


السنة الثانية والستون | كانون الثاني – شباط ١٩٦٨

# رسالة في فضيلة العفاف

## لايليّا النصّيبيني

نشرها وقدّم لها

الأخ جورج رحمه الأنطوني

---

المقدمـــة

ليس بغريب عن كل باحث علميّ. إن في حقل اللاهوت والشرع. وإن في حقل التاريخ واللغة. اسم ايليّا النصّيبيني. المعروف في اللغة الارامية بايليّا برشينايا (ܒܪ ܫܝܢܝܐ) وفي لغـــة اهل الضاد بابن شينا او ابن السنيّ. هذا العالم النسطوريّ، نابغة القرن الحادي عشر، ان دخلت حرمه امتدّت الى قلبك قشعريرة يحرّكها نبوغ من آمن بالله وراح يستنجد الكلمة ليعبّر عن حقيقة الصلة بين الجوهر والعرض، فتراك امام احد الابدال في الارض، وفكره ابقى من حجر. وبالرغم من انّ يد الضياع لم تبقِ على كلّ ما أعطى، فالسنون حملت الينا سلسلة رسائل

ومدائح وبحوث عميقة كتبها في اللغتين : الارامية والعربية . ومن تلك المؤلفات العديدة رسالة « الى اخيه بو سعد ابن منصور ابن عيسى في فضيلة العفاف » : عثرنا عليها خلال بحثنا عن المخطوطات العربية في المكتبة الفاتيكانية ؛ فأخذناها موضوع دراسة لما حملت الينا من حكم يرغب فيها كل عاقل حكيم . ولكننا اردنا ان ندفعها لطبعة اولى مع كلمة صغيرة عن حياة المؤلف وعن مؤلفاته في اللغتين الارامية والعربية ، وخاصة عن المخطوطة نفسها التي بين يدينا والتي تعود الى القرن الرابع عشر . ولكي يطلع عليها الآن كما هي كل راغب في حكمة ، بانتظار طبعة أكمل مع دراسة عن الموضوع نفسه .

## حياته [١]

ولد الرجل في الحادي عشر من شهر شباط سنة ٩٧٥ مسيحية . في مدينة السن ، على الشاطئ الأيسر من مصب نهر الزاب الكبير [٢] . فدخل صغيراً دير القديس ميخائيل بجوار مدينة الموصل حيث ترهب وسيم كاهناً في الخامس عشر من شهر ايلول سنة ٩٩٤ . في سن التاسعة عشرة . بوضع يد اسقفه نثنايل . اسقف مدينة السن الذي اصبح بعد ذلك بطريركاً على النساطرة باسم يوحنا الخامس (١٠٠١–١٠١٢) .

---

١) سنكتفي بكلمة صغيرة عن حياة المؤلف ذاكرين باختصار اهم المراحل التي مر بها . ولكن لاجل اطلاع اعمق واوسع يفضل النظر في ما سنذكر (انظر الاصطلاحات في آخر المقدمة) :

J. S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, t. III/1, Rome 1725, pp. 266-274.
A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 287-288.
E.-K. Delly, *Elie Bar-Šénaya: D S*, t. IV/1 (1960), col. 572-574.
— *La théologie d'Elie Bar-Šénaya: Studia Urbaniana* 1, Rome 1957, pp. 9-17.
R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1907, pp. 394-395.
I. O. de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Rome 1958, p. 204.
V. Grumel, *Elie Bar Sinaya: Catholicisme*, t. IV (1956), col. 14-15.
G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II: *Studi e Testi* 133, Cité du Vatican 1947, pp. 177-189.
P. Krüger, *Elias Bar Šinaja: L.Th.K.*, t. III (1959), col. 811.
F. Nau, *Elie Bar-Šinaya: D.T.C.*, t. IV (1911), col. 2330-2331.
A. van Roey, *Elie de Nisibe: D.H.G.E.*, t. IV (1963), col. 192-194.
الأب لويس شيخو اليسوعي : ايليا النصيبيني وكتاب دفع الهم : « المشرق » : السنة الخامسة : العدد الثامن (١٩٠٢) : ص ٣٣٧–٣٤٣ .

٢) Cf. *Synodicon Orientale*, éd. J.-P. Chabot, Paris 1902, p. 683.
والزاب الكبير هو نهر في العراق (٣٢٠ كلم) . هو من روافد دجلة ويصب فيه عند الخلط على مسافة ٤٤ كلم شرقي الموصل . ينبع في تركيا.

وبعد سيامته كاهناً أكمل دروسه في دير القديس ميخائيل نفسه وتخرّج في آداب الحياة الرهبانيّة على يد الراهب يوحنّا الملقّب بالاعرج. وبعد ثماني سنوات من قبوله الدرجة الكهنوتية وتعيينه رئيس كهنة في دير القديس سمعان المبنيّ على ضفّة دجلة بازاء مدينة السنّ. سُقّف على بيت نوهذره في الاحد الاول من الصوم الخمسينيّ، في الخامس عشر من شهر شباط سنة ١٠٠٢. وفي الاحد الواقع في السادس والعشرين من شهر كانون الاول للسنة نفسها عيّن رئيس اساقفة مدينة نصّيبين. فرعاها الى ان وافاه الموت في ميّافارقين في سنة ١٠٤٩ [٣].

**مؤلفاته**

ان مؤلّفاته عموماً يُسيطر عليها اهتمامه بالدفاع عن الحقائق المسيحية.

### ١ً — في اللغة العربيّة :

١ — كتاب البرهان على صحيح الايمان [٤].

٢ — المجالس السبعة التي جرت بين ايليّا مطران نصّيبين والوزير ابي القسم الحسين بن علي المغربي [٥].

٣ — كتاب الوزير الكامل ابي القسم الحسين بن علي المغربي الى مار ايليّا مطران نصّيبين واعمالها — والجواب من مار ايليّا المطران — وجواب

---

٣) السمعاني (*op. cit.*) حدد موته في سنة ١٠٤٩. اما عمانوئيل كريم دلي فقد حدد موته في السابع عشر او الثامن عشر من شهر تموز من سنة ١٠٤٦. انظر :
E.-K. Delly, *La théologie d'Elie Bar-Šénaya: Studia Urb.* 1, Rome 1957, p. 15
ولكن ( A. van Roey, *Elie de Nisibe: D.H.G.E.*, t. XV (1963), col. 192 )
والأب بولس سباط و F. Nau قد حدّدوا موته في سنة ١٠٥٦. انظر :
Paul Sbath, *Massime di Elia metropolitano di Nisibi*, Le Caire 1936, p. 9.
F. Nau, *Elie Bar-Šinaya: D.T.C.*, t. IV (1911), col. 2330.

٤) لقد ترجم هذا الكتاب الى اللغة الالمانية ونشره L. Horst تحت عنوان :
*Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch von Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar 1886.
بينما ذكره السمعاني ككتاب مجهول مؤلفه. انظر :
J. S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, t. III/1, Rome 1725, p. 303.

٥) نشر هذه المجالس الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة «المشرق»، السنة العشرون (١٩٢٢)، ص ٣٣—٤٤؛ ١١٢—١٢٢؛ ٢٦٧—٢٧٢؛ ٣٦٦—٣٧٧؛ ٤٢٥—٤٣٤.
ولقد نشر ترجمة فرنسية جزئية عمانوئيل كريم دلي في كتابه :
*La théologie d'Elie Bar-Šénaya: Studia Urb.* 1, Rome 1957, pp. 65-88.

الوزير الكامل أبي القسم الحسين بن علي المغربي عن رسالة مار ايليا مطران نصيبين وأعمالها عند وقوفه على فصولها [٦].

٤ — رسالة في حدوث العالم ووحدانيّة الخالق تقدّس اسمه وتثليث الاقانيم [٧].

٥ — كتاب دفع الهمّ [٨].

٦ — رسالة في وحدانيّة الخالق وتثليث اقانيمه [٩].

٧ — مقالة في نعيم الآخرة [١٠].

٨ — الحكم النافعة للنفس والجسد [١١].

٩ — كتاب تفسير الامانة الكبيرة التي أجمع على عقدها الثلثماية والثمانية عشر أباً ممّا اختارهم قسطنطين قيصر الروم [١٢]

١٠ — رسالة في المواريث [١٣].

---

٦) ذكر الأب بولس سباط مخطوطتين من هذه الرسائل.
(cf. Bibliothèque des Manuscrits Paul Sbath, № 1130, I, et 1131: 2, Le Caire 1934).
وفي المكتبة الوطنية في باريس مخطوطة اخرى.
(cf. Bibliothèque Nationale, Paris Arabe 82, f. 138r-154v).
ولكن يجب ان نفرّق بين هذه الرسائل وبين المجالس، بالرغم من رأي G. Graf في كتابه:
*Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II : *Studi e Testi* 133, Cité du Vatican 1947, p. 180.

٧) نشر هذه الرسالة الأب بولس سباط في كتابه: «مباحث فلسفية دينية لبعض القدماء من علماء النصرانية»: القاهرة ١٩٢٩: ص ٧٥—١٠٣.

٨) نشر هذا الكتاب الخوري قسطنطين الباشا في القاهرة سنة ١٩٠٢.

٩) نشر هذه الرسالة الأب لويس معلوف اليسوعي في مجلة «المشرق»، سنة ١٩٠٣، ص ١١١ وما يتبع. ولقد نشر ايضاً عمانوئيل كريم دلي ترجمة فرنسية لهذه الرسالة في كتابه:
*La théologie d'Elie Bar-Šenaya: Studia Urb.* 1, Rome 1957, pp. 89-93.

١٠) نشر هذه المقالة الأب لويس معلوف اليسوعي في مجلة «المشرق»: السنة العاشرة (١٩٠٧): ص ٤٤٦—٤٤٩. ولقد نشرها ايضاً الأب لويس شيخو في كتابه: «مقالات دينية قديمة لبعض مشاهير الكتبة النصارى من القرن التاسع الى القرن الثالث عشر»: بيروت ١٩٢٠: ص ١٢٩—١٣٢.

١١) نشرها الأب بولس سباط مع ترجمة فرنسية وايطالية:
Cf. Paul Sbath, *Massime di Elia metropolitano di Nisibi*, Le Caire 1936.

١٢) منسوب غلطاً الى يشوعياب ([illegible]). ولقد نشره عمانوئيل كريم دلي في مجلة «النجم»: المجلد الخامس عشر (١٩٥٤): ص ٦٨—٧٢؛ ١٢٠—١٢٤؛ ١٦٠—١٦٦.

١٣) حسب اعتقاد الأب سباط من هذه الرسالة نسختان: الاولى في المكتبة الفاتيكانية (cf. Vat. Ar. 160)؛ والثانية لم يعثر عليها لغاية الآن.
(cf. Angelo Mai, *Catalogus codicum bibliothecae vaticanae*, Rome 1831, pp. 300-302)

١١ – خمسة شكوك واجوبتها [١٤] .

١٢ – كتاب فرائد الفوائد [١٥] .

١٣ – مقالة في التوراة العبريّة المستعملة عند اليهود والتوراة اليونانيّة المستعملة عند النساطرة [١٦] .

١٤ – مقالة في الاوزان والمقاييس (لم تنشر بعد) .

١٥ – ستّة ابحاث [١٧].

١٦ – رسالة في الصلاة [١٨] .

١٧ – مقدّمات على الاناجيل [١٩] .

١٨ – كتاب اصول دين النصرانيّة [٢٠] .

---

١٤) من هذه المقالة مخطوطان : الاول في المكتبة الوطنية في باريس ، والثاني في مكتبة الأب سباط .
(cf. Bibliothèque Nationale, Paris Arabe 166; et Bibliothèque des Manuscrits Paul Sbath, Nº 1017: 7)

١٥) من هذا الكتاب مخطوط في المكتبة الشرقية للجامعة اليسوعية في بيروت .
(cf. L. Cheikho, *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*, Beyrouth 1924, p. 248)
ولكن يظهر من مخطوط المكتبة الفاتيكانية (cf. Vat. Ar. 110) انه نسب غلطاً الى ايليا النصّيبيني : بينما هو من عبد يشوع : مطران نصّيبين .

١٦) هذه المقالة فقدت ولم يعثر عليها لغاية الآن .
(cf. E.-K. Delly, *Elie Bar-Šénaya: D.S.*, t. IV/1 (1960), col. 574)

١٧) ذكرها السمعاني في كتابه :
*Bibliotheca Orientalis*, t. III/1, Rome 1725, pp. 270-274.

١٨) عمانوئيل كريم دلي
*Elie Bar-Šénaya: D.S.*, t. IV/1 (1960), col. 574.
يعتقد ان هذه الرسالة نسبت خطأً الى ايليا النصّيبيني ، بينما هي من معاصره الكاثوليكوس ايليا الأول الذي توفاه الله سنة ١٠٤٩ . وفي المكتبة الشرقية في الجامعة اليسوعية في بيروت نسخة عن هذه المخطوطة . انظر مجلة «المشرق» ، السنة التاسعة (١٩٠٦) ، العدد ١٠٢ ص ٣٧٧.
(cf. L. Cheikho, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, t. II, Beyrouth 1926, p. 248, nº 563; Paul Sbath, *Al-Fihris. Catalogue de manuscrits arabes*, 1re partie, *Ouvrages des auteurs antérieurs au 17e siècle*, Le Caire 1938, nº 243)

١٩) هذه المقدمات ليست من ايليا النصّيبيني كما يعتقد الأب سباط في كتابه : *Al-Fihris*, 1re partie, nº 239. ولكنها من عبد يشوع ، مطران نصّيبين .
(cf. Bibliothèque Nationale, Paris Arabe 204)

٢٠) هذا الكتاب نسب خطأً الى ايليا النصّيبيني ، بينما هو من دانيال ابن الخطاب السرياني
(cf. Vat. Ar. 74, ff. 213 v-242 v)

٢ً — في اللغة الارامية :

١ — ܟܪܘܢܝܩܘܢ [٢١] : تاريخ الحوادث في الشرق من سنة ٢٥ الى سنة ١٠١٨ مسيحيّة [٢٢]. ولقد حوى :

ا — سلسلة البابوات لغاية المجمع الخلقيدوني (٤٥١) [٢٣].

ب — سلسلة بطاركة الاسكندريّة لغاية المجمع نفسه .

ج — سلسلة البطاركة النساطرة لغاية البطرك يوحنّا الخامس .

د — السلالات الملكيّة التي ملكت خلال هذه الفترة [٢٤].

٢ — ܬܘܪܨ ܡܡܠܠܐ ܣܘܪܝܝܐ : غرامطيق اللغة الاراميّة [٢٥].

٣ — كتاب الترجمان في تعليم لغة السريان [٢٦].

٤ — مدائح وميامر [٢٧].

٥ — ܐܓܪܬܐ ܕܟܬܒ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܗܘ ܡܛܪܢܐ ܕܢܨܝܒܝܢ ܠܒܢܝ ܕܒܓܕܕ ܘܡܬܚܙܝܐ ܠܩܘܒܠܐ : رسالة الى اساقفة بغداد واهليها احتجاجاً على انتخاب البطرك يشوعياب [٢٨].

---

٢١) الكلمة يونانية الأصل : χρονικόν ؛ ولقد نقلت الى اللغة الارامية كما هي .

٢٢) لقد نشر القسم الاول من هذا التاريخ لغاية الفتح الاسلامي L. Lamy في كتابه : (Elie de Nisibe, Sa chronologie, Bruxelles 1888)
مع ترجمة للغة الفرنسية . اما القسم الثاني منه فقد نشره Baethgen ونقله للغة الالمانية. (Fragmente syrischer und arabischer Historiker, Leipzig 1884)
بينما L.-J. Delaporte نشره كاملاً .
(La chronographie d'Elie bar-Sinaya, Paris 1910)

٢٣) هذه السلسلة أدرجت في طبعة Abbeloos و Lamy
(Chronicon ecclesiasticum de Barhebraeus, t. I, Louvain 1877, pp. 37-38)

٢٤) هي سلسلة ملوك بني ساسان الفارسية ؛ ولقد ملكت من سنة ٢٢٦—٦٥٢ .
(cf. Lamy, Elie de Nisibe, Sa Chronologie, Bruxelles 1888, p. 41)

٢٥) نشره R. Gottheil . انظر :
(A treatise on Syriac grammar by Mar Elias of Sobha, Berlin 1887)

٢٦) نشره Paul de Lagarde في كتابه :
(Praetermissorum libri duo, Goettingen 1879)

٢٧) نجدها جزئياً في الكتب الطقسية .
(cf. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, pp. 287-288)
انظر ايضاً: (Ms. Borgia Syr. 9, ff. 53 v-62 v; et Vat. Syr. 184, ff. 93 r-94 r) et
(cf. G. Qardahi, Liber Thesauri de arte poetica syrorum, Rome 1878, pp. 83-84)

٢٨) (cf. B. Vandenhoff, Ein Brief des Elias bar Sinaja über die Wahl des Katolikos Iso jahb IV: Oriens Christianus, 2e série, III (1913), pp. 59-81; 236-262); (cf. Vat. Syr. 129)

٦ – ܐܘܪܚܐ ܒܫܐܠܐ ܕܡܫܡܫܢ [٢٩] ܦܫܩ ܕܝܢܐ ܥܕܬܢܝܐ : القوانين البيعيّة في اربعة أقسام [٣٠].

٧ – مختصر في تقسيم الوراثة للبطرك اليّا الاول (+١٠٤٩) [٣١].

هذا ما وصل الينا من مؤلّفاته : وكذلك ما نُسب اليه خطأ . وما غفل عن ذكره الكثيرون كما رأينا عند السمعاني . وبالرغم من ذلك تبقى الآراء متضاربة حول ما انتج لان هنـــاك بعض رسائل لم تصل الينا ، وربما وصلت وتُعرف الآن باسم غير اسم ايليّا النصّيبيني .

المخطوطة :

ليست مشكلة العفّة مشكلة عصرنا الحاضر وحسب ، بل كانت ولم تزل موضوع تساؤل كثيرين من الذين ارادوا ان يدرسوا حقيقتها عن قرب . ولم يكن الجاحظ اول من طرح على بساط البحث هذه المشكلة التي يرفضها العقل وليس بامكانه ان يقبلها اذا لم يرَ حقيقتها تحت نور الايمان المسيحيّ . أجل . وكان الامر موضوع تساؤل المسيحيين نفسهم ولم يزل ايضاً . وخاصة الذين يحاولون دائماً التسلّح بالعقل . دون النظر بعمق الى معطيات الايمان كما ذكرنـــا . فاذا كان المسيحيّ نفسه يشكّ بما يساعده ايمانه على قبوله . فماذا يُقال اذن عن الجاحظ الذي أخذ العقل إماماً له . ولا سيما ان في ديانته حضاً على الزواج وانجاب البنين؟ [٣٢]. أجل . والقرآن الكريم نفسه يرى في خلق المرأة ومساكنتها آية من الله [٣٣].

هذه المشكلة اذن ، وهذا التساؤل حولها ، كانا ربما الدافع الاول للجاحظ لكي يكتب في « باب ذكر ما يعتري الانسان بعد الخصاء وكيف كان قبل الخصاء » من « كتاب الحيوان » عن ابي المبارك الصابي ما نصّه :

... (فامّا الصابئون) فانّ العابد منهم ربما خصى نفسه فهو في هذا

---

٢٩) أتت ܕܡܫܡܫܢ في كتاب L.-J. Delaporte (cf. *La chronographie d'Elie bar-Sinaya*, Introduction, p. III, n. 4)

٣٠) يذكر السمعاني في كتابه (*Bibliotheca Orientalis*, t. III/1, Rome 1725, p. 267) مقالة كبيرة في ٤ مجلدات عن « الاحكام الكنسية » ، ولكنها لم تصل الينا .

٣١) (cf. J. Dauvillier, *Chaldéen (droit) : D.D.C.*, t. III (1942), col. 357).

٣٢) قرآن كريم ، ٢٤ : ٣٢–٣٣ .

٣٣) قرآن كريم ، ٣٠ : ٢٠–٢١ .

الموضع قد تقدم الرومي فيما أظهر من حسن النيّة وانتحل من الديانة والعبادة بخصله الولد التام وبادخاله النقص على النسل كما فعل ذلك ابو المبارك الصابي . وما زال خلفاؤنا وملوكنا يبعثون اليه ويسمعون منه ويسمر عندهم للذي يجدونه عنده من الفهم والافهام وطرف الاخبار ونوادر الكتب : وكان قد أربى على المائة ولم أسمع قط باغزل منه ؛ وان كان يصدق عن نفسه فما في الارض ازنى منه »[٣٤] .

لربما كانت غاية الجاحظ من ذكر امر ابي المبارك الصابي . كما استخلص صاحب المخطوطة ، تأكيد عدم امكانيّة المثابرة في عفّة كاملة . مبرهناً بذلك ايضاً على قوّة الشهوة الدافعة الانسان الى استسلام حتميّ لها . ولكنّ تأكيدًا كهذا لم يرق ايليّا النصيبيني ، لذلك راح يبرهن على امكانيّة المثابرة في عفّة كاملة ، ذاكرًا الوسائل المساعدة على تحقيق ذلك فعليًّا . ولقد حوت الرسالة حكماً واخبارًا تروق كل عاقل حكيم كما قال فيها ابو البركات ابن كبَر[٣٥] في كتاب مصباح الظلمة :

ورصّعها باخبار نادرة ومآثر عن الحكماء والرهبان صادرة وابلغ في تأليفها واحسن في تصنيفها »[٣٦] .

وبما انه ستكون لنا عودة الى دراسة موضوع المخطوطة نفسه ؛ فسنكتفي الآن بما ذكرنا .

امّا المخطوطة التي أخذنا اساساً لنشرتنا هذه ؛ وهي مخطوطة A ؛ فتعود الى القرن الرابع عشر كما ذكرنا[٣٧]. ولغاية الآن لم نعثر على مخطوطة أقدم عهداً . بينما مخطوطة D التي عثرنا عليها ايضاً في المكتبة الفاتيكانية والتي تعود الى سنة ١٢٦٠ ليست سوى مختصر الرسالة ؛ او

٣٤) الجاحظ : كتاب الحيوان ؛ مطبعة السعادة بجوار المحافظة بمصر ؛ الجزء الاول ؛ سنة ١٣٢٥ هجرية ؛ ص ٥٧ .

٣٥) ابو البركات ابن كبر هو قس كنيسة المعلقة القبطية في مصر القديمة . عمل كاتباً في خدمة بيبرس المنصوري . توفي سنة ١٣٢٤ . اشتهر بمؤلفاته العربية الدينية ؛ منها « مصباح الظلمة وايضاح الخدمة » .

٣٦) راجع الأب لويس شيخو اليسوعي : ايليا النصّيبيني وكتاب دفع الهم ؛ «المشرق» ؛ السنة الخامسة ؛ العدد الثامن (١٩٠٢) ؛ ص ٣٤٠ .

٣٧) Cf. Angelo Mai, *Catalogus codicum bibliothecae vaticanae*, Rome 1831, p. 270, nº 2.
Cf. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II: *Studi e Testi* 133, Cité du Vatican 1947, p. 60.

بالأحرى : كما ذكر G. GRAF (op. cit) ، هي مجموعة (Auszüge) بعض مقاطع منها. ولكن هذه المقاطع قريبة جداً من نصّ المخطوطة A ، وذلك ممّا جعلنا نأمن الى أنّ A هي قريبة جداً من النصّ الاول ، اذا لم تكن نسخة كاملة عنها. ومخطوطة D : ٢٧س × ١٩س : يتراوح عدد أسطر صفحاتها بين ١٧ و ١٨ سطراً . وتبدأ كما يلي :

« مختصر رسالة العفّة لمار إليّا مطران نصّيبين ، قال : وقفت على كتابك وعلى الفصل الذي من كتاب الحيوان للجاحظ ، المتضمّن خبر الصابي الذي خصى نفسه ... » . ويبدأ هذا المختصر في ورقة ١٧٩ وينتهي في ورقة ١٩٠ ؛ مع وضوح كامل في الكتابة .

ومخطوطة A : ١٧س×١٣س: يتراوح عدد أسطر صفحاتها بين ١١ و ١٤ سطراً . ولقد أتت دون نقاط ، وذلك ممّا يزيد في صعوبة قراءتها ، خاصة ولقد أكل العثّ اكثر اوراقها . والرسالة تبدأ في ورقة ٢٥ وتنتهي في ورقة ٥٥ . ولكن بعد ورقة ٣٠ فُقدت ورقة كاملة ، بينما العدد المتسلسل بقي متتابعاً . وسنذكر ذلك عندما نصل اليه في المخطوطة نفسها .

اما مخطوطة B ، ٢٠,٥س × ١٥,٥ س ، فتعود الى سنة ١٥٨٤ ، ويتراوح عدد أسطر صفحاتها بين ١٤ و ١٥ سطراً . واضحة ومقسّمة حسب تبويب الاخبار الواردة . وتبدأ في ورقة ٧٢ وتنتهي في ورقة ٩٥ .

بينما مخطوطة C ، ٢١س× ١٥س . تعود الى سنة ١٦٨٧ ؛ ويتراوح عدد اسطر صفحاتها بين ١٤ و ١٥ سطراً . تبدأ في ورقة ٢٨٦ وتنتهي في ورقة ٣١٢ . واضحة جداً ومقسّمة حسب تبويب الاخبار الواردة في المخطوطة B .

وفي نشرتنا هذه قابلنا مخطوطة A مع B و C مظهرين الفرق الوارد كما سيرى القارئ فيما بعد . بينما تركنا مخطوطة D لانها ليست سوى مختصر الرسالة كما ذكرنا .

ونجد ايضاً ثلاث مخطوطات من هذه الرسالة في مكتبة الأب بولس سباط . ذكرها في جملة مخطوطاته[٣٨] . امّا الاولى فتعود الى سنة ١٦٢٨ . والثانية لم يبق منها إلاّ صفحتين ، بينما الثالثة تعود الى سنة ١٧٧٣ .

---

٣٨) Cf. Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath, *Catalogue*, t. I, Le Caire 1928, p. 96, nº 184,.6; t. III, p. 19, nº 1130, 2; p. 118, nº 1324, 21.

وهناك مخطوطة في المكتبة الشرقية في الجامعة اليسوعية في بيروت [٣٩]. ومخطوطة في جامعة Princeton تعود الى القرن الثامن عشر [٤٠]. ومخطوطة في المكتبة الوطنية في باريس تعود الى سنة ١٦٥٦ [٤١].

بعض الملاحظات على الاخطاء الصرفيّة والنحويّة وطريقة الكتابة :

١ً — الياء تقوم مقام الهمزة في وسط الكلمة : الفضايل ، الميه ، ليلاً ، اصدقايه ، برياسة ، حوايجه ، الرية ، بدعايه ، تايبة ...

٢ً — أهمل غالباً وضع الهمزة في آخر الكلمة : النسا ، يشا ، دعا ، الوعا ، الحكما ، العلما ...

٣ً — حُذفت كرسيّ الهمزة : بهاه ، اصدقاه ...

٤ً — لم يجزم بعد حرف الجزم : لم يذوق ، لم يخصى ...

٥ً — لم يُجرّ بعد حرف الجرّ : من ذكرًا أو أنثى ، في الكليتان...

٦ً — رُفع مكان النصب : حيث لا يشاهد شيء من الشهوات ، فانه اكتسب عقله ضعفاً ونقصان...

٧ً — نُصب مكان الرفع : هناك يسمع بك خلقاً كثيرة ...

٨ً — ورد ايضاً : أزنا ، ادّعا ، أشقا ، أولا...

هذه الاخطاء وغيرها ممّا لم نذكر هنا وردت في المخطوطة ، وأحببنا أن نلفت نظر القارئ اليها بالرغم من انّها سوف لا تخفى عليه .

الاخ جورج رحمه الراهب الانطوني

روما : مدرسة مار أشعيا في ٤ تشرين الثاني ١٩٦٧

---

٣٩) Cf. L. Cheikho, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, t. V, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth 1926, p. 250, nº 566.

٤٠) Cf. Philip K. Hitti, *Descriptive catalog of Arabic manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton 1938, p. 591, nº 1993, 3.

٤١) Cf. de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*, 1883-1895, p. 80, nº 285.

## الاصطلاحات

| | | |
|---|---|---|
| A | = | Vatican Arabe 144 |
| B | = | » » 181 |
| C | = | » » 126 |
| D | = | » » 115 |
| D.T.C. | = | Dictionnaire de Théologie catholique |
| D.H.G.E. | = | Dict. d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques |
| D.S. | = | Dict. de Spiritualité ascétique et mystique |
| D.D.C. | = | Dict. de Droit Canonique |
| L.Th.K. | = | Lexicon für Theologie und Kirche |
| Ar. | = | Arabe |
| S.V. | = | Sub voce |
| Vat. | = | Vatican |
| Syr. | = | Syriac |

# رسالة في فضيلة العفاف

[f. 25r] بسم الله الودود الرحوم[١]

رسالة الأب القدّيس الرئيس النفيس الطوباني ماري ايليّا مطران نصّيبين الى اخيه بو سعد ابن منصور ابن عيسى في فضيلة العفاف : قال[٢] :

زيّنك الله بالمحاسن والفضايل . وأعصمك[٣] من المعايب والرذايل . وألهمك شكره[٤] وحمده . ووفّقك لطاعته برحمته ورأفته[٥] . ووقفت[٦] على كتابك . احسن الله جزاك[٧] . وانت ذاكر الفصل في كتاب الحيوان التي ألّفه الجاحظ[٨] . رحمه الله . المتضمّن خبر ابي المبارك الصابي الذي أخصى نفسه[٩] واعترف بعد ذلك في آخر عمره[١٠] . وقد تجاوز المية[١١] سنة . انّ شهوة النسا معه قويّة الى الحدّ الذي اذا سمع نغمة امرأة[١٢]

١) B : بسم الله الخالق الحي الأزلي الناطق وبه الاعانة – C : بسم الاله الواحد الذات المثلث الصفات .

٢) B : رسالة الأب القديس مار ايليا مطران نصيبين الى اخيه الشيخ ابي سعد منصور بن عيسى في فضيلة العفاف : قال – C : رسالة في فضيلة العفة عن الجماع تأليف الأب مار ايليا مطران نصيبين الى اخيه الشيخ الجليل ابي سعد منصور ابن عيسى .

٣) B : وعصمك من الرذايل والمعايب – C : وعصمك .

٤) B : وألهمك بشكره وحمده .

٥) B : ووفقك لطاعته برحمته ورأفته ورشده؛ آمين – C : ووفقك لطاعته برحمته . ترد « ورأفته » في المخطوطة .

٦) B : وقفت .

٧) B : حرس الله جوابك – C : حرس الله حياتك .

٨) B : الذي ألفه الجاحظ – C : وعني الفصل من كتاب الحيوان للجاحظ .

٩) C : المتضمن خبر ابي الصابي الذي خصى نفسه .

١٠) C : واعترف في آخر عمره .

١١) B ؛ C : المائة .

١٢) B : نغمة النساء .

يظنّ انّ كبده قد ذابت[١٣] وعقله قد اختلس ؛ واحتجاج الجاحظ به وقوله انّه ليس[١٤] في الاستطاعة ولا في صفة الامكان[١٥] ان يحتجز محتجز عن محبّة النسا[١٦] ومعه من [f. 25v] الحاجة اليهنّ : الشاهد على هذا المقدار[١٧] ؛ وقوله ايضاً : انّ الله أرحم بخلقه وأعدل في عباده . وان يكلّفهم هجران شيء قد وصله الله بقلوبهم[١٨] هذا الوصل وأكّده هذا التأكيد . ولمّا تأمّلت هذا القول من الجاحظ . رحمه الله[١٩] : عجبت منه . من مكابرته للعقل والشرع[٢٠] فيه : ولكن اجريته[٢١] فيه مجرى رسالته في مدح البخلاء ورسالته في تفضيله[٢٢] المجانين على العقلاء ؛ فأجبت عنه بما حضر من الجواب[٢٣] . وذلك ان الجاحظ[٢٤] لمّا رأى الصابي[٢٥] قويّ الشهوة لعشق النساء[٢٦] - مع عدمه العضو الذي يتمّ به الجماع[٢٧] . ظنّ انّه يلزم من ذلك[٢٨] ان تكون هذه الشهوة مع الذين لم يخصوا[٢٩] ازيد ممّا هي مع الخصيّ اذ كانت الاعضاء التي يتمّ بها الجماع[٣٠] فيهم موجودة وفي الخصيّ معدومة ؛ وهذا ما يلزم[٣١] . لانّ الشهوة ليست متعلّقة[٣٢]

---

١٣) C : قد ذاب .
١٤) B : وقوله ليس – C : بقوله انه ليس .
١٥) B : ولا في حقيقة الامكان .
١٦) C : عن ارادة النساء .
١٧) C : ويبعد من الحاجة اليهم والشهوة لهن هذا المقدار .
١٨) B : ان الله ارحم بخلقه وأعدل في عباده من ان يكلفهم هجران شيئاً اوصله بقلوبهم – C : وقوله ايضاً الله أرحم بخلقه واعدل في عباده من ان يكلفهم هجران من قد وصله الله بقلوبهم .
١٩) B : رحمه الله تعالى .
٢٠) C : والشرع .
٢١) C : لكني اجريه .
٢٢) C : في تفضيل المجانين .
٢٣) B : فاجبته عنه بما يحضر من الجواب – C : وانا اجيب عنه بما يحضر من الجواب .
٢٤) B : وهو ان الجاحظ – C : واقول ان الجاحظ .
٢٥) C : الصابي الخصي .
٢٦) B : بعشق النساء – C : والعشق للنساء .
٢٧) B : مع عدمه العضو الذي يتميز به الجماع – C : مع عدمه ...
٢٨) B : ذالك .
٢٩) B ، C : مع الرجال الذين لم يخصوا .
٣٠) B : الاعضاء التي يتميزها الجماع – C : الاعضاء التي بها يتم الجماع .
٣١) B ، C : وهذا ما لا يلزم .
٣٢) B : لان هذه الشهوة ليست متعلقة – C : لان هذه الشهوة ليس تتعلق .

بالاعضاء التي تُخصى . والدليل على ذلك إنّا نجد في الاستاذين الذين قد عدموا[٣٣] هذه الاعضاء قوماً تعرض لهم هذه الشهوة[٣٤] ، [f. 26r] يحبّون النساء. ونجد قوماً آخرين لم يخصوا وما يعرض لهم هذه الشهوة[٣٥] ولا يحبّون النسا . والدليل على انّ في الاستادين من يعرض له الشهوة ويحبّ مجامعة النسا مشاهدة جماعة من الخدّام الاستادين بهذه الصورة[٣٦] . وقول ابن سيراخ الحكيم[٣٧] في حكمته : كالخصيّ الذي ينام مع الجارية والله يعاقبه على فعله[٣٨] . والدليل على انّ في الدين لم يخصوا ؛ قوم ليس تعرض لهم هذه الشهوة . وليس يحبّون النسا مشاهدة العين[٣٩] . يقول سيدنا يسوع المسيح . له المجد . في انجيله المقدّس عن الاعفا عن شهوة الجماع : قوم ولدوا على هذه العفّة[٤٠] . وانّما شهوة الجماع تتعلّق على رأي قوم من العلماء بالكليتان[٤١] . ويستشهدون على ذلك بكتب الحكما الطبيعيّين

٣٣) C : إنا نجد في الخدم الذين عدموا – ونثبت ايضاً هنا أصل كلمة « استادين » ومعناها الكامل كما جاء في

E. William LANE, *An Arabic-English Lexicon*, Book I/1, London 1863, p. 56: "أُسْتَاذٌ a foreign word, pronounced to be such because س and ذ do not occur in any one Arabic word, (Mṣb,) not found in the poetry of the pagan times, (Ibn-Diḥyeh in TA art. ستذ,) nor in the language of those times, (Shifà el-Ghaleel, *ibid.*,) [arabicized from the Persian أُسْتَاذ,] A master: (MF:) a skilful man, who is held in high estimation: (Mṣb:) a preceptor; a tutor; a teacher: a craftsmaster: (Ibn-Diḥyeh; and Golius on the authority of Meyd:) [and so in the present day; as also أُسْتَا and أُسْطَا :] also applied by the vulgar to a *eunuch*; because he generally tutors children: (Shifà el-Ghaleel, and Ibn-Diḥyeh:) pl. أُسْتَاذُونَ (Ḥar p. 377) and أَسَاتِيذُ and أَسَاتِذَة and vulgarly, in the present day, أُسْتَوَاتٌ and أُسْطَوَاتٌ."

٣٤) B : يعرض لهم الشهوة – C : تعرض لهم الشهوة .

٣٥) B : وليس يعرض لهم الشهوة – C : تعرض لهم الشهوة .

٣٦) B : والدليل على ذلك في الاستادين من يعرض لهم الشهوة ويحبون النساء مشاهدة وجماعة من الخدم الاستادين على هذه الصورة – C : والدليل على ان في الخدم من يعرض له الشهوة ويحب مجامعة النساء مشاهدة جماعة من الخدم بهذه الصورة .

٣٧) B ، C : وقول يشوع الحكيم .

٣٨) ابن سيراخ ٣٠ : ٢١ .

٣٩) B : قوماً ليس يعرض لهم الشهوة ؛ وليس يحبون النسا مشاهدة العين – C : قوم ليس تعرض لهم الشهوة ، فليس يحبون النسا مشاهدة العين .

٤٠) متى ١٩ : ١٢ – B : قول سيدنا يسوع المسيح : له المجد ؛ في الانجيل المقدس لاجل الاعفاء عن شهوة الجماع قوماً ولدوا على هذه العفة – C : يقول سيدنا المسيح في الانجيل : ان من الاعفاء عن شهوة الجماع قوم ولدوا على هذه الصفا .

٤١) B : تتعلق على رأي قوماً من العلما بالكليتين – C : بالكليتين .

لقولهم محلّ شهوة الجماع في الكليتان[٤٢]. وعلى رأي قوم آخرين في القلب، ويستشهدون بقول سيدنا يسوع المسيح، له المجد، ان من القلب[٤٣] تخرج الافكار الرديّة ، الفجور والزنا[٤٤]. واذا كان الامر [f. 26v] على هذا[٤٥] فقد بطل ان يكون وجود الشهوة للجماع[٤٦] بوجود الاعضا التي تخصى ، وعدمها بعدم تلك الاعضا . وايضاً فانّ شهوة الجماع تختلف[٤٧] في الناس حسب امزجتهم وتركيباتهم واختلاف نفوسهم[٤٨] الناطقــة والبهيميّة ، وقوّتها[٤٩] وضعفها . فمن كانت منهم نفسه الناطقة قويّة وكان محبّاً للعلوم ، متوفّر على الاشتغال بها ، كان زاهداً في محبّة النسا ، قويّاً على دفع شهوة الجماع . والصابي الخصيّ المقدّم ذكره كانت نفسه البيميّة في أصل تركيبه قويّة ، ونفسه الناطقة ضعيفة[٥٠]. وانضاف الى هذين الامرين امران اخر (كذا) ، احدهما الأخصى ، فانّه اكتسب عقله ضعفاً ونقصان لانّ من شأن الأخصى ان يجعل عقول الرجال انقص من عقول النسا ، فاذا ضعف العقل ، ضعفت العزيمة ، واذا نقص العقل ، نقصت العزيمة ، قويت الشهوة البيميّة ووقع العجز عن دفعها[٥١] ؛

٤٢) C : ويستشهدون على ذلك بكتب الاطبا والطبيعيين بقولهم محل شهوة الجماع في الكليتين – جملة : «ويستشهدون على ذلك بكتب الحكما الطبيعيين ... في القلب» ، لم ترد في مخطوطة B .

٤٣) C : ويستشهدون بقول سيدنا المسيح وهو من القلب تخرج ...

٤٤) متى ، ١٥ : ١٩ .

٤٥) B : واذا كان على هذا .

٤٦) B ، C : وجود شهوة الجماع .

٤٧) B : يختلف .

٤٨) C : انفسهم .

٤٩) B : بقوتها .

٥٠) B : فمن كانت نفسه الناطقة قوية كان متوفراً على دفع شهوة الجماع . والصابي الخصي كانت نفسه ضعيفة – C : فمن كانت منهم نفسه الناطقة قوية وكان محباً للعلوم ومتوفراً على الاشتغال بها ، كان زاهداً في محبة النساء قوياً على دفع شهوة الجماع ، ومن كانت نفسه البيمية قوية كان محباً للشهوات الحيوانية مثل الأكل والشرب والنكاح وما شاكل ذلك من شهوات البهايم . والصابي الخصي المقدم ذكره كانت نفسه البيمية في أصل تركيبه قوية ونفسه الناطقة ضعيفة .

٥١) B : ويضاف على هذين الامرين امران آخران ، احدهما الخصي فان عقله اكتسب ضعفاً ونقصاً لان من شأن هذا عقول الرجال الاستادين انقص من عقول النسا ، فاذا ضعف العقل ضعفت العزيمة ، واذا ضعف العقل ونقصت العزيمة وقوية الشهوة البيمية ووقع العجز عن دفعها – C : وانضاف الى هذين الامرين امران آخران احدهما الخصي فانه اكتسب عقله ضعفاً ونقصاناً لان من شأن الخصي ان يجعل عقول الرجال انقص من عقول النسا ، واذا ضعف العقل ضعفت العزيمة ، واذا نقص العقل وضعفت العزيمة قوية الشهوة البيمية ووقع العجز عن دفعها ، وهذا مما زاد الصابي قوة شهوة وعجز عن دفعها .

والامر الآخر هو عدمه الاعضا الاحتلاميّة[٥٢] ؛ فان الانسان [f. 27r] الذي لم يخصى[٥٣] اذا قويت الشهوة[٥٤] لكثرة حصول مادّة المني[٥٥] معه وصبر عليها بعض الصبر تحرّكها الطبيعة ويُخرجها الاحتلام ، ويخرج تلك المادّة تقلّ الشهوة وتضعف[٥٦] . والخصيّ ، لعدمه[٥٧] تلك الاعضاء ، تبقى الشهوة معه في زيادة ولا تنقص[٥٨] . ولذلك[٥٩] صار ذلك الصابي ضعيف الاستطاعة والتمكّن[٦٠] من الصبر عن النسا . وليس اذا كان ذلك[٦١] الصابي بهذه الاوصاف وجب ان يكون[٦٢] ساير الناس مثله . وامّا قول الجاحظ ليس في الاستطاعة ولا في الامكان دفع شهوة النسا والسلامة منها[٦٣] ، فذلك باطل[٦٤] لأنّا قد نرى هذه الشهوة يبطلها[٦٥] ويزيلها اسباب كثيرة ، منها العقل ومحبّة العلوم ، ومنها التديّن والخوف من الله . ومنها مواعظ العلما الحكما[٦٦] . ومنها الفاقة وشدّة الحاجة[٦٧] وطلب راحة القلب والجسم . ومنها الغيرة والغضب ، ومنها الالحان المحزنة والاخبار المزعجة ، ومنها الانفة من التدلّل[٦٨] وصلف النفس[٦٩] ؛ ومنها

---

٥٢) B : والامر الآخر عدمه الاعضاء – C : والامر الآخر هو عدمه اعضا الاحتلام .
٥٣) B : الذي لم يخصى – C : الذي ليس يخصى – والاصح : الذي لم يخص .
٥٤) B ، C : اذا قويت شهوته .
٥٥) C : لكثرة حصول المني .
٥٦) B : فيصبر عليها بحركة الطبيعة ويخرجه بالاحتلام ، وبخروج تلك المادة تقل شهوته وتضعف – C : وصبره عليها بعض الصبر يحركها للطبيعة ويخرجها بالاحتلام ، وبخروج تلك المادة تقل الشهوة وتضعف .
٥٧) B : بعدمه – C : لعدم .
٥٨) B : لم ترد « الواو » في : ولا تنقص – ولم ترد « ولا تنقص » في C .
٥٩) B : ولهذا .
٦٠) C : ولا يتمكن .
٦١) لم ترد « ذلك » في B و C .
٦٢) B : فاجب ان تكون .
٦٣) C : دفع الشهوة والسلامة عنها .
٦٤) B : فذلك باطلاً – C : فيبطل .
٦٥) C : قد يبطلها .
٦٦) B : ومنها مواعظ الحكماء – C : منها العقل والعلم والديانة والخوف من الله ، ومنها مواعظ الحكما والعلما .
٦٧) B : وقلة الحاجة .
٦٨) C : ومنها عدم التدلل
٦٩) B : وصلف الصلف .

عظم الهمّة وقوّة العزيمة ، ومنها الفتوّة والتفاخر [f. 27v] وطلب السموّ . وانا مورد ذلك من كلّ قسم من هذه الاقسام التسعة اقسام خبرًا لا يدفعه العقل على صحّة ما سأذكره ، وبالله التوفيق [٧٠]

٧٠) B : وانا اورد ذلك في كل قسم من هذه الاقسام خبراً لا يدفعه العقل على صحة ما ذكر — C : وانا اورد في كل قسم من هذه التسعة الاقسام وخبراً لا يدفعه العقل يدل على صحة ما ذكرته .

أ

فامّا الخبر الدال [٧١] على انّ العقل الصحيح [٧٢] ومحبّة العلوم يدفعان هذه [٧٣] الشهوة . فهو خبر سقراطيس [٧٤] الفيلسوف مع اقليمن الحكيم صاحب الفراسة [٧٥] . وهو انّ اقليمون هذا [٧٦] وضع كتاباً في [٧٧] الفراسة وادّعا [٧٨] انّه اذا شاهد صورة الانسان [٧٩] عرف طبعه [٨٠] وعقله وخلقه وحاله في رضاه [٨١] وغضبه وشرهه [٨٢] وغير ذلك [٨٣] من اخلاقه . واتّصل ذلك [٨٤] بتلاميذ [٨٥] سقراطيس [٨٦] فقصدوا اقليمن [٨٧] ليمتحنوه . ولمّا حضروا عنده جعل كلّ منهم يخبر [٨٨] عن [٨٩] طبعه وخلقه وما يحبّه من الامور . وما يأباه [٩٠] منها . وما يوافقه [٩١] . وما يكرهه . فذهبوا الى سقراطيس [٩٢] وانهوا [٩٢] اليه الحال . فاعظم [٩٣] التعجّب من ذلك [٩٤] وأنكرَه

٧١) B : فاما الخبر الاول الدال – C : فاما الخبر الدليل .
٧٢) لم ترد « الصحيح » في B.
٧٣) لم ترد « هذه » في C .
٧٤) Σωκράτης . انظر :
G. Faggin, *s.v. Socrate*, in *Enciclopedia Filosofica* IV, Roma 1957, col. 742-749.
٧٥) B : فهو خبر الحكيم هوفقراطيس مع اقليمن صاحب كتاب الفراسة – C : فهو خبر هوفقراطيس الفيلسوف مع اقليمون الحكيم صاحب الفراسة .
٧٦) B : اقليمن – كذلك لم ترد « هذا » في C .
٧٧) B : فيه .
٧٨) B : C : وادّعى .
٧٩) B : صورة انسان .
٨٠) B : طبيعته .
٨١) B : في رياضته .
٨٢) C : وغضبه وعفته وشرهه – لم ترد « وشرهه » في B .
٨٣) C : ذالك .
٨٤) « واتصل ذلك » لم ترد في C .
٨٥) C : بتلامذة .
٨٦) B . C : هوفقراطيس .
٨٧) C : اقليمون .
٨٨) B : جعل يخبر كل منهم – C : جعل يخبر كلاً منهم .
٨٩) لم ترد « عن » في B .
٩٠) B : وما يباه .
٩١) C : وما يواتيه .
٩٢) B . C : هوفقراطيس .
٩٢) B : فأنهوا .
٩٣) B : فاكثر .
٩٤) لم ترد « من ذلك » في C .

استبعاداً له[95]. ثم دعا بآدمي[96] فمثّل صورته فيه[97] وأنفذها مع اصحابه الى [f. 28r] اقليمن[98] وقال لهم: اعرضوا هذه الصورة عليه ولا تعرّفوه صورة من هي. واسألوه عن خلق صاحبها وعرفوني ما يقول. فمضى التلاميذ[99] بالصورة ووضعوها بين يديّ اقليمن وسألوه عن حال صاحبها. فقال لهم: ليس احد في الناس ازنا[100] من صاحب هذه الصورة. فلمّا سمعوا منه ذلك وثبوا اليه[101] ليضربوه. فاعتصم منهم وقال لهم: يا قوم[102] لا تظلموني. احملوني الى صاحب هذه الصورة لاقرّره[103] بما لا يستطيع ان ينكره. فذهبوا وهو معهم الى سقراطيس[104]. فلمّا[105] دخلوا عليه قالوا[106]: ان هذا الرجل قد وصفك[107] بما لا يوصف به عاقل، وقال انّه ليس[108] في الناس ازنا منك[109]. فانْ كان ما ذكرك به حقاً[110]، فلا احد ابعد من الحكمة ولا اولا (كذا) باسم الجهالة منك[111]. وان كان[112] ما ذكرك به باطل[113]، فلا احداً احقّ منه بالعقاب والقتل[114] لانّه يغرّ الناس بكذبه ويقضي على الفلاسفة بالجهالة. فاذا كنت انت

---

٩٥) B : استباداً له – C : استيعاذاً له.
٩٦) B : فادعى بآدمه – C : ثم ادعا باديم.
٩٧) B : صورته فيها.
٩٨) B : اقليمون.
٩٩) B : فمضت التلامية.
١٠٠) B : ازنى – والاصح : اكثر زنى.
١٠١) B : وثبوا عليه.
١٠٢) C : ايها القوم.
١٠٣) B، C : لاقرّره واخبره.
١٠٤) B : C : حوفقراطيس.
١٠٥) C : ولما.
١٠٦) B ، C : قالوا له.
١٠٧) B : فقد وصفك.
١٠٨) B : وقال لنا ان ليس.
١٠٩) الاصح : اكثر زنى منك.
١١٠) B : فان كان هو حقاً.
١١١) B : فلا احداً بعيداً من الحكمة مثلك ولا اولا باسم الجهالة منك – C : فلا احد ابعد من الحكمة ولا اوذ باسم الجاهلة منك.
١١٢) C : وانكان.
١١٣) B ، C : باطلا.
١١٤) C : فلا احد احق بالعذاب والقتل منه – لم ترد «والقتل» في B.

امام الحكمة وسيّد[١١٥] الفلاسفة قد اطلق [f. 28v] فيك مثل[١١٦] هذا القول . فكيف[١١٧] يؤمن ان يقول في غيرك إعظم من هذا[١١٨] ؟ فقال[١١٩] لهم سقراطيس[١٢٠] : اسكتوا حتى اسمع قوله وانظر ما عنده[١٢١] . والتفت الى اقليمن وقال له : لعلّ نظرك الى الصورة[١٢٢] المشّلة[١٢٣] قد اشكل[١٢٤] عليك امري . فتأمّلني جيّداً ودع عنك الاستدلال من الصورة[١٢٥] . فقال له اقليمن[١٢٦] : ما كذبت الصورة[١٢٧] ولا كذب[١٢٨] استدلالي منها[١٢٩] ؛ ولا ازدادت[١٣٠] فراستي فيك حيث[١٣١] رأيتك إلاّ بصيرة الامر كما ذكرت[١٣٢] : واعلام[١٣٣] الزنا فيك ظاهرة وشهوة النسا عليك غالبة ، فان رددتها بعقلك فعسى . وان غلبت[١٣٤] عليك[١٣٥] فجايز فعل[١٣٦] ما عرفته[١٣٧] من نفسك ؛ فمثلك لا[١٣٨] يقول الاّ الحقّ

---

١١٥) لم ترد « سيد » في B .
١١٦) لم ترد « مثل » في C .
١١٧) C : كيف .
١١٨) B : اعظم من ذلك – C : اعظم منه .
١١٩) C : قال .
١٢٠) لم ترد « سقراطيس » في B و C .
١٢١) B : اسكتوا لانظر فعله واسمع ما عنده – C : اسكتوا لاسمع قوله وانظر ما عنده .
١٢٢) B : نظرك في الصورة .
١٢٣) لم ترد « المشلة » في C .
١٢٤) C : اشكال .
١٢٥) B : ودع عنك ما تستدل به الصورة – C : ودر الاستدلال من الصورة .
١٢٦) C : اقليمون .
١٢٧) لم ترد جملة : « فقال له اقيمن : ما كذبت الصورة » في B .
١٢٨) C : ولا كذبت .
١٢٩) B : فيها .
١٣٠) B : ولا زادت .
١٣١) B : وحين رأيتك .
١٣٢) B : كما قد ذكرت – C : والامر كما ذكرت .
١٣٣) C : وعلايم .
١٣٤) لم ترد « غلبت » في C .
١٣٥) لم ترد « عليك » في B .
١٣٦) B : فقول .
١٣٧) C : ما قد عرفته .
١٣٨) B : ما .

كان له أم عليه[١٣٩]. فالتفت سقراطيس[١٤٠] الى تلاميذه وقال لهم : والله لقد صدق وان[١٤١] الشهوة شديدة كما قال[١٤٢] والفاحشة بعيدة كما علمتم[١٤٣] والرجل [f. 29r] فاضل وعلمه صحيح[١٤٤] واستدلاله حسن. فتعجبت[١٤٥] التلاميذ من سقراطيس[١٤٦] واقليمن[١٤٧]. وهذا الخبر مشروح في كتاب الفراسة لاقليمن[١٤٨].

واذا كان[١٤٩] عقل هذا الرجل[١٥٠] الفيلسوف ومحبّته للحكمة والعلم[١٥١] واشتغاله بها[١٥٢] قد دفعوا[١٥٣] عنه الشهوة الفاحشة مع قوّتها معه وشدّة غلبتها عليه وكونها فيه اكثر من ساير اهل زمانه[١٥٤]، فقد عُلم اذن ان العقل[١٥٥] الصحيح ومحبّته العلوم[١٥٦] يدفعان الشهوة[١٥٧].

---

١٣٩) B : ان كان له او عليه — C : كان له او عليه .
١٤٠) B ، C : هو فقراطيس .
١٤١) لم ترد «وان» في C .
١٤٢) جملة : «وان الشهوة شديدة كما قال» لم ترد في B .
١٤٣) B ، C : كما قد علمتم .
١٤٤) B : والرجل علمه صحيح .
١٤٥) B : فعجبت — C : فعجب .
١٤٦) B ، C : هوفقراطيس .
١٤٧) B ، C : ومن اقليمن .
١٤٨) B : في كتاب الفردوس العقلي .
١٤٩) C : فاذا كان .
١٥٠) لم ترد «الرجل» في C .
١٥١) C : ومحبته للعلوم .
١٥٢) B : بهما .
١٥٣) B : قد دفعا .
١٥٤) B : اكثر من أهل ساير زمانه .
١٥٥) C : فقد علم ان ادلات العقل .
١٥٦) C : ومحبة العلوم .
١٥٧) B : يدفعان هذه الشهوة — C : يدفعان هذا الشهوة .

## ٢

وامّا الخبر الدالّ[١٥٨] على انّ التديّن والخوف من الله[١٥٩] يمنعان من متابعة هذه الشهوة[١٦٠]. فهو خبر مرداري[١٦١] الراهب مع الامرأة[١٦٢] التي رامت[١٦٣] ان تخدعه ليهواها[١٦٤] ويزني بها . وذلك[١٦٥] ان هذا القديس مرداري[١٦٦] كان[١٦٧] منذ[١٦٨] [f. 29v] ترهّب قد[١٦٩] تغرّب[١٧٠] في البريّة واشقا[١٧١] نفسه بانواع التعبّد[١٧٢] والاعمال المرضيّة . وكانت[١٧٣] الآيات والمعجزات تظهر على يده[١٧٤] والشياطين تخرج[١٧٥] من الناس بدعايه . وكان الناس من اقطار الارض يتواصفون بفضله وقدسه[١٧٦] . واتفق في بعض الاوقات ان امرأة زانية موصوفة بالجمال والحسن سمعت[١٧٧] جماعة من الناس يصفونه[١٧٨] . فقالت لهم :

---

١٥٨) C : الدليل .
١٥٩) B : من الله تعالى .
١٦٠) C : يمنعان من الشهوة .
١٦١) B : فهو الثاني منه خبر مرطيانا – C : مرطينابا – والاصح : هو القديس مرتينيانا . انظر خبره في :
E.A. Wallis Budge, *The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt: The Story of Martînyânân*, Oxford 1934, pp. 395-397, nº 628.
R. Janin, *s.v. Martiniano*, in *Bibliotheca Sanctorum* VIII, Roma 1967. col. 1226-1228.
١٦٢) B : مع الامرأة الزانية – C : مع الزانية .
١٦٣) C : ارادت .
١٦٤) B : ليهواها .
١٦٥) C : وذاك .
١٦٦) B : مرطينا – C : مرطينابا –
١٦٧) لم ترد « كان » في B .
١٦٨) C : قد .
١٦٩) لم ترد « قد » في B و C .
١٧٠) C : فرغب .
١٧١) B : واشقى .
١٧٢) C : بانواع التعذيب والتعبد .
١٧٣) B : فكانت .
١٧٤) B : على يديه .
١٧٥) C : يخرجون .
١٧٦) B : فكانوا الناس في الاقطار يتواصفون ... – C : والشياطين يخرجون من الناس : وفي الاقطار يتواصفون ...
١٧٧) C : سمعة .
١٧٨) B : يصفون امره .

ليس يستحقّ هذا الرجل ان يوصف بهذه الاوصاف لانّه مقيم في البريّة حيث لا يشاهد شيء[١٧٩] من الشهوات. وانّما كان يستحقّ المدح والوصف لو شاهد شهوات العالم[١٨٠] وابصر مثلي[١٨١]. فانّه[١٨٢] لو شاهـد مثلي لم يصبر[١٨٣] ولم يعفّ. فان[١٨٤] شككتم في قولي فبايعوني[١٨٥] على ما تختارون[١٨٦] من الدنانير لاخرج اليه[١٨٧]: فان خدعته[١٨٨] وغلبته اخذت الرهن[١٨٩]. فان لم اخدعه اخذتموه انتم[١٩٠]. فبايعوها[١٩١] [f. 30r] القوم على ما استقرّ بينهم. فاخذت[١٩٢] حليّها وثيابها الفاخرة وجميع ما تتجمّل به من الطيب وغيره، وجعلته في علبة[١٩٣]. ولبست ثياباً[١٩٤] ذريّة وخرجت الى البريّة[١٩٥] وقصدت قلاية الراهب. فلمّا وصلت وقربت منه[١٩٦] تمهّلت[١٩٧] الى آخر النهار. ثم قصدت الباب[١٩٨] وجعلت تبكي وتقول: ايّها الأب القديس[١٩٩] الحقني وادخل بي[٢٠٠] الى قلايتك. وإلاّ هلكت. فخرج اليها وقال لها: من انت[٢٠١]؟ فقالت له[٢٠٢]: انا امرأة كنت مع جماعة كبيرة في

١٧٩) C : شياً – والاصح : شيئاً.
١٨٠) C : شهواة الدنيا.
١٨١) B : ويرا مثلي.
١٨٢) B : لانه.
١٨٣) B : لما صبر – ولم ترد ايضاً في B «ولم يعف».
١٨٤) B : وان.
١٨٥) B : فابعثوني اليه لاعرض عليه نفسي وجميع ما ذكرته وبايعوني –
١٨٦) C : تختاروا.
١٨٧) B : من الذهب واخرج ؛ ولم ترد «اليه».
١٨٨) C : من خدعته.
١٨٩) C : اخذت الحكم.
١٩٠) B : واذا لم اخدعه اخذتموه انتم مني – C : وإلاّ خذه انتم.
١٩١) B : فبايعها.
١٩٢) B ، C : واخذت.
١٩٣) C : في وعاً.
١٩٤) B : ثياب.
١٩٥) B : الى الدير.
١٩٦) B : فلما قربت منه – C : فلمّا قربت منبا.
١٩٧) C : وقفت.
١٩٨) B : ثم طرقت الباب.
١٩٩) لم ترد «الأب» في C.
٢٠٠) B : C : وادخلني.
٢٠١) B : من انتي – C : ما انت.
٢٠٢) لم ترد «له» في C.

قافلة[٢٠٣] ، ولمّا[٢٠٤] قربت من هذا الموضع[٢٠٥] انقطعت من القافلة[٢٠٦] وادركني الليل ، وقد التجيت[٢٠٨] الى بابك . فدخل بها الى صحن القلاية[٢٠٩] واخرج اليها[٢١٠] خبزًا وماءً[٢١١] وتركه بين ايديها[٢١٢] ودخل الى بعض البيوت[٢١٣] واغلق الباب بينه وبينها . ولمّا كان في آخر الليل ، اخرجت حليّها وثيابها فلبست وتجمّلت وتطيّبت[٢١٤] وجلست عند الصباح [f. 30v] فخرج[٢١٥] الراهب من البيت[٢١٦] ، فرأى صورة ادهشته وجمالاً حيّره . فقال لها : ما شأنك[٢١٧] ومن اين وافيت[٢١٨] ؟ فقالت[٢١٩] : انا ابنة رجل جليل القدر ، كبير ، غنيّ جدًا ، وقد توفي والدي . خلّف لي مالاً عظيماً واملاكاً كثيرة وعبيداً واماً ومماليك وقرا وضياعاً ودواب ونعمة جزيلة[٢٢٠] ، وليس لي نسيب ولا قريب ، وقد اتّصل[٢٢١] بي خبر دينك وفضلك ، فقصدتك لاعرض عليك نفسي وجميع ما ذكرته لك[٢٢٢] . فان سهل عليك ودخلت معي سلّمت جميع ذلك اليك وزوّجتك نفسي[٢٢٣] .

---

٢٠٣) B : مع جماعة كثيرة – C : مع صحبة كثيرة ، ولم ترد « في قافلة » .
٢٠٤) C : فلما .
٢٠٥) B : المكان .
٢٠٦) لم ترد « من القافلة » في C .
٢٠٧) B : فادركني .
٢٠٨) C : والتجيت – والاصح : والتجأت .
٢٠٩) C : فادخلها صحن قلايته .
٢١٠) C : واخرج لها .
٢١١) C : خبز وماء .
٢١٢) B : بين يديها – C : وترك ذلك بين ايديها .
٢١٣) C : ودخل الى مخدع .
٢١٤) B : ولبست وتطيبت وتجملت .
٢١٥) C : وعند الصباح خرج الراهب .
٢١٦) C : المخدع .
٢١٧) C : ما سببك .
٢١٨) B : ومن اين انت وافيت – C : ومن اين وافيتِ .
٢١٩) B ، C : فقالت له :
٢٢٠) B : انا ابنة رجل جليل المقدار غنياً جداً وقد توفي والدي وخلف لي مالاً كثير واملاك وعبيداً واماً ومماليك ودواب وقرى وضياع ونعمة جزيلة – C : انا ابنة رجل كبير جليل غني وتوفي والدي وخلف لي مالاً عظيماً واملاكاً كثير وعبيداً ومماليكاً وقرى وضياعاً وذواباً ونعمة جزيلة .
٢٢١) C : واتصل .
٢٢٢) لم ترد « لك » في C .
٢٢٣) B : فان سهل عليك ذلك دخلت وسلمت جميع ذلك اليك وزوجتك نفسي – C : فان سهل عليك ودخلت معي وسلمت جميع ذلك اليك وزوجتك نفسي .

وتصرف تلك النعمة في الصدقات والمعروف ، فيكون لك ثواب عظيم اعظم[٢٢٤] من ثوابك في هذا الموضع لان ها هنا ما سمع بك احداً ، وهناك يسمع بك خلقاً كثيرة[٢٢٥] . فقال[٢٢٦] لها الراهب : كيف ادع طريقتي[٢٢٧] وعفتي عن الزواج واتزوج بعد هذه[٢٢٨] المدة الطويلة ؟ قالت له : وايّ خطيئة[٢٢٩] في الزواج ؟ أليس آدم قد تزوج ولولا زيجته[٢٣٠] لما كان في [ الدنيا انسان ؟ أوليس نوح تزوج ومثله ابرهيم[٢٣١] الذي من نسله ظهر سيدنا المسيح[٢٣٢] ومثله موسى النبي وداوود وغيره من الانبياء[٢٣٣] ؟ أتريد تكون أخير من واحد من هؤلاء[٢٣٤] ؟ فلمّا سمع الراهب هذه الاقاويل منها ، تأمّل[٢٣٥] حسنها وجمالها وعذوبة[٢٣٦] الفاظها انخدع وقال لها : قد حللتي بقلبي[٢٣٧] ، لكن توقفي حتى اصعد الى السطح[٢٣٨] اشرف ليلا يجينا انسان ، فانّه اذا كنّا لا نراقب الله ، اقلّ ممّا نراقب الناس[٢٣٩] . وصعد الى السطح لينظر ان لم يرَ انساناً يجيه ينزل ويبلغ شهوته من المرأة[٢٤٠] . فلمّا حصل على السطح استيقظ وذكر الله تعالى والعقاب في الآخرة[٢٤١] . فنزل وقال لها : توقفي قليلاً

---

٢٢٤) B : فيكون لك ثواب عظم اكثر – C : فيكون لك ثواباً عظيماً اعظم .
٢٢٥) B : لان ها هنا وهناك ينتفع بك الناس اكثر كثير – C : لان ها هنا ما نتفع بك احد وهناك تنتفع بك خلق كثير .
٢٢٦) C : قال .
٢٢٧) B : طريقي .
٢٢٨) C : هذا .
٢٢٩) C : خطية .
٢٣٠) C : أليس آدم كان معه زوجة فلولا زواجه .
٢٣١) B : وكذلك نوح ومثله ابرهيم .
٢٣٢) B : سيدنا المسيح ، له المجد .
٢٣٣) B : ومثله موسى وداوود وغيرهم من الانبياء .
٢٣٤) B : اتريد ان تكون افضل منهم ؟
٢٣٥) B : وتأمل .
٢٣٦) B : عذوبة .
٢٣٧) B : انخدع وقال في نفسه قد جلبتي قلبي .
٢٣٨) B : توقفي اطلع الى السطوح .
٢٣٩) B : فلا اقل ما نراقب الناس .
٢٤٠) B : فصعد الى السطوح ينظر ان كان لا يجيه انسان فينزل فيبلغ شهوته من الامرأة – والاصح : ان كان لا يأتيه ...
٢٤١) B : وعقاب الآخرة .

لاصلح[٢٤٢] ما احتاج اليه . فجمع كلّما كان[٢٤٣] في قلايته من الحطب واشعل فيه النار[٢٤٤] وجعل رجليه في وسط النار وجعل يقول : ايتها الرجلين اللتين صعدتما الى السطح معولتان على ارتكاب الخطيئة احترقا في النار باستحقاق . وتركهما في النار الى ان احترقا . ولمّا شاهدت المرأة هذا الفعل منه ألقت نفسها بين يديه ساجدت وهي تبكي وتتلظا وتقول : اخطأت ايّها القدّيس فارحمني[٢٤٥] . وشرحت له صورة حالها[٢٤٦] وسبب مجيئها له[٢٤٧] . وقالت[٢٤٨] له : انا تايبة على يديك فارشدني الى طريق الحقّ . فانفذها الى دير الرواهب وحصلت في الدير تصوم[٢٤٩] وتصلّي وتعمل الاعمال الصالحة . وبلغت المنزلة الكبيرة . وامّا القديس مرطينابا[٢٥٠] فانّه بلغ مبلغاً جليلاً في الرهبانية[٢٥١] . وخبره مع الامرأة[٢٥٢] مشروح في الجزء الثالث[٢٥٣] من كتاب الفردوس .

واذا كان هذا القدّيس لقوّة دينه وخوفه من الله قد احرق اعضاءه وسلم من هذه الشهوة ، فمعلوم اذن[٢٥٤] ان التديّن والخوف من الله يمنعان من ارتكاب[٢٥٥] الشهوة القبيحة][٢٥٦] .

---

٢٤٢) B : ترفّق قليلاً حتى اصلح .
٢٤٣) B : فجمع ما كان .
٢٤٤) B : وحرقه بالنار .
٢٤٥) B : وجعل رجليه في وسط النار وهو يقول : الرجلين الذي صعدا الى السطح معولين على ارتكاب الخطية احترقا . فلما شاهدت الامرأة هذا الفعل ألقت نفسها بين يديه ساجدت وهي تبكي وتقول : اخطأت ايها القديس ارحمني .
٢٤٦) B : امرها .
٢٤٧) B : وسبب حضورها اليه .
٢٤٨) B : فقالت .
٢٤٩) B : فانفذها الى دير الراهبانات وحصلت عندهم تصوم ... والاصح : الى دير الراهبات .
٢٥٠) B : مرطيانا .
٢٥١) B : فانه بلغ بعد ذلك مبلغاً جليلاً في الرهبنة .
٢٥٢) B : وخبره مع هذه الامرأة .
٢٥٣) B : في الجزء الثاني .
٢٥٤) B : اذاً .
٢٥٥) B : يمنعان ارتكاب .
٢٥٦) لقد فقدت ورقة من مخطوطة A ؛ فلذلك أكملنا الخبر من مخطوطة C ؛ وليلاحظ القارئ هذا من مجرد وضعنا المقطع الاخير بين معكوفين . ولكن ، بالرغم من فقد الورقة من مخطوطة A ، فلقد بقي العدد متسلسلاً ، أعني بعد ورقة 30 تأتي ورقة 31 . وأبقينا نحن على ذلك ، وسيلاحظ القارئ فيما بعد الفرق الموجود .

## ٣

[f. 31r] واما الخبر الدال على مواعظ الحكما والعلما تدفعان هذه الشهوة[٢٥٧] . فهو خبر افلاطون الحكيم[٢٥٨] ، وذلك[٢٥٩] انه كان تلميذاً من تلاميذته[٢٦٠] عشق[٢٦١] جارية وانقطع[٢٦٢] اليها وتأخر عن حضور[٢٦٣] مجلس افلاطون مدة[٢٦٤] : فأمر افلاطن[٢٦٥] ان يطلب ويحضر اليه . فأحضر[٢٦٦] . ولما مثل[٢٦٧] بين يديه قال له[٢٦٨] : اخبرني يا فلان ، هل تشك في انه لا بد لك من مفارقة جاريتك[٢٦٩] هذه يوماً ما؟ قال : ما اشك في ذلك[٢٧٠] . فقال له افلاطن[٢٧١] : فاجعل أجل تلك المرارة المتجرعة في ذلك اليوم في هذا اليوم[٢٧٢] وزح[٢٧٣] ما بينهما من خوف المنتظر الذي لا بد منه ومن صعوبة معالجته . فقال له[٢٧٤] : قولك ايها السيد حق لكني اجد[٢٧٥] بانتظاري سلوة لنفسي

---

٢٥٧) B : واما الخبر الدال على مواعظ الحكماء والعلماء تدفع هذه الشهوة — C : واما الخبر الدليل ان مواعظ الحكما والعلما تدفع الشهوة .

٢٥٨) πλάτων . لم ترد « الحكيم » في B ؛ ولقد ورد « مع تلميذه » — اما في C فقد ورد « مع بعض تلاميذه » . انظر ايضاً :

(L. Stefanini - G. Santinello, *s.v. Platone*, in *Enciclopedia Filosofica* III, Rome 1957, col. 1411-1444)

٢٥٩) B : واذ ذلك — C : وذاك .

٢٦٠) B : كان لافلاطون تلميذاً — C : كان لافلاطون تلميذ — ولم ترد « من تلاميذته » في B و C .

٢٦١) B ، C : هوى .

٢٦٢) C : انقطع .

٢٦٣) لم ترد « حضور » في B و C .

٢٦٤) B : مدة ما .

٢٦٥) B ، C : افلاطون .

٢٦٦) B : فحضر .

٢٦٧) C : تمثل .

٢٦٨) B ، C : قال له افلاطون .

٢٦٩) B : حبيبتك — C : جسد هذه .

٢٧٠) B : ذالك .

٢٧١) B : قال له افلاطن — C : قال له افلاطون .

٢٧٢) B : فاجعل تلك المرارة المتجرعة في ذالك اليوم ... — C : فاجعل تلك المرامرة المتجرعة في ذلك اليوم ...

٢٧٣) B : وازيح — C : وازح بينهما .

٢٧٤) B ، C : قال له التلميذ .

٢٧٥) B : لكن اجد — C : قولك حق ايها السيد لكن اجد .

وخفّة على قلبي . قال له افلاطن[٢٧٦] : ألست تعلم[٢٧٧] ان مقدار مرارة الفراق يكون بمقدار طول الصحبة واستحكام الالف؟[٢٧٨] قال : نعم . قال : أفليس بقي ما يحصل لك من اللذّة في المدّة الى الآن فالى حين المفارقة [f. 31ᵛ] بمقدار زيادة المرارة التي تجد بها استحكام الالف في طول المدّة ولا تبغض ما يفوتك من اقتباس الحكمة والعلم فيها؟[٢٧٩] فيقال[٢٨٠] ان التلميذ حين سمع ذلك سجد في الحال لافلاطن[٢٨١] وشكر انعامه عليه في وعظه له[٢٨٢] ولزم[٢٨٣] مجلسه ولم يعاود تلك الامرأة[٢٨٤] ولا ظهر منه تأسّف على مفارقتها ولا تشوّق لها[٢٨٥] . وهذا الخبر مشروح في اخبار افلاطن[٢٨٦] . وقد اورده ابو بكر الرازي[٢٨٧] في الفصل الخامس من كتاب الطبّ الروحاني .

فهذا[٢٨٨] ممّا يدلّ على انّ المواعظ اذا صدرت عن قلوب[٢٨٩] العلما الى محبّي العالم[٢٩٠] دفعت هذه[٢٩١] الشهوة القبيحة عنهم .

---

٢٧٦) B ، C : افلاطون .
٢٧٧) B : ليس تعلم – C : أليس تعلم .
٢٧٨) B : تكون بمقدار استحكام الالف ، ولم ترد «طول الصحبة» – C : تكون بمقدار استحكام الالف وبمقدار طول الصحبة .
٢٧٩) B : أوليس استحكام الالف يكون بمقدار طول الصحبة؟ قال : نعم . قال : أوليس كلما تأخرت المفارقة كانت اشد مرارة لاستحكام الالف في طول المدة التي من الآن والى حين المفارقة بمقدار زيادة المرارة التي تجد بها استحكام الالف في طول هذه المدة ولا تبغض ما يفوتك من اقتباس الحكمة والعلم فيها؟ – C : أفليس كلما تأخرت المفارقة كانت أشد مرارة لاستحكام الالف في طول المدة؟ قال : نعم . قال : أفليس تظن ما يحصل لك من اللذة في المدة التي من الآن والى حين المفارقة بمقدار زيادة المرارة التي تجد بها استحكام الالف في طول هذه المدة ولا تبغض ما يفوتك من اقتباس الحكمة والعلم فيها؟
٢٨٠) B : فقال .
٢٨١) B ، C : لافلاطون .
٢٨٢) الاصح : في وعظه اياه .
٢٨٣) B ، C : ولا زم .
٢٨٤) B ، C : المرأة .
٢٨٥) B : ولا يشوق اليها – C : ولا تشوق اليها .
٢٨٦) B : وهذا مشروح في اخبار افلاطون – C : افلاطون .
٢٨٧) ابو بكر محمد بن زكريا الرازي (٨٦٤–٩٣٢؟) ، ولد في الريّ . مكنّى جالينوس العرب او طبيب المسلمين . دبر البيمارستان في الريّ وفي بغداد . من مؤلفاته «برء الساعة» و «كتاب الحاوي» .
٢٨٨) B ، C : وهذا .
٢٨٩) B : على قلوب العلماء .
٢٩٠) B ، C : الى محبي العلم .
٢٩١) لم ترد «هذه» في C .

## ٤

فامّا[٢٩٢] الخبر الدال على ان الفاقة وشدة الحاجة[٢٩٣] وطلب راحة القلب والجسم يضعف[٢٩٤] هذه الشهوة وتزهد في النسا[٢٩٥] : فهو خبر الراهب الذي اراد ان يتزوّج وعمل لـــه امرأة من الطين[٢٩٦] [f. 32r] وهذا شرحه[٢٩٧] . كان راهب[٢٩٨] في بريّة مصر يعبـــد الله[٢٩٩] ويتقوّت[٣٠٠] بما يكسبه من عمل الخوص . فعرضت له شهوة النسا وقويت في نفسه وتم عزمه على الدخول الى المدينة والزواج هناك[٣٠١] . ثم فكّـر[٣٠٢] وقال في نفسه : ان من[٣٠٣] الصواب قبل ذلك ان امتحن نفسي وانظر كيف يجري امري بعد الزواج ؛ فان وجدته موافقاً فعلته ، وإلاّ تركته . وعمد الى طين فجبله[٣٠٤] وعمل منه شكل امرأة وجعله معه في قلايته[٣٠٥] وقال في نفسه[٣٠٦] : هذه زوجتي واحتاج الآن ان ازيد في العمل والتعب لاكتسب بذلك ما يقوم بي وبها وباولادها[٣٠٧] . وصار يعمل الليل والنهار وينفق على نفسه ثلث ما يكسبه ويحفظ الثلثي . فانكسر جسمه وضعفت قوّته . بطلت شهوته لكثرة التعب وقلّة القوت ، ومع انكسار جسمـــه

---

٢٩٢) B ، C : واما .
٢٩٣) B : وقلة الحاجة وشدتها .
٢٩٤) B : تضعف .
٢٩٥) لم ترد « وتزهد في النسا » في C .
٢٩٦) B : من طين – انظر ايضاً الخبر في :
E.A. Wallis Budge, *The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt*, Oxford 1934, p. 167, nº 564.
٢٩٧) ورد في C : « وزهد سرعة » .
٢٩٨) B : كان رجل راهب – C : فهو كان رجل راهب .
٢٩٩) C : الله تعالى .
٣٠٠) B : ويتقوى – C : ويتقرب .
٣٠١) لم ترد « هناك » في B – C : للزواج . لم ترد ايضاً « هناك » .
٣٠٢) B : ثم انه فكر .
٣٠٣) لم ترد « ان من » في B و C .
٣٠٤) B : فعجنه – C : وعمد الى الطين حله .
٣٠٥) B : وجعلها معه في القلاية – C : وجعله معه في القلاية .
٣٠٦) C : لنفسه .
٣٠٧) B ، C : ان ازيد في التعب والعمل لاكتسب ما يقوم بي وبها وباولادها – ولكن لم ترد « وباولادها » في C ..

وضعف قوّته بطلت شهوته[٣٠٨]. فرأى ان الزواج[٣٠٩] يحمل ما[٣١٠] لا مال لـه على كثرة التعب والنصب[٣١١]. وبكثرة [f. 32v] التعب والنصب ينكسر الجسم وتبطل الشهوة[٣١٢]. وقال[٣١٣]: اذا كنت انما اطلب الزواج لألتذّ بالمجامعة[٣١٤] واحتاج ان استعمل معه من التعب والعيشة[٣١٥] ما يكسر جسمي ويشغل قلبي الى الحدّ الذي تبطل معه شهوتي، فتركي للزواج أولا واريح التعب والعار[٣١٦] وشغل القلب. وبقي على حاله في الرهبانية[٣١٧] بقيّة عمره. وهذا الخبر مشروح في الجزء الرابع من كتاب الفردوس.

وذلك ممّا يدل على انّ الفاقة وشدّة الحاجة وطلب الراحة للقلب والجسم يضعف هذه الشهوة القبيحة[٣١٨].

---

٣٠٨) B : وجعل ينفق على نفسه نصف ما يكسب ويحفظ النصف. وبعد ايام عمل من طين شكل جارية وقال: هذه ابنتي واحتاج ان ازيد في التعب والعمل لاكتسب ما يقوم بي وبها وبوالدتها: وصار يعمل الليل والنهار وينفق على نفسه ثلث ما يكسبه ويحفظ الثلثي. فانكسر جسمه وضعفت قوته لكثرة التعب وقلة القوت، ومع انكسار جسمه وضعف قوته بطلت شهوته – C : وجعل ينفق على نفسه نصف ما يكسب ويحفظ النصف. وبعد ايام عمل من الطين شكل جارية وقال: هذه ابنتي واحتاج ازيد في التعب والعمل لاكتسب ما يقوم بي وبها وبوالدتها، وصار يعمل الليل والنهار وينفق على نفسه ثلث ما يكسب ويحفظ الثلثي. فانكسر جسمه وضعفت قوته. بطلت شهوته لكثرة التعب وقلة القوت، ومع انكسار جسمه وضعف قوته بطلت شهوته – والاصح : ويحفظ الثلثين...

٣٠٩) B ، C : وفكر فرأى الزواج.

٣١٠) B ، C : من.

٣١١) لم ترد «والنصب» في B و C.

٣١٢) B و C : وكثرة التعب تكسر الجسم وتبطل الشهوة.

٣١٣) B : فقال – C : قال :

٣١٤) B : لألتذّ به وبالمجامعة.

٣١٥) B ، C : في المعيشة.

٣١٦) B : فتركي الزواج اولى واريح التعب والعار – C : فتركي الزواج أولى واريح من التعب والعار.

٣١٧) B ، C : في رهبنته.

٣١٨) B ، C : ... وطلب راحة القلب والجسم يضعف الشهوة القبيحة.

## ٥

فامّا[٣١٩] الخبر الدال على انّ الغيرة والغضب يدفعان هذه الشهوة . فهو خبر بولا تلميذ انطونيوس[٣٢٠] مع زوجته . وذلك[٣٢١] ان هذا بولا[٣٢٢] كانت[٣٢٣] له زوجة حسنة جميلة[٣٢٤] وكان يحبّها ويكرّمها ويحسن عشرتها . فدخل في[٣٢٥] بعض الايام الى [f. 33r] منزله[٣٢٦] فوجد معها رجلاً[٣٢٧] على الصّفة التي يكون الرجل مع الامرأة عليها[٣٢٨] . فدهش وقال لها[٣٢٩] : ويحك[٣٣٠] . والله لا عرفتك[٣٣١] ولا غيرك ما عشت . وخرج في الحال وقصد انبا انطونيوس في البريّة[٣٣٢] وقال له : قد قصدتك ايّها الأب لأكون لك تلميذاً وراهباً عندك[٣٣٣] . وأسألك ان تقبلني . فقال[٣٣٤] له انبا انطونيوس[٣٣٥] : انت رجل قد تعوّدت الدنيا[٣٣٦] ومخالطة اهلها ، وليس[٣٣٧] تصبر على صعوبة عيشنا . فقال[٣٣٨] له بولا[٣٣٩] :

---

٣١٩) B ، C : واما .
٣٢٠) B : بولس الساذج تلميذ انبا انطونيوس – C : قولي تلميذ انطونيس – انظر ايضاً خبره مطولاً في :
E.A. Wallis Budge, *Stories of the Holy Fathers*, Oxford 1934, chap. XIX: *of the blessed man Paul the Simple, the disciple of Abbâ Anthony*, pp. 165-170; chap. XIV: *of Abbâ Paul the Simple. the disciple of Mâr Anthony*, pp. 368-372.
٣٢١) C : وذلك .
٣٢٢) B : بولس – C : قولي .
٣٢٣) C : كان .
٣٢٤) B ، C : جميلة حسنة .
٣٢٥) لم ترد « في » في B و C .
٣٢٦) B ، C : داره .
٣٢٧) B : فوجد رجلاً معها .
٣٢٨) B ، C : مع زوجته . ولم ترد « عليها » .
٣٢٩) لم ترد « لها » في B .
٣٣٠) C : ويحك ايش هذا .
٣٣١) B : حقاً لا عرفتك .
٣٣٢) B : وخرج لوقته في الحال وقصد الأب انطونيوس في البرية – لم ترد « في البرية » في C .
٣٣٣) B : لاكون لك تلميذ وراهباً عندك – C : لاكون تلميذك وراهباً عندك .
٣٣٤) B ، C : قال .
٣٣٥) لم ترد « انبا انطونيوس » في C .
٣٣٦) B : بالدنيا .
٣٣٧) C : فليس .
٣٣٨) B ، C : قال .
٣٣٩) C : قولي . ولكن زيد في المخطوطة فوق كلمة « قولي » كلمة « بولا » .

جرّبني . فان وجدتني كما تحبّ . وإلاّ انصرفت . فلم يقبله انطونيوس[٣٤٠] . وتركه على باب قلايته ودخل واغلق الباب . وبقي بولا[٣٤١] على الباب ولم يبرح[٣٤٢] ثلثة ايام . ولمّا كان في اليوم الرابع خشي انبا انطونيوس[٣٤٣] عليه ان يموت[٣٤٤] من الجوع . ففتح له الباب وادخلـه ؛ ويصعب عليه[٣٤٥] . واشغله بعمل الخوص من غير ان يطعمه شيئاً[٣٤٦] . ولمّا عمل عملاً جيّداً كثيراً انتهره انطونيوس[٣٤٧] وقال له [f. 33v] : قد افسدت ما عملته . انشره[٣٤٨] الآن واعمل ثانية وثالثة[٣٤٩] وهو غير ضجر ولا متبرم وله اربعة ايّام لم يذوق طعاماً[٣٥٠] . رحمه انبا انطونيوس وقال له : انحبّ[٣٥١] ان تأكل شيئاً[٣٥٢] ؟ فقال له بولا[٣٥٣] : الامر اليك[٣٥٤] ايّها الأب . فأحضر انبا انطونيوس الطبق وعليه اربعة ارغفة وبين يديه هو لوكة واحدة[٣٥٥] . وان انطونيوس قال لبولا[٣٥٦] : ينبغي ان نصلّي قبل ان

---

٣٤٠) B : انب انطونيوس – C : انبا انطونيس .
٣٤١) C : قوني . ايضاً زيدت كلمة « بولا » فوق « قوني » في المخطوطة .
٣٤٢) B : لم يبرح – C : على الباب ثلثة ايام ولم يبرح .
٣٤٣) C : انطوني .
٣٤٤) B : لئلا يموت – C : ألاّ يموت .
٣٤٥) B . C : وصعب عليه .
٣٤٦) C : شيٌ .
٣٤٧) C : انبا انطونيوس .
٣٤٨) C : فانثره .
٣٤٩) لم ترد « وثالثة » في C .
٣٥٠) B : ففعل ذلك وهو معتذر وطالب الغفران . فلما عمل ذلك ثانية وثالثة وهو غير متضجر ولا متبرم وله اربعة ايام لم يطعم الطعام – C : ففعل ذلك وهو معتذر وطالب المغفرة . ولما عمل ذلك ثانية وثالثة وهو غير متضجر ولا متبرم وله اربعة ايام لم يطعم الطعام – والاصح : لم يذق طعاماً .
٣٥١) B : انختار – C : اذ تختار .
٣٥٢) C : شيٌ .
٣٥٣) B : قال له بولا – C : قال له بولا قوني .
٣٥٤) الاصح : الامر لك .
٣٥٥) B : وعليه اربعة ارغفة من الخبز في كل رغيف نصف رطل بالمصري ؛ ووضع بين يدي بولا ثلثة ارغفة وبين يديه هو رغيف واحد – C : وعليه ارغفة اربعة من الخبز في كل رغيف منها رطل مصري ؛ ووضع بين يدي بولا قوني ثلثة ارغفة وبين يديه هو رغيفاً واحداً .
٣٥٦) B : وقال انبا انطونيوس لبولا – C : وقال انطونيوس لبولا قوني .

تتناول[٣٥٧] . قال له[٣٥٨] : كذلك الواجب . فصلّيا اثنا عشر صلاة[٣٥٩] وانقضت صلاتهما[٣٦٠] الأخيرة وقد مضى من الليل جزء[٣٦١] كبير . ثم جلسا وابتديا الأكل[٣٦٢] . فلمّا أكل انطونيوس الرغيف الواحد وقف عن الأكل[٣٦٣] ؛ وكذلك لمّا أكل بولا[٣٦٤] الرغيف الواحد وقف[٣٦٥] . فقال له انطونيوس : كُلْ يا بولا رغيفاً آخر[٣٦٦] . قال له بولا[٣٦٧] : ان أكلت انت أكلت انا . وان انت[٣٦٨] لم تأكل ؛ ما آكل انا[٣٦٩] . قال له انطونيوس[٣٧٠] : انا راهب وقد تعوّد[٣٧١] [f. 34r] هذا المقدار[٣٧٢] . وانت فليس انت راهباً ولم تتعود بهذه الامور[٣٧٣] . قال له بولا[٣٧٤] : ان كنت ما انا راهب[٣٧٥] . فانا أريد ان أكون راهب[٣٧٦] . وليس أعمل الآ كما تعمل انت[٣٧٧] . فقال له انطونيوس[٣٧٨] : ليس تصبر[٣٧٩] على

٣٥٧) B : قبل ان تتناول الطعام — C : قبل ان تتناول الغدا .
٣٥٨) B : قال له بولا — C : قال له قولي .
٣٥٩) B : فصليا جميعاً اثني عشر صلاة — C : فصليا معاً اثني عشر صلاة — والاصح : فصليا اثنتي عشرة صلاة .
٣٦٠) B : صلاتهم .
٣٦١) C : اجزء .
٣٦٢) B : C : بالأكل .
٣٦٣) B : ولما أكل انبا انطونيوس الرغيف الذي قدامه توقف عن الأكل — C : ولما أكل انبا انطونيوس الرغيف الذي بين يديه فوقف عن الأكل .
٣٦٤) C : قولي .
٣٦٥) B : توقف — C : فوقف .
٣٦٦) B : قال له انبا انطونيوس : آكل قليلاً آخر — C : قال له انطونيس : كل يا قولي رغيف آخر .
٣٦٧) C : قولي .
٣٦٨) لم ترد « انت » في C .
٣٦٩) B : C : لم آكل . ولم ترد « انا » في المخطوطتين .
٣٧٠) B : انبا انطونيوس — C : الأب انطونيوس .
٣٧١) B : C : وقد تعودت .
٣٧٢) C : هذا المقدر .
٣٧٣) B : وانت فليس براهب فلم تتعود هذه الامور — C : وانت فليس راهب ولم تتعود هذه الامور .
٣٧٤) C : قولي .
٣٧٥) B . C : ان كنت لم أكن راهباً .
٣٧٦) C : ان اكون راهباً — B : فاني اريد اصير راهباً .
٣٧٧) C : وليس أعمل الآ ما تقول — والاصح : ولا أعمل او أفعل ...
٣٧٨) B : قال له انب انطونيوس — C : قال له انطونيوس .
٣٧٩) B : وليس تصبر — والاصح : ولا تصبر .

هذا العيش . وان علمت[٣٨٠] من نفسك انك تصبر قبلتك . وقال له بولا[٣٨١] : ايّها الأب لست احسن شيئاً[٣٨٢] ، غير انّي كل ما رأيتك تفعله فعلت مثله مسروراً[٣٨٣] . فامتحنه انطونيوس[٣٨٤] ، فوجده كما قال : فقبله . وبلغ منزلة عظيمة جليلة . وخبره مشروح في الجزء الأول من كتاب الفردوس .

فاذا كان[٣٨٥] هذا الرجل لاجل مشاهدته لرجل آخر مع زوجته[٣٨٦] ترك حاله وماله وداره[٣٨٧] وخرج الى البريّة وصبر على ما تقدّم ذكره واضعافه ممّا هو بيّن مشروح في سيرته[٣٨٨] . فقد علم اذن[٣٨٩] ان الغيرة والغضب المحمود يدفعان هذه[٣٩٠] الشهوة القبيحة ومحبّة النسا .

---

٣٨٠) B : فان علمت .
٣٨١) B : قال له بولا – C : قال له قولي .
٣٨٢) B : انا لا احسن شيئاً – C : انا ليس احسن شياً .
٣٨٣) B . C : غير ان كلما رأيتك تفعله أفعل مثله مسروراً .
٣٨٤) B : الأب انطونيوس – C : فامتحنه الأب ؛ ولم ترد « انطونيوس » .
٣٨٥) B : واذا كان .
٣٨٦) B ؛ C : لاجل مشاهدته مع زوجته رجلاً آخر .
٣٨٧) لم ترد « وداره » في C .
٣٨٨) B : وصبر على ما تقدمت ذكره واضعافه مشروح في خبره – C : وصبر على ما تقدمت ذكره واضعافه مما هو مشروح في قصته .
٣٨٩) B : اذاً .
٣٩٠) لم ترد « هذه » في C .

٦

[f. 34r] واما الخبر الدال[٣٩١] على انّ الالحان المحزنة والاخبار المزعجة تدفع[٣٩٢] هذه الشهوة . فهو خبر اغامنون[٣٩٣] ملك اليونانيين مع اودوسيوس[٣٩٤] صاحب الالحان . وذلك[٣٩٥] ان اودوسيوس[٣٩٦] هذا كان موصوفاً في علم الموسيقا[٣٩٧] ، ولهذا[٣٩٨] العلم عند اليونانيّين تأثيرات عجيبة في الجسم والقلب لانّه يشفي الامراض المتضاددة[٣٩٩] التي هي من هيجان[٤٠٠] الدم والمرّة الصفراء والبلغم والسودا[٤٠١] . ويزيل[٤٠٢] حزن الحزين ويسرّه[٤٠٣] حتى لا يملك نفسه من الطرب والسرور[٤٠٤] . ويعكس سرور للمسرور[٤٠٥] ويحزنه[٤٠٦] حتّى يبكي ويلطم ، ويغضب[٤٠٧] الحكيم[٤٠٨] حتى لو قدر قتل كل من يلقاه[٤٠٩] ويزيل الغضب حتى لو شتم الانسان وقذف بكلّ فاحشة لم يغضب ، ويهيّج شهوة الجماع

---

٣٩١) C : الدليل .
٣٩٢) C : تدفعان .
٣٩٣) B : فهو خبر زوجة اغامنون – C : فهو خبر زوجة اغماشون – انظر ايضاً :
A. Fʀᴀɴᴄᴇ, *s.v. Agamemnon* ('Αγαμέμνων), in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, I, Paris 1877, pp. 129-130.
٣٩٤) C : اوذرشوش .
٣٩٥) B : وذاك .
٣٩٦) C : اوذرشوش .
٣٩٧) B ، C : الموسيقى .
٣٩٨) B : فلهذا .
٣٩٩) الاصح : المتضادة .
٤٠٠) B ؛ C : أعني التي من هيجان .
٤٠١) B : والمرّة السوداء – : والمرة السودة .
٤٠٢) B : وتزيل – C : فتزيل .
٤٠٣) B : فأبشره – C : وتسره .
٤٠٤) B : من الفرح والسرور .
٤٠٥) لم ترد جملة «ويعكس سرور المسرور» في C
٤٠٦) C : وتحزنه .
٤٠٧) C : وتغضب .
٤٠٨) B : الحكم .
٤٠٩) C : كلمن يلقاه .

الى ان تغلب على الانسان فلا[٤١٠] يملك نفسه معها . ويبطل[٤١١] هذه الشهوة ويعكسها الى [f. 35r] العفّة حتى يحصل للانسان بغضة الجماع[٤١٢] مثل ما كانت محبّته له قبل ذلك . وكان اودوسيوس[٤١٣] المقدّم ذكره ماهرًا في هذا العلم . واتّفق ان اغمامنون[٤١٤] ملك اليونانيّين دعته الحاجة الى قصد مدينة ابلّيون[٤١٥] لمحاربة اهلها . فاستدعى اودوسيوس صاحب الالحان[٤١٦] ورسم له ملازمته[٤١٧] المقصورة التي فيها زوجته وجواره . ومداومته[٤١٨] استعمال الالحان التي تجلب العفّة . وكانت زوجة الملك اغمامنون[٤١٩] تهوى ابن عمّ له وهو ايضاً يهواها[٤٢٠]. وكانا[٤٢١] قد توافقا قبل مسير الملك على انّه اذا غاب اجتمعا[٤٢٢] . فلمّا سار الملك[٤٢٣] وجعل اودوسيوس[٤٢٤] يلحّن الحان العفّة بطل[٤٢٥] هواها لابن عمّ الملك وزالت الشهوة منها للاجتماع معه[٤٢٦] وطلبت العفّة . فلمّا رأى ابن عمّ الملك ذلك عرف[٤٢٧] العلّة فيه . احتال على اودوسيوس[٤٢٨] الملحن وقتله . ولمّا قتله عادت [f. 35v] الامرأة له[٤٢٩] واجتمعت معه وملّكته نفسها .

---

٤١٠) C : ولا .
٤١١) C : وتبطل .
٤١٢) B : حتى يحصل بغضة الانسان في الجماع – C : حتى يجعل بغضة الانسان للجماع .
٤١٣ C : اوزذشوش .
٤١٤) B : واتفق ان اعماشون – C : وان اغماشون .
٤١٥) (cf. L. de Ronchaud, *s.v. Apollo* ('Απόλλων), in *Dict. des Antiquités grecques et romaines*, I, Paris 1877, pp. 310-321)
٤١٦) C : فاستدعا اوذشوش . ولم ترد « صاحب الالحان » .
٤١٧) B ، C : ملازمة .
٤١٨) B ، C : ومداومة .
٤١٩) B ، C : وكان زوجة اغماشون .
٤٢٠) C : ويهواها . ولم ترد « وهو ايضاً » .
٤٢١) C : فكانا .
٤٢٢) C : انه متى غاب اجتمعا – ولم ترد جملة « على انه اذا غاب اجتمعا » في B .
٤٢٣) لم ترد « فلما سار الملك » في B .
٤٢٤) C : اودشوش .
٤٢٥) B : فبطل .
٤٢٦) B ، C : وزالت شهوتها للاجتماع معه .
٤٢٧) B ، C : وعرف .
٤٢٨) C : اودشوش .
٤٢٩) B : ومع ذلك عادت المرأة اليه – C : ومع قتله صارت المرأة له .

وهذا الخبر مشروح في اخبار ملوك[٤٣٠] اليونانيّين ؛ وقد اورده[٤٣١] ديجا المنطيقي في تفسير ايضاغوصي[٤٣٢] لفرفوريوس[٤٣٣]. وذلك ممّا يدل على انّ في الالحان ما يزيد في الشهوة. وفيها ما ينقص منها[٤٣٤]. وممّا يزيد الخبر تأكد[٤٣٥] ان الانسان اذا عرضت له هذه الشهوة وسمع خبر الغمّة وصوت نوح او بكاء مظلوم فانّه تقلّ شهوته[٤٣٦] بمقدار ما ينال قلبه من الحزن. ولذلك تستعمل الرهبان والعبّاد الالحان الباعثة على الخشوع[٤٣٧]. الجالبة[٤٣٨] الحزن. وذلك ممّا يدلّ على انّ الانسان اذا سمع خبراً مزعجاً او لحناً محزناً زالت الشهوة القبيحة من قلبه[٤٣٩].

---

٤٣٠) لم ترد « ملوك » في C.
٤٣١) B : اورد.
٤٣٢) B ، C: ايساغوجي.
٤٣٣) هو فرفيريوس Πορφύριος الصوري (٢٣٣ – ٣٠٤). ولد في صور. فيلسوف من تباع الافلاطونية الجديدة. تلميذ افلوطين. علم في روما ؛ وكان له الدور الاول في نشر تعاليم استاذه ؛ لا سيما كتابه « الانيادس » (Ennéades ou Neuvaines) – و « ايساغوجي » هو كتاب في الفلسفة معروف باسم « المقولات الخمس » ، وهو المختصر المنسوب الى الفاضل اثير الدين الأبهري ( كشف الظنون ). وكلمة ايساغوجي Εἰσαγωγή يونانية ومعناها « المقدمة ».
٤٣٤) B : وما ينقص منها.
٤٣٥) B : وما يؤيد هذا الخبر – C : وما يزيد هذا الخبر ؛ ولم ترد « تأكد ». والاصح : تأكداً.
٤٣٦) B : وسمع خبر او صوت للنوح او بكاء مظلوم فانه يقل شهوته – C : وسمع خبر نغمة او صوت نوح او بكاء مظلوم فانه يقل من شهوته.
٤٣٧) C : الجزع.
٤٣٨) C : والجالبة للحزن.
٤٣٩) B : وذلك ما يدل على انه اذا سمع لحن محزن او خبر مزعج زالت الشهوة القبيحة عن قلبه – C : وذلك ما يدل على انه اذا سمع الانسان لحناً محزناً او خبراً مزعجاً زالت الشهوة القبيحة عن قلبه.

٧

واما[٤٤٠] الخبر الدال على[٤٤١] ان الانفة والتذلّل وصلف النفس يدفعان هذه[٤٤٢] الشهوة . فهو خبر ابي الحسن ابن اخت عمر[٤٤٣] . [f. 36r] وذلك ان هذا الرجل كان شاباً نفيساً فاضلاً اديباً[٤٤٤] كبيراً . كثير الحيا[٤٤٥] . عظيم الاسم والصيت . واسع العلم والفهم . قريباً[٤٤٦] من قلب السلطان . وكان[٤٤٧] له نفس عزيزة[٤٤٨] واخلاق شريفة . فخوطب على ان يتزوّج ، فامتنع من ذلك[٤٤٩] . ولمّا[٤٥٠] تعب اهله واصدقاؤه[٤٥١] معه في كل يوم[٤٥٢] ولم يبغ الاجابة[٤٥٣] منه لهم فيه . فانهوا[٤٥٤] حاله الى ماري ابرهيم الجاثليق وسألوه الزامه الزواج[٤٥٥] :

---

٤٤٠) C : فاما .
٤٤١) لم ترد « على » في C .
٤٤٢) لم ترد « هذه » في C .
٤٤٣) B : بن اخت ابي عمر وبرتسيكلا وامتناعه عن الزواج – C : ابن اخت ابن عمره من تستلا وامتناعه عن الزواج .
٤٤٤) B : ديناً . ولم ترد « كبيراً » وايضاً في C .
٤٤٥) B ، C : كثير الجاه .
٤٤٦) B : قريب . ولم ترد « السلطان » .
٤٤٧) B ، C : وكانت .
٤٤٨) B : نفساً عزيزة .
٤٤٩) B : وخوطب ان يتزوج ، فامتنع – C : وخوطب على ان يتزوج . فامتنع .
٤٥٠) B ، C : فلما .
٤٥١) B : واصدقايه – C : واصدقاه .
٤٥٢) B ، C : في ذلك .
٤٥٣) B : ولم يقع في الاجابة .
٤٥٤) B : انبوا – C : فانهو .
٤٥٥) B ، C : الى مار ابراهيم الجاثليق ، نيح الله نفسه ، وسألوه الزامه الزواج . ولكن أتت « ابرهيم » في C – انظر ايضاً :

J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, t. III/1, Paris 1905, p. 94.

ونورد هنا أصل كلمة جاثليق ومعناها كما جاء في

E. William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Book I/2, London 1865, p. 369: " جَاثَلِيقُ [an arabicized word, from the Greek Καθολικὸς , The catholicos; i.e.] the primate of the Christian in the country of El-Islám: under him is the بِطْرِيق [or بِطْرِيك , or بَطْرَكٌ , i.e. patriarch] of Antioch: them, under him, is the مَطْرَان [or metropolitan]; under whom is the أُسْقُفّ [or bishop], in every province: then the قِسِّيس [or priest]: then, the شَمَّاس [or deacon]: (Ḳ:) accord. to Ṣ gh, a judge, or ruler: in the Tekmileh, a wise man, or sage. (TA.) ج and ق do not occur in any one word, unless it is

فاحضره الجاثليق[٤٥٦] وخاطبه على ذلك فعرفه انه زاهد في الزواج وقليل[٤٥٧] الرغبة فيه. فقال[٤٥٨] له الجاثليق: انك اذا تزوّجت انصان دينك وانحفظ[٤٥٩] جاهك. واذا لم تتزوّج لم آمن[٤٦٠] ان يجري منك ما يوهن دينك ويقبح[٤٦١] ذكرك. وانت شاب[٤٦٢] وفي نعمة وتشاهد اشيا[٤٦٣] ما لم تسلم[٤٦٤] معها من الخطيئة اذا انت[٤٦٥] لم تتزوّج. فقال[٤٦٦] ابو الحسن[٤٦٧]: والله العظيم ؛ وحق [f. 36v] سيدنا يسوع المسيح وقدسك يا ابي انّني ان كنت مذ عقلت وعرفت نفسي اخطأت مع ذكرًا او انثى. وانّني ما امتنعت من ذلك تديّناً ولا خوفاً ولا لقلة شهوة ؛ بل انفة من ان تراني الامرأة بصورة المحتاج اليها في أمر تعتقد انّها منعمة به عليّ. وان جميع ما افعله معها من الجميل دون ذلك الامر الذي اناله منها. ولولا ذلك لكنت اذا كلّمتها دون ان احسن اليها تعتقد انّني انعمت عليها[٤٦٨]. وكذلك الحال مع الحدث. وانا ارى ان الانقياد الى هذه الشهوة ذلّ (كذا) للنفس وعجزاً للرأي[٤٦٩] فليس تنكسر[٤٧٠]

---

arabicized or a word imitative of a sound: (Ṣ and Ḳ at the beginning of the section in which this work is mentioned:) accord. to El-Jawáleeḳee, they do not occur in any Arabic word unless separated, as in جَلْزَيْتِ and جَرَنْدَقْ: accord. L th, they occur in many words, most of which are arabicized. (TA *ib.*)."

٤٥٦) B : الجاثليق المذكور.

٤٥٧) B : قليل.

٤٥٨) B ، C : قال.

٤٥٩) B ؛ C : وانحرس.

٤٦٠) C : لم تؤمن.

٤٦١) C : وتقبح.

٤٦٢) B ، C : فانك شاب.

٤٦٣) C : فتشاهد اشيا.

٤٦٤) B ؛ C : ربما لم تسلم.

٤٦٥) لم ترد « انت » في B.

٤٦٦) B ؛ C : قال.

٤٦٧) لم ترد « ابو الحسن » في B و C.

٤٦٨) B : والله العظيم ويشهد المسيح وصلاتك وقدسك ان كنت منذ عقلت ... او مع انثى ... ولا قلة شهوة ؛ إلاّ انفة من ان تراني المرأة ... تعتقد بانها منعمة علي به ... ولولا ذلك لكانت اذا كلمتها ... تعتقد اني قد انعمت عليها – C : والله العظيم وحق سيدنا المسيح وبينك وقدسك ان كنت مذ عقلت ... اخطأت مع ذكراً ومع انثى ؛ واني امتنعت ... ولا قلة شهوة ؛ إلاّ أنفة ... في أمر تعتقد انها منعمة علي به ... ولولا ذلك لما كنت اذ كلمتها دون احسن اليها تعتقد اني انعمت عليها – والاصح : مع ذكر.

٤٦٩) C : ذل نفس وعجز رأي – B : وعجز للرأي.

٤٧٠) C : تنكس.

نفسي . وان ارى سادات الرجال[٤٧١] وافاضلهم يعظموني ويجلّوني[٤٧٢] من[٤٧٣] ان تنظر اليّ الامرأة او الحدث بعين ناقصة الهيبة[٤٧٤] . وكما[٤٧٥] ان في الناس من يؤثر الموت على الفقر وعلى زوال الجاه ، كذلك[٤٧٦] الموت عندي اسهل من ان اتكشّف للامرأة او الحدث[٤٧٧] . اخلاق التواضع [f. 37r] او المداراه[٤٧٨] والرغبة والمسألة فيما لا تفي[٤٧٩] لذّته بمذلته . فانّه ليس شيء اثقل[٤٨٠] من التذلّل والخضوع واظهار الحاجة والفاقة[٤٨١] واستعمال التجنّي[٤٨٢] والاستطالة ممّن اذا سقطت شهوة الجماع بيني وبينه[٤٨٣] يكون اكثر امله ان التفت اليه او اكلّمه[٤٨٤] . واذا[٤٨٥] جرى بيني وبينه سبب قبيح كان اكبر املي[٤٨٦] ان يكلّمني . وهذا عندي عجز . فلما[٤٨٧] سمع الجاثليق منه هذا القول وفحص[٤٨٨] عنه فوجده[٤٨٩] صادقاً فيه ، مسك عنه وعن الزامه الزواج[٤٩٠] . وهذا الخبر سمعته من جماعة ممّن يؤاني الجاثليق[٤٩١] نيّح الله نفسه . وذلك ممّا يدلّ على ان الانفة من التذلّل وصلف النفس يدفعان هذه[٤٩٢] الشهوة القبيحة[٤٩٣] .

---

٤٧١) B : وانا ارى .... — C : وانا ارى سادة الرجال .
٤٧٢) B ، C : يعظموني ويجلوني .
٤٧٣) لم ترد « من » في B و C .
٤٧٤) B : ان تنظر الي المرأة والحدث بعين ناقصة الهمة — C : ان تنظر اليّ المرأة بعين ناقص الهيبة .
٤٧٥) B : لكما .
٤٧٦) B : وكذلك .
٤٧٧) B : للمرأة وللحدث — C : للمرأة او الحدث .
٤٧٨) B : والمداراة .
٤٧٩) C : يفي .
٤٨٠) B ، C : فانه ليس على قلبي شيء اثقل .
٤٨١) B ، C : واظهار الفاقة والحاجة .
٤٨٢) B ، C : واحتمال التجني .
٤٨٣) C : بينه وبيني .
٤٨٤) B : واكلمه — C : بالكلية .
٤٨٥) C : اذا .
٤٨٦) B ، C : كان اكثر املي .
٤٨٧) C : ولما .
٤٨٨) C : فحص .
٤٨٩) B ، C : ووجده .
٤٩٠) B : انسكف عن الزامه الزواج — C : فامسك عن الزامه الزواج .
٤٩١) B : سمعته وجماعة من قوانيس الجاثليق — C : سمعه جماعة من ترابيس الجاثليق .
٤٩٢) لم ترد « هذه » في B و C .
٤٩٣) لم ترد « القبيحة » في C .

٨

وامّا الخبر الدال على ان عظم الهمّة[٤٩٤] وقوّة العزيمة يدفعان هذه[٤٩٥] الشهوة ، فهو خبر عضد الدولة[٤٩٦] مع الجارية التي غرّقها [f. 37v] . وذلك[٤٩٧] انّه لمّا[٤٩٨] حصل في داره من جملة الجوار[٤٩٩] جارية نفيسة ، جميلة المنظر ، حسنة الادب ، وافرة العقل ، خفيفة الروح ، قد جمعت ذلك الخصال[٥٠٠] المحمودة التي يراد[٥٠١] من مثلها ، فتشغّف بها[٥٠٢] الملك ومال اليها وحصل لها من نفسه موقع عظيم[٥٠٣] . فلمّا رأى محبّته لها تتزايد[٥٠٤] وميله اليها يتضاعف[٥٠٥] ، وعلم ان ذلك ممّا يقطع[٥٠٦] خاطره عن النظر في امر مملكته[٥٠٧] وسياسة اموره ، تقدّم الى بعض اصحابه باخذ الجارية وتغريقها في الدجلة[٥٠٨] ، وقال[٥٠٩] : انا أعلم انك قد عرفت موضعها منّي ومنزلتها من قلبي[٥١٠] ، وربّما حملك ذلك على حفظها وحراسة نفسها وتغريق غيرها استظهاراً ليلاً اندم بعد وقت[٥١١] ، فاعلم انك متى فعلت ذلك فقد تعرّضت لسخطي[٥١٢] واستحقّيت

---

٤٩٤) C : واما الخبر الدال أعظم الهمة .

٤٩٥) لم ترد « هذه » في C .

٤٩٦) B : فهو خبر الملك عضد الدولة ، رحمه الله — C : فهو خبر الملك عضد الدولة — وعضد الدولة (٩٣٦–٩٨٣) ولد في اصفهان وتوفي في بغداد . السلطان البويهي . فتح الكرمان وعمان . هزم الاتراك في واسط ودخل بغداد وظفر بالعراق وجرجان وطبرستان فلقبه الخليفة بشاهنشاه . كان محباً للعلماء ومحسناً للفقراء .

٤٩٧) B : وذاك .

٤٩٨) لم ترد « لما » في B و C .

٤٩٩) B ، C : حصل في جملة ما حصل في داره من الجوار .

٥٠٠) B ، C : كل الخصال .

٥٠١) C : تراد .

٥٠٢) B ، C : فشغف بها .

٥٠٣) B : في نفسه موقع . ولم ترد « عظيم » . — C : في نفسه موقع كبير .

٥٠٤) B : هوذا يتزايد — C : هوذا تتزايد .

٥٠٥) B : متضاعف .

٥٠٦) B : يقع .

٥٠٧) B ، C : ملكه .

٥٠٨) B ، C : دجلة .

٥٠٩) B ، C : وقال له .

٥١٠) B ، C : في قلبي .

٥١١) B ، C : بعد وقت والتمسها .

٥١٢) B : سخطي .

عقوبتي . ولو وقع فعلك بوفاتي[د١٣] . فاحذر ان تبقيها[د١٤] ؛ وقدّم تغريقها الساعة . وكان الوقت ليلاً كبيراً[د١٥] . فامتثل المأمور مرسوم الملك[د١٦] وغرّق الجارية للوقت . [f. 38r] ومعلوم ان عضد الدولة لم يفعل ذلك لاجل التديّن ، وشرعه ليس يحرّم الجوار[د١٧] ؛ ولا ذلك[د١٨] ليتوفّر على العلوم ؛ بل سياسة[د١٩] ورغبة في استقامة مملكته . ولعظم همّته وقوّة عزيمته ، ودفع[د٢٠] الشهوة المضرّة له[د٢١] عن قلبه . وهذا خبر[د٢٢] مستفاض عند كثير من الناس . وذلك ممّا يدلّ على ان عظم الهمّة وقوّة العزيمة يدفعان هذه الشهوة الرديّة القبيحة[د٢٣] .

---

د١٣) لم ترد « بوفاتي » في B .

د١٤) B ، C : تستبقيها .

د١٥) لم ترد « كبيراً » في B وC .

د١٦) B ، C : المرسوم . ولم ترد « الملك » في المخطوطتين .

د١٧) B ، C : لم يفعل ذلك لاجل التدين والشرع لان شرعه ليس يحرم مجامعة الجوار .

د١٨) B ، C : ولا فعل ايضاً ذلك .

د١٩) B : إلاّ سياسة .

د٢٠) B ، C : دفع .

د٢١) لم ترد « له » في B وC .

د٢٢) لم ترد « خبر » ، في B.

د٢٣) B : يدفعان الشهوة الدنية — C : يدفعان الدنية .

٩

فامّا[٥٢٤] الخبر الدال على انّ الفتوّة ومحبّة الذكر والتفاخر يدفع هذه الشهوة ، فهو خبر رئيس[٥٢٥] الفتيان الذي كان له غلام يحبّه . ولمّا محن بسببه ، هجره[٥٢٦] . وذلك[٥٢٧] انه كان رجل يدّعي انّـــه[٥٢٨] احقّ[٥٢٩] الناس برياسة الفتيان . وكان[٥٣٠] له غلام احدث يحبّه . وكان له ضد ينازعه[٥٣١] على الرياسة . فاجتمعا وتنازعا على الرياسة[٥٣٢] . فقال المنازع لاستاذ الغلام[٥٣٣] : انت ليس [f. 38v] بفتى لان لك غلاماً[٥٣٤] امرد تحبّه . وهذا ليس[٥٣٥] من شروط الفتوّة . ومع[٥٣٦] قلّة استحقاقك ان تسمّى فتى[٥٣٧] ، تنازع على الرياسة . فقـــال الاستاذ[٥٣٨] وحقّ الفتوّة انّه ما جرى لي قط مع هذا الغلام[٥٣٩] ما ينسب الى ما يجري للرجال مع الصبيان . قال[٥٤٠] له خصمه : انّ كونه معك ومحادثتك له وتفرّجك به التذاذ[٥٤١] يقارب الفعل . قال له الاستاذ : اذا كان الامر على هذا فوحقّ الفتوّة لا اجتمعت معه ولا كلّمته[٥٤٢] ما عشت . والتفت الى بعض اصحابه وقال له[٥٤٣] : تمضي[٥٤٤] الى الغلام

٥٢٤) B ، C : وامّا .
٥٢٥) B : رئيس .
٥٢٦) B : ولمّا هجر في بابه — C : ولمّا هجم في بابه ، هجره .
٥٢٧) B : وذالك .
٥٢٨) لم ترد « انه » في C .
٥٢٩) لم ترد « احق » في B .
٥٣٠) B : فكان .
٥٣١) B ، C : وكان لذلك الرجل ضد ينازعه .
٥٣٢) C : واجتمعا وتنازعا عليها — ولم ترد جملة « فاجتمعا وتنازعا على الرياسة » في B .
٥٣٣) B : فقال المنازع للاستاذ . ولم ترد « الغلام » في المخطوطة .
٥٣٤) B ، C : غلام .
٥٣٥) B ، C : وليس هذا .
٥٣٦) C : معي .
٥٣٧) B : الفتى .
٥٣٨) B ، C : قال له الاستاذ .
٥٣٩) B ، C : ما جرى لي مع هذا الغلام قط .
٥٤٠) B : فقال .
٥٤١) C : فيه التذاذ .
٥٤٢) B : لا اجتمعت معه ابداً وكلمته — C : لا اجتمعت معه ابداً ...
٥٤٣) B : فقال له .
٥٤٤) B : يمضي .

وتعرفه انّه لا سبيل له الى لقاي او الكلام معي[٥٤٥]. فليمض[٥٤٦] الى[٥٤٧] حيث يشا[٥٤٨] في حفظ الله ، وقبل مضيّه فليصير الى فلان التاجر ليأخذ[٥٤٩] ما عنده من الدراهم ومبلغها كذا وكذا[٥٥٠]. وليمض[٥٥١] الى فلان وليأخذ ما عنده من الثياب [f. 39r] وهي كدى وكدى[٥٥٢]. واذ توجّه حيث يحصل فليكاتبني[٥٥٣] بذكر اخباره وما يحتاج اليه . فانّي اواصله[٥٥٤] واحمل اليه كلّ ما[٥٥٥] يستدعيه من جهتي . فقال[٥٥٦] له الخصم : اذا كنت تواصله ويواصلك . وتعرف اخباره ويعرف اخبارك ، وتهب له وتعطيه ، وتقضي حوايجه . فقد تابعت هواك في محبّته واخذت من اللذّة قسط وافر[٥٥٧]. فقال[٥٥٨] الاستاذ : اذا[٥٥٩] كان الامر على هذا ما ادع لاعناتك[٥٦٠] لي سبيلاً عليّ . والتفت الى الرسول فقال له[٥٦١] : لا تقول[٥٦٢] للغلام شيئاً في معنى الدراهم والثياب ولا في معنى[٥٦٣] المكاتبة والمواصلة[٥٦٤] ، لكن قول له[٥٦٥] لا سبيل له الى لقاي[٥٦٦]. فليمض الى حيث يشا[٥٦٧] معتقداً انه لم يعرفني قطّ ، وانّه قد عرفني

---

٥٤٥) B : الى القاي والكلام معي – C : الى القاي ولا للكلام معي .
٥٤٦) B ، C : فليمضي .
٥٤٧) لم ترد « الى » في C .
٥٤٨) B ، C : حيث شا .
٥٤٩) B . C : وليأخذ .
٥٥٠) B . C : كيت وكيت .
٥٥١) B : وليمضي .
٥٥٢) B : كيت وكيت – ولم ترد جملة « وليمضي الى فلان وليأخذ ما عنده من الثياب وهي كدى وكدى » في C .
٥٥٣) B . C : واذا حصل حيث يحصل فليكاتبني .
٥٥٤) B : فانّي اوصله – C : فانّي واصله .
٥٥٥) C : كلما .
٥٥٦) B . C : قال .
٥٥٧) B . C : بقسط وافر .
٥٥٨) B . C : قال .
٥٥٩) C : ان .
٥٦٠) C : لاعيانك .
٥٦١) B : وقال له .
٥٦٢) B : لا تقل .
٥٦٣) C : ولا بمعنى .
٥٦٤) B : والمراسلة .
٥٦٥) B : لكن قل له :
٥٦٦) B ، C : انه لا سبيل له الى مواصلتي ومكاتبتي ، كما لا سبيل له الى لقاي .
٥٦٧) B : فليمضي حيث ما شا – C : فليمضي حيث يشا .

وقد مت[٥٦٨] . وقال[٥٦٩] لخصمه : انا ازيدك شيئاً آخر[٥٧٠] : وحق الفتوّة لا ذكرت[٥٧١] اسمه ابداً في[٥٧٢] . وحق ما اعتقده [f. 39v] انه لو كان ما في قلبي في قلبك من محبّة هذا الغلام لسهل عليك ترك الفتوّة والغنا والجاه[٥٧٣] والتوفّر عليه لما فيه من الخلال الحميدة والاخلاق الجميلة. فمضى الرسول وعرّف الغلام ذلك . وصرفه[٥٧٤] . وتعجّب كلّ من سمعه او سمع خبره لما كانوا قد عرفوا من محبّة الرجل للغلام وشغفه به[٥٧٥] . وهذا خبر سمعته من رجل واعظ يصف العفّة والفتوّة . ومعلوم انّ الرجل الذي هجر الغلام[٥٧٦] لم يهجره[٥٧٧] رغبة في الثواب ولا رهبة من عقاب، ولا محبّة للعلوم[٥٧٨] ولا لحال من الاحوال ؛ ولا رغبة في الاسم[٥٧٩] والتعاظي[٥٨٠] . فاذا كان الانسان[٥٨١] يتمكّن ان يصبر[٥٨٢] عن هذه الشهوة بغير رهبة ولا رغبة[٥٨٣] ؛ فالذي يرغب في الثواب ويرهب من العقاب احرى ان يصبر عنها واقدر على دفعها[٥٨٤]

ه

وقد يدفعها[٥٨٥] أسباب اخر[٥٨٦] . منها الخوف [f. 40r] من

---

٥٦٨) B : او انه عرفني وقد مت – C : او عرفني وقد مت .
٥٦٩) لم ترد « وقال » في C .
٥٧٠) B : انا اريد شيئاً آخر – C : انا اريد شيء آخر .
٥٧١) C : ذكرة .
٥٧٢) B : لا ذكرت اسمه قط في فمي – C : ... اسمه ابداً في فمي .
٥٧٣) B : انه لو كان ما في قلبي من محبة هذا الغلام في قلبك اسهل عليك ترك الفتوة والغنى والحياة – C : انه لو كان ما في قلبي من محبة هذا الغلام في قلبك لسهل عليك ترك الفتوة والغنى والجاه .
٥٧٤) B : واصرفه .
٥٧٥) B : وتعجب كل من عرف خبره لما كان قد عرفوه من محبة الرجل له وشغفه به – C : وتعجب كلمن عرف خبره لما كانوا قد عرفوه من محبة الرجل وشغفه به .
٥٧٦) B ، C : ومعلوم ان هذا الرجل الذي هجر هذا الغلام .
٥٧٧) C : لم هجره .
٥٧٨) B ، C : ولا لمحبة العلوم .
٥٧٩) B ، C : الا رغبة في الاسم .
٥٨٠) لم ترد « التعاظي » في B .
٥٨١) B : فاذا كان امر الانسان .
٥٨٢) B : ان ينبغي .
٥٨٣) B : بغير رغبة وغير رهبة .
٥٨٤) B : واحذر على ان يدفعها – C : واقدر ان يدفعها .
٥٨٥) C : وقد يدفعها ايضاً .
٥٨٦) الاصح : اخرى .

العذاب[٥٨٧] والوقوع في الشدائد . فان الانسان اذا خاف او وقع في شدّة[٥٨٨] زالت هذه الشهوة عنه[٥٨٩] . والدليل على ذلك . ان الانسان اذا كان في شدّة . وكذلك الاسارى والمعتقلين والمعاقبين وذوي المحن غير راغبين في هذه الشهوة[٥٩٠] . ومنها الاستحيا . فانّ الانسان الذي له سنين كثيرة غايب عن زوجته[٥٩١] او حبيبته ويرد[٥٩٢] اليها وهو في غاية ما يكون من الشوق اليها والشهوة اليها[٥٩٣] ويحصل معها في بيت واحد[٥٩٤] ويتوهّم ان معها[٥٩٥] في البيت انساناً آخر او ولده[٥٩٦] طفلاً صغيراً . قطعه[٥٩٧] الاستحيا [عن اتمام[٥٩٨] ارادته وبلوغ شهوته . ومنها المعالجة بالحيل والمداراة كما يفعل[٥٩٩] الرهبان والزهاد . فان[٦٠٠] اذا عرضت لاحدهم هذه الشهوة لمحبّة شخص معلوم غاب عن وطنه[٦٠١] وبعد عنه . وان عرض الشهوة بغير محبّة[٦٠٢] شخص معلوم . جوّع نفسه وعطشها . وكتب الطبّ تدلّ على ان ادوية كثيرة تعين على العفّة كما انّ ادوية كثيرة تعين على الاستكثار من الجماع[٦٠٣] . ومنها الاعراض المانعة والامراض القاطعة . وقد نرى قوماً[٦٠٤] تكون هذه الشهوة معهم قويّة ثم يعرض لهم ما يبطل شهوتهم وييبس ماوهم[٦٠٥] ويقطع منيهم : وليس

---

٥٨٧) B : اخوف من الاعذار – C : من الاعدا .
٥٨٨) B : في الشدة .
٥٨٩) B : زالت هذه الشدة عنه – C : زالت الشهوة عنه .
٥٩٠) B : والدليل على ذلك ، ان الاسارى والمعتقلين والمعاقبين غير راغبين في هذه الشهوة – C : والدليل على ذلك ، ان الاسارى والمعتقلين والمعاقبين غير الراغبين في هذه الشهوة .
٥٩١) C : عن جوزته .
٥٩٢) C : وورد اليها .
٥٩٣) B : من الشوق والشهوة لها – C : من الشوق اليها والشهوة لها .
٥٩٤) لم ترد « واحد » في B و C .
٥٩٥) B : ويعلم او يتوهم ان معها – C : ويعلم او يتوهم ان معهم .
٥٩٦) B ، C : ولو ولده .
٥٩٧) B ، C : لقطعه .
٥٩٨) B : عن تمم .
٥٩٩) B : كما تفعل .
٦٠٠) B : بان .
٦٠١) B : عن قطنه .
٦٠٢) B : وان عرضت له الشوة اخير محبة .
٦٠٣) B : على الاستجماع .
٦٠٤) B : فقد نرى قوم .
٦٠٥) B : مادتهم .

يحسّون بألم في اعضائهم[٦٠٦] ولا توجّع في ابدانهم[٦٠٧] . ونرى المرضى ايضاً تنقطع[٦٠٨] شهوتهم للجماع . وقد[٦٠٩] دلّت الاخبار والاقاويل المقدّم ذكرها ان محبّة النسا وشهوة الجماع قد يدفعها[٦١٠] اسباب كثيرة : منها اختياريّة ومنها اضطراريّة . واذا كان الامر على هذا ؛ فقد بطل قول الجاحظ انّه ليس في الاستطاعة ولا في صفة الامكان الاحتجاز[٦١١] من شهوة النساء ومحبّتهنّ . فان تعصّب متعصّب للجاحظ وقال : ان هذه الاخبار المقدّم شرحها باطله ؛ وما اورده الجاحظ من خبر الصابي والقول انّه ليس في الاستطاعة ان يسلم احد من النسا][٦١٢] صحيح ؛ قلنا انّه متى ما تأمّل متأمّل منصف[٦١٣] خبر الصابي والاخبار التي اوردهـا الجاحظ[٦١٤] . كانت الاخبار التي اوردناها[٦١٥] اوقع في العقل واوفا (كذا) ان تقبل اخبار الصابي[٦١٦] وقول الجاحظ . ولو سلّمنا ان الاخبار التي اوردناها [f. 40v] باطلة واعتقادنا ان للانسان[٦١٧] استطاعة ان يدفع هذه[٦١٨] شهوة الجماع[٦١٩] : فاشدّد ان قول الجاحظ انّما[٦٢٠] في الاستطاعة دفع هذه الشهوة ولا في الامكان السلامة[٦٢١] منها صحيح . للزم[٦٢٢] من ذلك ان يكون الجاحظ فاجر زانياً[٦٢٣] غير عفيف عن

---

٦٠٦) B : في بعض اعضائهم .
٦٠٧) B : ولا يوجع في بدنهم .
٦٠٨) B : ينقطع .
٦٠٩) B : قد .
٦١٠) B : قد تدفعها .
٦١١) B : للاحتجاز .
٦١٢) المقطع الأخير الذي اوردناه بين معكوفين لم يرد في مخطوطة A . وبما انه ورد في المخطوطتين B و C ؛ فنقد اثبتناه هنا من مخطوطة C تكملة للمعنى .
٦١٣) B : انه تأمل المنصف – C : انه متى تأمل المنصف .
٦١٤) B : والاخبار التي اوردناها – C : والاخبار الذي اوردنا . ولم ترد «الجاحظ» في المخطوطتين .
٦١٥) B ؛ C : التي اوردنا .
٦١٦) B : واولى ان يقبل من خبر الصابي – C : او اولى ان تقبل خبر الصابي .
٦١٧) B : ان الانسان .
٦١٨) لم ترد «هذه» في B و C .
٦١٩) B : شهوة النسا .
٦٢٠) B : فاسد وان قول الجاحظ ان ليس – C : ... قول الجاحظ ليس .
٦٢١) C : مكان السلامة
٦٢٢) B : الزم .
٦٢٣) B ؛ C : فاجراً زانياً .

شهوة الجماع وغير سالم منها. وذلك انّ الجاحظ لم يتزوّج اصلاً ولا تسرّا[٦٢٤]. واذا كان لم يتزوّج ولم يتسرّا[٦٢٥] وقد يظنّ انّه ليس[٦٢٦] في الاستطاعة ولا في الامكان الاحتجاز عن النسا[٦٢٧] فقد شهد على نفسه بالزنا والفجور لانّه يلزمه بقسم الضرورة امّا ان يثبت[٦٢٨] الاستطاعة[٦٢٩] والقدرة[٦٣٠] فيجوز ذلك له ولغيره. وامّا ان ينكر ذلك ويبطله فيلزمه الزنا والفجور[٦٣١]. فان قيل ان الجاحـــظ مع قوله واعتقاده انّه ليس في الاستطاعة والامكان الصبر عن النساء ومع تركه [f. 41r] النسا والتسرّي[٦٣٢] كان عفيفاً عن الجماع. قلنا: ان هذا القول باطل متناقض ليس يمكن يكون جميعه مصدّق[٦٣٣] لانّه مؤلّف من قولين متضاددين[٦٣٤] ليس يخلوا[٦٣٥] ان يكون احدهما صدقاً والآخر كذباً. وذلك انّه اذا كان القول[٦٣٦] بانّه ليس في الاستطاعة ولا في الامكان السلامة والصبر على النسا[٦٣٧] صحيح لم يكن[٦٣٨] ان يكون الجاحظ عفيفاً وسالماً من هذه الشهوة مع عدمه الزواج والتسرّي[٦٣٩]. فالاستطاعة[٦٤٠] اذن[٦٤١] موجودة والقدرة على الصبر عن النسا[٦٤٢] غير مفقودة. وايضاً فلو كان الجاحظ عفيفاً

---

٦٢٤) B : ولا تسرى جملة – C : ولا تسرا جملة.
٦٢٥) B : واذا كان لم يتزوج اصلاً ولا تسرى جملة – C : ولو كان لم يتزوج ولا تسرى.
٦٢٦) B ، C : بانه ليس.
٦٢٧) B : بالاحتجاز عن ارادة النسا – C : الاحتجاز عن ارادة النسا.
٦٢٨) B : ان تثبت – C : اما ان يكون يثبت.
٦٢٩) C : للاستطاعة.
٦٣٠) B ، C : والقدرة على العفة.
٦٣١) B ، C : فيلزمه الفجور والزنا.
٦٣٢) B : ومع تركه الزواج والتسر – C : مع تركه الزواج والتسري.
٦٣٣) B ، C : ليس يمكن ان يكون جميعه صدقاً.
٦٣٤) الاصح : متضادين.
٦٣٥) الاصح : يخلو.
٦٣٦) B : وذلك انه كان القول – C : وذلك انه ان كان القول.
٦٣٧) B : عن النساء.
٦٣٨) B : لم يكن.
٦٣٩) C : ... عفيفاً مع تركه الزواج والتسري ، وان كان الجاحظ عفيفاً وسالماً من هذه الشهوة مع عزمه الزواج والتسري.
٦٤٠) B : والاستطاعة.
٦٤١) C : اذاً.
٦٤٢) B : والقدرة والصبر على النسا.

مستطيعاً على قهر شهوته لكان يحكم لغيره[٦٤٣] بما قد تحققه[٦٤٤] من نفسه. ولم يحكم عليهم بخبر سمعه ولا يلزمه قبوله[٦٤٥] ويكذب ما قد تيقنه من نفسه[٦٤٦]. واما قوله ان الله لا يكلف[٦٤٧] عباده هجران الشهوة ودفعها [f. 41v] وقد اوصلها[٦٤٨] بقلوبهم وأكدها معهم. فجوابه: ان هـــذا القول امواج الناس[٦٤٩] في الشهوات القبيحة لانه[٦٥٠] اذا اعتقد[٦٥١] ان الله لم يكلفهم هجران شهوة الجماع ولا فرض عليهم الزواج فرضاً حتمياً[٦٥٢] لم يعفوا عن الفواحش معتقدين[٦٥٣] ان الله لا يؤاخذهم عليها اذا كان[٦٥٤] لم يكلفهم هجرانها. وهذا الاعتقاد ديناً[٦٥٥] في مذهب الاسلام الذي هو مذهب الجاحظ وساير الشرعيين[٦٥٦]. فان قيل ان الله لم يكلف العباد هجران شهوة الجماع كما لم يكلفهم[٦٥٧] هجران شهوة الطعام والشراب. واذا كانت[٦٥٨] هذه الشهوات جميعها مركبة في الانسان تركيباً طبيعياً. قلنا: ان الجماع ليس يجري مجرى الأكل والشرب. والدليل على ذلك ان الانسان اذا عدم الأكل والشرب هلك ومات[٦٥٩]. واذا عدم الجماع [f. 42r] لم يهلك. بل الأكل والشرب يقويان الجسم. والجماع يضعفه. وايضاً فان الناس مجتمعون[٦٦٠] على استحسان الأكل والشرب استعمالها[٦٦١] ظاهراً. وعلى استقباح الجماع

---

٦٤٣) B : لكان حكيم لغيره – C : لكان حكم لغيره.
٦٤٤) C : ما قد يتحققه.
٦٤٥) C : لا يمكنه قبوله.
٦٤٦) B : وتكذيب ما قد تيقنه عن نفسه – C : ويكلف ما قد يتقنه من نفسه.
٦٤٧) B : لم يكلف.
٦٤٨) C : وقد وصلها.
٦٤٩) C : اقتراح الناس.
٦٥٠) C : وانه.
٦٥١) B ، C : اذا اعتقد الناس.
٦٥٢) C : حتماً.
٦٥٣) C : معتقدون.
٦٥٤) B : اذ كان.
٦٥٥) الاصح : دين.
٦٥٦) B ، C : وساير مذاهب الشرعيين.
٦٥٧) B : كما لا يكلفهم.
٦٥٨) B : اذ كانت – C : اذا كانت.
٦٥٩) لم ترد « ومات » في B و C.
٦٦٠) B : يجمعون – C : يجتمعون.
٦٦١) B ، C : واستعمالها.

واستسماجه وتجنّبهم التظاهر به . وايضاً فان المنكر هو [٦٦٢] ان يكلّف الله عباده ما اذا تكلّفوه كان فيهم [٦٦٣] تلاف نفوسهم وفساد [٦٦٤] عقولهم. وفي ترك الأكل والشرب تلاف النفس [٦٦٥] وفساد العقل . واذا كان الامر على هذا فليس [٦٦٦] ينبغي ان تقاس [٦٦٧] شهوة الجماع بشهوة الطعام والشراب . فان قيل انّ الله ليس يريد في العباد [٦٦٨] هجران شهوة الجماع . والدليل على ذلك انّه أباح لهم الزواج وحسّنه لهم وليس [٦٦٩] يجوز ان يبيح شيئاً [٦٧٠] ويحسّنه ويريد من عباده تركه والعمل بخلافه قلنا ليس كل ما اباحه [٦٧١] الله واباح [٦٧٢] فعله وحسّنه لعباده [f. 42v] كان تركه والعمل بخلافه قبيحاً . وذلك انّا نجد اشيا كثيرة قد اباح الله للناس [٦٧٣] فعلها وحسّنها لهم وتركها والعمل بغيرها احسن في الشرع والعقل من فعلها. فمن ذلك انّ الله تعالى ذكره [٦٧٤] اباح للناس استيفاء حقوقهم ممن هي [٦٧٥] واجبة عليه وحسّن ذلك واطلقه لهم [٦٧٦] كما اطلق الزواج وحسّنه واباحه . ونحن نعلم [٦٧٧] انّه اذا كان للانسان حقّاً [٦٧٨] على غيره وتركه ووهبه بعد وجوبه واستحقاقه [٦٧٩] كان ذلك احسن في العقل والشرع مـن

---

٦٦٢) C : فمن غير جائز ان يكلف .

٦٦٣) B ، C : كان فيه .

٦٦٤) B ، C : او فساد – ولقد ورد في B : وليس في ترك الجماع تلاف النفس وليس فساد العقل ؛ وفي C : وليس في ترك الجماع تلاف الانفس ولا فساد العقل .

٦٦٥) C : الانفس .

٦٦٦) C : افليس .

٦٦٧) B : ان يقاس .

٦٦٨) B ، C : من العباد .

٦٦٩) C : فليس .

٦٧٠) C : شيء .

٦٧١) C : ليس كلما اباح الله .

٦٧٢) لم ترد « واباح » في C .

٦٧٣) B : الناس .

٦٧٤) لم ترد « ذكره » في B و C .

٦٧٥) B ، C : فمن هي .

٦٧٦) B : واطلقه له .

٦٧٧) B ، C : ونعلم ؛ ولم ترد « نحن » في المخطوطين .

٦٧٨) B ، C : حق .

٦٧٩) C : بعد وجوبه عند استحقاقه .

استيفائه . واخذه مباحاً حسناً واجباً[٦٨٠] ؛ وايضاً فان الله اباح للناس[٦٨١] اكل اللحم والشهوات الطيّبة . واذا ترك الانسان تطوّعاً[٦٨٢] وتديّناً كان احسن في العقل والشرع من فعله مع انّ فعله حسناً مباحاً[٦٨٣] . وايضاً فان الله اباح للناس[٦٨٤] ادّخار اموالهم وحفظ مكاسبهم[٦٨٥] وتوريثها لمن يستحقّها بعدهم . حسن ذلك كما حسن الزواج[٦٨٦] واطلقه [f. 43r] لهم . ونحن نعلم اذا[٦٨٧] فرّق الانسان امواله[٦٨٨] في المعروف وفي الصّدقات[٦٨٩] وفي سبيل الله[٦٩٠] كان ذلك احسن من ادّخارها[٦٩١] وحفظه ايّاها ؛ وان كان مباحاً حسناً . وايضاً فان الله اباح للمظلوم الذي يغصب[٦٩٢] حاله او شيئاً[٦٩٣] من ماله ان يستعين على ظالمه بمن[٦٩٤] يستخلص له حقّه وينصفه منه ويدفع ضرره عنه[٦٩٥] . ونعلم : ان ترك[٦٩٦] ذلك المغصوب الاستعانة عن ظالمه[٦٩٧] وصفح ووهب ولم يؤاخذ : كان احسن . وان كان[٦٩٨] فعل هذه الامور مباحاً حسناً وكان ترك فعلها[٦٩٩] احسن ، جاز ان يبيح الله لعباده ويريد منهم

---

٦٨٠) B : من استيفايه واخذه وان كان استيفايه واخذه مباحاً حسناً واجباً – C : من استبقايه واخذه وان كان استبقايه واخذه مباحاً حسناً واجباً .
٦٨١) B : اباح الناس .
٦٨٢) B : ذلك تطوعاً .
٦٨٣) B : وان كان فعله مباحاً حسناً – وجملة « وايضاً فان الله اباح للناس أكل اللحم والشهوات الطيبة . واذا ترك الانسان تطوعاً وتديناً كان احسن في العقل والشرع من فعله مع أن فعله حسناً مباحاً » ، لم ترد في C .
٦٨٤) B ، C : قد اباح للناس .
٦٨٥) C : وحفظ مواشيهم .
٦٨٦) B ، C : حسن ذلك لهم كما حسن لهم الزواج .
٦٨٧) B ، C : ونعلم انه اذا . ولم ترد « نحن » في المخطوطتين .
٦٨٨) C : ماله .
٦٨٩) B ، C : في المعروف والصدقات .
٦٩٠) B : الله تعالى .
٦٩١) B ، C : من ادخاره لها .
٦٩٢) B : يغضب – C : يغتصب .
٦٩٣) B ، C : شيء .
٦٩٤) B : على ظلمه لمن .
٦٩٥) C : ضرورته عنه .
٦٩٦) B : انه اذا ترك – C : ويعلم انه ان ترك .
٦٩٧) B ، C : على ظالمه .
٦٩٨) B ، C : واذا كان .
٦٩٩) B : وكان فعل تركها .

تركه[٧٠٠] والعمل بخلافه ممّا هو احسن منه. واذا كان جايزاً[٧٠١] جاز ان يكون ترك الزواج احسن وافضل[٧٠٢] من الزواج[٧٠٣]. وان كان الزواج مباحاً حسناً[٧٠٤] [f. 43v]. فان قيل[٧٠٥]: كيف يجوز ان يكون ترك الزواج احسن وافضل من الزواج وقد اطلق الله الزواج واباحه وحسّنه[٧٠٦] قلنا: ليس يخلوا ذلك[٧٠٧] من ثلثة اقسام[٧٠٨]: امّا[٧٠٩] ان يكون الزواج افضل من العفّة عن الزواج. وامّا ان تكون[٧١٠] العفّة عن الزواج افضل[٧١١]. وامّا ان تكون العفّة عن الزواج والزواج شيئاً[٧١٢]. وانا ابيّن ان العفّة عن الزواج افضل من الزواج[٧١٣]. فاقول:

انّ كل فعل فعله الانسان[٧١٤] ليس يخلوا[٧١٥] ان يكون الله قد امر به او نهى عنه[٧١٦] او لم يأمر به ولم ينه عنه[٧١٧]. ومن فعل ما امر به[٧١٨] فهو مثاب. ومن فعل ما نهي عنه فهو اثم[٧١٩]. وليس يخلوا[٧٢٠]

---

٧٠٠) B ، C : جاز ان يبيح الله شيأً ويريد من عباده تركه.
٧٠١) C : واذا كان هذا هكذا جاز ...
٧٠٢) C : افضل واحسن.
٧٠٣) B : وافضل من الزواج لمن ضبط نفسه..
٧٠٤) C : فان كان الجواز مباحاً حسناً.
٧٠٥) B : وان قيل.
٧٠٦) B ، C : وحسنه واباحه.
٧٠٧) B : ليس يخلو الامر في ذلك – C : ليس يخلوا الامر في ذلك.
٧٠٨) C : من احد ثلثه اقسام.
٧٠٩) B : واما – C : ما.
٧١٠) C : واما ان يكون.
٧١١) B ، C : افضل من الزواج.
٧١٢) B : واما ان يكون الزواج والعفة عن الزواج شيأً واحداً.
٧١٣) لم ترد جملة «واما ان تكون العفة عن الزواج والزواج شيئاً. وانا ابين ان العفة عن الزواج افضل من الزواج» في C.
٧١٤) B ، C : كل فعل يفعله الانسان. ولم ترد «ان» في المخطوطتين.
٧١٥) الاصح : يخلو.
٧١٦) B : او نهاه عنه – C : قد امره به او قد نهاه عنه.
٧١٧) B : او لم يأمره به ولم ينهيه عنه C : اذ لم يأمره به ولم ينه عنه.
٧١٨) B ، C : ومن فعل ما امره الله به.
٧١٩) B ، C : ومن فعل ما نهاه الله عنه فهو اثم. ومن فعل ما لم يأمره الله به لم ينه عنه فهو لا مثاب ولا اثم.
٧٢٠) C : ليس يخلوا – والاصح : يخلو.

الزواج ان يكون مما امر الله به او نهى عنه ؛ او مما لم يأمر به[٧٢١] :
وهو انه لو كان الله قد امرنا بالزواج للزم ان يكون كل من لم يتزوج غير مثاب . وكل من تزوج مثاباً[٧٢٢] . وكان [f. 44r] ايضاً يلزم تفضيل المتزوج على من لم يتزوج . ولم نجد الشرع يشهد بان المتزوج[٧٢٣] مثاب لانه تزوج[٧٢٤] . والذي لم يتزوج غير مثاب لاجل انه لم يتزوج ؛ ولم نجد العقل يفضل[٧٢٥] من تزوج على من لم يتروج[٧٢٦] . واذا كان الامر على هذا فقد ثبت ان الله لم يأمر بالزواج . والدليل على ان الله لم يأمر بالزواج ولم ينه عنه نهياً حتمياً : فهو انا نجد الشرع لم يذكر ان الله نهى عن ذلك ؛ ولا وجدنا ايضاً العقل يدفع ذلك ونهى عنه نهياً حتمياً[٧٢٧] . واذا كان الامر على هذا[٧٢٨] وكان في ترك الزواج منع النفس شهوتها اذا منعت تديناً وثواباً[٧٢٩] .
ومما يدل ايضاً دلالة عقلية على ان العفة عن الزواج افضل من الزواج فهو ان[٧٣٠] استعمال الجماع يطفي الحرارة الغريزية ويضعف الافعال [f. 44v] الطبيعية ويسقط القوة ويقل نشاط البدن[٧٣١] . ويفسد الدم

---

٧٢١) B ، C : مما امر به او مما نهى الله عنه ، او مما لم يأمر به ولم ينه عنه ؛ والدليل على ان الله لم يأمر به .
٧٢٢) B : انه لو كان الله قد امرنا بالزواج للزم ان يكون كل من يتزوج مثاباً ومن لم يتزوج غير مثاب — C : هو انه لو كان الله قد امر بالزواج للزم كلمن يتزوج ان يكون مثاباً ومن لم يتزوج غير مثاب .
٧٢٣) C : الزواج .
٧٢٤) B ، C : لاجل انه تزوج .
٧٢٥) B : ولم نجد العقل ايضاً يفضل — C : ولم نجد ايضاً العقل يفضل .
٧٢٦) B ، C : على من لم يتزوج لاجل الزواج .
٧٢٧) B : والدليل على ان الله لم ينه عن الزواج نهياً حتمياً وهو انا لم نجد الشرع يذكر ان الله نهى عن ذلك نهياً حتمياً ولا وجدنا العقل ايضاً ينهي عنه نهياً حتمياً . واذا ثبت ان الله لم يأمر بالزواج ولم ينه عنه نهياً حتمياً فقد ثبت انه لم يأمر به ولم ينه عنه نهياً حتمياً — C : والدليل على ان الله لم ينه عن الزواج نهياً حتماً وهو انا لم نجد الشرع يذكر ان الله نها عن ذلك نهياً حتماً ولا وجدنا ايضاً فاضل يدفع ذلك وينهي عنه نهياً حتماً . واذا ثبت ان الله لم يأمر بالزواج ولم ينه عنه نهياً حتماً .
٧٢٨) لم ترد جملة « واذا كان الامر على هذا » في C .
٧٢٩) B : وكان في ترك الزواج منع النفس شهوتها اذا امتنعت يوماً ثواباً ؛ فقد ثبت ان في ترك الزواج تديناً ثواب — C : وكان في ترك الزواج منع النفس شهوتها وفي منع النفس شهوتها اذا منعت تديناً ثواباً ، فقد ثبت ان في ترك الزواج تديناً ثواباً .
٧٣٠) B ، C : هو ان .
٧٣١) B ، C : ويقل نشاط البدن ويثقل (C : ويقل) حركته ، ويسرع اليه التأثير من الاعراض الردية ويضعف المعدة والكبد ويسيء الهضم منها (C : منبا) وفي (C: في) جميع البدن .

ويبس الاعضا الاصليّة : ويسرع الهرم والذبول[٧٣٢] . ويقلّ اللحم والدم : ويذهب نضارة[٧٣٣] اللون وبهاه . ويضعف البصر ويضر العصب[٧٣٤] . ويورث الرعشة[٧٣٥] ويضعف الحركات الارادية : ويؤلم الصدر والرية : ويرق الكلا ويضعف افعالها[٧٣٦] ويخفّف الدماغ ويقصّر العمر . وينهك الجسم[٧٣٧] ويضعف الحواس ويفسد العقل[٧٣٨] . هذا اذا استعمل على موجب الشريعة[٧٣٩] ومقتضى سُنّة الزواج[٧٤٠] . وان[٧٤١] استعمل على خلاف ذلك . اعني الزنا[٧٤٢] . انضاف لمضارّه[٧٤٣] المقدّم ذكرها : العار وسقوط الجاه وتلاف المال[٧٤٤] في الدنيا والعقاب العظيم في الآخرة . وامّا ترك استعمال الجماع فيحدث ضدّ هذه الاسباب كلها . وذلك انه يقوّي الحرارة [f. 45r] الغريزيّة[٧٤٥] المقوية للافعال[٧٤٦] الطبيعيّة ويحفظ القوّة ويزيد في نشاط البدن . ويسهّل حركاته ويحسن اللون ويحفظ البصر ويقوّي الجسم . ويطوّل العمر ويحرس الحواس : ويهذّب العقل . ويحفظ المال ويوفّر الجاه ويكسب الحمد[٧٤٧] ويعظم الثواب . فاذا[٧٤٨] كان الامر على هذا . فقد ثبت انّ العفّة عن الجماع من موجب العقل افضل من الجماع : ولذلك كان[٧٤٩] الفلاسفة يهجرون الجماع والشهوة ويبتعدون من النسا[٧٥٠] . والدليل[٧٥١] على انّ هجران الجماع

٧٣٢) لم ترد « الذبول » في B .
٧٣٣) C : غضارة .
٧٣٤) لم ترد « ويضر العصب » في B — C : ويضر بالعصب .
٧٣٥) B : ويحدث الرعشة .
٧٣٦) B : ويقل الكلي ويضعف افعالها — C : ويرق ويضعف فعاذا .
٧٣٧) C : ويسيل الجسم — ولم ترد « وينهك الجسم » في B .
٧٣٨) C : ويفسد النظر .
٧٣٩) C : على ما توجبه الشريعة .
٧٤٠) B : عن موجب الشريعة وسنة الزواج .
٧٤١) B ، C : فان .
٧٤٢) لم ترد « اعني الزنا » في B و C .
٧٤٣) B : انضاف الى المضرة — C : انضاف الى مضاره .
٧٤٤) B ، C : وضياع المال .
٧٤٥) B : وهو يقوي الحرارة الغريزية — C : فهو يقوي الحرارة الغريزية .
٧٤٦) B : الافعال .
٧٤٧) B : ويكسب المجد .
٧٤٨) B ، C : واذا .
٧٤٩) C : كانت .
٧٥٠) لم ترد في B و C جملة « ... والشهوة ويبتعدون من النسا » .
٧٥١) B ، C : والدليل الشرعي .

افضل من الجماع فهو[٧٥٢] انّ الله يسمّي من لا يعفّ عن مجامعة النسا او زوجته نجساً[٧٥٣]. وذلك لمّا[٧٥٤] امر الله بني اسرائيل بالتأهّب لمشاهدة[٧٥٥] الموقف الشريف ، قال لهم على لسان موسى النبيّ : طهّروا نفوسكم [f. 45v] ولا يقرب احداً منكم زوجته[٧٥٦] : فحينئذ[٧٥٧] تشاهدون الموقف العظيم[٧٥٨] . فاذا[٧٥٩] كان الله تعالى[٧٦٠] قد قرن مشاهدة مجده بهجر مجامعة الانسان زوجته[٧٦١] : ومنع من يشاهد نوره[٧٦٢] من لا يحرس نفسه من مباشرته لحرمته[٧٦٣] ثلثة ايّام . فاذن معلوم[٧٦٤] ان العفّة عن الجماع افضل[٧٦٥] من الجماع اذا كان حلالاً على[٧٦٦] موجب السنّة . وهذا دليل من التوراة لا ينكره[٧٦٧] اليهود . وقال بولس الرسول[٧٦٨] : اني اريد كافّة الناس مثلي يكونوا في العفّة ، فان لم يصبروا، فليتزوجوا[٧٦٩] : فان الزواج خير من الاحتراق بالشهوة[٧٧٠] . فلو لم يكن في العفّة[٧٧١]

---

٧٥٢) B ، C : هو .
٧٥٣) B ، C : يسمي من يعف عن مجامعة زوجته طاهراً والذي يجامع زوجته نجساً .
٧٥٤) B ، C : وذلك أنه لما .
٧٥٥) B : للتأهب لمشاهدة — C : التأهب لمشاهدة .
٧٥٦) B : طهروا انفسكم ثلثة ايام بان لا يقرب احداً زوجته — C : طهروا انفسكم ثلثة ايام لا يقرب احدكم زوجته .
٧٥٧) B : وحينئذ .
٧٥٨) خروج ، ١٩ : ١٠—١٥ . ولم ترد « العظيم » في B ، C .
٧٥٩) B ، C : واذا .
٧٦٠) لم ترد « تعالى » في B .
٧٦١) B : مشاهدة رحمته ومجده بهجران مجامعة الانسان زوجته — C : مشهدت رحمته ومجده بهجران مجامعة الانسان زوجته .
٧٦٢) B : ومنع ان يشاهد نوره — C : ومنع ان يشاهده .
٧٦٣) B : من مباشرة حرمته — C : من مباشرت حرمته .
٧٦٤) B ، C : علم .
٧٦٥) B ، C : خير .
٧٦٦) B ، C : وعلى .
٧٦٧) B : لا تنكره .
٧٦٨) B : وقال بولص الرسول صلاته تكون معنا — C : وقال بولس الرسول عليه السلام .
٧٦٩) B ، C : ان الذي اوثر هو ان تكون (C : يكون) الناس كلهم مثلي في العفة ، فان لم يصبر (C : يصبروا) فليتزوج (C : فليتزوجوا) .
٧٧٠) B : افضل من احتراق الشهوة — انظر ايضاً رسالة القديس بولس الاولى الى أهل كورنثس ، ٧ : ٧—٩ .
٧٧١) B ، C : فلو لم تكن العفة .

عن الزواج أفضل [٧٧٢] . لما كان بولس فضّلها واختارها لنفسه ولساير اتباعه [٧٧٣] . وامّا قول [٧٧٤] صاحب شريعة الاسلام [f. 46r] في النسا : الصبر [٧٧٥] عنهنّ خير من الصبر عليهنّ ، والصبر عليهنّ خير من الصبر على النار . فهذا [٧٧٦] القول هو قول بولس نفسه وهو يصرّح بان العفّة عن الزواج خير من الزواج [٧٧٧] . فقد [٧٧٨] دلّت هذه الاقاويل على ان الزواج اطلق لمن لا يستطيع ان يضبط نفسه ويقمع شهوته عن الجماع [٧٧٩] . فاذا [٧٨٠] كان الامر على هذا . فقد ثبت ان العفّة [٧٨١] افضل من الجماع على موجب الشرع والعقل [٧٨٢] . فان قيل : ان الشرع والعقل [٧٨٣] ليس يحسّنان ماذا اجتمع الناس اجمع على فعله [٧٨٤] كان سبباً لهلاك الدنيا وفنائها [٧٨٥] ، والعفّة عن الجماع لو اجتمع الناس كلّهم عليها كان سبباً لهلاك الدنيا وفنائها [٧٨٦] . واذا كان الامر على هذا فقد ظهر ان العفّة عن الجماع [٧٨٧] أفضل من الجماع من مقتضى الشرع والعقل. قلنا : ليس كل ما [٧٨٨] زاد في عدد الناس [f. 46v] وكثر نسلهم فهو حسن في العقل والشرع . ولا كلّ ما زاد في عددهم ونقص نسلهم فهو قبيح في العقل والشرع . ولو كان ما يزيد في عدد الناس وكثر نسلهم حسناً في العقل والشرع لوجب ان يكون من له عشرة اولاد افضل عند

---

٧٧٢) B ؛ C : افضل من الزواج .
٧٧٣) B ؛ C : تباعه .
٧٧٤) B : وقال – C : قال .
٧٧٥) B ؛ C : ان الصبر .
٧٧٦) B ؛ C : وهذا .
٧٧٧) B : هو قول بولص الرسول بعينه وهو تصرح بان العفة عن الزواج خيراً من الزواج – C : هو يضاهي قول بطرس وهو تصريح بالعفة عن الزواج خير من الزواج .
٧٧٨) B : قد – C : وقد .
٧٧٩) B : على الجماع .
٧٨٠) B ؛ C : واذا .
٧٨١) B ؛ C : ان العفة عن الجماع .
٧٨٢) B ؛ C : من مقتضى العقل والشرع .
٧٨٣) B ؛ C : ان العقل والشرع .
٧٨٤) B : ما اذا اجمع الناس كلهم على فعله – C : بما اذا اجتمع على فعله الناس كلهم .
٧٨٥) B ؛ C : وفناها .
٧٨٦) C : لكانت سبب هلاك الدنيا وفناها .
٧٨٧) B ، C : فقد بطل ان تكون العفة عن الجماع .
٧٨٨) B ، C : كلما .

الناس واقرب عند الله ممّن له خمسة اولاد ، ومن له خمسة افضل ممّن له ولدان ، ومن له ولدان افضل ممّن له ولد[٧٨٩] . وايضاً فكان يجب ان يخصّ الله انبياءه[٧٩٠] ورسله بكثرة الاولاد . وبخالفيه بقلّة الاولاد والنسل ، وقد نرى[٧٩١] الانبياء والرسل اقلّ الناس اولاداً[٧٩٢] . واذا كان الامر على هذا فقد ثبت انّ الشرع والعقل قد يحسّنان ما لو اجتمع الناس كلّهم على فعله لهلكت الدنيا وانقرضوا عنها وذلك ان تخلية العيشة وملازمته البيوت الاخيّة والتوفّر على الصوم والصلاة [f. 47r] لو فعلوه الناس كلّهم لهلكوا وانقرضوا[٧٩٣] . وقد يحسّنان ايضاً ترك كلّ شغل وكل مكسب والحرص على العلوم والاشتغال بها لو فعلوه[٧٩٤] الناس كلهم[٧٩٥] لانقرضت الدنيا ولم يبق احد[٧٩٦] . وقد يحسّنان ايضاً[٧٩٧] ان يبذل[٧٩٨] جميع ماله في المعروف والصدقات[٧٩٩] ، ولو فعل الناس كلهم ذلك لهلكوا[٨٠٠] . وقد يحسّنان ان تطلب الناس كلهم الرياسة والمراتب الشريفة[٨٠١] ، فلو[٨٠٢] .

---

٧٨٩) B : ... وكثرة نسلهم حسناً في العقل والشرع بواجب ان من يكون له عشرة اولاد أفضل عند الناس واقرب الى الله تعالى من له خمسة اولاد ، ومن له خمسة اولاد افضل من له ولدان – C : ... بكثرة نسلهم هو حسن في الشرع والعقل ، ولا كلّما نقص من عددهم وقلّ نسلهم هو قبيح في العقل والشرع ولو كان ما يزيد في عدد الناس وكثرة نسلهم حسناً في العقل والشرع لوجب ان يكون من له عشرة اولاد أفضل عند الناس او اقرب الى الله من له خمسة اولاد ، ومن له خمسة اولاد أفضل من له ولدان ، ومن له ولدان أفضل من له واحد .

٧٩٠) B : وايضاً كان يجب ان يخصص الله انبياءه – C : وايضاً كان يخص الله انبياءه .

٧٩١) B : وقد يرى .

٧٩٢) C : اولاد .

٧٩٣) B : فقد ثبت ان العقل والشرع قد يحسنان تخلية المعيشة وملازمة البيوت الاخية والتوفر على الصوم والصلوة ، ولو فعل الناس كلهم ذلك لانقرضت الدنيا ولم يبق احد – C : فقد ثبت ان العقل والشرع قد يحسنان ما لو اجتمع الناس كلهم على فعله لهلكت الدنيا وانقرض الناس عنها وذلك ان العقل والشرع قد يحسنان عليه المعيشة وملازمة البيوت الاخية والتوفر على الصوم والصلاة ، ولو فعل الناس كلهم ذلك لباد الناس وانقرضوا .

٧٩٤) C : ولو فعل .

٧٩٥) C : كلهم ذلك .

٧٩٦) C : ولم يبق فيه احد . وجملة «وقد يحسنان ايضاً ترك ... ولم يبق احد» : لم ترد في B .

٧٩٧) لم ترد «ايضاً» في B .

٧٩٨) B ، C : ان يبذل الانسان .

٧٩٩) B : وفي الصدقات .

٨٠٠) B : ولو فعل كلهم ذلك لهلكت الدنيا كلها – C : ولو فعل الناس كلهم ذلك لهلك الناس كلهم .

٨٠١) B : وقد يحسنان ايضاً ان يطلب الناس كلهم المنازل العالية والمراتب الشريفة – C : وقد يحسنان ايضاً ترك المنازل العالية والمراتب الشريفة .

٨٠٢) B ، C : ولو .

فعل الناس كلهم ذلك لبطلت الدنيا ولم يوجد من يعمل فيها صنعة ينتفع بها[٨٠٣]. ولو كانت[٨٠٤] هذه الامور مستحسنة في الشرع والعقل واجتمع[٨٠٥] الناس كلّهم على فعل بعضها[٨٠٦] كان في ذلك[٨٠٧] هلاك الدنيا وفناها[٨٠٨]. ولم يلزم من ذلك ان يحكم بانها قبيحة في العقل والشرع لاجل انّه ولو اجتمع الناس كلّهم عليها كان النسل ينقطع[٨٠٩]. فان قيل: ان الشرع يأمر بالاستكثار من النسل لقول [٢٧٤ط .f] الله تعالى لحوّا[٨١٠] حين خلقهما: انسلا واكثرا[٨١١] واملئا الارض. ومن خالف الله يستحقّ العقاب[٨١٢]. قلنا: ان قول الله لآدم وحوّا انسلا واكثرا واملئا الارض لم يكن امرًا منه لهما. وانّما دعاً وتبريكاً لهما لقول الكتاب: وباركهما وقال لهما انسلا واكثرا. وممّا يدلّ على هذا القول ما هو امرًا لقال الكتاب: وامرهما وقال لهما انسلا واكثرا[٨١٣]. وممّا يدلّ[٨١٤] على انّ هذا القول من الله لم يكن امرًا لكن تبريكاً[٨١٥] لهما[٨١٦] فهو انّه[٨١٧] لمّا خلق الحيتان والاسماك

---

٨٠٣) B : ولم يوجد فيها من يتعلم صنعة وينتفع بها – C : ولم يوجد فيها احد من معلم صنعة ينتفع بها.

٨٠٤) B ، C : ولما كانت.

٨٠٥) B ، C : ولو اجتمع.

٨٠٦) B : تفضيلها.

٨٠٧) B : وذلك.

٨٠٨) B : وقدها.

٨٠٩) B : ولم يلزم من ذلك ان يحكم بانها قبيحة في العقل والشرع ، كذلك ليس يحكم بان العفة عن الجماع قبيحة في العقل والشرع لانه لو اجتمع الناس كلهم عليها كان النسل ينقطع – C : ولم يلزم من ذلك ان يحكم بانها قبيحة في العقل والشرع ، لذلك ليس يلزم بان يحكم بان العفة عن الجماع قبيحة في العقل والشرع لاجل انه لو اجتمع الناس كلهم عليها كان النسل ينقطع.

٨١٠) B : قال لآدم وحوا – C : لقول الله تعالى لآدم وحوى.

٨١١) B : انسلوا واكثروا – C : تناسلوا واكثروا. ولم ترد في المخطوطين «واملئا الارض» – انظر ايضاً تكوين ١ : ٢٦–٢٨.

٨١٢) B ، C : ومن خالف امر الله استحق العقاب.

٨١٣) B : ان قول الله تعالى لآدم وحوا انسلوا واكثروا لم يكن امراً منه نهياً ؛ وانما كان دعاً وتبريكاً لهم لقول الكتاب وباركهما الله وقال لهما انسلوا واكثروا ، ولو كان هذا القول امراً لقال الكتاب وامرهما الله وقال لهما انسلوا واكثروا – C : ان قول الله تعالى لآدم وحوى تناسلوا واكثروا لم يكن امراً منه لهما وانما كان دعاً وتبركاً لهما لقول الكتاب وباركهما الله وقال انسلوا واكثروا. ولم ترد جملة «ومما يدل على هذا القول ما هو امرا لقال الكتاب: وامرهما وقال لهما انسلا واكثرا».

٨١٤) B ، C : ومما يدل ايضاً.

٨١٥) C : تبركاً.

٨١٦) لم ترد «لهما» في B و C. ٨١٧) B : انه. ولم ترد «فهو» – C : هو انه.

والطيور[٨١٨] والنباتات قال لهم[٨١٩] مثل ما قال لآدم وحوّا[٨٢٠] انسلوا واكثروا[٨٢١]. ومعلوم انّ هذه الانواع من الحيوان[٨٢٢] ليست مكلّفة. وما ليس بمكلّف لم يؤمر بشيء ولم ينهى عن شيء[٨٢٣]. واذا[٨٢٤] كان هذا القول الذي هو انسلوا واكثروا قد قيل للمكلّفين وغير المكلّفين. فقد تبيّن انّه لم يرد به[٨٢٥] الامر لكن الدعا والبركة[٨٢٦]. فان قيل [f. 48r] : ان الامتناع من الجماع[٨٢٧] يحدث الآلام ويؤذي الجسم[٨٢٨] لانّ المادّة المحدثة للشهوة[٨٢٩] وهي المنيّ اذا اجتمعت ولم تستفرغ بالجماع احدثت الامراض[٨٣٠] الرديّة كما ان اذا ثار الدم في البدن[٨٣١] او بعض الاخلاط[٨٣٢] ولم تستفرغ[٨٣٣] احدثت[٨٣٤] الآلام. قلنا : ليس يجري مجرى المنيّ مجرى الدم ومجرى فضلات الاخلاط لان المنيّ هو من اجود ما يغتذي به البدن[٨٣٥]. والدليل على ذلك. متى غلب احدهم[٨٣٦] على الانسان قتله. وسبيل الانسان ان يستبقي اجود ما فيه[٨٣٧]. ويستفرغ

---

٨١٨) C : والطير.
٨١٩) B : لهما.
٨٢٠) C : وحوى.
٨٢١) انظر تكوين ١ : ٢١-٢٢.
٨٢٢) لم ترد «من الحيوان» في B.
٨٢٣) B : وما ليس مكلف ليس يؤمر بشيء ولا ينهى عن شيء – C : وما ليس مكلف ليس يؤمر بشيء فلا ينهى عن شيء – والاصح : لم ينه.
٨٢٤) B : فاذا.
٨٢٥) B : قد علم انه لم يريد به – C : فقد علم انه لم يراد به.
٨٢٦) B : وتبريك – C : والتبريك.
٨٢٧) B ، C : عن الجماع.
٨٢٨) B ، C : الاجسام.
٨٢٩) B : المحدة الشهوة – C : المحدة للشهوة.
٨٣٠ B : احدثت المرأة الامراض.
٨٣١ B ، C : اذا ثار في البدن الدم.
٨٣٢) C : وبعض الاخلاط.
٨٣٣) B ، C : ولم يستفرغ.
٨٣٤) C : احدث.
٨٣٥) B : ليس يجري الامر الذي للمني كما يجري أمر الدم وكمجرى فضلات الاخلاط لان المني هو من اجودهم يغذي البدن – C : ليس يجري امر المني مجرى الدم... هو من اجود ما يغتذي البدن. ولقد ورد في B و C : «والدليل على ذلك ان الانسان يتكون منه والدم الذي ينبغي ان يخرج من فضلات الاخلاط من اردى ما يغذي به البدن».
٨٣٦) B ، C : انه متى غلب احدهما.
٨٣٧) B : وسبيل الانسان يستبقي في جسمه اجود ما فيه – C : وسبيل الانسان ان يستبقي في جسمه اجود ما فيه.

منه[٨٣٨] اردى ما فيه . واذا كان الأمر على هذا واستفراغ[٨٣٩] المنيّ رديّ واستفراغ الدم اذا ثاد[٨٤٠] وفضلات الاخلاط محمود . فان المنيّ اذا اجتمع في الوعا[٨٤١] الذي من شأنه ان يجتمع فيه ليس يحدث كونه فيه ضرر[٨٤٢] اذ[٨٤٣] لم يستفرغ منه : وانّما[٨٤٤] ان استفرغ فانّ الوعا يجتذب[٨٤٥] [f. 48v] بالقوّة الجاذبة فيه[٨٤٦] عوضاً عمّا خرج منه[٨٤٧] . فكلّ ما[٨٤٨] تواتر الاستفراغ والجذب قويت القوّة الجاذبة . وكلّ ما[٨٤٩] قويت هذه القوّة قويت الشهوة . وكلّ ما[٨٥٠] اهمل الاستفراغ ضعفت القوّة ونقصت الشهوة . كما ان الانسان اذا عوّد نفسه الأكل في كل[٨٥١] يوم دفعتين او ثلاثة كانت شهوة الطعام[٨٥٢] قويّة جداً . واذا عوّد نفسه الصوم وقلّة الطعام[٨٥٣] كانت شهوته للطعام[٨٥٤] ضعيفة قصيرة . وكما انّ اللبن في الثدي يكون دارّ جار[٨٥٥] ما دام الطفل[٨٥٦] يرتضع . فاذا انقطع الرضاع انقطع اللبن ولم يدر[٨٥٧] . كذلك المنيّ[٨٥٨] اذا

٨٣٨) B ، C : عنه .
٨٣٩) B : فاستفراغ .
٨٤٠) لم ترد في C جملة «واذا كان الأمر على هذا واستفراغ المني ردي واستفراغ الدم اذا ثاد» .
٨٤١) B : وفضلات الاخلاط اذا اجتمعت في البدن محمودة ؛ وايضاً فان المني اذا اجتمع في الوعا – C : وفضلات الاخلاط اذا اجتمعت في البدن غير محمودة ؛ وايضاً فان المني اذا اجتمع في الوعا .
٨٤٢) B : ضرراً .
٨٤٣) B ، C : اذا .
٨٤٤) B ، C : فاما
٨٤٥) C : ايضاً يجذب .
٨٤٦) B ، C : بالقوة الجاذبة التي فيه .
٨٤٧) B ، C : خرج عنه . ولقد ورد في المخطوطين جملة «وان استفرغ ذلك ايضاً ثانية جذب عوضه» .
٨٤٨) B : وكلما – C : فكلما .
٨٤٩) B ، C : وكلما .
٨٥٠) B ، C : وكلما .
٨٥١) لم ترد «كل» في B .
٨٥٢) B : كانت شهوته للطعام .
٨٥٣) B : ومسكه للطعام – C : وقلت الطعام .
٨٥٤) B ، C : كانت شهوة الطعام .
٨٥٥) B ، C : داراً جارياً .
٨٥٦) لم ترد الطفل في B و C .
٨٥٧) B : واذا انقطع لم يدر – C : واذا انقطع الرضاع انقطع ولم يدر .
٨٥٨) B : كذلك والمني .

اعتيد استفراغه بالجماع يكون دارًا متواترًا . واذا أهمل وعفّ عنه انقطع . ومع ادراره واستفراغه[٨٥٩] يقوّي[٨٦٠] الشهوة لاستمرار العادة . وعند انقطاعه والصبر عنه مدّة[٨٦١] ينقطع ويضعف الشهوة[٨٦٢] . وممّا يدلّ[٨٦٣] على انّه ليس في ترك المنيّ في الجسم مضرّة هو إنّا نجد الرهبان والاعفّاء[٨٦٤] عن [f. 49r] الجماع اقوى اجساماً واطول اعمارًا من اللذين[٨٦٥] يواصلون استعمال الجماع . ولم نرا[٨٦٦] راهباً مات لكثرة[٨٦٧] هذه المادة في جسمه. ولا رأينا من واصل خروج[٨٦٨] هذه المادّة قد انتفع[٨٦٩] . وايضاً فلم نرا احدًا[٨٧٠] ترك الجماع واستضرّ بتركه إلاّ ان يكون قد افرط في استعماله واتّصلت عادته[٨٧١] . وبقطعه فاستضرّ ضررًا قوياً[٨١٢] من وجه . وينتفع من وجوه[٨٧٣] كثيرة . فيتوهّم انّه قد استضرّ لما قد شاهده من الضرر الذي احدثه بغير العادة[٨٧٤] . وليس ينظر[٨٧٥] الى الفوايد الأخر[٨٧٦] الذي قد حصلت له بتركه[٨٧٧] . وانّما الضرر[٨٧٨] الذي يلحق من قد جرت عادته بادمان الجماع ثم يقطعه كالضرر الذي يلحق من قد جرت

٨٥٩) B : ومع استفراغه وادراره . ولم يرد في C « بالجماع يكون داراً متواترًا ؛ واذا أهمل وعفّ عنه انقطع ؛ ومع ادراره واستفراغه » .
٨٦٠) C : قوي .
٨٦١) B ، C : والصبر عليه مدة .
٨٦٢) C : وتضعف الشهوة .
٨٦٣) B : ومما يدل ايضاً – C : والدليل .
٨٦٤) B : وهو إنا نجد الرهبان الاعفا ...
٨٦٥) B : واطول اعماراً من الذين – C : واطول اعمار من الذين .
٨٦٦) B ، C : ولم نرى – والاصح : ولم نر .
٨٦٧) B ، C : لتركه .
٨٦٨) B ، C : اخراج .
٨٦٩) B ، C : قد انتفع به .
٨٧٠) B : فلم نرى احداً – C : فلم نر احد . والاصح : فلم نر احداً .
٨٧١) B : ... فستضر بتركه له ان يكون قد استفرط في استعمالها واتصلت عادته به – C : واستضر بتركه الاّ ان قد افرط في استعماله ولثقل عادته .
٨٧٢) B : فبقطعه فيستضر ضرر قليلاً – C : فيقطعه فيستضر ضرراً قوياً .
٨٧٣) B : وينتفع من وجه .
٨٧٤) B : لما قد شاهد من الضرر الذي قد احدثه بغير العادة .
٨٧٥) B : وليس ينتظر – C : فليس ينظر .
٨٧٦) الاصح : الفوائد الاخرى .
٨٧٧) B : التي قد حصلت له بتركه – C : التي حصلت له بتركه .
٨٧٨) B ، C : وانما يشبه الضرر .

عادته بأكل الطين[٨٧٩]. فانه اذا قطعه يستضرّ بقطعه من وجه ظاهر وينتفع من وجوه كثيرة تخفى[٨٨٠] عنه في الوقت كالضرر الذي يلحق ثدي الامرأة [f. 49v] اذا فطمت ولدها واحتقن اللبن في ثديها ؛ وربّما يعقد عليها واذاها الى ان تعتاد فيسكن[٨٨١]. ومعلوم ان منعها من خروج لبنها عند فطام ولدها[٨٨٢] انفع لجسمها من اخراجه في الرضاع ؛ وان[٨٨٣] كان عند فطمها ولدها وحقنها[٨٨٤] لبنها يستضرّ ثديها[٨٨٥]. والضرر الذي يلحق من قد[٨٨٦] جرت عادته بالجماع ثم يقطعه انّما يشبه الضرر الذي يلحق امرأة مرضع[٨٨٧] عند فطم ولدها[٨٨٨]. وبالضرر[٨٨٩] الذي يلحق من جرت[٨٩٠] عادته باستعمال بعض الاغذية الغليظة[٨٩١] متى عدل عن استعمالها الجاري بها عادته من وجه ضررًا ظاهرًا قويًا[٨٩٢] وانتفع من وجوه كثيرة منافع خفيّة[٨٩٣] عظيمة لأنّ طول العادة تجعل الشيء كالطبيعيّ. وان كان مضرًّا واذا قطع ذلك الشيء الرديّ للمشاكل

---

٨٧٩) B : الذي يلحق من قد جرت عادته بأكل الطين – C : الذي يلحق من قد جرت عادته بالجماع ثم يقطعه انما يشبه الضرر الذي يلحق المرأة المرضعة عند فطم ولدها والضرر الذي يلحق من قد جرت عادته بأكل الطين.

٨٨٠) B : يخفى.

٨٨١) B : وبالضرر الذي يلحق ثدي المرأة اذا فطمت ولدها وطلب لبنها الخروج بالعادة : فان المرأة متى فطمت ولدها واحتقن اللبن في ثديها ربما تعقد عليها واذاها الى ان يعتاد فيسكن – C : وبالضرر الذي يلحق المرأة اذا فطمت ولدها وطلب لبنها الخروج بالعادة : فان الامرأة متى فطمت ولدها وانحصر اللبن في ثديها ربما يعقد عليها واذاها الى ان تعتاد فيسكن.

٨٨٢) B ، C : ومعلوم ان منعها خروج لبنها عند فطم ولدها...

٨٨٣) C : فان

٨٨٤) C : وخصبها.

٨٨٥) C : تستضر ثديها.

٨٨٦) لم ترد «قد» في C.

٨٨٧) C : الامرأة المرضعة.

٨٨٨) لم ترد جملة «والضرر الذي يلحق من قد جرت عادته بالجماع ثم يقطعه انما يشبه الضرر الذي يلحق امرأة مرضع عند فطم ولدها» في B.

٨٨٩) B : بالضرر.

٨٩٠) B ، C : من قد جرت.

٨٩١) B ، C : باستعمال بعض الاغذية الردية الغليظة.

٨٩٢) B ، C : فانه متى عدل عن استعمالها استضر من وجه ضررًا ظاهرًا قريبًا (C : قويًا).

٨٩٣) C : مخفية.

للطبيعي[٨٩٤] احدث ضررًا يؤول الى منفعة ويحدث ايضاً منافع كثيرة[٨٩٥] والدليل على ذلك تجارب وقصص [f. 50r] واخبار يعرفها الرهبان والزهّاد[٨٩٦]. واذ قد اوردت اجوبة لمعارضات[٨٩٧] التي تعارض بها من يعتقد ان العفّة عن الجماع أفضل من الجماع بحسب ما حضر[٨٩٨] من الجواب وسنح[٨٩٩] من الحجّة فانا أتبع ذلك بما يؤيّد من الاقاويل التي للعلما والحكما[٩٠٠] واخبارهم ومواعظهم الدالّة على ان العفّة عن الجماع افضل من الجماع. وعلى انّ الصبر عن النساء خير من مخالطتهنّ ومحبّتهنّ كما قال ابو بكر ابن محمّد ابن زكريّا في الجماع[٩٠١]: ان هذا احد العوارض الرذيّة التي تدعوا اليه وتحمل اليه اتباع الهوا واثار اللذّة الجالبة على صاحبه[٩٠٢] ضروباً من البلايا[٩٠٣] والاسقام الرديّة. وذلك انّه يضعف البصر ويهدّ البدن ويخلقه ويسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويضرّ بالدماغ[٩٠٤] ويسقط القوّة ويوهنها ويؤدّي الى أمراض كثيرة يطول شرحها[٩٠٥]. وله ضرارة[٩٠٦] شديدة كضرارة[٩٠٧] ساير الملاذ [f. 50v] بل هو اقوى منها وأشد بحسب

---

٨٩٤) B : المشاكل الطبيعي – C : الماكل الطبيعي.

٨٩٥) B ؛ C : احدث ضرراً يؤول الى منفعة وينفع من وجوه كثيرة . ومن هذا الوجه يستضر من يدع الجماع اذا طالت عادته ؛ وذلك الضرر يؤول الى منفعة ويحدث ايضاً منافع (C : منافعاً) كثيرة.

٨٩٦) B : تعرفها الرهبان والزهاد – C : يعرفها الرئيس والزهاد.

٨٩٧) B ، C : المعارضات.

٨٩٨) B : ما قد حضر.

٨٩٩) B : ويتسنح.

٩٠٠) B : بما يؤيد بما تقدم من اقاويل العلما والحكما – C : بما يزيد ما تقدم من اقاويل العلما والحكما.

٩٠١) B : وقال ابو بكر بن زكريا الرازي في كتاب الطب الروحاني في الفصل الخامس عشر منه ذم الجماع – C : قال محمد ابن ابو بكر ابن زكريا الرازي في كتاب الطب الروحاني في الفصل الخامس عشر منه في ذم الجماع.

٩٠٢) B : ان هذا احد العوارض الرذية التي تدعوا اليه وتحمل عليه اتباع الهوى وايثار اللذة الجالب على صاحبه ... – C : ان هذا احد العوارض الرذية الذي يدعوا اليه ويحمل عليه اتباع الهوى وايثار اللذة الجالب على صاحبه ...

٩٠٣) C : البلا.

٩٠٤) B ، C : ويضر بالدماغ والعصب.

٩٠٥) B : ويؤدي الى الامراض الكثيرة تطول ذكرها – C : ... ذكرها.

٩٠٦) B ؛ C : وله ضراوة.

٩٠٧) B ؛ C : كضراوة.

ما تذكره النفس من فعل لذّته عليها[٩٠٨] ، ومع ذلك فان الاكثار من الباه[٩٠٩] يوسع اوعية المنيّ ويجلب اليها دماً كثيراً يكثر من اجل ذلك المنيّ[٩١٠] فيها وتزداد[٩١١] الشهوة له والشوق اليه ويتضاعف الامساك عنه[٩١٢] يخنظ الرطوبة[٩١٣] الاصليّة الخاصية بجوهر الاعضاء فيطول مدّة النموّ والنشو . ويبطئ الشيخوخة[٩١٤] والجفاف والهرم[٩١٥] ويضيق[٩١٦] اوعية المنيّ ولا يستجلب المواد فيقلّ تولّد المنيّ[٩١٧] وتسقط الشهوة وتعدم شدّة حبها ومطالبتها به[٩١٨] . وينبغي للعاقل ان يمنع نفسه منه ويجاهدها على ذلك لئلاّ تغرّا به وتضرّا عليه فيصير الى حال بعسر : لا يمكن صبرها عنه ومنعها منه[٩١٩] . وقال ايضاً : ان هذه اللذة من اوّل اللذّات[٩٢٠] واحقّها بالاطّراح ، وذلك أنّها ليست اضطراريّة في بقاء العيش[٩٢١] [f. 51r] كالمطعم والمشرب ، وليس في تركه ألم ظاهر محسوس[٩٢٢] كألم الجوع والعطش . وفي الافراط فيها[٩٢٣] والاكثار منها هدم البدن وهدّه ؛ فليس الانقياد[٩٢٤] الداعي اليها والمرور معه سوى غلبة الهوا وطياشة العقل

---

٩٠٨) B : بل اقوى واشد منها بحسب ما تذكر النفس من لذته عليها — C : بل اقوى واشد منها بحسب ما يذكر في التفسير من فضل النعمة عليها.

٩٠٩) C : في الباه .

٩١٠) B : يكثر من اجل ذلك تولد المني — C : يكثر من اجل ذلك مواد المني .

٩١١) C : فيزداد .

٩١٢) B ، C : والامساك عنه .

٩١٣) B : والرطوبة .

٩١٤) B ، C : وتبطئ الشيخوخة .

٩١٥) B : والجفاف والعجز والهرم .

٩١٦) B ، C : وتضيق .

٩١٧) C : فيقل مواد المني .

٩١٨) B : ويسقط الشهوة ويعدم شد حبها ومطالبته به — C : وتسقط الشهوة ويعدم شدة حبها ومطالبته له .

٩١٩ B : وينبغي للعاقل ان يكرم نفسه ويمنعها منه ويجاهدها على ذلك لئلا يغرا به وتضرى عليه فتصير الى حال يعسر ولا يمكن صبرها عنه ومنعها منه — C : وينبغي للعاقل ان يلزم نفسه ويمنعها منه ويجاهدها على ذلك لئلا تغرا به وتضر عليه فتصير الى حال يعسر ولا يمكن صبرها عنه ومنعها منه .

٩٢٠) B ، C : فان هذه اللذة من اول اللذات ...

٩٢١) B : في العيش .

٩٢٢) B : وليس في تركها ... — C : وليس ألمها في تركها ألماً ظاهراً محسوس...

٩٢٣) B : وفي الافراض فيها — C : في الافراط فيها .

٩٢٤) C : فليس الاقتضا .

الذي يحقّ على العاقل ان يأنف منه[٩٢٥] ويرفع نفسه عنه. ولا يتشبّه فيه بالفحولة من التيوس والثيران وساير البهايم التي ليست معها رويّة ولا نظر في عاقبة[٩٢٦]. وايضاً فان استقباح جلّ الناس وجمهورهم هذا[٩٢٧] الشيء واستسماجهم واخفايهم وسترهم لما يأتون منه[٩٢٨] يوجب انه أمر مكروه عند النفس الناطقة. وذلك انّ عامّة الناس اتّفقوا على استسماجه. لا يحلوا ان يكون بالنفس الغريزة البديهة[٩٢٩]. وامّا بالتعليم والتأديب. وعلى أيّ الوجهين كان، فقد وجب[٩٣٠] ان يكون سمجاً رديّاً في نفسه. وذلك انّه قيل في القوانين الرهبانيّة: انّ الآراء التي لا يشك [f. 51v] في صحّتها[٩٣١] هي ما اجتمع عليه كلّ الناس واكبرهم او احكمهم[٩٣٢]. وليس لنا ان نسلك في اثار الشيء الشنيع، بل الواجب علينا ان ندعه البتة. وقال ايضاً: صاحب هذا الحال احسن عند العقلاء وأطوع للهوا من البهايم لايثاره ما دعاه اليه الهوا وانقياده مع اشراق العقل على ما في ذلك عليه وزجر له عنه. والبهايم انّما تنقاد لما في الطبع من غير زاجر لها عنه ولا شرف بها على ما عليها فيه[٩٣٣]. وقال بعض الرهبان[٩٣٤]: لو

---

٩٢٥) B : سوى غلبة الهوى وطيشة العقل ... — C: سوى غلبة الهوى وسقوط العقل وظلمته. فيجب للعاقل ان يأنف منه.

٩٢٦) C : ولا يرتضي لنفسه ان يتشبه بالفحولة من التيوس والدواب وساير البهايم التي ليس لها عقل ولا لها روية ولا نظر في العاقبة.

٩٢٧) B : بهذا.

٩٢٨) B : لما يأبوا منه.

٩٢٩) B : ... وذلك ان اجماع الناس على استسماجهم، لا يخلو ان يكون بنفس غريزة يدنيه — C : وايضاً فان اكثر الناس وجمهورهم يستقبحون التظاهر بهذا الشيء ويستسمجوه واخفايهم وسترهم لما يأتون منه يوجب انه مكروه عند النفس الناطقة وذلك ان اكثر العلما اتفقوا على استسماجه ولا يخلوا ان يكون بالنفس الغريزة المثبتة.

٩٣٠) B : فوجب.

٩٣١) B : والدليل على هذا ما قيل في قوانين الرهبان: ان الآراء التي لا ينبغي ان يشك في صحتها — C : وذلك انه قد قيل في القوانين البرهانية ان الآرا التي لا ينبغي ان يشك احداً في صحتها.

٩٣٢) B : واكثرهم او اجلهم — C : او اكثرهم واحكمهم.

٩٣٣) B : وقيل ايضاً: ان صاحب هذا الحال عند العقلاء أطوع للهوى من البهايم لايثاره ما دعاه اليه الهوى وانقياده مع منع العقل على ما في ذلك وزجره له عنه، والبهيمة انما تنقاد لما في الطبع من غير زاجر لها عنه — C : وقيل ايضاً: ان الرجل العفيف احسن عند العقلا والرجل المطاوع لهواه فهو عندهم من نسبة البهايم لايثاره ما دعا اليه الهوى وانقياده مع هواه معاً بعقله من منع العقل لذلك وزجره له عنه، والبهيمة انما تنقاد لما في الطباع كونها بغير عقل يزجرها عنه.

٩٣٤) B : وقال بعض الرهبان العلما — C : وقال بعض علما الرهبان أنه ...

درس الانسان ساير العلوم العقلية والآداب الفلسفيّة وكان غير عفيف عن الجماع[٩٣٥] لم يستحقّ ان يسمّى حكيماً[٩٣٦] . ولو حفظ ساير العلوم والاوامر الشرعيّة وبذل كلّ ما يملكه من المال في الصدقة والمعروف[٩٣٧] وفرّج عن كلّ مكروب وخلّص كلّ نفس من القتل وصام دهره . وصلاً[٩٣٨] ليله ونهاره ولم [f. 52r] يكن عفيفاً عن هذه الشهوة فلم يستحق[٩٣٩] ان يسمّى فاضلاً . وقال ابرهيم ابن داشيداد[٩٤٠] الراهب في كتاب المواعظ[٩٤١] : انّي لأعجب ممّن تعرض[٩٤٢] له هذه الشهوة الدنيّة[٩٤٣] كيف لا[٩٤٤] يهجرها ويدفعها عنه ليكون عند الله كبعض الملائكة وعند الناس كبعض الانبياء وتفتخر به[٩٤٥] اصدقاؤه وتحسده اعداؤه من حيث لا يدخل في هجرها[٩٤٦] غرامة مال ولا بذل جاه ولا تعب جسم ولا ألم نفس[٩٤٧] ولا شغل قلب . وانّي[٩٤٨] لأعجب ممّن تعرض له هذه الشهوة فيتبعها فيكون[٩٤٩] عند الله آثماً وعند الناس فاجراً ويحزن اصدقاءه[٩٥٠] وتشمت به اعداه . ومع ذلك يضيق نفسه

٩٣٥) B : وكان غير عفيفاً عن الجماع – C : وكان غير عفيف عن محبة الجماع .
٩٣٦) C : لم يستحق ان يدعى عند العقلا حكيماً .
٩٣٧) B : وبذل كلما يملكه في الصدقة والمعروف – C : وبذل كلما يمكه في الصدقات والمعروف .
٩٣٨) B : C : وصلى .
٩٣٩) B : لم يستحق – C : لا يستحق .
٩٤٠) B : C : ابراهيم بن شداد – هو ܐܒܪܗܡ ܒܪ ܕܫܢܕܕ
Cf. E.A. Wallis Budge, *The book of Governors*, London 1893, pp. 222, col. 383'
انظر ايضاً السمعاني
*Bibliotheca Orientalis*, t. III/1, Rome 1725, p. 194
٩٤١) C : في جملة مواعيظه .
٩٤٢) C : يعرض .
٩٤٣) B : البدنية .
٩٤٤) C : ولا .
٩٤٥) B : ويفتخر .
٩٤٦) B : وتحسده اعدايه وحيث ليس يدخل عليه في هجرانها – C : تحسده اعداؤه من حيث ليس يدخل عليه في هجرها .
٩٤٧) B : ولم ألم نفس .
٩٤٨) B : C : واني .
٩٤٩) C : وهو عالماً انه يكون .
٩٥٠) C : وتحزن اصدقاه .

ويضيع ماله ويوكس جاهه ويؤلم جسمه ويؤذي نفسه ويتعب قلبه ويفسد عقله[٩٥١] . .

وذكر[٩٥٢] بعض الرهبان في كتاب انشاه[٩٥٣] أنه[٩٥٤] حضر عنده ثلثة من صوفيّة المسلمين[٩٥٥] فقالوا[٩٥٦] : ان الرهبان عاصيون مستحقّون النار[٩٥٧] [f. 52v] لتجنّبهم الزواج[٩٥٨] . فقال لهم الراهب : وما فضيلة الزواج على ترك الزواج[٩٥٩] . قال له احدهم[٩٦٠] : ان[٩٦١] فضيلة الزواج ان ينسل اولاداً يعبدون الله ويعملون ؛ ويكثر نسل المسلمين فيثابون ويثاب هو ايضاً بهم[٩٦٢] . قال له الراهب[٩٦٣] : فان نسل[٩٦٤] ذلك الانسان اولاداً يكفرون بالله ويقتلون المسلمين ويركبون الفواحش ويكتسبون الآثام[٩٦٥] ، هل يأثم من نسلهم أم لا ؟ فقال : لا[٩٦٦] . فقال الراهب : ان كان من نسل[٩٦٧] اولاداً اخياراً يثاب[٩٦٨] ، فقد لزم ان من نسل اولاداً اشراراً يأثم . فان كان من ينسل اولاداً اشرار لا يأثم ،

---

٩٥١) B : ويشمت به اعدايه ، ومع ذلك يضيع ماله ويوكس جاهه ويؤلم جسمه ويؤذي نفسه ويتعب قلبه ونفسه وعقله – C : وتشمت به اعداه ، ومع ذلك يضيع ماله ويوكس جاهه ويؤلم جسمه ويودي نفسه ويتعب قلبه ويفسد عقله .

٩٥٢) B ، C : وحكى .

٩٥٣) B : انشا .

٩٥٤) B : ان .

٩٥٥) B : من صوفة المسلمين – C : من الصوفية المسلمون .

٩٥٦) B ، C : فقالوا له

٩٥٧) B : الرهبان عاصيين مستحقين النار – C : ان الرهبان مخالفون مستحقون النار .

٩٥٨) C : لكونهم يحرمون الزواج .

٩٥٩) C : وما فضيلة الزواج عند المسلمين على تركه .

٩٦٠) B : فقال احدهم – C : فقال له احدهم .

٩٦١) لم ترد « ان » في C .

٩٦٢) B : ان ينسل اولاداً يعبدون الله ويكثر نسل المسلمين فيثابون ويثاب ايضاً منهم – C : ان ينسل الانسان اولاداً يعبدون الله ويعملون الحسنات والخيرات ويكثر نسل المسلمين فيثابون ويثاب هو ايضاً بسببهم .

٩٦٣) B : فقال لهم الراهب – C : فقال له الراهب .

٩٦٤) B : فان أنسل .

٩٦٥) B : يكفرون بالله ويرتكبون الفواحش ويقتلون المسلمين ويكتسبون الآثام – C : ويرتكبون الاثم والفواحش ويقتلون المسلمون .

٩٦٦) B ، C : قال لا .

٩٦٧) B ، C : من ينسل .

٩٦٨) C : يثاب بفعلهم .

فالذي ينسل اولاداً اخياراً ليس يثاب . فسكت الصوفي ٩٦٩ .

ثم التفت الصوفيّ الآخر وقال للراهب : ان ٩٧٠ فضيلة الزواج هي ان يطلب الرجل النسل حسب ما ٩٧١ قد حسّنه الله واختاره ٩٧٢ ؛ وليس يتعلّق به اثم اولاده ولا ثوابهم . قال ٩٧٣ له الراهب : اذا كان [f. 53r] قصد الرجل من الامرأة النسل ٩٧٤ لا بلوغ الشهوة ، فيجب له ٩٧٥ ان لا يجامعها ٩٧٦ اذا عرضت له الشهوة ٩٧٧ ولا بعد ان تحبل اذا كان قصده في مجامعتها النسل ٩٧٨ لا بلوغ الشهوة . ومتى جامعها للشهوة او بعد الحبل فهو اثم ٩٧٩ . قال الصوفيّ ٩٨٠ : هذا صحيح وهو اعتقاد أهل الحق ٩٨١ . قال الراهب ٩٨٢ : فاذا كان في مجامعة الرجل الامرأة ٩٨٣ لاجل الشهوة لا الحبل اثم ٩٨٤ . فليس رجل له زوجة الاّ وهو آثم ٩٨٥ اذا ٩٨٦ كانت مجامعته لها لاجل الشهوة اكثر من مجامعته لها لاجل النسل ٩٨٧ . فاثمه اذن ٩٨٨ أعظم من ثوابه . واذا كان الامر على هذا

٩٦٩) B : فقد لزم ان من ينسل اولاداً اشراراً لا يأثم . فالذي ينسل اولاداً اخياراً ليس يثاب . فسكت الصوفي – C : فقد لزم ان من ينسل اولاداً اشراراً يأثم ، وان كان من ينسل اولاداً اشراراً لا يأثم فالذي ينسل اولاداً اخياراً ليس يثاب . فاقتنع الصوفي الاول في الحجة .

٩٧٠) لم ترد « ان » في B .

٩٧١) C : حسبما .

٩٧٢) لم ترد « واختاره » في B .

٩٧٣) B . C : فقال .

٩٧٤) B : اذا كان قصد الرجل الامرأة للنسل .

٩٧٥) B ، C : فيجب عليه .

٩٧٦) C : ألاّ يجامعها .

٩٧٧) B : شهوة .

٩٧٨) B : للنسل – C : اذا قصده النسل .

٩٧٩) B : او بعد ان تحبل فقد اثم – C : او بعد الحبل فقد اثم .

٩٨٠) B : فقال الصوفي – C : فقال له الصوفي .

٩٨١) C : وهو اعتقاد أهل الحق والعلم .

٩٨٢) B : فقال الراهب – C : فقال له الراهب .

٩٨٣) C : للامرأة .

٩٨٤) B : وبعد الحبل اثم – C : او بعد الحبل اثم .

٩٨٥) B : فليس تصير له زوجة الاّ وهو آثم .

٩٨٦) C : واذا .

٩٨٧) B : اكثر مجامعة لها لاجل النسل .

٩٨٨) B : فانه اذن – C : فاثمه اذاً .

فترك الزواج اوفق من الزواج لان في الزواج على هذا الشرط اثم[٩٨٩] ؛ وليس في تركه اثم . فسكت الصوفيّ الثاني .

ثم التفت الصوفي الثالث فقال للراهب[٩٩٠] : هي انّ فضيلة الزواج ان يتنعّم الانسان[٩٩١] ويلتذّ بالجماع ويرزق الاولاد ويفرح بهم ويشكر الله على ما اعطاه في هذه الدنيا من اللذّات[٩٩٢] ، لا ان [f. 53v] ينسل اولادًا[٩٩٣] يكون له ثوابهم[٩٩٤] ؛ ولا يقصد فيه[٩٩٥] النسل دون بلوغ الشهوة . قال له الراهب[٩٩٦] : اذا كان القصد في النسل التلذّذ[٩٩٧] والحمد لله[٩٩٨] والشكر على ما وهبه من ذلك[٩٩٩] ، وانّ في الناس من يعتقد[١٠٠٠] انّ اللذة التامــة هي التنزّه والخلاص من الزوجة[١٠٠١] ومقاساة[١٠٠٢] الهموم والغموم لاجلهم ومن مشقّة الحرص عــلى التكسّب والتعب بسببهم[١٠٠٣] فهو يحمد الله ويشكره على توفيقه لترك الزواج اكثر ممّا يحمده ويشكره ممن له على الزوجة والاولاد[١٠٠٤] . ونحن معشر الرهبان هذا اعتقادنا ومذهبنا ، وذلك انّ[١٠٠٥] قلوبنا اروح ونفوسنا اسكن واجسامنا اصحّ وتوفيرنا على العلوم والصوم والصلاة اكثر ؛ وغيرنا

٩٨٩) B : لان في الزواج على هذه الشروط ... — C : لان فيه على هذا الشرط اثماً كبير .

٩٩٠) B : ثم التفت الثالث وقال — C : ثم التفت الصوفي الثالث وقال :

٩٩١) B : ان فضيلة الزواج هي ان يتنعم الانسان — C : فضيلة الزواج هي ان يتنعم الانسان ...

٩٩٢) B : ويشكر الله عز وجل على ما اعطاه من هذه اللذات — C : ويشكر الله على ما اعطاه من هذه اللذات .

٩٩٣) B : الاولاد .

٩٩٤) C : يكون له ثوابهم ولا عليه اثمهم .

٩٩٥) لم ترد « فيه » في C .

٩٩٦) B : قال الراهب — C : فقال له الراهب .

٩٩٧) B ، C : اذا كان القصد في الزواج التلذذ .

٩٩٨) C : والحمد لله تعالى .

٩٩٩) B : والشكر على ما أوجبه من ذلك — C : والشكر على ما وهبه له من ذلك .

١٠٠٠) B : الجواب ان في الناس من يعتقد — C : في يعتقد ...

١٠٠١) B : والخلاص من الزوجة والبنين — C : والخلاص من الزوجة ومن البنين .

١٠٠٢) C : ومقاسات .

١٠٠٣) B : ومن مشقة الحرص على الكسب والمعيشة والتعب بسببهم — C : ومن مشقة الحرص على المكسب والمعيشة والتعب بسببهم ...

١٠٠٤) B : اكثر مما يحمده ويشكره من له الاولاد — C : اكثر مما يحمده ويشكره من له اولاد .

١٠٠٥) B : ولذلك ان ... — C : وذاك لان .

ممّن له الزوجة والاولاد فهو يضطرّ ان يهتمّ ويغتمّ لزوجته ولاولاده اكثر من غمّه لنفسه . وان عازهم شيئاً [f. 54r] ممّا يحتاجوه من القوت والكسوة والشهوة لزمت للدخول فما لعلّه ينافي المروة والديانة[١٠٠٦] ليحصله لهم[١٠٠٧] او يمنعهم منه فينال[١٠٠٨] من الاذى والغمّ مـــا ينسيه الدين والمروة؛ وليس[١٠٠٩] يتمكّن من التصرّف في درس العلوم[١٠١٠] والصوم والصلاة على اختياره . وان لم يرزق اولاداً حزن واغتم[١٠١١] . وان رزقهم وتألّموا تألّم اكثر منهم . وان ماتوا[١٠١٢] انقطع قلبه . وان مات ضاعوا[١٠١٣] . والخلاص من ذلك هو النعمة الكبيرة[١٠١٤] والرحمة الجزيلة : وسبيل الانسان يحمد الله عليها[١٠١٥] . فقال له الصوفي : صدقت[١٠١٦] .

وحكى بعض الحكما انّه كان رجل قد هوى امرأة وهويته[١٠١٧] . ولما طالت مدّتهما في الفساد[١٠١٨] اجتمع معها في بعض الايّام بعد غيبة اتّفقت له عنها وظهر[١٠١٩] منه شغف بها وتحنّن عليها وتلهّف . صار

---

١٠٠٦) B : ... واجسامنا اصح وتوفرنا اكثر عزماً من له زوجة واولاد فهو مضطر ان يغتم لزوجته واولاده اكثر من غمه لنفسه ، وان عازهم شيء مما يحتاجون اليه من القوت والكسوة والشهوة لزمه الدخول فيما لعله ينافي المروة والديانة – C : ... واجسامنا اصح وتوفرنا على العلوم والصوم والصلاة اكثر ممن له الزوجة والاولاد وغيرنا ممن له الزوجة والاولاد فهو مضطر ان يغم لحادث تحدث لزوجته ولاولاده اكثر من غمه لنفسه ؛ وبالخاصة ان عازهم شيئاً ما يحتاجون اليه من القوت والكسوة والشهوة لزمه الدخول فيما لعله ينافي المروة والديانة ...

١٠٠٧) الاصح : ليحصل عليه لهم .

١٠٠٨) C : فيناله .

١٠٠٩) C : ليس .

١٠١٠) لم ترد « العلوم » في B .

١٠١١) لم ترد « واغتم » في B .

١٠١٢) C : وانهم ماتوا .

١٠١٣) B : انقطع منهم ، وان مات هو ضاعوا – C : ... وان مات ضاعوا من يتولا تدبير مصالحهم في طفوليتهم .

١٠١٤) C : فالخلاص من هذه المصاعب الكثيرة هو النعمة الكبيرة .

١٠١٥) C : وسبيل الانسان يشكر الله عليها اكثر – ولم ترد في B جملة « وسبيل الانسان يحمد الله عليها » .

١٠١٦) B : فقال له الصوفي : والله صدقت يا راهب – C : فقال له الصوفي : صدقت في كلما ادعيته .

١٠١٧) B : حكى بعض الرهبان العلماء ان رجل كان هوى امرأة وهويته – C : وحكى بعض العلماء انه كان رجل هوى امرأة وهويته .

١٠١٨) B فلما طالت مدتهم في الفساد – C : ولما طالت مدتهم في الفساد .

١٠١٩) B ، C: فظهر .

يمدّ يده اليها مع طيش وهوش وثقل ؛ فأمسكت يده [f. 54v] وقالت له[١٠٢٠] : تأمّل أمرك . أتدري ما تريد ان تصنع . انّما تريد ان تبول في بلاعه اي بلاغه لو شاهدت داخلها لوجدته انتن من الجيف[١٠٢١]. قال : فمع قولها هذا القول برد وسكن قلبه وخرج من عندها ولم يعاودها ؛ وبعد ذلك استعمل العفّة بقيّة عمره[١٠٢٢] . وقال بعض العلما : ان في الناس من تكون[١٠٢٣] شهوة الجماع في نفسه قويّة جـدّاً[١٠٢٤] . ومنهم[١٠٢٥] من تكون معه ضعيفة . وليس ثوابها اذا عفّ وهجر الشهوة واحد[١٠٢٦] . وان كانت صورتها عند الناس[١٠٢٧] في العقل واحد كما ان ليس اثمه واتبع[١٠٢٨] كلّ منهما بشهوته واحد[١٠٢٩] . وان كانت صورتهما عند الناس في الدم واحد . وقاله سليمن الحكيم في تزهده النسا ؛ قال : وجدت الامرأة امرّ من الموت ؛ هي فخّ وقلبها مصيدة السعيد ؛ من ينجو منها ومن يسخط الله عليه يقع في فخها[١٠٣٠] [f. 55r] . وقال

---

١٠٢٠) B : وصار بيده عليها مع طيش وهوش ؛ فامسكت يده وقالت – C : وصار يمد يده اليها مع طيش وهوش وبكى ؛ فمسكت يده وقالت له ...

١٠٢١) B : اتدري ما تريد ان تبول في بلاعه واي بلاغه لو شاهدت داخلها لوجدته انتن من الجيف –.C : اتدري ما تريد ان تصنع انما تريد ان تبول في بلاعه لو شاهدت داخلها لوجدته انتن من الجيف .

١٠٢٢) B : فمع قولها له هكذا برد وسكن قلبه وخرج من عندها ولم يرجع يعاودها واستعمل العفة بقية عمره – C : فمع قولها له هذا القول برد وأسكن وخرج من عندها واستعمل العفة بقية عمره .

١٠٢٣) C : يكون .

١٠٢٤) B : ... شهوة الجماع فيه قوية جداً – C:... شهوة الجماع في نفس تركيبه قوية جداً .

١٠٢٥) B ؛ C : وفيهم .

١٠٢٦) B : وليس ثوابها اذا عفيا وتركا الشهوة واحداً – C : وليس سواهما اذا عفا وهجر الشهوة واحد .

١٠٢٧) C : وانه وان كانت صورتها عند الناس ...

١٠٢٨) C : ان ليس اثمها ولو اتبع ...

١٠٢٩) لم ترد في B جملة «وان كانت صورتها عند الناس في العقل واحد كما ان ليس اثمه واتبع كل منهما شهوته واحد» ؛ ولكن ورد «وان كان صورتها عند الناس في العقل واحده» .

١٠٣٠) B : وقال سليمن بن داود في حكمته في زهد النسا . وقال : وجدت الامرأة امر من الموت ؛ هي فخ وقلبها مصيدة ؛ والسعيد من ينجوا منها ؛ ومن سخط الله عليه فهو يقع في فخها – C : وقال سليمان بن داوود في كلمته في تزهيده في النسا : وجدت المرأة أمر من الموت؛ هي فخ وقلبها مصيدة ؛ والسعيد من ينجوا منها ؛ ومن يسخط الله عليه يقع في فخها – انظر ايضاً سفر الجامعة : ٧ : ٢٦–٢٧ .

سقراط الحكيم : النساء سمّ قاتل[١٠٣١] : من تركه أمنه ، ومن تناول منه قتله[١٠٣٢] . وقال ايضاً : من اراد ان يعيش عيشاً رغداً ويحيا حياة بلا نكد فلا يعرف النساء ويتجنّبهن[١٠٣٣] .

فقد دلّت هذه الاقاويل وغيرها ممّا لم اذكره[١٠٣٤] على انّ العفّة عن الجماع فضيلة نافعة للجسم والنفس ، مفيدة في العاجل والآجل[١٠٣٥] . وهذا ما اردت ان اوضحه لك[١٠٣٦] ؛ وسلام سيّدنا يسوع المسيح الحالّ على تلاميذه الاطهار في عليّة صهيون يحلّ عليك وعلى كلّ من قرأ رسالتنا هذه وانتفع بقولها وبقراءتها ، وعلى كلّ من سمعها وفهم معانيها . أمين .

والسبح لله دائماً . آمين

١٠٣١) C : سم كامل .

١٠٣٢) C : ومن تناوله قتله .

١٠٣٣) B : وقال : من يعيش رغداً ويحيا حياة بلا كدر ولا نكد فلا يعرف النسا ويتجنبهم — C : وقال : من اراد ان يعيش عيشاً رغداً ويحيا حياة بلا نكد فلا يعرف النسا .

١٠٣٤) B : بما لم اذكرها — C : مما لم نذكره .

١٠٣٥) C : ... مفيدة في العاجل والآجل . والسلم والسبح لله . وهنا تنتهي مخطوطة C ، ولكن جاء في آخر الصفحة ما يلي : « رسالة الأب الاوحد مار ايليا مطران نصيبين سلام الرب أمين . رب اغفر جهالات عبدك الناسخ واجعل له نصيب مع القديسين في ملكوة السموات . امين .

١٠٣٦) B : هذا ما اردت ان اوضحه لك ، والسلام على الدوام ، والسبح لله دايماً . وهنا تنتهي مخطوطة B .

# الشاعر ايليا ابو ماضي

(١٨٩٠ – ١٩٥٧)

بقلم الاب رفائيل نخله اليسوعي

---

لا يجهل اسم ايليا ابي ماضي هواة الادب العصري ، ولا سيما الشعر الحديث . فانه قد كان من اشهر اعضاء « الرابطة القلمية » في نيويورك . له ثلاثة دواوين مطبوعة : « الجداول » و « الخمائل » التي ظهرت طبعتهما الخامسة سنة ١٩٦٥ ، و « تبر وتراب » المطبوع رابع مرة سنة ١٩٦٦ . لا مراء في انه قد سطع كنار على علم بين الشعراء اللبنانيين ؛ وُلد في المحيدثة – وهي من احياء بكفيّا – عام ١٨٩٠ ؛ وتوفي في نيويرك سنة ١٩٥٧ .

نجد اوفر التنوع في مواضيع شعره وفي خيالاته ، بل في الاوزان احياناً ، بيد ان دواوينه غير مبوّبة ؛ مما يصعّب على الناقد تحليل معاني قصائدها بالايجاز الذي تقتضيه مقالتنا هذه .

قلما اطال بيان رأيه في فلسفة الحياة ، لكنه يُبدي عشرات المرار ، في بيت واحد او في بضعة ابيات ، ماديته الغليظة المبنية على ارتيابه في اوضح الحقائق الجوهرية التي هي اساس كل الاديان ، وبمعرفتها يمتاز الانسان عن الحيوان .

في « الاله الثرثار » – هكذا يسمي الانسان – يساويه ، مع انه صورة الخالق الحية وملك الكون المادي ، باحقر العجماوات بل الجمادات ؛ فيصيح كأنه يوقظه من سبات الغواية :

انت جزء من الكيان وفيه ، كثراه ، كنبته ، كحصاهُ ؛
كالورود التي تحب شذاها والبعوض الذي تخاف اذاه .
ماللحيّ بالموت عنه انفصالٌ ؛ ان دنيــاه هذه أخراه .

يقول عن نفسه في هذا الشأن ذاته :

انا للارض ؛ وإن طال عن الارض اغترابي .

يأبى الاعتراف بكون الله تعالى قد خلقه من العدم :

جئتُ ، لا اعلم من اين ، ولكني اتيتُ .

يتفجع فينسب الى مولاه صاحب الكمال المطلق والسعادة المحضة ، امكان حزنه بتأثير الخلائق . التي اخرجها من العدم :

أي وربي ، لو مضى الشاعر عنا ، لشقينا
ولأمسى الله مثل الناس مغموماً حزينا .

سحرته اباطيل الدنيا وذهبت بعقله . فصرّح بانه في غنى عن ثواب الآخرة وسمائها الابدية :

ربِّ . هبني لبلادي عودةً . وليكن للغير في الاخرى ثوابي .

لا تعدني بالسما ، يا صاحبي ؛ السما عنديَ قرب الاصدقاء .

ينكر وجود جهنم التي تؤمن بها جميع الاديان :

ليست جهنم غير فكرة تاجرٍ ؛ الله لم يخلق لنا الا السما .

يقول في « انفُس العُشاق » :

بالامس بادرني صديق حائر يستفهمُ :
« اجهنمٌ نار ، كما زعم الهُداة وعلّموا ،
« ام زمهرير قارس قاسٍ وكون مظلم ؟ »
فاجبته : « ما الزمهرير وما اللظى المتضرم
« بجهنمٍ ، لكنما انْ لا تحب جهنم . »

العنوان المذكور لا يترك ادنى مجال للشك في ان الشاعر يعني بالبيت الاخير ان جهنم قائمة بعدم الحب الجنسي .

الدين . الذي اكد آلاف من نوابغ الفلاسفة انه القوة الوحيدة القادرة على تحرير الانسان ، المجبول بالفساد ، من عبودية الشهوات السافلة الغاشمة . ليس في نظر ايليا الكافر المتحذلق . سوى غُلٍ يسلب البشر حريتهم :

وسائلةٍ اي المذاهب مذهبي وهل كان فرعاً في الديانات ام اصلا ،
واي نبيٍّ مرسل اقتدي بـه . واي كتاب مُنزل عنديَ الاغلى ؟
فقلت لها : «لا يقتني المرء مذهباً ، وإن جل . إلا كان في عنقه غُلا.»
فديني كدين الروض يعبق بالشذى ؛ ولو لم يكن فيه سوى اللص منسلا .

في رثائه لسليمان البستاني ، يقول في شأن الموت :

لا تقل « ما وراءه ؟» ذاك سرٌ خبأته الحياة في ظلماته .

في الابيات العديدة السابق ذكرها ، ملخص فلسفة الشاعر المادية ، اذا ساغ ان ننعت هذيانه الوقح بالفلسفة . يُجهد فيه مخيلته لبث الحاده السمج . محاولاً بانواع السفسطات المتنكرة مراراً بوشي من الخيالات . ان يطفئ في عقول قرائه الايمان بوجود اله خالق ، مشترع ، ديّان ، يكافئ الابرار بسماء خالدة الافراح ، ويعاقب الاشرار بنار ابدية السعير . فضارعت عتاهته جنون من يحاول اقناع الناس بعدم وجود الشمس التي تنيرهم والقبة الزرقاء الممتدة فوقهم .

لم يكتف بدس سم ماديته الاباحية في الدسم . بازاحة طرف النقاب عنها في بعض ابيات قصائده . بل اطال بيانها الى حد إضجار القارئ ، في « الطلاسم » ، وهي في مئتين وثمانين بيتاً منقسمة الى سبعين دوراً . ينتهي كل منها بهاتين الكلمتين « لا ادري » . ذلك احتياط سخيف قد لاذ به خوفاً من ان يعيّر بالكفر المطلق ، فاكتفى بابداء شكه العام ، بل جهله المُطبق لابسط الحقائق التي يعتقدها اشد الشعوب توحشاً ، كروحانية النفس وخلودها ووجود الاله الخالق وحقوقه غير المحدودة على خلائقه .

ايليا يجهل كُنه طبيعته :

لي ذاتٌ غير اني لست ادري ما هيهْ .

يجهل حريته :

هل انا حُرٌّ طليقٌ ، ام اسير في قيودْ ؟

يجهل اصله :

قد سألتُ البحر يوماً : « هل انا . يا بحر . منكا ؟ ...
هل انـــا ارض وبحر وسماء ؟ لست ادري .

يجهل غاية وجوده :

ليس لي قصدٌ ، فهل للدهر في سيريَ قصدُ ؟ ...

انا لا اعرف شيئاً من حياتي الآتيهْ ...

اوراء القبر بعد الموت بعثٌ ونشورْ ،
فحياة فخلود ، ام فنــاء ودثور ؟

يجهل تفوقه المطلق على النبات والحيوان :

أأنا افصح من عصفورة الوادي واعذبْ ؟
ومن الزهرة اشهى ، وشذى الزهرة اطيب ؟
ومن الحية ادهى . ومن النملة اغرب ؟
ام انا اوضع من هذي وادنى ؟ لست ادري .

يجهل سمو فضائل الرهبان وبطولة تضحياتهم . مع ان آلاف الكفار من امثاله قد جاهروا بها ، ومئات منهم قد اهتدوا بتأثيرها . بل يعدّ الرهبان جُناة وقَتَلة :

ان تكُ العزلة نُسكاً وتُقى ، فالذئب راهبْ ...

كيف يمحو النسك إثماً . وهو اثم ؟ لست ادري ...

كم تماري ، ايها الناسك ، في الحق الصريحْ ؟
لو اراد الله ان لا تعشق الشيء المليح .
كان . اذ سوّاك . سواك بلا قلب وروح ...
انت جانٍ ، اي جان ، قاتلٌ في غير ثارْ .

يجهل ان ربوات العلماء المنتمين الى كل الاديان موقنون كل الايقان بما يجهله :

لا تجادل ، ذو الحجى من قال « اني لست ادري . »

ما النتيجة العملية لتلك المادية السافلة التي لا يزال يرشقنا بقذائفها المتواترة ؟ هو ذاته يكفينا مؤونة استخلاصها : فانه لم يخجل من ان يقول في « السماء » :

اكبر الاثم قولة المرء « هذا الامر إثم وهذه فحشاء » :
ليس بين الصلاح والشر حدٌّ كالذي شاء وضعه الانبياء .

وفي « تعالي » يطبّق على ذاته ذلك المبدأ الكفري المبيح لاقبح المنكرات . فيقول لمعشوقته : « تعالي نُطلق الروحين من سجن التقاليد » : يعني بالكلمة الاخيرة المبادئ الاساسية لما تفرضه وتحظره جميع الاديان . هكذا يعترف دون حياء بان الشهوات الدنيئة قد غشت على بصيرته : فاكتفى بمراتعها اللذيذة

على الارض ، واعرض كل الاعراض عن السعي وراء سعادة ابدية بعد الموت ، لانه يعدّها من الاوهام والخرافات ، فصح فيه قوله في « السجينة » :

ومن عُصبت عيناه ، فالوقت كله لديه ، وان لاح الصباح ، غروبُ .

يتضح بأتم الجلاء من شعره ان الشهوة السائدة لنفسه والآخذة منها كل مأخذ ، هي عشق النساء ؛ حسْبنا برهاناً على ذلك قوله :

اسمى الشعر والفن في الحياة الغواني

حين يصف هيامه ببنات حواء . نرى انه قد الّههن فعبدهن .

داكم قصيدته « إسألوها » بحذافيرها :

إسألــوهــا او فاسألــوا مُضناها اي شيء قالت لــه عيناهــا ؛
فهو في نشوة ، وما ذاق خمراً ؛ نشوة الحــب هــذه اياهــا .
ذاهل الطرف ، شارد الفــكر ؛ لا يلمح حُسناً في الارض إلا رآها ؛
السواقي لــكي تحدّث عنهــا ، والاقــاحي لكي تذيــع شذاها ؛
وحفيف النسيم في مسمع الاوراق نجــوى تبثهــا شفتــاهــا .
يحسب الفجر قبسةً من سناها ، ونجوم السماء بعض حُــلاهــا .
وكذاك الهوى ، اذا حل في الارواح ، سارت في موكب من رُؤاهــا .
كان ينهى عن الهــوى نفسه الظمأى . فأمسى يلوم مَن ينهــاهــا ؛
لمس الحب قلبــه . فهــو نار تتلظى ويستلــذ لظاهــا !
كل نفس لم يشرق الحب فيها هي نفسٌ لم تدرِ مــا معناها .

غزله اشد التهاباً في « هدية العيد » :

اي شيء في العيد اهدي اليكِ ، يا ملاكي ، وكل شيء لديكِ ؟
أسواراً ام دملجــاً من نضار ؟ لا احب القيود في معصميكِ .
ام خموراً . وليس في الارض خمرٌ كالتي تسكبين من لحظيــكِ .
ام وروداً ، والورد اجملــه عندي الذي قــد نشقتُ من خديكِ .
ام عقيقــاً كمهجتي يتلظى ، والعقيــق الثمين في شفتيــكِ .
ليس عندي شيء اعز من الروح ، وروحي مرهونــة في يــديــكِ !

نار حب الغواني الذي تيّمه طول شبابه وكهولته ، لم تخمد البتة في شيخوخته ، فلا يزال يعبّر عن حنينه المضني الى ملذات ماضيه :

اشتاق عصرك . يا شبيبة ، مثلما يشتـاق للماء النمير الايّـلُ :
اذ كانت الدنيا بعيني هيكـلاً فيـه · إلاهـات الجمال ترتـل .
من كل حسناء . كأن حديثـهـا سلوى او الوحي الطهور المُنزّل !

قد كان لي في كل خود مطمعٌ . ولكل رائعة المحاسن لي وطرٌ .
ايام شعري كالدُجى محلولك . أيـام عيشي لا يخالطه كدر .

« روحي فداك » تشهد على اضطرام غزله بعد المشيب ؛ دونكم بعض ابياتها :

لمـا رأيت الـورد في خديك وشقـائق النعمان في شفتيك ...
ورأيت رأسك بالاقـاح متوجـاً ، والفُلّ طاقات عـلى نهديك ؛
وسمعت حولك همس نسْمات الصبا عند الصباح تهز من عطفيك ؛
ايقنتُ انك جـنة خـلابـة . فحننت من بعد المشيب اليك .
ولذاك قد صيّرت قلبي نحلةً . يا جنتي ، حتى يحـوم عليك .
روحي فداؤك ، انها لو لم تكن في راحتيك ، هوت على قدميك !

في « الشباب والحب » يحث الفتيان على عشق النساء . مؤكداً لهم ان الانهماك في ذلك الهوى ، الذي اجمع حكماء كل العصور على انه يؤدي حتماً الى الغواية والسفالة والتعاسة . هو وحده يكفل لهم الهدى والرفعة والسعادة :

بكيتِ الصبا من قبل ان يذهب الصبا : فيا ليت شعري ما تقول اذا ولّى !
ترحمته يبقى اذا انت صنتـه عن الشفة الحمراء والمقلة الكحلا ؛
وخلت الهوى جهلاً . فلم يكن الهدى اخيراً سوى الامر الذي خلته جهلا .
خشيتَ عليه ان يطوِّحه الهوى . فألقاك هذا الخوف في الهوة السفلى !
اتلجم مـاء النهر عن جريـانه مخافة ان يغنى ؟ اذن فاشرب الوحلا !
سبيلُ الصبا مهما حرصت على الصبا . فدعه يذوق الحب من قبل ان يبلى !

من اغرب مظاهر هذيانه الجنوني في الغزل . قوله في مطلع « أمنية إلاهة » :

احب انـهٌ في صباه الاهةٌ جرى السحر في اعطافها والترائب .

في الصفحات السابقة قد اطلنا الكلام على نوعين سافلين من قريض ابي ماضي . بيد اننا نبخسه حقه اذا انكرنا انه قد اجاد معالجة عدة مواضيع

شعرية جميلة ، ومن جملتها حبه الشديد الثابت لوطنه الصغير لبنان ، مع ابتعاده عنه عشرات السنين . يقول في « لبنان » :

نشتاقه . والصيف فوق هضابه ، ونحبه . والثلج في واديه ؛
واذا تمد له ذكاء حبالها بقلائد العقيان تستغويه ؛
واذا تنقطه السماء عشية بالانجم الزهراء تسترضيه ؛
واذا الصبايا في الحقول كزهرها يضحكن ضحكاً لا تكلف فيه.

في « بلادي » تسطع وطنيته كنار متأججة :

اني مررت على الرياض الحاليه وسمعت انغام الطيور الشاديه ؛
فطربت . لكن لم يحب فؤاديه كطيور ارضي او زهور بلادي .
وشربت ماء النيل شيخ الانهر ، فكأنني قد ذقت ماء الكوثر ؛
نهر تبارك من قديم الاعصر ، عذب ولكن لا كماء بلادي .
وقرأت اوصاف المروءة في السير ، فظننتها شيئاً تلاشى واندثر ،
او انها كالغول ، ليس لها اثر . فاذا المروءة في رجال بلادي ...
قالوا « تأمل أي حال حالها ، صدع القضاء صروحها فامالها ؛
«ستموت ، ان الدهر شاء زوالها.» اتموت؟ كلا لـن تموت بلادي!

نجد عشرات من مثل تلك الابيات الوطنية الرائعة في « روعة العيد » و « شبح » و « الغد لنا » . لولا ضرورة ايجاز هذه المقالة ، لذكرناها برمتها.

لم يعالج ايليا الشعر الرمزي الا ندرة . على انه قد بلغ به ذروة الابداع . في ذلك دليل جلي على قوة مخيلته . تندد بالناس وتريهم سخافتهم واثرتهم . لا على اسلوب النظريات الجافة والنصائح العابسة ، بل بواسطة رموز ظريفة ، كأنها انامل تشير عن بعد الى قروح النفوس ، بدون لمسها لمساً خشناً ينكأها ويدميها . هاكم نموذجات من ذلك الشعر الظريف .

« الحجر الصغير » مندمج في بناء سد ، على ان صغره وحقارته يحولان دون فهمه خطورة وظيفته . جعل يئن في صمت الليل على فرط ذله ، ويحسد الرخام المنحوت تمثالاً ، الماء الساقي الحدائق الغناء ، الارض المنبتة زهوراً واثماراً ، الدر المتلالئ في اعناق الصبايا . ضجر من حياته الخفية الوضيعة . فساقه اليأس الى التغرير بها ، فهوى من مكانه منتحراً . وبعد حين .

فتح الفجر عينه ، فاذا الطوفان يغشى المدينة البيضاء !

رأت « التينة الحمقاء » ان ليس لها بل لغيرها الفيء والثمر . فأحجمت عن

الإثمار. لئلا يدمن الناهبون نهبها. فلم يُطق صاحب البستان عقمها. فاستأصلها.

من ليس يسخو بما تسخو الحياة به فانه احمقٌ بالحرص ينتحرُ.

في «الضفادع والنجوم» يرينا الشاعر تلك الحيوانات البلهاء واهمةً ان الكواكب المنعكسة في مياهها. جيش جرار زاحف عليها. فحملت عليه حملة شعواء بنقيق هائل. لم تكفّ عنه حتى انبلج الفجر وامّحت صور النجوم. فصاحت الضفادع نشوى بظفرها الخيالي:

أيها التاريخ. سجّل اننــا امةٌ قد غلبت حتى النجومْ!

«دودة وبلبل» ترمز الى سلامة ذوي المقام الوضيع من الاخطار التي لا يزال اصحاب المكانة العالية عُرضة لها. هاكم تلك القصيدة برمتها:

نظرت دودة تدب على الارض الى بلبل يطير ويصدحْ؛
فمضت تشتكي الى الورق الساقط في الحقل. انها لم تجنَّحْ.
فأتت نملة اليهــا وقالت: «إقنعي واسكتي. فما لك اصلح،
«مــا تمنيت. اذ تمنيت. الا ان تصيري طيرًا يُصاد ويذبح؛
«فالزمي الارض. فهي احنى على الدود. وخلّي الكلام. فالصمت اربح.»

قد اجاد ايضاً معالجة عدة مواضيع اخلاقية، قدّمها الينا مزدانة بحُلى الخيالات الجميلة المبتكرة. فلا مندوحة لنا عن ذكر بعضها مع ايراد شيء من احسن ابياتها.

مغزى «ليس السر في السنوات» ان قيمة حياتنا لا تُقاس بطولها بل بما تحتويه من الاعمال الصالحة:

قُل للذي احصى السنين مُفاخرًا: «يا صاح. ليس السر في السنوات،
«لكنه في المرء كيف يعيشها. في يقظة ام في عميق سُبات.»...
خيرٌ من الفلوات. لا حدٌ لها، روضٌ اغنّ يُقاس بالخطوات...
العمر. إلا بالمــآثر، فــارغٌ كـــالبيت مهجورًا وكالموماة.
جعل السنين مجيــدةً وجميلــةً ما في مطاويها من الحسنات.

«إبتسم» يحثنا فيها على الفرح الدائم حتى في اعظم الضيقات وآلم الكروب:

قــال «السماء كئيبة» وتجهما؛ قلت «ابتسمْ؛ يكفي التجهم في السما».
قال «الصبا ولّى». فقلت له «ابتسم؛ لن يُرجع الاسف الصبا المتصرما»...
قال «الليالي جرّعتني علقماً»؛ قلت «ابتسم ولئن جرعت العلقما؛
«فلعل غيرك، ان رآك مرنمًا، طرح الكآبــة جانبــاً وترنما».

« في قلبك الله » تذكرنا ان الغني عبد ماله ، ان لم يجُد بحصة وافرة منه على اخيه الفقير البائس :

وان اتانا اخو مال يكاثرنا — بالتبر تيهاً ، رجوناه وخفناهُ .
وقد يكون نضارٌ في خزائنه — دماً سفكناه او جهداً بذلناه .
لا تحسب المجد ما عيناك ابصرتا — او ما ملكتَ هو السلطان والجاه .
المال مولاك ما امسكته طمعاً ، — انفقته في الخير . تصبح انت مولاه !
ما دام قلبك فيه رحمةٌ لأخ — عانٍ ، فأنت امروءٌ في قلبك الله !

« عطش الارواح » تصف لنا اضطراب ملايين معاصرينا الدائم . لشدة خوفهم من نشوب الحرب العالمية الثالثة :

زالت الحرب وولّت ، انما — ليس للذعر من الحرب انقضاء .
ان صحونا ، فأحاديث الوغى — في الحمى الآهل والارض العراء ،
واذا نمنا ، تراءت في الكرى — صُوَر الهول واشباح الفناء ...
عجباً ، والحرب بابٌ للردى — وطريقٌ لدمار وعفاء .
كيف يهواها بنو الناس ، فهل — كرهوا في هذه الدنيا البقاء ؟
ان يكن علم الورى يُشقيهم ، — يا الهي ، رُدَّ للناس الغباء .
وليجئ طوفان نوحٍ قبلما — تغرق الدنيا بطوفان الدماء !

« يا انشودتي ، انطلقي » يصرّح فيها ابو ماضي بان الحروب العصرية وربوات كوارثها من قتل وتدمير ، ناتجة عن تأليه امدن اهل جيلنا للآلات التي اخترعوها ، وإنابتهم اياها مناب المهم وخالقهم ، الجدير هو وحده بأعلى درجات التبجيل والحب والخدمة . لقد اصابَ بذلك التعليل كل الاصابة . فذكّرنا باسلوب شعري جذاب ، ما قاله مراراً نوابغ المفكرين :

وا رحمتاه لأوربا ، فما فتكت — افعى بأفعى كأهليها بأهليها !
لم يبقَ غير الضواري في خلائقها ، — ومن حضارتها الا مخازيها !
كانت تُعدّ الدواهي في مصانعها — لغيرها ، فاصابتها دواهيها ،
وكل طابخ سم سوف يأكله . — وكل حافر بئر واقعٌ فيها .
لو دام ايمانها ، لم تنطلق سقرٌ — بدُورها ، والافاعي في مغانيها ؛
لكنْ اكبّت على الآلات تعبدها — وتستعين بها من دون باريها ،
فصار مالكها عبداً لسلطتها ، — وصار كل ضعيف من اضاحيها ،
وصار انسانها للحلب آونةً — والذبح ، مثل المواشي في مراعيها !

لقد لاحظ قراؤنا — لا محالة — ان ابا ماضي : الكافر المتحذلق . الذي انكر مراراً وجود الله الخالق وخلود نفس الانسان في ابدية سعادة كاملة او عذاب هائل . على حسب اعماله : وعبّر مراراً اكثر عن شكه المطلق في تلك الحقائق الجوهرية : قد علّل حروب عصرنا بالحاد اهله وعبادتهم للآلات . عوضاً عن الله . ذلك تكذيب صريح لمجاهراته الكفرية العديدة . فهو لعمري اشبه بسكّير تُعميه شهواته الجامحة . فينكر اوضح الحقائق . ثم يصحو بعض الاحيان من سكره المعتاد . فيؤكد ما نكره في الغالب . هذا التناقض الشائن قد بلغ اقصى مداه في « كلوا واشربوا » . التي يهدد بها الاغنياء الظالمين القساة بالعذاب الابدي ؛ ويذكّر الفقراء ضحايا ذلك الجور الفاحش : بالطوبى الدائمة المختصة بالابرار :

كلوا واشربوا . ايها الاغنياء . وإن ملأ السكك الجائعون .
ولا تلبسوا الخز الا جديداً . وان لبس الخرق البائسون ...
ويا فقراء : لماذا التشكي ؟ الا تستحون ، الا تخجلون ؟
دعوا الاغنياء ولذاتهم . فهم مثل لذاتهم زائلون ؛
سيمسون في سقر خالدين ؛ وتمسون في جنة تنعمون .
فلا تعطشون ولا تسغبون ؛ ولا يرتوون ولا يشبعون !
لكم وحدكم ملكوت السما ؛ فما بالكم لستمُ تقنعون ؟ ...
كذا وعد الله اهل التقى . وانتم همُ . ايها المتعبون .
الا تؤمنون بقول الكتاب ؟ فويل لكم : انكم كافرون !

سبحان الاله القيّوم ، الذي لا يمسه ادنى تغير ، مع قدرته المطلقة على إحداث كل تغير لا ينافي قداسته ، في جميع خلائقه ! قد حوّل ابا ماضي الكافر وناشر الكفر ، الى واعظ ممتاز يُذيع خوف مولاه ! يعترف ايضاً بالله الخالق في مطلع « الشاعر » . وهي رثاء لخليل مطران :

عندما ابدع هذا الكون رب العالمينا .
ورأى كل الذي فيه جميلاً وثمينا .
خلق الشاعر . كي يخلق للناس عيونا :
تبصر الحُسن وتهواه حراكاً وسكونا .

له مهارة غريبة في الوصف الدقيق لاحوال النفوس المتنوعة السريعة التقلب بين صباح وعشيته . تتجلى تلك المقدرة في « المساء » ، وهي من اجمل قصائده ؛ يخاطب فيها فتاة كان الفرح يفعم قلبها في اول النهار : ثم

اخذ منه الحزن كل مأخذ في آخره ؛ فيحثها على حفظ سرورها مستقلاً عن كل العوامل الخارجية. هاكم بضعة ادوار من تلك القصيدة الرائعة:

هذي الهواجس لم تكن مرسومة في مقلتيك.
فلقد رأيتك في الضحى، ورأيته في وجنتيك؛
لكنْ وجدتك في المساء وضعت رأسك في يديك؛
وجلست، في عينيك الغاز وفي النفس اكتئابْ
مثل اكتئاب العاشقينْ؛ سلمى، بماذا تفكرينْ؟...

لتكن حياتك كلها املاً جميلاً طيّباً؛
ولتملإ الاحلام نفسك في الكهولة والصبى؛
مثل الكواكب في السماء وكالازاهر في الرُبى؛
ليكن بامر الحب قلبك عالماً في ذاته؛
ازهاره لا تذبلُ؛ ونجومه لا تأفلُ.

مات النهار ابن الصباح. فلا تقولي «كيف ماتْ؟»
ان التأمل في الحياة يزيد اوجاع الحياة؛
فدعي الكآبة والاسى واسترجعي فرح الفتاة؛
قد كان وجهك في الضحى مثل الضحى متهللا،
فيه البشاشة والهناء؛ ليكن كذلك في المساء!

قد فرغنا من تحليل مواضيع شعر ابي ماضي؛ ولا بد من تكملته بابداء رأينا في انشائه. انه مزدان في الغالب بحليتي الوضوح والانسجام وقلة الحشو. لغته صحيحة: بيد انها لا تخلو من بعض اغلاط غليظة، نضرب عليها الامثلة الآتية: يعصاني (صوابها يعصيني) لساني — نقطة (قطرة) ماء — اتى (اتت) الدُجى (دُجى جمع دُجية) — روى (اروى) الارواحَ خمراً — شاء القضاء بأن (أن) يشقى — يُرضي السوى (غيره) — تشتاق عيني قبل (قبل أن) يغمضها الردى — الأقاح (الأقحوان) الغضّ — المولى المُهاب (المهيب).

الكلمات المماتة كثيرة تحت قلمه: وهي مما يمجه الذوق السليم؛ هاكم شيئاً منها: باقعة (رجل ذكي)؛ تخاوصت النجوم (مالت الى الغروب). حمأة مسنونة (منتنة)؛ قرضاب (فقير).

خيالاته تُحصى بالمئات، والمبتكر منها غير قليل؛ نذكر منه هذه

النماذج : الارض تستجدي الخضمّ مياهَه — جثة لفها الثرى بالظلام المؤبد — الورق الذاوي كالاحلام القتلى — تُسد عليهم دروب المنى — ورث (اللبنانيون) اقتحام البحر من فينيقيا — نظم (الله) الالوان في الارض زهوراً — امانيَّ خضراء — وجه الخنساء مرعى عيون الخلق — ذهّب الاصيل الروابي — الصبح مورَّد — الشمس عسجد يتضرم.

بيد ان كثيراً من الخيالات الاخرى تشينها المبالغة او التكلف. خصوصاً في قصائد الوصف والمدح والرثاء. دونكم بعض الامثلة على المبالغة : عقدتُ على النجوم لوائي — شابت حضارات ومجد أُميّة ما شاب — كأن الارض قد مادت (بعد موت فيصل الاول).

يقول في رثاء عبد الله البستاني :

انقاد من بعدك في مأتمٍ حاضرها والاعصر الغابراتُ !

التكلف اكثر من المغالاة ؛ يسهل علينا ذكر عشرات الامثلة عليه ؛ نكتفي بالآتية لعدم إضجار قُرائنا : تكاد (الفتاة الجميلة) يشربها خاطر رائيها — تحسب اقواله (اقوال عبد الله البستاني) مسروقة من مُقل الغانيات — ليت الرياض تعيرني الوانها لاصوغ منها خطاباً — لو لم تكن بشراً لكنت سحاباً — سواد النيل مسك — السواقي فتنٌ راقصة.

لا تشرب الخمر النجومُ. وان تكن معصورةٌ من انفس الشعراء.

يقول في رثاء فيصل الاول :

فيا جدّثاً حواه. لست قبراً ؛ ولكنْ انت في الدنيا وسامُ

وفي رثاء عبد الله البستاني :

حنّت النوق الى سمع اسمه ؛ وطربت من ذكره الصافناتْ !

على كل حال تلك الشوائب العديدة في انشاء ابي ماضي ادنى جداً من العيب الثقيل الشائن لكثير من قصائده. وهو الكفر المطلق او الارتيابية الاباحية. لا ننكر انه شاعر مطبوع. ينبذ الانتحال والتقليد. مقتبساً الهامه من صميم الحياة. ذلك الينبوع الفياض التي لا تنضب مياهه. فليته بقي في مستوى الشعر الرفيع. مجتذباً الى عليائه الشامخة آلاف النفوس الدابة على الحضيض دبيباً. بل المتمرغة طوعاً في الاوحال ! ويحه ! فانه قد سخّر شاعريته السامية لنشر الحاده وشكه الفاضحين في انحاء العالم العربي ؛ فبئس التسخير الشائن لشخصه الشهير ولفنه العالي !

# حاكم صيدا العادل

## في العهد العثماني

بقلم جرجي ابراهيم نصر

كنت أقلّب كتاباً قديم العهد . وقع عرضاً بين يديّ ، فلفت نظري فقرة عابرة ورد فيها ذكر رجل نجهله كل الجهل ، على حين أنه أدّى على ما رواه الراوون خدمات شتّى لإقليم لبنان الجنوبيّ . وبخاصة لمدينة صيدا، ذلك الرجل هو « عزّت الإدلبي » .

ولمّا كنت أعنى جدّ العناية بالتدقيق في المسائل التاريخية . فقد لجأت الى أديب الجنوب الشاعر الكبير الاستاذ محمد كامل شعيب العاملي ، مستطلعاً لعلّي أجد عنده ما ينقع غلتي ، وينيلني بُغْيتي . فحدثني حفظه الله نقلاً عن شيوخ معمّرين في صيدا ، بحديث هذا الرجل العجيب في تصرّفاته . الذي آتاه الحظّ ، وهو عربيّ أصيل ، فعرف كيف يحرز ثقة أولياء الأمر من الأتراك ، وعلى رأسهم داهية السياسيين في عصره السلطان عبد الحميد الثاني .

قال محدثي ، كان الناس في مدن لبنان ولا سيا في صيدا وعكا ، منذ ثمانين سنة . لا يجرؤون على مغادرة بيوتهم ليلاً لما كان يسود تلك المدينتين من ظلام ، وما كان يكثر فيهما من اللصوص والقتلة . وكانت مباني هاتين المدينتين تتلاصقان ، بحيث كانت شوارعها دهاليز ضيّقة ،

تكثر فيها الوحول والهوام والحشرات ، مما يساعد المجرمين على ارتكاب جرائمهم وهم في مأمن من العقاب .

ولقد كانت صيدا خاصةً في القرن التاسع عشر وما قبله من عصور الظلام والظلم . متأخرة في الحضارة والرقيّ والتعليم عن سائر المدن اللبنانية ، الى ان قيّض الله لها رجلاً أقال عثراتها . ووضع الحجر الأول في أساس حضارتها وارتقائها . ذلك هو « عزت الادلبي » الذي عهد اليه بمنصب القائمقامية فيها ، فأخذ يسهر على نشر الأمن والتعليم وتعميم وسائل الوقاية من الأمراض . والضرب على أيدي الأشرار . وبسط العدل في ربوعها ، حتى اصبحت مثال المدن في رقيّها وتقدمها . وبلغت الأوج الذي نراها عليه اليوم .

وإن ننس فلا ننسى . أن مدينة صيدا كانت العاصمة الحقيقيّة للبنان في متاجرها ومدارسها . وفي ما كان يومٌ ميناءها من المراكب الأجنبية ، ولم تكن بيروت في ذلك الزمن . معروفة ولا عاصمة للبنان . ولكن التأخر لم يلبث أن دبّت اليها أسبابه . بعد أن اضطرّ فخر الدين المعنيّ الى سدّ مينائها بالصخور والرمال . إتقاءً لرسوّ المراكب العثمانية فيها .

وكان عزّت الإدلبي في أول عمره صاحب معامل للرياش والاثاث في مدينة « مانشستر » فاشتهرت معامله بدقّة الصناعة حتى وصلت الى الآستانة . فاشترت منه الحكومة السلطانية . الكثير من الأثاث الفاخر لفرش دورها العمومية . وعجزت عن أن تدفع له ثمن المبيع ، لخلوّ خزائنها من المال . فرأى الصدر الأعظم أن يغريه في تقلّد وظيفة ما . في مقابل تنازله عن ديونه . وعرض عليه قائمقامية صيدا ، فقبل الرجـل والتحق بوظيفته .

ولمّا كانت السلطنة يومئذ في يد الإدارة الاستبدادية ، ولم يكن للقضاء من شأن إلاّ في الأمور الشرعيّة ، وقليل من الأمور المدنيّة ، فقد أمكن هذا الرجل العادل ، الذي أثّرت في أخلاقه وطباعه ، إقامته الطويلة في أرقى مدن الانكليز ، أن يطلق يده في شتى جوانب الإصلاح .

وكان اول ما وجه اليه اهتمامه ، نشر الأمن . وقطع دابر الأشرار ؛ ولما لم يكن لديه من مخترعات عصرنا ما يمكنه به إنارة الشوارع ليلاً ، فقد فرض على كل رجل أو امرأة ، حتى على كل فتىً أو فتاة . بلغا سن الرشد ، ألاّ يسيروا في الشوارع ليلاً إلاّ وهم يحملون مصابيح من الورق الأبيض . في داخل كل منها شمعة . وهكذا أصبحت صيدا تبدو في الليل ، مُنارة الشوارع ، فقلّت أعمال النهب واللصوصية ، وشمل الأمن ربوع المدينة . ولكنه رأى أن هذا الاجراء لم يكن بكاف . فأمر بتعليق المصابيح على عمد في الشوارع ، وهكذا عزّز في وقت واحد ، التجارة الليلية . وأنواع السمر بين الناس ، فدبّت الحياة في هذه المدينه التي لم يكن يعيش فيها ليلاً إلاّ اللصوص والرعاع .

وبعد ان نشر الأمن والطمأنينة والسلوى والحياة في عاصمة قضائه ، انجهت عنايته الى طرق المواصلات ، وتأمين السائرين فيها من قطّاع الطرق ؛ وبعد أن كان « وادي الزينه » و « صحراء الشويفات » مكمناً للصوص . أصبحا بفضل مخافر الدرك التي أنشأها على أبعاد متساوية ، طرقات آمنة ؛ تسير فيها النساء والتجار والمسافرون ليل نهار . آمنين ناعمي البال .

وكان شديداً في عدله ، صارماً في قضائه ، يضرب على ايدي الأشرار والمعتدين ، ويوقع بهم العقاب الرادع ، . فطارت شهرته وخشي المجرمون بأسه ؛ وأمن الأخيار والأبرياء جانبه . وأخذت القائمقاميات الأخرى تحذو حذوه وتنسج على منواله .

وآلمه ما رأى عليه الشعب من بؤس وضيق . لما كانت تلك الدولة البائدة ، ترهق به كواهل الشعب من « الأعشار » وأموال « الويركو » وبدلات « التجنيد » فرفع عن الأهلين شر تلك الضرائب مدة أربع سنوات ، دون ان يبالي بما كان يوجّه اليه من لوم من ذوي الامر في الاستانة ؛ لأنه كان قويّ النصير في تلك العاصمة لما كان يحرص عليه من إشباع نهم الوزراء بالمال والعطاء .

ولربما كان أول من تسرّبت اليه روح الاشتراكية في بلد الظلم والاقطاع والاستبداد: فاذا شكا أحد الفلاحين الفقراء. ظلم مالك أرض. أو جشع إقطاعي غنيّ مستبدّ. استدعى الغنيّ وانتزع منه سندات التملك أو «الطابو» ومزّقها إرباً إرباً. وهو يقول لذلك الغنيّ: إن السلطان هو مالك الارض، ولستَ أنت إلاّ متصرّفاً بالطابو فيها، واليوم بأمر السلطان بان أنتزع منك هذه السندات. لاسلمها الى مَن يستحقها من الناس. ولا سيما الفقراء الذين يسقونها بعرق جباههم. فأصبح الأغنياء وأصحاب الإقطاعات. يخشون بأس الفلاح الفقير. ويتوسلون اليه بان يخصّهم بشيء من غلّة الارض.

ومما يروى عنه أنّ أحد الفلاحين شكا اليه الحاج حسن عسيران صاحب الأملاك الواسعة في كفرحتى متظلماً من ان الحاج يطالبه بعشرين «بشلكاً» ويلحّ عليه بدفعها مهدّداً بسجنه وبطرده من أرضه، ورأى ذلك الفلاح رثّ الثياب، عاري الصدر. حافي القدمين. فأخذته به رأفة، وسأله عمّا يملكه. فقال: ليس لي الا حمار وعجل ثور. أشدهما بنير لأفلح بهما الأرض. عاملاً ليل نهار مع هرمي ومرضي. فلا تدرّ عليّ الأرض إلاّ ما أسدّ به ارمقي.

فرثى لحاله وطلب من الحاج حسن عسيران أن يقرضه عشرين بشلكاً ففعل، فأخذ الدراهم ودفعها الى الفلاح وقال له:

خذ هذه الدراهم واشتر بها ثورين واستعن بأهلك على حرث الأرض مجدّاً، وهكذا يمكنك أن تفي دينك في خلال ثلاث سنوات على أقساط متساوية.

ولما احتجّ الحاج على هذا الحكم: ألقى عليه درساً اقتصادياً قد لا يستطيع اليوم أكبر رجال الاقتصاد أن يلقيه:

قال يا حاج: إن الناس جميعاً يعيشون من تعبَ الفلاح وجنى يديه. ولو هجر الفلاح أرضه: لأقفرت البلاد، وساءت أحوال العباد. فاذا شجع الملاّك فلاحيهم وأمدّوهم بالبذار والبهائم: أمكنهم أن يضاعفوا غلّة الأرض، فيفيد منهم، لا الملاك فقط، بل جميع طبقات الشعب.

وله مئات من الحسنات أمثال هذه نخص منها بالذكر ، انه كان أول من فكّر في تحديد الأسعار وجعلها في متناول الفقراء .

وكان كريماً جواداً ، محسناً ، فمن مآثره المشهورة أنه كان يصعد صبيحة كل أحد الى مزار دير مار الياس ، المجاور لمدينة صيدا ، وبقربه مزار آخر باسم مار يوحنا المعمدان ، فيلبس لباس الرهبان ، ويتعبّد لربه ويأمر بأن تذبح الذبائح بين المزارين ، وتوزّع على الفقراء ، حتى أنّ كثيرين من الناس كانوا يحملون من اللحوم والخبز قدراً يكفيهم مؤونة أسبوع كامل . وكان في أكثر الأيام ، يذهب الى شاطئ البحر مصطحباً الكثير من الصيادين فيجمع ما يصطادونه من الأسماك ، ويدفع لهم ثمنه ، ثم يوزّعه على الفقراء .

ولربما كان أول من حرص على حقوق المواطنين ، والاحتفاظ بحقوق الادارة المحلية . فقد حدث أن تذمّر بعض قناصل الدول من أمور يطول بنا ذكرها ، فصرفهم غاضباً ، وأمرهم بالاّ يتدخلوا في أمور الإدارة والأهلين ، مهدّداً متوعداً .

وحدث ان شكاه والي بيروت الى أولي الأمر في الاستانة ، لاستئثاره بالسلطة دونهم ، فأوفدت الحكومة أحمد باشا الصلح حوالى سنة ١٨٨٩ للتحقيق والبحث ، وجاء المفتش الى سراي الأدلبي في صيدا ، فتباطأ القائمقام في مقابلته ، ورفض سماع أقواله ، وصرفه غاضباً ، فشكا هذا أمره الى الوالي ، واتفقا على رفع شكواهما الى الاستانة ، فجاء الأمر بعزلهما معاً ، وهــذا دليل ما كان يتمتّع به الأدلبي من سلطة ونفوذ في دوائر الاستانة .

وكان الصيداويون لم يألفوا بعد لبس البزّة الافرنجية فخلع عليهم الأدلبي احدى بزّاته ، وأهداهم كرسيّاً كبيراً مبطّناً بالحرير ، مما يستعمله الغربيون في بيوتهم ، فكان إعجابهم بهما كبيراً ، فجعلوهما مقصورين على لبس العريس وجلوسه ، وكان لعظم شأنهما عندهم ، يحتفظون بهما بعناية الى عرس آخر .

وقصارى القول : إنّ هذا الرجل المحسن العادل المتمدن ، نشأ في عصر قبل عصره ، وكان أول من حمل الى لبنان الذي كان يئن من نير الاستبداد ، مبادئ الاشتراكية الحقيقية بعطفه على الفقراء ، وتشجيعه للحرّاث والعمال ، بل كان اول رجل يذكر عنه أنه أقام قسطاس العدل بين الناس ، وضرب على يد الظلم والاستبداد ، وحاول ان يخلع على صيدا ثوباً من المدنية الغربية ، في عصر ساد فيه التقهقر في كل ناحية خلقية وأدبية وصناعية وزراعية ، فضلاً عن أنه ساوى بين الطوائف والأديان . فكان مذهبه ما تأمر به الشرائع السماوية كلها ، الأمر بالمعروف والنهيُ عن المنكر . ولو أن هذه الشعلة الأولى من نور العدل والمعرفة ، استضاء بها اللبنانيون ، ولو أنّ زملاء عزّت الأدلبي وخلفاؤه ، مشوا على غراره منذ القرن الماضي ، لكان لبنان قد تعجل خلع النير عن عنقه . وبلغ منذ أمد طويل ذروة التمدن والاستقلال .

وقد ختم الأدلبي حياته النافعة بأن سار ماشياً على قدميه الى زيارة بيت المقدس . فتوفاه الله وهو راجع من زيارته بين الناقورة وصيدا ، ونقل جثمانه بناء على وصيته الى مسقط رأسه « إدلب » حيث اختفى ترابه ، ولكن ذكراه ظلّت بين الناس حيّة .

بكاسين — لبنان جرجي ابراهيم نصر

# رحلة الاب ارسانيوس شكري اروتين الحكيم

( تابع )

بقلم الاب فردينان توتل اليسوعي

نحكي عن وان وهي مدينة صغيرة وما هي غنية وبها كنايس عده واديرة وهم بخلا وبهذه المدينة عبادات كثيره وخارج كنيسة اليسوعية موضوع صليب عجايبي كبير ومرتفع عن الارض خمسة عشر دراعاً قامة رجل وهذا الصليب مكلف وترى الخلق دائماً ساجدين امامه تحت الامطار والبرد والحر وهذا الصليب اظهر عجايب شتى لانه امشى عرج واشفى مرضى كثيرين وفي ٢٦ رحلنا الى مدينة اوربه Aurey ومررنا على دير على اسم القديسة حنة وهو دير كبير وغني ومن جميع الممالك في عيد هذه القديسة ياتون لزيارته ويصير فيه ثمانية ايام وترى عدد الذين يتقربون بهذا العيد يفوق عن اربعين الف وهذا عرفوه من عدد البرشانات الذين يكرسونهم في هذا العيد وفيه صورة هذه القديسة وهي صورة قديمة تفعل عجايب وقد وجدوها مدفونه تحت الارض وكان ظهورها باعجوبة وكان على واحد عابد القديسة المذكورة واعطته هذه القديسة مبلغ فضه ثلاثة شقف لكي يعمر هذا الدير وهذه الكنيسة وهو عمّرهم بثمن شقفه واحده والشقفتين بقيوا في الدير وفي هذه الايام اخذوهم شكل ذخاير الى غير كنايس وهم جماعه من اصحاب الحكم على هذا الدير وحيطان هذه الكنيسة كلها صور عجايبية اشتهروا بعجايب وهذه الايقونة المكرمة كم انقذت مراكب من الغرق (ص ١٦٥) بعد الاياس وكم اشفت مرضى ومستقيمين وعميان بعد العجز وكل عجيبة التي تصدر من هذه الايقونة يصورون تلك العجيبة ويضعونها في الكنيسة ونحن زرنا هذه الكنيسة والدير وحين ما وصلنا الى عندهم قبلونا بكل محبة واستقمنا عندهم يومين واليوم الثالث رحلنا من عندهم الى مدينة اوره من ٢٩ تشرين ثاني وحين وصلنا اليها مضينا عند خوريها وسلمنا عليه وكان له معنا مكتوب اعطيناه اياه فقراه وقبلنا بكل محبة ووداد وغدانا عنده وبعد الغداء وجه معنا اثنين من الكهنة لكي ندور نشحد فدرنا شحدناها وصار لنا منها قليلاً اكثر مما نؤمل لان اهلها اجاويد واصحاب خير وناساً عابدين محسنين وواجهنا حاكم البلد والرجل تقي ويخايف الله وقبلنا بكل محبة ونزلنا عنده وشحدناها وصار لنا منها خير ورحلنا من هناك .

القول عن مدينة اوره ما هي هذه المدينه غنية وبها كنيسه باسم الروح القدس وهذه المدينه عديمة المتجر بل لها انوال تشتغل كتان ومناخها طيب ورحنا لعند الوكيل فتضايق من الذي اوصلنا اليه ولم يرد يكلمنا وقال لنا اقعدوا على باب الدير واطلبوا حاجتكم قلنا له معنا مكتوب للريس فارسلنا اليه فدخلنا تغدينا عنده كانت غداءه مكلفة. اوره لويس هذه مدينة صغيرة غير انها باب بحر ولها قلعة حصينة جداً والمدينة ايضاً حصينة لانها باب بحر الانكليز وهي بعيده عن اوره ستت ليكوات وصار لنا منها احسان قليل. القول عن مدينة بورت لويس متجر هذه المدينة هو سمك السردين واحكوا لنا انه ينباع من هذا السمك بهذه المدينه بمقدار الف وخمساية كيس دراهم لان كافة التجار ياتون ياخذون من هذا السمك بمبالغ مال وعندهم غير اسماك متنوعه وبها اسبيتال للمرضى وهي بعيده عن مدينه لوريـان Lorient ساعة واحدة وفي ٥ كانون اول رحلنا منها الى لوريان في (ص ١٦٦) البحر بقدر ربع ساعة لان الريح كان موافقاً وطلبنا من الخوري كاهناً حتى يدور معنا بالشحادة فما امكن لانهم جميعهم مشغولون بالاعتراف لانه كانت نهاية السنة المتقدسة ثم بعد توسل ارسل معنا كاهناً فمضينا معه الى الميناء حيث شركة الهند وهذه الشركة ليس في فرانسا فقط بل وفي اورليان ايضاً وجميع مراكب الهند تسافر من هذه الميناء وهم اغنياء شي يفوق العقل لان الدراهم عندهم مثل بيادر الحنطة الكبار ومن هذه الشركة قايمة اهل هذه المدينة واغلب اهل هذه المدينة هم قباطين مراكب وبحرية وبازجية وخزندارية عند اهل هذه الشركة .

في سنة ١٧٤٥ حين كان الحرب بين فرنسا والانكليز اتت الانكليز وحاصرت هذه المدينة ثمانية ايام بماية وخمسين غليون جنكجي وحاربتها حرباً شديداً بالمدافع والقنبر وعملت امام المدينه بعيد ساعة متاريس على الارض واخرجت حكم ثلاثماية مدفع ونصبتها امام المدينة فوق المتاريس وعملت افران نار وكانت تحمي كلل المدافع بهذه الافران وتحدفها على البلد لكي تحرقها وتفني اهلها كل هذا طمعاً بهذه الشركة الغنيه ونهبوا ضيعة بعيدة عنها نصف ساعة واخذوا خوريها اسيراً ورشقوا لهذه المدينة بثلاثة ايام اكثر من عشرة الاف مدفع وقنبلة واما اهل هذه المدينة حاربوهم حرباً شديداً الى يوم عيد الحبل بسيدتنا مريم العذرا هزموهم واخذوا جميع اطوابهم وجباخاناتهم وكل شي بقي في الارض وغرقوا منهم جملة مراكب وقتل بهذا الحرب من فرانساوية ٢٦٧ واحد وقتل من انكليز ٢٦٢٠ واحد ولذلك رتبت هذه المدينه في كل

سنة زياح حافل يوم هذا العيد الجليل وعملت هذه السيدة السعيدة ايقونه من الفضة . (ص ١٦٧) كبيرة جداً وكل ليله قبل نصف الليل يدقون الجرص الكبير شكراً لمريم العذراء لان الانكليز انهزموا من هذه المدينة هذا الوقت .

القول عن مدينة لوريان Lorient هذه المدينة اكبر من طرابلوس وهي على التربيع وبناها مكلف مثل بنا بهريز وخلقها كثير وثلاث جهاتها بحر وجانب الآخر بر ومناخها وهواها طيب واهلها ظرفاء مثل اهل بهريز وفقراءها قليلين غير انها مخطوره من الغريب في كل سنه لها بازار خمسة عشر يوم يباع مال هندي وغير اموال يبلغ من البيع حكم سبعة عشر الف كيس دراهم ويؤرد اليها بازركان ايام البازار من ساير اقطار الارض حتى مسلمين ويهود من كل بلد وذلك الوقت يصير غلاء بهذه البلدة من ازدحام الناس وكثرتهم وتستقيم هذه الغلبة الى ان يسافروا البازركان وترى في الميناء مخازن وبواكي كبار واماكن عجيبه ودائماً يوجد في الميناء اكثر من خمسة الاف نفر يشتغلون في المراكب ومنهم معمرجية وخبازين بقصاط الى المراكب اكثر من عشرين فرناً ومراكب هذه الميناء كبار مثل مراكب الحرب على كل مركب اكثر من ثمانين قطعة طوب يحوي وجميع هذه البلدة محتوية على كنيستين فقط واحدة بالبلد وواحدة بالميناء ونهار الاحد اكثر الناس يطلعون بلا قداس من كثر الازدحام .

وفي ١٣ منه رحلنا الى مدينه هندبون بعيده حكم ساعتين وهي مدينة صغيرة وضيعة ورحلنا منها الى كيمبرله Quimperlé وهي بعيدة ستة ساعات وهذه المدينة ايضاً صغيرة وما لها ملجأ ورحلنا منها في ١٨ كانون الاول الى مدينة كيمبر Quimper وهي بعيده ايضاً تسع ساعات ولكن جميع هذه (ص ١٦٨) الطرق لا تنسلك الا بالخيل ولا مشي لان بردهم شديد قاسي وهذه البلد فقيرة بالغاية وصار لنا منها احسان قليل ورحلنا منها الى سان بول دلبيون وهي ايضاً في باص بورطانية فرانسا وكان رحيلنا في ٢٣ منه وتبعد ستة عشر ليكوه ولا يقدر لسان يوصف مر هذا الطريق من البرد والوحل والشغر التي هي مغطاية بالوحل وهو مكان الخوف والفزع لانهم اذا ارادوا اهل فرنسا يكنوا مكاناً بشدة الخوف يقولون هذا المكان مثل باص برطانية لانه مشهور بالحرامية وذلك الوقت كان معنا مقدار ثلاثماية غرش وامسى علينا المساء والمطر والثلج علينا مثل افواه القرب ولم نرَ احداً لان نساله عن

الطريق واتكلنا على الله بالنتيجة وصلنا الى ضيعة لم نوجد شي ناكله فطلبنا منهم شيئاً ناكل جابوا لنا قطعة لارد مالحة وشقفة خبزه مثل قرص الجلة وصباحاً قمنا ورحلنا الى سانبول ودخلنا الى عند الخوري نطلب اذن وقاسينا معه مشقةً عظيمة ولم يعطنا الاذن لان هذا المطران قوي شرس الاخلاق وبعده شحدنا تلك البلد غصباً عنه بقوة السندات التي معنا من علو شان السلطنة وصار لنا منها احسان قليل رحلنا من مدينه سانبول الى برية مسافة احدى عشر ليكوه وهذه المدينة دخوها قوي عسر لان لها اربعة اسوار ومحصنة كثيراً بالمدافع والعسكر ومرسي بتلك البلد عشرون مركب غليون كبار ومن طرف السلطان وحين وصولنا بعد تعبنا الذي قاسيناه واذا بواحد من قبل الحاكم (ص ١٦٩) وقف امامنا وسالنا من اين جايين وما تريدون فقلنا له نحن من جبل لبنان ولنا شغل بهذه المدينة ومعنا مكاتيب الى حاكم البحر فقال لنا امشوا معي لعند حاكم البلد ومضينا معه الي عند الحاكم فراينا عنده ضيافه ومن جملتهم عنده حاكم البحر الذي يعرفنا والمذكور لما خرج من المايدة فاعطيناه مكتوباً ورآه من اخيه وبه توصية مكلفة فينا فحالاً دخل واحكي مع الحاكم وواصاه فينا واروواه المكتوب خنسير الحاكم قبلنا واعطانا اذن بالشحاده ووقتها كان غلاء بالمدينة وصار لنا منها احسان قليل.

القول عن بريسه Brecey وهي مدينة كبيرة جداً ومعتبرة وحاكمها اكبر من باشا لانها على البحر وبها ثلاثة قلاع وحصينة جداً ومن داخل هذه المدينة داخل البحر الى ناحية منها ومرسى مراكب السلطنة المختصة للحرب ودخل هذا البحر الداخل الى المدينة بلد تسمى اورانش Auranches بعيده عن بريسه مسافة رمي نظر غير انها بلاد فقيرة ليس لها مدخل سوى من برنيه ويخرج من هذه المدينه باب موجه على البر منــــه يذهب الى دير مار ماتياس رهبنة مار مبارك وهذا الدير هو آخر الارض لانه من حين تخرج من باب مدينة اورانش تبتدئ تمشي بارض ضيقة كلما مشيت قليلاً تضيق الارض اكثر حتى تنتهي الى هذا الدير وبعد هذا الدير بربع ساعة ترى الارض مثل اللسان داخل الى البحر وهذا هو طرف الارض الاخير وقد اخبرونا بحريين وقباطين صادقين بان ما بقي بعد هذه الارض غير بحر ويلزم الى المراكب ان تمشي بهذا البحر تسعة الاف ساعة حتى يبصرون الارض من طرف الاخر وهذا صحيح موكد ما فيه ريب لان هذا الدير هو اخر الارض البسيطة فاذا بكل حق نقدر ان نقول اننا وصلنا في سفرنا هذا الى اخر الدنيا واهل هذه المدينة جميع صنعتهم ما يخص البحر وبناء

هذه البلد حصين جداً وبها يسارى (أسرى) دائماً وكل اثنين بجنزير ثقيل في ارجلهم وطول النهار مشتغلين بحفر الاراضي ونقل التراب والاحجار مع تقل هذه الجنازير التي بارجلهم واعناقهم .

وفي ١٤ كانون تاني (ص ١٧٠) رحلنا من بريسه الى مدينة مورله Morlet بعيدة احدى عشر ساعة ومرينا على مدينة ليندرنو بعيدة عن برسيه اربع ساعات وشحدناها .

القول على مدينة مورله وهي مدينة صغيرة قدر بيروت بعيدة عن البحر قدر ساعتين مبنية وسْط وادي والجبال من جانبيها عالية عنها فوق البيوت وجاري داخلها نهران كبيران وبها ديورة وكنايس وبها كرخانة تتن وهواها عذب ووقتها كان غداء .

وفي ٢٠ منه رحلنا الى مدينة كين كان Guingamp بعيده عن مورله احدى عشر ليكوت ونزلنا في ملعب اسمه الصليب المقدس ومررنا بطريقنا على مدينة بان ايل مدينة صغيرة Baneuil .

القول على كين كان وهذه المدينة وسط معا بها متجر وموجود بهـــا اشراف كثيرون والبلد مغلية وهواها عذب لذيذ .

وفي ٢٦ كانون الثاني رحلنا الى مدينه بيروه Birieux بعيدة ستة ليكوات وهي مطرنية وبعد الجهد حتى اخذنا اذن الشحاده وشحدناها وصار لنا احسان قليل بسبب الغلاء الذي عم كل بلاد فرنسا وكثير من الفقراء كانوا ينطرحون على الابواب شبه الموتى يطلبون الخبز لحفظ حياتهم ووصل رطل الخبز في هذه الايام الرطل الحلبي باثني عشرة مصرية وهذا شيء كبير لان اجرة الفاعل نهاره بسبع مصاري ولاجل ذلك صار لنا احسان قليل. القول على مدينة صان بريو Saint Brieux هذه المدينة صغيرة لا يحرز التكلم عنها في ٣ شباط وصلنا الى مدينه الانبال وهي نهاية باص برطانيه وإخرها بعيدة ستة ليكوات فذهبنا الى عند رهبان مار اغوستينوس فقبلونا وشحدنا هذه المدينة وهي مدينة صغيرة في ٧ شباط رحلنا منها لكي نعود الى مدينة رين Rennes وبعيدة عنها ستة عشر ليكوات. القول عن مدينة رين وهي مدينه عظيمة وبها مجمع شريعة وكلهم اشراف وجميع (ص ١٧١) دعاوى بريطانيا تحت حكمهم وعمارتها مكلفة جداً وسبب انها كانت من مدة ثلاثين سنة احترقت وعدمت وبعده بنيت بناء مكلفاً وبها ساعات مكلفة وساحاتها مفرحة وفي

الساحة الواحدة عاملين صورة السلطان لويس ملك فرنسا قامة قداوية راكب حصان والة حربه وجلاده عليه والجميع من نحاس الاصفر الذهبي والفرس قدر جمل كبير وهذا التمثال موضوع فوق عمارة عظيمة من المرمر الابيض الرخام وداير ما يدوره درابزونات من حديد الصيني شيء مكلف وبها رجال دولة كثيرون وفا متجر كبير متعلق فيه جوخ وحرير وقطن وشمع وغزل وكتان وغير اشياء مضينا عند مطران المدينة رجل من اشراف فرنسا وكان سابق الامر في اسبانيا من قبل سلطان فرنسا ورجل عاقل صاحب معارف من عيلة الملوك وتغدينا عنده واعطانا اذن ان نشحد ولكن امورنا معطله من قبل الغلا واستقمنا عندهم ثلاثة واربعين يوماً وفي ٩ شباط ورد خبر موت ابنة سلطان فرنسا الكبيرة وهذه كانت محبوبه من السلطان والملكه كثيراً لانها كانت صاحبة معرفة وعاقلة وعابدة وخايفه الله مثل امها الملكة وصار حزن عظيم في كافة فرنسا وبعد موتها صمدوها ثلاثة ايام في ورساليه وبعده شقوا بطنها واخرجوا قلبها وامعاها ووضعوا داخلها اجزاء هم يعرفونها وصبروها باجزاء عطرية ووضعوها في صندوق رصاص وخارج صندوق اخر من دق مصفح بانواع اليواقيت والجواهر ومحدد وسمروا عليها الصندوق وفتحوا فوقه قماش رفيع وارسلوه الى بهريز الى مكان يسمى يوديل اور على مرتبة مرتفعة مكلفة ونصبوا حوله اربعة (ص ١٧٢) هياكل وكل يوم من خمس ساعات بعد نصف الليل الى بعد الظهر بنصف ساعة تتقدم على هذه المذابح قداسات عن نفسها واربعة مطارين مع من يتبعهم حول تلك المايدة يصلون عن نفسها بالدورية واستقامت على هذه الحال خمسة عشر يوماً وبعده اخذوها الى دير بنديكتين يقال له سان دني Saint Denis حيث مقبرة السلاطين وعيلتهم وهناك قبروها داخل قبو شكل مغارة وهي مقبرة سلاطين فرنسا وبعد ان استقمنا شهر وكام يوم صار احسان قليل من قبل الغلاء لان اكثر اهل القرى ماتوا جوعاً فسافرنا من هناك الى مدينة اسمها ويتره Vitré بعيده عن رين سبعة ليكوات وهي ابرشية برين ونزلنا عند البنديكتين وشحدنا هذه المدينة وصار لنا احسان اكثر من رين واستقمنا هناك ستة ايام ورجعنا الى رين واستقمنا يومين عند البنديكتين وودعنا المطران فاعطانا احسان اربع واربعين غرشاً ورحلنا من رين الى نانط Nantes بعيده عن رين عشرين ليكوا وهذه اخر المدن بورطانيا وكان رحيلنا في ١٤ ادار في طريقنا مرينا على مدينة بيم بعيده عن رين ستة ليكوات وبعد الغد مضينا الى قصبة اسمها ريوا قدر اربع ليكوات ورقدنا بها تلك الليلة وثاني يوم رحلنا خمسة

ليكوات الى ملعب اسمه بورت بوا اي باب الحطب ومنــــه رحلنا خمسة ليكوات وصلنا الى مدينة نانط .

القول على مدينة نانط هذه المدينة معظمة وغنيه جداً وكبيره تشتمل على بشر مقدار مابة واربعين الف نسمة وبناها مكلف وبها تجار ما يقدر التاجر يحصي كمية ماله وبها كنيسة برواز معظمة وديورة عديدة ولكن الوقت كان ضيقاً (ص ١٧٣) من قبل الغلاء اخذنا ازناً من المطران من بعد الجهد ومكاتيب توصية التي معنا له فاعطانا دستور مايد من خط يده وابتدينا بالشحاده وكل واحد سمع بنا كان يتوجع لحالنا من حيث ان الوقت غير مساعد لنا فمضينا عند السكلند بالجهد والدخول قبلونا عندهم وتفرجنا هناك في دير الشرطوز على صورة سيدتنا مريم العذرا وهي صورة طول ذراع وعرض ثلاثة ارباع دراع وعليها لوح بلور مكسور ثلاث شقف وناقص منه شقفة قدر نصفه ووقفنا تفرجنا عليه وقلنا للوكيل عجب ما يوجد في فرنسا لوح عوض هذا اللوح المكسور فقال لنا الوكيل هذا اللوح ما له نظير في فرنسا لانه سميك جداً وان لم تصدقوا دسوا سمكه مديت يدي لكي اجسّه فرايته صنعة مصور ما هو بلور بل دهين ومجاوب فيه الصنعه وتعجبنا من حسن هذه الصناعة التي فيه وحقاً انه غير ممكن ولا باش مصور يقدر يفرق ان كان هذا التصوير ام لوح. القول على مدينة نانط مدينة عظيمه في مدن فرنسا وهي كبيرة وبناها مكلف جداً وخصوصاً على النهر الجاري داخلها واسمه نهر الوار Loire وهذا من انهر الكبار المشتهرة وبه تسافر المراكب والمتجر قايم بهذه المدينة بواسطة هذا النهر ومنه الى البحر حكم سة ساعات وقليل يوجد في فرنسا مدينه غنية مثل هذه وهذه هي اخر مدن بورطانيا وفي محل القداس في هذه المدينة محل الشيله[1] عوض دق الجرص يصفقون بايديهم وما تعود تسمع سوى تصفيق ايادي من كل جانب هذه عادتهم وفي ١ ايار رحلنا من نانط الى مدينة انسني Ancenis بعيدة سبع ساعات وكان سفرنا في هذا النهر المذكور ورحلنا الى دير بنديكتين اسمه سان فلورانس Saint Florens واستقمنا عندهم كام يوم وفي هذه الايام نفذ امر من حضرة سلطان فرنسا ومن اكابر (ص١٧٤) الدولة ان لا احداً من المطارين والكهنة والكاروزين ومعلمين الاعتراف لاعاد يتكلم ولا يشير ولا في الوعظ ولا في الاعتراف عن بدعة اجنسنين ولا يقول شيئاً ضدهم

١) الشيله او ارتفاع القربان بعد الكلام الجوهري .

بزعمهم بان بهذا السكوت ربما تتلاشى هذه البدعة ولكن قصد البعض منهم كان غير هذا وضده لان هذا الامر يضر الايمان كثيراً ويؤيد هذه البدعة الردية وصار من ورود هذا الامر قلقلة عظيمة لكن خفية ما بين الكاثوليكيين لم ندر كيف تنتهي آخرة هذه الدعوة وهذا الامر نفد كان سبب بروز هذا الامر. كان مات واحد من اشراف الدولة من غير تناول القربان المقدس لانه دعى الكاهن قبل موته لكي يناوله القربان المقدس فساله اعترفت فاجابه نعم فساله عند من اعترفت فلم يرد ان يقول له لانه اعترف عند واحد من اصحاب البدعة فما ناوله بل تركه فمات من غير تناول واشتعلت النار واقامت شكوك عظيمة ومعالجات شتى في فرنسا والحال ان بين البرلمند موجود اناس ملوثين بهذه البدعة فاخرجوا هذا الامر وارضوا السلطان ان بهذا السكوت تنطفي هذه البدعة فطاوعهم لكن كانٌ قصدهم غير حميد ووصل هذا الامر الى برلامند برطانيا الذين في دين وبجلوه وكنت ترى الاكليروس باعظم حيره والذين بهذه البدعة كانوا في احسن خبر[١] .

سان فلوران . وهي ضيعة كبيرة وما هي غنيه بل عيشتهم فقيرة وبهذه البلده سمك كثير ورخيص وطيب وبكل فرنسا لم يوجد شكله وهذا حق وفي ٦ ايار ورد من السلطان مشرقية ومبطل اهل البرلامنت امرهم بخصوص تلك البدعة ويامرهم بحفظ الايمان الكاثوليكي ووضع المحبة بين الجميع وصار فرح عظيم بالمدينة لاجل ذلك وخمرهم حامض عاطل ومن هذه المدينة تبدأ الطريق (ص ١٧٥) على حافة نهر لوار وبره يشبه الفردوس من كثرة الزهور عشرة ايام تمشي على هذه الصفة وجميع صرايات وبيوت وفي تسعة ايام من ايار دخلنا مدينة انجه Angers صغيرة وسكانها قليلون وبها كنايس وديوره من كل الرهبنات كثر وبها كنيسة مطرانية معظمة جداً جداً شيء يأخذ العقل من حيث بناها شي ياخذ العقل وبها على بابها ست حسكات كل قطعة قدر بدنية شجر ضخمة كل حسكة قدر قنطارين ولهذه الكنيسة ولها مطران عظيم قديس رحنا لعنده قبلنا بكل محبة واعطانا اذناً للشحادة وبتلك المدينة غلاء كثير حتى كثير من الناس الفقراء كانوا يموتون جوعاً ونحن ما عاد لنا وجه نقدر نشحد من كثرة ما نظرنا صاير بخالهم من كثرة الجوع لانك ترى كثيراً بالاسواق الناس واقعين من كثرة الجوع فعدلنا ان لا نشحد

---

١) راجع : دانيال روبس Daniel-Rops, *L'Eglise des temps classiques I : L'affaire des billets de confession,* p. 479-481.

حتى يطلع القمح الجديد وصار القول مع المطران ان يشحد لنا ويرسل الى بهريز الذي يحصل لنا بغيابنا .

القول عن هذه المدينة بعيدة عن نهر اللوار ليكو واقدم من مدن فرنسا محاطة بسوار طبقتين من الحجر ما هي مثل غيرها ست طبقات اسوارها ازقتها ما هي معدلة ولا مسواة واهل هذه البلدة لهم مساكن بالبرية لاجل المتنزه وخمرها ما هو طيب بساتينها وكرومها كثيرة وبها اشراف يعيشون من مدخولهم وماء هذه المدينة ما هو طيب بل مالح وحضرنا عيد القربان المقدس هناك ولا يصير مثل هذا الزياح بكل البلاد وكيفية الزياح هكذا اولا ملزمين جميع الحرف يعملون اثني عشر هودج كل واحد قدر اوضه مرتفع على اربع (ص ١٧٦) عواميد مكلفات وهو شكل هيكل ويضعون داخلهم شخوصه من شمع كل شخص قدر قامة انسان معمول بصفة عجيبة كانه انسان طبيعي من كثرة الالوان ما ناقص كل شخص سوى النطق يتكلف محل هودج عمل يد فقط خمساية غرش يكسونهم بثياب مكلفة وهذه الاثنا عشر هودجاً يضعونهم بكنيسة المطران ويأتي وكيل المطران المعني ومعه حاكم البلد وينظرونهم واحداً واحداً ليلا يكونوا ناقصين شيئاً ام معمولين مثل العام الماضي لان كل سنة شكل جديد من اسرار المشهد فلاجل هذا يفتقدهم الوكيل لانهم ازا راوا ان السرعا دون تلتزم صاحب العمل يعطي خمساية غرش جرم وكان اراد هذه السنة موسى وهارون ومريم وعصاة هارون التي اورقت واثنا عشر سبط اولاد هارون والهودج. الثاني اخوة ذنيامين قتلوا اهل قرية ساخيم وكيف اختفوا. الثالث الاعما الذي اشفاه المسيح. الرابع السيد لما اشبع من خمس خبزات والحوتين تلك الالوف وجميع الشعب والرسل القديسين. الخامس قديسة هيلانه حين اظهرت الصليب المقدس وعرفته من اقامته المايت. السادس هودج موت ابنير ابن داود الملك. سابع هودج كرازت يونان حين انذر الخراب بنينوى وكيف اهل نينوى تابوا. الثامن موت واحد من الانبياء. التاسع حرب الفلسطينين مع اهل اسرائيل. العاشر (ص ١٧٧) مجيء ملكة سابا الى سليمان واظهار حكمته اياها. الحادي عشر ملاقات امراة نابا لداود فقدمت الذخاير له. الثاني عشر رحيل حين سرقت اصنام ابيها وارسل ابوها بطلبها وطلب زوجها يعقوب وكيف فتشوا حمالهم وهي صيرت ذاتها مريضة هذه الاثنا عشر هودجاً وبكل سنة يغيرون هذه بغيرها اسرار جديدة ويحملون هذه الهوادج امام الزياح كل هودج يحملونه الى خمست وعشرين حمالا والزياح تراه منظوماً من كل اهل المدينه كل حرفة بترتيبها وكل انسان الذي لا يحضر

للزياح بغير مانع شرعي يلزم ثمانية غروش خسارة ويحبس شهر كامل بحبس حاكم البلد ويخرج هذا الزياح من كنيسة المطرنية ٧ ساعات من الصبح ويرجع بعد الضهر بثلاث ساعات الى الكنيسة المذكوره وبعد رجوعه يبتدي القداس يصير بعد الظهر بخمس ساعات واما الزياح بعد خروجه من الكنيسة يصير طوله ساعتين وكل حرفه مع اهلها بايديهم الشموع وشكلك بالزهر كل حرفه ولها علامة تمشي امامها وهي تتبعها وترا اكثر من مايتين وخمسين كاهناً مبدلين ببدلات مكلفه كلهم ذهب دق مطرقة والقربان المقدس داخل شعاع مكلف يحمله اثنان كهنة على اكتافهم شكل (ص ١٧٨) تحت لكن هذا الشعاع ما له ثمن من كثرة الجواهر واللؤلؤ وثقل الذهب ثم يذهب الى دير السيدة وهو دير مكلف جداً وهناك مصمود مزبح من الجواهر يسوي خزنة مال يصمدون القربان المقدس هناك وتبتدي تلك الراهبات باصوات شجيه ترتل تلك القطع المختصه بمديح القربان المقدس مع دق الآلات الرفيعة وبعده الشعب يرتل مع صوت الارغن الكبير وبعده ترتل البنات مع صوت الآلات العجيبة ثم يبخرون القربان المقدس ويخرج الزياح من باب آخر وتبتدي الآلات جميعها تدق طالما الزياح داير وبعد خروج الزياح من هذا الترتيب يمضي لمكان بصدر المدينة وهو اعلا كل المدينة وهناك منصب هيكل مكلف جداً وهناك يضعون القربان ويبتدي الخوري يكرز على شرف هذا السر وبعده يبتدئون يرتلون ويبخرون القربان ثلاث امرار ويخرجون بالزياح من طريق آخر والآلات جميعها تدق وكلما يخص من بيارق وسناجق واشكال شخوصه وكلما يخص العبادة وشرف الزياح تراه موجود وكل يوم من ثمانية ايام العيد يصير زياح في الكنيسة وفي دير حسب قدميته الاول وبعده من بعده ويوم الاثنين الذي بعد خميس القربان المقدس يصير ايضاً في هذه المدينة زياح كنيسة ماري جليان التي تخص مدارس سان سرلبيس حيث يعلمون ويدرسون الكنايسيين الذين مستعدين ان يتقدموا الى الدرجات الكنايسية وهذا الزياح ما هو مثل زياح (ص ١٧٩) الجسد اول يوم بل انه زياح مملو احتشام وتضرع وعبادة شيء يسكت عنه لانه غير ممكن ان يصير نظام وترتيب احسن من هذا النظام سوى ان كان في السما يوجد ترى نحو من ثلاثماية كنايسي الجميع مبدلين بغفارات ودروع مكلفة وهم منظومين مثل نظام دواليب الساعة وما بين كل اثنين ولد صغير لابس قميص ابيض كانه قطعة ثلج وحامل قطعة طبق ظهر (زهر) مفروط من كل الاشكال وايضاً اولاد اخر وكتونات مكلفه وبيدهم اطباق ظهر (زهر) ياخذونه

ويرشون منه قدام القربان المقدس واربعة وعشرون شماساً اكبر منهم بيديهم مباخر فضه وذهب اثنا عشر اثنا عشر وايضاً اربعة وعشرون ولداً بقمصان حاملين حقاق بخور وايضاً ستة عشر واحداً بايديهم صحون الفضة الممتلية بخور لكي يفرقوا على الحقاق المذكورة وكل اربعة وعشرين تراهم بفرد طول وكسم سوي كانهم شيء واحد وحينما يمرون بالازقة على الهياكل المصمودة يصعد الخوري بالقربان المقدس ويصمده وتبتدي التراتيل بزيح القربان المقدس وبعده يمشي الزياح وبقية ترتيل ونظام هذا الزياح كما ذكرنا سابقاً في زياحات التي تصير في فرنسا .

وفي ١٤ حزيران رحلنا الى شاطو كونتيه Chateau Gonthier بعيدة تسعة ليكوات هذه مدينة صغيرة وليست بغنية وشحدناها وصار لنا منها احسان قليل ورحلنا الى مدينة كروان Carvin وهي مدينة قديمة وخراب ورحلنا منها الى الفليش وهي بعيده عن شاطو كونتيه عشرة ليكوات وفي طريقنا مررنا على قرية كبيرة تسمى دمرطال . القول على مدينة فليش La Flèche وهي بلد عامرة وبها ديورة وكنايس وبها مدرسة لليسوعية وهي مدرسة قد بناها سلطان فرنسا الرابع (ص ١٨٠) لكن يا لها من مدرسة مكلفة كلها اماكن ملوكية وفيها خمسة صرايات كبار عظيمات وكلفه كثيراً ولها بستان كبير ولا نقدر نصف العماير والاشياء المكلفه ورغبةً بالاقتصار وصار لنا احسان قليل .

وفي ٣ تموز رحلنا الى قصبة اسمها بوجي Bougy بعيدة اربعة ليكوات ومنها رحلنا الى سومور Saumur بعيده سبعة ليكوات وهي مدينة معظمة ومكلفة وجاري من وسطها نهر ومتجرها قليل ثم رحلنا الى مدينة بواتيه Poitiers وهي بعيدة عشرين ساعة بعد خروجنا من سومور بثلاث ساعات مررنا على دير راهبات من اشرف فرنسا اكابر فرنسا اسمه فنطورود وله ريسه ابيس وتحت يدها كهنة ورهبان تتصرف بهم مثل مطران ولها ابرشية معظمة فلما وصلنا اليه رايناه ديراً معظماً وداخله اكثر من مائة وعشرين راهبة وفي هذا الدير كان فيه ثلاث بنات من بنات سلطان فرنسا وقبلهم كانت واحده وماتت بهذا الدير ومن ستة اشهر ارسل السلطان اخذهم لانه صار الازن ان يرجعوا الى بيت ابيهم وايضاً موجود دير للرهبان ثم اننا طلبنا ان نتكلم مع الريسه فما ارادت تكلمنا بل ارسلت لنا حسنة غرش واحد وتغدينا عندهم ورحلنا الى الارون بعد اربع ساعات وبعده رحلنا الى بوتيه وكان دربنا قوي تعب كثير لان كل الارض حصا

كبار ولا يمشي بها وهذه المدينة غنية وداخلها اربعة وعشرون كنيسة وسبعة عشر ديراً ومدرسة فاخذنا ازن المطران وبدينا نشحد المدينة كلها واستقمنا بهذه المدينة ثمانية عشر يوم وبها معلمون كثيرون فلسفة وغيره وشحدنا هذه المدينة وصار لنا منها خير كثير ورحلنا منها في ٨ تموز الى قصبة تسمى لوزنيان Lusinian بعيدة خمسة ليكوات وثاني يوم رحلنا الى مدينة صغيرة اسمها سان ميسان Saint Maixent وهي صغيرة وما هي غنية ومنها رحلنا لى مدينة ايضاً صغيره تسمى نيوز وهي مدينة غنية بعيدة اربعة ليكوات دخلنا اليها في ١٣ آب .

(ص ١٨١) اتقول عن مدينه ليور وهى مدينة صغيرة لها قلع مع عماره مكلفة وكنايس وبها سوق كبير يسمى الهال وطول هذا السوق ثلاثماية ذراع وعرضه ماية وخمسون ذراع وفوقه قبة من الخشب المكلف فوق هذا السوق وداخله داير ما يدوره دكاكين تجار ملانات اقمشة جوخ ومخمل وحرير واشياء ثمينة وفي نصف السوق ايضاً عاملين دكاكين ملآنات ارزاق وترى داخله بياعين حطب ومكانس وكبريت وحطب وسمك ولحم وكلما تشتهيه موجود بهذا السوق وترى الزحمات والضجات لا تقدر تمر الا بعد الجهد الكلي وهذه المدينة نهر تاتي منه مراكب صغار لهذه المدينه وبها ديوره كثيرة وماء هذه البلدة ماء ابيار مالح ثم في هذه الايام جدر الدولفين ابن سلطان فرنسا وصار حزن عظيم من قبل جدريه لان جدريه كان بخطر عظيم حالا ارسلت ساير المطارين امر الى كنايسهم بان تقام الصلوات ليلاً ونهاراً مع زياحات وصمد القربان المقدس اربعين ساعة في كل كنيسة وباتوا البشر ويصلون امامه بكل خشوع ويطلبون لاجل الدولفين لكي الله يهبه الشفاء وبعد كم يوم وصلت الاخبار انه الحمد لله استراح فصار فرح عظيم وحراقات وزينة ثلاثة ايام .

وفي ٢٦ آب دخلنا الى الروشيل La Rochelle يوم عيد ماري لويس وهي بلد مكلفة عظيمة ويدخل على حافة البحر والبحر يدخل الى وسطها وتدخل المراكب ايضاً الى وسط المدينة وشحادتنا صارت تعباً عظيماً في هذه المدينة لان مطرانها كان مريضاً ووكلاءه شرسو الاخلاق وبالجهد الكلي حتى اخذنا الازن وشحدناها وفي هذه الغضون واذا قد ورد جملة مكاتيب داخل بقجة ومكتوب على البقجة تصل الى المطران ومن فضله يوصله الى الاب ارسانيوس اللبناني وفوقه ختم الوزير الاعظم الكبير فسألوني من اين هذه المكاتيب فقلت لهم من حضرة السلطانة فطلبوا مني ان افتحها امامهم (ص

١٨٢) فتعنّت كثيراً اخيراً لحّوا علي كثيراً بالرجاء ففتحتها ورايت داخلها مكتوباً من اوادم السلطانة الكبار وفيها مكتوب من اكابر السلطان وبه خطاب يخص المطران بسببنا .

انظر كم وقعت هذه المكاتيب في محلها فعند ذلك اخذوا يتلاينون معنا ويسألون خاطرنا ووعدونا ان ناتي عندهم بعد الظهر وبعد الظهر رحلنا لعندهم رابنا المطران امر ان يكتبوا لنا ورقة اذن مؤيدة مثل ساير مطارين غير ذلك الازن الاولي الذي اعطانا هو لانه ما كان على خاطرنا فاخذناه وبدينا نشحد ولكن في بلاد فرنسا لو كانت الاكابر تعطي حسب قيمتهم فكان الخير وافراً ولكن حسنتهم مثل حسنة الفقراء وربما بعض الاوقات الفقراء يعطون اكثر منهم .

القول على مدينة روشيل Rochelle هذه مدينه كبيرة غنية ولها متجر عظيم لانها باب بحر وبناها مكلف جداً حتى الزقاقات اقبوه لكي تحفظ المارين من المطر ومن الشمس واهلها نظائفية جداً بيوتهم تراها بغاية النظافة وكل بيت وله طرنبتان ام ثلاث لاجل جذب الماء وكل قسطل وعليه قبة مكلفة وله ست طرنبات وهذه الطرنبات معمولة بصنعة حتى ولد الصغير يقدر على جذبها ويخرج الماء بسرعة واهل هذه المدينة اصحاب مودّة لكن بها اراتقة كثيرون وخمرهم قليل وطيب ومعاشهم طيب والطير كثير وصار بهذه الايام صار فرح عظيم بهذه المدينة لاجل شفاء الدولفين من الجدري وصار زينة عظيمة وحراقات وكل حراقة تكلفت عشرين كيساً وداخل هذه المدينة خمس كنائس وجملة ديورة .

وفي ٩ ايلول رحلنا الى مدينة اورشرفرة وهي بعيدة ست ساعات وهي صغيرة بعيدة عن البحر ساعتين وجاري داخلها نهر عظيم اسمه باسم البلد داخله مراكب سلطنة كبار للحرب وبكل يوم يجيء غيرهم عرادتها على التربيع جميع زقاتها باي مكان وقفت ترى آخر المدينة من غير يمنعك ادنى مانع وهذه المدينة لها باب واحد فقط منه تخرج وتدخل وداخله اربعة ابواب تابعين بعضهم تدخل (ص ١٨٣) الباب الاول وتدور دوره حتى تدخل الثاني كذلك الى الثالث والى الرابع كلهم خلاف بعضهم وكل باب له اطواب موجهة على الباب الذي قباله وعلى الجانبين سوار واطواب وبهذه المدينة قلعة سنتيد حيث يشتغلون مراكب السلطنة لاجل الحرب ولها باشا يحكمها ولها عمارات مكلفة على قول اناس صادقين بمقدار اربعة آلاف كيس كل

عمارة وبها اناس فعالة مقدار الف واخد لاجل شغل مراكب السلطنة راينا مطارق حدادين كل مطرقة اكثر من قنطار يشتغلون بهم بقوة حركات الدواليب وعلى ما اكدوا لنا اصحاب معرفة ان السلطان يلزمه كل يوم مصروف الى الفعالة بكرسته مقدار مايه وخمسين درهماً فمن هنا تفهم كم هي عظيمة هذه الكرخانة .

وفي ١٦ ايلول رحلنا الى مدينة سيينيت بعيدة ست ساعات اعني سبع ليكوات ومضينا الى عند المطران راينا انه ببيته بالبرية ارسل لنا الاذن بعد الجهد الكلي حتى اعطانا اذناً ما هو على خاطرنا بعده كتبت مكتوب الى الدولفين وبه اطلب اذن « مايد » فلما وصل المكتوب واعرضه على المطران حالا ارسل طلبنا لكي نتغدى عنده فمضينا لعنده في ٢٠ ايلول مع رئيس السميس. فعمل لنا عزيمه وتغدينا عنده واعطانا ازناً على خاطرنا مع ثمانية غروش حسنة منه واعطانا مكاتيب توصية الى مطران انكوله Angoulin ورجعنا فرحانين وطبعنا الاوراق كالعادة وفرقناهم على الابرشية. القول على هذه المدينة صغيرة فقيرة وبها متجر قليل من حيث نهر اوساسيه لانه مارر بهذه المدينة وينبوعه من مدينة الكوليم وهو ماء طيب (ص ١٨٤) وغزير واراضيها مخصبة واوادمها حسنو المعاشرة وبها جملـة كنايس وجملة ديورة وراهبات .

في ٢٢ ايلول رحلنا الى كونياك Cognac بعيده خمست ليكوات وبهذه المدينة اكابر قليل والمدينة محاطة بسور دايرها لها ثلاثة ابواب وبوسط المدينة نهر يسمى اوناسيو واهاليها شكل فلاحين واكابرها يعيشون من فعل الارض وفي ٢٧ ايلول رحلنا الى انكوليم بعيده اثنا عشر ليكوة ونزلنا بالملعب وثاني الايام ذهبنا الى عند رهبان اسيمس فقبلونا واستقمنا عندهم اثني عشر يوماً واجهونا مع المطران ووجد معنا دوين كنيسة المطران والمذكور اعطانا احساناً وغدانا مرتين عنده والمطران اعطانا دستور شحاده ما يد قوي وارسل امر الى كل خوارنة ابرشيته يامرهم ان يشحدوا لنا كل الابرشية واعطانا احساناً مع مكاتيب توصية مكلفات وهو رجل ابن سبعين سنة وصار لنا من هذه البلد احسان قليل لان الاكابر كانوا ببيوتهم بالبرية لانه كان وقت موسم الخمر وبهذه المدينة خمرها يصير كثير جداً حتى ان بعض السنين يصير قنطار الخمر الابيض بغرشين. القول عن هذه المدينه صغيرة الا انها شرحة لانها مبنيه على سطح جبل عالي ومحاطه باسوار عالية داخل بعضهم ودايرها خندق

عظيم ولها اربعة ابواب وداخلها قلعة قديمة حصينة واسفل هذه المدينة جاري نهر ماء غزير يسمى لا شارنت La Charente وهو عميق جداً وبواسطة هذا النهر يصير الى السلطنه الدخول كل سنه مقدار تسعت الف كيس لان من بلاد اولانده Hollande (ص ١٨٥) وبلاد الانكليز وغيرهم ياتي مراكب توسق من هذه المدينة خمر وملح وعرق لان اكبر متجرهم هو هنا والملح بهذه المدينة ما عليه ميري مثل غير مدن وبها ثماني كنايس ولها صابح براني فيه اربع كنايس ولهذه البلد سبعت اديرة .

وفي ١٠ تشرين ١ رحلنا الى مدينة بيربكوه بعيدة عشرة ليكوات كبار مررنا على اكبر استقمنا عندهم ثلاثة ايام وبعده دخلنا الى هذه البلد ومضينا الى عند المطران كان له معنا مكاتيب فقبلنا بغاية المحبة وهو رجل مكلف من المشتهرين في فرنسا فحين قرا المكتوب اعطانا ازن بالشحادة وهذه المدينة متجرهم الخمر ايضاً فصار لنا منها احسان قليل لان السكان كانوا بالبرية لاجل الخمر. القرابل على هذه المدينة صغيرة وبها اكابر قليل وبناها قوي حقير وهذه المدينة اقدم مدن فرنسا وبها عمارات قديمة من زمان الرومانيين وبها برج كبير وشامخ وقيل انه كان معبداً الى الرومانيين على اسم اله الظلمة دخلنا نظرناه رايناه شي عجيب لان بناه لا يشبه غير عمارات وله دير ما يدوره نحو من عشرة الف جنكل حديد من الخـــارج يقولون ان الرومانيين كانوا يعلقوا المسيحيين بهذه الجناكل والبعض يقولون لاجل لكن البنا وبها دير راهبات الزياره دخلنا بازن المطران وتفرجنا على مكان الذي كانوا يلقون فيه المسيحيين الى الوحوش (ص ١٨٦) وهو مكان ساحة كبيرة ويدورها بناء عظيم معقود جميعه باقبوه فوق بعضها حتى ان البشر تاتي وتتفرج على الوحوش كيف تأكل المسيحيين ومكان آخر على راس جبل عالي وهو المكان الذي حارب لشيدر César قيصر لهذه المدينة والى الآن موجود من المتاريس ومن آلات رمي المنجنيق ورمي الاحجار التي كان يلقيها على هذه المدينة .

وفي ٢١ تشرين الاول رحلنا منها ورجعنا الى مدينة برنطون Barenton وهي مدينة صغيرة شحدناها ورحلنا الى اليموج Limoge ومررنا على قرية كرتياك ومنها الى تويه ومنها الى اليموج بعيده عن بيربكوه اربعة عشر ليكوه وليكوات هذا الجانب كبار كثير كل ليكوه مقدار ساعة ونصف مشو خيال وبكل فرنسا ما في اكبر من ليكوات هذا الجانب فدخلنا اليها في ١٣ تشرين الاول وقابلنا المطران فكان معنا مكاتيب اعطيناها اياه . قبلنا

بمحبة وما تركنا نشحد بل ارسل الى جملة كنايس وامرهم يشحدون لنا وهذه المدينة قديمة بفرنسا وهذه البلد غنية جداً ومطرانها صاحب سيرة مقدسة وقبله ارسل السلطان اسمه علي مدينة بورده Bordeaux يصير مطرانها ويصير له حكم علي جملة اساقفة فما رضيها بل ردها وقال اني عاجز عن قيام هذه الوظيفة مع انه يصير له مدخول بالسنة اكثر من خمسين كيساً فلم يرض بها بل ردها وبهذه المدينة نهر كبير الا انه لا يقدر علي حمل شخاتير لانه لو قدر لكان صار ربح عظيم للبلد وهذه البلد وحمة جداً لان بايام الصيف الطين (ص ١٨٧) الى حد الركبة وبآخر المدينة موجود راسين شبه برك ومسلط عليهم نبعين ماء وكل ثمانية ايام تنتلي هذه الراسات تصير مثل نهر حالا ينتحونها علي ازقة المدينة لكي يغسلوها من الاوخام وتاني يوم يرجع الوحل كما كان لان اهل هذه البلد قوي وخمون وكل مصاريف البيوت تخرج على الزقاق وتبقى فيه ومع وخمهم فيهم بخلا قوي وهـــذه المدينة مبنية على سطح جبل وبها كنايس واديرة كثيرة وبها كنيسة على اسم مار مخائيل وهي كنيسة لطيفه عمارتها على عواميد معلق فوقها القبو لكنه شي يحرز وقد عمروها قديماً الانكليز لان هذه المدينة كانت سابقاً بيدهم قد ملكوها الفرنساوية منهم مع جملة المدن الذي مر ذكرهم واستقمنا بها اثني عشرة يوماً ورحلنا الى طورس Tours بطريق بواتيه بعيده عن هذه المدينه خمسة ايام وحين دخلنا الى اليموج بلغنا خبر انه في ابرشية المطران وقع برد كبار بهذا المقدار حتى ان زانوا منهم واحدة في قرية سان غرنت وجد ثقلها احدى عشر وقيه التي كل وقية ستين درهماً وصار من جرائه ضرر عظيم لهذه الابرشية والاراضي لانه قتل بقر وخيل وغنم وهدم بيوتاً وكسر جملة اشجار ولهذا السبب تعوقنا عن المضي الى هناك بل ابقيناها الى غير وقت وفي ٥ تشرين ثاني رحلنا من اليموج الى مدينة صغيره اسمها كران بعيدة ثمانية ليكوات وهي (ص ١٨٨) صغيرة وبعد يومين رحلنا الى مدينة اصغر منها اسمها اوراد ورحلنا منها الى قلعة في بر المدينة اسمها قلعة الوبز وموجود بها ست اكابر تغدينا عندها واعطتنا احساناً ورحلنا الى مدينة صغيرة اسمها مونت مامبرون وهي فقيرة وبعيده عن القلعة المذكورة خمست ليكوات وفي ١٢ منه رحلنا الى مدينه شوبيني وهي صغيرة شحدناها ورحلنا منها الى بواتيه .

## حاشية عن معابد الاصنام

- في مدينة ماميرون موجود دير من رهبان مار اغوسطين وهو مكلف وبه اسبتال للمرضى الفقراء وهو حبي لله من غير كراء ويحكمون ايضاً لله من غير ان يأخذوا من احد شيئاً ويقبلون الضيوف اي من كان بكل عز واكرام وفرجونا هناك على معبد اصنام وكان هذا المعبد الى عدروت الصنم لكنه بناء عظيم مشتمل على طبقتين الواحده على وجه الارض والثانية تحت الارض تنزل اليها بثماني عشرة درجة حيث كانوا يقدمون هناك البخور للصنم ولهذه العمارة ثماني طاقات سوريات يدخل منها الضو وتحتها ايضاً ثماني طاقات اخر اصغر منها غير نافدات وفي هذه العمارة اذا وقف واحد امام طاقة من هذه الطوق الغير نافذة وتكلم بصوت خفي جداً بحيث ان لا احد من الحاضرين يسمع صوته ويكون واحد آخر واقفاً في ثالث طاقه بعيد عنه كثير يسمع الرجل الواقف عنه بعيد جميع ما يتكلم به ويرد عليه بصوت منخفض ايضاً وهو الاخر يسمع منه ما يقول والذين يكونون واقفين في الوسط لا يسمعون شيئاً ابداً ومثل هذا المكان ايضاً موجود في مدينة بهريز واسمه الابصرطوال Observatoire ورحلنا الى بوتيه في ١٧ تشرين الثاني وهي بعيدة خمست ليكوات واستقمنا في بواتيه اربعت ايام ورحلنا الى نواحي طود وفي طريقنا مررنا على مدينة ساطرلو بعيدة سبعة ليكوات كبار وهي صغيرة وجميع صنعة اهلها عمل المواس والمقصات وعلب البرنوطي وما اشبه هذه لكنه شغل رفيع (ص ١٨٩) ونظيف ومكلف جداً ورخيص الثمن وبهذه المدينة جسر مبني من الحجر على سبع قناطر طوله مابة وخمسون فشخة وعرضه ستون فشخة وهو بناء عجيب ومن هذه المدينه الى سان مور اربعت ليكوات كبار وهي مدينة صغيرة ومنها الى مدينه طور ثلاثة ليكوات كبار من بواتيه الى طور واحد وعشرون ليكوا وبعيده طور عن بهريز ستين ليكوا وهذه طور مبنية على حافة نهر اللوار على الطريق الذي ياتي منه من بهريز لالواي وصلنا الى طور في ١٨ تشرين الثاني وجزنا عنها قدر ربع ساعة على دير رهبان البندكتين وهو اسمه موتيه وهو دير عظيم ومكلف كبره قدر مدينة صغيرة وهو بناء عظيم ساكنه مقدار ثمانين راهب وبه خزمتكار وغيره كثيرون وبه كنيسة مكلفه ويحيطه سور مكلف ومدافع ومدخوله في السنه نحو ثمانين كيس دراهم وله ابنية من طرف السلطان ياخذ نصف مدخوله ولم تقدر نصف كلفة هذ الدير كما يجب ورحلنا لعند المطران

ثمّ رايناه مسافر في بهريز فرحنا لعند وكلائه مكاتيب لهم معنا فقالوا لنا ان قدس المطران ارسل لنا مكتوب وبه يوصي بكم كثيراً بان نعمل لكم رعاية وعزيمه كثير واعطاكم أزناً كاملاً مزيداً بان تشحدوا ابرشيته كلها على كيفكم لان حضرة علو شان السلطانيه اوصته بكم ثلاث امرار بان يعمل لنا رعاية كلية فلاجل هذا ارسل سلفاً وبعجل اوصى بكم قبل ان تقدموا علينا ثم اوصوا لنا بكل الكنايس كما اردنا وبدينا نشحد البلد. وصنعة هذه البلد ومتجرها الحرير والقماش ويربون الدود كما عندنا والقماش الذي يشتغلونه هذه المدينة الحرير وهم مشهورون في ساير الممالك لانها تشغل الاطلس ومخمل وخاره وديبا وخطائي. اشيا مكلفة وعجبة ومن كل الاماكن ياتي اليها تجار لاجل القماش .

القول عن مدينة طور (ص ١٩٠) وهي مدينة كبيرة عظيمة وقديمة البناء وهي على حافة نهر لوار الكبير ولها جسورة مكلفات وعمارات عجيبة لان جميع عمارتها سلطانية وبها اربع عشرة كنيسة واديره وفي كنيسة المطران ساعة عجيبة وهي قدر اوضه ستت ادرع طول وخمست ادرع عرض ومشو هذه الساعة عجيبة اولا وجه هذه الساعة مصور عليه اربع وعشرون ساعة بخلاف غير ساعات والابرة التي تدل على الساعات في راسها موجود طابة قدر رمانة نصفها اسود ونصفها ابيض مجلي وحين يخلق القمر يبتدي يظهر الابيض الى ان يكمل نصف القمر فيبدي الابيض يختفي ويظهر الاسود الى خلوص الشهر وهلم جرا. وحين ياتي وقت الدق ترى دولاب بعرض الوجه يدور تحت النواقيز وعلى هذا الدولاب مصور اشخاص صغار وفي اياديهم جواكيج صغار كل واحد يدق دقه على ناقوز شكل وهو مارر مع دورة الدولاب فتسمع نوبة تاخذ العقل من هذا الدولاب وبعد كمال النوبة اي الرباع تدق الساعة وذلك على ناقوز كبير الموجود في اعلا الساعة وترى فوق هذا الناقوز شبه المسيح صاعداً الى السما وحاملاً بيده بيرق النصر وتحته شخصين شبه ملايكه وكل واحد وبيده فاس وحين يريد يضرب على الناقوز لتحت مثل رجل يريد يضرب شي ويكسر شي ويبتدي يضرب على ذلك الناقوز ويضرب الاخر ويضرب الاول ويضرب الثاني عدد الساعات الى ان يكمل عددهم ثم ترى تحت قمر وجه هذه الساعة طاقة صغيرة قدر نصف ذراع وكل يوم يظهر بهذه الطاقة شخص بخلاف غيره وفي يده اسم ذلك اليوم مكتوب بلوح صغير ولم يزل (ص.١٩١) ماسكه ذلك اليوم الى تاني يوم يخرج غيره وبيده اسم اليوم الثاني وثالث يوم يخرج غيره باسم

يوم الثالث الى نهاية السنة وفي جانب الساعة الايمن واقف شخص صغير وامامه لوح وبه عدد ايام الشهر شكل دولاب وكل يوم تراه يضع اصبعه على اليوم الذي انت به من الشهر وثاني يوم ينقل يده الى اليوم الاخر الى نهاية الشهر يدلك باصبعه على كل يوم مثلاً العاشر يضع يده على العدد العاشر يوم الحادي عشر يضع اصبعه على الحادي عشر ولم يزل الى نهاية الشهر وفي نصف الساعة دولاب كبير ظاهر منه قدر ربعه وعليه عدد ايام السنة والشهر ايضاً وهذا الدولاب كل عام واحد يدور دورة واحدة وواقف بجانب هذا الدولاب شخص يدلك كل يوم باصبعه على العدد اي كام يوم فات من السنة وبالنتيجة فهي ساعة عجيبه. وخارج عن هذه المدينه نحو ربع ساعه دير ابيه نسا Abbesse راهبات مار بانديكتوس وهم بنات وهذه الابنه ريستهم من نسل السلطنة وهي الان الريسة عليهم وقد كانوا عرضوا على هذه الريسة قبل دخولها الى الرهبنة بان تتزوج بالسلطان لويس الخامس عشر الموجود يومئذ على الكرسي فطلبت مهلة لكي تعمل رياضة وتبصر دعوتها خمست عشر يوماً فبعد كمال هذه رفضت الملك والعالم وترهبت والان عمرها نحو من اربعين سنة وهي ريسة هذا الدير حالاً وفي هذه المدينة ثلاثمايت وستون برواز وكنيسة في ابرشيتها.

وفي ١٩ كانون الاول رحلنا منها الى مدينة صغيرة اسمها شينون Chinon تحت حكم هذه الابرشية بعيده احدى عشر (ص ١٩٢) ليكوا ومضينا الى مدينة صغيرة اسمها ساونيه Savigné بعيدة عن طور خمست ليكوات وكان طريقنا عسر جداً ورحنا منها الى قصبة اسمها ازه Azé بعيده عنها ثلاثة ليكوات وسعينا الى الطريق واخذنا معنا واحداً بكراه لكي يرينا الطريق لانه طريق خطر جداً ومشهور بالحرامية وعثر مشوه لانه لا ينسلك فبعد ان خرج معنا الدليل فكان سكراناً ونحن لم نعلم فغاب عنا وراح من غير درب ورجع الى مكانه وبقينا وحدنا من غير دليل وضعنا بذلك الحرش الخطر وصار نجول من مكان الى غيره حتى ونحن مطموع فينا لان الجميع يظنون ان معنا مبلغ دراهم يحرز فلزم اننا مسكنا اكبر طريق الذي ريناه في هذا الحرش فسكناه واتكلنا على رحمة الله وتبعناه الى قبل نصف الليل باربع ساعات وصلنا الى بيوت في ذلك البر وقفنا على باب ودقيناه فخرج الينا واحد فسالناه عن شينون فقال لنا انها بعيده عنكم ثلاثة ليكوات واررانا طريق فصرنا محتارين لان البرق والرعود والمطر شيئاً عظيماً ولا لنا مأوى لكي نحتوي فيه فسافرنا على اسم الرب ولم نزل حتى وصلنا الى شينون فرأيناها مدينة صغيرة

وفقيرة وبها بعض اناس اغنيا والنتيجة استقمنا بها وشحدناها على قدر الامكان ورجعنا الى طور ومنها رحلنا الى مدينة لوش Louches في ٢٣. منه وهي بعيدة عن طور نحو من تسعة ليكوات كبار وهي صغيرة ومنها تدخل في جسر طويل جدًا الى مدينة اصغر اسمها بون ليو Bonlieu وهي مدينة فقيرة نزلنا بها وعملنا عيد الميلاد عند البندكتين و رحلنا الى الشرطور بعد ان شحدناها وجميع هذه المدن ما بهم شي يحرز القول عنهم سوى فقط الجسوره الموجوده بهم شي عظيم وبالخصوص الجسر الكبير الطويل الذي يفرق بين مدينة لوش وبين بون ليو وهلقدر طوله حتى مبني على جانبه الواحد خمست ديوره كبار وسبيتال وهذا الاسبيتال بساتين وروضات وغيره ابصر هذا طول هذا الجسر وكلفته.

وفي ٣٠ كانون الاول رحلنا الى دير الشرطور وهو (ص ١٩٣) دير غني جدًا ومكلفٌ وله دير من الساكتين وهذه الرهبان لهم كل عيد واحد يجتمعون مع بعضهم ويتكلمون قليلًا فنزلنا عندهم وتاني يوم رحلنا الى مدينة صغيرة اسمها انبواز Amboise بعيده سبعة ليكوات ورحلنا يوم راس السنة.

القول عن انبواز هي مدينه صغيرة وما هي غنية ولا لها متجر سوى الصوف اي صوف الغنم من مغزول ومن جز وهي مبنيه على نهر اللوار وهو نزهة البلدة وبها كنايس واديرة وقضينا ذلك الطريق برد وثلج ومطر شي لا يقدر وبعد الجهد وصلنا الى مدينة بلوي Blois ونزلنا بدير قوي مكلف ونزولنا عندهم بكل عزيه واكرام وحطوا لنا حطباً كثيرًا لان عندهم الحطب كثير ما له قيمة ابدًا وبدينا نشعل من هذه النيران حتى دفينا ونشفنـــا حوايجنا وبعده نزلنا لعند المطران ويومها كان المطران في بهريز وصار لنا تعب حتى قدرنا ناخذ الاذن من وكالاته وشحدناها واستقمنا بها اربعة عشر يوماً ورحلنا الى قصبة صغيره بعيده ستة ساعات وشحدناها وصار لنا منها اربع وثلاثون غرشاً وبها مدارس للعلوم الفلسفة والاهوت وغيره شي مكلف وايضاً يعلمون النوبه والآلات الموسيقية والرقص والرقم والهندسة والمنطق لانها مدرسة مكلفة جدًا وياتي اليها من جميع البلاد ومن الهند وينكي دنيا لكي يدرسوا ويتعلموا بهذه المدرسة. من هناك رجعنا الى بلوي حتى شحدناها واهل هذه المدينة قوي قساة القلوب بالاحسان حتى التزم الخوري بذاته دار معنا بالشحاده اكراماً لخاطرنا بسبب التوصاي الذي فينا من اناس اكابر معتبرين

القول عن مدينه بلوي هذه المدينة كبيرة مبنية على حافة نهر اللوار

وبها جسر مكلف طويل وعريض غاية ما يكون ومبني على احدى عشرة قنطرة وطول كل قنطرة اثنا عشر ذراعاً واحكوا لنا ان تكلف هذا الجسر اكثر من خمسماية كيس دراهم وزقاقات هذه المدينة كلها طلوع ونزول وبعض الحارات ثم دروجات تطلع منهم الى الحارة الاخرى وقوي شيء متعب وبها (ص ١٩٤) خمس كنايس وجملة اديره ومتجر هذه المدينة الخمر والكشوف وبها قليل اغنياء واستقمنا بها عشرين يوماً وفي ٢٢ رحلنا الى قرية تسمى لوران بعيدة عنها ثمانية ليكوات وكان برد شديد وثلج عظيم وتبعد ستة عشر ليكوا وثاني يوم الى قريت تسمى كليري Clairy بعيده اربع ليكوات ومنها الى اورليان Orléans اربعة ليكوات وحين دخلنا الى اورليان ثاني يوم رحنا لعند المطران رأينا واقعة الفتنة بينه وبين برلامنت اهل بهريز لاجل انه مسك تناول الاسرار عن واحده راهبة جنتسيه وماتت بغير قربان وارسل البرلنت من بهريز ضبط مدخول المطران جميعه وما نعلم بعده كيف يتم وبعد دخولنا بيومين وصل امر من السلطان وبه يؤيد مطران اورليان ويرفع عنه كل غاية واطلق له كل مدخولــه غير ان البرليمانت لم يزلوا ينكدون عليه ويسودون ولم نعلم كيف يتم الامر وبعد الجهد الكلي حتى شحدنا هذه البلد وثاني الايام رحنا لعند حاكم البلد راينا بان الامور قالبة مثل الشحوار الاسود وذلك انه ورد امر من حضرة السلطان والدولة ضد جميع الشحادين الذين يشحدون في فرنسا الغربا وعلى الخصوص ضد طائفة الموارنه الوردين من طرف الجبل .

وهذه صورة الامر

امر وتنبيه سلطاني يلزم حفظه لاجل الشحادين الموارنة وغيرهم الشرقيين اولا يساري المشترين الذين يوجدون في مملكة فرنسا تحريراً في ٨ كانون الثاني سنة ١٧٥٣ من طرف السلطان من صاحب الشرف انه قد علمنا انه في اوقات عديدة يوجد في مملكتنا جماعة غشاشين يغشون الجمهور بقولهم انهم امارة ومشايخ جبل كسروان وهم من طائفة الموارنة ويظهرون بعض اوراق وباطنتات غريبة زور فلكي تمنع فسادهم وغشهم مع فساد اليساري المشترين من رهبنة المرسي Mercie يامر صاحب السعادة (ص ١٩٥) وينبهي فيا ياتي ذكره اولاً ان الموارنة من اي قدر وقياس وكل شرقي يوجد في مملكة فرنسا لاجل شحادي لا يقدر يتجاسر ويدخل الى مملكتنا ما لم يكن معه باطنت من قنصل فرنساوي المقــام في طرابلس او صيدا او تكون تلك

الباطنت مسجلة ومختومة من وكلاء المتجر الموجودين بمدينة فرنسا بمرسيليا وكل من وجد ضد ذلك نامر حكام البلاد بان يمسكوه ويسجنوه ويقاصصوه قصاص الغشاش ثانياً اذا وجد احد وبيده باطنتا مقبولة كما ذكرنا نامر بان هذا الامر يخدم معه سنة كاملة فقط لا غير وكله من حين تاريخهم فقط لا زود ومتى وجد ازود من ذلك يمسك صاحبها ثالثاً ونسمح لمن بيده باطنته من حضرة الاليجي الذي في اسلام بول ان يشحدوا سنة كاملة من يوم تاريخها رابعاً جميع اليساري الفرنساويين والمغربيين المشترين من هذه الابلاد والغرب الذين يدخلون الى بلادنا لكي يلزم ان يكون معهم ورقهاذن من ريس العسام لرهبنة الثالوث الاقدس ومن نائب العام لرهبنة سيدة المرسي ولتكن القناصل المحيطة بهذه النواحي كما ذكرنا ومن وجد من هؤلاء لأعلى غير هذه الطريقة فيمسكه ويسجن كما مر ولا تنفع هذه الباطنتات لاصحابها سوى سنة من يوم تاريخها . تنبيه وامر به يامر صاحب السعادة العظيمه نعلم ونامر الى جميع الولاة والحكام والقضاة والقناصل والشاهبندرية ولاصحاب المناصب الموجودين في مملكة فرنسا تحت حكم صاحب السعادة ونامر لجميع المشايخ والتجار واصحاب الابواب البحرية وعلى الخصوص الى قناصل الطايفة الفرنساوية الموجودين في طرابلس وصيدا وفي جميع الاساكل بان الجميع يطيعون (ص ١٩٦) ويعملون بما رسم صاحب السعادة وان يحفظوا جميع ما مر ذكره ونامر بان ينادى به بكل بلده وان توضع نسخة في الشوارع وجميع الاماكن تحريراً في ٨ كانون الثاني سنة ١٧٥٣ بمدينة ورساليــة العظمى شرفت باسم لويس وكان الختم وتحته ختم الوزير ومرسوم بذيل هذا الامر اسماء المدن والقرى المزمع يصل اليها هذا الامر .

وعند سماعنا بهذا ورايناه ملزوقاً على حيطان المدينة في كافة الازقة فما عدنا نجترئ ندخل لعند احداً ليلا يصيبنا حادث ردي فمضينا الى مكاننا وكتبنا كتاباً الى ورساليه الى مدامه موزيل بيرين وشاطلين جليسات السلطانة واعلمناهم بما صار وصرنا في نظرة الجواب ووجد لنا واحد بهذه المدينة رجل صاحب حقيقي لاننا كنا دائماً نأخذ شوره ونازلين عنده كل هذه الايام وخرج علينا وعلى خيلنا وكل هذا لوجه الله فالمذكور شار وعمل لنا جرعة كثيرة واخذنا لعند الحاكم واخذ لنا منه اذناً حسبما نريد والذي هون علينا الامر اكثر هو ورود مكتوب توصية للانستين من قبل حضرة السلطانة الله يحفظها والمراد اخذنا الازن وبدينا نشحد حتى خلصنا ورحلنا من اورليان الى القصبات القريبة اليها الواحدة اسمها سان ميمين والثانيه كليري بعيدة

ساعتين ورحلنا الى مدينة صغيره بورجي وعند دخولنا اليها والا راينا واحداً من الذين معينين لمسك الحرامية وهو ناطرنا وصار يقول لنا الحمد لله الذي رايتكم لان لي كم يوم منتظركم وانا داير افتش عليكم من مكان الى مكان بعناء وتعب عظيم فلما رايناه يقول هكذا وقد عرفنا ان وظيفته مسك الحرامية المجرمين ولهذا خفنا منه كثيراً واسم هذه الحرفة ماره شوسه Maréchaussée وهم من قبل السلطان ودائماً راكبين خيلهم ودايرين على الحراميه لاجل حفظ الطرق والمسالك ولا لهم خدمة غير هذه وظننا بان احداً بلغ فينا شيئاً اننا غشاشون ومتحيلون وان الحاكم طالبنا فسالناه ما تريد منا فقال (ص ١٩٧) ان لكم معي مكتوب من انتندام اورليان وله ثلاثت ايام وصلني وانا افتش عليكم والآن وجدتكم واعطانا المكتوب غير انه لحين ما اعطانا ذلك المكتوب وعرفنا غرضه اعطاء المكتوب وصلت ارواحنا الى حلوقنا ومكتوب عليه يصل الى الاب ارسانيوس وكيل عام رهبنة ماري انطونيوس اللبنانية فتحت المكتوب رايته من واحد صديق اسمه بارنتين وهذه صورة المكتوب .

ايها الاب الاكرم نعرفكم انه وصلني من حضرة روليه الوزير مكتوب ولازم عن انني اريكم اياه فلاجل ذلك اتمنى حضرتكم انكم تشرفوا مع رفيقكم عاجلاً من غير اهمال على قد امكانكم وتاتوا الى مدينة اورليان ومنها تمضوا الى شرطر حيث انتم قاصدين وانا اكون لكم خادم كما تريدوا لكي اتشرف بخدمتكم ايها الاب الاكرم وانا مطيع وخادم لكم .

وبعد ان قراته رديت له جواب مكتوبه جواب على احتشام واخبرته بان يوم السبت في ٢٤ شباط نوجد عنده ثم رحلنا من بورجنسي الى مدينة صغيره اسمها مون ومنها الى اورليان وذهبنا لعند المذكور وقبلنا بكل محبة وفتح دفتر حكم عشر اوراق واخذ يقرأ لنا ما في الدفتر فقال اولا ان موسى سنيتيان اشتكى عليكم للوزير الاعظم بان رهبان الموارنة جمعوا هلقدر دراهم من مملكة فرنسا ولا يريدون ان يفوا منها دينهم المرتب عليهم الى الفرنساوية وثانياً اتدعى عليكم بانه سابقاً ارسل لكم امراً من حضرة الوزير وانتم لم تريدوا تطيعوا الامر وعملتم بخلافه وطلب من الوزير بان يامركم بان توفوه كل دينه ولما سمع الوزير انكم لم تطيعوا الامر الذي ارسله لكم غضب جداً واخبر لحضرة السلطان وعرفه كم لكم من الزمان في مملكة فرنسا وكم شحدتم وكبر له الامر واخبره عن قلة وفانا الديون التي مرتبة علينا واعلمه اننا عصينا امر السلطان المحرر في ٨ كانون وانكم بعد بروز هذا الامر

السلطاني قد شحدتم مدينة اورليان من غير اعتبار الامر المذكور فابرز حضرة الملك خط شريف الى الانتندام intendant حاكم اورليان بان يرسم عليكم (ص ١٩٨) بان لا تخرجوا من اورليان وتعطوا حساباً عن جميع ما جمعتموه بهذه المدة التي بها استقمتم في فرنسا وكيف اصرفتموه وثالثاً ان يبحث عن كيفية سلوككم في جميع الاماكن والمدن والقرى التي خطرتموها في سائر بلاد فرنسا وترسل له جواب عن جميع ذلك ولا يتركنا نخرج من اورليان حتى يصله اذناً جديداً من حضرة الوزير الاعظم وايضاً ان حضرة السلطان اخذه العجب من تجرعكم على عدم اجراء امره ضد كافة الشحادين من كل ذي قدر وقياس وانتم كيف لم تعتبروه وان حضرة الملك اندهش من هذه الجراة التي فعلتموها وبعد ان قرا ما قراه التفت الينا بكل محبة وقال لنا يا حضرة ابهاتنا سمعتم ما قد كتب لي الوزير وسمعتم امر صاحب السعادة — فواجب ان تعطوني حساباً مصرحاً عن جميع ما ذكر اولا عن حساب الشحادة وايش قد جمعتم وثانياً عن مصروفكم لهذه الدراهم وعن عصيانكم الامر السلطاني وامر الوزير فقلنا له على الراس والعين ولم نخرج من عندكم الآن حتى نريك الحساب لان الحساب حاضر مصرح واحدة بواحدة وانا مكثت ها هنا والاب بيمين يمضي حالا وياتي بالدفاتر من منزولنا والدفتر مكتوب بالفرنساوي كل شي بمفرده دفعة ودفعة من غير تغير جميع الذي جمعناه من فرنسا وشحادتنا وجميع الذي اوفيناه الى طايفة الفرنساوية دفعه دفعه وما اصرفناه في مدة هذه الثلاث سنين ونصف علينا وعلى خيلنا وسفرنا واكلنا وشربنا وما اشبه ذلك وبعده نظهر لك كيف كانت سلوكنا في مدانية وقصبة وضيعة دخلناها في مملكت فرنسا بموجب باطنتات من جميع المطارين والاساقفة والخوارنة الذين شحدنا في ابرشياتهم (ص ١٩٩) ومن جميع الحكام الموجودين بهذه البلدان ثم نحن مستعدون وحاضرون في كل وقت ان نودي جواباً عن كل شيء يطلب منا لنبرر حالنا عن ما قذفنا به الاعداء والحساد ونرضى اننا نرجع الى بلادنا بغير شحاده ومديونين اكثر مما علينا من اننا نخالف صاحب السعادة وامر حضرة الوزير المحترم فقال لنا الانتندام لا يا ابونا لا يذهب الاب بيمين وحده بل اذهب انت ايضاً معه واعملوا شغلكم على كيفكم وجيبوا الدفتر وتعالوا لاني لا اريد ان اضيق عليكم على مهلكم اعملوا شغلكم فحالا مضينا اثنينا واتينا بالدفتر وارويناه اياه وارويناه جميع المدخول ومن حيث ان الدفتر طويل وكثير ارسل دعا واحد من اليازجية وهو يازجيه الكبير وامره ان يتسلمنا مع الدفتر ويخرج له الحساب على

ورقه جديدة لكي يعتبره ويرد جواب مع ورقة الحساب الذي يخرجه اليازجي الى حضرة الوزير فذهبنا مع اليازجي المذكورالى اوضه صغيرة وسلمناه الحساب لكي يخرجه فاخذ الدفتر ومسك الحساب بطريقة بعيده وغير مفهومه فاروناه طريقة سهلة غير تلك الطريقة وابتدينا بالحساب من بعد الظهر باربع ساعات الى حد المسا نحو من اربع ساعات واروناه الحساب ولكن اورتيه الحساب بطريقه بحيث ما تركته يعرف جلياً ما دخل لنا وما اصرفناه لاني اخيراً تركته على ما ابتداه بطريقته البعيدة رايت انها انسب لنا فاعطيناه الجميع بموجب دفتري على ورقه بياض وانصرفنا من عنده الى منزلنا وبعد ان تعشينا حالا وقعت له حساباً جديداً في لسان الفرنساوي هلقدر مصرح وظاهر حتى ان ولداً (ص ٢٠٠) صغيراً يفهمه من غير تعب ولا عناء واظهرته على مدخولنا ومصروفنا جميعه وعلى الذي اوفيناه الى طايفة الفرنساوية في هذه المدة وبقية التي هي باقية عندنا وفي اي مكان هي وعن كميتها واطلعناه على كمية دين الرهبنة وعلى اسامي المديناتيه واحداً واحداً باساميهم واروناه شيء يريد يعرفه وبعد ان تمت هنا الحساب كتبت مكتوباً بالفرنساوي للوزير الاعظم روليه مكتوباً محتشماً بشكل عرضحال وبينت له عن خضوعنا لاوامره وعرفته بانه لم يصل لنا من طرفه قط امر ولو بادنى اشارة وظهرنا مخالفين وطلبت حمايته وعونه وطيب خاطره علينا وارسلت له مع هذا المكتوب الباطينة التي اعطانا اياها قنصل طرابلوس وكتبت ايضاً مكتوبين الى جليسات السلطانة بيرين وشاطلين وافهمتهم به عن كلما صدر من تبليغ سنيتان في حقنا وما قذفنا به عند الوزير وعن الامر الذي وصل الى الانتندام وبه طلبت حماية الملكة ومساعدتها لنا والى رهبنتنا واعلمتهم باننا تحت الترسيم لا يمكن ان نخرج الا بعون الله لنا وعون الملكة حتى ياتي امر من الوزير ذلك الوقت يمكن نخرج من اورليان وكتبت ايضاً الى موسى بجميع ما صار وثاني الايام ذهبنا الى عند الانتندام واعطيناه ورقة الحساب فعجبه قوي ورضي منا وتوسلنا اليه ان يرسل يخبر الوزير عن حسن سلوكنا وعن طاعتنا لاوامره وعن كلما يفيدنا واوعدنا بانه يكتب له كل شيء وارسلنا تلك المكاتيب الى الوزير والى بهريز والبقية وعدنا ننتظر الجواب ما سوف يكون الى اليوم الثاني من ادار وصلني مكتوب من مدامه شطلين من طرف الملكة وبه تطمن خاطرنا بقولها انكم عن قريب تحسون بحماية السلطانة وقوتها (ص ٢٠١) ويكون خاطركم طيباً لاننا عاملون كل جهدنا لكي نرفع وندفع عنكم كل شيء يهينكم ويأذيكم وكل وقت انا ومدامه موازيل بيرين حاضرين في خدمتكم

وقد كتبت الى سنيتيان الى بهريز لكي يلم عنكم لسانه ولا عاد يطعن بكم ابداً وقد كتبت ايضاً الى قنصل طرابلوس بان يرسل يخبر الوزير عن ضيقتكم بالشرق وبما ان امركم وصل الى ازن الملك والوزير ضدكم ارجوكم بان ترسلوا لنا صورة حسابكم وكل شيء جمعتموه وافيتوه وارسلوا لنا نسخة امر السلطان الذي معكم ولا يكون خاطركم الا طيباً ولما وصلتني هذه المكاتيب حالا من غير تأخير رديت لهم الجواب وارسلت كلما طلبوه الاوراق والحسابات والجميع ومكتوب موسي كال Gall الذي كان يخوفنا به بالحكام الشرقيين وعدنا في انتظار الجواب ومن بعد عشرة ايام وصل خبر من طرف الوزير بان حاكم البلد يرسلنا الى بهريز وقد اوصى فينا جميع الحكام الذين هم في طريقنا بان يقدموا لنا الاكرام ويكفوا احتياجنا فركبنا حالاً خيلنا يوم الاحد بعد القداس ورحلنا .

اول يوم قطعنا عشرين ليكوا وثاني يوم دخلنا الى بهريز وتاني يوم رحنا لعند سنتيان رايناه في الكرم وبعد اربعة ايام فرجع الى بهريز فرحنا لعنده فرايناه مغضباً علينا واراد ان يرونا غير وجه ولكن بما انه وصلني مكتوب من مادام شاطلين واخبرتني بان حين وصول مكاتيبي الى حضرة الملكة وقراتها وكان وصولهم قريب المسا فحزنت كثيراً حتى ان عينيها دمعت من شدة الحزن وارسلت حالا خلف الدولفين ابنها وقرأته المكاتيب فحالاً تحت الليل ارسلت احضرت الوزير الكبير وتكلمت معه بنزاقه من خصوصنا فاخذ الوزير يعتذر لها واوعدها ان (ص ٢٠٢) حالاً يمضي يرفع كلما امره علينا ثم قال لها ايتها الملكة انني عدت احب رهبانك لان حاكم اورليان كتب لي عنهم كل مليح غير ان لهم مدة مديدة يشحدون في فرنسا ولم يريدوا يوفون الى اصحاب الدين شيئاً غير قليل جداً فقالت له الملكة لا تتعجب ايها الوزير من عدم وفاءهم غير القليل لان شحادتهم ايضاً قليلة لهذا السبب اوفوا قليلاً وبعد يومين مضي موسي سنتيان لكي يقابل الملكة فحين دخل لعندها قالت له الملكة يا موسي سنتيان انني مغتاظة عليك كثيراً لاجل لانك اشتكيت على رهباني وما كنت أؤمل منك هذا فاخذ الاخر يعتذر بقوله اني لا صنع لي بهذه الدعوة فقالت له ما بقول لك شي سوى هذا انني مغتاظة عليك ومدامات شاطلين وبيرين هم يعرفون كيف يفهمونك عن عملك بحق رهباني وغسلته تغسيله تحرز وانحصر كثيراً من هذا القول وصار له حط شأن عند الملكة فحين كتبت لي مدام شاطلين عن هذه الامور صار عندي قوة بهذا الكلام فعند دخولي الى عنده رايته لابس

وجه غير صبوح وتكلمت معه بغير لسان حلو حالا نزل من الالف الى الواحد واخذ يتلطف بخاطري ويريني محبة وبعده اراني ورقه وبها يامر الوزير ان توفى دراهم سنتيان كلها قبل ان ترفى غيره فقلت له على الراس والعين امر الوزير مطاع ولكن بما انك قنصل مارسيليا نرجو منك ان ترد عني جواب الى باقية المدينانية لئلا يتعدوا علينا لسبب انا وفيناك مالك قبلهم فقال لا تخافوا انا الآن وصاعداً بصير وكيلكم يرد عنكم الجواب ثم سالني بحياتك يا ابونا من اين صار الخبر الى الملكة اني اشتكيت عليكم فقلت له انا اخبرتها وكتبت لسعادتها عنك واخبرتها بكل شي . (ص ٢٠٣) فقال لي كيف سخيت كتبت عني هكذا فقلت له وانت ايضاً كيف سخيت ان تكتب للوزير وتشتكي علينا ونحن ناس غربا وقد عزمت ان تعاملنا بالقتل بقولك اننا عصينا امر الملك والوزير فاخذ يعتذر ان ماله خبر في هذه الدعوة ثم اخذ يتلطف بخاطرنا ويسالنا ان نتكلم بحقه عند الملكة بمليح واعطانا ستة غروش حسنة واخذت منه وصول شرعي من بعد ان دفعت له الدراهم وساقها الى ورساليه في ١٠ ادار وحين وصولنا الى ورساليه وذهبنا الى عند الوزير لكي نسلم عليه كان مشغولا لان كان عنده جملة اكابر فلما بلغه وصولنا ارسل حالاً وادخلنا الى عنده قدام الجميع ودخلنا سلمنا عليه وعملنا الواجب علينا وسألنا الوزير ما تريدون فقلنا له قصدنا ورغبتنا حمايتك وحسن نظرك علينا وعلى رهبنتنا فقال انتم لكم ثلاثة سنوات وينوف في فرنسا ما كفاكم لان نحن ما لنا عاده اننا نعطي دستوراً لاي من كان بالشحادة سوى ثلاثة اشهر او ستة فقلت له نعم يا سيدي ولكن بهذه المدة كانت شحادتنا في بلاد المغلية حيث كان الغلاء والضيق وقد حصلنا في كل هذه المدة شيئاً ما يكفي لخرجنا ووفاء ديوننا فقال ان هذا ما هو مقنع واخذ يتعنت علينا ولكن بحلم ومحبة اخيراً اعطانا ازن ستة اشهر فقط فطلبت منه سنتين وبعده نزلت معه الى سنة ونصف فلما راى ذلك قال لنا الآن مشغول امضوا الى عند يازجيّ الكبير واتفقوا معه على شيء مقبول وبعده نرى كيف ندبر امركم ثم زهبنا لعند يازجيه المذكور ورايناه رجلاً يابس الطبع وتعالجنا معه كثيراً فرايناه ما في فايده معه ولا كان يسمح لنا ازود من ستة اشهر فقلنا له ما هو لازم نرجع الى بلادنا اخيرً لنا لان هذه الستة اشهر لا تكفي لنا لطبع اوراق الشحادة فاوعدنا (ص ٢٠٤) انه يروح لعند الوزير يوم الاثنين ويوم الاثنين مضينا لعنده فرآنا وترحب فينا وقال لنا ان شغلكم انقضى وطلبت الباطنتا وانختمت بامضاء الوزير بعد الجهد الكلي الي وعدة

ثمانية اشهر لا غير وعند ذلك اردت ان يصير لنا سماح باكثر من هذه الايام فقال لنا ان ما عاد له فايدة الكلام وهذا ما هو زنبي لاني رجل تحت الامر فخرجت من عنده وثاني الايام مضيت الى عند الوزير فدخلنا لعنده وواجهناه واروانا محبة وقال لنا ماذا تريدون فقلنا له يا سيدنا رايحين نسافر واتينا لكي نودعكم ونشكر فضلكم واحسانكم ونطلب الازن من سعادتكم للسفر فقال لنا فهل انكم ما رضيتم حيث اننا كملنا لكم الاربعة على سنين بهذه الثمانية اشهر فهل هذا قليل فقلت له يا حضرة سيدنا الوزير ما هو قليل ونحن دائماً مع رهبنتنا نشكر فضلكم واحسانكم ونصلي لاجلكم ولاجل سعادة حضرة الملوكية غير انه لو كان حلمكم وكرمكم يسمح ان هذه الثمانية اشهر تكون الى تمام سنة لكان هذا فضل وكرم منكم علينا فقال لنا بمحبة يا ابونا الآن صدر الامر هكذا وانكتب وانختم وما عاد له رجوع ولكن في حلول ثمانية اشهر ما بيننا ثلاثة او اربع اشهر فرق نبقى بوقتها نجعل عين الواحدة تنظر لغير طرف لاننا ما ماسكين عليكم حساباً فعندها قلنا له يا حضرة السيد الجليل بقي لنا رجا واحد فقال وما هي قلنا له نرجوك ونطلب من فضلك حماية رهبنتنا من علو شان السلطان لان سعادته ان لم يسعف رهبنتنا فعن قريب ترجع الى فقرها وعدمها اكثر مما كانت فقال لنا ان حماية رهبنتكم لازمة وواجبة وحضرة السلطان دائماً حاميكم ولم يزل الى الآن ولكن بعد كام يوم الايلجي الذي في اسلامبول جايبه وبدو يروح واحد جديد مكانه ونحن والملكه نوصيه ونحثه بان دائماً يكون مساعداً لكم من طرفنا وطرف السلطان (ص ٢٠٥) ويحميكم فعند ذلك ودعناه وخرجنا لكي نمضي الى بهريز وما اردت ان الملكة تسمع بالوعدة الذي اعطانا اياها الوزير لان اذا سمعت حالا ترسل تاخذ لنا وعدة اكثر ولكن يعود الوزير يصير ضدنا فطلبنا من يازجيه الباطنه فوعدنا انه يعطينا اياها في بهريز فبعده رحنا لعند الملكة لكي نودعها فترحبت بنا كثيراً وقلنا لها يا سيدتنا اتينا لكي نودعك ونطلب من سعادتك الازن لنسافر فلما سمعت ذلك شق عليها فقالت لي يا ابونا انا تكلمت مع الوزير وامرته ان يعطيكم كلما تطلبونه لاجل قضاء شغلكم فهل انه قصر في شغلكم فشكرنا فضلها على ما اسدت الينا من الخيرات ودعينا الى السلطان والى عيلته وقلنا لها يا ستنا ان رهبنتنا منذ الآن والى الابد لن تنسى فضلكم واحسانكم وقد التزمت بالصلاة عنكم كل وقت لاجل ما قدمتموه لها من الخير والاسعاف وبعده دعينا لها ودعت لنا .

( لـه صلة )

## تعريف عن الكتب

### طريق الخلاص ، رياضات روحية

بقلم الارشمندريت يوسف فرج ق. ب.

منشورات المطبعة الكاثوليكية – توزيع المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٦٧ ، ٣٣٩ صفحة

عوّدنا المؤلف ان ننتظر من قلمه نفثات روحية صافية . يعطينا في هذا الكتاب رياضة للاكليريكيين ورياضتين للعلمانيين وبعض المواضيع المختصة بالرهبان . أراد ان يجمع وحسناً فعل . وفي كل صفحة من صفحات هذا المؤلّف وثبــة تهيب بالقارئ الى التأمل والاصغاء الى الالهامات الباطنية والعمل بموجبها . في هذه المواضيع كلها بساطة تعبير ووضوح منطق وعمق روحانية توصّل اليها المؤلف بمخالطته كبار الآبــاء الروحيين الذين جمعوا بين العقيدة والاختبار واعطونا ثروة روحية لا ينضب معينها . ولذا فيجد الراهب والاكليريكي والعلماني في هذا الكتاب غذاءً يقيتهم ويعطيهم معنى أعمالهم ومعنى حياتهم وتوقاً الى التطلع من خلال الحوادث التي تعترضهم والآلام والأفراح التي تقضّ مضجعهم او تثلج قلبهم ان يذكروا حكمة المسيح الاله : لو كان لكم ايمان قدر حبّة خردل ...

كان يجدر بالمؤلّف الكريم ان يتجاوز الوصف لتحليل حقيقة الفضائل التي يدرسها . في وصفه كمال وقوّة بلاغة وربما احب ان يلج هذه الطريق لدرس الفضائل اذ انه عندما تكلّم على علم الديانة مثلاً لم يحدّد ما هي الديانة والدين منطقياً ولاهوتياً . وهي طريق صالحــة . انما في ايامنا الحاضرة يريد القارئ ان يعرف لماذا وكيف يستطيع أن يفيد من الدين وما هو الدين ... مثلاً .

ولكننا نعود فنقول ان للطريق التي تبعها المؤلف في كتابه هذا قوّة العاطفة الروحية التي تجذب دون ان تخلق اليقين ؛ تقرّب القلوب دون ان تقنع العقول . ولن يعود ان ينتقد السبيل كسبيل اذا كان الذي اختاره المؤلف يصلح حسب رأيه للمساعدة في السير نحو الغاية .      ا. ع. خ.

## مختصر في علم اللاهوت العقائدي

بقلم لودويغ اوت

نقله الى العربية الاب جرجس المارديني

منشورات المطبعة الكاثوليكية ، توزيع المكتبة الشرقية

٤ مجلدات – بيروت ١٩٦٦ ؛ ١٨٠ ؛ ١٧١ ؛ ١٥٤ ؛ ١٩٩ صفحة

ليس بالامر السهل أن يجمع مؤلّف كل التعليم اللاهوتي في صفحات معدودات وبصورة واضحة وافية وبعودة الى اللاهوتيين في الماضي والحاضر ليجعل من العقيدة التي يعرضها عقيدة يقين وايمان . وان هذا الكتاب في اقسامه الاربعة : الله الواحد والثالوث الخالق ؛ الله المخلص – المجازي ؛ الله المبرّر – النعمة – الكنيسة ؛ الله المبرّر – الاسرار ، يُعطينا النقطة المتفتحة من فهم العقيدة وفي هـذا لم يألُ جهداً في التفتيش والتنقيب وجعل الشروح التي يُعطيها مقبولة من مفكري العصر الحاضر . كنا نودّ ، وقد ظهرت الترجمة وقت كان المجمع المسكوني الثاتيكاني الثاني ملتئماً ؛ ان يزيد المترجم بعض النقط الهامـة في التعليم عن الكنيسة التي تغيّر وجهة التفكير او بالحري تجعله بعودة الى الاصول : يتعمّق ويغور في صلب السرّ الاعظم ، سرّ الثالوث الاقدس . وكان بوسعه ايضاً ان يزيد بعض الحواشي او بعض الصفحات عن الكنيسة وتفتحها على العالم . او ايضاً ما يتعلق بالعائلة مثلاً في تعليم هـذا المجمع المذكور ، ولو بتلميحات عابرة .

الترجمة حسنة رصينة ككل ترجمات الاب جرجس المارديني . في وضوحها ثقة وفي سلاستها التي تجعل التعليم اللاهوتي في متناول الجميع ، ايمان بأن على كل انسان ان يعي ما يستطيع ان نقوله عن سرّ الله .

وهذه الترجمة كسائر ترجمات الاب مارديني تهدي للمكتبة الروحية العربية ثروة لا تقدّر .

ا . ع . خ .

## تهذيب الاخلاق

بقلم ابو علي احمد بن محمّد مسكويه

تحقيق قسطنطين زريق – الجامعة الاميركية في بيروت

بيروت ١٩٦٦ ؛ ٢٤٣ صفحة

احتفلت الجامعة الاميركية في بيروت بعيدها المئوي (حزيران ١٩٦٦ – حزيران ١٩٦٧) وكان ان جمع هذا العيد على منبرها خطباء ومحاضرين كثيرين وجّهوا دروسهم ومحاضراتهم الى انسان اليوم في عالم اليوم من وجهات عديدة ، علمية ونفسانية وتاريخيّة ودينية . وكان أن أرادت الجامعة أن يعطي اساتذتها الافاضل نتيجة تنقيباتهم العلمية فاتحفنا منهم الدكتورّ قسطنطين زريق بهذه النشرة التي نحن بصددها .

ليست هذه النشرة بأولى نشرات السفر العربي النفيس هذا . ولكنها ولا شك ادق ممّا سبقها وأمينة في اعطاء القراءات المختلفة ليسهل للقارئ ان يستخلص منها ما استخلصه الناشر او غير ذلك وفقاً لمعنى الأصل . ولقد استند الناشر الى ست مخطوطات ونرى في الحواشي دقة المطالعة والتنقيب . وانه وان اعتمد مخطوطة مكتبة الفاتح الاستنبولية فلقد صحّح فيها ما رآه غير موافق للمعنى وللأصل . وفي التوطئة التي قدم بها لنشرته أعطانا تصويراً دقيقاً للمخطوطات وتصويراً واضحاً للأسلوب الذي اتبعه في التحقيق ما يُساند القارئ خطوة خطوة في التطلع الى ثروة هذا المؤلف.

ولا يسعنا الاّ ان نطرئ الاسلوب هذا الذي اتّبع لثبوت نهجه العلمي ولثبوت الوثائق التي استطاع الناشر ان يستعملها للمقابلة بينها وبين المخطوط . وكنا نودّ لو وضع الناشر ثبتاً للمفردات العامية فكان بهذا سهّل على المطالع مهمّته وكان ساعد المنقّبين على مقابلة المفردات الفلسفية في عصر من الزمن ، وبخاصة من خلال هذه المخطوطة القيّمة في المكاشفة والمحاسبة وتحليل نفسانية الانسان في مراحل حياته العملية .

ا . ع . خ .

MICHEL JIHA, *Der Arabische Dialekt von Bišmizzīn*. Beirut, 1964, 185 pp.

على الطريقة الالمانية ، علم ودقة في العرض وفي مقابلة المفردات وفي الترجمات وفي العرض الغراماطيقي . فان المؤلّف احبّ ان يعرض علينا

نماذج من لغة بشمزّين العامية على غرار دروس الفغالي عن لغة كفرعبيدا المحكية وعلى غرار غيره من اللغويين مثل بارلي وحجه وفليش ونخله .

وبعد أن ترجم بعض النصوص في القسم الاول من كتابه يدرس في القسم الثاني غراماطيق تلك اللغة المحكية وضروب استعمال مفرداتها .

يجد القارئ في هذا الكتاب طريقة علمية للبحث والتنقيب : تتمنى على اللغويين ان يقوموا بدرس اللغة العامية وثروتها في مناطق غير بشمزين ويدوّنوا بعد ذلك القواعد العامّة التي ، مع اختلاف اللهجات في نقط عديدة . تعود الى مبادئ تشمل اللغة اينما حكيت . ا. ع. خ.

## الأصول الرسمية لتاريخ الوزارات العراقية في العهد الملكي الزائل

بقلم السيد عبد الرزاق الحسني

مطبعة العرفان ، صيدا – لبنان ١٩٦٤ ، ٣٣٢ صفحة .

وثائق جمعها المؤلف لخدمة تاريخ الوزارات العراقية في العهد الملكي الزائل . وان القارئ ليجد فيها لا ذكر اسناد الوزارات وطرق تعيينهـــا واختيار الوزراء ولا كتب الاستقالات فحسب ولكنه يجد في هذه الوثائق الكثير من الأمور التي تنير تاريخ تلك الحقبة من صعوبات سياسيّة قامت في هذه المنطقة ودارت عليها الايام . ويستطيع القارئ ايضاً ان يستخلص منهـــا الشيء الكثير عن شخصية من حكموا العراق في تلك الفترة من الزمن . ا. ع. خ.

## مخطوطة شعر الأخرس شاعر العراق في القرن التاسع عشر

بقلم الدكتور يوسف عزّ الدين

منشورات دار البصري – بغداد ١٩٦٣ ، ٦٤ صفحة

مجموعة ثماني عشرة قصيدة للأخرس وجدها الناشر في مخطوط كان قد استعاره من مكتبة المرحوم يعقوب سركيس . لم تُدرج هذه القصائد في ديوان الشاعر المطبوع في الاستانة عام ١٣٠٤ هـ . ولكنه يمدح فيها من ذكر اسمهم في الديوان ذاك .

لم يهتم الناشر بتحليل هذه القصائد . وقد نشرها ليُعطي مـــا قد نقص من الديوان . فانه يعمل في تهيئة كتاب عن الشاعر يعرض فيه كلّ نواحي شاعرية ذاك الذي شغل ابناء عصره واعتبر شاعر العراق .

ا. ع. خ.

## شاعرية يوسف عز الدين

### بقلم خضر عبّاس الصالحي

مكتبة المثنى – بغداد ١٩٦٣ ، ١٣٥ صفحة

يحلّل المؤلف في صفحات قليلة شاعريـــة يوسف عز الدين ويقف خاصة عند الغزل ويتمادى في ذكر شعره الرقيق ولدعته المضيفة فيعطينا الكثير من الابيات مــا يسهّل للقارئ الاطلاع بنفسه على جدّة القول وصدق الحكم .

وفي فصل اخير ينتقد المؤلف الادبـــاء المصريين لأنهم لم يهتموا بالشاعر يوسف عز الدين بينا سائر البلاد العربية اعطت شعره القسط الوافر من الدرس والتحليل .

وما يروقنا في هذا الكتاب طموح المؤلّف وشغفه بيوسف عز الدين وانه اراد ان يُفهم القارئ باسلوب بسيط سهل الابداع والابتكار الواضحين عند شاعره .

ا. ع. خ.

GEORGES-JOSEPH MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Eglise maronite*. Étude historique, Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, Kaslik, Jounieh, Liban — Beyrouth 1967, 393.

لا بدّ أن درس الحياة الرهبانية في الكنيسة المارونية يتطلّب عناء التنقيب وجهود التروّي في الإستنتاج . ولقد تضاربت الآراء في بعض القضايـــا الشائكة كان بينها المحبّذة والمستنكرة . وان كانت هناك نصوص لا تترك للشك من سبيل في أوضاع هذه الكنيسة التي منذ تأسيسها لم تألُ جهداً في تأدية رسالتها على أكمل وجه ودعم توجيهها الّذي كان رهبانياً .

أخذ المؤلف على عاتقه في درسه هذا ان يفتح الآفاق التاريخيّة واسعة لتقصّي الاسس التي ارتكزت عليها الروح الرهبانية والنسكية في الكنيسة المارونية . فكان ان أعطانا في القسم الاول تلك الاصول من انطونيوس الكبير إلى باخوميوس وإلى شنودي ومن ثم انتقل الى فلسطين . في كلّ هذه المراحل لم يفه المؤلف بكلمة أو بحكم إلاّ وأعطى عليها البراهين الدامغة وبيّن رويداً رويداً كيف ان كل ذلك سيشهد لما سيظهر في الكنيسة المارونية حول مارون وحول بيت البلّور أو بيت مارون وفيه .

وكمّل المؤلف طريقه ماراً بدرس الحياة النسكية في الأقطار السورية

ودقق في ماهيّة تلك الحياة ومن ثم حلّل قوانين القديس باسيليوس مع ميزاتها وتنظيم الأديرة حسب مقتضياتها.

وبعد أن اكمل هذه التوطئات بدأ بدرس الحياة النسكية في الكنيسة المارونية متطلعاً بادئ ذي بدء الى ما كانت عليه في العصور الاولى لحياتها والى تنظيمها وحياة رؤسائها النسكيّة. وانّنا نجد في هذه الفصول الامور العديدة التي كنّا نعرفها. انّما التأويل يلقي عليها الجديد لفهمها بصورة واضحة.

في الفصول التالية التي تدرس الحياة النسكيّة من الجيل العاشر الى آخر الجيل السابع عشر يحلّل المؤلف بدقة تنظيم الجمعيات النسكيّة ونودّ ان نذكر الصفحات التي تكلّم فيها المؤلف على الشغل اليدوي والشغل العقلي. وفي هذه الصفحات ما يجعلنا نقابل بين الحياة النسكية الشرقيـة والغربية ولكن فيها ما يجعلنا نحنّ الى ما كانت عليه من كمال تلك الحياة في الشرق في تكاتف العمل والفكر لخدمة انجع وللحفاظ على ميزة ضاعت اليوم.

امّا في القسم الثاني من هذا الكتاب فإن المؤلف بعد ان يتكلّم على التجديد في القوانين وفي الروح يأتي على تحليل النظامات وعلى العلاقات بين السلطتين الرهبانية والاكليريكية وما يتأتى منها.

في هذه الفصول خاصّة يتميّز الكتاب بدقّة البحث وخاصّة بثروة الاطّلاع فان المؤلف يجعلنا في صلة بالأصول التي يرتكز عليها. وما من سرد مملّ لهذه الأصول إنما قد جعلها وسيلة لفهم تاريخ الحياة النسكيّة من خلال بعض النصوص الأولية.

لم يُرد المؤلف أن ينهي كتابه هذا قبل ان يُلقي نظرة شاملة على النهضة الثقافية والراعوية. فأعطانا في فصل الكتاب الأخير تاريخ الثقافة والراعويات منذ ١٦٩٥ مع ما في ذلك من تكوين المكتبات في الأديرة وتأسيس المدارس وبرامج فيها الكثير من التفتّح ودرس اللغات الاجنبية ممّا كان يؤهل التلميذ لنضوج أوسع.

ان تاريخ الكنيسة المارونية لن يكتب مع ما ألف فيه الى الآن قبل ان يقوم بعض من يشعرون باندفاع كلي لجمع كل مخطوط وكل وثيقة تطلعنا على علاقة هذه الكنيسة بالدول والبلدان والمدن التي كانت لها معها صلة وارتباطات دينيّة او مدنية. فاذا ما جمعت جيلاً بعد جيل ونظمت حسب نوعية تلك الارتباطات، توصّل المؤرخ الى ضبط التاريخ كما هو

في كل مظاهره . وان الكتاب الذي نحن بصدده هو حجر في بناء ذلك التاريخ ولقد استند على ما كتب من تواريخ الرهبنات ولربما خفيت عن أولئك المؤرخين وثائق تنير سبلهم وتوسع آفاقهم . ويكفي هذا الكتاب فخراً انه ، بما جمعه من نصوص وأصول معروفة . نظر اليها لا نظرة القانوني فحسب ولكن نظرة المؤرخ الذي يلجأ للتاريخ لفهم القوانين .

واذا كان لنا من ملاحظة نُبديها هنا سعياً وراء فائدة اكبر للكتاب الذي تكلمنا عليه فاننا كنا نود ان يُنهي المؤلف درسه هذا بفصل يعطينا فيه روحانية القوانين المختلفة التي جمعها وفسّر محتواها . ولكان ذلك الفصل بمثابة ائتلاف لكل ما قاله المؤلف وبمثابة توجيـه جديد ، اذ لا ينبع القانون مبدئياً الاّ من الروح ومن توق الى حياة اسمى تجعله لنفسـها نبراساً يقيها الخلل وسنداً يساعدها في السير الى الغاية المتوخاة .

ا.ع .خ.

*Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Fondato da Gerhard Kittei, continuato da Gerhard Friedrich, ed. italiana a cura di Felice Montagnini e Giuseppe Scarpat, vol. I-II-III. Ed. Paideia, Brescia 1965, sq.

لنا في هذه المجلدات الثلاثة قسم من الترجمة الكاملة الأمينة للمعجم الكبير الذي ألفه كيتل باللغة الالمانية .

ارادة المؤلف والمشتركين في هذا المعجم تجديد فحوى المفردات اليونانية الكتابية التي طالما ردّدت وظلّت وكانها شكليّات فانتفض المؤلفون يبثّون فيها حياة جديدة وقوة جديدة بدرسها في بيئتها والتعليق عليها من خلال الدروس التي صدرت في علوم الكتاب او اللاهوت او غيرهما .

لم يتوقف المؤلفون الاّ عند المفردات ذات القيمة العقائدية الدينيـة واللاهوتيّة . ولقد زيدت عليها مفردات باسماء الاعلام من العهد القديم لها صلة وثيقة بايمان العهد الجديد . ومع هذا الحروف والاعداد التي لها علاقة باللاهوت .

جمع المؤلفون المفردات حسب الأصول وفي بعض الظروف اضطروا الى اتباع الابجديّة .

تعاطى هذه الدروس عدد كبير من المؤلّفين . وكلّ منهم أحبّ أن ينير الكلمة المدروسة بنور هو يفسّره . ولكن هذا لا يعني ضياع وحدة الكتاب اذا كان هناك تعدد الاشخاص والتوجيهات . وكلّ اضطر الى

ادخال الطرق العلمية المختصة بالدرس الذي يطرقه : طرق العلوم اللغوية او الفلسفية او اللاهوتية . وبهذا يبدو الكتاب في صيغته العلميّة واضح المعالم سليم الطريق ونجد وحدته في العهد الجديد الذي منه اكثر المفردات واليه التأويلات العديدة .

فاذا ما طالعنا بعد هذا التصوير الشامل بعض المقالات كتلك التي تتكلم على المحبة «وأحبَّ» نجد فيها ثروة روحية دينية . يدرس المؤلفان اللذان كتبا هذا المقال كلمة «أحبَّ» في العهد القديم ثم في الآداب العالمية وتطويرها ثم يعودان ويدرسانه في ميزتها الدينية . وفي القسم الثاني من المقال يفتشان عن الافعال التي تترجم كلمة احبَّ في اللغة اليونانية التي سبقت اللغة الكتابيّة ومن ثم ينتقلان الى درس الكلمة نفسها عند اليهود وعند الذين يعايشون اليونان وعند اليهود الربّان وفي العهد الجديد كما اظهره يسوع كحقيقة جديدة ومن ثم في العهد الرسولي اي عند بولس ويعقوب ويوحنا ومن ثمّ الى العهد الذي لحق الزمن الرسولي .

وهذا التقسيم نجده في أكثر المقالات وفيها نجد تحليلاً وافياً للنصوص ومقابلتها مع غيرها دون أن يتأثر بما هو خارجاً عنها . ولذا فتفسير الكتاب المقدّس بالكتاب المقدّس يساعد القارئ على تفهّم فكرة المسيح الأساسيّة دون أن تدخلها عناصر ارادها بعض المفسّرين غريبة ولاعبة دوراً واسعاً في عقلية الرسل والانجيليين . فمن مقابلة النصوص بعضها ببعض يتّضح للقارئ أن الفكرة هي هي لا تتبدّل . وهي فكرة الوحي الاساسيّة .

هذا أنموذج من مقالات هذا المعجم القيّم . يشجّعنا على مطالعته والإفادة منه .

ا. ن.




السنة الثانية والستون

اذار – نيسان ١٩٦٨

# الشاعر ابو القاسم الشابي

(١٩٠٩–١٩٣٤)

بقلم الاب رفائيل نخله اليسوعي

ابو القاسم الشابي التونسي قد اشتهر في العالم العربي بديوانه « اغاني الحياة » الذي نشرت دار صادر في بيروت ، سنة ١٩٦٥ ، مقتطفات عديدة منه ، وقد اتخذناها موضوعاً لهذه المقالة النقدية .

ذلك الفتى الذي عاجلته المنون ، وهو ابن نحو خمسة وعشرين عاماً ، قد نغصت حياته القصيرة عدة مصائب اذاقته اهول الآلام . في شرخ شبابه هام بفتاة قضت نحبها قبل ان يقترن بها ، فاضطُر اهله الى تزويجه بغيرها ، مؤملين ان يسلو غمه الفادح ، فخاب رجاؤهم امرَّ الخيبة . بُعيد ذلك مات ابوه ، فتحتم عليه ان ينوب منابه في الاهتمام باعضاء عائلته ، فرزح تحت ذلك الحمل الباهظ ، وما لبث ان أصيب بانتفاخ في القلب ، اعجز حيَل الاطباء ، فكان سبب موته العاجل .

تلك البلايا الشديدة المتواصلة قد صبغت شعره صبغة الحزن اليائس والتشاؤم المطلق وتفضيل العزلة على معاشرة الناس.

قلما عالج في شعره فلسفة الحياة. بيد انه يزعم ان البشر خاضعون لقدر اعمى. فاحش القساوة:

يا ليل. ما تصنع النفس التي سكنت هذا الوجود. ومن اعدائها القدرُ؟...
قد كبَّل القدر الضاري فرائسه، فما استطاعوا له دفعاً ولا حزروا...
وقهقهه القدر الجبار سُخريةً بالكائنات: تضاحكْ: ايها القدر!
تمشي الى العدم المحتوم باكيةً طوائف الخلق والاشكال والصُوَرُ:
وانت فوق الاسى والموت مبتسم: ترنو الى الكون يُبنى ثم ينذثر!

من جهة اخرى يكره كل الناس. وكثيراً ما عبّر عن ذلك النفور المطلق، ولا سيما في «مناجاة عصفور»:

ما في وجود الناس من شيء به يرضي فؤادي اويُسرّ ضميري:
فاذا استمعت حديثهم: الفيته غثّاً يفيض بركة وفتور:
واذا حضرت جموعهم: الفيتُني مـا ينبهم كالبلبل المأسور.
متوحداً بعواطفي ومشاعري وخواطري وكآبتي وسروري...
آه من الناس الذين بلوتُهم فقلوتهم في وحشتي وحبوري!
ما منهمُ الا خبيث غـادر متربص بالناس شر مصير،
ويودّ لو ملك الوجود بأسره ورمى الورى في جاحم مسجور!

مع ان اباه قد اتقن تهذيبه الاسلامي كل الاتقان، نراه يعزو الى الاله الرحمان الرحيم، بقصيدته «في قيود الاحلام»، منح الوجود للبشر بقصد إشقائهم، وذلك تجديف محض:

لتعس الورى شاء الاله وجودهم، فكان لهم جبلٌ وكان لهم فهمُ.

فضلاً عن ذلك يعدّ رجال الدين المسلمين والنصارى خداعين مُضلّين لرعاياهم:

مُلِئَ الدهر بالخداع، فكم قد ضلل الناس من إمام وقسٍ!

الشعر الوطني قليل جداً في ديوانه. في «تونس الجميلة» يعيّر مواطنيه باضطهاد المصلحين من اهل بلادهم:

كلما قام في البلاد خطيب موقظٌ شعبه، يريد صلاحَه ،
اخمدوا صوته الالهي بالعسف . اماتوا صداحه ونواحه ،
البسوا روحه قميص اضطهاد فاتك شائك يردّ جماحه ...
انا ، يا تونس الجميلة ، في لُجّ الهوى قد سبحت اي سباحه ؛
شرعتي حبك العميق ، واني قد تذوقت مُرّه وقراحه ...
لا ابالي ، وان أريقت دمائي ، فدماء العُشّاق دوماً مُباحه ...
ان ذا عصر ظلمة ، غير اني من وراء الظلام شمت صباحه ؛
ضيّع الدهر مجد شعبي ، ولكنْ ستردّ الحياة يوماً وشاحه !

يكرر ، ذلك التعبير اللاذع في « النبي المجهول » :

ايها الشعب ، انت طفل صغير لاعبٌ بالتراب ، والليل مُغْسِ ؛
انت في الكون قوة لم تُسُسْها فكرةٌ عبقرية ذات بأس ؛
انت في الكون قوةٌ كبّلتها ظُلُمات العصور من امس امس !
والشقيّ الشقي من كان مثلي في حساسيتي ورقة نفسي !

في « زئير العاصفة » يتنبأ بنهوض ابطال من مواطنيه يخلعون عن ذواتهم نير الحكام الغاشمين ، ويرفعون بلادهم الى ذروة العز :

فيا ايها الظالم المصعّر خده ، رويدك ، ان الدهر يبني ويهدمُ !
سيثأر للعز المحطّم تاجه رجال ، اذا جاش الردى ، فهمُ همُ !
رجال يرون الذل عاراً وسُبّةً ولا يرهبون الموت ، والموت مُقدم !
وهل تعتلي الا نفوس ابيّة تصدّع اغلال الهوان وتحطم ؟

لا يكتفي بتهديد ظُلّام وطنه بسوء مصيرهم ، بل يعمم وعيده على جميع المصرّين على وطء اقدس حقوق الناس . « الى طُغاة العالم » يوجه هذا التعنيف السديد :

الا ، ايها الظالم المستبدُ ، حبيب الظلام ، عدوّ الحياهْ ،
سخرتَ بأنات شعب ضعيف ، وكفك مخضوبةٌ من دماه !...
رويدك ، لا يخدعنك الربيع وصحو الفضاء وضوء الصباحْ ؛
ففي الافق الرحب هول الظلام وقصف الرعود وعصف الرياح !
حذار ، فتحت الرماد اللهيب ، ومن يبذر الشوك يجنِ الجراح !

«الى الطاغية» و «قالت الايام» هي ايضاً صرخات تهديد للظالمين، ولا مراء في كونها من اجمل قصائده.

في «شعري» يبوح لنا بالغايات النبيلة التي يقصدها بنظم قصائده:

شعري نفاثة صدري ان جاش فيه شعوري؛
لولاه ما انجاب عني غيم الحياة الخطير...
لا انظم الشعر، ارجو به رضاء الامير،
بمدحة او رثاء تُهدى لرب السرير؛
حسبي، اذا قلتُ شعراً، ان يرتضيه ضميري.

«فكرة الفنان» يبدي فيها نظريته القائلة في كون سعادة الانسان مبنية على الشعور، لا على العقل، العاجز عن ادراك اسمى الحقائق، ولو بذل اقصى الجهود:

عش بالشعور وللشعور، فانما دنياك كون عواطف وشعور.
شيدت على العطف العميق، وانها لتجفّ لو شيدت على التفكير...
والعقل، رغم مشيبه ووقاره، ما زال في الايام جد صغير؛
يمشي فتصرعه الرياح، فينثني متوجعاً كالطائر المكسور؛
ويظل يسأل نفسه متفلسفاً متنطساً في خفة وغرور،
عما تحجبه الكواكب خلفها من سر هذا العالم المستور؛
وهو المهشّم بالعواصف، يا له من ساذج متفلسف مغرور!
إفتح فؤادك للوجود وخلِّه لليمّ، للامواج، للديجور؛
للثلج تنثره الزوابع، للاسى، للهول، للآلام، للمقدور...
فتعيش في الدنيا بقلب زاخر يقظ المشاعر حالم مسحور:
في نشوة صوفية قُدسية هي خير ما في العالم المنظور!

معظم ديوانه موقوف على وصف احزانه بأدق تفاصيلها، وذكر الوسائط الشتى التي حاول بها سُدى تخفيف شجونه. في «الجنة الضائعة» يقارن افراح طفولته بتباريح شبابه:

كم من عهود عذبة في عدوة الوادي النضيرْ،
فضية الاسحار، مُذْهبة الاصائل والبكور،...
ايامَ تفرش سُبْلنا الدنيا باوراق الزهور،
وتمر ايام الحياة بنا كأسراب الطيور!...

آه ! توارى فجريَ القُدسيّ في ليل الدهور ،
وفنّي كما يفنى النشيد الحلو في صمت الاثير !
اوّاه ! قد ضاعت عليّ سعادة القلب الغرير ،
وبقيتُ في وادي الزمان الجَهْم ادأب في المسير ،
وادوس اشواك الحياة بقلبيَ الدامي الكسير !

يعيد تلك المقارنة في « رثاء فجر » ، ملمّحاً الى موت محبوبته :

يا ايها الغاب المنمّق بالاشعة والورود ،
يا ايها النور النقيّ وايها الفجر البعيد ،
اين اختفيت وما الذي اقصاك عن هذا الوجود؟...
آه لقد غنّى الصباح ، فدمدم الليل العتيد ،
وتألّق النجم الوضيء ، فأعتم الغيم الركود ،
ومضى الردى بسعادتي ، وقضى على الحب الوليد !

لا يزال يبكي وينوح في قصائد عديدة على آلامه النفسية المبرحة ، كأنه لا يدري انه يزيد بذلك شدتها ؛ ويُضجر القُراء بفرط معالجته لنوع من الشعر الغنائي يُحزن القلوب ويخمد الهمم . يقول في « الدموع » :

ينقضي العيش بين شوق ويأس ، والمنى بين لوعة وتأسٍّ ...
لم اجد في الحياة لحناً بديعاً يستبيني سوى سكينة نفسي ؛
فسئمت الحياة الا غراراً تتلاشى به اناشيد يأسي .

وفي « الاشواق التائهة » :

يا صميم الحياة ، كم انا في الدنيا غريب ، اشقى بغربة نفسي ،
بين قوم لا يفهمون اناشيد فؤادي ولا معانيَ بؤسي ،
في وجودٍ مكبّل بقيود ، تائه في ظلام شك ونحسٍ !

وفي « الكآبة المجهولة » :

انا كئيبٌ ، انا غريبٌ ،
وليس في عالم الكآبة من يحمل معشار بعض ما اجدُ ؛
كآبتي مُرّة ؛ وان صرختْ روحي ، فلا يسمعنّها الجسد !
كآبتي ذات قسوة صهرتْ مشاعري في جهنم الالمِ ؛
لم يسمع الدهر مثل قسوتها في يقظة قطُّ ، لا ، ولا حلُمِ !

يتوهم، وهو غائص في لجج احزانه وآلامه، ان جميع الناس متسكعون على الدوام في دياجي وادي الدموع. وقد صرّح بذلك الوهم غير مرة. ولا سيا في «شجون»:

وخلال القصور أنّات حزن. وبتلك الاكواخ انضاء بؤس.
والقضاء الأصمّ يعتسف الناس ويقضي ما بين سيف وقوس؛
هذه صورة الحياة؛ وهذا لونها في الوجود من أمس امس!

طفح كيل شجونه الفادحة بوفاة والده الحنون. وقد كان حبه الرقيق شعاعاً منعشاً في الدجى الحالكة. هاكم متقطفات من رثاء الشابي لأبيه العزيز:

يا موت: قد مزّقت صدري وقصمت بالارزاء ظهري...
وفجعتني في من أحب ومن اليه ابث سري؛
وأعدّ فجري الجميل. اذا ادلهمّ عليّ دهري...
ففقدت روحاً طاهراً شهماً يجيش بكل خير...
وفقدت كفاً في الحياة يصد عني كل شر.
وفقدت وجهاً لا يعبّسه سوى حزني وضُرّي؛
وفقدت نفساً لا تني عن صون افراحي وبشري...
يا موت: ماذا تبتغي مني، وقد مزّقت صدري؟...
خُذني اليك؛ فقد تبخر في فضاء الهم عمري؛...
خُذني اليك. فقد ظمئت لكأسك الكدر الأمرّ!

من استغاث بالموت في ميعة شبابه؛ فلا شك في ان ضجره من الحياة قد بلغ اقصى مداه. ذلك ما نراه في «السآمة»:

سئمتُ الحياة وما في الحياة؛ وما ان تجاوزتُ فجر الشبابْ؛
سئمتُ الليالي واوجاعها وما شعشعت من رحيق بصاب؛
فحطّمتُ كأسي والقيتها بوادي الأسى وجحيم العذاب!

قد حاول الشابي سُدى، مثل مئات من امثاله التعساء: ان يتخلص من فرط شقائه بانهماكه في عشق بنات حواء. باح لنا بنشوته الجنونية حين إقدامه على تلك المحاولة؛ في «الساحرة»، وهي من بنات الهوى البالغات

ذروة المهارة في اجتذاب امثاله الى فخاخهن طمعاً بالاصفر الرنان ، فتتظاهر بالشفقة عليه وتتول بقصد إغوائه :

خلِّ عبء الحياة عنك وهيّا بتحيّا كالصبح طلق اديمُهْ ...
واتلُ للحب والحياة اغانيك وخلِّ الشقاء تدمى كلومه ،
واحتضنّي فانني لك حتى يتوارى هذا الدُجى ونجومه ...
واقطف الورد من خدودي وجيدي ونهودي ، وافعل به ما ترومه !...
وارتشف من فمي الاناشيد سكرى ، فالهوى ساحر الدلال وسيمه !

اخذت الساحرة من الشابي كل مأخذ ،

فرماها بنظرة غشيتها سكرة الحب والاسى وغيومهْ ...
والتقت عندها الشفاه وغنّت قُبَلٌ اجفلت لديها همومه !

يعود الشابي الى الترنم بنشوة ذلك الهوى في « الحاني السكرى » .

قد سكرنا بحبنا واكتفينا ، طفح الكأس ، فاذهبوا ، يا سُقاةُ ،
نحن نحيا فلا نريد مزيداً ، حسبنا ما منحتنا ، يا حياة !

« تحت الغصون » تدل بكل الوضوح على انه متيّم بحب المرأة ، فلا يأنف من تسمية قضاء نهمته منها اثماً مقدساً :

اي خمر رشفتُ ، بل اي نار في شفاه بديعة التكوين ،
وردتها الحياة في غب السحر ونور الهوى ، وظل الشجون ،
اي إثم مقدّس قد لبسنا بُرده في مسائنا الميمون ؟

كان الشابي يرجو من تلك الملذات السافلة دواء شافياً لحزنه المضني ، فلم يجن منها سوى تفاقم اشجانه ، وقد اعترف بذلك في « أغنية الاحزان » اعترافاً صريحاً :

حطّمت كف الأسى قيثارتي في يد الاحلامْ ،
فقضت صمتاً اناشيد الغرام بين ازهار الخريف الذاويهْ ..
بتت الافراح افراح الحياه ، انها احلامْ
تحلّ اللذ بالحان عذابْ واغاريد كأملاك السما ،
ثم لا تلبث ان تلوي كما تذبل الازهارْ

ضاقت مذاهبه ويئس من السعادة يأساً مطلقاً . وبلغ نفوره من الناس اقصى الحدود ؛ فتوهم ان خير علاج لتخفيف وطأة اسناد العضال الابتعاد الكامل عن بني جنسه . اسمعوا هذيانه في « احلام شاعر » :

ليت لي ان اعيش في هذه الدنيا سعيداً بوحدتي وانفرادي .
اصرف العمر في الجبال وفي الغاب بين الصنوبر الميّاد ؛
ليس لي من شواغل العيش ما يصرف نفسي عن استماع فؤادي ؛
ارقب الموت والحياة واصغي حديث الآزال والآباد .
واغني مع البلابل في الغاب واصغي الى خرير الوادي ...
لا اعتني نفسي باحزان شعبي ، فهو حيّ يعيش عيش الجماد !

هيهات ان ينال منيته ؛ وقد قال في « قيود الاحلام » :

واودّ ان احيا بفكرة شاعر ، فأرى الوجود يضيق عن احلامي ؛
إلا اذا قطّعتُ اسبابي مع الدنيا وعشت لوحدتي وظلامي ؛
في الغاب ، في الجبل البعيد عن الورى حيث الطبيعة والجمال السامي ...
لكنني لا استطيع فان لي اماً يصد حنانها اوهامي ؛
وصغار إخوان يرون سلامهم في الكائنات معلقاً بسلامي ؛
فقدوا الاب الحاني ؛ فكنت لضعفهم كهفاً يصدّ غوائل الايام .

لم يهتد الى علاج ناجع يخفف عنه فرط وطأة احزانه القتالة ؛ فتحتم عليه احتمال مضضها حتى الموت ؛ هاكم ارشاده لنفسه في « السعادة » :

خُذ الحياة كما جاءتك مبتسماً ، في كفها الغار او في كفها العدمُ ؛
وارقص على الورد والاشواك متئداً ، غنّت لك الطير او غنّت لك الرُجمُ ؛
واعمل كما تأمر الدنيا بلا مضض ، والجم شعورك فيها ؛ انها صنمُ !
فمن تألم لم تُرحم مضاضته ، ومن تجلد لم تهزأ به القممُ !
هذي سعادة دنيانا ؛ فكن رجلاً ، ان شئتها ، ابد الآباد يبتسمُ !

هنا ايضاً نراه فريسة عمياء لمخيلته الجامحة ، فان التجلد الذي يفتخر به ويزعم الانتصار بواسطته على كل تباريح الحياة ومصائبها ، مستحيل لمن يجهل او يتجاهل مثله غاية وجودنا على الارض ؛ فينكر العناية الالهية التي لا تزال تساعدنا على احتمال ضيقاتنا ، ويدّعي بكفر وقح ان مولانا اللامتناهي اللطف والسخاء ، قد خلقنا ، لا للسعادة الابدية ، بل للشقاء المحض وللعدم

النائم بعد الموت . نراه يترنم بقدرة تجلده المزعوم ، وهو وليد كبريائه الفاحشة ، في « نشيد الجبار » :

سأعيش رغم الداء والاعداء كالنسر فوق القمة الشماء ،
ارنو الى الشمس المضيئة هازئاً بالسحب والامطار والانواء ! ...
أصغي لموسيقى الحياة ووحيها وأذيب روح الكون في انشائي .
وأصيخ للصوت الالهي الذي يحيي بقلبي ميت الاصداء :
واقول للقدر الذي لا ينثني عن حرب آمالي بكل بلاء :
«لا يطفئ اللهب المؤجج في دمي موج الاسى وعواصف الارزاء ،
« فاهدم فؤادي ما استطعت ، فانه سيكون مثل الصخرة الصماء :
«لا يعرف الشكوى الذليلة والبكا وضراعة الاطفال والضعفاء ،
«ويعيش جباراً يحدق دائماً بالفجر ، بالفجر الجميل النائي ! »

قد فرغنا من تحليل مواضيع قصائد الشابي ، وخلاصة رأينا فيها انها مفعمة بالحزن المفرط العقيم ، التشاؤم المطلق بازاء الحياة وبلاياها ، احتقار الناس قاطبة والرغبة الجنونية في قطع كل علاقة بهم . لا تمالك عن تأكيد كون تلك الاضاليل ناتجة عن جهله كمالات الله تعالى وقصده منح السعادة الابدية لجميع خلائقه الناطقة ، بعد تجربتهم القصيرة في وادي الدموع . وايم الحق ان مواضيع ديوان الشابي لبعيدة عن غايات الشعر السامية بعد الثريا عن الثرى ، لانها تزيل الاتكال البنوي على خالقنا الحنان من قلوب القراء وتفعمها حزناً وتشاؤماً يخمدان اقوى العزائم .

اما انشاء الشابي فهو مزدان في الغالب بالوضوح والانسجام ، فضلاً عن عدة خيالات مبتكرة من امثال هذه : الشقي في الارض قلب يومه ميت وماضيه حي ، اقتناص نوال ، الفجر الضحوك ، كهوف واجمة ، قد جرفته يد الموت ، حطمت كف الاسى قيثارتي ، في روضة الحياة اشواك مزقت بها زنابق نفسي ، ابتسامات الحياة السافرة عن جلال الله .

بيد ان كثيراً من خيالاته مشين بالتصنع ، هاكم بعض الامثلة عليه ، وهي حفنة من كثيب : انت ما نلت من كهوف الليالي (يقول ذلك للشعر) ، كنت سحاباً من الرؤى يتهادى في ضمير الآزال والآباد ، قوام يكاد ينطق بالالحان .

من عيوبه ايضاً كثرة الكلمات المائتة ، والحشو (يرون الذل عاراً

وسبّة : تعدّع اغلال الهوان وتحطّم : انا سعيد بوحدتي وانفرادي) . الاغلاط اللغوية غير قليلة : نبع (بمعنى ينبوع) ؛ روح طاهر (روح مؤنثة) ؛ غضبَ المنون (منون مؤنثة) ؛ غاب (بمعنى غابة) ؛ دخلتُ الى البلاد (دخل فعل متعدّ) .

خلاصة القول ان شعر الشاني من الدرجة الوسطى بمعانيه ومبانيه . وربما كان ناظمه قد نزهه عن عدة شوائب ، لو طالت حياته .

# مقابلة بين العماد اليعقوبي القديم والعماد الماروني الحديث (مخطوط بكركي سنة ١٥٢١)

بقلم الخوري فرنسيس البيسري
خادم رعية البترون

من المعلوم حقاً ان المسيح لم يكن البادئ في استعمال المياه للتطهير. فمن تصفح تاريخ الديانات أخذه الذهول لوجود مثل هذا الاستعمال في الأسرار الوثنية. وهذا ما يتكلم عنه المؤرخ يوسيفوس عند الشعب اليهودي وهذا ما دلّت عليه مخطوطات قمران. ولقد ذهب اليهود بعيداً الى حد المغالاة فاستحقوا تأنيب السيد المسيح. ولكن، وان يكن هناك أوجه شبه خارجية بين العماد المسيحي والاستخدام اليهودي والوثني للمياه: فإن المعاني الروحية التي حمّلها المسيح للماء تتعدّى الشكليات وبالشيء الكثير. فالآية التي وردت في (يوحنا ٣/٥) «ان لم يولد أحد من الماء والروح فلا يقدر أن يدخل ملكوت الله»، تبرهن عن ذلك، وتبيّن جلياً على ان المسيح لم يتقبل بالمياه عنصراً ينقي من الدنس فقط بل ارادها ايضاً «حشاء جديداً يلد البنين الروحانيين»[1]. والآية عينها كانت ينبوعاً للمسيحية منها تستقي لتكوّن عمادها لاهوتاً وطقساً. وبالفعل من قارن بين الطقوس ظهرت له أوجه الشبه في الخطوط العريضة التي تكوّن الطقس مع ما هناك من فروقات مختصة بكل طقس، ومن زيادات طرأت مع الأيام. وسواء كان ذلك بين طقسين أحدهما شرقي والآخر غربي أو بين طقسين يرجعان الى اصل واحد كطقس «العماد اليعقوبي القديم» و«الماروني الحديث» اللذين نحن بصددها في هذا الدرس.

---

١) الطقس الماروني: صلوات مزج الميرون في المياه.

لقد اختلف المؤرخون حول استقلال ليترجيتنا . فمنهم من قال ان الليترجية المارونية مستقلة منذ نشأتها عن ليترجيات بقية الطوائف المسيحية حتى السريانية والنسطورية مع ما بيننا وبينها من صلة رحم . ومنهم من كان يظن ان للموارنة واليعاقبة طقساً واحداً . وكتباً واحدة[1] . ومن بين المؤرخين الذين قالوا بالقول الثاني رنودو الفرنسي[2] .

والأصح على ما يرجح ان النفوذ اليعقوبي لم يعمل عمله في ليترجيتنا وظهور بعض اسماء من أئمتهم في كتبنا عائد الى جهل نساختنا . ولقد قال المثلث الرحمات المطران بطرس ديب في كتابه الليترجية المارونية على ان الموارنة كانوا يستعملون دون تمييز هذه الرتب المختلفة[3] . والسبب في ذلك يعود الى ان طقوسنا المارونية والطقوس اليعقوبية تعود في اصلها الى ارومة واحدة وتستقي من ينبوع واحد وتشد بين الاثنين قرابة رحم .

وما سيتبين لنا بعد المقارنة بين مخطوط عماد يعقوبي يرجع إلى اوائل القرن السادس عشر ١٥٢١ وبين طقس العماد الماروني الحالي كاف لاظهار هذا التقارب في الخطوط العريضة المقدمة لطقس العماد ؛ وما الى هنالك من فروقات عائدة لكليهما والمميزة لها . لـذا سنقابل النصين بالنسبة لترتيبها المادي ؛ ثم بالنسبة للزيادات الطقسية أو نقصانها ؛ واخيراً بالنسبة للافكار والعقيدة اللاهوتية .

ان المخطوط ناقص من اوله ولكن ممّا تبقى نفهم ان القسم الناقص هو رتبة دخول المرأة الى الكنيسة بعد أربعين يوماً من زمن وضعها . وهذه الرتبة التبصيرية موجودة ايضاً في بدء حفلة رتبة العماد عند الموارنة[4] .

وممّا يؤسف له ان الورقة الأولى من المخطوط مهترأة تماماً . وما سلم من العث والحبر ؛ اذ المخطوط كله فريسة لهذين العدوين للمخطوطات ؛ يبين لنا ان الكاهن يقول صلاة على رأس المرأة ويدخلها الى البيعة وذلك بعد لحن هو قصة تقدمة يسوع للهيكل ، وكيفية حمله على يد سمعان الشيخ . وامّا غاية الصلاة فهي عين الغاية الموجودة في طقسنا الماروني اي

---

١) المشرق ٣٣ (٤–٥) .

٢) رنودو ج ٢ ص ١–٢٩ .

٣) بطرس ديب : الليترجية المارونية (لد ٤٦–٤٧) .

٤) المخطوط هو رتب عماد واكليل .

التنقية والتطهير من كل دنس الجسد والروح. وأخيراً ينتهي الطقس بباعوث لتقديس أفرام يتغنى فيه التقديس بطفولة المسيح[1].

امّا طقس العماد فيبدأ بهذه المقدمة[2] : « بعون الله سيد الكل والقادر على كلّ شيء نبدأ بكتابة طقس العماد المقدس الذي سلّمه ربنا يسوع المسيح لتلاميذه وبواسطتهم الى ابينا مارساويرا بطريرك انطاكية ... وقد نقله من اليونانية الى السريانية الاسقف مار يعقوب اسقف الرها. ولقد صحّحه العلامة القديس مار غريغوريوس ابن العبري » فمن هذه المقدمة يتبين لنا ان هذا الطقس هو يعقوبي.

## التشمشت الأول

ان لرتبة العماد، اي رتبة كانت، اعمال اساسية ركزت عليها. وكأن الرتبة الواحدة انقسمت الى قسمين، كما في كلّ رتبة، قسم استعدادي وقسم يعطى فيه سرّ العماد المقدس وامّا الأعمال الاستعدادية فهي: تحرّي نيّة الطالب، أدعية الاقسام، الكفر بالشيطان ثم الاعتراف بالايمان. وامّا الاعمال التي يقوم بها العماد فهي: تبريك الماء ومنح العماد.

وان مطالعة علمية دقيقة للمخطوط اليعقوبي القديم، والطقس الماروني الحديث تبين لنا ان الاعمال الاستعدادية التي ذكرنا والأعمال الأساسية لرتبة العماد موجودة في هذين الطقسين.

فلكلٍّ من هذين الطقسين رتبة اولى استعدادية. وهذه الرتبة الاستعدادية مرتبة ترتيب صلاة الفرض المبنية بدورها على ترتيب ما قبل الذبيحة. فهذه الرتبة، التي كان يحضرها المؤمنون والتائبون والموعوظون تشتمل على اناشيد، وطلبات، وقراآت، وصلاة الحسّاي التي يرافقها وضع البخور.

ومن تتبع ترتيب كل من التشمشت الأول للمخطوط اليعقوبي والفرض السابق للمعمودية في العماد الماروني الحالي وجد انهما يتألفان من الأجزاء التالية :

---

١) نقرأ في نهاية القسم الأول ما يلي : كل طقس دخول المرأة الى الكنيسة بعد أربعين يوماً.

٢) تبدأ الرتبة بنصائح لخادمي السر، يقول الناسخ انها من اقوال ماري ساويروس.

يبدأ الطقسان « بالمجدلة » التي هي تمجيد الثالوث الأقدس . وبها تبدأ جميع الصلوات الجمهورية وخاصة الأسرار . ثم « الفاتحة » وقوامها صلاة يتلوها المحتفل اذ يلتمس من الله أن يؤهله بنعمة خاصة كي يحسن القيام بالرتبة .

في الرتبة اليعقوبية يقول الكاهن : « اهلنا ايها الرب الاله لكي بنقاوة وقداسة نتقدم نحو اسرارك المقدسة ... »

وفي الرتبة المارونية يقول : « اهلنا ايها الرب الاله ان تتم بواسطتنا نحن الخطأة خدمة العماد المقدس الروحانية ... »

وبعد الفاتحة يبدأ بمزمور يتغير باختلاف ساعات الفرض . وهنا في رتبة العماد ينشد الكاهن والشماس معاً مزمور « ارحمني يا الله » . ففي رتبة العماد اليعقوبي ينشد المزمور مع صلوات تاحن . وتدور هذه الصلوات حول قصة عماد يسوع كما وردت في الانجيل .

ثم يتبع صلاة تشبه الفاتحة يلتمس فيها المحتفل البركات على الطالب حتى يكون حملاً صالحاً في رعية المسيح ، ثم صلوات على شبه مزامير مقطعة يوجد بينها الهلال الذي نقوله في رتبتنا المارونية وهو : « صوت الرب على المياه . اله المجد أرعد . الرب على المياه الغزيرة . » ذلك كما ذكرنا ، بينما يكتفي بمزمور « ارحمني » وحده في الطقس الماروني ، اما لأن المزمور يوافق بمعناه المطالع الملحنة التي توضع عادة في القسم الاستعدادي للعماد وهي التوبة ، واما لأن المطالع الملحنة تجعل الرتبة طويلة .

وفي الطقسين تأتي صلاة الغفران في محلها ، وهي الصلاة التي يرافقها عادة وضع البخور . انما هناك فرق في معنى كل من هاتين الصلاتين . ففي المخطوط اليعقوبي تنقسم الحساي الى قسمين : في القسم الأول يخاطب المصلي يسوع على انه النور ومصدره ، ويذكره على انه صنع آدم الترابي نوراً أظلم بالخطيئة . وفي القسم الثاني يقول له : « انك انرته في نهر الأردن ثم يسأله ان يكون المؤمنون اهلاً ليستنيروا بمعموديته اذ انه النور الحقيقي الذي ينير كل انسان » .

اما النص الماروني فيذكر ان المسيح علّمنا التنقية بنفسه على مياه الاردن ، هذا في المقدمة . اما في القروميون فعندنا قسمان : قسم يسرد لنا قصة التجسد الالهي ومعها العماد . وقسم يلتمس فيه المؤلف نعمة سر العماد للطالب .

ويتبع الحسّاي «الفتح». وفي الطقس اليعقوبي يناشد المصلي نهر الاردن لينقّى لأن المسيح آت ليتعمّد فيه. وفي الطقس الماروني يخاطب الله بتقاديس ثلاثة ويطلب منه الصفح عن الخطايا. ثم صلاة العطر وهي عند الاثنين طلبة يطلب فيها الأهلية والنعمة لطالب العماد.

وقبل ان نصل الى الرسالة يوجد مزمور عند الاثنين بل قل مقدمة للقراآت وهذا المزمور يقتصر على ثلاث قطع عند الموارنة كما في جميع المقدمات التي تسبق القراآت عندهم بينما هي صغيرة جداً عند اليعاقبة انما تسمّى مزموراً وهي: سمعت بولس الرسول الصالح ...

ويبدأ بقراءة هذه الرسالة بعد هذا المزمور وقد أخذت عند اليعاقبة من رسالة بولس الى الرومانيين حيث يتكلم عن التحرر من عبودية الخطيئة، فيقول: «لأننا اذا كنّا قد صرنا متحدين معه بشبه موته نصير ايضاً بشبه قيامته»[1].

وامّا الموارنة فلقد استلّوها من رسالة بولس الى تيطس وفيها يتكلم «عن الميلاد الثاني والتجديد بالروح»[2].

ومن ثمّ يقرأ فصل من انجيل يوحنا وهو ذاته عند الاثنين ويدور على الحوار بين يسوع ونيقوديموس[3].

وهنا نصل الى نوع من الغموض اذ اننا لا نجد ذات الترتيب.

ففي المخطوط اليعقوبي تأتي صلاة بعد قراءة الانجيل يتلوها الكاهن على نفسه وهي شبيهة بصلاة الفاتحة. ثم تتبعها صلاة يرافقها وضع البخور وتقال على الطالب مع الابتهال ان يكتب اسمه في كتاب الحياة: «انت يا رب اكتب اسمه في كتابك الحي»[4].

ثم يختم المعمود بالصليب ثلاثاً بينما يمسك الشماس الطفل بيديه الاثنتين. ثم يعرّى من ثيابه والحلى ووجهه الى الشرق والكاهن يصلّي سرًا وهو بذات الاتجاه. وبعدها يلتفت الى الغرب ويقسّم على المعمود الذي يلتفت الى الغرب ويكفر بالشيطان و يد العرّاب بيده الشمال.

---

١) روم: ٦/١-١١.
٢) تيطس: ٣/٤-٧.
٣) يوحنا: ٣/١-١٦.
٤) هنا يسجل اسم المعمد واتم اشبيه (كذا).

واخيراً يلتفت المعمود الى الشرق ويد العرّاب بيده اليمنى ويعلن ايمانه بالمسيح والكاهن متجه نحو الغرب . ثم يلتفت الكاهن الى الشرق ويقول صلاة على الطفل ترد فيها الأقسام على الشيطان ممّا يجعلها شبيهة بطقسنا الماروني الحديث اذ ان بعض هذه الاقسام هي عينها في الطقسين ولكنها اكثر عدّاً في الطقس اليعقوبي .

وبعد الختام بصلاة شكر يتجهون نحو جرن المعمودية وهم يتلون قانون الايمان .

اما الترتيب المقابل المتّبع في الطقس الماروني فهو هكذا : يبدأ بكرازة يتلوها الشماس بصوت عالٍ : وبها يذكّر الرب على انه برسمه سر العماد ؛ بتقديسه مياهه ، وبوعده من يعتمد بالحياة يحسن به ان يستجيب طلبتنا . ثم يتبع نشيد يدور حول العماد . ويشبّه المعمودية بينت الملك . وبعد هذا يتلو الكاهن صلاة على رأس الطفل طالباً فيها له الأهلية لقبول سر العماد. وهذه الأهلية تقوم بطرد الشيطان المستولي بالخطيئة وهنا تبدأ أدعية الأقسام .

وكما في الطقس اليعقوبي هكذا هنا ايضاً يكفر العرّاب؛ اذا كان الطالب طفلاً، بالشيطان ووجه طالب العماد الى الغرب . ويؤمن بالله ووجه الطفل الى الشرق . ويظهر ان هذه الحركة قديمة جداً في الطقس ولها رمز وهو ان جهة الشرق ، وهي جهة النور، ترمز الى المسيح وامّا جهة الغرب فهي جهة الظلمة وترمز الى الشيطان . وبعد ان يتلى قانون الايمان ؛ يختم هذا القسم بصلاة شكر .

| الطقس اليعقوبي | الطقس الماروني |
|---|---|
| ١) الكفر بالشيطان . | ١) الكفر بالشيطان |
| ٢) الايمان بالمسيح . | ٢) الايمان بالمسيح |

وهكذا ينتهي التشمشت الأول وفي ختامه نقرأ ما يلي: «كَمُلَ التشمشت الأول الذي للموعوظين كترتيب ماري يعقوب الرهاوي صلاته معنا» . وهنا ترد ملاحظة حول نوعية الماء كأن يكون ساخناً في الشتاء، وبارداً في الصيف «وان كان بارداً وان كان سخناً ما عليه شيء لا يشبه الدم والماء الذي جرى من جنب سيدنا كما يفسروا الأرمن (كذا)» .

التشمشت الثاني

وبعد الانتهاء من قانون الايمان يبدأ الكاهن بالتشمشت الثاني ويقوم على تكريس الماء.

وككل رتبة تبدأ بالمجدلة ثم بصلاة على المياه فيها يطلب الكاهن ان يحلّ الروح القدس في الماء فيصبح «حشاءً روحانياً». ثم يغطي الكاهن الماء بمنديل ابيض. ويضع الصليب بين شمعتين مضاءتين ويقول صلاة سرية يطلب فيها ان ينزل الروح القدس على طالب العماد «فيكون نصبة في البيعة المقدسة الكاثوليكية تعطي ثماراً شهية».

ثم يسم الكاهن الطالب بثلاثة صلبانٍ وهو يمسح عينيه باسم الثالوث الأقدس.

وهنا تبدأ فعلاً رتبة تكريس الماء وذلك بصلاة الغفران التي يدور موضوعها حول الأقانيم الثلاثة وفعل كل واحد منها، مع الطلبة اليهم ان يقبلوا البخور الذي يقدّم، فيطلب الكاهن من الآب ان يرسل روحه فيملأ الطالب بالنعمة.

وكما في كل رتبة يتبع الحساي صلاة الفتح وهي تدور هنا حول مياه المعمودية وكيفية تقديسها من يسوع المسيح. وتجدر الاشارة على ان الفتح يؤلف من عدة قطع بدل قطعة واحدة في الطقس الماروني.

وبعد الفتح توجد صلاة العطر وفيها يطلب الكاهن ان يؤهل الطفل للمعمودية المقدسة وهي النية التي لأجلها قدّم البخور.

وهنا تبدأ سلسلة صلوات على الماء وفي كلها يطلب الكاهن حلول الروح القدس في المياه حتى تصير حشاء يلد بنين روحانيين، ويسحق بها رأس التنين. وبعد هذا ينفخ الكاهن على المياه كي يقدسها، ثم يتبعها بدعوة جديدة للروح القدس فتصبح قادرة على ان تجعل المتعمّد «يخلع عنه الانسان العتيق ويلبس الانسان الجديد الذي تجدّد على مثال الذي براه».

وبعد أن يسم الكاهن المياه بالصليب بصلوات ثلاث على اسم الثالوث الأقدس، «هذه المياه التي ترمز الى موت الابن الوحيد وقيامته» «يأخذ قرن الميرون المقدس ويلقي على الماء الذي بالجرن ثلاث دفعات برسم الصليب». ويختم هذا القسم برقرقة على الماء ويعلن ان المياه تقدست

باسم الآب حياة الأحياء ، وباسم الابن حياة الأحياء مثله . وباسم الروح القدس الحي القدوس للحياة الى أبد الأبدين[١] . ويجب الملاحظة على ان هذه الصلاة الأخيرة هي عينها تقريباً الموجودة في الطقس الماروني يقولها الكاهن عندما يمزج الميرون المقدس في المياه .

نافور تكريس ماء المعمودية

ويقابل التشمشت الثاني في الترض الماروني نافور تكريس ماء المعمودية .

فكما ان الكاهن اليعقوبي يطلب ان يحلّ الروح القدس في المياه هكذا يكرس الكاهن الماروني الماء كي يصبح له قابلية تطهير النفس وذلك بواسطة حلول الروح القدس .

وفي رتبة تكريس الماء هذه اكثر من كرازة لأن الكاهن يتلو صلوات سرية عديدة . وهذه الكرازات المتعددة يتلوها الشماس عادة حتى يعاون الشعبَ على الصلاة كلّما انصرف الكاهن للقيام بعملٍ خفي أو لتلاوة صلاة سرية .

ويبدأ هذا النافور ككل نافور بالبركة الافتتاحية . «ليكن أمان الله ...» وكما في نافور القداس هكذا هنا، فبعد البركة الافتتاحية يبدأ ذكر حياة المسيح الخلاصية التي لا تقديس الآ بها .

وكما في نافور القداس هكذا يهيئ هنا الكاهن الشعب للوقت المهم وهو ابتداء الصلوات السرية التي بها يصير التقديس : «الى الأعالي العلوية ... لترتفع قلوبنا» . «اليك عيون قلوبنا مرتفعة ...»

وبعد أن يسم الكاهن ماء المعمودية ثلاث مرات يصلي سرًّا بينما يكرز الشماس . وينتهي هذا القسم بالقول على مياه المعمودية المقدسة ثلاث مرات : «قدوس ، قدوس ، قدوس ...»

وهنا نصل الى صلاة التكريس وتتكوّن من صلاتين سريتين : فبينما يتوسل الكاهن في الأولى ويذكر عماد المسيح الذي قدّس عمادنا بعماده ، يتوسل الشماس الى المسيح لينزع عنّا الانسان العتيق ويلبسنا الانسان الجديد، انه يطلب في الثانية من الروح القدس ان يحلّ في المياه فتصير احشاء «تلد بنين سماويين غير قابلين الفساد» . ويطرد منه كل قوة العدو ويباركه ويقدسه» .

١) الطقس اليعقوبي ص ٧٧ .

ثم يصير المزج على اسم الثالوث الأقدس. فالمزج بالروح القدس «تطهر المعمودية وتتقدس بوارف نعمة الملك السماوي». وكما في طقوسنا وخاصة في «نافور التداس» ينتهي «نافور تكريس المياه» بالصلاة الربية ومقدمتها.

العماد

بعد كل المقدمات التي سبقت نصل الى القسم الجوهري من رتبة العماد.

ففي الطقسين يبدأ الكاهن بالمسح بالزيت:

في الطقس اليعقوبي يدهن الكاهن «جسم المتعمّد كله ولا ينسى أن يمسح بين أصابع يديه، ورجليه، وفخذيه من الأمام ومن الوراء». ويتقدّم المسح ويتبعه الحان في معنى العماد.

وفي الطقس الماروني يمسح الكاهن جبهة المعمّد فقط. وفي هذا القسم الجوهري نصل الى النقطة المهمّة وهي العماد فعلاً: ويقوم في الطقس اليعقوبي بالتغطيس مع ذكر الصورة التالية:

«يعمد فلان للقداسة، وللخلاص، وللسلوك القويم، وللقيامة المباركة من بين الأموات باسم الأب والابن والروح القدس».

وعلى ما يظهر من الروبريكة: ان الرتبة تبدأ بالصب، وتكمل بالتغطيس ويرافق التغطيس صلاة للنزول في الجرن، وصلاة للصعود منه.

وامّا في الماروني الحديث فيقدم العماد بالصب مع ذكر الصورة بشخص المتكلم «أنا اعمدك...»[1]

وبعد العماد يدخل المعمود الى المذبح حيث يكلّل باكليل على رأسه ويربط بزنار في وسطه وذلك في الطقس اليعقوبي.

وامّا في الطقس الماروني فيوشّح بوشاح ابيض رمز النفس الجديدة النقية التي خرجت بيضاء من جرن المعمودية. ثم يعود الى المذبح باحتفال فتنشد الأناشيد وتقرع الأجراس، وتفوح رائحة البخور: كل ذلك للدلالة على ان الكنيسة فرحة وقد استقبلت مولوداً جديداً.

فبعد هذه المقابلة الطويلة للنصين بالنسبة للترتيب المادي يتبين لنا ما يأتي:

---

١) لقد أثبت كتاب الأسرار صيغتين قديمة وحديثة والقديمة هي كصيغة الطقس اليعقوبي القديمة.

| الطقس اليعقوبي | الطقس الماروني |
| --- | --- |
| – في بدء ما قبل العماد : مزمور مع اللحن الأول. | – لا وجود لذلك . |
| – في التشمشت الأول : صلاة ثانية ولحن ثالث. | – لا وجود للالحان . |
| – الرسالة : | |
| – الى الروميين . | – الى تيطس . |
| – أهلل : | |
| ما لك يا يم هربت ؛ ويا اردن تراجعت . | – صوت الرب على المياه . اله المجد أرعد . الرب على المياه الغزيرة . |
| – صلاة وضع البخور مع وضعه فعلاً . | – ايضاً في الطقس الماروني . |
| – مسح بالزيت بين العينين . | – فروميون ؛ فتح ؛ عطر . |
| – دهن الجسم كله بالزيت . | – دهن الرأس فقط . |
| – عماد بالتغطيس . | – عماد بالصب على الرأس . |
| – الصورة : | |
| – يعمد فلان ... (صيغة لازمة) . | – أنا اعمدك ... ( صيغة متعدية ) . |
| – في الصورة زيادات (يعمد فلان للقداسة والخلاص والسكون المستقيم ...) | – لا وجود للزيادات . |
| – يعصب رأس المعمد بمنديل يحل بعد سبعة ايام. | – لا وجود لهذا |

يستنتج ممَّا سبق ان الطقسين شبيهان بعضهما البعض بما يخص الخطوط الكبرى التي تؤلف كليهما وان يكن هنالك فروقات غير ذات اهميــة .

### مقابلة بالنسبة للافكار والعقيدة اللاهوتية

لا يمكننا البتة ان نلقى درساً لاهوتياً عقائدياً في اي كتاب طقسي . فالطقسيات تستقي عادة من اللاهوت العقائدي ولكنها في غالب الأحيان تدل على ما تعتقده كنيسة خاصة في موضوع من المواضيع وبالتالي تدعم العقيدة وتثبتها وخاصة اذا كانت قديمة العهد .

ومن رجع الى المخطوط اليعقوبي الذي نقابله مع الطقس الماروني الحديث لا يجد درساً لاهوتياً في المعنى الشامل لكلمة درس . كما انه لا يمكننا أن نتخذ نصاً واحداً يكون لنا بمثابة مرجع نعود اليه او اطار يصلح لتحديد موضوعنا . ولكن المتفحص لهذين العملين الطقسين يستخلص منهما

نقاطاً ترد كلها في درس العقيدة اللاهوتية للعماد. ولربما اذا حاولنـــا، توصلنا الى ترتيبها ترتيباً يتماشى وترتيب مفاعيل العماد فكان لنا موضوع لاهوتي عقائدي في العماد وهذا ما سنحاول تنظيمه مقابلين بين النقاط التي ترد في الطقسين، دالين الى الفوارق اذا وجدت، رادين كلّ نقطة الى مصدرها في العهد الجديد والآباء اذا أمكن.

ان أوّل ما يبدو لنا من هذين الطقسين في المعمودية انها معمودية غافرة. فالانسان، مولود الخطيئة، تعتقه المعمودية من عبوديتها، اذ ان المسيح بعماده نقّى المعمودية وجعلها قادرة ان تغسل المعمدين بها وتنقّيهم من ادران الخطيئة[1].

وهذه الفاعلية للمياه تأتيها من آلام المسيح الابن الوحيد. وفي هذا يقول الكاهن «انك ايها الرب الاله تعطي القوة لهذه المياه بواسطة آلام ابنك الوحيد فتنقّي آتنذ من الخطيئة.» وفاعليتها ترجع ايضاً في اساسها الى عمل المسيح الفدائي على الصليب وقيامته من بين الأموات. ألا يطلب الكاهن في الطقس اليعقوبي ان تكون مياه المعمودية رمزاً لموت وقيامة الابن الوحيد[2].

والطقس اليعقوبي يشدّد على ان فاعلية التنقية هذه انما هي فاعلية تنقية من دنس الجسد والروح، وفاعلية حلّ للمأسورين[3].

وفاعلية المياه هذه لمغفرة الخطايا توجد بذات المعنى في الطقس الماروني الحالي. فيما يخبر الكاهن عن عماد المسيح يقول: «انه علّمنا التنقية بنفسه على مياه الاردن... لأجل تنقيتنا من خطايانا[4]». وأجمل ما يدل على هذه الفاعلية هي الصلاة التي يقولها الكاهن وهو يبارك المياه اذ يطلب من الروح القدس ان يحلّ في الماء «ليطرد منه كل قوة العدو... ويباركه ويقدسه ويجعله مثل الماء الذي جرى من جنب الابن الوحيد فيتنقّى ويتطهّر من اعتمد به». ثم يصرخ بعدها: «فيصعدون من هذه المياه وقد تطهروا وتقدسوا[5]».

---

١) ص ١١-١٢ من المخطوط اليعقوبي [illegible] وص ٦٣/س ٣
٢) المخطوط اليعقوبي ص ٦٥ و ٧٢.
٣) المخطوط اليعقوبي ص ٧٢ و ٧٣.
٤) الطقس الماروني صلاة الغفران: السدر.
٥) الطقس الماروني تافور تكريس المياه.

وبعد أن يقبل المعمَّد سر العماد يوصيه الكاهن ان يحفظ هذه النقاوة نقاوة نفسه فيستحق «أن يدعو الآب أبانا وضميره وجسده منقيان من الدنس ونفسه مقدسة»[١].

ومما نلحظه هو ان هذه المياه تغدو غافرة بقوة الروح القدس. في الطقس اليعقوبي المعمد هو مولود الروح القدس[٢]. وفي الطقس الماروني نذهب الى أبعد فالروح القدس يمزج في المياه. ففي نافور تكريس المياه يطلب الكاهن «أن يحلّ الروح القدس ويغفر اثمنا بحرارة حلوله». ويتبعه بهذه الصلاة: «ليأت: يا رب: الروح وليحل في هذا الماء». وبعده صلاة ثالثة «ايضاً وايضاً لأجل المعمودية التي مزجت بالروح القدس: وتطهّرت وتقدّست بوارف نعمة الملك السماوي»[٣].

وعلى هذا يمتلئ المعمَّد من موانح الروح القدس الالهية[٤] وتتزين نفسه بمواهب هذا الروح وهكذا يصبح مسكناً للروح القدس وللمسيح اذ تغدو اعضاؤه هياكل نقية ومقدسة[٥].

ولا نستغرب البتة اذا وردت هذه الأفكار اللاهوتية في هذه الطقوس. فنكتفي للدلالة على ذلك بذكر أهم الآباء الشرقيين الذين وردت عندهم هذه الأفكار. فبالنسبة لهؤلاء ان العماد يرمز الى موت المسيح وقيامته من بين الأموات حسب ما ورد في بولس للرومانيين[٦].

ولقد ذكر النزيانزي الرمز الى القيامة في اكثر من محل في مؤلفاته: ومنها قوله: «اننا نرمز الى موت المسيح وقيامته عندما نعمّد ثلاثاً بالتغطيس»[٧].

وبالنسبة الى هؤلاء الآباء ان فاعلية المياه تأتي من الروح القدس[٨]. وبنوع أخص انه بالنسبة للقديس افرام «عماد بالنار والروح القدس: وان هذا ليظهر جلياً في اناشيده نخص منها النشيد المختص بعيد الغطاس[٩].

١) الطقس الماروني صلاة تقال قبل الزياح.
٢) الطقس اليعقوبي ص ٨٣.
٣) نافور تكريس المياه نحو الأخير.
٤) الطقس اليعقوبي ص ٥٤.
٥) الطقس الماروني الكرازة في نافور تكريس المياه.
٦) باسيليوس الكبير (P.G. 32, 132 AB) غريغوريوس النزيانزي (P.G. 36, 369 B) يوحنا فم الذهب (P.G. 60, 480). تيودورس المبسوسطي (مواعظه).
٧) غريغوريوس النزيانزي (P.G. 45, 89 D).
٨) النزيانزي (P.G. 45, 84 D).
٩) لامي: اناشيد ومواعظ القديس افرام الكتاب الأول (Malines 1882).

ميلاد جديد .

وطبعاً ان الذي يخرج من مياه المعمودية هذه يخرج انساناً جديداً . لقد رأينا ان المعمودية تقدّس بحلول الروح القدس وهكذا تصبح حشاءً روحياً ، تتكوّن فيه الحياة الجديدة بانزال الطالب في المياه ، وتظهر هذه الحياة إلى الوجود عندما يصعد من هذه المياه « ويصعدون من هذه المياه وقد تقدسوا وتطهروا ... »

وبحلول الروح القدس تغدو هذه المياه كوراً ينزل المعمّد في ناره انساناً يعلوه صدأ الخطيئة فيخرج وقد تطهّر وتجدّد بهذه النار اذ ان يسوع « يعمّد بالنار والروح القدس »[١] .

والفكرة عينها ترد وتبسط في الطقس الماروني . منذ البداية ، من القرويون ، تبدو المعمودية كوراً سليماً روحانياً « تجدّد بناره صورة آدم التي شاخت وبليت بفساد الخطيئة » وبها دعانا المسيح « لنكون بنين روحانيين » اذ انها المولد الثاني[٢] .

وبهذا ينادي الخادم اذ يكرز قائلاً : « ايها المسيح الهنا ، يا من اتى وجعل المعمودية اماً تلد البنين الروحانيين للحياة الأبدية »[٣] . فكأني بمياه المعمودية أرضاً يطهّرها الثالوث الأقدس ، وينقّيها ويقدّسها ثم عندما تصبح ذات أهلية لقبول الزرع ، يلقى فيها زرعاً الهياً في حشى جديد ، يلد البنين الروحانيين»[٤] .

فالقديس يوحنا فم الذهب يدعو المعمّدين في مواعظه حتى يتأملوا كم هي عظيمة محبة ذلك الذي دعانا الى حياة جديدة « تأملوا يا اخوتي ، محبة من دعانا ، وما يدعونا اليه من سعادة ، وما منحنا من مجد ، ولنعش حياةً جديرةً بهذه المواهب» . ويطلب اليهم ايضاً ان يحافظوا على هذه الحياة بالجدّ الدائم وراء الملكوت الأبدي وذلك بألاّ نعلّق قلبنا بهذه

---

١) الطقس اليعقوبي ص ٥٣/٤ .
٢) الطقس الماروني قرويون .
٣) الطقس الماروني صلوات الموعوظين : كرازة .
٤) الطقس الماروني تافور تكريس المياه : مزج الميرون في المياه .

الحياة . بل يطلب ان يحيا المعمّد في هذه الدنيا كما يحيون في السماء وذلك بأن يصلب ذاته للعالم . ويصلب العالم له : « لنجتهدنّ في ان نحافظ على المولد الجديد الذي تقبلناه بعمادنا »[١] .

ويقول القديس باسيليوس على ان غاية المسيح من تجسده وموته وقيامته لم يكن الا « ليعيد الأنس والصفاء » بينه وبين الانسان بمعنى « ان الانسان وقد خلص ، يمكنه ، باقتدائه بالمسيح : ان يعود ابناً لله . وكما الذهبي كذلك يدعونا باسيليوس الى التخلص من الحياة القديمة الماضية وما يتبع ذلك من ذل وموت وفي هذا يقول : « معنى ذلك ان نقطع ما بيننا وبين حياتنا الماضية : فنولد ميلاداً جديداً بحسب قول الرب لنيقوديموس ؛ لأنّ التجديد يعني بدء حياة جديدة . فيلزم لابتداء حياة جديدة ان يوضع حدّ للحياة القديمة ... لأن الكلام هنا عن حياة ؛ وعن موت يدلّ على نهاية الحياة السابقة وبداية الحياة الجديدة »[٢] .

## لباس جديد

وهكذا نرى على ان العماد يجعل منّا ابناء الله . ومن كان ابناً لله لا يحسن ان يلبس لباساً يستحي منه ابوه السماوي ويخجل من رؤيته . فمن دعي الى العرس يجدر به ان يلبس ما يليق بالعرس وبالمدعوين . ومن كان ابناً شاطراً ورجع الى نفسه ، وارتدّ عن خطيئته يُلْبَسُ ثوباً ملوكياً ويوضع في يده خاتم الملك .

لهذا بالمعمودية ينزع المعمّد عنه الانسان العتيق ويلبس لباساً جديداً شبيهاً بالذي خلقه ، لباساً لا يفسد[٣] ، ويأتي عدم الفساد من أن المعمّد يلبس ربّنا[٤] .

ويختصر الطقس الماروني بهذه الصلاة « لتتضرع الى ذلك الزوق المبيض ليخلع منّا الانسان العتيق البالي والفاسد ، ويلبسنا الانسان الجديد

١) مواعظ يوحنا فم الذهب : الموعظة ١٢ على انجيل متى .
٢) مقالة في الروح القدس رقم ١٥ .
٣) الطقس اليعقوبي ص ٧٣ .
٤) الطقس اليعقوبي ص ٨٢ .

الذي يتجدّد ، ويتفاضل ، ويتقدّس بمعمودية الغفران»[١] وبصلاة الختام عندما يقول «لا تسمح يا رب عند تعرّيه من ثوب جسده هذا المنظور ان يتعرّى منك انت المسيح الثوب الخفي الغير المنظور . ولكن كن له ايها الرب الاله ثوباً غير منظور ، وغير فاسد»[٢] .

وسم محيي

وبما ان المعمّد يظل مائتاً طالما انه لم يحمل اسم المسيح وجب ان يوسم بوسم يعرف منه انه ابن للمسيح المخلص وهذا الوسم يعطى بالمعمودية . وكأني به ختم يصدّق الايمان الذي اكتسبه المؤمن . وانه وسم محيي .

وهاتان الفكرتان فكرة الوسم ، والوسم المحيي تردان في الطقسين. فالعماد في الطقس اليعقوبي يعطي وسماً للحياة الأبدية وهو ختم المسيح الهادي الحافظ[٣] . وبالنسبة للطقس الماروني هو وسم الروح القدس المحيي[٤] . وهكذا يلتقي الطقسان في هذه الأفكار مع الآباء الذين وردت عندهم وخاصة اولئك الذين عاشوا في القرن الثاني كمسيحية أمثال : Pasteur d'Hermas وغيره حيث كانت الفكرة شائعة آنذاك .

خاتمة

بعد هذه المقابلة السريعة في هذه الصفحات المعدودة يمكننا القول ان العماد بما فيه من محو للخطيئة ، ومنح للحياة الجديدة يعود الى مركز جامع هو عمل الروح القدس ، هذا الروح الذي اذا مزج في الماء جعل الانسان يخرج من الماء انساناً جديداً. هو الروح القدس الذي يعيد للانسان الحياة التي فقد . كما انه يمكننا القول ان مؤلّفي الطقسين قد تأثرا الى حدّ برسول الامم اذ ان في الأثرين تلميحات الى موت وقيامة المؤمن بالمسيح في العماد . نعم ليس في هذه المقابلة كما سبق وقلنا موضوع مكتمل للاهوت

١) الطقس الماروني صلاة الختام .
٢) بعد تكريس مياه للمعمودية في الطقس الماروني .
٣) الطقس اليعقوبي ص ٢٣ .
٤) الطقس الماروني فروميون .

العماد ولكن اذا ما جمعنا الأفكار المنتشرة هنا وهناك في كلّ من الطقسين يمكننا ان نتوصل فنجد كل العناصر التي تؤلف لاهوت العماد. والشيء الظريف في هذه المقابلة ألا يكمن في الشبه الشديد بين هذين الطقسين شبه مادي. وشبه في المعنى: شبه في الترتيب المادي: وشبه في الأفكار اللاهوتية: الشيء الذي يحمل على التساؤل هل هناك طقس واحد ذو وجهان؟ أم طقسان ذا ذات المصادر؟ أليس للطقسين اليعقوبي والماروني ارومة واحدة. واصل واحد: وصلة رحم واحدة؟

السفر الرابع

# من الكتاب المنصوري في البيزرة

نشره الاستاذ عبد الحفيظ منصور

---

## مقدمة

أتاح لي وجودي بين مخطوطات المكتبتين الأحمدية والصادقية بتونس الاطلاع على ما حوتاه من نوادر انفردتا بها .

وهذا السفر الذي أقدّمه هو من بقايا المكتبة الحفصية التي أتى عليها الغزو الاسباني للبلاد التونسية ، محفوظ بخزانة المكتبة الأحمدية .

اسم الكتاب : المنصوري في البيزرة .

الناظر لما جاء في أول هذه القطعة يعلم أن الكتاب كتب في أجزاء عدّة ، اختص كل واحد منها بالكلام على صنف من أصناف البيزرة ، اذ هو يقول في الفصل الأول من هذا السفر : انّ واضعي الكتب من علماء الملل المتقادمة لم يذكروا في كتبهم ما قدّمنا من حالات ذوات المناسر غير البزاة . الاّ ذكرا على غير تقصّ ، فهو في هـــذا السفر خصّ كلاب الصيد بتسعة عشر فصلاً عدّها في أول هذه القطعة .

**مؤلفه** : الف الكتاب وانتخب لخزانة الحفصية خزانة الخليفة الامام المستنصر بالله أبي عبد الله محمد بن الامير يحيى بن عبد الواحد ابن أبي حفص ، بويع في الثالث من رجب سنة ١٢٤٩/٦٤٦ وهو ابن اثنتين وعشرين سنة ، وتوفي في الحادي عشر من ذي الحجة سنة ١٢٧٧/٦٧٥ ، كما جاء في أول هذا السفر ، وينتهي دون أن نعثر على أية اشارة ولو خفية تبيّن لنا هويّة المؤلف ، يقول في أوله : واشتقّ الاسم لهـــذا الكتاب وهو المنصوري من اللقب الكريم الامامي المنصور بفضل الله عزّ وجل ، فيتأكد لدينا أن المؤلف من معاصري السلطان المستنصر بالله الحفصي . وممن كانت له دراية بفنّ البيزرة عموماً ، اذ هو أعتمد في تأليف كتابه هذا على تآليف شتّى ، يقول :... من تآليف شتى للهند والترك والفرس ؛ ولعلماء

جلة بهذا الشأن من أهل الاسلام[1] وأهل البصر من جميع الأنام . وهنا نقف عند كتاب مفيد العلوم ومبيد الهموم ( جاء في كشف الظنون لحاجي خليفة الجزء الثاني . هو كتاب مشتمل على تفسير الألفاظ اللغوية من الطب وغيره التي في كتاب المنصوري الذي ألفه محمد ابن زكرياء الرازي مبوّبة على حروف المعجم بحسب استعمال أهل المغرب جمعها الشيخ الفقيه الحكيم أبو جعفر أحمد بن محمد بن الخشاء ؛ وتمّمه بايراد الأسماء المرادفة باشارة الأمير أبي زكرياء يحيى ابن أبي محمد ابن شيخ الموحدين أبي حفص ؛ ردّ الأفعال الى المصادر في الترتيب ؛ وترك باب الميم على حاله : وقد نشر هذا الكتاب بعناية الاستاذين كولان ورينو بالرباط سنة ١٩٤١ .

فأحمد الخشاء هذا الذي اختصر كتاب المنصوري للرازي ، وسنحت له الفرصة فبادر بتأليف هذا الكتاب واهدائه للأمير الحفصي خاصة وهذا الأمير ممن كان له ولوع شديد بفنّ الصيد ، يقول ابن خلدون في تاريخه العبر ج ٢٨٠/٦ ط. بولاق : الخبر عن الآثار التي أظهرها السلطان المستنصر بالله الحفصي في أيامه : أولها . الصيد بناحية بنزرت ؛ اتخذه للصيد : فأدار سياجاً على بسيط من الأرض قد خرج نطاقه عن التحديد بحيث لا يراع فيه سرب الوحش : فاذا ركب للصيد تخطّى ذلك السياج في لمّة من مواليه المختصين وأصحاب يبرزون بما معهم من الجوارح بازات وصقوراً أو كلاباً سلوقيـة وفهوداً : فيرسلونها على الوحش وقد وثقوا باعتراض البناء لها من أمام ،فيقضي وطراً من ذلك القنص سائر يومه.

أقف أمام هذا الافتراض في شيء من الاطمئنان الى أن مؤلف هذا الكتاب هو أحمد الخشّاء للاعتبارات السابقة . والآن أعود للكلام على هذا السفر :

بالمكتبة الأحمدية نسختان من هذا السفر المفرد :

الأولى وهي الأصلية والتي اعتمدتها في هذا العمل رغم أن بها نقصاً ( عشر ورقات ) من أثناء الكلام على الأسد : مكتوبة بخط مغربي واضح : مذهّبة العناوين : جـاء في آخرهـا كمل الكتاب بحمد الله وتأييده وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وسلّم تسلماً كثيراً سنة ٦٤٥ هـ. مسجلة تحت عدد ٥٤٥٢ ، مقاسها ٢٤/٣٠ أوراقها ١٧٨ سطورها ٩ .

وعن هذه النسخة وقع نسخ ثانية مسجلة تحت عدد ٥٤٣٣ بتاريخ ٢١٨٤ ، وعنها أكملت النقص الموجود بالنسخة الأصلية .

---

١) ينقل في كتابه هذا عن المصائد والمطارد لكشاجم ، نشره محمد أسعد طلس – وعن الكتاب المتوكلي ، (لعله كتب للمتوكل العباسي : جاء في كتاب الاختيار من قطب السرور : وإذا حذاقه ابن عمر البازيار قد وافى ، ( في اثناء ترجمة محمد بن المتوكل العباسي ) وقـد ذكر النديم في كتاب الفهرست ج ١ ص ٣١٥ لمحمد بن عبد الله البازيار كتاب الجوارح .

السفر الرابع

# من الكتاب المنصوري في البيزرة

مما ألف وانتخب للخزانة العالية الإمامية الخصية خزانة سيدنا ومولانا الخليفة الإمام المستنصر بالله المنصور بفضل الله أمير المؤمنين أبي عبدالله ابن الأمراء الراشدين أعلى الله أمرهم وأدام تأييدهم ونصرهم : من تواليف شتى للهند والترك والفرس : ولعلماء جلة بهذا الشأن من أهل الإسلام ، وأهل البصر في جميع الأنام. واشتق هذا الاسم لهذا الكتاب وهو المنصوري من اللقب الكريم الإمامي المنصور بفضل الله عز وجل...

# الباب السابع

## في الضواري . وفي الرّمي بالنشّاب . والجلاهق . وفي الدبقّ
## وهو تسعة عشر فصلاً

الفصل الأول — في تعديد الجوارح وصفاتها وتفضيل الكلاب .

٢ الفصل الثاني — في أزمان تناسل الكلاب .

الفصل الثالث — في الفراسة على فراهتها . ورداءتها .

الفصل الرابع — في كيفية إطعامها وإسمانها .

الفصل الخامس — في سياستها والتصيّد بها .

٢ ب الفصل السادس — في ذكر أشياء تفعل بالخاصيّة فيها .

الفصل السابع — في علل العيون وعلاماتها .

الفصل الثامن — في علاج الآذان .

الفصل التاسع — في علاج الحلوق .

٣ الفصل العاشر — في علاج علل الأجواف .

الفصل الحاذي عشر — في علاج الجراحات والشقوق العارضة في أعضائها .

الفصل الثاني عشر — في علاج الأورام والقروح والثآليل .

الفصل الثالث عشر — في علاج الجرب العارض لها .

٣ ب الفصل الرابع عشر — في علاج المفاصل والأعضاء .

الفصل الخامس عشر — في علاج علل الأعجاز .

الفصل السادس عشر — في صفات الفهود .

الفصل السابع عشر — في علاج الفهود .

الفصل الثامن عشر — في صفات عناق الأرض وابن عرس .

الفصل التاسع عشر — في الصيد بغير الحيوان .

## الفصل الأول

### في تعديد الجوارح وصفاتها ، وتفضيل الكلاب

قال بازيار المتوكل : فنقول إن واضعي الكتب من علماء الملل المتقادمة لم يذكروا في كتبهم ما قدّمنا ذكره من حالات ذوات المناسر (٤ ب) غير البزاة إلاّ ذكرا على غير تقصّ ، وأتبع بعضهم بعد ذكره بأوصاف الكلاب من سائر ذوات الأنياب ، لتكامل ما في هذا الصنف من ذوات الأنياب قد يختص بالمشاركة في الصيد لذوات المناسر دونها ، ويشركها إشراكا عاميا في الإنفراد واليوزجة . (٥) فأمّا في طول المدى ، والصبر على الدؤوب ، والمشاركة لذوات المناسر ، فليس يختصّ به منها شيء غيرها ، فأمّا التي تشركها في ذوات الأنياب واليوزجة والزيادات ، فبنات عرس ، والذئاب ، والدلق ، وما أشبهها ، غير انه لا يكون لها نجابتها . (٥ ب) وأما التي تشاركها في ذوات الأنياب في الإنجاب ، فالفهود ، والنمور ، والعنق[١] غير أنّه لا يكون للنمور نجابة الفهود ، وقد يقال : إنّ المناسب للفهود في النجابة الغرانيق الهندية ، ولم نشاهد ذلك من فعلها ، لأنّها لم تجلب إلى هذه الأقاليم .

فأمّا الفهود والعنق (٦) فانّ لهذين الصنفين خواصّ لا تشركها فيها الكلاب ، ولاسيّما العنق ، وهي الحيل والإحتيال ، وطلب الفرصة في بعض الأوقات لبعض الطرائد ، وصيد عظام الطير ، فأمّا ما لطف منها فإنّها تشركها في صيدها ، فلمّا كانت هذه الخواص التي تنفرد (٦ ب) بها عن غيرها ، والعموم التي تشترك بها مع غيرها ، إذا كانت تجمع صيد الفهود ، وصيد العنق على الإنفراد ، وعلى الإشتراك ، لأنّها ربّما قتلت الظباء على الإنفراد كقتل الفهود ، وصادت الأرانب والطيور المبنّجة[٢] كفعل العنق ، واختصّت بصيد ذلك على الإسترسال مع (٧) البزاة والصقور ، أتبعنا ذكر حالاتها بذكر حالات ذوات المناسر في هذه المقالة من كتابنا ، وفي ما يتلوها بحسب ما ذهبت إليه الأوائل ، إذ كل ذكرها مغنيا عن

---

١) اللسان ج ١٠/٢٧٥ وفيه : العناق ، شيء من دواب الأرض كالفهد ، وقيل عناق الأرض دويبة أصغر من الفهد ، طويلة الظهر ، تصيد كل شيء حتى الطير .

٢) اللسان ج ٢/٢١٦ وفيه ، بنج القبجة : أخرجها من جحرها ، دخيل .

ذكر حالات ذوات الأنياب ، لاختصاصه بالأشياء التي لا يشركها فيها غيرها ، ويشاركها لها في أحوالها (٧ ب) غير ما وصفنا ؛ فلنبتدئ بذكر جمل من اختيار ذوات الأنياب قبل إحضارنا لما وعدنا من ذكر حالات الكلاب لئلاّ يغيب عن كتابنا شيء ينتفع به منها بمنّ الله .

فنقول إن المتّخذ من الفهود والنمور جراؤها وبدرياتها . غير أن أحمد ما اتّخذ من الفهود (٨) بدرياتها ، ومن العتق ما وصفنا من ذوات الأنياب . فإنّ أجود ما اتّخذ منها جراؤها دون بدرياتها ، إذ كانت جراؤها أسهل إنقياداً من بدرياتها لزعارة[1] أخلاق هذه الأصناف وشراستها . فأمّا الكلاب فانّ أحمد ما اقتنى منها ما عرف أصولها ؛ (٨ ب) وجادت فراستها ، واستوت بنيتها ، وتوازنت أعضاؤها مع سائر ما يتلو ذلك من أحوالها على حسب ما سنأتي بذكره في الموضع الأخصّ بحول الله .

ولما كانت الفهود يجري الأمر في استعمالها أكثر من استعمال غيرها من ذوات الأنياب بعد الكلاب وكانت (٩) عللها ، وأشفيتها ، وعلل سائر ذوات الأنياب التي وصفناها قريبة المناسبة من علل الكلاب وأشفيتها ، ألغينا عن ذكر عللها إلاّ الشيء الشاذّ من ذكر ما تختصّ به الفهود من ذلك في الموضع الأليق بها ؛ إذ كان ذلك مغنياً عن الإكثار في تفصيل علل كل صنف منه بمشيئة الله ومنّه .

(٩ ب) وقال كشاجم ، كلاب سلوق تنسبها العرب كما تنسب الخيل . وسأل زيد الخيل[2] رسول الله عليه السلام حين وفد عليه ؛ فقال فينا رجلان يقال لأحدهما زرع[3] وللآخر أبو حرانة[4] لهما أكلب خمسة تصيد الظباء

---

١) زعارة : اللسان ج ٤ /٣٢٣ وفيه : زعارة بالتخفيف ، أي شراسة وسوء خلق .

٢) زيد الخيل بن مهلهل بن زيد الطائي ، قدم على النبي صلى الله عليه وسلم في السنة التاسعة للهجرة ، ودخل في الاسلام ، وسماه الرسول زيد الخير ؛ روى إنه مات محموماً وهو راجع الى المدينة ، وقيل مات في أواخر خلافة عمر بن الخطاب .

٣) الجاحظ : الحيوان ج ٢ /٢٠٤ وفيه : يقال لأحدهما ذريح ، والآخر يكنى أبا دجانة . وأضاف في الهامش : أن الحديث روى برواية أخرى في تفسير ابن أبي حاتم ، وهي أن عدى ابن حاتم ، وزيد الخيل الطائيين جاءا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالا : يا رسول الله : إنا قوم نصيد بالكلاب والبزاة ؛ وإن كلاب آل ذريح تصيد البقر والحمير والظباء .

٤) كشاجم : المصائد والمطارد ص ١٣١ : أبو جداية . الجاحظ : المصدر السابق . أبو دجانة .

فما ترى في صيدهن ؛ فأنزل يسألونك (١٥) ماذا احلّ لهم[١] . وروى هشام عن ابن عباس أنّ أسماء كلابها . المختلس . وغلاّب : والقنيص ؛ وسلهب ؛ والسرحان ؛ والمتعاطس . وإناث الكلاب أسرع تعلّماً من الذكور ، وهي أطول أعماراً ، ويعيش الكلب عشرين عاماً : وليس كذلك غيرها ؛ (١٠ ب) وأكثر ما تضع ثمانية جراء . وربما وضعت واحداً فقط ؛ وحملها ستون يوماً ؛ وتضع الجرو أعمى اثني عشر يوماً ؛ وتسفد بعد وضعها في الشهر الثاني ، ولا تسفد قبل ذلك ؛ وتحيض كلّ أسبوع وعلامة ذلك ورم شعْرها[٢] ولا تقبل السفاد في حيضها وتهزل (١١) عند وضعها ، ويظهر لبنها بعد حملها بثلاثين يوماً ، ويكون أوّل ما تضع غليظاً والأنثى تبول مقعية ؛ ومنها ما يشغر وهو أن يرفع رجله ؛ يقال قزح ببوله وشغر ، وأول نتاج الأنثى أصغر ، وكذلك الحجر ؛ والمرأة ؛ والبيضة ؛ والذكور تهيج قبل الإناث (١١ب) في السنة وهي صارف ، ومستحرمة إذا منعت ، ومعاضلة الكلاب سفادها ؛ والكلاب تطرح مقاديم أسنانها ويخلفها ، ويخفى ذلك عن كثير من الناس لأنّه لا يلقي منها شيئاً قبل أن ينبت في مكانه آخر ، وسائر السباع كذلك إلاّ الأنياب فإنّ كلّ ذي مخلب من الضواري (١٢) يلقيها متعالماً ، وسبيل التقريب[٣] منها أن يؤنس حتى يوثق بذلك منه ، وما دام ذنبه ذاهباً بين فخذيه إلى بطنه فهو غير مستأنس فاذا أشاله[٤] فقد استأنس ؛ وممّا يؤنسه أن يطعم كسرة بعسل ؛ وأن يمضغ له صاحبه ويتفل في (١٢) فيه فيأنس ؛ ويقال سبا الكلب بصاحبه إذا أنس به ، ومنه سبأت به عقر الكلاب .

**خصائصه** = يقال إنّ رأسه كلّه عظم واحد ؛ وإذا عاين الظباء قريبة كانت أو بعيدة عرف المعتلّ من غيره ؛ وعرف العنز من التيس ؛ وإذا أبصر القطيع لم يقصد غير التيس ، (١٣) وإنه أشدّ وأبعد وثباً ؛ ويدع العنز وهو يرى ما فيها من نقصان العدو ؛ لأنه يعلم أن التيس إذا عدا شوطين جقب[٥] ببوله ، وكل حيوان يعرض له إما سلس البول والتقطير[٦] ،

---

١) الآية ٤ سورة المائدة .
٢) كشاجم . المصائد .. ص ١٣٢ ثفرها : وهو الأصح .
٣) كشاجم ١٣٣ ، والتقريب منها : وهو الأصح .
٤) أشاله : رفعه .
٥) كذا بالأصل ، وفي اللسان ج ١/٣٢٤ جقب بالكسر ، تعسر عليه البول ، من وقوع الحقب على ثيله .
٦) كشاجم ... ص ١٣٣ التقطير .

وإما الأسر والحقب . وإذا حقب التيس لم يستطع البول مع شدة الحضر ؛ ووضع القوائم معاً ورفعها . فينقص مدى خطاه . (١٣ ب) ويعتريه البهر فيلحقه الكلب . والعنز إذا اعتراها البول لم تسكه[1] وحذفن به لسعة المسلك . يعرف ذلك الكلب طبعاً لا يحتاج معه إلى معاناة ولا تعلم . وتخرجه إلى الصيد يوم الجليد والثلج على الأرض لا يثبت عليها قدم ولا خف . فيمضي ولا يدري أين موقع جحر الأرنب من الأرض ولا(١٤) موضع كناس الظبي . ولا مكو الثعلب ، ولا غير ذلك من المولج[2] ؛ فينتقل الكلب بين يديه وخلفه ؛ وعن يمينه وشماله . ويشتم حتى يقف على أفواه تلك الجحر ؛ فيتبين ما فيها وذلك أن أنفاس المستكنة فيها وبخار أجوافها يذيب ما لاقاها من الثلج (١٤ ب) في فم الجحر حتى يرق ؛ وذلك خفي غامض لا يقف عليه قانص ولا قائف[3] ؛ ولا فلاح . وله أيضاً في تبنيج الدرّاج ؛ والإصعاد خلف الأرانب في الشاهق من الرفق والإهتداء ما لا خفاء به .

ومن **خصائصه**[4] = انه لا يخفى عليه الميت (١٥) والمتماوت . ويقال إن المجوس لا يدفنون ميتهم حتى يدنون منه كلباً ويظهر منه في شمه إياه علامة يستدلون بها على حياته أو موته ؛ وكذلك لا تجوز عليه حيلة الثعلب إذا تماوت . ولا يفعل ذلك أيضاً الثعلب ويفعله مع الغراب وغيره (١٥ ب) مما يتماوت عليه ينفخ بطنه حتى يدنو منه ؛ فاذا طمع فيه قبض عليه ؛ والأنثى تؤدي في جراها لبن الذكر لا تخرم منه شيئاً ؛ وذكر أن تقديمه على الأنهار الجامدة من الجليد ليس لصلابة وطأته وإنما هو خسه فانه إذا سمع للماء جرياً لم يجز ؛ وهو (١٦) قويّ البصر جداً ؛ وكل الجوارح تعمل لأنفسها إلا الكلاب فانها تكسب لأصحابها ومما يعرف به طراءته من هرمه إذا كانت أسنانه سودا ثلبة[5] دل على الهرم وإن كانت بيضاء حادة دلت على الشباب ، وأسنان الذكر أكبر . وهو شديد المضغ ؛ (١٦ ب) والحطم[6] والاستمراء ؛ وإذا ألقيت إليه بضعة

---

١) كشاجم ... ص ١٣٤ تجمعه ، وحذفت به لسعة المسيل .
٢) اللسان ج ٢ /٣٩٩ ؛ من ولج البيت ولوجاً ، الدخول .
٣) اللسان ج ٩ /٢٩٢ القائف الذي يعرف الآثار ، والجمع القافة .
٤) كشاجم .. ص ١٣٤ ومن دهائه .
٥) اللسان ج ١ /٢٤١ ثلب منتهى الهرم ، متكسر الأسنان .
٦) اللسان ج ١٢ /١٣٧ ؛ الحطم هو كسر الشيء اليابس خاصة ، كالعظم ونحوه. وفي كشاجم .. ص ١٣٥ الخضم .

لحم حملها وتوخّى أكلها بحيث لا يُرى ؛ ويكثر التلفّت ، ويعضّ على العظم ليرضّه فاذا إمتنع عليه وكان ممّا يسيغه ابتلعه واثقاً بأنه يستمريه ؛ وليس في الأرض من جميع الحيوان شيء لذكره حجم ظاهر إلاّ (١٧) الإنسان والكلب ؛ ولا متسافدان أشدّ ملاءمة في طباع بعضها لبعض منه.

## الفصل الثاني
## في ازمان تناسل الكلاب

من المتوكلي = أمّا الأوقات التي تعسب[1] فيها الكلاب فوقتان أحدهما متهرف والآخر (١٧ ب) متاقل ؛ فأمّا المتهرف منها ففي أول كانون الثاني ؛ وذلك عند موازاة النيّر الأعظم للنصف من الجدى ؛ وأمّا المتاقل منها ففي أول يوم من شباط ؛ وذلك عند موازاة النير الأعظم للنصف من الدلو فإذا حضر أحد هذين الوقتين ؛ فلتجم أيّاماً من العدو والصيد ، وتراح (١٨) الى وقت صرافها ؛ ثم تعسب بعد أن تصرف بعشرة أيام وذلك عند استيفاء آلات نسلها ، وأجود ما اتّخذ من ذكورها وإناثها للنتاج ما كان مقدار سنّها سنتين ولا يستعمل ما كان سنّها دون ذلك ؛ فإذا حضر وقت تعسيبها فلتحبس في المواضع الخالية التي لا تعاين فيها أحداً. (١٨ ب) فانّ ذلك أحمد لما يرتجى من نجابة جرائها ، فإذا عسبت فلتقد الإناث قوداً على تؤدة ، ولتمنع من العدو والإخراج إلى الصيد ، وليرتفق بالذكر أيضاً بعد النزو ، ولا تخرج إلى الصيد والعدو ، لأنّها إذا عدت أسقطت ، فأمّا كمية أزمان حملها فستون يوماً وربما زادت على هذه العدّة بحسب ما في بطونها من الجراء الذكور لأنه يزيد لكل ذكر يكون في بطنها على العدّة يوم ؛ فاذا حضر وقت ولادتها وعسر عليها ذلك وحملت الضرورة على أن تجهض ما في بطونها ، فليؤخذ من بزر البنفسج قدر الحاجة ؛ فيطبخ بماء ثم تسقى من ذلك الماء ؛ فانّها تجهض مـا في بطونها من حملها . وإلاّ فليؤخذ من الرماد قدر الحاجة فيعجن بشراب ممزوج ثم يحمل ذلك في آلات النسل ، أو يؤخذ من الخربق الأسود قدر الحاجة فيدقّ ويخلط بلحم وتطعم منه فإنّه يجهض ما في بطونها (١٩) وإذا وضعت الكلاب فأريد أن تنتقى آلات النسل ، فليؤخذ من دقيق

[1] اللسان ج ١/٥٩٨ ، العسب طرق الفحل ، أي ضربه

العدس . فيعجن وتتخذ منه قراني[1] ؛ وتختبز ثم تجفف . ويؤخذ منها قدر الحاجة ويتحسّى معه شيء من كرّاث ويطبخان ويصفّى ماؤهما وتسعط منه فتستنقي بذلك . وان أردت سرعة حملها (١٩ ب) فليحبس عليها الطعم يوماً . وتطعم في وقت المساء شيئاً من خمير . أو تؤخذ ثلاث حبّات من ملح فتحسّل إياها . ثم تنزو عليها الذكور بعد ذلك ؛ فإنّها تسرع الحمل . إذا عجزت التحول عن التعسيب وضعفت عن ذلك وأريد أن ترجع إليها قوّتها فليؤخذ من الدواء الذي (١٠) يقال له تبعدبوس . ومن الفلفل والسذاب أجزاء متساوية وشيء من الزعفران فتجمع وتدق ويرش عليها بشيء من شراب عتيق وماء حار وتؤجر بذلك فانّه نافع لها . أو يؤخذ من الترمس النيء فيطبخ مع لحوم الغنم أو الدجاج أو الخنازير ثم تطعم (٢٠ ب) من مرقته فانّه نافع لها . فإن عرض لها عقر في وقت النزو ، وامتنعت عن التعسيب فلينطل العقر بماء حار ؛ أو يؤخذ زبد وسذاب فيغليان ويطلى موضع العقر أيضاً ؛ أو يؤخذ من الشمع والزيت قدر الحاجة فيخلطان على النار حتى يصيرا في قوام المرهم ثم يطلى (٢١) بهما موضع العقر فإنّه نافع لها بإذن الله .

## الفصل الثالث

### في الفراسة الدالّة على فراهتها ورداءتها

من المتوكلي = فإن قد أتينا على ما أردنا شرحه من معرفة الأوقات التي تتناسل فيها وكميّة حملها وكيفية سياستها في ذلك (٢١ ب) فلننجز في هذا الفصل بفراستها الدالة على جودتها ورداءتها ليكون ذلك من أحد المعينات على تقدمة المعرفة بجودة المقتنيات منها قبل مباشرة أعمالها بمشيئة الله ولطفه .

فنقول ؛ إن أجدى ما يتسلّى به على تقدمة المعرفة بجودة جرائها وما يرتجى من نجابتها أن تستعمل المحنة فيها عند ولادتها باتّخاذ أطواق من حشيش وتجعل الجراء داخلها وتمساك أمهاتها بحيث تراها وتشعل جوانب تلك الأطواق بالنار فاذا اشتعلت خلّى عن أمهاتها عند ذلك فتخرجهن من النار واحداً واحداً ؛ فأنجبها ما تقدّم إخراجها له ، والثاني (٢٢ ب)

---

١) اللسان ج ٣٢٢/١٣ ؛ قراني جمع قرنية وهي الخبزة الغليظة المستديرة .

التالي في النجابة ، وكلّما تقدّمت في استنقاله له كان أفضل من التالي له في الاستنقاذ فيكون أردؤها آخر المستنقذات منها ، ومّما يستدلّ به أيضاً على جودة جرائها أن يستعمل فيها الوزن . فما كان أثقل من غيره كان أحمد له ممّا قلّ في الوزن والثقل .

ومن كتاب كشاجم = (٢٣) إذا ولدت الكلبة واحداً كان أفره وإن ولدت ثلاثة فيها أنثى تشبه الأم فهي أفره الثلاثة . وإن كان في الثلاثة ذكر فهو أفرهها وتؤخذ الجراء وهي صغار لم تقم على قوائمها ، وتلقى في مكان ند فأيها مشى على أربع ولم يكثر السقوط فهو الفاره .

ومن المتوكلي = والأوجب أن يعزل ما رذل منها بهذه (٢٣ ب) انحن عن أمهاتها ويترك أنجبها لتتولى رضاعها ويلقى ما رذل منها على كلبة أخرى تظأر لها . فان لم ترضعها . فليؤخذ من لبن الكلبة التي امتنعت من رضاعها فيخلط بيباق ثم يمسح من ذلك على ظهور الجراء المنفية فانّها إذا حسّتها وشمّتها تظاءرت (٢٤) وأرضعتها ، ومتى قلّ ألبان أمهاتها وأعوز ذلك فلتؤخذ رئة ثور فتحرق وتطعم الجراء مع طعمها من رمادها فإنّه يعصمها . فأمّا الفراسة على نجابة ما يختار منها فانّه لن يقع ذلك على كيفية ألوانها التي هي الصفر والحمر والسود (٢٤ ب) والبيض والعوسية والصحر[١] والخضر والبلق[٢] والرماديات ، وما سوى ذلك لأنّها لا تنبئ عن شيء من نجابتها ، وانّما الغرض في اختيار ألوانها استطراف ما تقع عليه الحاسة البصرية من حسن الألوان فقط لا غير . لأنه ربّما كانت بعضها رديّة الألوان (٢٥) مستشنعها ، وكانت مبرزة على ما هو أحسن لوناً وإنّما تنبئ الفراسة على فراهتها من جهة ما يظهر من جودة قدودها وحسن أشكالها وكيفيّة أعضائها واعتدال بنيتها .

ومن كتاب كشاجم = السود أقلّ صبراً على الحرّ (٢٥ ب) والبرد ، والبيض أفره ، إذا كانت سود العيون ، وقد قال قوم إنّ السود تصبر على البرد ، وزعموا أنّها أقوى وإن كلّ أسود من الحيوان فهو أقوى من غيره .

ومن المتوكلي = وأمّا الفراسة على نجابة ما يختار منها للنزو ، فانّ المختار (٢٦) لذلك منها ما كانت خفاف الرؤوس واسعة مواضع الأدمعة

---

١) اللسان ج ٤/٤٤٤ الصحرة حمرة تضرب إلى غبرة .

٢) اللسان ج ١٠/٢٥ ، البلق سواد وبياض ، والبلق والبلقة مصدر الأبلق ، ارتفاع التحجيل الى الفخذين .

مرتفعتها مسترخية الآذان رقاقها طوالها . بعيدة ما بينها كأنها منضمة على أعناقها . غضفها سبطها ليتها كثيرة عروق الجباه . ناتية المحاجر مما يلي جباهها وأشداقها على دور أعينها دقاق الخراطيم (٢٦ ب) طوالها سبطها : حديدة النظر شديدة سواد الأحداق براقتها واسعتها غائرتها . شبيهة بغؤور عيون الأسد والنسور والذئاب محددة أطراف القراطيس . واسعة الأشداق براقة الوجوه بصاحب ذات ماء ورونق ممتلئة الأقفية طوال الأعناق (٢٧) خسية الأكتاف واسعتها . واسعة ما يلي بطونها من صدورها كثيرة لحوم الأصلاب معتدلتها لاحقة الآباط ببطونها . متندرة الخواصر قوية ما يتصل بها من ظهورها عظيمة الأوراك مكومتها مستديرتها . كثيرة لحومها ناتية عن مقاديم (٢٧ ب) أصلابها سمينة المراق . ليته صغار الأيدي مدورتها مستويتها صلبتها . طوال ما بين يديها وأرجلها . قصار ظهورها متندرة أعضاؤها : دقاق الأذناب قصارها . مستوية الخلق صلبتها مُتَدَمْلِكتها ، منقطعة أطرافها متندرة لحومها مع قلة اضطرابها مشرفة مواخيرها على مقاديمها (٢٨) وأرجلها على أيديها . موقحة البراثن جسام الأبدان طوالها غلاظها . لينة الشعور رطبها . فاذا تهيأت بهذه الأوصاف فيها أو أكثرها دل ذلك على حسن أحقابها ونجابتها : وتكامل فراهتها وشدة عدوها بإذن الله .

فأما الفراسة على (٢٨ ب) نجابة ما يختار من ذكورها للطراد فما كان منها صغار الرؤوس غائرة المذابح منقطة لحوم الخدود مشرفة ما دون أعينها على قراطيسها كثيرة اللعاب ؛ فان ذلك دليل على كثرة صبرها ؛ وما كان منها واسعة المنخر بارزة قوانس الرؤوس والجؤشوش (٢٩) لينة الآذان ناتية الضلوع والغضفورين : رحبة الصدور قصيرة الظهور ؛ فان ذلك دليل على شدة عدوها[١] ؛ وما كان منها ملحوبة الدفين والمتن غير يابسة فقار الظهور والقطاة[٢] كانت شديدة العدو ؛ وما كان منها ذكية الأفئدة كثيرة (٢٩ ب) النشاط منازعة للمقاود والسلاسل كانت ذا نجابة ؛ وما كان منها كثيرة الألوان ، وخلقها شبيه بخلق الإناث ظاهرة عروق الوجوه كثيرتها عريضة المتون ملحوبة لحومها شديدة انعقاد الأذناب :

---

١) وما كان منها دقاق الأذناب قصارها ، كان أنجب لها — زيادة في حاشية الأصل —

٢) اللسان ج ١٥/١٩٠ : القطاة العجز ، وقيل هو ما بين الوركين ، وقيل هو مقعد الردف ، أو موضع الردف من الدابة . واستعير هنا للكلب .

بانّه دليل على شدّة عدوها (٣٠) ونجابتها وفراهتها ، وما كان منها غير بارزة الأذناب عن عراقيبها كان دليلاً على كرمها وشدّة ظهورها ، وأمّا ما يكره منها فما كان على ضدّ هذه الصفات ولاسيّما ما كان منها محدودبات الظهور من مواضع القطاة فانّها تكون (٣٠ ب) ذوات فشل وقلّة نجابة .

فأمّا الفراسة الدالّة على نجابة ما يختار من إناثها للطرد فما كان منها سود الأحداق أو زرقها ناتئتها ضخمة المقل رقيقة الأشداق . ويظهر تحت أحناكها من الشعر طاقات غلاظ ، وفي خدودها مثل ذلك ، عراض الصدور طوالها ، (٣١) غلاظها كأنّها تجرّها بالأرض ناتية عظمى رؤوس صدورها دقاق الأوساط ممتلئة الأفخاذ طوالها شديدة لحمها ، واسعة الجلود التي بينها ويكون العظمان اللذان يليان أفخاذها من عظام منافض الثقل صغيرين مقدار ثلاث أصابع ، رزينة (٢١ ب) الحمل ، فانّ ذلك دليل على فراهتها ، وما كان منها مآخرها أعلى من مقادمها اشتدّ حضرها في الصعود والهبوط والإستواء ، وما كان منها مقاديمها أشرف من مآخيرها لم يحضر إحضارًا شديدًا إلاّ في المواضع المستوية ، وما كان منها سودًا كان أصبر على البرد (٣٢) منها على الحرّ ، وما كان منها بيضًا فانّ علامة الفراهة منها سواد أحداقها ، وما كان منها على سوقها أو على أصول أذنابها مخلب فانّه دليل على نجابتها ، فليقطع ذلك لئلا يعقرها في وقت عدوها ، وما كان منها عريض ما بين مفاصل (٣٢ ب) عجب الأذناب غليظتها كان أنجب لها وأقلّ لخطائها في صيدها على خلاف ما تقدّم من وصف الذكور في قصر أذنابها ودقّتها ، وما كان منها ضامة الأصابع في وقت مشيها وعدوها كان أحمد من غيرها لأنّ ذلك ممّا يوقي من دخول الطين (٣٣) أو التراب بين خللها[1] .

فهذه الأحوال دالّة على فراهتها ونجابتها ، وما كان منها على ضدّها جرى به الوصف من الفراسة فانّها تكون على ضدّ ذلك من الفراهة .

ومن كتاب كشاجم = أمارات الفاره طول ما (٣٣ ب) بين اليدين والرجلين وقصر الظهر وصغر الرأس وطول العنق وغلظها وغضف الأذنين وبعد ما بينهما كأنّها انضمّتا على العنق وسعة العينين وبعد ما بينهما

(١) خللها : الخلل فروج أصابع الكلب .

وزرقتها وضخامة المقلتين ونتوء الحدقة وطول الخطم ودقّته وسعة الشدق ونتوء الجبهة وعرضها (٣٤) وشدّة المنازعة للمقود.

ومن أمارات النجابة أن يكون تحت حنكه طاقة شعر واحدة غليظة وكذلك الشعر الذي على خدّيه : ويستحبّ فيه قصر اليدين وطول الرجلين لأنّ ذلك جيّد له في الصعود ومشاكل للارانب . ولا (٣٤ ب) يلحقها في الجبل إلاّ ما كان كذلك . وطول الصدر وغلظه وقربه من الأرض . ونتوء الزور وغلظ العضدين واستقامة اليدين وانضمام الأظافير حتى لا يكاد يدخل بينهما تراب ولا طين : وعرض ما بين مفاصل الأعطاف . وعرض ما بين عظمي أصلي الفخذين وطولها وشدّة لحمها ورزانة المحمل ورقّة الوسط وطول الجلدة التي بين أصل الفخذين والصدر : واستقامة الرجلين من غير أن تنحني الركبتان وقصر الساقين وقصر الذنب ودقّته. حتى كأنّه خشبة من صلابته . وليس يكره أن يطول ذنب (٣٥ ب) الأنثى : ولين الشعر[1] يستحبّ في الحيوان كلّه.

وقال المأمون لرجل . ابتع لي خيلاً . قال لست أبصرها إنّما أنا صائد . قال أفلست تبصر الكلاب . قال نعم : قال فانظر كلّما تتوخّاه في الكلب الفاره المنجب فاطلب مثله في الفرس.

(٣٦) وللنجابة علامة وهي مخلب يكون على رأس الذنب والساق[2] : والصواب أن يقطع . ومنه إذا كسر الكلب مفرداً فربّما تجاوز الظبي إلى اليحمور فيكسّره . وإذا تعلّق فالأيل ولكن لا يطيقه منها إلاّ ذو الخلق الشديد (٣٦ ب) وبعد أن يجتمع عليه اثنان أو ثلاثة وليس يفوتها بالحضر ولكنّها تهاب قرنه : وأمّا الأرنب والثعلب فيأخذها مفرداً ما لم يتعلّق الأرنب بالجبل . ولم يراوغ الثعلب : وإذا لم يستتر فهو في يده . وربّما التفت إلى الكلب وقد خرج لسانه (٣٧) من الحضر فيعضّه فيرجع عنه.

وقد يصيد الكلب الدرّاج : كما أن البازي والصقر يصيدان الأرنب.

---

١) ولين الشعر ، وهو يستحب على الجملة في ذوات الجناح والقوائم . – زيادة في كشاجم ص ١٣٧ .

٢) كشاجم .. ص ١٣٧ ، أو الساق.

## الفصل الرابع
## في كيفية إطعامها وإسمانها

من المتوكلي = فننجز في هذا الفصل بمائية إطعامها وكيفية إسمانها (٣٧ ب) ليكون ذلك من الدواعي إلى سلامتها من الآفات العارضة لها فنقول: إنه يجب أن يكون إطعامها في الفصل الربيعي والصيفي في اليوم مرارا لعلة طول النهار وحره؛ وأن يكون ذلك من الخبز المثرود بالماء البارد؛ ولا يكثر عليها منه لأن كثرة ذلك (٣٨) مما يقيئها. ومن شأن الشيء أن ينقصها ويغيرها. وإذا سقيت اللبن وحده أو أطعمته مع الخبز كان نافعاً لها؛ وما أطعمت من شيء فليخلط معه كمون مدقوق فان ذلك يطيب روائح أنفاسها؛ ويدفع عنها الرياح؛ وليكن أول إطعامها (٣٨ ب) بالكمون؛ ثم توقى بعد ذلك طعمها. ومن أجود ما تطعم ايضاً الملح المقدود؛ وليكن ما تسقى من الماء مصبوباً عليه زيت فانه مما يضمرها ويشدها ويجود عدوها؛ وليكن إطعامها في الفصل الخريفي والشتوي في كل يوم مرة عند مغيب الشمس (٣٩) أو قريباً منه لأنه متى بكر بها إلى الصيد من غير أن يفعل بها ذلك ظهر منها ضعف وقلة نشاط وخوى[1]؛ وليكن إطعامها من الخبز المثرود في مرق لحوم الضأن وعظامها بعد فتور المراق؛ ولا تطعم منه وهو حار فان ذلك معني إذا ظهر منها قلة نشاط (٣٩ ب) ونكول عن الصيد؛ والعظام والثريد يصلحها باذن الله.

**ذكر كيفية اسمانها** = فان اريد إسمانها؛ فليؤخذ من الباقلة فيطبخ بماء إلى أن يغلي؛ ثم يصفى ويلقى عليه من الدقيق قدر ما تعلم أنه شبعها؛ ثم تطعم منه (٤٠) إذا فتر؛ ومن عظام طبخت وفردت؛ ويفعل بها ذلك خمسة أيام أو ستة؛ فانها تترطب وتنشال عما كانت عليه من اتضاع لحومها؛ فان أطعمت أيضاً من لحوم الخنازير بجلودها سمنها ذلك سريعاً؛ وان أخذت رئة ثور (٤١ ب) وطبخت بماء وقطعت وثردت في الماء الذي طبخت فيه الرئة وأطعمت منها سمنت سريعاً؛ وليكن مقدار ما تطعم من ذلك في كل يوم رطلاً فانها تكتفي به؛ وإن أطعمت من الرئة

---

١) الخوى: الفراغ من تأثير الجرى.

المطبوخة وحدها أسمنها ذلك أيضاً ؛ وإن أطعمت (٤١) رؤوس الضأن وأكارعها مطبوخة بشعورها وأسقيت من مرقها من غير أن تطعم شيئاً من عظامها كان من أحد الأشياء المسرعة لإسمانها . وإن أطعمت من السمن ثلاثة أيام في كل يوم أربع أواقي أو خمساً أسمنها ذلك . وإن تعوهدت باطعامها (٤١ ب) التمر السهريز في الأيام كان نافعاً لها . وإذا أنالها جوع شديد وخويت بذلك السبب وسقطت له نفوسها وأريد إشباعها وإسمانها من غير أن يلحقها ضرر ؛ فليؤخذ من الدواء الذي يقال له الحا . فيقشر ويدقّ ويسحق ثم يؤخذ منه (٤٢) ومن الزيت من كلّ واحد جزء . ومن الشحم المملوح قدر الحاجة ؛ فيخلط ذلك أجمع وتطعم منه ثلاثة أيام ولا تطعم شيئاً سواه ؛ وإذا كانت لا تشتهي الطعم فلتطعم من الرجيع قدر الحاجة . ولتنطل مناخيرها بخلّ ممزوج فيه شيء من فراني (٤٢ ب) العدس مدقوق فانّه نافع لها ؛ فان ضعفت بسبب قلة أكلها فلتطعم سمناً حارًا قبل الوقت الذي كان من عادتها فانّه نافع لها ؛ فان أريد إسمان الفهود فلتطعم من لحوم أفخاذ الضأن شبعها ؛ وغاية أكلها منه سبعة أرطال (٤٣) من غير أن يكون فيه شحم فانّ ذلك ممّا يسمنها باذن الله .

## الفصل الخامس

## في كيفيّة سياستها والتصيّد بها

من المتوكلي = وإنّما كان الأوجب أن يردف ما ابتدأنا به في الفصل الرابع من مائية إطعامها وسياستها وكيفيّة (٤٣ ب) التصيّد بها إذا كانت الحاجة ماسّة لذلك أتينا في هذا الفصل بكل ما يحتاج إليه من أمور سياستها والتصيّد بها لنستكمل ما نحاول من سلامتها من الآفات العارضة لها ؛ وسرعة الإنقياد والإسترسال والثبوت على ما يراد منها من الفراهة . (٤٤) والصبر على الصيد ، وغير ذلك من الأشياء المحتاج إليها منها بمشيئة الله .

### ذكر مواضع شدّها ونومها وسياستها

في ذلك نقول : إنّه ينبغي أن يفرّق بينها في مشادّها لأنّ تقارب بعضها من بعض من أحد الأسباب (٤٤ ب) الداعية إلى اختلاف كراهة .

روائحها وكثرة أسقامها وأدوائها وجربها ؛ ولتعاهد بمسح الأيدي واللمس بالأشياء الليّنة كالمناديل والخرق وما شاكل ذلك لأنّه نافع لها مليّن لجلودها مؤنس لها زائد في إلفها وإنقيادها وطاعتها في ما تجعل عليه من المسارعة عند الإغراء بها . وليكن نومها في المواضع التي تقرب من سرّاسها ومن الناس . فانّ ذلك داع لإلفها أيضاً وإنسها وطيب روائحها . ولتوطأ منارشها فانّ ذلك ممّا يكثر راحتها ونشاطها . وليكن تخليتها (٤٥ ب) في كل يوم مرة أو مرتين عند تخريطها ؛ وأن تكون في سوى ذلك مشدودة لأنّها إن أطلقت نهارها كلّه أتعبها ذلك وذهب بجرأتها ونشاطها وذكائها وليس يجب إذا أخرجت للتخريط أن تخرج جملة بل على الإنفراد ؛ وإن طال إحجامها (٤٦)- عن الصيد فلتخرج مخرّنة ليكون ذلك داعياً لنشاطها وطيب أنفسها وعوضاً من إخراجها إلى الصيد .

## ذكر سياستها عند إخراجها إلى الصيد

والأوجب أن لا يخرج إلى الصيد من الجراء شيء إلّا بعد أن يستكمل عشرة أشهر (٤٦ ب) لأنّها إذا خرجت قبل ذلك لم يؤمن عليها الإعوجاج والفزع والإنكسار لرطوبة أعضائها ، ولا يجب أن يتخلّف عن الصيد بعد أن يأتي عليها هذا المقدار من السنّ ؛ لأنها إن أخرجت بعد هذا المقدار لم يؤمن عليها الكسل والخوّى والوبا والبطر والعجز ؛ (٤٧) ويكون ذلك على حسب ما هو موجود في طباعها مع ما جرت لها العادة به في ذلك ؛ وليس يجب إذا أخرجت إلى الصيد أن يترك كلب غريب يدنو منها لأنه إن دنا منها كان ذلك محرّضاً لها على اللعب معه وسبباً لتعبها (٤٧ ب) وعائقاً على الإنبساط في ما حاولت من ذلك لهيبتها له واستيحاشها منه ؛ فيكون ذلك باعثاً لسقوط أنفسها ؛ وليكن إخراجها إلى الصيد في الفصل الربيعي آخر النهار وفي الفصل الصيفي وقت الأسحار ؛ والتصيّد بها إلى أن يحمى النهار ، ثم تصرف. لأنّ (٤٨) العطش وخونة الأرض من أضرّ الأشياء ببراثنها وأسافل قوائمها لما يعرض لها من الإحتراق ومع ما يظهر لها في ذلك من ضرر العطش ؛ وليكن إخراجها في الفصل الخريفي بعد انتصاف النهار ، وفي الفصل الشتوي في أول (٤٨ ب) ساعة من النهار ؛ والتصيّد بها باقي يومها إن أريد ذلك لأنّه مأمون عليها أن ينالها لطول لبثها في الصحراء ضرر في مثل هذا الوقت ، فأمّا جودة تنسّمها لروائح الطرائد ورداءته في سائر الفصول الأربعة ؛ فإنّه قد يقلّ استنشاقها

وتنسمها لروائح الطرائد في (٤٩) الربع الربيعي جداً ؛ ولن تأتي لقلة معرفة منها بمواضعها من جهة آثارها ومجاثمها لكنه لعلة غلبة روائح الأنوار روائحها . فأما الربع الصيفي فانّ تنسّمها قليل جداً . وذلك إنّ شدّة الحرّ يذهب بروائحها فلا تكاد تنسمها تنسماً حاداً . (٤٩ ب) وأمّا في الربع الخريفي في أوائل الربع الشتوي فانّها حادّة الاستنشاق لروائحها . إلاّ أن من شأن الأرانب أن تكثر حركتها ويطول مداها في الليالي الشتوية فيكون ذلك سبباً لطول اقتفاء الكلاب لآثارها . واستنشاق روائحها لتباعدها . (٥٠) وقد تخالط الأرانب الثعالب في الليالي الشتوية ؛ ولا سيّما في ما أقفر منها ؛ فتجد الكلاب لذلك السبب روائحها فتكون في هذا الوقت مبيدة لهذين الصنفين . وربّما عوت عند استنشاقها لروائح طرائدها. ولن يعرض لها ذلك إلاّ عند اختلاط (٥٠ ب) آثارها وروائحها واستتار صحة وقوعها عليها لاختلاط ذلك فتعوي لما يتداخلها من الحيرة فيما تريد أن تستعمله من القصد في اتباعها ومخافة فوتها بسبب اختلاط آثارها وروائحها عليها ؛ فأما في الربع الصيفي ؛ فانّ مداها وجولانها (٥١) يقلّ ؛ وتقرب مجاثمها لقصر الليل فتصيب الكلاب روائحها قريبة وآثارها أسرع ؛ وأجود الأيام التي تخرج فيها إلى الصيد الأيّام الصحوية الساكنة الرياح ؛ ولا ينبغي أن تخرج إلى الصيد إلاّ ومقاودها في أعناقها ، لأنها إن أطلقت منها عرض لها بسبب نشاطها (٥١ ب) العدو يمنة ويسرة فيكون ذلك من أحد الأسباب الموهنة لها والناقصة من نشاطها قبل وصولها إلى الصيد ؛ وليس ينبغي أن تخرج إلى الصيد في أيام الرياح والعواصف لأنّ ذلك يعوقها عن الإستنشاق لروائح الصيد والاقتفاء لآثاره ؛ ولا سيّما الجنوب ، وكذلك الأمطار (٥٢) أيضاً فانّها ممّا تذهب بروائح الأرانب ويعفي آثارها ، وليس ينبغي أن تخرج في المواضع المثلوجة عند سقوط الثلج إلى الصيد فانّ ذلك محرق لفراطيسها[1] ؛ ولا سيّما الجليد فانّه مقطع لقوائمها وبراثنها ، إلاّ أن يكون الثلج كثيراً فانّه إن كان (٥٢ ب) على هذه الجهة كان أقلّ لضررها ؛ وليتوقّ إخراجها إلى الصيد بعقب قذف نالها فانّه من أحد الأشياء الموهنة لقواها وأشدّه لتغيّرها ؛ ويتوقى عليها أيضاً شدة التعب ، وكثرة الإلحاح فانّه ممّا يضجرها ويقلّل نشاطها ، وإذا أخرجت إلى الصيد (٥٣) فليس يجب أن يكثر من الجلبة والزجر لها فانّ ذلك مما يخبث أنفسها ويدهشها

١) فراطيسها : خراطيمها .

لكن الأوجب أن تتملّق ، وتدعى بألقابها ، وما عرفته من ذلك لتكون هي المثيرة للصيد المنبّهة له ، والثقافية لآثاره والمستخرجة له .

## ومن علامات نشاطها

(٥٣ ب) عند إخراجها إلى الصيد ما يظهر من فرحها وطيب أنفسها ، وبصبصتها بأذنابها وتشوّفها ، وتقليب عيونها يمنة ويسرة ، وتشمّمها ، واقتفائها لآثار الصيد في مظانّه ومجاثمه[١] واستنشاقه لروائحه ، والأوجب إذا قربت من طرائدها ، وقف سواسها (٥٤) على ذلك منها بحسب ما يرى من نشاطها أن تؤنس بالتملق ، وأن تغرى بالكلام والتحريض فإنّها لن تعدم عند ذلك منها إثارتها لطرائدها والظفر بها . وإذا كانت معتادة للصيد في الجبال ممرّنة على ذلك فانّه أكلب لها وأوقع[٢] (٥٤ ب) لقوائمها وأشدّ لعصبها ، ومتى ظفرت فلتطعم من قلوبها ليكون ذلك أشد لحرصها وأكثر لنشاطها .

## ذكر الأدواء العارضة لها وعلاجها

وإذا أخرجت إلى الصيد في الربع الصيفي وتعبت ولم يكن في تلك المواضع ماء (٥٥) حاضر ، واشتدّ لهثها ، فليقتص في حلق كل كلب منها بيضتان فانّ ذلك يذهب تعبها وعطشها ، وإن لم يفعل بها ذلك خيف عليها من أوجاع السلّ ، ولتطعم أيضاً في وقت انصرافها من الصيد بيضتين مخلوطتين بشراب فانّه يبرّد أجوافها وينفعها ، (٥٥ ب) أو يمزج لها خلّ بماء ، ويصير فيه شيء من فرينة العدس بعد أن يدقّ وتطلى به ظهورها وأعناقها ، ويرشّ من ذلك على سائر أجسادها ثم تقتص بيضتان ويقطر عليها شيء من دهن ورد وتوجر[٣] به فانّه نافع لها ، وينقع من هذه القرائن في خلّ وتنطل به مناخرها ، وإن (٥٦) نالها حرّ ، وحمت لذلك السبب فليفصد لها بعض العروق الكائنة في آذانها، ولا يكثر اخراج الدم[٤] منها لأنّ كثرة إخراجه مضرّ بأبصارها ، وإن أخذ من المرّي قدر الحاجة فخلط ببيضتين وسعطت به كان نافعاً لها ، وإذا عرض لها كسل بعد

١) اللسان ج ١٢ /٨٢ : هو جثم لزم مكانه فلم يبرح ، أي تلبد بالأرض .
٢) أوقع : أصلب .
٣) توجر به : تجعل في فه .
٤) كذا بالأصل ، والأصح : ولا يكثر إخراج الدم .

إحسان كان منها (٥٦ ب) فليرش من الخل المنقع فيه القرينة على وجوهها أيضاً. ثم تبخر بشعر يؤخذ من أرجل الخيل وتدثر بالأكسية حتى تعرق وتُراح بعد ذلك وتمسح ويؤخذ من البقلة التي يقال لها الحماض فندق وينقص عليها بيضتان ويخلط بشيء من سمن وتطعم ذلك فانه نافع لها (٥٧) ثم توجر بوزن رطلين من شراب عتيق أو أقل من ذلك أو أكثر على قدر الحاجة وليطرح فيه شيء من الفلفل المدقوق فانه نافع لها. فاذا عرض لها امتلاء واريد تنقيتها فلتطعم من الطعم يوماً. ثم يؤخذ من الملح المدقوق فتوجر منه بقدر الحاجة (٥٧ ب) وتمسك خراطيمها حتى تبتلعه فاذا أسهلها ذلك ونقيت فلتوجر بعسل ولبن حليب مخلوطين ثم تعاد بعد ذلك إلى غذائها من الطعم فانه نافع لها، وإن أخذ جوف عنز. أو جوف ضائن طري فاطعمته كان منقياً لأجوافها. فان لم تنق بذلك فليؤخذ من الميويزج[1] (٥٨) قدر الحاجة فيدق ويخلط ببيضة وبوزن درهمين زيت. ويضرب الجميع ضرباً شديداً وتسعط به. على أن هذا مع منفعته من الداء مهزل لها. فاذا عسر عليها البول فتطعم رجيعاً مبلولا بلبن ماعز في كل يوم مرتين فانه مدر لبولها. وإذا (٥٨ ب) لسعها الذباب فليؤخذ من السذاب قدر الحاجة فيحرق ثم يخلط بماء حار فان كان ذلك من الذباب الكبار العمى فلتنطل مواضع اللسع بماء حار. وإذا عض كلب لكلب فليؤخذ من القطران وخبث الحديد من كل واحد جزء فيخلطان ويطلى بها موضع (٥٩) الجرح، وإن عرض لها الداء الموسوم بالكلب، وعلامة ذلك ما يظهر من تذبذبها[2]: وتحيرها وقلبها لأعينها وتحديقها. إلى كل من اجتاز بها وإنكارها لأصحابها وقلة توقيها وإكترائها لما يصنع، فمتى عرض من هذا شيء (٥٩ ب) لبعض الكلاب وعض. فليؤخذ من ورق السذاب فيدق ويجعل معه عسل وملح مدقوقان ويضمد بهما موضع الجرح، او يؤخذ صوف وسخ (٦٠) فيغسل ثم يوضع على ذلك الموضع ثلاثة أيام، وأيضاً يؤخذ من شحوم الخنازير العتيقة فيذاب ويسلق ثم يضمد به الجرح، وأيضاً يؤخذ من بعر المعز فيخلط بشراب عتيق ويضمد بهما ذلك الموضع. وإذا كانت في الصيد واحترقت (٦٠ ب) براثنها فليؤخذ من رماد فيعجن بعسل ثم يوضع على تلك المواضع. وإذا تورمت قوائمها بسبب عدو أو تعب شديد نالها

١) الميويزج: حب الراس.
٢) التذبذب: الاضطراب والتحريك.

فليؤخذ خل وزيت فيخلطان ويسخنان . ثم تنطل بهما قوائمها ومواضع[1] الخفا من أرجلها . وأيضاً يوخذ من قشر (٦١) الرمان قدر الحاجة فيدق ويخلط بملح مدقوق وخل ثم يوضع ذلك في فخار قد أحمي وتدخل فيه قوائمها بعد أن يفتر ويسكن ؛ وإلا فليدهن موضع مخارج ثفناتها بالزيت ويغسل بالماء الحار ويفعل بها ذلك ثلاثة أيام ويطلى على (٦١ ب) قوائمها قطران فانه يذهب بخفاها وهو نافع لسائر عللها . وإن جعل في أعناقها طوق من الشجرة التي يسميها أهل همذان اللور ثلاثة أيام كان نافعاً لها أيضاً من ذلك ؛ وأيضاً يؤخذ من العفص والزاج الكرماني من كل واحد جزء فيدقان دقاً ناعماً ويصب عليهما خمر (٦٢) وخل حتى يذوبان ؛ ثم يوضع في الشمس حتى يغلظ ويسخن . ثم تغمس أكفها في ذلك ولا سيما للفهود .

## الفصل السادس

### في ذكر أشياء تفعل بالخاصية فيها

**ذكر ما تعالج به عيونها من أكثر أدوائها** = فمما ينفع عيونها من أكثر (٦٢ ب) أدوائها أن تؤخذ سبع حبات شعير فتدار كل حبة منها على العين العليلة باليد اليسرى إلى أن يستعمل ذلك بالحب كله .

**ذكر ما يثبتها في الرحلات** = ومما يثبتها في الرحلات أن تؤخذ قصبة على قدر أذنابها ؛ ثم يحلق شعر أذنابها ويجعل (٦٣) في تلك القصبة وتجعل تحت سقيفة ؛ فان ذلك مما يثبتها ويقلل هربها ؛ أو تجذب أذنابها وينتف ما قدر عليه من شعرها ويجعل في تلك القصبة ؛ وتصير في موضع من الرحالة الكائنة فيها فانها لا تهرب ؛ أو تؤخذ قصبة رطبة (٦٣ ب) وحجر يقال له كهرباء فتنقى به القصبة بعد ذلك في موضع من الرحالات الكائنة فيها من حيث لا تراها ؛ ولا يتكلم الفاعل لذلك حتى يفرغ من عمله فانها لا تهرب .

**ذكر صبغ ألوانها** = ومما يتغير به ألوانها من (٦٤) البياض إلى السواد أن يؤخذ من الكلس وخبث الفضة من كل واحد جزء فيخلطان

١) الورم منها ، فان حفيت مع ذلك فلينطل من دقيق الحنطة بماء ، ويغمد به مواضع الحفا . — زيادة في حاشية الأصل —

ويعجنان بعسل وتطلى به ثلاثين يوماً في كل يوم مرة فانّها تسودّ : وإن أريد أن ينبت للبيض منها شعر أسود فليؤخذ من زاج الأساكفة(١) وعصارة زبل (٤٤ ب) الحمير وشحم المعزي أجزاء متساوية فيطبخ جميعا ثم يطلى به تلك المواضع التي يراد أن ينبت فيها الشعر . ويفعل بها ذلك عشرة أيام . فانّه ينبت على حسب ما أريد منه . أو يؤخذ خبز مطبوخ بالخل والعفص فيخلط بماء ثم يطبخ ثانية ويطلى به (٦٥) فانّه يصير الشعر الأبيض أسود .

ذكر كيفية تطويلها = وإن أريد تطويلها فليحفر لها حفائر ويجعل لها الطعم في أعلاها بحيث تراه ليحفرها طلبا لذلك إلى التسلّق فيكون ذلك من احد الأشياء (٦٥ ب) المطوّلة خلقها .

ذكر كيفية منعها من الاحضار = وإذا أريد أن لا تحضر فلتدهن إباطها بزيت فانّه نافع لها .

ذكر كيفيّة قتلها = وإذا أريد قتلها على جهة الغيلة فليؤخذ من مرارة ثور ثلاث (٦٦) أواقي ومن الدواء الذي يقال له كماشير مثل ذلك ومن الدفلى وخبث الفضة من كل واحد ستّ أواقي ومن الشحم ما يكتفى به . فتجمع الأدوية وتخلط وتعجن بالشحم وتطعم ذلك فانّه يقتلها .

## الفصل السابع

### في علل العين وعلاماتها وعلاجاتها

(٦٦ ب) فلنبتدي في هذا الفصل بعلاج أوائل أعضائها من أعاليها ثم نتبع ذلك مما يتلوها على ترتيب الخلقة إلى أن نأتي على آخرها بمشيئة الله .

**علاج البياض العارض لعيونها** = وإذا عرض لها البياض في عيونها فليؤخذ من الملح المرّ ومن زبد (٦٧) البحر المحرق والزعفران من كل واحد وزن درهمين ، فتخلط وتدقّ وتنخل وتذرّ على مواضع البياض في طرفي النهار ، أو يؤخذ من العسل الذي لم ينله الدخان قدر الحاجة ويلقى فيه

١) اللسان: ج ٩/١٥٧ ، الأسكوف والاسكاف ، كله الصانع أيّاً كان ، وخص بعضهم النجار .

شيء من الزعفران المسحوق ويخلطان خلطاً جيداً . ويلطخ بهما موضع البياض . (٦٧ ب) وأيضاً يؤخذ من الزعفران ومن زبد البحر من كل واحد وزن دانقين ونصف فيدقان ويخلطان بعسل ثم يلطخ به موضع البياض .

**علاج البياض العتيق** = وإذا كان بعينها بياض متقدم فليؤخذ من العسل وزن نصف درهم . ومن الزعفران وزن درهم (٦٨) ومن مرارة ثور وزن درهم ودانقين ومن عصارة الرازيانج شيء يسير ثم يخلط ذلك كله بعد الدق والنخل ويلطخ به موضع البياض .

**علاج الدمعة السائلة من عيونها** = فاذا عرض لها سيلان الدموع من عيونها فلتنطل[1] (٦٨ ب) بماء فاتر . ويؤخذ من الدقيق وبياض البيض من كل واحد جزء فيخلطان وتضمد بهما عيونها . فانهما يقطعان عنها الدمعة باذن الله .

**علاج الشقاق في عيونها** = اذا عرض لها الشقاق في جفونها فلتؤخذ فأرتان فتحرقان ويحرق (٦٩) معهما شيء من صوف وسخ وشيء من نسج العنكبوت الذي قد ناله الدخان فيجمع كله ويدق دقاً جيداً ويجعل على تلك الشقوق فان سال منها مع ذلك دم فلتؤخذ حديدة فتحمى ويكوى بها تلك المواضع فانه يقطع سيلان الدم من جفونها .

**(٦٩ ب) ذكر دواء ينفعها من أكثر الأوجاع العارضة لها في عيونها** = وهو أن تأخذ ما حدث من رزغ الدجاج فيخلط بخل ثم تضمد به عيونها .

## الفصل الثامن

## في علاج الآذان

اذا عرض لها ذلك فليؤخذ أسفنجة وبخة فتحرق ثم تدق وتضمد (٧٠) بها الآذان العليلة .

**علاج ورم آذانها** = وإذا ورمت آذانها فليؤخذ من قشور الرمان قدر الحاجة فيطبخ بخل وزيت . فإذا امكن قطر منه في آذانها الوارمة ، فإن صلحت بذلك وإلا فلتنطل المواضع الوارمة بخل ، وأيضاً يؤخذ من رماد

---

١) تنطل : يصب عليها الماء مرة بعد مرة .

(٧٠ ب) الإسفنج فيوضع عليها ؛ وليفعل بها ذلك ولم يصلح بما ذكرنا . فتؤخذ حديدة وتحمى ويكوى بها تلك المواضع .

. علاج الصمم = إذا عرض لها صمم . وعلامة ذلك كسل يظهر في وجوهها وسقوط أنفسها وتغيرها (٧١) وكثرة سهرها . فليفصد لها عرق من أذنيها ويخرج منه من الدم قدر الحاجة إن كانت سمانا . وإن كانت مهازيل فليؤخذ من دهن الورد أوقيتان فيخلطان ثم تسعط منها بقدر الحاجة عند إمكانها ثلاث مرات في ثلاثة أيام .

علاج التناء آذانها = (٧١ ب) إذا عرض لها الإنتناء في آذانها فليؤخذ من النطرون قدر الحاجة فيحرق ويدق ويطبخ بعسل وخل إلى أن يذهب منه الثلث ثم يعالج به .

## الفصل التاسع

### في علاج علل الحلوق

من المتوكلي = إذا عرض لها وجع حلوقها (٧٢) وخواتها فليؤخذ من العسل والسمن من كل واحد أوقية منها وتوجر بهما . ومن كتاب كشاجم : يجعل في حلقه ما جب من رجيع الكلب الأبيض منه المجموع من الشوك[1].

علاج علل أحناكها = إذا عرض لها علل في أحناكها (٧٢ ب) فلتؤخذ قطعة من حجر الشب وقطعة من فخار ومن خبث الفضة فيحرق ويسحق ويؤخذ منها قدر الحاجة ويخلط بخل وعسل وتحنك به .

علاج البثر الكائن في أحناكها = إذا عرض لها بثر في أحناكها فليؤخذ من الملح المر (٧٣) والعفص والقراطيس[2] المحرقة أجزاء متساوية فتدق وتخلط بخل ، ثم يدلك به مواضع القروح من أحناكها .

علاج انتشاب العظام في حلوقها = إذا عرض لها انتشاب العظام في حلوقها : فليصب فيها زيت ولتضم خراطيمها إلى أعناقها : وجرياناتها[3]

---

١) وأما النفخة فقد زعمت الأطباء أن أجود أدويتها إذا عرضت النفخة للانسان أن ينفخ في حلقه من رجيع الكلب الأبيض ، أو يتغرغر بـه ؛ وهو أبلغ . زيادة في كشاجم ص ١٣٩ .

٢) القراطيس : جاء في حاشية الأصل ؛ أنه غير معروف بالمغرب .

٣) جرياناتها : سواصلها ، والجريان هو غمد السيف .

(٧٣ ب) لتضجر بذلك وتلفظه ؛ فإن لم ينجع ذلك فيها فليؤخذ ماء فاتر ويصب عليه شيء من دهن وتوجر به على رفق . فإنه يرخي مناشب العظام ويسهل إلقاها بإذن الله .

**علاج انتشاب العلق[1] في حلوقها** = إذا عرض لها ذلك فلتبخر بالنسافس وهي الهوام (٧٤) الظاهرة في النسور .

## الفصل العاشر

## في علاج علل الأجواف وعلاج الكبد

من كتاب كشاجم = إذا قصر الكلب عن عدوه . ففي جوفه داء . فليطعم دقيق الدخن معجوناً بماء الشبث يطعمه سخناً . أو يطعم كسرة مع صوف شاة معجوناً بالسمن . (٧٤ ب) ومن التركلي : إذا عرض لها مرض الجوف ، وكان سبب ذلك دوداً كائناً فيها . فليؤخذ من قرون الأيائل فتحرق وتدق وتخلط بعسل وماء وتطعم منه . فإنه يقتل ما في أجوافها من ذلك . وأيضاً يؤخذ من الدواء الذي يقال له سودبون ومن بزر (٧٥) الأفسنتين من كل واحد جزء فيخلطان بدم ويصفيان ويسعط منهما بقدر الحاجة . وإلا فليطبخ رأس عنز بشعره حتى يتهرى . ثم يؤخذ شيء من الفتيل فيدق ويذر على ذلك الرأس وعلى مرقته ؛ ثم تطعم بعقب ذلك عند المساء شيئاً من العدس بالزيت فإنها تلقي ما في (٧٥ ب) أجوافها من ذلك . وإلا فليجوع يوماً ثم يؤخذ من البرنج فيداف بلبن وتطعمه . ثم تطعم بعقب ذلك عند المساء شيئاً من العدس بالزيت ؛ فإنها تلقي ما في أجوافها من ذلك ؛ أو تطعم شيئاً من حناء معجون ، ثم تطعم في إثره صوفة ملتوتة بسمن بقر .

(٧٦) **علاج علل أمعائها** = فإذا عرض لها وجع في أمعائها فلتدثر بأكسية قد سخنت بالنار ، ثم يسحق رأس ثوم ويخلط بزفت رطب وزيت ويسخن بحديدة محماة ويسعط منه بقدر الحاجة .

**علاج علل معدها** = وإذا عرض لمعدها ضعف (٧٦ ب) أو رقة وقلة استمراء لطعمها ، ونتانة في أجوافها وسرعة إلقائها له : فلتطعم من عظام البقر المطبوخة بالخل .

---

١) اللسان ج ١٠ /٢٦٧ ، العلقة ، دويبة حمراء تكون في الماء تعلق بالبدن وتمص الدم ، وهي من أدوية الحلق والأورام الدموية .

**علاج النفخ والأرياح العارضة في أجوافها** = فإذا عرض لها نفخ ورياح في أجوافها فلتبخر بشيء من خل.

(٧٧) **علاج علل أجوافها وخواصرها** = وإذا عرض لها في أجوافها وفي خواصرها فلتؤخذ قطعة من حجارة الإرحاء وتحمّى بالنار وتوضع في إناء ويصبّ عليها بول وتبخّر به ؛ ثم يؤخذ من بعد ذلك من أخثاء البقر ومن الدواء (٧٧ ب) الذي يقال له سراذق فيعجنان بخلّ ويوضع على خواصرها ونياط كلاها.

**علاج وجع الأجواف الذي يقال له دوشنطاريا**[١] = فلتطعم من جبن ضان عتيق ؛ وأيضاً (٧٨) فلتطبخ حمامة طورانية[٢] بخلّ وتطعم إيّاها.

**علاج الورم الكائن في أسافل بطونها** = وإذا عرض لها ورم في أسافل بطونها . فليؤخذ من الصعتر قدر الحاجة فيطبخ بقدر رطل من زيت أنفاق[٣] ويخلط معه شيء منه (٧٨ ب) عسل ثم تسعط به مقدار الحاجة.

**علاج الداء السوداوي المنسوب إلى الكلب** = وإذا عرض لها الداء السوداوي المنسوب إلى الكلب فانّه يعرف استحكام ذلك ممّا وصفنا قبل ؛ وإن أريد معرفة ابتداء هذا الداء بها ليتقدّم في معالجتها فلتنظر (٧٩) إلى أسافل ألسنتها حين تنكر أخلاقها ؛ فانه يوجد هناك غدّة صغيرة شبيهة بالدودة تضرب إلى البياض ملتصقة بأصول ألسنتهـا ؛ فاذا وجد ذلك فليستوثق منها ؛ وتقطع تلك الغدة فانّها تصلح بذلك ؛ وإن لم تنحسر عنها العلّة فليؤخذ (٧٩ ب) من أصول الورد البرّي فيدقّ دقاً نعماً ويذاب بماء حارّ ثم يصفّى ويسقى منه ؛ أو يؤخذ من التين البرّي فيدقّ دقاً نعماً ويخلط بشحم عتيق ثم يطعم منه ؛ وأيضاً يؤخذ من ورق بنات يقال له قسوس ؛ وهو شجر ليس له جذور إلاّ أنّ أغصانها (٨٠) كهيئة الحبال تلصق بالحيطان وتعلو عليها وتطعم منه مع طعمها في وقت أضحاء النهار ؛ وأيضاً يؤخذ من رزغ الدجاج ومن الشراب العتيق ثمانية أجزاء ومن المرّ قدر الحاجة فيخلط ثم توجر منه أو تطعمه (٨٠ ب) وأيضاً يؤخذ من الدواء الذي يقال له حلدونياً فيخلط بشحم عتيق وخبز ثم تطعم إيّاها.

---

١) دوشنطاريا : إسهال الدم من الامعاء والكبد .
٢) حمامة طورانية ، حمامة جبلية .
٣) زيت أنفاق : زيت الزيتون الفج .

**علاج العلل التي يعرض بسببها بول الدم** = وإذا ناها علل وعرض لها بسبب بول الدم : فليؤخذ من العدس قدر الرطلين فيطبخ باللبن وبماء الكسبرة الرطبة (٨١) ويلقى فيه مقدار خمس وعشرين حبة فلفل مدقوقة منخولة ويصبّ على ذلك من الزيت قدر الحاجة ثم تطعم منه أو تسعط به.

**ذكر كيفية إسهالها** = وإذا أريد إسهالها فلتسلق من ألبان المعزى وتطلى (٨١ ب) صرتها بمرارة ثور أو يؤخذ من السرطانات النهرية فتسحق وتداف بماء وتسقى منه قدر الحاجة.

## الفصل الحادي عشر

### في علاجات الجراحات والشقوق العارضة في أعضائها

من المتوكلي : إذا عرض لها ذلك فلتؤخذ قطعة من فخار فتلقى في النار حتى تحمى ثم تسحق بخل حاذق وتتبع مواضع الجراحات وتطلى (٨٢) عليها ، وأيضاً يؤخذ شيء من ثوم وعسل وخل حاذق فتجمع وتطبخ حتى يذهب منها الثلث ثم تضمد به تلك الجراحات والشقوق ، ويؤخذ بعد ذلك قشور الرمان اليابس فتدق (٨٢ ب) وتذر على ذلك ، وايضاً يؤخذ من صمغ البطم وشحم الإوز فيخلطان ويوضعان على تلك المواضع .

**علاج الدود العارض لها في جراحاتها** = وإذا عرض لها الدود في جراحاتها فلتنطل بخل ممزوج بماء ثم يؤخذ من الكلس[1] والزفت (٨٣) الرطب من كل واحد جزء فيخلطان جميعاً ويضمد بهما تلك المواضع : وان لم يعرف مواضع الجرح في أبدانها فلتقم في الشمس ويستدل على موضع ذلك فتنطل بماء حار ثم يؤخذ من أخثاء[2] البقر قدر الحاجة فيخلط بخل ممزوج بماء سخن ؛ (٨٣ ب) وتطلى به تلك المواضع.

**علاج الجرح القديم** = وإذا كان بها جرح قد تقادمت مدته واحتيج إلى أن ينبت اللحم الحي الصحيح سريعاً ، فليؤخذ من أصول السوسن والكرسنة وأصول الجواشير أجزاء متساوية فتجمع وتدق دقاً نعماً ثم تذر على ذلك الجرح ، (٨٤) وأيضاً يؤخذ من الزيت الرطب فتطلى به تلك المواضع.

---

١) اللسان ج ١٩٧/٦ الكلس مثل الصاروج يبنى به ، وقيل الكلس ما طلي به حائط أو باطن قصر .

٢) اللسان ج ٢٢٤/١٤ ، الاخثاء ، جمع خثى ، وخثى البقر يخثى ، يرمي بذي بطنه .

## الفصل الثاني عشر
## في علاج الأورام والقروح والثآليل والجدري العارضة من أجسادها

من المتوكلي = فاذا عرض لها الأورام في أجسادها بعقب بثر أو جرح أو ما أشبه ذلك فليطبخ لها ما أمكن من أطراف (٨٤ ب) أغصان الشجر بالماء ، ثم ينطل به سائر أبدانها فان بقي من الورم شيء فليؤخذ من العسل والسمن من كل واحد جزء فيخلطان ثم تعلّق منهما .

**علاج الأورام إذا كانت بها من غير بثور** = فاذا عرض لها أورام من غير بثور فليؤخذ من زبد البحر (٨٥) فيحرق ويدقّ ويؤخذ من رماده وهو حار فتضمد به مواضع الأورام ، وإن ورمت أجسادها وخرج بها لمع من الشرى[١] وكثر ذلك في سائر أجسادها فليؤخذ من القنة والأصطرك ومخ الأيائل والزيت من كل واحد أوقيتان ومن الملح (٨٥ ب) المرّ ثلاث أواقي فتجمع ويدقّ ما اندقّ منها وتطبخ . فاذا اختلطت وذابت فلتطل منها أصلابها عشرة أيام ، وليكن إطعامها فيها الإحساء .

**علاج البثور التي يقال لها المسامير إذا عرضت لها في أجسادها** = وإذا عرضت لها البثور (٨٦) التي يقال لها المسامير فليؤخذ من القصب الغضّ فتحكّ به تلك البثور ويغسل بخلّ ممزوج بماء ثم يؤخذ من خبث الرصاص الدواء الذي يقال له كماشير ومن القراطيس أجزاء متساوية فتجمع كلها وتحرق وتدق ويذرّ منها (٨٦ ب) قدر الحاجة على المواضع .

**علاج البثور الكائنة في سائر أجسادها** = وإذا عرض لها بثور في سائر أجسادها وكانت مع ذلك مدوّرة فليؤخذ تراب مبلول بأبوال البغال ثم تطلى به تلك المواضع .

(٨٧) **علاج القروح الكائنة في سائر أجسادها** = وإذا عرض لها قروح في سائر أجسادها وكانت مع ذلك مدوّرة فليؤخذ من الرجيع اليابس ومن قشور القرع وحبّ الشعير فيحرق كل واحد منهما على حدته ثم يؤخذ من كلّ واحد جزء ويخلط به ويدقّ وتضمد به (٨٧ب) تلك المواضع .

---

١) اللسان ج ١٤/٤٣٠ ، الشرى شيء يخرج على الجسد أحمر كهيئة الدراهم ، وقيل هو شبه البثر يخرج في الجسد .

**علاج الثآليل** = فاذا عرض لها ثآليل وشيء كالغدد فلتحك تلك المواضع ثم تضمد بشحوم حارة ؛ فاذا لانت فليؤخذ من قشور الرمّان اليابس ومن الملح من كلّ واحد جزء فيخلطان بعد أن يدقّا وينخلا بخلّ وزيت ثم تضمد به تلك المواضع (٨٨) وهو حارّ ؛ وايضاً يؤخذ من الصبر والخردل من كلّ واحد جزء فيجمعان ويدقّان وينثر منهما قدر الحاجة على تلك المواضع فانّهما يقرّحانها ويبرئانها ؛ فاذا تقرّحت فليؤخذ من السلق ومن ورق الخلاف فيسلقان ويطرح فيهما من (٨٨ ب) خبث الحديد قدر الحاجة وينطل بذلك الماء .

**علاج الجدري** = فاذا عرض لها الجدري فليؤخذ من الكراث الفارسي ومن الفلفل ومن البيض بقشوره وقطعة من فخار مدقوقة وشراب عتيق وعسل وسمن أجزاء متساوية فيدقّ ما (٨٩) اندقّ منها ؛ ويخلط بالسيالة خلطاً جيّداً ؛ ويصفّى ويؤخذ منها قدر الحاجة ويسعط به ؛ ويطلى بثفل ذلك المواضع التي فيها العلة ؛ وأيضاً يؤخذ من الفلفل عشرون حبة فتدقّ وتعجن بعسل ويرقّق ويسعط به .

(٨٩ ب) **علاج الخراج الذي يقال له الخلد** = فاذا عرض لها ذلك فليؤخذ من الفلفل عشرون حبّة ومن السمن أوقية ومن الإفسنتين ما يكتفي به فيدقّ وينخل وتطعم منه مع طعمها قدر الحاجة ؛ وأيضاً يؤخذ من النشاستج والكسبرة اليابسة والفلفل أجزاء متساوية (٩٠) فيدقّ ذلك ويخلط بشراب وتطعم مع طعمها ؛ وأيضاً يؤخذ من قرون الأيايل فتحرق وتدقّ دقاً نعماً ثم تداف بماء قدر الحاجة ويسعط به .

## الفصل الثالث عشر

### في علاج الجرب العارض لها

(٩٠ ب) من المتوكلي = فاذا عرض لها ذلك فلتشدّ في الشمس في يوم حارّ عندما يمضي من النهار ساعتان وتدهن بزيت ثم يؤخذ من الدواء الذي يقال له كاشير فيدقّ ويذرّ على موضع الجرب ؛ وتترك كذلك نهارها كلّه ؛ ثم تدخل إلى الحمام وتغسل بماء فاتر فاذا ردّت (٩١) إلى مواضعها فلتغسل أيضاً بماء سخن ممكن فاذا جفّت فلتدهن بزيت ؛ ثم يذرّ عليها من الدواء المدقوق وتفعل بها ذلك ثلاثة أيام ؛ وأيضاً يؤخذ من

الزرنيخ نصف جزء ومن العضاب والكبريت والشمع من كل واحد جزء فيدق ما (٩١ ب) اندق منها ويطبخ بزيت ويرفع في إناء ثم يغسل مواضع الجرب بماء غسلاً جيداً. فاذا جفت تلك المواضع فلتطل من الدواء بقدر الحاجة وتشد في الشمس بأن يومها ويفعل بها ذلك ثلاثة أيام غباً. وأيضاً يؤخذ من أبيض رجيعها ومن الملح الجريش (٩٢) من كل واحد جزء فيخاطان ويصب عليهما من النفط قدر الحاجة؛ ويغلى في إناء؛ ويطلى بها مواضع الجرب؛ وتشد في الشمس نهارها أجمع؛ ويفعل بها ذلك ثلاثة أيام. وأيضاً يؤخذ من الإسفيزاج[1] وصمغ شجر الأرز وعلك البطم وشحم البقر (٩٢ ب) وسمن ودهن الأذخر أجزاء متساوية؛ ثم تخلط وتوضع على النار؛ فاذا حميت فليطل بها مواضع الجرب؛ فاذا جربت ووقع الشعر عن المواضع التي كان فيها الجرب وأريد نباته فليؤخذ من أصول السوسن قدر الحاجة؛ ويخلط بشحوم الدببة حتى يصير في (٩٣) قوام العسل، وتطلى به تلك المواضع؛ وإذا ظهر بها بثور وقروح كالثآليل؛ فلتربط تلك البثور والثآليل بشعر من أذناب الخيل فانها تتساقط؛ وتعالج قروحها بما وصفنا في باب القروح. ومتى عرض للنهود خاصة الجرب فليبسط في مشادها ومل (٩٣ ب) ليصفى شعورها وئلا ينالها شيء لأنه إنما يعرض لها ذلك الداء بسبب ما ينال أبدانها من أبوالها.

## الفصل الرابع عشر
## في علاج المفاصل والأعضاء

من المتوكلي = إذا عرض لها ذلك فليؤخذ من العفص المدقوق قدر الحاجة (٩٤) ويطبخ بماء وتنطل به؛ وتضمد بعد ذلك مفاصلها بدقيق شعير فان أصابها أوجاع في أعضائها تعوقها عن الحركة كالفالج وما أشبه ذلك؛ فليقطع لها عرق من آذانها؛ ويخرج لها من الدم في يومين متواليين قدر الحاجة.

**علاج انقطاع العروق في بعض أعضائها** = فاذا عرض لها انقطاع العروق (٩٤ ب) في بعض أعضائها فليؤخذ من الدود الأحمر فيحرق ثم

---

١) الاسفيزاج : الباروق.

يؤخذ من رماده قدر الحاجة ويعجن بعسل وتضمّد به : فانّه يندمل باذن الله .

من كتاب كشاجم في علاج النقرس : ويعرض لها في الخفا لأنّ الأعضاء تضعف فتنصبّ المواد إليها ، (٩٥) ودواؤه أن تلطخ يداه ورجلاه بخلّ وزيت . أو يجعل على يديه ورجليه قطران . أو يؤخذ جزء عفص وجزء زاج يدقّان ويغمران بالخمر ويصيّران في الشمس أو على نار ليّنة حتى يغلظ ، ثم يغمس كفّ الكلب فيه وهو فاتر .

## الفصل الخامس عشر
## في علاج علل الأعجاز

من المتوكلي = فاذا عرض لها ذلك فليؤخذ من أطرف أصناف الشجر فيطبخ بماء ، ثم ينطل بذلك الماء أعجازها في وقت إمكانه ويؤخذ بعد ذلك زيت عتيق وشحم عتيق من كل واحد جزء فيوضعان على النار ، فاذا اختلطا (٩٦) طليت بهما ، وإن كان في خلف منافض ثفلها قروح فلتستر بالخرق لئلا ينالها الهواء ، ثم خذ من الثوم سنّين فيدقّان ويخلطان بزيت خلطاً جيّداً ثم تحمل ذلك وتسعط بعقبه بهذا السعوط ، وهو أن تؤخذ عشرون حبّة من فلفل وثلاث حبّات من حبّ الغار فيدقّ ذلك دقّاً جيداً ، (٩٦ ب) ويجعل معه من السمن قدر الحاجة وتحمى حديدة إحماء جيّداً ، وتدخل في هذه الأدوية وتساط بها حتى تختلط وتحمى ثم تسعط بها عند إمكانها .

## الفصل السادس عشر
## في صفات الفهود

قال كشاجم = الفهد سبع تنتشي عظام السباع (٩٧) ريحه ، وتحبّه ، وتستدلّ عليه أين مكانه ، وتعجب بلحمه أشدّ العجب ، ويصطاد بضروب منها ، الصوت الحسن يصغي إليه إذا سمعه جيّداً ، ومنها بالكدّ والإتعاب حتى يخفى ، فاذا أخذ غطّيت عيناه وأدخل في جوالق ، ويجعل ما دام وحشيّاً في بيت ووضع (٩٧ ب) عند رأسه سراج ، ولازمه سائسه

ليلاً ونهاراً ، ولم يدعه يرى الدنيا . وجعل له مركباً كظهر الدابّة ، وعوّد ركوبه ، وأطعمه على يده . فلا يزال ذلك دأبه حتى يأنس . فاذا ركب مؤخّر الدابة فقد دجن[1] وصاد . وهو عند الحكماء وحشيّ في كل حال ، وربّما أنس (٩٨) بالعادة . ويقال[2] إنّه تولّد من أسد ونمرة . ومن لبوة ونمر ، وله ضروب من الصيد منها المكابرة والدسيس والمذانبة .

فأمّا المكابرة فأن تلقى السرب مكافحة فحيث أمّ الظبي قابلته بفهدك حتى يدنو فتلقيه عليه مقابلة له (٩٨ ب) وهذا صيد الملوك وفيه تعسّف .

وأمّا الدسيس وهو أن تحطّ الفهد عن الدابّة بعد أن يتشوّف الظباء ، وتسير على دابّتك كأنّك لا تريد نحوها ، وفهدك يدبّ إليها مختفياً حتى يقرب ويثب عليها .

وأما المذانبة فهو أن تمتدّ الظباء وتأتي في إثرها ، (٩٩) فتلقي الفهد عليها ، وهذا أكثر ما يستعمل وأقلّ إعناتاً[3] ، وهو صيد الدهاقين[4] .

ومن شأن الفهد إذا وثب على طريدة ألاّ يتنفّس حتى يناها فيحمى لذلك وتمتلىء رئته من الهواء الذي حبسه . وسبيله أن يراح ريثما يخرج ذلك النفس وتبرد (٩٩ ب) تلك العلة ، ويشقّ له عن قلب الطريدة فيطعمه ، ويسقى ريّه ماء إن كان الزمان قيظاً ، ودون الريّ إن كان برداً ، ثم يكرّ ثانية ، ولا ينبغي به أكثر من عشر أطلاق ، وقد يصاد به عشرون على إعنات ، وإن لم يروّح لم يفلح بعد ذلك ، ومن (١٠٠) طبعه الحياء ، والنوم الكثير ، والغضب ؛ ولا يعلم أنه عاضل أنثاه في أيدي الناس ، وقد اجتهد في ذلك فلم يكن ، وأنت تمسح الفهد والفهدة بيدك على سائر جسدها فتسكن لذلك حتى تصيب اليد ثفرها فتقلق وتعضّ ، وفي طباعه (١٠٠ ب) مشاكلة لطباع الكلب حتى في أدوائه ودوائه ، ويظهر من حسن صيده بالدسيس من التحيّل وإخفاء جرسه ، والتضاؤل

---

١) اللسان ج ١٣ /١٤٨ ، دجن بالمكان يدجن دجوناً ، أقام به وألفه . وفي كشاجم ص ١٨٣ ، وصن .
٢) كشاجم ص ١٨٣ ، وزعم أرسطاطاليس أنه تولد .
٣) اللسان ج ٢ /٦١ ، العنت دخول المشقة على الانسان ، الاعنات تكليف غير الطاقة .
٤) اللسان ج ١٠ /١٠٧ ، الدهقان والدهقان التاجر ، فارسي معرب . وفي كشاجم ص ١٨٤ ، الفهادين لأنفسهم .

خلفه ؛ وذلك أنه يرسل على البعد من الطريدة بعد أن يتشرفها : فيتعلق لإرساله من غير قلق ؛ فيمر مر عناق الأرض رافعاً يداً (١٠١) وواضعاً أخرى ما دامت راتعة ؛ فاذا خاف فوتها ، دفع على حاله حتى إنه كما قال « فبات لو يمضغ شرياً[1] ما بصق » ، وهذه المشية يقال لها الدألان ؛ والخيل تشبه به ، ويقال أدأ يأدو ؛ وفي كلامهم « والذئب يأدو للغزال ليأكله » . (١٠١ ب) ويقال إن دمه إذا خلط بورس وخل العنصل وطلي به قدم المنقرس سكن ألمها .

## الفصل السابع عشر
### في علاجات الفهود

من كتاب كشاجم[2] = قال : ويعرض لها من الأدواء الخام والحفا والجرب ، فالخام يعرض له من اعوجاج (١٠٢) الرجل ؛ ودواؤه أن يطعم اللحم غباً بشيء من سمن البقر وعسل ؛ أو يؤخذ قرطم[3] مدقوق فيطبخ حتى تخرج رغوته ويصفى ، ويداف منه ثلاث أواقي[4] ؛ ويلقى عليها خمسة دراهم من فانيد ويحقن به ؛ والجرب يعرض له من بوله وسبيله (١٠٢ ب) أن يبسط تحته رمل يبول عليه لئلا يترشش عليه شيء من بوله ؛ والرمل يصفي شعرته أيضاً ، ودواء جربه الكبريت الأبيض مسحوقاً بزيت يسخن على النار ويطلى به ، ودواء الحفا مثل ما وصفنا في حفا الكلب ؛ وأكثر صيده الظباء .

(١٠٣) ومن المتوكلي = يعرض لأرجلها خام فتتقرح منه ؛ وعلاجه أن يطعم لحماً ملطخاً بسمن وعسل ثلاث مرات في ثلاثة أيام غباً ؛ ثم يحقن بلبن البقر أو الغنم مع شيء من عسل ، وأيضاً يؤخذ من الكبريت الأبيض قدر الحاجة (١٠٣ ب) فيصير في إناء على النار ويذاب بزيت وتطلى به تلك المواضع مرة أو مرتين فانه نافع لها .

---

١) اللسان ج ١٤ /٤٣٠ ، الشري بالتسكين الحنظل ، وقيل شجر الحنظل ، وقيل ورقة واحدة شرية .
٢) كشاجم ص ١٨٧ .
٣) قرطم : حب العصفر .
٤) كشاجم ص ٢٠١ عسل — زيادة —

## الفصل الثامن عشر
## في عناق الأرض وابن عرس

قال كشاجم[١] : وعناق الأرض من السباع ويقال لها التُّفَة. وفي المثل . أغنى من التفة عن الرفة ؛ (١٠٤) والرفة التبن ؛ ولا تنتفع به ؛ وهذا خاصّة في الصيد ؛ وفعلها في الكركيّ وما قاربه من الطير ؛ وأخذها له حسن جداً .

وأما ابن عرس فهو داخل في جملة الجوارح والصيد به سائغ ؛ ويصيد الثعلب صيداً مليحاً . يدخل إليه مشدوداً في عنقه حبل ثمّ (١٠٤ ب) يجذب فيخرج معه من مكوه ؛ ولحمه يبرئ الصرع في رؤوس الأهلّة ؛ ويقال : إنّه يقتل التمساح ؛ وذلك إنّه يدخل في جوفه بعد أن يتمرّغ في الطين لتقوم شعرته إذا انتفض ودفعه الريح فيأكل كبده ؛ ويقاتل الحيّة وربّما التوت عليه ؛ فاذا أحسّ بذلك (١٠٥) اشتدّ نحو النار فاحترقا جميعاً .

## الفصل التاسع عشر
## في الصيد بغير الحيوان

القول في الصيد بالنشّاب = قال كشاجم : نبدأ بذكر آلة الرمي ؛ ووصف الإحتياط فيها .

أجود النشّاب الخشبي الجديد[٢] (١٠٥ ب) فهو أصمى وأنفذ ، وأجوده ما كان جيّد الريش ليّنه ، فان خيف على الريش قطر جعل عليه خيط ؛ والأوتار تمتدّ في القطر والندّى لا سيما الجلود ، وتقصر في الأوقات الحارّة القحلة[٣] ؛ والبلد اليابس ؛ والإحتياط أن يستظهر بوترين طويل وقصير يعلّق كل واحد منهما في الوقت (١٠٦) الذي يصلح ؛ فان لم يكن معه غير واحد جعل معتدلا ، فان احتيج إلى أن يقصّر عقد

---

١) كشاجم ص ٢٢٥ .
٢) كشاجم ص ١٦٣ ، الجديع .
٣) اللسان ج ١١/٥٥٢ قحل يقحل قحولاً ، وقحل قحولاً ، كلاهما يبس .

أو فتل فتلة أو فتلتين حسب الحاجة ؛ وإن كان الزمان صيفاً وفي السماء يمّ أحرز في موضع بارد ؛ وقصر الوتد أقلّ ضرراً من طوله على القوس ، لأنه إذا (١٠٦ ب) طال انقلب القوس وسكع . والعقبيّة تصلح للقوس اللّيّنة والوسطى وغيرها ، والجلوديّة تصلح للصلبة ؛ والإبرسميّة[١] تصلح للشتاء لئلا تطول وتسترخي في المطر والماء ؛ وأجود الأوتار ما اطّرد فتله على مرّه ولم يختلف . وأجود (١٠٧) العقود الصغرى وهو حلقة عقد أيمن ؛ وحلقة عقد أيسر ، ولا يوصل إذا قصر وتوصل الحلقة ؛ ويقال : إنّ الحلقة السفلى إذا قصرت كان أسرع للنشابة . والدهن الصينيّ على القوس يؤمن الندى والسمائم ويقي ؛ وحسن التقدير (١٠٧ ب) في طول القوس أن يكون فيّ طول النشّابة من أصل السيّة وطرف القرون ؛ فان كانت أقلّ تعبت في المدّ وعابت ، وإن كانت أطول أسرفت النشّابة ؛ وطول النشّابة على قدر نزع الرامي وطول باعه ؛ وأجود إمساك السهم بالثلاث بالوسطى (١٠٨) والخنصر والبنصر ، هو أشدّ منه بالسبابة والإبهام ؛ وتقفل السبّابة على النشّابة ؛ وأجود المدّ إذا كان السهم في الوتر أن يمدّ بالوتر لا بالسهم ؛ والمدّ بالثلاث تسمّيه العرب الدنيّات ؛ والبزم[٢] باصبعين ؛ والرمي بالليل أن تجعل عينيك مع (١٠٨ ب) يسراك ويدك على منكبك والوتر على أذنك ، فما حاذاك من شيء فارمه على تلقائك ؛ والرمي بالنهار مطارداً إذا عارضت ولم تعتمد رمي شيء من ذلك مستديراً ، ولا ملتفتاً ؛ ولكن اجتهد في معارضته ، والفرائص أحسن موضع الرمي من الحيوان وهي البضع (١٠٩) التي بين مراجع الأكتاف إلى الثدي ؛ وهي قبالة القلب ، ترتعد بارتعاد القلب ، واحدتها فريصة ؛ وإذا حاذيت فارم ؛ تمّخ بالسهم مقاديم الحيوان ونحر وجهه فانّه إلى أن يصل السهم إلى ذلك الموضع ربّما تقدّم فوقع السهم موقعه من (١٠٩ ب) أحشائه ، وربّما تحامل بما يقع فيه من السهام ؛ هذا هو المملوح من الرمي ؛ وإن تقدّمته بالسهم حتى مقاديمه ، وتوقّ أن ترميه والكلب في إثره فتعمد عجزه ، ويوافي كلبك فيشكّه ، فتكون في ذلك كابن سليمان ، وكان يحضر مع المهديّ الصيد ومعهما أبو دلامة (١١٠) وعنّ لهم ظبي فرماه المهديّ فأصابه وأنفذه ، ورمى على آخر فأصاب كلبه فقتله ، فقال أبو دلامة :

---

١) الإبرسيمي : هي التي من الحرير .
٢) اللسان ج ١٢/٨٤ ، بزم عليه يبزم بزماً ، أي عض بمقدم أسنانه ؛ أخذ ذلك من بزم الرامي ، وهو أخذه الوتر بالابهام والسبابة ، ثم يرسل السهم .

وَرمَى المُهَدِّي ظَبْياً شكَّ بالنَّصْل فُؤادَه
وَعَلِيُّ بنُ سُلَيْمانَ رَمَى كَلْباً فَصَادَه
فَهَنِيئاً لَهُمَا . كلُّ امرئٍ يأكُلُ زادَه .

(١١٠ ب) ومن هذا جعلت العجلة التي يتعلم فيها الرمي في مقدّمها رَنب وفي مؤخرها كلب . وتقول العرب . رمى فأصمى . ورمى فأقعص[1] . ورمى فأشخط[2] . إذا أنفذ سهمه . ورمى فأنزر[3] أيضاً . وفي الخطأ رمى فأصرد[4] . ورمى فأشوى . إذا أصاب الشوى وهي القوائم . (١١١) والإصماء أن يرمي الرمية فيقتلها لوقتها . والإنماء أن يرميها فتتحامل مجهودة . ويقال صاف[5] السهم إذا عدل عن الغرض . ومنه أخذ الصيف . ويقال للسهم إذا اعتمد به شيء فأصيب غيره سهم عرض . وسهم غرب . ويقال في إمكان (١١١ ب) الرمي : أكثبك الصيد وأفقرك إذا قرب منك ; وأمكنك من قتاره . وأعرض إذا أمكنك من عرضه .

## القول في الرمي بالجلاهق

قال كشاجم : لا تعرف العرب هذه اللفظة وقد كان رمى بها على عهد عثمان رضي الله عنه (١١٢) وتشكّى إليه . وقيل إنّها تقتل حمام الناس فحظر ذلك في العمران من الحرم . ولم يحظره فيما سواه ; وفيه رمي دقيق جداً . حتى أنه يصيب العضو بعينه من الطير[4] . ويقال : إن راميين من رماة البصرة لقيا أسداً فقال أحدهما لصاحبه : أكفني إحدى عينيه حتى أكفيك الأخرى . فرمياه عن يد ; فأعمياه وسلما .

## القول في صيد الدبق

قال كشاجم : لا يمكن ذلك إلاّ حيث يمكن نصب قصب الدبق على الأغصان . ولا يتعلّق بها إلاّ العصافير والنغران والزرازير . وما أشبهه هذا من الدقّ وأصناف البلابل وذوات الصفير ؛ وهو أمتع من صيد الشباك ; وأسلم للطير لأنّ الشباك تكسّر الأعضاء .

---

١) اللسان ج ٧/٧٨ : القعص والقعص : القتل المعجل ، ضربه فأقعصه أي قتله مكانه.
٢) اللسان ج ٧/٣٩٨ ، شخطه يشخطه أي نزعه ويده ، شخطت السهم أنفذته . وفي كشاجم ص ١٦٨ ; أشحط .
٣) كشاجم : وفيه أبرز .
٤) اللسان ج ٣/٢٤٩ ; الصرد الطعن النافذ ، صرده وأصرده : أنفذه من الرمية .
٥) اللسان ج ٩/٢٠٣ : صاف يصيف إذا عدل عن الهدف .

## الباب الثامن في المصيدات

من كتاب كشاجم : **الأيل** = هو شاك[1] السلاح من قرونه ، وقل ما يخل السهل ، وهو معتصم بالجبل ، وهو مصمت القرن لا تجويف له . وسائر (١١٣ ب) قرون الحيوان مجوفة . وليس يلقي شيء من الحيوان قرنه ويخلفه غيره . يلقيها في كل عام مرة . ويبتدئ في ذلك بعد أن يمضي له حولان من مولده ، وله أربع أسنان في إحدى ناحيتي فمه ، وفي الناحية الأخرى أربع .

ومن عجائبه . أن ذكره من عصب لا لحم فيه وأن (١١٤) دم كل حيوان يجمد إلا دمه ، ولحمه غليظ مائل إلى كيموس السوداء ، وليس للانثى قرن ، وأصوات ذكورها أجهر ، والذكر في شدة نزوة شبيه بالثور ، والأنثى تقلق لنزوه[2] قلقاً شديداً ، وإنما تقبل الزرع[3] ذاهبة وسائرة ، وهي ترتاح لسماع الغناء والذكر منها يأكل الحيات لا تضره ، وإذا بخر بقرنه مع كبريت أحمر ذهبت (١١٤ ب) الحيات ، وكذلك دمه بطحين الكرسنة . وقرنه تبخر به الحامل فتتيسر ولادتها . وقد يتعلق الكلاب به ، ولا يقدر عليه إلا النادر منها ، وربما اجتمع عليه منها إثنان وثلاثة فتندر عليه وليس يفوته بعدوه ولكن بسلاحه فإنها ترهب قرنه .

(١١٥) **حمار الوحش** = هو الحمار ، والمسحل ، والعير ، والجأب ، والفرأ ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم «كل الصيد في جوف الفراء» ، والأنثى الأتان ، وهي لاع[4] إذا حملت ، ونحوص[5] إذا حالت وامتنعت ، وولده التولب ، والكثير (١١٥ ب) منها العانة ، وصوتها النهيق ، والشحيج ،

---

١) اللسان ج ١٠ /٤٥٢ ، شاك السلاح ، مأخوذ من الشكة ، أي تام السلاح ، وحد حاد .
٢) اللسان ج ١٥ / ٣١٩ ، النزو الوثبان ، ومنه نزو التيس ، ولا يقال إلا لشاء والدواب والبقر في معنى السفاد .
٣) اللسان ج ٨ /١٤١ ، ومنى الرجل زرعه .
٤) كشاجم ص ١٥٦ ، لاقح وهو الأصح .
٥) اللسان ج ٧ /٩٥ ، النحوص ، للاتان الوحشية الحائل .

والسحيل[1]. ولا ينزو إلاّ إذا بلغ ثلاثين شهراً ؛ ولا يلقح منه قبل أن يتم ثلاث سنين ؛ ويقال سنتين ونصفاً . ويوصف بشدّة الغيرة ؛ وتزعم العرب أن فيها ما إذا ولد له الذكر كدم[2] قضيبه حتى يخصيه ؛ (١١٦) وزعموا أن الأتان تعمل الحيلة في الهرب منه عند وضعه حتى يسلم .

لحمه : الجحش البرّي أحمدها لحماً . ولحم الهرم يولّد دماً رديئاً . ومن صحّ عن أكله لم يبرأ ؛ وسرّته أطيب ما فيه ؛ وكثير من الناس يأكلون الحمار (١١٦ ب) مسموطاً ؛ ويستطيبون جلده مشوياً[3] ؛ ويجدون فيه طعم لحم الدرّاج ؛ وشحمه نافع من الكلف في الوجه إذا طلي به . ومن وجع الظهر والكلي العارض من البلغم ؛ وليس يتعلّق به شيء من الضواري ولا الجوارح إلاّ العقاب على ما ذكرناه (١١٧) في بابه ؛ وهو يكدّ الفرس وان قرب منه رمحه . والنشّاب تبلغ في صيده . والأهلة تقطع عصبه ؛ وإذا أحرق حافره وسحق في الكحل نفع من الغشاوة ؛ ورفع وجع العين ؛ وزبله إذا خلط بمخّ[4] وطلي به الجبين قطع الرعاف ؛ (١١٧ ب) ويقال إن الخاتم إذا خرط من حافره وعلّق على من يعتريه الصرع نفع منه ، ودماغه يذاف بماء الكرفس والعسل ويغلّى ويسقى من به السل بماء حار على الريق فيبرأ .

بقر الوحش = تقول العرب إن أوّل من (١١٨) طردها على الخيل ربيعة بن نزار بن معد ؛ ولمّا ركب الفرس ركض عليه البقر فلجأت إلى ضالة ؛ والضأل السدر واستترت بها فرّق لها ؛ ورجع عنها فتركها وقال ؛ أنت سدرة من رمل مومل فابتنت بهـا بيتها فلا تحاذر ذيباً ؛ (١١٨ ب) وكلّ إناث الحيوان أحدّ وأرقّ صوتاً من ذكورها إلاّ البقر فانّ الأنثى أفخم وأجهر صوتاً من الذكر ؛ وقرونها أقوى ؛ والأنثى تقلق لضرب الذكر لصلابة قضيبه ؛ وتقبل زرعه وهي صابرة[5] ؛ ولحمها غليظ

---

١) اللسان ج ١١ /٣٢٩ ، المسحل : الحمار الوحشي ؛ وسحيله أشد نهيقه ، والسحيل والسحال الصوت الذي يدور في صدر الحمار .
وفي كشاجم ص ١٥٦ ، الشخير .
٢) اللسان ج ١٢ /٥٠٩ ، كـدم عض بأدنى الفم ، كما يكدم الحمار . وقيل : هو العض عامة .
٣) كشاجم ص ١٥٧ مسموطاً .
٤) كشاجم : بمح البيض .
٥) كشاجم ص ١٦١ وهي سائرة .

يولّد دماً رديئاً قريباً من (١١٩) السوداء. وبطنها أطيب ما فيها، ودمها أسرع إلى الجمود من دم سائر الحيوان. ويطبخ لحمها بخلّ. فاذا غلى صبّ وجدّد خلّ آخر، وذكورها الثيران والأراخ والقراهب، والغضوب، وإحدها غضب. وإناثها المهى، والعين، والنعاج. وأولادها (١١٩ ب) البراغز، والواحد برغز. والجآذر جمع جؤذر. والبحازج جمع بحزج والفراقد جمع فرقد. والفرار[1] جمع فرير، وهو ساعة يولد طلى، وأقاطيعها الأجل، والربرب، والصوار، والسرب، ويشترك معها فيه غيرها، والخيطلة، ومواضعها الوهاد وما (١٢٠) استوى من الأرض ودنا من عشب وماء، وليست مما يسكن الجبال، ومن الكلاب ما يتعلّق بها، وأكثرها يقدر على جآذرها ويعينها عليه من جوارح الطير العقاب.

الظبي = قال[2] والظباء أصناف، تختلف بحسب اختلاف مواضعها، (١٢٠ ب) فالبيض منها يقال لها الآرام، وتسكن الرمل وهي أشدّها حضراً، والحمر منها يقال لها العفر، وتسكن القفاف[3]، وإلى الحمرة ما هي والعصم منها، ومن الوعول هي التي بأذرعها بياض، والظبي أول ما يولد طلي ثم خشف، ثم شادن إذا طلع (١٢١) قرنه، فإذا تمّت قوّته فهو شصر، ثم جذع، ثم ثنيّ، ولا يزال كذلك إلى أن يموت لا يزيد على هذا. قال الشاعر:

فجاءت كسنّ الظبي لم ير مثلها  سناء فتيل[4] او حلوبة جائع

. يعني إنّها ثنيان. وسأل جعفر بن محمد النعمان بن ثابت (١٢١ ب) أبا حنيفة فقال ما على المحرم يكسر رباعية ظبي، فقال يا بن رسول الله، ما أعلم ما فيه، فقال له، أنت تتداهى ولا تعلم أن الظبي لا تكون له رباعية وهو ثنيّ أبدا.

عدوه = يقال مرّ الظبي يهفو، ويذرو[5]، ويطفو، ونفر[6] إذا جمع

---

١) اللسان ج ٥/٥٢، وفيه الفرير والفرار، ولد النعجة والماعزة والبقرة، وعم ابن الأعرابي بالفرير. ولد الوحشية من الظباء والبقر.
٢) ابن كشاجم ص ٢٠٢.
٣) اللسان ج ٩/٢٨٩ القف، آكام وعارق.
٤) الدميري حياة الحيوان ج ٢/١٠٣ وفيه: شفاء عليل.
٥) اللسان ج ١٤/٢٨٤ ذرا فلان يذرو، إذا مر سريعاً، وخص بعضهم به الظبي.
٦) كشاجم ٢٠٣ ينتز.

(١٢٢) قوائمه ووثب. فاذا تخلّف عن القطيع قيل خذل. وطر[1] إذا وثب من عال إلى أسفل. وتقيل في كناسها عند حمارة القيظ. وظبا نومتان في مكنسين. مكنس بالضحى، ومكنس بالعشى؛ وظبا مكنس يقال له النقل؛ وإنه رعيبا بالليل. وفي (١٢٢ ب) الغدوات أحياناً. ويلزم حومان من الرمل وهو ما استطال؛ ومن الجبال ما ارتفع وتدع في ذلك الوقت الحزن والقف لشدّة حرّهما. وظلفه ما يطأ به. وأبرة روقه طرفه[2] أول ما يطلع منه ويستدلّ عليها بآثارها في الرمال والخبار من الأرض. (١٢٣) وبأبعارها فيما سوى ذلك، وظلفها شديد الأثر في ما تطأ عليه. وشبّه بعض المجّان بالهن فقال:

وتكشّفُ عن كظلفِ الظبي لُطفاً  وقعرِ البحرِ عُمقاً واتساعا

وقال إعرابي:

كأنَ مِنها عِندَ لَمس اللامِسِ  وَطأةَ ظبيٍ في مكانٍ يابسِ

(١٢٣ ب) وقالت إعرابية في مدح الهن:

إنّ هني حسن كما ترى  كوطأة الثور الثنيّ في الثرى

ويستدلّ على صيد كلّ أرض بشكلها وموقعها من الحزن[3] والسهل والنصفا والإنخفاض والإرتفاع والآثار والأبعار (١٢٤) ويستدلّ على بعر الغزال برائحته ولطفه وتدويره، ويستدل على الظبي الكبير بنباحه؛ وإذا أسنّ ينبح؛ والظبي يبيّض إذا كبر وهزل؛ ويحكى أنه من أملح الحيوان سكرا من الشراب، ولا يدخل كناسه إلاّ مستدبرا؛ يستقبل (١٢٤ ب) بعينيه ما يخافه على نفسه وخشفه. وليس يخضر في الجبال؛ ويصاد بالشرك والحبالة وإيقاد النار بازائه، لا يزال يتأمّلها؛ ويدمن النظر إليها؛ ويعشى بصره ويذهل؛ وربّما أضيف إلى النار تحريك أجراس فتذهل لذلك وتؤخذ، وتصاد بالناقة وذلك (١٢٥) أن يتوغّلوا بها في المرعى حتى تكثر الظباء النظر إليها، ويُخفي صاحبها شخصه؛ ويكمن ويتستّر، ويأتي مختفياً يمشي إلى جنبها، حتى إذا دنا من الظبي

١) اللسان ج ٤/٥٠٢ : طمر يطمر طموراً وطماراً اذا وثب، وقال بعضهم هو الوثوب إلى أسفل، وقيل الطمور شبه الوثوب إلى السماء.
٢) كشاجم ٢٠٥ قرنه.
٣) الحزن: الغليظ من الأرض.

قبض عليه . أو رماه من كثب . ويصيده الأعرابي الشديد العدو حتى يتبض (١٢٥ ب) على قرنه . وربّما حيل بينها وبين الماء حتى يجهده العطش فلا يكون بها حراك ، وربّما نصبت لها حبالة تقطع بينها وبين الماء ، وينصب لها بازاء الحبالة ماء فتضطر إلى وروده ، فتقع في الحبالة والأشراك . ويصيده الكلب . والفهد ، والعقاب .

(١٢٦) ولحم الظبي يولّد دماً سوداوياً ، وهو أقلّ ضرراً من لحم البقر ، ولحم الأيل ، وطبخه بالماء والملح أحمد . والكشتانية منه عجيبة جداً ، وهو من الكوشت ، وهو ما اتّصل من المتن[1] ، وتفسيره بالفارسية لحم هذا العضو . والقديد (١٢٦ ب) المستدم منه أكثر ضرراً ، وأكثر لتحريك السّوداء لأنّه يزداد يبساً ، وأطيب ما فيه كبده مشويّة ، وشحوم الظباء تغذو غذاء كثيراً .

وزعمت الحكماء أن دم التيس منها ، ومن كلّ ماعز من السموم ، وأنّه إذا صبّ حارّاً على الحجر الذي يضرب عليه النحاس (١٢٧) فتته ، وإذا خلط مع الزنجفر صبغ الياقوت . ويخلط معه قرطاس محرق وهو يابس ويعجن بشيرج[2] وتضمّد به البواسير فينفع ، ومرارته تنفع من العشاء في العين ، وكبده إذا شويت واكتحل بمائها للعشا نفعت ، وكذلك كبود جميع الماعز ، وإذا (١٢٧ ب) دهن الرجل مذاكيره بشحم خصيّ التيس مع شيء من عسل عند الجماع وجد لذّة عظيمة ، ويعجن بعر التيس بخلّ ودقيق شعير ويضمد به الطحال فينفع ، وإذا أحرق وعجن بالخلّ مسحوقاً نفع من داء الثعلب ، وإن شرب مع الخلّ نفع من (١٢٨) لدغ الهوام ، ويخلط دمه يابساً بلادق ، ويدهن به الشعر فيغلظه ويطوله ، وهو يصادق من الحيوان الحجل .

اليحمر[3] = وهو قريب الشبه من الظبي ، وجلده يصلح للأوتار .

الأرنب = ذكره الخزز ، والأنثى عكرشة ، (١٢٨ ب) وولدها خرنق ، ويداها أقصر من رجليها ، ومن خصائصها كثيرة الشعر حتى أنّه لينبت في بواطن أشداقها ، وتحت أرجلها ، وربّما ركبت الأنثى الذكر

---

١) كشاجم ٢٠٨ وفيه ، وهو ماء البصل بالمتن .
٢) الشيرج : دهن الجلجلان .
٣) الدميري حياة الحيوان ج ٢ /٤٠٨ وفيه اليحمر دابة وحشية نافرة لها قرنان طويلان . وقال الجوهري اليحمور حمار الوحش .

في الفساد . وليست تسمن . وقضيب الخزز من عظم كقضيب الثعلب[١] . (١٢٩) ولا ينام إلاّ مفتوح العين . وربّما جاء القانص من وجهها فأخذها . وليس في الحيوان القصير الذراع أسرع منها . وهي تحيض . وتوبر . والتوبير أن تطأ على الأرض بباطن الكف لتعفّي الأثر إلاّ أن الكلب الفاره والقانص الحاذق لا (١٢٩ ب) يخفى عليه أثرها . وإنّما تفعل ذلك في السهل الذي يثبت فيه الأثر . وتسفد وهي حبلى . ولا تكون في ساحل بحر . ويقال إنها إذا أشرفت عليه ماتت . وأطيب ما تؤكل زيرباجاً[٢] . ولحمها من أخفّ اللحوم . وله خاصيّة في الماليخونيا (١٣٠) والصرع : وإن طلي بدمها الكلف أذهبه ؛ وإن طحن وشوي في جوف قرن نفع من القرح في الأمعاء . ويحرق رأسها فيكون سنوناً جيّداً للجلا . ووبرها يشدّ به الشريان إذا انقطع . وتعلّق الأعراب كفّها على الصبيان للعين : (١٣٠ ب) وأنفحتها تدفع السمّ إذا شربت بماء السلق والسذاب . وإن احتملتها المرأة حبلت . ومخّها ودماغها يمنع نبات الشعر المنتوف . وبعرها يداف بالخلّ للقوباء ؛ ومرارتها تطرح في الشراب فتنوّم ؛ ويقال لجحشها الكا .

(١٣١) الأسد = الأحوط في صيده بالنشّاب أن يرميه الفارس وتكون دابته وثيقاً جواداً محذوفاً ؛ ويرميه مستدبراً لا مستقبلاً ؛ وأن يستطرد له فارس آخر غير قريب منه . ويشغله بقلنسوة ، أو شيء من آلته ؛ أو كبّة شعر . ثم يوالي الآخر عليه النشاب مستدبراً ؛ (١٣١ ب) فيبيله ويثخنه ويثبته ؛ وينبغي أن يعقد العنان لئلا يكبو الفرس ؛ ويوليه كفل الفرس ؛ ويرميه مستدبراً منصرفاً ؛ فان انعطف يشتدّ عليه ؛ فان رجع على الفارس فليدن منه قدر سبعين ذراعاً ثم يرميه ؛ فان صحّح الحمل فارمه من الموضع الأول حتى (١٣٢) تراه قد كسل وحسر ؛ فتقدّم اليه على خمسين ذراعاً ؛ وتدنو منه على قدر ما ترى منه حتى ترميه من كثب ؛ وليس يحمل ما دام ذنبه مرفوعاً ؛ فان اعترضك ولم تحترز منه فأحببت التحرز فاجعل لدابتك شبيهاً بالقرنين ، فقد قيل إنه يهرب إذا (١٣٢ ب) نظر إليها ؛ ويقال إنه يهرب من النار .

وذكرت الروم أنه يهرب من عواء الجرو إذا عركت أذنه ، ويقال

---

١) الدميري ج ١/٢٠ كذكر الثعلب أحد شطريه عظم والآخر عصب .
٢) كشاجم ١٤٧ ، وفيه زيرباجاً .

أنه يهرب من النبر والخزز والديك الأبيض ، وشجر السندان ، والفأرة ، وعصارة السندان تخدّر كفّه ، ولحمه من أخبث[1] الخبائث . وهو مع ذلك ثقيل بطيء الهضم ممغّص ، وذكر أنّه يقوّي الباءة ، تأكله الملوك لهذا السبب ، والعلماء به تذمّه ، ويقال إنّ جلده يذهب السوس ، وزعم قوم أنه إن عمل من جلده وتر وأضيف إلى أوتار مصارين أو قزّ أو غير ذلك أبطل أصواتها ، وذكرنا هذا لأنّه مشهور . وإن ألقي شحمه في ماء لم يشرب منـه شيء من الحيوان ، وملوك فارس تجعل صفاف سروجها من جلده .

ودخل عمرو بن معدي كرب على عمرو فقال : اخبرني أبا ثور بأعجب ما رأيت . فقال خرجت يوماً أريد حيّاً من اليمن ، حتى إذا كنت بواد يقال له بطن شريان ، وإذا أنا برجل مفترساً أسداً ، قد أدخل رأسه في جوفه . يلعق في دمعه . فهالني ذلك وراعني : فصحت بالرجل ، فما نهنهه صياحي . فصحت أخرى ، فلم يبل : فصحت الثالثة فرفع رأسه ، ونظر إليّ وعيناه كالجمرتين ، ثم أعاد رأسه في جوف الأسد احتقاراً لي ، فوقفت أنظر متعجّباً ، فأقبلت حيّة كان على طريقها تكون شبراً أو نحوه فتعثّرت به فلدغته في منكبه وهو بارك على الأسد ، فصاح . ثم أطرق ، فلم أره يتحرّك كما كان قبل ، فدنوت منه فاذا سيف له وقوس موضوعان وفرس مشدود ، فأخذت سلاحه فلم يتحرّك ، فضربت بيدي إلى ذراعه ، فتبعتني يده ، فقلت إن هذا عجب لا أبرح حتى أعلم علمه من بعض من يمرّ فأسأله ، فالتفتّ ، فاذا كلب رابض ناحية ، فأقبلت السباع والنسور إليه ، فحماه الكلب ، ثم أجتني الليل فانصرفت وتركته ، فمضى لذلك دهر ، فبينما أنا بالموسم إذا امرأة تنشد الرجل ، فعرفت النعت ، فقلت أنا صاحبه ، وهذا سيفه وفرسه ، قالت صدقت ، فما فعل ، قلت قتله ، قالت أنت ، قلت نعم ، قالت معاذ الله أن يقتله مثلك ، لست هناك ، فمن أنت إذاً ، قلت عمرو بن معدي كرب ، قالت يا عمرو ما يحمل بمثلك الكذب ، وأنت فارس قومك ، فأسألك باللات والعزّى ألاّ صدقت ، فخبّرتها الخبر ، فقالت صدقت هو أخي ، وإنّما كان يفعل ذلك لأنّ أسداً عدا مرة على أخ له يقال له صخر فأكله ، فآل

---

١) ما بين القوسين نقص بالأصل ، أكمله من نسخة ثانية بخزانة المكتبة الأحمدية بتونس ، نسخت قديماً عن نسختنا هذه .

على نفسه ألا يلقى أسداً إلا افترسه وولغ في دمه وأكل كبده . كما فعل ذلك بأخيه فسمى عمرواً ذا الكلب . لأنه كان يقول . إنما الأسد كلب : وأنا أخته جنوب .

ورفع إلى بعض الأكاسرة أن أسداً عدا على ثور أكّار أي فلاح . فترسه فوقّع أي كتب — تتعرّف في ذلك . فان كان عامل الجهة وقف على خبر الأسد قبل ما أحدثه فلم يخرج لطلبه . وكفّ عاديته . قوّم الثور وألزم العامل ثمنه من بيت المال ، وأمر العامل بطلب الأسد وقتله .

وحدثني ابن المنجم[1] نديم المعتصم . قال وجد عليّ أمير المؤمنين ونحن منصرفون من الرقّة نركوني الماء الى الرحلة الأولى قبل أن يركبه هو ، وذلك أن ابن طومار[2] حملني على ذلك فلما صرنا إلى الدالية أمر بأن أردّ منها إلى قرقيسيا وأقيم بها ، حتى أصيد سبعاً . فأحدره إليه . ورد معي عدّة من المغنّين كانوا معي . فكتبت إليه بأبيات أخر ، منها :

كلّفونا صيد السباع وإنّا    لبخير إن لم تصدنا السباع
إن عصينا فواجب أي قوم    كلّفوا فوق طوقهم فأطاعوا
كل شيء يجوز تكليفه الإنسان    إلا ما كان لا يستطاع

في قصيدة ، فلما قرأها رقّ له . وكتب في تخليته .

قيل ومن عجائبه : أنّ عنقه عظم واحد ليس له خرز ، ويبلع شيئاً هائلاً . ولولا أن ما يبلعه لا يدور في عنقه لأنه عظم واحد ولأنه قليل الريق لا يبتلع أضعاف ذلك ، يدلّ على ذلك أنه لا يلوي عنقه ، ولا يلتفت . وإنما صار قليل النسل لأن ثيله يجرح الرحم. فلا تلد اللبوة هذا إلا بطيئاً ، وعضته مثل عضة الكلب ، ودواؤهما واحد ، وأثر أنيابه في الجلد مثل شرطة الحجّام ، إلا أنها من داخل واسعة خربة ، كأن الجلد ينضمّ على سمّها ، وهو قليل الشرب للماء ، وإن كان لا يفارق الغياض ، ويلقي رجيعه مرّة في اليوم ، وهو جاسر متفلّق شبيه بخرء الكلب ، ويشغر عند البول مثل الكلب ويبول إلى خلف وهو يقعي على

---

١) علي بن يحيى بن أبي منصور المعروف بابن المنجم نادم عدة خلفاء عباسيين آخرهم المعتمد ، توفي سنة ٢٧٥ /٨٨٨ .
وفي كشاجم ١٧٤ ، وحدث أبو أحمد يحيى بن علي المنجم نديم المكتفي .
٢) كشاجم وفيه : أن أبا العباس أحمد بن عبد الصمد . وهو أحمد بن عبد الصمد بن صالح ابن طومار ، جالس الموفق والمعتضد والمكتفي توفي ٣٠٨ هـ .

أسته ، وينفخ في منخر شبله ، لأن اللبوة تلده ميتاً ، قطعة لحم لم تنفرج أعضاؤه ، فتحرسه ثلاثة أيام .

ويقال إنه من تمسّح بشحم كليتيه لم تقربه الأسد ، ولا يعود إلى فريسته ، ولا تلد اللبوة إلاّ واحداً ، وفي طرف ذنب الأسد شوكة ، وإن عمل من جلده جعبة لم تتسوس ، وإن وضع جلده مع سائر الجلود السبعية تساقطت شعورها ، ولا يطأ أثره شيء من السباع ، وإذا شمّت بوله الكلاب عرفت موضعه ، ولا يحمل على أحد في وجهه ، وأشدّها ضراوة على أكل الناس الأسود ، ولا يأكل من فريسته غيره من السباع غيره إذا شمّت رائحته .

منافعه = يقال إن خصيته إذا ملحت ببورق أحمر ومصطكى وجففت وقليت بزنبق أي دهن الياسمين نفعت من البواسير والزحير ووجع الأرحام ، ويقال إنّ التمسّح بشحم كليته يؤمن من كلّ السباع ، ومرارته بعسل تنفع الخنازير ، ودمه يطلى به السرطان ، وإذا تأملت الحيوان وتأملت ما أعطي من القوة رأيت الأسد فوقه .

(١٣٣) والثعلب يفرّ من ضعفه إلى الهرب ، وذنبه ممّا يعينه على الروغان ، ويصاد بضروب من الحيل فأمّا الرمي فقد ذكرناه ، وأهل الحيل يصيدونه بالأوهاق[١] ، وهو أن يقف أحدهم في جانب الطريق وفي يده حبل معمول من شعر أذناب (١٣٣ ب) الخيل ، ومن الجانب الآخر آخر معه مثله ، فاذا قربا رميا بالوهقين رمية واحدة فيقعان في عنقه ، فيجذبانه كلّ واحد إلى جهته حتى يسدر[٢] ، وتصيده العرب بالزبى وهي حفائر في نشز من الأرض وتغطّى ، وفي وسطها جرو الكلب (١٣٤) فيأتي الأسد ليأخذ الجرو فيسقط فيها ، ومن الناس من يصيده باللبائد المتقّعة في الخلّ يلبسها الرجل فتنشب فيها أظفاره فيكون عوناً على صيده .

النمر = قال النمر ودود لجميع الحيوان ، عدوّ للنسر وينام ثلاثة (١٣٤ب) أيام ، ونفسه وصوته يخرجان زهرة طيبة الريح ، وسائر الحيوان يطيف به ويميل إليه إستحساناً لجلدته ، ويحبّ شرب الخمر وبها يصاد ، وهو صنفان ، عظيم الجثة صغير الذنب ، وصغير الجثة عظيم الذنب ، ومن أراد قتله تمسّح بشحم ضبع (١٣٥) ودخل عليه فقتله كيف شاء ، ويقال إنّ مخّه إذا ديف بزنبق نفع من وجع الأرحام .

---

١) الأوهاق : الحبال فيها الأنشوطة .
٢) يسدر : يتحير .

الضبع = هي الضبع . وجيئل . وحضاجر . وضبع[١] للانثى وضبعان للذكر . وأم عامر[٢] ؛ وولدها الفرعل .

(١٣٥ ب) وتزعم الأعراب أنّها تكون سنة ذكرًا وسنة أنثى . وإذا وطئت ظلّ الكلب في القمر وهو على سطح وقع فأكلته . وإن دخل عليها داخل وجارهـا ولم يسدّ خروق الموضع بنفسه وثوبه ثم صار إليها من الضياء بقدر سم الإبرة وثبت (١٣٦) عليه فقطعته . وإن أخذ معه حنظلاً أمن من سطوتها ؛ وإذا أخذ الإنسان لسانها ومرّ بالكلاب لم تكلب عليه . ويطعم الموسوس من ذنبها فيصلح عليه . ومرارتها تكحل . وزعم أن الجلد الذي يكون حول جاعرتها[٣] إذا (١٣٦ ب) أحرق وسحق بزيت ودهن به دبر المأبون أذهب عنه الأبنة . ومن مرّ بمكان كثير السباع وأخذ معه من الحنظل هربت منه ؛ ويؤخذ يدها اليمنى وتقطع بجلدتها وهي في الحياة ثم يعلقها على نفسه الداخل على السلطان فيقضي حوائجه . (١٣٧) وإذا طبخت وهي حيّة بزيت وجلس الزمن[٤] في مرقها نفع لوجع المفاصل والرياح الغليظة .

الذئب = يقال ذئب وذئبة وذؤبان للجميع . والسيد . والسرحان . وأوس ؛ وذؤالة . وصوته العواء . والوعوعة . (١٣٧ ب) ومشيه العسلان ؛ وهو صاحب خلوة وانفراد ، والذيبة أقوى وأجرأ من الذكر . ويقال لها سلقة[٥] ؛ والعترة لطول خرطومها ؛ وله ولدان من غير جنسه . أحدهما من الضبع . والآخر من الكلبة . ويقال له الديسم ؛ وأسنانه مطولة من فكيه أي هي عظم واحد (١٣٨) مخلوق في الفك لا يتغيّر ؛ والفرعل ابن الضبعان من الذيبة .

ويحكى أن الرجل إذا هجم على الذئب والذيبة وهما يتسافدان وقد التحم الفرجان قتلها كيف شاء ؛ وقلّما يوجدان في تلك الحال لعلمهما بذلك . وإنّما يتراجدان لذلك ويطلبان (١٣٨ ب) القفر الذي لا يطوره الأنس . وإذا هارش ذئب ذئبًا فأدمى أحدهما صاحبه عدا على المدمى فقتله كأنّه يعرض له إذا رأى الدم شجاعة وكلب ؛ ويعرض للآخر استخذاء .

١) الدميري ج ٢/٨١ ؛ والأنثى ضبعانة والجمع ضبعانات .
٢) كشاجم ٢١٤ وفيه زيادة — وأم الهنة ، وأم وشم ، وأم خنور .
٣) جاعرتها : دبرها .
٤) الزمن : الدائم السقم .
٥) اللسان ج ١٠/١٦٢ السلقة الذئبة ، والجمع سلق ؛ وسلق .

ومن شأنه إذا لقى الفارس والأرض مثلوجة أن يخدش الأرض بيديه ويرمي (١٣٩) وجه الإنسان بالثلج ليدهشه ، ثم يعجع دابته ليصرعه فيتمكّن منه ؛ فاذا رأى ذلك الفارس المجرّب عاجله بالركض والقتال فقطع المفازة . وفي الذئب طبع من الإستجاشة والإقتصار . فاذا عرض للانسان وخاف العجز عنه (١٣٩ ب) عوى عواء إستغاثة فيسمع الذئاب فتقبل حتى تلتحف على الرجل فتأكله ؛ وإذا وطئ الفرس أثر وطأة الذئب رعد وخرج الدخان من بدنه . والذئب يسفد مضطجعاً على الأرض وإذا رأى الإنسان قبل أن يراه أخفى صوته وحسّه . فان رآه قد جزع منه (١٤٠) اجترأ عليه وساوره ، ومنه تعلّم البيات والغارة .

والموضع الذي يصاد فيه الذئاب يقال له اللحمة . مثل ما يقال للظباء الحبالة ، وللاسد زبية ؛ وللوعل داغول ، وللثعلب داحوم ؛ وخروْه الذي يقع في الشوك ينفع من وجع القولنج إذا (١٤١ ب) شرب أو طلى البطن به من خارج ، ولا يؤخذ منه ما وقع على الأرض فانّ ذلك يقتل ؛ ولحمه ينفع من وجع الذبحة[١] ، وإذا احتملت المرأة خصيته اليمنى مسحوقة في صوفة انقطعت عنها شهوة الجماع ؛ وإن بالت على بوله لم تحمل ، وتداف مرارته بالورس ؛ ويطلى بها النمش والبَهق في الوجه ؛ ومرارته تداف بعسل ويطلى (١٤١) بها الذكر فيحظى الرجل عند النساء ، وكبده مدقوقة تنفع الكبد ؛ تشرب بشراب حلو إن لم تكن حمى ؛ فان كانت حمى فبماء بارد .

الثعلب = يقال لأنثاه الثرملة ؛ والهجرس ولده ؛ وله من الروغان والمكر ما (١٤١ ب) قد عرف به ؛ وتشبّه العرب مشية الخيل بمشيته ، وسلاحه سُلاحه[٢] ، وإنّه لأنتن من ذرق الحبارى ؛ وقضيبه في خلقة الأنبوب أحد شطريه عظم في صورة المثقب ، والآخر عصب ولحم ، ويجيء ببصل الفأر[٣] فيطرحه على جحره فينفر منه الذئب ؛ وإن خلط شحمه بزيت ودهن به النقرس نفع (١٤٢) وهو كريم الوبر . والأسود أرفعه ثمناً ، ومنه ما يشبه الفنك ، ومنه الخلنجي[٤] ، وشرّه الأعرابي ويتمرّغ في الزرع فلا ينبت موضعه شيئاً ؛ وربما سفد الكلبة فولدت كلباً في صورة السلوقي

---

١) الذبحة : ورم في الحلق .
٢) سلاحه : خروْه .
٣) بصل الفأر : العنصل .
٤) الخلنجي : لون في لون الخلنج . وفي كشاجم ١٥١ الخليجي .

الذي لا يقدر على مثله . ولحمه غثّ ذفر . ومرارته بالوشق (١٤٢ ب) وماء الكرفس يسعط بها من بدأ به الجذام في كل عشرة أيام سعطة فينفعه ذلك . ويغلى في زيت حياً فينتفع به من به وجع المفاصل . وموضعه الكور والدآحوم .

الدبّ = والجميع الدببة . ويسكن القفار والجبال والأنثى (١٤٣) ترفع ولدها أياماً هرباً به من الذرّ . ولا تزال تنقله الى أن تتفرّج اعضاؤه . وتضع الولد تحت الجوزة فتصعد وتكسّر وترمي إليه حتى إذا شبع نزلت . ويتساءل الكبير منها قطعة خشب ويحمل بها على الفارس فيتكه . ولا يظهر في الشتاء (١٤٣ ب) ويظهر في الصيف . وإن جاع مصّ يديه ورجليه . واغتذى بذلك فاكتفى به . ومرارته بالعسل والفلفل تنبت الشعر في رأس الأقرع . وإذا علقت عينه على إنسان لم يقربه سبع : وإن مرّ بقوم لم يشعروا به . ويسقى من به الجنون من دمه (١٤٤) فينفعه : ويسقى أصول ريش الجناح من شحمه فتمني عليه : وتسحق مرارته بفلفل ويطلى بها داء الثعلب[1] فينبت الشعر . وتكحل بدمه العين التي تنبت الشعر بعد أن ينتف . وإن سحق شحمه مع الرمّان وعجن بزيت وطلي به الحاجبان كثر شعرهما (١٤٤ ب) ويحشى به الناصور[2] فيبرأ .

الخنزير = الخنزير كثير النسل وربّما بلغت خنانيصه اثني عشر : وهو كثير السفاد تكون الأنثى ترعى والذكر فوقها . ويقال في المثل : لا تكن كالخنزير : الجاع أكبر همه : وفي لحمه ملاءمة (١٤٥) للانسان ، وهو من الحيوان السريع السمن ، وليس يلقي شيئاً من أسنانه ، ولذلك صارت شوكة أسنانه أحدّ ، وتمكنها أشدّ ، لأنّ كلّ شيء لا تخلفه الطبيعة أصل بنيته أقوى ممّا تخلفه ، وهو يحذر الكمين كما تحذر الجواميس من البيات[3] وليس يقوم لنابه (١٤٥ ب) شيء إذا أعمله ، والأحوط لمن بلى به أن ينام على وجهه بالأرض إذا قصد له دون غيره ، وهو من الحيوان البرّي الجاهل الذي لا يكاد يقبل شيئاً من الأدب ، وإذا احتبس على البازي رتمجه[4] أطعم شيئاً من شحمه مع مثله زنجبيلاً[5] يخلطان في طعمه .

---

١) داء الثعلب : مرض يسقط منه الشعر .
٢) الناصور : جرح فاسد القعر والجوانب.
٣) البيات : الرصد لأخذها غدراً .
٤) اللسان ج ٢/٢٨٤ الرجيع إلقاء الطائر سجه أي ذرقه .
٥) كشاجم ٢١٥ زنجبيلا .

(١٤٦) السنور البرّي = هو في الخبث واللعنة نظير الخنزير . وتركه أصلح من طرده ، والرمي أبلغ في أمره . وهو في نقصان القمر أبصر منه في امتلائه . ومنه صنف يثب على وجه الإنسان .

(١٤٦ ب) الضبّ = هو ممّا لا جناح له . ويبيض . ويقال له حين يخرج من البيضة حسل . ثم غيداق . ثم مطخ . ثم يكون ضباً . ويقال للأنثى ضبّة . وإذا وجد البيض في بطنها مجموعاً فهي مكن . ويبيض سبعين بيضة فيها سبعون حسلاً . وله جحرة (١٤٧) منها النافقاء والقاصعاء والداماء والراهطاء . فاذا طلب في جحر خرج من فم آخر . ومن النافقاء أخذ المنافق . والعرب تصيده ما بين طلوع الثريا[1] إلى طلوع الهقعة . يصاد حرشاً[2] ، ومذنباً ، ويحيل . والمثل : جلّ الأمر عن الحرش (١٤٧ ب) ويخفر عنه ويؤخذ ، وبعد هذا الوقت يمتنع هزالاً . وإذا عور لم يبعد ولزم المرعى . وإذا لم يطلب الزواج سمن . وقيل للاعرابي ما تشتهي قال ضبّ أعور عنين[3] . ولا تعرف ذماء أطول من ذمائه . ويقال له اذا صوّت (١٤٨) فحّ يفحّ . ويقال إنّ له ذكرين يسفد بهما . ويسمى النزك . ويقال إنّه يعدّ عقرباً تحت ذنبه حتى إذا أدخل المحترش يده ليأخذه ضربته . وهو يصاد بالورل . كما تصاد الحيّات بالقنافذ . وكانت العرب تنهي عن (١٤٨ ب) قتل الورل والقنفذ لأنّهما يأكلان الأفاعي .

النعام = مذكّر وهو جماعة كالحمام . الواحد نعامة وحمامة للذكر والأنثى ويقال ثلاث نعامات وثلاث حمائم إلى العشر . فاذا كثر فهو الحمام (١٤٩) والنعام ، والذكر الظليم والجمع ظلمان . وهو اخقل والأنثى هقلة . ونقنق . ونقنقة . والهجفّ الضخم الكبير الثقيل . الكثير الريش . والذكر الخفيدد سمّي بذلك لخفته . والطويل المجنّع . والخرج الطويل الخطو . والأبد الأسود . والصعلّ (١٤٩ ب) الصغير الرأس . ويسمى صعون وصعونة لخفة رأسه . والأصكّ الذي لا أذن له . والمصلوم كذلك . وكل ما لم يظهر أذنه من الحيوان يبيض . وكلّ ما ظهرت أذنه يلد والأشحم الأسود . والخاضب يكون في الربيع . وذلك إنّ البقل يخضب وظيفه ، (١٥٠) ويحمرّ منقاره وساقاه . والأحصّ الذي ذهب ريشه من

١) الثريا والهقعة : منزلتان من منازل القمر .
٢) حرشا : التحريش ، تحريك اليد في فم الجحر حتى يخرج .
٣) العنين : الغير القادر على الجماع .

الكبير . وولده الرأل ، والأنثى رألة . والخفّان صغاره . ويقال الآفال ، والواحد أفيل . وأفيلة . ويقال إنّه يكون حفانًا[1] ثم قلوصًا ثم رألًا . والنقنقة صوت الأنثى وقت البيض . والذكر جميعًا . والعرار (١٥٠ ب) صوت الذكر يقال عرّ يعرّ عرارًا . والزمار صوت الأنثى وهو أخفض من صوت الذكر . ومنه إذا تعارّ الرجل فليذكر الله . ويقال العرار للذكر إذا أراد الأنثى . والزمار للانثى إذا أرادت الذكر . والأنقاض أيضًا . ويقال لماء الفحل الزاجل[2] ، ولذرقه (١٥١) الصوم . ويقال نصح النعام وقعا . إذا سفد وقاع . وموضعه الأدحى . والأفحوص . والترموص . والبايض الواحد مبيض : ويقال قدحت وتدحت تدحى دحيًا وتدحو دحوًا أو دحيًا . ويقال أدحى وأدحو : للبيض الفاسد مارق (١٥١ ب) ويقال للقشرة العليا القيض ، والرقيقة التي تحتها الغرقى . وإذا خرج الفرخ فالبيضة تريكة وترائك : وقد انفضت إذا باضت ، وزفّ النعام ريشه ، ويقال له الحميل لشبهه بحمل القطيفة ، ويقال له القرطف والحراميل القصب الطوال من الريش لا شيء عليه : (١٥٢) ويقال رعلة وخيط وقطعان وخيطان : ويقال رأيت خيطًا من النعام وهو يرعى ويأكل : ويقال لفم النعامة منقار ، ولصدرها اللبان ، والجؤجؤ والكلكل . ولمغرز الذنب الزمكّى ، ولأظفار المقدّمة التي في مقدّم رجليها مناسم كما (١٥٢ ب) لبعير خفّ . ولها كرش شديدة الحرارة تطبخ كلّ شيء : وهي ذات زهم إذا كانت سمينة ، ويكون الزهم للنعام والحافر ، وهي تسكن الرمل : وفي المثل ، ما يجمع بين الأروى والنعام ، والأروى في الجبل ، ويقال أشم من نعامة ، وقيل إنّها لا تسمع ؛ وقيل تسمع ، ويوقد لها النار فتخلّى عن بيضها (١٥٣) وتنفر منها ، وربّما تركت بيضها وحضنت سواه ، ولحمه كثير الرطوبة بطيء الإنهضام ، وإذا جفّفت قانصته واستفّت أمسكت الطبيعة ؛ وللحمه في الحرائس معنى إلا أنه يتخم ، ويقال إنّه أشدّ ما يكون عدوه إذا استقبل الريح ، وكلّما كانت أعنف كان حضره (١٥٣ب) أسرع ، ومن عرف هذا أخذ الريح عليها ، وهو من أشدّ شيء نفارًا ، وتصاد بالخرق السود تعلّق في مراتعها فاذا أنست بها لبسها القانص فأخذها ، وقيل جزاء ما قتله المحرم منها بدنة لأنّها تشبّه بالجمل ؛ وجزاء كلّ شيء مثله ، ومن أصاب من بيضه كان عليه (١٥٤) القيمة في قول

---

١) كشاجم ٢١٩ خيفانا .
٢) اللسان ج ١١ /٣٠١ الزاجل ماء الفحل ، وقد زجل الماء في رحمها .

أصحاب القياس . ومن حمقه إذا أدركه القانص أدخل رأسه في الرمل يقدّر أنّه قد استخفى ؛ والخاضب الذي يكثر ريشه فلا يدركه القانص إلاّ بجهد ، وإن دخل الصيف انسحق ريشه وسمن فأدرك .

(١٥٤ ب) **النسر** = يقال نسر وأنسر ، وللهرم قشعم[1] ومنقاره منسره ، ينسر به . ، وأظفاره مناسر ، والمضرحيّ الذي اشتدّت حمرته ومنها أسود بهيم ، والأربد لون الرماد ، والأكدر كذلك . ويقال نسر خفاق . وهو طويل العمر ، يقال طال الأمد على لبد ، والفلثان نسر يصيد (١٥٥) القرود وليس هو من الجوارح ولا الكاسبة ، وإنّما تأكل الجيف والميتة وربما تصاد ، وهي تشمّ شمّاً شديداً ، وإذا شمّت الطيب ماتت من ساعتها ، وتأتي بحجر من بلاد الهند لتيسير الولادة ، وإذا خافت أنثاه على بيضها الخفافيش بسطت تحتها ورق الدلب .

(١٥٥ ب) **الكركي** = يسمع صوت الكركي على أميال وفيها حراسة ، لا تحلّ موضعاً إلاّ جعلت لها واحداً يكلؤها وينذرها ، ولها رئيس تطيعه وتتبعه ، ويقال في لحمه إنّه عضل جداً ، ولا يؤكل حتى يعلّق وتسلّ عروقه ويطبخ سكباجا .

(١٥٦) ويقال انّه يعول والده ، ولا يعرف ذلك إلاّ فيه وفي الوعل ، وإذا تقدّم مجيئها في الفصل دلّ على قوة الشتاء .

**الغرنيق** = والغرنيق أيضاً كركيّ إلاّ أنّه أخضر طويل المنقار ، والجمع الغرانيق ، ويكون ريشها في صغرها رمادياً . (١٥٦ ب) فاذا كبر اسودّ ، وليس ذلك في غيرها ، ويسفد أنثاه وهي قائمة .

**الرهو** = هو طائر يشبه الكركي ، وكل ما كان من طير الماء سمي ابن ماء .

**اللّقلق** = هو يسمّى بصوته ، وصوته الحسيب ، وهو يأكل الحيّات.

(١٥٧) **الحبارى** = يقال حبارى للذكر والأنثى ، والذكر يسمي الحبرج ، وفي لحم الحبرج غلظ والجمع حباريات ، وهي دجاجة البرّ ، وتأكل كل ما دبّ حتى الخنافس ، ويعاف لذلك أكلها ، ويقال لفرخها النهار والقلوص .

(١٥٧ ب) **الكروان** = هو طائر والجمع كروان ، وتصغيره كريّان

---

١) الدميري : حياة الحيوان ج ٢ /٣٤٨ وفيه والأنثى يقال لها أم تشم .

وكريوان . وتزعم العرب أنّ الحجل فراخ الكروان . وهو من الطير الحمَق يقال له أطرق كرا . فيلصق بالأرض حتى يرمى . وكرا ترخيم كروان ؛ وصدره وافر .

(١٥٨) **اليعقوب** = هو ذكر الحجل ؛ والأنثى الغبراء وفرخها السلك . والأنثى سلكة . وقالوا حجل وحجلى . والنجديّ منه أخضر أحمر الرجلين ؛ والتهاميّ فيه بياض وخضرة . (١٥٨ ب) فاذا قصدت ومعها فراخها ألقت نفسها وأرت أنها عرجاء ليعدل إليها . فتسلم فراخها . وتطير هي فتنجو . وتقف الأنثى قبالة الذكر وتهبّ الريح فتلقح منه .

الغربان = يقال للاسود الضخم الغُداف . والصغار الحذف . ومنها الأبقع والأخطب الملوّن الريش . ويفضل البازي .

(١٥٩) إذا صاد الغراب خبثه . ويقال له الأعرج لأنه يحجل كأنه مقيّد . ومن أسمائه حاتم ؛ ويقال له الأعور تفاؤلا . ويقال له ابن داية لوقوعه على داية البعير وهو موضع دبره . ويقال نعب ونعق وشحج[1] ؛ وقولهم أرض (١٥٩ ب) لا يطير غرابها أي يجد فيها ما يريد وهو من الطير التواطع . ومنها ما يحكي كلّ ما يسمع مثل الببغاء . وأكثر ما يرى في الخريف في النخل . وفي الشتاء في البيوت ؛ وأكثر ما تكون السود في جبل تكريت ؛ ويقال إن تسافدها زقّ (١٦٠) بالمناقير . ولا يقع على ثمر النخلة وهي حافلة ؛ وإن فعل ذلك ناله داء معروف ؛ وكأنه ممنوع منها ؛ وهي محصّنة منه ؛ وهوعلى حذره قليل الإفلات من البندقة لأنّ إفراط الحذر يذهب عقله ؛ وهي شديدة التظافر إذا رأت عدوًّا ؛ (١٦١ب) وكثيرًا ما تجتمع على الجارح ؛ فتأتي عليه .

**والعقعق**[2] = يشبّه به في حجلانه .

**والرخم** = والرخمة الأنوق ؛ ومن أمثالهم : «أعزّ من بيض الأنوق» ؛ ويأكل الجيف ؛ ولا تصيد ؛ ويقال لها أم جعران . وأم قيس وذكرها العلمل ، والفراخ النقانق ؛ ولا تبيت (١٦٢) إلاّ في أرفع موضع تقدر عليه ؛ وهي أول ما يقطع من الطير التواطع ، وبها يستدل الرماة على ذلك ؛ وهي أيضاً ترجع أول الرواجع .

١) اللسان ج ٢/د٣٠٥ وفيه يشحج الغراب شحجانا .
٢) الدميري ج ٢/١٤٨ : العقعق هو طائر على قدر الحمامة ؛ وهو على شكل الغراب .

والحِدَأة = وجمعها الحِدأ معروفة .

والمكّا = طائر دقيق أبيض طويل الساقين والعنق أبيض صغير المنقار قصير .

(١٦١ ب) الزمكّى = يكون في كل زمان . وله صفير حسن . وتصعيد في الجوّ وهبوط . والأنثى مكاءة .

والدرّاج = طائر يسمّى الحيقطان[١] ، وهو من أحد الطير خمساً ، وأجودها ما صيد من الخمر لأنّه يأمن هناك فينام . وما كان في الجبال منه (١٦٢) كان ناقصاً وله حوصلاً وفم ومعدة ، ولا يجتمع ذلك في طائر ، ويصاد بضروب حتى أنّه يحكي صفيره فيبتغي إليه ويقصد له فيؤخذ ، وهو عجيبٌ معصوصاً[٢] ، ومن لجه بالسفاد يطلب مواضع البيض فيفسدها لئلا تشتغل (١٦٢ ب) الأنثى عنه ، ويطلب كل غصن يلتوي فتعشش فيه ، وكذلك كل ذي قنزعة .

الحمام — هو جمع الواحدة حمامة للذكر والأنثى ، والعرب لا تعرف حمام الأمصار ، وكانوا إذا رأوه سمّوه الخضر ، وإنّما الحمام عندهم (١٦٣) القطا والقماري .

والسمام = وهو طائر مثل الحمام .

واليمام = هو حمام برّي ، وحمام مكّة كله يمام ، والفرق بين الحمام واليمام أن أسفل ذنب اليمام ممّا يلي ظهره إلى البياض ، وكذلك حمام الأمصار (١٦٣ ب) وأسفل ذنب الحمامة لا بياض فيه ، ويقال حمام طرّاني للوحشي ، وأصله من طرأ عليك الطارئ إذا أتى من حيث لا يدري ، ويقال هدهد الحمام إذا صوّت وهدل وسجع وقرقر ، ونبح[٣] الحمام إذا نفر ، ومن البزاة ما يضرب الحمامة وهي (١٦٤) جاثمة ، ومنها ما يضربها وهي طائرة ، ومنها ما لا يعرض لها وليس يخفى على الحمام أي ضرب هو ، وكيف صيده فيخالف ذلك ، وتألف ذلك ، وتألف أشكالها كالغرانيق وتسفد وبطونها في الأرض لاصقة ، ونهى عن أخذ فراخها مكناتها[٤] لقوله (١٦٤ ب) عليه السلام ، أقرّوا الطير على مكناتها ، والمعنى لا يصاد حتى يحمل نفسه ،

---

١) الجاحظ : الحيوان ج ٧/٥٤١ وفيه حيقطان ، ذكر الدراج .
٢) معصوص : لون يتجزّ بزورق الذباب والحل .
٣) اللسان ج ٣٧١/٢ نبح النباح : الشديد الصوت .
٤) مكناتها : أعشاشها .

وقيل إنّما أريد بهذا منع التطيّر بها . ويقال لفرخ الحمام الجوزل والناهض . وخيرها الربيعي والخريفي . وشرها الصيفي والشتوي.¬ وهو حادّ جداً .

(١٦٥) القطا = وهو لونان الكدري والجوني . ويقال قطاة وقطوات وقطيات . والكدريّة غبر الألوان . رقش الظهور والبطون . صفر الحلوق . قصار الأذناب . ويقال لها العربيّة . والورق هي ألطف من الجونيّة السود . ولبان الجونيّة أبيض . وتسمّى (١٦٥ ب) الجونيّة غتماء لانّها لا تفصح إذا صوّتت . وهي من صيد البازي ولها تحلّق شديد .

الغطاطة[١] = وهي مثل القطاة[٢] إلاّ أنّها كدراء اللون قصيرة العنق . والزمكّى[٣] والقطاة أكثر عند العرب[٤] . ويقال أهدى من القطاة لأنّها تبيض في القفر . (١٦٦) وتستقي لأولادها من البعد في الليل والنهار فتجيء في الليلة الظلماء وفي حوصلتها طعم[٥] أولادها فاذا صارت حيال أولادها صاحت قطا قطا ثم انزجت فلم تخطي بلا علم ولا شجر ولا دليل . ولحمه غير طائل سوداوي .

(١٦٦ ب) والورشان = وهو قريب الشبه من الحمام ألاّ إنّه أعظم جرماً وأطول عمراً وأضخم صدراً . وله هواية تكون فراخه في النخلة وفيها سلاّء فتنتقل عليه والأنثى منه شديدة الحنّة على فراخها .

والصرد = جمعه صردان . وهو أبقع ضخم الرأس . (١٦٧) ويكون في الشجر ويسمّى مجوّفاً لبياض بطنه وخضرة ظهره . ويقال له السميط والأخطب الأخيل . وبقعه صنفان أبيض وأسود . وهو ضخم المنقار . له براثن . وهو نحو القارية في العظم ولا يكاد يرى إلاّ في شعفة[٤] أو شجرة فلا يقدر عليه . (١٦٧ ب) ويصيد العصافير وصغار الطير . وتتشاءم العرب به . ويقال إنّ حيّة أمّت صرداً فاتحة فاها فأهوى لها بحسكة في حلقها فماتت .

---

١) كشاجم ٢٧٨ : أكثر طير البادية عدداً .
٢) الدميري ج ٢/٣٩٤ : هو ساق حر . وهو ذكر القماري
٣) سلاء : شوك النخلة .
٤) الشعفة : رأس الجبل .
٥) النويري : النهاية ج ١٠/٢٥٨ سمي الدبسي للونه . لان الدبسة حمرة في بياض . وفي الدميري ج ١/٣٢٧ : طائر منسوب إلى دبس الرطب . وهذا النوع قسم من الحمام البري وهو أصناف .

والنهس = هو طائر يشبه الصرد ليس بملمّع . يديم تحريك ذنبه يصيد العصافير . وجمعه نهسان .

(١٦٨) والمُرعة = وهو طائر وجمعه مرع ، وهو طويل الرجلين يقع مع المطر كأنّها تنزل من السماء .

الفاختة = وهي المطوقة ، ويقال فاختة للذكر والأنثى ، والجمع فواخيت .

والقمريّ = مثل الفاختة ، وتضحك كالإنسان .

(١٦٨ ب) وساق حرّ = كالقمري ، ويسمّى بصياحه ، ولا يجمع ولا يؤنّث .

والدّبسي = أنثاه دبسيّة ، والجمع الدباسي .

والحمحم = وهو حمامة طويلة الذنب أصغر من الدبسي ، وهو حمام وحشي .

والحمّرة = وهو من جنس العصافير .

(١٦٩) والصوعة = صغيرة لونها إلى الصفرة عليها رقشة في ظاهرها ، وصفرة في باطنها مع ورقة ، قصيرة العنق والزمكّى ، وسمّيت بصوتها .

والصجرة = وهو عصفور صغير .

والغويراء = كذلك ، وهي سوداء تبني بيتها بالحصى .

والحوبة = صغيرة جداً .

(١٦٩ ب) والسودانيات[1] = وهي سويداء طويلة الذنب صغيرة تأوي الشجر .

والقتاحة = فيها حمرة .

والشقوقة = صغيرة .

والشقيقة = دخلة من أصغر الدخل .

والنهقة = طويلة الرجلين غبراء طويلة العنق والمنقار .

والتنوط[2] = سويداء .

١) الدميري : ج ٢ /٣٨ : هو طائر يأكل العنب

٢) الدميري ج ١ /١٢٤ سمي بذلك لأنه يدلي خيطا من شجرة يفرخ فيها ، ومن شأنه إذا أقبل الليل يتنقل في زوايا بيته ويدور فيها ، ولا يأخذه قرار إلى الصبح خوفاً على نفسه .

والتبية = طائر (١٧٠) يشبه القمري .

واليحموم = طائر يشبه الدبسي أو أصغر منه : أسود البطن إلى طرف الذنب . أسود الرأس والعنق والصدر . أصفر المنقار والرجلين . ويجمع يحاميم .

والصعصع = طائر أبرش قلق الموقع يأخذ الجنادب .

والوهدق = في خلق القنبرة .

(١٧٠ ب) والبلنصي = طائر طويل الذنب . قصير المنقار والرجلين . كثير الصياح . صلب الصوت . وجمعه البلصوص .

والشُرشُر[1] = يشبه لون البرود .

وأبو صبرة = أسود الرأس والجناحين : وجمعه صبرات .

ورعيم = أحمر الخلق وسائره أغبر .

والمُصعة = طائر يمصع بذنبه : أخضر .

والسلوى[2] = يضرب إلى الحمرة .

(١٧١) والتمّر = أغبر بعظم الفروج : يعلق رجليه بالشجرة ويصوت كأنه يقول أنا أموت .

والبتراء[3] = طائر يصير من تحت قدم الإنسان قريباً ثم يقع في الحشيش : قصير الذنب .

والغبرور = عصيفر أغبر .

والبهولة = طائر أخضر .

(١٧١ ب) والدخّل = طائر أحوى في ذنبه ريشتان بيضاوان .

والأبرق = والجمع برق ، وهو طائر يأكل الدخن .

ومشتري الحَسَن بأهله[4] = طائر أصفر البطن أخضر الظهر .

والنغر = أصغر العصافير ، والنغر عند أهل المدينة البلبل : ومنه قول النبي عليه السلام (١٧٢) «ما فعل النغير» .

---

١) الدميري ج ١/٥١ : طائر مثل العصفور ، وهو أبو براقش .
٢) الدميري ج ٢/٢٦ : طائر أبيض مثل السماني .
٣) كشاجم ٢٨٢ ، وفيه البتراء ، يطير من صوت قدم الإنسان .
٤) كشاجم ٢٨٣ ، وفيه مشتري الحسن وبائلة .

والحرّق = هو جنس من العصافير ؛ وهو الفرق ؛ والجمع الفروق ؛ وهو من جنس الصعو .

والهدهد = ويقال الهداهد ولا عشّ له : إنّما له جحر .

والكحلاء = طائر من الدخل .

والسلاة = طائر أغبر فيه وشمة ؛ طويل الرجلين .

والقرقر = طائر ؛ والجمع القراقر .

والسَّمَنة[١] = طائر (١٧٢ ب) أغبر طويل الذنب ؛ أكحل . أصفر المنقار .

والقُنبرة = من العصافير ، غبراء في عظم المنقار على رأسها قنزعة ؛ ويقال قبّرة .

والكعيت = البلبل ، ويجمع كعتان ، وصوته العندلة .

والقواري[٢] = الواحدة قارية .

والقُوبع = طائر أحمر طويل الرجلين كأنّ رأسه شيب مصبوغ .

والمدبّج[٣] =

(١٧٣) وابن تمرة = وهو أصغر الطير ، يحرس الرّطب كما يحرس النحل والدبر .

والقُواع[٤] = كأنّه قارية ، أعقف المنقار ، أصفر الرجلين .

والقمعل = طائر أسود قصير الرقبة والمنقار والهدبة أغبر أصفر من الهامة .

والببغاء = طائر لحن ، كانت الفرس تتّخذه في قصور نسائها فتحكي كلّ ما يجري .

وكلّ ذي مخلب أعقف ، ومنسر أشغى[٥] عظيم الفخذين طويل الصدر والجؤجؤ وافره ، زائد على صدور سائر الطير مشقوقة الأرجل ،

---

١) الدميري ج ٢ /٢٦ ؛ طائر يلبد بالأرض ولا يكاد يطير

٢) الدميري ج ٢ /٢٣٨ ؛ قصير الرجلين طويل المنقار .

٣) الدميري ج ٢ /٣٢٣ : طائر من طير الماء قبيح الجثة .

٤) الدميري ج ٢ /٢٧٦ ؛ وفيه القواع الذكر من الأرانب .

٥) أشغى . معوج .

إلاّ ما عام منها فان بين أصابع رجليه جلداً متصلاً . ولسائر ما يعلو منها في الهواء أربع أصابع . في رجليه ثلاث (١٧٤) في مقدمها وواحد من خلفها . وزيد هذا النوع هذه الإصبع . لأنّ حاجته إلى المشي أكثر ؛ ومنع أن يكون له مخ في عظامه لئلا يجد برد الماء ؛ وجعل ريشه كثير الدهن لئلا يناله البلل . وبيضة الطير الموجود في الآجام[1] والأعشاب يدلّ على بائضه لأنّه يلوّنه . وبينه وبين الصحراوي (١٧٤ ب) فرق فما كان أبيض دلّ على أنّه قبج وحمام والمستطيل من البيض يفرخ الإناث ؛ والمستدير العريض الأطراف يفرخ الذكور .

قال قد ذكرنا من الطير المشهور ما حضر .

الخفاش = وهو الوطواط . والسحاءة . ولا حظّ له في صيده إلاّ موافقة لحمه للجارح وسمنه (١٧٥) عليه . وهو يحيض ويلد ويطير بغير ريش ؛ ولا يظهر نهاراً . وقوته البعوض ؛ ويحمل الفرخ ويطير به ؛ وربما أرضعته في تلك الحال ؛ ويصحّ بصره على طول العمر . والتي يظهر منها في القمر المسنّات .

الجراد = إذا صار في بطن الأنثى البيض اسودّت ؛ ويقال لبيضها السرء ؛ وغرز (١٧٥ ب) إذا باض . وتأتي الموضع الغليظ الذي لا يعمل فيه فأس فتخرقه بذنبها ؛ وترمي بالبيض فتقف في الأرض أربعين يوماً ؛ ثم تثور دباً أبيض . ثم يدني ثم يسودّ . ويجلّل الأرض ؛ ثم ينسلخ بعد خمسة عشر يوماً فيكون كتفانا . فاذا ظهرت أجنحته فهو الغوغاء فاذا اصفرّ فهو الخيفان ؛ وفي الحديث « إنه نثرة من حوت » .

(١٧٦) ويقال رجل من جراد ؛ وجزقة ؛ وطخفة ؛ والذكر عنظب ؛ والأنثى عيساء . ويصاد كيف اعترض وهو من الحيوان الذي لا دم له ؛ وكذلك كل طائر لا ريش له . وبه تحزيز ، ويقال إنه يعقد جسراً على النهر بعضه على بعض ويجوز عليه الباقي ، والأنثى تدخل في الذكر . (١٧٦ ب) عضواً منها عند السفاد وهو من الطعام الضار المقوي للكيموس والإحتراقات .

---

١) الآجام جمع أجمة : وهو النبات الملتف في الماء .

## فصل وأمّا المصيدات من البحر

فجملة القول فيها أن أحمدها ما صيد من الأنهار الكثيرة المرود والخادة الجرية الباردة التي لا تسترها الأشجار ولا تلتقي عليها جبال.

(١٧٧) وكلما كان الماء أخف كان السمك ألطف ؛ فالدجلي[١] ألطف من الفراتي[٢] ، والفراتي ألطف من النيلي ؛ وتذمّ سمك البطائح والآجام والمياه الراكدة ، وإنّما يكره لما يولد بوقوفه من العفونات فيزيد في رطوبة من اغتذى به ؛ وما بعد قعره كان أحمد (١٧٧ ب) وما صيد من الأبواب والسكور كان أحمد ؛ وشباك الليل أغنم لما يزعم من نوم السمك. وفي القمر من الليالي الصيد أكثر لأنّ المدود تبتدئ بمسير القمر من حدّ المشرق إلى وسط السماء ؛ ومنه ما يصاد بالشبّاك والحراب في الماء الصافي وبالسكر ، وقبضا بالأكفّ ؛ ومنه الشصوص ؛ ويرمى انه انقضّ طائر (١٧٨) حوت عظيم بالبصر وإن بلعه ؛ فنشب في منقاره فلحقه الناس على تلك الحال فأكل من الحوت جماعة.

كمل الكتاب بحمد الله وتأييده وصلى الله
على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً
٦٤٥ هـ

---

١) الدجلي : منسوب إلى دجلة . والفراتي : إلى الفرات . والنيلي : إلى النيل .
٢) السكر : السد .

## مصطلحات نباتية وعلاجية

شحم الأوز ٨٢
شحم البقر ٩٢
شحم الثعلب ١٤١ – ١٤٤
شحم حمار ٨٧ ب
شحم خصى التيس ١٢٧
شحم الخنزير ٦٠ – ١٤٥ ب
شحم ضبع ١٣٤ ب
شحم عتيق ٧٩ ب – ٨٠ ب – ٩٥ ب
شحم كلية الأسد (٤٤)
شحم المعزى ٦٤ ب
الشحم المنوع ٤٢ – ٦٦
شحوم الحية ٩٢ ب
شراب ٩٠
شراب حلو ١٤١
شراب عتيق ٣٠ – ٥٧ – ٦٠ – ٨٠ – ٨٨ ب
شعر ٦٥ ب
شعر أذناب الخيل ٩٣
شعير ٦٢ – ٦٢ ب
شمس ٦٢
الشمع ٢٠ ب – ٩١
شونيز ٧١ ب
شيرج ١٢٧

– ص –

الصبر ٨٨
صعتر ٧٨
صمغ البطم ٨٢
صمغ شجرة الأرز ٩٢
صوف ٥٩ ب – ٦٩ – ٧٤ – ٧٥ ب – ١٤٠ ب

– ع –

عدس ٧٥ – ٧٥ ب – ٨٠ ب
عسل ٥٧ ب – ٥٩ ب – ٦٤ – ٦٧ – ٦٧ ب – ٧١ ب – ٧٢ ب – ٧٤ ب – ٧٨ ب – ٨٢ – ٨٤ ب – ٨٨ ب – ٨٩ – ٩٤ ب – ١٠٢ – ١٠٣ – ١١٧ ب – ١٢٧ ب – (٤٤) – ١٤٠ ب
عصارة الرازيانج ٦٨
عصارة زبل ٦٤
عصارة السذاب ١٣٢ ب
عفصاب ٩١
عظام ٣٩ ب
عظام البقر ٧٦ ب
عفص ٦١ ب – ٦٤ ب – ٧٣ – ٩٣ ب – ٩٥
علك البطم ٩٢

– ف –

فانيد ١٠٢
الفتيل ٧٥
فخار ٧٢ – ٨١ ب – ٨٨ ب
الفراطيس ٧٣ – ٨٦
فراني العدس ٤٢ – ٥٥ ب
فرينة ٦٥ ب
فسافس ٧٣ ب
فلفل ٢٠ – ٥٧ – ٨١ – ٨٨ ب – ٨٩ – ٨٩ ب – ٩٦ – ١٤٣ ب – ١٤٤

– ق –

القاقلة ٣٩ ب
قنسة النعم ١٥٣
قيمدبوس ٢٠
قرطاس ١٢٧
قرطم ١٠٢
قسوس ٧٩ ب
قشر الرمان ٦١ – ٧٠ – ٨٢ – ٨٧ ب
قشور القرع ٨٧
قصبة ٦٨ ب – ٦٣ – ٨٦
القطران ٨٥ ب – ٦١
قرون الأيائل ٧٤ ب – ٩٠
القنة ٨٥

– ك –

كبد الذئب ١٤١ ب
الكبريت ٩١
الكبريت الأبيض ١٠٢ ب – ١٠٣
الكحل ١١٧ – ١٣٦
كراث ١٩
الكراث الفارسي ٨٨ ب
الكرسنة ٨٣ ب
كسبرة ٨٠ ب – ٨٩ ب

## معجم اسماء الحيوانات والطيور

– و –



– ي –

# LA THÉOLOGIE DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET LE JUDÉO-CHRISTIANISME

PAR

MARTINIANO RONCAGLIA

## Théologie de Clément.

L'œuvre de Clément d'Alexandrie marque une époque. Sans crainte d'exagérer on peut désigner en lui le fondateur de la théologie spéculative, même si sa puissance spéculative est relativement faible. Avec lui la théologie abandonne peu à peu la méthode des *midrašim*, des *targumim* et des *pešarim* sans pour autant rejeter les « traditions » auxquelles il se déclare à plusieurs reprises très attaché. Malgré cela, comparé à ses contemporains Pantène (pour autant que nous le connaissons) et Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie représente un type, tout à fait inconnu jusque-là, de docteur chrétien (1). Lorsqu'on considère le phénomène Clément et on le compare avec les courants judéo-chrétiens de la pensée du Christianisme du deuxième siècle, nous sommes forcé d'admettre qu'il doit y avoir une très grande lacune dans nos renseignements sur l'attitude psychologique des Chrétiens de ce temps-là vis-à-vis de la culture grecque. Pour s'en apercevoir il suffit de remarquer le fait que les positions philo-hellénistiques de Clément (assez souvent fort hardies) n'ont pratiquement pas rencontré de difficultés dans les milieux ecclésiastiques alexandrins, ce qui ne sera pas le cas d'Origène qui ne faisait pourtant que parcourir un chemin déjà frayé par son prédécesseur : ce qu'Origène lui-même rappellera à ses contradicteurs.

(1) E. de Faye, *De l'originalité de la philosophie chrétienne de Clément d'Alexandrie*, dans *Annales de l'Ecole des Hautes-Études de Gand* (1919-1920) 1-20; H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*. Cambridge (Mass.) 1956, 120-127.

Pantène et Irénée étaient, chacun pour son compte et à sa façon, des hommes de tradition, voire des traditions des Anciens ou Presbytres, donc encore très liés à la théologie judéo-chrétienne. La philosophie grecque apparaissait aux yeux d'Irénée comme une source d'erreurs, car elle faisait à peu près œuvre de démythisation par sa dialectique. Clément, au contraire, avec un optimisme fécond qui caractérise son œuvre et ses entreprises, est l'initiateur hardi et heureux d'un courant culturel qui sera absorbé et deviendra même une caractéristique du Didascalée, à la différence de la catéchèse hiérosolymitaine qui restera encore longtemps cramponnée aux anciennes méthodes. L'école catéchétique alexandrine, sans renier son passé, se proposera désormais — à partir de Clément et peut-être déjà sur l'instigation de Pantène — de défendre et d'approfondir la foi chrétienne à l'aide de la philosophie grecque (1). Clément n'ignorait sans doute pas le danger que courait le Christianisme qui pouvait risquer d'être hellénisé au lieu de christianiser l'hellé-

---

(1) On a sans doute exagéré la portée de quelques textes de provenance indienne et entrés dans le bagage culturel des milieux alexandrins lorsqu'on a voulu voir des influences indiennes dans la théologie de Clément. Le paladin de cette thèse est Ernst Benz, *Influssi indiani nella teologia alessandrina del III secolo*, dans *Orientalia Romana* I [Serie Orientale, Roma XVII], Roma 1958, 1-21. A la page 3 et 4 nous lisons: « Se si attribuisce già alla figura un po' leggendaria di Panteno una conoscenza personale dell'India [nous avons déjà dit ailleurs dans quels limites il faut circonscrire cette connaissance des Indes], le scritture dei suoi successori nella scuola catechetica di Alessandria confermano l'esistenza di un contatto intimo con l'India. Non solo Clemente Alessandrino, ma, in un modo e senso particolari, anche Origene, rivelano che l'India, la filosofia e le idee indiane, hanno una parte importante nel loro pensiero... Nelle parti decisive in cui Clemente Alessandrino spiega la sua dottrina del *Logos spermatikós* e della sua rivelazione nel mondo ebraico e pagano, menziona non solamente gli Elleni, i Persiani e gli Egizi, ma anche gli Indiani... Si trova in questo libro [c'est-à-dire les Stromates] un'ampia citazione verbale del libro di Megastene intitolato *Indica*... » Plus circonspect avait été Kennedy, *Buddhist Gnosticism, the System of Basilides*, dans *Journal of the Royal Asiatic Society* (1902) 377-415. La thèse de l'influence indienne sur la théologie chrétienne avait été déjà formulée en 1951 par Ernst Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1951). Wiesbaden 1951. Contre cette assertion se prononcèrent plusieurs historiens et théologiens, par ex. R.M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*. Paris 1964, 117, et Carl Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*. München 1954, I, 601, écrit: « Von den Christen erwähnt zuerst Clemens von Alexandreia den Buddha, aber das besagt wenig, da man in Alexandreia alles kannte. Ebenso darf man es nicht zu hoch einschätzen, daß sich Hippolyt mit den Brahmanen beschäftigt, denn das hat er aus der Literatur. » En effet voilà ce que Clément d'Alexandrie sait du Bouddhisme: « Il y a aussi dans l'Inde ceux qui obéissent aux préceptes de Bouddha qu'ils vénèrent, vu son extrême sainteté, comme un dieu » (*Strom.* I, 15, 71, 6).

nisme (1), ce même danger que courut l'Église en Occident qui fut romanisée par le droit au lieu de christianiser le droit romain (2). C'est le drâme éternel entre droit et mystique, car le droit enracine en ce monde une société qui vit pour un autre monde. Il est vrai que même une société eschatologique pendant l'attente du Seigneur doit suivre une discipline, une loi, mais il ne faudrait jamais oublier le mot du Seigneur selon lequel la loi est faite pour l'homme et pas l'homme pour la loi. Ce drame s'est poursuit même plus tard et on sait la répulsion de saint François d'Assise pour l'intervention des juristes dans l'explication de sa règle.

Comme Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie combat la fausse gnose hérétique, sans pourtant adopter une attitude négative envers cette forme de connaissance religieuse: en cela est-il peut-être plus près de Pantène, à savoir de l'esprit qui a guidé les « nombreuses réformes » du Didascalée introduites par Pantène. Clément arrive même à concevoir une gnose chrétienne authentique, se proposant de mettre au service de la foi le trésor de vérité caché dans les divers systèmes philosophiques et religieux (3). L'attitude du Christianisme en tant que nouvelle conception du monde face à la vieille culture gréco-romaine n'a pas été déterminée par Clément (4). Une meilleure connaissance des rapports entre Christianisme et culture classique et de la position assumée par le Christianisme dans ces rapports nous sont mieux connus à travers les polémiques contre Celse, Prophyre et Julien (5). En même temps le Judaïsme se posait les mêmes problèmes et poursuivait sa cristallisation dans ses attitudes envers le Christianisme et la culture classique (6).

Les partisans de la gnose hérétique enseignaient l'impossibilité

(1) Jules Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Egypte chrétienne*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 19 (1923) 481-506; 20 (1924) 4-37.

(2) Schneider, *op. cit.*, I, 236-271. Sur ce point il exprime une conviction qui est générale parmi les historiens non engagés, c'est-à-dire: « Rudolf Sohm [*Kirchenrecht*, I. 1892] hat die Entstehung einer juristischen Organisation im Christentum als eine grösste Tragik bezeichnet. Mögen seine Ergebnisse zum Teil veraltet, zum Teil unrichtig sein, einen der folgenschwersten Vorgänge in der Kirchengeschichte hat er klar gesehen », p. 236.

(3) P.J. Schmidt, *Clemens von Alexandria in seinem Verhältnis zur griechischen Religion und Philosophie*. Wien 1939, et E. Molland, *Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy*, dans *Studia Orientalia* 15 (1936) 57-85.

(4) K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*. Freiburg i. Br. 1939, 193-196.

(5) Olof Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*. Gütersloh 1966.

(6) Nahum Norbert Glatzer, *Anfänge des Judentums*. Gütersloh 1966.

de l'accord entre la foi et la science ou connaissance (1). Déjà comme plus tard en Europe à partir de l'Illuminisme à nos jours, ils voyaient en celles-ci des données contradictoires. Clément, au contraire, (comme nos apologistes européens à partir de l'époque de l'Illuminisme à nos jours) s'applique à démontrer leur harmonie et il arrive à formuler le principe que c'est l'accord de la πίστις et de la γνῶσις (foi et science) qui fait le chrétien parfait qui devient ainsi le vrai gnostique, le γνώστης par excellence. Clément va encore plus loin: pour lui la foi est le commencement voire le fondement de la philosophie. Ceci dit il affirme — peut-être avec une pointe polémique envers les milieux judéo-chrétiens toujours méfiants — que celle-ci est d'une importance extrême pour le chrétien désireux d'approfondir le contenu de sa foi au moyen de la raison. En même temps que la philosophie démontre que les attaques dirigées contre la religion chrétienne sont dénuées de fondements d'emblée il montre que la religion chrétienne n'a rien à craindre de la dialectique (2). Mais Clément ne s'emballe point et sait garder les dimensions des données de la révélation et des données rationnelles:

> «... la philosophie grecque, par son apport, ne rend pas la vérité plus puissante, mais comme elle rend impuissante l'attaque de la sophistique, et détourne les attaques traîtresses lancées contre la vérité, on l'a nommée proprement la haie et le mur de la vigne» (3).

Clément a donc une idée très nette des rapports entre la foi et la science, peut-être aussi plus heureuse que la malheureuse formule de la Scolastique: *Philosophia ancilla theologiae*, qui prêta à de telles confusions que la Néo-scolastique n'a pas encore réussi à dissiper. Même lorsqu'il prête à la philosophie grecque un rôle presque surnaturel et justificateur, Clément pense toujours au Logos qui est la source des vérités parsemées dans les connaissances humaines, tandis que de fait il reconnaît à la foi sa place indépendante des données de la raison. Par exemple: « La foi est plus importante que la science et en est le critère » (4); et ailleurs: « Or, la doctrine du

(1) LEBRETON, *loc. cit.*

(2) S'il nous est permis un rapprochement de ce phénomène historique où l'instrument culturel qu'on veut employer pour détruire ou affaiblir la religion finit par lui rendre les meilleurs services, que l'on pense aux raisons qui ont présidé aux origines du *Kulturkampf* en Allemagne et de l'*Ecole Pratique des Hautes Etudes* de la Sorbonne à Paris le siècle dernier.

(3) CLEMENS ALEX., *Strom.* I, 20, 100, 1.

(4) CLEMENS ALEX., *Strom.* II, 4, 15.

Sauveur se suffit à elle-même, n'a besoin d'aucun appoint, car elle est *force et sagesse de Dieu* [I *Cor.* I, 24] » (1).

L'APOPHASE TRINITAIRE CHEZ CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Dans la théologie orientale le terme *apophase* indique la voie négative (mot à mot: ascendante) de la pensée théologique. Le Dieu Vivant, *al-Ḥayy* comme dit l'Islām, dans son existence personnelle, transcende tout concept. L'apophase rejette donc toute les images et tous les concepts pour suggérer la plénitude inobjectivable et inconoscible de la Trinité.

Clément d'Alexandrie a-t-il utilisé l'apophase lorsqu'il s'occupe de Dieu? Le terme lui était certainement inconnu, mais pas le concept. En effet, Clément d'Alexandrie, comme le fera plus tard l'auteur des Aréopagitiques, réserve la voie négative à ceux qui ont été initiés aux mystères chrétiens. C'est une contemplation de Dieu à laquelle on parvient par la voie d'abstractions intellectuelles, contemplation qui doit correspondre, selon Clément, à l'ἐποπτεία, à savoir le plus haut degré des mystères d'Éleusis. L'emploi du langage mystérique et le souci d'établir des parallèles entre les étapes de la Gnose chrétienne et celle des Mystères helléniques, s'eclairent par l'attitude de Clément d'Alexandrie vis-à-vis de la sagesse grecque.

En ce qui concerne l'apophase, elle est donc impliquée dans l'ἐποπτεία chrétienne, qui est la « quatrième partie », à savoir la partie « théologique » de la « philosophie » de Moïse. Elle suit donc la partie que Clément d'Alexandrie appelle φυσικὴ θεωρία ou contemplation naturelle et qui a ses parallèles dans ce que Platon lui-même aurait classé parmi les « grands mystères de l'être vrai » (τῶν μεγάλων ὄντος εἶναι μυστηρίων) ou dans ce qu'Aristote appelle μετὰ τὰ φυσικά.

C'est dans le cinquième livre de ses *Stromates* que Clément d'Alexandrie développe la voie négative ou apophatique. Elle se présente d'abord comme une analyse géométrique. En partant d'un corps, on supprime par abstraction le volume, la surface et la longueur, pour obtenir une unité ponctuelle. En supprimant ensuite le τόπος c'est-à-dire sa situation dans l'espace, le point nous amène à la notion d'une monade intelligible que l'on dépouillera de tout ce qui peut être attribué aux êtres intelligibles, pour s'approcher d'une certaine notion de Dieu qui n'est pas encore une notion théologique, ce qu'on ne pouvait pas encore prétendre de la « théologie » du IIe siècle.

(1) CLEMENS ALEX., *Strom.* I, 20, 100, 1.

Ce premier mouvement de l'apophase, que Clément d'Alexandrie cache sous l'appellation d'*analyse*, se rencontre sous le même nom chez les représentants du moyen Platonisme, au IIe siècle. Celse, cet adversaires des Chrétiens ou plus exactement de Justin, dans l'Ἀληθὴς λόγος, range l'*analyse*, ou voie des abstractions successives, parmi les trois voies rationnelles de la connaissance de Dieu (1).

Au contraire de tous ces philosophes platoniciens qui combinaient la voie négative ou *analyse* avec la position ou *synthèse* (= la connaissance de la Cause première dans ses effets), en obtenant ainsi une troisième voie, celle de l'*analogie* ou d'éminence, pour rendre « intelligible — comme dit Celse — dans une certaine vertu inexprimable, le Dieu qui est au-delà de tout » (2), Clément d'Alexandrie se tient fidèle à l'*analyse* et garde à la voie négative sa valeur indépendante. Toutefois, l'analyse qui aboutit à la notion d'une monade intelligible ne peut pas sastisfaire à ses exigences intellectuelles et religieuses. En effet, ailleurs (3) il s'exprime explicitement ainsi: « Dieu est Un et au-delà de l'Un, et supérieur à la monade même. » Pour Clément d'Alexandrie, ainsi que pour Philon d'Alexandrie avant lui, le Dieu Vivant des Saintes Écritures transcendait la monade intelligible et la recherche apophatique devait se poursuivre au-delà, dans la ténèbre du Sinaï. Cette image biblique est commune à Philon et à Clément (4).

Le deuxième mouvement apophatique est de la sorte déjà esquissé, et en même temps pointe une théognosie trinitaire: « Nous nous précipitons dans la Grandeur du Christ. Si nous avançons ensuite par la Sainteté vers l'Abîme, nous aurons une certaine connaissance de Dieu Maître-de-tout (παντοκράτωρ) en connaissant non pas ce qu'Il est, mais ce qu'Il n'est pas » (5). Nous restons

(1) Albinos, platonicien du IIe s. et élève de Gaius ainsi que maitre de Galène, en avait parlé avant Celse. Voir J.H. Loenen, dans *Mnemosyne* 9 (1956) 296-319 et 10 (1957) 35-56.

(2) Origenes, Contra Celsum, VII, 44-45.

(3) Clemens Alex., *Paedag.* I, 8: ἓν δὲ ὁ θεός καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα. C'est la même doctrine que nous retrouvons chez Philo Alex., *De vita contemplativa*. I, 2. On sait que Philon d'Alexandrie voyait dans la monade le Logos, image parfaite de Dieu, et qu'il déclarait que Dieu est au-delà de la monade.

(4) L'opposition des termes Lumière-Ténèbre chez Philon a été étudiée par F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik.* Leiden 1962.

(5) Clemens Alex., *Paedag.* V, 11.

ici donc sur le plan de la spéculation, l'apophase de Clément n'ayant rien d'extatique ou d'union mystique.

Parvenus jusqu'au sommet des intelligibles (= ἐπὶ τὴν κορυφὴν τῶν νοητῶν), on s'aperçoit avec Platon, l'*ami de la Vérité*, comme l'appelle Clément d'Alexandrie, que, s'il est difficile de trouver Dieu, il est encore plus difficile sinon impossible de l'exprimer (1). Selon une idée très chère à Clément d'Alexandrie, étant renseigné sur la montée de Moïse au Sinaï, Platon savait que la « sainte théorie » a permis au législateur juif d'atteindre les sommets intelligibles qui sont la χώρα τοῦ θεοῦ ou la région de de Dieu difficile à trouver. Platon, en plagiant Moïse (toujours d'après Clément), aurait appelé cette *région de Dieu*, *région des idées*. En effet, ici encore Platon aurait appris de Moïse que Dieu est une *région*, parce qu'Il contient toutes choses. Le Platon que nous présente ici Célment d'Alexandrie est un Platon aristotélisé, qui est exactement celui du moyen Platonisme. Pour Albinos, par exemple, les idées sont des pensées de Dieu et ne subsistent point en dehors de Lui, tout en continuant pour ainsi dire le « second principe » divin. Pour Clément d'Alexandrie, ce seconde principe s'appelle la Grandeur (μέγεθος) du Christ, du Christ-Logos, lieu (χώρα) des idées. Il faudra le dépasser pour aller vers l'Abîme (βυθός) du Père. La Sainteté désigne, sans doute, l'Esprit-Saint, car Clément d'Alexandrie précise plus loin que le Père ne peut être reconnu que par la grâce divine et par le Verbe qui est auprès de Lui (2) et que toute recherche cérébrale reste informe et aveugle sans la grâce de la connaissance qui vient du Père par le Fils. Clément d'Alexandrie laisse à ce point de côté Platon et poursuit avec saint Jean, qui selon lui est l'un des plus grands gnostiques (dans le sens clémentino-chrétien du terme), et cite son enseignement selon lequel personne n'a jamais vu Dieu, sauf le Fils unique qui est dans le sein du Père. C'est le Fils qui nous manifeste le Père. Clément cherche encore une fois à gnosticiser le langage anthropomorphique et nous explique que le sein (κόλπος) du Père est l'Abîme, est τὸ ἀόρατον καὶ ἄρρητον, à savoir l'invisible et indicible que Moïse avait rencontré dans la tenèbre du Sinaï, au-delà de la Grandeur du Christ, comme ce qui l'enveloppe, car le Père-Pantokrator contient tout, n'étant lui-même contenu par rien. Il est donc inaccessible et illimité. C'est la raison même de la transcendance et de l'incognoscibilité du Père, qui, par opposition au Fils (« engendré mais pas créé »), est appelé l'*Inengendré*. Dans

(1) PLATO, *Timaeus*, 28c.
(2) CLEMENS ALEX., *Paedag.* V, 12.

l'ordre logique de la connaissance, rien ne peut être antérieur à la notion du Dieu inengendré, or la science démonstrative ou discursive part des vérités antérieures et évidentes, *ergo* cette dernière n'est d'aucune utilité dans ce domaine de la connaissance et doit céder la place à l'apophase infructueuse et informe d'un agnosticisme désespéré.

Clément d'Alexandrie est ainsi coincé, mais Platon le tirera d'embarras en lui rappelant que, s'il nous est impossible de connaître Dieu par nos propres forces, il y a toujours la ressource de la grâce divine, envoyée par la θεία μοῖρα ou sort divin. La grâce, pour Clément d'Alexandrie, est avant tout une nouvelle aptitude à connaître, une ἕξις γνωστική qui procure au gnostique ou chrétien parfait, la contemplation éternelle ou ἀΐδιος θεωρία, qui est le terme de l'apophase de Clément d'Alexandrie. Elle avait pour objet la transcendance du Père. Après avoir conduit l'intelligence vers une aporie complète devant l'Abime transcendant, la recherche négative se trouve supprimée par la grâce que le Père envoie par le Fils (l'Inengendré Géniteur par l'Engendré) dans la « Sainteté » ou Esprit-Saint.

Ce processus prouve que l'apophase de Clément d'Alexandrie, contrairement à celle de Platon, son « Mestro e Duca » dans le royaume d'outre-physique, est triadique, dans la mesure où elle implique la notion des Trois Personnes qui ne sont pas supprimées par *via remotionis*. Cette Triade apophatique toutefois n'est déterminée que par l'hypostase du Père, la seule qui soit vraiment transcendante dans cette perspective de « Trinité économique », si proche des schèmes du moyen Platonisme. Clément fera des efforts pour dépasser cette perspective, mais il restera, malgré tout, dans les cadres de la théologie trinitaire du type pré-nicéen. En effet, le principe de la distinction entre l'οἰκονομία (1) et la θεολογία (2) ne pouvait pas être exigé aux IIe et IIIe siècles. Ce n'est qu'au IVe siècle qu'on pourra parler de *théologie* proprement dite, car elle aura désormais dépassé l'aspect sous lequel nous connaissons Dieu comme Créateur de l'Univers, et on dégagera la notion trinitaire des implications cosmologiques propres à l'*économie*. Par progression nous pouvons constater qu'à l'*économie* dans laquelle Dieu se révèle en créant le monde et en s'incarnant pour la rédemption de l'humanité, nous devons répondre par la

---

(1) L'*économie* est l'œuvre de la volonté créatrice et rédemptrice de Dieu tandis que l'être trinitaire appartient à la nature transcendantale de Dieu.

(2) La θεολογία était encore pour Origène une connaissance, une gnose de Dieu ou plutôt une théognosie dans le Logos.

*théologie*, en confessant la nature transcendante de Dieu en Trois Personnes ou de la Trinité dans une ascension de la pensée qui aura nécessairement une impulsion apophatique. Ce sera l'œuvre surtout des Cappadociens.

Chez Clément d'Alexandrie la notion de l'hypostase du Père se rapproche tellement de l'essence divine qu'il est presque impossible de les dissocier. Le Père est ἀνέφικτος καὶ ἀπέραντος ou inaccessible et illimité et l'expression « abîme du Père » exprime sans doute l'infinité de l'essence qui lui est propre, à savoir de l'essence du Dieu inengendré, par opposition au Logos, Dieu engendré. En effet, ce dernier, tout en devenant le Fils engendré ἐν ταὐτότητι, c'est-à-dire dans l'identité (sans doute, dans l'identité essentielle), acquiert son caractère personnel par délimitation et non par essence ou bien κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατὰ οὐσίαν (1). Il y a ici un effort manifeste de dépasser l'aspect purement économique pour exprimer l'identité essentielle du Fils avec le Père transcendant et infini. Un certain subordinatianisme orthodoxe (car il est déterminé par la situation culturelle de la pensée chrétienne encore trop conditionnée par la dialectique a-chrétienne de la pensée platonicienne aristotélisée d'Alexandrie) n'est pas tout à fait exclu; en effet, dans l'ordre de la théognosie clémentine, l'opposition entre l'hypostase connaissable du Fils et l'incognoscibilité du Père subsiste toujours. Elle est conditionnée par l'ambiguïté triadologique, qui consiste à opposer l'Inengendré *illimité* à la Personne *délimitée* de l'Engendré, ou du Fils. Après son premier mouvement, celui de l'analyse, l'apophase de Clément d'Alexandrie vise uniquement l'incognoscibilité du Père: les deux autres hypostases, le Fils et la « Sainteté » (2) jouent le rôle de mystagogues, en supprimant l'ignorance naturelle par la γνῶσις qu'Ils donnent de l'Être transcendant du Père. Cette apophase n'est pas, théologiquement parlant, trinitaire mais seulement triadique, puisqu'elle ne dépasse guère la notion du Dieu personnel en trois hypostases. On n'ose même pas l'appeler triadologique, car, ayant pour objet la transcendance du Père qui-contient-tout sans être contenu par rien, cette voie négative ne fait encore rien pour transposer dans l'au-delà les notions trinitaires. Chez Clément d'Alexandrie il n'y a donc

(1) CLEMENS ALEX., *Extracta ex Theodoto*, 19, 1.

(2) L'Esprit-Saint, non distingué de la Grâce et qui joue un rôle assez effacé dans la pensée religieuse de Clément. Ce rôle de l'Esprit-Saint est effacé encore de nos jours même dans nos meilleurs traités de théologie dogmatique, et on dirait que les théologiens en parlent plus par convention que par conviction.

pas encore une *théologie*, dans le sens qu'aura ce terme au IVe siècle, mais elle a tous ses mérites dans la perspective économique qui est la sienne (1).

La doctrine du Logos.

Lorsque dans l'histoire des origines et des développements des idées on se réfère au Logos, notre pensée court immédiatement vers Clément d'Alexandrie. En effet Clément se proposa d'édifier un système théologique qui est en même temps une *Weltanschauung* chrétienne en plaçant au départ et à la base l'idée du Logos. Cette idée domine toute sa pensée et se cache derrière tous ses raisonnements et revient à la surface à chaque instant comme une source jaillissante d'eau vive. Comment a-t-il eu cette intuition géniale? Peut-être a-t-il eu une espèce d'illumination subite, comme il arriva par exemple à Antonio Rosmini pour son idée de l'*être*. A part l'inspiration qu'il put avoir à la lecture et à la méditation du Prologue de l'évangile selon saint Jean, nous pouvons constater qu'il se tient sur le même terrain que le philosophe saint Justin, tout en poussant plus loin son intuition. L'idée du Logos chez Clément est plus concrète et plus féconde, elle devient le principe le plus élevé de l'explication religieuse de l'univers. Le Logos est le créateur du monde, il est l'unique auteur de la manifestation divine dans la Loi de l'Ancien Testament, dans la philosophie des Grecs et, finalement, lorsque les temps furent accomplis, dans sa propre Incarnation. Le Logos forme, avec le Père et le Saint-Esprit, la Trinité divine (2). C'est par son intermédiaire (3) que nous pouvons reconnaître Dieu, car le Père ne peut recevoir de nom:

> « Comme il est difficile de découvrir le principe de chaque chose, il est extrêmement difficile aussi de montrer le principe premier et antérieur à tout, qui est pour tous les autres êtres la cause de la naissance et de l'existence. Comment exprimer, en effet, ce qui n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni

---

(1) Vladimir Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris 1967, 12-17.

(2) Peter Gerlitz, *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas* (Zugleich ein religion- und dogmengeschichtlicher Versuch zur Erklärung der Herkunft der Homousie). Leiden 1963.

(3) Josef Barbel, *Christos Angelos*. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümmlichen Literatur des christlichen Altertums. Mit Anhang: Die frühchristliche und patristische Engelchristologie im Lichte der neueren Forschung (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums. Band 3). Bonn 1964.

individu, ni nombre, bien plus, ce qui n'est ni accident ni sujet d'accident? On ne pourrait pas dire correctement qu'il est le tout; car le tout se range dans la catégorie de la grandeur et il est le Père de tous les êtres. Et on ne peut pas dire non plus qu'il a des parties; car l'Un est indivisible, et c'est pourquoi il est infini. Et on le conçoit non pas en tant qu'il peut être parcouru tout entier, mais en tant qu'il est sans dimensions et sans limites: aussi est-il sans figure et sans nom. Lorsque nous le nommons nous ne le faisons pas en termes propres, que nous l'appelions l'Un, le Bien, l'Esprit, l'Être, le Père, Dieu, le Créateur ou le Seigneur. Nous ne parlons pas ainsi pour lui donner son nom, mais c'est par impuissance que nous employons tous ces beaux noms, pour que notre intelligence puisse, sans errer ailleurs, s'y fixer. Aucun d'eux, pris à part, ne désigne Dieu, mais, tous ensemble, ils concourent à indiquer la puissance du Tout-Puissant. Ces noms, en effet, se disent de propriétés ou de relations, or rien de tout cela ne peut se concevoir de Dieu. On ne peut pas saisir Dieu non plus par une science démonstrative: car celle-ci se prend de notions premières et mieux connues; or rien n'est premier par rapport à l'Inengendré. Que nous reste-t-il? Penser l'Inconnaissable par la grâce divine et par le Logos unique qui procède de lui » (1).

Le Logos est, par essence, en tant que raison divine, le maître qui instruit l'univers et le législateur de l'humanité. Le Logos de Clément, bien que préexistant au monde et raison divine de ce monde, reste toutefois profondément enraciné dans l'histoire.

## Christologie

Clément d'Alexandrie qui a bâti un système théologique basé sur le Logos reste lié aux données historiques de l'Incarnation. Il connait en effet le Logos comme le Sauveur de la race humaine et la source d'une vie nouvelle. Cette vie surnaturelle commence avec la foi, progresse vers la science (gnose) et la contemplation et conduit, à travers l'amour, à l'immortalité voire à la déification. Clément affirme clairement que le Christ est le Logos incarné et qu'il est — par conséquent — Dieu et homme. C'est par le Christ que nous accédons à la vie divine. Ainsi Clément présente-t-il le Christ comme le soleil de justice (2):

(1) Clemens Alex., *Strom.* V, 12, 81; IV, 82, 4.

(2) Franz Joseph Doelger, *Lumen Christi*. Traduit de l'allemand par Marc Zemb. Paris 1958.

« *Charmant* est le Logos, qui nous a illuminés, *plus que la monnaie d'or et la pierre précieuse. Il est plus désirable que le miel et le rayon de cire* (1). Comment en effet ne serait-il pas désirable, celui qui a illuminé l'esprit enseveli dans les ténèbres, qui a donné leur acuité aux *yeux porte-lumière* de l'âme (2)? De même que *sans le soleil, les autres astres laisseraient le monde plongé dans la nuit* (3), de même, si nous n'avions pas connu le Logos et n'avions pas été illuminé par ses rayons, rien ne nous distinguerait des volatiles qu'on emboque (4), puisque nous serions, dans l'obscurité, engraissés et nourris pour la mort (5). Recevons la lumière afin de recevoir Dieu; recevons la lumière, et devenons les disciples du Seigneur. Car il a fait aussi cette promesse à son Père: *Je ferai connaître ton Nom à mes frères; au milieu de l'assemblée je chanterai tes louanges* (6). Chante ses louanges, fais-moi connaître ton Père, Dieu; tes paroles me sauveront, ton chant m'instruira. Jusqu'à maintenant j'errais à la recherche de Dieu; mais puisque tu m'illumines, Seigneur, et je trouve Dieu par ton intermédiaire, et je reçois de toi le Père; je deviens ton *cohéritier*, puisque tu n'as pas rougi de ton frère » (7).

Si nous comparons cette manière de traiter la théologie avec nos manuels occidentaux, nous sommes quelque peu déroutés. Mais dans ce langage imagé, dans ces emprunts à la Bible et à la mythologie nous découvrons une christologie qui ne connait pas encore les développements dialectiques postérieurs, mais qui transpose en termes grecs une méthode midrašique déjà connue du Judéo-christianisme hors de la Palestine.

Voici encore un autre aperçu christologique de Clément:

« *Salut, ô Lumière !* (8). Du ciel la Lumière a brillé pour nous, qui étions ensevelis dans les ténèbres et empoisonnés à l'ombre

(1) Ps. 18, 1.

(2) PLATON, *Timée*, 45B.

(3) HÉRACLITE, fragment 99.

(4) PHILOSTRATE, *Vita Apollonii*, IV, 3; SÉNÈQUE, *Epist.* 122, 4.

(5) PLUTARQUE, *Moral.* 98 C.

(6) Ps. 21, 23.

(7) *Rom.* 8, 17, et *Hébr.* 2, 11. Jules LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1928, II, 222, voit ici un morceau de chant d'église, tandis que J. KROLL, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*. Königsberg 1921, 12, penche pour interpréter ce passage rythmé comme une échappée lyrique personnelle de l'auteur.

(8) Comparer les textes classiques et chrétiens réunis par DOELGER, *op. cit.*

de la mort: Lumière plus pure que le soleil, plus douce que la vie d'ici-bas (1). Cette Lumière est la vie éternelle, et tout ce qui y participe, vit, tandis que la nuit évite la lumière, disparaît de crainte et cède la place au jour du Seigneur; tout est devenu lumière indéfectible et le couchant s'est changé en orient. C'est ce que signifie la *créature nouvelle* (2); car le *Soleil de justice* (3), qui passe partout dans sa chevauchée (4), visite également toute l'humanité, imitant son Père, qui *sur tous les hommes fait lever son soleil* (5), et il distille la rosée de la vérité. C'est lui qui a changé le couchant en orient, la mort en vie par sa crucifixion, qui a arraché l'homme à la perdition pour l'attacher au firmament; il transplante la corruption pour qu'elle devienne incorruptibilité, il transforme la terre en cieux, lui le laboureur de Dieu, *qui répand des signes favorables, excite les peuples à l'œuvre* du bien, *rappelle le moyen de vivre* (6) selon la vérité; il nous gratifie de l'héritage paternel, réellement grand et divin, et inamissible; il divinise les hommes par un enseignement céleste, *donnant des lois à leur intelligence et les inscrivant dans leurs cœurs* » (7).

Sous une forme lyrique nous avons donc ici un aperçu sur un des plus beaux aspects du dogme chrétien. On se tromperait si on s'arrêtait au revêtement extérieur de l'expression littéraire de Clément: nous avons ici des intuitions profondes, que Clément ne cherche pas à expliciter ni à analyser, et que d'ailleurs il ne peut pas développer, tout simplement parce que la théologie chrétienne en est encore à ses débuts. Nous avons ici un compromis entre le midrašique et la culture païenne, cette dernière mise au service de la première. Nous sommes en pleine période de transition: et ce n'est peut-être pas un mal que Clément n'ait pas eu un tempérament trop spéculatif à un moment historique où la pensée chrétienne grecque n'avait pas encore de bases solides.

(1) *Isaïe* 9, 2; *Matth.* 4, 16; *Luc* 1, 79.

(2) *Galat.* 6, 15.

(3) *Malachie* 4, 2.

(4) Motif mythologique assimilé par l'art paléochrétien, par ex. dans les catacombes romaines nous trouvons la figuration du *Christ-Soleil* sous les traits de *Helios-theos*.

(5) *Matth.* 5, 45.

(6) Aratos, *Phaenom.* 6, s.

(7) Clemens Alex., *Protr.* XI, 113, 2-4; 114, 1-4.

Ecclésiologie.

Clément est fermement convaincu qu'il n'existe en fait, malgré les différentes églises locales, qu'une seule Église universelle, comme il y a un seul Dieu le Père, un seul Logos divin et un seul Saint-Esprit. Toujours dans son langage imagé, Clément appelle cette Église la vierge-mère, qui donne à ses enfants le lait du Logos divin:

> « O mystère admirable! Unique est le Père de toutes choses, unique aussi le Logos de toutes choses, et le Saint-Esprit est un et identique en tous lieux. Il n'y a, enfin, qu'une seule Vierge-Mère; j'aime l'appeler l'Église. Cette Mère, laissée à elle seule, n'avait pas de lait, car elle seule n'est pas devenue femme. Mais elle est à la fois vierge, et aimante comme une mère. Appelant à elle ses enfants, elle les nourrit avec un lait de sainteté, le Logos destiné aux enfants » (1).

Et ailleurs:

> « La Mère attire à elle ses enfants, et nous cherchons notre Mère, l'Église » (2).

Dans le chapitre final du *Pédagogue*, Clément appelle encore l'Église l'Épouse et la Mère du Maître ou Logos. C'est elle, l'école où Jésus, son époux, enseigne (3).

Clément d'Alexandrie n'ignore pas les principes qui distinguaient l'Église des hérésies, déjà formulés par Tertullien et par Irénée de Lyon: son unité d'enseignement et son antiquité. Ces arguments devaient être dans l'air, sans besoin de recourir à l'hypothèse d'une connaissance directe de ces deux auteurs.

> « Les choses étant ainsi, la très ancienne et la très véritable Église prouve avec évidence que les hérésies apparues après elle et plus encore celles qui sont venues à leur suite, ont innové et sont marquées du sceau de l'erreur. Ce qui précède montre, à mon avis, avec clarté, qu'unique est la véritable Église, l'Église réellement ancienne, dans laquelle sont inscrits les justes selon le dessin de Dieu. Il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Seigneur: par suite ce qui est éminememnt précieux doit être loué pour son unicité, étant l'image de l'unique principe. L'Église unique participe donc à la nature de l'unique, elle à qui l'on fait violence pour la morceler en sectes

(1) Clemens Alex., *Paedag.* I, 6, 42.
(2) Clemens Alex., *Paedag.* I, 5, 21, 1.
(3) Clemens Alex., *Paedag.* III, 12, 98, 1.

nombreuses. Selon la substance, selon la pensée, selon le principe, selon l'excellence, nous déclarons donc qu'unique est l'ancienne et catholique Église, dans l'unité d'une foi unique, conforme aux Testaments particuliers, bien mieux, conforme au Testament unique malgré la différence des temps, réunissant par la volonté du Dieu unique grâce à l'unique Seigneur tous ceux qui sont déjà élus, ce que Dieu a prédestinés à être justes, et qu'il a connus avant la création du monde. Au reste, la dignité de l'Église, comme le principe de son établissement, repose sur l'unité. Elle surpasse tout le reste, et n'a rien de semblable ou d'égale » (1).

LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE.

La hiérarchie ecclésiastique comprend trois degrés: l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat. D'après Clément, elle est une imitation de la hiérarchie angélique. Voici ses propres mots:

« Selon mon opinion, les dignités d'évêque, de presbytre et de diacre, que nous trouvons dans l'Église ici-bas, sont des imitations de la gloire angélique et de l'économie qui attend, au dire de l'Écriture, ceux qui, suivant les traces des Apôtres, ont vécu dans la perfection de la justice, conformément à l'Évangile » (2).

Cette étude spécifique de la hiérarchie des anges, tentée ici, marque un point nouveau dans le développement de la théologie. Clément propose aussi en termes clairs la théorie de la connaissance angélique. Si les anges portent nos prières devant Dieu, ils connaissent donc, conclut Clément, les pensées des hommes. Il n'est guère besoin que les développements ultérieurs montrent que la notion de spiritualité et d'incorporéité angéliques chez Clément est plus élevée que chez saint Justin (3).

LE BAPTÊME.

Outre que, au Logos, Clément porte son attention aussi au *mysterium*, c'est-à-dire au sacrement. Toujours est-il que *Logos* et *mysterium* forment les deux centres d'intérêt autour desquels gravitent sa christologie et son ecclésiologie.

---

(1) CLEMENS ALEX., Strom. VII, 17, 107. H. SEESEMANN, *Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus*, dans *Theologische Studien und Kritiken* 107 (1936) 312-346.

(2) CLEMENS ALEX, *Strom.* VI, 13, 107.

(3) J. QUASTEN, *Patrology*. Utrech-Brussels, II, 26-27.

Il considère le baptême comme une nouvelle naissance et une régénération:

« Il [Jésus] désire donc que nous nous convertissions et que nous devenions comme des enfants, reconnaissant celui qui est véritablement notre Père, après avoir été régénérés par l'eau; et c'est là une génération différente de celle de la création » (1).

« Écoutez le Sauveur: Je t'ai régénéré, toi que le monde avait enfanté dans le malheur et pour la mort. Je t'ai libéré, je t'ai guéri, je t'ai racheté. Je te donnerai la vie sans fin, éternelle, surnaturelle. Je te montrerai le visage de Dieu le bon père. N'appelle personne sur terre ton père... Pour toi j'ai combattu la mort. J'ai acquitté le prix de la mort que tu devais subir pour tes péchés passés et ton infidélité envers Dieu » (2).

L'adoption filiale que nous recevons dans le sacrement de la régénération est ici exprimée d'une manière très nette. A propos du baptême nous trouvons chez Clément d'autres termes qui sont entrés dans la terminologie spécifique de la théologie du baptême: sceau (σφραγίς), illumination, bain, perfection et mystère (3).

Ainsi il énumère les effets du sacrement du baptême:

« Étant baptisés, nous sommes illuminés; illuminés, nous devenons immortels. *Je vous l'ai dit*, ainsi parle-t-il [le Logos], *vous êtes des dieux et tous des fils du Très-Haut* (Ps. 81, 6). On appelle cette œuvre différemment des noms de grâce, d'illumination, de perfection et de bain. Elle est le bain par lequel nous sommes lavés de nos péchés, la grâce qui remet les peines provenant de nos transgressions, l'illumination qui nous confère cette lumière sainte du salut, grâce à quoi nous pouvons, autrement dit, voir Dieu clairement. Et nous appelons parfait ce à quoi rien ne fait défaut. Que manque-t-il donc à celui qui connaît Dieu? Il serait vraiment étonnant, en effet, qu'une

(1) CLEMENS ALEX., *Strom.* III, 12, 87.

(2) CLEMENS ALEX., *Quis dives salvetur*, 23, 1.

(3) C. CASPARI, *Hat die alexandrinische Kirche zuer Zit des Clemens ein Taufbekenntnis bessen?* dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft* 7 (1886) 352-375; Adolf von HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*. Leipzig 1920, 97-143; H. A. ECHLE, *Sacramental Initiation as a Christian Mystery-Initiation according to Clement of Alexandria*, dans *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis Odo Casels*. Düsseldorf 1951, 54-64; A. ORBE, *Teologia bautismal de Clemente Alejandrino*, dans *Gregorianum* 36 (1955) 410-418.

chose incomplète mérite d'être appelée un don de la grâce divine » (1).

CRÉATION ET COMMENCEMENT.

Clément d'Alexandrie rejette l'idée selon laquelle Dieu aurait cessé de créer le septième jour. Il ne faut pas interpréter le repos de Dieu comme certains le comprennent. Dieu ne cesse pas de créer, car il est bon, et s'il cessait un jour de faire bonne, œuvre il cesserait par là même d'être Dieu: or cela est tout simplement impensable sans blasphémer. Et, plus loin, Clément se sert d'un argument dialectique qui ne manque pas de force dans son courant de pensées: comment la création aurait-elle pu être faite dans le temps, puisque le temps a été fait avec les êtres (2) ? Cette objection sera soulevée à nouveau plus tard par saint Augustin. Parmi les maîtres du Didascalée elle eut des suites. L'argumentation contre l'idée d'un arrêt, d'une cessation de l'œuvre créatrice de Dieu, que nous propose ici Clément, est aussi bien valable pour soutenir l'éternité de la création. Et de fait c'est le même argument qui servira à Origène pour fonder sa thèse de l'éternité de la création (3).

LA CHUTE DE L'HOMME.

Clément d'Alexandre connaît le thème orphique et platonicien de la divinité, de la préexistence et de la chute des âmes.

« Il saute aux yeux que les Barbares [= les non-Grecs] ont rendu des honneurs exceptionnels à leurs législateurs et instructeurs: ils les ont appelés *dieux*. Ils estiment, nous dit Platon, que ce sont de nobles âmes qui, ayant abandonné les régions supercélestes, ont enduré de descendre vers notre Tartare, revêtu un corps, pris leur part de tous les maux de la vie qui est dans le monde du devenir par sollicitude pour le genre humain, ont établi des lois et enseigné la philosophie » (4).

Certains textes pourraient nous laisser l'impression que Clément adoptait cette idée platonicienne d'une préexistence céleste d'une âme et de sa descente dans le corps:

---

(1) CLEMENS ALEX., *Paedag.* I, 6, 26.

(2) CLEMENS ALEX., *Strom.* VI, 16.

(3) Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie chrétienne.* Paris 1961, 221.

(4) CLEMENS ALEX., *Strom.* I, 15, 67, 3-4.

« Assurément il existe même certains élus parmi les élus... qui cachent au fond de leurs consciences les mystères ineffables... C'est eux que le Logos appellé la lumière du monde et le sel de la terre. Ils sont la semence divine, image ressemblante de Dieu, dont ils sont les enfants et héritiers légitimes, envoyés ici-bas comme en mission en pays étranger, conformément aux vastes plans bien coordonnés du Père » (1).

Il se peut très bien que Clément veuille exprimer des pensées que nous, placés hors de son milieu, ne saisissons pas tout à fait dans le sens voulu par l'auteur. En effet nous avons d'autres textes explicites qui excluent formellement cette doctrine:

« Il n'est donc pas vrai que l'âme soit envoyée ici-bas en vue d'un sort moins bon — car Dieu opère tout en vue d'une amélioration —, mais l'âme qui se sera décidée pour la vie la plus morale conformémement à la justice de Dieu, recevra le ciel » (2).

« Nous n'existions pas avant que Dieu nous ait faits. Car il faudrait savoir où nous étions, si l'on admet notre préexistence, et comment et pourquoi nous sommes ici-bas » (3).

Les hérétiques, écrit Clément, nous opposent l'aporie suivante: Adam a-t-il été fait parfait, ou imparfait? S'il a été fait imparfait, comment se peut-il que l'œuvre du Dieu parfait soit imparfaite? Cela surtout s'il s'agit de l'homme. Mais si l'homme a été créé parfait, comment se fait-il qu'il transgresse les commandements? Clément répond: Il n'a pas été créé parfait par construction, mais apte à recevoir la vertu. Car il y a une différence entre le fait d'être capable de recevoir la vertu, et la possession de la vertu. Dieu veut que nous soyons sauvés par nous-mêmes (4).

Le péché d'Adam, d'après Clément, consista dans le refus par le premier homme de se laisser éduquer par Dieu. Il s'est transmis à tous les êtres humains, non par la génération (ou traducinaisme), mais comme l'effet du mauvais exemple donné

(1) CLEMENS ALEX., *Quis dives salvateur*, 36, J. HÉRING, *Etude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*. Paris 1923.

(2) CLEMENS ALEX., *Strom.* IV, 26, 167.

(3) CLEMENS ALEX., *Eclogae propheticae*, fr. 17.

(4) CLEMENS ALEX., *Strom.* VI, 12. F. BURI, *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*. Zürich 1939.

par le premier père (1). Seul un acte personnel peut souiller l'âme (2).

La Pénitence.

La doctrine de la Pénitence ou *Paenitencia secunda* a joué un grand rôle dans la catéchèse chrétienne des premiers siècles et il se devait que Clément d'Alexandrie traitât une telle question. Premier point bien établi par le docteur du Diadascalée c'est que le péché est un acte personnel. Cette position nette s'explique comme une réaction à l'égard de l'hérésie gnostique, qui prêtait à la malignité de la nature (comme nos âmes pieuses prêtent aujourd'hui au diable) la responsabilité du péché. Clément estime, à l'exemple de Platon, que les châtiments divins ont seulement un rôle de purification. Cependant rien n'indique que Clément applique cette interprétation à l'enfer lui-même.

Clément, en accord avec la tradition chrétienne, pense qu'il ne devrait y avoir dans la vie d'un chrétien qu'une seule pénitence, celle qui précède le baptême. Il estime cependant que Dieu, dans sa miséricorde envers la faiblesse humaine, a acordé une seconde pénitence, qui ne pourra être obtenue toutefois qu'une seule fois:

> « Il faut donc que celui qui a reçu le pardon de ses fautes ne pèche plus. Car, en plus de la première et unique pénitence des fautes — il s'agit assurément de celle de la première vie païenne, je veux dire une vie plongée dans l'ignorance — en tout cas, à ceux qui ont été appelés est proposée une pénitence qui purifie de ses erreurs le lieu de leur âme, afin qu'y soit bien établie la foi. Le Seigneur ayant la connaissance des cœurs, et d'avance celle de l'avenir, a prévu depuis toujours et de loin les chutes trop faciles de l'homme et la fourberie astucieuse du diable; il savait comment celui-ci, jaloux de l'homme à cause du pardon accordé à ses fautes, susciterait aux serviteurs de Dieu des occasions de péché, par des calculs pleins de méchanceté, afin qu'eux aussi vinssent à partager sa chute.
>
> Dieu donc, dans sa grande miséricorde, a accordé à ceux qui, en possession de la foi, tombent en quelque erreur, une

(1) Clemens Alex., *Adumbrationes in Judam*, 11; *Strom.* III, 16, 100; *Protr.* 2, 3.

(2) H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*. Güstersloh 1950, 92-130; T. Rüther, *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*. Freiburg i. Br. 1922.

seconde pénitence, afin que, si quelqu'un tenté après son élection, souffrait violence et illusion, il obtînt encore une pénitence sans repentance. En effet, si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifices à offrir pour nos fautes, il n'y a qu'à attendre dans la crainte le jugement et le feu courroucé qui doit dévorer les rebelles (1).

Se repentir continuellement et successivement de ses fautes équivaut à n'avoir jamais eu la foi, sauf que cela comporte la conscience du péché. Et je ne sais pas ce qu'il y a de pire, ou bien de pécher consciemment, ou bien, après s'être repenti de ses fautes, d'errer de nouveau » (2).

« L'un, ayant passé de la gentilité et de cette première vie à la foi, a obtenu d'un seul coup la rémission de ses fautes. L'autre qui, même après cela, a péché mais ensuite se repent, doit avoir honte, bien qu'obtenant le pardon, puisqu'il ne peut plus être lavé par le baptême pour la rémission de ses fautes. Car il faut abandonner non seulement les idoles qu'on tenait auparavant pour divines, mais encore les actions de sa vie précédente, si l'on est régénéré *non du sang ni de la volonté de la chair*, mais dans l'esprit. Ce qui est bien le cas de quelqu'un qui se repent sans être retombé dans la même faute; au contraire, c'est se préparer à pécher que de se repentir souvent et c'est aussi se disposer à la versatilité par défaut d'ascèse. C'est donc une apparence de repentir, non pas un repentir que de solliciter souvent le pardon des fautes que nous commettons souvent » (3).

Tout d'abord il ne faut pas croire que Clément se présente ici comme un rigoriste. Nous savons que dans l'antiquité chrétienne on ignorait toute notre casuistique moderne et le raffinement moral n'allait pas jusqu'aux détails de nos examens de conscience du vingtième siècle. Pour péchés il faut entendre ici les péchés « ad mortem » ou mortels et qui se limitaient à trois ou à quatre: le stupre, l'inceste, l'homicide volontaire et, en temps de persécution, le retour (vrai ou apparent) à la religion païenne. Clément distingue entre péchés volontaires et péchés involontaires (4). Après le baptême, seuls sont susceptibles de pardon ceux qui ne dépendent pas de la volonté, tandis que le chrétien coupable de

---

(1) Clemens Alex., *Paedag.* I, 8, 67.

(2) Clemens Alex., *Strom.* II, 13, 56-57.

(3) Clemens Alex., *Strom.* II, 13, 58-59.

(4) Clemens Alex., *Strom.* II, 14, 60-61, et II, 15, 62-71.

péché volontaire doit redouter le jugement de Dieu. Un péché volontaire c'est une rupture complète avec Dieu, car il contredit l'idée chrétienne primitive de l'inviolabilité du sceau (σφραγίς) baptismal. Si le péché commis après le baptême n'est pas encore une rupture complète avec Dieu, faute d'une certaine liberté dans la décision, une seconde pénitence est encore possible. De tout l'ensemble de la doctrine de Clément on peut déduire qu'il ne connaît pas de péchés graves qui ne puissent pas être pardonnés (1), même le péché d'apostasie lui paraît susceptible de pardon (2). Le péché volontaire irrémissible est le fait de l'homme qui se détourne délibérément de Dieu et refuse la réconciliation et la conversion. C'est en quelque sorte le péché contre l'Esprit-Saint. Mais est-ce qu'ici encore il ne s'agit pas d'une obnubilation de l'âme qui en diminue la responsabilité?

L'EUCHARISTIE.

Les sacrifices sanglants des Grecs ne correspondent pas à l'idée chrétienne de Dieu: Clément s'accorde ici avec tous les apologistes qui ont écrit contre les sacrifices païens et contre les sacrifices juifs (3).

Il connaît cependant un sacrifice de l'Église ou sacrifice spirituel:

« Le sacrifice de l'Église est la parole s'exhalant comme un encens des âmes saintes, lorsque, en même temps que le sacrifice, l'âme tout entière se dévoile aux yeux de Dieu » (4).

Clément connaît aussi l'oblation symbolique de certains dons, comme on la rencontre dans la liturgie là où il parle de προσφορά et de κανόνα τῆς ἐκκλησίας qui prescrit l'emploi du pain et du vin et non du pain et de l'eau, comme font les hérétiques:

« L'Écriture, manifestement, applique les mots pain et eau à nul autre, sinon à ces hérésies, qui emploient le pain et l'eau

(1) J. HOCH, *Die kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert*. Breslau 1932, 115-129; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Theophaneia, I). Bonn 1940, 229-260; W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Klemens Alexandrinus*. Berlin-Leipzig 1951, 164-174; A. MÉHAT, *« Pénitence seconde » et « péché involontaire » chez Clément d'Alexandrie*, dans *Vigiliae Christianae* 8 (1954) 225-233.

(2) CLEMENS ALEX., *Strom.* VII, 16, 102, 2.

(3) CLEMENS ALEX., *Strom.* VII, 3, 14-15.

(4) CLEMENS ALEX., *Strom.* VII, 6, 32.

dans l'oblation, en désaccord avec la règle de l'Église. Ce sont elles, en effet, qui célèbrent l'Eucharistie avec de l'eau pure » (1). « Melchisédech, roi de Salem, prêtre de Dieu le très-haut, qui offrit le pain et le vin, apportant une nourriture consacrée en type de l'Eucharistie... » (2).

Le mariage.

Nous savons déjà ce que Clément pense du mariage. En examinant les aspects théologiques de son enseignement, nous ne trouvons aucun indice que le mariage soit un sacrement, comme le présentera la théologie postérieure. Mais le mariage n'est pas dans la moindre considération auprès de Clément, car « L'homme devient l'image de Dieu dans la mesure où il coopère avec Dieu à la création de l'homme » (3).

La procréation des enfants ne constitue pas cependant l'unique fin du mariage. L'amour mutuel, l'aide et l'assistance réciproques unissent les époux d'un lien éternel (4).

Voici un aperçu qui se réfère à l'exégèse évangélique et qui nous rappelle aussi une expression suggestive de Wolfgang Goethe:

> « Qui sont les deux ou trois rassemblés au nom du Christ, au milieu desquels se tient le Seigneur? N'est-ce pas l'homme, la femme et l'enfant, puisque l'homme et la femme sont unis par Dieu? » (5).

Ailleurs, contre les prétentions des hérétiques gnostiques contraires au mariage, il s'exclame: « L'état de mariage est saint » (6). Clément a une telle conception de l'indissolubilité du mariage que même la mort, selon lui, ne rompt pas totalement cette union, et il est opposé à l'idée de second mariage (7).

---

(1) Clemens Alex., *Strom.* I, 19, 96.

(2) Clemens Alex., *Strom.* IV, 25. J. Quasten, *Monumenta Eucharistica.* Bonn 1937, 348-349; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.* Band I, 1. Freiburg 1955, 117-118, 277-279.

(3) Clemens Alex., *Paedag.* II, 10, 83, 2.

(4) Clemens Alex., *Paedag.* I, 4.

(5) Clemens Alex., *Strom.* III, 10, 68.

(6) Clemens Alex., *Strom.* III, 12, 84.

(7) Clemens Alex., *Strom.* III.12, 82, H. Preisker, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten.* Berlin 1927, 200-211.

La virginité.

Quelle place tient la virginité dans la pensée de Clément d'Alexandrie? Nos habitudes mentales ont beaucoup de difficulté à admettre que quant à lui, Clément ne se maria pas, « pour l'amour du Seigneur » (1), mais toutefois lorsqu'il est amené à faire une comparaison entre le mariage et la virginité, il reconnaît chez l'homme marié une supériorité sur celui qui est vierge. Voici ses mots:

> « On ne se montre pas un homme, en vérité, lorsqu'on choisit de vivre seul. Il surpasse les hommes, au contraire, celui qui s'est exercé à vivre sans plaisir et sans peine (ἀπαθεία) dans le mariage, la procréation des enfants et le soin de sa maison et demeure inséparable de l'amour de Dieu au milieu de ses sollicitudes domestiques, et triomphe de toutes les tentations, quelles viennent de ses enfants, de sa femme, de ses serviteurs ou de ses biens. Mais celui qui n'a pas de famille est, dans une large mesure, affranchi de la tentation. N'ayant à s'occuper que de lui seul, il se trouve surpassé par celui, qui dans une situation inférieure quant au salut personnel, lui est supérieur cependant par la conduite de la vie » (2).

Voilà un langage anticonformiste et enraciné dans le bon sens des réalités de l'homme et de l'Église elle-même dans son existence. Cette opinion de Clément n'a pas de parallèle dans la littérature ascétique chrétienne. On a vu dans cette attitude négative envers la « supériorité » de la virginité, l'effet de la lutte sévère qu'il dut mener contre les attaques gnostiques à propos du mariage (3).

La mort de saint Jacques, selon les traditions judéo-chrétiennes conservées par Clément d'Alexandrie.

Sur la mort de *Jacques*, nous connaissons une tradition recueillie par Clément d'Alexandrie soit de la bouche de Pantène soit dans les cercles judéo-chrétiens du Presbytère alexandrin.

---

(1) Clemens Alex., *Strom.* III, 7, 59.

(2) Clemens Alex., *Strom.* VII, 12, 70.

(3) Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandria.* Freiburg i. Br. 1949; H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ (Paradosis 7). Fribourg 1952, 44-59.

« De ce Jacques, Clément rapporte au septième livre des *Hypotyposes* un récit digne de mémoire, tel qu'il le tenait de la tradition de ses prédécesseurs. Il dit que celui qui l'avait amené au tribunal fut ému en le voyant témoigner et confessa que lui aussi était chrétien. Tous deux, dit-il, furent amenés ensemble (au supplice) et, le long du chemin, celui-ci demanda à Jacques de lui pardonner. Ayant un peu réfléchi: Que la paix soit avec toi, dit Jacques; et il l'embrassa. Et ainsi tous deux furent en même temps décapités » (1).

Dans cette tradition il y a un élément nouveau: alors que saint Luc ne fait qu'une brève mention de cette mort, Clément parle d'un *tribunal*, donc d'un procès régulier en matière religieuse qui s'est déroulé, selon l'usage, en présence des autorités religieuses. Devant ce tribunal, Jacques fut condamné sans doute comme hérétique. En 62, le Grand-Prêtre Ananie *junior* réussit à éliminer Jacques, « frère du Seigneur », que les milieux juifs de Jérusalem, croyants et non-croyants, tenaient en haute estime.

Eusèbe de Césarée cite trois extraits d'auteurs différents: Clément d'Alexandrie, Hégésippe et Flavius Josèphe, qui racontent la mort de Jacques (2). De l'accord de ces trois récits il résulte en substance que Jacques fut précipité du Temple et mourut sous la masse d'un foulon.

Clément d'Alexandrie et Théodote.

Théodote, auquel Clément d'Alexandrie, nous l'avons vu ailleurs, a consacré ses *Extraits* (3), professait de nombreuses idées judéo-chrétiennes, notamment sur le Nom, la Croix, le Sceau (σφραγίς) et le Plérôme. On en déduit que Théodote était un écrivain judéo-chrétien de la secte des valentiniens ou, du moins, que ses idées s'en rapprochaient fortement. Dire que Théodote ait exercé une influence judéo-chrétienne quelconque sur Clément d'Alexandrie c'est trop dire, mais ce que nous savons c'est qu'il en a recueilli les traditions sans trop savoir dans quel but.

Encratisme judéo-chrétien chez Clément d'Alexandrie.

Clément d'Alexandrie n'était pas un encratite, et il ne se laissa pas influencer par les cercles judéo-chrétiens alexandrins.

(1) Eusebius, *Hist. Eccl.* II, 9.

(2) Eusebius, *Hist. Eccl.* II, 1 et 23. Voir aussi, *Saint Jacques le mineur, premier évêque de Jérusalem*. Jérusalem 1962.

(3) Migne, *PG.*, IX, 651-728.

Voici une autre tradition judéo-chrétienne qu'il recueillit sans doute chez les Anciens ou Presbytres d'Alexandrie. Deux des sept premiers diacres pratiquaient le renoncement au mariage. Clément d'Alexandrie présente ainsi la tradition qui se rapporte au diacre Nicolas, qui passe pour le chef des Nicolaïtes:

> « Il conduisit sa femme au milieu (de l'assemblée chrétienne) et l'abandonna... Pour moi — écrit Clément —, je sais par ouï-dire que Nicolas ne connut pas d'autres femme que celle qu'il avait épousée et que, de ses enfants, les filles vieillirent dans la virginité, le fils demeura chaste. Les choses étant ainsi, l'abandon au milieu des Apôtres, de sa femme qui était un objet de jalousie, représentait un renoncement à la passion, et la continence à l'égard des plaisirs recherchés avec le plus d'empressement enseignait à faire peu de cas de la chair. Il ne voulait pas, en effet, à ce que je pense, conformément au commandement du Seigneur (1), servir deux maîtres (2), le plaisir et le Seigneur » (3).

Le mouvement encratite était très répandu dans les milieux judéo-chrétiens de Palestine. Par exemple, le diacre Philippe avait transformé sa maison en une espèce de monastère (4). Clément en tant qu'ethnico-chrétien et par son équilibre propre du génie grec n'a jamais admis les excès, mais la tradition il fallait bien la justifier, de là ses entorses à l'exégèse.

### Doctrines judéo-chrétiennes acceptées par Clément d'Alexandrie.

Nous n'entendons pas donner ici une liste complète des idées ou doctrines judéo-chrétiennes acceptées par Clément d'Alexandrie. La même chose lorsque nous nous occuperons du même sujet pour Origène. Ce que nous nous proposons c'est de montrer

---

(1) *Matth.* VI, 24; *Luc* XVI, 13.

(2) Le sens donné par Jésus à cette expression ne convient ici que par une application accomodatice, comme disent les exégètes et les ascètes qui en abusent à volonté.

(3) Eusebius, *Hist. Eccl.* III, 29, 3.

(4) Que les enfants de Nicolas et de Philippe aient été libres d'eux-mêmes il est fort difficile à l'admettre, car le père en Orient (et même en Occident) a toujours décidé pour les autres membres de la famille. Pour ce qui se rapporte au diacre Philippe nous avons le récit de Luc, hôte et donc témoin oculaire, *Acta Apost.* VIII, 4-40. Ce n'est pas par hasard que Luc, célibataire endurci comme saint Paul, a choisi la maison de Philippe.

comment certaines doctrines qui semblent appartenir à un héritage grec, voire pythagoricien, appartiennent au contraire au Judaïsme tardif d'où elles passèrent au Christianisme juif.

Dieu ne peut être connu que par le Christ; en effet, le Christ seul comporte une certaine multiplicité: Dieu a la simplicité qui n'est l'objet d'aucune science. La démonstration de ce principe théologico-philosophique fait dire à Clément d'Alexandrie:

> « Toutes les réalités réunies convergent vers un seul Être, le Fils. Il est infini par la connaissance de toute sa puissance. Et bien que le Fils ne soit pas entièrement un, comme l'Unique, ni multiple, comme la partie, il est Un et Tout: Il est donc aussi Tout. Il est en effet le même cercle de toutes les puissances qui se développent vers l'Un et s'unissent. C'est pour ce motif que le Logos est appelé *Alpha* et *Oméga* » (1).

Ce concept philosophique du cercle que Clément cite en exemple n'est pas alors exceptionnel, et nous le trouvons sur maints monuments judéo-chrétiens où il symbolise la vie, à savoir Dieu-source-de-vie, et on représenta la Trinité par trois cercles concentriques. De même l'*Alpha* et l'*Oméga* pour signifier Dieu, Principe et Fin de toutes choses, nous vient des traditions juives, passées ensuite dans le Nouveau Testament (2).

Les signes du Christ comme Dieu et Messie, pris et replacés dans un nouveau cadre qui s'adaptait tant bien que mal au cadre original, sont innombrables. Sur la base des *Testimonia*, les Judéo-chrétiens et les Chrétiens dont ils influençaient la pensée, appelaient Jésus, *Jour* et les Apôtres *Heures*, ou bien *Année* et *Mois*. Ces comparaisons établissaient une relation entre Jésus et ses Disciples, comme entre le Jour et les Heures, etc.

Clément d'Alexandrie connaît cette spéculation ou exégèse judéo-chrétienne: « Le Christ est fréquemment appelé Jour » (3). Et pour commencer le verset de la *Genèse* (II, 4): *En ce Jour Dieu créa le ciel et la terre*, Clément écrit:

> « L'expression: *En ce Jour Dieu créa*, c'est-à-dire que tout fut fait en Lui et par Lui [= en ce Jour = le Christ], et que sans

---

(1) MIGNE, *PG.* VIII, 1365-1366. Ilse FUHR, *Ein altorientalisches Symbol*, Bemerkungen zum sogenannten « omegaförmigen Symbol » und zur Brillenspirale. Wiesbaden 1967.

(2) *Apocalypse* de Jean I, 8; XXI, 6: XXII, 13. B. BAGATTI, *L'Eglise de la Circoncision*. Jérusalem 1965, 126-130.

(3) MIGNE, *PG.* IX, 721-722.

Lui rien ne fut [*Joh.* I, 3], désigne l'opération du Fils, dont parle David: *Voici le* Jour *que fit le Seigneur, pour nous allégresse et joie* [*Ps.* CXVII, 24], en d'autres mots, célébrons le festin divin par la connaissance qu'Il nous a transmise. En effet *Jour* désigne le Logos qui éclaire ce qui est caché et par lequel chacune des choses créées est parvenue à la lumière et à la naissance » (1).

Comme symbole de la puissance du Christ, les Judéo-chrétiens employaient la lettre hébraïque *waw* dont la valeur numérique était six, nombre des lettres du mot *IHCOYC*. Mais la prédominance du grec devait amener le changement du *waw* en *iota*, initiale du même nom de Jésus. Clément d'Alexandrie y fait allusion lorsqu'il écrit que la Bible indique sans détour

« la lettre *iota* du nom de Jésus pour signifier sa bonté. Aux yeux de ceux qui ont entendu et cru, cette lettre est ferme et immobile » (2).

Nous citons encore, pour conclure, l'autre spéculation judéo-chrétienne que Clément d'Alexandrie fait sienne: l'image de Jésus comme *donneur de la Loi*. Clément écrit (3):

« Tu trouveras dans le *Kérygme de Pierre* que le Seigneur est appelé Loi et Verbe, Νόμος [= Tora] καὶ Λόγος. »

Et comme confirmation, il cite le texte des *Testimonia* dont ce nom tire son origine, celui d'*Isaïe* II, 3: *Car de Sion sortira la Loi et de Jérusalem la Parole de Dieu.*

(1) MIGNE, *PG.* IX, 375-376.
(2) MIGNE, *PG.* VIII, 351-352.
(3) MIGNE, *PG.* VIII, 929-930.

## تعريف عن الكتب

Y. Congar, o.p., *Les voies du Dieu vivant*, Éd. du Cerf, Paris 1962, 444 pp.

قلم لا يتعب وقد كان صاحبه يقظاً دوماً وحاضراً لمشاكل العالم فيعطيها الجواب الوافي. وها هي مجموعة مقالات كتبها في مواضيع شتّى: منها ما توسّع في كتابتها: منها المقالات اللاهوتية مع ما فيها من تنقيب واسع النطاق وعودة إلى الاصول: ومنها المقالات التي تقارب العجالة فيها بدء جواب أو توجيه سريع ولكنه لا يخلو من الحكمة الروحية والعقلية. كل مقال يحمل يوم كتابته ولقد زاد المؤلف على بعض الدروس أموراً عديدة اضطره الى درسها تطوير التفكير السريع، وفي كلها يجد القارئ الفائدة الروحية تقوده الى الإتحاد بالله وبالغير اتحاداً وثيقاً.

قسم الناشر هذه المجموعة إلى اربعة اقسام: في الاوّل منها جمع ما يعود الى الكتاب المقدّس وفي الثاني ما فيه صلة بسرّ الله الاب والابن والروح القدس. امّا في الثالث فإنه بروح مسيحية صادقة يدرس ذلك السرّ العظيم الذي يكلمنا على شركة القديسين. ومن ثم ينتقل إلى الرابع ويعطينا لمحات خاطفة عن الحياة الروحية.

ا. ع. خ.

*L'Episcopat et l'Eglise universelle*, ouvrage publié sous la direction de Y. Congar, o.p. et B.-D. Dupuy, o.p. Préface de Son Exc. Mgr A.-M. Charue, Éd. du Cerf, Paris 1964, 831 pp.

لا بدّ أن التفكير اللاهوتي الّذي ساد المجمع الڤاتيكاني الثاني توجّه، في ما توجّه اليه، إلى تركيز الحقيقة الأسقفية على ركائز وطيدة. ولذا فتبارى المؤلفون في هذا الكتاب يدرسون الأسقفية في صلاتها بالمسيح وفي صلاتها بالرسل وفي صلاتها بشعب الله واخيراً بصلاتها بالبابا. وفي الفصل الأخير، وهو بمثابة خاتمة، توصّل هذا المؤلف الى أن يعطينا توجيه التفكير اللاهوتي الحاضر في الأسقفية.

في هذه الاجزاء كلّها من الكتاب الذي نحن بصدده يجدّد المؤلّفون تفكيرهم في الكنيسة. بعودتهم الى الكتاب المقدس والى عادات الأجيال المسيحية الأولى فيرون فيها عنصر تجديد في ايّام تكاثرت فيها من جرّاء المعاطاة المتواترة مع العالم ومع روح العالم : التقاليد التي لا تمتّ الى التقليد الرسولي الكنسي بشيء. فتتخلّص منها لتجد التوجيه الاوّل الصافي فيه تتذكر ما اعطاه المسيح والرسل في صفاء تام.

واسماء المؤلفين هي كفيلة بما حمّلوه هذه الدروس من عمق تفكير وصلابة توجيه.

ا. ع. خ.

Yves M.-J. Congar, o.p., *Sainte Eglise*, Éd. du Cerf, Paris 1963, 715 pp.

جمع المؤلف اللاهوتي الكبير في هذا الكتاب دروساً كان قد نشرها في مجلات والقاها في محاضرة ونسّقها على الوجه التالي :

في القسم الاوّل : موقف الكنيسة. كيف انها تفهم حقيقتها في ارادة الله الخلاصية. وفي القسم الثاني تطرّق المؤلف الى وظيفة الكنيسة وسلطاتها : الكهنوت والسلطان والتعليم. واخيراً يعطينا المؤلف ما قاله على ممرّ ثلاثين سنة في كتب ظهرت ودروس نشرت عن الكنيسة. ولقد بيّن في هذه النقدات التطوير الذي حازته هذه الكتب والدروس.

إذا اراد لاهوتي يوماً ان يتكلّم على التطورات التي رافقت الدروس الكنسية فلن يستطيع السكوت عن المؤلف الذي نحن بصدده وعن كل ما اعطاه للدروس الآنفة الذكر : من تعمّق تفكير ومن عودة الى الكتاب المقدّس وتفسير في اطار ديني وسكوني ، ومن مؤانسة آباء الكنيسة الذين تميّزوا بشرح الكتاب شرحاً روحياً عميقاً. ولهذا وان كان لنا ان نتمنّى على المؤلف امراً فاننا نتمنّى عليه ان يؤلف كتاباً مدرسياً شاملاً عن الكنيسة وله ممّا كتب المادة الغزيرة للسير في هذا المضمار بعجلة ودقّة.

ا. ع. خ.

*Au seuil de la Théologie*, ouvrage fait en collaboration, vol. 2, Éd. du Cerf, Paris 1965, 462 pp.

في كتاب كهذا أراد خاصة توجيه الراهبات والمثقّفات التوجيه الديني الصحيح باعطائهن مجموعة واضحة عميقة مليئة روحانية وعودة الى الاصول الكتابية ، نجد فصولاً عن قراءة التوراة والوسائل التي على القارئ ان يتفهمها

لنفهم الكتاب بدقة . وبعد ذلك ينتقل الى الآباء الأول والى تاريخ الكنيسة والى الطقوس والى الروحانية المستمدة من العهد الجديد والى اسس النذورات الرهبانية العقائدية والى الفن المقدّس والى لاهوت العمل والترتيل .

لم يُرد المؤلفون بكتابهم هذا ان يُعطوا غزارة من المعلومات يكتنزها العقل أو الذاكرة . أرادوا ان يفهموا الايمان بقوة وعمق بقدر ان العقل والقلب والاخلاق تشعر بانها لا تستطيع ان تظلّ بعيدة عن التمرس به والقيام بما عليها من واجبات وتوجيهات . ولـــذا فان المؤلفين احبّوا ان يوسّعوا آفاق كتابهم لتكون نظرتهم الى الامور الدينية كاملة حسبما تقتضيه حياة الانسان في كل مظاهرها .

ا. ع. خ.

*Le Nouveau Testament* (La Bible de Jérusalem), Éd. du Cerf, Paris 1966, 670 pp.

*Les Actes des Apôtres, Saint Paul, les Epitres, l'Apocalypse* (La Bible de Jérusalem), Éd. du Cerf, Paris 1965, 352 pp.

إن أهمّ ما يُذكر في هذه النشرة القيّمة الفهارس العديدة المبوّبة تبويباً منطقيـــاً ومُنظّمة تنظيماً دقيقاً والحواشي المليئة علماً وإيجازاً مما يحبّب العودة اليه في جميع المشاكل اللاهوتية التي تتأصل في العهد الجديد . زد على ذلك المقدّمات التي وُضعت أمام كل كتاب لالقاء بعض النور على تاريخه وصعوبات التأويلات التي يتضمّنها .

والنص حاز على رضى العالم المسيحي منذ أن ظهر في طبعة « توراة اورشليم » مع بعض النقائص التي تعتوره . ويظلّ احسن ما نُشر على صعيد ترجمة الكتاب المقدّس .

امّا الكتاب الثاني فهو جزء من الاول اقتطف منه لتسهيل حمله على القارئ .

ا. ع. خ.

Hans Küng, *Pour que le monde croie*, lettres à un jeune homme. Éd. du Cerf, Paris 1963, 138 pp.

دروس نفسانية لشباب اليوم وتحليل عقائدي لمشكلة الايمان في عصرنا هذا . في عشرة تأملات يلج المؤلف أعماق المشكلة ويُعطينا من علمه ومن حياته ما يحمل على التفكير والبتّ حسب البراهين التي يقدّمها فتراه يُخفّف على المسيحي من وطأة غموض السرّ في عقيدته ومن ضرورة النقد الذاتي ويعود الى الطقوس وقيمتها ودورها والى الدين كحياة فينسخ منه ما

هو ظواهر واعتبارات فرديّة ليصل إلى الشكّ : بمبادئ الايمان مبيّناً في كل ذلك وجهة نظر مبتكرة ودقيقة لا يستطيع القارئ الاّ الإفادة منها .

ا.ع.خ.

*La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Coll. « Recherches de Philosophie », V, Éd. Desclée de Brouwer, Bruges 1960, 215 pp.

محور هذه الدروس الخمسة العقل . فمن المؤلفين : وهم باربوتان (في العقل) ؛ ترولار (العقل والنفي) ؛ فرنو (العقل الكامل) ؛ دوبارل (مشكلة العقل في العصر الحاضر) بروتون (ازمة العقل في الفلسفة الحديثة) ؛ من عاد الى التاريخ ليشرح ان ما وصلنا اليه اليوم في الفلسفة ليس الاّ نتيجة الاجيال السابقة ، ومنهم من درس تطوير العقل ومتطلّباته في تقدم العلوم والدروس النفسانيّة .

ولقد اتبع هذه الدروس مؤلفان : الواحد منها تكلّم على اللاعقلانية حسب ج. لوكاس والوجود العقلاني في فلسفة هيجل لبروتون .

قراءة هذه الدروس سهلة مع عمق أفكارها ونجد فيها المؤلّف ما يغذي بها افكاره ويوجّه به تأملاته الفلسفيّة .

خ. ا.

*Réflexion chrétienne et monde moderne*, 1945-1965, Centre catholique des intellectuels français, Coll. « Recherches et débats », Éd. Desclée de Brouwer, Bruges 1966, 186 pp.

مفرق طرق التفكير المسيحي في تماسكه بمشاكل العالم الحاضر : هذا هو الكتاب الذي نحن بصدده وهو يوجّه انظارنا الى عشرين سنة قضتها جمعية العقلانيين الفرنسيين الكاثوليك .

ففي مقالات هذا الكتاب يتبارى المؤلفون على اشباع مواضيعهم بدرس الحالة الفكرية المسيحية لعشرين سنة خلت وما صارت اليه في هذا العهد المشعّ الحيّ . وفي كل هذه الدروس شيء من الحنين الى اكثر ، لو قدّر لمن سبقوا ولكنهم كانوا السبّاقين في تفكيرهم وفي توجيه رأي من عاصرهم الى عمق عقلي وشحذ ارادة في الاّ تضيع القيم الروحية والإنسانية .

ومن يقف على المجموعة لهذه الدروس التي تطرق لها افراد جمعية العقلانيين في غضون هذه العشرين سنة رأى ان احداً من مشاكل الحياة لم يفتهم الاّ واعطوه من نور المسيح وعقيدة الكنيسة قبساً ينيره ويضعه في اطار خدمة . ولهذا نتمنى على اصحاب المجموعة ان يستمرّوا في عملهم لخدمة الفكر والانسان .

خ. ا.

Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel.* Texte établi et présenté par M. de Certeau, s.j., Coll. « Christus », Éd. Desclée de Brouwer, Bruges 1963, 319 pp.

انتهى المؤلّف من وضع كتابه هذا سنة ١٩٦١ وفيه كل ما يجب لمن يريد ان يحيا حياة روحيّة : عقيدة صعبة المراس تعلّم الوسائل القويّة والواضحة . عقيدة ثرية منها ثقافة العقل المسيحي والارادة الروحية . كتاب ملؤه نار الايمان كان يلتهم صاحبه في عظاته وارشاداته نار توقظ القارئ الى علٍ الى الخير . كتاب يطلعنا على ما هي حقيقة الخدمة الاخية والروحانية المكينة والحياة الروحية التي يجب علينا ان نجعل منها روح حياتنا . ليس لنا من قائد اجدى واعمق . انما لا يُقرأ هذا الكتاب الا بين وقفات ووقفات للتأمل والمكاشفة والاستنتاج .

د. د. ب.

Hans Küng, *Structures de l'Eglise*, Éd. Desclée de Brouwer, Bruges 1963, 449 pp.

أراد المؤلف في كتابه هذا ان ينير مشاكل المجمع المسكوني الكبرى فقال وردّد ان الكنيسة هي شعب الله وجماعة المؤمنين ؛ ان العلمانيين ليسوا زيادة في الكنيسة ولكنهم الكنيسة بالذات ؛ ان الخدمة الكهنوتية ليست سيطرة انما هي خدمة في سبيل الجماعة التي عليها ان تحيا لله ؛ ان للاساقفة كجماعة واجباً عليهم ان يعيشوه في الكنيسة ، ان خدمة بطرس ليست سيطرة مطلقة ولكن خدمة محبة . توطيد ايمان ووعي راعوي . وبهذا كلّه يُبعد المؤلف عن الكنيسة كلّ ميل الى السيطرة والتبجّح ليجذب الأنظار الى الأخوة والشركة والتواضع . ولقد قابل المؤلف ، وهو يتوسّع بهذه الافكار ، مشاكل اليوم بالمشاكل التي تعالت منذ إعلان التجديد البروتستنتي .

وفي اقواله هذه شيء من النبوّة وارادته البناءة واليقين. وفي نيّته أن يجادل بما يخيف المسيحيين غير الكاثوليك : كنيسة منفصلة عن الكتاب المقدس ، وسلطة الرئيس المطلقة وكأنها بعيدة عن الجماعة الاسقفيّة وجماعة المؤمنين ؛ ولربما في اقواله هذه ما يخيف المسيحيين الكاثوليك . ولكن مراد المؤلف ان ينظر الى الكنيسة في حقيقتها الراهنة كما ارادها مؤسسها الالهي ليس الا .

د. د. ب.

*Questions théologiques aujourd'hui*, ouvrage en collaboration. Édition Desclée de Brouwer, Bruges 1965, vol. I-II, 298 — 300 pp.

يُعطينا المجلّد الاول دروساً عميقة في مشاكل لاهوتيّة حسّاسة تتعلّق بالعهد الجديد . بالتقليد الرسولي كحياة الكنيسة . بأولية رئيس الكنيسة وعلاقته بالجماعة الأسقفية الى ما هنالك من الدروس التي تضمّنت الكثير من العلم والتفكير الروحي .

وان المجمع المسكوني لم ينزع من هذه المشاكل قوّتها الواقعيّة بل ثبّتها وقوّاها .

ونجد في المجلّد الثاني دروساً عقائديّة محضة اي انها مدروسة في نور الايمان وفي نور قياس الايمان وهدفها ان تظل دائماً في صلة بالعقيدة الايمانية وبتعليم الكنيسة ولذا نجد العديد من الحواشي التي تعيدنا الى تعليم المجامع والى كلام البابوات وهذا ما يُعطي الدروس هذه سمتها الكاثوليكية. ولقد تضافر في كتابة هذه الدروس لاهوتيون المان وهولنديون وسويسريون وكلهم يجتمعون في تفكير واحد وهدف واحد . وانهم يستندون الى دروس ظهرت ، من ايّ صوب كان . ويعلنون بهذا اوسع الآفاق الكاثوليكية . ولكنهم يذكرون أيضاً لاهوتيين بروتستانت وبهذا يؤكدون ابعاد دروسهم المسكونية .

كل هذه الدروس ليست دروساً عقلية وتحليلات نظرية . انّها مشاكل تنبع من حياة انسان اليوم . انها علامات استفهام يصعدها ذلك الانسان من اعماق حياته بين صعوبات وتطوير عالم اليوم .

ففي خدمتنا يجرّب هؤلاء اللاهوتيين ان يسبروا أغوار الوحي والتقليد فلا يعطونا جوابات منمّقة مطلقة . علينا ان نجدها تحت قيادتهم . انما الطريق صعب والقائد حكيم وما علينا الاّ ان نعي المسؤولية لفهم العقيدة . وهذا واجب . د. د. ب.

R. Coste, *L'homme-prêtre*, Éd. Desclée et Cie, Tournai 1966, 252 pp.

يريد المؤلف تجديد التفكير في الكهنوت والكاهن وقد التفّ عليه الاجيال غبار الزمن . فيُعطينا في ثمانية عشر فصلاً وخاتمة تحديدات وتحليلات تنبع من الكتاب المقدّس ومن الاختبار الراعوي ومن حياة روحيّة صافية فتضفي على ما كنّا نعرفه روحاً جديدة وتوجيهاً جديداً .

فبعد ان يحدّد معنى الدعوة الكهنوتيّة والتدريب التي تقتضيه بتشديد على العصر الحاضر الذي يتطلب الكثير من الوعي والحكمة في التوجيه

يبدأ المؤلف درسه عن تاريخ الكهنوت المسيحي ويراه في مثاله الاعلى المسيح وفي الصعوبات التي اعترته في حياته على ممرّ العصور . وبعد ذلك ينبّه الخاطر إلى اسس الدعوة الكهنوتية الكتابية ثم يُعطينا رأيه في ماهية الدعوة تلك ويبيّن كيف يجب ان تبدّل اعماق الكاهن اذ يصير مسيحاً ثانياً بكل مقدرة المسيح نفسه التي يرتديها وكيف يجب ان يكون في الكنيسة رمزاً حياً لحياة لا تُرى ولا تُنظر الاّ بالايمان الحيّ . فان عاش الكاهن هكذا صار ذلك الاخ الشامل الذي لا يخفيه امر من امور الحياة وحياة اخوته بالبشرية مع انّ هدفه ليس الارض ولكن ملكوت الله فهو خادم الكلمة وخادم الاسرار وله مسؤولية راعوية بها عليه ان يجمع البشر في الحظيرة الواحدة وان يبني معهم الجسد السرّي بصلاة مستمرة وعمل لا ينام . وفي هذا الاندفاع تلعب الطهارة دوراً عظيماً ويظلّ الكاهن بها وبتوقه الى المثل العليا علامة استفهام للكثيرين وهو دوماً في سيره الى الاعمال المختلفة العديدة . وبينما هو أمين لما طُبع عليه فانه يصبو في العصر الحاضر الى تجديد في حياته وطرق تأدية رسالته .

هكذا تتناسق الأفكار في هذا الكتاب بين درس وتحليل واختبار روحي تجعلنا نفيد من صفحاته كلّها . أ. ع. خ.

*L'Œcuménisme, Vatican II.* Texte du décret, notes et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres, Éd. Mame, Tours 1965, 189 pp.

شبع المؤلفون درساً وتفسيراً القرار المجمعي عن الحركة المسكونية واظهروا بين صفحات هذا التفسير روحاً متفتحة مؤمنة وأملاً بنعمة الله وحياة المسيحيين للسير صعداً إلى الملاقاة المتبدة بين أخوة يفتخرون بحمل اسم المسيح . وفي اقوالهم هذه نقط لاهوتية اساسية : الشركة مثلاً التي يُبنى عليها العلم اللاهوتي في المستقبل اذا ما تكلّم على الكنيسة وعلى العلاقات المنوي عقدها بين « الجماعات » المختلفة او الكنائس .

ولذا فان النص الذي ينشره جماعة من العلمانيين والكهنة في ترجمة واضحة يلحقه تفسير واضح جليّ توصلوا الى وضعه بعد الاطلاع الوافي على ما احدثته الدروس اللاهوتية في الحقبة الاخيرة من تطوير وتعمّق وعودة الى الاصول . وبهذا فان من يطالع تفسير النص المجمعي يستفيد جداً من ثروة طائلة ضمنوها اياه . وما ذلك الاّ للزيادة في فهم التوجيه المجمعي للعصر الحاضر ولمشكلة اوليّة اساسية . ا. ع. خ.




السنة الثانية والستون — ايار–كانون الاول ١٩٦٨

# الذكرى المئوية الثانية لموت العالم الماروني اللبناني

## المطران يوسف شمعون السمعاني

لمّا كانت مجلّة المشرق تهدف الى احياء التراث الفكري الشرقي والى تعريفه للغرب والشرق بالدراسات والأبحاث ونشر الأصول ارتأت ان تحيي ذِكرى هذا العالِم الكبير الذي أغنى بمؤلفاته العديدة القيّمة المكتبة اللاهوتية والفلسفية والتاريخية وجعل من المكتبة الفاتيكانية التي كان يديرها بعلم وفطنة اولى المكتبات العالمية التي تضم مجموعات خطية شرقية .

وإحياء الذكرى لن يكون صحيحاً ان لم يُعرّف صاحبها في ما كتبه وفعله في خدمة العلم ووضعه في متناول القارئ . ولقد تم الرأي بيني وبين الصديق الاب انطوان ضو الانطوني ان ننشر على صفحات هذه المجلّة مخطوطتين عربيتين نرى من خلالهما وجه السمعاني المؤرخ واللاهوتي وان لم تعطيانا صورة كاملة واضحة عن ثروة العالم العظيمة وقد كتبهما في السنين الاولى من حياته الفكرية .

ونأمل ان تكون هذه الذكرى انطلاقة لدرس سيرة السمعاني وتآليفه وجعلها في ايدي طلاّب التاريخ والعلوم الشرقية اذ هو في رأينا حلقة قيّمة للوقوف على تطور تلك العلوم في الايام التي عاش فيها فيصبح هذا العلَم اللبناني منارة حقيقية تنير عقول مواطنيه .

الاب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي
مدير مجلة المشرق

البطريرك سمعان عواد                    المطران يوسف شمعون السمعاني

# بطاركة المشرق الاربعة

نشره وقدّم له
الاب انطوان ضو الانطوني

---

مقدمة .

البطاركة والبطريركيات موضوع شغل العلماء ، قديماً وحديثاً ، كما انه لا يزال موضوع الساعة . لما لهذه الدرجة من تأثير في حياة الكنيسة شرقاً وغرباً .

ومن بين الذين بحثوا في البطاركة والبطريركيات عالمان مارونيان ، الاول اعتلى الكرسي البطريركي الانطاكي الماروني وهو البطريرك سمعان عواد . والثاني اثر في ابحاثه وتشريعاته على صلاحيات البطاركة الشرقيين وهو المطران يوسف شمعون السمعاني .

وبمناسبة مرور مئتي سنة على موت العالم الماروني الكبير المطران يوسف شمعون السمعاني ، رئيس اساقفة صور ومدير المكتبة الفاتيكانية ، وتخليداً لذكراه ، رأيت من المفيد ان نكرّم عالمنا بنشر احد مؤلفاته التي لا تزال مخطوطة . فاخترت من بينها مخطوطة « بطاركة المشرق الاربعة » التي الفها بالاشتراك مع زميله في المدرسة المارونية البطريرك سمعان عواد .

هذه المخطوطة لن تعرفنا على وجه السمعاني الصحيح — لانها من بين اول تآليفه وكان عمره عندما الفها حوالى التسعة عشر سنة — انما ستعرفنا على التفكير اللاهوتي والقانوني لمفهوم البطريرك والبطريركيات في حقبة معينة من التاريخ . . .

والذكرى المئوية الثانية التي نحتفل بها هذا العام لا ينبغي ان تمر كسائر الذكريات . فنحن في ذكرى عالم لبناني كبير : عرّف الشرق الى الغرب بابحاثه : وتآليفه ، وجهده في سبيل الحفاظ على تراث فكرنا الشرقي ، وجعله في متناول الناس . فلولا السمعاني الكبير لما كانت هذه النهضة في عالم الاستشراق ، ولولا السمعاني لما كان بقي لنا هذا التراث محفوظاً بامانة في المكتبة الفاتيكانية .

نأمل ان تكون هذه الذكرى انطلاقة من الافراد والمؤسسات والحكومات ، لدرس سيرة هذا العالم ، وتعريف الناس اليه ، وادخاله في برامجنا الرسمية ، والعمل لشرقنا الفكري بروح المحبة والاخلاص التي عمل بهما السمعاني .

## المطران يوسف شمعون السمعاني
### ١٦٨٧–١٧٦٨

لست ازعم انني مستطيع كتابة سيرة كاملة للمطران يوسف شمعون السمعاني في هذه الصفحات. انما هدفي من هذه الاسطر تعريف القارئ على صاحب المخطوطة باختصار مفيد.

فالسمعاني رغم مآثره وشهرته؛ لم تكتب سيرته حتى يومنا هذا؛ وليس لدينا لائحة كاملة بتآليفه المطبوعة والخطية. فقد قضى حياته بكاملها في الغرب وعاش في روما؛ فهناك يجب التفتيش؛ وهنالك العمل ممكن. لانه في لبنان لم نتمكن من العثور على كتبه المطبوعة وحتى على المراجع المطبوعة التي تساعدنا الى التعرف اليه. علّ الزمن يمكننا من العودة ثانية الى الغرب فنفتش عن آثار السمعاني وننبش آثاره كاملة. اذاً هدفي من هذه الاسطر التعريف. واقول مسبقاً بانه لا السيرة كاملة؛ ولا اللائحة بكتبه المطبوعة والمخطوطة كاملة ايضاً.

ولد يوسف شمعون السمعاني في السابع والعشرين من تموز سنة ١٦٨٧[١]؛ في مدينة طرابلس[٢] – لبنان.

تربى في كنف عمه المطران يوسف السمعاني[٣] مطران طرابلس.

---

١) ان المطران يوسف الدبس في كتابه روح الردود يقول أن السمعاني ولد في ٢٧ آب سنة ١٦٨٧ وذلك نقلاً عن مخطوطات كنيسة مار بطرس في روميه. وعنه اخذ الكثيرون. وجاء في Succesio custodum primarium seu maiorum Bibliothecae Vaticanae 1481-1895, MAI, A., *Novae Patrum Bibliothecae*, Romae 1905, t. X a, p. 391 ss. المطبوعة في أن السمعاني ولد في سنة ١٦٨٢ ومات عن عمر يناهز الستة والثمانين عاماً. اما المطران ديب؛ فيقول في كتابه Joseph Simon Assémani et ses deux neveux. Leurs testaments, Paris 1939, p. 3. أن السمعاني ولد في السابع والعشرين من تموز سنة ١٦٨٧.

٢) السمعاني من حصرون. الا ان اهله كانوا يقضون قسماً من السنة في طرابلس التي فيها ولد. اما بلدته الاصلية فهي حصرون.

٣) اطلق على السمعاني اسم يوسف تيمناً باسم المطران يوسف السمعاني الحصروني رئيس اساقفة طرابلس. من تلامذة المدرسة المارونية في روما. وبعد رجوعه الى لبنان عين كاتباً في الديوان البطريركي. ثم ارسله البطريرك اسطفان الدويهي قاصداً من قبله الى البابا اكليمنضوس العاشر لينال له درع التثبيت. ثم رقاه الى درجة الاسقفية في دير مار شليطا مقبس في ١٤ تموز سنة ١٦٧٥. ومات سنة ١٦٩٥. راجع عنه الدبس، الجامع المفصل، صفحة ٣٧٨؛ وبرنامج اخوية القديس مارون ليوسف خطار غانم، صفحة ٣٢٢–٣٢٣ والدويهي في تاريخ الازمنة، صفحة ٣٦٩.

في سنة ١٦٩٦ ارسل الى روما لمتابعة دروسه في المدرسة المارونية[1] .

بناءً على طلب بعض وجهاء الطائفة المارونية واساقفتها وكهنتها اوفده البابا اكليمنضوس الثاني عشر الى لبنان ليرئس المجمع اللبناني .

في السابع عشر من كانون الاول سنة ١٧٣٥ غادر روما الى لبنان وبسبب الطقس العاطل تأخر وصوله اليه .

في السابع عشر من حزيران سنة ١٧٣٦ وصل الى بيروت .

في اول تموز من السنة المذكورة وصل الى تنورين وقابل البطريرك يوسف ضرغام الخازن .

في العاشر من آب قابل الامير ملحم في سرايا دير القمر .

من ٣٠ ايلول الى ٢ تشرين الاول : انعقد المجمع اللبناني في دير سيدة اللويزة برئاسته وحضور البطريرك والاساقفة والرؤساء العامين للرهبانيتين اللبنانية والانطونية والمرسلين وبعض الكهنة والمشايخ والاعيان .

في شباط سنة ١٧٣٨ سافر الى قبرس وفيها عقد مجمعاً مارونياً .

في ٣١ آذار سنة ١٧٣٨ سافر من قبرس الى مصر .

---

١) جاء في المخطوط Vat. syr. 410, p. 70 ما يلي : «لما كان تاريخ سنة ١٦٩٦ [١٦٩٦] وصلوا الى المدرسة سبعة تلاميذ صحبة الخوري ابراهيم الجزائلي (؟) الراهب وهم :

جرجس الزوعه الحصناني الذي من بعد ما قاسى اوجاعاً شديدة وامراضاً مديدة : مات معذولاً من بعد وصوله الى المدرسة بسنتين .

والثاني منصور من رشميا . وهذا من بعد ما قعد في المدرسة سنتين التزم انه يعاود الى البلاد بمشورة الحكيم بسبب الاوجاع التي كان مبتلى بها . والآن قاطن في جزيرة مالطا صحبة القس مخايل المعوشي .

والثالث بولس تشوح الدويهاني . وهذا من بعد ما مكث في المدرسة ستة سنين عاود الى البلاد من تلقاء نفسه وبنية خاطره . والآن هو في تنورين مع قريب المطران يوسف الريفوني .

والرابع يوحنا وهبه الدريبي الحصناني .

والخامس سمعان عواد الحصروني .

وهولاي الآن في ثاني سنة من علم اللاهوت وكلهم . الله يعينهم على اتمامه .

والسادس يوسف شمعون الحصروني .

والسابع اندراوس اسكندر ابن ميسرني القبرسي .

وهولاي الآن في علم اللاهوت الطبيعي . وتعلموا كل اللاهوت» .

تأسست المدرسة المارونية في روما سنة ١٥٨٤ على عهد البابا غريغوريوس الثالث عشر ومنها تخرج قسم كبير من علماء الموارنة .

في الثالث من كانون الثاني سنة ١٧٣٩ عُيّن الحافظ الاول للمكتبة الفاتيكانية .

سنة ١٧٥١ عيّنه كرلوس الرابع ملك نابولي وصقلية مؤرخ مملكة صقلية .

في اول كانون الاول سنة ١٧٦٦ عُيّن اسقفاً على ابرشية صور .

مات في ١٣ كانون الاول سنة ١٧٦٨ ودفن في كنيسة المدرسة المارونية في روما بموجب وصيته .

ما ان انهى دروسه الفلسفية واللاهوتية حتى كلفه البابا اكليمنضوس الحادي عشر (١٧٠٠–١٧٢١) بفهرست المخطوطات الشرقية التي كان قد اتى بها من مصر للمكتبة الفاتيكانية : احد انسبائه : الياس السمعاني سنة ١٧٠٧ : وغيرها من المخطوطات .

في سنة ١٧١٠ عينه البابا اكليمنضوس الحادي عشر المذكور كاتباً scriptor في المكتبة الفاتيكانية للمخطوطات السريانية والشرقية .

في سنة ١٧١٥ اوفده البابا المذكور الى الشرق ليشتري ويجمع المخطوطات . فزار مصر وسوريا ولبنان وعاد الى روما مزوداً بمجموعة نفيسة من المخطوطات الشرقية .

في سنة ١٧١٩ سيم كاهناً .

في الثلاثين من ايلول سنة ١٧٣٠ عين حافظاً ثانياً للمكتبة الفاتيكانية.

لاجل اطلاع اعمق واوسع على حياة السمعاني ، يفضل النظر في بعض المراجع التي سنذكرها :

الدبس ، المطران يوسف ، الجامع المفصل في تاريخ الموارنة المؤصل ، بيروت ١٩٠٥ ، صفحة ٤٧٣ – ٤٨٧ .

الدبس ، المطران يوسف ، روح الردود في تفنيد زعم الخوري يوسف داود ، بيروت ١٨٧١ ، صفحة ٢٢٥ – ٢٤٠ .

غانم ، يوسف خطار ، برنامج اخويــة القديس مارون ، بيروت ١٩٠٣ ، ج٢ ، صفحة ١٠٥ – ١١٣ .

نسطين ، انتس يوحنا ، نبذة في بطاركة مدينة الله انطاكية ، روما ١٨٨١ ، صفحة ١–٩ .

الاب بولس مسعد والشيخ نسيب وهيبه الخازن ، تاريخ المجمع اللبناني كما دونــه شاهد عياني ، الاصول التاريخية ، المجلد الثاني ، الجزء الخامس . والترجمة الفرنسية MAHFOUD, P., *Joseph Simon Assémani et la célébration du Concile libanais maronite de 1736*, Rome, 1965.

الخوري ابراهيم حرفوش في المنارة ١ (١٩٣٠) صفحة ١٦٩ – ١٨٢ .

BOON, A., *D.H.G.E.*, t. 4, coll. 1096-1098.
DELLA VIDA, Georgio Levi, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Bibliotheca Vaticana* (Studi e Testi 92), Città del Vaticano 1949, p. 1 ss.
GRAF, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Studi eTesti 146), Città del Vaticano, t. 3, pp. 444-455.
DIB, P., *Joseph Simon Assémani et ses deux neveux. Leurs testaments*, Paris s.d.
DIB, P., *D.T.C.*, t. X. 1, coll. 116-117.
MAI, A., *Scriptorum veterum nova collectio*, Romae, III, 2, pp. 166-168.
HEFELE, *K.L.*, I, 1500.
HOLZHEY, *L.Th.K.*, I, 727.
PARISOT, J., *D.T.C.*, t. 1, coll. 2120-2122.
PETIT, L., *D.A.C.L.*, t. 1, coll. 2973-2978.
RAPHAËL, P., *Le rôle du Collège Maronite Romain dans l'orientalisme aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Beyrouth 1950, pp. 123-136.
*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, II, 144.

## مؤلفات السمعاني المطبوعة

*Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, in qua manuscriptos codices syriacos, arabicos, persicos, turcicos, hebraicos, samaritanos, armenicos, aethiopicos, graecos, aegyptiacos, ibericos, et malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI, Pontificis Maximi, ex oriente conquisitos, comparatos, avectos, et Bibliothecae Vaticanae addictos recensuit, digessit, et genuina scripta a spuriis secrevit, addita singulorum auctorum vita, Joseph Simonius Assemanus Syrus Maronita, Sacrae theologiae Doctor, atque in eadem Bibliotheca Vaticana linguarum syriacae et arabicae Scriptor.

Tomus primus, *De Scriptoribus Syris Orthodoxis*, Romae 1719.
Tomus secundus, *De Scriptoribus Syris Monophysitis*, Romae 1721.
Tomus tertii, pars prima, *De Scriptoribus Syris Nestorianis*, Romae 1725.
Tomus tertii, pars secunda, *De Syris Nestorianis*, Romae 1728.

الا ان المشروع لم يكمل. فكان بنية السمعاني ان يكمله كما يلي:

Tomus IV, *De Scriptoribus Graecis et Latinis*.
Tomus V, *De syriacis et arabicis sacrarum scripturarum versionibus*.
Tomus VI, *De libris ecclesiasticis Syrorum*.
Tomus VII, *De conciliorum collectionibus syriacis*.
Tomus VIII, *De collectionibus arabicis*.
Tomus IX, *De scriptoribus graecis in syriacum et arabicum conversis*.
Tomus X, *De scriptoribus arabicis christianis*.
Tomus XI-XII, *De scriptoribus arabicis mahometanis*.

*Oratio de eligendo Summo Pontifice*, Romae 1721.

*De sacramento confirmationis a presbyteris graecis ceterisque orientalibus administrato*, Romae 1725.

*Menologium Graecorum, Jussu Basilii Imperatoris, graece olim editum, nunc graece et latine prodiit in tres partes distributum...* Pars III, complectens Martium... Augustum, interprete Josepho Simonio Assemano, qui et duas priores partes recognovit, Urbini 1727.

*Chronicon Orientale Petri Rahebi Aegyptii primum ex arabico latine redditum ab Abrahamo Ecchellensi...* Nunc Nova interpretatione donatum a Josepho Simonio Assemano. Accessere... ejusdem... dissertationes IV, Venise 1729, in *Corpus Historiae Byzantinae*, ed. Javarina.

*De Syris Monophysitis dissertatio*, Roma 1730.

*Rudimentae linguae arabicae, cum catechesi christiana*, Romae 1732.
*Sancti patris nostri Ephram Syri opera* omnia qua exstant
Graece, Syriace, Latine in sex tomos distrbuta:
Tomus primus, *Graece et Latine*, Romae 1732.
Tomus secundus, *Graece et Latine*, Romae 1743.
Tomus tertius, *Graece et Latine*, Romae 1746.

*Oratio habita in Basilica Principis Apostolorum de Urbe, die feb. 1733, a J.S.A., dum a Capitulo et Canonicis Benedicto XIII Pont. Max. Solemnes exsequiae celebrarentur antequam ejus corpus inde ad Ecclesiam S.M.S. Minervam efferetur*, Romae 1733.

*Oratio habita in funere Friederici Augusti, Regis Polonia, Ducis Saxoniae, habita in Basilica S. Clementis die 22 Mai 1733*, Romae 1733.

*Regulae et Constitutiones monachorum Syrorum Maronitarum O.S. Antonini Abb. Congreg. Montis Libani ex arabico latine redditae*, Romae 1735.

*Synodus antiochena Maronitarum a Josepho Petro Gazeno Patriarcha, eiusque archiepiscopis episcopisque celebrata in Monte Libano anno 1736, praeside Josepho Simonio Assemanio Clementis XII ablegato apostolico, qui eamdem synodum arabice composuit, et latine reddidit.*

*Oratio finitis exsequis Clementis XII die 18 feb. 1740, De eligendo Summo Pontifice habita*, Roma 1740.

*Relazione dell' ablegazione apostolica alla nazione dé Maroniti nella Siria, e Monte Libano di Monsignor Giuseppe Simonio Assemani alla S. Congregazione de Propaganda Fide*, Romae 1741.

*De Sanctis Ferentinis in Tuscia, Bonifacio et Redempto episcopis, deque presbytero et martyre Eutychio*, Romae 1745.

*Italicae Historiae Scriptores ex Bibliotheca Vaticana*, aliarumque insignium Bibliothecarum manuscriptis codicibus, collegit, et praefationibus, nostique illustravit Joseph Simonius Assemanus, Eius dem Bibliotheca praefectus, et sacrosanctae Basilicae principis apostolorum de Urbe canonicus:

Tomus I, *De Rebus Neapolitanis et Siculis, ab anno Christi quingentesimo ad annum millesimum ducentesimum*, Romae 1751.

Tomus II, *De Rebus Neapolitanis et Siculis, ab anno Christi quingentesimo ad annum millesimum ducentesimum*, Romae 1751.

Tomus III, *DeRe bus Neapolitanis et Siculis, ab anno Christi quingentesimo ad annum millesimum ducentesimum, praemittitur repulsa peremptorii edicti, ad confuntandas adversarii doctissimi objectiones*, Romae 1752.

Tomus IV, *De Rebus Neapolitanis et Siculis ab anno christi quingentesimo ad annum millesimum ducentesimum*, Romae 1753.

الكتاب لم يكمل وكان بنية السمعاني ان يكمله كما يلي :

Tomus V-VI, *De antiquis rerum Neapolitanarum et Sicularum scriptoribus.*

Tomus VII-VIII, *Anecdota rerum Neapolitanarum et Sicularum monumenta.*

*Kalendaria Ecclesiae Universa* in quibus tum es vetustis marmoribus, tum ex codicibus, tabulis, parietinis, pictis, scriptis, scalplisve, sanctorum nomina, imagines et festum per annum dies Ecclesiarum Orientis et Occidentis, praemissis uniuscujusque ecclesia originibus, recensentur, describuntur, notisque illustrantur, studio et opera Josephi Simonii Assemani, Bibliotheca Vaticana praefecti, et sacrosanctae Basilicae principis apostoloiurum de Urbe canonici:

Tomus I, *Kalendaria Ecclesiae Slavicae, sive Graeco-Moschae*, Romae 1755.

Tomus II, *Kalendaria Ecclesiae Slavicae, sive Graeco-Moschae*, Romae 1755.

Tomus III, *Kalendaria Ecclesiae Slavicae, sive Greco-Moschae*, Romae 1755.

Tomus IV, *Kalendaria Ecclesiae Slavicae, sive Greco-Moschae*, Romae 1755.

Tomus V, *Kalendaria Ecclesiae Slavicae, sive Greco-Moschae*. Romae 1755.

Tomus VI, *Kalendaria Ecclesiae Slavicae, sive Greco-Moschae*, Romae 1755.

وكان بنية السمعاني ان يكمل مشروعه هذا كما يلي : _

Tomus VII, *Kalendaria vetustata Graecorum.*

Tomus VIII, *Kalendaria Syrorum Maronitarum Jacobitarum et Nestorianorum.*

Tomus IX, *Kalendaria Armenorum.*

Tomus X, *Kalendaria Ægyptiorum et Æthiopum.*
Tomus XI-XII, *Kalendaria Latinorum.*

*Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, codicum manuscriptorum Catalogus, Stephanus Evodius Assemanus, Archiepiscopus Apamensis et Joseph Simonius Assemanus, ejusdem Biblioth. Praefectus, et Sacrosanctae Basilicae Principis Apostolorum de Urbi Canonicus, recen suerunt digesserunt animadversionibusque illustrarunt:

Partis Primae

Tomus I, *Complectens Codices Ebraicos et Samaritanos*, Romae 1756.
Tomus II, *Complectens Codices Chaldeicos sive Syriacos*, Romae 1758.
Tomus III, *Complectens Reliquos Codices Chaldaicos sive Syriacos*, Romae 1759.

مشروع السمعاني لفهرست مخطوطات المكتبة الفاتيكانية كان معداً لان يكون من عشرين مجلداً[1].

٦ لفهرست المخطوطات الشرقية
٤ لفهرست المخطوطات اليونانية
١٠ لفهرست المخطوطات اللاتينية

راجع مقدمة الجزء الاول صفحة XVII–XVI

وكان قد طبع من المجلد الرابع ٨٠ صفحة فقط احترقت كلها مع المجلدات الثلاثة السابقة عندما التهمت النيران مكتبة السمعاني ، وبقي من الثانين صفحة نسخة وحيدة على حد علمنا وهي محفوظة الآن في Vat. lat. 13202 .

وفي سنة ١٨٣١ دفع انجلو ماي للطبع فهرس لقسم من المخطوطات السريانية كان قد اعده السمعاني وابن اخته اسطفان عواد . الا ان الناشر حذف الكتابات العربية ، ووقع في اخطاء عدة ، واتت الطبعة ناقصة .

*Bibliotheca Juris Orientalis et Civilis*, auctore J.S.A. utriusque signatura referendario, Bibliothecae Vaticanae Praefecto, SS. Basilicae S. Petri de Urbe canonico, Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis consultore, et Sacrae Penitentiarae Apostolicae Sigillatore, 5 voll., Romae 1762-1766.

*Relazione di alcuni accidenti occorsi nella Syria presso la Nazione Maronita, E provve dimenti sopra di essi presi dalla Santa Sede Apostolica*, Romae s.d.

(1) Tisserant, I, *Catalogi stampati dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana dal 700 ad oggi, Orientalia*, V (1936), pp. 102-108.

Mai, A., *Scriptorum veterum nova collectio*, IV, 2, 714-716.

— *Altro frammento... intorno ai libri eretici degli orientali e loro confutazioni.*

— *Della nazione dei Copti e della validità del Sacramento dell'ordine presso loro.*

— *Frammento intorno alle nazioni cristiani di Oriente.*

— *Delle diverse conversioni di Nestoriani o Caldei frammento storico.*

— *Altro frammento storico.*

وهذه هي بعض المشاريع الفكرية التي كان قد بدا بها السمعاني ولم يتمكن من تحقيقها :

*De Sacris Imaginibus et Reliquis*

Tomus I, *De sacris imaginibus musivis, pictis, quae in vetustis orientis et occidentis ecclesiis servantur.*

Tomus II, *De sacris imaginibus, quae in antiquis mss. codicibus latinis, graecis, et orientalibus adservantur.*

Tomus III, *De sacris imaginibus D. N. Jesus Christi.*

Tomus IV, *De sacris Deiparae Virginis imaginibus in oriente et occidente cultis.*

Tome V, *De sacris Palestinae locis et venerandis reliquiis, qua ad Christum Dominum et Virginem Deiparam referentur.*

*Excerpta ex hujus operis t. I° vulgarit. I Bottarius in dissertatione de lateranensibus parietinis Nicolai Alemmani recusa*, Romae 1756.

*Euchologia Ecclesiae Orientalis*

Tomus I, *Euchologia Ecclesiae Syriacae Maronitae.*
Tomus II, *Euchologia Ecclesiae Syriacae Jacobitae.*
Tomus III, *Euchologia Ecclesiae Syriacae Nestorianae.*
Tomus IV, *Euchologia Ecclesiae Melchitae.*
Tomus V, *Euchologia Ecclesiae Armenae.*
Tomus VI, *Euchologia Ecclesiae Copticae.*
Tomus VII, *Euchologia Ecclesiae Æthiopicae.*

*Syria vetus et nova*

Tomus I, *Summaria totius Syriae descriptio.*
Tomus II, *De Palestina.*
Tomus III, *De Phoenice.*
Tomus IV, *De Syria coele et euphratesia.*
Tomus V, *De Mesopotamia.*
Tomus VI, *De Assyria.*
Tomus VII, *De Cilicia.*
Tomus VIII, *De Arabia.*
Tomus IX, *De Ægypto.*

*Historia Orientalis*

Tomus I, *De Syris Maronitis.*
Tomus II, *De Graecis Melchitis.*
Tomus III, *De Druzis et Nazaraeis.*
Tomus IV, *De Mahometanis.*
Tomus V, *De Coptis.*
Tomus VI, *De Syris Jacobitis.*
Tomus VII, *De Æthiopibus sive Abyssinis.*
Tomus VIII, *De Syris Nestorianis.*
Tomus IX, *De Armenis.*

*Concilia Ecclesiae Orientalis*

Tomus I, *Concilia Ecclesiae Syriacae Maronitarum.*
Tomus II, *Chaldaeorum seu Nestorianorum.*
Tomus III, *Syrorum Jacobitarum.*
Tomus IV, *Coptorum.*
Tomus V, *Armenorum.*
Tomus VI, *Graecorum, Albanorum, Ruthenorum.*

رسالة الى رئيس عام ورهبان مار اشعيا الانطونيين : رومية ١٧٤١ .
رسالة الى رئيس عام ورهبان مار باسيليوس الشويريين : رومية ١٧٥٨ .
رسالة الى رئيسة وراهبات مار باسيليوس الكاثوليكيات : رومية ١٧٤٤ .

وغير ذلك من المقالات العديدة . كما ان هنالك مقالات منشورة في المشرق وغيرها من المجلات لم نذكرها هنا حباً بالاختصار .

### الكتب الخطية

للسمعاني تآليف عديدة لا تزال محفوظة حتى يومنا هذا . ومن الصعب جداً على الباحث في اعداد لائحة كاملة عن هذه المخطوطات ما لم يراجع هذه المخطوطات حيث توجد لاسيا في المكتبة الفاتيكانية وفي مخطوطات مجمع انتشار الايمان وفي دير الرهبان الحلبيين الموارنة وفي غير ذلك من الامكنة .

والصعوبة تأتي ايضاً كون الفهارس المطبوعة للمخطوطات غير واضحة وراح اصحابها يخلطون ، بين السماحة الذين عملوا كلهم في حقل الفكر وابدعوا . لذلك من الضروري اعادة النظر في هذا الموضوع . ونلفت نظر القارئ باننا نعرض هذه اللائحة بتواضع كلي ونعترف سلفاً بعجزنا عن خوض هذا الموضوع في الحالة الحاضرة لسببين اولهما بُعدنا عن المصادر ، وثانيهما اخطاء مفهرسي المخطوطات .

## المخطوطات الموجودة في دير الرهبان الحلبيين في روما (١)

٢٥٤ كتاب الطبيعيات للسمعاني ، كرشوني ، ناقص من اوله وآخره . مجلد ضخم .

٢٥٦ الكتاب الثاني من الالاهيات في الثالوث الاقدس ليوسف السمعاني الماروني . بالكرشوني . جاء في اخره : « القسم الثالث من كتاب الالاهيات على يد يوسف بن شمعون الماروني في اليوم السادس والعشرين من تشرين الثاني سنة الف وسبعماية وثمانية مسيحية . وقد صنعته في يومين والحمد لله » .

٢٥٧ كتاب الالهيات ليوسف السمعاني الماروني . الكتاب الاول في اللاهوت بالقلم الكرشوني مكتوب على عمودين بيد مؤلفه . انتهى منه في اول تشرين الثاني سنة ١٧٠٨ .

٢٥٨ مدخل العلوم ليوسف السمعاني . بخط يد مؤلفه . بالكرشوني . جاء في اخره : « تم كتاب الجدل في ٢٩ من شهر ايار سنة ١٧١٧ . وقد صنفته بمقدار ساعة زمانية » مع انه مجلد ضخم وهذا لا يصدق .

٢٦١ كتاب في السيد المسيح ليوسف بن شمعون الماروني ، بالكرشوني وبخط المؤلف . جاء في آخره : « كمل بعون الله القسم الثاني من كتاب السيد المسيح وقد صنعناه في عشرة ايام متفرقة » في ٢٩ تموز سنة ١٧١٤ .

٣٤٠ كتاب في العشر الوصايا الالهية ليوسف بن شمعون السمعاني الكبير . بخط يده . مجلد ضخم .

٣٤٢ مقالة في الخطايا للسمعاني الكبير بخط يده وبالكرشوني .

٣٤٣ كشكول فيه ١٦ صفحة وعظ للسمعاني الكبير . بخطه وبالكرشوني .

٣٤٥ مقالة في مدخل العلوم للسمعاني الكبير ، نسخها بالقلم العربي القس يعقوب ارويتن الراهب الحلبي اللبناني .

٢٦٠ كتاب العلم الطبيعي (٢) ، ليوسف بن شمعون الحصروني الماروني .

بالكرشوني . جاء في اخره : « كملناه بعون الله في ثمانية وخمسين يوم متفرقة . وكان النجاز منه سنة ١٧١٧ . في النهار الرابع والعشرين من حزيران عيد الجليل في القديسين مار يوحنا المعمدان صلاته تحفظنا امين » .

لهذا الكتاب عدة نسخ نذكر منها ما يلي :

---

١) راجع الاصول التاريخية ، المجلد الثاني ، الجزآن الاول والثاني ، دمشقوت ١٩٥٢ ، ص ١٨٢ وما بعدها . كل ما ننقله عن مخطوطات هذا الدير نستند فيه الى الفهرس المطبوع .

٢) المرجع نفسه ، ص ١٨٣ .

- بكركي ٧٩ .
- المكتبة الشرقية : بيروت ٣٥٧د [١] .
- مار عبدا هرهريا ٢د [٢] .
- ومخطوطات الشرفة .

## مخطوطات دير الشرفة

١٠/٣ كتاب العلم الطبيعي اي للفلسفة [٣] : الفه السيد ماريوسف الشمعوني السمعاني : نسخه اغناطيوس الخازن الراهب اللبناني تلميذ مدرسة عين ورقه ، في نيسان سنة ١٨٤٥ .

١٠/٢٤ ، ١٠/٢٥ د ذات النسخة على ما يبدو من الفهرس [٤] .

الاولى نسخها الشماس انطون دلال الحلبي السرياني في دير الشرفه ، في ١٣ ايار سنة ١٨٦٨ .

والثانية خالية من التاريخ .

Vat. Syr. 459.

كتابات بخط السمعاني ومشاريع اصلاح القداس الماروني والشرطونية وغير ذلك من الامور .

مشروع اصلاح القداس الماروني محفوظ في مخطوطات عديدة نذكر منها : Vat. ar. 667 ; Vat. syr. 298 ; Vat. syr. 299. ونسخة في دير الرهبان الحلبيين في روميه رقمها ٢٥٩

مشروع اصلاح القداس الماروني نشره في مجلة المنارة ٧ (١٩٣٦) الاب بولس الخوري عن المخطوط الفاتيكاني العربي ٦٦٧ [٥] .

هذا المخطوط بيد السمعاني وبالكرشوني Vat. ar. 665

---

١) CHEIKHO L., *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, Beyrouth 1925, t. 4, p. 117, الآ ان الاب شيخو اخطأ عندما نسب هذه المخطوطة الى عم السمعاني المطران يوسف السمعاني : مطران طرابلس .

٢) NASRALLAH J., *Catalogue des manuscrits du Liban*, Harissa 1963, t. 2, p. 145. وقع نصرالله في ذات الخطأ الذي وقع فيه سالفه المرحوم الاب شيخو ونسب هذا الكتاب الى المطران السمعاني مطران طرابلس ، في حين انه ليوسف شمعون السمعاني مطران صور .

٣) ارملة ، الخورفسقفوس اسحق ، الطرفة في مخطوطات دير الشرفة ، جونيه ١٩٣٦ ، ص ٤٣١ .

٤) المرجع نفسه ، ص ٤٣٤ .

٥) راجع في هذا الموضوع GEMAYEL, P., *Avant-Messe maronite* (O.C.A. 174) Roma 1965, pp. 337-341.

قوانين رهبنة القديس اغوستينوس من اجل الراهبات ff. 1-15 v

كتاب ارشاد راهبات زيارة العذراء في الامور الروحية ff. 18-23 v

وبعد فهذه رسوم عددها عشرون رسماً وضعها جبرايل فرحات ff. 24-25 v القس الحلبي رئيس الرهبان اللبنانيين بمنزلة قوانين تقتدي بها النسا العابدات وهن في العالم مزوجات وغير مزوجات .

قانون راهبات مار انطونيوس . جاء في آخر القوانين ما يلي : ff. 27-48 v « قد تم وكمل ترتيب هذه الفرائض المقدسة في اليوم الثاني من شهر تشرين الثاني سنة الحجه [١٧٣٦] م في بلاد كسروان في دير لويزه . على يد مرتبها يوسف السمعاني قاصد الحبر الروماني الاعظم والكرسي الرسولي المقدس . وكان ذلك باتفاق حضرة المطران عبدالله ورفقاه . وهو كان قد رسم ان تسلك راهبات دير حراش على هذا الترتيب . والحمد لله دائماً . امين .

هذه المخطوطة تكملة للسابقة بذات الخط وبالكرشوني Vat. ar. 666 .

رسوم القانونيين خدام كنيسة رئيس الكهنة . وفي اخره ff. 1-4 v تعليق للسمعاني من سنة ١٣٣٧ .

الرسوم الرهبانية المختصة برهبان الملة المارونية قد اعتنى ff. 7-15 v بترتيبها المونسنيور يوسف قاصد الحبر الاعظم الروماني والكرسي الرسولي المقدس . برضى وقبول السيد البطريرك الانطاكي يوسف بطرس الخازن المحترم ، بموجب اوامر المجمع اللبناني المقدس.

كتاب الصلوات السبع الليلية والنهارية المرتبة من اجل ff. 19 ss. الراهبات المتوشحات باسكيم القديس مارى انطونيوس المعظم .

قوانين الرسالة في الطايفة المارونية في بلاد سوريا ff. 27-35 v .

الرسوم الرهبانية المختصة برهبان الملة المارونية . ذات ff. 37 ss. الرسوم التي وردت سابقاً ff. 7-15 v . الا انها قد كتبت بالخط العربي .

وغير ذلك من المخطوطات العديدة الموجودة في المكتبة الفاتيكانية ومكتبة مجمع انتشار الايمان وغيرهما من مكتبات الغرب والشرق[١] .

---

١) كثيرون خلطوا ما بين المطران يوسف شمعون السمعاني مطران صور ، وما بين عمه المطران يوسف سمعان اي ابن شمعون ابن بربور السمعاني والذي مات سنة ١٦٩٥ . لذلك نلفت نظر القارئ الى التنبه لهذا الامر المهم .

## البطريرك سمعان عواد

### ١٦٨٣ — ١٧٥٦

ولد في حصرون سنة ١٦٨٣

سافر الى رومية للالتحاق بالمدرسة المارونية سنة ١٦٩٦ برفقة يوسف شمعون السمعاني.

بقي في روما يدرس من سنة ١٦٩٦ الى ١٧٠٧ حيث رجع الى لبنان.

سنة ١٧١٦ رقاه عمه البطريرك يعقوب عواد الى الدرجة الاسقفية على ابرشية دمشق.

في السادس عشر من اذار سنة ١٧٤٣ عينه البابا بندكتوس الرابع عشر ببرآة بطريركاً على الموارنة، وكان اكبر الاساقفة سناً وهو اول بطريرك ماروني معين من الكرسي الرسولي.

في ٣ تموز سنة ١٧٤٤ ثبته البابا بطريركاً على يد وكيله المونسنيور يوسف شمعون السمعاني.

على عهده بدأت قضية الراهبة هندية.

في الثاني عشر من شباط سنة ١٧٥٦ مات في دير سيدة مشموشة.

لاجل اطلاع اوسع واعمق على حياة البطريرك يعقوب عواد يفضل النظر في بعض المراجع التي سنذكرها:

الدبس، المطران يوسف، الجامع المفصل في تاريخ الموارنة المؤصل، بيروت ١٩٠٥، ص ٤٣٨ — ٤٤٤.

الشرتوني، البطريرك اسطفان، سلسلة بطاركة الطائفة المارونية. نشرها رشيد الشرتوني، بيروت ١٩٠٢، ص ٢٣.

المشرق ٢ (١٨٩٩) ٦٤٣، ٧ (١٩٠٤) ٧٥٠.

المنارة ٧ (١٩٣٦) ٢١.

ANAISSI, T., *Bullarium Maronitarum*, Romae 1911, pp. 249-251, 271-311.

DE MARTINIS, R., *Jus pontificium de Propaganda Fide*, III (1890), pp. 96-106.

DIB, P., *D.T.C.*, t. X, coll. 85-91.

GRAF, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Studi e Testi 146), Città del Vaticana, III, 440-444.

وغير ذلك من المراجع

### تآليفه

للبطريرك سمعان عواد تآليف عديدة تدور حول الرعويات والكتاب المقدس ، واغلبها لا يزال مخطوطاً . نذكر منها :

خزانة الاسرار والمنارة المسبعة الانوار .
الزيارة الرعوية : او زيارة الاسقف الصالح .
كتاب النجاة : مواعظ .
تفسير الكتاب المقدس .
وغير ذلك من التآليف . راجع GRAF, *op. cit.*, III, pp. 440-444.

### مخطوطات « بطاركة المشرق الاربعة »

عثرت اثناء تنقيباتي في مكتبات الشرق والغرب على خمسة مخطوطات من كتاب بطاركة المشرق الاربعة .

A بكركي ٢٨

١٩٠ × ١٢٥ ملم — ١٤٥ ورقة + ٣ ورقات بياض في الآخر — مجلد برق غزال — نخر العث بعض اوراقه واطرافه — بالخط الكرشوني وامكنة نادرة بالعربي — تتغير الريشة في بعض الورقات — حبر اسود واحمر .

كتب ناسخه ما يلي : f. 72 r « كمال المقالة الثانية سنة ١٧١١ ربان » . f. 105 r « كملت المقالة الثالثة في عيد مار يعقوب الرسول الكبير» f. 115 r « والكمال تعب موسى منصور الدلبتاني الكسرواني» . وجاء في f. 154 r « قد دخل بملك الخوري يوسف المريض بطريق الشراء » . كما نجد على الورقة ذاتها كتابة اخرى ، لم يعد بالامكان قراءتها بسبب حكها .

B الفاتيكان السرياني ٤٢١ ورقة ٧٠–١٢٢ [١] .

بالخط الكرشوني : الحبر اسود واحمر : بدأ الحبر يأكل الورق .

D بكركي ٢٨ مكرّر

هذه المخطوطة لم نعثر عليها في الوقت الحاضر . لان مكتبة بكركي نقلت من غرفة الى اخرى ، ولا يزال المشرفون على اصلاح المكتبة ينقلون المخطوطات من المكان القديم الى المكان الجديد . لذلك لم نتوصل الى العثور عليها والاستفادة منها في مقابلاتنا مع سائر المخطوطات .

E بيت الدين — المطرانية المارونية

١) راجع وصف هذه المخطوطة في MAI, A., *Scriptorum veterum nova collectio*, t. V, Romae, 1831.

عثرت على مخطوطة من كتاب بطاركة المشرق الاربعة بالخط الكرشوني في كرسي مطرانية صيدا المارونية في بيت الدين. ولكن لم اتمكن من درسها ، لان الكرسي تقفل في فصل الشتاء ، والمكتبة تقفل ايضاً.

لا تزال مكتبة البطريركية الانطاكية المارونية في بكركي بدون فهرس لمخطوطاتها كاملة . الا ان الاب اغناطيوس عبده خليفه بدأ بفهرستها بتكليف من غبطة البطريرك مار بولس بطرس المعوشي . نأمل ان يصير الفهرس في متناول الباحثين والمنقبين قريباً .

لا ذكر للناسخ . ولكن جاء في الصفحة الاولى من المخطوطة ما يلي: « كتاب بطاركة المشرق ، تأليف سمعان عواد ويوسف شمعون ، تلاميذ مدرسة الموارنة برومية : سنة الف وسبعمائة وستة » .

C الخزانة الانطونية[1]

١٩٥ ١٣٥ ملم — ١٤ كراس — بدون تجليد ، وصفحاته غير مرقومة — خطه عربي نسخي ؛ وحبره أسود واحمر — الريشة تتغير في بعض الامكنة .

لا ذكر لاسم الناسخ . وجاء اواخر صفحاته ما يلي : « وكان النجاز من نسخ هذا الكتاب المبارك في ٥ ايلول سنة ١٨٤٥ م .

في اخرة ورقتين ممزقتين كتب عليهما : « مديح مارى يوسف بطرس بطريرك انطاكية وساير المشرق : [illegible] .. وهو الخامس بالاسم :

« حللويا . من يقدر يقوم بالشكران . لانعامك رب الاكوان . لانك وهبتنا حبراً رفيع الشان . ذكره للبركة على الدوام . لانه فاضل نظير ابرام » . الخ.

المخطوطة التي اخذناها اساساً لنشرتنا هذه ، هي مخطوطة A التي تعود الى سنة ١٧١١ . اما مخطوطة B فلم يذكر تاريخها ، انما جاء في عنوانها « كتاب بطاركة المشرق ، تاليف سمعان عواد ويوسف شمعون ، تلاميذ مدرسة الموارنة برومية ، سنة الف وسبعمائة وستة » . فهل تكون هذه المخطوطة من سنة ١٧٠٦؟ الله اعلم . اما انا ففضلت استعمال مخطوطة بكركي كاساس لأنها مؤرخة؛ وقريبة المنال وعدم وجود اثباتات باقدمية B على A حتى الآن .

مخطوطة « بطاركة المشرق الاربعة » لم تكن مجهولة عند كل الباحثين والعاملين في حقل التاريخ ، لان بعض الفهارس والكتاب تأتي على ذكرها.

١) الخزانة الانطونية تضم حوالى الثلاثمائة مخطوطة ، لم تفهرس بعد ، موجودة في مركزين هامين دير مار اشعيا ـ برمانا ، ودير مار الياس في انطلياس ، وفي سائر اديار الرهبانية . هذه المجموعة تضم مخطوطات ثمينة لا يستغني عن الرجوع اليها كل باحث في الشرقيات ولا سيما في تاريخ وطقوس الموارنة .

كما ان فصلاً منها قد نشره القس يوحنا نطين الدرعوني الراهب الحلبي اللبناني[1] تحت عنوان: « نبذة في بطاركة مدينة الله انطاكية : للعلامة السيد يوسف بن شمعون السمعاني مع مختصر حياته وعدد مؤلفاته » ؛ بمطبعة انتشار الايمان المقدس ، سنة ١٨٨١ . ونشرها باللاتينية تحت عنوان:

Series Chronologica Patriarcharum Antiochiae per Josephum Simonium Assemanum, syro-maronita, nunc primum ex codice vaticano edita e *P. Ioanne Notain Darauni alunno Collegii Syro-Maronitae Urbis*, Romae 1881.

ما نشر من هذه المخطوطة هو هذا الفصل الوحيد ؛ ونشره الاب نطين عن ذات المخطوطة B التي استعملناها في درسنا ومقابلتنا . اما اليوم فننشر المخطوطة بكاملها .

## محتوى الكتاب

الكتاب يعالج قضية البطاركة : اصلهم ، تاريخهم ، علاقاتهم بالحبر الروماني وبالاساقفة ، مركزهم بالنسبة الى كرادلة الكنيسة الرومانية وصلاحياتهم على الاساقفة والاكليروس والشعب والمرسلين ، وغير ذلك من الامور .

ثم يعطينا الكتاب سلسلة بطاركة كراسي القسطنطينية ، الاسكندرية ، انطاكية وبيت المقدس .

هذه المحاولة التاريخية اللاهوتية والقانونية لنفهم اوضاع البطاركة والبطريركيات كانت جريئة في عصرها . عرفتنا الى التفكير اللاهوتي والقانوني لابناء القرن الثامن عشر في هذا الموضوع . ولكن في عصرنا هذا امور كثيرة تطورت وتغيرت وبادت حتى في موضوع البطريركيات .

والدراسة التي ننشرها اليوم اثرت تأثيراً بليغاً على مفهوم البطاركة وصلاحياتهم في الشرق . فاحد واضعيها وهو يوسف شمعون السمعاني سيرسل موفداً من قبل الحبر الاعظم ليرئس جلسات المجمع اللبناني في دير سيدة اللويزه سنة ١٧٣٦ . وهذا المجمع سيلعب دوراً خطيراً في تاريخ الشرق المسيحي من ناحية الاصلاح والتنظيم وغير ذلك من الامور الهامة . الا ان هذا المجمع ، رغم حسناته ، حد كثيراً من صلاحيات البطاركة واوجد

---

١) وُلد في درعون سنة ١٨٢٩ . دخل الرهبانية الحلبية المارونية ، وسيم فيها كاهناً سنة ١٨٥١ ؛ قضى قسماً كبيراً من حياته في دير الرهبانية في روما رئيساً ووكيلاً بطريركياً . سنة ١٨٧٤ عينه الكرسي الرسولي مطراناً على اذنه شرفاً . ومات في روميه سنة ١٨٧٨ .

تشريعاً جديداً لم يكن شرقنا يعرفه من قبل . وهذا التشريع انتقل من عند الموارنة الى سائر الطوائف الشرقية الكاثوليكية . ولا يزال منذ سائراً حتى يومنا هذا .

طبعاً ليست مخطوطتنا هي سبب كل هذه المشاكل . انما اردنا لفت نظر الباحثين القانونيين الى اهمية هذه المخطوطة لدرس تطور الحق القانوني الشرقي واللاهوت الشرقي الحديث . وكيف ان السمعاني ظل متأثراً بدراسته هذه منذ حداثة حتى الموت .

يمكننا ان نستنتج مما تقدم ما يلي :

اولاً ان مخطوطة بطاركة المشرق الاربعة ليست ليوسف شمعون السمعاني فحسب انما الفها بالاشتراك مع البطريرك سمعان عواد يوم كانا معاً في المدرسة المارونية الرومانية . لذلك اخطأ الذين استعملوا سلسلة بطاركة الموارنة وانطاكية عندما نسبوها للسمعاني فقط .

ثانياً هذا الكتاب هو من بين اول تآليف السمعاني . فمخطوطة B تقول بانها من سنة ١٧٠٦ . فاذا كان السمعاني قد ولد في سنة ١٦٨٧ يكون عمره عندما كتبها بالاشتراك مع سمعان عواد تسعة عشر سنة فقط . لذلك لا يجوز اعتبار هذا الكتاب المرجع الاول والاخير لاصدار حكم على السمعاني . ففكره تطور بعد هذا الكتاب ومعلوماته زادت جداً .

ثالثاً ان مخطوطتي A و C لتتشابهان جداً ونرجح ان يكونا من اصل واحد . اما مخطوطة B فتتغير قليلاً . رغم هذا كله تظل المخطوطات الثلاثة التي تمكنا من مقابلتها قريبة جداً الواحدة الى الاخرى ولا فروقات هامة تذكر .

رابعاً لغة الكتاب لغة تلاميذ المدرسة المارونية : في اوائل القرن الثامن عشر يسافرون من لبنان صغاراً ، ويكتبون بلغة دارجة ، ونحجة شبه سريانية . الاخطاء الصرفية والنحوية لا تحصى . تركنا كل شيء على علاته باستثناء وضع النقط . والفواصل ، وفرنجة السطور احياناً قليلة .

دير مار الياس — انطلياس الاب انطوان ضو الانطوني

[1r] كتاب[1]

# في بطاركة المشرق الاربعة[2]

تأليف

سمعان عواد ويوسف شمعون الحصارنة

تلاميذ مدرسة الموارنة برومية[3]

## الفاتحة

الحمد لله الواجب الوجود الخالق المعبود

اما بعد فقالا العبدان الحقيران سمعان عواد ويوسف شمعون[4] ، اننا لما تأملنا بشرف الدرجة البطريركية وعظمها[5] في بيعة الله ، وان قليلين جعلوا التكلم عليها . قد ذهبنا حسناً وجيداً ان لا نهمل بأمر[6] مثل هذا ولو كنا غير قادرين بالكفاية على ما يقتضي سموها وجلالها .

وقسمنا هــــذا الكتاب الى اربع مقالات ، وكل مقالة الى فصول . وبالله التوفيق .

---

١) B وC بسم الاب والابن والروح القدس امين .
٢) B كتاب في بطاركة المشرق – C في بطاركة المشرق الاربعة .
٣) B سنة الف وسبعمائة وستة مسيحية .
٤) B وC الحصارنة الموارنة .
٥) B وعظمتها .
٦) C امر .

## [1v] المقالة الاولى[١]

## في البطريرك ورئاسته

الفصل الاول — في اسم البطريرك .
الفصل الثاني — في عدد البطاركة .
الفصل الثالث — في الشروط اللازمة لاقامة البطريرك على الكراسي الاربعة .
الفصل الرابع — في رئاسة الحبر الروماني على البطاركة الاربعة .
الفصل الخامس — في رد الجواب على بعض من الصعوبات التي تضادد رئاسة الحبر الروماني على البطاركة الاربعة .
الفصل السادس — في رئاسة المجمع العام على البطاركة الاربعة .
الفصل السابع — في رئاسة البطاركة على المجامع الغير العامة .
الفصل الثامن — في رد الجواب على بعض من الصعوبات التي تضادد رئاسة البطاركة على المجامع الغير العامة .
الفصل التاسع [2r] — في حل بعض من المشكلات تجري في انعقاد المجمع الامي .
الفصل العاشر — في رئاسة البطاركة الاربعة على بعضهم بعض .
الفصل الحادي عشر — في رئاسة البطاركة الاربعة على الكردينالية وما دونهم .
الفصل الثاني عشر — في رد الجواب على بعض من الصعوبات التي تضادد رئاسة البطاركة على الكردينالية .

## المقالة الثانية

## في انتخاب البطاركة الاربعة ورسامتهم

الفصل الاول — في منتخب البطريرك .
الفصل الثاني — في انتخاب بطريرك القسطنطينية والاسكندرية وبيت المقدس .
الفصل الثالث — في انتخاب بطريرك انطاكية .
الفصل الرابع — في رسالة بطريرك انطاكية .
الفصل الخامس — في صورة رسالة البطريرك الى الحبر الروماني عند استمداده درع الحبرية والتثبيت .

---

١) لا يرد هذا العنوان في B و C .

## المقالة الثالثة

## في سلطان البطاركة الاربعة

## [٣ ÷] المقالة الرابعة
## في سلسلة البطاركة الاربعة

## [5r] المقالة الاولى
## في البطريرك ورئاسته

### الفصل الاول
### في اسم البطريرك

ان البطريرك هو اسم مشتق من اللغة اليونانية ومركب من هاتين اللفظتين ܐܒܗܬ ܦܛܪܘܣ اي رئيس الاباء وسبب ذلك ان كل بطريرك كان تحت سلطانه مطارنة واساقفة وهو كان متقدماً عليهم . ولذلك يقال باللغة السريانية ܪܒ ܐܒܗ̈ܬܐ او ܪܝܫ ܐܒܗ̈ܬܐ او ܪܝܫ ܪ̈ܝܫܢܐ . اعني اب الأباء او رئيس الرؤساء . لانه رئيساً على المطارنة والاساقفه الذين هم رؤساء ايضاً على رعايهم .

اما من جهة اقدمية هذا الاسم بطريرك فانه قديم جداً . وقد جاء استعماله عند اليهود والحنفاء الذين كانوا يسمون بطاركة اكابرهم وعلمائهم على موجب ما يذكر القديس مار ايرونيموس في تفسيره اشعيا النبي . والكردينال بارونيوس في سنة ثلاث مائة وخمسة عشر وغيرهما .

ثم هذا الاسم بطريرك يقال على الاباء السالفين في العتيقة مثل ادم ونوح وابراهيم واسحق[١] ويعقوب وغيرهم . ويدعون بهذا الاسم ايضاً اصحاب الرهبنات مثل انطونيوس وبينديقطوس[٢] ودومينيكوس وفرنسيس وغيرهم .

واما البطريرك فكان يدعى اسقفاً في الازمنة السالفة كما في القانون السادس[٣] من مجمع نيقية العام هكذا : وان يكون اسقف مصر : اعني بطريرك الاسكندرية العظمى مسلطاً على كل مصر وجميع اسقاعها الخ . وكما في تواريخ الكردينال بارونيوس وغيرهم كثيرون .

وكان يدعى ايضاً مطراناً او رئيس الاساقفة كما يدعى الاسقف رئيس الكهنة كما في رسائل [5 v] مار اينوشنسيوس الاول الى القديس مار يوحنا فم

---

١) B و C واسحاق .
٢) B وبنديقطوس ، ولا وجود لدومينيكوس .
٣) B ه .

المذهب بطريرك القسطنطينية . وسبب ذلك جميعه ان البطريرك لا يتفضل على البطارنة والاساقفة ولا يتميز عنهم[١] الا بالرئاسة . ولهذا السبب نفسه كان يسمى بابا روميه اسقفاً ومطراناً كما يذكر مجمع خلقيدونية العام في جلوس الثالث والسادس عشر . والكردينال بالرمينوس في الفصل الحادي والثلاثين من كتابه الثاني في الحبر الروماني . وروفينوس المؤرخ في الفصل السادس من كتابه العاشر . وبالصامون في تفسيره القانون السادس النيقاوي.

اخيراً كان يدعى البطريرك بابا كما نجد في كتاب[٢] سعيد ابن بطريق بقوله : «ما[٣] سواهم لم يسمى بطريرك الاسكندرية بابا فمعنى البابا جد . فان منذ حنانيا الذي اصلحه مرقوس البشير بطريرك الاسكندرية الى وقت ديمتريوس بطريرك الاسكندرية وهو الحادي عشر بطريركاً كان على الاسكندرية لم يكن في عمال مصر اسقف ولم تكن البطاركة الذين قبله صلحوا اسقفاً . فلما صار ديمتريوس بطريركاً اصلح ثلثة[٤] اساقفة وهو اول بطريرك بالاسكندرية عمل الاساقفة[٥] . فلما مات صُيِّر بعده[٦] هرقل بطريرك على الاسكندرية فاصلح عشرون اسقفاً . فواحد من هؤلاء الاساقفة اسمه اوماتيوس خالف الشريعة واتصل خبره بهرقل البطريرك . فجمع هرقل البطريرك جماعة من الاساقفة وسار الى مدينة اوماتيوس . فكشف عن حاله ، ونظر في امره ، وورده الى الحق فسمعت العامة الاساقفة وهم يسمون البطريرك اباً والاسقف يسمى البطريرك اباً فيجب علينا نحن ان نسمي البطريرك بابا اي جداً[٧] . اذا كان اب الاباء . فسمي بطريرك الاسكندرية من ايام هرقل بابا اي الجد . وعلى شبه ذلك يقول ابو بكر (6 r) بن عباس : وان القسوس والعامة لما سمعت اساقفتهم يسمون البطريرك اباً قالوا في انفسهم : اذا كنا نحن[٨] نسمي الاسقف ابا والاسقف

---

١) B عنهم .
٢) B كتب .
٣) B و C واما سواهم .
٤) B و C ثلاثة .
٥) B اول بطريرك الاسكندرية عمل اساقفة .
٦) B فلما صير بعده هرقل بطريرك .
٧) B و C فقالوا في نفسهم اذا كنا نحن نسمي الاسقف اباً والاسقف يسمي البطريرك نيجب علينا اننا نسميه البطرك بابا اي جداً .
٨) B و C اذاً نحن نسمي .

يسمي البطريرك اباً فيجب علينا ان نسمي البطريرك بابا اي الجد. اذ كان[١] اباً لابينا. ولكن في الحاضر هذا الاسم بابا لا يخص الا الحبر الروماني الاعظم كما يذكر ابو بكر نفسه قائلاً: ثم لما سمعت الاساقفة البطاركة يسمون صاحب رومية اباً. قالوا في انفسهم اذا كنا نحن نسمي البطريرك اباً والبطريرك يسمي صاحب روميه اباً فيجب علينا نحن ان نسمي صاحب روميه بابا. فعرف صاحب روميه بهذا الاسم دون غيره الى الآن عند اهل النصرانيه جميعها.

وغريغوريوس السابع قد اوجب الحرم على كل من يسمى بهذا الاسم دون الحبر الاعظم في السونندوس[٢] الروماني الواقع انعقاده في سنة الف واربعه وسبعين مسيحية[٣]. وهكذا البطريرك لا يدعى الآن اسقفاً او مطراناً بل بطريركاً[٤] لا غير.

## الفصل الثاني
## في عدد البطاركة

ان البطاركة اربعة في كل الدنيا. وهم بطريرك القسطنطينية، وبطريرك الاسكندرية، وبطريرك انطاكية، وبطريرك بيت المقدس كما جاء في القانون السادس وثلاثين[٥] من السونندوس السادس القسطنطيني المنعقد في عهد البابا اغاطون[٦]، وقوسطنطينوس الرابع ملك الروم سنة ست مايه واحدة وثمانين ربانيه. وفي القانون الحادي والعشرين من السونندوس الثامن المجتمع في القسطنطينية في عصر البابا اوربانوس الثاني. وباسيليوس الملك سنة ثمانمايه وخمسين مسيحية[٧].

وقيل ان البطاركة اربعة لا غير هم مثل كتبة الانجيل اربعة، والانهار اربعة. واركان العالم اربعة. وزواياها اربعة. والرياح ايضاً اربعة[٨].

---

١) B و C اذا كان اباً لابينا.
٢) C السونذوس.
٣) B في السونندوس الروماني الذي عقد في سنة ١٠٧٤ مسيحية.
٤) B بل بطريرك.
٥) C السادس وثلثين.
٦) B من المجمع القسطنطيني في عهد البابا اغاطون.
٧) لم ترد في B وفي القانون الحادي والعشرين ...
٨) B والرياح اربعة.

وتركيب الانسان اربعة . لان هذه الاربعة اشيا هي قوام العالم اجمع حسبما جاء في القانون السابع وثلثين من مجمع نيقية .

ولايضاح ذلك علم ان بطركية انطاكية كانت اول البطريركيات[1] في مبتدا النصرانية . لان بطرس الرسول قد جعل فيها كرسيه سبع سنين كما يذكر اوسابيوس المؤرخ . وغريغوريوس الكبير بابا روميه . والكردينال بارونيوس في سنة تسعة وثلثين مسيحيه . ثم لما كانت سنة خمسه واربعين انتقل مار بطرس[2] الرسول الى مدينة روميه واصلح مكانه بطريركاً على انطاكية مار[3] اوديوس كما يذكر القديس ايغناطيوس النوراني في رسالته الثانية عشر الى اهل انطاكية . واوسابيوس ونيقافور والكردينال بارونيوس وغيرهم . ولو قال البعض انه اصلح ايغناطيوس بطريركاً على انطاكية لا اوديوس . ولكن هذا القول لا اصل له . لان ايغناطيوس نفسه قد شهد في رسالته المذكورة ان اوديوس كان سالفه . وتقدم حينئذٍ كرسي روميه على كرسي انطاكية[4] . وصار كرسي انطاكية الثاني[5] .

وفي تاريخ السنة المذكورة قد ارسل مار بطروس[6] الرسول مرقوس البشير الى الاسكندرية وجعله بطريركاً عليها كما يشهدان اوسابيوس والكردينال بارونيوس . وتفضل عند ذلك كرسي الاسكندرية على كرسي انطاكية .

والسبب في ذلك ان اباءنا[7] قد تبعوا عادة الرومانيين في رسمهم كراسي الكنائس حتى ان المدائن الاكبر تخص بالكراسي الافضل[8] . ولهذا صار ان كرسي الاسكندرية قد تقدم على كرسي انطاكية [7 r] لان مدينة الاسكندرية كانت اعظم وافضل من مدينة انطاكية كما يذكر بريسيوس الكابوشي[9] في سنة تسعة وثلاثين مسيحية[10] .

وقال اخرون ان كرسي الاسكندرية قد تقدم على كرسي انطاكيه

---

١) B البطركيات ؛ C البطريركية .
٢) C ماري بطرس .
٣) C ماري .
٤) B كرسي انطاكية الثاني .
٥) لا ترد في B
٦) B بطرس .
٧) B وذلك ان اباءنا .
٨) B بالكرسي الافضل .
٩) B الكبوشي .
١٠) B في سنة

لان اول بطاركة الاسكندرية كان مرقوس البشير الانجيلي . وبخلاف ذلك بطريرك انطاكية .

واما اخرون فقالوا ان كرسي الاسكندرية قد تفضل[١] على كرسي انطاكية حتى البطريرك الانطاكي لا يخص لنفسه الرئاسة على كل الكنيسة لانه استخلفني[٢] الكرسي البطرسي في انطاكية .

وهذه الكراسي الثلثة اي كرسي روميه وكرسي الاسكندريه وكرسي[٣] انطاكية قد اقامها مار بطروس[٤] المسيح رسماً للثالوث الاقدس ولهذا تدعى البطرسية واصحابها هم البطاركة الحقيقيون كما يعلّم المطران يوسف شمعون المارونى[٥] في شرحه عن درجة الكهنوت، وايسيدوروس في الفصل الثاني عشر من كتابه السابع في تعريف الاسماء الكنائسية . وانقليطوس[٦] البابا في رسالته الثالثة الى جميع الاساقفة وسائر الكهنة المؤمنين . ونيقولاوس الاول في الفصل الثاني والتسعين من جوابه على مسائل البولغاريين[٧] قائلاً : ترغبون ان تعرفوا كم هم البطاركة بتحقيق . فان البطاركة بتحقيق هم الذين يتخبون على الكراسي الرسولية من باب سلسلة الاحبار اعني المتقدمون على الكنائس التي اقاموها الرسل . وهي كنيسة رومية وكنيسة الاسكندرية وكنيسة انطاكية .

اما[٨] كنيسة رومية لان الرسولان بطروس وبولس[٩] قد ثبتاها بكرازتهما وقدساها بدمها المسفوك حباً للمسيح .

اما كنيسة الاسكندرية كون مرقوس البشير تلميذ بطروس[١٠] وابنه في [7 v] المعمودية قد بعث هناك منه واقامها بطركية وقدمها للسيد المسيح بدمه .

واما كنيسة انطاكية لان فيها اجتمعوا المومنون وسموا مسيحيين وبطروس الرسول قد دبرها بعض سنين قبل ان ينتقل الى روميه .

---

١) B ان كرسي الاسكندرية تنفضل .
٢) B لانه استخلف الكرسي ؛ C لانه استخلفني الكرسي .
٣) وهذه الكراسي الثلاثة اي كرسي انطاكية قد اقامها مارى بطرس .
٤) B مار بطرس .
٥) B المطران يوسف شمعون ؛ C المطران يوسف شمعون الحصروني .
٦) B واناتليطوس .
٧) B من جوابه الى البلغاريين .
٨) B واما .
٩) B بطرس وبولص ؛ B بطرس وبولس .
١٠) B بطرس .

اما بطريرك القسطنطينية وبطريرك بيت المقدس ولو انهما يسميان[١] بطاركة مع ذلك كله لا يطلق سلطانهما على قدر ما يطلق سلطان البطاركة المتقدم ذكرهم .

ثم أعلم ان في سنة اربعه واربعين[٢] مسيحيه حيث اقتسموا[٣] ساداتنا الرسل جهات المسكونة ليبشروا بالشريعة الجديدة ويردوا الناس الى قبول الإيمان المسيحي . قد وقعت على مار يوحنا الرسول بشارة الانجيل في بلاد اسيا الصغيرة . واقام فيها سبع كنائس : اولها كنيسة افسوس ؛ ثانيها كنيسة اسميرنا ؛ ثالثها كنيسة برجاموس . رابعها كنيسة تياديرا ، خامسها كنيسة سرديس ، سادسها كنيسة فيلادلفيا ، سابعها كنيسة اللاذقية : كما في الاصحاح الثاني والثالث من رؤيا يوحنا[٤] الانجيلي . والقاعدة بين هذه الكنائس كانت كنيسة افسوس ، وما زالت تدعى بطركية حتى الى عصر المجمع النيقاوي الاول . كما يبان واضحاً مما قد جاء في القانون السابع والثلثين بقوله : وان تكون البطاركة في جميع الدنيا[٥] اربعة لا غيرهم مثل كنيسة الانجيل اربعة ، والانهار اربعة ، واركان العالم اربعة ، وزواياها اربعة ؛ والرياح ايضاً اربعة[٦] . ثم بعد قول يسير[٧] يقول : ويكون الرئيس منهم ، والمقدم صاحب كرسي السليح بطرس برومية على ما امرت به [8r] الابسطلين[٨] . وبعده صاحب الاسكندرية العظمى وهو كرسي مرقوس ؛ والثالث صاحب افسوس وهو كرسي يوحنا الثاولوغوس اعني قوال الالهيات . والرابع صاحب انطاكية وهو ايضاً كرسي بطرس .

ولكن المجمع النيقاوي نفسه قد نقل البطركية فيما بعد من كرسي افسوس الى كرسي القسطنطينية حسبما يأمر في القانون الثامن والثلثين قائلاً : وان تنتقل بطركية افسوس الى مدينة الملوك لتكون الكرامة للملوك والكهنوت جميعاً .

وعند ذلك صارت الكراسي البطركية ثلثة : اعني كرسي الاسكندرية

١) B مع انهما سميان .
٢) B في سنة
٣) B اقتسموا .
٤) B مار يوحنا .
٥) C في كل الدنيا .
٦) C والرياح اربعة .
٧) B ثم بعد يسير ليقول:
٨) C الابسطلين .

وكرسي انطاكية وكرسي القسطنطينية . وقولنا ثلثة لان كنيسة رومية ولو انها بطركية بتحقيق كما يتضح لنا من رسالة البابا انقليطوس ومن جواب نيقولاوس الاول على مسائل البولغاريين وكما جاء في سعيد[1] ابن البطريق وغيرهم . ومع ذلك كله لا تدعى بطركية ولكن بابية[2] لا غير .

واما بيت المقدس فكان تحت ولاية مطران قيسارية حتى الى المجمع النيقاوي . وان المجمع النيقاوي نفسه قد امر في القانون الثامن والثلثين ان اسقف اورشليم لا يخضع الى غيره من الاساقفة بل ليُكرّم هو[3] ويوقّر لانه على البلد المقدس وبيده صليب سيدنا يسوع المسيح ربنا وموضع قيامته .

ثم ان في المجمع الثاني المنعقد في القسطنطينية ضد بدعة مكدونيوس عهد البابا داماسوس وتاودوسيوس الكبير سنة ثلاثمائه وواحدة وثمانين مسيحية قد صُيِّر بطريركاً كما يذكر سعيد ابن بطريق في تواريخه[4] قائلاً : ورتبوا بطريرك رومية الاول ، وبطريرك القسطنطينية الثاني ، وبطريرك الاسكندرية [8v] الثالث ، وبطريرك انطاكية الرابع . وصيّروا اسقف بيت المقدس بطريركاً[5] لانه انما كان اسقف ولم يكن قبل ذلك على بيت المقدس بطريرك فرتبوه خامس وانصرفوا .

وقال آخرون ان بطريرك بيت المقدس قد انتخب على كرسي[6] البطركية في المجمع النيقاوي . وعلى هذا الرأي البطريرك مار يوحنا مارون في اعتقاد الايمان الارثودكسي[7] بقوله : ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܬ[8] [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

١) B و C . في كتاب سعيد .
٢) B لكن بابيه ؛ C ولكن باباوية .
٣) لم ترد في B
٤) B تاريخه .
٥) B بطريركاً .
٦) B الكرسي .
٧) B الارتودوكسي .
٨) B سنة ٦٣٦ م .

وزعم اخرون انه قد صار بطريركاً بعد انقضاء المجمع النيقاوي بمدة زمان وعلى هذا الرأي[١] الكردينال بالرمينوس في الفصل الخامس من كتابه الاول في المجامع . وهذا الرأي يوافق ما قاله سعيد ابن بطريق السابق منا ذكره[٢] .

ومما تقدم قد تبين كذب ويليلموس اسقف صور القائل في الفصل الثاني عشر من كتابه الرابع عشر في حرب الاماكن المقدسة : ان اسقف اورشليم ما زال يدعى اسقفاً حتى الى وقت اجتماع[٣] المجمع الخامس المنعقد في القسطنطينية في عصر البابا ويجيليوس ويوستينيانوس الملك سنة خمسمائة وثلثة وخمسين . وانه قد صير بطريركاً في المجمع المذكور .

وسبب ذلك[٤] ان المؤرخين باجمعهم يقولون ان في المجمع الثاني العام المنعقد في القسطنطينية : وفي الثالث المنعقد في افسوس : وفي الرابع المنعقد في خلقيدونية قد حضروا البطاركة الاربعة الذين من جملتهم بطريرك [9ظ] بيت المقدس كما يبان من[٥] تحرير اساميهم .

ومما يقول البطريرك مار يوحنا مارون[٦] في كتابه المقدم ذكره : ثم كيف يمكن ان اسقف بيت المقدس يكون قد صار بطريركاً[٧] في المجمع الخامس اذ لم يحضر هو بذاته فيه ولكن بواسطة مرسليه . اعني اسطفانوس اسقف رافيّه : وجرجس اسقف طيباريه : ودميانوس[٨] اسقف صازوسه كما يبان من تحرير اساميهم في المجمع الخامس .

ومما يقول الكردينال بارونيوس في سنة خمسمائة وثلاثة وخمسين مسيحية ويوستينيانوس[٩] الملك يسمى اسقف اورشليم بطريركاً قبل انعقاد المجمع الخامس كما في رسالته الى البطاركة والاساقفة . وتوجد مسطره في الجلوس الاول بعد تحرير الاسامي .

وان سأل السائل ما هم بطاركة بيت المقدس الذين حضروا في المجامع

١) لم ترد في B
٢) B ما قاله سعيد السابق منا ذكره .
٣) C حتى الى اجتماع .
٤) B وذلك .
٥) B في .
٦) B ومما يقول البطرك يوحنا مارون .
٧) B يكون صار بطريركاً .
٨) B ودرميكوس .
٩) C والملك يوستينيانوس .

المذكوره؟ فنقول ان في مجمع القسطنطينية قد حضر كيريللوس : وفي مجمع افسوس يوبيناليس[١] نفسه[٢] كما يشهـدان الكردينال بارونيوس في تاريخه والكردينال بللرمينوس في الفصل الخامس من كتابه الاول في المجامع. واوضح منها البطريرك مار يوحنا مارون في اعتقاد الايمان الارثوذكسي قائلاً :

ܐܦ ܕܝܢ ܐܠܗܝܐ ܩܘܪܝܠܘܣ ܕܗܘܐ ܡܡܠܐ ܕܘܟܬܐ
ܕܩܠܝܣܛܝܢܘܣ ܒܣܘܢܗܕܘܣ ܩܕܝܫܐ ܕܐܦܣܘܣ ܡܢ ܐܝܟ
ܗܘܐ ܒܦܪܨܘܦܗ ܕܩܠܣܛܝܢܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ. ܘܠܦܛܪܝܪܟܘܬܐ
ܕܐܘܪܫܠܡ ܐܒܗܘܗܝ ܩܕܝܫܐ ܦܛܪܘܣ. ܘܠܐܢܛܝܘܟܝܐ
ܡܕܝܢܬܗ. ܘܪܘܡܐ ܒܗ ܒܫܠܝܚܘܬܐ ܗܘܐ ܗܘܐ
ܠܩܠܝܡܝܣ ܦܛܪܘܣ ܘܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܡܪܩܘܣ ܐܘܢܓܠܝܣܛܐ.
ܘܦܛܪܝܪܟܘܬܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ. ܐܦ ܩܘܪܝܠܘܣ
ܡܡܠܐ ܕܘܟܬܗ ܘܐܬܗܘܝ ܕܪܘܡܝ ܡܛܪܦܘܠܝܛܘܣ
ܦܛܪܝܪܟܐ. ܘܠܦܛܪܝܪܟܘܬܐ ܕܐܘܪܫܠܡ ܘܠܐܢܛܝܘܟܝܐ
ܡܕܝܢܬܐ. ܘܠܦܛܪܝܪܟܐ ܕܡܨܪܝܢ. ܘܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ
ܢܬܦܪܫ. ܐܠܐ ܢܬܦܪܫ ܗܘܐ ܠܩܠܝܡܝܣ ܡܬܩܪܝܢܘܬܐ
ܐܦ ܩܘܪܝܠܘܣ ܕܡܫܡܠܐ ܗܘܐ ܐܦ ܗܘܐ ܒܦܪܨܘܦܗ ܠܐܦܝ
ܦܛܪܝܪܟܐ. ܘܠܦܛܪܝܪܟܘܬܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܐ. ܘܐܦܠܐ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܘܟܕ ܠܩܠܝܡܝܣ ܦܛܪܘܣ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܐܦ
ܠܦܛܪܝܪܟܐ ܡܬܩܪܝܢܘܬܗ ܘܐܦ ܠܐܘܪܫܠܡ ܡܕܝܢܬܐ
ܘܦܛܪܝܪܟܘܬܐ ܐܬܝܗܒܬ.

اذاً قال ويليلموس : ان بطريرك بيت المقدس لم يصير بطريركاً الا في المجمع الخامس وهو دون الصواب ولا اصل له . ومثل ذلك قد زاغ عن الحق من قال ان بطريرك[٣] القسطنطينية لم يصير بطريركاً الا في المجمع الخامس السابق منا ذكره . اولاً لاجل السبب المقدم ذكره .

١) C يوبيناليس.
٢) B وC وفي مجمع خلقدونيه يوبيناليس نفسه .
٣) B البطريرك.

ثانياً لان المجمع النيقاوي قد نقل بطركية افسوس الى القسطنطينية كما جاء منا اعلاه. ثالثاً لان نقطاريوس كان متقدماً على المجمع القسطنطيني الاول كما يذكر المؤرخون باجمعهم وكما يتضح من كتاب المجامع. ومن المعلوم ان نقطاريوس كان بطريركاً على رأي الجميع.

## الفصل الثالث

## في الشروط اللازمة لاقامة البطريرك على الكراسي الاربعة المذكورة :

ان الشروط اللازمة لاقامة البطريرك على الكراسي الاربعة[١] المتقدم ذكرها انما هي[١] اربعة :

اولها ان البطريرك يكون مؤمناً قاتوليقياً.

اولاً لان البطريرك لا بد انه يكون راعياً صالحاً حسب ما كان السيد المسيح [10 r] القائل عن ذاته في الاصحاح العاشر من انجيل القديس يوحنا[٢] البشير : انا هو الراعي الصالح[٣]. ولذلك يقرا هذا النص نفسه في رسامته بطريركاً.

ثانياً لان الرعايا لا بد لهم ان يسمعوا صوت راعيهم ويحفظوا اوامره وتعاليمه كقول الرسول في الاصحاح الثالث عشر من رسالته الى العبرانيين : اطيعوا مدبريكم واخضعوا لهم. واما اذا كان البطريرك هرطوقياً ومنسحاً عن الدين المستقيم الحقيقي فلا ينبغي لهم ان يسمعوا له او يلتفتوا الى قوله.

ثالثاً لان درجة البطركية انما هي من اعظم الدرجات الكنائسية ولا ينبغي انها تعطى لمن كان خارج الكنيسة : حيث يقول السيد الم[سيح] في الاصحاح السابع من انجيل متى : لا تعطوا القدس للكلاب ، ولا تلقوا جواهركم قدام الخنازير لئلا تدوسها بارجلها وترجع فتشقكم.

رابعاً لان البطريرك اذا كان هرطوقياً هو خارج عن الكنيسة ولذلك لا ينبغي ان يدبّر من كان داخل الكنيسة.

خامساً لان الكنيسة لم تكن[٤] هكذا غشيمة وجاهلة حتى انها تسلم خرافها للذئاب الخاطفة وللمريدين هلاكهم وتلافهم.

---

١) B على الاربعة كراسي المتقدم ذكرها هي.
٢) B من انجيل يوحنا.
٣) B القائل هو الراعي الصالح.
٤) لم ترد في B «تكن».

سادساً لان من وقع في اهرطقة فساعته يصير معدوماً من جميع الوظائف الكنائسية ويبقى تحت الملائم[١] والعقوبات البيعية .

سابعاً لان البطريرك يصير لمنفعة رعاياه كقول مار[٢] بطروس الرسول في الاصحاح الخامس من رسالته الاولى : ارعوا رعية الله التي فيكم . وتعاهدوا بذات الله لا بالكره ولكن بالمسره . ولا بطلب الارباح النجسه . بـل بارادتكم . ولا كارباب السهام . بل كونوا عبرة صالحة للرعية من قلب سليم [10 v] واذا ظهر رئيس الرعاة فتأخذوا تاج المجد الذي لا يضحل[٣] . ومن كان لا يقدر ينفع ذاته كيف ممكن ان ينفع غيره .

ثانيها انه يكون قاطناً في الكرسي البطريركي او بالقرب منه كما يبان من نصوص الكتب المقدسة . منها ما قال السيد المـ[ـسيح] لبطروس[٤] الرسول في الاصحاح الحادي والعشرين من انجيل يوحنا : ارعَ خرافي . ومنها ما جاء في الاصحاح الخامس من رسالة مار بطروس[٥] الرسول الاولى : ارعوا رعية الله التي فيكم . وبيان ذلك ان الوظيفة التي تعطى لمنفعة العامة فلا تصير لمنفعة من تعطى له بل لمنفعة العامة نفسها .

ثم اذا كان البطريرك بعيداً عن كرسيه وعن رعاياه فلا يمكنه ان يرعاهم او يرشدهم في الطريق المستقيمة لان الراعي اذا ترك الخراف وقصد بلدان بعيدة فلا يكون بالحقيقة راعياً .

ثالثها انه يكون متناسلاً من سلسلة اصحاب الكراسي المذكورة الغير المنقطعة كما ان لا احد يمكنه ان يصير بابا او ملكاً ما لم يكن متناسلاً من سلسلة الباباوات والملوك الغير المنقطعة[٦] وكما ان لم يكن ممكناً في العتيق ان يكون احد كاهناً او حبرًا ما لم يكن متناسلاً من سبط لاوي وزرع هارون على التدريج . ولهذا قال البابا نيقولاوس الاول في الفصل الثاني والتسعين من جوابه الى مسائل البولغاريين : ان البطاركة الحقيقيين هم الذين ينتخبون الى الكراسي الرسولية من باب سلسلة الاحبار .

رابعها انه يكون مثبتاً ومقبولاً من قبل الحبر الروماني[٧] . لان اذا

---

١) C الملامة .

٢) لم ترد « مار » في C

٣) B وC يضمحل .

٤) B وC لبطرس .

٥) C مارى بطرس .

٦) لم ترد هذه الجملة في C

٧) B الحبر الاعظم الروماني .

كان قاتوليقياً وقاطناً [11 r] في الكرسي البطريركي او بالقرب منه او متناسلاً من سلسلة سلفائه تدريجاً ولم يكن مثبتاً ومقبولاً من الحبر الروماني فهو بالحقيقة لم يكن بطريركاً من جملة البطاركة الاربعة المذكورين. ولهذا السبب قد امر مجمع لاتران المنعقد في عهد انوشنسيوس[1] الثالث. ان البطاركة لا بد لهم ان يستمدوا درع التثبيت والرئاسة من الحبر الروماني: وقال السيد المسيح[ح] لبطرس ولخلفائه في الاصحاح الثاني والعشرين من انجيل لوقا: وانت تارة راجعاً ثبت اخوتك.

ومما تقدم قد اتضح:

اولاً ان البطاركة الهراطقة[2] والمنفسخين عن الدين الكاتوليقي مثلما هم الان اصحاب كرسي القسطنطينية والاسكندرية[3] وبيت المقدس ليس هم بطاركة بتحقيق ما داموا على هذا الحال لانهم هراطقة وغير مثبتين من الحبر الروماني.

ثانياً ان بطريرك البندقية، وبطريرك غراو[4]، وبطريرك اكويليه[5] وبقية البطاركة الغربية الذين يختصون بالكراسي الاربعة الشرقية البطريركية ليس هم بطاركة بتحقيق. لان البطاركة الحقيقيون هم اصحاب الكراسي الاربعة الشرقيون فقط كما يشهد نيقولاوس البابا في الفصل الثاني والتسعين المتقدم ذكره.

ثالثاً ان بطريرك الموارنة هو وحده بطريرك انطاكيه بتحقيق. لان فيه وحده يصح كلما تقدم منا من الشروط اللازمة كما سنذكر فيما بعد.

## [11 v] الفصل الرابع
## في رئاسة الحبر الروماني على البطاركة الاربعة

نقول ان الحبر الروماني الاعظم هو المتقدم على البطاركة الاربعة ليس بالجلوس فقط بل وبالرئاسة ايضاً. ويتضح ذلك.

اولاً لان كل الاسامي التي توقعها الكتب المقدسة على السيد المخلص

---

١) C اينوشنسيوس.
٢) C الاراتقة.
٣) C القسطنطيني والاسكندراني.
٤) C غران.
٥) C اكويليه ونيقيه.

لتظهر لنا انه يعلوا على كل البيعة هذه نفسها توقعها ايضاً على البابا الروماني[١] .

واولاً انما المخلص قد سمى صاحب اهل بيته[٢] الذي هو البيعة . والبابا ايضاً الذي هو صاحب البيت عوض المخلص قد تلقب بهذا الاسم نفسه . كما جاء واضحاً في الفصل الثاني عشر من انجيل مار لوقا[٣] بقول المسيح: من هو ترى الوكيل الامين الحكيم الذي يقيمه سيده على اهل بيته . وقال القديس امبروسيوس وهيلاريوس وايرانيموس[٤] ان الوكيل هو البابا الروماني نائب السيد المخلص .

وقال يوحنا فم الذهب ، في كتابه الثاني المرتب عن الكهنوت : ان العبد الامين الذي جاء ذكره في الاناجيل المقدسة واقامه سيده على اهل بيته انما هو بطروس الرسول الذي اقامه السيد المـ[سيح] على البيعة باجمعها[٥] .

والقديس امبروسيوس ، في تفسيره النص الواقع في الفصل الثالث من رسالة مار[٦] بولص الرسول الاولى الى طيموتاوس . وان كنت ابطات ان تعلم كيف ينبغي لك التقلب في بيت الله . يقول ان بيت الله هي بيعة الله[٧] ، التي يسوسها في الحاضر دماسوس الكلي الغبطة .

ثانياً ان السيد المسيح قد تلقب [12 r] بالراعي بدليل ما قد جاء في الفصل العاشر من انجيل القديس يوحنا البشير ، يقول المخلص : انا هو الراعي الصالح . وان هذا الاسم عينه قد تلقب به بطروس[٨] الرسول ايضاً حيث قال له السيد المسيح في الفصل الاخير من انجيل مارى يوحنا[٩] : ارعَ خرافي .

ثالثاً السيد المخلص قد تلقب برأس جسد البيعة كما يعلم بولص الرسول في الفصل الرابع من رسالته الى اهل افسوس . وان هذا الاسم نفسه قد

١) لا وجود لهذه الجملة : لان كل الاسامي ... البابا الروماني ، في B
٢) B صاحب بيته .
٣) B انجيل لوقا .
٤) B وايرونيموس .
٥) C جميعها .
٦) لم ترد « مار » في B ، ولا « الاولى » .
٧) لم ترد هذه الجملة في B
٨) B بطرس .
٩) B من يوحنا البشير .

وقعه ايضاً على بطروس[١] الرسول المجمع الخلقدوني في الجلوس الثالث ؛ والبابا لاون في الرسالة التي ارسلها الى المجمع المذكور وغيرهما.

اذاً[٢] اذا نسب بطرس وخلفائه الى السيد المسيح : وبخصهم كل ما يخصه ، وكان السيد المسيح متسلطاً ومتقدماً على كل البطاركة والمؤمنين. فلازم ان بطرس وخلفائه ايضاً يكونوا متسلطين ومتقدمين على كل البطاركة وبقية المؤمنين.

ثم يتبين ذلك مما جاء في الفصل الموفي وبالخمسين[٣] من انجيل متى بقول المسيح لبطرس : انت صخرة ، وعلى هذه الصخرة ابني بيعتي ، وابواب الجحيم لم تقوى عليها ، واعطيك مفاتيح ملكوت السماوات ، وما ربطته على الارض يكون مربوطاً في السموات : وما حللته على الارض يكون محلولاً في السموات.

واتفق سائر الاباء والقديسون في رئاسة بطروس على الكنيسة كلها منهم القديس باسيليوس في كتابه الثاني على انوميوس بقوله : اقتبل بطروس بنيان البيعة وتأسيسها على نفسه ، لاجل [12v] جلالة الايمان. ومنهم القديس ابيفانيوس في بعض كتبه: اقام الرب المسيح اول الرسل بطروس صخرة ثانيا[٤] وهي التي بنيت عليها البيعة الالهية.

ومنهم القديس يوحنا فم الذهب في الميمر الخامس على انجيل متى ؛ قال : محب المسيح بطروس وهو اساس البيعة.

ومنهم القديس اوغوسطينوس[٥] في شرح المزامير : اعدّوا الكهنة من اول كرسي بطرس ، وهو الصخرة التي لم تقوى ابواب الجحيم عليها[٦].

ويتضح ذلك ثانياً من شهادات المجامع المقدسة. فقال المجمع النيقاوي الاول في القانون السابع وثلثين : وان تكون البطاركة في جميع الدنيا اربعة لا غيرهم مثل كتبة الانجيل الاربعة ، والانهار الاربعة ، واركان الدنيا الاربعة ، وزواياها الاربعة ، والرياح الاربعة ، وتركيب الانسان الاربعة. لان بهذه الاربعة اشياء قيام العالم كله. ويكون الرئيس منهم والمقدم

١) B بطرس.
٢) B اذن.
٣) B وC بالخمسين.
٤) B وC ثانية.
٥) C اغوسطينوس.
٦) B عليها ابواب الجحيم.

صاحب كرسي مار بطروس برومية على ما امرت الا بسطليين[١].

ثم قال في القانون الرابع والاربعين: وان ينظر البطريرك في كل امر عمل به احد من مطارنته او اساقفته في بلدانهم التي يلونها. فان وجد منها شيئاً على غير ما ينبغي فليغيره ويأمر فيه بما[٢] يرى لانه ابو جميعهم وهم بنوه. وانما المطران في رئاسته عليهم وتوقيرهم اياه بمنزلة الاخ الكبير الذي يقدمونه اخوته ويوجبون طاعته لحسن سياسته وكبره. فاما البطريرك فانه بمنزلة الاب في سلطانه على بنيه. وكما ان البطريرك [13r] له سلطان على من تحت يديه فكذلك يكون لصاحب روميه سلطان على سائر البطاركة مثل مار[٣] بطروس فيما كان له من السلطان على جميع روساء النصرانية. وجماعة اهلها. لانه خليفة المس[يح] على بيعته كنائسه[٤] وشعوبه كلها. ومن خالف هذه السنة فجماعة السوندوس تحرمه.

وقال مجمع خلقدونيه[٥] في رسالته التي ارسلها الى البابا لاون[٦] ان الحبر الروماني هو رئيس الاساقفة وابوهم.

وان السوندوس الثامن قد حدّ ورسم في الجلوس السابع: ان البابا الروماني له الرئاسة والحكم على جميع المتوليين على الكنائس. وان هو لا يستطيع احد ان يدينه[٧].

وقال مجمع لاتران المنعقد في عهد البابا الكسندروس الثالث: ان البابا له ان يسام ويختار بكل احتراس[٨] وعناية اكثر مما يساموا سائر الاساقفة. لان اذا زلوا الاساقفة لهم من يأويهم ويطرحهم عن درجاتهم اي البابا الروماني. ولكن اذا كان البابا شريراً طالحاً فلم يكن له من يأدبه ويحله من مرتبته[٩]. كون الاصغر لم يكن له سلطاناً على الاكبر.

وقال المجمع الفلورنتيني في حد الايمان الملقب بحد السوندوس[١٠]

---

١) B الابسطوليين.
٢) B كما
٣) C مارى ؛ ولم ترد في B
٤) C وكنائسه
٥) B الخلقدوني.
٦) B لاوون.
٧) B وان لا احد يستطيع ان يدينه — C وان هولاء يستطيع ان يدينه.
٨) B استراس.
٩) B ويحل من مرتبته — C ويحله من رتبته.
١٠) B السنتدوس.

القلونتيني المقدس العام. ثم نجد ان الكرسي الرسولي المقدس والحبر الروماني له الرئاسة في جميع الدنيا؛ وان الحبر الروماني نفسه هو خليفة بطروس الطوباوي[1] رئيس الرسل؛ ونائب المسيح الحقيقي؛ ورأس كل البيعة؛ واب ومعلم كل المسيحيين. وان له قد منح سلطان كامل [13v] من سيدنا يسوع المس[يح] باقنوم بطروس الطوباوي[2] على ان يرعى ويسوس ويدبر الكنيسة باجمعها كما يبان ايضاً من اعمال المجامع العامة ومن القوانين المقدسة. ونجدد ايضاً نظام سائر البطاركة المكرمين حتى ان بطريرك القسطنطينية[3] يكون الثاني بعد الحبر الروماني الكلي القداسة. ويكون الثالث بطريرك الاسكندرية؛ والرابع بطريرك انطاكية؛ والخامس بطريرك بيت المقدس.

ويتضح ذلك ثالثاً[4] من شهادات اصحاب الكرسي الرسولي الروماني. فقال البابا لاون في رسالته الرابعة والثمانين الى انسطاسيوس: ان تدبير البيعة باسرها هو تحت حكم بطروس وخلفائه.

وقال جيلاسيوس في رسالته الى اساقفة دردانيا: ان الكنيسة الرومانية لها الرئاسة والحكم على سائر الكنائس؛ وهي وحدها قادرة ان تحكم على الكل من غير ان احد يحكم عليها.

وقال نيقولاوس الاول في رسالته الى ميخايل: ان قضا الكرسي الروماني الذي سلطانه يفوق سائر السلاطين لا ينبغي ان يبطل من احد اصلاً. وهذا نفسه قد ثبته انقليطوس[5] في رسالته الاولى والثانية والثالثة من الفصل الثالث.

واباريستوس في رسالته الاولى؛ والكسندروس الاول في رسالته الأولى؛ وكسيستوس الاول في رسالته الثانيه؛ وبيوس الاول في رسالته الاولى؛ وانيساتوس في رسالته الى اساقفة فرنسا؛ والوتاريوس في رسالته الى بلدان فرنسا؛ وبيكتور في رسالته الى توافيلوس الاسكندراني والى سائر اساقفة مصر؛ وزيغرينوس في رسالته الى اساقفة سقيليه[14r]؛ وفبيانوس في رسالته الى سائر اساقفة المشرق. ومرقوس في رسالته الى اثاناسيوس والى سائر اساقفة مصر.

١) B الطوباني.
٢) C الطوباني.
٣) B البطريرك القسطنطيني.
٤) B ثالثاً. ويتضح ذلك...
٥) B اناقليطوس.

ويوليوس الاول في رسالته الاولى الى اساقفة المشرق. وليباريوس في رسالته الى اثناسيوس بطريرك الاسكندرية والى قوسطنطينوس[١] الملك. وفاليس الثاني في رسالته الاولى الى اثناسيوس والى بقية الاساقفة المجتمعين بمصر. واينوشنسيوس الاول في رسالته السابعة عشر الى اركاديوس الملك الذي نفى يوحنا فم الذهب. وقاليسطينوس في رسالته الى يوحنا الانطاكي. وفي رسالته الى كيرلّس الاسكندراني. ولاون الاول في رسالته التاسعة والاربعين الى المجمع الخلقدوني. وسيمبليشيوس في رسالته الثالثة الى زينون الملك وفي رسالته الخامسة الى اكاتسيوس القسطنطيني. وبونيفاسيوس الثاني في رسالته الى اولاليوس بطريرك الاسكندرية. وغريغوريوس الكبير في رسالته الرابعة والاربعين من كتابه الحادي عشر. ومرتينوس الاول في رسالته العاشرة والحادية عشرة الى اصحاب كرسي اورشليم. وادريانوس الاول في رسالته الى طاراسيوس بطريرك القسطنطينية. ولاون التاسع في رسالته الى بطرس بطريرك انطاكية. وينوشنسيوس الثالث في رسالته الاولى الى بطريرك انطاكية وفي رسالته الى بطريرك القسطنطينية وغيرهم.

ويتضح ذلك رابعاً[٢] من شهادات اصحاب الكراسي البطريركية نفسهم [14v] فقال اثاناسيوس بطريرك الاسكندرية في رسالته الى البابا فاليس[٣]: لذلك اقامكم المسيح ولسابقيكم[٤] من زوساء الرسوليين على اعلى الكراسي واوصاكم بتدبير الكنائس جميعاً.

وقال القديس باسيليوس في رسالته الى اثاناسيوس البطريرك: قد راينا لياقة الامر ان تكتب الى الاسقف الروماني كي ينظر في امورنا ويظهر لنا رسم حكمه.

وقال كيريللوس بطريرك الاسكندرية في رسالته الحادية عشر[٥] الى الاكليروس والشعب القسطنطيني: ان نسطور له ان يكون تحت اللعنة الى متى لم[٦] يرتد في الزمان المحدود من قاليسطينوس البابا. وذكر زوزمينوس[٧] المؤرخ في الفصل السابع من كتابه الثالث في القصص:

١) B وقالسطينوس.
٢) B رابعاً. يتضح ذلك.
٣) C فاليوس.
٤) B ولعابقيكم.
٥) B وC العاشرة الى نسطور المبدع.
٦) B ما.
٧) B سوزومينوس.

ن القديس اثناسيوس بطريرك الاسكندرية والقديس بولص بطريرك القسطنطينية[١] . حيث الخطا عن درجتها للوقت قد التجا الى البابا يوليوس الذي قد ردهما فيما بعد الى كراسيها وكنائسها وعن هذين الاثنين يذكر سنكسار القبط في الخامس من شهر بابه بقوله : في هذا اليوم[٢] تنيح لاب القديس انبا بولص[٣] بطريرك مدينة القسطنطينية . هذا الاب كان تلميذاً للاب الكسندروس بطريرك القسطنطينية . فلما تنيح قدم هذا الاب موضعه . فلما جلس على الكرسي البطريركية[٤] طرد تباع اريوس واخلاهم عن القسطنطينية واعمالها . فلما تنيح قوسطنطين الملك وملك ابنه قوسطنطينوس على القسطنطينيه واخوه على روميه[15r] وكان قوسطنطينوس هذا يرى برأي اريوس ويعتقد معتقده النجس . غر عليه ما فعله بولص الاب باهل ملته . فساله يكف عنهم حرومه ولعنته فلم يكف . فغضب وانفاه من القسطنطينية وقد كان سبق نفا[٥] اثاناسيوس من الاسكندرية فاجتمع كلاهما في مدينة[٦] روميه عند القديس يوليوس البابا فقبلهما احسن قبول وكتب لهما كتب الى الملك يصف له فضلهما ودينهما ويامره بقبولهما . فلما وصلوا الى القسطنطينية ووقف الملك على كتب البابا قبلهما حياء من البابا وامهلهما يسيراً . ثم نفاهما ايضاً . فعاد ايضاً الى روميه الى البابا فاخذهما البابا وادخلهما على قوسطا الملك وشكا له حالهما . فكتب لهم قوسطا الى اخيه يأمر بقبولهما ويهدده بانه اذ لم يقبلهما والا زالت السلامة من بينهما ويجرد خربه . وكتب لهما ايضاً البابا كتب اخر . فقبل الملك كتب اخيه وكتب للبابا واجلسهما على كراسيهما .

وذكر البابا جيلاسيوس في رسالته الى اساقفة دردانيا ان القديس يوحنا فم الذهب بطريرك القسطنطينية حيث انعزل بكيد تاوفيلوس بطريرك الاسكندرية في مجمع اساقفة للوقت التجى الى اينوشنسيوس البابا وقال في رسالته : اسألكم ابطال جميع ما اتفقوا عليّ به حتى يكون فاعلي السوء تحت العذاب حسب القوانين البيعية . وهذا نفسه قد كرره وثبته مار يوحنا [15v] في اماكن شتى من رسائله الى اينوشنسيوس البابا .

١) B بولص القسطنطيني – C بولس بطريرك القسطنطينية .
٢) لم ترد «في هذا اليوم» في C
٣) C بولس .
٤) B البطركية .
٥) B و B نفي .
٦) لم ترد «مدينة» في C

وذكر ليبراتوس الشماس في الفصل العاشر من كتابه الثاني ان القديس فليانوس بطريرك القسطنطينية حيث انعزل من الكرسي القسطنطيني بكيد ديوسقورس الاسكندراني الملعون في المجمع الثاني المنعقد في افسوس[١] للوقت دعى بملجا البابا الروماني بدليل ما يشهد ايضاً الاب بريسيوس الكابوشي في سنة اربعماية وخمسين من كتابه الاول في التواريخ البيعيه .

وقال يوسف العاقوري الماروني بطريرك انطاكيه في ميمره المرتب على الامانه الارثوذكسية وعلى رئاسة الحبر الروماني : ܘܡܫܝܚܐ ܐܬܠ ܒܫܘܠܛܢܐ
ܒܥܠܡܐ ܟܠܗ ܠܦܛܪܘܣ ܘܐܪܝܫܘܬܐ ܕܦܛܪܘܣ ܕܟܠ
ܘܦܛܪܘܣ ܕܗܘ ܒܗ ܪܝܫܐ ܕܟܠܗ ܥܕܬܐ ܘܟܗܢܘܬܐ . ܐܝܟ ܡܐ
ܦܛܪܘܣ ܪܝܫ ܕܫܠܝܚܐ ܩܪܝܐ ܒܟܬܒܐ .

وقال مار اسطفان[٢] الدويهي الماروني بطريرك انطاكيه : في الفصل الرابع من الشرح السادس من المنارة الثامنة : ورسمت البيعة ان جميع الشمامسة والكهنة يذكروا ها هنا صاحب الكرسي الروماني بابا روميه لانه خليفة بطرس الرسول الذي امره الرب يرعى خرافه ويثبت اخوته الذين هم اصحاب الكراسي ليكون الايمان واحد والرعية واحدة . وهذا نفسه قد ثبته في الفصل السابع من الشرح الاول من المنارة الثالثة .

وقال البطريرك [16r] جبرايل البلوزاني في رسالته الى البابا[٣] اقليموس الحادي عشر : وتثبتي في هذه الدرجة الرسولية مثلما ثبت بطرس اخوته . وكما ان المركب الذي فيه حكٌ مسطوع في المغناطيس يستمر ملتفتاً الى قطب السما بين امواج البحر ومعاندة الارياح . كذلك لازمني ان اسطع صخرة مغناطيس البيعة الذي هو بطروس وقد سكم التائم مقامه لكي انا ورعيتي نثبت شاخصين الى قطب الايمان الارثوذكسي .

والقديس مار[٤] ايغناطيوس بطريرك انطاكيه في رسالته الى الرومانيين ومكسيميانوس بطريرك القسطنطينية في رسالته الى اهل المشرق . وانسطاسيوس بطريرك بيت المقدس في رسالته الى البابا فاليس . واكاسيوس القسطنطيني

---

١) B في مدينة افسوس .
٢) B و اسطفانوس .
٣) ورد في B وC : ومثل ذلك البطريرك مار يعقوب عواد الحصروني في رسالته الى البابا اقليموس المذكور . ولم ترد هذه الجملة في مخطوط بكركي .
٤) C ماري .

في رسالته الى سيمبليشيوس ويوحنا القسطنطيني في رسالته الى البابا هورميزدا. وميتا القسطنطيني في الاربعة مجامع العامة. وسوفرونيوس الاورشليمي في رسالته الى اسطفانوس الاسقف ومار ايغناطيوس القسطنطيني في رسالته الى البابا نيقولاوس. ويوسف القسطنطيني في الجلوس الاخير من المجمع الفلورنتيني العام. والبطرك سمعان الماروني في رسالته الى البابا لاون العاشر. وجبرايل الاسكندراني في رسالته الى البابا اقليموس الثامن وغيرهم.

ويتضح ذلك خامساً[١] من شهادات الاباء القديسين. فقال القديس ابيفانيوس اسقف قبروس في البدعة الثامنة والستين [16v] : ان اورساشيوس ووالنس تابا وذهبا بكتبهما الى اسقف روميه يوليوس الطوباني كي يحاوباه فيما ابتدعاه. وقال[٢] القديس امبروسيوس في تفسيره رسالة مار بولص الرسول الى تلميذه طيموتاوس: ان لو[٣] كانت الدنيا كلها لله. ولكن بيته هو الكنيسة التي يديرها اليوم داماسوس البابا. وقال رهبان دير مار مارون في رسالتهم الى البابا هورميزدا: ان ولو غمرتنا المشقات الجديدة نحن سالمين، ولو تألمنا نحتمل ونحن فارحين اذ نعلم ان آلام هذا الدهر لم يوازي المجد المزمع ان يظهر فينا. وعلى التاكيد ان المسيح الاهنا[٤] قد اقام لكم وللاكم الطاهر ان تكونوا رأس الرعاة ومعلم الانفس وطبيبها. ولذلك يجب علينا نصف المشقات التي صابتنا ونكشف الدياب الذين بعدم الرحمة ينبشون قطيع المسيح حتى في عصاة السلطان تخرجوهم من بين الخراف وبكلمة العلم تشفوا الانفس وتفرجوا عنها في مراهم الدعا.

وقالا ليبراتوس والكردينال بارونيوس في سنة اربعماية وتسعة واربعين ان تاودوريطوس البار اسقف قورش حيث انعزل من كرسيه في المجمع الافسوسي الثاني فلساعته قد دعي بملجا البابا لاون الاول كما يشهد هو نفسه في رسالته الى البابا لاون[٥].

وقال ابو فرج في تفسيره الفصل السادس عشر من انجيل مار[٦] متى: فبقوله ارعَ لي هو بمعنى كن [17r] نائباً عني. وبقوله كباشي

١) B خامساً. ويتضح ذلك.
٢) لم ترد «وقال» في B
٣) B وC ولو.
٤) لم ترد «الاهنا» في B
٥) B لاون.
٦) لم ترد «مار» في C

وخراني ونعاجي يعني كافـة المؤمنين والمؤمنات : والرأس منهم والاوسط والدون .

وقال عبد يشوع الكلداني في الفصل الاخير من كتابه عن قوانين الجامع :

ܡܛܠ ܕܡܫܝܚܐ ܡܢ ܟܠܗܝܢ ܕܥܕ̈ܬܐ ܠܗ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ
ܘܡܢ ܫܠܝܚܘܗܝ ܠܟܠܗܝܢ ܘܟܕ ܐܬܝܗܒܬ ܠܗ ܡܫܝܚܝܘܬܐ
ܘܦܛܪܝܪܟܐ ܐܠܐ ܐܦ ܡܛܠ ܕܥܝܢܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܘܡܕܝܢܬܐ
ܕܗܘ . ܠܪܗܘܡܝܐ ܕܟܠܗ ܐܬܝܗܒܬ ܡܛܠ ܕܥܡ̈ܡܐ ܠܐܪܡ
ܕܠܗ ܡܫܡܥܝܢ ܦܛܪܘܣ ܐܚܪ ܐܝܟ ܪܝܫܐ ܕܫܠܝ̈ܚܐ ܘܡܫܡܠܝܢ
ܗܘ ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ . ܘܗܘܘ ܡܬܘܣܦܐ ܡܫܝܚܐ ܘܪܫܝܐ
ܕܦܛܪܝܪܟܐ .

وهذا نفسه قد شهد بحقيقته ديونيسيوس في رسالته الى البابا ساتروس وايراناوس في الفصل الثالث من كتابه الثالث . واوسابيوس في الفصل الرابع والعشرين من كتابه السابع في القصص . والملك قوسطنطينوس في رسالته الى المنفردين . واساقفة مصر في رسالتهم الى البابا فاليس الثاني . والقديس غريغوريوس اسقف تريترو في ميمره الثالث والعشرين. وبلاديوس في حياة القديس يوحنـا فم الذهب واكابر[١] الروم في رسالتهم الى غريغوريوس العاشر . واساقفة الكنيسة المارونية الانطاكية في رسالتهم الى البابا اقليموس الحادي عشر . وترتوليانوس في الفصل السادس والثلاثين من كتابه ضد الهراطقة المبدعين . والقديس مار قوبريانوس في رسالته الثانية والخمسين وفي رسالته الخامسة والخمسين الى اسطفانوس البابا . ومار ايرانيموس في رسالته [17v] الى البابا داماسوس . والقديس اغوسطينوس في الفصل الرابع من كتابه الاول ضد يوليانوس النيلاجياني وفي رسالته الثانية والستين بعد المائة وغيرهم .

ويتضح ذلك سادساً[٢] من البراهين العقلية .

اولاً لان البطاركة هم من جملة خراف المـ[ـسيح] وكباشه . واما المـ[ـسيح]

---

١) B واكبر .
٢) B سادساً . ويتضح ذلك .

فلم يقم راعياً[١] لخرافه الا بطرس[٢] السليح وخلفائه بقوله له : ارعَ خرافي . وما قال ارعوا ؛ لكن ارعَ . مشيد بذلك على ان الراعي لا بد انه يكون واحداً لا كثيرين كما جاء في الفصل العاشر من انجيل يوحنا البشير . وتكون الرعية واحدة لراعٍ واحد .

ثانياً لان[٣] البابا هو الذي له السلطان الكامل على ان يثبت ويعزل ايمن[٤] كان من البطاركة الاربعة مثلما قد عزل اغابيتوس البابا انتيموس القسطنطيني كما يذكر نيقولاوس الاول في رسالته الاولى الى ميخايل الملك. وكما عزل سيكستوس الثالث بوليكرونيس[٥] بطرك بيت المقدس بواسطة لاون[٦] الاركيدياقن[٧] الذي صار فيما بعد بابا كما يبان من اعمال سيكستوس الثالث الموجودة في كتاب المجامع الاول . وكما عزل البابا لاون ديوسقوروس الاسكندراني في المجمع الخلقيدوني . وكما عزل البابا ديونيسيوس بولص الشمصاطي الانطاكي المبدع كما يذكر الكردينال بارونيوس في سنة مايتي واثنتين وسبعين مسيحية ومثلما قد ثبت مار لاون[٨] البابا مكسيموس الانطاكي كما يشهد المجمع الخلقدوني في الجلوس السابع . ومثلما ثبت يوليوس الاول اثاناسيوس الاسكندراني وبولص [18r] القسطنطيني كما يذكر جيلاسيوس البابا في رسالته الى اساقفة دردانيا . وزوزوميينوس في الفصل السابع من كتابه الثالث كما ذكرنا اعلاه . ومثلما ثبت البابا سركيس الانطاكي مار يوحنا مارون بطريرك انطاكية كما يشهدان الاسقف جبرايل ابن القلاعي في الفصل العاشر من كتابه ضد اليعقوبية . والبطريرك مار اسطفانوس الدويهي في الفصل الثامن[٩] من الجزء الاول في الاحتجاج عن اصل الموارنة . ومثلما يثبّت الآن اصحاب الكرسي الانطاكي الذي ما زال متحداً مع الكرسي الروماني ابداً دائماً .

ثالثاً لان البيعة المقدسة هي واحدة . لان ملكها واحد ، واعتقادها

---

١) B رعايا .
٢) B لبطرس – C بطرس .
٣) B ان .
٤) B اي من .
٥) B و B بوليكرونيوس .
٦) B لاون .
٧) C الاركيدياقون .
٨) B لاون .
٩) B الفصل الثالث .

واحد ؛ وايمانها واحد . اذاً لا بد وان يكون رأسها واحد . وهذا الرأس انما هو بطرس[١] السليح وخلفاؤه كما اتضح[٢] لنا من الشهادات المذكوره .

رابعاً لان اذا كان السيد المسيح متبقياً في هذا العالم لقد كان مسلطاً على البطاركة الاربعة كما هو الواضح . اذاً[٣] اذا كان البابا الروماني نائب السيد المسيح وقايم بمقامه ويفعل كل شيء بسلطانه وقوته لا بد وانه يكون مسلط على البطاركة الاربعة . لان اذا كان نائب الملك العالماني مسلط على كلما هو مسلط عليه الملك العلماني نفسه . كذلك لا بد وان يكون البابا الروماني مسلط على الاربعة البطاركة[٤] كما هو مسلط عليهم الملك السماوي . اذ هو نائبه وقائم بمقامه .

[18 v] الفصل الخامس

## في رد الجواب على بعض من الصعوبات التي تضادد رئاسة الحبر الروماني على البطاركة الاربعة

ان نحن من بعدما بينا رئاسة الحبر الروماني على البطاركة الاربعة فتبقى الآن اننا نرد الجواب على بعض صعوبات تضادد ما جاء منا في الفصل السابق ذكره[٥] .

فقال اولاً[٦] ان المجمع الاول النيقاوي والمجمع الثاني القسطنطيني والمجمع الفلورنتيني قد رتبوا بابا رومية الاول ؛ وبطريك القسطنطينية الثاني ؛ وبطريك الاسكندرية الثالث ، وبطريك انطاكية الرابع ؛ وبطريك بيت المقدس الخامس[٧] . اذاً[٨] كما ان البطريك[٩] القسطنطيني لا يتقدم على البطريك الاسكندرية ولا الاسكندراني على الانطاكي ولا الانطاكي على صاحب بيت المقدس[١٠] الا بالجلوس لا بالرئاسة .

---

١) B و C بطرس .
٢) B اتضح .
٣) B اذن .
٤) B و C البطاركة الاربعة .
٥) هذه الجملة بكاملها لم ترد في B
٦) B اعتراض اول . ان المجمع ...
٧) B والقسطنطيني الثاني ، والاسكندراني الثالث والانطاكي الرابع والمقدس الخامس .
٨) B اذن .
٩) لم ترد « البطريك » في B
١٠) B على المقدس .

والجواب ان[١] الحبر الروماني لا يتقدم على البطاركة كونه هو[٢] مرتب الاول ، بل من حيث هو رأس البيعة وخليفة مار بطرس الرسول[٣] . كما ان البطريرك لا يتقدم على مطارنته واساقفته كونه[٤] هو مرتب الاول بل من حيث له الرئاسة والحكم على المذكورين . واما بطريرك[٥] القسطنطينية فلا يتقدم على بطريرك الاسكندرية[٦] . ولا بطريرك [١٩ ج] الاسكندرية على بطريرك انطاكية ولا بطريرك انطاكية على بطريرك بيت المقدس[٧] من حيث ان الواحد له الحكم والرئاسة على الآخر من حيث الواحد مرتب قبل الآخر .

وقال ثانياً[٨] اذا كان البابا الروماني الاول والبطريرك القسطنطيني الثاني[٩] والبطريرك الاسكندراني الثالث والبطريرك الانطاكي الرابع وصاحب بيت المقدس الخامس . فما كان البابا متقدماً على البطاركة الاربعة بالرئاسة بل فقط بالجلوس . لان الاول والثاني والثالث على الاكبر[١٠] والاصغر : بل على المتساويين بالرئاسة والسلطان كما يتضح من رتبة البطاركة نفسهم .

والجواب أن البابا هو اسقف ومطران وبطريرك وبابا . ولا يتقدم على البطاركة من حيث هو اسقف او مطران او بطريرك . بل من حيث هو بابا ونائب السيد المسـ[يح] وراعي المؤمنين كلهم الذين من جملتهم البطاركة الاربعة .

وقال ثالثاً[١١] ان الحبر الروماني لم يقسم البطاركة كما يقسمون البطاركة مطارنهم واساقفتهم . فاذاً ليس هو برأس البطاركة .

والجواب[١٢] ان البابا الروماني[١٣] ما اعتاد ان يقسم البطاركة بسبب

١) B الجواب الحبر الروماني .
٢) B لا يتقدم على البطاركة الاربعة من حيث هو مرتب .
٣) C مارى بطرس السليح .
٤) B من حيث .
٥) لم ترد بطريرك في B
٦) B على الاسكندراني .
٧) B وما يشابه .
٨) B اعتراض ثاني .
٩) B اذا كان الروماني الاول والقسطنطيني الثاني وما اشبه .
١٠) B وC لا يقال على الاكبر والاصغر .
١١) B اعتراض ثالث .
١٢) B جواب .
١٣) لم ترد « الروماني » في B

البعد . لان لا هم كانوا يستطيعون ان يجوا الى روميه او انه هو يمضي الى عندهم . ثم انه كان[١] يشبّهم بالرسائل كما ثبت اناطوليوس القسطنطيني ومكسيموس الانطاكي وغيرهم . كما ذكرنا في الفصل المتقدم ذكره وكما سنذكر[٢] . ومن كان يصير بطريركاً بغير رضا الحبر الروماني[٣] فلم يكن بمنزلة البطريرك ابداً كما [19v] يتضح مما جرى للقديس فلابيانوس بطريرك انطاكية الذي لم يصير بطريركاً الا من بعد ما رضي بذلك البابا الروماني . وهو واضح ان البابا اغابيتوس قد قسم مينا بطريركاً على القسطنطينية كما يشهد زونارا في حياة يوستينيانوس الملك وغيرهم كثيرين .

**وقال رابعاً**[٤] ان المجمع النيقاوي قد[٥] عيّن الحبر الروماني في القانون السادس حدود سلطانه ورئاسته وهي بلاد الغرب كما يعين لبقية البطاركة حدود سلطانهم . فاذا الحبر الروماني فهو مساوي للبطاركة بالرئاسة .

**والجواب**[٦] اولا ان المجمع النيقاوي ولو كان عيّن الحبر الروماني ما تصل اليه رئاسته فلم يفعل ذلك الا من حيث انه بطريرك لا بابا .

**ثانياً** ان المجمع النيقاوي لو كان عيّن للبابا حدود[٧] سلطانه في القانون المذكور فلماذا لا يبتدئ منه بل ابتداء من بطريرك الاسكندرية الذي هو الثاني ولماذا لم يسمّي الجهة التي عينها له .

**ثالثاً** ان المجمع النيقاوي لا يحصر[٨] رئاسة البابا على البطاركة الاربعة بل وانه قد ثبتها . فان هذا قوله في القانون السادس على موجب النسخة الحبشية :

ان كل الذين هم في مصر ولوبيه[٩] ونوبيه والحبشة فليطيعوا للبطريرك[١٠] الاسكندرية . وليكن له السلطان على كل من تحت ولايته لان البطريرك الروماني هكذا يامر .

١) B ثم انه يشبّهم .
٢) لم ترد هذه الجملة الاخيرة في B
٣) B البابا .
٤) B اعتراض رابع .
٥) لم ترد « قد » في B
٦) B جواب .
٧) B ولو كان عين للبابا حدود .
٨) B ان لا يحصر .
٩) B وC ولوبيا .
١٠) B وC بطريرك .

وفي النسخة المارونية : وليلزم العادة الاولى من كان بمصر وليبيا وبنطابوليس فليطيعوا اسقف الاسكندرية وليكن له السلطان على كلهم من اجل ان اسقف روميه لازم لهذه العادة .

وفي النسخة اليعقوبية [20r] : وان يكون اسقف مصر اعني بطريرك الاسكندرية العظمى مسلطاً على كل مصر وجميع سقوعها من المدن التي تحتها لانه هكذا وجب لاسقف روميه خليفة ماربطرس وهو مسلطاً ايضاً على كل بلادها وسقوعها وما والاها .

وقال خامساً(١) ان المجمع السادس قد منح لبطريرك(٢) القسطنطينية سلطاناً كاملاً كما للحبر الروماني على موجب ما جاء في القانون السادس والثلثين .

والجواب(٣) ان القانون المذكور لم يكن مقبولاً من احد . ولا هو المجمع السادس بل مجمع ترولس كما سنذكر(٤) في الفصل العاشر من هذه المقالة(٥) .

## الفصل السادس

## في رئاسة المجمع العام على البطاركة الاربعة

ان المجمع العام الزم على ضربين اولاً حيث يكونوا حاضرين فيه مرسلين البابا او البابا نفسه .

ثانياً حيث لم يكن حاضراً فيه البابا او مرسليه ولكن البطاركة والاساقفة لا غير . فاذا اعتبرناه بالنوع الاول فنقول ان المجمع العام يعلو على البطاركة الاربعة وسبب ذلك(٦)

اولاً ان المجمع المذكور سلطانه يفوق سلطان البطاركة اذ هو قول البابا وشهادته الذي هو مسلط على البطاركة الاربعة .

ثانياً لان المجمع المذكور لا يمكنه الغلط والضلال بأمور الدين والايمان على اي وجه كان من الوجوه بعد ان يكون مثبتاً من قبل الحبر الروماني

---

١) B اعتراض خامس .
٢) B لبطروس .
٣) B جواب .
٤) B سيأتي .
٥) B من هذه المقالة الاولى .
٦) لم ترد « وسبب ذلك » في B

الاعظم. وبخلاف ذلك ان البطاركة الاربعة هم قابلين الغلط والضلال [20v] مثلما ضل اكاسيوس. وانتيموس. ونسطور بطاركة القسطنطينية. وغريغوريوس؛ وديوسقوروس؛ وقورش[١] اصحاب كرسي الاسكندرية. وبولص الشميصاطي؛ وبطرس[٢] القصار؛ ومقاريوس اصحاب كرسي انطاكية وغيرهم.

ثالثاً لان المجمع العام المثبت من قبل البابا يلزم كل المؤمنين والبطاركة معاً بحفظ مراسيمه[٣] وقوانينه. واما البطاركة فلا تلزم مراسيمهم الا داخل رعيتهم. وهكذا بطريرك القسطنطينية[٤] لا يستطيع انه يفرض مراسيماً ويلزم بحفظها البطريرك الاسكندراني. ولا الاسكندراني الانطاكي ولا الانطاكي صاحب بيت المقدس.

ولكن اذا تأملنا المجمع العام بالنوع الثاني فنقول انه لا يعلوا على البطاركة الاربعة بعد ان لا يكون مثبتاً من الحبر الروماني. وبيان ذلك:

اولاً ان المجمع المذكور لسته بمجمع العال[٥] بتحقيق. لان المجمع العام لا بد انه يكون صادراً عن اعضاء الكنيسة وراسها وأمر ظاهر[٦]. وان[٧] المجمع الغير المثبت من قبل البابا لسته بصادر عن الرأس؛ ولو انه صادر عن جميع الاعضاء.

ثانياً لان هذا المجمع لا تلزم مراسيمه كل المؤمنين؛ ولكن الذين قبلوه ورضيوا فيه فقط.

ثالثاً لانه قابل الغلط والضلال. وقد ضل مراراً عديدة مثلما غلط مجمع ارتين المنعقد في عهد البابا لباريوس سنة ثلاثمائة وتسعة وخمسين مسيحية لانه اصغى الى قول الاريانيين الفاسد. والمجمع الثاني المنعقد في القسطنطينية سنة ثلاثمائة وواحدة وتسعين مسيحية لانه قد رسم ان بطريرك القسطنطينية يكون [21r] بعد الحبر الروماني؛ بخلاف ما رسمت الكنيسة المقدسة والمجمع النيقاوي الاول الذي حد ان بطريرك الاسكندرية يكون

---

١) B وقوروس.
٢) C وبطرس.
٣) B معاً بمراسيه.
٤) B البطريرك القسطنطيني.
٥) B مجمع عام – C بمجمع عام.
٦) B والامر ظاهر.
٧) B ان.

بعد البابا الروماني[١]. وان قوانين مجمع نيقية كانت مثبتة من ناحية البابا الروماني . ولهذا السبب ما كان يجوز لاحد انه يبطلها بغير ارتضا البابا . وكما غلط المجمع الرابع المنعقد في الخلقيدونيه في عهد البابا لاون ومرقيانوس الملك سنة اربعمائة وواحدة وخمسين مسيحية لانه قد منح لبطريك[٢] القسطنطينية الرئاسة في بلاد المشرق كما يبان من الجلوس الخامس العاشر[٣]. ولهذا السبب البابا الروماني قد[٤] قشط كل ما جاء في هذا الجلوس كما يتضح من الجلوس السادس عشر ومن رسالة البابا لاون التاسعة والخمسين . ومثلها ضل المجمع الثاني المنعقد في مدينة افسوس سنة اربعمائة وتسعة واربعين في عهد البابا لاون والملك تاودوسيوس الصغير لانه حل اوطيخا الهرطيقي وحكم على القديس فلابيانوس بطريك القسطنطينية وغيرها التي لم يأت بتثبيتها الحبر الروماني .

وقد اتضح ذلك :

اولاً ان اي من كان من المؤمنين يستطيع ان يستغيث من البطريك الى المجمع العام المثبت كونه اعلى منه .

ثانياً ان المجمع العام المثبت من قبل البابا لا يلزم احد البطاركة الا بامور الدين : ما عدا لو امر علانية انهم يحتفظوا كذا او كذا من المراسيم الادبية .

ثالثاً اذا مات البابا في المجمع وكانوا حاضرين البطاركة فلهم والكردينالية ان يختاروا غيره . واذا ما وجدوا الكردينالية[٥] فينبغي للبطاركة وللاساقفة ان يقيموا بابا جديداً . [21v]

رابعاً اذا مات احد البطاركة في المجمع فيستطيع المجمع ان يختار بطريكاً مكانه كما صار في مجمع القسطنطينية الذي اختار[٦] فلابيانوس بطريكاً على انطاكية عوض القديس ميلاطيوس .

**سؤال :**

هل يلزم حضور البطاركة الاربعة في المجامع لتكن عامة ؟

١) لم ترد هذه الجملة بكاملها في B .
٢) B لبطرك .
٣) B الخامس عشر — العاشر .
٤) لم ترد «قد» في B
٥) B الكردنالية .
٦) B اختير .

والجواب[١]

ان البعض قال ان المجامع لتكن عامة لا بد من حضور البطاركة فيها كما يشهد الكردينال بللرمينوس في الفصل السابع عشر من كتابه الاول في المجامع والسبب[٢] .

اولاً لان هذه هي العادة الدارجة .

ثانياً لان السونندوس السابع قد رسم ان مجمع القسطنطينية المنعقد ضد الايقونات لم يكن عاماً[٣] بسبب عدم حضور البطاركة فيه كما يبان من الجلوس السادس . والمجمع الثامن قد قبل بغاية القبول والفرح مرسل[٤] بطريك الاسكندرية كانه بلاه لم يكن كاملاً كما يبان مما جاء في الجلوس التاسع . ولكن هذا امر[٥] لسته بضروري كما يشهد الكردينال بللرمينوس المتقدم ذكره . لان السونندوس الثالث قد طعن بالحرم نسطور ومقالته النجسة ولم يكن حاضراً فيه البطريك[٦] الانطاكي . والسونندوس الخلقدوني قد رسم كل شيء بعدم[٧] وجود بطريك الاسكندرية[٨] . والآن البيعة لم تكن محتاجة الى حضور البطاركة المذكورين لان اغلبهم هراطقة وغير مؤمنين .

[22 r] الفصل السابع

## في رئاسة البطاركة على المجامع الغير العامة[٩]

ان المجمع اما عام ، وهو ما تكون حاضرة فيه جميع اساقفة الكنيسة المقدسة ولا يكون مقدماً فيه ورئيساً عليه الا الحبر للاعظم الروماني نائب السيد المـ[ـيح] وخليفة القديس بطرس[١٠] السليح او من ينوبه .

واما غير عام وينقسم الى ثلثة اقسام[١١] .

١) B وC جواب .
٢) B وسبب ذلك – C والسبب في ذلك .
٣) B وC عاماً .
٤) B مرسال .
٥) B الامر .
٦) لم ترد « البطريك » في B.
٧) B بعد .
٨) B وجود الاسكندراني .
٩) B عامة .
١٠) B و C بطرس .
١١) هذه الجملة لم ترد في B.

اولاً الى المجمع الامي
ثانياً الى المجمع البلدي
ثالثاً الى المجمع الابريشي

فالمجمع الامي هو الذي تكون حاضرة فيه اساقفة امة ما، او مملكة ورؤساؤها : ويكون مقدماً فيه السيد البطريرك او نائبه .

والمجمع البلدي[١] انما هو الذي تكون حاضرة فيه ومجتمعة اساقفة بلد فقط . والمتقدم فيه رئيس اساقفة ذاك البلد .

واما المجمع الابريشي[٢] فهو ما كان فيه مجتمعين[٣] كهنة تلك الابرشية وقسوسها وخوارنتها . وكان مقدماً فيه اسقف الابرشية .

واما نحن بعدما تكلمنا في الفصل السابق ذكره في المجمع العام وقلنا انه يعلوا على البطاركة . فسبيلنا ان نفحص الآن ونتعرف في ان هل المجمع الغير العام يعلوا على البطاركة ام لا[٤] .

فاجمعوا العلماء بقولهم على ان البطاركة لهم الرئاسة على جميع المجامع الغير العامة . وبيان ذلك :

اولا قد اتضح لنا من شهادات المجامع المقدسة فقال المجمع النيقاوي [22v] في القانون الرابع والاربعين : وان ينظر البطريرك في كل امر عمل به احد من مطارنته او اساقفته في بلدانهم التي يلونها . فان وجد فيها شيئاً على غير ما ينبغي فليغيّره : ويأمر فيه بما يرى ، لانه ابو جميعهم وهم بنوه. وأمّا المطران في رئاسته عليهم وتوقيرهم اياه بمنزلة الاخ الكبير الذي يقدمونه اخوته ويوجبون طاعته لحسن سياسته وكبره . فاما البطريرك فانه بمنزلة الاب في سلطانه على بنيه . وكما ان[٥] البطريرك له سلطان على من تحت يده[٦] : فكذلك يكون[٧] لصاحب روميه سلطان على سائر البطاركة ، مثل بطروس[٨] فيما كان له من السلطان على جميع رؤساء النصرانية وجماعة اهلها . لانه

١) B والبلدي .
٢) B واما الابريشي .
٣) B مجتمعين فيه .
٤) لم ترد هذه الفقرة بكاملها في B .
٥) لم ترد « ان » في B .
٦) B و C يديه .
٧) B يكن .
٨) C بطرس .

خليفة المسـ[يح] على بيعته وكنائسه وشعوبه كلها . ومن خالف هذه السنة فإجماعة[١] السونندوس تحرمه . ولا قائـل يقول ان المجمع يتكلم ها هنا عن السيد البطريرك من حيث له السلطان على مطارنته واساقفته من باب الانفراد ولا من باب الاجتماع[٢] لان هذا القول حجته على المعترض .

اولاً لان اذا كان السيد البطريرك مسلطاً على جميع اساقفته ومطارنته عن باب الانفراد[٣] لا بد وانه يكون مسلطاً عليهم عن باب الاجتماع[٤] ايضاً . كقولك اذا كان الله جل اسمه مبدع كل خليقة على مفرد ذاتها ، لا بد وانه يكون مبدع كل الخلائق من باب الاجتماع[٥] . والملك الذي يكون مسلطاً على مدائن مملكته من باب الانفراد[٦] مسلط عليها ايضاً من باب الاجتماع[٧] . والقائد الذي له الرئاسة على كل واحد من العسكر فله الرئاسة ايضاً على كل العسكر . وهكذا المعلم الذي تحت يده [23r] خمسون تلميذاً لم يكن معلم هولاء التلاميذ من باب الافراد فقط . بل من باب الاجتماع ايضاً . كذلك اذا كان السيد البطريرك مسلطاً على جميع اساقفته ومطارنته من باب الافراد لازم انه يكون مسلطاً عليهم من باب الاجتماع ايضاً والسبب في ذلك ان كما ان جماعة الخلائق تستمر مخلوقة من الله ابداً دائماً اما كانت منفرده واما كانت مجتمعة . وكما ان التلاميذ تبقى تلاميذا على الدوام امّا كانوا منفردين واما كانوا مجتمعين والباقي كذلك الاساقفة والمطارنه المجتمعين في المجامع الغير العامة يستمرون دائماً كالخراف التي راعيها هو السيّد البطريرك . وكما ان الخراف لا تعلى قط على راعيها اما كانت منفردة ، واما كانت مجتمعة . كذلك الاساقفة والمطارنة لا يمكنهم ان يعلوا على راعيهم البتة ، اما كانوا منفردين واما كانوا مجتمعين كما هو واضح .

ثانياً لان المجمع يقول ان البطريرك هو بمنزلة الاب . وان مطارنته واساقفته هم بمنزلة البنين . وأما الاب يعلوا على بنيه ، اما كانوا منفردين وان كانوا مجتمعين . اذن وهكذا السيد[٨] البطريرك .

---

١) B وC فجماعة .
٢) B من باب التفرد ، ولا من باب الجمع .
٣) B التفرد .
٤) B الجمع .
٥) B جمعاً .
٦) B التفرد .
٧) B الجمع .
٨) لم ترد « السيد » في B .

ثالثاً لان المجمع ينسب السيد البطريرك الى الحبر الروماني ويقول : "كما ان البابا له سلطان على سائر البطاركة . كذلك البطاركة يكون لهم السلطان على جميع اساقفتهم ومطارنتهم . واما الحبر الروماني فانه يعلو على سائر البطاركة اما كانوا منفردين[١] واما كانوا مجتمعين[٢] كما حدّ مجمع سينوديا المنعقد في عهد مرسلينوس البابا [23v] والمجمع الروماني المنعقد على عهد البابا سيلبسطروس . والمجمع الروماني الخامس المنعقد في عهد البابا سياخوس . ومجمع لاتران في عهد البابا انكسندروس الثالث ؛ ومجمع لاتران الاخير في عهد لاون[٣] العاشر وغيرهم . وكما يعلم جمهور العلماء .

اذاً السيد البطريرك لا بدّ انه يعلوا على جميع اساقفته ومطارنته ايضاً اما كانوا منفردين واما كانوا مجتمعين[٤] .

وقال في القانون الاربعين : ولا يرخص السونندوس للعظمة ان يجتمعوا ببلاد فارس لئلا يضعوا اشياء من السنن بغير اذن بطريرك انطاكية فاذا كان المجمع يقول ان لا يجوز انعقاد مجمع في بلاد فارس لئلا يضعوا اشياء من السنن بغير اذن بطريرك انطاكية ؛ اذاً السيد البطريرك هو المتسلط[٥] على الاساقفة المجتمعين في ذاك المجمع . لان الذي يجمع او يأمر بانعقاد المجمع هو الذي له السلطان والرئاسة عليه . ولهذا السبب قد[٦] اتفق جمهور العلماء على القول ان الحبر الاعظم الروماني هو المسلط على المجامع العامة لانه يأمر باجتماعها وانعقادها . والسبب في ذلك[٧] لان كما ان البطاركة حيث يأمرهم الحبر الاعظم بعمل امر كان من الامور فهو مسلط عليهم بكمالهم[٨] ذاك الشيء الواقع عليه الامر على اي وجه كان من الوجوه . كذلك ولعمري ان السيد البطريرك اذا لم يمكن ان يصير مجمع الاساقفة والمطارنة بغير اذنه لازم انه يكون مسلطاً عليهم في هذا الامر نفسه .

وقال ايضاً في القانون السادس والاربعين : وكذلك المطارنة تجتمع الى بطريركهم دفعة واحدة في كل سنة فيفعلون مثل ذلك في جميع [24r]

١) B فرداً .
٢) B جماً .
٣) B لاوون .
٤) B اما فرداً اما جماً .
٥) B متسلط — C المسلط .
٦) B ولذلك .
٧) B وذلك .
٨) B بسلهم .

الامور التي تحدث في بلادهم لئلا يكون في انتضاء جور او محاباة حسبما كانت قضاة بني اسرائيل السبعين يرفعون الى موسى قضاياهم.

فاذا كان المطارنة لم يفعلوا اشياء من غير اجتماعهم[١] الى بطريركهم. اذاً[٢] بطريركهم هو المسلط على جميعهم على كل الوجوه. والا فلماذا يجتمعون اليه لان اذا ما كان مسلطاً على جميعهم فيكفي[٣] ان يجتمعون في اي بلد كان. ولا حاجة الى انهم يجتمعون اليه. بل واذا سلمنا ان مجمع الاساقفة يعلوا على البطريرك، فما كان[٤] المجمع تجتمع الى بطريركهم. ولكن هو اليهم، لان الاصغر له ان يتبع الاكبر ولا بالعكس. ثم ان المجمع يقول: ان الاساقفة والمطارنة ينبغي لهم ان يرفعوا امورهم الى البطريرك حسبما كانت قضاة بني اسرائيل السبعين يرفعون الى موسى قضاياهم. واما موسى فكان مسلطاً على جميع قضاة بني اسرائيل السبعين اما كانوا منفردين واما كانوا مجتمعين. اذاً ومن لازم الضرورة ان البطريرك ايضاً تكون له الرئاسة على جميع اساقفته ومطارنته اما كانوا منفردين واما كانوا مجتمعين. وهذا نفسه قد ثبته في القانون الثالث والاربعين والثامن والاربعين والتاسع والاربعين. وقالا المجمعان العامان اللاترانى الرابع، في الفصل الخامس: من مراسيمه في الرئاسة البطريركيه، والفلورنتيني في حد الايمان الارثوذكسي: ان البطاركة يكون مقامهم بعد الحبر الروماني. قاصدان بذلك ان رئاستهم على رعاياهم تكون كمثل رئاسة الحبر الروماني على سائر المؤمنين. واما الحبر الروماني فله الرئاسة على جميع[٥] المؤمنين اما كانوا منفردين [24v] واما كانوا مجتمعين. فاذاً والبطاركة[٦] ايضاً لازم ان تكون لهم الرئاسة على جميع رعاياهم لا من باب الانفراد فقط بل ومن باب الاجتماع ايضاً.

ويتضح ذلك ثانياً من شهادات الاباء القديسين. فقال البابا لاون: ان اذا[٧] حدثت زلة كبيره في بلاد[٨] تسالونيقيه وكان المجمع البلدي غير قادر على قضيها، فليرفع حينئذ المطران المتقدم على ذاك المجمع الى

١) B جمعهم.
٢) B اذن.
٣) B لكان كفواً.
٤) B قال.
٥) C سائر.
٦) C البطاركة.
٧) لم ترد «اذا» في C
٨) C بلدان.

قتلق تسالونيقيه . واذا كان التقلق المذكور غير مستطيع ان يقضيها فليرفع الى صاحب الكرسي الروماني[١] . وهذا قوله في الرسالة الثامنة والثانين الى انسطاسيوس اسقف تسالونيقيه . وبالعكس اذا حدثت زلة كبيرة قد جرت عن المتقدمين وكان المجمع البلدي غير قادر على قضيها فليرفع المطران الى خوريتك كل شيء . واذا صارت الشكوى من الناحيتين على التساوي وكنت غير قادر تميز بين الحق والباطل : فارفعه الى على اي وجه كان[٢] فاذا كان المجمع البلدي لم يعلوا على اسقف تسالونيقية . فكم بالحري لنا ان نقول انه لا يعلوا على السيد البطريرك الذي له الرئاسة على جميع الاساقفة.

وقال القديس مار اثاناسيوس[٣] بطريرك الاسكندرية : في كتابه الذي رتبه على قضية ديوناسيوس بطريرك الاسكندرية : ان اساقفة مصر قد بعثوا شكوى عليه الى ديوناسيوس[٤] صاحب الكرسي الروماني فاذا كان مجمعهم يعلوا عليه فلماذا لم يحكموا عليه او يعتزلوه عن كرسي البطركية ولكن قد بعثوا امره الى الحبر الروماني .

وذكر الكردينال بارونيوس ان اودكسيا الملكه [25r] حيث ارادت ان تعزل القديس مار يوحنا فم الذهب عن كرسي القسطنطينية قد عقدت مجمعاً سنة اربع مائه واربعة مسيحية وبعث تشخص تاوفيلوس بطريرك الاسكندرية ليتقدم عليه . وما فعلت ذلك الا سبب ان الامر كان واضحاً عند الجميع ان مجمع الاساقفة لا يستطيع ان يعزل البطريرك عن كرسيه : والا فلماذا قد دعت تاوفيلوس اذ كان يكفي مجمع الاساقفه لا غير .

وقال البطريرك مار اسطفانوس الدويهي في الفصل الحادي عشر من الشرح الاول في الشرطونيه : والبطريرك بسبب انه رأس الرؤساء وحكمه عام على سائر الاساقفة ورؤساء الاساقفة ولم يجوز لاحد يدينه ولا ان يحكم فيه ما خلا المجمع اذا غره العدو حتى يجهل بنعمة ربه ويبدل الاعتقاد المهذب رأيه في ديانة اخرى فاسدة .

ويتضح ذلك ثالثاً من الدلائل العقلية واولاً كون السيد البطريرك له الرئاسة والسلطان على جميع اهل رعيته كما للحبر الروماني الرئاسة والسلطان على جميع اهل النصرانية على اي وجه قد اعتبرناهم كما جاء منا اعلاه .

١) C الكرسي الرسولي الروماني .
٢) C على اي وجه كان .
٣) C مار اثناسيوس .
٤) C ديوانيسيوس .

فاذا السيد البطريرك لا بد وان تكون له الرئاسة على كل رعيته على اي وجه قد تأملناه .

ثانياً لان البطريرك هو اب المطارنة والاساقفة وراعيهم كما جاء في القانون الرابع والاربعين من المجمع النيقاوي . وكما يتضح من هذا الاسم بطريرك . ومن وظيفة الاب والراعي ان يكون مسلطاً على بنيه وخرافه اما كانوا منفردين [25 v] واما كانوا مجتمعين .

ثالثاً لان الالتجاء يصير من المجمع الامي الى البطريرك ولا مــن البطريرك الى المجمع الامي مثلما قال لاون البابا في الرسالة الثامنة والثمانين الى انسطاسيوس اسقف تسالونيقيه . ومن المعلوم ان من يفلت من واحد ويلتجي " بالاخر لا بد " وان الذي يلتجي اليه يكون اعظم ممن فلت منه . كقولك اذا احد المذنبين قد فلت من يدي الحاكم والتجى الى حاكم اخر ، فلا بد ان الحاكم الاخير الذي التجئ اليه يكون اعظم واعلى من الحاكم الاول الذي فلت من يديه . فاذا كان يصير الالتجاء من المجمع الامي على البطريرك لازم اننا نعترف ونقر ان البطريرك يعلوا على المجمع الامي كما ان الحبر الروماني يعلوا على البطريرك بسبب ان يصير الالتجاء من البطريرك الى البابا .

رابعاً لان البطريرك يأمر ويرسم باجتماع المجمع الامي مثلما ان الحبر الاعظم يأمر ويرسم باجتماع المجمع العام . واما الحبر الاعظم فهو المتقدم على المجمع الذي يأمر بانعقاده اذاً السيد البطريرك لا بد انه يكون متقدماً على المجمع الامي الذي يامر بانعقاده .

خامساً لان كل شيء يرسم في المجمع الامي لا ينسب الى الاساقفة المجتمعين فيه ولكن الى السيد البطريرك . مثاله حيث طعن بالحرم المجمع الثاني الافسوسي الذي عقده ديوسقوروس المبدع البابا الروماني . فلم ينسب ذلك الحرم على الاساقفة بل الى ديوسقوروس لا غير . متضح لنا من ذلك ان البطريرك المتقدم على المجمع الامي ولا الاساقفة الذين فيه . كما ان كل شيء يصير في [25 v] المجمع العام لا ينسب الى الاساقفة المجتمعين فيه ولكن الى السيد البابا كما هو الواضح .

سادساً لان المجمع لا بد انه يكون صادراً عن الرأس والاعضاء لانه على شبه الكنيسة المركبة من الرأس الذي هو الحبر الروماني . ومن الاعضاء الذين هم جماعة المؤمنين . واما الراس في المجمع الامي ليس يمكن انهم

يكونوا الاساقفة والا لقد تركب من روس كثيرين من غير الاعضاء . اذاً لا بد وانه يكون السيد البطريرك الراس والاساقفة والاعضاء .

ولا قائل يقول ان الاساقفه المذكورين كونهم مجتمعين لا يصدر منهم روس كثيرون ولكن رأس واحد . لان واذا سلمنا ان ذلك حق وصدق فلا بد ان المجمع المذكور يكون صادراً عن رأس غير مركب من اعضاء وذلك محال . واذا قلنا ان الاساقفة هم الرأس والسيد البطريرك الاعضاء فلازم ان رأس واحد يكون مركباً من عضو واحد . وذلك محال واشنع الامور الشنيعة واقبحها . ثم ان السيد البطريرك الحاضر في المجمع هو كواحد من جملة الاساقفة اقل ما يكون . وكما ان الاساقفة ليس هم باعضاء ولا يعلون على ذاتهم كذلك السيد البطريرك لا يمكن انه يكون عضو او ان المجمع يعلوا عليه .

## الفصل الثامن

## في رد الجواب على بعض من الصعوبات التي تضادد رئاسة البطاركة على المجامع الغير العامة

قال اولاً ان اذا كان السيد البطريرك يعلوا [v 26] على المجمع الامي فلا احتياج الى انعقاد المجمع المذكور ابداً لان البطريرك قادر ان يقضي كل شي يقدر على قضيه المجمع الطائفي باسهل نوع وذلك بخلاف المعهود.

والجواب ان هذا القول لا اصل له :

اولاً لان الحبر الروماني يعلوا على المجمع العام ، ومع ذلك كله لا احد يقول ان لا احتياج الى المجمع العام وانعقاده ابداً[1] .

ثانياً ولو ان البطريرك هو قادر ان يقضي كل شيء من غير انعقاد المجمع الطائفي ، مع ذلك كله هو امر لائق انه لا يقضي كل شيء من ذاته بل بحضور المجمع الطائفي ، كما ان الحبر الروماني هو مستطيع ان يقضي كل شيء بغير انعقاد المجمع العــام ، لان قضي الامور العسيرة يقتضي فحص شديد وبحث مديد ليصير باكمل نوع واحلى عبرة ويكون صادر عن رضا الجميع به وقبولهم اياه من طيبة خاطرهم وتلقاء نفوسهم .

وقال ثانياً[2] ان الاساقفة يختارون البطريرك ويعطونه كلما يقود الى

---

١) G لا احتياج الى انعقاد المجمع العام ابداً.
٢) B اعتراض ثاني .

سلطان البطريركية . واما من يعطا سلطاناً للغير فلا يكون ادنى من الذي اعطا له السلطان . اذاً[١] الاساقفه يعلون[٢] على البطريرك .

والجواب الاول[٣] ان الكردينالية ايضاً يختارون البابا ومع ذلك كله لا يعلون عليه[٤] .

ثانياً[٥] ان الاساقفة في انتخابهم السيد البطريرك بطريركاً فيعطونه[٦] سلطاناً ليكون مسلطاً عليهم . اذاً[٧] ليس بممكن انهم يكونوا متقدمين او مسلطين عليه .

ثالثاً[٨] لان[٩] الرئاسة التي للبطريرك فلا تحصل له من الاساقفة ولكن من الخبر الروماني [27 r] دون الوساطة كقول المسيح لبطروس[١٠] في الاصحاح الثاني والعشرين من بشارة لوقا الانجيلي : وانت تارة فارجع ثبت اخوتك . كما ان البابا ايضاً[١١] فلم تحصل له الرئاسة من الكردينالية ولكن من السيد المسيح دون الوساطه .

قال ثالثاً[١٢] ان جميع الاساقفة هم متساوين في الدرجه . واما السيد البطريرك فهو اسقف . اذاً[١٣] هو متساوي لهم في الدرجة ولذلك ليس له الرئاسة عليهم .

والجواب ان السيد البطريرك هو مساوي للاساقفة من جهة الدرجة ، واما من جهة السلطان فهو يعلوا عليهم باجمعهم كما ان السيد البابا ولو كان مساوياً لجميع الاساقفة في الدرجة مع ذلك كله هو يعلوا على جميعهم بالرئاسة .

---

١) B اذن .
٢) B يعلوا .
٣) B جواب اول .
٤) B لا يعلوا على البابا .
٥) B ثاني .
٦) B فيعطوه .
٧) B اذن — G اذ .
٨) B ثالث .
٩) B انّ .
١٠) C بطرس .
١١) لم ترد «ايضاً» في B
١٢) B اعتراض ثالث .
١٣) B اذن .

قال رابعاً[١] هو امر غير لائق وغير واجب اننا نترك اراء هل قدر ساقفة ومطارنة ونتبع رأي واحد فريد يمكنه الغلط والضلال . اذ يقول لسيد المسـ[ـيح] في الاصحاح الثامن عشر من انجيل متى : حيث ما يكون اثنان او ثلثة مجتمعين باسمي فانا هناك في وسطهم . اذا السيد البطريرك لا يعلو على المجمع الامي .

والجواب اولاً[٢] ان الاساقفة والمطارنة المذكورين يمكنهم الغلط والضلال ايضاً . والا فكان المجمع الطائفي غير قادر انه يغلط وذلك كذب وزور . اذ لا يخص هذا الامر الا المجمع العام المثبت من قبل البابا البابا الروماني[٣] واما قول السيد المسـ[ـيح] : حيث ما يكون اثنان او ثلثة مجتمعين باسمي فانا هناك في وسطهم . فيشير ويدل على المجمع الصادر [ر 27] انعقاده من باب الحق والصدق كما يجب ويليق . واما ليكون هذا الحال حاله لا بد انه يصير برضا البطريرك ورئاسته عليه كما اتضح مما قدمناه[٤] .

ثانياً[٥] لان حيث نقول ان البطريرك يعلوا على المجمع الطائفي فلا نقول ذلك كون البطريرك غير قادر انه يغلط في مراسيمه . ولكن كون له حق السلطان والرئاسة بالحقيقة على المجمع المذكور : كما ان الاب والراعي والمعلم لا يعلون على اولادهم وخرافهم وتلاميذهم من حيث انهم غير مستطيعين ان يضلوا . ولكن بسبب ان لهم ينبغي السلطان والرئاسة على المذكورين بتحقيق . والا اذا سلمنا ان قول المعترض حق وصدق فكان البطريرك غير متقدم على اساقفته ومطارنته من باب الانفراد ايضاً . لان حينئذ البطريرك فهو قابل الغلط والضلال وذلك من اعظم المحال .

ثالثاً[٦] لانه الله سبـ[ـحانه] وتعـ[ـالى][٧] ينوّر عقول الرؤساء اتمّ واكمل مما ينوّر عقول رعاياهم ومخضعيهم : ولهذا قال السيد المسـ[ـيح] في الاصحاح الثاني والعشرين من انجيل لوقا : سمعان سمعان : هوذا الشيطان سأل ان

١) B اعتراض رابع .
٢) B جواب اول .
٣) لم ترد الروماني في B
٤) B كما مر منا سابقاً .
٥) B ثاني .
٦) B ثالث .
٧) B لانه تعالى .

يغربلكم مثل الحنطة: وانا طلبت من اجلك لئلا ينقص ايمانك وانت تارة فارجع ثبت اخوتك. وقال عن الرؤساء وعن الرعايا: هوذا الشيطان سأل يغربلكم مثل الحنطة. مشير بذلك ان الله تع[الى][١] هو المدبر والرؤساء والمنور ضمائرهم وعقولهم: واما الرعايا: فلا بد انهم يتقصدون الرأس ويعرضون عليه كلما هم محتاجون اليه: ليثبتهم ويرشدهم في الطريق المستقيم. ولاجل ذلك قال عن الرؤساء باقنوم بطروس: وانت تارة فارجع ثبت اخوتك [r 28].

قال خامساً[٢] ان مناسبة البطريك الى الحبر الروماني فهي غير ثابتة لان اذا قلنا ان البطرك[٣] له الرئاسة في رعيته كما البابا في كل المسكونة. اذ[ا][٤] كما ان البابا هو غير قابل الكذب والضلال في امور الدين. هكذا السيد البطريرك لا بد انه يكون غير قابل الكذب والضلال في أمور الدين أيضاً وذلك محال.

**والجواب اولاً**[٥] ان المناسبة التي تصير بين اثنين ما لها ان تقال عليهما. في كل شيء على التساوي. كما ان حيث ننسب للسيد البابا على السيد المس[يح] من حيث الرئاسة على كل المؤمنين وعدم الكذب والضلال في امور الدين والايمان. فنحن لا ننسبه الى المس[يح] من حيث هو غير قابل فعل الخطيئة او من حيث انه ابن الله او ابن العذرى مريم. وهكذا لعمري حيث ننسب البطريرك الى البابا من حيث الرئاسة فلا ينتج من ذلك ان كما ان السيد البابا هو غير قابل الكذب في امور الدين هكذا السيد[٦] البطريرك بل ان له الرئاسة في كل رعيته كما للسيد البابا في كل المسكونة لا غير. ومثلما ان لا ينتج ان السيد البابا لم تكن له الرئاسة في كل المسكونة على شبه المس[يح] ولو انه لم يكن غير قابل فعل الخطيئة او ابن الله او ابن العذرى مريم. كذلك لا ينتج ان السيد البطريرك لم تكن له الرئاسة في رعيته على شبه البابا. ولو انه لم يكن غير قابل الكذب والضلال.

**ثانياً**[٧] ان نحن حيث ننسب السيد البطريرك الى الحبر الروماني فلا

---

١) B انه سبحانه.
٢) B اعتراض خامس.
٣) B البطريرك.
٤) B اذن.
٥) B جواب اول.
٦) B فثل ذلك.
٧) B جواب ثاني.

نفعل ذلك من حيث عدم قبول الكذب والضلال . لان هذا الامر لا يخص الا لرئيس الكنيسة الاعظم الذي هو الحبر [28 v] الروماني . ولكن من حيث الرئاسة لا غير . لان امر الرئاسة فلا يقتضي عدم قبول الكذب والضلال كما جاء منا اعلاه وكما هو الواضح . ولكن التقدم على الغير . كما ان الملك فهو يتقدم على اصحاب مملكته والاسقف على خوارنة رعيته والخوري على اهل خورنيته على كل الوجوه ومع ذلك كله لا الملك ولا الاسقف او الخوري هم غير قابلين الكذب والضلال .

## الفصل التاسع
## في حل بعض من المشكلات تجري في انعقاد المجمع الامي

ان نحن من بعدما ذكرنا في الفصلين المذكورين ان السيد البطريرك وحده له ومعه سلطاناً على انعقاد المجمع الامي والرئاسة عليه . فينبغي لنا ان ندرج جواباً على البعض من المشكلات الممكن حدوثها في انعقاد المجمع الامي وفي مراسيمه واوامره[١] .

اولاً[٢] هل يستطيعون الاساقفة والمطارنة ان يأتوا بانعقاد المجمع متى دعت الضرورة حيث لم يكن راضياً به السيد البطريرك ؟

والجواب[٣] ان[٤] هذا الامر ليس بممكن صدوره اصلاً : لان ما يوجد احد هكذا عادم المعرفة والادراك الذي يرى ضرورية انعقاد المجمع لاجل منفعة البيعة واولادها ولم ياتي او يرضى برسمه وانعقاده . ثم نقول : ان اذ [29 r] كان احد على هذا الحال لا بد وان الرب سبحانه[٥] وتع[الى] يلهمه حينئذ ويهديه الى انه ياتي برسم ذلك المجمع . ولكن اذا ما حدث شيء من الامور المذكورة فلا بد ان البطريرك يكون مائلاً الى ذاك الشر، كون من يرى الضلاله والخطأ وكان قادراً وملزوماً ان يبطله ولم يبطله فهو يقع فيه بلا شك . ويجوز حينئذ للاساقفة والمطارنة انهم يعقدون المجمع بعد ان يكونوا حظروا البطريرك بذلك ثانياً وثالثاً ولم يصغ الى قولهم .

---

١) لم ترد هذه الفقرة في B
٢) B سؤال اول .
٣) B جواب .
٤) B لان .
٥) B وانه تعالى .

ثانياً[١] هل يستطيع الاساقفة والمطارنة ان يجوا بالتمام المجمع[٢] اذا كان البطريرك مبدعاً وهرطوقياً ومنفسخاً عن حقية الايمان القاثوليقي وغير قادر ان يامر باعتقاده ؟

والجواب[٣] نعم . لان الاساقفة والمطارنة لهم ومعهم سلطاناً[٤] انهم يعقدون مجمعاً ويحكمون في رأسهم اي متى قد زل وعرض عن الايمان القاثوليقي على مثال ما فعلوا اساقفة ومطارنة انطاكية الذين عقدوا مجمعاً وعزلوا فيه برلص[٥] الشميصاطي بطريرك انطاكية . لانه قد كان[٦] زاغ عن صحة الايمان الارتوذكسي وغيرهم كثيرين . والسبب في[٧] ذلك ان البطريرك اذا كان هرطوقياً فيعدم وظيفة الرأس في الرعية ، ويصير بمنزلة الفاقدين ، ويعود حينئذ السلطان الى انعقاد المجمع الى الاساقفة والمطارنة : كما ان يعود اليهم السلطان ليختاروا بطريركاً جديداً عند ممات السالف .

ثالثاً[٨] هل يستطيع المطارنة والاساقفة ان يرسموا مجمعاً اذا كان البطريرك [29 v] محبوساً . او قد توفي ، او قد ترك وظيفة[٩] البطركيه وما اشبه ؟

والجواب[١٠] نعم لاجل السبب المذكور .

رابعاً[١١] هل المجمع المنعقد من الاساقفة والمطارنة فقط ، او الذي لم يكن حاضراً فيه السيد البطريرك ، او قاصديه نيابة عنه هو مجمع طائفي كامل ام لا ؟

والجواب[١٢] لا . لان المجمع الامي الكامل لا بد انه يكون صادراً عن الرأس والاعضاء . والرأس هو السيد البطريرك وحده . اذاً[١٣] بغير حضور السيد البطريرك او مرسليه ليس بممكن ان يكون المجمع الطائفي كاملاً . كما ان المجمع العام لم يكن كاملاً ما لم يصدر عن الرأس الذي

١) B سوال ثاني .
٢) لم يرد « المجمع » في
٣) B جواب .
٤) B سلطان .
٥) C بولس .
٦) لم ترد « مكان » في B
٧) لم ترد «والسبب في ذلك » في B
٨) B سوال ثالث .
٩) لم ترد « وظيفة » في
١٠) B جواب .
١١) B سوال رابع .
١٢) B جواب .
١٣) B اذن .

هو الحبر الروماني وعن الاعضاء الذين هم الاساقفة والمطارنة .

خامساً[١] هل السيد البطريرك يُلزم بحفظ اوامر المجمع الطائفي المنعقد برضاه ام لا ؟

والجواب[٢] ان السيد البطريرك لا يلزم بحفظ مراسيم المجمع الطائفي واوامره قهراً وغصباً ، بل هدياً لا غير[٣] . كما ان من يفرض فريضة يلزم الغير بحفظها فلا يلزمها حفظها واكمالها قهراً وغصباً ، بل هدياً فقط[٤] . وهكذا السيد البابا لا يلزم بحفظ اوامر المجمع العام المنعقد برضاه والمثبت منه قهراً بل هدياً . وسبب ذلك ان السيد البطريرك اذا تعدى على مراسيم المجمع المذكور فانه لا يقع تحت الملام والعقاب الواجب فرضه على من تعدى عليها دون البطريرك كونه يعلو على المجمع المذكور بشرط ان مراسيم المجمع الطائفي لا تكون من حقوق الدين والايمان . لان حينئذ يلزم حفظه لكل واحد من المؤمنين عموماً وخصوصاً .

[30 r] **سادساً**[٥] هل يستطيع السيد البطريرك ان يبطل كل ما رسم في المجمع الامي المنعقد من سلفائه ام لا ؟

**والجواب**[٦] ان المراسيم المذكورة اما هي من حقوق الدين والايمان . اما لا . فاذا كانت من امور الدين فلا يستطيع ان يبطلها اصلاً لاجل السبب المتقدم ذكره . واما اذا كانت من غير امور الدين فيمكنه ابطالها لان سلطانه كسلطان سلفائه . وكما ان سلفائه قد استطاعوا ان يفرضوا تلك المراسيم ، هكذا فهو يمكنه ان يأتي بابطالها بعد ان يصير ذلك لاجل اسباب صوابيه داعية . والا فيخطئ خطئاً مميتاً ولو ان يصح ابطاله اياها[٧] .

**سابعاً**[٨] هل يستطيع السيد البطريرك ان يبطل مراسيم سلفائه البطاركة المفروضة منهم من غير انعقاد المجمع الطائفي ؟

**والجواب** نعم . لاجل السبب المتقدم ذكره ، كما ان الحبر الروماني الاعظم يستطيع أن يبطل مراسيم سلفائه كما هو الواضح .

١) B سوال خامس .
٢) B جواب .
٣) C بل هديا فقط .
٤) هذه الجملة لم ترد في C
٥) B سوال سادس .
٦) B جواب .
٧) C اياه .
٨) B سوال سابع .

## الفصل العاشر

## في رئاسة البطاركة الاربعة بعضهم على بعض

اولاً ان الرئاسة الموقوفة على تدبير الغير وسياستهم : مثلها هي رئاسة الحبر الروماني على البطاركة الاربعة ، وعلى جميع المؤمنين : ورئاسة الملك على جميع اهل مملكته .

ثانياً ان الرئاسة المؤسسة[١] على التقدم في الجلوس فقط مثلها هي رئاسة الاسقف العتيق على الجديد ، والرهبانية العتيقة على الجديدة . والمملكة الاشرف [30 v] على الادنى .

فنقول اولاً ان البطاركة الاربعة لم تكن لهم الرئاسة بعضهم على بعض في الحكم والسلطان على النوع الاول . وبيان ذلك :

اولاً ان الرئاسة على البطاركة في الوجه الاول لا تخص الا لصاحب الكرسي الروماني الذي هو رأس كل البيعة ومدبرها .

ثانياً لان كل بطريرك قد عُطي له بلد معين لا يمكن ان يفوق سلطانه حدوده[٢] . وهكذا بطريرك القسطنطينية قد عطيت له كل بلدان الروم اعني اطيقه[٣] ، طراسيه[٤] ، وقورنثيه ، وبيلوبيه[٥] ، وقريطش ، ومقدونية ، وابيروس[٦] ، وسربيه[٧] ، وبولغاريه ، وولاقيه ، وبحر اوقصين ، وطرابيبنده[٨] وما والاها . واسيا الصغيرة : اعني بيتنية[٩] وبفلاجونيه وغلاطيه وقبادوقية[١٠] وبمفيليه ، وليقيه ، وقاريه ، وبونيه ، وداريس ، واهوليه ، وليقاونيه ، ومستوبيه ، وروسيه وغيرها شتى .

وبطريرك الاسكندرية قد منحت له الرئاسة على كل مصر واستاعها ولوبيه ، ونوبه ، وبنطابوليس ، والحبشه ، وغيرها .

---

١) C المنأسة .
٢) B ان سلطانه يفوق حدوده .
٣) C طايفة .
٤) C طربه .
٥) C وسلوقية .
٦) C وبيروس .
٧) C وسبريه .
٨) B وطرابلزنده — C وطرابيزونده .
٩) C بيتيني .
١٠) B وقابادوقيه — C وقبادوقيه .

وبطريرك انطاكية كانت تحت رئاسته كل بلدان المشرق. اعني ليقيه، وقيليقيه، وارمنيه الصغرى والكبرى[١]. وكرمانيه، وسوريه، وفونيقيه، وبين نهرين، والموصل، وماديه، وبرطيه، وقبروس، وبلاد فارس حتى الى جهات الهند وغيرها.

وبطريرك بيت المقدس كانت تحت يده اليهوديه، وفلسطين وبلاد العرب حتى الى بحر فارس. وكما ان بلدانهم ورعاياهم قد صارت معينه ومحدودة كذلك رئاستهم ايضا.

ثالثاً لانهم متساوين في الدرجة والمقام. ولهذا لا يستطيع بطريرك القسطنطينية ان يحكم [ د 31] على بطريرك الاسكندرية، ولا بطريرك الاسكندرية على بطريرك انطاكية، ولا بطريرك انطاكية على بطريرك بيت المقدس.

فنقول ثانياً ان البطاركة الاربعة لهم الرئاسة بعضهم على بعض في الوجه الثاني، اي في التقدم في الجلوس. واولهم بطريرك القسطنطينية وثانيهم البطريرك الاسكندري، وثالثهم بطريرك انطاكية، ورابعهم بطريرك بيت المقدس كما رسم المجمع الفلورنتيني[٢] في حد الايمان بقبوله[٣]: ثم نجد ان الكرسي الرسولي المقدس والحبر الروماني له الرئاسة في جميع الدنيا وان الحبر الروماني[٤] نفسه هو خليفه بطروس الطوباني[٥]، رئيس الرسل، ونائب المسيح الحقيقي، ورأس كل البيعة، واب ومعلّم كل المسيحين[٦]. وان له قد منح سلطان كامل من سيدنا يسوع الم[سيح] باقنوم بطروس الطوباني[٧] على ان يرع[٨] ويسوس ويدبر الكنيسة باجمعها، كما يبان ايضاً من اعمال المجامع العامة، ومن القوانين المقدسة. ونجد ايضاً نظامة سائر البطاركة المكرمين حتى ان بطريرك القسطنطينية يكون الثاني بعد الحبر الروماني الكلي القداسة، ويكون الثالث بطريرك الاسكندرية والرابع بطريرك انطاكية. والخامس بطريرك بيت المقدس.

---

١) B الصغيرة والكبيرة.
٢) B الفلورنتي.
٣) B و C بقوله.
٤) لم ترد: «له الرئاسة ... وان الحبر الروماني» في B
٥) C بطرس الطوباوي.
٦) B اب ومعلم كل المسيحيين، له الرئاسة في جميع الدنيا.
٧) B بطرس الطوباني – بطرس الطوباوي.
٨) B وC يرعى.

قال المعترض[١] ان السونندوس الثاني والرابع قد اوجبا لصاحب الكرسي القسطنطيني كل الاستخصاصات التي تخص لصاحب الكرسي الروماني. وهذا نفسه قد ثبته السونندوس [31 v] السادس في القانون السادس والثلثين. فاذا كان صاحب الكرسي الروماني مسلطاً على البطاركة الاربعة لا من حيث التقدم في الجلوس فقط بل ومن حيث الرئاسة الموقوفة على التدبير والسياسة: هكذا صاحب الكرسي القسطنطيني لا بد ان تكون له الرئاسة على البطاركة الثلثة بالنوعين المذكورين.

والجواب[٢] ان المجمع الثاني العام لم يساوي بطريرك القسطنطينية لصاحب كرسي روميه. بل قد رسم ان تكون له الرئاسة بعد الحبر الروماني لا غير. وهذا قوله في القانون الخامس: اسقف[٣] مدينة القسطنطينية يجب ان تكون له الرئاسة بعد الاسقف الروماني لانها روميه جديده.

واما الاباء الملتئمين في مجمع خلقيدونيه حيث ارادوا في الجلوس السادس عشر ان يثبتوا ما كان رسمه المجمع للثاني ويزيدوا على الاستخصاصات انها تكون متساوية بين صاحب كرسي القسطنطينية وبين صاحب كرسي رومية. فاعترضوا لم[٤] قصاد الحبر الروماني وما قبلوا ذلك اصلاً. فكتبوا رسالة الى البابا لاون[٥] طالبين منه ان يثبت كلما جاء في المجمع، ولم يجاسروا ان يذكروا فيها شيئاً عن الاستخصاصات المذكورة. بل قالوا انهم جددوا قانون المجمع الثاني الذي كان يامر صاحب[٦] الكرسي القسطنطيني تكون له الرئاسة بعد الحبر الروماني. وتوجد هذه الرسالة مسطرة في الجلوس الثالث من اعمال مجمع خلقيدونية وان البابا لاون[٧] في [32 r] رسالته التاسعة والخمسين التي ارسلها مجاوباً المجمع المذكور وغيرها، لم ياتي قط بذكر الاستخصاصات المتساوية ولكن يبكت طمع اسقف القسطنطينية ويرد له لانه كان يريد انه يتقدم على الاسكندراني والانطاكي دون الصواب. وذكر نيقانور المؤرخ في الفصل التاسع من كتابه السابع عشر: ان حيث كان البابا يوحنا الاول في القسطنطينية قد عزمه

---

١) B اعتراض.
٢) B جواب.
٣) B و C ان اسقف.
٤) B له.
٥) B لاون.
٦) B و C كان يأمر ان صاحب.
٧) B لاون.

يوستينوس الملك ليجلس مع ايفانيوس بطريرك القسطنطينية على كراسي متساوية ليبان انهما متساويان في الاستخصاصات ولم يشأ البابا ان يجلس الا على كرسي اعلى واشرف من كرسي ايفانيوس البطريرك. وما كان فعل ذلك البابا، ولا مكان اذن له البطريرك ان يتقدم عليه بالجلوس لو كان متبولاً القانون المتقدم ذكره.

اما من جهة ما قاله السونندوس السادس في القانون السادس والثلثين فهو باطل ودون الحق والصواب لان القانون المذكور لسته بقانون المجمع السادس العام. لان المجمع السادس لم ياتي بفرض قانون البتة، ولكنه قد صار من مجمع اخر غير عام امر بعقده يوستينيانوس الصغير خمس سنين بعد انعقاد المجمع السادس ولم يحضر فيه الا البعض من اساقفة الروم وفرضوا مراسيماً متعددة على اسم المجمع السادس[1] كما يبان واضحاً من مبتدا قوانينهم ومن شهادة طاراسيوس بطرك القسطنطينية في الجلوس الرابع من السونندوس السابع.

وذكر بيدا والكردينال بللرمينوس ان البابا سرجيوس الجالس حينئذ على الكرسي الروماني قد رذل وحرم كلما جاء من القوانين المذكورة [32 v] ولم يكن هذا المجمع عاماً كما يشهدون بحقية ذلك الروم نفسهم في الجلوس السادس من السونندوس السابع، وقد دعين مجمع ترولّوس لانه انعقد في قصر الملك المدعو ترولّوس، وقد اتضح من ذلك جميعه ان القوانين الثلثة المذكورة لم تتقبل ابداً في كنيسة الله، بل قد اعترضت لها وحرمتها على الدوام اصحاب الكرسي الروماني. فان القانون الخامس من مجمع القسطنطينية قد رذله وبطله البابا داماسوس في سنة ثلاثمائة وثنين وثمانين ورسم ان الاسكندراني تكون له الرئاسة بعد الروماني. وبعد الاسكندراني يكون الانطاكي كما يذكر الكردينال بارونيوس في السنة المذكورة. واما قانون مجمع خلقيدونيه قد ابطله البابا لاون في سنة اربعمائة واربعة وخمسين بقوله فان كان صار شيئاً ما عدا اذا كان متسوباً الى امور الدين من اخوتنا الذين ارسلتهم الى السونندوس المقد[س] نيابة عني. فلا يصح اصلاً.

واعلم ان بطريرك الاسكندرية كان يتقدم بالجلوس على سائر البطاركة في الازمنة السالفة. وهو كان يختار بطريرك القسطنط[ينية] مثلما اختار بطروس[2] الاسكندراني غريغوريوس اسقف نزينزو بطريركاً على

١) هذه الجملة لم ترد في B

٢) C بطرس.

القسطنطينية وكان يطرحه عن درجة البطركية متى دعت الضرورة مثلما طرح تاوفيلوس بطريرك الاسكندرية مار يوحنا فم الذهب بطريرك القسط[نطينية] وبعده كان يتقدم بالجلوس البطريرك الانطاكي ثم بطريرك القسطنطينية وبعده بطريرك بيت المقدس. ولكن في سنة ثلاثمائة وواحدة وثمانين جعل يخص لنفسه [33 r] انطوليوس بطريرك القسط[نطينية] التقدم في الجلوس. فاعترض لقوله البابا لاون والبابا جيلاسيوس. ثم في سنة اربعمائة وخمسة وثمانين جعل اقاسيوس بطريرك القسطنطينية ينصح بطروس القصار بطريرك انطاكية لينزل عن رئاسة الكرسي الانطاكي ويتنحها للقسطنطيني لتكون له الرئاسة اقل ما يكون بعد الاسكندراني فرضاه بذلك بطروس القصار[1]. ثم بعد قليل جعل يخص لنفسه الرئاسة على سائر البطاركة فلما بلغ الخبر الى سيمبلشيوس بابا رومية قد رسم ان التقدم في الجلوس يخص اولاً للاسكندراني ثم للانطاكي ثم للقسطنطيني. وبعد ذلك لصاحب بيت المقدس. وما زال يجاسر بطريرك القسطنطينية الى انه ينال غرضه حتى الى عصر البابا زخيا الثالث الذي رسم في مجمع لاترأن العام المنعقد في سنة الف ومائتين وثمانية عشر ان بطريرك القسطنطينية يكون الثاني بعد الحبر الروماني الاعظم. وما فعل ذلك الا لازالة الخصومات ولاجل صلاح الكنيسة الشرقية والغربيه واتفاقها. وهذا نفسه قد حدده فيما بعد المجمع الفلورنتيني كما ذكرنا سابقاً.

ولما تقدم قد اتضح

اولاً ان كل ما يخص احد البطاركة فهو يخص البقية ما عدا التقدم في الجلوس.

ثانياً لا احد يستطيع الاستغاث من احد البطاركة الى الاخر. لان البطاركة هم متساويون في الدرجة والمقام. ولا احد منهم له سلطان على الاخر. ولهذا السبب الاستغاث لا بد انه يصير الى المجمع العام [33 v] او الى الحبر الروماني الاعظم الذي هو رأس كل البيعة.

ثالثاً لا احد البطاركة يستطيع ان يترك بطركيته وينتقل الى بطركية اخرى بغير اذن الحبر الاعظم، كما ان الاسقف لا يمكنه ان يترك رعيته بغير اذن من يعلوا عليه. والسبب في ذلك[2].

١) B و G بطرس القصار.
٢) B وذلك اولاً.

اولاً لان البطريرك لا بد انه يثبت من قبل الحبر الروماني . اذاً[١] لا يقدر ان يترك بطركيته الذي ثبته فيها البابا وينتقل الى بطركية اخرى بغير اذن البابا وتثبيته .

ثانياً لان البطاركة الاربعة متساويين في الدرجة .

ثالثاً لان البطريرك في انتخابه الى البطركيه يصير خطيباً لرعيته . ومن شأن الخطيب ان لا يترك خطيبته ويتعلق بغيرها . ولهذا السبب[٢] الاباء القديسين قد رذلوا طمع اوذكسيوس الاريوسي بطريرك انطاكية الذي ترك كرسي انطاكية وطلب الكرسي القسطنطيني كما يذكر الكردينال بارونيوس في سنة ثلاثمائة وستين مسيحية .

## الفصل الحادي عشر

## في رئاسة البطاركة الاربعة على الكردينالية وما دونهم

اننا نحن قبل ما نبادر[٣] الى حل المشكلة[٤] سبيلنا نعلم :

اولاً ان البطاركة يفوق سلطانهم على كل التلتلة والمطارنة والاساقفة باتفاق جمهور العلماء . وسبب ذلك[٥] ان كل البطاركة هم تلتلة [34 r] ومطارنة واساقفة وغير ذلك يحصلون على درجة البطركية التي هي عالية في بيعة الله كونها بعد درجة الحبر الروماني كما حدا المجمعان العامان اللاتراني والفلورنتيني اللاحق ذكرهما .

ثانياً ان هذه المجادلة لم تصير الا بين البطاركة الاربعة وبين الكردينالية . وذلك لان من حيث الدرجة والحكم . ولكن في الرئاسة والتقدم بالجلوس[٦] وفي المناسبة الى بعضهم بعض . كمن يناسب المطرنيه على الاسقفية[٧] . وانما اختلف العلماء في تفضيلهم هذه القضية . منهم من قال ان الكردينالية تفوق على البطاركة الاربعة ومنهم من قال بخلاف ذلك .

واما نحن فنقول ان البطاركة الاربعة يعلون على كل الكردينالية ويتضح لنا ذلك من وجوه عديدة .

١) B اذن .
٢) B ولذلك الاباء .
٣) B قبلما نبادر .
٤) B المشكلات .
٥) B وذلك .
٦) B و C في الجلوس .
٧) C للاسقفية .

واولاً[١] من شهادات المجمع المقدسة . فقال المجمع النيقاوي الاول في القانون السابع وثلثين : وان تكون البطاركة في جميع الدنيا اربعة لا غيرهم. مثل كتبة الانجيل اربعة ، والانهار اربعة ، واركان العالم اربعة ، وزواياها اربعة ، والرياح ايضاً اربعة[٢] ، وتركيب الانسان اربعة لان هذه الاربعة اشياء هي قوام العالم اجمع .

وقال المجمع الفلورنتيني في حد الايمان الارثودكسي : ونجدد ايضاً نظامة سائر البطاركة المكرمين حتى ان بطريرك القسطنطينية يكون الثاني بعد الحبر الروماني[٣] الكلي القداسة ، ويكون الثالث بطريرك الاسكندرية والرابع بطريرك انطاكية والخامس بطريرك بيت المقدس [34 v] .

وهذا نفسه قد كان وحده سابقاً مجمع لاتران المنعقد في عهد البابا زخيا الثالث في الفصل الخامس من مراسيمه في الرئاسة البطريركية .

فاذا كانت المجامع[٤] العامة تنادي وتقول ان البطاركة يكون لهم الرئاسة بعد الحبر الروماني في بيعة الله . اذاً[٥] قوله ان الكردينالية لهم الرئاسة بعد الحبر الروماني على البطاركة فهو دون الصواب . فان اذا قام الاسقف واحد من خوارنة التي رعيته[٦] لتكون له الرئاسة بعده على سائر رعيته فمن يجاسر ويقول ان كاهن اخر من رعيته يعلوا على هذا . واذا كان رئيس الرهبان العام اختار راهباً لتكون له الرئاسة بعده في كل رهبانيته فمن القائل ان هذا الراهب لم يعلوا على بقية الرهبان بعد الرئيس العام .

ويتضح ذلك ثانياً من التقدم في الجلوس[٧] ، ومن تحرير الاسامي في المجامع . فان في مجمع قرطاجنة[٨] الرابع وفي المجامع[٩] الرومانيه وغيرها تقدموا الاساقفة على الكردينالية في الجلوس . ويوسف بطريرك القسطنطينية قد جلس في المجمع الفلورنتيني من ناحية الجنوب مع جملة مطارنته واساقفته. والبابا اوجانيوس الرابع من ناحية الغروب مع بقية الكردينالية . وقبل وصوله

١) B و C اولاً .
٢) B والرياح اربعة ايضاً .
٣) C الحبر الاعظم.
٤) B فاذن المجامع .
٥) B اذن .
٦) B من خوارنة رعيته — C من خوارنته التي في رعيته .
٧) C بالجلوس.
٨) C قرطاجنة.
٩) لم ترد « المجامع » في C

الى مدينة فراره قد ارسل الى ملتقائه البابا المذكور اربعة من الكردينالية وخمسة وعشرين اسقفاً. وهو دخل المدينة بين اثنين من الكردينالية اذ كان راكباً وقبل البابا في خدوده بخلاف ما يفعلون الكردينالية الذين يقبلون يديه. ولا كان بعث له البابا هؤلاء الانفار. ولا الكردينالية كانوا اذنوا له بالجلوس في وسطهم. ولا كان [35 r] قبّل البابا في خدوده لو لم تكن درجته افضل واعلى من درجة الكردينالية.

وفي المجمع السادس قد حرر اسمه الكردينال يوحنا اسقف برتوا بعد البطاركة كما يبان من المجمع المذكور. ولا قائل يقول ان الكردينالية قد تقدموا على البطاركة في الجلوس وفي تحرير الاسامي من المجامع الاربعة الاولى. لانهم ما تقدموا على البطاركة كونهم كردينالية، بل كونهم قصاد البابا الروماني كما يبان من اعمال المجامع المذكورة. واما القصاد فانهم بمنزلة راسلهم، ويخصهم كلما يخصه. وذلك يبان من المجمع السادس اذ بطروس القس والراهب قد حرر اسمه قبل بطريرك انطاكية وبقية المطارنة والاساقفة كونه كان قاصد بطريرك الاسكندرية. وكذلك في المجمع السابع والثامن وغيرهما.

واذا قال ان الكردينالية قد وضعوا خطوط اياديهم قبل البطاركة في المجامع المنعقدة في الجهات الغربية كما في مجمع لاتران المنعقد في عهد البابا يوليوس الثاني ولاون العاشر.

فتجاوب قائلين[١] : ان الكردينالية لم يحرروا ابداً اساميهم قبل البطاركة ما عدا لو كانوا قصاد الحبر الروماني. وان البطاركة الذين حرروا اساميهم بعد الكردينالية في مجمع لاتران فلم يكونوا من جملة بطاركة[٢] المشرق الاربعة[٣] الصادر التكلم عنهم. ولكنهم قد صاروا بطاركة في البلدان الغربية. ولم يكونوا بطاركة الا بالاسم كما يبان من اعمال المجمع المذكور.

ويتضح ذلك ثالثاً من شهادات [35 v] الاباء القديسين، ومن الكردينالية نفسهم. فان البابا غريغوريوس الكبير كاتباً الى انسطاسيوس[٤] بطريرك انطاكية قد لقبه باسم القداسة والغبطة مراراً متعددة. والبابا زخيا

١) B جواب.
٢) لم ترد «بطاركة» في B
٣) C البطاركة الشرقيين الاربعة.
٤) C انسطايوس.

الثالث : والبابا نقولا ، والبابا كاليسطوس وغيرهم كثيرون يسمون بطاركة انطاكية[١] باسم الاخوية كما يبان من صفيحاتهم . وان الامر مشهور ان لا احد البابوات يكاتب البطاركة ما لم يدعيهم بهذه الاسامي . واما الكردينالية فلم تجد قط من يكون قد لقبهم باسم القداسة او الغبطة . وان البابا يدعيهم في مكاتبيه اغلب الاوقات اولاده ولا اخوته كما في صفيحة البابا اوجانيوس الرابع الى انريكوس مطران كنتوارية وغيرها . ثم ان البطريرك يسمى اب الاباء ورئيس الرؤساء حسب العادة الدارجة في البلدان الشرقية وحسبما جاء في الفصل الاول من هذه المقالة . ومن يدنوا اليه فلا يقبل دياله كما يفعل من يدنوا على الكردينالية ولكن اقدامه ويجث امامه ثلاث دفعات على موجّب ما يصير للحبر الروماني ، ثم ان بطريرك الاسكندرية وبطريرك انطاكية يلقبان باسم الرسولين كون كراسيهما رسولية كما يشهد البابا داماسوس وجيلاسيوس في المجامع الرومانية ، والبابا نيقولاوس في رسالته الى البولغاريين. ومن المعلوم ان هذا الامر لا يخص الا الحبر الروماني .

واما من جهة الكردينالية فانهم قد قروا معلناً في مجمع رمس انهم اوطى درجة من البطاركة[٢] حيث لوّموا البابا اوجانيوس الثالث بسبب انه قد كان قضي [r 36] بعض امور تخص الايمان مع القديس انبا برنردوس من غير معرفتهم . كما يشهد اطون الفريسنجنس في الفصل السابع والخمسين من كتابه الاول قائلاً : فشق على الكردينالية جداً عمل كنيسة فرنسا حتى مضوا جميعاً الى البابا بغضب شديد وقالوا له بصوت واحد : ينبغي لك ان تعرف اننا نحن الذين علينا تدور الكنيسة كالقطب على المركز فانتخبناك الى تدبيرها وان من بعد ما كنت وحيد فريد قد جعلناك اباً عاماً . وان ينبغي لك ان تكون لنا اكثر مما تكون لذاتك ريس الواجب عليك ان تقدم المحبة الجديدة الفريدة على العتيقة العامة بل انك تجد بمنفعة الكل . وما الذي فعل اباك مع كنيسة فرنسا ؟ فبأي وجه وبأي امر قد رفع رأسه ضد رئاسة الكنيسة الرومانية وسلطتها ؟ فان هذه وحدها هي التي تغلق ولا احد يفتح ، وتفتح ولا احد يغلق . واذ هي وحدها لها سلطان لتفحص عن الامور المنسوبة الى الايمان الكاثوليكي ليس بممكن ولو انها كانت بعيدة ان تقبل ضرراً بوجه من الوجوه في هذا العز الوحيد . واما هؤلاء الفرنساوية

١) B البطاركة الانطاكية .
٢) C البطريركية .

من غير انهم ينظرون الى حضرتنا فقد اجتمعوا الى تفصيل الامور التي صدر منا التفحص عنها في جلوسنا سابقاً ولم يخجلوا ان يكتبوا اماناتهم بغير معرفتنا كأنهم اكملوا حد القضية . وبالحقيقة لو ان تداول هذا الامر في المشرق كما في الاسكندرية وفي انطاكية امام حضرة كل البطاركة فلم ينتفي شيئاً بغير سلطاننا . بل لقد كان حفظ قضية لفحص الكنيسة الرومانية على موجب المراسيم [36 v] وعوائد الاباء . فاذاً كيف يجاسرون هؤلاء ليخصوا لانفسهم بحضورنا ما لم يجوز للذين هم في بلدان بعيدة واعظم واعلى منا . فالمراد انك تعترض لهذه المجاسرة بغير بطئ وانك لا تهمل بعقاب عصاوتهم .

وقال الكردينال بطروس دميانوس[١] في رسالته الى كادالاوس اسقف برما الذي جعل نفسه بابا دون الصواب[٢] : وما بالك في الكردينالية الاساقفة الذين ينتخبون الحبر الروماني باخص نوع ويفوقون لا على سلطان الاساقفة فقط بل وعلى البطاركة والتقلقة في استخصاصات ما . وفي قوله[٣] استخصاصات ما : قد اشار على ان البطاركة يفوق سلطانهم على الكردينالية مطلقاً ما عدا بعض استخصاصات . مثل انتخاب البابا الروماني . وقضي مصالح الكنيسة وما اشبهه .

ويتضح ذلك رابعاً من ان لا احد من بطاركة المشرق الاربعة قد انسام كردينالاً مع ان كثيرين منهم كانوا مستحقين لمثل هذه الدرجة وغيرها . مثل اثناسيوس[٤] ، وقوريللوس ، واسطاثيوس ، وميلاطيوس ويوحنا فم الذهب وغريغوريوس النزينزو وغيرهم . وعلى الخصوص قالسطينوس[٥] البابا الذي اخص مار[٦] قوريللوس بطريرك الاسكندرية بما[٧] يفوق اعلى الوظائف والدرجات وجعله نائبه في المجمع الافسوسي[٨] . وبعث له التاج الذي يستعمله البابا لا غير كما يشهد الكردينال بارونيوس في سنة اربعمائة وثلثين مسيحية . وكما يبان من ايقونته الموجودة في دير

١) B والكردينال بطروس دميانوس — C الكردينال بطرس داميانوس .
٢) B دون الصواب قائلاً .
٣) B و C وبقوله في .
٤) B اثاناسيوس .
٥) B قالستينوس .
٦) C ماري .
٧) C بما .
٨) B في مجمع افسس .

الكرميليتانية[١] المعروف [r 37] بالسلمه في مدينة رومية . فما كان قد انكر عليه درجة الكردينالية لو كانت اعلى درجة البطركية[٢] .

ولا قائل يقول ان البطاركة الاربعة بعيدين المكان عن البابا الروماني او انهم تحت عوائد ورتب مختلفة عن عوائد الكنيسة الرومانية ورتبها . لان هذا القول لا اصل له[٣] . فان مثلما هو قادر البابا ان يبعث لهم التثبيت فكان يمكنه ان يبعث لهم علامات الكردينالية . وكما امكنه ان يرسل الى توريلدوس بطريرك الاسكندرية التاج الذي كان يخصه هكذا وبالاحرى كان يقدر ان يرسل له ما يخص الكردينالية . واذا استطاع انه يسام كردينالية من اخر بلدان النمسا والانكلس والبلق[٤] وفرنسا وما من اشبه البلدان البعيدة فلماذا لم يستطع ان يسام كردينالية من البطاركة الشرقية؟ واما من جهة الرتب والعوائد المختلفة فنقول ان بساريون كان رومياً ومع ذلك كله قد سامه البابا اوجانيوس الرابع كردينالاً . وغيره كثيرون .

واما قول المعترض ان البطاركة قد ارتفعوا بعض الاوقات الى درجة الكردينالية لاجل تحصيل الاكرام الاكبر فلا يضادد المتعدد منا . لان البطاركة المرتفعين الى درجة الكردينالية لم يكونوا من جملة البطاركة الاربعة الشرقية الصادر القول عنهم . لكنهم قد انساموا في الجهات الغربية ولم يكونوا بطاركة الا بالاسم . ونحن لم نجحد ان من كان مثل هولاء لم يكن ادنى من الكردينالية كما يعلم داسيانوس في الفصل السادس [v 37] والعشرين من كتابه الثاني .

ويتضح ذلك خامساً من ان كل المؤرخين السلفاء والخلفاء لا يفحصون ويشرحون عن احدة الوظائف الكنائسية الا عن وظيفة الباباوات والبطاركة وسلسلتها ويغربلون قصصها ويكتبون اخبارها ، ويخبرون عن خلفائها وسلفائها كما يبان من تواريخ اوسابيوس ونيقافور وتاودوريطوس البار وسوقراطيس[٥] اوغريوس[٦] وسوزامينوس وشيدران وسعيد ابن بطريق[٧]

---

١) B الكرملتانية .
٢) B البطريركية .
٣) C لان اصل هذا القول له .
٤) B والبلك .
٥) B وسوقراطيس – لم يرد في C
٦) B واوغريوس – لم يرد في C
٧) C وسعيد بن بطريق .

وبيدا[1] والكردينال بارونيوس وغيرهم من المتقدمين والمتأخرين . وهذا الامر لا يخص الكردينالية ولم ذلك الا ان درجة البطركية. هي الاعلى في بيعة الله بعد الحبر الروماني مع ان في مبتدا الكنيسة كانوا الاساقفة يتقدمون على الكردينالية كما يبان من مجمع قرطجنه الرابع وغيره من المجامع الرومانية.

وكما يشهد ان الشماس يوحنا في حياة مار غريغوريوس البابا والكردينال بللرمينوس في الفصل الثامن من كتابه الثاني في المطهر اذ يقولان ان البابا غريغوريوس الكبير كان يرفع البعض من الكردينالية الى الاسقفية كما الى درجة اعلى وظيفة وسلطاناً .

ويتضح ذلك سادساً من دلائل العقل القويم والرأي المستقيم . فان الكردينالية لا تحق لهم الرئاسة على البطاركة لا من حيث انهم ابيودياقونيين او شمامسة او كهنة او اساقفة لان درجة البطريركية[2] تفوق على كل الدرجات المذكورة . فتبقى [38 r] انهم يتقدمون على البطاركة من حيث انهم اعضاء الحبر الروماني الذي يفوق على سائر البطاركة . ولكن هذا القول لا اصل له .

اولاً لان الكردينالية ليسوا باعضاء البابا بتحقيق بل خدامه وشمامسته. كما ان اساقفة البطريرك وكهنته ليسوا باعضاء البطريرك بتحقيق ولكن خدامه وشمامسته .

ثانياً لان اعضاء الحبر الروماني ليس هم الكردينالية فقط بل وجميع المؤمنين ايضاً لان الكنيسة واحدة والرأس واحد .

ثالثاً لان اذا صدق القول المعترض فلا بد اننا نقول ان كهنة بطريرك القسطنطينية مثلاً وشمامسته يفوقون ويعلون على بقية اساقفة المسكونة لانهم اعضاء البطريرك القسطنطيني الذي له الرئاسة على بقية اساقفة المسكونة بعد الحبر الروماني وذلك من اشنع المحال .

رابعاً لان اذا سلمنا ان الكردينالية تفوق على البطاركة كونهم اعضاء الحبر الروماني فلازم اننا نعترف ونقول ان اساقفة بطريرك القسطنطينية وكهنته وشمامسته يفوقون على بطريرك الاسكندرية وبطريرك انطاكية وبطريرك بيت المقدس . كونهم اعضاء بطريرك القسطنطينية الذي يعلوا على كل البطاركة في الرئاسة . فان قال ان الكردينالية هم اعضاء خصوصية للحبر الاعظم فاجبناه

١) C وبيدا المكرم.
٢) B البطريركية — C البطراكية.

اولاً ان هذا نسبه نحن نقوله عن البطاركة .

ثانياً لان الاساقفة كانوا يعلون على الكردينالية في الازمنة السالفة كما ذكرنا اعلاه مع انهم كانوا [38 v] اعضاء خصوصية للبابا .

قد لاح مما تقدم اولاً ان البطاركة يتقدمون في المجامع على الكردينالية في الجلوس وتحرير الاسامي ما عدا لو كانوا قصاد الحبر الروماني .

ثانياً متى وجدوا بطريرك وكردينال فلا بد للبطريرك من التقدم على الكردينال في المشي وبقية التصرفات كما ذكرنا انه فعل يوسف بطريرك القسطنطينية في المجمع الفلورنتيني .

ثالثاً ان البطاركة لا يمكنهم ان يخضعوا انفسهم تحت الكردينالية الا باذن الحبر الروماني كونهم قد تقدموا على الكردينالية برسم المجامع ولا يمكنهم تبطيله الا عن اذن البابا .

رابعاً ان البطريرك في مكاتيبه الى الكردينالية لا ينبغي له ان يضع ختمه في ذيل المكتوب ولكن في البدء حتى يميزهم عن الحبر الروماني وحتى يقيم في وظيفته التي هي اعلى من وظيفة الكردينالية .

## الفصل الثاني عشر

## في رد الجواب على بعض من الصعوبات التي تضادد رئاسة البطاركة الاربعة على الكردينالية

قال اولاً[1] ان الكردينالية يفوقون على البطاركة كونهم من عيلة البابا واصدقائه ولا يرسم شيئاً دون شورهم ويقيم معهم انساناً [39 r] لقضيان مصالح الكنيسة مثل مجمع انتشار الايمان وغيره .

والجواب[2] عيلة البابا تركب[3] من اناس دنيين الصنعة مثل الطباخون والخبازون والمتوكلون على المآكل والمشرب والخزمدكارية[4] ومن اناس متواسطين الحال مثل الشمامسة والكهنة والاكابر الذين يرافقون البابا عزًّا وكراماً له وغيرهم . ومن اناس مرتفعين الشأن واصحاب دالة وشعور مثل الكردينالية . وكما ان اصحاب الوظيفتين الاولتين لم يتقدموا على البطاركة وهكذا ولا

١) B اعتراض اول .
٢) B جواب .
٣) B تتركب .
٤) B والخزمتكارية — C والخدماكاريه .

اصحاب الوظيفة الثالثه للذين هم الكردينالية . ولا يتبين من ذلك الا ان عيلة البابا لا بد انها تتقدم على عيلة البطريرك لا على البطريرك . واما قوله ان البابا لا يرسم شيئاً دون شور الكردينالية وان يقيم منهم اناساً الى قضيان مصالح الكنيسة فلا يحصل من ذلك شيء يضاددنا .

اولاً لان اذا اقام البابا راهباً على قضيان مصالح الكنيسة ولا يرسم شيئاً دون شوره فلا ينتج من ذلك ان المذكور يعلوا على البطاركة بل انه صاحب شور ومنتخب الى قضيان المصالح لا غير[١] .

ثانياً لان البابا لا يقيم كل الكردينالية على قضيان مصالح الكنيسة بل الاحذق والاذكى منهم . اذاً ليس كل الكردينالية يعلون على البطاركة وهذا ضد المقصود .

ثالثاً لان البابا لا يقيم الكردينالية فقط لقضيان مصالحه ولكن غيرهم كثيرين من العوام ايضاً . ومع جميع ذلك لا احد يقول ان هولاء يعلوا على البطاركة .

رابعاً لان الكردينالية [39 v] لا يقضوا مصالح الكنيسة بل يرفعوا امرها الى البابا لا غير ليقضيها باوفق نوع . اذاً البابا هو المتقدم على البطاركة ولا الكردينالية وهذا لم نجحده .

خامساً لان صاحب الكرسي القسطنطيني لا يقضي شيئاً بغير مشورة اساقفته او كهنته . ومع ذلك من القائل ان اساقفة القسطنطينية وكهنتها يعلون على بقية البطاركه والاساقفة .

قال ثانياً[٢] ان الكردينالية ينتخبون البابا وكما ان وظيفة البابا تفوق على كل الوظائف هكذا وظيفة الكردينالية[٣] .

والجواب اولاً[٤] ان في مبتدا الكنيسة لم ينتخب البابا من الكردينالية فقط ولكن من اساقفة ايطاليا والشعب كما هو المعلوم . ومع هذا لا احد يقول ان الاساقفة والشعب المذكورين كانوا يعلون على البطاركة .

ثانياً لان اساقفة القسطنطينية وكهنتها ينتخبون البطريرك القسطنطيني وليسوا باعلى من بقية البطاركة والاساقفة .

---

١) B بل انهم اصحاب شور ومنتخبين الى قضيان مصالح الكنيسة لا غير .
٢) B اعتراض ثاني .
٣) C ووظيفة الكردينالية .
٤) B جواب اول .

ثالثاً لان الكردينالية في انتخابهم البابا فلم يتحوه سلطاناً على كل البيعة ولكن السلطان الصادر له على تدبير كل الكنيسة انما يقبله من السيد المسيح دون الوساطة[١]. وهٰذا من انتخابهم البابا لا يحصل لهم سلطان الا على تعيين الشخص المنسام بابا. وهذا الامر يسير وكان يخص الشعب سابقاً.

قال ثالثاً[٢] ان الارخيدياقن[٣] يعلوا على القس[٤] في الوظيفة ولو كانت درجة القس [r 40] افضل من درجة الارخيدياقن. اذاً قولكم ان البطريرك يعلوا على الكردينالية انما كانوا اساقفة واما شمامسة بسبب ان درجة البطريرك تفوق على هذه الدرجات فهو دون الصواب.

والجواب اولاً[٥] ان البطاركة لا يفوقون على الكردينالية من حيث الدرجات فقط كما يفوق القس على الارخيدياقن ولكن من حيث الوظيفة ايضاً كما يفوق الارخيدياقن على القس[٦].

ثانياً لان الارخيدياقن ولو انه يفوق بالوظيفة على القس[٧] فلم يفوق على الاسقف والمطران. اذاً كم بالاحرى على البطريرك.

قال رابعاً[٨] ان اوجانيوس[٩] الرابع في صفيحته الى اريكوس مطران كنتواريه[١٠] التي في بلد الانكلس قد قدم الكردينالية على البطاركة بقوله: ان الكردينالية تدين البطاركة والمطارنة والاساقفة.

والجواب[١١] ان اوجانيوس لم يقدم الكردينالية على البطاركة بوجه من الوجوه. وان لا يبان من صفيحته المتقدم ذكرها الا ان درجة الكردينالية عالية في بيعة الله وانها تتقدم على الاسقفية والمطرنية.. ولم يذكر شيئاً عن البطاركة البتة. واما قوله ان الكردينالية تدين البطاركة فلا يفهم ذلك ان

---

١) C الواسطة.
٢) B اعتراض ثالث.
٣) C الارخدياقن.
٤) C القسيس.
٥) B جواب.
٦) C القسيس.
٧) C القسيس.
٨) B اعتراض رابع.
٩) C قال اوجانيوس.
١٠) B كنتواريا.
١١) B جواب.

الكردينالية لم هذا السلطان من ذاتهم بل كونهم منتخبين من قبل البابا الذي يستطيع ان يقيم غيرهم على ذلك. ولا قال انهم يدينون البطاركة مطلقاً بل كونهم [40 v] مجتمعين مع الحبر الروماني كما يبان من الصفيحة المتقدم ذكرها.

ثم قوله البطاركة ها هنا لا يطلق[١] على بطاركة المشرق الاربعة ولكن على بطاركة المغرب. لان الشريعة المفروضة من البابا لا تدرك البطاركة الاربعة ما لم يسمون علانية.

ثم ما خفي عن علم اوجانيوس ما رسم في المجمع اللاتراني في عهد زخيا الثالث حيث يأمر ان البطاركة الاربعة تكون بعد الحبر الروماني. وكيف يمكن ان اوجانيوس يكون قد قدم الكردينالية على البطاركة الاربعة اذ هو جدد رسم المجمع اللاتراني في المجمع الفلورنتيني الذي فيه كتب الصفيحة المذكورة وقدم يوسف بطريرك القسطنطينية على الكردينالية كما ذكرنا اعلاه.

واعلم ان اوجانيوس ما كتب هذه الصفيحة ، الا ان انريكوس مطران كنتواريه[٢] الذي كانت له الرئاسة على يوحنا اسقف بنتونيه التي كانت تحت حكمه كان يطلب التقدم على يوحنا[٣] المذكور بعدما سامه كرديناليا البابا مرتينوس وجعله قسيساً على كنيسة القديسة بلبينا. فارسل له البابا اوجانيوس الرابع الصفيحة المذكورة يبين له فيها ان الكردينال يوحنا ولو انه كان مخضعاً[٤] له سابقاً مع جميع ذلك قد صار متقدماً عليه في انتخابه كرديناليا بسبب ان درجة الكردينالية تعلوا على درجة [41 r] المطرنية ومن كل الصفيحة المذكورة لا ينتج الا ان المطرنية اوطى من الكردينالية وهذا دون المقصود.

**قال خامساً**[٥] ان درجة الكردينالية هي قديمة في بيعة الله وقد اتى برسمها ماربطروس[٦] الرسول. ولو انهم لم يدعوا كردينالية في الازمنة السالفة ولكن شمامسة او كهنة الكنيسة الرومانية لا غير.

**والجواب اولاً**[٧] اذا قلنا ان درجة شمامسة الكنيسة الرومانية وكهنتها

١) B لا يتلق
٢) B كنترارياً.
٣) لم ترد « يوحنا » في B
٤) C مخصاً.
٥) B اعتراض خامس.
٦) B مار بطرس — مارى بطرس.
٧) B جواب اول.

تفوق على البطاركة كونها قديمة وممنوحة من بطروس[١] الرسول . فلا بد ان الاسقفية تتقدم على شمامسة الكنيسة الرومانية وكهنتها كونها اقدم منها . اذ لم يمنحها مار بطروس[٢] ولكن المسـ[يح] نفسه لتلاميذه الاثني عشر .

ثانياً لان شمامسة كنيسة انطاكية وكهنتها هم[٣] اقدم من شمامسة الكنيسة الرومانية وكهنتها : اذ بطروس[٤] الرسول قد رسمهم مما قبل مجيئه الى روميه . ثم وعلى موجب هذا القول لا بد لنا القول ان هذا كرسي انطاكيه يفوق على كرسي رومية كونه اقدم منه وهذا تجديف .

ثالثاً لان مار بطروس[٥] الرسول قبل انتقاله الى روميه قد سام بطريركاً على انطاكيه مار اوذايوس[٦] . اذاً درجة البطركية هي اعتق من درجة شمامسة الكنيسة الرومانية .

قال سادساً[٧] من يحتقر الكردينالية فهو يحتقر البابا نفسه ومن يكرمهم فيكرم البابا .

والجواب[٨] ان لا ينتج من ذلك الا ان الكردينالية هم من اعز اصدقاء البابا ولا انهم يعلون على البطاركة ونحن معتادين نقول ان من اغاظ المحب ارتمى ببعض [41 v] محبته . وكما ان اذا قلنا ان من يحتقر اساقفة بطريرك القسطنطينية او يكرمهم فيحقر او يكرم البطريرك نفسه فلا ينتج من ذلك ان اساقفة بطريرك القسطنطينية تتقدم على بطريرك الاسكندرية وبطريرك انطاكية وبطريرك بيت المقدس . كذلك لا يحصل ان الكردينالية يعلون على البطاركة لاجل ان من يحقرهم او يكرمهم فيحتقر او يكرم البابا نفسه . بل من اهان وكلاء البابا العوام[٩] فيهين البابا . ومع هذا كله لا يقال ان العوام المذكورين يعلون على البطاركة[١٠]

١) B و C بطرس .
٢) B مار بطرس — C ماري بطرس .
٣) B و C هما .
٤) B بطرس — C ان القديس بطرس .
٥) B و C بطرس .
٦) B اواديس — C اوديوس .
٧) B اعتراض سادس .
٨) B جواب .
٩) لم ترد « العوام » في B .
١٠) B ومع هذا كله لا يقال ان الكردينالية وكلاء البابا يعلوا على البطاركة

قال سابعاً[١] من اهان الكردينالية يبتلي في ملائم لم يبتلي فيها من يهين البطاركة . وليس ذلك الأ ان درجة الكردينالية تتقدم على درجة البطركية .

والجواب اولاً[٢] ان الصديق بمقدار ما يكون صاحب شأن صديقه بمقدار ذلك يبتلي باعظم ملائم وعقاب من يهينه . وبسبب ان الكردينالية هم من اعز اصدقاء البابا الذي يفوق سلطانه على الجميع لاجل ذلك يبتلي بملائم عديدة كل من اهانهم .

ثانياً لان فرض الملائم العديدة يشير الى سلطان الفارض . لا الى سلطان الذي صارت من اجله . والأ لا بد اننا نعترف ونقول ان زائرين كنيسة مار بطرس[٣] او الكهنة او الشمامسة وما اشبه فهم اعظم من كل البطاركة والمطارنة لان من يعوّق زائرين كنيسة مار بطرس او يشلحهم او يجاسر على ضرب الكهنة والشمامسة فلساعته يبتلي بملائم الحرومات المفروضة في منشور خميس الكبير التي هي من اعظم الملائم الكنائسية .

ثالثاً من اهان ياصحبي بطريرك القسطنطينية او احد اصدقائه العظام فانما [r 42] يبتلي في ملائم عظيمة ومع ذلك لم يكن سلطانه يفوق على سلطان بقية البطاركة .

قال ثامناً[٤] ان الكردينالية هم بمنزلة السبعين شيخ الذين اقامهم موسى النبي حكاماً على شعب بني اسرائيل ، وبمنزلة اللاويين والكهنة ارفاق الحبر الاعظم .

والجواب[٥] ان السبعين شيخ كانوا يشيرون الى السبعين تلميذ الذين ارسلهم المسيح اثنين اثنين امامه ليبشروا بالجديده . وان البطاركة هم بمنزلة الرسل الاثني عشر . وكما ان الرسل الاثني عشر كانوا افضل من السبعين تلميذاً هكذا والبطاركة من الكردينالية .

واما اللاويين فكانوا يشيرون على شمامسة الجديدة والكهنوت الموساوي على الكهنوت المسيحي والحبر اللاوي على الروماني حسبما يترجم مفسروا الكتب المقدسة وكما اذا قلنا ان الكردينالية تفوق على البطاركة كونهم

---

١) B اعتراض سابع .
٢) B جواب اول .
٣) B مار بطرس – C مارى بطرس .
٤) B اعتراض ثامن .
٥) B جواب .

بمنزلة اللاويين اذاً شمامسه الجديدة فيعلون على البطاركة كونهم بمنزلة اللاويين ايضاً وذلك محال .

ثم ان كهنوت العتيقة كان يشير الى كهنوت الجديدة التي تشتمل على البطركية . وكما انه كان يتقدم على اللاويين هكذا والبطاركه على الكردينالية . وان قال المعترض ان الكردينالية هم بمنزلة كهنة العتيقة فهذا نفسه نحن نقوله عن البطاركة . لان كما هو يوقع هذا النص على الكردينالية فنحن نوقعه ايضاً على البطاركة من طريق ان قول التوراة كثير المعاني والتفسير .

قال تاسعاً[١] ان الكردينالية يعلون على البطاركة كونهم متسلسلين من السبعين [42 v] تلميذ .

والجواب[٢] ان هذا القول حجة عليكم لان البطاركة هم خلفاء الرسل الاثني عشر الذين كانوا يتقدمون على السبعين تلميذ . بل ولازم اننا نقول على موجب هذا الرأي ان الاساقفة يعلون على الكردينالية لاجل السبب المقدم ذكره .

قال عاشراً[٣] ان الكردينالية بمقام الرسل الاثني عشر[٤] الذين كانوا يترددون مع المس[يح] واما البطاركة هم بمنزلة الرسل حيث كانوا متفرقين في جهات مختلفة لاجل بشارة الانجيل .

والجواب[٥] اولاً ان اذا سلمنا ان الكردينالية بمنزلة الرسل حيث كانوا يترددوا مع السيد المسيح وان البطاركة بمنزلة الرسل المتفرقين في سائر جهات العالم فلا يحصل من ذلك شيئاً يضادد مقالتنا لان كما الرسل الاثني عشر ما ارتفعوا على ذواتهم اما كانوا مع المسيح اما كانوا متفرقين في المسكونة . هكذا ولعمري لا ينتج من ذلك الا ان الكردينالية هم متساويون[٦] في الدرجة مع البطاركة وذلك ضد المعترض .

ثانياً لان ساداتنا الرسل قد ارتقوا الى اكرم عزازة وازيد سلطان بتفريقهم في العالم مما كان لهم حيث كانوا مع السيد المسيح لان حيث

١) B اعتراض تاسع .
٢) B جواب .
٣) B اعتراض عاشر .
٤) B الجواب وعاشراً لم يردا في C .
٥) B جواب .
٦) C هم متساويين .

مع المسيح لا كانوا يدبرون رعايا ولا يقسمون مطارنة واساقفة او كهنة وشمامسة ولا يحلون ولا يربطون . ولا كان بطروس[١] بابا . بخلاف ما صار ثم عند افتراقهم عن المسـ[يح] .

قال حادي عشر[٢] ان الكردينالية لهم استخصاصات تفوق بقية استخصاصات البطاركة وهي موقوفة على ان لا احد ليدينهم بغير عدة شهود [43 r] .

والجواب[٣] اولاً ان هذا القول حجة عليكم لان هذه الاستخصاصات نفسها تخص البطاركة ايضاً . بل وباخص نوع من حيث ان البطاركة لا احد يقدر يدينهم الا المجمع العام او الحبر الروماني . ومتى وقع احدهم في زلة كبيرة فانه لا يدان من اثنين او ثلثة بل من جميع اساقفته ومطارنته وكهنته وشمامسته مع بقية الشعب .

ثانياً لان استخصاصات البطاركة هي اوسع واوفر وازيد من اختصاصات الكردينالية من حيث انهم يقدرون في رعاياهم على كلما يقدر عليهم الحبر الروماني في كل المسكونة كما سنذكر في مكانه .

قال ثاني عشر[٤] ان الكنيسة الرومانية هي ام سائر الكنائس ومنها اخذت بالابتدا كل الوظائف[٥] والدرجـات وكما جعلت ان سلطان البطرك[٦] يفوق سلطان المطران والمطران على الاسقف فنازلاً . كذلك جعلت ان سلطان الكردينالية يفوق على سلطان البطاركة . ولهذا السبب يقال في آخر فرض مراسيم الباباوات ما عدا استخصاصات الكردينالية والبطاركة والمطارنة والاساقفة لان كما نحن نتنج ان البطاركة يفوقون على المطارنة كونهم يسمون اولاً . هكذا لازم اننا نتنج ان الكردينالية تفوق على البطاركة كونهم يسمون قبلهم .

والجواب[٧] ان نحن لم نقول ان الكنيسة الرومانية لم يمكنها ان ترفع الكردينالية على البطاركة . ولكن انها لم تفعل ذلك ابداً . ولا لنا دليل

١) B و C بطرس .
٢) B اعتراض حادي عشر .
٣) B جواب .
٤) B اعتراض ثاني عشر .
٥) C الطوائف .
٦) B البطريرك – C البطريركية .
٧) B جواب .

ولا برهان انها رسمت بذلك اصلاً . بل انها قد رفعت البطاركة على الكردينالية كما اتضح من الاسباب المذكوره اعلاه .

واما قولكم ان في اخر فرض المراسيم يسمون الكردينالية قبل البطاركة فلا يخالف مقصودنا لان عندكم في طلبة القديسين يسمون الانبيا قبل الرسل ومع ذلك كله ليسوا بافضل من الرسل . ولا يقول القائل ان الانبيا قد سموا قبل الرسل كونهم اقدم منهم لان القديس مار يوحنا المعمدان ليس باقدم من الانبياء ومع ذلك كله يسمى قبلهم . والقديس مار لوقا قد سمّى الاثني عشر رسول قبل مريم العذراء في الاصحاح الاول من اعمال الرسل . ومع ذلك من يجاسر على القول ان مريم البتول لم تفوق على الرسل الاثني عشر وتعلوا عليهم .

ثم ان البابا في المراسيم المذكورة لم يتكلم عن البطاركة الاربعة الشرقية ولكن على البطاركة الغربية الذين هم اوطى من الكردينالية .

قال ثالث عشر[1] ان الكردينالية تتقدم صورهم وايقوناتهم وتماثيلهم على صور البطاركة وايقوناتهم وتماثيلهم في الجهات الغربية .

والجواب[2] ان المصورين في الجهات الغربية لم يطلعوا على قيمة البطاركة الاربعة ولا يلتفتون الا الى الكردينالية اولاد بلادهم . وبخلاف ذلك لو ان يصير ذلك في البلدان الشرقية فكانت قد تقدمت صور البطاركه وايقوناتهم على صور الكردينالية وايقوناتهم . [44 r] وقد صح بذلك ما نطق به لقمان الحكيم عن الاسد والانسان قائلاً :

اسد مرة وجد انساناً على الطريق فجعلا يتشاجران بالكلام على القوة وشدة البأس . الاسد يطيب في شدته وبأسه . فنظر الانسان على حائط صورة رجل وهو يخنق الاسد فضحك الانسان . فقال له الاسد لو كان السباع مصورين مثل بني ادم لم يقدر الانسان يخنق سبعاً بل كان السبع يخنق الانسان . هذا معناه ان ما يخزي الانسان بشهادة اهل بيته .

« كمال المقالة الاولى »[3]

---

١) B اعتراض ثالث .

٢) B جواب .

٣) هذه العبارة وردت في الاصل فقط ، وهي من يد الناسخ ، وبالخط التركي

## [45 r] المقالة الثانية .

### في انتخاب البطاركه الاربعه ورسامتهم

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في منتخب البطريك |
| الفصل الثاني | في انتخاب بطريك القسطنطينية والاسكندرية وبيت المقدس . |
| الفصل الثالث | في انتخاب بطريك انطاكية . |
| الفصل الرابع | في رسالة بطريك انطاكية . |
| الفصل الخامس | في صورة رسالة البطريك الى الحبر الروماني عند استمداده درع الرئاسة والتثبيت . |
| الفصل السادس | في صورة رسالة البطريك الى كردينالية مجمع انتشار الايمان . |
| الفصل السابع | في صورة رسالة المطارنة والاساقفة الى الحبر الروماني . |
| الفصل الثامن | في صورة رسالة المطارنة والاساقفة الى كردينالية مجمع انتشار الايمان . |
| الفصل التاسع | في صورة رسالة اعيان الطائفة الى كردينالية مجمع انتشار الايمان . |
| الفصل العاشر . | في صورة ورقة الوكالة التي يبعثها البطرك مع قاصده عند استمد(اد) ه‍تـ . |
| الفصل الحادي عشر | في درع الرئاسة . |
| الفصل الثاني عشر | في حل بعض من المسائل [45 v] تجري في طلب الدرع واستعماله. |
| الفصل الثالث عشر | في صورة رسالة البطريك الى الحبر الروماني بعد استلامه ه‍تـ . |
| الفصل الرابع عشر | في اعتقاد الايمان . |

---

١) لم يرد هذا المحتوى في مخطوط B .

## الفصل الاول
## في منتخب البطريرك

ان[١] انتخاب البطريرك على ضربين : اولاً[٢] حيث يصير من باب الوظيفه .

ثانياً[٣] حيث يصير من غير باب الوظيفه . ولكن من باب العادة الدارجة لا غير . فانتخاب البطاركة[٤] من باب الوظيفه فانه لا يخص الا المطارنه والاساقفه : كما ان انتخاب الحبر الروماني من باب الوظيفة لا يخص الا الكردينالية وسبب ذلك[٥] :

اولاً لأن رأس الكنيسة لا بد انه ينتخب من روساء الكنيسة .

ثانياً لان انتخاب البطريرك هو من جملة الوظائف الكنائسية [46 r] الكبار . فلهذا صار امره راجعاً الى اصحاب الوظائف الكنائسية الكبار الذين هم المطارنه والاساقفة .

واما انتخاب البطريرك من غير باب الوظيفه فهو يخص لروساء الديورة والكهنة والاعيان للطائفه واكابرها[٦] . وانتخاب هولاء فهو موقوف على انهم يرضون او لا يرضون بمن انتخبوه المطارنة والاساقفة بطريركاً . وقد صدر ذلك عن العادة الدارجة في الكنيسة منذ الازمنة السالفة : ولذلك كان يصير انتخاب الحبر الروماني على يد كل[٧] الكردينالية والاساقفة مع جملة الاكليروس والعلمانيين وسبب ذلك لان البطريرك هو اب عام للجميع ولاجل ذلك[٨] لا بد انهم يرضون منه الجميع .

ثم ان وظيفة البطريرك انما تدوم ما دام البطريرك متبقياً في الحياة : وقد يمكنه انه يعيش زماناً طويلاً ولا يكون احد راضي منه . ويكونوا على حظر اكابر الملة واعيانها انهم لا يتداخلوا فيما يخص الاساقفة والمطارنة . ولا انهم يخدعون المطارنة او ينهروهم او يملقونهم ليختاروا فلان او فلان .

١) لم ترد « ان » في B .
٢) B الاول .
٣) B الثاني .
٤) B فلانتقاب البطاركة .
٥) لم ترد الجملة الاخيرة B .
٦) B والاعيان واكابر الطائفة .
٧) لم ترد « كل » في B .
٨) B ولذلك .

وانهم لا يتزروا من المطارنة متى اختاروا احداً لم يكونوا راضين فيه او انهم لا يقبلوا المختار ما لم يشارطهم بعمل كذا وكذا من الأمور . فان كل هذه الامور غير واجب عملها وهي من اشنع الخطايا والقبائح . وليعتنوا المطارنة والاساقفة ان لا يختاروا بطريركاً الا من كان ذا سيرة ممدوحة وكافياً لهذه الحملة [46 v] والا يتعلق في رقبتهم كل الخطأ والضرر الصادر للرعية من البطريرك المنسام منهم .

وقد اتضح من ذلك اولاً ان اذا اقاموا الاساقفة والمطارنة بطريركاً ولم يكونوا راضين منه اعوان الطائفة واكابرها . فلا بد من الوقوف على الاسباب الصوابية وليرفع الامر الى الحبر الروماني . فينبغي لهم ان يرتضوا بما يرسم فان اقتبل من كان رسموه المطارنة فهو بطريرك بتحقيق . والا فلا وان كان رفع امر الاساقفة الى البابا قبل أمر الاعوان والاكابر فرسم ان المنتخب منهم يكون بطريركاً . ثم اتطلع على حقيقة الامر من اخبار الاعوان فان ارتضى بالاول فينبغي لهم ان يطيعوه . واذا عزله فيكون بطريركاً الذي هو ينتخبه او الذي من الطائفة برضى الجميع .

ثانياً : ان البطريرك اذا ارشى في رسامته فيستطيع فيما بعد ان يمنح سلطاناً لايمن كان من الكهنة او الاساقفة الذين تحت حكمه ان يحله من هذه الخطية . واذا ارشوا المطارنة في رسامتهم البطريرك فيستطيع ان يحلهم من خطية السيمونيا .

ثالثاً : اذا رسموا الاساقفة بطريركاً وكرسوه ثم لم يقتبله البابا فيعود [الى] ما كان اليه اولاً . وسبب ذلك ان درجة البطريرك موقوفة على الرئاسة لا على رسم روحاني[47 r] . وان الاساقفة حيث يرسموا بطريركاً او يكرسوه لم يفعلوا ذلك الا شرطاً . اي لو كان راضياً بذلك الحبر الروماني. ومن اجل ذلك اذا البابا ما رضي كمن لا يصير بشيء ابداً .

## الفصل الثاني

## في انتخاب بطريرك القسطنطينية والاسكندرية وبيت المقدس

ان بطريرك القسطنطينية كان ينتخبوه الاساقفة والمطارنة برضا الاكليروس والشعب . ثم بعد ذلك كان يصعد الى المنبر ويباركهم . وهذه كانت كل الاحتفالات المعتادة ان تصير في انتخاب بطريرك القسطنطينية . ومثل ذلك كان يصير في انتخاب بطريرك بيت المقدس .

واما من جهة بطريرك الاسكندرية[١] فاعلم ان مرقوس البشير لما صيّر حنانيا بطريرك[٢] على الاسكندرية قد صير معه اثني عشر قسيساً[٣] يكونوا مع البطريرك . وان اعدم البطريرك ليختاروا واحد من الاثني[٤] عشر قسيس الباقين يديهم على رأسه ويباركونه ويصلحونه بطريرك . ثم يختاروا رجلاً فاضلاً فيصيروه قسيساً معهم بدل الذي صير بطريركاً ليكونوا اثنا عشر ابداً . فلم يزل رسم القسا بالاسكندرية يصلحوا البطاركة من القسا الاثني عشر الى زمان الاسكندروس بطريرك الاسكندرية الذي كان في جملة الثلث مايه والثمانية عشر . فانه منع من ان يصتلحون[٥] القسا البطريرك. وأمر ايضاً اذا مات البطريرك [47 v] ان يختاروا من اي بلد كان رجلاً فاضلاً او من اولئك الاثني عشر قساً او غيرهم ممن يرضا حاله فيصتلحونه بطريرك . وانقطع الرسم القديم من اصلاح القسا البطريرك . وجرى الأمر للاسقف في اصلاح البطريرك . وانظر ما قال سعيد ابن بطريق في تواريخ الازمنة .

وقيل ان في اليوم المعين لانتخاب البطريرك يكتبون اسامي المدعوين في ثلاث صحيفات ويلفوها ويضعوها تحت الكاس بمدة ثلثة ايام . وان كل يوم بعد احتفالات ما وبعد تناول الكاهن القربان ، فينشل واحد من الصبيان واحدة من الصحيفات وتقرى بصوت عال . ولم يزالوا يفعلون هكذا حتى الى اليوم الثالث . ومن نشل اسمه دفعتين فيدعوه بطريركاً .

الفصل الثالث

## في انتخاب بطريرك انطاكية

اما انتخاب بطريرك انطاكيه فيصير على هذه الصفه ...

فينغي ان يوجدوا كل الاساقفة في السونندوس اذا امكن الامر . واذا صارت عامة للبعض تمنعهم عن الحضور في السونندوس فلتطلب اصواتهم قبل انتخاب البطريرك . وان رئيس المجمع مع اثني عشر اسقفاً بالتقريب يرسمون البطريرك على موجب الصلوات والطلبات الموجودة في الشرطونيه التي

١) B واما بطريرك الاسكندرية .
٢) B و C بطريركاً .
٣) B. C قسيس .
٤) C اثني .
٥) C يطلبون .

بها يرسم البطريرك الاساقفة [r 48] والمطارنه . والبطريرك تخصه سبعة امور في رسامته .

اولاً في الصفوة . لان رؤساء الكهنة كل واحد منهم يصير كفوءًا برضا رعيته على يد اثنين او ثلثة من الاساقفة . واما البطريرك لم يتقدم الا بالقرعة والتسليم من الجميع ليكون اب الاباء ورأس عام على بيعة الله .

ثانياً في الخدمة . ان روسا الكهنة ينتخبونه وهم يلبسوه ، وهم يقرون الابركيس والبولص ، وهم يخرجون الى تبخير الشعب ، وهم يتقدمونه ، وهم يقرون الكرازات ، وهم يضعون عليه الأيادي وكتاب الانجيل ، وهم يزيحونه . اخيرًا الذي يصير في رسامته ، غيره في الشماسة والقسوس . في رسامته لم يصير الا من روساء الكهنة لأجل اكرام درجته .

ثالثاً في القسمة . ان جميع الاساقفة يضعون عليه اليد ويقرون دعوة الروح القدس التي كتبها اقليموس تلميذ بطروس الرسول وهذه لم تقرا في رسامة غيره لاجل توحيد رئاسة البيعة .

رابعاً في قراءة الانجيل المقدس . ان في التشمشة الأولى يقراه رأس المجمع . ويكون موضوعاً على هامة المنسام وعلى منكبيه كما على المنارة ليكون ايمانه واقراره مضيئاً قدام سائر الناس . وفي القسمة يكون مفتوحاً في انجيل لوقا حيث يقال ان روح الرب معي . وفي الفصل الذي يخبر عن صعود المخلص . وانه رفع يديه وبارك بهما تلاميذه . لنشعر بان الروح الذي استقر على الرب والذي اوجبه لتلاميذه ذلك بنفسه يستقر عليه . وبعدما تريح على الكرسي لم يوذن لاحد غيره انه يقرا الانجيل . لانه صار رأس الرعاة [v 48] ولذلك حيث يقول انا الراعي الصالح يجاوب الشعب : مستحق ويستوجب . واما في شرطونية الاساقفة . يضع الانجيل على هامة المنسام وراس المجمع يقراه .

خامساً في اللبس . ان بعد انشهار قسمته يضعون على رأسه المصنفة . ثم يلبسوه البدلة . ثم التاج فوق المصنفة . ويختص البطريرك بلبس المصنفة لان بطروس هامة الرسل حين دخل الى قبر المخلص اخذ العمامة . ويقال انه كان يستعملها عوض التاج في خدمة الاسرار والسياميد . ولذلك في قسمة البطريرك الذي هو خليفته لم يوذن له بلبسها الا بعد انشهار امره . ثم يلبس البدلة والتاج على شبه روساء الكهنة . ثم البطرشين الكبير الذي يحتوي اكمال السلطنة لرعاية خراف المسيح . ويقال انه يضع على كتفه

لان البطرشين ينوضع على كتف الشمال الذي عليه حمل السيد الصليب . ثم يأخذون طرفه الذي الى ورا فيطوقون به على عاتقه ويردونه الى موضعه على كتف الشمال .

سادساً في ضبط العصا ؟ فان بعد ما جلسوه على الكرسي الرسولي الاشرف وزيحوه ثلاث مراة يقيمه راس المجمع ويسلمه العصى فيكون راس المجمع يمسك في رأسها . ثم روساء الكهنة يد بعد يد الى المنسام الذي تكون يده تحت الجميع فيمسك بها رأس المجمع وينقلها الى فوق الكل لتكون يد المنسام فوق ايادي كافة الروساء قائلاً عصاة العز يرسل صهيون والمقصود بهذا ان بجميع الروساء اخضعوا كله ذاتهم ؛ وان سلطانه [r 49] ارتفع على الكل برضاهم وبرضا روح القدس .

سابعاً في الوصية . ان سائر مواكب الكهنوت تقرأ عليهم الوصية بصوت عال لاجل التنبيه والتحظر ليكون سالكاً مستوياً بما تطلب مرتبته ومبتعداً من كل انحراف يدنسها . واما الذي تقدم للبطركية يقدمه رأس المجمع الى امام مائدة الحياة ويقرأ عليه الوصية سرًّا . وسبب ذلك لان الذي ارتقى الى سمو الكهنوت صار مقترباً الى الله ويحوي الكمال في منبج الفضائل . فيجب انه يضع النواميس للتعليم والهدا . ولم يحتاج الى من يعلمه ويهديه . ولكن بسبب انه لابس ضعف البشرية ؛ وكل الناس تحت النقص ؛ ولم يوجد كامل غير الله وحده ؛ رسمت البيعة ان راس المجمع يوصيه على حفظ ما اوعد به الله في السجل الذي كتبه بيده وقرأه في الملا قدام كل الشعب ؛ وانه يدبر نفسه وبيعة الله بكل قوته كما تطلب منه دعوة الانجيل الطاهر التي بها دعي على يده . ويشهد غليه بذلك الله وملائكته . ويحظره خاصة على البرطيل على الميرون او على الطبليت او الرسامة لان هؤلاء قد انعم بهم الله تعالى على كنيسته لاجل توزيع النعمة . والذي يبيعهم في قنية العالم يكون جعلهم بمنزلة العبيد والبهائم . ومن هنا يبان تكريس الميرون والطبليت والكهنة كان محفوظاً للسيد البطريك . وان لم يتصرف بهم احد من الروساء الا بامره .

## الفصل الرابع[1]
## في رسامة بطريرك انطاكية

من بعد صلاة الثالثة يدخلون الاساقفة باجمعهم مع راس المجمع الى المذبح ويستدعون المنتخب ويوضعون على راسه قبع جديد. ويلبسونه الكتونه والجلارة الصغيرة والزندين والمصنفة ثم البدلة. ويكونوا الاساقفة ضابطين فيها. عند ذلك يبركون رأس المجمع والمطارنة. والاساقفة ويجثين امام المختار وينادي راس المجمع قايلاً :

ثم يجثوا المدعو امامهم ويقول :

وعند ذلك يقيموه الاساقفه داخل الدرابزين على جانب المذبح. ويقدس رأس المجمع او احد الاساقفة المطعونين بالسن. ثم بعد القداس يستدعون المدعو ويقف امام المذبح وهو لابس المصنفه.

ثم يبتدي واحد من الاباء

ܪܫܐ ܕܟܘܪܣܝܐ. ܘܪܫܘܬܐ ܘܦܛܪܝܪܟܘܬܐ

[ر 50] رتبة استقبال التثبيت[2] ولبس الدرع الحبروي الرسولي

فلما يتقدم القاصد حامل التثبيت بالقرب من المكان الذي فيه السيد البطريرك فيخرج البطريرك والمطارين والاساقفة والكهنة والرهبان والاكليروس وسائر الاعوام الى لقائه. وعندما يواجهونه يلبس السيد البطرك الكيتونة والزنار والمصنفة والبطرشين الكبير والغفارة وصليب الصدر والتاج ويمسك العصاة بشماله والخاتم مع الصليب بيمينه.

ثم يلبسون المطارين الغفارات والكهنة البطارشين والشمامسة الدروعة ويضوون المصابيح. عند ذلك يقترب القاصد وهو حامل الدرع بين يديه تجاه الجميع ويدنو على السيد البطريرك فيقبله وهو لابس التاج.

ثم يتقبلونه المطارين والاساقفة ورؤسهم مكشوفة. واذا كان القاصد كاهن يلبسوه بطرشين وغفارة. ويمسكون اثنين من الكهنة الماطوريات ويبخرون السيد البطريرك بنوع صليب ثلاث امرار. والمطارين مرتين

١) الفصل الرابع بكامله لم يرد في مخطوط الفاتيكان B.
٢) بين هنا حتى آخر الفصل لم يرد ايضاً في مخطوط C. اذاً بكركي وحده اورد الرتبة بكاملها.

كجاري العادة. والدرع مرة واحده. ويستعدون في نظام الزياح اذ تسبق الشمامسه في المصابيح والصنوج. وبعدهم الكهنة ثم المطارين ثم السيد البطريرك اذ يصحبه كاهنين يرفعون هدب الغفارة يمين وشمال وكاهنين تبخره ويصحبانه اربع شمامسة [v 50] اثنين يتقدمانه في المصابيح واثنين يتبعانه في المراوح. ويتبعه القاصد حامل التثبيت مع بقية الشعب ويرتلون الجميع :

تسبحة الملائكة ام ܠܬܫܒܘܚܬܐ ܕܡܠܐܟܐ وما يشابهها.

ولما يصالوا المقام تدق الجراص ويدخلون الى الكنيسة اذ هي مزينة في الحلل و[ا]لشمع يضيء المذابح فيقف السيد البطريرك في الباب الملوكي ويبتدئ بترتيل الشكران مع المطارين والكهنة في جود واحد ويجاوبهم الشمامسة في جود الآخر على هذه الصفة :

ܠܬܫܒܘܚܬܐ ܕܐܒܘܗܝ ܡܫܒܚܝܢ ܠܟ ܡܪܝܐ ܡܠܐܟܐ ܕܢܘܪܐ ܘܪܘܚܐ. ܘܡܫܡܫܝܢ ܠܟ ܠܥܠܡ ܕܪ̈ܝ ܡܠܐܟܐ. ܘܠܬܫܒܘܚܬܐ ܐܡܪܝܢ ܦܠܚܘ̈ܬܐ ܕܢܘܪܐ ܠܟ ܡܪܝ ܕܟܠܗܘܢ ܦܪܩܗ ܠܐܕܡ ܘܠܒܢܘ̈ܗܝ ܡܢ ܥܒܕܘܬܐ ܕܣܛܢܐ ܘܫܐܕܐ. ܘܠܟ ܝܐܐ ܫܘܒܚܐ ܠܥܠܡ.

ܡܫܒܚܝܢ ܩܘܠܐ

ܫܡܝܐ ܫܒܚܘ. ܠܬܫܒܘܚܬܐ ܕܡܠܐܟܐ ܟܕ ܐܡܪܝܢ. ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝܐ ܚܝܠܬܢܐ.

ܡܫܡܫܢܐ ܢܦܫ̈ܬܐ ܘܪ̈ܘܚܐ ܫܒܚܘ : ܠܬܫܒܘܚܬܐ ܕܡܠܐܟ̈ܐ ܡܫܒܚܝܢ ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝܐ ܘܚܝܠܬܢܐ.

ܩܘܠܐ ܐܪܥܐ ܘܡܫܡܫܢܝܗ ܫܒܚܘ.
ܡܫܡܫܢܐ ܝܘܡܐ ܘܪܡܫܐ ܫܒܚܘ.
ܩܘܠܐ ܡܛܪ̈ܐ ܘܛܠ̈ܠܐ ܫܒܚܘ.
ܡܫܡܫܢܐ ܢܘܪܐ ܘܐܫܬܐ ܫܒܚܘ.
ܩܘܠܐ ܥܢܢ̈ܐ ܘܒܪ̈ܩܐ ܫܒܚܘ.
ܡܫܡܫܢܐ ܝܡ̈ܡܐ ܘܢܗܪ̈ܘܬܐ ܫܒܚܘ.

ܟܗܢܐ ܢܒ̈ܝܐ ܘܫܠܝ̈ܚܐ ܥܡܗ.

ܡܫܡܫܢܐ ܣܗ̈ܕܐ ܘܡܘܕ̈ܝܢܐ ܥܡܗ.

ܟܗܢܐ ܒܪ̈ܘܟܐ ܘܡܒܪ̈ܟܐ ܥܡܗ.

ܡܫܡܫܢܐ ܢܘܼܪܐ ܘܪܘܼܚܐ ܥܡܗ.

ܟܗܢܐ ܚܒܝ̈ܫܐ ܘܐܣܝ̈ܪܐ ܥܡܗ.

ܡܫܡܫܢܐ ܦܩ̈ܚܐ ܘܚܬ̈ܢܐ ܥܡܗ.

ܟܗܢܐ ܒ̈ܢܐ ܘܒܢ̈ܬܐ ܥܡܗ.

ܠܬܫܒܘܚܬܐ ܕܫܠܝܚܐ ܡܫܡܫܝܢ ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝܐ ܘܫܒܚܘܗܝ.

ܘܡܫܠܡܝܢ

ܗܘܐ ܕܘܟܪܢܐ ܠܒܬܘܠܬ ܘܠܩܕܝܫܝܢ ܡܪܢܐ.

ܒܬܠܬ ܕܡܪܝ ܡܫܡܫ

ܒܪܝܟ ܕܢܦܩ ܠܩܘܕܡ ܡܪܝ ܒܪܝܟ ܡܪܢܝܬܐ. ܘܟܠ ܢܗܘܐ ܐܦ ܕܝܠܢ ܡܫܡܫܝܢ ܕܟܠ ܐܠܗܝܬܐ. ܒܡܠܟܐ ܗܘܐ ܘܠܡܫܡܫܢܐ ܕܒܝܬ ܩܕܫ. ܘܢܗܘܐ ܐܦ ܕܢܗܘܐ ܒܗ ܒܡܪܢܝܬܐ.

ܠܫܠܝܚܐ ܕܡܢ ܚܝܠܐ ܐܝܟ ܒܡܪܢܝܬܐ ܘܩܕܝܫ ܒܝܬ ܕܒܬܐ ܡܘܕܥܐ ܒܪܘܚ ܦܢܝ ܗܘ ܠܗܘܢ ܡܢ ܚܝܠܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܦܪܘܩܬܐ ܐܝܟ ܚܝܠܐ ܘܐܦܐ ܘܢܘܗܪ ܡܫܡܫܢܐ ܠܐܠܗܐ.

ܘܟܗܢܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܐܘܟܝ ܟܡܫܡܫ ܘܡܢܝܫܐ ܘܡܫܢܝܢܐ ܠܝ ܒܝܠܡܫ ܒܡܠܟܘܬܗ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܪܝ ܐܡܝܢ ܘܢܘܚܡܐ ܘܠܐܠܐ ܕܢܚܡܝ ܘܐܘܪܗ ܟܡܫܡܫ.

ܘܡܟܝܠ ܐܡܪ ܠܗ ܒܟܠ ܡܢܝܢܐ ܘܡܫܬܥܠܝܢܐ ܦܘܡܗ ܐܢܝ
ܗܢܐ ܗܘ ܦܘܪܩܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܒܠܗܘܢ ܗܢܝ ܡܠܟܐ ܕܡܫܠܡܢ
ܘܐܪܚܝܬܐ ܠܥܡܐ ܡܫܡܫܢܐ ܒܟܠ ܕܟܗܢܐ ܢܨܝܚܐ ܘܥܕܬܐ.

ܦܛܪܝܪܟܐ ܘܐܒܐ ܘܦܛܪܘܢܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܝܢ ܐܢܝ ܒܢܝܐ
ܫܠܐ ܕܝܢ ܒܗܘܢ ܢܗܘܐ ܒܟܠܐ ܒܢܝ ܥܡ ܘܡܫܠܐ ܕܗܘ ܡܫܝܚ
ܕܗܘܐ ܒܟܠ ܚܕܐ ܘܒܗ ܡܬܢܝܚܝܢ.

ܒܥܕܬܐ ܕܦܢܝܢ [51 v] ܥܡ ܒܢܝܗ ܒܡܫܝܚܘܬܐ
ܘܠܡܫܝܚܐ ܒܗܘܢ ܦܪܩܢ ܘܕܝܢ ܕܗܘܐ ܡܢܐ ܐܡܪ ܐܢܝ ܥܡ
ܡܫܝܚܐ ܕܠܗܘܢ ܦܛܪܝܪܟܐ ܡܫܝܚܐ ܕܡܠܟܘܬ ܥܠܡܐ ܘܢܩܝܦ.

ܘܥܠ ܕܝܢ ܐܡܪ ܒܠܗܘܢ ܒܚܘܒܐ ܐܘ ܐܒܗܬܐ ܠܐ ܐܝܟ ܒܟ
ܗܢܐ ܐܝܟ ܦܘܪܫܢܐ ܒܟܠܗ ܡܢܗ. ܘܒܟܠ ܢܦܫ ܡܫܒܚܐ
ܥܠܡܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ.

ولما يبدون في اللحن المذكور . فالكهنة يبخرون السيد البطريرك والمطارنة والدرع المحمول ثم المذابح وبقية الكهنة والشعب .

وعندما يتم الترتيل المقدم ذكره يجث القاصد على ركبتيه امام السيد البطريرك ويقبل اياديه ويستاذن منه بوضع الدرع والسجلات على المذبح.
والسيد البطريرك يختم الجميع في الصليب اذ يقول :

ܠܡܫܝܚܐ ܡܫܒܚܐ ܗܢܐ ܗܢܝ ܘܥܢܝ

ويدعى بالنصر لصاحب الكرسي الروماني ـ وفي ارتفاع بيعة الله المقدسة . ويصرخون الجميع امين ومحبة بالمسيح قورياليسون .

ثم ينزع البطريرك التاج والثياب الحبرويه عنه ويستقبل القاصد باحسن قبول .

وان امكن في مساء ذلك اليوم يصلون لمشيحا ܠܡܫܝܚܐ ܘܥܢܝܢ ܫܠܡܐ .

وكذلك في الليل والصباح وفي الغد بعد الصلاة الباكرة يبتدي السيد البطريرك في رتبة القداس فيجلس اولا على الكرسي امام المذبح في الجانب الشمال [52 r] ويلبس الشامسه حلاراتهم اذ يقولون ܥܡܗ ܠܡܫܝܚܐ
ܡܠܟܢ ܒܟܠܗܘܢ ܥܠ ܡܫܝܚܐ.

ويلبسون رؤساء الكهنة غفاراتهم وبدلاتهم . ثم ينقل البطريرك على كرسيه المنصوب وراء المذبح فيغسل يديه اذ يقولون الشمامسة معه ܐܘ ܠܒܝܫ ܢܘܗܪܐ ويلبّون الثياب التي عليه . ويلبس الكيتونه والزنار والمصنفة والبطرشين الكبير والزندين والبدله ويضع الصليب في صدره والخاتم باصبعه .

ويعاود الى امام المذبح تجاه الشعب وينتصب على قدميه اذ يكون جامعاً يديه امام صدره . فيبتدئ احد المطارين يقرا بصوت عال مفسر منشور قدس الحبر الروماني في اللغة العربية .

وعند انتهائه يجث السيد البطريرك على ركبتيه لليمين ووجهه ملتفت الى المذبح ومطارين يحملان الانجيل عن يمين المذبح وهو مفتوح وتكون ورقة صورة اليمين بيدي البطريرك ويقرأها قائلاً :

انا فلان بطريرك مدينة الله انطاكية على الملة المارونية اقر انني من الآن وطالع اكون امين وطائع القديس مار بطروس الطوبان ولكنيسة روميه المقدسه الرسولية ولسيدنا مار فلان البابا فلان والذين يختلفون من بعده على ما في القانون وان لا [ا]وافق ولا اطابق على عدم حياتهم . ولا على قطع عضو من اعضائهم . ولا على اهانتهم . وان السر الذي يؤتمنون به على يد قاصدهم ام في مكاتيبهم ما ابرح فيه برضاي [v 52] لطردهم . وان رئاسة الكرسي الروماني او املاك مار بطروس على قدر استطاعتي أكون لها معضداً لتنحفظ وتنصان من كل ضرر . وان قاصد الكرسي الرسولي استقبله باكرام اذا كان مسافراً ام راجعاً واسعفه عن ضيقته . وان اذا دعيت الى حضور مجمع اقدم عليه دون محل الضرورة الداعية . وان بمدة كل عشر سنين ازور بنفسي ام بواسطة قاصدي عتب الرسولين ما خلا اذا جاني عفو نعم من الكرسي الرسولي . واما مائدتي بهذا الكرسي اذا كان لها املاك تخصها اني ما بيعها ولا اوهبها ولا ارهنها ولا ابدلها من غير شور الحبر الروماني والمستعان بالله وباناجيله هذه المقدسة .

وبعدما يفرغ من قراة اليمين يقدموا له الانجيل فيقبله ويقوم على قدميه ويجلس على الكرسي امام المذبح من ميل الشمال .

حينئذ المتقدم في المطارين يأخذ الدرع بيده ويصلي قائلاً :

لاكرام الله مالك الكل ܘܕܫܠܝܚ̈ܐ ܩܕܝܫ̈ܐ البتول. والقديسين بطروس وبولص الرسولين. وسيدنا مار فلان البابا الفلاني . وكنيسة رومية المقدسة.

وايضاً لاكرام الكنيسة المارونية التي اؤتمنت عليها نعطيك الدرع المنقول عن جسد مار بطرس ويحوي كمال خدمة الاحبار لتستعمله في كنيستك في الايام المعلومة حسب ما هو ماشر في النعم الموهوبة لــه [53 r] من الكرسي الروماني .

وعندما يريد يلبسه الدرع يمسكه معه مطران آخر ويوضعونه في رقبته ويصرخون الجميع :

ܫܘܒܚܐ ܘܐܝܩܪܐ ܠܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܘܠܡܫܡܫܢܘܗܝ
ܕܐܘܪܫܠܡ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ.

ثم يلبسوه التاج ويسلموه العصاة والصليب كالعادة . ويقوم على قدميه ويختم بالصليب اولا المطارنة والاساقفة والكهنة عن يمين المذبح . ثم الشمامسة عن الاشمال .

وينزل الى الباب الملوكي ويصرخون الجميع :

محبة بالمس[يح] قوريا ليسون .

عند ذلك يتقدمون روساء الكهنة يقبلون يديه ويباركون له . والسيد البطريرك ياخذهم بالوجه . ثم يبدا في رتبة القداس كالمعتاد . ولما يكون حين قراة الانجيل فيقوم السيد البطريرك عن الكرسي ويقراه هو بنفسه ويكون من يوحنا ܝܘ .

كل من لا يدخل من الباب ܡܢܢ .

وكل مره يقول انا هو الراعي الصالح يجاوب الشعب : حق وواجب ومستوجب . وفي عقيبة القداس يجثون الجميع على ركبهم والبطرك يمنحهم غفراناً كاملاً عن كافة خطاياهم وينشدهم ليدعوا لاجل انتصار بيعة الله وانتشار الايمان . وصيانة اقنوم الحبر الروماني . وبقية الروساء المذهب رأيهم [53 v] ولاجل انتصار الملوك المومنين . وهدم الهرطقات . ولاجل نياحة الموتى المومنين . وخصوصاً لاجل انفس البطاركة الذين سلفوا من كرسي انطاكية .

ثم يقرا عليهم ختام البركة ، ويطلقهم بالسلام . ويدعوا له الجميع بالنصر . ويباركوا له .

كملت رتبة استقبال الدرع[١] .

١) بالخط العربي وهي للناسخ .

[55 r] الفصل الخامس
في صورة رسالة البطريرك الى الحبر الروماني عند استمداده درع الرئاسة والتثبيت

ان البطريرك عند تصيره بطريركاً فيبعث الى البابا رسالة يخبره بها عن انتخابه ويستمد منه درع الرئاسة والتثبيت . وهذه صفتها :

الى جناب الاب الاقدس الوحيد سلطانه . الفريد شأنه . في الرؤساء المتيقظين . وراعي الرعاة الصالحين . خليفة بطرس السليح . ونائب السيد المسيح مار فلان البابا الاعظم . والحبر الافخم . حفظه الله عز وجل لبيعته المقدسة منارة لزوال البدع والرذائل . ونوراً للكمالات والفضائل في سبع اقاليم العوالم امين .

والمعروض بعد الدعاء المفروض الى مسامعكم المنيفة بان في اليوم ... [55 v] من شهر ... سنة ... درج في الوفاة الى رحمة مولاه . ذو الفكر الصالح سالفنا فلان البطريرك ... فلهذا السبب اجتمعوا اخواننا المطارين والاساقفة المكرمين كجاري العادة وانتخبوني في اليوم ... من شهر ... من هذه السنة او من سنة ... بطريك على الكرسي ... وان كنت غير مستحق وعلى رضا اولادكم رؤساء الاديرة وكافة الاكليروس وقبول شعبكم ... الزموني بهذه الحملة التي ترعب كتاف الملائكة كما هو واضح من رسائلهم وختوماتهم الواصلة الى قداستكم . وانا مترجي في ابويتكم المقدسة بما انكم المنارة التي وضعها الرب في بيعته المقدسة لتنير كل انسان آت الى هذا العالم لكي تنشر شعاع ضوءك عليّ لئلا اعثر ابداً في طريقي وتثبتني في هذه الدرجة البطريركية مثلما ثبت بطرس اخوته . وكما ان المركب الذي فيه حك مسطوع من المغناطيس يستمر [56 r] ملتفتاً الى قطب السماء بين امواج البحر ومعاندة الارياح . كذلك لازمني ان اسطع صخرة مغناطيس البيعة الذي هو بطرس وقدسكم القائم مقامه لكي انا ورعيتي نثبت شاخصين الى قطب الايمان الارتذكسي . فلهذا ارسلت ولدكم ... ليرمي طاعة لقدسكم باسمي وباسم رعيتي . ويوضح لسموكم صداقتي الواثقة لكم وغيرة هذا الشعب لكرسيكم الروماني . لكيما تنعموا عليّ بارسال البركة والدرع الرسولي وسجل التثبيت كجاري العادة الدارجة . ومهما عملتم مع هذا الكرسي... ومع شعبكم ... من الخير هو لكم عند مالك الكل . ونحن اجمع لم نزل متوسلين الى جلاله الالهي انه يمد بايام قداستكم ويأيد رئاستكم ، ويصون

بالايمان والسلام تحت اجنحة رحمه وتحت أكناف حمتكم الكنيسة الرومانية وسائر الكنائس اولادها التي في اربع افاقات العالم وبعد تقبيل الايادي والدعاء .

حرر في... اليوم ... من شهر... سنة ... مسيحية

فلان

[56 v] بطريرك

## الفصل السادس

## في صورة رسالة البطريرك الى كردينالية مجمع انتشار الايمان المقدس

فلان بطريرك ...

الى حضرة السادات المكرمين الفائقين الحسب والسامين النسب كردينالية مجمع انتشار الايمان . دامت سعادتهم وحلت محامدهم وكرامتهم في الافاق ما دامت الايام تمرّ والسنين تخرّ[1] امين .

وبعد فالمعروض على سعادتكم النفيسة هو انه حتم الله بانتقال سالفنا البطريرك... اخترم من هذا العالم الزائل الى العالم الثابت في اليوم ... من شهر ... سنة ... نرجو[2] من الرحمان تعالى[3] انه من الفائزين الناجحين ويديم لنا وجود [57 r] جنابكم السعيد .

ولما تمّ حكم الله ودعت الحاجة الى اقامة بطريرك جديد اجتمع مجمع اخوتي المطارنة والاساقفة الكرام حسبما يليق بسنن الاباء الاقدمين وناموس الكنيسة . فبعد التوسل والطلب لروح القدس ليرشدنا حسب رضوانه وينيرنا بجلي الهامه وعرفان اسراره ، فلاحت الخواطر متفقة[4] والالسن ناطقة على اقامتي الذليل في الرؤساء مقام البطركية الشريف. ولم يمكنني مدافعتها بعذر اعتذره ولا حجة تغنيني عمّا قضوه عليّ . فبعد ان تبصرت وتعقلت ورأيت ان الطاعة لصوت الجماعة الزم امر واشرف[5] فصل: سلمتهم قيادي وطرحت على الله حملي واعتمادي راجي بتقبول صلواتكم وبجيب سعادكم اني اقوى

١) C تذكر.
٢) B نرجوا.
٣) C الرحمن تعالى.
٤) C باتفقة.
٥) C واشوق.

على ما يلزمني من حمل اثقال ما يرهب الملائكة[1]. وها الان قد تم ما شرحناه لدى فضلكم وخصصناه لسعادتكم. وبقي المأمول من اضم الحميدة والانفس ان تكللوا [57 v] الخواطر وتسعوا بحسب العادة السابقة مع سلفائي المتنيحين الى قدس الاب الاقدس والحبر الاكبر لتثبيت تكريس وتأييد ما صار لي وعليّ من حقوق الرئاسة ... العامة.

وهذا غاية ما ارجوه من عميم الاحسان ولكم علينا المدح والشكران مع الدعاء المستطيل للاله الرحمن.

دمتم ودامت خيراتكم متكاثرة وافضالكم متوافرة. ورحمات الله علينا وعليكم مترادفة متقاطرة امين.

حرر في ... في اليوم ... من شهر ... سنة ... مسيحية.

## الفصل السابع
## في صورة رسالة المطارنة والاساقفة الى الحبر الروماني

نقبل الارض لدى الطلعة البطرسية [58 r] ونلثم انامل الاقدام القدسية. ونستمد البركات من يمين اكبر الاباء وافخر النقباء راعي الرعاة ووكيل الله: وحيد الشان، وصخرة الايمان، ركن الدين والدنيا وقهرمان اورشليم العليا، ابونا وسيدنا مار ... البابا الاقدس والحبر الانفس. لا زالت ايامه في بقاء؛ وعزته في ارتقاء واضداده في شقاء، حتى الى يوم القيام؛ وساعة الحشر والزحام امين ...

وبعده فالذي يعرضوه التلاميذ الاذلاء امام فخر الاجلاء هو انه بعدما انتقل الى عفو مولاه ابونا السيد النبيل مار ... البطريرك ... المكرم. قد اضحى كرسيه خالياً ومقامه خاوياً. فدعت الضرورة حينئذ الى اجتماعنا لما لا بد عنه في انتخاب راعي يسوس الاغنام المسيحية ويقوم بحمل درجة البطريركية. فبعد الاجتماع المألوف والطلبة والابتهال نحو الاله الرءوف في ان يظهر [58 v] لنا الذي يرضاه ويروس علينا رئيساً يهواه. فاتفقت الافكار وانتظمت الخواطر بالاختيار على اقامة الاب الكريم قدره؛ الجزيل فخره، مار... فكرسناه بطريركاً لنا وعلينا. وقلدناه السياسة بنا والينا. وذلك بما انه اهلاً للقيام بهذه السدة البطريركية. وخير رقيب لهذه الرعية ... ذو علمٍ واعمالٍ، وحسناتٍ وافضالٍ، وورعٍ وكمالٍ. قد

[1] C الملكة.

يحوي عقلاً رجيحاً ؛ ونطقاً فصيحاً وذمة قويمة . وبجية رحيمة ؛ واخلاقاً كريمة . وبالجملة نقول انه الاليق والاوفق دنيا ودمة ؛ ونظراً وحمة . وعلماً وحكمة . وفي ارتقائه لهذا الكرسي البطريركي حصل لنا والى جميع روساء الديورة والاكليروس وكافة عبيدكم الشعب ... ابلغ السرور . وبقي المرجو من عزيز همتكم وعموم ابوتكم ان تلاحظوه بعين رحمتكم ؛ وتعضدوه بيمين بركتكم ؛ وتدعموه [59 r] بتثبيت سلطان حبريتكم كسالف سلفائه وسابق نظرائه . هذا وجميعنا مع كافة شعبكم ... نجثو بخضوع ونقبع الثرى لدى اقدام جلالتكم بخشوع ؛ ونستميحكم اولاً الصلاة والبركة علينا . ثم الرضوان والالتفات نحونا وعلينا بحسبما يليق بالاباء لابنائهم ؛ ويلزم المرؤوسين ان يستمدوه من روسائهم بما ان خيراتكم لا تزال على الكل متدفقة وهممكم بالجميع مترفقة متشفقة . وهذا حد ما نؤمله من شريف محلكم وعزيز فضلكم . وبعد تقبيل اقدامكم والدعاء .

حرر في ... في اليوم ... من شهر ... سنة ... ربان[ية]

ثم يحررون اساميهم وختومتهم .

## الفصل الثامن

## في صورة رسالة المطارنة والاساقفة الى كردينالية مجمع انتشار الايمان

[59 v] الى جناب السادة الكرام ؛ والاراكنة العظام ؛ الفائقين الحسب ؛ والسامين النسب ؛ كردينالية مجمع انتشار الايمان المقدس دام عزهم .

والمعروض الى الحضرة العلية ؛ والخواطر الجلية ؛ هو ان وفدت القضية الالهية ؛ والامرة الربانية ؛ بانتقال السيد الاجل مار... البطريرك ... المحترم من دار العناء الى دار السرور . فدعت الضرورة حينئذ الى انتخاب من يقوم مقامه وينوب منابه . فاجتمعنا للصلاة رغبة في العرفان بمشيئة الله . فبعد صلوات وافرة وتخشعات متكاثرة . فوقع الاتفاق على انتخاب الاب المفخم والحبر الاعظم مارى ... وكرسناه بطريركاً محتاً . واديّنا له الطاعة قولاً وصدقاً . وذلك على ما لاح لنا منه من الغيرة على الايمان ؛ والاقبال في البنيان . والتفاضل على الاقران . والتودد للاخوان . وسمو علمه المطابق لعمله ؛ والشاهد بفضيلته وفضله . فحصل هو دون غيره المقبول [60 r] اتم القبول ليس منا فقط بل ومن جمهور اهل الاقليروس وسائر شعبنا .

والآن المرجو من فضلكم ان تعضدوه بالعناية الابوية لدى القدس

الاقدس السيد العام مار ... الحبر الاعظم لينعم عليه حسب العادة الجارية ببركاته السامية وانعاماته الوافية . وبالتثبيت ودرع الحبرية : وتمام السلطة البطريركية . ويكن بلطيف حكمته وحلمه وشريف كرمه وعلمه ملاحظاً له ولنا ولكافة الرعية ... وعلى الجميع مصلياً وراضياً بشامل رحمته وعظيم شفقته . وهذا حد ما نؤمله من جنابكم الرفيعة ومحتكم المنيفة دمتم والدعاء .

حرر في ... في اليوم ... من شهر... سنة ... للتجسد الالهي .

الدعجية مطارنة واساقفة الطائفة ... بوجه العموم ...

[60 v] الفصل التاسع

## في صورة رسالة اعيان الطائفة ورؤسائها الى الكردينالية مجمع انتشار الايمان

الى حضرة السادات المحترمين السامين النسب والعالين الحسب كردينالية مجمع المقدس على انتشار الايمان المهذب ، ادامهم الله .

والمعروض بعد التحيات الصافيات مع الدعاء المفروض الى مسامعكم الشريفة فهو ان نفد حكم الباري على النبيل في البطاركة مار... البطريرك... المحترم . ودرج بالوفاة من عالم الشقاء إلى دار البقاء يغمده الله بالرحمة والرضوان في حسن دعاء سيادتكم الشريفة ، ويبقى لنا عز جلالتكم المنيفة . ولئلا يلحقوا الديق لهذه الطائفة ولهذا الكرسي ... لعدمهم من يرعاهم ويسوسهم اجتمعوا ساداتنا [61 r] المحترمين المطارنة والاساقفة المنتخبين . وبعد التوسل والصلوات المعتادة ، والفحص البليغ ، والتامل الكلي بنور الله تع[الى] . اتفق رأي جميعهم بالهام الروح القدس وانتخبوا السيد المحترم... ورسموه بطريركاً على هذا الكرسي ... ليتقلد تدبير هذا الشعب القاتوليقي وكان ذلك من المنة والرضا بانجاب روساء الديوره والكهنة المكرمين . وفي اذعاننا وقبول كافة الطائفة من فم واحد . امين . امين .

وحصل للجميع الابتهاج في ارتقائه الى هذا المقام السامي محله... لكونه كامل السن والاخلاق ، بليغ في العلوم ولطيف المنطق ، عامر الذمة وغيور بما يخص امور الدين . معضد الفقراء ومغيث البائسين ، معين اليتاما والارامل المنكسرين . ذو اوصاف حميدة وفضائل عديدة . فالمرجو من فضل هممكم العلية تجملوه بعنايتكم الابوية عند اجناب الحبر الاعظم البابا الاقدس بانه وشرفه بالبركة والتثبيت ودرع كمال السلطان على مألوف الذين سلفوا بدياً ذوي الذكر الصالح .

هذا ما نومله من جنابكم العالي . وبعد تقبيل الايادي والاذيال المقرون في الدعا والاكرام .

حرر في ... في اليوم ... من شهر... سنة رباز[ية] .

ويحررون اساميهم ويضعون ختوماتهم كل من هو في مقامه .

[61 v] الفصل العاشر

في صورة ورقة الوكالة التي يبعثها السيد البطريرك مع قاصده عند استمداده الدرع والتثبيت

فلان بطريرك

وجه تحريره وموجب تسطيره هو انا فلان بطريرك وكلنا فلان ... على انه يرمي طاعة للكرسي الرسولي الروماني باسمنا ، ويستمد لنا من حضرة الاب الاقدس صاحب الكرسي المذكور ، تثبيت انتخابنا الى سياسة الكرسي ... وتدبير الشعب . ويلتمس منه ايضاً باسمنا الدرع المدل على كمال السلطان الحبروي ويلبسه لنا واتينا به . وكتبنا له هذه الصورة لاجل بيان خاطرنا ورضانا .

حرر ذلك في ... في اليوم ... من شهر ... سنة ... مسي[حية] صح صح صح

ثم يحرر اسمه في خط يده هكذا

فلان بطريرك

وبعده اسم الياصجي هكذا ياصجي فلان

[62 r] الفصل الحادي عشر

في درع الرئاسة

ان درع الرياسة يقال له بالرومي اموفوريون وبالسرياني ܗܡܢܝܟܐ ܕܦܘܬܐ . وبالعربي بغمه وهمنك والحلارة الكبيرة وهو لباس ابيض يصير من صوف ابيض يحيط العنق وله طرفان احدهما معلق على الصدر . والثاني على الظهر . ويكون مزيناً باربعة صلبان مخمل : الاول منها على الصدر والثاني على الظهر والثالث على الكتف اليمين والرابع على كتف الشمال .

وقيل انه صوف ابيض لا من حرير او غير ذلك. لانه يشير على النعجة الضالة وهي الطبيعة البشرية التي زاغت عن الطريق المستقيم. ومن اجل ذلك يقولون رؤساء الاساقفة عند التحافهم به: حملت على منكبيك الطبيعة التي ضلت وقدمتها لابيك الاله كما في الاصحاح الخامس عشر) من انجيل لوقا.

واما الدرع فهو قديم في الكنيسة المقدسة وقد جاء ذكره في الفصل الخامس من الكتاب الاول في العوائد الكنائسية الرومانية. واتي بذكره مكسيموس الاسقف: واوسابيوس اسقف قيسارية: وغريغوريوس [62 v] الكبير في رسالته الثلثين والتاسعة من كتابه الأول. وفي رسالته الرابعة والخمسين من كتابه الرابع. وفي رسالته الثلثة والعشرين من كتابه السادس. وفي رسالته المائة والثانية عشر والمائة والسادسة والعشرين من كتابه السابع. وفي رسالته الثانية والاربعين من كتابه الثاني عشر. والكونيبوس ورابانوس واينتوشنسيوس. وقال روبرتوس في الفصل السابع والعشرين من كتابه الاول في الوظايف الكنائسية: ان ماترنوس المرسول من قبل مار بطروس الى كنيسة ترايير قد ترك خلفائه وريثة الدروع. وذكر في الجلوس الاول من الفصل الاول من السونندوس القسطنطيني الثامن: ان تاودوسيوس بطريرك بيت المقدس قد ارسل الى مار ايغناطيوس بطريرك القسطنطينية لكثرة محبته له درع الرئاسة مع التاج وبقية اللبوسات الحبروية التي كان يستعملها القديس مار يعقوب اخو الرب. وهي الآن محفوظة عندهم بكل عز واكرام.

وطلب الدرع الحبروي انما يصير على هذه الصفة: انا فلان المدعو الى كنيسة فلان اسأل يعطي لي بكل رغبة باشد شوق وباعظم اشتياء. ويسلم لي درع الرئاسة المأخوذ عن جسد مار بطروس الذي فيه تكميل الوظيفة الحبروية.

وقيل الماخوذ عن جسد مار بطروس لان الحبر الروماني يكرسه على مذبح مار بطروس ويسلمه لقسوس كنيسة مار بطروس [63 r] ليضعوه على جسد مار بطروس. وفي الغد يردونه الى الشداثقة ليضعوه في مكان نظيف لائق.

**واما البابا في منحه درع الرئاسة فيقول هكذا: المجد لله الضابط الكل، والبتول مريم الطوباوية، والقديسين الرسولين بطروس وبولس، فنمنحك يا فلان درع الرئاسة الماخوذ عن جسد مار بطروس لتكميل الوظيفة الحبروية**

حتى تستعمله داخل كنيستك في بعض من الايام التي جاء ذكرها في استخصاصات كنيستك الممنوحة من الكنيسة الرومانية .

وان سأل السائل . ما هي الايام الذي يجوز استعمال الدرع فيها ؟ فنقول انها هذه الايام التابعة : اي عيد الميلاد ؛ وعيد مار يوحنا الانجيلي ؛ ومار اسطفانوس . وختانة السيد المـ[يح] . وعيد الغطاس ؛ وعيد احد الشعانين ؛ وخميس الاسرار ؛ وسبت النور . واعياد الفصح ؛ وعيد الصعود ؛ وعيد حلول روح القدس . وعيد ماريوحنا المعمدان ؛ واعياد كل الرسل ؛ واعياد مريم البتول الثلثة ؛ وعيد تذكار جميع القديسين ؛ وتكريس الكنائس والاماكن المقدسة ؛ واعياد كنيسته المشهورة . وفي رسامة الشمامسة والكهنة والاساقفة . وفي يوم تذكار رسامته . وفي بقية الاحاد والاعياد . كما يشاء ويريد على موجب عادة كنيسته .

## [63 v] الفصل الثاني عشر

## في حل بعض من المسائل تجري في طلب الدرع واستعماله

السؤال الاول[1] : هل ان البطاركه يلتزمون بطلب الدرع الحبروي من قبل البابا ام لا ؟

جواب : نعم كما رسم مجمع لاتران المنعقد في عهد اينوشنسيوس الثالث ؛ في الفصل الخامس ؛ في الرئاسة البطريركية قائلاً[2] : حتى ان اصحاب الكنائس البطريركية من بعد ما اقتبلوا من الحبر الروماني الدرع الذي به اكمال الوظيفة الحبروية ؛ وبعثوا له كتاب الطاعة : فلهم ان يمنحوا الدرع لمطارنتهم . وقال السيد المـ[يح] لبطرس[3] في الاصحاح الثاني والعشرين من متى : وانت تارة فارجع ثبت اخوتك . مشير بذلك على تثبيتهم من قبل الحبر الروماني نائب مار بطرس وعلى درع الرئاسة الحاصل لهم منه .

واعلم ان في سنة تسعمائة واربعة وثلثين قد اقام رومانوس الملك ابنه ثاوفيلقطوس بطريركاً على القسطنطينية اذ كان بلغ من العمر سبعة عشر سنة لا غير . وبسبب هذا الانتخاب لم يمكنه ان يصير الا باذن الحبر الروماني . فبعث الى الباريكوس الذي كان يقهر اهل رومية في ذلك العصر مع جملة مكاتيب وهدايا حتى يسأل [64 r] البابا او يعصبه لينعم على

١) B سوال اول .
٢) لم ترد « قائلاً » في C
٣) B و C لبطرس .

تاوفيلقطوس وخلفائه الا يستمدوا درع الرئاسة فيما بعد من الحبر الروماني. ولكن هم من تلقاء نفوسهم[١] يلبسونه من غير معرفة اصحاب الكرسي الروماني. وان يثبت ذلك بمكاتيبه الرسولية فالتزم البابا لاجل سوء الازمنة ان يصغي الى قول الباريكوس لئلا يغضبه.

وكتب الى بطريرك القسطنطينية بما كان سأله. وما زالوا[٢] منذ ذلك اليوم بطاركة القسطنطينية ان يلبسوا الدرع منهم وفهم. وزادوا على ذلك وجعلوا يعملوا الدرع من حرير بخلاف ما هي العادة الدارجة.

والسوال الثاني[٣]. هل البطاركة بغير درع الرئاسة هم بطاركة ام لا؟

والجواب[٤]. انهم اذا اهملوا بطابه ولم يريدوا قبوله البتة استخفافاً لسلطان البابا فلم يكونوا بطاركة بالحقيقة. ولكن اذا جدّوا بطلبه وكانوا مريدين قبوله ولم ينالوا مقصودهم بسبب عاقة من الموانع مثل اذا ما كان بهم مهله ليستمدوه: او استمدوه ولكن لم يصل لهم: فحينئذ هم بطاركة بتحقيق: ولو دركهم الوفاة قبل وصوله.

والسوال الثالث[٥]. هل ان البطريرك يمكنه ان يرسم اسقفاً او مطراناً قبل قبوله درع الرئاسة الحبروية؟

والجواب[٦]. نعم على موجب العادة الدارجة في الكنيسة [64 v] الشرقية. فان البطريرك سمعان في حال اقامته على الكرسي الانطاكي سام المطران يوحنا على العاقوره التي كانت كرسيه قبل قبول التثبيت كما يبان واضحاً من الفصل الثالث عشر من الكتاب الثاني في الملة المارونية تاليف مار اسطفانوس الدويهي.

والبطريرك جبرايل البلوزاني: والبطريرك يعقوب الحصروني قد رسما مطارنة على رعاياهما قبل وصول درع الرئاسة اليهما. بل وقبل طلبهما اياه. فان اولهما قد رسم المطران مخايل على مدينة حلب: والثاني قد اتى برسم المطران صافي رئيس دير مار شايطا. وهذا كله صار في زماننا. هذا كما هو الواضح وسبب ذلك:

١) C ذواتهم.
٢) C ولم يزالوا.
٣) B و C سوال ثاني.
٤) B و C جواب.
٥) B و C سوال ثالث.
٦) B و C جواب.

اولاً ان لا نجد فريضة تلزم بطاركة المشرق بانهم لا يرسموا قبل وصول الدرع اليهم. وان الفرائض الموجودة في كتب الكنيسة الغربية لا تلزم الا اولاد الغرب لا غير.

ثانياً لان البطريرك لا يمكنه ان يترك رعيته الاولى بغير راعي لاجل الاحتياج البالغ الكائن في تلك البلدان.

ثالثاً لان التثبيت لا يصل للبطريرك بعض الاوقات الا بعد خمس او عشر سنين لاجل مشقات السفر وابتعاد الاماكن. وان الامر غير واجب انه يستمر خمس او عشر سنوات بغير رسامة.

[65 r] **السوال الرابع**[١] اي متى يلزم البطريرك ان يبعث يستمد التثبيت؟

**والجواب**[٢] انه يلتزم بذلك متى امكنه الامر، ولا يوجد زمان معين لذلك. ويعود الامر راجعاً الى افراز البطريرك وفطنته. ولاجل ذلك اذا اهمل بطلب التثبيت بمدة من الزمان تغفيلاً فلا يقع في الملائم الذين يقعون فيها مطارنة الغرب المعين لهم زمان طلب التثبيت، ولو انه يخطى خطأ عرضياً. واذا اهمل بطلبه بالكلية فانه يخطئ خطأ مميتاً لانه يفعل خلاف ما رسم مجمع لاتران المذكور اعلاه.

**السوال الخامس**[٣] ما قولكم اذا توفي او غرق سفير البطريرك او قاصده الذي بعثه بطلب التثبيت وهو في حال السفر؟

**والجواب**[٤] انه يلتزم البطريرك ان يكرر المكاتيب ويسفر قاصد اخر مكانه. وهكذا اذا وقع في اليسر او في اي عائق كان يمنعه عن الوصول الى عند الحبر الروماني.

**السوال السادس**[٥] ما قولكم عن القاصد الذي وصل الى عند البابا فمات قبل ان يعرض المكاتيب الى قداسته ويعلمه انه هو قاصد البطريرك؟

**والجواب**[٦] ان البابا اذا اطلع على امر القاصد المذكور و[ا]رتضى

١) B و C سؤال رابع.
٢) B و C جواب.
٣) B و C سوال خامس.
٤) B و C جواب.
٥) B و C سوال سادس.
٦) B و C جواب.

بالكاتيب التي كانت معه . فبعث التثبيت مع واحد اخر . فلا يلتزم البطريرك بعد ذلك بشيء . ولكن اذا ما ارتضى البابا بالكاتيب المذكورة او لم يطلع على [65 v] خبرها . فيلتزم البطرك ان يجددها الى ان تصل الى البابا من ناحيته .

السؤال السابع(١) ما قولكم اذا نكر البابا درع الرئاسة على البطريرك ولم يرد ان يثبته ؟

والجواب(٢) ان البابا اذا نكر التثبيت على البطريرك ولم يرذله او ينزله عن درجة البطريركية فانه بطرك بتحقيق ، لان التثبيت ليس هو من جوهر الدرجة البطريركية . وبخلاف ذلك اذا انكر عليه التثبيت ولم يرتضي برسامته وقد يلتزم البطريرك بعد ذلك ان يستمد درع الرئاسة ممن تخلف البابا الذي لم يشاء بتثبيته .

السؤال الثامن(٣) ما قولكم اذا نسي قاصد البطريرك شيء ضروري لطلب التثبيت ولم يفطن بذلك الا عند وصوله الى البابا ؟

والجواب(٤) ان ينبغي للقاصد حينئذ ان يرفع الامر الى قداسته ؛ وان يقف على كلما يرتضي به البابا . والعادة ان في هذا الحادث فيثبت البابا البطريرك بشرط انه يبعث له كل ما نقص من الاشياء الضرورية بعد ذلك متى امكنه .

السؤال التاسع(٥) ما قولكم اذا توفي او غرق او استيسر المرسل حامل التثبيت او نساه بالطريق ؟

والجواب(٦) ان البطريرك يعود ملزوماً ان يبعث بطلبه ثانيةً .

السؤال العاشر(٧) اذا توفي السيد البطريرك قبل ان يصل اليه درع الرئاسة ؟

[66 r] والجواب(٨) انه يحرق ويوضع رماده في مكان نظيف .

---

١) B و C سوال سابع .
٢) B و C جواب .
٣) B و C سوال ثامن .
٤) B و C جواب .
٥) B و C سوال تاسع . في B تبدأ الاسئلة من هنا وصاعداً تتبع غير ترتيب .
٦) B جواب .
٧) B سوال عاشر .
٨) B جواب .

**السؤال الحادي عشر**[١] في اي مكان يجوز للبطريرك ان يستعمل فيه درع الرئاسة ؟

**والجواب**[٢] ان لا يمكنه استعماله الا داخل رعيته لا غير . لان سلطان البطريرك لا يفوق حدود كنيسته . وايضاً اذا كان خارج رعيته فلا يستطيع يستعمله الا بارادة رئيس تلك الرعية .

**السؤال الثاني عشر**[٣] هل ان البطريرك يستطيع ان يعير درع الرئاسة للغير ام لا ؟

**والجواب**[٤] لا . لان الدرع موجه لاقنوم معين لا يجوز لاحد غيره استعماله . ولهذا البطريرك عند مماته يدفن بدرعه .

**السؤال الثالث عشر**[٥] هل يستطيع البطريرك ان يستعمل درع الرئاسة من بعدما نزل عن درجته او دخل في سيرة الرهبانية وما اشبه ذلك ؟

**والجواب**[٦] لا . او ينبغي له حينئذ ان يحفظه عنده حتى الى المات لاجل السبب المذكور .

**السؤال الرابع عشر**[٧] هل يخطئ من مس الدرع من غير السيد البطريرك ؟

**والجواب**[٨] لا . ولا توجد وصية تلزم بذلك .

**السؤال الخامس عشر**[٩] ما قولكم عن درع الرئاسة من بعد موت السيد [66 v] البطريرك ؟

**والجواب**[١٠] ان البطريرك اذا مات داخل رعيته فليدفن وهو لابسه . واذا مات خارج رعيته فليقبر وهو تحت رأسه .

**السوال السادس عشر**[١١] هل يستطيع البطريرك ان يمنح درع الرئاسة لاي من كان من مطارنة رعيته ؟

---

١) B سوال حادي عشر .
٢) B جواب .
٣) B سوال ثاني عشر .
٤) B جواب .
٥) B سوال ثالث عشر .
٦) B جواب .
٧) B سوال رابع عشر .
٨) B جواب .
٩) B سوال خامس عشر .
١٠) B جواب .
١١) B سوال سادس عشر .

والجواب[١] نعم على موجب ما حد ورسم مجمع لاتران المنعقد في عهد اينوشنسيوس الثالث في الفصل الخامس في الرئاسة البطريركية . وقد جاء ذكره اعلاه في السؤال الاول من هذا الفصل .

السؤال السابع عشر[٢] هل يستطيع البطريرك ان يمنح الدرع لاساقفة رعيته ؟

والجواب[٣] ان البطريرك لو كان قادر ان يمنح الدرع للمطارنة مع ذلك كله لا يستطيع ان يمنحه لاساقفته وسبب ذلك

اولاً ان المجمع اللاتراني المذكور لم يمنح البطريرك سلطاناً ليعطي الدرع للاساقفة بل للمطارنة فقط .

ثانياً لان البابا اغابيتوس قد قال ان الدرع لا يخص الا البطاركة والمطارنة .

السؤال الثامن عشر[٤] هل البطريرك هو قادر ان يعطي سلطاناً لاحد مطارنته ان يمنح الدرع لمطران اخر .

والجواب[٥] نعم . لان البطرك يستطيع ان يمنح سلطاناً لغيره ان يفعل ما هو قادر على فعله واكماله .

[67 r] الفصل الثالث عشر

في صورة رسالة البطريرك الى الحبر الروماني بعد استمداده درع الرئاسة[٦]

[68 r] الفصل الرابع عشر

في اعتقاد الايمان

ان البطريرك بعد استمداده التثبيت والدرع الحبروي فانه يرسل لساعته الى الحبر الروماني اعتقاد الايمان المطبوع برومية في مجمع انتشار الايمان برسم اوربانوس الثامن على هذه الصفة :

انا فلان اؤمن ايماناً ثابتاً . واعتقد بجميع الاشياء واحداً واحداً كلما يتضمن في قانون الايمان الذي تستعمله الكنيسة المقدسة الرومانية اي .

١) B جواب .
٢) B سوال سابع عشر .
٣) B جواب .
٤) B سوال ثامن عشر .
٥) B جواب .
٦) لم تذكر نص الرسالة المخطوطات A ، B و C .

١. اومن بالاه واحد الاب القادر على كل شيء صانع السماء والارض. وكلما يرا وما لا يرا. وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الاب قبل كل الدهور. الاه من الاه. نور من نور. الاه حق من الاه حق. مولود غير مخلوق. مساوي للاب في الجوهر الذي به صار كل شيء الذي من اجلنا نحن البشر. ومن اجل خلاصنا نزل من السموات وتجسد من روح القدس ومن مريم العدرى فصار انساناً. صلب ايضاً من اجلنا في عهد بيلاطس البنطي. تألم وجلس عن ايمن الآب. وايضاً سياتي بالمجد ليدين الاحيا والاموات. الذين ليس لملكه انقضا. وبروح القدس الرب المحيي المنبثق من الاب والابن. الذى مع الاب والابن معاً يسجد له ويمجد. الناطق بالانبياء. وبكنيسة الواحده [v 68] المقدسه الجامعه الرسوليه اعترف بمعمودية واحده لمغفرة الخطايا. واترجا قيامة الموتى وحياة الدهر الاتي امين[1].

٢ اني اكرم ايضاً واقبل المجامع العامة. اعني المجمع الاول النيقاوي، واعتقد بكلما حكم فيه على اريوس المحروم الذكر: ان ربنا يسوع المـ[يح] هو ابن الله الوحيد المولود من جوهر الاب ومساوي له في الجوهر وانما حسناً قد حرم المجمع المذكور المقال ان ابن الله لم يكن ابداً دائماً او انه مصنوع من شيء لا يوجد، او انه كائن من جوهر اخر. او ذات اخرى، او انه متغير او منقلب.

٣ المجمع القسطنطيني الاول وهو الثاني بالترتيب. واعتقد بما حكم فيه على مقدونيوس المحروم. اي ان روح القدس ليس هو بعبد او خليقة بل رب والاه مساوي للاب وللابن في الذات واللاهوت.

٤ المجمع الاول الافسسي وهو الثالث بالترتيب. واعتقد بما حكم فيه على نسطور المحروم الذكر. اي ان ناسوت السيد المـ[يح] اتحد مع لاهوته بوحدانية القنوم ولهذا ليس هو مسيحين ولا اقنومين بل مسيح واحد واقنوم واحد. ومن اجل ذلك مريم العدرى هي والدة الله بتحقيق.

٥ المجمع الخلقيدوني وهو الرابع بالترتيب. واعتقد بما حكم فيه على اوطيخا وديوسقورس المحرم ذكرهما. اي ان السيد المـ[يح] هو الاه كامل وانسان كامل وانه. من حيث [r 69] هو الاه كامل مساوي للاب

١) قانون الايمان مكتوب بالحرف العربي؛ بمخطوطة بكركي وحدها اوردت لنا النص كاملاً.

في الجوهر ومولود منه قبل الدهور . ومن حيث انه انسان مساوي لنا بكل شيء ما عدا الخطية ومولود من مريم العذرى في اخر الايم[١] من اجلنا ومن اجل خلاصنا . ولهذا لازم انه يعرف في طبيعتين كاملتين اعني الالهية والانسانية بغير اختلاط ولا امتزاج[٢] وبلا افتراق اذ هي ثابتة في وحدانية اقنوم خواص الطبيعتين المتحدتين الكاملتين .

٦ واعترف ايضاً ان لاهوت سيدنا يسوع المسيح المساوي به للاب والروح[٣] القدس هو غير قابل الالام والموت . ولهذا لم يصلب المسيح ولم يمت من جهة اللاهوت بل من جهة الناسوت بانفصال النفس عن الجسد كما حد المجمع المذكور . ومن اجل ذلك قد صارت محرومة بدعة اولئك الذين كانوا يزيدون على الثلاث[٤] تقديسات المنزلة على يد الملائكة المرتلة في المجمع الخلقيدوني المذكور . اي قدوس الله : قدوس القوى : قدوس الذى لا يموت ارحمنا . وهم كانوا يزيدون الذي صلب من اجلنا . فهم بقولهم هذا[٥] يقولون للطبيعة الالهية يمكنها ان تتألم وتموت .

٧ المجمع القسطنطيني الثاني وهو الخامس بالترتيب . الذى فيه تثبت ما حدّه المجمع الخلقيدوني المذكور .

٨ المجمع القسطنطيني الثالث وهو السادس بالترتيب . واعتقد بما حكم فيه على اصحاب المشيئة الواحدة واعترف ان في [69 v] السيد المسـ[يح] مشيئتان طبيعيتان وفعلان طبيعيتان بلا انقسام ولا تغيير ولا انفصال ولا اختلاط وان مشيئته الانسانية ليست بمخالفة لارادته الالهية القادرة على كل شيء بل مطابقة لها .

٩ المجمع النيقاوي الثاني وهو السابع بالترتيب . واعتقد بما حكم فيه على جاحدين الصور المقدسة . اعني انه واجب تكريم صور المسيح والعذرى والدة الله وسائر القديسين .

١٠ المجمع القسطنطيني الرابع وهو الثامن بالترتيب . واعتقد بان فيه صواباً حرم فوطيوس واسترد القديس ايغناطيوس البطرك .

١١ كذلك اكرّم واقبل بقية المجامع العامة المنعقدة بامر البابا الروماني

١) C الايام .
٢) C امتجاز
٣) C والروح
٤) C الثلث .
٥) لم ترد بقولهم هذا في C

والمثبتة بسلطانه وبخاصة المجمع الفلورنتيني واعتقد بما حده اعني :

١٢ ان روح القدس هو منبثق من الاب والابن كمن مبدأ واحد وانفخة واحدة .

١٣ وايضاً ان تلك اللفظة ازدادت في قانون الايمان حلالاً وصواباً للايضاح وللضرورة الحاضرة .

١٤ ثم ان جسد المـ[ـيح] يتقدس حقاً في الخبز القمح خميراً كان او فطيراً . والكهنة اجمعون هم ملزمون ان يقدسوا باحد من الجنسين كل واحد على عادة كنيسته غربية كانت او شرقية .

١٥ ثم ان التايبين بالحقيقه ان كان ماتوا بمحبة الله قبل ان يعملوا أثمار [70 r] مستحقة للتوبة على ما عملوا من الخطايا وتركوا من الحسنات فارواحهم بعد الموت تظهر في عذابات المطهر . ولكي تنجي من تلك العذابات فتفيدها جداً معونات المؤمنين العائشين : اعني القداديس والصلوات والصدقات وبقية الاعمال الصالحة المعتادين المؤمنون ان يفعلوها لاجل المؤمنين الاخرين كرسايم الكنيسة . واما انفس اولئك الذين بعد العماد لم يتدنسوا بدنس خطيئة قط . وايضاً انفس اولئك الذين بعد سقوطهم في الخطيئة قد تطهروا منها وهم عائشون ام في المطهر . فللوقت يقبلون على السماء ويعاينون معاينة نظراً جهراً الله بذاته ذا الثليث والتوحيد كما هو بذاته . وذلك كاختلاف استئهالهم واحد افضل رأياً من الاخر . واما انفس اولئك الذين يموتون في حال الخطيئة الفعلية المميتة او في حال الخطيئة الاصلية فقط فللوقتهم يهبطون الى الجحيم ولكن عقوباتهم مختلفة .

١٦ ثم ان الكرسي الرسولي المقدس والحبر الروماني له الرئاسة على المسكونة جميعها . وان الحبر الروماني نفسه هو خليفة مار بطرس رئيس الرسل ونائب المـ[ـيح] حقاني ورأس البيعة جميعها وابو المسيحيين اجمعين ومرشدهم . وهو في قنوم مار بطرس تناول من سيدنا يسوع المـ[ـيح] السلطان الكلي ليرعى ويهدي [70 v] ويدبر جميع البيعة حسبما يقال ايضاً في رسايم المجامع العامة وفي التوانين المقدسة كما يشهد المجمع الفلورنتيني المذكور .

١٧ اعتقد ايضاً ان نواميس الشريعة العتيقة اي سنن الناموس الموساوي وتقديساته وذبائحه واسراره بعد مجيء ربنا يسوع المـ[ـيح] قد بطلت . ولا يمكن حفظها بعد انتشار الانجيل بغير خطيئة . وكذلك تميز

تلك الشريعة العتيقة بين الاطعمة النقية والنجسة هو من السنن التي فنيت في اشراق الانجيل.

١٨ ثم تحريم الرسل عن ذبائح الاصنام والدم والمخنوقات كان واجباً لتلك الازمنة لكي ينزع من بين اليهود والامم سبب المخالفة. فعند بطالته وسبب هذا التحريم الرسولي بطل ايضاً فعله.

١٩ ومثل ذلك انا أكرم واقبل مجمع طريتنه واعتقد بكلما حكم وشرع فيه خصوصاً ان في القداس يقدم لله الذبيحة الحقيقة الخاصة المرضية عن الاحياء والاموات وان في سر القربان المقدس حسب حق الايمان المحفوظ دائماً في بيعة الله ان فيه جسد ودم سيدنا يسوع المسيح مع نفسه ولاهوته حقاً حقيقياً جوهرياً. وبان جوهر الخبز كله يصير جسداً. وجوهر الخمر كله يتحول دماً. فذلك التحويل [71 r] بغاية الصواب تسميه الكنيسة القاثوليقية تحويلاً جوهرياً. وبان في كل جزء منهما اذا اقتسما المسـ[ـيح] كله.

٢٠ ثم بان أسرار الشريعة الجديدة المفروضة من سيدنا يسوع المسيح لاجل خلاص جنس البشر هي سبعة بل كلها ليست هي ضرورية لكل انسان. وهي المعمودية والميرون والقربان والتوبة وزيت المرضى ودرجة الكهنوت والزيجة وكلها تمنح النعمة. ومنها المعمودية والميرون ودرجة الكهنوت غير ممكنة التكرر.

٢١ ثم المعمودية هي ضرورية للخلاص. فمن اجل هذا يجب ان تعطى مسرعة بلا امتهال في خطر الموت. واي من كان يعطيها واي وقت يعطيها بالمادة والصورة المفروضه وبالنية الواجبة فهي مقبولة.

٢٢ ثم ان رباط سر الزيجة لا ينحل وان كانت جائزة مفارقة الزوجين فيما هو للمضجع وللمساكنة لسبب الزنا او الهرطقة او اسباب اخر. ولكن لا يجوز ان يتزوج احد منهما باخر.

٢٣ ثم ان تقليدات الرسل والبيعة ينبغي لنا ان نقبلها ونكرمها.

٢٤ ثم ان السلطة على غفران العقابات ابقاها المسـ[ـيح] في البيعة ويفيد كثير استعمالها الجماعة المسيحية للخلاص.

٢٥ كذلك انا ايضاً اقبل واعتقد بما حكم في مجمع مدينة ترنتو المذكور على الخطيئة الاصلية والتزكية وعلى عدد الكتب المقدسة من الناموس العتيق والجديد وتفسيرها.

٢٦ انا اقبل ايضاً واعتقد بسائر ما تقبله وتعترف به الكنيسة المقدسة الرومانية . وجملة انا احرم وارفض والعن جميع الاضداد والانشقاق والبدعات المحرومة المرفوضة الملعونة من الكنيسة المذكورة .

٢٧ غير ذلك انا احلف واعاهد بالطاعة الحقيقية البابا الروماني خليفة مار بطروس الطوباوي رئيس الرسل ونائب سيدنا يسوع المس[يح] .

٢٨ فهذا ايمان الكنيسة المقدسة القاثوليقية التي خارجاً عنها ليس يمكن لاحد ان يخلص . فانا الان بارادتي اعتقد به واتمسك به بالحقيقة واني احفظه واعترفه الى اخر حياتي غاية الثبوت سالمة بلا عيب بمعونة الله . واني اجتهد بقدر قوتي ان كل رعيتي والذين هم تحت تدبيري انهم يتمسكوا به ويعلّموا به ويكرزوا به .

انا فلان هكذا اوعد واندر واحلف هكذا . الله يعينني وهذه الاناجيل المقدسة .

واعلم ان هذا الاعتقاد قد يبعثوه البطاركة الى الحبر الروماني [r 72] قبل قبولهم التثبيت او بعد ذلك . ولو ان العادة دارجة انهم لا يبعثوه الا بعد وصول التثبيت اليهم كما يتضح من صنائع الباباوات الى البطاركة الاربعة .

كمل[١] المقاله الثانيه
سنة ١٧١١ ربان
١٧١١

١) بالحرف العربي وبحبر احمر ، وهي بيد الناسخ .

# [73v] المقالة الثالثة

## في سلطان البطريرك

## وفيها ثلثة عشر فصلاً

| | |
|---|---|
| الفصل الاول[1] | في ان كم من الاساقفة تحت سلطان كل بطريرك من البطاركة الاربعة . |
| الفصل الثاني | في ان هل يستطيع البطريرك ان يقيم اسقفيات جديدة او يبطل العتيقة . |
| الفصل الثالث | في ان هل يستطيع البطرك ان يغير الرعايا للاساقفة والمطارنة . |
| الفصل الرابع | في ان هل يستطيع البطريرك ان يثبت رهبنات جديدة . |
| الفصل الخامس | في ان هل يستطيع البطرك ان يحكم بمن كان موجوداً في رعيته ولو كان من غير رعيته . |
| الفصل السادس | في ان هل يستطيع البطريرك انه يرسم الرهبان المرسلين اساقفة او انه يعاقبهم بالملائم الكنائسية . |
| [74r] الفصل السابع | في ان هل يستطيع البطرك ان يمنح غفراناً كاملاً ام لا . |
| الفصل الثامن | في حل بعض من المسائل تحدث للبطرك في منح الغفران . |
| الفصل التاسع | في ان هل يلزم البطرك ان يبعث مرسلين الى النواحي القريبة اليه ليبشروا بالايمان الكاثوليكي وان يقيم عليها اساقفة وامطارنة . |
| الفصل العاشر | في ان هل يستطيع البطرك ان يغير عوائد كنيسته . |
| الفصل الحادي عشر | في حل بعض من المشكلات تجري للبطرك في تغيير عوائد كنيسته ورتبها . |
| الفصل الثاني عشر | في سلطان البطريرك في الامور التي تنسب الى الاسرار المقدسة . |
| الفصل الثالث عشر | في بقية الامور التي تخص سلطان البطريرك . |

١) هذا المحترى ورد في مخطوطة بكركي A والمخطوطة الانطونية G ولم يرد في المخطوطة الفاتيكانية B

[74 v] الفصل الاول .

## في أن كم من الاساقفة تحت سلطان كل بطريرك من البطاركة الاربعة

ان بطريرك القسطنطينية كان تحت سلطانه ستة تتلقه[1] وسبعة واربعون مطراناً وخمسمائة اسقفاً بالتقريب . وهذه صفتهم .

الاول تتلق صالونيكية . ويقال ايضاً تتلق مقدونية كان تحت سلطانه ستة مطارين :

اولهم تحت سلطانه ستة عشر اسقفاً .

والثاني هو مطران لاريسه[2] ويقال له ايضاً مطران وتسالية[3] تحت حكمه احدى عشر اسقفاً .

والثالث مطران نيقوبوليس ويقال له مطران ابيروس العتيقة وتحت سلطانه عشرة اساقفة .

والرابع مطران قورينتوس وتحت سلطانه خمسة وعشرون اسقفاً .

والخامس مطران ابيروس الجديدة وتحت سلطانه ستة اساقفة .

والسادس مطران قريطش وتحت سلطانه احدى عشر اسقفاً .

والتتلق الثاني وهو تتلق اقريده وتحت سلطانه ستة مطارنة .

اولهم مطران البلد[4] البريواليتاني وتحت سلطانه اسقفان .

والثاني مطران سرديقه وتحت سلطانه تسعة اساقفة .

والثالث مطران دردانية وتحت سلطانه ستة اساقفة .

والرابع مطران ميسية السفلى وتحت سلطانه تسعة اساقفة .

والخامس مطران شيطيه وتحت سلطانه اسقف .

والسادس مطران غوطيّه وتحت سلطانه اسقف [75 r] .

التتلق الثالث هو تتلق هيرقليه[5] وتحت سلطانه خمسة مطارين :

اولهم تحت سلطانه ثلثة عشر اسقفاً .

والثاني مطران طراقيه تحت يده اربعة اساقفة .

والثاني مطران طراقيه تحت يده اربعة اساقفة .

---

١) C تتالقة .

٢) C لاريه .

٣) B و C تساليه .

٤) لم ترد « البلد » في C

٥) C هيلوقيه .

والثالث مطران اماسونطه وتحت يده ستة اساقفة .
والرابع مطران زدون تحت يده ستة اساقفة .
والخامس مطران شيطية من قاطع نهر الدانوب تحت سلطانه ثلثة اساقفة .
والتقلتق الرابع هو تقلتق اسيا وتحت سلطانه[١] اربعة عشر مطراناً .
اولهم تحت يده اربعون اسقفاً .
والثاني مطران اليسبونطه تحت يده سبعة عشر اسقفاً .
والثالث مطران فريجيه التي تقال لها فريجيه باقاتيان[٢] تحت حكمه ثمانية وعشرون اسقفاً .
والرابع مطران فريجيه اخرى تحت سلطانه خمسة اساقفة .
والخامس مطران فريجيه اخرى تقال سالوتاريه تحت يده عشرون اسقفاً .
والسادس مطران[٣] ليديه تحت يده اربعة وعشرون اسقفاً .
والسابع مطران كاريه تحت يده خمسة وعشرون اسقفاً .
والثامن مطران اجزاير الشقلاط تحت يده احدى عشر اسقفاً .
والتاسع مطران ليسبوس تحت سلطانه اربعة اساقفة .
والعاشر مطران ليقيه تحت يده ثمانية وعشرون اسقفاً .
والحادي عشر مطران بمفيلية تحت سلطانه ثلثة عشر اسقفاً .
والثاني عشر مطران بمفيلية الاخرى تحت سلطانه سبعة وعشرون اسقفاً .
والثالث عشر مطران بيسيديه تحت سلطانه واحد وشرون اسقفاً .
والرابع عشر [75 v] مطران ليقاونيه تحت سلطانه ثمانية عشر اسقفاً .
التقلتق الخامس هو تقلتق قيساريه تحت سلطانه ثلثة عشر مطراناً
اولهم مطران قبادوكية الاولى تحت سلطانه ستة اساقفة .
والثاني مطران قبادوكيه الثانية تحت سلطانه خمسة اساقفة .
والثالث مطران قبادوكيه الثالثة تحت سلطانه خمسة اساقفة .
والرابع مطران ارمنية الاولى تحت سلطانه خمسة اساقفة .
والخامس مطران ارمنية الثانية تحت سلطانه ثمانية اساقفة .
والسادس مطران غلاطيه الاولى تحت سلطانه سبعة اساقفة .
والسابع مطران غلاطية الثانية وتحت سلطانه اربعة اساقفة .

---

١) C يده .
٢) لم ترد هذه الجملة في C
٣) لم ترد « مطران » في B . ومطران لم ترد امام كل الاسماء تقريباً .

والثامن بونطوس البوليمانياقيا تحت سلطانه ستة اساقفة .
والتاسع مطران ايلينوبونطوس وتحت سلطانه ستة اساقفة .
والعاشر مطران بفلاغونيه تحت سلطانه ستة اساقفة .
والحادي عشر مطران هونارياده تحت سلطانه خمسة اساقفة .
والثاني عشر مطران بيثنيه الاولى تحت سلطانه اربعة عشر اسقفاً .
والثالث عشر مطران بيثنية الثانية تحت سلطانه ثلثة اساقفة .
والتتلق السادس هو تتلق البلدان الغريبة التي هي خارج مملكة القسطنطينية وتحت سلطانه مطارين شتى . منهم مطران لازيه . ومطران ايباريه . ومطران روسيه وغيرها وهو غير معروف عدد الاساقفة الذين تحت سلطان [76 r] هولاء المطارنة .

واما بطريك الاسكندرية فكان تحت سلطانه تسعة مطارنة ومائه اسقف بالتقريب .
والمطران الاول هو مطران مصر تحت سلطانه اربعة عشر اسقفاً .
والمطران الثاني هو مطران الغوسطانية الاولى تحت سلطانه خمسة عشر أسقفاً .
والثالث هو مطران الغوسطانية الثانية تحت سلطانه عشرة اساقفة .
والرابع مطران مصر السفلى تحت سلطانه احد عشر اسقفاً .
والخامس مطران اركاديه تحت سلطانه احد عشر اسقفاً .
والسادس مطران طابس الاولى تحت سلطانه تسعة اساقفة .
والسابع مطران تابس الثانية تحت سلطانه اربعة عشر اسقفاً .
والثامن مطران لوبية العليا تحت سلطانه ثلثة عشر اسقفاً .
والتاسع مطران لوبية السفلى تحت سلطانه سبعة اساقفة .
ومطران الحبش ايضاً هو تحت سلطان بطريك الاسكندرية حسب مراسيم المجمع النيقاوي الاول .

وبطريك انطاكيه فكان تحت سلطانه ثلثة تتلقه وخمسة وعشرون مطراناً ومابة وستون اسقفاً بالتقريب وهذه صفتهم :
التتلق الاول هو تتلق بابل ويدعى الآن بطرك بابل .
والتتلق الثاني هو تتلق الارمن ويسمّى ايضاً بطرك الارمن .
والتتلق الثالث هو تتلق اتيه .
وكان ايضاً محسوباً بين التتلقه مطران سلوكيه . واما الآن فلا يحسب الا بين المطارنة . [76 v]

والمطارنة الذين هم تحت سلطان بطريرك انطاكيه على ضربين : فالبعض منهم هم بروسهم . والبعض يحكمون في الاساقفة الذين في ايالتهم. فالمطارنة القائمين بروسهم هم ثلثة عشر مطراناً اعني :

مطران بيروت . ومطران بعلبك . ومطران لادقية . ومطران حلب . ومطران صميصاط . ومطران كورش . ومطران ميافرقين . ومطران بلطوس. ومطران قيسارين اي كلشيده[١] ومطران اداته . ومطران جبيل . ومطران جرمانا . ومطران المصيصه .

واما المطارنة الذين يحكمون في الاساقفة منهم اربعة عشر مطراناً. اعني :

مطران صور على ثلثة عشر اسقفاً . ومطران طرسوس على ستة اساقفة . ومطران الرها على احد عشر اسقفاً[٢] . ومطران امد على تسعة اساقفة . ومطران فامه على سبعة اساقفة . ومطران منبج على تسعة اساقفة . ومطران بصره على عشرين اسقف . ومطران عين دربه على ثمانية اساقفة . ومطران سلوكيه على اربعة وعشرين اسقف . ومطران دمشق على احد عشر اسقف . ومطران الرصافه على ستة اساقفة . ومطران حمص على اربعة اساقفة . وبجزيرة قبروس لها مطرانان احدهما مطران الملاحة تحت سلطانه احد عشر اسقفاً والثاني مطران افقسيه تحت سلطانه اربعة اساقفة .

واما بطريرك بيت المقدس فكان تحت سلطانه ثلثة مطارنة وستون اسقفاً بالتقريب .

فالمطران الاول هو [r 77] مطران قيسارية تحت سلطانه ثلثون اسقفاً والثاني هو مطران بيت سان ويقال له شيطابوليه وقد نُقل فيما بعد الى مدينة الناصرة تحت سلطانه عشر اساقفة .

والثالث مطران بطره التي في بلد العرب تحت سلطانه ستة عشر اسقفاً وغيرهم .

ولما استفكوا الافرنج الاماكن المقدسة تغيّرت احوال البطريركية وصار لبطريرك بيت المقدس خمسة مطارنة هم :

مطران بصره تحت سلطانه اسقفان احدهما الاسقف المدعو مطران اليعاقبة والثاني مطران بطره التي في بلد العرب . ويقال ايضاً مطران فيلادلفيه

---

١) C كلشيه .
٢) لم ترد في C هذه الجملة .

تحت سلطانه ثلثة اساقفة . والثالث مطران الناصرة الذي كان مطران بيت سان سابقاً ، وتحت سلطانه اسقفان . والرابع مطران صور تحت سلطانه اربعة اساقفة . والخامس مطران قيساريه تحت سلطانه اسقف لا غير .

[78 v] الفصل الثاني

**في هل يستطيع البطريرك ان يقيم اسقفيات جداد او يبطل العتاق**

نقول ان السيد البطريرك يستطيع ان يقيم اسقفيات جداد او يبطل العتاق والسبب بذلك :

اولاً ان البطريرك في رعيته كالحبر الروماني في كل المسكونة كما حدّ المجمع النيقاوي في القانون السابع والثلثين . واما الحبر الروماني فيمكن ان يقيم اسقفيات جداد ويبطل العتاق حسب لواحق الازمنة كما في التواريخ البيعية . اذاً هكذا السيد البطريرك ايضاً .

ثانياً لان قد يحدث بعض الاوقات ان المؤمنين القاطنين [في مدينته] يكون لها اسقف او مطران ينتقلوا الى مكان اخر لم يكن له لا اسقف ولا مطران لاجل اي عائق من الموانع . وحينئذ ليس بممكن ان يبقى الاسقف على تلك المدينة التي لم يتبقى فيها احد من المؤمنين ويترك المكان المشحون من المومنين بغير اسقف . والاّ فكان الاسقف المذكور راعي باطل بغير رعايا . وان الرعايا بغير راعي . وذلك من اعظم المحال .

ثالثاً يتضح ذلك من العادة الدارجة في البلدان الشرقية . فان [78 r] القديس مار اثناسيوس بطريرك الاسكندرية قد سام فرومنتيوس اسقفاً على الهند موضع كان بشّر الهنود بالجديدة . وردّ كثيرين منهم الى الايمان القاتوليقي كما يذكر سوقراطيوس المؤرخ وروفينوس في الفصل التاسع من كتابه الاول ، والكردينال بارونيوس في سنة ثلاثمائة وسبعة وعشرين . وسنكسار كنيسة رومية في السابع والعشرين من تشرين الاول . والقس مرهج ابن نمرون الماروني في الفصل الاول عن النساطرة من الجزء الاول من كتابه في سلاح الايمان القاتوليقي . وهكذا بطريرك انطاكيه قد جعل اسقفيات هذه الاماكن اعني العاقوره واهدن وحوقا وقوزحيا وغيرها . وبطّل اسقفية حماه . وبشراى وحمص وجبيل وما اشبه . بل ويستطيع البطريرك ان يقيم مطرنية على مدينة لم تكن الاّ اسقفية مثلما جرى الامر في مدينة طرابلوس التي جعلها البطريرك مطرانية من بعد ما كانت اسقفية لا غير .

وكذلك البطاركة الاربعة قد اقاموا منهم ولهم غالب الكراسي الاسقفية والمطرنية التي تحت سلطانهم. اما الكراسي البطريركية فلا يستطيع على اقامة او تبطيلها الا المجمع العام او السيد البابا مثلما قد صار في بطريركية القسطنطينية وبيت المقدس كما ذكرنا اعلاه.

وان قال قائل ان الحبر الروماني قد منع اقامة الاسقفيات الجداد او ابطال العتق التي تصير بغير علمه.

فنجاوب قائلين ان هذا الرسم [78 v] لا يلزم بطاركة المشرق بشيء. كونهم لا يحسّون معلناً كما يعلم جمهور العلماء. والسبب بذلك ان الحبر الروماني ولو كان قادراً ان يلزم البطاركة بحفظ كل مراسيمه مع ذلك كله لا يريد يلزمهم الا متى سماهم معلناً. او متى كان يُنسب الرسم الى امر من الامور: الدين والايمان.

وقد اتضح من ذلك اولاً ان السيد البطريرك يستطيع ان يرسم اسقفاً او مطراناً على مدينة لم يكن فيها مؤمنون بشرط انها تكون من بقية المدن التي كانت تحت رئاسته سابقاً. ولا شك بذلك كما يبان من العادة الدارجة يومئذ.

ثانياً ان البطريرك لا يستطيع ان يقيم اسقفين على مدينة واحدة كما حدّ المجمع النيقاوي الاول في القانون الرابع والتسعين بقوله: والا يكون على مدينة اسقفان. وسبب ذلك نفي مادة النزاع والخصومات التي يمكن حدوثها في الرعية التي يكون عليها اسقفان. كما لا يجوز اقامة عدة حكام على مدينة واحدة كذلك لا يجوز اقامة عدة اساقفة على مدينة واحدة. ولكن اذا وجدوا في مدينة واحدة كثيرون من المومنين مختلفين اللغة واللسان فيستطيع البطريرك حينئذ ان يقيم عليهم اساقفة كثيرة حسب لغتهم المختلفة.

واعلم ان قبل انعقاد المجمع النيقاوي كان يجوز اقامة عدة اساقفة على مدينة [79 r] واحدة. كما يتضح معلناً من الاصحاح العشرين من اعمال الرسل حيث قيل ان بولص الرسول قد بعث من ميليطوس الى افسوس فاحضر مشيخة البيعة الذين يدعيهم اساقفة بعد ذلك قائلاً: فاحترسوا بنفوسكم وبجميع الرعية التي اقامكم فيها روح القدس اساقفة لترعوا بيعة الله التي اقتناها بدمه. وكما يبان من الاصحاح الاول من رسالة مار بولص الرسول الى اهل فيلبيوس بقوله: من بولص وطيماثاوس عبدي يسوع المس[يح] الى جميع القديسين بيسوع المس[يح] الذين بفيلبيوس مع الاساقفة والشمامسة.

وذكر سعيد ابن بطريق ان القديس مار مرقوس البشير قد اقام حنانيا اسقفاً على الاسكندرية اذ كان متبقياً بالحياة ايضاً .

وقال جرجس الحميدي في تواريخه : ان القديس بطرس توجه الى رومية في سنتين من ملك غايوس قيصر ودبرها خمسة وعشرون سنة . وصيَّر عليها الاساقفة اعني لينوس وقليطوس . واما المجمع النيقاوي قد نهى عن ذلك بالكلية لاجل الاسباب المذكورة . وذكر عن هذا القانون القديس اغوسطينوس في رسائله المائة والعشرة قائلاً عن ذاته اني قد انسمت اسقفاً حيث كان متبقياً في الحياة الاسقف والبريوس ذو الذكر الصالح . وجلست معه . وكنت غير عالم بما حدّ المجمع النيقاوي.

ثالثاً انّ البطريرك وحده قد صار محفوظاً له امر رسامة الاساقفة كما هو المعلوم .

رابعاً اذا وجد البطريرك في رعية احد اساقفته او مطارنته فلا يجوز للاسقف او للمطران المذكور ان يلبس التاج [v 79] او يمسك العصاة الآ باذن البطريرك ما دام عنده . وسبب ذلك ان التاج والعصاة يشيران على السلطان الحاصل للراعي على الذين في رعيته . متى حضر البطريرك في تلك الرعية فيكون هو الراعي لا الاسقف .

## الفصل الثالث

## في ان هل يستطيع البطريرك ان يغير الرعايا للاساقفة وللمطارنة

ان الاسقف او المطران لا يستطيع ان ينتقل من رعيته الى رعية اخرى وسبب ذلك :

اولاً لان الاسقف يصدر بينه وبين كنيسته عقد روحاني لا ينفك الآ عند وقوع الضرورة البالغة فلهذا قد سنّوا المجامع والباباوات انه لا ينتقل من مكانه الى مكان اخر ما عدا شرطين نأتي بذكرهما فيما بعد. فقال مجمع الرسل في القانون الرابع عشر : لا يجوز للاسقف ان يترك كنيسته وينتقل الى رعية اخرى ولو غصب من كثيرين ما عدا اذا لزم بذلك لاجل بعض اسباب صوابية كمن يفيد الرعايا المنتقل اليهم اكثر مما يفيد الذين يتركهم . ولا يفعل ذلك من تلقاء ذاته ولكن بشعور كثيرين [من] الاساقفة وبتضرع جزيل .

وقال مجمع قرطجنة الرابع في الفصل السابع والعشرين : ان الاسقف

لا يجوز من المكان الادنى على المكان الاشرف طمعاً [r 80] وافتخاراً. ولا ينتقل احد الاكليروس ذو الدرجات الصغار الا متى دعت منفعة الكنيسة الاكبر ورفع امره من الاساقفة والعوام امام السونودس. وهذا نفسه كان رسمه سابقاً مجمع سرديقه في القانون الاول. وقال البابا اباريستوس في رسالته الثانية: كما ان الرجل لا ينبغي له بان يطلق زوجته هكـذا والاسقف لا ينبغي له ان يترك كنيسته التي تكرس عليها بغير علة لازمة داعية او بغير امر البابا او الحاجة ويلتصق باخرى طمعاً وافتخاراً.

وعلى مثل ذلك قد تكلم البابا انتيروس في رسالته الى اساقفة بلاد بيتية وطوليطيه. ولاون في رسالته الى انسطاسيوس واينوشنسيوس الثالث وغيرهم.

واما بعد فنقول ان السيد البطريرك هو قادر ان ينقل الاساقفة والمطارنة من رعيتهم الى رعية اخرى عند حدوث السبب الداعي وبيان ذلك:

**اولاً**: قول المجمع النيقاوي في القانون السابع والسبعين حيث يقول: انه لو كان غير جائز للاساقفة ان ينتقلوا من رعية الى رعية منهم ولم مع ذلك فهو جائز لهم ان يفعلوا ذلك عند حدوث العلة الداعية. وهذا قوله في القانون المذكور: لا يتحول اسقف من الاساقفه عن البلدة المذكورة التي كرز عليها الى غيرها بسبب قحط، او لصغرها، او لقلة اهلها، او لقلة ديارته فيها. فلذلك يطلب ما هو افضل منها. فان هذا غير جائز وانما لكل انسان [v 80] قسمة من الله. وهذا قياس لما كنا تقدمنا في امر المتزوجين. اي كل رجل من العلمانيين ايضاً طلق امرأته من جور يعيّر عليها بزنا او بفجور فهو الفاجر لانه انما طلب استبدالها بما هو افضل منها. فلذلك منعناهم. وكذلك الاساقفة يتداخل الملل في مذهبهم ومذابحهم فيطلبون ايضاً الاستبدال بما هو افضل منها. ولذلك منعناهم وقطعنا هذه العادة الردية. فان عرضت للاسقف علة تطرده عن بلده حتى لا يجد له بد من التحويل عنها. فهو حينئذ معذور. فليوجه به الى بلد اخرى اذا علم منه طهارة وعفة وحسن سياسة ودين. ولا يعير ولا يلحقه نقص لخروجه من الاولى. وان كانت البلدة التي تحول عنها صغيرة وكان له علم يستوجبه المطرنية فليمطرن على بلدة تحتاج المطران ولينتقل الى ما هو ارفع من ذلك.

**ثانياً**: لان هذه هي العادة الدارجة في البلدان الشرقية ان السيد البطريرك ينقل المطارنة والاساقفة من رعيتهم الى رعية اخرى عند وقوع

السبب الداعي : واما السبب الداعي الذي لاجله يقدر البطريرك ان يغير رعايا الاساقفة فهو على وجوه عديدة :

اولاً : متى حصلت منفعة عظيمة من انتقال الاسقف من رعية الى رعية اخرى .

ثانياً : اذا وقع في ذلة عظيمة .

ثالثاً : ضعف الجسد .

رابعاً : عدم المعرفة .

خامساً : سرّ الرعية .

سادساً : الشكوك المثقلة التي قد صدرت او يمكنها ان تصدر اذا ما انتقل الاسقف الى بلدة اخرى .

سابعاً : عجز الاسقف . وهذا كله قد شهد بحقيقته اينوشنسيوس الثالث في الفصل [r 81] الذي يبدى لولا من مدة زمان . واذا لم تكن في الاسقف علة من هذه العلل المذكورة . فلا يجوز للبطرك بل ولا يقدر ان ينقل الاسقف من كنيسته الى كنيسة اخرى . واذا نقله بغير علة داعية فانه يخطئ خطأ مميتاً ويلتزم ان يردّه الى كنيسته .

## الفصل الرابع

## في ان هل يستطيع البطريرك ان يثبت الرهبنات الجداد

ان في الازمنة السالفة كانوا الاساقفة يثبتون الرهبنات الجداد . مثل رهبنة القديس انطونيوس ، وباسيليوس ، واغوسطينوس ، وبينيدكتوس التي ثبتوها الاساقفة لا غير كما يشهد بحقية . ذلك الكردينال بالرميتوس في الفصل الرابع من كتابه في الرهبان . وميرندا في الفصل السادس من المجادلة الثالثة من كتابه الاول . والبادري لايمان في الفصل الاول من الشرح الخامس من كتابه الرابع في حال الرهبانية وغيرهم كثيرون .

ولكن لما صار انعقاد المجمع اللاتراني في عهد اينوشنسيوس الثالث قد رسم ان لا تبدع رهبنات جديده فيما بعد دون اذن الحبر الروماني ومعرفته كما يبان من الفصل الثالث عشر من الرهبنات الجداد المحزمة [v 81] بقوله لئلا يلتحق اختباط عظيم في بيعة الله من اختلاف الرهبنات نرسم رسماً ثابتاً ان لا يبدع احد فيما بعد رهبنة جديدة . ولكن من اراد ان يدخل في سيرة الرهبانية فليدخل واحدة من الرهبنات المثبتة . وهذا نفسه قد ثبته

فيما بعد مجمع ليون المنعقد في عهد البابا غريغوريوس العاشر.

ومما تقدم من هذين المجمعين قد صاروا الاساقفة غير قادرين ان يثبتوا رهبنات جداد كرأي جمهور العلماء.

واما البطاركة فنقول ان لهم سلطان على تثبيت الرهبنات الجداد وبيان ذلك.

اولاً : ان لا احد البابوات قد منعهم عن ذلك.

ثانياً : لان المجمعان المذكوران لا ينهيا الا عند انبداع الرهبنات الجداد لا عن تثبيتها من البطريك اذا صارت باجازة البابا.

ثالثاً : لان المجمعان المتقدم ذكرهما لم ينهيا عن الرهبنات الجداد الا التي كانت تصير في الجهات الغربية لا الرهبنات الجداد التي تصير في الجهات الشرقية لانهما لم يأتيا بذكرها كما في الشريعة. وبيان ذلك من قول المجمع اللاتراني القائل. لئلا يلتحق اختباط عظيم في بيعة الله من اختلاف الرهبنات. لان عدد الرهبنات كان قد كثر جداً في المغرب.

اما في المشرق فلم تكن الرهبنات متعددة بل انما هي تنتان فقط: اي رهبنة مار انطونيوس: ورهبنة مار باسيليوس. ولم تكن لطائفة واحدة رهبنات كثيرة بل رهبنة واحده مثل الموارنة والسريان والكلدانيين [r 82] والقبط لم يدخلوا الا رهبنة مار انطونيوس والروم والملكية لم يلبسوا الا اسكيم مار باسيليوس. اذاً المجمعان المذكوران لم يتكلما عن الرهبنات الشرقية: بل عن الغربية لا غير.

وقد اتضح من ذلك ان السيد البطريك يستطيع ان يثبت لرهبنة عتيقة قوانيناً جديدة. كما فعل السيد البطريك مار اسطفانوس الدويهي بطريك انطاكيه الذي ثبت لرهبان مار انطانيوس قوانينهم الجديده. وهذا قوله في اخر القوانين المذكورة:

وجه تحرير هذه الاحرف فهو اننا وقفنا على هذه الخمسة عشر باباً ومقدمتهم التي انما ترتبت ليكونوا اولادنا الرهبان العزاز سالكين بها على طريقة واحدة. وفي حفظها يتيسر لهم الاقتداء بالنذورات المفروضة عليهم فمن تعدى على امر من هذه الابواب لم يخطى الا اذا كان الامر ثقيل: وخاصةً اذا صدر منه عثرة للاخوة او لغيرهم. فنحن بالسلطان الرسولي وعلى مشورة اخواننا المطارين المكرمين ثبتنا لهم وننذرهم على السلوك بها ليحظوا في الآخرة الصالحة.

[82 v] الفصل الخامس

## في ان هل يستطيع البطريرك ان يحكم بمن كان موجوداً في رعيته ولو كان من غير رعيته

ان الغرباء الذين ليسوا من رعية البطريرك : اما هم مسافرين لم يجعلوا مسكنهم في رعيته مدة طويلة من الزمان : او بخلاف ذلك. فاذا كانوا مسافرين لا قرار لهم في مكان معيّن فلا يكن له عليهم حكماً ولا سلطاناً باي وجه من الوجوه ؛ لان من كان مثل هؤلاء لا يكون[1] الا تحت حكم راعية ومدبّره. ما عدا لو تداخل بما يخص البطريرك : او خوارنته[2] : او شعبه وما اشبه. واما اذا جعلوا اقرارهم في رعيته مدة طويلة من الزمان[3] اما لهم رعاة ام لا. فاذا كانوا لهم رعاة[4] فيلتزمون باكمال اوامرهم[5] وبالخضوع الى مراسيمهم[6] ولا يستطيع البطريرك ان يتداخل باموره ؛ ولا يمنعهم عن حفظ نواميسهم. ولكن اذا لم يكن لهم رعاة ، وكانوا قاتوليقيين فالحكم راجع فيهم[7] الى السيد البطريرك كما يعلّم العلماء : لان هو راعي كل المؤمنين الذين في رعيته بغير راعي. وقد قبل سلطاناً بذلك من الحبر الروماني. كما يبان من رسالة البابا لاون العاشر الى البطرك[8] سمعان الحدثي.

[83 r] الفصل السادس

## في ان هل يستطيع البطريرك ان يرسم الرهبان المرسلين اساقفة او مطارنة ويعاقبهم بالملائم الكنائسية

ان البعض من الرهبان قد زعموا ان البطريرك لا يستطيع ان يرسم احداً منهم اسقفاً او مطراناً ولا انه يعاقبهم بالملائم الكنائسية على اي وجه كان من الوجوه. ولهم اسباب على ذلك.

اولها : ان الباباوات قد فسحت لهم باستخصاصات لم تجعلهم تحت حكم احد.

---

١) C يكن.
٢) C كهنته.
٣) C الزمن.
٤) C رعاهم.
٥) C بالكمال باوامرهم.
٦) C مرسليهم.
٧) لم ترد «فيهم» في C
٨) C البطريرك.

ثانيا : كونهم مرسلين الكنيسة الرومانية ام سائر الكنائس ومعلمتها.

ثالثا : لان الرهبان اولاد الطاعة لم يمكنهم ان يفعلوا شيئاً بغير اذن راعيهم ومدبرينهم[١] فلهذا لا يستطيع البطريرك ان يسيمهم[٢] اساقفة او مطارنة. واما نحن.

فنقول اولاً مع جمهور العلماء ان السيد البطريرك يستطيع ان يرسم الرهبان المرسلين اساقفة ومطارنة متى رآهم مستحقين وغيورين في خدمة الباري تع[الى][٣]. ونتيقن ان من انتخابهم يحصل لبيعة الله منفعة عظمى[٤] وخير كبير وبيان ذلك :

اولاً : ان هذه هي العادة الدارجة في البلدان الشرقية. فان البطريرك سمعان الحدثي قد رسم على قبرص جبرايل ابن القلاعي[٥] الذي كان من رهبان مار فرنسيس. والبطرك بطروس[٦] قد رسم[v 83]المطران يوحنا النهدي الحصروني[٧] الذي كان من جملة رهبان مار دومينيكوس. والبطريرك مار اسطفانوس الدويهي قد رسم مطراناً على مدينة صور البادرى بوليانوس راميراس الفرنسيسكاني.

ثانياً : لان قد صارت معالجة عظيمة بين البطريرك مار اسطفانوس المذكور وبين رهبان مار فرنسيس بسبب ان رسم البادري يوليانوس المذكور ورفعوا امره الى المجمع المعروف بالسونندوس. ورسموا الكردينالية ان السيد البطريرك كان مستطيعاً على ذلك. وان الرهبان التزموا ان يصمطوا ولا يتكلموا شيئاً عن هذا الامر. وكان سنة الف ستمائة واحدة وتسعين كما يبان من الدفتر المطبوع بزومية بمطبعة البابا وهو موجود في مدرسة الموارنة برومية.

ثالثاً لان رسامة الرهبان يصح فيها كلما يصح في رسامة بقية الاساقفة من حيث انها صادرت وجائزة وانها صحيحة صادقة. فيبان واضحاً من ان البطريرك لا يرسم احداً الا بحضور اسقفين وبوضع اليد ولفظ الصورة الدالة على منح روح القدس للمدعو. وان الكنيسة الرومانية لم تشك

١) C مدبرينهم.
٢) C يسيمهم.
٣) C الله تعالى.
٤) C عظيمة.
٥) لم ترد « القلاعي » في C.
٦) C بطرس. جاء في مخطوطة بكركي « يوسف الرزي صح ».
٧) جاء في مخطوطة بكركي : « يوحنا النهدي الحصروني سنة ١٦٠٣ ».

قط بصحة الرسامة الشرقية ولا تحرمها ابداً . مع انها موجودة باللغة اللاتينية وقد فحصها كثيرون من العلماء ، بل وقد ثبتها معلناً . اذ اخبر الروماني يقبل كل البطاركة والمطارنة الشرقية ، ولم يفعل ذلك لو كان مشكاً في صحة رسامتهم اساقفة [84 r] . وان المجمع الفلورنتيني ما شك قط في رسامة انكنيسة الشرقية . كما يشهد الاسيوس في الفصل الثاني عشر من كتابه الثالث في توفيق الكنيسة الغربية مع الشرقية . واركوديوس في الفصل الثامن من كتابه السادس في الاتفاق . وموريتوس في الفصل الرابع من الجزء الاول في الرسامة . واما لكيما تصح الرسامة فلا بد من وضع اليد ومن تلاوة الصورة المشتملة على دعوة روح القدس . ولا التفات الى الرسام ان كانو قاتوليقيين او هرتوقيين او ناسخ عن الايمان المسيحي[١] بعد انه يفعل كل ما تأتي بعمله الكنيسة المقدسة وتقصده كما يعلم مار توما الاكويني في الفصل الثالث من البحث الاربعين من القسم الثاني باتفاق وجمهور العلماء وان هذه الرسامة جائزة فيتضح من وجهين :

اولاً : ان البطريك الراسم هو قادر على رسامة الرهبان .

ثانياً : ان الراهب المرسوم فهو قابل الرسامة . وان البطريك الراسم هو قادر على رسامة الرهبان الموجودين في رعيته . فيتضح من القانون السادس من مجمع نيقية الذي ثبت سلطان البطاركة ليمكنهم ان يرسموا مطارنة واساقفة[٢] من كل الذين هم موجودين في رعيتهم .

ولا قائل يقول ان البطريك لا يطلق سلطانه الا على الذين من رعيته كما في الشريعة . لان مراسيم الباباوات والمجامع الصادرة في البلدان الغربية لا تلزم اهل الشرق بشيء ما لم يسموا معلناً . او تنسب الى امور الدين كما ذكرنا مراراً عديدة . ثم ولو [84 v] سلمنا ان الاساقفة لا يمكنهم ان يرسموا الا من كان رعيتهم مع ذلك كله فيستطيعون البطاركة ان يرسموا من كان من غير رعيتهم اذا وجد في رعيتهم ، كما يعلم بلصامون في تفسيره القانون السادس من مجمع نيقية ، والتيسارا في الكتاب الخامس من المراسيم . وذكر الاسيوس في الفصل الثالث عشر من كتابه الثاني في توفيق الكنيسة الغربية مع الشرقية . ان القديس غريغوريوس النزينزه والقديس يوحنا فم الذهب قد انتقلا من انطاكية وصارا بطاركة على القسطنطينية ومكسيموس

١) لم ترد « المسيحي » في C
٢) لم ترد « واساقفة » في C

التونيقي الاتيني الاصل قد انتخب على كرسي القسطنطينية . ودوسيتاوس راهب دير ستاودي البندقي قد عين بطريركاً على بيت المقدس . وتاوادوسيوس اللاتيني قد انتقل من كرسي اورشليم الى كرسي القسطنطينية والسبب بذلك كله ان الاسقف كونه يصير لمنفعة الغير لا التفات الى المكان المولود فيه . ولا الى الرتب المنشوء فيها . ولكن الى افعاله واعماله الصالحة الجيّدة وعلى غيرته الممدوحة على ما يامر الرسول . ويعلّم جمهور العلماء . وان الراهب المرسوم هو قابل الرسامة فلا شك به كما تعلم العلماء باجمعهم . ولا قائل يقول ان الراهب المرسوم يجب عليه ان يستأذن رئيسه قبل انتخابه الى درجة الاسقفية او المطرنية لان هذا الامر غير لازم بسبب الاستخصاصات الكبيرة التي منحوها [r 85] الباباوات للبطاركة كما بيان واضحاً في الدفتر المطبوع بروميه وهو موجود في مدرسة الموارنة .

فنقول ثانياً ان السيد البطريرك له ومعه سلطان ان يعاقب الرهبان المرسلين بالملائم الكنائسية اى متى تعدوا على ما يخص رعيته من بعد قشعهم وحظرهم ثانياً وثالثاً ولم يلتفتوا الى اوامره . وبيان ذلك :

اولاً ان البطريرك يستطيع ان يرسمهم اساقفة او مطارنة متى كانوا مستحقين لهذه الدرجة كما تقدم البرهان . اذن ويمكنه ان يعاقبهم بالملائم الكنائسية متى استحقوها . ولا قائل يقول ان البطريرك يستطيع ان يرسم الرهبان المذكورين ولا انه يعاقبهم كونه اذاً كرّمهم فكرم الحبر الروماني راسلهم . اما الذي اغاظهم وبهدلهم فاغاظ البابا نفسه وبهدله . لان المرسلين لو كانوا قصاد البابا فصح فيهم ما ذكر . ولكن بسبب انهم ليسوا بقصاد البابا ولا نائبيه بل مبشرين بالدين القاتوليقي لا غير . فلم يرسلهم البابا ليكونوا مسلطين على البطريرك بل وانه قد اخضعهم تحت سلطانه وامر بانهم يطيعوه ويسمعوا لكلامه بكل ما يخصه ويخص رعيته . فان البابا لاون العاشر قد كتب للبطرك سمعان الحدثي بانه ينظر بامر كل المؤمنين الموجودين في المشرق . الذين من جملتهم هم الرهبان المرسلين . وهذا نفسه قد امر به اقليمنضوس [v 85] العاشر . كما سنذكر فما بعد .

ثانياً ان لا نجد وصية تلزم البطريرك انه لا يعاقب المرسلين اذا تعدوا على رتب كنيسته وسلطانه . ولا ان للرهبان لم يكونوا تحت حكم البطريرك وسلطانه ما داموا في رعيته . واما الاستخصاصات الممنوحة لهم من الباباوات ليفرّوا من تحت حكم الاساقفة . فانها لا تلزم الا اساقفة المغرب لا غير كما بيان من الاستخصاصات المذكورة .

ثم ولو سلمنا انهم غير واقعين تحت حكم الاساقفة مع ذلك جميعه لا ينتج من هذا انهم لا يدركون تحت سلطان البطريرك لان في الاستخصاصات المذكورة لا تسمي بطاركة المشرق في النواحي الغربية .

ثالثاً لان البطريرك له سلطان كامل في رعيته بما يخص تدبير كنيسته وسياستها . اذن متى تعدى عليها احداً فيستطيع ان يعاقبه ويادبه حسب سوء ذلته وعصاوته . ولا نجد وصية تمنعه عن ذلك والا فوقع السجس في كنيسته والاضطراب بين الرعايا . من غير انه يكون قادراً على اصلاحها. وهذا من اشنع المحال . وكما ان الراعي له ان يطرد كل شيء مضر خرافه . هكذا والبطريرك يستطيع ان يادب كل مضر لرعيته وسلطانه .

رابعاً لان اذ سلمنا ان البطريرك لا يستطيع ان يعاقب الرهبان بالملائم الكنسية متى تعدوا على سلطانه[r 86] لانهم من غير رعيته . اذاً اي من كان من الخوارج ايضاً يستطيع ان يتعدى على البطريرك من غير انه يعاقب كونه خارج رعية البطريرك وهذا محال. ومن القائل ان الملك لم يستطيع ان يعاقب من اتى من قبل ملك اخر ليضر اقنومه او احد رعيته.

خامساً لان من تعدى على سلطان البطريرك فتعدى على سلطان البابا نفسه الذي اقام البطاركة ومنحهم سلطاناً كاملاً بكل ما يخص تدبير رعيتهم وسياستها . وكما ان من تعدى على سلطان نائب البابا . فتعدى على سلطان البابا نفسه ، كذلك السيد البطريرك من تعدى على حكمه فتعدى على حكم البابا نفسه .

سادساً لان البابا اقليمنضوس العاشر قد اخضع المرسلين تحت حكم الاساقفة وامرهم الا يفعلوا شيئاً بغير استئذانهم والا فيستطيع الاسقف ان يادبهم ويعاقبهم بالملائم الكنائسية . اذن كم بالحري يلزمهم ان يخضعوا للبطريرك ، وانهم لا يفعلوا شيئاً بغير استئذانه . وهذا قوله في صفيحته للرهبان الذين ارادوا ان يكرزوا في كنيسة رهبنتهم فيلتزمون بطلب البركة من اسقف الرعية ، ويستطيعون ان يكرزوا ولو ما نالوا البركة . ولكن الاسقف اذا ما منح البركة بل واعترض لهم فلا يجوز لهم حينئذ ان يكرزوا في كنائس الرهبان المذكورة . واذا فعلوا بخلاف ذلك فيمكنه ان يأدبهم ويعاقبهم بالملائم الكنائسية بقوة رسم غريغوريوس الخامس عشر سالفنا ذو الذكر الصالح الذي يبدأ فيعناية [v 86] الله الغير المفحوصة .

**جواب الاعتراض الاول . ان كل الاستخصاصات الممنوحة للرهبان من**

الباباوات . لا يوجد فيها ان الرهبان المرسلين يستطيعون ان يتعدوا على سلطان البطريرك ويبطل عوائده وما اشبه . ولا انه لا يقدر ان يعاقبهم كما قريناها كلها في كتاب البادري كواريسميوس في الاماكن المقدسة .

جواب الاعتراض الثاني نقول ان الكنيسة الرومانية لم ترسل الرهبان المرسلين ليكونوا مسلطين على البطريرك : بل وانها اخضعتهم تحت سلطانه وامرت بانهم يطيعون ويسمعوا لكلامه بكلما يخصه ويخص رعيته كما تقدم منا البرهان .

جواب الاعتراض الثالث نقول ان الاساقفة والمطارنة ولو كانوا ملزمين ان يستاذنوا روساء الرهبان ومدبريهم متى ارادوا ان يرسموهم او يعاقبوهم من حيث ان الرهبان اولاد الطاعة . مع ذلك جميعه البطاركه لا يدركون تحت هذه الشريعة بسبب استخصاصاتهم العظيمة الوافرة الممنوحة لهم من الباباوات كما يعلم جرمونيوس في العدد السادس عشر في الفصل السابع من كتابه الثالث في الانعتاق الكنائسي . وفلورنتيوس في الفصل السابع في نقل الاساقفة من كتابه الاول في الشريعة . وبربوصا في العدد الحادي والثلثين من الفصل الاول من العنوان الثالث من القسم الاول في وظيفة الاسقف وسلطانه وغيرهم كثيرون .

مسئلة هل ان البطريرك يستطيع ان يلزم شعبه ان يستمع القداس في كنيسة خوريه ابداً دايماً في الاحاد والاعياد . وانه لا يستمع قداس احد الرهبان المرسلين في الايام المذكورة .

والجواب . نعم

اولاً : لان المجمع التريدنتيني قد امر في الجلوس الثاني والعشرين ان يستمع الشعب قداس خوريه في الاحاد والاعياد المأموره بقوله يحضروا الشعب ليواظبوا المجيء الى خورنيتهم اقلما يكون في ايام الاحاد والاعياد الكبار . ثم يقول : ان تعرض هذه الامور كلها المذكورة لكل اساقفة الاماكن لكيما لا هذه الامور فقط ولكن غيرها ايضاً يحرموا ويأمروا ويرسموا بواسطة السلطان المعطى لهم من السونندوس ومن الكرسي الرسولي اذا راءوا الامر واجباً . وانهم يعاقبوا الشعب المؤمن بالملائم الكنائسية المفروضة على موجب حسن رأيهم ليحفظوها ويأتوا بتكميلها من غير التفات الى الاستخصاصات ولا الى الاستغاث ولا الى العوائد باي وجه من الوجوه . وهذا نفسه قد رسم في الفصل الرابع من مجمع نامور . ومثل ذلك سنيستوس

الرابع قد منع الرهبان حتى لا يكونوا عاقة للشعب لاستماع القداس في خورنيتهم.: وانهم لا يعلموا الشعب بانه غير ملتزم باستماع القداس في خورنيته في ايام الاحاد والاعياد : كما يشهد يعقوب [87 v] مركنتي في الفصل السابع من حل المشكلات المعتادة ان تجري للراعي في خدمة سر القربان .

ثانياً لان الاسقف يستطيع ان يرسم لئلا احد رعاياه يستمع القداس خارج عن خورنيته في ايام الاحاد والاعياد المامورة كما يعلم كثيرون من العلماء . اذن كم بالاحرى يستطيع ان يفعل ذلك السيد البطريرك الذي سلطانه يفوق على سلطان الاسقف .

ثالثاً أن المعلمين حيث يقولوا ان الراعي لا يستطيع ان يلزم شعبه باستماع القداس في ايام البطالة فانهم لا يقولوا ذلك الا عن الاسقف ولا على البطريرك . مشيرين بذلك على ان البطريرك فهو قادر على ذلك بغير ريب وشك .

ومما ذكرنا قد لاح ان السيد البطريرك يمكنه ان يلزم شعبه انهم لا يعترفون عند الرهبان ، او لا يتناولوا القربان منهم في كذا وكذا يوم . مع ان البطريرك لا ينبغي له ان يفعل ذلك بغير سبب داعي حسبما يوصي ايضاً — اقليمنضوس العاشر في صفيحته المذكوره .

مسيلة ثانية[١] : هل يستطيع[٢] البطريرك ان يبعث الرهبان المرسلين ليقضوا مصالحه اين شاء واراد من غير اجازة روسايهم .

جواب : لا شك انه يستطيع على ذلك بمواذرة روسائهم . كما قد بعث بطاركة انطاكية الرهبان المرسلين الى رومية مراراً عديدة لاجل قضي مصالح الكرسي . واما بعد فنقول : اما ان البطرك[٣] له عازه في الرهبان خصوصاً ام لا . فاذ[٤] كانت له عازه فيقدر ان يبعثهم خلافاً لارادة روسائهم لان البطريرك هو رئيس اعظم وله يجب ان يطاع اكثر من غيره . واما اذا ما كانت له عازه خصوصية فيهم فلا يجب ان يبعثهم لئلا يصدر سجس عن ذلك . ولكن اذا امر في ابعاثهم[٥] وكان المبعوث راضياً يلتزم

١) مخطوطة بكركي تنتهي هنا . اما B وC فيتابعان .
٢) B يقدر .
٣) B البطريرك .
٤) B فان .
٥) B ولكن امر في ابعاثه .

ريس الرهبان ان يتركه يمضي ليقضي مصلحة البطرك لان سلطان البطرك اعلى من سلطانه . ولكن يستطيع فيما بعد ان يرفع امره الى الريس الاعظم اي الى السيد البابا . واعلم اننا نتكلم الان عدا الرهبان الافرنج رهبان البلد فلا شك ان البطرك له عليهم رياسة عامة في كل شيء .

الفصل السابع

في ان هل يستطيع السيد البطريرك ان يمنح غفراناً كاملاً[١]

ان[٢] الغفران هو حل[٣] العقوبة الزمنية الموجبة بسبب الخطايا الفعلية المغفورة . يمنح للانسان الموجود في حال النعمة من الرأس [r 88] بتوزيع الكنز الكنائسي[٤] . وينقسم قسمين[٥] :

اولاً : الى الغفران الكامل .

ثانياً : الى الغفران الزمني الغير الكامل .

فالكامل هو الذي به تغفر كل العقوبة مطلقاً . واما الغير الكامل فهو الذي لا تغفر به كل العقوبة مطلقاً . ولكن البعض منها حسبما يفرض الراس . فاعلم :

اولاً ان الحبر الروماني هو قادر ان يمنح الغفران الغير الكامل فقط ولكن الكامل ايضاً ، على موجب[٦] ما رسمت المجامع المقدسة وكما تعلم امنا الكنيسة باتفاق جمهور العلماء . ومن غير ذلك صار بمنزلة المبدع والفاسخ عن الدين المستقيم القاتوليقي . واعلم

ثانياً ان اي اسقف كان من الاساقفة المؤمنين فيستطيع ان يمنح غفران اربعين يوم فقط ، او غفران سنة متى صار تكريس الكنيسة ، كما هي العادة[٧] الدارجة ، وكما حدّ ورسم المجمع اللاتراني المنعقد في عهد اينوشنسيوس[٨] الثالث في الفصل الثاني والستين[٩] .

١) B هل البطريرك يقدر ان يمنح غفراناً كاملاً ام لا ؟
٢) لم ترد « ان » في B
٣) C يحل .
٤) C الكنز السماوي الكنائسي .
٥) B ينقسم الى قسمين .
٦) لم ترد « موجب » في C
٧) C كما العادة .
٨) B البابا اينوشنسيوس .
٩) C والستون .

اعلم[١] ان السيد البطريرك هو قادر ان يمنح الغفران القادر عليه الاسقف . ثم إنه يستطيع[٢] ان يمنح غفراناً دائماً على مثال قاصد الحبر الروماني والقتالقة[٣] كما يعلّم سوتوس وكردوبا واالينا[٤] وغيرهم . والغفران الدائم فهو دوام[٥] الغفران الكامل او الغير الكامل في كل الزمان[٦] المعيَّن من الرأس كمن يفرض على المؤمنين انه ينال[٧] غفراناً كاملاً او غير كامل او[٨] متى قد تلى كذا صلاة او فعل كذا فعل . واما نحن [v 88] فلا نفحص ههنا الا ان هل يستطيع البطريرك ان يمنح غفراناً كاملاً في بطركيته كما هو قادر أن يفعل ذلك الحبر الروماني في كل المسكونة .

فنقول ان البطريرك هو قادر ليمنح غفراناً كاملاً في بطركيته[٩] وبيان ذلك:

**اولاً** لان البطريرك فيستطيع[١٠] ان يفعل في كنيسته كلما يستطيع[١١] ان يفعله البابا في الدنيا جميعها . وكما يستطيع البابا ان يمنح غفراناً كاملاً هكذا والسيد[١٢] البطريرك ايضاً .

**ثانياً** لان البطريرك يحل من كل الخطايا الموجودة في منشور خميس الاسرار والمحفوظة للحبر الروماني . وانه يحلل بموانع الزيجة القادر على تحليلها البابا وحده . وانه يثبت رهبنات ، ويقيم اسقفيات جداد[١٣] ، ويبطل العتاق ، وغير ذلك من الامور التي لا يخص فعلها الا لصاحب الكرسي الروماني[١٤] . كما يصير يومئذ في الجهات الشرقية اذ لم نرى احداً ياتي من المشرق الى عند البابا لاجل قضي عمل لم يستطع عليه السيد البطريرك

١) B ثالثاً .
٢) B يقدر .
٣) B والقتلقة .
٤) B وواالينا .
٥) C داوام .
٦) C الزمن .
٧) C انهم ينالوا .
٨) B و C اي .
٩) B البطريرك يقدر يمنح كاملاً في بطركيته ، هو بيان ذلك .
١٠) B يقدر .
١١) B يقدر .
١٢) لم ترد «والسيد» في B
١٣) B جدد .
١٤) C الرسولي .

اذن لا بد[١] اننا نعترف ونقر ان البطريرك فهو قادر ان يمنح غفراناً كاملاً ايضاً . ويتضح ذلك لان السبب الذي لاجله لا يستطيع[٢] البطريرك ان يمنح غفراناً كاملاً فهو كون هذا الامر[٣] لا يخص الا البابا لا غير . واما الامور المذكورة فلا تخص الا البابا وحده . اذن[٤] كما يستطيع البطريرك ان يفعل كل هذه الامور[٥] فيستطيع ايضاً ان يمنح غفراناً كاملاً .

وان قال القائل انه فرق عظيم بين [89 r] منح الغفران وبين الحل من الخطايا لان الحل من الخطايا لا يضاف الى سر التوبة . وبخلاف ذلك منح الغفران . ولاجل ذلك من كان قادرًا ان يحل كل الخطايا . فلا ينتج انه يكون قادرًا ان يمنح غفراناً كاملاً ايضاً .

فالجواب[٦] اولاً ان الحل من الخطايا ومنح الغفران ينسبان الى السلطان لا الى الدرجة . اذن[٧] ان كان البطريرك قادرًا[٨] ان يحل من كل الخطايا فهو قادر ان يمنح غفراناً كاملاً ايضاً .

ثانياً لان البطريرك يستطيع[٩] ان يمنح الغفران من باب الوصية الالهية كما سنذكر . اذن[١٠] ولو كان منح الغفران ممتاز عن الحل من الخطايا . فلا ينتج ان البطريرك لا يستطيع ان يمنح غفراناً كاملاً .

ثالثاً ولو كان منح الغفران والحل من كل الخطايا[١١] ممتازين بينهما مع ذلك فيستطيع البابا اثنيهما . اذن[١٢] وهكذا البطريرك لانه هو قادر ان يفعل في رعيته كل ما هو قادر عليه البابا في كل رعيته المسكونة كما تقدم . وبيان ذلك .

---

١) B ولا بد .
٢) B يقدر .
٣) لم يرد « الامر » في B
٤) C اذا .
٥) B هذه الامور كلها .
٦) B جواب .
٧) C اذاً .
٨) B كان قادر .
٩) B يقدر .
١٠) C اذاً .
١١) B من الخطايا .
١٢) C اذاً .

ثالثاً [رابعاً] لان العادة دارجة في بيعة الله. ان لا البطاركة تستمد الغفران الكامل من الباباوات. ولا الباباوات تمنح غفراناً كاملاً للبطاركة ليوزعوه على رعاياهم. ولو ذلك الا ان الامر مشهور عند الجميع ان البطريرك يقدر على منح الغفران الكامل. والاّ لقد صاروا البطاركة والباباوات رعاة باطلين لا يهتمّوا بمنفعة رعاياهم الروحانية ويعدموهم من هذا الخير العظيم الذي هو اعظم الاعمال الصالحة الموجودة في كنيسة الله. [89 v] ولا قائل يقول ان القدماء لم يستعملوا منح الغفران الكامل لان هذا القول لا اصل له. والا قد فتحنا باباً للهراطقة[١] ليقولوا ان الغفرانات قد ابدعتها الباباوات في هذه الازمنة الاخيرة. وذلك من اعظم المحال. ثم ان الغفرانات قد جاء ذكرها في مجمع نيقية. وفي رسائل مار قوبريانوس اسقف قرطجنة وغيرهم من المتقدمين كما يذكر الكردينال بارونيوس وسواريوس وغيرهما. وبالحقيقة من القائل ان البابا لاون؛ او هورمزدا او غريغوريوس الكبير لم يكونوا قد منحوا مرة واحدة اقل ما يكون غفراناً كاملاً لبطاركة المشرق ليوزعوه على رعاياهم. اذ ما زالوا يكاتبوهم وينصحوهم على تدبير رعاياهم وسياستها الجيدة الحميدة. ومن المعلوم ان هولاءِ الباباوات كانوا ذوي غيرة جزيلة وراغبين منفعة كل العالم. ولا البطريرك مار اوسطاتيوس او اثاناسيوس او قوريللوس او يوحنا فم الذهب وغيرهم من الرعاة الصالحين كانوا تركوا كنائسهم وموتاهم بغير استمداد الغفران الكامل من قبل البابا. ومع هذا جميعه لم نجد قط في التواريخ العلمانية ولا في الكنائسية ان احد الباباوات يكون قد ارسل لبطاركة المشرق غفراناً كاملاً؛ او ان هولاء يكونوا قد طلبوه.

وان قال ان الباباوات قد بعثوا غفراناً كاملاً للبطاركة امراراً عديدة. كما يبان [90 r] واضحاً من كتاب مار اسطفانوس للدويهي البطريرك الانطاكي الثاني في الملّة المارونية.

فنجاوب قائلين ان الباباوات قد منحوا غفراناً كاملاً للبطاركة ولرعاياهم ليظهروا انهم روساء الكنيسة وان الجميع خاضعين لهم ولسلطانهم الفائق على الكل وليبينوا رئاستهم على البطاركة. ولا ان البطاركة هم غير قادرين على منح الغفران الكامل. وبيان ذلك.

اولاً لان الباباوات ما بعثوا هذه الغفرانات الا عند تثبيتهم البطاركة.

١) C للاراتقة.

وحينئذ لا يمنحوهم غفراناً كاملاً فقط . بل ويعطوهم سلطاناً ليحلوا من جميع الخطايا المحفوظة حلها لهم وليعتنوا ويفعلوا في رعاياهم كل ما هم قادرين عليه البابوات في كل الدنيا كما في الكتاب المتقدم ذكره . اذن كما ان البطاركة يستطيعون في الحاضر ان يحلوا من جميع الخطايا المحفوظة للبابا ، وان يفعلوا كل ما هو قادر عليه البابا كما يأتي مما يفعل الان بطريرك انطاكية الذي هو وحده قاتوليقي . كذلك لا بد اننا نعترف ونقول انهم قادرين على منح الغفران الكامل ايضاً .

ثانياً لان البطرك مار[١] اسطفانوس الذي يقول : ان البابوات كانوا يمنحوا غفراناً كاملاً للبطاركة ولرعاياهم فهو نفسه كان يمنح غفراناً كاملاً كما سنذكر . اذن[٢] منح البابوات الغفران الكامل للبطاركة ولرعاياهم مرة واحدة عند تثبيتهم فلا ينتج منه انهم غير قادرين على منح الغفران الكامل . وبيان ذلك [v 90] .

رابعاً[٣] لان منح الغفران يخص الاسقف من[٤] باب الوصية الالهية كما يعلّم كثيرون من العلماء منهم القديس مار توما الاكويني ومار بونا بنتورا[٥] وبالودانوس[٦] وسوتوس والينسا وغرافيوس وكرد وبا ونونيوس وغيرهم كثيرون . وسبب ذلك لان الاساقفة هم خلفاء السادات الرسل الذين كان يخصهم السلطان على منح الغفران من باب الوصية الالهية من حيث انهم قد اقتبلوا كذا سلطان دون وسيط[٧] من السيد المسيح القائل لهم في الاصحاح العشرين من انجيل يوحنا من غفرتم له خطاياه غفرت له ، ومن امسكتموها عليه مسكت . مشير بذلك انه معطي للرسل وخلفائهم لا السلطان على الحل من الخطايا فقط ، بل وايضاً السلطان على منح الغفران . ولهذا قبل انعقاد المجمع الاتراني كانوا جميع الاساقفة يمنحون غفراناً كاملاً على مثال الحبر الروماني كما يعلّم العلماء . واما لما صار انعقاد مجمع لاتران في عهد البابا اينوشنسيوس الثالث قد حصر سلطانهم وصاروا غير قادرين ان يمنحوا غفراناً كاملاً . ثم رسم ان لا يفوق سلطانهم على

١) C ماري .
٢) C اذاً .
٣) B و C وبيان ذلك رابعاً .
٤) B و C اللاهوتي .
٥) B مار بونا ونتورا — C ماري بونا ونتورا .
٦) B وبلودانوس .
٧) لم ترد «وسيط» في C

منح غفران اربعين يوم . كما يبان في الفصل الثاني والستين[١] من المجمع المذكور . واما البطاركة كونهم لا يقعوا تحت هذا الرسم اذ لا يسمعون البتة : فنقول ان سلطانهم على حاله الاول قادرين انهم يمنحون الغفران الكامل . [91 r] وبيان ذلك .

اولاً لان المراسيم والفرائض التي تصير في الجهات الغربية فلا تلزم اهل المشرق ما لم يسمون معلناً . او ما لم تناسب الى امور الدين والايمان. كما يعلم جمهور العلماء . ولا قائل يقول انه ينتج من ذلك ان اساقفة المشرق ايضاً هم قادرين ان يمنحوا غفراناً كاملاً من حيث ان المراسيم الغربية لا تلزم اهل المشرق . لان بطاركة المشرق قد حصروا سلطان اساقفتهم ومطارنتهم كما يبان من العادة الدارجة في المشرق ان البطاركة لا الاساقفة او المطارنة يمنحون غفراناً كاملاً .

وبيان ذلك ثانياً لان المجمع[٢] اللاتراني قد[٣] حصر سلطان الاساقفة لا غير . لا سلطان البطاركة كما يبان من الفصل المذكور . اذاً ولو سلّمنا ان الاساقفة لم يكونوا قادرين على منح الغفران الكامل فلا ينبغي لنا ان نقول ذلك عن البطاركة ايضاً . وان قلنا ان الاساقفة لم يكن لهم سلطاناً ليمنحوا الغفران من باب الوصية الالهية كما يعلم دورندوس وسواريوس وبوناشينا وغيرهم من المتأخرين القائلين ان القديس مار بطرس الرسول قد اقتبل سلطاناً كاملاً على منح الغفرانات دون الوسيط من السيد المسـ[ـيح] القائل له في الاصحاح الحادي والعشرين من انجيل يوحنا . ارع خرافي وارع كباشي وارع نعاجي . وان السادات الرسل لم يقتبلوا كذا سلطان الا بواسطة مار بطروس[٤] . ولاجل ذلك البابا وحده الذي هو خليفة مار بطروس قد [91 v] استنال كذا سلطان من باب الوصية الالهية . وبخلاف ذلك الاساقفة الذين هم خلفاء الرسل . فمع ذلك جميعه نقول ان الاساقفة كانوا يمنحوا الغفران الكامل قبل انعقاد المجمع اللاتراني اقل ما يكون بواسطة السلطان المعطى لهم من قبل البابا . وانهم الان غير قادرين على ذلك كون المجمع المذكور قد حصر سلطانهم . اذن من لم يحصر المجمع سلطانهم فهم قادرين على ذلك ايضاً . وهولاء هم البطاركه

١) C والستون .
٢) B وان قال ان مجمع .
٣) B ما .
٤) B وC بطرس .

الذين ما سمّاهم المجمع ولا امر بحصر سلطانهم. ويتضح ذلك من ان البطاركة يمكنهم ان يمنحوا الغفران الدائم في الحاضر باتفاق جمهور العلماء. اذن[1] رسم المجمع اللاتراني فلا يحصر سلطان البطاركة والا كانوا غير قادرين على ذلك ايضاً على شبه الاساقفة.

وان قال القائل ان المجمع اللاتراني ما حصر سلطان الاساقفة في منح الغفران الكامل كونهم قادرين على منح الغفران الكامل. ولكن بسبب انهم كانوا يمنحون غفراناً يفوق الاربعين يوم. اذن قولكم انهم كانوا يمنحون غفراناً كاملاً قبل انعقاد المجمع اللاتراني. وان اولئك الذين ما حصر سلطانهم المجمع المذكور هم قادرون ايضاً على منح الغفران الكامل فهو دون الصواب.

والجواب اولاً ان هذا القول ضد جماعة العلماء لان ثم العلماء القائلين ان الاسقف يخصه منح الغفران من باب الوصية الالهية. ثم والعلماء القائلين بخلاف ذلك قد اتفقوا على القول ان الاساقفة ما زالوا قادرين على منح الغفران الكامل حتى الى انعقاد المجمع اللاتراني كما يعلّم سواريوس في [r 92] الفصل الثالث من المجادلة الخامسة والخمسين في سر التوبة.

ثانياً لان نحن لا نجد قط في التواريخ العلمانية. ولا في الكنائسية ان الاساقفة لم يمنحوا غفراناً كاملاً قبل انعقاد المجمع اللاتراني اذن قولكم هو هذا دون الصواب والحق.

وبيان ذلك خامساً لان المجمع التريدنتيني متكلماً عن الغفران فلا يفرق بين الغفران الكامل والغير الكامل. ثم يقول ان توزيعه يخص البيعة لا الحبر الروماني او البطاركة او الاساقفة. ومن المعلوم انه لا يخص العوام او الكهنة: كون هولاء غير قادرين على توزيع كنز الكنيسة باتفاق الجميع. ثم ولا الاساقفة يخصهم ذلك ايضاً كون سلطانهم قد حُصر من المجمع الاتراني. اذن لا بد انه يخص الحبر الروماني والبطاركة.

وبيان ذلك سادساً لان البعض من البطاركة قد منحوا غفراناً كاملاً بعض الاوقات لرعاياهم وما كانوا فعلوا ذلك لو كانوا عارفين انهم غير قادرين على منحه. ولئلا يطول الشرح فلنكتفي بما فعله البطريرك مار اسطفانوس الدويهي الذى قد اعطى غفراناً كاملاً لكل من يدخل في رهبنة مار انطونيوس المجددة قوانينها. وهذا قوله في اخر القوانين المذكورة:

1) C اذاً.

وعندما يقصد الانسان منهم يلبس الاسكيم الملائكي ان اعترف اعتراف تقي وتناول الاسرار الالهية يكون له غفران كامل من سائر الخطايا باستحقاق آلام السيد المخلص بشفاعة والدة الخلاص والرسل الاطهار والاباء المجيدين الذين ارضوا الله وفازوا في الحياة النسكية المقدسة . وهذا التثبيت قد نقل مع [92 v] بقية القوانين من اللغة العربية الى اللاتينية في مدينة رومية وقروه كثيرون من العلماء والفقهاء . ولم يكن من يعترض له بشيء . [وفي اليوم الثالث عشر من شهر تشرين الاول من شهور سنة ١٧٨ . قد بعث البادرى الياس المارونى الياسوعي . والشماس عبدالله الياس الكسرواني . عرض حال الى قدس سيدنا البابا اقليموس الحادي عشر وطلبوا من غبطته لينعم عليهم بمنح غفران كامل لاجل بعض الكنائس الموجوده في معاملة طرابلس الشام . وفي بلد كسروان . فاجابهم السيد البابا انهم يمضوا الى بطركهم بطرك انطاكيه ويستمدوا منه الغفران المذكور . لان السيد البطريرك يقدر ان يمنح الغفران من بطركيته مثلما يقدر على ذلك السيد البابا في كل العالم ومن الذى يجاسر ان يجحد كذا سلطان السيد البطريرك بعدما اعترف به الحبر الروماني الاعظم][١] .

**وبيان ذلك سابعاً** : لان هو امر غير لائق ان نقول ان الباباوات لم يمنحوا في الازمنة السالفة سلطاناً للبطاركة ليوزعوا الغفران الكامل على رعاياهم وموتاهم وعلى الخصوص في تلك البلدان التي لم توجد فيها بهذا القدر كهنة ورهبان وصلوات وقداديس واسعافات . ومن المعلوم ان الغفران الكامل هو مفيد لانفس الاحياء والموتى غاية ما يوصف على ما يوجب ما يعلّم المجمع التريدنتيني في الجلوس الخامس والعشرين . وليس الواجب ان تقول ان هذه الوزنة الثمنة الموجودة في بيعة الله يكونوا طمروها الباباوات في بلدانهم الغير محتاجين اليها مثل اهل البلدان الشرقية لان بلدانهم بلدان نصارى ومؤمنين لا تصير عليهم اضطهادات من اليهود والمسلمين . ولا من الهراطقة[٢] والمعاندين كما يصير لنصارة المشرق .

**الاعتراض الاول**[٣] اذا سلمنا ان البطريرك هو قادر ان يمنح غفراناً كاملاً فما فرق بينه وبين البابا ؟

---

١) لم يرد هذا المقطع [ ] في مخطوطة بكركي .
٢) C الارانقة .
٣) B اعتراض اول .

والجواب[١] ان[٢] البابا هو قادر ان يمنح غفراناً كاملاً في كل المسكونة[٣] وانه يحصر سلطان البطريرك لئلا يمنح غفراناً كاملاً اي متى اشاء واراد. واما البطريرك فلا يستطيع على منح الغفران الكامل الا داخل رعيته وهذا فرق عظيم.

ثانياً لان البطريرك هو قادر ان يحل من جميع الخطايا المحفوظ[٤] حلها للبابا وحده. ومع ذلك فهو فرق عظيم بينه وبين [93 r] البابا. اذن ولو كان قادراً ان يمنح الغفران الكامل مثل البابا فلا ينتج انه لا يوجد فرق بينه وبين البابا.

والاعتراض الثاني[٥] ان البابا بولص الخامس قد منح غفراناً كلي الكمال لبطريرك انطاكية ليمنحه لرعايه مرة في حياته كما يشهد لودوبيكوس توماسيني في العدد الاول من الفصل الاول من الفصل الرابع والعشرين من الكتاب الاول. اذن لا يستطيع البطريرك ان يمنح غفراناً كاملاً مراراً في حياته متى دعت الضرورة والاحتياج الى ذلك.

والجواب[٦] ان هذا القول لا اصل له. وان البابا بولص لم يمنح لبطرك انطاكيه سلطاناً على منح الغفران مرّه في حياته ولكن في تثبيته البطريرك يوحنا قد منحه سلطاناً ان يمنح غفراناً كاملاً لكل رعاياه عند وصول التثبيت اليه. كما يتبين من صفيحة البابا المذكور. ولم يفعل ذلك البابا من تلقاء نفسه بل بتوسل البطريرك اليه. فان العاده قد درجت الان لكل بطاركة انطاكية عند استمدادهم درع الرئاسة من البابا فيسألوه ان يمنح لهم ولرعاياهم غفراناً كاملاً ليبينوا انهم مخضعين ابداً دائماً للكنيسة الرومانية ولراسها. ولا انهم غير قادرين ان يمنحوا الغفران الكامل. وبيان ذلك: ان البطريرك الانطاكي اذاً كان غير قادر على منح الغفران الكامل فما كان يتوسل الى البابا ليمنحه اياه مرة واحدة عند تثبيته ولكن مراراً عديدة لئلا يعدم ذاته ورعاياه من هذا الخير العظيم مع انه عارف ان البابا لا [93 v] ينكر عليه ذلك لو طلبه منه لاجل الاسباب الصوابية التي توجد في هذا الامر.

١) B جواب.
٢) لم ترد «ان» في B
٣) B واما البطريرك داخل رعيته فقط.
٤) C المحفوظة.
٥) B اعتراض ثاني.
٦) B جواب.

## الفصل الثامن
## في حل بعض من المسائل تحدث للبطريرك في منح الغفران

السوال الاول[١] هل البطريرك يستطيع انه يمنح غفراناً من غير علة داعية الى منحه ؟

والجواب[٢] لا . وسبب ذلك[٣] ان البابا لا يمكنه ان يفعل هذا الأمر . إذن[٤] وكم بالحري[٥] السيد البطريرك . وان البابا لا يستطيع ان يمنح غفراناً بغير علة[٦] فيتبين[٧] واضحاً من ان البابا ليس هو بسيد كنز الغفرانات بل موزعه لا غير . واما الموزع فلا يمكنه توزيع الكنز الا لاجل سبب .

السوال الثاني[٨] ما هي الاسباب الداعية التي بسببها يستطيع البطريرك ان يمنح الغفران ؟

والجواب[٩] انها توقير الله تعالى ومنفعة الكنيسة وخير العامة او الافراد .

السوال الثالث[١٠] هل البطريرك هو قادر ان يمنح غفراناً اي متى اشاء[١١] واراد ؟

والجواب[١٢] نعم اذا فعل ذلك لاجل علة داعية والا فلا لاجل السبب المقدم ذكره .

السوال الرابع[١٣] هل البطريرك يستطيع ان يمنح غفراناً لاجل ارواح الموتى الموجودين في عذاب المطهر ؟

والجواب[١٤] ان البعض قالوا لا . واخرون بخلاف ذلك . ولكن في

١) B سوال اول .
٢) B جواب .
٣) B لا . وذلك .
٤) C اذاً .
٥) B وكم بالاحرى .
٦) B من غير علة .
٧) C ليتبين .
٨) B سوال ثاني .
٩) B جواب .
١٠) B سوال ثالث .
١١) B و C شاء .
١٢) B جواب .
١٣) B سوال رابع .
١٤) B جواب .

هذا الامر [ر 94] لا بد من الوقوف على عوائد الكنيسة باتفاق جمهور العلماء .

السوال الخامس[١] هل البطريرك يمكنه منح الغفران على كل رعيته[٢] ؟

والجواب[٣] نعم . لان منح الغفران ينسب الى السلطان[٤] . واما البطريرك فانما[٥] له سلطان على كل رعيته التي هي داخل حدود بطركيته[٦] .

السوال السادس[٧] هل البطريرك هو قادر ان يمنح غفراناً دائماً على من تلى كذا صلاة[٨] او فعل كذا عمل . كقولك من تلى المسبحة مثلاً فانه ينال غفراناً ابداً دائماً .

والجواب[٩] نعم بشرط انه يفعل ذلك لاجل سبب داعي .

السوال السابع[١٠] هل البطريرك يمكنه اكتساب الغفران الذي يمنحه لرعاياه ؟

والجواب[١١] نعم كما هي العادة الدارجة[١٢] . ولا توجد وصية تمنعه عن ذلك .

السوال الثامن[١٣] هل البطريرك يلتزم بتكميل الشروط التي وضعها لاكتساب الغفران ؟

والجواب[١٤] لا . كما يعلم كثيرون من العلماء . لان البطريرك فيستطيع في هذا الحادث ان يحلل[١٥] لذاته بتغيير الشروط المذكورة . وان يكمل اي عمل كان غيرها .

١) B سوال خامس .
٢) B هل يقدر على كل رعيته ؟
٣) B جواب .
٤) B لان ينسب الى السلطان .
٥) B انما .
٦) B بطريركيته .
٧) B سوال سادس .
٨) B هل يقدر دائماً على من تلى كذا صلاة .
٩) B جواب .
١٠) B سؤال سابع .
١١) B جواب .
١٢) C دارجة .
١٣) B سوال ثامن .
١٤) B جواب .
١٥) B يحل .

السوال التاسع[١] هل البطريرك قادر ان يمنح غفراناً[٢] لنفسه دون غيره ؟

والجواب[٣] ان البعض من العلماء قد قالوا نعم[٤] والخلط لا . لكن هو يقدر ان يتبع الرأيين المذكورين [v 94] .

السوال العاشر[٥] هل يصح الغفران الذي يمنحه البطريرك وهو في حال الخطيئة المميتة ؟

والجواب[٦] نعم لان منح الغفران يضاف الى السلطان . وقد يمكن انه يصح ولو كان مانحه في حال الخطيئة .

السوال الحادي عشر[٧] هل البطريرك اذا منح غفراناً[٨] وهو في حال الخطيئة يخطئ مميتاً ام لا ؟

والجواب[٩] لا . لان منح الغفران لا يضاف الى الدرجة بل الى السلطان .

السوال الثاني عشر[١٠] اذا منح البطريرك غفراناً لم يكن قادراً على منحه بتحقيق كقولك اذا كان البطريرك غير قادر ان يمنح غفراناً كاملاً كما يعلمون البعض هل اذا منح الغفران الكامل فيكتسبون رعاياه اقله الغفران القادر على منحه البطريرك اي الدائم ؟

والجواب[١١] نعم كما يعلم كثيرون من العلماء . لان المفيد لا يعدم بالغير المفيد كما في الشريعة .

السوال الثالث عشر[١٢] هل البطريرك يستطيع ان يمنح سلطاناً لاي من كان من الانفار الكنائسية ليمنحوا الغفران نيابةً عنه .

---

١) B سوال تاسع .
٢) B هل يقدر البطريرك ان يمنح غفران .
٣) B جواب .
٤) B بعضاً قالوا انه قادر ، وآخرون لا .
٥) B سوال عاشر .
٦) B نعم .
٧) B سوال الحادي عشر .
٨) B هل اذا منح غفران .
٩) B جواب .
١٠) B سوال ثاني عشر .
١١) B جواب .
١٢) B سوال ثالث عشر .

والجواب[١] نعم كما هي العادة الدارجة في بيعة الله .

السؤال الرابع عشر[٢] هل البطريرك يستطيع ان يمنح سلطاناً لاحد العوام ليعطي غفراناً على اسمه ؟

والجواب[٣] نعم لان ولو كانت الكنيسة قد نبت كل العوام عن الوظائف الكنائسية مع ذلك [r 95] البطريرك كونه رأس الكنيسة في رعيته فيستطيع ان يحلل في هذه الوصية الكنائسية .

السؤال الخامس عشر[٤] هل البطريرك يقدر ان يمنح غفراناً خارج رعيته ؟

والجواب[٥] لا . لان منح الغفران يضاف الى السلطان . واما البطريرك فسلطانه لا يفرق حدود رعيته .

السؤال السادس عشر[٦] هل البطريرك اذا وجد في رعية اسقف اخر لم يكن من رعيته واقتبل سلطاناً منه ليمنح غفراناً في تلك الرعية فيصح كذا غفران ام لا ؟

والجواب[٧] نعم كما يعلم كثيرون من العلماء خلافاً لغيرهم . وسبب ذلك ان الاسقف المذكور هو قادر ان يمنح سلطاناً لاي من كان من الانفار الكنائسية الموجودين في كنيسته ليمنح غفراناً نيابةً عنه .

السؤال السابع عشر[٨] هل البطريرك اذا وجد في رعية احد اساقفته فيستطيع ان يمنح غفراناً هو والاسقف ليكون الغفران اكثر مما يمنحه واحد بمفرده .

والجواب[٩] نعم . باتفاق جمهور العلماء . ومن ربح الغفران المذكور فانه ينال غفراناً متضاعفاً .

السؤال الثامن عشر[١٠] اذا جمع البطريرك كل اساقفته او كثيرين

---

١) B جواب .
٢) B سوال رابع عشر .
٣) B جواب .
٤) B سوال خامس عشر .
٥) B جواب .
٦) B سوال سادس عشر .
٧) B جواب .
٨) B سوال ثامن عشر .
٩) B جواب .
١٠) B سوال تاسع عشر .

منهم في مكان واحد ومنحهم سلطاناً ليعطوا غفران الاربعين يوم القادرين على منحه . هل من اكتسب كذا غفران فانه ينال غفران مجموع الايام التي تحتوى بذلك الغفران . كقولك اذا كانوا عشرة اساقفة ومنحوا الغفران جمله : هل من اكتسب غفرانهم يكتسب غفران اربعمائة يوم .

والجواب[١] لا . اذا منحوه تحت تكميل [95v] شرط واحد وفي وقت واحد . ولكن اذا منحوه تحت شروط عديدة وفي ازمنة مختلفة فيكون الغفران متضاعفاً على عددهم . ومثل ذلك يصح في اكتساب الغفران الذي منحوه عدة من الكهنة بالسلطان المعطى لهم من البطريرك .

السوال التاسع عشر هل من وجد في رعية البطريرك وكان في رعية اخرى يمكنه اكتساب الغفران الممنوح من البطريرك[٢] ؟

والجواب[٣] نعم . لانه في تكميله الشروط[٤] اللازمة لنيل الغفران يصير خاضعاً لسلطان البطريرك .

السوال العشرون هل البطريرك يستطيع[٥] ان يمنح مطارنته واساقفته عن منح الغفران الاربعيني .

والجواب[٦] نعم لو فعل ذلك لسبب . لان منح الغفران ينسب الى السلطان . واما البطريرك فهو قادر ان يبطل سلطان اساقفته كما هو المعلوم. وقولنا لسبب لان اذا منع البطرك اساقفته عن منح الغفران بغير علـة فيصح كذا تبطيل ولكنه يخطئ .

السوال الحادي والعشرون[٧] هل البطريرك يستطيع انه يمنح غفراناً ولو كان ارتوقياً ظاهراً .

والجواب : لا لان الارتوقي الظاهر هو مبتلى في الحرم الكبير. ومن كان محروماً بالحرم الكبير فانه قد صار ممنوعاً من الكنيسة عن منح كل الحسنات الكنايسية التى من جملتها الغفرانات المقدسة .

---

١) B جواب .
٢) B هل غريباً وجد في رعية غير رعيته يكسب الغفران الممنوح من بطريرك هذه الرعية ؟
٣) B جواب .
٤) B نعم عند تكميله الشروط .
٥) B يقدر .
٦) B جواب .
٧) الاسئلة ٢١ – ٢٢ – ٢٣ لا وجود لها في مخطوطة بكركي . نقلناها هنا عن مخطوطة C ومخطوطة B تجد فيها ما تجده في C مع بعض الفروقات .

السؤال الثاني والعشرون : هل البطريرك يستطيع ان يبطل الغفرانات الممنوحة من سلفايه .

والجواب نعم لان سلطانه يوازي سلطان سلفايه .

السؤال الثالث والعشرون اذا منح البطريرك غفراناً دايماً في رعيته احد اساقفته . هل يستطيع اسقف تلك الرعية ان يمنح الغفران الاربعيني .

والجواب نعم ولاجل ذلك يستطيع تلك الرعية ان ينالوا الغفرانيين المذكورين معاً .

السؤال الحادي عشر هل الاساقفة يستطيعوا ان يمنحوا الغفران القادر عليه البطريرك حيث يخلى الكرسي لاجل اي سبب كان ؟

والجواب لا لان مجمع الاساقفة لا يبلغ الى سلطان بطرك ابداً .

السؤال الخامس والعشرون[1] هل البطريرك يستطيع ان يمنح غفراناً قبل التثبيت .

الجواب نعم لان منح الغفران يضاف الى السلطان . اما البطرك فله السلطان الكامل على رعيته قبل قبوله التثبيت .

السؤال الثاني عشر ما قولكم اذا اختاروا الاساقفة كاهناً ليكون بطريركا ، هل يستطيع كذا كاهن ان يمنح غفراناً قبل رسامته [ر 96] اسقفاً ؟

والجواب نعم . لان منح الغفران لا يضاف الى رسم الدرجة ولكن الى السلطان . واما الكاهن المذكور فهو الراس في ذاك الوقت ولو ما كان اسقفاً .

السؤال الثالث عشر : هل البطريرك يستطيع ان يمنح غفراناً في السنة المقدسة ؟

والجواب انه لا يستطيع ان يمنح الغفران الكامل ؛ بل الغير الكامل فقط . لان منح الغفران الكامل في السنة المقدسة قد صار محفوظاً للحبر الروماني وحده .

---

١) السؤال ٢٥ وجوابه غير موجود في مخطوطة بكركي ، نقلناه عن مخطوطة C . ويلاحظ القارئ بان الاسئلة اصبحت ارقامها خاطئة بسبب الزيادة والنقصان .

الفصل التاسع

في ان هل يلزم[١] البطريرك ان يبعث[٢] مرسلين الى النواحي الغريبة اليه ليبشروا[٣] بالايمان القاثوليقي وان يقيم عليها اساقفة ومطارنة ؟

قد اتفق جمهور العلماء على القول بان السيد البطريرك يلزم ان يبعث مرسلين الى النواحي[٤] القريبة اليه ليبشروا بالجديدة . ولهم دلائل وبراهين متعددة على ذلك . منها ان القديس مار[٥] اثاناسيوس[٦] بطريرك الاسكندرية قد ارسل فرومنتيوس ليبشر[٧] بالجديده في بلدان الهند . وسامه اسقفاً عليها يشهد سوقراطيس[٨] المورخ وروفينوس في الفصل [96 v] التاسع من كتابه الاول والكردينال بارونيوس في ثلاثمائة وسبعة وعشرين . ومنها ان القديس مار[٩] باسيليوس كان يرسم اساقفة في كل بلاد ارمنيه حيث لم يكونوا موجودين فيها الا اصحاب اريوس . ومنها ان القديس مار[١٠] امبروسيوس كان يرسم اسقف سيرمي قاعدة كل بلاد ايليريكوس . ومنها ان القديس اغوسطينوس[١١] قد انسام اسقفاً[١٢] من اساقفة فرنسا على بلاد الانكلس لاجل قرب المكان . بل ان البطريرك لا يلزم ان يرسل اناس ليبشروا بالجديدة للمؤمنين الذين بالقرب منهم فقط ولكن للغير المؤمنين ايضاً كما يعلم المجمع الميلادي في القانون الرابع والعشرين وهالير في المرتبة الكنائسية وغيرهما بشرط ان لا يصدر عن ذلك ضرر للبطريرك او لرعيته . او لا يرجا انهم يستمعون لمرسليه . او اذا وجد غيره يفعل ذلك وما اشبه ؛ فانه حينئذ لا يلزم بما تقدم البتة .

١) B في هل يلتزم .
٢) B يرسل .
٣) B يبشروا .
٤) لم ترد « النواحي » في B
٥) B و C مار .
٦) C اثناسيوس .
٧) C فليبشر .
٨) C سوقراطوس .
٩) B وC مار .
١٠) B وC مار .
١١) C اوغوسطينوس .
١٢) لم ترد « اسقفاً » في C

الفصل العاشر

## في ان هل يستطيع البطرك[١] ان يغير عوائد كنيسته ام لا ؟

ان تغيير العوائد على وجهين : جوهري وعرضي. فالجوهري متى تبطل كل العوائد العتيقة وتؤخذ عوائد اخر من كنيسة اخرى . او تبدع عوائد اخر جديده مكانها [r 97] . واما العرضي متى تغيرت عوائد الكنيسة تغييراً صغيراً كقولك اذا حذفت منها الاطالة وصلحت باكمل[٢] مما كانت او صار ارتياد عليها لا يبطل جوهرها وما اشبه .

نقول اولاً ان البطريرك لا يستطيع[٣] ان يبطل عوائد كنيسته بكلية[٤] وان يأخذ عوائد كنيسة اخرى او يبدع عوائد اخر جديدة مكانها .

اولاً لان البابوات قد نهوا عن ذلك . ولهذا بولس الخامس كاتباً الى بطريرك انطاكية فبكته وهدده بانه يعزله عن كرسي البطريركيه بسبب انه كان مريداً ان يبطل بعض صيامات تخص كنيسته ليتعلق بازيد نوع بعوائد الكنيسة الرومانية كما يبان واضحاً من رسالة البطريرك مار اسطفان الدويهي الى البابا اقليمنضوس[٥] الحادي عشر وهي موجودة عندنا .

ثانياً لان الرتب المذكورة قد صنفتها الاباء القديسون[٦] ولاجل ذلك اذا ابطلها وصنف رتب مكانها فاظهر ذاته انه اعلم وافهم منهم : وانهم كانوا غشما وساذجين لم يعرفوا ما يكونوا قد فعلوا . مع ان كم من سلفائه اناس علماء وفهماء قد حفظوا العوائد المذكورة ولم يغيروا شيئاً[٧] .

ثالثاً لان بهذا قائمة[٨] زينة الكنيسة انها تكون مختلفة العوائد والرتب ولا انها[٩] تحفظ رتبة واحدة لا غير . وقد نطق داود النبي عن الكنيسة في زبوره الرابع والاربعين : قامت الملكة عن يمينك في لباس مشتملة موشاً .

١) B و C البطريرك .
٢) B وصلحت اكثر – C واصطلحت بالكمال .
٣) B يقدر .
٤) B و C بالكلية .
٥) C اقليمنطوس .
٦) C القديسين .
٧) C شيء .
٨) B لان بهذا هي قائمة .
٩) لم ترد هذه الجملة في C

تقول ثالثاً ان السيد البطريرك لا يستطيع ان يحذف الاطالة الموجودة في رتب كنيسته وعوائدها. وانه يصلحها باكمل نوع . او يزيد عليها اذا نقص [97 v] فيها شيء حسب ما يرى جيداً وحسناً . وبيان ذلك .

اولاً ان لواحق الازمنة لم تكن دائماً على حال واحد ولكنها تختلف وتتغير على عدد السنين والايام . فان في مبتدا الكنيسة كانوا المؤمنين مواظبين الصوم والصلاة اشد ما يكون . وكان الرهبان كثيرين[١] العدد لم يكن عملهم الا الافعال الصالحة . فرتبوا ميامر وصلوات طويلة تخص حال تلك الازمنة . ولكن في الحاضر لم تكن هذه الصلوات موافقة لضعف المؤمنين. ولهذا يستطيع البطريرك ان يصلحها ويحذف اطالتها كما اصلح العوائد القديمة التي كانت تاذن العوام بمس جسد المسيح وبتداول القربان للاطفال الصغار . وما اشبه .

ثانياً لان هكذا قد فعلت الكنيسة الرومانية التي كل يوم تنمي وتزتاد باصلاح عوائدها ورتبها الحميدة .

ثالثاً لان القديس مار الكسندروس[٢] بطريرك الاسكندرية الذي كان من جملة الثلاثمائة وثمانية عشر قد بطل اصلاح القسوس الاثنيعشر للبطرك. وأمر ان الاساقفة ايضاً يكونوا مستطيعين على انتخاب البطريرك مع الاثني عشر قس المذكورين كما ذكرنا في الفصل الثاني من المقالة الثانية، وكما يذكر بلاسيوس في كتابه في بلاد سوريا . لانه راى هذا الامر اصلح والبق .

رابعاً يتضح ذلك مما فعلوا الاباء القديسون . فذكر فرقلوس ان في زمان يوحنا فم الذهب لم تزل الكهنة يقدسون في نوافير الرسل التي كانت طويلة بسبب حرارة الايمان وتتلمذ المتجددين في الشريعة المسيحية في ذلك العصر الاول . واما يوحنا[٣] فم الذهب اختصر مقالاتهم ليجذب الناس الذين استرسلوا في العبادة الى حضور [98 r] القداس وسمع الوعظ . ولهذا السبب توجد نسخات مختلفة طويلة وقصيرة باسم هذا القديس حسبما كان يستعمل في انطاكية وفي القسطنطينية . وذكر فرقلوس[٤] نفسه ايضاً عن القديس باسيليوس الذي سنة ثلاث مائة وثمانين تولى على مدينة قيسارية

١) C كثيرون .
٢) C الاكسندروس .
٣) لم ترد يوحنا في C
٤) C فرقلس .

انه ولكن نافوراً قد ذكروا عنه الاباء المجتمعين في السونندوس السادس. وسبب تصنيفه كان هكذا... ان هذا البار كان ناظراً الى استرضاء الناس الذين من الضجر لم يكونوا يثبتوا الى نهاية القداس وان نوافير يعقوب واقليموس وغيرهما من المتقدمين كانت طويلة جداً. فاستمد المعونة من الله حتى اوجز تلك النسخات وثبت ستة ايام كما يذكر امفيلكيوس[١] المؤرخ في الصلاة وفي تأليف النافور الذي باسمه. فظهر له السيد المخلص وأذن له يقدس فيه. وفي اليوم السابع خدم فيه الاسرار الالهية. ولو ان الامر غير لائق ان يفعل ذلك البطريك ابداً ما احتراماً للاباء سلفائه. واذا دعت الضرورة فليستشير الناس العلماء والفقهاء وليجمع رؤساء الطائفه ولا يفعل شيئاً بغير شورهم ومعرفتهم لئلا يفتح باباً لخلفائه ليغيروا كل الرتبة.

## الفصل الحادي عشر

## في حل بعض المشكلات تجري للبطريك في تغيير عوائد كنيسته ورتبها

**السؤال الاول**[٢] هل البطرك[٣] هو قادر ان يرد الرتب التقديمه التي قد بطلت في كنيسته بامر سلفائه.

**والجواب**[٤] نعم. اذا كانت الامور المذكورة موافقة [v 98] للازمنة التي هو فيها. ولا يصدر من حفظها شيء غير واجب او لائق. والا فلا. ولاجل ذلك لا يمكنه ان يرد العادة التي كانت تأمر بتناول القربان للصغار والكبار، او بدهن كل الجسم في سر التثبيت وما اشبه. لان هذه الامور قد صارت غير لائقة. ولهذا ابطلتها الكنيسة. ولكن اذا اراد ان يرد امر من الامور التي ليس هي بغير لائقه مثل الملابس[٥] الكهنوتية التقديمه المزينة بالصلبان او كتبيت الكاهن للطفل في سر المعموديه وما شاكلها فحينئذ يستطيع الى ردها.

**السؤال الثاني**[٦] هل البطرك هو قادر ان يصنف نافوراً جديداً على اسمه او انه يختصر نوافير كنيسته او الصلوات المعتادة او تتلى فيها؟

١) C امفيلوكيوس.
٢) B سؤال اول.
٣) B و البطريك.
٤) B جواب.
٥) C الملابس.
٦) B سوال ثاني.

والجواب[١] نعم . ولو ان لا ينبغي له ان يفعل ذلك من تلقاء نفسه بل بشور الاساقفة والمطارنة والناس العلماء .

السوال الثالث[٢] هل البطريرك هو قادر ان يبطل العادة الدارجه في ان لا احد المومنين الموجودين في الكنيسة الشرقية يصوم في نهار السبت في صيام الكبير .

والجواب[٣] لا . لان اهل المشرق قد تقلدوا من الرسل الا يصوموا السبت ما عدا سبت النور الذي يسبق عيد الفصح .

السوال الرابع[٤] هل البطرك يمكنه ان يبطل الصيام الكبير او يحلل فيه ؟

والجواب[٥] لا . لان الصيام المذكور قد فرضوه ساداتنا الرسل ولا ينبغي لاحد ان يبطله[٦] . ولو ان البطريرك له ان يحلل فيه عند وقوع العلة الداعية .

السوال الخامس[٧] هل البطريرك هو قادر ان يحلل لاهل رعيته ان يشربوا ماء او خمراً او عرقاً وما اشبه ذلك من المشارب المحرمة في الصيام الكبير ؟

والجواب[٨] نعم . لان هذه الفريضة قد صدرت عن سلفائه وهو يمكنه تبطيلها كون سلطانه مساوي لسلطان سلفائه . ولو ان لا ينبغي له فعل ذلك لاجل وقوع الشكوك التي يمكن حدوثها في هذا الامر ولاجل ذلك يخطئ خطاءً مميتاً [r 99] اذا حلل فيها بغير علة ولو ان التحليل يصح .

السوال السادس[٩] هل البطريرك يمكنه تبطيل الصيامات الثلثة ، اي صيام الميلاد ، وصيام الرسولين بطرس وبولس ، وصيام السيدة او يقصرها او يطولها بخلاف ما هي او ان يلزم اهل رعيته ان لا يقطعوا فيها عن الزفر فقط بل ويصوموا ايضاً .

---

١) B جواب .
٢) B سوال ثالث .
٣) B جواب .
٤) B سوال رابع .
٥) B جواب
٦) C يبطلها .
٧) B سوال خامس .
٨) B جواب .
٩) B سوال سادس .

واجواب[١] ان البطريرك لا يمكنه ان يبطل الصيامات المذكوره لانها فريضة الرسل كما تقلدت الكنيسة الشرقية . وهي عامة على كل نصارى المشرق . اما من جهة التقصير والتطويل فيمكنه ذلك بعد ان يصير بغير وقوع الشكوك . ومثل ذلك هو قادر ان يفرض على اهل رعيته انهم لا يقطعوا فيها فقط بل ويصوموا ايضاً . لان هذا الامر قد ينسب الى سلطان راس الكنيسة

السوال السابع[٢] هل البطريرك هو قادر ان يمنع رعاياه عن اكل الزفر في ايام الاربعة والجمعة المعتاده ان تحلل فيها كنيسته ؟

واجواب[٣] نعم . ما عدا عيد الميلاد . لان اكل الزفر في عيد الميلاد هو مشاع للكنيسة الغربية والشرقية تقليداً من الرسل . واما بقية الايام التى تحلل فيها كنيسته فهو قادر ان يمنع اكل الزفر فيها لانها تخص كنيسته لا غير .

السوال الثامن[٤] هل البطريرك هو قادر ان يحلل لرعاياه ان ياكلوا زفراً مثل اللحم والبيض واللبن وما اشبه في ايام الاربعة والجمعة ، او انه يبطل الايام المذكورة ويفرض غيرها مكانها ؟

واجواب[٥] لا . لان اهل المشرق قد اعتادوا ان يقطعوا عن اكل الزفر في اليومين المذكورين ابداً دائماً تقليداً من الرسل الذين فرضوها . ولهذا لا يستطيع البطريرك ان يبطلها او يفرض غيرهما لئلا يتعدى على وصية الرسل . ولو ان يمكنه ان يحلل اكل الزفر فيها متى وقع عيد البلاد او القرية في اليومين المذكورين . بموجب العادة [99 v] الدارجة ومثل ذلك قد يمكنه ان يمنح اجازة لمن قصد بلدان بعيدة ان ياكل لحماً في يومي الاربعة والجمعة على موجب ما يفعل اهل البلدان القاصد السفر اليها .

السوال التاسع[٦] هل البطريرك ليستطيع ان يمنح اجازة للرهبان انهم ياكلون لحماً ؟

واجواب[٧] نعم . لان الرهبان امرهم قد صار راجعاً الى البطريرك في

١) B جواب .
٢) B سوال سابع .
٣) B جواب .
٤) B سوال ثامن .
٥) B جواب
٦) B سوال تاسع .
٧) B جواب .

كل شيء. ومثلما انه قادر ان يفرض عليهم قوانيناً او يثبت قوانينهم هكذا هو قادر ان يفرض عليهم قانوناً لياكلو لحماً. وقد يفعل ذلك يومئذ اذ هو يمنح الاجازة المذكورة لكل الرهبان الذين يقصدون بلداناً[١] غريبة بشرط ان البطرك لا يرعى الشكوك في قلوب الناس من فعله ذلك لانه حينئذ يخطى ولو ان التحليل يصح.

**السوال العاشر**[٢] هل البطريك يستطيع ان يبطل استعمال البخور الذي يصير في وقت الصلاة والقداس؟

**والجواب**[٣] نعم. لان هذا الامر قد فرضوه سلفائه وهو قادر ان يبطله كما هم كانوا قادرين ان يفرضوه. لانه مساوي لهم في الرئاسة والسلطان. ولكن ينبّغي للبطريرك الا يبطل البخور في وقت الصلاة[٤] والقداس احتراماً للاسرار الالهية وللاباء القديسين سلفائه، ولئلا يفتح باباً لخلفائه ان يبطلوا بقية العوائد والرتب.

**السوال الحادي عشر**[٥] هل يقدر البطريرك ان يحلل للكاهن الا يتلوا الصلوات السبع الليلية والنهارية؟

**والجواب**[٦] نعم اذا فعل ذلك لسبب والا[٧] يخطئ خطاءً مميتاً ولو ان التحليل يصح. ومثل ذلك يستطيع ان يحال في الزمان[٨] المعين لتلاوة الصلوات المذكورة.

**السوال الثاني عشر**[٩] هل البطريرك قد يمكنه تبطيل الاعياد المأمورة او فرض اعياد اخر عوضها؟

**والجواب**[١٠] ان الاعياد التي تقلدناها من الرسل. [r 100] الاطهار لم يكن قادرًا على تبطيلها وهي كل احاد السنة وعيد الفصح وعيد الصعود وعيد العنصرة وعيد الميلاد وعيد الغطاس. واما بقية الاعياد التي امرت فيها

١) B بلداً.
٢) B سوال عاشر.
٣) B جواب.
٤) C الصلوة.
٥) B سوال حادي عشر
٦) B جواب.
٧) لم ترد الا في C.
٨) C زمن.
٩) B سوال ثاني عشر.
١٠) B جواب.

كنيسته فهو يبطلها او ينقلها الى يوم اخر او ان يفرض ايام اخر مكانها .

واما السبب العام لكل ما ذكرناه او سوف يمكن حدوثه في هذا الامر هو ان البطريرك قد يمكنه تبطيل كل ما فرضوه سلفائه او فرض كلما كانوا قادرين عليه . لان سلطانه يساوي سلطانهم . ولكن لا يمكنه تبطيل ما يفوق سلطانه او فرض ما لم يكن قادراً عليه الا من يفوقه :

## الفصل الثاني عشر

## في سلطان البطريرك في الامور التي تنسب الى الاسرار المقدسة

اولاً لا يستطيع البطرك[1] انه يفرض سراً جديداً . او يبطل احد الاسرار السبعة ، او يغير مواد الاسرار وصورها المفروضة من السيد المـ[سيح] تغيراً جوهرياً .

ثانياً لا يستطيع البطرك[2] ان يمنح سلطاناً للكاهن ليقدس مادة سر التثبيت لان هذا الامر قد صار مفوضاً لدرجة الاسقف لا غير من فرض السيد المسيح كما يعلم بعض العلماء خلافاً لغيرهم .

ثالثاً لا يقدر البطرك ان يمنح[3] سلطاناً للاسقف ليقدس الزيت مادة سر التثبيت من غير البلسم ، لان البلسم هو ضروري لاقامة مادة سر التثبيت ضرورة جوهرية . كما حد ورسم المجمع الفلورنتيني [100 v] كما يعلم جمهور العلماء ضداً للبعض .

رابعاً لا يستطيع البطريرك ان يمنح[4] سلطاناً للاسقف ليخدم سر التثبيت في الزيت والبلسم الغير المقدسين لان تقديسها هو من جوهر السر كما يعلم جمهور العلماء خلافاً للبعض .

خامساً قد يستطيع البطرك[5] ان يمنح سلطاناً للكاهن[6] ليخدم سر التثبيت كما هي دارجة العادة في الكنيسة الشرقية . ولو ان لا تصح خدمة الكاهن للسر المذكور الا في الزمان المعين له من السيد البطريرك . واما الشامسة وبقية العوام لا يقدر ان يمنحهم سلطاناً ليخدموا السر المذكور

١) B لا يقدر البطريرك — C لا يستطيع البطريرك .
٢) B لا يقدران — C لا يستطيع البطريرك .
٣) B لا يقدر يمنح — C لا يقدر البطريرك ان يمنح .
٤) B لا يقدر يمنح — C لا يستطيع البطريرك ان يمنح .
٥) B يستطيع ان يمنح . C البطريرك .
٦) لم ترد « ان يمنح سلطاناً للكاهن في C.

اذ نحن لم نجد قط ان الكنيسة قد منحتهم كذا سلطان كما يتضح من الاخبار الكنائسية .

سادساً لا يستطيع البطرك ان يبطل[١] السلطان الحاصل للاسقف على صحة خدمة سري التثبيت والدرجة . والكاهن على صحة خدمة سري القربان ومسحة المرضى ولكل انسان مؤمناً كان او غير مؤمن[٢] على صحة خدمة سر المعمودية . لان ذلك لا يضاف الى السلطان بل الى الدرجة والوظيفة او الى فريضة السيد المسيح .

سابعاً لا يقدر البطرك ان يمنح[٣] سلطاناً للكاهن ليقدس مادة سر مسحة المرضى لان هذا الامر لا يخص الا درجة الاسقف . كما يعلم كثيرون من العلماء خلافاً لغيرهم .

ثامناً لا يستطيع البطريرك[٤] ان يمنح سلطاناً للكاهن ليخدم سر مسحة المرضى بزيت غير مقدس . لان تقديس الزيت هو من جوهر مسحة المرضى كما يعلم البعض من العلماء ضد اخرين منهم .

تاسعاً ان كثيرون من العلماء قد قالوا ان البطريرك يمكنه ان يمنح سلطاناً للكاهن ليرسم في الدرجات الصغار . [101 r] وآخرون بخلاف ذلك . واما الدرجات الكبار اتفق العلماء على القول ان لا احد يمكنه منحها سوى الاسقف ومن أعلاه .

عاشراً قد يستطيع البطرك[٥] انه يحلل في قبول الدرجات الكبار لمن يبلغ العمر المعين من الكنيسة الى قبولها . ومثل ذلك يحلل لمن كان تزوج بمرتين او ثلث[٦] .

حادي عشر يستطيع ان يحلل[٧] في العجز الكنائسي روحاني كان او جسداني . كولد الزنا والاخرس والاعمى والمجرم وما اشبه . ومن اجل ذلك يقدر ان يحلل لمن تعمد او قبل سر التثبيت او الدرجة ثانية في قبول الدرجات .

---

١) B لا يقدر ان يبطل – لا يستطيع البطريرك ان يبطل .
٢) B مؤمناً .
٣) B لا يقدر ان يمنح – C لا يستطيع البطريرك ان يمنح .
٤) B لا يقدر ان يمنح – C لا يستطيع البطريرك ان يمنح .
٥) B يقدر البطريرك – C قد يستطيع البطرك .
٦) B بامراتين او ثلثة – C بامراتين او ثلث .
٧) B يقدر يحلل .

ثاني عشر[١] انه يستطيع ان يمنح جميع الدرجات الكبيرة والصغيرة في يوم واحد ورسامة واحدة.

ثالث عشر قد يستطيع البطريرك ان يحلل الزيجة بين المراة القاتوليقية والرجل الهرطوقي[٢] وبعكس ذلك متى دعت الضرورة والاحتياج الى ذلك بشرط ان لا يصدر للقاتوليقي خطر جحد الايمان . وبشرط ان الهرطوقي[٣] والقاتوليقية يكونوا راضيين بالزيجة المذكورة . ولكن اذا حلل البطريرك للقاتوليقي ان يتزوج بامرة هرطوقيه[٤] بخطر جحد الايمان فتصح الزيجة . ولكن البطريرك يخطي خطاء مميتاً[٥] .

رابع عشر قد يستطيع البطريرك ان يحلل الزيجة[٦] بين المؤمن المعمد وبين الغير المومن والغير معمد متى تيقن ان الغير المؤمن والغير المعمد يصير قاتوليقياً او برجوى ذلك والاّ فلا . لاجل الاحتقار الذي يصير للايمان المسيحي . ولكن اذا حلل الزيجة بين المذكورين بغير ذلك او ذلك او بغير علة صوابية فتصح الزيجة ولو انه يخطئ مميتاً .

خامس عشر لا يستطيع البطريرك ان يحلل الزيجة[٧] لمن كان متدرجاً [101 v] في الدرجات الكبار . لان هذه هي العادة الدارجة في الكنيسة الغربية والشرقية ولاجل ذلك اذا حلل الزيجة المذكور يخطئ خطاً مميتاً . ولو ان التحليل يصح[٨] . واذا جاسر احد وتزوج بعد قبوله الدرجات الكبار فانه يخطئ خطاءً مميتاً . واما البطريرك فله ان يحلل الزيجة المذكور بغير خطاء .

سادس عشر ان البطريرك هو قادر ان يحلل[٩] في كل موانع الزيجة القادر على تحليلها البابا الروماني اعني الدرجة الثانية ونازلاً .

---

١) البند الثاني عشر في مخطوطة B يوافق الثالث عشر في A وC.
٢) C الارتوقي.
٣) C الارتوقي.
٤) C بامرأة ارتوقية.
٥) C يخطئ مميتاً.
٦) B يقدر ان يحلل الزيجة.
٧) B لا يقدر ان يحلل الزيجة
٨) لم ترد هذه الجملة في B.
٩) B يقدر ان يحلل.

## الفصل الثالث عشر
## في بقية الامور التي تخص سلطان البطريرك

اولاً[١] ان البطريرك لا يدان من احد[٢] ما عدا المجمع[٣] العام والحبر الروماني .

ثانياً انه يدين الاساقفة والمطارنة الذين تحت رئاسته . وله ان ينظر في امر كل منهم[٤] . ويستطيع ان ينقلهم من رعية الى رعية كما يشاء ويريد . وان ينزلهم عن درجتهم متى دعت الضرورة . وما قيل عن الاساقفة يصح امره في الرهبان ورؤساء الديورة والخوارنة وما اشبه .

ثالثاً[٥] يستطيع البطريرك ان يحمل اشارة الصليب امامه اينما كان ما عدا عند حضور السيد البابا او من ناب منابه كما حد المجمع اللاتراني في عهد البابا زخيا الثالث في الفصل الخامس .

رابعاً لا احد يقدر ان يستغيث من حكمه الى غيره ما عدا المجمع العام او [102 r] السيد البابا .

خامساً[٦] لا يجوز لاحد الاساقفة او غيرهم من اصحاب الوظائف الكبار الكنائسية ان ينزل عن درجته بغير اذنه .

سادساً انه يقدر ان يرد المخطئين عن درجاتهم من الاساقفة الى ما كانوا عليه سابقاً .

سابعاً انه يشخص البعض بان لا يخضعوا لاسقفهم بل له وحده .

ثامناً ان كل امر ثقيل يصير في رعيته يرفع اليه كتغيير الصلوات والاحتفالات في الرتب او ابطالها وما اشبه ذلك .

تاسعاً انه يقدر يحلل في قبول الدرجات والامور الروحانية لمن كان غير قابليها من باب الوصية الكنائسية .

١) جاء في مخطوطة C قبل اولاً : حاشية : يستطيع البطريرك ان يحمل اشارة الصليب امامه اينما كان ما عدا عند حضور البابا او من ناب منابه كما حد المجمع اللاتراني على عصر البابا زخيا في الفصل الخامس .

٢) B لا يدان من احد .

٣) B من المجمع .

٤) C منهما .

٥) في B و C توافق رابعاً في A

٦) في B و C توافق سادساً في A ، وغيرها من الاخطاء لم نوردها هنا .

عاشرًا انه يقدر يعين صورة لا يصح نذر الكبير في الرهبنة بغيرها . وان لا احد من الرهبان ينذر النذر الكبير ما يبلغ من العمر كذا وكذا . وايضاً يستطيع البطريرك ان يحلل في نذر الرهبنة الكبير من جهة وليس بالكلية . اعني من جهة الفقر والطاعة وليس من جهة العفة .

حادي عشر يقدر ان يسد على ما نقص من الامور الضرورية بمقتضا المراسيم الكنائسية .

ثاني عشر انه يبطل او يخفف النذورات او يغيرها كما يرى الاليق .

ثالث عشر انه يخفف الحلف او يغيره او يفسره في الامور التقليدية لاي من كان من رعيته .

رابع عشر انه يغير او يفسر الوصية التي تصير من احد قبل مماته .

خامس عشر انه يسامح بالعقوبات الموجبة الراسم والمرسوم بالرشوة .

سادس عشر ان لا احد يقدر ان يحل المحروم منه ما عدا البابا الروماني وحده او المجمع العام .

سابع عشر ان من كان محروماً او ممنوعاً فتكلم معه او سلّم عليه عارفاً بحاله فلساعته يصير محلولا من كل الملايم المذكورة [v 102] .

ثامن عشر ان لا احد يستطيع ان يحل الحرومات المحفوظة له .

تاسع عشر انه يقدر ان ينقل رزق الكنيسة او يبيعه وما اشبه ذلك متى دعت الضرورة .

عشرون انه يقدر ان يسكن في مكان بعيد عن كرسيه مدة طويلة من الزمان لان لا توجد وصية تلزمه بذلك . وخاصة ان كان وغير قادر ان يسكن في كرسيه . لانه حينئذ ليس له مكان معين تلزمه السكنة فيه بل له ان يسكن اينما اشاء واراد بعد ان يكون داخل حدود بطريركته . وايضاً يقدر كل انسان من رعية بطركيته ان يستغيث الى حكمه بــلا وساطة اعني لا يلتزم ان يستغيث من الاسقف الى المطران ومن المطران اليه . ولكن يقدر ان يستغيث من الاسقف اليه .

حاشية ثانية[1] اذ فعل البطريرك شيئاً يضاد سلطانه من غير انه يكون مطلعاً عليه لا يعدم خلقاوه كذا سلطان . مثاله اذا ظن احد البطاركة انه

١) لم ترد هذه الحاشية في مخطوطة بكركي A ونقلناها عن مخطوطة C.

غير قادر على منح الغفران الكامل فطلب من البابا ليعين له اي غفران قادر على منحه . فعين له البابا غفراناً غير كامل لا بعدم خلفاؤه السلطان الاول . وسبب ذلك ان ليس نية البابا ان يبطل استخصاصات الكنيسة البطركية ابداً والبطرك لا يقدر ان ينزل عن انعام كرسيه الا بقبول رئيسه اي بقبول البابا . والبابا لا يقبل ذلك ان لم يطلع على ما كان لكرسي من السلطان سابقاً .

واحد وعشرون من استغاث اليه لاجل امر اي امر كان فلا يقدر احد ان يقضي امره او يعوقه عن الاستغاثة اليه ان هو وحده قادر ان يفسر اوامره ووصاياه المبهمة العسر فهمها .

ثاني وعشرون انه يقدر ان يحرم اكابر رعيته او يخطيهم عن الحكم متى صاروا عثرة لهلاك الرعية او لضررها روحانياً كان او جسدانياً المعتبر به بعدما اوصاهم ثانياً وثالثاً لم يعتبروا .

ثالث وعشرون انه يقدر ان يرسم الرهبان او يقيمهم رؤساء كنائس او خدمته وما اشبه . ولو كانوا روسائهم غير راضيين بذلك لان فعل الرهبان نذر الطاعة لروسائه لا يلزمه متى كان مخالفاً لوصية من كان اعلا منهم .

رابع وعشرون انه يستطيع ان يحل من جميع الخطايا الاتي ذكرها في منشور خميس الاسرار لا اهل رعيته فقط بل وايضاً جميع من كان موجوداً داخل حدود بطركيته .

خامس وعشرون انه يستطيع ان يفرض شريعة تلزم كل اهل رعيته تحت خطية مميتة .

## [103 r] الفصل الرابع عشر
## في الامور التي لا تخص[١] الا سلطان[٢] الحبر الروماني لا غير

ان الحبر الروماني وحده قد يمكنه اولاً[٣] انه يفرض شرائع ومراسيم تلزم تحت خطية مميتة كل النصارى المؤمنين الموجودين في جميع الافاقات المسكونة لانه راعي ومدبر كل المؤمنين كما حد المجمع الفلورنتيني في حد الايمان الارثوذكسي .

١) C في الامور التي تخص.
٢) B لسلطان .
٣) B ان الحبر الروماني لا غير يقدر اولاً .

ثانياً انه هو وحده قد[١] يمكنه ان يحد الامور التي تنسب الى الايمان. ولا يمكنه الضلال في ذلك كما تعلم امنا الكنيسة باتفاق جمهور العلماء. اذ قال السيد المسـ[ـيح] لمار بطرس[٢]: قد صليت من اجلك لئلا ينقص ايمانك. وفي موضع آخر: انت الصخرة وعلى هذه الصخرة ابني بيعتي وابواب الجحيم لا تقوى عليها.

ثالثاً انه هو وحده[٣] قد[٤] يقـدر ان ينادي بالتئام المجمع العام المسكوني. وانه هو يكون المتقدم عليه. وان المجمع العام لا تكون مراسيمه صادقة ثابتة ما لم يكن مثبتاً منه.

رابعاً هو وحده قد يمكنه ان يثبت البطاركة الاربعة وان يعزلهم ويقيم غيرهم متى دعت الحاجة.

خامساً لا احد من البطاركة يقدر ان يحكم عليه حتى ولا المجمع ما عدا ولو كان هرطوقياً[٥]. لان الاعضاء ليس لهم ان تحكم في الرأس بل الاولى ان الرأس يحكم في الاعضاء [103 v].

سادساً لا احد يستطيع ان يستغيث من حكمه وواسمه الى المجمع العام ام غيره لانه هو نائب السيد المسـ[ـيح] وسلطانه فوق كل سلطان بشري.

سابعاً هو وحده قد يحد ما هو تفسير معاني التوراة الصادقة وان يفرق ويميز الكتب المقدسة المقبولة من الكتب الغير مقدسة والغير مقبولة.

ثامناً هو وحده يستطيع ان يقيم كراسي بطريركية.

تاسعاً قد يستطيع ان يحفظ لسلطانه لا غير كل شيء ينسب الى السلطان الكنايسي كقولنا تثبيت الرهبنة الجديدة وما اشبه.

واعلم انها قد تجري بعض مراسيم من السيد البابا يوصي فيها انها تحفظ من سائر المومنين.

فهذا المثال لا يعم اهل المشرق ولكن اهل المغرب لا غير. وذلك ان الوصايا البابوية على نوعين: الاول منسوبة الى اعتقاد الايمان او على حد الاشياء الادبيه وتمحا الامور المخطئة عن الغير المخطئة وهذه الوصايا تلزم كافة المؤمنين شرقاً وغرباً.

١) لم ترد «قد» في B
٢) B لمار بطرس – C لماري بطرس.
٣) B انه وحده.
٤) لم ترد «قد» في B
٥) B ما عدا ان صار هرطقياً – C ارتوقياً.

الثاني منسوبة الى عوائد[1] البلدان وطقوسها . وهذه الوصايا لا تلزم الا اهل المغرب اعني اهل الرتبة اللاتينية ولو ذكر فيها انها تعم جماعة المؤمنين لان قوله جماعة المؤمنين يدلّ على جماعة المؤمنين الذين هم اهل الرتبة الرومانية [104 r] .

وقال البعض ان البابا وحده يستطيع ان يضع مدرج القديسين للناس الفضلاء المشهورين بالقداسة والعبادة . واثبات ذلك ان البطاركة والاساقفة كان يمكنهم ذلك في الازمنة السالفة فمع ذلك كله قد رسموا الباباوات فيما بعد ان هذا الامر لا يخص الا لصالح الكرسي الروماني كما يبان من صفيحاتهم الموجودة في كتاب الشريعة . وسبب ذلك ان البطاركة والاساقفة قد يمكنهم الغلط والضلال في تعيينهم الشخص الذي يتحرر اسمه بين القديسين كما جرى مرارًا عديدة اذ هم قد رسموا ان يكون قديسًا من كان هالكًا . واما البابا فلا يمكنه الغلط ابدًا .

واما نحن فنقول ان البطاركة الاربعة يقدرون ان يضعوا في مدرج القديسين من كان مشهورًا في القداسة والعجائب بعد التفحص الواجب . واثبات ذلك انها عادة دارجة في المشرق منذ ابتداء النصرانية ان البطاركة يعينوا اعيادًا ويجعلوا تذكارًا لمن كان في رعيتهم مشهورًا في الايمان المستقيم والعبادة والايات . وهذه العادة ما ابطلها احد الباباوات كما يتضح من السنكسارات المؤلفة بامر البطاركة المقبولة منهم . مع ان توجد فيها اسماء قديسين غير موجودين في سنكسار كنيسة رومية . وهو واضح ان هذا الامر كان قادرًا عليه في الزمان السالف حتى الاسقف ، فكم بالحريّ السيد البطريرك .

وان قلت ان هذا السلطان الذي كان للبطاركة قد ابطله الباباوات في مراسيمهم [104 v] فاجبتك ينفي ذلك . لان الباباوات في فرائضهم لم يمنعوا البطاركة عن ذلك علانية . ولكن يمنعون سائر اساقفة المغرب وذلك ان الرسوم الغير محسوبة على اعتقاد الايمان لا تلزم البطاركة ان لم يأتي ذكرهم باسمهم علانية والامر ظاهر ان في المراسيم المذكورة لم يسموا البطاركة اصلًا .

وان قلت ان البطاركة يمكنهم الضلال في ذلك كما ضل البطاركة الاراطقة اذ يكرمون بمنزلة قديس من هو مرذول في كنيسة روميه . فاجبتك

١) مكررة من اصل المخطوطة .

اولاً انا لا نتكلم هنا عن البطاركة الهراطقة ولكن عن القاتوليقيين كمثل بطرك انطاكية الماروني . والامر ظاهر ان البطاركة الذين مثل هؤلاء لم يغلطوا في ذلك ابداً كما يبان من السنكسار المقبول من كنيسة انطاكية . لانه وان وضع في النساخ بعض غلطات فلم يقبلوا ذلك البطاركة .

ثانياً وان كان قادراً البطرك ان يغلط مع ذلك لا يجوز القول ان ليس له سلطان على ذلك . وبيانه ان البطاركة والاساقفة كانوا قادرين يغلطوا في الزمان السالف ايضاً مع ان كان لم سلطاناً على ذلك .

ثالثاً لو جحدنا هذا السلطان للبطاركة بما انهم قابلين الغلط لزم ان نجحد لهم الحكم في امر اساقفتهم ايضاً . لانهم قادرون ان يغلطوا في ذلك ايضاً وهذا اشنع محال .

رابعاً وان كانوا البطاركة قادرين ان يغلطوا فلم يسمح الله ان يغلطوا ابداً اذا فحصوا فحصاً بالغاً في امر الشخص واستحضروا شهوداً ونظروا في ايمانه وسيرته وعجائبه [105 r] .

واعلم ان الشخص الذي يوضع بامر السيد البطرك في مدرج القديسين اذا رفضه السيد البابا علانية يجب رفضه بالكلية . واذا ثبته البابا واقتبله يجب قبوله في كل العالم . واذا ما ثبته ولا رفضه فيجوز قبوله لمن يشاء ويريد من الناس الذين لا يخضعون للسيد البطريرك . واما الذين يخضعون له فيلزمهم قبوله بالكليه .

كملت المقالة الثالثة
في عيد مار يعقوب الرسول الكبير[١]

---

١) بالعربي وبالحبر الاحمر وهي للناسخ .

# [105 v] المقالة الرابعة

وفيها اربعة فصول[١]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في سلسلة بطاركة القسطنطينية |
| الفصل الثاني | في سلسلة بطاركة الاسكندرية |
| الفصل الثالث | في سلسلة بطاركة انطاكية |
| الفصل الرابع | في سلسلة بطاركة بيت المقدس . |

١) في المخطوطة B لا وجود محتوى المقالة .

## [106 r] الفصل الاول
## في سلسلة بطاركة القسطنطينية

ان بطاركة القسطنطينية هذه اسماؤهم :

١ اندراوس الرسول اخو بطرس[١] رئيس الحواريين . اقام مكانه على مدينة القسطنطينية .

٢ ستاكينوس الذي يذكر عنه مار بولص[٢] الرسول في رسالته الى اهل رومية . اقام ستة عشر سنة ومات . ثم بعده

٣ اونيسيموس اقام اربعة عشر سنة ومات . ثم[٣]

٤ بوليكربوس اقام ثمانية عشر سنة ومات[٤] . ثم

٥ بلوتركوس اقام ستة عشر سنة . واستخلفه

٦ صدقي[٥] تسعة[٦] سنين . واستخلفه

٧ ديوجانيس[٧] اقام خمسة عشر سنة . واستخلفه

٨ الوتاريوس اقام سبع سنين . واستخلفه

٩ فاليس . اقام خمس سنين . واستخلفه

١٠ بوليكربوس الثاني اقام سبعة عشر سنة . واستخلفه

١١ اثينا د وروس[٨] اقام اربع سنين واستخلفه [106 v]

١٢ اوزيوس . اقام ستة عشر سنة . واستخلفه

١٣ لورنتيوس اقام احد عشر سنة وستة شهور . واستخلفه[٩]

١٤ اليبيوس اقام ثلثة عشر سنة وستة شهور . واستخلفه

١٥ برتيناوس الذي كان من جملة كهلة القسطنطينية اقام تسعة عشر سنة وعشرة شهور وخمسة ايام . واستخلفه

١٦ اوليمبيانوس اقام احد عشر سنة . واستخلفه[١٠]

---

١) B و C بطرس .
٢) B بولص – C ماري بولص .
٣) B ثم بعده .
٤) لم ترد « ومات » في B
٥) B صدقيا – لم يرد اسم صدقيا في سلسلة C
٦) B تسع .
٧) C ديوجانيوس .
٨) C اثينا دوروس .
٩) B ثم .
١٠) B ثم . وغيرها كثيراً يستبدلها بكلمة واستخلفه .

١٧ مرقوس اقام ثلثة عشر سنة واستخلفه
١٨ قورياقوس اقام ستة عشر سنة واستخلفه
١٩ كستينوس الذي بنى هيكل القديسة اوفيا البتول في الشهيدات اقام سبع سنين واستخلفه

طيطوس اقام خمسة وثلاثون سنة وستة اشهر . واستخلفه

دوميط اخو بروبوس الملك . اقام اربعة وعشرين سنة وستة اشهر ؛ ونسخة اخرى اربعة وثلثين سنة وسبعة اشهر واستخلفه ابنه

بروبوس اقام اثنتا عشر سنة . وفي عصر انتقل الملك قسطنطين[١] الكبير الى البوزنطيه ودعاها باسمه القسطنطينية، ورومية جديده[٢] . واستخلفه اخوه [107 r]

مطروفانس اقام عشر سنين ؛ ونسخة اخرى ثلثة سنين. واستخلفه

الاسكندروس[٣] الذي كان من الثلاثمائة وثمانية عشر المتلشمين في المجمع النيقاوي الاول . اقام ثلثة وعشرين سنه ؛ ونسخة اخرى ثلثة وستين سنة ؛ واخرى ثمانية سنين . واستخلفه

بولص المنشو من صالونيكيه رفيق اثاناسيوس بطرك[٤] الاسكندرية في الاضطهادات . اقام ثلاث سنين ؛ ونسخة اخرى اربع سنين . نفاه قوسطنطينوس[٥] الملك في اول سنة من ملكه ، وصيّر في موضعه[٦]

اوساكيوس اسقف نيقوميدية اخو اوسابيوس اسقف قيسارية المؤرخ. اقام اثني عشر سنة ، ونسخة اخرى ثلاث سنين . وكان يقول بمقالة اريوس اللعين . ولما مات رد الملك بولص البطريك الذي كان انفاه الى كرسيه[٧] . اقام ثلاث سنين ومات . واستخلفه

مكدونيوس ، وكان يقول ان روح القدس مخلوقة فاقام عشر سنين ؛ ونسخة اخرى اثني عشر سنة ومات . واستخلفه

١) B قوسطنطين .
٢) B الجديده .
٣) B الكسندرس .
٤) B و C بطريك .
٥) B قوسطنطيوس . — C قسطنطيوس .
٦) B وصير بعده .
٧) لم ترد « الى كرسيه » في B .

اودكسيوس اسقف مدينة جرمانا . وكان مناني فقام سنتين بانطاكية[١] ثم نقله الملك قوسطنطيوس الى القسطنطينية فقام بها بطريركاً عشر سنين . ونسخة اخرى احد عشر سنة ومات . واستخلفه

ديموفليوس صديق واليس الملك . وكان مناني فاقام احد عشر سنة وخمسة شهور . واستخلفه

اوغريوس قاتوليقي اقام اربع سنين ونسخة [107 v] اخرى شهرين . ونفي من واليس الملك واستخلفه

غريغوريوس اسقف نزينزو . اقام اثني عشر سنة ونسخة اخرى اربع سنين وتنزل عن كرسي البطركية[٢] من تلقاء نفسه[٣] في المجمع الثاني المنعقد في القسطنطينية ضد بدعة مقدونيوس[٤] واستخلفه

نقطاريوس اقام ستة عشر سنة وثلثة شهور ونسخة اخرى ستة عشر سنة وستة اشهر واخرى ستة عشر سنة لاغير . وكان من المائة والخمسين الملتئمين في القسطنطينية ضد بدعة مقدونيوس بطريرك القسطنطينية . واستخلفه

يوحنا فم الذهب الانطاكي اقام خمس سنين وستة اشهر . ونفي ومات في النفي وصير بعده

يوحنا اخر اقام سنتين . واستخلفه

ارساشيوس اخو نقطاريوس الذي دبر القسطنطينية اذ[٥] كان في النفي مار[٦] يوحنا فم الذهب . واستخلفه

جناديوس على قول سعيد ابن بطريق . اقام ثلثة[٧] سنين . اما نيقانور المؤرخ فقال ان[٨] بعد يوحنا فم الذهب صير ارساشيوس . وبعده

اطيقوس[٩] الارمني . وكان راهباً اقام عشرون سنة . ونسخة واحدة وعشرون[١٠] سنة ، ونسخة اخرى خمسة عشر سنة . [108 r] واستخلفه

١) B في انطاكية .
٢) B و C البطريركية .
٣) B و C ذاته .
٤) لم ترد هذه الجملة في B
٥) B متى .
٦) C مارى — B فم الذهب .
٧) C ثلث .
٨) B يقول ان — C لم ترد « ان » .
٩) C انيطوس .
١٠) C واحد وعشرين .

سيسه سنة[١] وعشرة شهور ونسخة اخرى سنتين واخرى ثلثة[٢] سنين . وصير بعده نسطوريوس وهو نسطور المبدع اقام ثلاث سنين وشهرين . ونسخة اخرى اربع سنين . ولعن ونفي . وكان نسطور يقول ان مريم العذراء ليست والدة الاله[٣] بالحقيقة . وان ذلك كان إبنان : احدهما الاله الذي هو مولود من الاب . والاخر [ان]سان الذي هو مولود من مريم . وان هذا الانسان الذي يقول انه المس[يح] بالمحبة متحد مع الابن . ويقال له الاه وابن الله[٤] ليس بالحقيقة ولكن بالموهبة واتفاق الاسمين والكرامة نفسها كاحد الانبياء فاجتمع ضد نسطور المجمع الافسوسي الاول ولعنوا مقالته ونفوه . وصير بعده

مكسيميانوس الراهب العابد صحيح الامانة والديانة اقام سنتين وخمسة شهور .

وصيّر بعده بروقلوس شديد الطعنة ضد القاتارية . اقام اثني عشر سنة وثلثة اشهر . وصار في عصره انتقال جسد القديس مار يوحنا فم الذهب من موضع نفيه الى القسطنطينية بامر الملك تاودوسيوس الصغير بعد خمسة وثلثين سنة من مماته . واستخلفه

فلابيانوس الارشمندريت[٥] الذي في عصره اخذت بالابتداء بدعة اوتيشيوس وهو اوطيخا المبدع . اقام[٦] سنة وعشرة اشهر ؛ ونسخة اخرى سنتين وستة شهور . واستشهد في المجمع الافسوسي الثاني بامر ديوسقوروس اللعين بطريرك الاسكندرية . واستخلفه

انطوليوس اقام ثمانية سنين وثمانية اشهر[٧] . ونسخة اخرى تسع سنين. وفي رابع سنة من رئاسته كان المجمع الرابع في خلقيدونيه ضد اوطيخا وديوسقوروس وشيعتهم . وحدوا الاباء [108 v] ان في المسيح طبيعتين كاملتين الاهية و[ا]نسانية متحدتين باقنوم واحد بغير امتزاج ولا اختلاط ولا افتراق . وصير بعده

١) B قام سنة — C اقام سنة.
٢) C ثلث.
٣) B و C الله.
٤) B الاه وابن الله — C اله وابن الله.
٥) B الارشيمندريت.
٦) B قام.
٧) B شهور.

جناديوس اقام[١] ثلثة عشر سنة وشهرين ؛ ونسخة اخرى عشر سنين. ومات في جزيرة قبرس عند رجوعه من زيارة الاماكن المقدسة . وصيّر بعده

اكاكيوس المخالف للحبر الروماني . اقام سبعة عشر سنة وتسعة شهور ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة . وكان يخص لنفسه ما لم يخص الا للحبر الروماني فمات محروماً . وصيّر بعده

فلاريتا وهو اوفوتيوس اقام ثلثة شهور وسبعة ايام كما يذكر نيقانور في عهد زينون الملك . وكان صار بطريركاً على غير سبيل الحق . وقال سعيد ابن بطريق انه اقام خمس سنين . وصيّر بعده

اوفيوس وهو افسيميوس اقام ستة سنين وستة شهور ؛ ونسخة اخرى ستة عشر سنة وسبعة شهور . واخرى عشرة سنين ونفاه انسطاس الملك وصير بعده

مكدونيوس اقام ستة سنين ونسخة اخرى اربع سنين : ونسخة اخرى ايام قليلة ؛ وصيّر بعده

طيموتاوس اقام ستة سنين وستة شهور ونسخة اخرى ستة سنين لا غير. وصيّر بعده

يوحنا من كابدوكيه في عهد يوستينوس الملك اقام سنة وعشرة اشهر ؛ ونسخة اخرى تسع سنين . وعقد سونتدوس في القسطنطينية وصيّر بعده . [109 r]

ابيفانيوس الذي في حال انتخابه على كرسي البطريركية قد ارسل الى الحبر الروماني اعتقاد الايمان بخط يده . اقام ستة عشر سنة وثلثة اشهر . ونسخة اخرى عشرون سنة وعشر شهور . واستخلفه

انتيموس[٢] اقام عشرة شهور ونسخة اخرى خمس سنين ونفي . وكان اسقف طرابيسونده فصير بطريركاً على القسطنطينية . وبسبب انه كان يجحد الطبيعتين في المسيح قد نفاه البابا اغابيتوس عن شركة المؤمنين. ثم صار مجمعاً ضده وعزل عن الكرسي . واستخلفه

-- مينا اقام ستة عشر سنة وستة اشهر. ونسخة اخرى ثمانية عشر سنة . واستخلفه

١) B قام . وترد كثيراً قام بدل اقام في مخطوطة B.
٢) B انتيموس .

اوتشيوس اقام اثني عشر سنة وخمسة اشهر ونسخة اخرى اثني عشر سنة وشهرين . ونفي من يوستينيانوس الملك في السنة الثلثين[١] من ملكه . وفي احد عشر سنة من رئاسته كان المجمع الخامس بالقسطنطينية . واستخلفه

يوحنا قس كنيسة انطاكية . اقام اثني عشر سنة وسبعة اشهر ؛ ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة وسبعة شهور ؛ ونسخة اخرى سبع سنين . وعـــاد بعده اوتيشيوس المنفيّ اقام اربع سنين وستة اشهر ومات . وصيّر بعده

يوحنا الشماس اقام ثلثة عشر سنة وخمسة اشهر ؛ وصيّر بعده

كرياقوس اسقف طرابياونده . فصير بطّريركاً على القسطنطينية وبسبب انه كان يجحد الطبيعتين في المسيح قد نفاه البابا اغابيتوس عن شركة المؤمنين . ثم صار مجمعاً ضده وعزل عن الكرسي . واستخلفه[٢]

مينا اقام ستة عشر سنة وستة اشهر . ونسخة اخرى ثمانية عشر سنة . واستخلفه

اوتشيوس اقام اثني عشر سنة وخمسة اشهر . ونسخة اخرى اثني عشر سنة وشهرين . ونفي من يوستينياس الملك في السنة الثلثين من ملكه . وفي احد عشر سنة من رئاسته كان المجمع الخامس بالقسطنطينية . واستخلفه

يوحنا الشماس اقام ثلثة عشر سنة وخمسة اشهر . وصير بعده

كرياقوس اقام احد عشر سنة . ونسخة اخرى ستة عشر سنة ونسخة اخرى ثلث سنين [109 v] وشهرين .واستخلفه.

توما الشماس اقام ثلاث سنين وخمسة اشهر . ونسخة اخرى اربعة عشر سنة وصير بعده

سرجيوس الشماس اقام ثمانية سنين وسبعة شهور وواحد وعشرون يوم. ونسخة اخرى اثنين وعشرين سنة . ونسخة اخرى ثمانية وعشرين سنة وشهرين واستخلفه

---

١) B في سنة ثلثين من ملكه .

٢) بعد قرياقوس يذكر B توما الشماس بين سرجيوس الشماس . اذا جاء ما يلي :B و C توما الشماس قام ثلثة سنين وخمسة اشهر ونسخة اخرى اربع عشر سنة . وصير بعده . سرجيوس الشماس . اقام ثمانية سنين وسبعة اشهر وواحد وعشرون يوم . ونسخة اخرى اثني وعشرون سنة . ونسخة اخرى ثمانية وعشرون سنة وشهرين . واستخلفه بيروس ...

بيروس اقام ثمانية سنين . ونسخة اخرى تسع سنين واخرى سنتين وتسعة اشهر وتسعة ايام ونفي . وصير بدله

بولص اقام سنتين وستة وعشرين يوم . ونسخة اخرى ست سنين واخرى اثني عشر سنة ومات . وبعد موته رجع بيروس اقام اربعة اشهر وثلثة وعشرين يوم . ونسخة اخرى ستة اشهر . واخرى سنتين وصير بعده

بطرس اقام اثني عشر سنة وسبعة اشهر . ونسخة اخرى اثني عشر سنة واربعة شهور . ونسخة اخرى ست سنين . وصير بعده

توماس اقام سنتين وسبعة شهور . ونسخة اخرى عشر سنين . ونسخة اخرى عشرون سنة . واستخلفه

يوحنا اقام خمس سنين وتسعة اشهر . ونسخة اخرى خمسة وثلثين سنة . واستخلفه قوسطنطين اقام سنة واحد عشر شهراً وسبعة ايام . ونسخة اخرى سنتين وثلثة شهور . ونسخة اخرى ثمانية وعشرين سنة . واستخلفه

تاودوروس اقام سنتين وثلثة شهور . ونسخة اخرى سنة وعشرين يوماً . ونفي ؛ وصير بعده :

جرجيوس اقام ثلثة سنين وثلثة شهور . [110 r] ونسخة اخرى عشر سنين . وكان في عصره انعقاد المجمع السادس بالقسطنطينية ضد اصحاب المشيئة الواحدة . ورجع بعده تاودورس اقام سنة وعشرة شهور واستخلفه

بولص ياصحبي قسطنطس وقوسطنطينوس الملكين . اقام سنتين وثمانية شهور . وصيرّ بعده

كاليليكوس اقام اثني عشر سنة . واستخلفه

كوروس . اقام ست سنين ونسخة اخرى سنتين ونفي . وصير بعده

يوحنا اقام ثلاث سنين . وصير بعده

جرمانوس اقام خمسة عشر سنة ونفي . واستخلفه

انسطاسيوس اقام اربعة وعشرون سنه . واستخلفه

قسطنطين اقام اثني عشر سنة . واستخلفه

نيقيطا اقام ثلثة عشر سنة واربعة اشهر . وما كان يعرف الا ياكل ويشرب فاستخلفه

بولص القبرصي اقام خمس سنين وستة اشهر . وصيرّ بعده

طاراسيوس اقام واحد وعشرون سنة وشهرين . ونسخة اخرى واحد وعشرين سنة ويومين . وكان في عصره انعقاد المجمع السابع بمدينة نيقية ضد جاحدي الايقونات بامر لاون الملك ومات في موضع نفيه . وصير بعده

تاودوتوس اقام ست سنين . ونسخة اخرى خمسة عشر سنة . وصير بعده
تاودوروس اقام سنتين . واستخلفه
انطونيوس اقام اثني عشر سنة ؛ ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة . وصير بعده
يوحنا اقام تسع سنين ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة . واستخلفه
ميتوديوس اقام اربع سنين وثلثة شهور . وصير بعده
القديس مار ايغناطيوس ابن الملك ميخايل . اقام تسع سنين واربعة شهور وعشرون يوم ونفي . وصير بعده
فوطيوس . ثم رجع ايغناطيوس وعزل فوطيوس . وصار بطريركاً مكانه بامر المجمع الثامن المنعقد بالقسطنطينية واستمر في الرئاسة احد عشر سنة ومات . ورجع بعده
فوطيوس اقام ثمانية عشر سنة . واستخلفه
اسطفانوس اخو لاون الملك اقام ثلاث سنين . واستخلفه
انطونيوس اقام سبع سنين وصير بعده
قس نيقولاوس ونفي . واستخلفه
اوتيميوس اقام خمس سنين وستة اشهر . ورجع بعده نيقولاوس اقام ثلثة عشر سنة . واستخلفه
اسطفانوس اقام سنتين واحد عشر شهر واستخلفه
طريفون الراهب اقام ثلاث سنين واستخلفه
تاوفيليقطوس اقام ثلثة وعشرين سنة [111 r] وخمسة وعشرين يوم واستخلفه
بوليقطوس اقام اربعة عشر سنة وخمسة شهور واستخلفه
باسيليوس الراهب . وصير بعده
انطونيوس الراهب اقام اربع سنين واستخلفه
نيقولاوس اقام اثني عشر سنة وثمانية اشهر واستخلفه
سيجيتيوس المعلم اقام ثلاث سنين . واستخلفه
سرجيوس اقام عشرين سنة . واستخلفه
اوسطاتيوس . واستخلفه
الكسيوس اقام ثمانية عشر سنة . وصير بعده
ميخايل اقام خمسة عشر سنة وكان يخالف اوامر الكنيسة الرومانية . واستخلفه

قسطنطين اقام اربع سنين وستة شهور وصير بعده
يوحنا سيفيلينوس اقام احد عشر سنة وسبعة شهور ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة وستة اشهر . وصير بعده
قوزما الاورشليمي اقام خمس سنين وتسعة اشهر وصير بعده
اوسطراتيوس اقام ٣ سنين ونفي . واستخلفه
نيقولاوس سبعة وعشرين سنة [111 v] واستخلفه
يوحنا الخلقيدوني اقام ثلاث وعشرين سنة واستخلفه
لاون السطيباطي اقام ثمانية وثمانية شهور واستخلفه
ميخايل راهب دير اكوتي اقام سنتين وثمانية اشهر ونزل عن الرئاسة من تلقاء نفسه وصير بعده
قوزما من ايجنه ذو سيرة حميدة اقام عشرة اشهر ونفي وبعد عشرة اشهر استخلفه
نيقولاوس مطران قبرس اقام اربع سنين . واستخلفه
تاودوسيوس ويقال ايضاً تاودونوس الراهب اقام ثلاث سنين واستخلفه
ناوفيتوس الراهب وصير بعده
قسطنطين الشماس . واستخلفه
لوقا كريسو برجس . وصير بعده
ميخايل الشماس اقام ثمانية سنين . واستخلفه
خريطن الراهب اقام احد عشر سنة . واستخلفه
تاودوسيوس الحبيس اقام ثلاث سنين . واستخلفه
باسيليوس اقام ثلاث سنين وستة اشهر ونفي وصير بعده
نيقيطات اقام ست سنين وستة اشهر . واستخلفه
لاونطيوس اقام سبعة اشهر ونزل عن الرئاسة من طيبة خاطره . واستخلفه
دوسيتاوس البندقي اقام ثلاث سنين [112 r] ونفي وكان سابقاً بطريركاً على بيت المقدس فانتقل برضا السونندوس الى القسطنطينية . وصير بعده
جرجيوس سيسيليني اقام ست سنين وعشرة شهور . واستخلفه
يوحنا كوميتارس اقام خمس سنين وثمانية شهور واخذت في عصره القسطنطينية اي في الف ومائتين وثلثة في الثالث عشر من نيسان واقام اللاتينيون توماس ماروسيني بطريركاً على القسطنطينية وثبته الحبر الروماني. واستخلفه

يوحنا ميخايل السورياني وكان مسكنه في مدينة نيقية موضع كانوا ملوك الروم وبعد عشرة شهور وخمسة عشر يوماً صير
تاودوروس المكنى ايرانيكي رئيس الفلاسفة اقام سنة واربعة شهور . ونسخة اخرى سنتين . واستخلفه
مكسيموس الوالي على دير المتيقظين اقام ثمانية اشهر . وصير بعده
منوايل اقام خمس سنين وستة اشهور . واستخلفه
جرمانوس المدعو ايضاً نوبلي اقام سبعة عشر سنة وستة اشهر . واستخلفه
ميثيلايوس اقام سنة . واستخلفه
عمنوايل الخوري ذو سيرة ممدوحة اقام اربعة عشر سنة . واستخلفه
ارسنيوس اقام اربع سنين ونزل عن [112 v] الرئاسة بارادته وترهب . واستخلفه
نيقافور مطران افسوس اقام سنة . ورجع بعده ارسنيوس ونفى سنة الف ومائتين وسبعة وستين . واستخلفه
جرمانوس . وصير بعده
يوسف الوالي على دير جبل غاليس اقام سنة وترك الرئاسة . واستخلفه
يوحنا بيكى اقام سنة ونفى من الملك اندرونيكوس ورجع بعده يوسف. واستخلفه
جرجيوس القبرسي المدعو غريغوريوس ايضاً ونفي .واستخلفه
اثاناسيوس الراهب وترك الرئاسة ورجع الى ديره . واستخلفه
يوحنا الراهب وترك البطريركية ورجع الى ديره . وصير بعده
اثاناسيوس الراهب اقام ثمان سنين . واستخلفه
نيفوس اقام سنة وعزل لبخله وافتخاره . واستخلفه
يوحنا اقام اربع سنين وترك الرئاسة . واستخلفه
جيراسيموس الراهب . وصير بعده
اشعيا الراهب ونفي من اندرونيكوس باليولوغوس الملك ثم رده الى كرسيه اندرونيكوس الحدث . وصير بعده
يوحنا اقام ثمان سنين ونفى وكان انتخابه سنة الف وثلاثمائة وثلثة وثلثين [113 r] واستخلفه .
ايسيدوروس بوكيرا قد كلل الملك يوحنا الكتاكوزاني وزوجته هيلانه. وصير بعده

كلليستوس . واستخلفه
فيلوثاوس اقام ثلاث سنين وتسعة اشهر وكان انتخابه سنة الف ثلاثمائة وستة وستين وصير بعده
مكاريوس اقام سنتين وسبعة اشهر . واستخلفه
نيلوس اقام عشرون سنة وصير بعده
انطونيوس اقام اربع سنين . واستخلفه
كاليستوس الثاني اقام ثلثة عشر سنة . وكان كاتباً وكتب كتاباً في السيرة الرهبانية . وصير بعده
اوتيميوس اقام ثمان سنين وثمانية اشهر . واستخلفه
يوسف الثاني واقام واحدة وعشرون سنة وكان انتخابه سنة الف واربعمائة وسبعة عشر . وحضر المجمع الفلورنتيني سنة (الف) واربعمائة وثمانية وثلثين وتوفي فيه واستخلفه
مطرفانوس سنة الف واربعمائة واربعين وصير بعده
غريغوريوس وذهب من القسطنطينية الى مدينة رومية وتوفي فيها . ودفن في كنيسة مار جرجس المعروفة بستر الذهب . واستخلفه
[113 v] جرجيوس المدعو جناديوس ايضاً وفي عصره اخذ الاسلام القسطنطينية وقبل الرئاسة من السلطان محمد . اقام خمس سنين وخمسة شهور ونزل عن الكرسي من طيبة خاطره وترهب واستخلفه
ايسيدوروس الراهب وكان من بلاد المجر . وصير بعده
يوسف المكنى كوسا اقام ثلاث سنين ونفي . واستخلفه
مرقوس سيلوكارابيس اقام بعض شهور وتهموه انه صعد الى البطركية برشوه ونفي . وصير بعده
سمعان من طرابينزونده وكان انتخابه برشوة الف غرش للسلطان ولذلك نفي من ام السلطان كانه غير مستحق . وصير بعده
ديونيسيوس قد ارشى السلطان بالفين غرش واقام ثمان سنين وترك البطركية بارادته وترهب ورجع بعده سمعان اقام ثلث سنين ونفي ثانية . وصير بعده
رافايل وكان جاهلاً وسكيراً ودفع للسلطان الفين غرش سنوية ليقيمه بطركاً . وصير بعده
مكسيموس وكان يدعى سابقاً عنوايل اقام ست سنين وكان انتخابه في اخر حياة السلطان محمد الثاني . وصير بعده [114 r]

نيفوس مطران صالونيكة اقام سنتين وست شهور ونفي ورجع بعده ديونيسيوس . وصير بعده

مكسيموس وكان يدعى منشّي سابقاً اقام سبع سنين ونفي ورجع بعده نيفوس اقام سنة ونفي. واستخلفه

يواقيم نفي بامر بيزات الملك وصير بعده

باخوميوس اقام سنة ونفي بامر سليم السلطان ورجع يواقيم وزاد الخراج ووصل الى ثلاثة الاف وخمسمائة غرش . واستخلفه

تاوليقطوس الراهب اقام ثمان سنين وستة اشهر . وصير بعده .

ارميا وصار مع البعض من كهنته وشمامسته الى بيت المقدس قاصداً لزيارة الاماكن المقدسة . ولما وصل الى قبروس تخاصموا واذ رجعوا الى القسطنطينية عزلوه وزادوا الخراج وصار اربعة الاف غرش سنوي. وصير بعده

بوانيقيوس وبعد بعض اشهر عزل ورجع ارميا

واستخلفه ديونيسيوس . وصير بعده

يوسف . ونسخة اخرى يوشافاط وعزل سنة الف خمسمائة واربعة وثمانين. وصير بعده

مطروفانوس اقام تسع سنين وترك الرئاسة [114v] بارادته سنة الف خمسمائة واثنتين وسبعين ، في ستة وعشرين من نيسان . واستخلفه

ارميا المكنى تارانى اقام عشرة سنين ونفي . ورجع مطروفانوس اقام تسعة اشهر وعاد بعده ارميا ونفي ثانية وصير بعد

باخوميوس اقام ست سنين واستخلفه

تاوليقطوس ونفي بعد قليل . ورجع ارميا وصير بعده

متى اقام ستة عشر يوم ونفي . واستخلفه

جبرايل من صالونيكيه اقام خمسة اشهر ، واستخلفه

تاواخانوس اقام سبعة اشهر ، وصير بعده

ميليطيوس اقام اربع سنين ونفي وكان سابقاً بطريرك الاسكندرية واستخلفه

ناوفيطوس اقام سنة وعزل من سلطان محمد الثالث . ورجع بعده متى ، واستخلفه

رافايل اقام خمس سنين وستة اشهر ونفي . ورجع بعده ناوفيطوس اقام خمس سنين ونفي . واستخلفه

طيموثاوس اقام تسع سنين ومات مسموماً . وصير بعده

كيرللوس لوقاري الذي كان بطريرك الاسكندرية سابقاً سنة الف ستمائة واحدة وعشرين . وكان يقول بمقالة مكوينوس اقام سنة ونفي . واستخلفه

غريغوريوس اقام ثلثة اشهر ونفي . وصيّر بعده [115 r]

انثيوس وبعد قليل نفي ورجع كيرللوس اقام ثمان سنين ونفي . واعتقبه

اثناسيوس اقام ستة شهور ونفي . ورجع كيرللوس . وبعد ثلثة عشر نفي واعتقبه

ناوفيطوس تلميذ كيرللوس وجد برجوع معلمه كيرللوس ورجع كيرللوس . وبعد سنة وخمسة اشهر مات قتل . وصير بعده

كيرللوس قونطاري . وبعد قليل نفي . واستخلفه

برتيميوس سنة الف وستمائة وتسعة وثلثين ، رابع يوم من شهر تموز وجمع سونندوس ضد بدعة كلوينوس التي كان زرعها بين الروم البطريرك كيرللوس لوقاري . واستخلفه

برتيميوس الثاني بسبب انه عجز عن ادية الخراج للسلطان . نفي وصيّر بعده

ميتوديوس الثالث سنة الف ستمائة واثنين وسبعين . واستخلفه

ديونيسيوس الثالث سنة الف ستمائة وثلاثة وسبعين .

والكمال

تعب موسى منصور الدليباني الكسرواني[1]

---

١) بالخط العربي .

ان الاعداد والسنوات كانت تكتب مرة بالارقام الكرشونية اعني بحروف الابجدية كالحرف ب الذي يعني ٢ او ان تكتب التواريخ بكاملها في مثل « سنة مائتين وعشرين » . لم نصحح ، ولم نذكر الفوارق لان كل مخطوطة تكتب شكلاً ولا سيما ان اللغة ركيكة جداً والاخطا النحوية والصرفية لا تحصى .

## [116 r] الفصل الثاني
## في سلسلة بطاركة الاسكندرية

ان القديس مرقوس الانجيلي[١] تلميذ مار بطروس[٢] رئيس الحواريين صير منه بطريركاً على الاسكندرية سنة خمسة واربعين مسيحية . اقام تسعة عشر سنة ، ونسخة اخرى سبع سنين . ونسخة[٣] اخرى سنتين . واستخلفه في سنة اربعين وستين

حنانيا[٤] ، اقام اثنين وعشرين سنة . وصير بعده[٥]

فيليطوس ، المدعو ايضاً[٦] ابيليوس . اقام ثلثة عشر سنة . ونسخة اخرى اثني عشر سنة . واعتقبه

كرديوس ، اقام[٧] احد عشر سنة ، ونسخة اخرى عشر سنين ، وصير بعده[٨] .

بريموس ، اقام اثني عشر سنة . وصير بعده

يوسطوس ، اقام احد عشر سنة . ونسخة اخرى عشر سنين. واستخلفه

امانيوس ، اقام احد عشر سنة ، ونسخة اخرى اثني عشر سنة ، ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة ، واخرى تسع سنين . واستخلفه

مرقيانوس ، ونسخة اخرى مرقوس . اقام عشر سنين . ونسخة اخرى ثلاث سنين . واخرى ست سنين واستخلفه[٩]

بلاديوس[١٠] اقام اربعة عشر سنة . ونسخة [116 v] اخرى عشر سنين . ونسخة اخرى خمسة عشر سنين . واستخلفه

اغريبوس ، او اغريبون اقام اثني عشر سنة ، ونسخة اخرى اربعة عشر سنة ، ونسخة اخرى سبعة عشر سنة . واستخلفه

---

١) B مار مرقوس الانجيلي — C القديس مرقوس الانجيلي .
٢) B و C بطرس .
٣) لم ترد «ونسخة» في B
٤) B حانانيا .
٥) لم ترد «وصير بعده» في B
٦) لم ترد «ايضاً» في B
٧) B قام .
٨) B ثم . وبعد كرديس يورد اسم يسطوس . ثم امانيوس .
٩) كثيراً ما تستبدل المخطوطات كلمة واستخلفه بصير بعده، او ثم او غير ذلك . لذلك عرضنا عن ذكر الفروقات بين النسخ فيما يختص بهذا الموضوع .
١٠) B و C كلاديوس .

يوليانوس . اقام عشر سنين ونسخة اخرى ثمان سنين . ونسخة اخرى خمسة عشر سنة . واستخلفه

ديمتريوس اقام ثلثة واربعين سنة . ونسخة اخرى اربعة واربعين سنة . ونسخة اخرى عشر سنين . وهو اول بطرك اصلح الاساقفة في عمل مصر . وصير بعده

هرقل ، اقام احد عشر سنة ونسخة اخرى اثني عشر سنة . ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة ؛ ونسخة اخرى سنة واربعين سنة . وفي ايامه سمي بطرك الاسكندرية بابا اي جدًا . واعتقبه

ديونيسيوس ، اقام سبعة عشر سنة ؛ ونسخة اخرى ثمانية عشر سنة . واستخلفه

مقسيموس ؛ اقام ثمانية عشر سنة ؛ ونسخة اخرى تسعة عشر سنة ؛ ونسخة اخرى ثمان سنين . وصير بعده

تاوانا : اي تاون[١] . اقام خمسة عشر سنة ؛ ونسخة اخرى تسعة عشر سنة . وكان النصارى بالاسكندرية يصلون بالمطامير والبيوت خفياً فزعاً من الروم لئلا يقتلوهم ؛ ولم يكن يظهر بطريك الاسكندرية فلما صار [117 r] تاون بطريك ولم يزل يداري من الروم حتى بنى الاسكندرية كنيسة . واستخلفه

بطروس[٢] الشهيد اقام عشر سنين . ونسخة اخرى اثني عشر سنة ونسخة اخرى احد عشر سنة . وعلى زمانه ظهرت بدعة اريوس القائل ان الاب وحده الاه . والابن مخلوق مصنوع وقد كان الاب اذ لم يكن الابن . واستخلفه

الكسندروس[٣] تلميذ بطروس الشهيد رفيق اشيلا . اقام خمسة عشر سنة . ونسخة اخرى ستة عشر سنة . ونسخة اخرى ثلثة وعشرون سنة . وفي عصره كان المجمع الاول في مدينة نيقية على اريوس . واستخلفه

اشيلا تلميذ بطروس[٤] اقام سنة . ونسخة اخرى ستة شهور . واستخلفه .

اثاناسيوس[٥] الكبير اقام ستة واربعين سنة . ونسخة اخرى اثنين

١) B او تاوون — C او تاون .
٢) B و C بطرس .
٣) لم يرد الكسندروس بعد بطرس في B بل اشيلا تلميذ بطرس . ثم الكسندروس .
٤) B و C بطرس .
٥) C اثناسيوس .

واربعين سنة . وفي ثالث عشر سنة من بطركيته هرب من الاسكندرية من الاريوسيين وصيّر جرجيوس بطريركاً على الاسكندرية : وكان مثاني اقام اثني عشر سنة ومات . وبعد موته رجع اثاناسيوس بطريرك الاسكندرية الى موضعه اقام ثلاث سنين . ثم نفي الى موضع يقال له طيباريهده . وصير غريغوريوس بطريرك على الاسكندرية . وكان اريوس اقام ست سنين . فوثب اهل مصر عليه فقتلوه واحرقوه بالنار . ورجع اثاناسيوس [117 v] الى موضعه . وهرب ايضاً واستخفى من اهل مصر الذين كانوا يريدون يقتلوه . وصير بعده لوقيوس وكان اريوس وبعد خمسة شهور نفوه. ورجع اثاناسيوس الى موضعه فاقام الى ان مات . وكان له بطريرك ستة واربعين سّنة . وصير بعده

بطرس اقام سنة ونفي . ونسخة اخرى اثني عشر سنة . فوثب عليه اصحاب اريوس ليقتلوه فهرب منهم . ثم ردوا لوكيوس المنفي فاقام ثلاث سنين فنفوه وردوا بطرس الى موضعه فاقام سنين ومات واستخلفه اخوه .

طيمثاوس اقام سبع سنين ونسخة اخرى ثمان سنين ونسخة اخرى خمس سنين . وفي عصره كان المجمع الثاني بالقسطنطينية ضد بدعة مكدونيوس، وصيّر بعده

تاوفيلوس اقام ثمانية وعشرون سنة ، ونسخة اخرى سبعة وعشرون سنة، واستخلفه

كيريللوس[1] المعظم اقام ثلثة وثلثون سنة : ونسخة اخرى اثنين وثلثون سنة . وفي واحد وعشرين سنة من رئاسته كان المجمع الثالث وهو الافسوسي الاول على نسطور ، واستخلفه

ديوسقوروس اقام ست سنين ، ونسخة اخرى خمس سنين ، ونسخة اخرى سبع سنين . وجمع سونتدوس بافسوس وهو المجمع الافسوسي الثاني. وقتل فيه مار فلابيانوس بطريرك القسطنطينية جوراً وظلماً . وكان يقول ديوسقوروس ان في المسيح طبيعة واحدة ؛ ولعن في المجمع الرابع المنعقد في خلقيدونيه وانحط عن الكرسي بامر الاباء ونفي ، وصيّر بدله

بروطاريوس اقام ست سنين وقتل ، واستخلفه [118 r]

طيموتاوس اخو اناطوليوس اقام ثلاث سنين ، ونسخة اخرى سنتين ، ونفي وصيّر بعده

(١) C كيرلس .

طيموثاوس آخر يعرف كسوروس اقام خمسة عشر سنة وهرب . وبعده رجع طيموثاوس آخر انطوليوس الى بطركيته اقام سنتين ومات واستخلفه بطروس[1] اقام ستة وثلثين يوماً وهرب الى القسطنطينية ورجع طيموثاوس المعروف كسوروس من وادي هيب واقام اربع سنين ومات واستخلفه

يوحنا اقام ستة اشهر وهرب ورجع بطروس الى موضعه . اقام ثمان سنين ومات واستخلفه

اثيناس[2] اقام سبع سنين . واستخلفه

يوحنا هرطوقي اقام تسع سنين ؛ واستخلفه

يوحنا[3] آخر هرطوقي اقام احد عشر سنة . واستخلفه

ديوسقوروس هرطوقي اقام سنة ونسخة اخرى ثلثة سنين واستخلفه

طيموثاوس هرطوقي اقام سنتين ونفي . واستخلفه

تاودوسيوس هرطوقي اقام ثلاث سنين ونسخة اخرى سنتين ونفي واستخلفه

غابيوس مناني اقام سنتين ونفي . ورجع تاودوسيوس المنفي الى الكرسي اقام خمس سنين ونفي ومات . واستخلفه [118 v]

برلص قاتوليقي اقام سنتين فوثب عليه اليعقوبية قتلوه وصيّروا بدله بطريركاً له

دمليوس اقام خمس سنين في شداة وعذاب من اليعقوبية وارادوا قتله فهرب واقام خمس سنين هارباً ومات . واستخلفه

ابولناريس اقام تسعة عشر سنة ومات . وفي ثالث عشر سنة من رئاسته كان المجمع الخامس ، وصيّر بعده

يوحنا وكان مناني اقام ثلاث سنين ونسخة اخرى احد عشر سنة ومات : واستخلفه

بطروس هرطوقي اقام سنتين ومات ؛ وصيّر بعد

اثاناسيوس وكان مناني اقام خمس سنين ومات ، وصيّر بعده

يوحنا قاتوليقي اقام احد عشر سنة ومات ، واستخلفه

اولوغيوس وكان قاتوليقي اقام عشرين سنة ، ونسخة اخرى سبعة وعشرين

---

١) لم يرد اسم بطرس فوراً بعد طيموثاوس آخر في B بل يوحنا .
٢) لم يرد اسم اتيناس في B بل جاء بعد يوحنا اسم يوحنا آخر هرطوقي .
٣) يوحنا هذا لم يذكر في B

سنة ونسخة اخرى سنتين ، وصيّر بعده

تاودوروس اقام سنتين واستخلفه القديس مار

يوحنا الرحوم القبرسي اقام عشر سنين ومات ، وبعد موته بقيت الاسكندرية سبع سنين بلا بطرك . ثم صيّر

جرجيوس اقام اربع سنين وهرب الى القسطنطينية ونسخة اخرى اربعة عشر سنة ، واستخلفه [119 r]

كوروس هرطوقي اقام تسع سنين ، ونسخة اخرى عشر سنين . واستخلفه

بطروس اقام عشر سنين ونسخة اخرى تسع سنين وكان هرطوقي . وبعد موته صار للاسكندرية بطركان احدهما على القبط والآخر على الروم الى يومنا هذا . فالروم اي الملكية صيروا عليهم بطريركاً

قزما اقام ثمانية وعشرون سنة ، واستخلفه

بلطيان الطبيب اقام ستة واربعون سنة ، واستخلفه

اسطاث اقام اربع سنين ، وصيّر بعده

كرسطوفور اقام اثنين وثلثون سنة ، واستخلفه

حخرونيوس اقام ثلثة عشر سنة وكان فيلسوفاً حكيماً ، وصيّر بعده

ميخايل اقام اربعة وعشرين سنة ، واستخلفه

ميخايل آخر اقام اربعة وثلاثين سنة ، وبقي بعده الكرسي الاسكندرية بغير بطرك ملكي اربع سنين ، واستخلفه

اخرسطولدوس اقام ستة وعشرين سنة وستة اشهر ، وصيّر بعده

سعيد ابن بطريق وسمّي افتيشيوس وكان انتخابه في سنة تسعمائة وخمسة وثلاثين مسيحية

وهؤلاء البطاركة اعني من قزما الى سعيد ابن بطريق هم ملكية باجمعهم [119 v] . واعلم ان بعد موت بطروس[1] بطريرك الاسكندرية كانوا النصارى الملكية بالاسكندرية يصلون في كنيسة مار سابا . لان اليعقوبية اي البعض كانوا قد جلبوا الى الكنائس كلها . فلما صار قزما بطريرك كان امياً لا يقرا ولا يكتب وكانت صناعته عمل الابر فخرج الى دمشق الى هشام ابن عبد الملك فدفع اليه الكنائس الذي اخذتها اليعقوبية بمعونة قوماً من الكتب . فكتب هشام الى عامله بمصر وهو عبدالله ابن الحجاب السكوني بان يتسلم الكنائس التي في يد اليعقوبية ويسلمها الى قزما

١) B و C بطرس .

البطريرك وكل ما عرف بها فيسلمه اليه . فاخذ قزما البطرك الكنائس من اليعقوبية واخذ منهم كنيسة القيسارية وذلك انه منذ الوقت الذي هرب فيه جرجس البطرك من الاسكندرية الى القسطنطينية في السنة الثالثة من خلافة عمر ابن الخطاب الى ان صار قزما على الاسكندرية في سبع سنين من خلافة هشام كان كرسي الاسكندرية بغير بطرك ملكي مدة سبعة وتسعين سنة فغلبت اليعقوبية على جميع الكنائس بمصر والاسكندرية واحتاجت النوبة الى اساقفة . فاصلح لهم بطرك اليعقوبية اساقفة ، فصارت النوبة منذ ذلك الوقت يعقوبية . وكان كلما مات اسقف مدينة من مدن مصر صيّر عليها بطرك اليعقوبية اسقفاً فصارت مصر علوها واسفلها يعقوبيّة ما خلا كنيسة ميخايل التي في قصر الشمس [r 128] فان الملكية مسكوها ويصلون فيها . وكانوا اذا مات اسقفهم بعثوا الى مطران صور . فكان يصلح لهم اسقفاً . فلم يزل حال الملكية بمصر والاسكندرية هكذا حتى صار قزما بطريرك فافترقت حينئذ اليعقوبية اي القبط عن الروم اي الملكية . وصيّرت عليها كل طائفة منها بطريركاً . ومن قزما الى سعيد ابن بطريق هم بطاركة ملكية . وقد استخلفهم بطاركة اخرين بالتدريج الى يومنا هذا ولم نأتي بذكرهم لاننا ما وجدنا لهم سلسلة .

واما القبط بعد موت بطرس المرطوقي[١] صيّروا عليهم بطريركاً

ديمانيوس ، واستخلفه

انسطاسيوس وكان انتخابه سنة ستمائة واثنين وعشرين وصيّر بعده .

اندرونيكوس سنة ستمائة وتسعة وثلثين ، واستخلفه

بنيامين[٢] في سنة ستمائة وخمسة واربعين ، وصيّر بعده

اغاثوس[٣] في سنة ستمائة واربعة وستين واعتقبه

يوحنا في سنة ستمائة وثنتين وسبعين اقام ثمان سنين واستخلفه

اسحق[٤] اقام ثلاث سنين ، واستخلفه

سمعان السرياني ومات مسموماً وصيّر بعده

الاكسندروس[٥] اقام عشرون سنة ، واستخلفه

---

١) B بطرس المرطوقي — C بطرس الارتوقي.
٢) B بنيمين .
٣) B اغاطيس .
٤) B اسحاق .
٥) B الكسندروس .

قسما[1] في سنة سبعمائة وثلاث [120 v] مسيحية اقام خمسة عشر سنة ، وصير بعده
تاودوروس اقام احد عشر سنة ، واستخلفه
كايل في سنة سبعمائة وثلاث وستين اقام ثلاث وعشرون سنة . وصيّر بعده
مينا اقام تسع سنين ، وصيّر بعده
يوحنا الرجوم اقام ثلاثة عشر سنة واستخلفه
مرقوس[2] اقام عشر سنين وصيّر بعده
يعقوب اقام عشر سنين ، وقيل عنه انه اقام ميتاً . وصيّر بعده
سمعان اقام سنة ، واستخلفه
يوسف اقام ثمانية وعشرون سنة ، واستخلفه
[121 r] اقام سنة وصير بعده
قسما ، اقام سبع سنين وامر بتوقير الايقونات المقدسة ضد تاوفيل الملك ، واستخلفه
سنودا ، وصيّر بعده
خايل ويقال ايضاً ميخايل اقام خمس وعشرون سنة وبقي الكرسي بلا بطرك بعد موته اربعة عشر سنة وصيّر بعده
جبرايل اقام احد عشر سنة ، واستخلفه
مقاري اقام اثني عشر سنة وكان انتخابه سنة تسعمائة وواحدة وثلاثين مسيحية وصيّر بعده
تاوفانيوس[3] اقام اربع سنين وقتل واستخلفه [121 r]
مينا في سنة تسعمائة وتنتين وسبعين اقام احد عشر سنة واستخلفه
ابراهيم اقام ثلاث سنين ومات مسموماً من يامحبيه ، واستخلفه
فيلوتاوس اقام اربعة وعشرين سنة واستخلفه
زاكرياس[4] اقام ثمانية وعشرون سنة في شدة وعذاب ، وصيّر بعده
سنودوس اقام خمسة وعشرون سنة وكان انتخابه سنة الف وثلاثة واربعين واستخلفه

---

١) B قزما .
٢) B مرقس .
٣) B تاوفانس .
٤) B زكرياس .

عبد المسيح] اقام ثلاثين سنة وكان انتخابه في سنة الف وثمانية وستين :
واعتقبه
كيريللوس[١] اقام اربعة عشر سنة واستخلفه
ميخايل اقام ثمان سنين وكان انتخابه سنة الف ومائة واثني عشر :
واستخلفه
مكاريوس ستة وعشرون سنة : وغيّر الرتب الكنائسية واستخلفه
جبرايل وكان انتخابه في سنة الف ومائتين وستة واربعين: واستخلفه
يوحنا واستخلفه
مرقوس واستخلفه
يوحنا واستخلفه
ثاوطوسيوس[٢] وصيّر بعده
يوحنا وصيّر بعده [121 v]
بنيامين[٣] ثم
بطروس[٤] ثم
مرقوس ثم
يوحنا وبعد
جبرايل واستخلفه
متاوس واستخلفه
جبرايل وصير بعده
يوحنا واعتقبه
متاوس ثم
جبرايل ثم
ميخايل وبعده
يوحنا وبعده
جبرايل واستخلفه
يوحنا واستخلفه
جبرايل وكان انتخابه في سنة الف وخمسمائة وثلثة وتسعين وارسل قصاده

١) من بعد كيريللوس يأتي اسم مكاريوس في B
٢) B ثاودوسيوس .
٣) B بنيمين .
٤) B و C بطرس .

الى البابا اقليمس الثامن وصيّر بعده
مرقوس واستخلفه
يوحنا واستخلفه
متاوس

[122 r] والى ها هنا تنتهي سلسلة بطاركة القبط . وهم الذين يرسمون بطريركاً على الحبشة . كموجب قانون المجمع النيقاوي[١]

واما الافرنج فيهم ايضاً يرسمون بطريركاً على الاسكندرية ، ولم يزلوا يفعلون ذلك حتى الى يومنا هذا . ونحن لم ناتي بذكر البطاركة الافرنج بسبب ما انّا ما وجدنا لهم سلسلة . ثم وبسبب ان المذكورين لم يكونوا بطاركة الا بالاسم .

## [123 r] الفصل الثالث
## في سلسلة بطاركة انطاكية

القديس[٢] مار بطروس[٣] الرسول اقام كنيسة انطاكية سنة ثمانية وثلاثين مسيحيه في اليوم الثاني والعشرين من شباط . اس[ت]مر فيها سبع سنين . ثم نقل الكرسي الى رومه سنة خمسة واربعين ، واصلح لانطاكية[٤] بطريركاً.

مار اوداپوس[٥] في سنة سته واربعين اقـام خمسة وعشرين سنة ونسخة اخرى ثلثة وعشرون سنة ، ونسخة سبعة وعشرين سنة ومات شهيداً في سنة واحدة وسبعين مسيحية ونسخة اخرى في سنة تسعة وخمسين .

وقال البعض ان اول بطريرك انطاكية بعـد مار بطروس[٦] كان مار ايغناطيوس لا اوداپوس[٧] . ولكن هذا القول لا اصل له كما يشهد مار ايغناطيوس نفسه في رسالته الى اهل انطاكيه حيث يذكر ان مار اوداپوس ما كان بطريرك انطاكية[٨] . ولذلك بعد مار بطروس يحسبون مار ايغناطيوس وبعد مار ايغناطيوس مار اروس الخ . وذلك ايضا لا اصل له لان المؤرخين

١) هنا ينتهي الكلام عن بطاركة الاسكندرية في مخطوطة A . اما B و C فيتابعان .
٢) B اولاً . القديس
٣) B مار بطرس — C مارى بطرس .
٤) B واصلح في انطاكيه .
٥) B مار اواديوس — C مارى اوديوس .
٦) B مار بطرس — C مارى بطرس .
٧) B اواديوس — C اوديوس .
٨) B و C كان سالفه.

بأجمعهم قد شهدوا بأن القديس مار اوديوس كان [123 v] بطريرك انطاكيه. وان الكنيسة الرومانية تعيد له في السادس من ايار. اذ تسميه اسقف انطاكية. وقال آخرون انهم كانوا على انطاكية بطركان[1] في وقت واحد اعني مار اوديوس ومار ايغناطيوس. وان مار اوديوس قد اقيم بطريركاً من مار بطرس ومار ايغناطيوس من مار بولص. واما الذي عليه الجمهور فهو ان مار ايغناطيوس لما نظر مار بطرس انه قد[2] انتقل الى روميه لم يدبر انطاكية بل انه قد ترك تدبيرها الى مار اوديوس احتراماً لمار بطرس الذي كان رسمه. وانه بعد موت اوديوس تقلد سياسة الكرسي الانطاكي في سنة واحدة وسبعين.

٣ مار ايغناطيوس النوراني اقام تسعة وثلثين سنة. ونسخة اخرى اثنين وثلثين سنة: ونسخة اخرى اربع سنين. ومات شهيداً في روميه سنة مائة وعشرة مسيحية. واستخلفه في السنة المذكورة[3].

٤ مار اروس اقام واحدة وعشرين سنة. ونسخة اخرى عشرون سنة وما[ت] شهيداً في سنة مائة وواحدة وثلثين. واستخلفه

٥ مار قرنيليوس[4] اقام ثلثة عشر سنة: ونسخة اخرى ستة عشر سنة: ونسخة اخرى عشرون سنة: ومات في سنة مائة وثلاثة واربعين وصيّر بعده

٦ مار اروس آخر. ويقال ايرودس ايضا اقام سبعة وعشرون سنة: ونسخة اخرى ست سنين. ومات في سنة مائة وستين وبعده [124 r]

٧ مار تاوفيل[5] وكان[6] من اكابر انطاكيـة. وكتب مار لوقا البشير[7] برسمه الانجيل والابركسيس، ووجههما اليه[8]. اقام اثني عشر سنة؛ ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة، ونسخة اخرى احد وعشرون سنة. ومات في سنة مائة واثنين وثمانين واستخلفه

---

١) B بطريركان.
٢) لم ترد «قد» في B
٣) ثم. ترد ثم بدل واستخلفه او غير ذلك كثيراً. لذلك لن نأت على ذكرها اثناء مقارنتنا ومقابلتنا مع سائر المخطوطات.
٤) B قورنيليوس.
٥) B تاوفيلوس.
٦) B لم ترد «وكان» في B
٧) B الانجيل.
٨) لم ترد في B «ووجهها اليه».

٨ مار مقسيموس[١] المدعو مكسيميانوس ايضا . اقام تسع سنين ، ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة . ومات في سنة مائة واحدة وتسعين : واستخلفه

٩ مار سرابيون اقام اثنين وعشرون سنة ونسخة اخرى خمسة وعشرون سنة ونسخة اخرى عشر سنين ومات في سنة مائتين وثلثة عشر ، واستخلفه

١٠ مار اسقليبادس[٢] المدعو اسيتينياس[٣] ايضاً اقام ست سنين ونسخة اخرى تسع سنين ومات في سنة مائتين وتسعة عشر وبعده

١١ فيليطوس المدعو فيليمون ايضاً اقام اثني عشر سنة ، ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة : ونسخة ثمان سنين . ومات في سنة مائتين وثلثين واستخلفه

١٢ زابونا اقام احد عشر سنة ، ونسخة اخرى ست سنين ، واخرى تسع سنين ، واخرى عشر سنين . ومات في سنة مائتين واحدة واربعين واستخلفه

١٣ مار بابيلا اقام اثني عشر سنة ، ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة ، واخرى تسع سنين . ومات شهيداً في سنة مائتين وثلثة [124 v] وخمسين . واستخلفه

١٤ فلابيانوس ويقال ايضاً فابيوس[٤] وفابينوس وفابيانوس اقام سنتين ، ونسخة اخرى تسع سنين ، ونسخة اخرى احد عشر سنة . ومات في سنة مائتين واثنين واستخلفه

١٥ بولص[٥] الشميساطي اقام عشر سنين ولعن وعزل ، ونسخة اخرى ثمان سنين . وكان نفيه سنة مائتين واثنين وسبعين . ويسمى[٦] بولص الشميساطي لانه كان من اهل شميساط ، وهو الذي ابدع مذهب البوليقانيه. فسمى التابعين لدينه والقائلين بمقالته بوليقانيين مشتق اسمه اي بولص . وكانت مقالة بولص الشميساطي ان سيدنا يسوع[٧] المسيح انسان خلق من اللاهوت كواحداً منا[٨] في جوهره ، وان ابتداء الابن من مريم .

١) B مار مكسيموس .
٢) B اسقليبيانوس .
٣) B اسيتينياس .
٤) B فابينوس .
٥) B و C قبل بولص : مار ديمتريوس ، المدعو ديمتريانوس قام سبع سنين ، ونسخة اخرى ثمان سنين ، واخرى اربع سنين . ومات شهيداً سنة
٦) B وسمي .
٧) لم ترد «يسوع» في B
٨) B منه .

ولانه اصطفي ليكون[1] مخلصاً الجوهر الانسي صحبته[2] النعمة الالهية . فحلت فيه بالمحبة والمشيئة ولذلك سمي ابن الله . وكان يقول ان الله جوهر واحد ؛ واقنوم واحد ؛ ولا اؤمن بالكلمة ولا بروح القدس . وبعد موته اجتمع ثلثة عشر اسقفاً في مدينة انطاكية فنظروا في امره ومقالته وانصرفوا . وصير بعده

١٦ دومنوس المدعو دومينوس[3] ايضاً اقام خمس سنين ؛ ونسخة اخرى سنتين ؛ واخرى [125 r] ثلاث سنين . ومات في سنة مائتين وسبعين . واستخلفه

١٧ فوموتاوس ؛ ويقال له تماوس . اقام ست سنين ؛ ونسخة اخرى ثلاث سنين ؛ واخرى عشر سنين . وتوفي في سنة مائتين وثلثة وثمانين ؛ واستخلفه

١٨ مار كيريللوس اقام ستة عشر سنة ؛ ونسخة اخرى خمسة عشر سنة . ومات في سنة مائتين وتسعة وتسعين ؛ واستخلفه

١٩ اوروس ويقال ايضاً تيرانيوس[4] اقام ثلثة عشر سنة واخرى احد عشر سنة . ومات في سنة ثلاثمائة واثني عشر ؛ وصير بعده

٢٠ مار بيطاليوس اقام سنتين ؛ واخرى ست سنين . وحضر في مجمع انكره وفي مجمع نيقاساريه . ومات في سنة ثلاثمائة واربعة عشر ؛ واستخلفه

٢١ مار فيلونيتوس[5] اقام خمس سنين ومات في سنة ثلاثمائة وتسعة عشر واستخلفه

٢٢ برلينوس المدعو بولص ايضا . اقام خمس سنين .. ومات في سنة ثلاثمائة واربعة وعشرين ؛ ونسخة اخرى كان انتخابه في سنة ثلاثمائة وسبعة عشر . اقام خمس سنين وتوفي في سنة ثلاثمائة واثنين وعشرين ؛ واستخلفه

٢٣ مار اوسطاتيوس الكبير اقام ثمانية عشر سنة ؛ ونسخة اخرى ثمان سنين . وفي عصره كان المجمع الاول في مدينة نيقيه على اريوس اللعين[6] . ونفي ومات في النفي سنة ثلاثمائة واثنين واربعين ؛ ونسخة اخرى كان

١) B ان يكون .
٢) B صحته .
٣) B دوميكوس .
٤) B ايرانيوس .
٥) B فلونيقوس .
٦) B في نيقيه ضد أريوس اللعين .

[125 v] انتخابه سنة ثلاثمائة واثنين وعشرين اقام ثمانية عشر سنة ومات في سنة ثلاثمائة واربعين .

واذ هو في النفي اقاموا الاريوسيون بطريركاً[١] عليهم اولاريوس المدعو اولاليوس ايضاً . وكان انتخابه في سنة ثلاثمائة وخمسة وثلاثين . وكان اريوسي اقام ثلاث سنين ؛ ونسخة اخرى احد عشر سنة . ومات في سنة ثلاثمائة وثمانية وثلاثين .

وصيّر بعده ؛ اذ مار اوسطاتيوس في النفي . اوفرانيوس ويسمّى قوبريانوس[٢] ايضاً وكان اريوسي اقام سنتين ونسخة اخرى ثمان سنين ومات في سنة ثلاثمائة واربعين .

وفي هذه السنة كانت وفاة القديس مارّ اوسطاتيوس ونسخة اخرى في سنة ثلاثمائة واثنين واربعين . واستخلفه

٢٤ بلاسيوس المدعو بلاسيتوس وفاسليوس وكان اريوسي اقام ثمان سنين ونسخة اخرى اربع سنين ونسخة اخرى اثني عشر سنة . ومات في سنة ثلاثمائة وثمانية واربعين وغلبت الاريوسيون على انطاكيه . وصيّروا بعد بلاسيوس

٢٥ اسطاتيوس المدعو اسطفانوس وكان اريوسي اقام سبع سنين ؛ ونسخة اخرى خمس سنين ؛ واخرى ثلاث سنين . ومات في سنة ثلاثمائة وخمسة وخمسين ؛ وبعده

لاون ويقال له لاونطيوس ايضا . وكان اريوسي اقام سنة ونسخة ؛ اخرى ثمان سنين ؛ واخرى تسع سنين . ومات في سنة ثلاثمائة وستة وخمسين ؛ وصيّر بعده [126 r] .

اودكسيوس اسقف جرمانا . وكان اريوسي . اقام ثلاث سنين واخرى سنتين . ثم في سنة ثلاثمائة وتسعة وخمسين نقله الملك قوسطنطينوس من انطاكيه الى القسطنطينية فاقام بها بطريركاً عشر سنين ومات . وصير بعده بطريركاً على انطاكية .

اينانوس المدعو ادريانوس واثاناسيوس وكان مناني اقام سنة ونسخة اخرى اربع سنين ومات في سنة ثلاثمائة وستين ؛ وصيّر بعده

مار ميليطيوس ويسمى ميليطيانوس المعظم وكان على الامانة المستقيمة. اقام واحدة وعشرون سنة . ونسخة اخرى خمسة وعشرون سنة . وفي عصره

١) B بطركاً .
٢) B قبريانوس .

كان المجمع الثاني بالقسطنطينية على مقدونيوس المبدع ومات في المجمع في سنة ثلاثمائة واحدة وثمانين . وفي اول سنة من رئاسته نفي من الاريوسيين وصيّر بدله في سنة ثلاثمائة وستين اوزويوس وكان اريوسي . اقــام ستة عشر سنة ومات في سنة ثلاثمائة ستة وسبعين اذ كان مار ميليطيوس في النفي . وفي اول سنه من رئاسة اوزريوس الاريوسي صير بعده بطريركاً على بعض من الكاثوليكيين مار بولينوس اقام سبعة وعشرون سنة ومات في سنة ثلاثمائة وتسعة وثمانين وصار في انتخابه انشقاق في كنيسة انطاكية . وكان البعض من الكاثوليكيين مع مار ميليطيوس والبعض مع مار بولينوس وكان الاريوسيون بعد موت اوزويوس يختارون دوروثاوس الاريوسي وبعد موته بقي كرسي انطاكية له بطركان ميليطيوس المنفي وبولينوس فــمات ميليطيوس في المجمع الثاني وصيروا بعده الاباء الملتئمين في المجمع الثاني في سنة ثلاثمائة واحدة وثمانين

مار فلابيانوس وكان في انتخابه بعده بطريركاً مار بولينوس . واقام فلابيانوس ثلثة وعشرون سنة : ونسخة اخرى ست سنين . ومات في سنة اربعمائة واربعة وقبل موت مار فلابيانوس كان قد توفي مار بولينوس في سنة ثلاثمائة وتسعة وثمانين . وصيروا بدله اصحابه اوغريوس . وكان البعض مع اوغريوس والبعض مع مار فلابيانوس فاقام اوغريوس ثلاث سنين ونسخة اخرى خمس سنين ومات في سنة ثلاثمائة واثنين وتسعين في احد عشر سنة من رئاسة مار فلابيانوس ورجع اصحاب مار بولينوس واصحاب اوغريوس الى مار فلابيانوس . ومات مار فلابيانوس في سنة اربعمائة واربعة : واستخلفه برضا الكل

برفوريوس اقام اربع سنين واخرى عشر سنين ومات في سنة اربعمائة وثمانية وصير بعده

الاكسندروس اقام ثلاث سنين واخرى اربع سنين ومات في سنة اربعمائة واحد عشر واستخلفه

ثاودوتوس ونسخة بروطوطوس . اقام ستة عشر سنة ونسخة اخرى ست سنين . واخرى اربع سنين ومات في سنة اربعمائة وسبعة وعشرين واستخلفه

يوحنا اقام ثلثة وعشرون سنة ونسخة اخرى سبعة عشر سنة وكان في عصره المجمع الثالث بافسوس على نسطور ومات في سنة اربعمائة واربعين واستخلفه

دمنيوس اقام تسع سنين ونسخة اخرى واحدة وعشرون سنة واخرى ثمان سنين وعزل في سنة اربعمائة وتسعة واربعين واستخلفه

مكسيموس اقام سبع سنين ونسخة اخرى اربع سنين وكان في عصره المجمع الرابع في مدينة خلقيدونية على اوطيخا وديوسقوروس ومات في سنة اربعمائة وستة وخمسين ومات في هذه الازمنة نسطوريوس بطريرك القسطنطينية في بلد الكلدانيين وذلك انه لما انعقد المجمع الثالث بافسس لعن نسطور ونفي بامر الملك تاودوسيوس الى الموصل كما يذكر اسطاسيوس بطريرك انطاكية. فزرع نسطور في الموصل بدعته بين الكلدانيين وتبع الكلدانيون هرطقته وقالوا بمقالته. وسموا نساطره اسم مشتق من نسطور. وقال البعض ان بدعة نسطوريوس لم يزرعها بين الكلدانيين نسطور بل لانها قد انقطعت عند مماته وانه قد جددها في الموصل وشيعها بين الكلدانيين برصوما مطران نصيبين على عهد الملك يوستينيانوس وكان كل من تبع مقالة برصوما سمي نسطوري وصار حينئذ ان قتلق بابل الذي كان تحت حكم بطرك انطاكية. لما نظر ان بطريرك انطاكية لم يقل بمقالة النساطرة اي ان يخضع له وسمى نفسه بطرك بابل او بطرك النساطرة. وافترق حينئذ الكلدانيون عن بقية الطوائف الخاضعة لبطرك انطاكية. ولم يز[ا]لوا يقيمون عليهم بطريركاً حتى الى يومنا هذا وتبعوا بطاركة النساطره وسلسلتهم واحد يستخلف الاخر حتى الى سنة الف وخمسمائة وخمسين مسيحية بالتقريب. فان حينئذ انقطع الرسم القديم ان يكون عليهم بطريرك واحد. وصار للنساطرة بطركان وذلك ان لما مات ايليا البطريرك استخلفه اليا اخر من عيلته. وبعده اليا اخر من تلك العيلة نفسها. وصارت البطركية في تلك العيلة كانها وريثة. وان لما نظر ذلك بعض النساطره الذين في جبال الارمنية ابوا ان يطيعوا للبطريرك اليا واتفقوا على اقامة بطريرك اخر عليهم. وكان اسمه سمعان وعند وفاته اقاموا بطرك اخر اسمه سمعان ايضا. وكان من عيلة البطرك سمعان المذكور. ولم يزلوا هولاء يقيموا عليهم بطريركاً باسم سمعان واولائك باسم اليا حتى الان. والبطريرك اليا يسمي نفسه بطرك المشرق وتحت سلطانه اربعة مطارين اعني مطران العجم ومطران نصيبين ومطران بصره ومطران الموصل وتحت يد هولاء اساقفة متعددة. واما بطرك سمعان فيعرف ببطرك الكلدانيين وتحت سلطانه ثلثة مطارنة وعشرون اسقفاً. ولما كانت سنة الف ستمائة وستة وثمانين كان الرهبان المرسلين ردوا كثيرين من النساطرة الى الايمان المستقيم. ولم يكن لهم راعي يدبرهم فاخبروا البابا اينوسنسيوس الحادي عشر بحالهم

وتوسلوا اليه ان يقيم عليهم بطريركاً ليرعاهم فاجابهم البابا واقام في السنة المذكوره بطريركاً واحد باسم يوسف وكان يسكن في مدينة امد اي ديار بكر يسمي نفسه بطرك الكلدانيين وصاروا على الكلدانيين ثلثة بطاركة. اثنان على الاراطقة احدهما باسم ايليا والثاني باسم سمعان والثالث على الكاثوليكيين ومن ذلك يفهم القاري ان الكلدانيين لم يكونوا بطاركة انطاكية ابداً بل ان بطرك الكلدانيين كان سابقاً تتلق بابل خاضعاً لبطرك انطاكية. وان الان لا يسمى الا بطرك بابل او بطرك الكلدانيين لا غير.

ولنرجع الان الى ما كنا في صدده. فبعد موت مقسيموس بطريرك انطاكيه صير بعده بطريركاً

باسيل اقام سنتين واخرى ثلاث سنين ومات في سنة اربعمائة وثمانية وخمسين وبعده

اكاكيوس اقام سنة ومات في سنة اربعمائة وتسعة وخمسين وصير بعده مرطوريوس اقام اثني عشر سنة. واخرى ثلثة عشر سنة واخرى ثمان سنين. ونزل عن الرئاسة بغش بطروس القصار سنة اربعمائة واحدة وسبعين. وصير بدله

بطروس المعروف بالقصار هرطوقي وكان يزيد على الثلاث تقديسات الذى تألم لاجلنا. وسمّوا اصحابه مألمي الله لانهم كانوا يقولون ان اللاهوت تألم. وفي اول سنة من رئاسته نفي من لاون الملك ورجع بعده الى موضعه مرطوريوس الملك اقام ثلاث سنين ونفي ثانية بامر زينون الملك في سنة اربعمائة واربعة وسبعين وصير بعده

بوليانوس اقام خمس سنين واخرى خمسة عشر سنة ومات ورجع بعده بطروس القصار اقام ثلاث سنين ونفي من زينون الملك بامر سيمبليشيوس البابا وصير بعده

يوحنا اقام ثلثة اشهر واخرى ست سنين ونفي وصير مكانه في سنة اربعمائة وثمانية وسبعين

مار اسطفانوس اقام سنة ونسخة اخرى سنتين واخرى ثلاث سنين ومات شهيداً بامر بطروس القصار. وبعده

اسطفانوس آخر اقام ثلاث سنين ونسخة اخرى سنة ونسخة اخرى ستة اشهر ومات في سنة اربعمائة واثنين وثمانين وصير بعده

مار قلنديون اقام سنة ونسخة اخرى سنتين ونسخة اخرى اربع سنين

ونفي ورجع بطرس القصار اقام سنة وعزل من يوحنا الذى كان رسمه مطراناً على مدينة فامه في سنة اربعمائة وثلثة وثمانين وقام بدله

يوحنا استمر سنة وعزل في سنة اربعمائة واربعة وثمانين ورجع بعده بطرس القصار اقام سنتين ومات . فجميع ما عاش بطروس القصار في البطركية سبع سنين . منها سنة بعد نفي مرطوريوس وثلاث سنين اخر بعد موت مرطوريوس . وسنة بعد نفي مار قلنديون وسنتين بعد نفي يوحنا . ونسخة اخرى اجتمع ما عاش بطروس القصار في البطركية اربعة عشر سنة . ومات بطروس القصار الهرطوقي في سنة اربعمائة وستة وثمانين وصير بعده .

بلاديوس اقام عشر سنين ومات في سنة اربعمائة وستة وتسعين واستخلفه

مار فلابيانوس اقام سبعة عشر سنة ونسخة اخرى ثلثة عشر سنة واخرى سبع سنين واخرى اربعة عشر سنة . ونفى من انسطاس الملك في سنة خمسمائة وثلثة عشر . وصير مكانه

ساويروس المبدع معلم يعقوب البرداعي . وكان يقول ان في المسيح طبيعة واحدة . ولعن المجمع الخلقيدوني واضطهد جميع القاثوليقيين اقام ست سنين ونفي من يوستينوس الملك سنة خمسمائة وتسعة عشر وعاش في النفى الى سنة خمسمائة وستة وثلثين

وكان في عصره يعقوب البرداعي اسقفاً على الرها وكان يقول ليس في المسيح طبيعتين بل طبيعة واحدة بلا اختلاط ولا امتزاج ولا استحالة . ومن تبعه من السريان سمي يعقوبي اسم مشتق من يعقوب وافترق حينئذ السريان اليعاقبه عن بقية القاثوليقيين الخاضعين لبطريرك انطاكية . ولما نفي ساويروس من انطاكية انتقل الى بين النهرين الى عند تلميذه يعقوب فتبلوه اليعاقبه كما بيان من اعتقاد اليعاقبه نفسهم . ومن انهم يوقرونه بمنزلة القديس . ويجعلون له عيداً كانه بطركهم . وصار ساويروس بطركاً على اليعاقبه وبعد موته اقاموا لهم اليعاقبه بطرك اخر . وبعد اخر حتى الى الآن . ويسمى بطرك اليعاقبه بطرك انطاكية لانه استخلف ساويروس بطريرك انطاكية ولكنه ليس بطرك انطاكية بتحقيق .

[129 v] لان ساويروس لما عزل عن كرسي انطاكية قد صار معدوم الوظيفة البطريركية ولم يتبقى له الا اسم البطريرك عند اليعاقبة . ولذلك القاثوليقيون اقاموا عليهم بعد نفي ساويروس بطريركاً اسمه بولص . وبعده افرسيوس

وبعده مار افرام. وهكذا بالتدريج. ومن استخلف هؤلاء البطاركة فهو بطرك انطاكية بتحقيق وليس من استخلف ساويروس.

واما بطريرك اليعاقبة فكان يسكن سابقاً في دير الزعفران بالقرب من مدينة مردين. واما في الحاضر فيسكن بمدينة امد اي ديار بكر ويتكنى بايغناطيوس بطريرك انطاكية وذلك ليبين انه خليفة اول بطريرك صيّر بانطاكية بعد مار بطروس الرسول.

واما نحن قد بيّنا اعلاه ان اول بطريرك صير على انطاكية لم يكن مار ايغناطيوس: بل اوديوس: كما يشهد ايغناطيوس نفسه. وبطريرك اليعاقبة تحت سلطانه خمسة مطارنة وخمسة اساقفة. وكل مطران وكل اسقف منهم يعرف باسم خاص. فالمطران الاول هو مطران امد وكان يدعى سابقاً ديونيسيوس واما الآن فيسمى مطران طيموتاوس. والمطران الثاني هو المطران الموصل يسمّى باسيليوس والمطران الثالث هو مطران مدان يسمّى كيريللوس والمطران الرابع هو مطران حلب يعرف بديونيسيوس والخامس مطران بيت المقدس يسمى غريغوريوس والاسقف الاول هو اسقف مردين ونصيبين يسمى اثاناسيوس والاسقف الثاني هو اسقف الرها يسمّى ساويروس والثالث اسقف الجزيره يدعى يوليوس والرابع اسقف الجرجر يقال له والخامس دمشق يعرف بغريغوريوس [130 r].

ولما كانت سنة الف ستمائة وخمسة واربعين كان اندراوس اخيجان السرياني الحلبي ارتد بالهام العدرى مريم من اليعقوبية وكفر بيعقوب ومقالته على يد البطريرك يوسف العاقوري الماروني وصار مارونياً: فبعثه البطرك المذكور الى مدرسة الموارنة برومية ليحصل بها العلوم الالهيّة والادبية. فاستمر اندراوس في المدرسة المذكورة سنة ونصف. ثم رجع الى عند بطريرك انطاكية الماروني فرسمه قسيساً وبعده مطراناً في سنة الف ستمائة وستة وخمسين.

ثم بعثه البطريرك يوحنا الصفراوي الى مدينة حلب فرد كثيرين من اليعاقبة الى الايمان الكاتوليقي وسماهم سريان وصار بطريركاً عليهم. وكان حينئذ على السريان بطركان احدهما هرطوقي على اليعاقبة والآخر قاتوليقي على القاتوليقيين. وما زالوا هؤلاء يقيمون عليهم بطركاً قاتوليقياً واولائك هرطوقياً حتى الآن. وقد جاء من ذلك ان لا بطاركة اليعاقبة ولا بطاركة السريان هم بطاركة انطاكية بتحقيق. لان بطاركة اليعاقبة ليسوا من سلسلة

بطاركة انطاكية الحقيقيين. واما بطاركة السريان فهم متجددين كما تقدم.

ولنرجع الآن الى ما كنا في صدده. فصير بديل ساويروس عند نفيه بولص. اقام سنتين؛ واخرى ثلاث سنين؛ واخرى خمس سنين. ونزل عن الكرسي بارادته في سنة خمسمائة واحدة وعشرين. وصير بعده افروسيوس اقام خمس سنين [130 v] ومات في سنة خمسمائة وستة وعشرين. واستخلفه

مار افرام وكان كاتباً. وكتب ضد بدعة يعقوب البرادعي واوطيخا وديوسقوروس فاقام عشرون سنة. ونسخة اخرى ثمانية عشر سنة؛ واستخلفه في سنة خمسمائة وستة واربعين دمنوس وكان في عصر مار افرام البطرك خلع الارمن الطاعة لبطريرك انطاكية واقاموا عليهم بطريركاً فسموه قتلق او بطرك الارمن. وذلك انه لما كانت ثلاثمائة واحد عشر ربان[ية] كان القديس مار غريغوريوس النوراني يبشر بالجديدة لطائفة الارمن فرد الملك تيديدات مع الملكة وكثيرون من الارمن الى الايمان المس[يحي] فرسم استقفاً على الارمن في السنة المذكورة كما يشهد الكردينال بارونيوس ثم لما كثر المؤمنون في بلاد الارمنية صيروا اساقفة غيره وصار للارمن مطران وكان يتكنى قتلق الارمن. وكان خاضعاً لبطريرك انطاكية.

ولما كان تاريخ سنة خمسمائة وخمسة وثلثين تبع الارمن بدعة يعقوب البرادعي.

وفي سنة ستمائة وثمانين بدعة مكاريوس. وكانوا يقولون بطبيعة واحدة ومشيئة واحدة فعصي قتلهم على بطرك انطاكية ولم يخضع له بل انه قد صار متراساً على الارمن مثل بطرك اليعاقبة على السريان. ولا عصى على بطرك انطاكية فقط بل وعلى الكنيسة الرومانية المقدسة. واعتزل الارمن عن القاتوليقيين ولم يزلوا في هذا الحال حتى الى سنة الف وثمانين.

فلما كانت السنة [131 r] المذكورة اخضع بطرك الارمن مع اهل رعيته للبابا غريغوريوس السابع. ثم رجعوا بعد ذلك الى ما كانوا عليه سابقاً. ولو ان في سنة الف مائة وخمسة واربعين ارتدت الى حجر الكنيسة القاتوليقية قتلق الارمن مع مطارنته واساقفته على عصر البابا اوجانيوس الثالث. ثم سقطوا في البدعة.

وفي سنة الف مائة وسبعة وتسعين البطرك غريغوريوس ادى الطاعة للبابا قالسطينوس الثالث وما زالوا يخضعون للكنيسة المقدسة ويخلعوا طاعتها

حتى الى المجمع الفلورنتيني . فارتدوا فيه الى الايمان الارثوذكسي في عصر البابا اوجانيوس الرابع . ثم بعد ذلك رجعوا الى بدعتهم ، وصيروا حينئذ عليهم ثلثة قتلقه كما يشهد البادري عاصور في الفصل الخامس والثلثين من الكتاب الثالث في وصية الله الرابعة . اولهم في قيليقيه وارمنية الاسفل . والثاني في ارمنية الاعلى . والثالث في بلد الروس . ولوا قال اخرون ان للارمن اربعة بطاركة ام قتلقه . الاول منهم قاطن بالقرب من بلد العجم في دير مار غريغوريوس المعروف بالثلاث كنائس وتحت يده اثني عشر مطران ومائتان اسقف . والثاني في ارمنية الاعلى في ايتونار ، والرابع في شيس في السادركية وتحت سلطانه اربعة مطارين وستة عشر اسقفاً .

وقد اتضح من ذلك ولاح ان لا احد من بطاركة الارمن المذكورين هو بطرك انطاكية لان القتلقة الثلثة [131 v] الاخيرين هم متجددون . واما التتلق الاول فلم يتسلسل من بطاركة انطاكية الحقيقيين بل من قتلق الارمن الذي كان خاضعاً لبطريرك انطاكية .

ولنرجع الآن الى ما كنا عليه . فان بعد مار افرام قد صيّر بطريركاً دمنوس ويقال ايضاً دومنينوس اقام خمسة عشر سنة ، ونسخة اخرى اربعة عشر سنة . وفي عصره كان المجمع الخامس ومات في سنة خمسمائة واحدة وستين . واستخلفه

مار انسطاس الكبير اقام احد عشر سنة ، واخرى ست سنين . وادعوا عليه اهل انطاكيه انه زنا فامر بنفيه يوستينوس الملك وهرب منهم وصار الى بيت المقدس متناكرًا . وصار في كنيسة القيامة قندلفت ، وصيّر بعده في سنة خمسمائة واثنين وسبعين

غريغوريوس اقام اربعة وعشرون سنة . ومات في سنة خمسمائة وخمسة وتسعين واما مار انسطاس فاقام قندلفت في كنيسة القيامة اربعة وعشرون سنة ولا يعرفه احد . فبعد موت غريغوريوس صاروا اهل انطاكية على بطريرك بيت المقدس ليقيم عليهم بطريركاً فاقام لهم مار انسطاس بطريركاً وعرفوه حينئذ ورجع الى كرسيه . اقام خمس سنين ونسخة اخرى تسع سنين ومات في سنة خمسمائة وتسعة وتسعين . واستخلفه

انسطاس اخر وكان قديساً . اقام عشر سنين ونسخة اخرى تسع ستين واخرى ست سنين . واستخلفه في سنة ستمائة وتسعة

غريغوريوس ، ونسخة اخرى [132 r] جريج . وكان هرطوقي اقام

عشرين سنة ونسخة اخرى خمس سنين . ومات في سنة ستمائة وتسعة وعشرين. وصير بعده

انسطاس آخر ويسمّى ايضاً اثاناسيوس اقام احد عشر سنة ومات في سنة ستمائة واربعين . واستخلفه

مقدونيوس اقام واحد وثلثون سنة ، ونسخة اخرى ست سنين ؛ ومات في سنة ستمائة واحدة وسبعين . واستخلفه

مكاريوس الهرطوقي . وكان يقول ان في المس[يح] مشيئة واحدة . اقام عشر سنين . وكان ضده المجمع السادس بالقسطنطينية وعزل فيه . ونفي الى مدينة رومية . اقام في النفي الى سنة ستمائة وخمسة وثمانين ومات ملعوناً . وفي حال نفيه صيّر المجمع السادس عوضه في سنة ستمائة واحدة وثمانين ؛ واخرى ستمائة وثمانين .

تاوفانوس ويقال له تاوفان ايضاً . اقام اربع سنين ونسخة اخرى خمس سنين . ومات في سنة ستمائة وخمسة وثمانين .

وذكر انسطاس المؤرخ : ان بعد موت تاوفان اقام البابا قانون بطريركاً على انطاكية قسطنطين شماس كنيسة سيراقوسة . وان اهل انطاكية لما اطلعوا على خبثه عزلوه بامر الملك يوسطنيان الاخرم . ولكن هذا المؤرخ قد تاه عن الحق . فان هذا الشماس قسطنطين كان القديس مار يوحنا مارون[١] السرومي كما يتضح من تواريخ الازمنة . واما هو فغلط في [132 v] تسميته . فان سماه قسطنطين لانه اكتسب العلوم في القسطنطينية كما تخبر قصته المسطرة بخط كرشوني في كتاب قديم في كنيسة السيدة كرسي دمشق . وقد اتى[٢] بذكرها البادرى فرنسيس كوارسميوس في الكتاب الذى طبعه في سنة الف وستمائة واربعة وثلثين في اخبار الاماكن المقدسة . وقد سماه شماس كنيسة سيراقوسه عوض السرومية توهما منه اذ هو نقل السرومية سيراقوسه . وان هذا هو يوحنا مارون اول بطرك الموارنه فيتضح معلناً

اولاً لان في السنة نفسها الذى[٣] يقول المؤرخ المذكور ان قسطنطين السيراقوساني قد صار بطركاً بعد تاوفان في تلك السنة نفسها . نحن نقول

١) لم يرد « مارون » في B .
٢) B جاء .
٣) B التي .

ان البطريرك يوحنا مارون السروجي قد انتخب الى كرسي البطركية اي في سنة ستمائة وخمسة وثمانين كما يشهد البطريرك مار اسطفانوس الدويهي .

ثانياً لان البابا الذي اقام قسطنطين بطريركاً بعد تاوفان فهو نفسه قد اقام البطريرك يوحنا مارون[١] كما يتضح من قصته .

ثالثاً لان كل ما قد منحه البابا قسطنطين المذكور فهذا عينه قد منحه البابا لمار يوحنا مارون

واولاً أنما البابا قد اشخص قسطنطين الى رومية .

ثانياً قد اقامه بطريركاً .

ثالثاً قد منحه درع الرئاسة والتثبيت وما اشبه .

واما يوحنا مارون فجاء الى رومية صحبة الكردينال بطرس القس على كنيسة مار مرشللوس[٢] . وصيره البابا بطريركاً على انطاكية ؛ ومنحه درع الرئاسة والتثبيت [133 r] كما يشهد الاسقف جبرايل القلاعي[٣] في ميمره عن المجامع . ومثل ذلك قد شهد البطريرك مار اسطفانوس[٤] ؛ والبادري كوارسميوس ؛ والقس مرهج ابن نمرون وغيرهم كثيرون .

رابعاً لان كلما جرى لقسطنطين بعد رجوعه الى انطاكية . فقد جرت لمار يوحنا مارون . فان المؤرخون يقولون ان اهل انطاكية قام على قسطنطين واشكوه ليوسطنيان[٥] الملك ونفوه بامر الملك . واما البطريرك مار يوحنا مارون بسبب انه كان رجلاً عالماً فاهماً ذا امانة مستقيمة فاعترض لكل الخراطقة الذين كانوا في انطاكية والمشرق ؛ فشق عليهم امره . فاشكوه الى يوسطنيان المذكور فجرد العساكر عليه وانناه عن كرسي انطاكية . فالتزم ان يهرب الى جبل لبنان كما يبان واضحاً مما تخبر القصص الشرقية .

خامساً يتضح ذلك لان هو امر عسر جداً ان البابا يقيم بطريركاً على مدينة انطاكية شماساً من بلدان غربية مثلما هي سيراقوسة . فان ولو[٦] كان يمكنه البابا ان يفعل ذلك : فمع هذا كله[٧] ؛ لا نجد قط ان الباباوات

١) B مار يوحنا .
٢) B مرشلينوس .
٣) B ابن القلاعي .
٤) B اسطفانوس الدويهي .
٥) B ليوسطينيانوس .
٦) B وان .
٧) B لم ترد «فمع هذا كله» في B

قد صيروا على الكراسي الشرقية بطاركة من بلدان غريبة ما لم يكونوا طلبوهم اهل الكراسي المذكورة ، او ما لم يكونوا موجودين عندهم .

سادساً لو لم يكن يوحنا مارون الشماس قسطنطين المذكور ، فلماذا لم يأتي بذكره سعيد ابن بطريق في سلسلة بطاركة انطاكية ، بل قال : ان بعد تاوفان صير بطريركاً على كرسي انطاكية توماس الملكي ولم ذلك الا ان الموارنة كانوا يناقضوا الملكية بالاعتقاد والايمان . فاهمل بذكره بغضاً للموارنة وحسداً لهم [133 v] .

ولا قائل يقول ان سعيد ابن بطريق قد اهمل بذكر قسطنطين لا نه كان شريراً طالحاً . لانه قد اتى بذكر بولص الشميصاتي وساويروس ومقاريوس الهراطقة الذين كانوا اخبث من قسطنطين . وان قال انه اقام قليلاً في الكرسي الانطاكي . وانه لاجل ذلك قد اهمل بذكره . فلماذا قد اتى بذكر اسطفانوس الملكي بطريرك انطاكية الذي ما اقام الا يوماً واحداً ومات .

واما قول انسطاس ان البطرك قسطنطين كان خبيثاً طالحاً فوقف بذلك على قول الهراطقة الشرقية الذين كان يسموه خبيثاً لانه كان قاتوليقياً . وطالحاً لانه كان سالكاً على موجب وصايا الكنيسة المقدسة .

وقد اتضح من ذلك ان الروم اي الملكية ليسوا بطاركة انطاكية بتحقيق ، بل الموارنة فقط . وسبب ذلك ان بعد تاوفان[1] قد صير بطريركاً مار يوحنا مارون وبعده ابن اخته كورش وهكذا على التوالي حتى الى اليوم . وان هؤلاء البطاركة باجمعهم قد ثبتهم[2] الباباوات ويثبتوهم ابداً دائماً على كرسي انطاكية .

واما الملكية فلم يثبتهم البابا ابداً . ولم يستخلفوا تاوفان . بل انهم لما سقطوا في البدعة وتسموا ملكية من يوسطنيان الاخرم الذي كان يقول بمشيئة واحدة ، ونظروا ان القاتوليقيين ، اي الموارنة ، قد صيروا عليهم بطركاً قاتوليقياً بعد تاوفان . اقاموا عليهم بطركاً هرطوقياً لم يكن متسلسلاً من بطاركة انطاكية . وغير مثبت من البابا كما يتضح من الاخبار الكنائسية . وذلك على هذه الصفة كما يذكر سعيد ابن بطريق الملكي القائل : ان بعد موت تاوفان صير بطريركاً [134 r] توماس ، اقام عشرون سنة .

١) B بعد موت تارنان .
٢) B اثبتهم .

وبعده جريج اقام اربعة وعشرين سنة .

وبعده اسطفانوس اقام سبعة وثلثون سنة .

وبعده برفلنطه وهو تاوفيلقطوس اقام ثمانية عشر سنة .

وبعده تاودوروس اقام ثلثة[1] وعشرين سنة . وكان في عصره المجمع السابع بنيقية .

وبعده تاودوريطوس اقام سبعة عشر سنة .

وبعده ايوب .

وبعده نيقولاوس اقام ثلثة وعشرون سنة .

وبعده استفانوس[2] اقام يوماً واحداً . وفي ذلك اليوم قدس ومات .

وبعده تدوس[3] اقام واحدة وعشرون سنة .

وبعده سمعان ابن زرناق .

وبعده ايليا اقام ثمانية وعشرون سنة .

والى ها هنا قد وصلت تواريخ سعيد ابن بطريق .

وبعد ايليا صير مكاريوس الثاني في سنة تسعمائة وستين .

وبعده مريوس الارمني مات سنة الف وثمانية وعشرين .

وبعده تاودوسيوس[4] صير سنة الف وخمسة وثلثين وكان من جملة بطاركة الروم تاودوروس بلصامون صير سنة الف مائة وتسعة وسبعين وكان كاتباً . وصنف كتب عديدة طعناً لرئاسة الحبر الروماني ولمراسيم الكنيسة الرومانية وما زالوا الملكية الهراطقة يقيمون عليهم بطاركة حتى الى الان .

وذكر الكردينال بارونيوس انه في سنه سبعمائة واثنين واربعين صير بطريركاً على انطاكية استفانوس اقام سنتين .

وبعده تاوفيليقطوس الرهاوي اقام ست سنين . ومن ذلك الحين لم يذكر المؤرخون اللاتينيون بطاركة انطاكية حتى الى برنردوس الفرنجي [134 v] فمن برناردوس وصاعداً ابتدأ الافرنج ان يقيموا عليهم بطريركاً وكان قاطناً بانطاكية حتى الى البطرك ايليا .

وبعده انتقل بطركهم الى الغرب . وصار في الغرب يرسمون الباباوات بطاركة انطاكية افرنج حتى الان . وان هولاء البطاركة لم يكونوا بطاركة

---

١) C ثلث .

٢) B وC اسطفانوس . .

٣) B تادواس — C تداوس .

٤) بعد مريوس يذكر B الوتاريوس .

انطاكية بتحقيق . فيتضح من انهم متجددون كونهم ابتدوا في سنة الف وتسعة وتسعين . ولم يكونوا متسلسلين من البطاركة القدماء . وان الباباوات ولو انهم منحوهم سلطان البطركية لما كانوا في انطاكية . مع ذلك الان ليس لهم سلطان البتة .

واما سلسلتهم فهي التابعة برناردوس الذي صير بطريركاً على الافرنج لما تملكوا انطاكية في رئاسة البطرك يوسف الجرجسي الماروني في سنة الف وتسعة وتسعين اقام ستة وثلثون سنة ومات في سنة الف مائة وستة وثلاثين .

وصير بعده رودلفوس المخالف . وطلب التقدم على كرسي رومية وعزل من[1] السونندوس الانطاكي بعد اربع سنين من رئاسته .

وصير بعده ايماريكوس اقام ثلثون سنة ومات في سنة الف مائتين وعشرة .

وبعده ريدلفوس اخر اقام ثلثة وعشرون سنة ومات سنة الف مائتين وثلثة وثلاثين .

وبعده ريناريوس اقام عشرين سنة .

وبعده ايليا وفي عصره اخذ المسلمون انطاكية . ورجعوا الافرنج الى بلدانهم . فجميع ما اقاموا بطاركة الافرنج في انطاكية مائة وخمسون سنة بالتقريب . وهرب الافرنج من انطاكية والذين عجزوا عن ذلك هربوا الى سمعان بطريرك الموارنة فقبلهم احسن القبول [135 r] ، واخبر البابا الكسندروس الرابع عن ذلك . والبابا الاكسندروس[2] بعث له ورقة البركة وثبته بطريركاً على انطاكية له ولخلفائه مثلما كان رسم سرجيوس البابا . ماري يوحنا مارون بطريركاً على انطاكية .

ومما تقدم في هذه السلسلة الى الان قد لاح واضحاً ان بطريرك الموارنة وحده هو بطريرك الكرسي الانطاكي كونه متسلسل على التوالي من بطاركة انطاكية الحقيقيين . كما مرّ اعلاه . ويتضح ذلك ايضاً :

اولاً : ان بطريرك الموارنة يقبل التثبيت من الحبر الروماني ويسموه الباباوات بطرك انطاكية مطلقاً كما يبان من رسالة ادريانوس السادس الى البطرك سمعان الحدثي سنة الف خمسمائة واثنين وعشرين يقوله : الى اخينا[3]

---

١) B في .
٢) B و C الكسندروس .
٣) B و C الاخ .

المكرم بطروس[١] البطريرك الجالس على كرسي انطاكية . وكما يتضح من رسالة غريغوريوس الخامس عشر الى البطرك يوحنا الحدناني سنة الف ستمائة واثنين وعشرين بقوله : الى اخينا المكرم بطروس البطريرك الانطاكي . وهذا نفسه قد ثبته اوربانوس الثامن في رسالته الى البطريرك يوحنا المذكور الف ستمائة وخمسة وعشرين ولو ان بعض الاوقات يسموه بطريرك الموارنة او بطرك انطاكية على الموارنة وسبب ذلك لان الموارنة لم يكن لهم الا كرسي واحد . وهم وحدهم من جملة قاتوليقيين المشرق الذين يخضعون للحبر الروماني ويستمدون منه درع الرئاسة .

ثانياً لان البطاركة الاربعة الحقيقيون هم الذين [135 v] معينة لهم من البابا اربع كنائس بطريركية في مدينة رومية . واما بطرك[٢] الموارنة معينة له واحدة من هذه الكنائس المذكورة كما يشهد دومينيكوس ماغريوس متكلماً في هذا الاسم بطريركية بقوله : في رومية توجد اربعة كنائس بطريركية معينة للبطاركة الاربعة متى رفع انعقاد مجمع عام في رومية . اعني كنيسة مار يوحنا في لاتران للبابا . وكنيسة مار بطروس لبطرك القسطنطينية . وكنيسة مار بولس لبطرك الاسكندرية . وكنيسة مرت مريم لبطرك انطاكية الذي هو وحده قاتوليقي في الحاضر وهو رأس ومدبر الملة المارونية المعلقة في الكنيسة الرومانية غاية ما يوصف . وكنيسة مار لورنتيوس لبطرك بيت المقدس .

ثالثاً[٣] : لان كل البطاركة الموارنة يلقبون بهذا الاسم بطروس مشيرين بذلك على انهم متناسلين من البطاركة الذين استخلفوا مار بطروس في انطاكية .

رابعاً : لان كل بطاركة الموارنة في اول مكاتيبهم يحررون اسمهم[٤] ويلقبون ذاتهم ببطاركة انطاكية على هذه الصيغة ܦܛܪܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ وان هذه مكاتيبهم يقرأها البابا والكردينالية وكل العالم ولم يكن من يعترض لهم بذلك البتة .

خامساً : لان البابا لاون العاشر قد وصّى البطرك سمعان الحدثي لينظر

١) C بطرس .
٢) B بطريرك .
٣) B ثالثاً . والبطاركة الموارنة بهذا الاسم بطروس ...
٤) B اساميم .

بأمر كل المؤمنين الذين في المشرق. وما فعل ذلك الحبر الروماني إلاّ كونه قد تيقن ان لا احد غير بطاركة الموارنة هو بطرك انطاكية والا لكان قد وصاه في قاتوليقين [136 v] المشرق وانه ما وصّى البطرك سمعان بذلك الا كونه كان يعرف ان بطرك الموارنة هو المتولي على كرسي انطاكية على عمود النسب. ولئلا يطيل[١] شرحنا انظر ما كتب عن ذلك السيد البطريرك اسطفان الدويهي[٢] في الفصل الثامن من الشرح الاول من المنارة الاولى.

ولا قائل يقول: ان بطاركة الافرنج قد جلسوا على كرسي انطاكية حيث كانوا بطاركة الموارنة يلقبون ذاتهم ببطاركة انطاكية. وما كان فعل ذلك الافرنج لو كان بطريرك الموارنة هو البطريرك الانطاكي. لان حيث كانوا الافرنج جالسين على كرسي انطاكية كانوا الباباوات يكاتبون بطاركة الموارنة ويسموهم بطاركة انطاكية مطلقاً كما يبان من رسالة البابا كاليستيوس الثاني الى البطرك يوسف الجرجسي. كما يشهد الاسقف جبرايل ابن القلاعي في كتابه الثاني في اعتقاد الموارنة وامانتهم. ثم ان الافرنج قد صاروا بطاركة على كرسي القسطنطينية حيث كانوا متبقين بطاركة الروم كما يتضح من سلسلة بطاركة القسطنطينية المقدم ذكرها. ومع ذلك لا احد يقول ان بطاركة الروم ليسوا ببطاركة القسطنطينية. وسبب ذلك ان بطاركة الافرنج ما صاروا على الموارنة او الروم بل على الافرنج لا غير.

اعلم ان ولو سلمنا ان بطرك الموارنة لم يكن بطرك انطاكية بتحقيق مع ذلك جميعه فانه قادر على كلما كانوا قادرين عليه بطاركة انطاكية الاوليون على موجب ما رسم البابا غريغوريوس الثالث عشر كما يذكر [136 v] بنياتيلي في العدد الثالث والسبعين من السؤال الحادي والاربعين من كتابه السادس اذ يقول: ان الحبر الروماني قد جاوب على بعض مسائل بطريرك الموارنة تخص سلطانه هكذا. فلتمنح للبطريرك كل استخصاصات البطاركة القدماء المحتوية في الفصل الذي يبدا الاستخصاصات العتيقة الخ مع تفسير العلماء. واما في الفصل المذكور يقال ان بطريرك انطاكية يكون بعد بطريرك الاسكندرية وان بطريرك الاسكندرية يكون بعد بطريرك القسطنطينية. وان بطرك القسطنطينية يكون بعد الحبر الاعظم.

ولنرجع الآن الى ما كنا عليه من سلسلة بطاركة انطاكية.

١) B يطول.
٢) B وC مار اسطفانيس الدويهي.

فان بعد موت تاوفان تقلد رئاسة الكرسي الانطاكي الرسولي برضى الاكليروس على عصر البابا قانون في سنة ستمائة وخمسة وثمانين . القديس مار يوحنا السروجي[١] الذي فيما بعد تسمى مارون . وكان ابن اغاتون ابن اليديبوس ابن اخت كرلومانيا البرنس الذي قدم من بلاد فرنسا الى انطاكيه فحكمها وحكم بلاد سوريا في دولة الروم كما تخبر قصته المكتوبة بخط كرشوني . في كتاب قديم[٢]. في كنيسة السيدة كرسي دمشق وكما تشهد ايضاً قصته التي في سنة الف واربعمائة وخمسة وتسعين ارسلها الاسقف جبرايل ابن القلاعى الى القس جرجس ابن بشاره . وتم في سنة الف وستمائة واربعة وثلاثين طبعها في اللاتيني البادرى فرنسيس كوار سميوس . وكان اسم امه انوحاميا ولذلك يسميه عبد يشوع في [137 r] الميمر الذي ولفه قبل سنة الف وخمسمائة في العلماء الذين صنفوا الكتب وقد ترجمه واشهره في الطبع ابراهيم الحقلاني في سنة الف وستمائة وثلثة وخمسين ويسمى ايضاً ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܦܪܢܓܐ ويسمى ايضاً سروجي لكون سروم كانت قرية كبيرة في جبل السويدية بالقرب من انطاكية وهى يوميذا خالية . وهذه اما كانت مسكناً لاغاتون واما كانت له ست اديّة حتى ان منها تكنّى ابنه بالسروجي . واما يوحنا منذ اظفار نعومته اسلمه والده الى اكتساب العلم في مدارس بلاده . فاستملك العلوم الرياضية والالحية .

اولاً : في انطاكية ثم في دير مار مارون . ثم ثار[٣] الى القسطنطينية دار الملك كما تذكر سيرته . وتأدّب في لغة اليونانيين وفنونهم . ودرس ميامر الاباء الاطهار وتفاسيرهم . وعندما بلغه ان والداه انتقلا الى رحمة الخالق رجع الى موضعه وولى ابن اخته ابرهيم على تدبير البيت . واخذ كورش وصعد به الى دير مار مارون الذي على نهر العاصي ولبس فيه اسكيم الملائكة وكان كل يوم يتمنى يزداد في الحكمة والنعمة عند الله والناس . فتدرج في خدم الدير ورئاسته وصنف كتب كثيرة قد ذكرها عبد يشوع في الميمر الذي تقدم قائلاً :

ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܦܪܢܓܐ. ܥܒܕ ܦܘܫܩܐ ܠܟܬܒܐ ܗܘܐ.
ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܟܗܢܐ. ܘܗܘܐ ܥܠܠ ܘܐܦܩܬܐ. ܘܗܘܐ [137 v] ܕܦܫܩ

١) C مارى يوحنا مارون الروجي.
٢) لم ترد «في كتاب قديم» في B
٣) B سار .

ܢܦܩܠ ܕܝܠܕܐ . ܘܗܘ ܕܡܟܢ ܒܡܠܘܫܐ ܕܡܢܠܐ . ܘܐܦܬܐ
ܘܕܡܩܕܫܢܐ ܘܐܦ ܠܗ ܟܬܒܐ ܕܥܠܠܐ

فالكتاب الاول عن سياسة الاولاد وتربيتهم

والثاني يتضمن الخطاب بجملة مسائل واجوبة .

والثالث عن سبع عيني الرب

الرابع عن الاوثاق

الخامس عن الشملابة . وربما انها تدل على تفسير امور القداس والشرطونية ياتي بذكرها ابرهيم الحقلاني في تصنيفاته

والسادس عن تفسير الفاظ الكتب المقدسة وياتي بذكرها ابن العبوس في كتاب ܐܪܙ ܪܐܙܐ .

السابع عن المذاهب ضد بدعة نسطور الذي زعم ان في الرب اقنومان. وضد تجديف بطروس القصار في الاربع تقديسات .

الثامن : يتضمن الرسائل . احدهما عن البرهان ان في ربنا طبيعتان الهية وبشرية . والثانية ان فيه مشيئتان وبسبب ذلك قد شاع خبره ليس في بلاد الشام فقط بل وفي بلدان القدس والروم . وجذب كثيرين الى الايمان المستقيم وكان يتسمى يوحنا مارون على اسم الدير الذي كان مترهباً فيه كما يسميه ابن العبري في كتابه ܐܪܙ ܪܐܙܐ ܝܘܚܢܢ ܕܡܪܘܢ اعني يوحنا المكنى مارون او المنسوب الى دير مارون ولذلك اخرون يدعونه مارون على الاطلاق . وبسبب ان دير مار مارون هو بالقرب من مدينة انطاكية كانت تصير محاورة لم تنقطع بين يوحنا مارون وبين تلاميذ جريج بطريرك انطاكية وتلاميذ مقاريوس الذي تخلف بعده في الرئاسة بسبب فعلي السيد المسيح ومشيته [r 138] فان تلاميذ جريج ومقاريوس كانوا يحتجون عن رأي المشيئة الواحدة ويحمون جانبهم من روساء كهنة القسطنطينية .

واما يوحنا كان يكرز وينادي بالمشيئين والفعلين على موجب اعتقاد الكنيسة الرومانية . فتقدم الى انطاكية كردينال من طرف بابا رومية بسبب اصطلاح الايمان وعقد مجمعاً لتستقر جميع الكنائس أن بربنا طبيعتان ومشيئتان . وكان مقاريوس بطرك انطاكية مقيماً في القسطنطينية ولم يدخل انطاكية اصلاً فاجتمع ارجان البرنس مع كافة الفرنج المقيمين في انطاكية وضربوا ديوان على اقامة مطران يكون من حزب كنيسة رومية لينشر سر

المشيئتين ضد تعليم الروم الذين فيما بعد تسمّوا ملكية واتفق الرأي على سيامة يوحنا مارون . فحملوا به الى عند الكردينال وقسموه اسقفاً على البترون وسكانة جبل لبنان ليحفظهم في الاتحاد مع الكنيسة الرومانية كما يستترون معلناً اليعاقبة في كتاب معتقدهم .

ويوحنا مارون من حين قبل وضع اليد انتقل الى رعيته وصار في المواعظ والمراسلات وفي الدوران والتنبيهات وفي حسن السيرة والصلوات يقيدهم الى الطاعة ويشددهم في الايمان القويم فاستمثل الشعب بكلامه من غير مخالفة وارتد اليه جمعاً كثير من غرب وقرب من الذين كانوا متمسكين بطبيعة واحدة ومن الذين كانوا يكرزون بمشيئة واحدة . وصار تطيع عظيم جداً في الروح والجسد حتى [138 v] ان بمدة زمان تولوا ليس على مقاطعات جبل لبنان فقط بل وتملكوا جميع ما هو من القدس الشريف حتى الى طرف بلاد الارمن كما يخبر شيدران في كتاب تواريخه عن دولة قسطنطين اللحياني وزوناراس وتاوفان وبولص الشماس وغيرهم من اصحاب تواريخ الروم . ومن قولهم بيان كيف في دخول يوحنا مارون الى جبل لبنان تجمعت اليــه الناس من غرب وقرب من يسرا واحرار من كل ناحية كانخراف الى صوت راعيها وان صاروا قطيع عظيم اعم كل بلدان الشام . وكان تحت يد اميرهم اثني عشر الف جندي يطوفون بلدان العرب والفرس من غير جزع فارموا الرعبة في قلوبهم واستقر معاويه واصحابته ان ملك الروم منصان من العناية الالهية واضطروا يرقوا لقسطنطين ملك الروم ويجعلوا له في كل عام عشرة الاف ذهب من غير اليسرا والاحصنة حتى يصالحهم فاجابهم الملك قسطنطين الى ذلك . وصار هدوءا عظيماً شرقاً وغرباً . حينئذ حكم الملك بالتـــام المجمع السادس في القسطنطينية ضد المتمسكين بمشيئة واحدة ليعم الصلح الجميع جسداً وروحاً . وكان ذلك بايام اغاتون بابا رومية وكان بدو المجمع في سنة ستمائة وثمانين . في اليوم التاسع لتشرين الاخير وانتهى في السنة التي بعدها . وبسبب ان مقاريوس بطرك انطاكية ما راد ينزل عن مقالة المشيئة واحدة [139 r] قترسوه الاباء وصيروا عوضه تاوفان بطريركاً على انطاكية وكان مستقيم الديانة . وفي سنة ستمائة وخمسة وثمانين . كانت الناس في غاية الضيقة من الغلاء والحرب والوباء والعساكر وبان فضائل يوحنا الاسقف في منة هذا الواغش الشديد . انه كان يطوف المدن والقرى . وفي الصلاة ووضع يده على المنصابين كان يوتيهم الشفاء والى يومنا هذا تقصد الكهنة القدامى في

النافور الذي ولغه لاجل الذين يقعون في هذا الوجع كثير الخطر . وبشفاعة هذا الاب البار يحظون بالفرج من جانب الحق سبحا[نه] وتعا[لى] . وفي تلك السنة قضى اجله قسطنطين الملك وتخلف عليه ولده يوسطيفانوس الثاني الذي من قطع انوفه تكنى الاخرم . وله من العمر ست عشر سنة . فاخرب المملكة في نقص عقله وانجعازه . فامر بركبة الاروام على يوحنا امير جبل لبنان وشيّع الخبر ان الركبة على العرب . واعطى القائد العسكر خلع سلطانية ومكاتيب شريفة واحكام منيفة يوصلها لامير الموارنة واوصاه يتوجه بمفرده الى قب الياس ليحظى به في الامان ويقتله . وصار كذلك وقتلوه . وهو مقيماً على الزاد .

فاقروا الموارنة عليهم سمعان ابن اخت يوحنا الذى قتل ومن هذه الركبة التى تقدم ذكرها تلقبوا اهل جبل لبنان بالمتمردين لكونهم عاصوا امر يوسطنيان الملك من ذلك خصارة عظيمة لا للموارنة بل لمملكة الروم كما يذكر شيدران المؤرخ [139v] لان الموارنة وحدهم كانوا ذوي رعبة على اسم العرب وذوي نجدة وقوة للمملكة كما يشهد بكتابيوس المؤرخ . ومن غير هذا الخراب الذى جلبه يوسطنيان الملك على مملكة الروم لاجل صغر سنه تخبر التواريخ ان استمال عقله الى قول بعض روساء كهنة كانوا مقيمين في القسطنطينية ومتمسكين ان في الرب مشيئة واحدة لا غير فتير الاحكام التى كان قطعها والده على ذوي البدع واوعدهم في بطلان ما صار عليه القرار في المجمع السادس . وابرزوا بعنايته بعض قوانين تخص دياناتهم التاسده . وعندما وصلت الى القسطنطينية قصاد البابا قانون الزمهم يثبتهم بخطوط اياديهم . وفي تلك السنة قضى اجله تأوفان بطريرك انطاكية . فكتب الملك الى الاكليروس في انطاكية حتى يقيموا لهم بطركاً فوقع الاختيار على الاسقف يوحنا مارون وتخلف بعد تاوفان على ذلك الكرسي وكان ذلك في رئاسة البابا قانون . واقام البابا قانون في الكرسي الروماني سنة ومات .

وصير بعده سرجيوس الانطاكى وسفّر البابا سرجيوس قاصده الكردينال الى بلاد الشرق لاجل اصطلاح الكنائس وليجذب رؤساها الى الطاعة والاتحاد . فتوجه البطرك يوحنا مارون الى طرابلوس حيث كان الكردينال سفير البابا سركيس . ثم انه رضاه دخل معه الى رومية كما يشهد جبرايل ابن القلاعي في الميمر عن المجامع . فقبله البابا سركيس [140r] اجل القبول لانه كان انطاكياً فاقام لاجله مجمعاً وبعدما حلف الطاعة واليمين

الذي يخص البطاركة وثبته بطركاً على كرسي انطاكية لبّسه الدرع الحوي كمال الرئاسة وانعم عليه في التاج والخاتم والعصاة . وانه يكون متصرفاً في الرعية الانطاكية بجميع ما يخصها جسداً وروحاً . وان سائر النعم والعفو فاما التي كانت للذين سلفوا قبل منه على كرسي مدينة الله انطاكية تكون له وللذين يتخلفون بعده . ثم انه ودّع البابا سركيس . وكما تخبر قصته جاء الى انطاكية . وهو لابس درع البطركية . ونظف من انطاكية ومن كل نوريتها رزايا مقاريوس وتباعه الذين كانوا يعتقدون ان بربنا طبيعتين ومشيئة واحدة . وكذلك كشف عن عيب مقالة اليعاقبة . ان لربنا طبيعة واحدة لا غير . فطاعه قوم كثير منهم . وكرزوا في الطبيعتين والمشيتين كما هو واضح من قصته ومن قرار الموارنة واليعاقبة . ودوام التسليم الى وقتنا هذا . فوصل خبره الى القسطنطينية وصعب جداً على روساء الكهنة المتمسكين بالمشيئة واحدة . فحشّموا الملك حتى انه شيّع المكاتيب الى سركيس بابا رومية والى يوحنا بطرك انطاكية ليثبتا القوانين التي تولّف من القائلين بمشيئة واحدة ويتهدد على المخالف منهما بالتعريز والنفي وبسبب ان جواب كليهما كان احب عليه النفي والموت في الجسد ولا جحد طبيعتي المسيح ومشيئيته . صار ان اشتد غضب الملك على اثنيهما [140 v] . وامر زكريا ولاون قائدي الجيش بأتيانه بسركيس من رومية وبيوحنا من انطاكية مغلولين في الجنازير . فلما بلغ زكريا الى شرطة ايطاليا حملوا لوقتهم السلاح ليحموا البابا من الاهانة وكانوا قتلوا لزكريا لوما التجأ في البابا فحنظه في اوضته . وستره بها مدة من الزمان . ثم شيّعه خفياً الى عند الملك .

واما يوحنا مارون البطرك فرّ من انطاكية وسار الى دير مار مارون الذي كان ربي فيه . وجدّد ايضاً هناك المكاتبة عن طبيعتي المسيح . وارسلها الى جبل لبنان مع رهبان الدير كما هو محرر في ديباجة الرسالة المذكورة فلما اختبر عن ذلك الملك امر للاون قائد الجيش يسير بطلبه الى نواحي المشرق ويأتيه به مغلولاً . فاعتذر عن المسير بطلبه قائلاً : انه مكروماً عند اهالي جبل لبنان لانهم نصروه في المحاربة مع العرب . فاشتد غيظ الملك على لاون القايد وامر بوضعه في السجن . وان موريق ومرقيان يقودوا جيش الاروام من القسطنطينية على البطرك في سورية . وشيّع الخبر ان الركبة على العرب . وقبل ان يتحرك الجيش من برّ القسطنطينية اخذ خبرهم البطرك وكاتب لابن اخته ابراهيم يمده في الرجال فاتاه باثني عشر الف رجل واخذه الى سمر جبيل . وفي سنة ستمائة واربعة وتسعون في تاسع

سنة من رئاسة البطرك يوحنا مارون في اواخر الربيع قاد موريق ومرقيان الاروام الى بلاد سورية فقتلوا من دير مار مارون [141 r] خمسمائة راهب ودكوه على الارض . ثم تحولوا الى قنسرين والعواصم فضربوا بهم السيف واستباحوا موالهم وهدموا دورهم وسلبوا درائرهم . ولم يعفي العسكر عنهم ولا عن احد من الذين كانوا تحت طاعة البطرك . ولم يزل السيف غائصاً بدم القائلين بالطبيعتين والمشيئتين حتى دخلت القواد مدينة طرابلوس وعند طلوعهم للبر انوهلت منهم اهالى الكورة وخضعوا لهم ولرأيهم . ثم نزلوا البطاق في الوطا الذي بين إميون وبين قرية الناووس التي تحت ديل الجبل . فحضر عليهم بعض شيوخ من اعيان الناحية اجلّ فهماً وافصح كلاماً من غيرهم فترحبوا فيهم وقدموا لهم الذخيرة وطلبوا منهم الامان ليكلموا الامراء والمتقدمين على البلاد بسبب الخضوع والطاعة فاجابوهم الى ذلك . وكاتبوهم بالامان والطاعة لله وللسلطان . وعندما حلّ العسكر تحت اللبنان حارت الناس بامرها من الخوف على الدرائر والنساء . فاستغاثوا الى ربّ الانام بقلب خشيع يسترهم بطلبات والدته . ولم يمهلهم الله من الاجابة في العاجل . فان وردت المكاتيب مع السعاة من لاون القائد الى بطرك يوحنا والى الامير سمعان يخبرهما بامر يوسطنيانوس الملك انه قبض عليه قطعوا انوفه وحطه عن الملك وتولى تحت السلطنة بدله . واعطاهم اذن يقاتلوا الجيش الذي ازحنه الى نواحيهم بطلب البطرك . ولا يخشوا منهم لكونهم بمنزلة العصاة . فلما اختبروا وتحققوا عن صحة الامر حمدوا الله والدة الخلاص [141 v] على زيادة نعمه . وانسكبت الرجال بشبه السيل الدافق من الجبال على الاروام فاهلكوا سفاديدهم وقتلوا قوادهم والذين سلموا من القتل انهزموا هزيمة قبيحة كما يخبرون اليعاقبة في معتقدهم . فمن هذه الركبة التى صارت على البطرك يوحنا وخاصة من الغارة التي صارت بين الكورة وبين جبة بشرّي وكان بدو الفرقة بين الموارنة وبين الملكية . فان الذين تبعوا جيش الملك سمّيوا ملكية . والذين ثبتوا تحت طاعة البطرك يوحنا مارون تسموا موارنة . وقتل موريقافي الغارة التى تقدم ذكرها واخذوه الملكية وقبروه في قرية اميون . واقاموا على اسمه كنيسة وفي كل سنة يعيدون له بها في السادس وعشرين من تموز . واما مرقيان تصوّب في تلك الوقعة وحمل العسكر الى قرية شويتا التي في بلاد عكار وهناك مات . ويعيلون له في الكنيسة التى انشوها باسمه . واما البطرك يوحنا مارون من حين استراح من عواصف الاضطهاد ما زال يجول سكان اللبنان وجيرتها . فيثبت الذين بحجر

انكنيسة ويرد المخالفين الى صيرة الحياة وينشي كنائس وادبرة . ويرتب لها كهنة وخدام يقسم مطارنة واساقفة . ويقيم لهم كراسي ووقوفات تكفيهم . وناظرًا ان موريق ومرقيان قادا جيش الاروام الى دير مار مارون فدكاه الى الارض وقتلا رهبانه ودهقا املاكه ليقطعا ذكره من الارض . فنشي له دير اخر ممالي شرق كفرحي من عمل البترون . وقيل انه نقل اليه جامة القديس [142 r] مارون من دير حماه : واقام له عيد في الخامس من شهر كانون الثاني الذي به تكرست الكنيسة على اسمه . وحتى هذا القديس يناً ويزداد ذكره مما كان في بلاد سورية اختار انه يتسما هو والدير المنشيّ جديدًا وكل اهل جبل لبنان باسم موارنة على اسم هذا القديس . وفي سنة ستمائة وستة وتسعين وثب الروم على لاون الملك فقطعوا انفيه وانفوه الى نواحي دلماس . وصيروا عوضه طيباريوس ملكاً عليهم وذلك لان في السنة المذكورة قدم العرب الى بلاد افريقي فامر لاون بتجهيز العسكر في البحر الى مقاتلتهم فانكسر جيش الروم . وعند العوده الى القسطنطينية خشيوا لئلا يتلاوم عليهم الملك فانفوه وصيروا مكانه طيباريوس فجمع طيباريوس العساكر وامنّهم في كثرة العلائق وفي السنة الثالثة من ملكه امرهم بغزو بلدان الشام ويحاربوا العرب الذين دخلوا عليها . وكُتب الى سمعان امير جبل لبنان يلاقيه بجيش الموارنة . فاحاطت بهم العساكر من كل جهة وقتلوا من العرب نحو مائتين الف نفرًا . فانسرّ بذلك طيباريوس الملك وخلّع على الامير سمعان ورفع شأنه وبعت زهرة ملوكية الى البطريك يوحنا مارون اربون المحبة الو[ا]ثقة بمكتوب شريف يتشكر من قداسته وجماعته وشهامة جماعته . يسأله يرسل له ثلاثة رجال مأدبين وامناء يحملون المظلة فوق راسه كما هو مأشر في قصته . فارسل له ما طلب من هولاء [142 v] الثلاثة تناسل ملوك كثير لشعب مارون وكانوا هولاء ذوي غيرة وسطوة عظيمة فاحموا بلدانهم وسواحل البحر من الاعداء وكانوا يغزون ارض الميعاد حتى الى المدينة المقدسة ويجذبون الناس الى زيارتها . ولاجل ذلك وقعت به الحسدة من الشعب المفترى بني الروم وكتبوا فيه الى بطرك القدس كذب وبغضه انه دخل رعيته بغير امره . وليس استمع لهم عليه لانه كان سمع عن قلوسيته . وبسبب ان يوسطنيانوس الاخرم بمدة اقامته [في] النفي ما زال يكاتب ويستعطف خاطر ملك البلغر حتى انه في سنة سبعمائة وثلاثة عاد الى القسطنطينية . قبض على لاون وعلى طيباريوس فقتلهما وتسلّم تدبير مملكة الروم .

فلهذا السبب تذكر قصته ان زادت بهم الحسدة وصاروا يطردون مارون في الجسد . فخلصه الله منهم في كل حياته . فان اصحاب الاغراض عندما استرد يوسطنيانوس ملك الروم قدموا له السعاية في البطرك وفي جماعته الموارنة . وانهم فتكوا من جيش الروم وقتلوا قواده ولكن الملك في عودته الى القسطنطينية استفاق على ذاته ومال الى نحو الكنيسة الرومانية .
وبسبب ان بطرك القسطنطينية هو الذي كان يبعد الخواطر ويرمي الفتن بين الملك وبين صاحب الكرسي الروماني . قبض عليه وسمل عينيه وارسله مغلولاً الى روميه وكانوا المتسلمين تدبير الكرسي الروماني في ذلك العصر اغلبهم من بلاد الشام . فطاب خاطر البطرك مارون فيهم وارسل يخبرهم [143 r] عن ذاته وعن خراب انطاكيه ؛ وعن اقامته في جبل لبنان تحت حماية الامير سمعان وقومه . فاجابوه الى ذلك : وامروه يستمر بين جماعته ولا يقطع عنهم المكاتبة في مدة تردده في جبل لبنان صحح الرتب الكنائسية بما يخص تشمسة الصلاة وتوزيع الاسرار على ما هم الموارنة مستمرين عليها الى يوم الناس هذا ليفرق جماعته من الطوائف التي بغيرته يثبتها في الاتحاد مع الكنيسة الرومانية . وعندما كمل سعيه بكل تقوى ودبر قومه تدبير الرعاة الصالحين مدة اثنين وعشرين سنة انتقل من شقا هذا الحياة الزائلة الى التي لا تزول ليقبل مجازات تعبه من الذين لا يضيع اجر الذين يتعبون بكرمه الروحاني .

وكان رقاده في التاسع من شهر شباط بدير مار مارون شرقي قرية كفرحي . وتعيد له الكنيسة المارونية في كل عام في النهار المذكور واضعوا جسده الطاهر في كل كرامه في الدير المذكور كما تخبر عنه قصته ؛ واستخلفه ابن اخته

كورش المدعو كوريوس ايضاً . وصيروه بطركاً على الكرسي الانطاكي الرسولي . وسفروا ناس في مكاتيب ، وبخطوط اياديهم ، الى صاحب الكرسي الروماني الذي كان قسطنطين الشامي ؛ يخبرون قدسه عن وفاة بطركهم . وعن صفوة ابن اخته كورش . فارسل له مكتوب التثبيت مع الدرع المحوي كمال الرئاسة كما هو مسطر في قصة البار مار يوحنا مارون بهذا الكلام .

وقام من بعده بطرك اسمه كوريوس على كرسي انطاكيه وثبته بابا روميه وارسل له الدرع .

ومن ذلك الزمان [143v] الى وقتنا هذا رؤساء الاباء ما زالوا ابداً يلبسون الدرع والخاتم على زي كنيسة روميه . وصيّر بعد كورش جبرايل وكان مسكنه في دير كفرحي . واستخلفه
يوحنا مارون الذي قدم من دير مار مارون الذي على نهر العاصي . وعندما قرب الى الوفاة في سيدة يانوح دعا الكهنة والرؤساء فاختاروا على مشورته
يوحنا الذي كان منشو من قرية دملصا . واستخلفه
غريغوريوس ؛ وبعده
اسطفانوس ؛ وصير بعده
مرقوس ؛ وبعده
اوسابيوس المدعو حوشب ؛ واستخلفه
يوحنا ؛ وبعده
يشوع ؛ وهو عيسى ؛ وبعده
داوود . وبعده
غريغوريوس ؛ وصيّر بعده
تاوفيلقطوس وهو حبيب ؛ واستخلفه
يشوع اخر المدعو عيسى ايضاً ؛ واستخلفه
دوميطيوس وهو دويط وبعده
اسحاق ؛ واستخلفه
يوحنا ؛ وبعده
سمعان ؛ واستخلفه
يوسف الجرجسي وكان في عصره استفكاك انطاكية من يد المسلمين [144r] سنة الف ومائة مسيحية . وتملكوا الافرنج الشام ؛ وصيروا ثم بطركاً وملكاً . وكان بطرك الافرنج برنردوس . واما البطرك يوسف الجرجسي فكان قاطناً في قرية يانوح . وكان في عصره الاسقف توما الكفرطاني الذي كان يقول بطبيعتين ومشيئة واحدة ، فلعنه البطرك يوسف وحرم كلمن يقول بمقالته . ثم استخلفه البطرك
بطروس في سنة الف مائة وواحدة وعشرين وكان قاطناً بدير سيدة ميفوق في وادي ايليج في عمل البترون ، واستخلفه
غريغوريوس من حالات سنة الف مائة وثلاثين . اقام احد عشر سنة واستخلفه

يعقوب من رامات من عمل البترون في سنة الف مائة وواحدة واربعين. واستخلفه

يوحنا اللحفدي وانه سكن اولاً بدير مار الياس بارض لحفد من عمل جبيل . ثم انتقل الى سيدة هابيل في تلك المعاملة . فانشئ هناك ديراً جديداً وسكن فيه . وصيّر بعده

بطروس بسيدة هابيل : وصيّر بعده

بطروس : وبعده

بطروس : واستخلفه

مار ارميا العمشيتي وكان انتخابه في سنة الف ومائتين وتسعة في سيدة يانوح من عمل جبيل . فارسل الى رومية [144v] بطلب التثبيت . ولكن قبل ان يصل اليه الدرع سار الى مجمع لاتران في سنة الف ومائتين وثلاثة عشر . وثبت الى سنة الف ومائتين وخمسة عشر . وقيل ان لما كان في روميه ودخل ذات يوم يخدم الاسرار الالهية على مذبح مار بطرس هامة الرسل لتصديق برارته وامانة شعبه المهذبة . وقفت الشيله المقدسه فوق رأسه وكان حاضر لذلك الامر العجيب البابا زخيا الثالث وكهنته كقول الاسقف جبرايل ابن القلاعي في الميمر عن المجامع

في روميه قدّس قداس
وقفت الشيله فوق الراس
والبابا كان بجانب الكاس
وعينيه تنظر بالاسرار .

وتوجد صورته في مار بطروس مزخرفة .

وبعدما حضر البطرك مار ارميا في المجمع اللاتراني فاعطاه البابا زخيا الثالث مكتوباً يثبت له جميع العوائد التي كانت للدين سلفوا قبله بكرسي انطاكيه بالروح والجسد . ثم انه خرج من روميه في اليوم الثالث من كانون الثاني سنة خمسة عشر بعد الالف ومائتين . وانه في ادار دخل طرابلوس فنزل الى لقاه جمعاً لا يحصى . ولبّسه درع الرئاسة الكردينال غوليلمو قاصد الكرسي الروماني . فدام البطرك ارميا في الرئاسة خمسة عشر سنة . وبعد عودته من روميه وكان شديد الغيرة في امور الدين وسالكاً في طاعة الله وسياسة شعبه بكل [145r] اجتهاد حتى ان بعد وفاته كانت الشماو[سة] تذكره في شملاية الرؤساء الكبير في التداس باسم قديس . وكان كلما اقام البطرك مار ارميا في الرئاسة ثلاثون سنة . وفي الثلاثين سنة

من رئاسته انتقل الى خالقه في دير سيدة ميفوق ؛ ونسخة اخرى في سنة الف ومائتين وثلاثين ؛ وبعده

دانيال[١] من شامات من عمل جبيل . فسكن اولاً في دير كفيفان . ثم انه انتقل الى دير مار مارون بكفرحي ، ثم الى دير مار جرجس الكفر. وذلك لكثرة الفتن. والحروبات التي كانت ملحمه بين نواب الشام في بعضهم بعض مع المصريين والتتر والروم والخوارزميه فنزلوا عند نهر الاردن وكانت جيوشهم تسبي وتنهب نصارى، مسلمين وفرنج من كل امة من مصر الى انطاكيه . فلم يعفوا عن قتل الزهاد ولا عن حريق الكتب ولا عن شر. ....

وزهر[٢] في عصره نيقيطا الماروني الذي ولف كتاباً عن انبثاق روح القدس من الاب والابن . فاقام خمس سنين ونسخة اخرى اربعة عشر سنة ؛ وصيّر بعده

سمعان وفي عصره اخذوا الاسلام انطاكيه وهربوا الافرنج . ومات البطرك ايليا [145 v] بطرك الافرنج . واما البطرك سمعان فقبل كالاب الحنون الخرفان الذين اتوا اليه . واخبر عن ذلك البابا الاكسندروس الرابع. وفي سنة الف ومائتين وستة وخمسين ثبته البابا الاكسندروس الرابع وارسل له الدرع ومكتوب التثبيت لدير يانوح على شبه الذي كان شيّعه البابا زخيا الثالث الى مار ارميا بطرك انطاكيه . ودا[م] في الرئاسة الى سنة الف ومائتين وستة وستين . وجميع ما عاش البطرك سمعان واحدة وعشرون سنة ومات . واستخلفه

يعقوب الذي اخذ السكنه بدير سيدة ميفوق من عمل البترون . اقام اثني عشر سنه ومات في سنة الف ومائتين وثمانية وسبعين ، وصيّر بعده

دانيال[٣] من قرية حدشيت التي في جبة بشراي . اقام ثمان سنين . ومات في سنة الف ومائتين وستة وثمانين . وقدم في رئاسته عسكر سيف الدين قلاوون الى افتتاح جبة بشراي فلكها بالشيف ، وصيّر بعد البطرك دانيال

١) B وC دانيال .
٢) B وظهر .
٣) B دانيال .
(ستنشر قريباً باذن الله سلسلة بطاركة الموارنة للبطريرك الدويهي وسلسلة حواد السمعاني ايضاً ونقابلها ونعلق عليها) .

لوقا من بنهران التي عند ديل الجبّه . اقام احد عشر سنه . ومات في سنة [146 r] .

وفي سنة الف ومائتين وستة وخمسين ثبته البابا الاكسندروس الرابع وارسل له الدرع ومكتوب التثبيت لدير يانوح على شبه الذي كان شيعه البابا زخيا الثالث الى مار ارميا بطرك انطاكيه . ودا[م] في الرئاسة الى سنة الف ومائتين وستة وستين وجميع ما عاش البطرك سمعان واحدة وعشرون سنة ومات . واستخلفه

يعقوب الذي اخذ السكنة بدير سيدة ميفوق من عمل البترون . اقام اثني عشر سنة ومات في سنة الف ومائتين وثمانية وسبعين . وصير بعده

دانيال من قرية حدشيت التي في جبة بشراي . اقام ثمان سنين ومات في سنة الف ومائتين وستة وثمانين وقدم في رئاسته عسكر سيف الدين قلاون الى افتتاح جبة بشراي فملكوا بالسيف . وصير بعد البطرك دانيال

لوقا من بنهران التي عند ديل الجبة اقام احد عشر سنة ومات في سنة [146 r] الف ومائتين وسبعة وتسعين وادعوا عليه البعض انه تبع بدعة ابوليناريوس ويتقن ان اللاهوت كان بمقام النفس العقلية في السيد المخلص وانه انحط عن كرسيه بامر السونندوس ، ولكن هذا القول لا اصل له كما بين واضحاً مار اسطفانوس الدويهي . وبعده

سمعان اقام خمسة وعشرون سنة . ومات في سنة الف وثلاثمائة واثنين وعشرين ، واستخلفه

يوحنا اقام خمسة وثلاثون سنة . ونسخة اخرى ثمانية وثلاثون سنة . ومات في سنة الف وثلاثمائة وسبعة وخمسين . وبعده

مار جبرايل الشهيد اقام عشر سنين . وكان من قرية حجولا من عمل جبيل . وتشهّد بالنار خارج مدينة طرابلوس في سنة الف وثلاثمائة وسبعة وستين التي بها كان الاضطهاد على روسا الكهنة . وصير بعده

داوود المكنا بيوحنا . وسكن بدير مار سركيس القرن ، برض [بارض] حردين من عمل البترون . اقام سبعة وثلاثون سنة ومات في سنة الف واربعمائة واربعة . وتهموه البعض انه [146 v] وقع في بدعة اليعاقبة وان اعتزل من الكرسي بامر السونندوس ، وذلك لا اصل لـــه كما بيان من كتاب مار اسطفانوس . وبعده

يوحنا الجاجي من عمل جبيل سكن بدير ميفوق : وفي سنة الف واربعمائة وتسعة وثلاثين اتاه البادري فراجوان الذي كان رئيس الاخوة الصغار ببيروت في التثبيت من قبل البابا اوجانيوس الرابع حين كان مقيماً في مجمع فلورنسا. وذلك لان ولم يزلوا الدروب كانت مقطوعة في البحر ثم انه انتقل الى دير سيدة قنوبين التي في جبة بشراي. ولم يزلوا البطاركة الذين تخلفوا بعده مستمدين بها الى عصرنا هذا. فاستراح من شقا هذا العالم في سنة الف واربعمائة وخمسة واربعين فاجتمع ما عاش في البطريركية واحدة واربعون سنة وفي نهار تاسعه صير

يعقوب الحدثي اقام ثلثة عشر سنة وفي سنة الف واربعمائة وثمانية وخمسين [انتقل] الى راحة الصالحين. وفي نهار تاسعه صير

بطرس بن يوسف المعروف بابن حسان الحدثي. اقام اربعة واربعون [147 r] سنة ومات في سنة الف خمسمائة واثنتين. واخرى وثلثين وتسعين في الثاني عشر من تشرين الاول في نهار تاسعه صير

سمعان ابن داوود الحدثي. وصاه البابا لاون العاشر في كل نصارى المشرق. وكان في عصره الاسقف جبرايل ابن القلاعي الماروني صنف كتب عديدة فاقام البطرك سمعان اثنين وعشرون سنة. ومات سنة الف خمسمائة واربعة وعشرين. وفي تاسعه صير

موسى ابن سعاده العكاري اقام خمسة واربعون سنة. ومات في سنة الف خمسمائة وسبعة وستين في التاسع عشر من اذار ؛ ونسخة اخرى الف خمسمائة وخمسة وستين وفي اليوم الثاني عشر. استخلفه

مخايل بن حنا بن الرز البقوفاني. اقام اربعة عشر سنة. ومات في سنة الف خمسمائة واحدة وثمانين. وصير بعده اخوه

سركيس الرزي. اقام ستة عشر سنة. ومات في سنة الف خمسمائة وسبعة وتسعين وصير بعده في تاسعه ابن اخيه

يوسف بن موسى [147 v] الرزي اقام احد عشر سنة ومات في سنة الف وستمائة وثمانية في اليوم السادس وعشرين من ادار. واخرى سنة الف ستمائة وخمسة. وبقي الكرسي بلا بطرك تسعة اشهر بسبب القلق وخرج العساكر. واستخلفه

يوحنا ابن مخلوف الهدناني اقام اربعة وعشرون سنه. واخرى خمسة وعشرون سنة ومات في سنة الف ستمائة وثلاثة وثلاثين. واستخلفه

جرجس ابن عميره الحدناني تلميذ مدرسة الموارنة التي برومية طبع كتاباً في تعليم اللغة السريانية وقدميتها على سائر لغات الدنيا وترجم الجديده في السرياني. اقام، احد عشر سنة. ومات في سنة الف ستمائة واربعة واربعين في اليوم التاسع والعشرين من تموز الذى فيه انتقل بابا اوريانوس الثامن. وبعد سبعة عشر يوم. استخلفه

يوسف العاقوري اقام اربع سنين. ومات في سنة الف ستمائة ثمانية واربعة وفي نهار تاسعه. واستخلفه [148 r]

يوحنا الصفراوي اقام ثمان سنين. وكانت في زمانه الرؤيا في جبل لبنان. فظهروا القديسين مبيضين الملابس وهم ماضيين نحو بلاد كسروان. ومات في سنة الف ستمائة وستة وخمسين. وفي نهار تاسعها استخلفه

جريس من قرية بسبعل في اول يوم لسنة الف ستمائة وسبعة وخمسين اقام ثلثة عشر سنة. ومات في سنة الف ستمائة وسبعين في اليوم الثاني عشر من نيسان وفي نهار الاربعين من دفنته. استخلفه في اليوم العشرين من ايار

الاب الاقدس في الكملاء والمطوّب في الفضلاء السيد المحترم الفائق الحسب والسامي النسب، رئيس الرؤساء واكليل البطاركة، عز الطائفة المارونية، وشأن البيعة المقدسة، النجم العالي، الكوكب المتعالي، سيدنا وتاج راسنا الاعظم، ومدبر كنيسة الله الافخم.

مار اسطفانوس الدويهي الحدناني تلميذ مدرسة الموارنة [148 v] برومية. ومات في سنة ١٧٠٤ في اليوم الثالث من ايار نهار السبت وكان ابن مخايل الحدناوى من عيلة الدويهي المسميه والده منذ ظفورة نعومته لاكتساب العلوم والاداب في المدارس:

وكان ذا عقل فايق كثير العباده. وجزيل الغيرة. ثم لشدة عشقه في العلوم. ثم سار الى رومية صحبته القس سمعان التولاوى والشماس يوسف الحصروني فتيان في سنة ١٦٤١. وحسب بين جملة تلاميذ المدرسة المارونية. وابتدئ يعتني على الدرس والعباده. بكل احتراس وعناية حتى كان يلالى بين اولاد المدارس كالشمس بين الكواكب. وسبق كل رفاقه في العلوم. الفيلسوفية واللاهوتية. حتى ان معلمه الذى كان علّم سنين متعددة في بلدان مختلفة. كان يقول انه لم يرَ قط تلميذاً هكذا قادم وعالم مثلما كان اسطفانوس. فلما تم علمه توجه نحو بلاده في ٣ من شهر نيسان.

سنة ١٦٥٤ وقد كان صنّف قبل خروجه من مدينة رومية كتاباً جميلاً في الفردوس الارضي في اللغة اللاتينية. وفي حال وصوله الى البلاد قد انسام كاهناً. وجعل يعلّم اولاد في اهدن. ويكرر ويدبر الشعب برياضة الاعمال الصالحة وبمخالفة الله حتى ان البطريرك ماري جرجس البسعلاني حتى وجده ناشطاً من اهل العلم. [149 r] لا زالت فضائله تامة: وخيراته عامة: وذكره سعيداً وسعيه حميداً الى ان تأخذ الايام تمامها والارواح اجسامها. وكان وجيد عصره بكل شيء في تدبير الكنيسة. ثم في الشتاوات التي احتملها كما يتضح من حياته. وصنف كتب عديدة.

اقام اربعة وثلاثين سنة الا سبعة عشر يوم. ومات في سنة الف سبعمائة واربعة في اليوم الثالث من ايار نهار السبت. واستخلفه في اليوم الثاني عشر من ايار.

جبرايل البلوزاني. اقام سنة وخمسة اشهر وتسعة عشر يوم. ومات في الواحد وثلاثين من تشرين الاول من شهور سنة الف سبعمائة وخمسة.

وبعده صيّر الاب الاقدس والحبر الانفس ركن الايمان المستقيم ودستور العلماء القويم اب الاباء ورئيس الرؤساء سيدنا وتاج رأسنا

مار يعقوب عواد الحصروني تلميذ مدرسة الموارنة التي برومية. وهذا الاب الاعظم كان محبوباً موقراً مكرماً ومعززاً من الكبار والصغار كما يبان واضحاً في حياته. والله يثبته بكرسيه حتى الى العالم العتيد والدهر السعيد امين.

## [151 r] الفصل الرابع
## في سلسلة بيت المقدس

مار(١) يعقوب الرسول اخو الرب. اقام(٢) عشرون سنة. ومات في سنة ثلثة وستين مسيحية وصير بعده

مار(٣) سمعان ابن اكلاوس. وهو اكلاويا، اخو يوسف الذي ربّى سيدنا المسيح. اقام ستة واربعون سنة. واعتقبه(٤)

١) C ماري.
٢) B قام.
٣) C ماري. دوماً مخطوطة C تكتب ماري. سنبدل عن تكرار المقارنة بهذا الخصوص.
٤) B ثم. تارة نجد ثم وطوراً استخلفه او صير بعده. اهملنا المقارنة بهذا الخصوص.

مار يهوذا المدعو يوسطوس اقام[١] سبع سنين . واستخلفه
مار زكساوس ويقال ايضاً زكّى وزكريا اقام تسع سنين وصيّر بعده.
طوبياس اقام ثلاث سنين . واستخلفه
بنيامين اقام ثلاث سنين ؛ وصيّر بعده
يوحنا اقام سنتين ؛ واستخلفه
متاوس اقام سنتين وتخلّف بعده
بنيامين آخر . وصيّر بعده
فيلبس[٢] اقام سنتين ؛ واستخلفه
سنجاس اقام سنة وصيّر بعده
يوسطوس اقام خمس سنين واستخلفه
لاوي اقام خمس سنين وصيّر بعده
افرام اقام سنتين واستخلفه
ارساني المدعو يوسف اقام ثلاث سنين واستخلفه
يهوذا اقام سنتين ومات . ومن يعقوب الى يهوذا كانوا اساقفة بيت المقدس منحتونين . واستخلفه [151 v]
مار[٣] مرقوس اقام ثمان سنين . واستخلفه
قسيمنانوس[٤] اقام خمس سنين . واستخلفه
اوصابيوس[٥] اقام سنتين واستخلفه
بوليوس ويقال ايضاً برليوس وبوبلينوس اقام سنتين واستخلفه
مقسيميانوس[٦] اقام اربع سنين واستخلفه
بوليانوس اقام سنتين واستخلفه
غراطيانوس[٧] ونسخة اخرى غايانوس اقام سنتين واستخلفه
سياغوس اقام ثلاث سنين وصيّر بعده
غايوس اقام سنتين واعتقبه
بوليانوس آخر ، وبعده

١) B قام . احياناً كثيرة تكتب اقام في سائر المخطوطات .
٢) B فيليبوس .
٣) C ماري .
٤) B كسيانوس .
٥) B اوسابيوس .
٦) B مكسيموس .
٧) B غراثيانوس .

قابيطن[١] اقام اربع سنين واستخلفه
مقسيموس[٢] اقام اربع سنين ؛ وبعده
انطونيوس ونسخة اخرى انطونينوس اقام خمس سنين وبعده
وانطينوس[٣] اقام ثلاث سنين . واستخلفه
دوليكيانوس ونسخة اخرى دكيسانوس اقام اربع سنين وبعده
مار ناركسيوس ونسخة اخرى ناركسيس اقام عشر سنين وهرب وصيّر بدله
ديوس اقام ثلاث سنين ومات واستخلفه
ابليوس ؛ وبعده
جرمانوس ونسخة اخرى جرمانيقوس اقام اربع سنين ومات . واستخلفه
جرديانوس ونسخة اخرى جرديوس ورجع نركسيوس الذي كان هربان اقام سبع سنين ومات وله مائة وستة عشر سنة ، واستخلفه
الاكسندروس[٤] اقام سبع سنين واستخلفه
مزاربان[٥] اقام واحدة وعشرون سنة وصير بعده
مامونوس اقام ثلثة عشر سنة ؛ واستخلفه [152 r]
سنداس[٦] اقام عشر سنين ؛ وبعده
اصون اقام تسع سنين ؛ واعتقبه
مار مكاريوس اقام تسعة عشر سنة . وفي عصره كان المجمع في مدينة نيقية على اريوس ، وفي زمانه وجدت هيلانة الملكة الصليب المقدس في اورشليم ؛ وصيّر بعده
مار مقسيميانوس[٧] ونسخة اخرى مقسيموس اقام ثلثة وعشرون سنة واستخلفه
مار كيريللوس اقام خمس سنين وهرب من الاريوسيين الذين صيّروا مدة اراقليوس وكان اريوسي اقام ثلاث سنين ومات . وبعده اريسيس وكان مناني اقام خمس سنين ومات . وبعده ايلاريوس وكان اريوسي اقام سبع

١) B غايطن .
٢) B مكسيموس .
٣) B وانطوس .
٤) B الكسندروس .
٥) B مرزبان .
٦) B مار سيداس .
٧) B مكسيميانوس .

سنين ومات . وبعد موته رجع ماركيريللوس الذي كان هرب من الاريوسيين الى موضعه اقام ستة عشر سنة ومات . فجميع ما اقام كيريللوس استقفاً ثلثة وثلاثون سنة . وفي سبعة وعشرون سنة من رئسته كان المجمع الثاني بالقسطنطينية على مقدونيوس واستخلفه

يوحنا اقام ستة عشر سنة . ونسخة اخرى ثلثون سنة ، واستخلفه

برابولس اقام اثني عشر سنة ، واستخلفه

يوبينالبوس ونسخة اخرى فلابيوس اقام ثمانية وثلثون سنة . وفي اربعة عشر سنه من رئاسته كان المجمع الثالث بافسوس على نسطور . وفي سبعة وثلاثين سنة من رئاسته كان المجمع الرابع في خلقيدونية على اوطيخا وديوسقوروس وجمع القائلين بطبيعة واحدة ؛ وصيّر بعده

انسطاس اقام تسعة عشر سنة . واستخلفه [152 v]

مرتينوس ونسخة اخرى مرتيريوس اقام ثمان سنين واستخلفه مليطون اقام ثمان سنين واستخلفه

مار ايليا اقام اربعة وعشرون سنة ونسخة اخرى اربعة عشر سنة ونفي . واستخلفه

يوحنا اقام سبع سنين ومات وتخلّف بعده

بطروس اقام عشر سنين ونسخة اخرى عشرون سنة ومات واستخلفه

مكاريوس اقام سنتين ونسخة اخرى اربع سنين ومات . وابقي الكرسي الى

اوتيشيوس اقام اثني عشر سنة ومات . وفي احد عشر سنة من رئاسته كان المجمع الخامس بالقسطنطينية ؛ واستخلفه

مكاريوس الثاني اقام اربع سنين ومات . واستخلفه

اموس ونكسة[1] اخرى انوس اقام ثمان سنين واستخلفه

اوتيشيوس ويقال له ايضاً ايساكس اقام ثمان سنين ومات ؛ واستخلفه

زاخريا اقام سبع سنين الى ان سبي . وبعد ان سبي زكريا اقام كرسي بيت المقدس بلا بطرك خمسة عشر سنة ؛ وصيّر بعده

مودسطوس[2] اقام تسعة اشهر ومات فاقام كرسي بيت المقدس بعد موته بلا بطرك ست سنين . وصيّر بعد ذلك .

مار صفرونيوس اقام خمسة وعشرين سنة . وفي عصره فتح عمر بن

---

١) B وC ونسخة .

٢) B مودوسطوس .

انحطاب بيت المقدس : واستخلفه
سرجيوس اقام ثلاثة عشر سنة . واستخلفه
كرتوس اقام ثلاثة عشر سنة وبعد موته [153 r] بقي كرسي بيت المقدس بلا بطرك تسعة وعشرون سنة : وصيّر بعد ذلك
تاودوروس اقام اثنين وعشرون سنة واستخلفه في سنة سبعمائة واثنين
ايليا اقام خمسة واربعين سنة : واستخلفه في سنة سبعمائة وتسعة واربعين
يوحنا اقام اثنين وعشرون سنة : ونسخة اخرى اربعون سنة واستخلفه
توماس اقام ستة وعشرون سنة : واستخلفه
سرجيوس اقام سبع سنين واستخلفه في سنة ثمانمائة واثنين
تاودوسيوس وصيّر بعده
يوحنا وبعده
اريسطه . وبعده
اوستاكيوس[1] وكان في سنة الف وتسعة عشر : واستخلفه سمعان : وبعده
ارنولدوس : وبعده
نقولا : وبعده
العازر وكان انتخابه في سنة الف وثلاثمائة وعشره : وصيّر بعده
جيراسيموس : وبعده
يواقيم : وبعده
جرمانوس : وبعده
صفرونيوس : وكان في سنة الف وستمائة : وصيّر بعده
تاوفان في سنة الف ستمائة وثمانية عشر ، واستخلفه في سنة الف ستمائة وثلاثين
اثاناسيوس [153 v]

وهؤلاء البطاركة اعني بعد مار صفرونيوس الى اتاناسيوس فسلسلتهم ناقصة ولا تتفق فيه المؤرخون .

فان سعيد ابن بطريق بعد ما صفرونيوس حسب بطاركة بيت المقدس على هذا النوع : يوحنا اقام اربعين سنة ومات . وقد كان بقي كرسي بيت المقدس بغير بطرك من موت صفرونيوس الى ان صيّر يوحنا بطرك تسعة وعشرون سنة .

١) B اوسطاكيوس .

وبعده ايليا اقام اربعة وثلثون سنة ؛ وبعده
جريج اقام ستة وثلثون سنة ؛ وبعده
توما المعروف بتمريق اقام عشر سنين وبعده
بسيله اقام خمسة وعشرون سنة ؛ وبعده
يوحنا وتنزّل[١] عن كرسيه من طيبة خاطره وبعده
صلمون ابن زرقون اقام خمس سنين ؛ وبعده
ايليا اقام تسعة وعشرون سنة ؛ وبعده
جرجس ابن دعجان اقام اربع سنين وثمانية اشهر ؛ وبعده لاون[٢] اقام سبعة عشر سنة

وفي لاون تنتهي سلسلة بطاركة بيت المقدس المقطوفة من تواريخ سعيد ابن بطريق. وبعد لاون ما زال الروم يقيمون بطاركة على بيت المقدس حتى الآن.

الفرنج[٣] عندما تملكوا بيت المقدس في سنة الف ومائة فصيروا على بيت المقدس بطريركاً اسمه ديبرتوس اقام عشر سنين ؛ وبعده
ايبرتماروس[٤] اقام سنتين ؛ وبعده
ارنولدوس اقام ست سنين وبعده
غواريموندوس اقام عشر سنين وبعده .
اسطفانوس اقام سنتين ؛ وبعده
وبليلموس اقام ستة عشر سنة ؛ وبعده
فولناريوس اقام عشر سنين وبعده
اماريكوس اقام اربعة وعشرون سنة ؛ وبعده
ايراكليوس اقام سبع سنين. وفي عصره اخذ المسلمين بيت المقدس وهرب الفرنج الى بلدانهم [154 r] وصار الباباوات يختارون في روميه بطاركة على بيت المقدس. وبعد ايرامكيوس انسام بطريركاً على بيت المقدس
ميخايل رقام اثني عشر سنة ؛ وبعده
البرتوس[٥] اقام خمس سنين ؛ وبعده
ريدولفوس اقام عشر سنين ؛ وبعده

١) B الذي تنزل .
٢) B لاوون .
٣) B فالفرنج .
٤) B اكريماريس .
٥) بعد البرتوس في B رويرتوس .

جيرولدوس اقام ثلاثة عشر سنة وبعده
روبرتوس اقام ثلاث سنين : وبعده
يعقوب بنطاليوني اقام ثلاثين سنة: وبعده
ويليلموس اقام سنة : وبعده
توما اقام تسع سنين . وبعده
يوحنا اقام ثمان سنين . وبعده
نقولا اقام سنة وبعده
ريدولفوس اقام خمسة عشر سنة : وبعده
باسيل اقام سنة وبعده
بيك اقام عشر سنين : وبعده
وبعده بطروس من بايان اقام خمس سنين وبعده
بطروس اخر اقام احد عشر سنة وبعده
ويليلموس اقام اربعة عشر سنة وبعده
ويليلموس آخر اقام اثنين وعشرون سنة وبعده
فيلبس اقام ثلاث سنين وبعده
فيلبس آخر اقام ثلاث سنين وبعده
ويليلموس اقام سبع سنين : وبعده
برناردوس وبعده
لويس وبعده
مقسيموس وبعده
بطروس برزيلينوس .

وما زالوا الفرنج يقيمون بطاركة على بيت المقدس في الجهات الغربية حتى الى يومنا هذا.

وليكن هذا آخر كلامنا في بطاركة المشرق الاربعة[1]

قد دخلت بملك الخوري يوسف الريفى
بطريق الشراء من ماله لنفسه
صح[2]

---

١) لم ترد هذه الجملة في B . اما مخطوطة C فقد جاء في اخرها ما يلي : «وكان النجاز من نسخ هذا الكتاب المبارك في ٥ ايلول سنة ١٨٤٥» .
ثم مديح : «ماري يوسف بطرس بطريرك انطاكية وسائر المشرق»
٢) A بالخط العربي .
ثم مخطوطة B تعطي فهرس الكتاب .

# مخطوط «العلم الطبيعي» وميزاته اللغوية

بقلم الاب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

إن بين الأمور التي تسترعي انتباه المنقّب في مخطوطات العصور الغابرة اللّغة التي استخدمها المؤلّف للتعبير عن أفكاره وللتوصّل إلى إبراز ما حوته طيّات العقل من ثروة فلسفيّة او ادبيّة يضعها في خدمة القارئ. ولقد أردنا ، إحياءً للذكرى المئوية الثانية لموت العالم الكبير المطران يوسف سمعان السمعاني الذي اغنى المكتبة الفاتيكانية بمخطوطات الشرق واعطى مناطق العلوم العقليّة ، الفلسفية منها واللاهوتية والادبيّة والتاريخية المؤلّفات الغزيرة : ان ننشر هذا الاثر النفيس الذي نحن بصدده والذي اضطر المؤلف إلى أن يقضي ثمانية وخمسين يوماً من الجهد والتفتيش فضمّنه : كما ستراه في المقال التالي : افكاراً عديدة ونظرة الى العلم الطبيعي : فيها التسلسل المنطقي وروعة اليقين : وان لم تكن مبتكرة نسبةً لما تطوّرت اليه الفلسفة في ايامنا الراهنة . انّما يهمّنا من نشر هذا المخطوط ان نتحقّق أمرين : الأوّل : مجمل الافكار في العلم الطبيعي في الجيل الثامن عشر . وثانياً : كيفية التعبير عنها في اللغة العربية . فنقتصرُ في مقالنا هذا على درس اللغة وميزاتها وصورة تركيبها .

•

اعتمدنا في نشر المخطوط هذا على أربع نسخ : وجدنا الاولى منها في خزانة البطريركية المارونية وطالعنا الثانية في مكتبتنا الشرقية . ورافقنا الحظّ يوم سافرنا برفقة غبطة البطريرك الماروني ، كمستشاره اللاهوتي الخاص ، إلى رومة ، خريف سنة ١٩٦٧ ، لحضور مجمع الاساقفة ، فاطّلعنا في مكتبة الرهبنة الحلبيّة اللبنانيّة الكريمة على مخطوط يُقال في آخره انه من خط المؤلف . فصوّرناه وكان لنا خير الدليل في مقابلة القراءات المختلفة وفي تأكيد ما سنقوله عن ميزات اللغة العربية في الجيل الثامن عشر .

وكان المخطوط الرابع الذي طالعناه بين مخطوطات دير الشرفة في لبنان. وإني لأشكر لآباء دير الرهبان الحلبيين ولآباء دير الشرفة الكرام. كلّ ما أظهروه نحوي ابّان مقابلة المخطوطات من لطف وحسن ضيافة.

ب : مخطوط البطريركية المارونية العدد ٧٩

كُتب على ورق عادي بخط نسخي واضح وبحبر أحمر وأسود. مجلّد بجلد أصفر مزركش وهو في حالة حسنة. صفحاته غير مرقّمة. أتى النعث على بعض ورقاته. طوله ٢١٣م؛ عرضه ١٥٢م؛ المساحة المكتوبة ١٥٢×١٠٢م. في كل صفحة ١٩ سطرًا. نسخ في ٢٠ اذار سنة ١٨٣٩. وُضع في أوله ثبتُ المواد وبدأ المؤلف المقدمة بعد ذلك كما يلي: «علم الطبيعي هو ما يتبصر بدوات الاشيا الطبيعية ولواحقها وموضوعه الخاص هي الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيير. وبما هي موصوفة بانحا الحركات والسكونات ...» لم يُذكر في اخره إسم الناسخ انما يطلعنا على ان النسخة قوبلت على الاصل كما يقول: «صحح قوبل حسب الامكان في ٣ ك اول ١٨٤٤». وقد زيد بيد غريبة ان هذا المخطوط «من كتب دير قنوبين الكرسي البطريركي».

ش : مخطوط المكتبة الشرقية عدد ٣٥٧[1]

استعمل الناسخ لنسخ هذا المخطوط الورق الصقيل. وكتبه بخط نسخي واضح رفيع ومتقن وبحبر احمر واسود. المخطوط مجلّد بجلد أحمر مزركش. طوله ١٩٠م؛ عرضه ١٤٠م؛ المساحة المكتوبة ١٤٣×١٠٥م. في كل صفحة يتراوح عدد الأسطر بين ١٩ و ٢١ سطرًا. وضع الناسخ بعد البسملة التي يبدأ بها المخطوط وقبل فهرست الكتاب ما يلي «كتاب العلم الطبيعي تأليف السيد الكلي الشرف والاحترام المونسنيور السمعاني ابن شمعون الحصروني الماروني تلميذ الموارنة برومية». وفي اخر المخطوط يصرّح الناسخ انه قابل المخطوط بالاصل ويأتينا بشعر نجد مثله في كثير من المخطوطات.

حتّى كما يفرح النوتي مبتهجاً ... لما سفينته للمينا تقربُ
هكذا النسّاخ الافراح تشملهم ... عند النهاية باخر اسطر كتبوا

---

[1] Cf. P. L. Cheikho, s. j., *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale, IV*. Beyrouth, p. 117

ويعطينا الناسخ اسمه ووقت النسخ : «قد تم نسخ هذا الكتاب بعون الملك الوهاب على يد كاتبه الحقير انطون بن سعد غياض من قرية الشبانية الماروني الذي لم يستحق ان يذكر اسمه في الكتب لاجل وصمة ذنبه وكان الفروغ منه في ثلثة وعشرون يوماً خلت من شهر تموز سنة ١٨٥٤ مسيحية» .
وزاد بالسريانية ما ترجمته :

« كما انتقلت من هذا العالم الشرير والثرثار
هكذا تزول بسرعة ايها الكاتب
لا تحبه ولا تصنع شهواته النتاكة
لانه بعد قليل تخسر كل ما جمعته انت بذاتك

وان لم تصدق كلامي هذا انظر يا اخانا ان الكتاب بقي وانا ذهبت واسمي هو انطون . انتهى ولله المجد الذي لا ينتهي الى ابد الابدين . امين»

ح : مخطوط دير الرهبان الحلبيين اللبنانيين في روما

كُتب بالقلم الكرشوني على عامودين ، بخطّ واضح . بعض صفحاته غير واضحة . ومما يدلّ على ميزة هذا المخطوط الأصيلة ان الناسخ قد كتب وشطب وبدّل وغيّر وقدّم وأخّر بعض المقاطع ، ما يجعلنا نعتقد انه المؤلف نفسه الذي استعمل هذه الطريقة بالذات وهو يعرض افكاره ويحللها في سياق ومنطق استباح لنفسه ان يزيد او ينقص اذ الفكرة لم تكن دائماً واضحة تمام الوضوح .

طوله ٢٩٠ م وعرضه ٢١٠ م . كُتب في اعلى صفحته الأولى :
« هذا الكتاب وقف موبد لدير مار بطرس ومرشلين قد اوقفه مصنّفه في ١١ حزيران سنة ١٧١٢ مسيحية في رياسة سيدنا البابا الاعظم مار قليموس الحادي عشر أدامه الله امين » .

ولقد ترجم هذا النصّ الى اللاتينية : Ex dono auctoris pro monachis maronitis Congr^is (Congregationis) Montis Libani. ولم يكتف أصحاب هذا المخطوط بتأكيد الملكية بهذه الصورة فزادوا ختم الدير المطبوع Ospizio Collegio Siro Maronita Roma.

جاء في آخر المخطوط ما يلي : « كملناه بعون الله في ثمانية وخمسين يوم متفرقة وكان النجاز منه سنة ١٧١٢ [1] في اليوم الرابع والعشرين من حزيران

١) في « جدول مخطوطات دير روما » كان المرحوم الاب بولس مسعد الحلبي اللبناني كتب في الأصول التاريخية ، المجلد الثاني ، الصفحة ١٨٣ ، ١٧٢٧ ، والصحيح ١٧١٢ .

عيد الجليل في القديسين مار يوحنا المعمدان صلاته تحفظنا امين».

وفيا بعد يزيدنا المخطوط علماً إذ يقول: «وقف مؤبد برسم اخوية الرهبان اللبنانيين في دير مار بطرس ومرشلين وقد اوقفه الاب الاكرم والمثلث المعظم الخوري يوسف السمعاني. تقبل الله منه والمذكور قد كان النفه لذاته صح صح صح». ونجد تحت هذا النص المكتوب بالحرف السرياني بضع كلمات بالحرف العربي تنبئنا ان هذا المخطوط قد خطته يد المؤلف بالذات «هو بخط المؤلف ذاته».

د: مخطوط دير الشرفة

نُعطي فيا يلي ما قاله المرحوم الخوري اسحق ارملة في تصوير المخطوط[١]: «نسخة جميلة الخط طريفة كتبها بحروف دقيقة انيقة اغناطيوس الخازن الراهب اللبناني تلميذ مدرسة عين ورقة في نيسان ١٨٤٥. طولها ٢١ س في عرض ١٥ تشتمل على ٢٤٤ صفحة. جاء في المقدمة: «كتاب العلم الطبيعي أي الفلسفة. [قد] ألّفه السيد مار يوسف الشمعوني السمعاني من مطارنة جمعية سيدنا البابا». وهو المونسنيور يوسف سمعان السمعاني († ١٧٦٨) العلامة الشهير صاحب التآليف الجمّة واخصّها المعروفة بعنوان «المكتبة الشرقية». وهذا المخطوط اشتراه الخوري مخائيل أزرق رئيس دير الشرفة بمبلغ مائة وخمسين غرشاً في ٣٠ آب سنة ١٨٥٢ م».

لقد دمج المرحوم الخوري أرملة في هذا التحليل ما وجده في مقدمة المخطوط وما كتب على اول صفحة من صفحاته: من اسم المؤلف واسم المالك حيث قال «قد دخل هذا الكتاب في ملك الخوري ميخائيل أزرق خادم مدرسة سيدة النجاة دير الشرفة وقد اشتراه من ماله لنفسه بمبلغ قدره عن ذلك سبعة وخمسون غرش وذلك في ٣٠ آب سنة ١٨٥٢ مسيحية».

ه

طالعنا هذا المخطوط ولم نجد ان فيه قراءات ذات بال تختلف عن المخطوط الذي أخذناه اساساً لنشرتنا هذه. فلم نتوقف عنده طويلاً انما قلّبنا صفحاته وقابلنا بعضها وبعض الفصول بفصول مخطوطنا كما يرى المطالع ذلك.

---

١) الخورفسقفوس اسحق ارملة السرياني: الطرفة في مخطوطات دير الشرفة – جونية – مطبعة الآباء المرسلين اللبنانيين ١٩٣٦ صفحة ٤٣١، رقم ٣/١٠.

في تحقيق هذا المؤلّف قد اتّخذنا نسخة ب أساساً للمقابلة. بين ب وح شبه كبير ولعلّها نُقلت عن نسخة الرهبان الحلبيّين الأقدم عهداً. أخذناها اساساً للاسباب التالية :

١) كتبها الناسخ بحرف واضح لا يشوبه التأويل والتفسير.

٢) لا نرى فيها ما نراه في ح : صفحات غير مقروءة - شطب بعض العواميد ؛ نقل بعض المقاطع من فصل الى آخر.

٣) ينقص ح بعض الصفحات.

٤) وضع ش الحواشي في النص وغيّر لغة المؤلف.

*

في التحليل[١] الذي اعطاه المرحوم الاب لويس شيخو للمخطوط ش نرى انه يعزوه لأحد السماعنة الذي مات اسقفاً على طرابلس سنة ١٦٩٥[٢]. انّما هذا الكلام لا ينطبق على الحقيقة للاسباب التالية :

١) في ح وفي اعلى الصفحة الأولى بالذات يقول الناسخ (ونعتقد انه هو المؤلف عينه) ان المؤلف كتب مؤلّفه هذا واوقفه لدير مار بطرس ومرشلّين في ١١ حزيران ١٧١٢ في رئاسة البابا قليموس الحادي عشر.

٢) عاش البابا قليموس من سنة ١٦٤٩ الى سنة ١٧٢١ وتبوأ السدة البطرسية سنة ١٧٠٠.

٣) فكيف يستطيع السمعاني الذي يتكلّم عليه شيخو والذي مات سنة ١٦٩٥ أن يكون قد أهدى كتاباً في رياسة قليموس الحادي عشر؟

٤) فيكون اذاً مصنّف المخطوط الذي نحن بصدده السمعاني الكبير الذي مات اسقفاً على مدينة صور سنة ١٧٦٨.

لقد ذكر المونسنيور جوزف نصرالله في ثبت مخطوطات لبنان[٣] نسخة من مخطوطنا « كتاب العلم الطبيعي وقد عزاه ليوسف شمعون السمعاني الذي مات مطراناً على طرابلس (+ ١٦٩٥) وقد أخذ ذلك عن الاب شيخو كما يقول في حاشية الصفحة المذكورة. وكان يجدر به ان يطّلع

١) P. L. Cheikho, s. j., *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1925, nº 357.

٢) يوسف بن شمعون السماني الحصروني.

٣) *Catalogue des manuscrits du Liban, II*, Imprimerie Saint Paul, Harissa, 1963, p. 145, nº 52.

على ما كتبه سنة ١٩٣٦ الخوري اسحق ارملة وكما نوّه عنه الاب بولس مسعد سنة ١٩٥٦ في «الاصول التاريخية» ص ١٨٣ عدد ٢٦٠. فكان بذلك تحاشي الشطط والامور واضحة لمن يريد ان يطّلع.

ويؤسفنا ان نقول اننا بعد التدقيق والبحث وجدنا مخطوطاً بين مخطوطات مار عبدا هرهريا وعنوانه كتاب العلم الطبيعي ولكنه ليس للسمعاني ولكن لبطرس التولاني او التولاوي الماروني: تلميذ مدرسة رومية والذي كان يلقب بايقونوموس الملة المارونية وواعظ مدينة حلب. والعدد ٥٥ الذي يعطيه اياه المونسنيور نصرالله لا يوافق مخطوط التولاوي فالعدد ٥٥ هو مجموعة مواعظ ليس الا.

٥

في ترقّب استعمال قواعد اللغة الطريق الأمين لإبداء الرأي في تطويرها وفي القاء النظرة الشاملة، يوماً، على حياة لغة في تقلّب العصور. لقد عنينا في الماضي — اذ قد نشرنا درساً مقتضباً لمخطوطات عربيّة من الجيل الثالث عشر وترجمات نصوص من الجيل الخامس[١] — ويظلّ انتباهنا اليوم متّجهاً إلى حيوية اللغة تشقّ طريقها إلى الإستقرار من بين تأثير السريانيّة قلباً وقالباً وإلى التخلّص من لغة محكيّة تطغي باغلاطها على ادباء ومفكرين كانت لغة اختصاصهم او اللاتينية، او السريانية. واننا نجد في مخطوطنا الحاضر بعض تلك الاغلاط، او فلنقل طريقة استعمال بعض القواعد نستخلصها عبرةً لمن يريد:

١ — أتى مخطوطنا على استعمال الدال بدل الذال والضاد بدل الظاء والتاء بدل الدال مثلاً المضلّة = المظلّة، ازتياد = ازدياد، والواو بدل الالف: الحيوة = الحياة، يتولف = يتألف. ولم يبق على قاعدة في استعمال الألف الطويلة أو الألف القصيرة فنجد فيه مرّات المبدا ومرّات المبدى، أو في تحريك الكلمة بالهمزة أو ابدال هذه بالألف القصيرة: البدء او البدى. ولطالما بدّل الهمزة بما يقابلها ياء او واواً أو أسقطها بدون بديل: يشا، جز (جزء)، الاتبا، الهوا، اجزا، ما (ماء)، يشاه (يشأه)، سيل (سئل)، اقتضاها (اقتضاءها)، التقاها (التقاؤها)، دايماً (دائماً). الخ.

٢ — نجد في المخطوط بعض الكلمات التي تنم عن تأثير اللغة المحكيّة: ينوجد بدل يوجد، فضيقه (فأضيقه)، الخ.

[١] cf. Mélanges de l'Université Saint-Joseph, 1950. *Les traductions arabes de Marc l'Ermite*, p. 219 sq.

٣ ـ قاعدة المبتدأ والخبر ليست دائماً القاعدة المألوفة اذ ينصب الخبر : فهو طبيعياً : او يزيد ياء على الخبر : جواب ثاني ، خاوي .

٤) لم يستعمل المؤلف الفاء في جواب امّا : امّا النفس الناطقة فا (فلها) ؛ وأما الشمس كأنها (فكأنها) ؛ اما فعل الحرارة بعد غياب الشمس يدل (فيدل) . اما تقريب القوة يرخذ (فيرخذ) . اما بعد لمّا (فلمّا).الخ.

٥) لم يحترم المؤلف دائماً ا ـ قاعدة جواب كان المنصوب : يجب ان يكون متضادد (متضاددا) . اذا كان الفعل صادر (صادرا) : يمتنع ان يكون الشي نظري او عملي (نظرياً او عملياً) .

ب ـ ولم يحترم قاعدة اسم كان المرفوع : كان كلاً (كلّ) ؛ اذا كان حصتين (حصّتان) ؛ اذا كان الفاعلين متساويين (الفاعلان متساويين) ؛ اذا كان جسمين (جسمان) ؛ الخ .

ج ـ ولم يحترم قاعدة خبر كان المنصوب في «كونه» او «لكونه»: لكونه بري (بريئاً) ؛ لكانت الطبيعة شي واحد (شيئاً واحداً) ؛ لكونه كامل (كاملاً) ؛ لكون الخطب متصل (متصلاً) ؛ لكون الزمان متواتر متواتراً) . الخ.

د ـ ولا قاعدة خبر اخوات كان : وليس هو واحد (واحداً) ؛ ليس هو مباح (مباحاً) ؛ ليس وجودي (وجودياً) ؛ ليس تعقله عملي (عملياً) ؛ ليس هو قادر (قادراً) ؛ الخ . ولقد أدغم المؤلف الخبر بليس : لسته ؛ ليسه .

٦) اما فيما يتعلق بان واسمها وخبرها فلا قاعدة مستقرة إذ نجد عند المؤلف ما يلي :

١ ـ اسم ان : لان كثيرون (كثيرين) ، ان كلّ (كلاً) ؛ ان شيء (شيئاً) ؛ ان زيد(زيداً) ، لان له طرفان اخران (طرفين أخرين) ؛ لان هذان الفاعلان (هذين الفاعلين) ؛ ان الامران (الامرين) ؛ الخ .

ب ـ جواب ان : لانها طرفي (طرفا) ، فانهما شخصين (شخصان) ؛ ان الاول موجوداً ؛ الخ..

٧) يرفع المؤلف المفعول به : ان يخلق عالم ، ان يحفظ جسد ؛ تصير نار ، يصير رماد ، فيصور خطوط ، يسمّى قتوم ، لا يقبل تغير ؛ ان يحوى جزء ، يقدر الله ان يحوى انسان ، يقدر ان يخلق اناس ؛ فعل الإرادة يدعى ارادي؛ قد تدعى القوة فعل اول بعيد؛ تدعى عقل (عقلاً) . الخ .

٨) ويقوم المفعول به مرات بدل الفاعل : ان يوجد انسانين ، ان

يوضَع جسمين : اجزايه بدل اجزاؤه (فتسخن اجزايه ، اما ان تكون اجزايه) : يحصل لم عذاباً (عذاب) : اذا اجتمع جمراً عديداً (جمر عديد) .

٩) أمّا حرف لم فلا يجزم دائماً : ان لم تحتاج : ان لم يرضى : لم تبقى : لم تكنى : لم يدعى ، لم ينتدى : لم تنال : لم تستطيع ، لم يتبقى الخ .

١٠) والأمر لا علامة له فارقة : لا تعطى (تعط) .

١١) استعمل المؤلف ان وكأنها جازمة : انه يمكن ان يكن ، يلزم ان يكن ، فيعدم ان يكن ؛ وهذا في المخطوط كلّه . ولم نصلحها دائماً في ب .

١٢) أمّا قاعدة المجرور فتظلّ في حيرة : كالنفس والجسد المتحدان (المتحدين) ، متعلّق باحداهما ، يحتاج إلى إحداهما (إحديهما) ، الخ .

١٣) لا يطابق الفعل الاسم الذي يتبعه فنجده مثنّى مع فاعل منصوب : حيث يوجدا عرضى الخبز والخمر .

١٤) بصورة عامة جزم المؤلف الفعل بعد ان في العبارة : يمكن ان يكن .

٥

إن دلّت هذه الأغلاط على شيء فعلى حالة اللّغة العربيّة المسيحيّة في الجيل الثامن عشر . كان المؤلّف يفتّش عن قالب يسكب فيه أفكاره وتحاليل المفاهيم الفلسفية وكان يرغب في المساهمة في إنماء تيّار كان غيره من الكتّاب والأدباء والمؤرّخين قد دخلوا فيه وغذّوه من ترجمات بعض لاهوتيي الغرب[١] أو من محاولات[٢] تُثبت أن اللّغة كانت في سيرها إلى الاستقرار تتعثّر خطاها بين تعلّق بالماضي ووثبة الى المستقبل . وكان بعض أعلامها يدرسون قواعدها في تآليف لا يزال الطلاب يتداولونها إلى يومنا الراهن ككتب فرحات وغيره : نذكر منها « بحث المطالب » .

وفي الاطّلاع المتواتر على المخطوطات القديمة وفي درس لغتها ومميزاتها اللغويّة كلّها نتوصّل يوماً إلى وضع معجم شامل لتطوير قواعد الصرف والنحو في الأدب المسيحي منذ أن كانت الترجمات الأولى إلى يومنا هذا ؛ معجم لا يسرد فقط النقص أو سوء استعمال القواعد بل يجدّ في ايضاح التفاعل بين لغات سادت أجيالاً ولغة كانت تنمو يوماً بعد يوم ضعيفة، هزيلة إلى أن ثبّتت أقدامها في استقلال ذاتي وكمال متزايد .

١) cf. IGN. A. KHALIFÉ, S. J., *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Orientale 1951-1952*, nnº 1385 sq. Cf. aussi nnº 793 sq.

٢) ib. nnº 935 sq.

# كتاب العلم الطبيعي

## ليوسف ابن شمعون الحصروني الماروني

حقّقه وعلّق عليه وقدّم له
الأب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

---

بسم الآب والابن والروح القدس الاله الواحد امين[1]

فهرست الكتاب[2]



---

١) لا نجد البسملة في ح انما نقرأ في أعلى الصفحة الأولى ما يلي : Ex dono auctoris, pro monachis maronitis Cong<sup></sup>is Montis Libani . ولقد كتب تحت هذه الكلمات النص التالي : هذا الكتاب وقف مؤبد لدير مار بطرس ومرشلين قد اوقفه مصنفه في ١١ حزيران سنة ١٧١٢ مسيحية في رياسة سيدنا البابا الاعظم مار قليمنس الحادي عشر ادامه الله امين . ويلي هذا عنوان الكتاب : كتاب العلم الطبيعي ليوسف ابن شمعون الحصروني الماروني .
اما ش فلقد وضع بعد البسملة ما يلي : كتاب العلم الطبيعي تأليف السيد الكلي الشرف والاحترام المونسنيور السماني ابن شمعون الحصروني الماروني تلميذ المدرسة الرومية .
وضع د بعد البسملة ما يلي : نبتدى بعون الله نكتب فهرست كتاب الطبيعيات الذي يتضمن ثلاثين مقالة .

٢) لم يعطنا ح فهرست الكتاب فحذف هذه الكلمات وتفصيل الفصول . اما ش فيعطينا بعد النص المذكور في الحاشية السابقة ما يلي : يحوي ثلاثين مقالة . وكل مقالة تتضمن عدة فصول . ولقد أسقط ب هذه الجملة . ش : الفهرسة .

٣) ش د : المقالة الاولى .

٤) ش زاد : تحوى سبعة فصول — د) وفيها سبعة فصول .

المقالة الاولى[٥]

في مبادى الجسم[٦]



المقالة الثانية[٨]

في المادة وخواصها[٩]



المقالة الثالثة[١٠]

في الصورة واقواها[١١]



٥) ش د : المقالة الثانية .
٦) ش زاد : تحوى ثلثة فصول — د) وفيها ثلثة فصول .
٧) ش : المادة والصورة .
٨) ش د : المقالة الثالثة .
٩) ش زاد : تحوى عشرة فصول — د) وفيها عشرة فصول .
١٠) ش د : المقالة الرابعة .
١١) ش د : وخواصها . ش زاد : وتحوى ثمانية فصول — د) وفيها ثمانية فصول .

الفصل الخامس — فى بروز الصورة الجوهرية
الفصل السادس — فى ان الصورة المادية متجزية والغير مادية غير متجزية
الفصل السابع — فى ان لكل جزء من اجزاء المادة لا تكون الا صورة واحدة جوهرية .
الفصل الثامن — فى ان كل مركب من المركبات المعايشة ليس له الا صورة واحدة جوهرية .

## المقالة الرابعة[12]
## فى اجزا المادة والصورة[13]

الفصل الاول — فى ان الاجسام تنتهى قسمتها الى جزء لا يتجزى
الفصل الثانى — فى ان الاجسام لا تتجزا[14] اجزا غير متناهية
الفصل الثالث — فى اتصال الاجزا الجسمية مع بعضها

## المقالة الخامسة[15]
## فى اتحاد المادة والصورة[16]

الفصل الاول — فى الاتحاد
الفصل الثانى — فى ان الاتحاد يمتاز عن المادة والصورة
الفصل الثالث — فى ماهية الاتحاد
الفصل الرابع — فى ان الاتحاد اضافة المادة الى الصورة
الفصل الخامس — فى ان اتحاد المادة والصورة جوهرى
الفصل السادس — فى ان الاتحاد هو من ذات المركب[17]
الفصل السابع — فى ان الاتحاد الجوهرى واحد
الفصل الثامن — فى ان الاتحاد يوضع فى المادة وينتهى فى الصورة

## المقالة السادسة[18]
## فى الكل[19]

الفصل الاول — فى ان ما هو الكل
الفصل الثانى — فى ان الكل يمتاز عن اجزايه اذا اخذت بالافراد
الفصل الثالث — فى ان الكل لا يمتاز عن اجزايه اذا اخذت بالاجمال

---

١٢) ش د : المقالة الخامسة .
١٣) ش زاد : وتحوى ثلثة فصول — د) وفيها ثلثة فصول .
١٤) ش د : تتجزى .
١٥) ش د : المقالة السادسة .
١٦) ش زاد : وتحوى ثمانية فصول — د) وفيها ثمانية فصول .
١٧) ش د زادا : الجوهرى .
١٨) ش د : المقالة السابعة .
١٩) ش زاد : وتحوى ثلثة فصول — د) وفيها ثلثة فصول .

المقالة السابعة [٢٠]

في الطبيعة [٢١]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في ماهية الطبيعة |
| الفصل الثاني | في الطبيعي |
| الفصل الثالث | في القسري [٢٢] |
| الفصل الرابع | في الصناعة [٢٣] |

المقالة الثامنة [٢٤]

في الاقنوم والشخص [٢٥]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في ماهية الاقنوم والشخص |
| الفصل الثاني | في القيام والشخص والاقنوم [٢٦] |
| الفصل الثالث | في تميز الاقنوم عن الطبيعة [٢٧] |
| الفصل الرابع | هل الاقنوم وجودي ام عدمي |
| الفصل الخامس | هل الاقنوم اضافي ام مطلق |
| الفصل السادس | هل الاقنوم جوهري |
| الفصل السابع | هل الاقنوم واحد |
| الفصل الثامن | في أي شي يوضع الاقنوم |
| الفصل التاسع | كيف يفعل الاقنوم |
| الفعل العاشر | هل يمكن وجود طبيعة بلا قنوم او وجود قنوم بلا طبيعه |
| الفصل الحادي عشر | هل يمكن وجود قنوم قايم باقنوم [٢٨] اخر |
| الفصل الثاني عشر | هل يمكن وجود طبايع متعددة في اقنوم [٢٩] واحد |
| الفصل الثالث عشر | هل يمكن وجود طبيعه واحدة متقنمه [٢٩ب] باقانيم متعددة |
| الفصل الرابع عشر [٢٩ج] | هل الاقنوم يدل على الطبيعة بالاستقامة |

٢٠) ش د : المقالة الثامنة .
٢١) ش زاد : وتحوى اربعة فصول — د) وفيها اربعة فصول .
٢٢) ش : القسري .
٢٣) ش : المناصر — د) في الصنعة .
٢٤) ش د : المقالة التاسعة .
٢٥) ش زاد : وتحوى اربعة عشر فصلاً — د) وفيها ثلثة عشر فصلاً .
٢٦) ش د : في تميز الاقنوم من الطبيعة .
٢٧) ش : هل الاقنوم هو شي وجودي ام عدمي : وفي القيام والشخص — د) حذف وفي القيام والشخص ووضع اضافي ام مطلق .
٢٨) ش : بقنوم — د) بقيام .
٢٩) ش : بقنوم — د) باقنوم .
ب٢٩) د اسقطها .
ج ٢٩) د اسقط السطر كله .

## المقالة التاسعة[٣٠]
## فى العرض[٣١]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | فى ماهية العرض |
| الفصل الثانى | فى تميز العرض عن الجوهر |
| الفصل الثالث | فى مفارقة العرض للجوهر |
| الفصل الرابع | فى اتحاد[٣٢] العرض مع الجوهر |
| الفصل الخامس | فى موضوع العرض |
| الفصل السادس | فى علاقة العرض بالجوهر |
| الفصل السابع | فى اتصال العوارض |
| الفصل الثامن | فى انواع العرض |

## المقالة العاشرة[٣٣]
## فى الكمية[٣٤]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | فى ماهية الكمية واقسامها |
| الفصل الثانى | فى تميز الكمية المتصلة عن الجوهر |
| الفصل الثالث | فى تميز الكمية المتصلة عن كافة العوارض |

## المقالة الحادية عشرة[٣٥]
## فى الكيفية[٣٦]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | فى ماهية الكيفية |
| الفصل الثانى | فى حد الكيفيات الاصلية |
| الفصل الثالث | فى الحرارة |
| الفصل الرابع | فى البرودة |
| الفصل الخامس | فى الرطوبة |
| الفصل السادس | فى اليبوسة |
| الفصل السابع | فى تضادد الكيفيات الاصلية واختلاطها |
| الفصل الثامن | فى الثقل |
| الفصل التاسع | فى الخفة |

---

٣٠) ش د : المقالة العاشرة .
٣١) ش زاد : وتحوى ثمانية فصول — د) زاد وانواع العرض ، وفيها سبعة فصول .
٣٢) ش زاد : مع .
٣٣) ش د : المقالة الحادية عشرة .
٣٤) ش زاد : وتحوى ثلثة فصول — د) وفيه ثلثة فصول .
٣٥) ش : المقالة الثانية عشرة — د) بقي د هنا على المقالة الحادية عشرة .
٣٦) ش زاد : وتحوى تسعة عشر فصلاً — د وفيها تسعة عشر فصلاً .

الفصل العاشر في التكاثف
الفصل الحادي عشر في التخلخل
الفصل الثاني عشر في اختلاف الكيفيات الثانيه وبروزها
الفصل الثالث عشر في اللون
الفصل الرابع عشر في الطعمه
الفصل الخامس عشر في الرايحه
الفصل السادس عشر في الصوت
الفصل السابع عشر في اللمس
الفصل الثامن عشر في النور
الفصل التاسع عشر في كيفية حجر المغناطيس

المقالة الثانية عشرة[٣٧]
في الزمان[٣٨]

الفصل الاول في ماهية الزمان
الفصل الثاني في الزمان الداخل اي الدوام
الفصل الثالث هل الوجود في الزمان عرضي اضافي ام مطلق
الفصل الرابع هل الوجود في الزمان يوضع في الشي الموجود ام في الزمان
الفصل الخامس هل الباري تعالى في الزمان
الفصل السادس هل الجواهر الروحانية في الزمان
الفصل السابع هل يمكن وجود خليقة في الازمان[٣٩]
الفصل الثامن هل يمكن وجود شي واحد في ازمنة متعددة معاً
الفصل التاسع في الازل والزمان والابد[٤٠]
الفصل العاشر هل يمكن وجود خليقة ازلية

المقالة الثالثة عشرة[٤١]
في المكان[٤٢]

الفصل الاول في ماهية المكان
الفصل الثاني في جهات المكان
الفصل الثالث في الوجود وفي المكان
الفصل الرابع هل[٤٣] الوجود في المكان وجودي ام عدمي

٣٧) ش د : المقالة الثالثة عشرة .
٣٨) ش زاد : وتحوى عشرة فصول — د) وفيها عشرة فصول .
٣٩) ش د : للازمان .
٤٠) ش د : وضعا الابد قبل الزمان .
٤١) ش د : المقالة الرابعة عشرة .
٤٢) ش زاد : وتحوى احد وثلاثين فصلاً — د) وفيها ثلاثون فصلاً .
٤٣) ش : في حل .

| | |
|---|---|
| الفصل الخامس | هل الوجود فى المكان اضافى ام مطلق |
| الفصل السادس | فى بروز الوجود فى المكان |
| الفصل السابع | فى اى شى يوضع التمكن |
| الفصل الثامن | هل يمتاز التمكن عن الحركة المكانية |
| الفصل التاسع | هل يمتاز التمكن عن السكون المكانى |
| الفصل العاشر | هل التمكن متواتر |
| الفصل الحادى عشر | هل التمكن سيتعلق بالمكان الخارج |
| الفصل الثانى عشر | كيف توجد الاجسام فى المكان |
| الفصل الثالث عشر | كيف توجد الاشيا الروحية[44] فى المكان |
| الفصل الرابع عشر | هل الله تعالى فى المكان |
| الفصل الخامس عشر | هل يمكن وجود خليقة بلا مكان |
| الفصل السادس عشر | هل يمكن وجود خليقتين فى بعضهما بدون المكان |
| الفصل السابع عشر | هل يمكن وضع الجسم بحالة الروح[45] |
| الفصل الثامن عشر | فى ان الجسم لا يمكن بالقوة الطبيعية ان يوضع الا فى مكان واحد[46] |
| الفصل التاسع عشر | فى ان الجسم يمكن بالقوة الالهية ان يوضع فى مكان واحد فاكثر بحالة الجسم |
| الفصل العشرون | فى ان الجسم يمكن بالقوة الالهية ان يوضع [فى] مكان واحد فاكثر بحالة الروح |
| الفصل الحادى والعشرون | هل الجسم الموضوع فى مكان واحد فاكثر يمكن ان يتحرك حركات مكانية متقابلة |
| الفصل الثانى والعشرون | هل الجسم الموضوع فى اماكن عديدة يمكن ان يتغير تغيراً جوهرياً فى مكان وتغيراً[47] اخر فى مكان آخر |
| الفصل الثالث والعشرون | فى قوة الجسم الموضوع فى اماكن عديدة |
| الفصل الرابع والعشرون | هل يمكن وضع جزء من الجسم فى اماكن كثيرة بدون وضع الجزء الآخر طبيعياً[48]. |
| الفصل الخامس والعشرون | هل يمكن وضع الوضع فى اماكن عديدة |
| الفصل السادس والعشرون | فى ان[49] لا يمكن وضع جسمين فاكثر فى مكان واحد بالقوة الطبيعية |
| الفصل السابع والعشرون | فى ان[50] يمكن وضع جسمين فاكثر فى مكان واحد بالقوة الالهية. |
| الفصل الثامن والعشرون | فى الخلا والملا |
| الفصل التاسع والعشرون | هل يوجد الخلا |

٤٤) ش : الروحانية.

٤٥) ش زاد : فصل فى النفوذ.

٤٦) ش زاد : فصل تابع فى التكرير

٤٧) ش : وتغير.

٤٨) ش د : استقطا طبيعياً.

٤٩) ش : انه.

٥٠) ش : انه.

| | |
|---|---|
| الفصل الثلاثون | هل يمكن يوجد[٥١] الخلا[٥١ب] بالقوة الطبيعية |
| الفصل الحادي والثلاثون[٥١ج] | هل يمكن وجود الخلا بالقوة الالهية |

المقالة الرابعة عشرة[٥٢]

في كمال الجسم[٥٣]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في الكامل والناقص |
| الفصل الثاني | في كمال الجسم |
| الفصل الثالث | في نقص الجسم |
| الفصل الرابع | في النهاية واللانهاية |
| الفصل الخامس | في ان الخليقة[٥٤] متناهية |
| الفصل السادس | هل يمكن وجود خليقة غير متناهية بالفعل[٥٥] |

المقالة الخامسة عشرة[٥٦]

في العلة[٥٧]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في ماهية العلة |
| الفصل الثاني | في اقسام العلة |

المقالة السادسة عشرة [٥٨]

في العلة الفاعلة[٥٩]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في ماهية العلة الفاعلة |
| الفصل الثاني | في اقسام العلة الفاعلة |
| الفصل الثالث | في قوة العلة الفاعلة |
| الفصل الرابع | في فعل العلة الفاعلة |
| الفصل الخامس | في اقسام الفعل |
| الفصل السادس | هل[٦٠] يمتاز الفعل عن الانفعال |
| الفصل السابع | في موضوع الفعل والانفعال |
| الفصل الثامن | هل علة واحدة تفعل مفاعيل كثيرة |
| الفصل التاسع | هل علل متعددة تفعل مفعولاً واحداً |
| الفصل العاشر | هل يمكن وجود علتين متعاكستين |

---

٥١) ش : وجود .

ب٥١) د: الملا .

جـ٥١) د: اسقط السطر كله .

٥٢) ش د : المقالة الخامسة عشرة .

٥٣) ش زاد : وتحوى ستة فصول – د) وفيها ستة فصول .

٥٤) ش : الخلايقة .

٥٥) ش : اسقطها .

٥٦) ش د : المقالة السادسة عشرة .

٥٧) ش زاد: وتحوى فصلين – د) وفيها فصلان .

٥٨) ش د : للمقالة السابعة عشرة .

٥٩) ش زاد : وتحوى عشرة فصول – د) وفيها عشرة فصول .

٦٠) ش : كيف .

## المقالة السابعة عشرة[٦١]
## فى العلة الأرادية والضرورية[٦٢]

الفصل الاول — فى العلة الضرورية
الفصل الثانى — فى العلة الارادية
الفصل الثالث — فى انعتاق الارادة الانسانية[٦٣]

## المقالة الثامنة عشرة[٦٤]
## فى العمل الالهى مع الخليقة[٦٥]

الفصل الاول — فى ان العلة المخلوقة لا تستطيع ان تفعل من دون الاسعاف الالهى
الفصل الثانى — فى الاسعاف الالهى بالنسبة الى العلة الضرورية
الفصل الثالث — فى الاسعاف الالهى بالنسبة الى العلة الارادية
الفصل الرابع — فى نفى التقدير
الفصل الخامس — فى نفى الاسعاف المعين

## المقالة التاسعة عشرة[٦٦]
## فى تعين الافراد[٦٧]

الفصل الاول — فى ان الافعال مفردة معينة
الفصل الثانى — فى[٦٨] افعال العلة الضرورية
الفصل الثالث — فى تعين افعال العلة الارادية

## المقالة العشرون[٦٩]
## فى العلة المثالية[٧٠]

الفصل الاول — فى ماهية التمثال
الفصل الثانى — فى العمل والنظر
الفصل الثالث — فى العلة المثالية

---

٦١) ش د : المقالة التاسعة عشرة.
٦٢) ش د زادا : العلة الفعالة اما ان تكون ارادية وضرورية وتحوي ثلثة فصول.
٦٣) ش زاد : حولاء الفصول للمقالة الثامنة [عشرة]. اعلاه غلط.
٦٤) ش: وضع هذه المقالة قبل المقالة السابقة.
٦٥) ش زاد : وتحوى خمسة فصول — د) وفيها خمسة فصول.
٦٦) ش د : المقالة العشرون.
٦٧) ش زاد : وتحوى ثلثة فصول — د) وفيها ثلثة فصول.
٦٨) ش د زادا : تعين.
٦٩) ش د : المقالة الحادية والعشرون.
٧٠) ش زاد : وتحوى ثلثة فصول — د) وفيها ثلثة فصول.

المقالة الحادية والعشرون[٧١]
في العلة الغائية[٧٢]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في ماهية الغاية واقسامها |
| الفصل الثاني | في العلة الغائية |
| الفصل الثالث | في قوة العلة الغائية |
| الفصل الرابع | في فعل العلة الغائية |
| الفصل الخامس | في الفاعل لاجل الغاية[٧٣] |
| الفصل السادس | في الصدفة |
| الفصل السابع | في الفاعل[٧٤] |

المقالة الثانية والعشرون[٧٥]
في الحركة والسكون[٧٦]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في ماهية الحركة |
| الفصل الثاني | في اقسام الحركة |
| الفصل الثالث | في السكون |

المقالة الثالثة والعشرون[٧٧]
في الحركة المكانية[٧٨]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في ماهية حركة المكانية واقسامها |
| الفصل الثاني | في الحركة الطبيعية |
| الفصل الثالث | في الحركة القسرية |
| الفصل الرابع | في سرعة الحركة |
| الفصل الخامس | في ابطا الحركة |
| الفصل السادس | في انواع الحركة المكانية |
| الفصل السابع | في تقابل الحركة |
| الفصل الثامن | في الحركة البغتية |

---

٧١) ش د : المقالة الثانية والعشرون .
٧٢) ش زاد : وتحوى سبعة فصول – د) وفيها سبعة فصول .
٧٣) ش : غاية .
٧٤) ش : الفال .
٧٥) ش د : المقالة الثالثة والعشرون .
٧٦) ش زاد : وتحوى ٨ فصول – ولكن المقالة لا تحوي فعلاً الا ثلاثة فصول . د) وفيها ثلثة فصول .
٧٧) ش د : المقالة الرابعة والعشرون .
٧٨) ش زاد : وتحوى ثمانية فصول – د) وفيها ثمانية فصول .

المقالة الرابعة والعشرون[٧٩]

## فى الحركة العرضية اي التغير العرضى[٨٠]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | فى ماهية التغير العرضى |
| الفصل الثانى | فى انواع التغير العرضى |
| الفصل الثالث | فى التغير العرضى المطلق |
| الفصل الرابع | فى التغير العرضى بالتشديد والتنقيص |
| الفصل الخامس | فى تشديد الكيفية |
| الفصل السادس | فى امتداد الكمية[٨١] |
| الفصل السابع | فى تزيد الكيفية وتنقيصها |
| الفصل الثامن | فى اتحاد اجزا الكيفية الطبيعية |
| الفصل التاسع | فى حركة التغير العرضى |
| الفصل العاشر | فى اتصال الحركة العرضية |
| الفصل الحادى عشر | فى مقابلة الحركة العرضية . |

المقالة الخامسة والعشرون[٨٢]

## فى الحركة الجوهرية اى الفساد والتوليد[٨٣]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | فى ماهية الحركة الجوهرية[٨٤] |
| الفصل الثانى | فى التوليد |
| الفصل الثالث | فى التحويل الجوهرى |
| الفصل الرابع | فى الفساد |

المقالة السادسة والعشرون[٨٥]

## فى علة الحركة[٨٦]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | فى القوة الطبيعية |
| الفصل الثانى | فى القوة الطوعية |
| الفصل الثالث | فى الخلقة والتلاشى |
| الفصل الرابع | فى العلة الفعالة لبروز الصورة الجوهرية |
| الفصل الخامس | فى العلة الفعالة لبروز الصورة العرضية |

٧٩) ش د : المقالة الخامسة والعشرون .
٨٠) ش زاد : وتحوي احد عشر فصلاً — د) وفيها عشرة فصول .
٨١) ش د : الكيفية .
٨٢) ش د : المقالة السادسة والعشرون .
٨٣) ش زاد : وتحوي اربعة فصول — د) وفيها اربعة فصول .
٨٤) ش د : زادا : وانواعها .
٨٥) ش د : المقالة السابعة والعشرون .
٨٦) ش زاد : وتحوى سبعة فصول — د) وفيها ستة .

الفصل السادس في شروط الفعل[٨٧]
فصل[٨٨] في اختلاف الفاعل عن المفعول به
فصل[٨٩] في تقريب الفاعل الى المفعول به[٨٩ب]

المقالة السابعة والعشرون[٩٠]
في العناصر الاربعة[٩١]

الفصل الاول في ماهية العناصر
الفصل الثاني في عدد العناصر
الفصل الثالث في موضع العناصر[٩٢]
فصل[٩٣] في ان الارض اعلا من الما
فصل[٩٤] في ان النار فوق الهوا[٩٥]
الفصل الرابع في كيفيات العناصر الاصلية[٩٦]
فصل[٩٧] في تضادد العناصر[٩٨]
فصل[٩٩] في افعال الكيفيات الاصلية
فصل[١٠٠] في مصادمة الكيفيات الاصلية[١٠٠ب]
الفصل الخامس في تغيير العناصر
الفصل السادس في اختلاط[١٠١] العناصر[١٠٢]
فصل في المركب[١٠٣]
الفصل السابع في كيفيات العناصر التالية

---

٨٧) ش زاد : ويحوى ثلثة فصول . (د وفيه ثلثة فصول اي اوجه ) . الفصل الاول في تميز الفاعل عن المفعول به .
٨٨) ش : الفصل الثاني — د اسقطها .
٨٩) ش : الفصل الثالث — د اسقطها .
ب٨٩) د زاد : في تقريب القوة من غير انها تمر بالوسط .
٩٠) ش د : المقالة الثامنة والعشرون .
٩١) ش : اسقطها و زاد : وتحوى سبعة فصول .
٩٢) ش زاد : ويحوى ثلثة فصول — د) ويحتوى على ثلثة فصول .
٩٣) ش : الفصل الاول — د اسقطها .
٩٤) ش : الفصل الثاني — د اسقطها .
٩٥) ش زاد : الفصل الثالث في كيفيات العناصر .
٩٦) ش زاد : ويحوى ثلثة فصول — د) ويحتوى على ثلاثة فصول .
٩٧) ش : الفصل الاول — د اسقطها .
٩٨) ش د زادا : بالنسبة الى الكيفيات الاصلية .
٩٩) ش : الفصل الثاني — د اسقطها .
١٠٠) ش : الفصل الثالث — د اسقطها .
ب١٠٠) د اسقطها .
١٠١) ش : لخلاط .
١٠٢) ش زاد : ويحوى فصلاً واحداً في المركب — د) ويحتوى على فصل في المركب .
١٠٣) ش: اسقط الجملة «فصل في المركب».

المقالة الثامنة والعشرون[١٠٤]
في الجسد[١٠٥]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في ماهية الجسد |
| الفصل الثاني | في تصوير الجسد البشري |
| الفصل الثالث | في اجزا الجسد[١٠٦] |

المقالة التاسعة والعشرون[١٠٧]
في النفس[١٠٨]

| | |
|---|---|
| الفصل الاول | في ماهية النفس |
| الفصل الثاني | في اقسام النفس |
| الفصل الثالث | في النفس النباتية |
| الفصل الرابع | في النفس الحيوانية |
| الفصل الخامس | في النفس الناطقة[١٠٩] |

١٠٤) ش د : المقالة التاسعة والعشرون .
١٠٥) ش زاد : وتحوى ثلاثة فصول — د) وفيها ثلثة فصول .
١٠٦) ش : اسقطها .
١٠٧) ش د : المقالة الثلاثون .
١٠٨) ش زاد : وتحوى خمسة فصول — د) وفيها خمسة فصول .
١٠٩) ش زاد : تم والحمد لله لا ينتهى ابداً . د) تمت ولله الحمد دائماً امين .

# المقدمة[1]

العلم الطبيعي هو ما يتبصر بذوات الاشيا الطبيعية ولواحقها وموضوعه الخاص هي الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيير وبما هي موصوفة بانحا الحركات والسكونات. والشي اما انه ممتنع واما غير ممتنع. والغير الممتنع اما ممكن او موجود. والموجود اما جوهر او عرض. والجوهر اما خالق او مخلوق. والجوهر المخلوق اما بسيط او مولف.

## مقالة[2]

## في الممتنع والممكن والموجود

### الفصل الاول

### في الممتنع والممكن

الممتنع لا حد له لان الحد يختص بالاشيا الممكنة او الموجودة. فيرسم انه ما لا يمكن وجوده. وذلك ان الممتنع هو الذى يكون الصدق في نفيه ابداً. كقولك [ب2] اجتماع النقيضين او [3] ارتفاعها. والممتنع اربعة اقسام: الاول رفع شي واجب كقولك لا يوجد واجب الوجود. الثاني اجتماع نقيضين: كقولك الواجب الوجود موجود وغير موجود معاً. الثالث رفع نقيضين كقولك واجب الوجود لا موجود ولا غير موجود. الرابع اجتماع ذات شي او خاصته مع ذات شي اخر او مع خاصته: كقولك الانسان هو صاهل؛ او الصاهل هو ناطق. ومن [4] شان الممتنع ان لا يوجد لا في

---

١) وضع ش قبل «المقدمة» ما يلي: كتاب العلم الطبيعي تأليف الخوري يوسف ابن شمعون الحصروني الماروني. لم يذكر ب في موضع ما من صفحاته اسم المؤلف. د وضع ما يلي: (كتاب العلم الطبيعي اي الفلسفة قد ألفه السيد الفاضل والملفان الماهر الحاذق ماري يوسف الشمعوني السمعاني من مطارنة جمعية سيدنا البابا).

٢) ب ح د: المقالة الاولى.

ب٢) د زاد: في.

٣) ش د: و

٤) ش: فمن.

ذاته ولا فى العقل. لان الممتنع هو ما لا يمكن وجوده كما مرّ. والعقل اذا عقل شيا فلا يعقله الا من حيث انه ممكن الوجود او موجوداً. وان قلت ان الممتنع يكون فى العقل والا لما استطاع العقل ان يشرح ماهيته. فاجبتك ان الممتنع المعقول بالعقل لا يمتاز عن الممكن لان جميعما[ه] يعقله العقل يكون ممكناً او موجوداً. فيسمى العقل ممتنعاً للشى الذى يعقله بخلاف ذاته[ب]. وان اجبت ان الممتنع هو ما لا يمكن وجوده وذلك ممتاز عن الممكن. فقلت لك ان الالفاظ المورود بها[٦] نبا تعريف الممتنع فهى الفاظ ممكنه. ولا يكون ممتنعاً الا مجموعها. جواب آخر: المدلول بالالفاظ المورودة[٧] اعلاه فهو ممتنع وليس الالفاظ نفسها. فلا يمكن ان يعقل الممتنع بذاته بل دايما يعقل بالنسبة الى الممكن اي بنفى الممكن[٨]. لان الممكن نقيض الممتنع. ولا يعقل النقيض الا برفع نقيضه.

والممكن يرسم انه ما يمكن وجوده. كالعلم الاخر فانه ممكن لانه يمكن وجوده والامكان اثنان: الاول امكان بالذات وهو عين الشى الممكن ويقوم بعدم امتناع الشى. ومعناه ان الشى يكون عديم التناقض فى ذاته كوجود عالم اخر. فهو ممكن بالذات لانه لا يوجد نقيض من النقيضات فى ذلك. بخلاف وجود الانسان الصاهل لان الانسان ينافى الصاهل. والصاهل ينافى الانسان فلا يمكن اتفاقهما معاً[٩]. الثانى امكان بالقوة وهو القدرة الالهية القادرة ان تخرج من الامكان الذاتى الى الوجود جميع الاشيا الممكنة. والممكن اما ممكن مطلقاً. وهو ما لا يصدر الى الفعل ابداً وان كان قادراً ان يصدر الى ذلك كوجود عالم اخر لكون البارى تعالى وان كان قادراً ان يخلق عالم[١٠] آخر فلا يشا ان[١١] يخلقه ابداً. فوجود عالم اخر هو ممكن مطلقاً. واما ممكن مقيداً. وهو ما يخرج الى الفعل كوجود هذا العالم فانه قبل ذلك كان ممكناً والآن هو موجود.

---

ه) ش: جميع ما.
ب ه) د ذلك.
٦) ش: المورد.
٧) ش: المورودة.
٨) ش: اسقط «اي بنفى الممكن».
٩) ش: يعاني هنا من اختلاط الصفحات اضطراباً خفيفاً.
١٠) ش: عالماً.

١١) ش اسقط «يشا ان». ولقد زاد في اخر هذا الفصل ما يلي: الامكان بالذات اى انه ممكن وجوده بذاته لكون لا يوجد فيه بما يناقض ذاته لان لو يوجد في ذات جوهره ما يضادد بعضه لما تمكن بذاته ولا كان ممكن يوجد بالفعل كما اذا قلنا الانسان صاهل.

## الفصل الثاني

## في الموجود

وهو ما كان بالفعل. وذلك ان الممتنع لا بالفعل ولا بالقوة. والممكن بالقوة ولا بالفعل. والموجود بالقوة والفعل. ومعنى الفعل ان يكون[١٢] الشيء حاضراً اى ان يصح القول عنه انه موجود حالاً. خرج به الماضى لان الماضى قد يصح[١٣] عنه ذلك ولا يصح الان. فكان بالفعل ولا يكون حالاً. والمستقبل لانه بالقوة ولا بالفعل. فالحاضر وحده هو الموجود. والموجود الحاضر لا يمتاز عن ذاته قبل ان يكون موجوداً حاضراً. لكون الممكن نفسه الذى قد كان ممكناً فى السابق فهو موجود فى الحاضر. ولذلك يجوز بالايجاب ان تنتج القوة من الفعل وان ما صح ان ينتج الفعل من القوة. وذلك ان الامكان لا يكون الا بالعقل. والوجود فهو بالذات[١٤]. فالاول اعم من الثاني والاعم ينتج من الاخص ولا ينعكس. واما فى السلب فينتج سلب الفعل من سلب القوة ولا يعكس كما مرّ فى اخر المدخل. وان قلت ان الامكان لا يدل على الوجود ولا الوجود يدل على الامكان. اذن[١٥] لا يكون الوجود شيا واحداً مع الامكان. فاجبتك ان هذا الاختلاف لا يدل الا على تميز عقلى بين الوجود والامكان. كما هو التميز الموجود بين الحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان. وان اجبت انه يمكن ان يكن[١٦] الشي ممكناً من غير انه يكون موجوداً. وذلك يدل على التميز الذاتى فيما بين الممكن والموجود. لكون علامة ذلك التميز فهو انفصال الطرفين عن بعضهما ووجود احدهما بدون وجود الآخر. فقلت لك ان الممكن لا يوجد بالذات بل بالعقل. فلا يكون انفصاله عن الموجود الا بالعقل[١٧]. والموجود اثنان: الاول واجب الوجود وهو الذى يوجد بالذات ابداً دائماً. وذلك لا يكون ممكناً ابداً لكونه دائماً بالفعل. وهو البارى تعالى. الثاني ممكن الوجود وهو الذى لا يكون بالفعل بالذات دائماً وهى البرايا. ونقيض الموجود النفى والعدم[١٨].

---

١٢) ش ح: يكن.
١٣) ش ح: صح.
١٤) ش زاد: اي موجود بالحاضر.
١٥) ش: اذاً.
١٦) ش: يكن.
١٧) ادخل ش في النص الحاشية التالية: حاشية: فالامكان أعم من الوجود لكونه قبل منه لتصوره في العقل.
١٨) زاد ش في اخر هذا الفصل الحاشية التالية: حاشية ذكر اعلاه ان من سلب القوة نتج سلب الفعل. والحال بقوله لا يكون ممكناً ابداً فيكون سلب القوة ومنها ينتج سلب الفعل. ان الباري غير موجود. اجيب تكلم هنا عن الممكن الذي شرحه اعلاه لا عن الضروري.

## الفصل الثالث
## في النفي والعدم

والنفي هو سلب الوجود[١٩]. وذلك لا يكون الا رفع الشي كالانسان[٢٠] هو رفع الانسان والاشي[٢١] هو رفع الشي. وهذا الرفع لا يكون شيأ بالذات بل بالدلالة فقط. لكون لا يوجد شي يكون نفي الشي بل رفع الشي وحده هو نفي الشي. والا لما كان التناقض[٢٢] في المنطق. لان التناقض[٢٣] يقوم برفع النقيض[٢٤] لا غير. فان زاد على ذلك شيأ[٢٥] لامتنع ان يكون[٢٦] نقيضاً بل وانقلب تضاددًا. واذا كان النفي شيأ وجودياً لامتنع النفي لكون الشي الوجودي لا ينفى بشي وجودي والا لما اختلف التضاد[٢٧] عن التناقض. والعدم هو سلب الشي عن الموضوع القابل كسلب البصر عن الانسان الذي هو قابل البصر بالذات. وسلب الضو عن الجو الذي هو قابل الضو بالذات. خرج به ان يكون[٢٨] عدماً سلب الشي عن الموضوع الغير قابل كسلب البصر عن الحجر فلا يكون عدماً بل نفياً. وان كان العدم قد يوجد[٢٩] حيناً بمعنى النفي[٣٠]. والعدم لا يكون شيأ وجودياً بل عدمياً فقط لكون العدم لا يكون الا بالدلالة. وان قلت ان الناس قد تكلم عن العدم كانه شي وجودي كقوله تعالى. وكانت الظلمة على وجه المياه. وقول دانيال النبي يبارك النور والظلمة الرب. فاجبتك انهم يفهمون بالعدم الموضوع العادم. وكقوله[٣١] تعالى ان الظلمة كانت على وجه المياه. فمعناه ان المياه كانت عادمة النور. وقوله يبارك النور والظلمة للرب فمعناه يبارك الرب الجو المنوّر والغير المنوّر[٣٢].

---

١٩) ش : زاد بالذات.
٢٠) ش ح : كالانسان.
٢١) ش ح : واللاشي.
٢٢) ش : التضادد.
٢٣) التضاد.
٢٤) ش : الضد.
٢٥) ش اسقط «لامتنع ان يكون نقيضاً بل وانقلب تضادداً. واذا كان النفي شيأ وجودياً». — ح زاد لما.
٢٦) ح : يكن.
٢٧) ش : التضاد.
٢٨) ح : يكن.
٢٩) ش : يوخذ.
٣٠) ش ادخل هنا الحاشية التالية : «حاشية النفي هو سلب الوجود عن الموضوع الغير القابل له وهذا يختلف عن العدم كسلب البصر عن الحجر. كذلك النفي هو سلب الوجود لا الموضوع بل الشي الذي توجده في الموضوع. مثلاً كسلب قوة الفهم عن الحيوان الغير ناطق. فالحيوان يستمر موجوداً فقط تسلب منه القوة».
٣١) ش وقوله.
٣٢) ح منوّر.

جواب اخر العدم والنفى لا يكون الا بالدلالة والعقل . وبهذا المعنى نتكلم عن العدمى كأنه وجودى[٣٣] .

## الفصل الرابع
## فى واجب الوجود وممكن الوجود

الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال وهو الضرورى الوجود[٣٤] . والضرورى قسمان : الاول ضرورى بذاته وهو الضرورى المطلق وهو[٣٥] لذاته لا لشى اخر . صار محالاً لو فرض عدمه كالبارى تعالى فهو واجب الوجود بذاته لا بغيره . لانه متى فرض غير موجود عرض منه محالا بذاته المقدسة لا بغيرها . الثانى ضرورى لا بذاته بل بغيره . وهو الضروري المقيد . وهو الذي لو وضع شى صار واجب الوجود . مثل ان الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين . والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقا القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعنى المحرقة والمحترقة[٣٦] . والواجب الوجود بغيره هو ممكن الوجود بذاته . والواجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون[٣٧] واجب الوجود بغيره . لان واجب الوجود بغيره هو ممكن الوجود بذاته . وممكن الوجود بذاته هو الذى متى فرض غير موجود او موجوداً لم يعرض منه محال وهو الذى لا ضرورة فيه بوجه اى لا فى وجوده ولا فى

---

٣٣) ش زاد هنا الحاشية التالية : «حاشية كل شى موجود هو قابل الوجود فمعناه انه في قولنا شى يطلق على وجود شى . فن حيث ان الشى وجودي فاذاً قابل الوجود» .

٣٤) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية بقوله متى فرض عدمه عرض منه محال . اي مثلاً كالانسان الذي ضروري بذاته ان يتقوم من الحيوانية والنطق فاذا فرضنا ان النطق غير موجود فيه ومع ذلك يسمى انساناً فهذا محال . كذلك البارى تعالى الذي هو جوهر ضروري من ذاته حاوي كل الكمالات . فلو فرضنا انه غير موجود فنكون اعدمناه الوجود الذي هو من جملة الكمالات ومع ذلك نكون اعدمناه كل الكمالات كون وجودهم فيه لان الوجود معدوم فيه وهذا محال بذاته المقدسة» . واردف هذا الكلام بحاشية ثانية : «حاشية ما هو السبب في ان ضرورى الوجود هي ضرورة وجوده . لكون لولا ان يكون ضرورى وجوده لما كان شى موجوداً . لكون الممكن الوجود فهو غير موجود ولا يقدر يوجد ذاته لانه لا يستطيع يوجد ذاته بذاته فيحتاج الى شى يوجده . فالذى يوجد هو ضرورى وجوده . فاذاً من الضرورة ان يكون ضرورى الوجود والاّ لما كان شى موجوداً» .

٣٥) ش ح زاد الذى .

٣٦) ش اسقط الجملة من «والاحتراق» ... الى «المحترقة» .. وزاد الحاشية التالية : «حاشية والواجب الوجود بغيره مثلاً كالواحد فهو ممكن وجوده بذاته من غير الاربعة . واما ضرورية وجوده لا تكون بذاتها بل على غيرها اي افتراض الاربعة بكمالها» .

٣٧) ح يكن .

عدمه . وواجب الوجود بذاته هو الذى فيه ضرورة كلية . وهو الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال . ولا يجوز ان يكون شى واحد ضرورى[٣٨] بذاته وغير ضرورى بذاته . برهان اخر . لا يجوز ان يكون شى واحد واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره . لان واجب الوجود بذاته دائماً يكون بالفعل وواجب الوجود بغيره حيناً يكون بالفعل وحيناً بالقوة . والذى هو دائماً بالفعل لا يكون بالقوة اصلاً[٣٩] .

## الفصل الخامس

## فى اثبات وجود واجب الوجود

واثبات ذلك[٤٠] لا شك ان توجد ممكنات وهى الممكنة[٤١] ان تكون وان لا تكون . وهذه الممكنات ينتهى وجودها الى واجب الوجود لانه اذا[٤٢] كانت جميع الاشيا الموجودة ممكنة لكانت جميع الاشيا الموجوده ممكنة[٤٣] ان تكون وان لا تكون . والاشيا الممكنة ان تكون والا[٤٤] تكون فلا يمكن ان تكون دائماً . لكون الممكن ان لا يوجد . تارة لا يوجد . كقولك ان هذا الشى هو ممكن لانه لم يوجد قبل ذلك . لان الذى يوجد دائماً فهو[٤٥] واجب الوجود . وان كانت كافة الاشيا ممكنة الوجود . ففى بعض الازمنة لم يكن شى موجوداً البتة . لكون ممكن الوجود هو الذى لا يكون فى بعض الازمنة . وان صدق هذا القول فحالاً ايضاً لا يوجد شى . لان ما ليس هو موجود[٤٦] . لم يبتدى ان[٤٧] يكون[٤٨] الا بواسطة الشى الموجود . وان كان لم يوجد وجود البتة فهو محال ان يبتدى الشى ان يكون موجوداً . وعلى هذه الحالة لزم[٤٩] التلاشى اى عدم جميع الموجودات . وهو محال . اذن[٥٠] ليس جميع الموجودات ممكنة . بل يلزم ان يوجد وجود واجب الوجود وهو الله تعالى .

---

٣٨) ش ضرورياً .

٣٩) ش وضع الحاشية التالية : «حاشية والضرورى بغيره مثلاً من حيث وجود النهار فالضرورة ان تطلع الشمس فهذا ضرورى بغيره لا بذاته لان لولا وجود النهار لما طلعت الشمس وهذا يسمى مقيداً لان ضرورته مقيدة بغيره» .

٤٠) ش : زاد ان .

٤١) ش : التى ممكنة .

٤٢) ش : ان .

٤٣) ش : ممكنة .

٤٤) ب ح : وان لا .

٤٥) ش ح : هو .

٤٦) ش ح : استقطها .

٤٧) ش : ردد أن :

٤٨) ح : يكن .

٤٩) ش ح : يلزم .

٥٠) ش : اذاً .

قياس آخر : لا يمكن ان يكون الشي بالقوة والفعل معاً حسب الشي عينه . لكون الذى هو بالقوة لا يكون موجوداً . والذى هو بالفعل فهو موجود . ولا يمكن ان يكون الشي موجوداً وغير موجود حسب الشي عينه. واما الممكن فهو بالقوة الى الوجود قبل ان يوجد . اذن[د١] قبل وجود الممكن يلزم ان يوجد واجب الوجود . وهو يخرج الممكن من القوة الى الفعل . والا لما امكن ان الممكن يكون بالفعل ابداً . لكون اذا ما وجد واجب الوجود لزم ان الممكن يخرج الى الفعل اما من ممكن آخر او من ذاته . ولا يمكن ان الممكن يخرج الى الفعل من ذاته . والا لكان اقدم من ذاته وكان موجوداً قبل وجوده وهو محال[د٢] . ولا يمكن ايضاً ان الممكن يخرج الى الفعل بقوة ممكن آخر . لكون ذاك الممكن الاخر اما يكون بالفعل من ذاته وهو محال كما مرّ . واما يكون بالفعل بقوة ممكن اخر غيره .وذلك الاخر اما يكون موجوداً بذاته وهو محال . او بغيره الى ما لا نهاية . وهو محال . اذن[د٣] لا بد من الانتها فى موجود واجب الوجود وهو يخرج الى الفعل كافة الممكنات وهو البارى تعالى .

اعتراض اول : قال بوضع التسلسل وهو ان هذا الممكن هو تالى لذاك الممكن وذاك الممكن لغيره الى ما لا نهاية[د٤] . والجواب[د٥] يمنــع التسلسل لان اذا سلمنا التسلسل لما وجد وجود اول . وان لم يوجد وجود اول فلا يوجد وجود تالى . لان الوجود التالى لا يكون موجوداً الا بما انه تالى الوجود الاول كالقضيب فانه لا يتحرك الا بما انه محرك من اليد . اذن[د٦] يجب العود الى وجود أول الذى لا يكون موجوداً من غيره وهو البارى تعالى[د٧] . وان قلت ان ذاك الوجود الاول لا يلزم ان[د٨] يكون واجب الوجود . فاجبتك ان الوجود الاول ان لم يكن واجب الوجود لكان ممكن

---

د١) ش : اذاً .
د٢) ش زاد الحاشية التاليــة : « حاشية بقوله لكان اقدم من ذاته اي ان ذاته التى بنه (يريد ان) يوجدها الى الوجود فهذه غير موجودة . فان كانت غير موجودة يقتضى ان يوجدها . فيكون هو اقدم من ذاته اى مبدأ لكى يوجدها كالاب والابن وهذا محال » .
د٣) ش : اذاً . د٥) ش : الجواب .
د٤) ش : زاد له . د٦) ب : اذاً .
د٧) ش زاد الحاشية التالية : « حاشية فيعترض ان اذا وجــد وعرف الوجود الاول فلا يلزم ان يكون واجب الوجود لان التسلسل كافى لان من غيره وجود واجب الوجود في خليقة غير محتاجين الى واجب الواجد لكي يوجدها » .
د٨) ح : انه .

الوجود . وان كان ممكن الوجود لم يكن وجود اول[٥٩] . لان كل ممكن هو موجود من غيره كما مرّ .

جواب آخر : يجب رفع التسلسل لان كافة الامم تعتقد بوجود اول وهو واجب الوجود .

اعتراض ثاني[٦٠] : قال بوضع الدور وهو ان هذا الممكن يكون تالياً لذاك الممكن . وذاك لممكن اخر . والممكن الثالث لممكن اخر وهكذا يدور حتى يكون الممكن الاخير تالياً للممكن الاول . والجواب[٦١] يمنع الدور . والا لكان احد الممكنات علة الوجود ذاته . وبالالتزام اقدم من نفسه لان[٦٢] اذا كان هذا الممكن علة لوجود ذاك الممكن . وكان ذاك الممكن علة لوجود ممكن آخر . وكان ذاك الممكن الاخر علة لوجود الممكن الاول فكان وجود الممكن الاول تالياً لوجود الممكن الثالث بما انه معلولاً منه . وكان متقدماً عليه بما انه علته لكونه علة علته اذن[٦٣] كان الشي علة ومعلولاً لشي آخر نفسه وكان تالياً له ومتقدماً عليه وهو محال . فقد ثبت انه لا بد من وجود واجب الوجود . وان واجب الوجود هو علة كافة الاشيا الموجودة .

## الفصل السادس

## في ان واجب الوجود[٦٤] واحد

واثبات ذلك : لان اذا كان واجب الوجود واحد[٦٥] فاكثر اما ان يكون وجود الواحد متعلق[٦٦] بوجود الاخر ام لا . فان كان وجود احدهما متعلق[٦٧] بالاخر لم يكن واجب الوجود لان من شان واجب الوجود ان يكون وجوده بذاته . وان لا يكون وجود ذاته من غيره . والا لكان ممكن الوجود كما مرّ . واذا كان وجود الواحد غير متعلق بوجود الاخر لكان للموجودات[٦٨] مبدا واحد فاكثر . وهو محال . وذلك ان الواحد اذا كانت ذاته ممتازة عن ذات الاخر يلزم ان يكون[٦٩] عقله وارادته ممتازين عن

---

٥٩) ح : الاول .
٦٠) ش : ثان .
٦١) ش : الجواب .
٦٢) ش : لانه .
٦٣) ش : اذاً .
٦٤) ش : زاد هو .
٦٥) ب ح : واحداً .
٦٦) ش : متعلقاً .
٦٧) ش : متعلقاً .
٦٨) ش للموجود ذات . وضع ب في الهامش ما يلي : « واذا كان غير متعلق بالاخر فيكون للموجود ذات مبداين » .
٦٩) ح : يكن .

عقل الاخر وارادته ايضاً. وبالالتزام يمكن ان يعقل احدهما او يريد شياً ما لا يعقله ولا يريده[٧٠] الاخر. فيكون التضادد بينهما وهذا خلف. لان واجب الوجود برى كل نقص.

وان قلت أن احدهما يواطى الآخر بالعقل والارادة فلا يعقلان ولا يريدان اشيا مختلفة. فاجبتك ان هذه الموافقة لا تكون الا بالعرض كموافقة انسان لصاحبه لان حيث يوجد عقل وارادة ممتازين بالذات فيكون الاتفاق بالتعقل والارادة بالعرض[٧١].

قياس آخر. واجب الوجود هو خير محض ولا ينقصه كمال من الكمالات لكونه برى عن المادة. اذ المادة هي بالقوة والواجب الوجود بالفعل. اذن[٧٢] لا يكون واجب الوجود الا واحداً. لانه اذا كان واحداً فاكثر. لكان الواحد ممتازاً عن الآخر بالذات. وان كان الواحد ممتازاً بالذات عن الاخر[٧٣] لكانت ذات احدهما غير ذات الاخر. وان كانت ذات احدهما غير ذات الآخر لم يكونا كمال محض. لكون الكمال المحض هو الذي لا ينقصه كمال من الكمالات. واذا كان احد واجب الوجود ممتازاً عن الآخر بالذات لكان لاحدهما كمال ما لا يكون للاخر وهو ذات كليهما. وهذا خلف. اذن[٧٤] يجب العود الى واحد واجب الوجود وهو كمال محض ولا ينقصه خير من الخيرات وهو علة كافة الموجودات. والموجودات الممكنة الوجود اما روحانية وهم الملايكة. واما جسدانية وهي ساير المخلوقات المادية. واما روحانية وجسدانية وهو الانسان.

## الفصل السابع
## في اثبات وجود الخلايق الروحانية اى الملايكة

واثبات ذلك انه موجود درج في الاشيا الموجودة وهو ان بعض الاشيا تكون جسميه بالكلية كالاشيا الغير الحية[٧٥] وبعضها جسميه وروحانية كالانسان. فهو جسمي بحيث الجسد. وروحاني بحيث النفس الناطقه. اذن لا بد من وجود اشيا روحانية محضاً وهي الملايكة[٧٦]. وان قلت اذا[٧٧]

---

٧٠) ش : قدم يريده على يعقله.
٧١) ش : زاد «حاشية يواطى اى يوافق».
٧٢) ش : اذاً.
٧٣) ش : زاد بالذات.
٧٤) ش : اذاً.
٧٥) ش ح : حية.
٧٦) ش زاد الحاشية التاليـة : «حاشية اثبات وجود الملايكة فهو من الثورية (Théorie) ولا يوجد في اثبات ذلك براهين عقلية لان ذلك يخص الشى الضرورى وجوده».
٧٧) ش : ان.

كانت الملايكة روحيين[٧٨] محضاً كيف يمتازون عن البارى تعالى. لانهم يكونون بريين عن المادة بالكلية. وذلك يخص الصانع تعالى وحـده. فاجبتك ان المادة صنفان طبيعية كمادة الاشيا الجسميه. وعقليه وهى اذا كان الشى بالقوة الى شى او اذا ما كان كاملاً محضاً. فالملايكة وان كانوا عديمي المادة الطبيعية فلا يعدمون المادة العقلية لكونهم بالقوة الى اشيا كثيرة مثل فعل تعقلهم وارادتهم وما اشبه ذلك وتنقصهم كمالات كثيرة. لان بعضهم انقص كمالاً من بعض وجميعهم انقص خيراً من البارى تعالى بلا حد. وهذا هو تمييز كافى[٧٩] بين البارى تعالى وبين الملايكة.

فتبقى ان نتكلم عن الاشيا الجسميه ومباديها وخواصها ولواحقها وحركتها وتوليدها وفسادها وفعلها وانفعالها. وعقيب ذلك نتكلم عن الاشيا الجسميه والروحية[٨٠] وهو الانسان وبعده عن العناصر الاربعة وخواصها. اى عن الارض والماء والهوا والنار وما فيها وبالله المستعان.

تم

نبتدى نكتب كتاب العلم الطبيعى. قد الفه القس يوسف السمعانى الحصرونى تلميذ مدرسة الموارنة فى رومية العظمى الكلى الاحترام. والجزيل الاوقار والاحترام

المقالة الاولى[٨١]
## فى مبادى الجسم

الفصل الاول
### فى ماهية المبدا[٨٢]

المبدا[٨٣] هو[٨٤] الذى يتركب عنه الشى كقولك النفس والجسد هما مبدا الانسان لكون الانسان يتقوم عنهما. والمبدا[٨٥] ثلثة اقسام الاول مبدا[٨٦] خارج وهو الذى يتكون عنه الشى كقولك الله تعالى هو مبدا[٨٧] كافة المخلوقات لكون كافة المخلوقات تتكون منه تعالى[٨٨]. الثانى مبدا[٨٩] عقلى

---

٧٨) ش ح : روحانيين.
٧٩) ش : كاف.
٨٠) ش ح : والروحانية.
٨١) ش ح الثانية
٨٢) ش ح المبدى
٨٣) ش ح اسقطها
٨٤) ش ح وهو
٨٥) ش ح والمبدى
٨٦) ح مبدى
٨٧) ح مبدى
٨٨) ش زاد الحاشية التالية: «حاشية البارى تعالى مبدا خارج للانسان. لكون لولاه ما تكون الانسان ولا انوجد (وبعد)».
٨٩) ح مبدى

وهو الذى ينتج منه[٩٠] النتايج وتنتهى[٩١] به المطالب . كقولك الاوليات هى مبدا[٩٢] العلوم . لان نتايج العلوم تنتج من الاوليات وتتبرهن بها[٩٣] . الثالث مبدا[٩٤] داخل وهو المبدا[٩٥] المقوم وهو الذى تتركب عنه ذات الشى كما مرّ فى مقال النفس والجسد بالنسبة الى الانسان[٩٦] .

الفصل الثانى

فى ان مبادى الاشيا الجسميه واحد فاكثر

واثبات ذلك اننا نرى فى الاشيا الجسمية تغيرًا جوهريًا كما يتحول الخطب نارًا . والزرع شجرًا والماكل لحماً[٩٧] وما اشبه[٩٨] . اذن[٩٩] يلزم فى التغيير الجوهرى ان يتبقى شى جوهرى ويبطل شى جوهرى . وذلك انه اذا بطل وجود الجوهر كله لم يكن تغيراً جوهرياً بل تلاشياً وهو محال . لان الذى يتحول الى غيره فى الاشيا الطبيعيه لا بد ان ينفصل منه شى فى غيره كما يبان فى المصنوعات لانك اذا نحت[١٠٠] حجرًا وصيرته صنماً . فلا يبطل وجود الحجر بالكلية . والتلاشى هو اذا ما تبقى[١٠١] شئ من الموجود . اذن[١٠٢] لا بد ان يتبقى شى جوهرى فى التغيير الجوهرى . وهو مبدا واحد للجسم والتغيير من حيث انه فساد يلزم ان يتلوه توليد . لان لا يكون فساد بلا توليد . ولا توليد بلا فساد . كما هو مشاهد بالحسّ . لاننا نرى ان النار مثلاً لا يولد الا عند فساد اى احتراق الحطب . ولا يمكن ان[١٠٣] النحات ان ينحت صنماً من غير ان يبطل وجود هيئة شى اخر[١٠٤] . اذن[١٠٥] يلزم فى التغيير الجوهرى ان يوجد شى جوهرى من جديد ما لم

---

٩٠) ش عنه

٩١) شح ينتهى

٩٢) شح مبدأ

٩٣) ش وضع الحاشية التالية : « حاشية المبدا العقلى مثلاً اذا اردنا نبرهن ان زيداً فاضل . فنقول ان كل انسان فاضل . والحال ان زيداً انسان . فاذاً فاضل . فالنتيجة ظهرت من المقدمات وتولدت منهن . فاذاً المقدمات اي الكبرى والصغرى هما مبدا عقلى لبقية النتايج وسمى المبدا الباطن مقدماً وذلك لكونه هو الاصلي الصحيح » .

٩٤) ح مبدى

٩٥) ح المبدى

٩٦) ش زاد : « الحاشية التي اعلاه محلها هنا »

٩٧) شح وضع والماكل لحماً قبل والزرع شجراً

٩٨) ش اسقطها

٩٩) ش اذاً

١٠٠) شح نحتت

١٠١) ش تبقا

١٠٢) ش اذاً

١٠٣) شح اسقطها

١٠٤) ش اسقط « شى اخر »

١٠٥) ش اذاً

يكن سابقاً . وهو مبدا[١٠٦] اخر للجسم . اذن[١٠٧] مبادى الاشيا الجسمية هى واحد فاكثر . قياس آخر الجسم ليس هو بسيط[١٠٨] . اذن يتركب عن اشيا فوق واحد .

### الفصل الثالث
### فى ان مبادى الجسم اثنان وهما ماده وصورة

واثبات ذلك ان الذى ينتقل فى التغيير الجوهرى[١٠٩] من الجسم الاول الى الجسم الثانى فهو غير معين بالذات . ان يقوم[١١٠] الاول ام الثانى . لكونه حيناً يكون فى الجسم الاول وحيناً يكون[١١١] فى[١١٢] الثانى وهو المادة . واما الذي يوجد من جديد فهو معين ان يركب هذا الجسم لا غيره . وهو الصورة . مثاله الذى ينتقل من الحطب الى النار فهو غير معين بذاته ان يكون حطباً ام ناراً . واما الذى يكون من جديد فهو معين ان يكون ناراً لا غير . الاول مادة والثانى صورة . ومثال ذلك فى المصنوعات . فالحجر من حيث انه غير معين ان يقبل هذه الصورة ام غيرها يكون مادة بالنسبة الى الاصنام والصنم من حيث انه معين ان يكون كذلك لا بنوع اخر فهو صورة بالنسبة الى[١١٣] الحجر .

## المقالة الثانية[١١٤]
## فى المادة وخواصها

### الفصل الاول
### فى ماهية المادة

المادة هى ما لا يكون معيناً بالذات ان يكون كذا ام كذا كمادة المصنوعات فلا تكون معينه بذاتها الى قبول صورة من الصور وان كانت لها قابلية بالنسبة الى كافة الصور . وذلك انها تنتقل عند فساد الكل من الجسم الاول الى الثانى . وكذلك عند فساد الجسم الثانى تنتقل الى جسم

---

١٠٦) ح مبدى
١٠٧) ش اذاً
١٠٨) ش بسيطاً
١٠٩) ش تغير جوهرى
١١٠) ش يتقوم
١١١) ش اسقطها .
١١٢) ش زاد الجسم
١١٣) ش زاد صورة
١١٤) شرح الثالثة

اخر كالمادة الصنايعية . فتنتقل عند صيرورة صورة من الصورة الاولى الى الثانية . اذن[١١٥] لا تكون المادة الطبيعية ولا المادة الصنايعية معينة بالذات ان تقبل صورة بدون غيرها . بل انها بالقوة الى كافة الصور اى قابلة ان تتحد مع اية صورة كانت . وقد تتشبه المادة الطبيعية بالمادة الصنايعية لكون كما تكون المادة الصنايعية بالنسبة الى المركب الصنايعي . كذلك تكون المادة الطبيعية بالنسبة الى المركب الطبيعي . لان المادة الصنايعية كما تكون غير معينة بذاتها ان تقبل هذه الصورة الصنايعية بدون غيرها . كذلك المادة الطبيعية هي غير معينة بذاتها ان تقبل هذه الصورة الطبيعية بدون غيرها . وكما تعرض للمادة الصنايعية اعراض الكل الصنايعية وهى الكمال . والنقص البياض[١١٦] والسواد . وما شاكل ذلك . كذلك تعرض للمادة الطبيعية اعراض الكل الطبيعية . وهى الكم والكيف . وما اشبه . ومثلما تبقى المادة الصنايعية عند انحلال المركب الصنايعي . كذلك تبقى المادة الطبيعية عند انحلال المركب الطبيعي . والخواص التي تعرف بها المادة فهى ان تكون عديمة الفساد والتوليد وان تكون واحدة بالنوع وبالقوة الى الصورة .

الفصل الثاني

في ان المادة موضوع الصورة

واثبات ذلك ان الموضوع هو الذى يوضع به الشى . ومعنى الوضع فهو التقبل والاتحاد[١١٧] . والموضوع قسمان . موضوع الجوهر وهو الذى يتحد معه الجوهر الى الصورة الجوهرية . وموضوع العرض وهو الذى يتحد معه العرض اى الصورة العرضية . فالمادة هى موضوع الصورة الجوهرية . وذلك ان الموضوع بهذا المعنى فهو الذى يكون بذاته غير متعين ان يقبل هذه الصورة[١١٨] ام تلك . فيتعين بالصورة ان يقبل هذه الصورة بدون تلك . وبهذا المعنى لا يمتاز الموضوع عن المادة . وقال البعض ان الموضوع هو الذى يكمل بالصورة . وابطال ذلك ان[١١٩] الصورة تكمل ايضاً بالمادة لاشتراكها بالكمالات الباطنة ولا تكون الصورة موضوعاً . وقد يكون

١١٥) ش اذاً
١١٦) ش والبياض
١١٧) ش زاد الحاشية التاليــة : «حاشية مثلاً كالنفس التى هى مادة موضوع فهى موضوع . والصورة الجوهرية هى الحيوانية والنطق .
١١٨) ش وضعها بعد تلك .
١١٩) ش اسقطها .

ان الموضوع لا يكمل [١٢٠] بل ينقص كمالاً بوجود الصورة كما ينقص كمال العقل بوجود الغلط . وكمال الارادة بوجود الخطا [١٢١] . وذهب اخرون ان الموضوع هو الذي يعل مادياً وجود الصورة . او وجود الاتحاد مع الصورة [١٢٢] . وابطال ذلك ان الجسد هو موضوع النفس الناطقة بالنسبة الى الانسان. ولا يعل وجود النفس الناطقة بوجه من الوجوه . والصورة ايضاً على راى البعض تعل وجود اتحادها مع المادة ولا تكون الصورة موضوعاً . ولا بد عن الدور فى هذا الراى . لانه اذا سيل (سئل) لماذا يوضع الاتحاد فى المادة . كان الجواب لان المادة موضوع الاتحاد . واذا سيل (سئل) لماذا تكون المادة موضوعاً كان الجواب [١٢٣] لان يوضع فيها الاتحاد وهو محال .

## الفصل الثالث
## فى قوة المادة

القوة هى قابلية الشى اى عدم الفعل وذلك قسمان الاول قوة وهمية . وهى امكان الشى من حيث ان كافة الممكنات لها قوة الى الوجود . وقد مرّ عن ذلك فى الممكن . الثانى قوة طبيعية . وهى قسمان الاول قوة فاعلية وهى القوة الى الفعل كقوة النار الى الاحراق . الثانى قوة منفعلة وهى قوة الى الانفعال كقوة الحطب الى الاحتراق . والانفعال هو قبول الصورة . فن حيث الامكان لا شك ان المادة لها قوة الى الوجود . لانها موجودة حالاً [١٢٤] . والموجود لا يخلو ان يكون ممكناً . اي لا يخلو ان يكون بالقوة الى الوجود . لان القوة والفعل بهذا المعنى لا يتضاددان [١٢٥] كما مرّ فى

---

١٢٠) ش يكامل

١٢١) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية اعلم ان البعض قال ان الموضوع هو الذى يكمل بالصورة . وابطاله من الحد خرج بحدوده وعم شيا اخر لان لو كان الموضوع يكمل بالصورة لكانت الصورة موضوعاً لانها تكمل بالمادة والحال هذا خلف . فاذاً باطل الحد» .

١٢٢) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية قوله وذهب اخرون الخ . فيعنى ان الموضوع هو للذى يعل وجود الصورة وهو علتها بل وعلة وجود هذا الاتحاد» .

١٢٣) ش لان المادة موضوع الاتحاد واذا سيل لماذا تكون المادة موضوعاً . كان الجواب... «ولربما في ذلك ترديداً لما سبق» .

١٢٤) ش وضع في الهامش ما يلي : «فمن حيث انها موجودة حالاً لها قوة الى الوجود وهذه هى القوة الفاعلة لان لولا قابلية القوة الى الوجود بالفعل لما صار الفعل فاذا هى فاعلة لكون بقوتها صار الفعل» .

١٢٥) ش يتضادان .

الممكن[١٢٦] . واما من حيث القوة المنفعلة . فنقول ان المادة هى قوة منفعلة بالنسبة الى الصورة . وذلك انها بالقوة الى قبول الصورة لان لها قابلية بالنسبة الى كافة الصور . وبهذا المعنى قوة المادة لا تمتاز عن المادة . لكون المادة هى ما لا يكون بالفعل بالذات . واثبات ذلك ان القوة المنفعلة بالمعنى المذكور لا تكون شياً واحداً مع الاستعداد اللازم من طرف المادة بالنسبة الى قبول الصورة . لان هذا الاستعداد هو خارج ذات المادة . وبالالتزام ممتاز عنها . وهذا ما قصده البعض القايلين ان قوة المادة ممتازة عن المادة .

## الفصل الرابع
## فى وجود المادة

واثبات ذلك ان المادة وان كانت بالقوة بالنسبة الى الصورة والى تركيب الكل فهى بالفعل بالنسبة الى ذاتها . لان جميع الموجودات بالفعل . والا لم يوجد اختلاف بين الموجود وبين الممكن . ولا تشتغل بقول القايلين ان المادة لا وجود لها بذاتها . بل بالصورة . لانها لا وجود معين لها[١٢٧] الا بالصورة[١٢٨] . لان وجود[١٢٩] المادة[١٣٠] صنفان . الاول وجود المادة من حيث المادة . وذلك لا يكون بوجود الصورة لكون المادة قبل الصورة . وبالالتزام لكان وجود المادة قبل وجود المادة[١٣١] . لو كان وجود المادة بوجود الصورة وهو محال . الثانى وجود المادة بالنسبة الى تركيب الكل . وهذا الوجود لا يناقض الوجود الاول بل يفرضه . لكون المادة لا تتعين الى تركيب الكل الا على تقدير وجودها لكون الشى الغير الموجود[١٣٢] لا انفعال به . وامثال[١٣٣] ذلك فى المادة الصنايعية . لان المادة الصنايعية لها وجود طبيعى بالنسبة الى ذاتها كوجود الحجر بالنسبة الى ذات الحجر . ولها وجود آخر ام كيفية الوجود بالنسبة الى الصورة الصنايعية التى يدخلها فيها الصانع . وقيد بقوله كيفية الوجود لان الوجود الثانى لا يكون وجود

١٢٦) ش زاد ما يلى : «لكون من وجود الفعل ينتج وجود القوة . فاذاً لا يفادان بهذا المعنى الذاكره (الذي اذكره) الآن» .

١٢٧) ش وضع لها بعد وجود .

١٢٨) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية فيعنى بقوله انه ولو كانت المادة بالقوة الى قبول كافة الصور والى تركيب الكل الآ بالنسبة الى ذاتها اى حالها الاول فهى موجودة بالفعل بغير صورة وان كانت بالقوة لقبول كافة الصور» .

١٢٩) ش الوجود

١٣٠) ش اسقطها

١٣١) ش اسقط قبل وجود المادة

١٣٢) ش ح موجود

١٣٣) ش ح مثال

المادة . لانه لا يكون الا على تقدير ذلك . ولكنه كيفية الوجود الاولى . لانه يتعين به الوجود الاول الى تركيب هذا الكل بدون الآخر .

## الفصل الخامس
## فى ان المادة واحدة بالنوع

المادة وان كانت كثيرة بالافراد فهى واحدة بالنوع . واثبات ذلك ان المادة لها قابلية بالنسبة الى كافة الصور على تقدير الاستعداد بالنسبة الى قبولها فانه[١٣٤] مشاهد بالحس ان المادة عند انحلال المركب تنتقل من جسم الى جسم اخر . لانه عند انحلال الحطب تصير نار ومن النار يصير رماد . ومن الرماد ارض ومن الارض حنطه . ومن الحنطه حيوان . ومن الحيوان ارض وهكذا يدور بانقلاب المركبات . والمادة واحدة .

وان سالت هل تكون مادة الاجرام السماوية واحدة بالنوع مع بعضها . ومع مادة الاجسام السفلية . فاجيبك ان المادة الموجودة لا تكون الا من نوع واحد . لكونها بالقوة أي قبول اية صورة[١٣٥] كانت على تقدير انحلال المركب سماوياً كان ام سفلياً . وقد يعرض للمادة ان تكون صورتها قابلة الفساد ام لا . لكون هذه القابليه ام عدمها لا تكون من طرف المادة بل من طرف الصورة . ولا تكون مادة الاجسام العلوية معينة الى قبول هذه الصورة بدون غيرها بالذات . بل بالعرض على تقدير عدم فساد الصورة . ولا تشتغل بمذهب القايلين ان المادة السفليه تمتاز نوعاً عن العلوية . لكون العلوية لا قوة لها الا بالنسبة الى قبول صورة واحدة معينة كما هى مادة القمر بالنسبة الى صورته . بخلاف ما تكون المادة السفلية بقوة[١٣٦] الى قبول اية صورة كانت . لكون هذا التعيين بالاضافة الى المادة العلوية لا يكون بالذات بل بالعرض كما مرّ .

## الفصل السادس
## فى ان المادة لا تفسد ولا تتولد

واثبات ذلك ان المادة تبقى فى التغير الجوهري كما مرّ فى المقالة الاولى[١٣٧] ولا مضادد[١٣٨] لها بل انما هى موضوع المتضاددات[١٣٩] ولا

١٣٤) ش فانها
١٣٥) ش كافة الصور منها (كانت)
١٣٦) شرح بالقوة
١٣٧) شرح الثانية .
١٣٨) شرح مضاد
١٣٩) ش للمتضادات

يفسد حافظها وهو البارى تعالى . اذن لا فساد لها ولا توليد . وذلك ان الاشيا تفسد اما بفعل المتضادد[١٤٠] . كما يفسد وجود الحار بفعل الرطب . واما بفساد الحافظ او بعدمه كما يفسد وجود النور بعدم وجود الشمس . وان كانت المادة قابلة الفساد والتوليد لم تكن موضوع[١٤١] اول . لان الموضوع الاول هو الذى تكون منه[١٤٢] كافة الاشيا وتنحل اليه . واذا فسدت المادة ام تولدت لا بد انها تتكون من موضوع اخر وتنحل اليه . وبالالتزام لا تكون موضوع[١٤٣] اول وذلك خلاف مشاهدة الحواس[١٤٥] .

اعتراض اول . اذا كانت المادة غير قابلة الفساد والتوليد . لكانت اكمل من الصورة . لان الصورة السفليه تفسد وتتولد ما عدا النفس الناطقة .

الجواب[١٤٦] ان عدم الفساد فى المادة وعدم التوليد لا يكون لاجل كمال المادة . بل لاجل عدم كمالها . لكون المادة لا تفعل . بل تنفعل وتقبل كافة الصور . واما فساد الصورة وتوليدها . فيكون لاجل كمال الصورة . لكون الصورة تفعل وتخرج صورة اخرى ام تعدم وجودها بمقابلة صورة اخرى . وبهذا المعنى الفساد والتوليد اكمل من عدم الفساد وعدم التوليد . كما تكون قابلية الخطا فى الانسان . اكمل من عدم الخطا فى الحجر . لان عدم ذلك يكون من عدم النطق فى الحجر . وقابلية ذلك تكون من وجود النطق فى الانسان .

اعتراض ثانى[١٤٧] . ان لم تفسد المادة ولا تتولد لكان الانسان غير فاسد[١٤٨] وغير متولد . لان لا النفس هى[١٤٩] قابلة ذلك ولا المادة .

الجواب[١٥٠] . ان الانسان يتولد ويفسد لا من حيث النفس الناطقة . ولا من حيث المادة . ولكن من حيث اتحاد النفس مع المادة .

---

١٤٠) شرح المتضاد
١٤١) ش موضوعاً
١٤٢) ش وضعها قبل تكون
١٤٣) ش موضوعاً
١٤٥) ش وضع الحاشية التالية : «حاشية قوله خلاف مشاهدة الحواس هو لاننا نشاهد ان الموضوع الاول هو الذى تكون منه كافة الاشيا» .
١٤٦) ح والجواب
١٤٧) ش ثان
١٤٨) شرح غير قابل الفساد
١٤٩) ش وضع ليست بدلاً من هى
١٥٠) شرح والجواب

## الفصل السابع
## فى فعل المادة

الفعل قسمان . الاول فعل خارج . وهو الذى يتعدا[١٥١] من الفاعل الى المفعول به . كما يتعدا[١٥١] الضرب من زيد الى يوحنا . الثانى فعل لازم وهو الذى يستتر فى الفاعل ولا يفارقه كالتعقل فانه لا يفارق العقل . فالمادة لا فعل لها بالنسبة الى ابراز الصورة . جوهرية[١٥٢] كانت ام عرضية . لان هذا الفعل ينسب الى الصورة الجوهرية او[١٥٣] الى العرضية . واذا كانت المادة تفعل فى ابراز الصورة الجوهرية ام العرضية . لم تكن بالقوة الى كافة الصور على التساوى[١٥٤] . وكما لا تفعل المادة الصنايعية بالنسبة الى ابراز الصورة الصنايعية لا داخلا ولا خارجاً . كذلك لا تفعل المادة الطبيعية بالنسبة الى الصورة الطبيعية ام العرضية اصلاً .

## الفصل الثامن
## فى اقتضا المادة

الاقتضا هو اذا كان الشى واجباً لشى اخر بالذات . كما تقتضى النار احتراق الحطب اذا سبق فيها انتهى الواجب . وذلك يكون شياً واحداً مع ذات الشى . وان امكن بالقدرة الالهية ان لا يوجد الموضوع المقتضا[١٥٥] كما كانت النار فى اتون بابل تقتضى احراق[١٥٦] الفتية الثلاثة[١٥٧] . ولم تحرقهم . لان البارى تعالى هو قادر ان يخيب المخلوقات عن وجود الشى المقتضا[١٥٨] . لانه[١٥٩] ممتاز عن المخلوقات وعن اقتضاءها[١٦٠] . وان كان اقتضا المخلوقات غير ممتاز عن المخلوقات نفسها . فالمادة تقتضى الاتحاد مع الصورة . لكونها بالقوة الى قبولها ولا تتعين الى وجود معين الا بالصورة ثانياً . تقتضى التمكن فى المكان والبقا فى الزمان . وامتداد اجزايها . وهى الكمية . وذلك ان هذا الاقتضا لا تجوز نسبته الى الصورة . ولا الى المركب .

---

١٥١) ش يتعدى

١٥٢) ش الجوهرية

١٥٣) ش ام

١٥٤) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية قوله على التساوى اى مثل ما انها تستحيل الى جميعهم بالسوية».

١٥٥) ش المقتضى

١٥٦) ش احتراق

١٥٧) ش وضعها قبل الفتية

١٥٨) ش للمقتضى

١٥٩) ش زاد تعالى

١٦٠) شرح اقتضاها

لكون المادة تكون في المكان والزمان . وتمتد اجزايها خارج عن بعضها قبل وجود الصورة وقبل وجود المركب . اذ الصورة والمركب يقعان تحت الفساد والتوليد ما لا يخص المادة . وان سالت هل يكون هذا الاقتضا فعلاً بالنسبة الى الوجود في المكان والزمان وبالنسبة الى الكمية [١٦١] فاجبتك نعم . لكون المادة تبرز وجودها في المكان والزمان . وامتداد اجزايها . وذلك انه لا يوجد شي اخر ينسب اليه بروز تمكن المادة ووجودها في الزمان وامتداد اجزايها . لكون المادة لها ذلك قبل وجود الصورة والمركب كما مرّ . ولا ينسب ذلك الى الخالق لكون الخالق تعالى بعد ايجاد الاشيا منح لكل واحد منها قوة بالنسبة الى الافعال المخصوصة به .

## الفصل التاسع
## في ان المادة متجزية

للمادة افراد كثيرة . لان مادة الحجر فرد ممتاز عن مادة الشجر . كما يمتاز زيد عن يوحنا . وللافراد [١٦٢] المادة اجزا كثيرة كالجسد البشري فانه يتركب عن راس ويدين ورجلين وما اشبه ذلك [١٦٣] . وذلك ان [١٦٤] المادة لا تكون بسيطه والا لكانت روحاً . وكما يوجد في الاشيا [١٦٥] شي بسيط وهي [١٦٦] الروح . كذلك يوجد شي مولف وهي المادة . وان سألت كيف تمتاز المادة عن بعضها بالافراد . فاجبتك بالتجزي . لان المادة تتقوم باجزا كثيرة . فاذا انقسم جزء واحد عن الاخر . حصل افراد كثيرة [١٦٧] . وان قلت اذا كانت للمادة اجزا لم تكن المادة مبدا لتركيب الجسم لان المبدا [١٦٨] هو الذى لا يتقوم عن غيره . فاجبتك ان المبدا لا يتقوم عن مبدا اخر بالنسبة الى تركيب الكل الكامل [١٦٩] . فالمادة [١٧٠]

---

١٦١) ش زاد في الحاشي ما يلي : «فيمي السوال ان هذا الاقتضا هل يكون في المادة فعلاً فاذا كان فعلاً من فعلها لكون المادة لا تفعل فالجواب نعم اى ان المادة تفعل وجودها لكون البارى منحها قوة لذلك بعد خلقتها» .

١٦٢) ش ثم لافراد

١٦٣) ح اسقطها

١٦٤) ش لان

١٦٥) ش اسقطها

١٦٦) ش وهو

١٦٧) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية ان المادة ممتازة من حيث هي حجر او شجر لا نظراً الى جوهرها بل نظراً الى عددها ووجودها في الحاضر كما هى» .

١٦٨) ش المبدى .

١٦٩) ش زاد ما يلي : «حاشية ان الجز الكامل نظراً الى ذاته فهو تركيب كامل» .

١٧٠) شح والمادة

لا تتركب عن اجزايها بالنسبة الى ذلك . بل بالنسبة الى تركيب الجزء الكامل . كاجزا الجسد فى الانسان . فلا يتركب عنها انسان كامل . لكون الانسان الكامل يتركب عن النفس الناطقة وعن الجسد . بل انما يتركب عنها جسد كامل . اى جزء كامل من اجزا الانسان .

الفصل العاشر
في قابلية المادة بالنسبة الى الصورة

وهذه القابلية فمعناها ان المادة تترتب الى الصورة طبيعياً . ولا توجد خلواً عن صورة من الصور . لان اذا فسدت صورة تنتقل المادة الى صورة اخرى . ولذلك هى بالقوة الى كافة الصور . واذا اتحدت مع صورة لا تخلو ان تكون[١٧١] بالقوة الى صورة اخرى . لكون القوة الغير معينة لا تعدم بفعل معين . ومعنى ذلك ان قابلية المادة لا تكون الى صورة معينة من الصور . والا لما امكن ان تتحد مع صورة اخرى سواها على تقدير عدم تلك الصورة المعينة . وبالالتزام تبقى المادة بدون صورة وهو محال . فتكون قابلية المادة الى اية صورة كانت . بدون التعيين . كما هى قابلية المادة الصنايعية الى اية صورة صنايعية كانت . وكما لا تتعين المادة الصنايعية الى قبول هذه الصورة الصنايعية بدون الاخرى بذاتها . بل تتعين الى ذلك بالفاعل الصنايعي . كذلك لا تتعين المادة الطبيعية الى قبول هذه الصورة الطبيعية بدون الاخرى بذاتها . بل بالفاعل الطبيعي . وهو الصورة الجوهرية والعوارض . وقيّد بقوله ان قوة المادة بالنسبة الى قبول الصورة هى غير معينة . لانها تكون بالانفصال . اى بالنسبة الى هذه الصورة ام الى غيرها . ولا تكون بالاتصال . اى بالنسبة الى هذه الصورة وغيرها . لانه لا يمكن ان تكون[١٧٢] صورة فأكثر لمادة واحدة . وبالاوفر اذا كانت الصور متقابلة . كما لا يمكن ان المادة الصنايعية تقبل صوراً صنايعية متعددة . وان قلت ان الجسم البشري عند تصوره لا يكون غير معين الى قبول اية صورة كانت بل انما هو معين الى قبول الصورة الانسانية اى النفس الناطقة كما هو مشاهد بالتجربة . وكذلك جسم الفرس وما اشبه ذلك . فاجيبك ان الجسم البشرى وما اشبه ذلك لا يكون معيناً بذاته الى قبول صورة معينة خلواً عن الاستعداد العرضى .

---

١٧١) ح تكن ١٧٢) ح تكن

المقالة الثالثة[١٧٣]

## في الصورة وخواصها

### الفصل الاول

### في ماهية الصورة

الصورة هي ما يكون معيناً بالذات ان يكون كذا ام كذا . وخاصتها ان تعين المادة الى تركيب هذا الشي بدون غيره . كصورة المصنوعات فانها معينة بذاتها[١٧٣ب] ان تكون كذا . واثبات وجود الصورة الجوهرية ان يصير شياً[١٧٤] من جديد في التغيرات الطبيعية[١٧٥] . اذ يفسد الشي ويتولد شي آخر . وذلك لا يكون المادة . لان المادة لا تفسد ولا تتولد كما مرّ . ولا العرض . لان لا يفسد ولا يتولد شي عرضي فقط بل شي[١٧٦] جوهري ايضاً . كما تنفصل النفس الناطقة عن الجسد البشري . والنفس الحساسة عن الحيوان . اذن[١٧٧] لا بد عن وجود صورة جوهرية . وهي ما تعين المادة الى تركيب هذا المركب بدون غيره . كما تعين صورة النار مادة الحطب الى فساد صورة الحطب . وتوليد صورة النار عند احتراق الحطب . والصورة الجوهرية اما مادية كصورة الحجر والنبات والحيوان . واما روحية[١٧٨] كصورة الانسان اى النفس الناطقة .

### الفصل الثاني

### هل الصورة مبدا كامل لماهية المركب

والجواب[١٧٩] لا[١٨٠] . لكون المركب يتقوم عن مبدأين . وهما المادة والصورة واثبات ذلك ان المركب الكامل هو مبدا كامل للحركة والسكون وذلك لا يكون الصورة وحدها . لان الصورة وحدها هي مبدا فاعل . اذن[١٨١] يلزم وجود مبدا اخر منفعل وهي المادة[١٨٢] . وبيان ذلك في

---

١٧٣) شرح الرابعة

ب١٧٣) د زاد غير

١٧٤) ش شى

١٧٥) ش وضع الحاشية التالية : «حاشية التغيرات اى انحلال المركب الطبيعي».

١٧٦) ش استقطها

١٧٧) ش اذاً

١٧٨) د شرح روحانية

١٧٩) ش الجواب .

١٨٠) ش استقطها

١٨١) ش اذاً .

١٨٢) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية كالانسان فانه مبدا كامل للحركة والسكون حيث انه اذا لم تحركه لا يتحرك فيسكن والا فيحرك . فالمركب الكامل هو المركب من مادة وصورة . فالمادة ساكنة . والصورة من ذاتها تفعل وبهذا تحرك المادة» .

الانسان . لانه لا يتقوم عن النفس الناطقة وحدها بل عن الجسد ايضا . والحيوان لا يتركب عن النفس الحساسه وحدها بل عن الجسم[١٨٣] ايضاً . والنبات لا تكون ماهيته النفس النباتية وحدها ولكن المادة ايضا .

اعتراض . قال[١٨٤] ان لا تتقوم ماهية الشى عن المادة[١٨٥] . والاّ لتغيرت ماهية الشى عند تغيير المادة وكان الرجل الشيخ ممتازًا عن ذاته اذ[١٨٦] كان شاباً . لكون الشيخ يعدم اجزاء كثيرة من المادة[١٨٧] مما كان له فى الطفوليه . وبالالتزام لا يقوم فى يوم[١٨٨] القيامه الجسد نفسه لانقلابه فى الرماد . وانقلاب الرماد تراباً . وانقلاب التراب حنطه . وانقلاب الحنطه جسدًا اخر . وخاصة اذا اكل الناس لحم بعضهم . فذلك اللحم يتحول الى جسد الاخر .

الجواب . ان[١٨٩] المادة تقبل التزييد والتنقيص ولا تتغير عند تغيير البعض من اجزايها . لان[١٩٠] اذا تغير بعض الاجزا لا يتاتا[١٩١] ان تتغير جميع الاجزا .

جواب اخر . المادة لا تتغير كحسب[١٩٢] جميع الاجزا . وذلك ان الشى يقال انه لا يتغير لخمسة أوجه . الاول اذا زال منه جزء وخلفه[١٩٣] جزء اخر . كما يقال ان النهر واحد لان الما متواتر . وكما يقال ان النار واحدة لان النارُ متواترة . الثانى اذا تبقى حسب كل المادة والصورة كما يقال ان الذهب لا يتغير لكون لا تتغيرَ فيه لا المادة ولا الصورة . الثالث اذا تبقى حسب المادة وحدها . كقولك ان الحطب يتبقى بعد انقلابه ناراً لتبقى المادة . الرابع اذا تبقى حسب الصورة وحدها . كما يتبقى الانسان حسب النفس الناطقة . الخامس اذا تبقى حسب البعض من المادة والصورة . كما تبقى الشجرة واحدة وان سقط منها اوراق واغصان . فالانسان هو واحد دايماً لكون النفس واحدة ولا تغيير فيها . والجسد واحد لكون وان سقط منه بعض الاجزا فلا تسقط جميع الاجزا لان الاجزا[١٩٤] الماخوذة عن الوالدين

---

١٨٣) ش الجسد

١٨٤) ش زاد المعترض

١٨٥) ش زاد : « فاذاً تتقوم عن الصورة اذا الصورة مبدا » .

١٨٦) ش اذا

١٨٧) ش زاد: « كلون الشيخ كلما كبر يروح الى خلف وبهذا ينقص عما كان فيه فى زمان الصبا » .

١٨٨) ش اسقطها

١٨٩) ش اسقطها

١٩٠) ش اسقط اذا تغير بعض الاجزاء

١٩١) ش يتاتى

١٩٢) ش حب .

١٩٣) ش واخلفه

١٩٤) ش اسقط لان الاجزا

لا تسقط من الجسد ابداً لكمال تركيبها . واما عن القيامة فيقوم كل انسان بجسده . واذا تحول جسد الواحد الى جسد الاخر فيعود ذلك الجسد الى الشخص الاول . ويقوم الشخص الثاني بالاجزا المأخوذة عن الوالدين . وتزاد على ذلك اجزا اخر ما تكفي لتركب الجسد الكامل . وذلك راجع الى حكمة الخالق تعالى وتدبيره .

## الفصل الثالث
## في وجود الصورة الجوهرية

قال البعض . لا توجد صورة جوهرية اصلاً لا في الانسان ولا في الحيوانات . ولا في الاجسام الغير حية . لان مادة الإجسام هي الاجزا الغير متجزية . وصورتها[١٩٥] فهي هيئة هذه الاجزا وترتيبها الى بعضها.[١٩٦] وابطال ذلك ان الانسان بما انه ناطق لا يمكن ان يتركب عن اجزا غير ناطقه فقط . لان الذي لا يكون ناطقاً بذاته لا يمكن ان يكون ناطقاً بترتيبه مع غيره كاليد لا يمكن ان تكون رأساً وان ترتبت مع كافة الاشياء لكونها ليست براس بالذات .

برهان ثاني[١٩٧] . الاجزا التي يتركب عنها الانسان اما ان تكون ناطقة ام لا . فان كانت ناطقة اما ان يكون لها النطق بالذات ام لا . فان كان لها النطق بالذات . لا يمكن ان يفارقها النطق ابداً ، لان ذات الشي لا تفارق الشي البتة . وهذا خلف . لان عند موت الانسان تبقى الاجزا المادية الى الجسم ولا يتبقى النطق . وان ما كان لها النطق بالذات ينبغي ان يكون لها النطق بالترتيب مع بعضها . وهذا خلف لان الذي لا نطق له بذاته لا يكون ناطقاً بترتيبه مع غيره كما مرّ . وذلك ان النطق يفوق عدم النطق غايةً . فلا يحصل عن عدم النطق نطقاً البتة لا بالذات ولا بالترتيب . كما ان الراس يفوق تركيب اليد ولا يحصل راساً عن كافة الايادي .

---

١٩٥) ش حسورتها

١٩٦) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية لا توجد صورة جوهرية لا في الانسان ولا في الحيوان نيعني قوله في الانسان لا توجد صورة جوهرية ثابتة وهذا صحيح لان النفس الناطقة في الانسان ليست هي ثابتة لان عند تلاشي اى افتراق الجسد لا تبقى النفس . اما الصورة الجوهرية هي التي تبقى مع بقاء المادة» .

١٩٧) ش ثان

برهان ثالث. الانسان صاحب عقل وارادة. وذلك لا يوجد لا فى الاجزا الجسميه ولا فى ترتيبها. وكذلك عن ساير كمالات الانسان. وان قلت ان صورة الانسان هي بعض الاجزا النارية الموجودة فى الجسد. فاجبتك ان صورة الانسان تبقى فى الانسان ما دام الانسان عايشاً. واما الاجزا الحارة فتكون فى الانسان بعد موته ايضا. لان الانسان عند قطع راسه يموت للوقت ويبتقى بعد ذلك حاراً مدة من الزمن[١٩٨]. ثم هذه الاجزا النارية من حيث انها مادية لا يمكن ان تكون ناطقة لا بذاتها ولا بغيرها كما مرّ. لكون النطق يفوق الاشيا المادية غاية.

وذهب اخرون ان الانسان وحده له صورة جوهريـــة اى النفس الناطقة. وان[١٩٩] كافة الاشيا عايشة كانت[٢٠٠] ام لا. ليس لها صورة جوهرية. بل عرضية فقط. وتقوم هذه الصورة العرضية بالعوارض الخارجة وهيئتها وترتيبها مع بعضها بعض[٢٠١]. كما يكون المركب الصنايعي مولفا عن المادة الصنايعية الجوهرية. وعن هيئة العوارض الخارجة بدون الصورة الجوهرية. وابطال هذا الراى ان عند موت الحيوانات تبقى المادة واجزاها[٢٠٢] وترتيبها ولا يتبقى الحيوان.[٢٠٣] اذن الحيوان العايش يجب ان يتركب عن المادة المذكورة وعن شى اخر اى النفس الحسّاسة. وان قلت ان الحيوان يعيش يبعض الاجزا المادية التى هى اكمل من غيرها. وهذه الاجزا تزول عن الحيوان عند موته. فاجبتك اما ان تكون هذه الاجزا عايشة بذاتها ام لا. فان لم تكن عايشة بذاتها لا يمكن انها[٢٠٤] تركب حيواناً عايشاً بترتيبها مع اجزاً اخر غير عايشة. لان العايش يفوق الاعايش[٢٠٥] غاية. ولا يتاتى ان يتكون عايش من اجزا غير عايشة. كما لا يتاتى ان يتكون الانسان عن كافة القرسان. ولا يتاتى ان يتكون شى روحانى عن كافة الاشيا المادية. وان قلت قد يتاتى ان يحصل شى عايش عن اشيا غير عايشة. كما يحصل عدد الاربعة عن اثنين اثنين. وان ما كان احد الاثنين اربعة بذاته. وكما يحصل واحد كامل عن نصفين. وان ما كان احدى النصفين واحداً كاملاً بذاته. فاجبتك يصح المثال المورود[٢٠٦] اذا كان

---

١٩٨) ش الزمان
١٩٩) ش زاد كانت
٢٠٠) ش اسقطها
٢٠١) ح اسقطها
٢٠٢) ش واجزاؤها
٢٠٣) ش اذاً
٢٠٤) ش ان
٢٠٥) ش ح اللاعايش
٢٠٦) ش المورد

الواحد نصف الاخر او[٢٠٧] اذا دخل فى تركيبة بنوع من الانواع . كما يكون النصفان واحداً كاملاً والثنين واثنين[٢٠٨] اربعة كاملة . ولا يصح ذلك اذا ما دخل الواحد فى تركيب الاخر اصلاً كما لا تكون كافة الايادى راساً . ولا كافة الفرسان انساناً . ولا كافة الاجسام روحاً . ولا كافة العوارض جوهرًا . والغير عايش[٢٠٩] لا يدخل فى تركيب العايش اصلاً كما لا يدخل الغير ناطق[٢١٠] فى تركيب الناطق . ولا الغير مادى[٢١١] فى تركيب المادى . واذا كانت تلك الاجزا عايشة بذاتها فبالالتزام توجد فى الحيوانات اشيا عايشة مختلفة عن الاجزا الغير عايشة[٢١٢] . وهذا هو الذى نسميه صورة جوهرية او نفس حساسه بالنسبة الى الحيوانات . وان قلت ان تلك الاجزا وان[٢١٣] كانت عايشة بذاتها فتعيش باتحادها مع غيرها كما يعيش الحيوان باتحاد المادة والصورة . وان ما عاش . اذا كانت المادة غير متحدة مع الصورة . فاجبتك انه لا يتاتى ان الشى الذى يكون غير عايش بذاته يصير عايشاً بالهيئة الخارجة وحدها . لان الهيئة الخارجة لا يمكن ان تصير المركب حساساً او نابتاً[٢١٤] بل كرياً او مربعاً وما اشبه[٢١٥] . والصورة التى بها يعيش المركب باتحادها مع المادة فلا تكون هيئة خارجة. بل هيئة باطنة . وان قلت ان الحيوان العايش يكون مثل الساعة الصنايعية يعيش ويتحرك بسبب تركيب اجزايه مع بعضها بعض[٢١٦] . فاجبتك ان الساعة الصنايعية لا حس لها ولا نمو وبخلاف ذلك الحيوان والنبات . وان اجبت ان نفس الحيوان والنبات تتقوم[٢١٧] عن اجزا ناريـة فقلت لك ان الحيوان والنبات لها افعال عديدة مختلفة . لان الحيوان يرغب المآكل والمشرب ويبعد عن مضاددة[٢١٨] . ويعرف صاحبه ويشفق على الماضى ويحتال على عدوه . والنبات يغرس فى الارض شرشه وينبت اغصاناً واوراقاً وزهرًا وثمرًا فى مكانه . ويقسم لاجزايه الطعام . واذا سقط منه جزء ينبت غيره مكانه ولئلا ينقص شبيهه يبزر بزرًا ليحفظ[٢١٩] نوعه . وهذا جميعه بعيد عن الطبيعة النارية . لان الطبيعة النارية لا حس لها ولا تعقل

٢٠٧) ش و
٢٠٨) ش اثنين
٢٠٩) ش العايش
٢١٠) ش الناطق
٢١١) ش المادى
٢١٢) ش العايشة
٢١٣) ش ح زاد ما
٢١٤) ش نباتاً
٢١٥) ش زاد ذلك
٢١٦) ش ح اسقط بعض
٢١٧) ش تقوم
٢١٨) ح مضاده
٢١٩) ح حفظ

الا بنوع واحد. اذن[٢٢٠] ينبغي الاقرار بوجود نفس حساسه في الحيوان. ونفس نباتيه في النبات..

وقال اخرون ان الانسان له نفس ناطقه والحيوان نفس حساسة والنبات نفس نباتية. واما كافة الاشيا الغير عايشة فليس لها صورة جوهرية بل عرضية فقط وهي هيئة[٢٢١] ترتيب اجزا المادة مع بعضها. وابطال هذا الراى ان المادة لا تقبل بالعوارض كمالاً جوهرياً بل عرضيا فقط. وقد يتاتى ان تتبقى ذات الشي بلا تغيير وان تغيرت كافة العوارض كما يكون القضيب واحداً بالذات اخضر كان او يابساً. والحديد واحد بالذات محمياً كان ام لا. والما واحد بالذات بارداً كان او حاراً. وان قلت ان ذات الشي لا تتقوم عن بعض الاجزا ولا عن ترتيب بعض العوارض فقط. ولكن عن كافة الاشيا وعن ترتيب ساير العوارض فاجبتك انها قد تتغير الهيئة الخارجة بالكلية ولا تتغير ذات الشي كما مرّ في المثال المذكور. واذا امكن الهيئة الخارجة ان تفارق ذات الشي بالالتزام[٢٢٢] لا تتقوم عنها ذات الشي. بل عن شي اخر وهو الصورة الجوهرية. وان قلت ان المركب الصنايعي يتقوم عن المادة الجوهرية وعن الصورة اى الهيئة الصنايعية العرضية وحدها. اذن[٢٢٣] يتقوم المركب الطبيعي عن المادة الجوهرية. وعن الهيئة الخارجة العرضية ايضاً. فاجبتك ان المركب الصنايعي لا يتقوم عن المادة الجوهرية والهيئة الخارجة العرضية فقط. ولكن عن المادة والصورة الجوهريتين وعن الهيئة العرضية. فيكون هذا القياس برهاناً لوجود الصورة الجوهرية في كافة الاشيا. لان كما يتركب المركب الصنايعي عن المادة والصورة الجوهريتين بالذات وعن الهيئة الخارجة العرضية بالعرض. كذلك يتركب المركب الطبيعي عن المادة والصورة الجوهريتين بالذات وعن العوارض الخارجة بالعرض. وكما تفارق الهيئة الخارجة ذات المركب الصنايعي ولا تغير ذاته الطبيعية كذلك تفارق العوارض ذات المركب الطبيعي ولا تتغير ذاته الطبيعية.

## الفصل الرابع
## في علاقة المادة والصورة

العلاقة هي اذا كان الشي متعلقاً بغيره اى اذا كان وجود الشي تالياً

٢٢٠) ش اذاً
٢٢١) ش اسقطها
٢٢٢) ش ح فبالالتزام
٢٢٣) ش اذاً

لوجود غيره. كتعلق المعلول بالعلة. وتعلق العلة بالمعلول. وتعلق الخاصة بالذات. وتعلق الذات بالخاصة. وتعلق الشرط بالفعل. وتعلق الغاية بالوسايط[٢٢٤]. وتعلق معلولين مع بعضهما كتعلق حركة بكرة بحركة بكرة اخرى. والصورة اربعة اصناف: نفس ناطقة بالنسبة الى الانسان. ونفس حساسه بالنسبة الى الحيوان. ونفس نباتية بالنسبة الى النبات. وصورة جوهرية بالنسبة الى كافة الاجسام الغير عايشة. فتعلق الصورة بالمادة والمادة بالصورة طبيعياً بمعنى ان لا يتاتى بالقوة الطبيعية ان توجد مادة بلا صورة جوهرية ولا صورة جوهرية بلا مادة. ما عدا النفس الناطقة. لان النفس الناطقة هي صورة قايمة بذاتها. وقد تفارق الجسد عند موت الانسان وتوجد وحدها بدون الجسد حتى الى يوم القيامة. وبيان ذلك انه مشاهد محسوس[٢٢٥] ان المادة اذا زالت عنها صورة لا محالة تدخل فيها صورة اخرى. كقولك اذا زالت عن مادة الخطب صورة الحطب لا محالة تخلفها صورة النار. لان لا تزول الصورة الا لدخول صورة اخرى. ولا يفسد شي الا لتوليد شي اخر. ولا يتولد شي الا لفساد شي اخر. فلا يتوجد[٢٢٦] ولا دقيقة زمان بين زوال صورة ودخول صورة اخرى. لان دخول الواحدة هو زوال الاخرى. وزوال الواحدة هو دخول الاخرى. وقد يكون دخولها متواتراً. لانه يتكن ان تزول الصورة الاولى من جزء وتدخل مكانها الصورة الثانية في ذاك الجزء. ثم تزول الصورة القديمة من جزء اخر وتدخل فيه الصورة الجديدة كما هو دخول صورة النار في الحطب متواتراً. لان النار تدخل فيه جزء بعد جزء. وان قلت قد تكون المادة بلا صورة جوهرية عند انفصال النفس الناطقة عن جسد الانسان. وعند انفصال النفس الحساسة عن جسد الحيوان. وعند انفصال النفس النباتية عن مادة النبات. وخاصة اذا كان ذلك الانفصال بغتةً او قسراً. لانه لا يوجد حينئذ فاعل من الفواعل يبرز صورة جوهرية ويدخلها مكان النفس الناطقة والحساسة والنباتية. فاجبتك لا تكون المادة بلا صورة جوهرية قطعاً. لا عند انفصال النفس الناطقة عن جسد الانسان. ولا عند انفصال النفس الحساسة عن جسد الحيوان. ولا عند انفصال النفس النباتية عن مادة النبات. لكون عند انفصال كل[٢٢٧] من الانفس الثلثة المذكورة بغتةً كان او قسراً فلا محالة تخلفها صورة جوهرية تبقى في الجسد والمادة

٢٢٤) ش بالواسطة
٢٢٥) ش بالحواس
٢٢٦) ش-ح توجد
٢٢٧) ش اية نفس من

حتى الى انحلاله الى مركب اخر دوداً[٢٢٨] كان او ترابا . وعلة بروز هذه الصورة الجوهرية فهو ذاك الفاعل نفسه الذى كان سبب[٢٢٩] لانفصال النفس عن المادة . خارجاً[٢٣٠] كان او داخلاً .

سوال : هل يستطيع البارى تعالى ان يحفظ المادة بدون الصورة والصورة المادية بدون المادة . والجواب نعم . لان علاقة المادة بالصورة الجوهرية لا تكون اعظم من علاقة العرض بالجوهر . والله تعالى[٢٣١] قادر ان يحفظ العرض بدون الجوهر كما يبان فى سر القربان الاقدس . اذن[٢٣٢] هو قادر ايضاً ان يحفظ المادة بدون الصورة والصورة بدون المادة .

اعتراض اول . لا يمكن وجود المادة بدون الصورة ولا وجود الصورة بدون المادة اصلاً . لان المادة هى جنس بالنسبة الى الصورة . والصورة هى فصل بالنسبة الى المادة . ولا يمكن ان يوجد جنس بدون فصل . ولا فصل بدون جنس . كما يبان فى ساير الاشيا .

والجواب ان الجنس والفصل اثنان . وهمى وطبيعى . فالوهمى اى العقلى هو شى واحد بالذات ولا يمتاز عن بعضه الا بالعقل كالحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان . ولا يمكن وجود احدهما بدون وجود الآخر . لان لا يمكن ان يوجد الشى وان لا يوجد معاً لامتناع اجتماع النقيضين . والطبيعى يمتاز عن بعضه بالذات كالمادة والصورة . اى[٢٣٣] الجسد والنفس بالنسبة الى الانسان ويمكن ان يوجد احدهما بدون الاخر بالامر الالهى .

اعتراض ثانى[٢٣٤] . لا يمكن ان توجد المادة بلا[٢٣٥] صورة عرضية اصلاً . لانه لا يمكن ان توجد المادة ولا تكون فى مكان وزمان . اذن[٢٣٦] ولا يمكن ان توجد المادة بلا[٢٣٧] صورة جوهرية ايضاً . لان المادة ترتبها الى الصورة الجوهرية اكثر من ترتيبها[٢٣٨] الى الصورة العرضية .

والجواب وان كانت الصورة الجوهرية اكمل من العرضية . فيمكن ان توجد المادة بلا صورة جوهرية وليس بلا صورة عرضية . وذلك ان الصورة العرضية اى الوجود فى المكان والزمان هى ضرورية لوجود المادة . لانه لا

---

٢٢٨) ش ح ام
٢٢٩) ش سبباً .
٢٣٠) ش وضع داخلاً قبل خارجاً
٢٣١) ش ح زاد هو .
٢٣٢) ش اذاً
٢٣٣) ش اسقط الجملة من «اى» الى «ويمكن» .
٢٣٤) ش ثانٍ .
٢٣٥) ش بدون
٢٣٦) ش اذاً
٢٣٧) ش بدون
٢٣٨) ش ح ترتبها .

يمكن ان توجد المادة ولا تكون فى زمان ومكان . واما الصورة الجوهرية فليست بضرورية لوجود المادة . ولكن لتركيب المركب الطبيعى . اذن[٢٣٩] لا عجب ان المادة تقتضى الصورة العرضية اكثر من الصورة الجوهرية. لان الصورة العرضية هى لازمة لوجود المادة بخلاف الصورة الجوهرية .

الفصل الخامس

فى بروز الصورة الجوهرية

الصورة الجوهرية اما مادية او غير مادية . فالمادية هى ما تتعلق بالمادة بالوجود والفعل . ومعنى ذلك انها لا تقوم بذاتها طبيعياً ولا تقدر ان توجد طبيعياً خارج[٢٤٠] عن المادة . كمثل نفس الحيوان ونفس النبات . وصورة الاجسام الغير عايشة . واما الصورة الغير مادية فهى ما لا تتعلق بالمادة لا بالوجود ولا بالفعل . ومعنى ذلك انها تقوم بذاتها وتقدر ان توجد طبيعياً خارج[٢٤٠ب] عن المادة كالنفس الناطقة .

المقصد . الصورة الغير مادية اى النفس الناطقة لا يكون بروزها من المادة . ولا من قوة الفواعل الطبيعية . لكونها من حيث انها غير مادية تفوق قوة الفواعل الطبيعية . ومن حيث انها قايمة بذاتها لا تتعلق بالمادة علاقة ضرورية لانها توجد خلواً عن المادة عند انفصالها عن الجسد . فيكون بروزها من البارى تعالى وحده بطريقة الخلقة على تقدير استعداد المادة . لان اذا استعدت المادة بقوة الفواعل الطبيعية اى الوالدين فتقتضى المادة ان يخلق الله النفس الناطقة من لا شى ويولفها كحسب العناية الحاضرة . لان البارى تعالى لا يخيب المادة عن اتحادها مع النفس الناطقة اذا سبق فيها التهيى اللازم كما يبان فى الجنين وفى كافة الناس عند الحبل بهم .

واما الصورة المادية اى النفس الحيوانية والنفس النباتية وساير صور[٢٤١] الجوهرية فيكون بروزها من[٢٤٢] المادة بقوة الفواعل الطبيعية . ومعنى ذلك ان الصورة المادية تكون بالقوة الى الوجود فى المادة وتصير موجودة بالفعل بقوة الفاعل الطبيعى الذى لا يستطيع ان يبرز الصورة الا اذا فعل فى المادة . كالنار فلا تقدر ان تبرز صورة النار فى الحطب الا على

---

٢٣٩) ش اذاً .
٢٤٠) ش خارجاً
ب٢٤٠) ش خارجاً
٢٤١) ش-ح الصور
٢٤٢) ش عن

تقدير احتراق الحطب . وامثال[٢٤٣] ذلك ان الفاعل الصنايعي لا يقدر ان يبرز الصورة الصنايعية[٢٤٤] الا اذا فعل في المادة الصنايعية . كالنحات لا يقدر ان يبرز صورة الصنم الا على تقدير نحت الحجر . وكما تكون الصورة الصنايعية متعلقة بالمادة الصنايعية بالوجود والقيام . كذلك تكون الصورة الطبيعية متعلقة بالمادة الطبيعية بالوجود والفعل . وكما تكون المادة الصنايعية علة منفعلة اى مادية لوجود الصورة الصنايعية . كذلك تكون المادة الطبيعية علة منفعلة اى مادية لوجود الصورة الطبيعية . وكما يكون الصانع علة فاعلية لبروز الصورة الصنايعية . كذلك يكون الفاعل الطبيعي علة فاعلية لبروز الصورة الطبيعية . ويمتاز هذا البروز عن الخلقة باشيا . اولها ان الخلقة لا تكون على تقدير علة منفعلة بل تقوم بالعلة الفاعلة وحدها . كقولك خلقة النفس الناطقة فلا تكون علتها سوا[٢٤٥] البارى تعالى وحده . واما بروز الصورة الطبيعية فيقوم بالعلة الفاعلة والمنفعلة معاً كما مرّ . ثانيا ان الخلقة هى بروز الشى من لا شى . واما بروز الصورة المادية فهو بروز شى من شى اى من المادة . ثالثها الخلقة لا تكون على تقدير خلقة[٢٤٦] مادية . وان كانت على تقدير استعداد المادة . واما بروز الصورة الجوهرية فلا يكون الا على تقدير العلة المادية . رابعها الصورة المخلوقة لا تتعلق بالمادة لا بالوجود ولا بالفعل . ولذلك قد تكون قايمة بلا مادة كالنفس الناطقة . واما الصورة المادية فتتعلق بالمادة طبيعياً ولا توجد بدون المادة . خامسها فاعل الخلقة لا يفعل بالمادة بخلاف فاعل البروز الطبيعي .

وان سالت عن صورة الاجرام الفلكيه هل يكون بروزها من قوة المادة الفلكية . فاجبتك نعم لان البارى تعالى فى البدى[٢٤٧] خلق[٢٤٨] السما والارض غير مرتبتين . ثم خلق النور فى اليوم الاول . ثم الجلد فى اليوم الثانى . وفصل ما بين المياه التى فوق الجلد . وبين المياه التى تحت الجلد . ثم جمع فى اليوم الثالث المياه التى تحت الجلد جمعاً واحداً فى الارض وصار البحر وظهر اليبس . وانبتت الارض العشب والاشجار . ثم خلق فى الجلد اى السما الكواكب اى الاجرام الفلكية فى اليوم الرابع . وبعده خلق الطاير فى الهوا والسمك فى البحر فى اليوم الخامس . ثم خلق الانسان وكافة

٢٤٣) ش ح وبثال

٢٤٤) ش صورة صنايعية

٢٤٥) ش سوى

٢٤٦) ش ح علة

٢٤٧) ش البدء

٢٤٨) ش وضعها بعد تعالى

الحيوانات[٢٤٩] على وجه الارض فى اليوم السادس . فجميع هذه الاشيا لم تتكون بطريق الخلقة الا من حيث المادة والصورة الغير مرتبتين اللتان دعاهما الكتاب المقدس السما والارض . لكون البارى تعالى خلق تلك المادة مع صورتها من لا شى فى البدى[٢٥٠] . ثم صيّر منها النور فى اليوم الاول واجلد فى اليوم الثانى . وجمع البحر جمعاً واحداً . وانبت من الارض عشباً وشجراً فى اليوم الثالث . وصير الاجرام الفلكية فى اليوم الرابع . والطاير والسمك فى اليوم الخامس . والانسان والحيوانات فى اليوم السادس . الا ان[٢٥١] خلق فى الانسان النفس الناطقة . فصورة الاجرام الفلكية لم يخلقها الله تعالى مثلما خلق السما والارض . لانه ما ابرزها[٢٥٢] من لا شى ولكن ابرزها من المادة التى قد كان خلقها فى البدى[٢٥٣] اى فى اليوم الاول . ويقال فى الكتاب المقدس ان الله تعالى خلق الكواكب فى اليوم الرابع مثلما يقال انه خلق الطاير والسمك فى اليوم الخامس . ومعنى ذلك انه[٢٥٤] تعالى وحده اعد المادة وابرز منها صورة الافلاك والنفس الحساسة فى الحيوانات . والنباتية فى النباتات[٢٥٥] بدون فاعل اخر طبيعى . لان الذى يفعله البارى تعالى انما يدعى مخلوقاً وانما[٢٥٦] كان بروزه من لا شى .

## الفصل السادس

### فى ان الصورة المادية متجزية والغير مادية غير متجزية

واثبات ذلك ان الصورة الغير مادية اى النفس الناطقة فهى روحانية على شبه الملايكة . وكل روحانى بسيط وكل بسيط غير متجزى . لان البسيط هو الذى لا اجزا له . واما الصورة المادية اى الحيوانية والنباتية وكافة الصور الجوهرية فمن حيث انها مادية لا بد ان[٢٥٧] تكون مولفة . وكل مولف متجزى . لان المولف هو الذى له اجزا .

## الفصل السابع

### فى ان لكل جزء من اجزاء المادة لا تكون الا صورة واحدة جوهرية

واثبات ذلك ان المادة لها اجزاء كثيرة . كما يتقوم الجسد عن راس

٢٤٩) ش الحيوان
٢٥٠) ش البدء
٢٥١) ش انه
٢٥٢) ش ح ابرزها
٢٥٣) ش البدء
٢٥٤) ش ان الله
٢٥٥) ش النبات
٢٥٦) ح وان ما
٢٥٧) ش انها

ويدين ورجلين[٢٥٨] وما اشبه ذلك[٢٥٩] . وهذه الاجزا تتقوم عن اجزا اخر متصلة كما يتقوم الراس عن اجزا كثيرة مادية . وقال البعض ان هذه الاجزا تتقوم عن اجزا اخر الى ما لا نهاية له[٢٥٩ب] . وقالوا[٢٦٠] اخرون لا بد من وصول[٢٦١] الى جزء غير متجزى بالذات . والصورة المادية ايضاً لها اجزا كثيرة توازى اجزا المادة عدداً . والصورة الغير مادية لا تساوى اجزا المادة عدداً . والا لكانت متجزية كمثل المادة . ولكن تساويها حضوراً واتحاداً . لكونها وان كانت[٢٦٢] واحدة فهى متحدة مع كل المادة . ومع كل جزء من اجزا المادة . كالنفس الناطقة بالنسبة الى جسد الانسان . وامثال[٢٦٣] ذلك الصوت الذي هو واحد . ويكون فى كل اذان السامعين وفى كل اذن من اذانهم . وبرهان ذلك ان الصورة مادية كانت ام غير مادية اذا ما كانت تساوى اجزا المادة عدداً . ام حضوراً واتحاداً . لوجد بعض اجزا المادة بلا صورة جوهرية وهو محال . كما مرّ فى الفصل الرابع من هذه المقالة . لانه مشاهد محسوس ان لا توجد مادة بلا صورة . وان امكن وجود الصورة الغير مادية . اى النفس الناطقة بلا مادة . اذن[٢٦٤] يلزم ان توجد فى كل جزء من اجزا المادة صورة جوهرية . ولا يمكن وجود صورتين جوهريتين فى جزء واحد . لانه مشاهد بالحس[٢٦٥] ان دخول الصورة فى المادة لا يكون الا على تقدير خروج صورة اخرى . كما لا تدخل صورة النار فى الحطب او على تقدير خروج صورة الحطب . وكما ينتج انه لا يتاتى بالقوة الطبيعية ان جسم واحد[٢٦٦] يكون فى مكانين . لانه لا يقدر طبيعياً ان يكون فى مكان الا على تقدير ابتعاده عن مكان اخر . وكما ينتج انه لا يمكن طبيعياً ان جسمين يكونان فى مكان واحد . لانه لا يقدر طبيعياً ان يكون الجسم فى مكان[٢٦٦ب] الا على تقدير ابتعاد جسم اخر عن ذلك المكان . كذلك ينتج انه لا يتاتى بالقوة الطبيعية ان توجد صورتان جوهريتان لجزء[٢٦٧] واحد من المادة . لانه لا توجد صورة جوهرية للمادة الا على تقدير نفى صورة اخرى . واثبات ذلك ايضاً لان الفاعل الطبيعى لا يدخل فى المادة الصورة الجوهرية الا على تقدير استعداد

٢٥٨) ش اسقطها
٢٥٩) ش ح اسقطها
٢٥٩ب) ح اسقطها
٢٦٠) ش ح وقال
٢٦١) ش ح الوصول
٢٦٢) ش زاد هى .
٢٦٣) ش ح مثال
٢٦٤) ش اذاً
٢٦٥) ش ح محسوس
٢٦٦) ش جسماً واحداً
٢٦٦ب) ح المكان
٢٦٧) ش بجزء .

المادة الى قبول الصورة الجوهرية . والمادة لا تقدر طبيعياً ان تكون مستعدة الى قبول صورتين جوهريتين . لان الاستعداد الى قبول صورة فهو مضادد ٢٦٧ب تقبول صورة اخرى . وان قلت انه يتاتى بالقوة الطبيعية ان توجد فى مادة واحدة صورتان جوهريتان متشابهتان . وان ما امكن ان توجد فيها صورتان متضاددتان ٢٦٨ فاجبتك بمنع ذلك لان اذا كانت فى جزء واحد من المادة صورتان جوهريتان متشابهتان . لكانت احدتهما ٢٦٨ب باطلة . اذ احدتهما ٢٦٨ج تفعل كفوًا جميع ما تفعل اثنتاهما معاً . ولا يوجد فى الاشيا الطبيعية شى باطل . وقيد بقوله لا يمكن اجتماع صورتان جوهريتان ٢٦٩ فى مادة واحدة طبيعياً . لان البارى تعالى هو قادر على ذلك كما هو قادر ان يصير جسماً واحدًا موجودًا فى مكانين وجسمين موجودين فى مكان واحد .

اعتراض اول . قد تكون فى مادة واحدة صورة جوهرية فاكثر . كما تكون فى مادة واحدة جوهرية صور كثيرة عرضية كالبياض والحلاوة فى اللبن . والرطوبة والحرارة فى الماء السخن .

الجواب ان الصور العرضية لا تضادد لها . فتكون فى مادة واحدة صور شتى كما مرّ . وان الصور الجوهرية فهي متضاددة مع بعضها لاختلاف خدامها والاستعداد المطلوب فى المادة بالنسبة الى وجودها : لان صورة النار تقتضى فى المادة استعدادًا ما لا تقتضيه صورة الحطب .

اعتراض ثانى ٢٧٠ . فى الحديد المحمى تكون صورة الحديد وصورة النار معاً . وفى الجمرة تكون صورة الحطب ٢٧١ وصورة النار معاً . وفى الرصاص المذوّب تكون صورة الرصاص وصورة النار معاً .

والجواب بمنع ذلك . لان حيث توجد صورة النار لا توجد صورة الحديد . ولا صورة الحطب ولا صورة الرصاص . وقال البعض فى الحديد المحمى والجمر والرصاص المذوّب لا توجد صورة النار اصلاً . ولكن توجد صورة الحرارة وهى صورة عرضية .

وقال اخرون توجد فى ذلك صورة النار ولكن ليس فى كل اجزا المادة . لأن النار لا تكون الا فى الاجزا الخارجة . وبيان ذلك ان الجمر

---

٢٦٧ب) ح مفاد
٢٦٨) ش متضاددتان .
٢٦٨ب) ح احداها
٢٦٩) ش‍ح صورتين جوهريتين
٢٧٠) ش ثان
٢٧١) ش وضع صورة الحطب بعد النار

ينحل الى الرماد[٢٧٢] من خارج اذ يتبقى حطباً محروقاً من داخل . وكذلك الحديد والرصاص .

وقال اخرون فى الامتعة المذكورة . لا توجد صورة النار فقط . ولكن مادة النار ايضاً .

اعتراض ثالث : يمتنع وجود صورتين جوهريتين فى جزء واحد من المادة . لان الصورة الجوهرية هى فعل اول للمادة . والصورة الثانية لا تكون فعل اول[٢٧٣] للمادة بل فعل ثانى[٢٧٤] .

والجواب ان الصورة الجوهريـــة فعل اول للمادة بالنسبة الى الصورة العرضية وليس بالنسبة الى صورة اخرى جوهرية .

اعتراض رابع : لو امكن اتحاد صورتين جوهريتين مع جزء واحد من المادة لكان الشى عينه عايشاً وغير عايش على تقدير وجود صورة عايشة وصورة اخرى غير عايشة بالاتحاد[٢٧٥] . وكان الشى نفسه ناطقاً وغير ناطق . على تقدير وجود صورة ناطقة وصورة اخرى غير ناطقة . وكان الشى نفسه خاطياً وصديقاً . على تقدير وجود نفس خاطية ونفس اخرى[٢٧٦] صديقه . وكان الشى نفسه فايزا وهالكاً عند انفصال النفسين عن الجسد .

والجواب يمنع ذلك لاختلاف الصور . لان المادة تكون عايشة من حيث الصورة العايشة . وغير عايشة من حيث الصورة الغير عايشة . وتكون ناطقة من حيث الصورة الناطقة . وغير ناطقة من حيث الصورة الغير ناطقة . وتكون صديقة من حيث النفس الصديقه . وخاطية من حيث النفس الخاطية . ولا تكون المادة نفسها هالكة وفايزة معاً لان الهلاك ينفى الفوز . والفوز ينفى الهلاك نفياً كلياً . ولكن اما ان تكون هالكة او فايزة . لانه راجع لارادة الخالق ان يعين لتلك المادة الصورة الفايزة او الهالكة فى يوم القيامه .

وقال اخرون : اذا كانت المادة جسداً كاملاً فيكون فى يوم القيامه بعضها فايز مع الصورة الفايزة . وبعضها هالك مع الصورة الهالكة . والذى ينقصها من تركيب الجسد فالبارى يكمله .

---

٢٧٢) ش رماد

٢٧٣) ش فعلاً اولاً

٢٧٤) ش ثانٍ

٢٧٥) شرح اسقطها . ولم يكن ب وضعها الاّ متأخراً وبيد غير اليد التي خطت المخطوط . .

٢٧٦) ش زاد غير خاطية اى

وقال اخرون اذا كانت فى المادة عينها صورتين[٢٧٧] احداهما[٢٧٨] عايشة او ناطقه . والاخرى غير عائشة او غير ناطقة . فلا تكون المادة عايشة وغير عايشة معاً . ولا ناطقة وغير ناطقة معاً . ولكن تكون عايشة او ناطقة فقط . لان النفس العايشة افضل من الصورة الغير عايشة . والنفس الناطقة افضل من النفس الغير ناطقة . والمادة تكمل بالصورة التى هى اعظم كمالاً .

وقال اخرون . كما هو اللبن حلواً[٢٧٩] وابيض معاً . وان كان الحلو ليس بابيض ولا الابيض حلواً . كذلك تكون المادة نفسها عايشة وغير عايشة معاً . وناطقة وغير ناطقة معاً . وان كانت الحيوة[٢٨٠] ليس بعدم الحيوة[٢٨٠] . ولا النطق بعدم النطق لاختلاف الصور .

الفصل الثامن

فى ان كل مركب من المركبات العايشة ليس له الاّ صورة واحدة جوهرية

قد مرّ ان جزء واحد[٢٨١] من اجزاء المادة ليس له الا صورة واحدة جوهرية طبيعياً . واما المادة اى الجسم التى[٢٨٢] هو مولف عن اجزا كثيرة مادية متصلة مع بعضها . فاما ان يكون عايشاً او غير عايش . فان كان غير عايش لا بد ان تكون فيه صور كثيرة جوهرية تساوى عدد اجزا المادة التى يتركب عنها كجسم الحجر فانه يتولف من اجزا كثيرة مادية وعن اجزا كثيرة صورية . وذلك ان المادة والصورة فى هذه الاجسام هى متجزية كما هو مشاهد محسوساً[٢٨٣] . اذن[٢٨٤] كل جزء من المادة لا بد ان تكون[٢٨٤ب] له صورة جوهرية . وان كان الجسم عايشاً فاما ان يكون[٢٨٥] بالنفس الناطقة او بالنفس الغير الناطقة[٢٨٦] اى النباتية والحسية[٢٨٧] . فان كان نباتاً او حيواناً[٢٨٨] لا بد ان تكون فيه صورة واحدة جوهرية مولفة عن اجزا كثيرة تساوى عدد اجزا المادة لان صورة النبات والحيوان متجزية كما مر . وكما[٢٨٩] سيأتى فى النفس .

---

٢٧٧ ش صورتان
٢٧٨) ش احدتها
٢٧٩) ش حلو
٢٨٠) شرح الحياة
٢٨١) ش جزاً واحداً
٢٨٢) ش اسقطها
٢٨٣) ش بالحواس ، ح محسوس
٢٨٤) ش اذاً
ب٢٨٤) ح تكن
٢٨٥) شرح زاد عايشاً
٢٨٦) ش ناطقة
٢٨٧) ش وضعها قبل النباتية .
٢٨٨) ش وضعها قبل نباتاً
٢٨٩) ش اسقطها

وان قلت يلزم وضع نفسين فى الحيوان احدتهما[٢٩٠] حساسة بالنسبة الى الاجزا التى لها حس . والاخرى نباتية بالنسبة الى الاجزا التى لا حس لها . كالعظام والشعر والاضفار[٢٩١] . فاجبتك ان النفس الحساسة وحدها تنفعل فى الاجزا الحساسة افعال الحساسة . وفى الاجزا النابتة[٢٩٢] افعال النبات اى النمو كما يفعل الانسان وحده فعل المحبة نحو صديقه . وفعل البغضة نحو عدوه .

واما الانسان وان كان نامياً وحساساً وناطقاً معاً فليس له الا صورة واحدة جوهرية اى النفس الناطقة وهى تنفعل فى الاجزا النابتة اى الشعر والاضفار[٢٩٣] وما اشبه[٢٩٤] افعال النبات . وفى الاجزا الحساسة تنفعل افعال الحساسة . وفى الاجزا الناطقة تنفعل افعال النطق لان الصورة الناطقة فى الانسان تحوى كمال النفس الحساسة والنباتية . وفى الاجزا القابلة الحس تكون حساسة وفى الاجزا القابلة النمو تكون نباتية . وامثال[٢٩٥] ذلك عدد الاربعة . فانه لا يكون ثلثة او تنين او واحداً بصورة ممتازة عن صورة الاربعة . والاّ لكانت هذه الصورة باطلة اذ الواحد والثانى والثالث يحتوى فى الرابع . ولا تشتغل بقول القايلين ان الجسد يتقوم بمادة الجسد وبصورة الجسد . والاجزا تتقوم بصورة الاجزا واليد بصورة اليد والرجل بصورة الرجل والعظم بصورة العظم والشعر بصورة الشعر والضفر[٢٩٦] بصورة الضفر[٢٩٦] وما اشبه[٢٩٧] لانه لا حاجة الى صورة اخرى جوهرية ممتازة عن النفس الناطقة فى الانسان وعن النفس الحساسة فى الحيوان وعن النفس النباتية فى النبات كما مرّ . والدليل على ان لا توجد فى الجسد البشرى نفس اخرى سوى[٢٩٧ب] النفس الناطقة . ان الاجزا النامية اذا كان[٢٩٨] منفسة بنفس نباتية . والاجزا الحساسة بنفس حساسة . لما كانت النفس الناطقة متحدة مع الجسد اتحاداً حقيقياً . بل كانت محركة للجسد كالملاك هو محرك للاجرام الفلكية . وهذا خلف لانه مشهور ومعلوم ان الانسان يتركب عن نفس وجسد متحدين . وبيان ذلك ان الانسان اذا كان شديد التامل وكثير النظر يمنع القوة الغادية عن افعالها ويصير عديم الحس الى مدة .

---

٢٩٠) شرح احدهما
٢٩١) ش والاظفار
٢٩٢) ش النباتية
٢٩٣) ش والاظفار
٢٩٤) ش زاد ذلك من
٢٩٥) شرح ومثال
٢٩٦) شرح والظفر
٢٩٧) ش زاد ذلك
٢٩٧ب) ح سوا
٢٩٨) ش كانت

ولا يكون[٢٩٨ب] ذلك اذا كان فى الانسان ثلثة انفس ممتازة عن بعضها .

اعتراض اول[٢٩٨ج] : قال يلزم وضع صور جوهرية كثيرة فى الجسم. لان الجنين له صورة جوهرية فى حين تصوره ثم تاتيه صورة اخرى جوهرية اى النفس الحساسة فى الحيوانات . والنفس الناطقة فى الانسان . والجسم العايش له صورتان جوهريتان احداهما النفس التى يعيش بها . والاخرى صورة الجسم التى تبقى عند انفصال النفس عن الجسم.

والجواب بمنع ذلك . واما الجنين فتكون له صورة الجنين قبل دخول النفس وتبطل تلك الصورة عند دخول النفس . وسبب فساد صورة الجنين فهي القوة التى قد ولدتها . لانه مشاهد محسوس ان المرء اذا اراد ان يصل الى نهاية ما لا يقدر ان يصل اليها[٢٩٩] بلا وسيط فيستعمل بوسايط كالقوة الغادية فتصير الدم اولاً ثم تفسد صورة الدم لتحوها لحماً . كذلك القوة المولدة فتصور صورة الجنين اولاً ثم تحوها نفساً حيوانية فى الحيوان . واما فى الانسان فتصور صورة الجنين اولاً . ثم البارى تعالى يخلق النفس الناطقة فى مادة الجنين فتزول صورة الجنين . واما الجسم العايش فلا تكون له الا صورة واحدة جوهرية اي النفس الحيوانية فى الحيوان . والنفس الناطقة فى الانسان . واما عند انفصال النفس عن الجسد فتتولد فى الجسد[٢٩٩ب] صورة جوهرية اى صورة الجثة . وسبب تولدها هو الفاعل نفسه الذى هو سبب انفصال النفس . وهذه الصورة متجزية فى كافة الاجساد ومختلفة النوع فى الاجزا المختلفة النوع . لان صورة اللحم مثلاً تختلف نوعاً عن صورة العظم . وصورة الشعر تختلف نوعاً عن صورة الظفر . وقوله ان صورة الجثة تتولد من الفاعل الذي هو علة انفصال النفس عن الجسد فلا يعنى الا على الفاعل الداخل اى الكيفية الموجودة فى الجسم . لان الكيفية التى تكون اشد قوة فى الجسم فهى تولد فيه صورة الجثة . وان قلت انه اذا ما كانت للجسد صورة اخرى جوهرية سوى[٢٩٩ج] النفس حصل[٣٠٠] ان يتولد فى الجسد عند انفصال النفس لحماً جديداً . ووجهاً جديداً وما اشبه وهو محال . وضد المشاهدة لاننا نشاهد ان تبقى كافة اعضا[٣٠٠ب] الجسد بعد انفصال النفس. فاجبتك ان بعد انفصال النفس عن الجسد تبقى اعضا الجسد حسب المادة وغالب الا عوارض[٣٠٠ج] .

ب٢٩٨) ح اسقطها
ج٢٩٨) ح اعتراظ
٢٩٩) ش بنون
ب٢٩٩) ح بالجسد
ج٢٩٩) ح سوا
٣٠٠) ش ح لحصل
ب٣٠٠) ح اعطاء
ج٣٠٠) ش ح العوارض

وليس حسب الصورة . لان الجسد المايت لا شك انه يمتاز عن الجسد العايش . واذا ما تولدت ولا صورة جوهرية بعد انفصال النفس تكذب القول المتبول فى العلم الطبيعي اى ان التوليد يتالى الفساد . وان اجبت قايلاً اذا تولدت صورة جوهرية فى الجسد بعد انفصال النفس لحصل ان جسد السيد المسيح قبل فساداً عند انفصال النفس الكلى قدسها . وهذا خلف لما هو مذكور فى المزمور الخامس عشر . لا تعطى[٣٠١] لصفيك ان يرى الفساد . قلت لك ان الفساد صنفان الاول انفصال النفس عن الجسد . وهذا الفساد لا شك انه وجد فى جسد[٣٠٢] السيد المسيح عند موته المحيي . الثانى انقلاب الجسد الى التراب والدود وما اشبه ذلك[٣٠٣] . وهذا لم يوجد فى ذاك الجسد الطاهر اصلاً . كما تنبى داود النبى[٣٠٤] . وان قلت اذا تولدت صورة جوهرية فى جسد السيد المسيح عند موته المحيي لا تحد معها الكلمة . لان اللاهوت لم يزل متحداً مع الجسد والنفس ابداً . وان كانت النفس منفصلة عن الجسد . وهذا خلف لأن النفس الكلى قدسها عادت الى الجسد عند قيامته المجيدة . وبالالتزام زالت عن الجسد تلك الصورة التى تدعى صورة الجثة . ويحصل من ذلك ان اللاهوت[٣٠٥] فارقها وهذا ضد ما يراه اهل اللاهوت القايلين ان الذى اتحد به اللاهوت لم يفارقه ابداً . فاجيبك نعم ان اللاهوت اتحد مع تلك الصورة منذ انفصال النفس الناطقة عن الجسد الطاهر الى اتحادها معه . واما عند اتحاد النفس الناطقة مع الجسد المحيي . فزالت تلك الصورة ولم يتحد معها اللاهوت اصلاً . واما قولهم ان الذى اتحد معه اللاهوت لا يقاومه ابداً فمعناه الذى اتحد معه اللاهوت . وكان لازماً لاقامة الجسد والنفس . لانه معلوم ان اللاهوت اتحد[٣٠٦] مع اجزا كثيرة جسمية . ثم فارقها[٣٠٧] لزوالها عن الجسد بالقوة الغادية .

### المقالة الرابعة[٣٠٨]

### فى اجزاء المادة والصورة

قد مرّ عن المادة والصورة فى ذاتهما . فيجب التبصر فى اجزايهما . لان المادة والصورة متجزيتان كما تقدم ما عدا النفس الناطقة . فليس لها

---

٣٠١) ش تعط
٣٠٢) ش اسقطها
٣٠٣) شرح اسقطها
٣٠٤) ش اسقط وكما تنبى داود النبى .
٣٠٥) شرح وضعها بعد فارقها
٣٠٦) ش اسقطها
٣٠٧) ش فارقتها
٣٠٨) شرح الخامسة

اجزا. وذهب البعض ان الاجسام تتجزى اجزا[٣٠٩] غير متناهية. وقال اخرون تنتهي قسمة الاجسام الى جزء[٣١٠] لا يتجزىء.

الفصل الاول

## في ان الاجسام تنتهي قسمتها الى جزء لا يتجزى

ومعنى ذلك ان اليد مثلاً تتجزى الى اصابع. والاصابع تتجزى الى اجزا اخر وتلك الاجزا تتجزى جزءًا اخر وهكـذا الى ان تنتهي قسمتها الى جزء لا يتجزى. ومعنى قوله لا يتجزى هو ان ذلك الجزء يتجزا[٣١١] بالعقل الالهي اجزا كثيرة. وتلك الاجزا تتجزا[٣١٢] اجزا اخر حتى تنتهي الى جزء واحد لا يتجزى بالذات[٣١٣]. ومعنى قوله لا يتجزى بالذات هو ان ذلك الجزء لا يتجزى اي لا يقبل التجزى الى جزء اخر في نفس وجوده. وان كان متجزيا الى جزء اخر بالقوة اي بالعقل الذي يعقله كانه متجزى الى اجزا اخر والدليل على ان المادة والصورة اي الاجسام الطبيعية تتركب عن اجزا تنتهي قسمتها الى جزء لا يتجزى فهو اولاً ان لا يوجد شي مخلوق غير متناهي بالفعل. لان العدد مثلاً وان كان غير متناهي بالقوة اذ يمكن ان يزاد (يزداد) عدد اخر على اي عدد كان. فلا يكون غير متناهي بالفعل. لان لا توجد بالفعل كافة الاعداد الممكنة الوجود كما هو واضح. ونفي الغير متناهي بالفعل ان كافة المخلوقات هي قابلة التزييد والتنقيص كما يبان من المشاهدة. اذن[٣١٤] يلزم ان اجزا الاجسام تكون متناهية بالفعل. ولم تكن كذلك. اذا ما كانت متجزية الى جزء لا يتجزى. لان اذا ما كانت متجزية الى جزء لا يتجزى لكانت متجزية الى جزء غير متناهي. وذلك[٣١٥] الجز الغير متناهي[٣١٦] لا يكون غير متناهي بالقوة فقط. كما هي غير متناهية الاعداد. ولكن يكون غير متناهي بالفعل ايضاً. لان الذي توجد كافة أجزاه[٣١٧] بالفعل فلا بد ان يكون غير متناهياً[٣١٨] بالفعل ايضاً اذا كانت اجزايه[٣١٩] غير متناهية. ولذلك لا تكون جميع الاعداد بالفعل لان العدد ليس بغير متناهي بالفعل.

٣٠٩) ش اجزاءً
٣١٠) ح جزء
٣١١) ش ح يتجزى
٣١٢) ش ح تتجزى
٣١٣) ش اسقطها واسقط ما يلي الى كلمة «اي»
٣١٤) ش اذاً
٣١٥) ش زاد ان
٣١٦) ش المتناهي
٣١٧) ش اجزايه
٣١٨) ش متناهي
٣١٩) ش اجزاوه

اذن ٣٢٠ يلزم القول ان اجزا الجسم تتجزى الى جزء لا يتجزى اى الى جزء متناهي .

الدليل الثاني لا شك ان الجسم المتمكن في مكان يكون له جزء ينتهي به تمكنه . كالزاوية فتنتهي في نقطة ٣٢١ رخيصة جدًا . ولا امتداد لها من الطرف الذى يقابل الزاويه . وذلك الجزء الذى ينتهي فيه الجسم لا بد ان يكون غير متجزى من الطرف الذى ينتهي به الجسم . والا لكان الجسم ممتدًا الى ما لا نهاية . وذلك الجزء والغير متجزى من الطرف الذى ينتهي به الجسم لا بد ان يكون له حد من كافة الجهات . اعنى من جهة الجسم ومن قبال الجسم ومن يمين الجسم ومن شمال الجسم . والا لما كان له حد . اذن ٣٢٢ يلزم ان يكون غير متجزى مطلقًا .

الدليل ٣٢٣ الثالث يمتنع ان الشى المخلوق يكون غير محدود . لان الذى هو غير محدود فهو كامل غاية . واما الجسم فاذا كانت اجزايه غير متناهية . لكان غير محدود كما هو واضح . واعلم ان الانسان لا يقدر ان يميز الاجزا الغير متجزية بالحواس الخارجة او الباطنة . ولكن بالعقل وحده لان الجزء الذى يبان للبصر انه رفيع غاية فيمكن ان يتجزى بالعقل الالهي الى اجزا عديده ما لا يمكن البصر ان يطلع عليه اصلاً .

اعتراض اول : قال ليس تنتهي قسمة الاجسام الى جزء لا يتجزى . لان الاجسام لها امتداد كما هو واضح . والذى له امتداد لا يتركب عن اجزا غير متجزية . لان الاجزا الغير متجزية لا تقوم امتدادًا . لان الامتداد يتقوم بالمماسة اى بمماسة الاجزا . واذا كانت الاجزا غير متجزية لم تكن لها مماسة الامتداد لان مماسة الامتداد فهى ان الجزء الواحد يمس الاخر ليس بالكلية . ولكن من طرف . اذ مماسة الامتداد لا تختلف عن الاتصال . ولا يكون الاتصال الا اذا اتصل الجزء الواحد مع الاخر من طرف . كما تتصل اليد مع الكتف . لان الذى يتصل مع الاخر حسب كل الاجزا فلا يقال انه متصل . ولكن متحد كما هى متحدة الصورة مع المادة . لان الصورة تكون في كل المادة . واذا كانت اجزا الجسم غير متجزية لم يكن لها جزء . والذى ليس له جزء لا يتصل

٣٢٠) ش اذاً

٣٢١) ش بنقطه

٣٢٢) ش اذاً

٣٢٣) ش وضع الجملة « والدليل ... واعلم » بعد الجملة « واعلم ان ... اعتراض » .

بالاخر من طرف ولكن بالكل . لان الطرف لا يكون الا لمن له اجزا كثيرة . والذى يتصل بالاخر بالكل لا يحصل عنه امتداد اصلاً . والجسم ممتد اذن[٣٢٤] ليس له اجزا غير متجزية .

والجواب ان عدم التجزى لا يمنع الامتداد الا فى الجزء الغير متجزى . لا فى الجسم الذى يتركب من اجزا كثيرة غير متجزية لان الجزء الغير متجزى وان كان غير ممتد بذاته . فيكون ممتداً الجسم الذى يتركب عنه . وبيان ذلك ان الاجزا الغير متجزية لا توضع فى مكان واحد كما يكون العرض فى مكان واحد مع الجوهر . وكما تكون الصورة فى مكان واحد مع المادة . ولكن توضع فى اماكن[٣٢٥] مختلفة بالقرب من بعضها . فيحصل امتداد الجسم عن اتصال اجزايه .

اعتراض ثانى[٣٢٦] الاجزا الغير متجزية . فلا يحصل عنها امتداد اصلاً . لان الامتداد لا يكون الا بالمماسة . والاجزا الغير متجزية اذا مست بعضها لا تمتد بل تكون فى مكان واحد .

الجواب[٣٢٧] كما لا تكون الملايكة فى مكان واحد . اذا فرضنا انهم موجودون فى مكانين لا توسط بينهم . وان مسّوا بعضهم حسب كل جوهرهم . اذ جوهر الملايكة بسيط غير متجزى كذلك لا تكون الاجزا المادية فى مكان واحد . اذا كان الجزء الواحد فى مكان . والآخر فى مكان اخر ولا يوجد توسط مكان بينهما .

اعتراض ثالث اذا كان الجزء المادى غير متجزى بذاته لكان لا شى .

والجواب بمنع ذلك لان النفس الناطقة غير متجزية بذاتها . والملاك غير متجزى بذاته ولا يكونان لا شى .

اعتراض رابع الجزء المادى الغير متجزى لا يمتاز عن الروح .

والجواب[٣٢٨] بسلب ذلك . لان كثيرون[٣٢٩] من العلما قالوا ان نفس الحيوانات الكاملة كالفرس والكلب وما اشبه ذلك[٣٣٠] فهى غير متجزيه مع انهم لا يقولون انها روح . والتمييز الذى بين الجزء المادى الغير متجزى وبين الروح . فهو اولاً ان ذات الروح لا تكون ذات الجزء المادى .

٣٢٤) ش اذاً
٣٢٥) ش زاد كثيرة
٣٢٦) ش ثانٍ
٣٢٧) ح والجواب
٣٢٨) ش الجواب
٣٢٩) ش كثيرين
٣٣٠) ش ح اسقطها

لان الروح عاقله . والجزء المادى غير عاقل . واذا اتفقا بعدم التجزى . فلا يتفقان[٣٣١] فى كافة الاشيا . كما لا تتفق الروح مع الله تعالى فى كافة الاشيا . وان اتفقت معه فى النطق وعدم التجزى . وكما لا تتفق الاجسام مع الارواح فى كافة الاشيا وان اتفقت معها فى جنس الجوهر . ثانياً تمتاز الروح عن الجزء المادى بالتركيب . لان الروح هى كامله بذاتها ولا حاجة لها الى جزء اخر لتتركب كاملاً . واما الجزء المادى فهو ناقص بذاته ويحتاج الى اجزا اخر ليتركب عنها جسم كامل . والروح لا تصير محسوسه وان اتصلت مع كافة الارواح . واما الجزء المادى فيصير محسوساً عند اتصاله مع اجزا اخر .

اعتراض خامس : الجزء الغير متجزى لا يمكن ان يكن[٣٣٢] محسوساً اصلاً وان اتصل مع اجزا اخر . لان الاجزا الغير متجزية فهى غير محسوسه بذاتها . والغير محسوس بذاته لا يصير محسوساً اذا اتصل بشى اخر غير محسوس بالذات . كالملاك فانه لا يكون محسوساً وان اتصل مع ملاك اخر .

الجواب[٣٣٢ب] ان المادة والصورة من حيث انها جوهر فلا تكون محسوسة بذاتها اصلاً ولكن بواسطة العوارض لان الذى نراه من الجسم ونلمسه ونسمعه ونشمه ونذوقه فلا يكون جوهر الجسم ولكن عوارضه . لان الجوهر لا يقع تحت الحواس[٣٣٢ج] بذاته . وان قلت ان العوارض ايضاً على هذا الراى تنتهى قسمتها الى جزء لا يتجزا[٣٣٣] فكيف تكون محسوسة بذاتها . فاجيبك باتصال الاجزا مع بعضها لان الجزء المادى وان كان غير متجزى بالذات فيقتضى بذاته ان يمتد عند اتصاله مع غيره . وكما يتصل مع غيره بالطول مثلاً اى فى راسه كذلك يتصل بالعرض اىْ من كافة الجهات . وذلك الجزء الذى يتصل معه[٣٣٤] الجزء الاول فيتصل مع اجزاء اخر . وتلك الاجزا مع غيرها حتى يتقوم عنها جسم محسوس . ولا يصح ذلك فى الملايكة . لانهم لا يقتضون الحساسة . ولهم ان يبقوا غير محسوسين كيف[٣٣٥] ما اتصلوا . وقولنا ان الجزء الغير متجزى يتصل مع اجزا اخر من كافة الجهات فليس[٣٣٦] معناه ان للجزء[٣٣٧] الغير متجزى اطراف

---

٣٣١) ش يتفقا
٣٣٢) ش يكون
٣٣٢ب) ح والجواب
٣٣٢ج) ح الاحواس
٣٣٣) ش ح تتجزى
٣٣٤) ش مع
٣٣٥) ش ح كيفما
٣٣٦) ش ليس
٣٣٧) ش الجزء

مختلفة. لانه ان كان غير متجزى لا اطراف له. ولكن معناه انه يتصل مع غيره بحسب كافة جهات المكان المحيط به بمعنى ان لا يوجد توسط مكان بينه وبين غيره من ساير الجهات اذا كان في الوسط. وان كان في الطرف فلا[٣٣٨] يوجد توسط مكان بينه وبين غيره من الطرف الاخر. وان قلت كيف[٣٣٩] ما اتصل الجزء الغير متجزى مع غيره فيستمر غير محسوس ابداً دايماً. لانه لا يتصل الا مع اجزا غير متجزية وبالمتابعة غير محسوسة. والذى هو غير محسوس لا يحصل عنه جسم محسوس. فاجيبك ان الجزء الواحد يزداد (يزداد) على الاخر كما مرّ. فيحصل عنهما جسم محسوس. وامثال[٣٤٠] ذلك اذا جمعت الاجزا الرفيعه التى تجد بها الشمس جمعاً واحداً فتصير محسوسة غاية. وان كانت محسوسة قليلاً قبل اجتماعها.

اعتراض سادس اذا كان الجسم مركباً عن اجزا لا تتجزا[٣٤١] لم ينقسم الخط المستقيم الى جزئين متساويين[٣٤٢] على تقدير انه مركب من اجزا غير متساوية.

جواب اذا كانت اجزا الخط غير متساوية بذاتها لا يمكن تقسيم الخط الى جزئين متساويين بالذات. لان الاجزا الغير متجزية لا تجزى لها. ولكن يمكن تقسيم الخط الى جزئين متساويين بالتوهم. لان العقل يتوهم جزء[٣٤٣] الغير متجزى كانه متجزى.

اعتراض سابع. المركب المتصل يمكن ان تزاد عليه اجزا فوق[٣٤٤] اجزا الى ما لا نهاية له. اذن[٣٤٥] يمكن ان تنقص عنه اجزا من اجزا الى ما لا نهاية له[٣٤٥ب].

الجواب كما هو المركب المنفصل اى العدد غير منتهى[٣٤٦] بالقوة. وان كان متناهياً بالفعل كذلك المركب المتصل[٣٤٧].

---

٣٣٨) ش لا
٣٣٩) ش ح كيفما
٣٤٠) ش ح ومثال
٣٤١) ش تتجزى
٣٤٢) ش متساوين
٣٤٣) ش ح الجزء
٣٤٤) ش على
٣٤٥) ش اذاً
٣٤٥ب) ح استقطها
٣٤٦) ش متناهى
٣٤٧) ش زاد الحاشية التالية: «حاشية فعنوان الجواب ان كما هو المركب المنفصل اى العدد. كذلك المركب المتصل مثلاً اذا زدت اخر فلا تزيد الا ما هو موجود والموجود متناهى فاذاً ولو زدت اخر تستقيم متناهية ومثل ذلك اذا نقصت اخر.

الفصل الثانى

## فى ان الاجسام لا تتجزا[٣٤٨] اجزا غير متناهية

واثبات ذلك ان اجزا الجسم لا شك انها موجودة بالفعل . فان كانت غير متناهية لكانت غير متناهية بالفعل . والذى هو غير متناهى بالفعل لا يزتاد (يزداد) اذا ازتاد[٣٤٩] (ازداد) عليه شى ولا ينقص اذا نقص عنه شى والامر ظاهر . ان اجزا الجسد البشرى مثلاً فهى قابلة التزييد والتنقيص[٣٥٠] برهان تانى[٣٥١] : اذا كانت اجزا الجسم غير متناهية بذاتها لم يقطعها جسم اخر . مثلاً ان كانت اجزا الجسد البشرى غير متناهية بالذات . لم يقطعه اى لم يجوز عليه جسم اخر . لانّ الجسم حتى يقطع جسم[٣٥٢] اخر يلزم ان يقطعه جزءًا فجزءًا . ومن حيث ان الاجزا غير متناهية فلا ينتهى ان يقطعها اصلاً وهو محال[٣٥٣] . وان قلت ان الاجزا تكون غير متناهية بالقوة لا بالفعل . فاجيبك اذا قسمها الله[٣٥٤] جزءًا فجزءًا . اما تنتهى قسمتها الى جزء لا يتجزأ[٣٥٥] وهو المراد . اما[٣٥٦] لا تنتهى قسمتها الى جزء لا يتجزأ[٣٥٧] . وكذا لا تكون غير متناهية بالقوة بل بالفعل . لان الذى يكون غير متناهى بالقوة لا توجد بالفعل كافة اجزايه كالعدد . فان لا توجد بالفعل كافة الاعداد . واما اجزا الجسم فهى موجودة بالفعل كما هو واضح . وان سالت عن راى ارسطو وكافة الفلاسفة . فاجيبك ان ارسطو وجمهور[٣٥٨] الفلاسفة . بقولهم ان الجسم يتجزا[٣٥٩] اجزا غير متناهية لم يعنوا ان اجزا الاجسام غير متناهية بالذات . ولكن انها غير متناهية بالوهم والتعقل . لان اى جزء فرضناه فيمكن العقل ان يعقله كانه متجزى الى اجزا اخر . وانما كان كذلك فى ذاته . ولذلك قال ان اجزا الاجسام غير[٣٦٠] متجزية بالقوة لا بالفعل . اعنى بالتعقل

---

٣٤٨) ش ح تتجزى

٣٤٩) ش ازداد

٣٥٠) ش زاد ما يلي : «مثلاً الطفل عن الشاب فرق في الجسد من حيث الزيادة والنقصان» .

٣٥١) ش ثان

٣٥٢) ش جسماً

٣٥٣) ش زاد ما يلي : «مثلا كالسيف فلو تكون اجزا الجسم غير متناهية لكان السيف لا ينتهى من تقطيع اجزاء الجسم . وهذا محال» .

٣٥٤) ش ح زاد تعالى

٣٥٥) ش تتجزى

٣٥٦) ش ح ام

٣٥٧) ش ح يتجزى

٣٥٨) ش وكافة

٣٥٩) ش ح يتجزى

٣٦٠) ش زاد متناهية

لا بالذات . اخيراً يعنرا[٣٦١] بذلك ان العقل المخلوق لم يستطع ان يدرك كافة الاجزا ويصل الى انتهاها[٣٦٢] . اعنى الى الجزء الاخير[٣٦٣] .

## الفصل الثالث

## فى اتصال الاجزا الجسميه مع بعضها

قال البعض : لا تتصل الاجزا الجسمية مع بعضها الا كحسب المكان يعنى ان يكون جزء فى مكان . وجزء اخر فى مكان اخر . وننفى ذلك ان الجسم يغير المكان عند الحركة مع بقا اتصال اجزايه[٣٦٤] . فنقول ان الاجزا الجسمية تتصل مع بعضها بالاتحاد والتماس[٣٦٤ب] والالتحام[٣٦٥] . لان اذا اتحد جزء مع جزء اخر فسناً بعضها واتصلا . وهذا الاتحاد لا يقتضى ان تكون[٣٦٥ب] الاجزا الجسمية فى مكان واحد . كما تكون الصورة فى مكان واحد مع المادة . ولكن فى امكنة كثيرة متصلة مع بعضها . بدون توسط . ولذلك يتحد هذا الجزء مع ذاك بدون توسط شى بينهما . ويتحد مع الاخر بتوسط ذاك الجزء . مثلاً يتصل الاصبع مع اليد بدون توسط . ويتصل مع الكتف بتوسط اليد . ومع العنق بتوسط الكتف . ومع الراس بتوسط العنق . فيتعدد هذا الاتحاد الذى بين الاجزا الجسمية مع عدد الاجزا الجسمية . واذا انفصل جزء منها فينفصل الاتحاد الذى بينه وبين الجزء المتصل به . وذهب البعض انه لا يوجد بين اجزا الجسم الا اتحاد واحد . وننفى ذلك ان الجزء الواحد اذا اتصل مع الاخر بالاتحاد الذى هو بين ذاك الجزء وبين جزء اخر لم يتحد مع ذاك الجزء الا بتوسط جزء اخر وهو محال[٣٦٦] . وحصل من ذلك انك اذا رفعت نقطة ماء من البحر . لاختلف[٣٦٦ب] الاتحاد والاتصال الذى كان موجوداً بين امياه[٣٦٧] البحر

---

٣٦١) ش يعنون

٣٦٢) ش انتبايا

٣٦٣) ح اسقط الجملة الاخيرة من « اخيراً الى الجزء الاخير »

٣٦٤) ش زاد الحاشية التالية : « حاشية فمنى المعترض ان زيداً مثلاً اتصال اجزايه لا يكون الا فى الوقت الذي يكون جالساً في مكان ومتى انزاح ( أبعد ) عن المكان لا يعود متصل الاجزاء وهكذا فى كافة الاجزا الجسمية . الجواب هو ان الجسم يغير المكان بالحركة اى ان زيداً مثلاً يتحرك من مكانه مع ان اجزايه لم تزل باقية على ما هى » .

٣٦٥) ش باتحاد والتماس والتحام

٣٦٥ب) ح تكن .

٣٦٦) ش زاد الحاشية التالية : « حاشية فيعنى قوله هو محال اى لا يكون الاتحاد واحداً على رأى المعترض كان محالاً » .

٣٦٦ب) د لاختلاف

٣٦٧) ش امواه . — د ح مياه

باجمعها . لان تلك النقطة تعدم ان تكون[٣٦٧ب] متصلة مع كافة النقط . فتغير الاتحاد العام بين الامياه[٣٦٨] باسرها وهو شنع .

المقالة الخامسة[٣٦٩]

في اتحاد المادة والصورة

قد مر عن المادة والصورة في ذاتهما واجزايهما . فيجب التبصر في تاليفهما مع بعضهما .

الفصل الاول

في الاتحاد

الاتحاد هو رباط اثنين مع بعضهما بالنسبة الى تركيب مركب كامل . والمركب الكامل يقال واحدا لاتحاد اجزايه . كما يقال ان الانسان كامل اذا كانت متحدة فيه النفس مع الجسد . والواحد قسمان . الاول واحد بسيط وهو الذي لا اجزا له . كالنفس والملاك[٣٧٠] . الثاني واحد مركب وهو الذي يتقوم عن اجزا . وهو اقسام . الاول واحد بالاتصال والاجتماع العرضي كما هو العسكر واحد وجمع الحجارة جمعاً واحداً[٣٧١] . الثاني واحد بالمحبة والفة الارادة[٣٧٢] او العقل . كما يقال ان الصديقين نفس واحدة وقلب واحد وعقل واحد . الثالث واحد بالاختلاط والامتزاج والاستحالة كما يصير مركباً واحداً[٣٧٣] من اختلاط العناصر واستحالتها . الرابع واحد بالاتحاد الجوهري . وهو المراد هنا . ومعناه اذا كان الجزء الواحد بالقوة الى الاخر . وكان الجزء الاخر بالفعل فاتحدا معاً بلا اختلاط ولا امتزاج ولا استحالة . وحصل عنهما مركب كامل . كما يحصل انسان كامل عن النفس الناطقة وعن الجسد المتحدين[٣٧٤] .

---

٣٦٧ب) د تكن

٣٦٨) ش الامواه — دج المياه

٣٦٩) ش ح السادسة

٣٧٠) ش وضعها قبل النفس

٣٧١) ش اسقط « وجمع الحجارة جمعاً واحداً »

٣٧٢) ش و

٣٧٣) ش مركب واحد

٣٧٤) ش زاد الحاشية التالية : « حاشية تيمي قوله بالقوة الى شيء اخر اي مثلاً النفس الناطقة هي بالقوة قابلة ان تتحد بالجسد والجسد موجود بالفعل » .

## الفصل الثاني
## في ان الاتحاد يمتاز عن المادة والصورة

واثبات ذلك انها توجد المادة والصورة من غير ان يوجد الاتحاد بينهما كما توجد النفس الناطقة والجسد البشري عند موت الانسان من غير ان يوجد انسان كامل. اذن[٣٧٥] يمتاز الاتحاد عن المادة والصورة. لان علامة التميز[٣٧٦] المنارقه[٣٧٧]. اى ان يوجد الواحد بدون الاخر. وقال البعض اتحاد الصورة والمادة لا يمتاز عن ذاتهما. لان الصورة تتحد مع المادة بذاتها. ونفى ذلك ان الصورة عند انفصالها عن[٣٧٨] المادة فلا تعدم نفس ذاتها. لان ذات الشي لا تفارق الشي ابدًا. ومع ذلك لا تتحد مع المادة حينئذ. اذن[٣٧٩] يلزم ان يكون الاتحاد ممتازًا عن الصورة والمادة. وذهب اخرون. ان الاتحاد لا يمتاز عن المادة. لان المادة من حيث انها لا تكون طبيعياً بلا صورة فتقتضى بذاتها ان تتحد مع الصورة. وذلك الاقتضا لا يمتاز عن ذات المادة. ونفى ذلك. ان المادة قد تكون بلا صورة بالقوة الالهية كما مرّ. وبالالتزام تكون غير متحدة مع الصورة. وذات الشي لا تفارق الشي اصلاً. اذن[٣٨٠] يلزم ان يكون[٣٨٠ب] اتحادها مع الصورة ممتازاً عنها. وبعده اقتضا الاتحاد لا يكون الاتحاد نفسه. لان الشي المقتضى يمتاز عن نفس الاقتضا. اذن وان كان اقتضا الاتحاد شيئاً واحداً مع المادة فلا[٣٨١] يكون كذلك الاتحاد. وقال اخرون الاتحاد الذى بين لاهوت السيد المسيح وبين ناسوته يمتاز عنهما على ما حدث المجامع المقدسة. وليس يمتاز عن النفس الناطقة والجسد البشرى الاتحاد الذى بينهما. ونفى ذلك لاجل الاسباب الموروده[٣٨٢] اعلاه. وبعده كما قال الاباء[٣٨٣] القديسون ان اللاهوت والناسوت هما مسيح واحد. كذلك قالوا ان النفس الناطقة والجسد هما انسان واحد. بل ولم يبرهنوا ان الاتحاد الذى بين اللاهوت والناسوت هو ممتاز عنهما الا بدلايل ماخوذة عن الاتحاد الذى بين النفس الناطقه والجسد كما قال اتناسيوس المعظم. كما تكون النفس الناطقه والجسد انساناً واحداً. كذلك يكون اللاهوت

٣٧٥) ش اذاً
٣٧٦) ش زاد هى
٣٧٧) ش زاد بين شيئين
٣٧٨) ش من
٣٧٩) ش اذاً
٣٨٠) ش اذاً
ب٣٨٠) ح تكن
٣٨١) ش لا
٣٨٢) ش الموردة
٣٨٣) ش بعد ذلك قالت الاباء

والناسوت مسيحاً واحداً . وقال اخرون . الاتحاد الذى بين النفس الناطقه والجسد البشرى يمتاز عنهما . لان النفس الناطقه يمكنها القيام بدون الجسد . واذ لا يصح ذلك فى نفس الحيوان والنبات ولا فى صورة الاجسام الصم[٣٨٤] . فلا يكون الاتحاد فيهم ممتاز[٣٨٥] عن المادة والصورة . ونفى ذلك ان سبب تميز الاتحاد عن النفس الناطقه وعن الجسد البشرى فلا يكون بعد انفصالهما عن بعضهما . لانه وانما[٣٨٦] امكنهما القيام بعد انفصالهما . لكان اتحادهما ممتازًا عنهما . فقيام النفس الناطقه والجسد بعد انفصالهما[٣٨٧] يكون علامة تنبينا على تميز الاتحاد عن ذاتيهما كما ينبينا افتراق العوارض عن الجوهر فى سر القربان على تميز العوارض عن الجوهر . وبعده يمكن بقوة[٣٨٨] الالهية ان تحفظ نفس الحيوان والنبات وصورة الجسم الاصم[٣٨٩] بعد انفصالها[٣٩٠] عن المادة . مع ان لا يوجد حينئذ اتحادها مع المادة . اذن[٣٩١] لا بد ان يمتاز الاتحاد عن الصورة والمادة[٣٩٢] . ثم المادة تبقى ابداً دايماً بعد انحلال اي مركب . كان ومع ذلك لا يتبقى اتحادها مع الصورة الاولى . لعدم وجودها . اذن[٣٩٣] لا بد ان يمتاز الاتحاد عنها . اى عن المادة . وبالالتزام عن الصورة ايضاً .

اعتراض اول اذا كان اتحاد الصورة مع المادة ممتازًا عن الصورة . لم تتحد الصورة مع المادة بدون وسيط بل يتوسط هذا الاتحاد وهو محال[٣٩٤] .

والجواب[٣٩٥] تميز الاتحاد عن الصورة والمادة لا يمنع ان تتحد الصورة مع المادة بدون وسيط . لان قوله بدون وسيط ينفى كافة الاشيا لا الاتحاد كقوله[٣٩٦] . ان العلة الفاعلة تعل معلولها بدون وسيط . والقوة الباصرة تبصر موضوعها بدون وسيط لا يمنع الا كافة الاشيا المختلفة عن فعل التعليل والبصر . ومثلما تعل العلة الفاعلة معلولها بدون وسيط . وان كان فعل التعليل ممتازًا عن العلة وعن المعلول . والقوة الباصرة تبصر موضوعها بدون وسيط .

---

٣٨٤) ش ح الصمّ — ح العم
٣٨٥) ش ممتازاً
٣٨٦) ش وان ما
٣٨٧) ش اسقط من لكان الى انفصالها
٣٨٨) ش ح بالقوة
٣٨٩) ش اسقط « وصورة الجسم الاصم » .
٣٩٠) ش انفصالها
٣٩١) ش اذاً
٣٩٢) ش وضع المادة قبل الصورة
٣٩٣) ش اذاً
٣٩٤) ش زاد الحاشية التالية : « حاشية قوله دون وسيط ينفي كافة الاشياء لا الاتحاد فهذا يعني ان قول المعلم هكذا كما معناه في قوله دون وسيط لا قول المعترض لان هذا قابل حده » .
٣٩٥) ش والجواب
٣٩٦) ش ح كما قوله

وان كان فعل البصر ممتازًا عن القوة وعن الموضوع كذلك تتحد الصورة مع المادة بدون وسيط . وان كان الاتحاد ممتازًا عن المادة وعن الصورة .

اعتراض ثانٍ[٣٩٧] الاتحاد هو نسبة الصورة الى المادة . وكما يضاف الشي الى غيره بذاته كذلك يتحد مع غيره بذاته[٣٩٨] .

جواب الاضافة قسمان . الاول داخله اى ما تقوم بذات الشي . كما تضاف الخليقة الى الخالق . لانه لا يمكن ان تفهم الخليقه من حيث انها خليقه من غير تفهم الخالق . الثاني خارجه اى ما تقوم بشي خارج عن ذات الشي . كما يضاف الخيط[٣٩٩] الابيض الى حيط[٤٠٠] اخر ابيض من حيث البياض . والبياض يمتاز عن ذات الحايط كما مرّ فى المنطق فى الفصل السابع من المقالة الثالثة . والفرق الذى بين الاضافة والاتحاد. ان[٤٠١] اذا وجد[٤٠١ب] المتضايفان حصلت الاضافة اذن[٤٠٢] الى بعضهما كيفما اتفق . واما المتحدين[٤٠٣] فلا يحصل الاتحاد بينهما وان وجدا معاً . اذ هى موجودة معاً النفس الناطقه والجسد البشرى ولا يوجد الاتحاد فيما[٤٠٤] بينهما عند انفصالها . وبعد كما يلزم لاقامة الاضافة الخارجة وجود صورة عارضيه[٤٠٥] ممتازة عن ذات المتضايفين كالبياض بالنسبة الى الحايطين كذلك يلزم لاقامة الاتحاد وجود شى ممتاز عن ذات المادة والصورة . واثبات ذلك انه اذا لم يكن فى الانسان اتحاد ممتاز عن النفس والجسد فاسأل كيف يتولد الانسان وكيف يموت . لان الجسد والنفس لا يتولدان ولا يفسدان كما هو واضح . اذن[٤٠٦] لا بد يتولد[٤٠٧] ويفسد الاتحاد الذى[٤٠٧ب] بينهما .

اعتراض ثالث اذا كان الاتحاد ممتازًا عن المادة والصورة لكان مفارقاً لها . لكن التالى محال فالمقدم محال .

جواب التميز هو ان هذا لا يكون ذاك . والمفارقه هى ان هذا لا يكون فى ذاك او مع ذاك . فالمفارقه لا تكون الا على تقدير للتميز ولا ينعكس

٣٩٧) ش ثان
٣٩٨) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية اعلم ان المعترض جاعل الاتحاد نسبة الى اضافة» .
٣٩٩) ش ح الحايط
٤٠٠) ش ح حايط
٤٠١) ش انه
ب٤٠١) ح وجدا
٤٠٢) ش اسقطها
٤٠٣) ش المتحدان
٤٠٤) ش اسقطها
٤٠٥) ش ح عرضية
٤٠٦) ش اذاً
٤٠٧) ش او
ب٤٠٧) ح زاد هو

وذلك واضح فى الاشيا الطبيعية . لان العوارض لا تفارق الجوهر . والظلال [٤٠٨] لا يفارق الجسم . ومع ذلك لا العوارض هى جوهر . ولا الظلال [٤٠٨] هو جسم . وفى [٤٠٩] اللاهوت . الاب لا يفارق الابن . ولا الابن يفارق الاب . ولا الروح القدس يفارق الاب والابن . ومع ذلك يمتاز الاب عن الابن . والابن يمتاز عن الاب والروح القدس يمتاز عن الاب والأبن . وان كان بعض التمييز قد يتضمن المفارقه كما يمتاز زيد عن يوحنا مع مفارقته له . فلا يكون كل التمييز . كذلك كما مرّ فى الاشيا الطبيعية والالهية . وعلى هذا النمط وان كان الاتحاد ممتازاً عن المادّة والصورة فلا يوجد مفارقاً لها لانه نسبتهما الى بعضهما . والنسبة تنفك عن انفصال منسوبين [٤١٠] ولا توجد بعد ذلك [٤١١] .

## الفصل الثالث

## فى ماهية الاتحاد

قال البعض [٤١٢] الاتحاد هو وجود الصورة والمادة معاً فى زمان واحد [٤١٣] . ونفى ذلك انه ممكن ان توجد فى حين واحد النفس والجسد ولا يوجد الاتحاد بينهما كما توجد النفس الناطقه والجسد بعد انفصالها ولا يوجد الاتحاد بينهما [٤١٤] .

وقال اخرون الاتحاد هو وجود المادة [٤١٥] والصورة معاً فى زمان واحد . وفى [٤١٦] مكان واحد . ونفى ذلك انه يوجد الملاك فى زمان واحد ومكان واحد مع الجسم ولا يوجد اتحاد الجسم مع الملاك . وبعده يمكن ان توجد نفسان ناطقتان بالقوة الالهية فى جسد واحد من غير ان تتحدا معه . وقد

---

٤٠٨) ش والظل

٤٠٩) ش ثم فى

٤١٠) شرح المنسوبين

٤١١) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية مثلاً كوجود روح انسان مايت في جسم اخر اى مثل ارواح الموتى الذين يظهرون للناس في جسم اخر» .

٤١٢) ش زاد ان .

٤١٣) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية واعلم هنا ليس كلامه عن المادة الاولى بل عن المركب لانه معلوم ان الاولى كانت بلا صورة» .

٤١٤) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية اعلم ان السبب نفي المعلم قول المعترض ليس هو الآ لكونه واضع التحديد قاعدة والحال ان القاعدة يجب ان تصدق بكل ظروفها والحال ليست هى صادقة كما هو بالجواب» .

٤١٥) ش وضعها بعد الصورة

٤١٦) ش اسقط فى واحتفظ بالواو

وجد جسد[٤١٦ب] المسيح فى مكان واحد مع ابواب علية صهيون لما دخلها وهى مغلوقه . ومع القبر لما خرج منه وهو مختوم . ومع جسد العذراء[٤١٧] مريم لما ولد منها وبتوليتها مختومة . ومع ذلك لم يتحد جسد السيد المسيح لا مع جسد امه الطاهرة ولا مع القبر ولا مع ابواب علية صهيون[٤١٨] .

وقال اخرون الاتحاد هو وجود المادة والصورة معاً فى زمان واحد وفى مكان واحد مع سبق الاستعداد فى المادة . ونفى ذلك . انه يمكن بالقوة الالهية ان يوجد انسانين[٤١٩] فى مكان واحد بنفسيهما وجسدهما ولا تتحد نفس احدهما مع جسد الاخر . وان كان[٤٢٠] ذاك الجسد مستعداً لقبول النفس . وبعده[٤٢١] يقدر الله تعالى ان يصنع الصورة فى مادة مستعدة من غير ان تتحد معها . كما هو واضح مما ذكرنا اعلاه . حيث تبين انه تعالى يقدر ان يحفظ المادة بلا صورة . والصورة بلا مادة[٤٢٢] . اذن[٤٢٣] لا يكون الاتحاد وجود الصورة فى المادة المستعدة . لانه اذا كان كذلك لم يكن ان يوجد ذلك بلا اتحاد اذ لا يمكن ان توجد كافة الاشيا التى يتقوم عنها الشى[٤٢٤] من غير ان يوجد ذلك الشى[٤٢٥] .

وقال اخرون الاتحاد هو وجود المادة والصورة معاً فى زمان واحد . وفى مكان واحد مع استعداد المادة وعدم الاتحاد مع صورة اخرى وعدم اتحاد الصورة مع مادة اخرى . ونفى ذلك انه يمكن ان توجد بالقوة الالهية نفسان فى جسد واحد . ولا تكون احداهما متحدة معه ولا مع غيره . لانه تعالى قادر ان يحفظ جسد[٤٢٦] بلا صورة جوهرية كما مر . وان

---

٤١٦ب) ح زاد السيد ٤١٧) شح العذرى

٤١٨) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية مع ان الملاك له قبول الى ان يتحد بالجسم انما ليس هو مخلوق الى ان يتحد بالجسم : حاشية : فيجاوب المعترض على جسد امه والقبر وما شاكلهم بان ما كان فيهم استعداد ولاجل ذلك المعترض قد وضع فى اعتراضه الثالث مع سبق الاستعداد» .

٤١٩) ش انسانان ٤٢١) ش وبعد

٤٢٠) ش اسقطها

٤٢٢) ش زاد بين معقوفين : اي قادر ان يحفظ المادة بلا صورة مثلاً مثل الارواح . والصورة بلا مادة مثلا كصورة الانسان بعد موته .

٤٢٣) ش اذاً . ٤٢٤) ش اسقطها .

٤٢٥) ش زاد الحاشية التالية : «حاشية اعلم انه بقوله يوجد انسانان فى مكان واحد يعنى ان انسانين مثلا زيد وعمرو يكونان فى مكان واحد وما يتحدان مع بعضهما مع ان جسم زيد الذى هو المادة قابل اى صورة كانت لان قوة المادة لم تزل مستعدة الى قبول اى صورة كانت ولو كان بالحاضر لها صورة» .

٤٢٦) ش جسداً

بخلق نفسين ويضعهما فى ذلك الجسد من غير ان تتحدا معه كما هو واضح .

وقال اخرون الاتحاد هو وجود المادة والصورة معاً فى مكان واحد وزمان واحد مع استعداد المادة وعدم اتحاد المادة مع صورة اخرى . وعدم اتحاد الصورة مع مادة اخرى . ومع الامر الالهى ان المادة تتحد مع الصورة والصورة مع المادة . ونفى ذلك ان الامر الالهى من حيث انه الاهى[٤٢٧] لا يمكن ان يركب الاتحاد المخلوق الطبيعى . وبعده المبدا المقوم . اما ان يكون داخل اى علة باطنة لتركيب الشى . واما خارج اى علة خارجة للتركيب . والامر الالهى لا يكون الا علة خارجة للاتحاد . كما هو علة خارجة لوجود الشى المخلوق . ثم[٤٢٨] الامر[٤٢٩] الاهى[٤٣٠] من حيث انه امر لا بد ان يلاحظ شيئاً . والا لكان عبثاً . وهذا الشى الذى يلاحظه الامر الالهى لا تكون الاشيا المذكورة وحدها كما تبين . لان يمكن انها توجد جميعها من غير ان يوجد الاتحاد . اخيرًا الاتحاد لا يكون الامر الالهى . وان تعلق وجوده عن الامر الالهى . كالنفس ليست القوة الالهية الخالقه وان تعلق وجودها عن القوة الخالقه .

المتصد[٤٣١] : الاتحاد هو شى ممتاز عن المادة والصورة وعن كافة الاشيا المذكورة اعلاه . وذلك انه لا شك ان الاتحاد يمتاز عن المادة والصورة كما مرّ فى الفصل الثانى . ويمتاز عن وجود المادة والصورة معاً فى زمان واحد ومكان واحد لان اشيا كثيرة توجد كذلك ولا تتحد مع بعضها مستعدة كانت المادة ام لا . ويمتاز عن عدم اتحاد المادة مع صورة اخرى وعن عدم اتحاد الصورة مع مادة اخرى وعن الامر الالهى . كما[٤٣٢] مرّ اعلاه . اذن[٤٣٣] الاتحاد هو شى ممتاز عن المادة والصورة وعن كافة الاشيا المذكورة اعلاه .

وان سألت اى شى يكون الاتحاد . فاجبتك انه نسبة المادة الى الصورة ونسبة الصورة الى المادة مع اشتراكهما فى كمالاتهما . وقد يسمى الاتحاد حالة المادة[٤٣٤] والصورة . لان المادة والصورة هى[٤٣٥] غير معينة[٤٣٦] ان

٤٢٧) ش الهى
٤٢٨) ش اسقطها
٤٢٩) ش بالامر
٤٣٠) شرح الالهى
٤٣١) ش القصد
٤٣٢) ش زاد قد
٤٣٣) ش اذاً
٤٣٤) ش للمادة
٤٣٥) ش هما
٤٣٦) ش معينتين

تتالف [٤٣٧] مع بعضها بذاتها. فيكون حال تاليفها شي يمتاز عنها [٤٣٨]. وقد يسمى اتحاداً. وخاصة الاتحاد ان لا يوجد مفارقاً للطرفين المتحدين ابداً. وانه يعدم الوجود اذا انفصلا عن بعضهما. واذا تالفا ثانية فلا يعود اليهما ذلك الاتحاد الاول. ولكن اتحاد اخر. لان الاتحاد هو فعل التاليف. والتاليف الثاني يمتاز بالعدد عن التاليف الاول. اذن يمتاز الاتحاد الثاني بالعدد عن الاتحاد الاول.

## الفصل الرابع

## فى ان الاتحاد اضافة المادة الى الصورة

واثبات ذلك ان المادة جنس والصورة فصل. والجنس والفصل متضايفان. ثم المادة قوة والصورة فعل. والقوة والفعل متضايفان واعلم ان اضافة المادة الى الصورة قسمان: الاول اضافة بالقوة اى اقتضا اتحاد الواحدة مع الاخرى. وهذه الاضافة لا تمتاز عن ذات المادة والصورة لانها يقتضيان الاتحاد بذاتيهما. الثانى اضافة بالفعل اى فعل اتحاد الواحدة مع الاخرى. وهذه الاضافة تمتاز عن ذاتيهما كما تبين لانه ممكن ان توجد ذاتيهما من غير ان يوجد الاتحاد بينهما [٤٣٩].

وقال البعض ان الاتحاد هو شي مطلق يمتاز عن المادة والصورة. ونفى ذلك ان اتحاد المادة والصورة هو فعل تركيبهما معاً. وهذا الفعل لا بد ان يضاف الى اثنتيهما [٤٣٩ب]. وبعده ان كان الاتحاد شيئاً مطلقاً لامكن وجوده خلوًا عن المادة والصورة. ولكن التالى محال. فالمقوم محال. وبيان ذلك ان فعل الاتحاد اذا وجد خلوًا عن المادة والصورة لحصل ان فعل التاليف لم يولف. وهذا خلف كما هو خلف ان فعل البصر لا [٤٤٠] يبصر وفعل الفعل لا يفعل.

## الفصل الخامس

## فى ان اتحاد المادة والصورة جوهرى

والجوهرى قسمان. الاول جوهرى بالذات مطلقاً. وهو الذى تكون ذاته

---

٤٣٧) ش تتالفا ٤٣٨) ش ح عنهما

٤٣٩) ش وضع في الهامش ما يلي : «اعلم الاتحاد المطلق هو الذى يطلق على كثيرين ضد المقيد لان هذا يقيد بواحد لا بكثيرين».

٤٣٩ب) ح اثنيها ٤٤٠) ش لم

جوهرية . ولا يضاف الى غيره كما هى جوهرية المادة والصورة . والثانى جوهرى بالاضافة . وهو صنفان . الاول جوهرى ذاتى بالاضافة . وهو ما كانت ذاته جوهرية مع انه مضاف الى غيره . والثانى جوهرى اضافى فقط وهو الذى ينسب الى شى جوهرى وان ما كان جوهرياً فى ذاته . كما يقال فعل جوهرى الذى يتولد به الجوهر وان ما كان الفعل جوهراً فى ذاته .

وقال البعض ان الاتحاد عرضى بالكلية . كما هو الفعل عرضى بالنسبة الى الفاعل . ونفى ذلك ان الكل يتقوم عن المادة والصورة والاتحاد . فان كان الاتحاد عرضياً لتركب جوهر الشى عن العرض وهو محال . واما الفعل فهو عرضى بالنسبة الى الفاعل لانه لا تتقوم عنه ذات الفاعل . اذ الشى لا يفعل الا على تقدير وجود ذاته .

وذهب اخرون ان الاتحاد جوهرى بالذات مطلقاً كما هى جوهرية بالذات المادة والصورة لان الاتحاد منزلته عن المادة والصورة كمنزلة الدبق عند جسمين . وذلك جوهرى بذاته . ونفى ذلك ان الاتحاد يمتنع ان يوجد خلواً عن المادة والصورة كما مرّ فى الفصل المتقدم ذكره . ولم يصح ذلك اذا كان جوهراً بالذات . لان اى جوهر كان هو قادر ان يوجد بالامر الالهى خلواً عن غيره . ولا يصح مثال الدبق . لان الدبق هو جسم كامل ولا يولف جسمين الا بالاتصال . واما الاتحاد فليس هو جسم ولا يولف المادة والصورة بالاتصال بل بالتركيب الجوهرى .

فنقول ان الاتحاد وهو جوهرى ذاتى بالاضافة . لانه منسوب الى شيئين جوهريين . وهما المادة والصورة . وهو جوهرى فى ذاته . وبيان ذلك ان الاتحاد هو نسبة المادة الى الصورة . ونسبة الصورة الى المادة . وهذه النسبة لا تدعى جوهرية لان طرفاها[٤٤١] جوهرية فقط . ولكن لانها جوهرية ايضاً بذاتها . والبيان على ان الاتحاد هو جوهرى بذاته . لان يوجد اتحاد عرضى منسوب الى شيئين جوهريين . كاتحاد المحبة والاتصال . اذن[٤٤٢] الاتحاد الجوهرى لا يمتاز عن العرضى الا بما انه جوهرى فى ذاته .

## الفصل السادس
## فى ان الاتحاد هو من ذات المركب الجوهرى

وبرهان ذلك . ان المركب الجوهرى لا يحصل كاملاً الا عند اتحاد

٤٤١) ش: طرفيها . ٤٤٢) ش اذاً

اجزايه مع بعضها . كالانسان فانه لا يكون انساناً كاملاً . الا عند اتحاد النفس الناطقة مع الجسد . والفرس لا يكون فرساً كاملاً . الا عند تاليف النفس الحيوانية مع الجسم وبعده المركب من حيث انه مركب يتقوم عن تركيب الاجزا . كالخايط الابيض من حيث انه ابيض يتركب عن ذات الخايط وعن البياض . وان سالت هل الاتحاد يفسر بالاعوجاج . عند تعريف المركب كما يفسر بالاعوجاج البياض عند تعريف الابيض . فاجيبك نعم . لان الانسان يحد انه مركب من نفس ناطقة وجسد . والفرس يحد انه مركب من نفس حيوانية وجسم . وفي هذا الحد لا يفسر التركيب الا بالاعوجاج اى بالجر بخلاف ما يفسر بالرفع عند وجود حرف العطف اى الشرط . لانك اذا قلت المركب من حيث انه مركب فيكون التركيب بالرفع . كما يكون البياض[٤٤٣] بالرفع عند قولك الابيض بما انه ابيض . وذلك لوقوع الشرط على التركيب والبياض . وذلك من اصطلاحات[٤٤٣ب] المنطقية[٤٤٣ج] لان العلم الطبيعي لا يتبصر باللفظ[٤٤٤] بل في ذات الشي . وقد عرفنا ان ذات المركب لا تتقدم الا عن تركيب اجزايها .

وذهب البعض ان ذات الانسان هي النفس الناطقة وحدها . ونفى ذلك ان الانسان ليس هو ناطق فقط ولكن[٤٤٥] حساس[٤٤٦] ايضاً كما هو واضح . والحساسة لا تتبس الا بالجسد .

وقال اخرون ان ذات الانسان هي النفس والجسد متحدة كانت ام لا . ونفى ذلك ان الانسان الكامل هو الناطق الحساس . ولا يحصل ذلك الا عند اتحاد النفس والجسد . لان الجسد المنفصل عن النفس لا حس له .

## الفصل السابع
## في ان الاتحاد الجوهري واحد

المركب الجوهري صنفان . الاول متجزى وهو الذى يتقوم عن مادة وصورة متجزيتين كالحجر والشجر . الثاني غير متجزى وهو اثنان . الاول غير متجزى من حيث المادة والصورة الثاني غير متجزى من حيث الصورة وحدها . . .

---

٤٤٣) ش استقطها
ب٤٤٣) شرح الاصطلاحات
ج٤٤٣) ح المنطقية
٤٤٤) شرح في اللفظ
٤٤٥) ش بل

التقصد٤٤٦ ان المركب المتجزى يتعدد فيه الاتحاد على عدد اجزا المادة والصورة . لان كل جزء من اجزا المادة يتحد مع جزء من اجزا٤٤٧ الصورة . وبين هذين الجزئين اي بين جزء المادة وبين جزء الصورة لا يوجد اتحادين بل اتحاد واحد . لان الاتحاد رباط المادة مع الصورة . والرباط لا يكون الا واحد٤٤٨ . ثم الاتحاد هو نسبة المادة الى الصورة . والنسبة لا تكون الا واحدة . واما المركب الغير متجزى من حيث المادة والصورة . فلا يوجد فيه الا اتحاد واحد كالاتحاد الذى بين جزء المادة الغير متجزى وبين جزء الصورة الغير متجزى . واما المركب الغير متجزى من حيث الصورة فيكون فيه الاتحاد واحداً من حيث الصورة وان كان متعدداً من حيث المادة . كالاتحاد الذى بين النفس الناطقه والجسد البشرى . لان النفس الناطقة لا تتجزى . والجسد البشرى يتجزى . وكل جزء من اجزا الجسد٤٤٩ يتحد مع النفس . والنفس تتحد مع كل جزء من اجزا الجسد . فيحصل ان الاتحاد واحد من طرف النفس . ومتعدد من طرف الجسد . وقوله ان الاتحاد متعدد من طرف الجسد . فمعناه ان الاتحاد واحد مركب عن افراد كثيرة . لان كما يقال ان الانسان واحد مركب عن نفس وجسد . كذلك الاتحاد الجوهرى واحد مؤلف عن اتحادات جزئية متعددة .

اعتراض . قال ان الاتحاد الذى بين المادة والصورة اثنان . الاول اتحاد المادة مع الصورة . والثانى اتحاد الصورة مع المادة . لان توجد بين المادة والصورة نسبتان . الاول نسبة المادة الى الصورة . والثانية نسبة الصورة الى المادة .

جواب٤٥٠ اتحاد المادة مع الصورة هو نفس اتحاد الصورة مع المادة . ولا يمتاز عنه الا بالتوهم وتقلب الالفاظ .

الفصل الثامن

في ان الاتحاد يوضع فى المادة وينتهى الى الصورة

ومعنى ذلك . ان الاتحاد من حيث انه رباط المادة والصورة ينتهى

٤٤٦) ش وحساس
ب٤٤٦) ح المقصد
٤٤٧) ش زاد المادة
٤٤٨) ش واحداً
٤٤٩) ش زاد البشرى
٤٥٠) ش الجواب

اليهما . لانهما طرفى[٤٥١] الاتحاد . ومع ذلك لا يوضع فى اثنيهما[٤٥٢] . ولكن فى المادة وحدها . وسبب ذلك ان الاتحاد لا يوضع الا فى الشئ الذى يوجد عنه . ولكن لا يوجد الا عن المادة . لان الفاعل اذا اولد[٤٥٣] شيئاً لا يفعل الاّ فى المادة . اذن[٤٥٤] لا يوضع الاتحاد الا فى المادة .

وقال البعض . يوضع الاتحاد فى المادة والصورة معاً لانه ينتهى الى كليهما . ونفى ذلك . ان الاتحاد وان انتهى الى المادة والصورة فلا يخرج الى الوجود الاّ عن المادة بقوة الفاعل الطبيعى . ولذلك الاتحاد الذى بين لاهوت السيد المسيح وبين ناسوته : لا يوضع الا فى الناسوت . وان كان رباط كليهما . اى رباط الناسوت واللاهوت معاً .

وان سالت عن الاتحاد الذى بين النفس الناطقة وبين الجسد البشرى هل يكون مادياً ام روحياً[٤٥٥] . فاجبتك انه مادى لانه يوضع فى المادة ويبرز عن المادة . وان قلت ان كان ذلك الاتحاد مادياً لم يصلح لتاليف النفس مع الجسد اذ النفس روحية[٤٥٦] . فاجبتك كما يصلح الجسد المادى لتقبل النفس الناطقة واتحاده معها . كذلك يصلح الاتحاد المادى لتركيب النفس مع الجسد . وبالحقيقة ان هذا الاتحاد عجيب[٤٥٦ب] واعجب منه الاتحاد الذى بين لاهوت السيد المسيح وبين ناسوته .

المقالة السادسة[٤٥٧]

فى الكلّ

قد مرّ فى الاجزا اى المادة والصورة وتاليفها فيجب التبصر فى الكلّ .

الفصل الاول

فى ان ما هو الكلّ

الكلّ هو الذى يكون كاملاً فى ذاته من حيث ذاته . وذلك اقسام: الاول كل بسيط كالملاك . الثانى كل جزءى اى الذى هو كل فى ذاته . وجزء بالنسبة الى غيره كالنفس . هى كل كامل فى ذاتها . وجزء ناقص بالنسبة الى الانسان . لان الجزء هو كل الجزء فى ذاته . وهو جزء بالنسبة

٤٥١) ش طرفا
٤٥٢) شح اثنيا
٤٥٣) ش ولد
٤٥٤) ش اذاً
٤٥٥) شح روحانياً
٤٥٦) شح روحانية
ب٤٥٦) ح عجيباً
٤٥٧) شح السابعة

الى المركب. الثالث كل مولف اى كل[٤٥٨] كامل. وهو ما كان مركباً عن اجزايه المتحدة مع بعضها. كالانسان هو كل كامل لانه مركب عن مادة وصورة متحدتين وهو المراد هنا. وذلك قسمان: الاول كل قايم بذاته. والثاني كل قايم بغيره كما سياتي فى الاقنوم[٤٥٩] والشخص.

## الفصل الثاني

### فى ان الكل يمتاز عن اجزايه اذا اخذت بالافراد

وامثال[٤٦٠] ذلك. اذا اخذت النفس الناطقة وحدها. او[٤٦١] الجسد البشري وحده بالنسبة الى الانسان. فيمتاز الانسان عن ذلك ليس بالكلية. ولكن من جهة الجزء الاخر. لان الكل يحوى[٤٦١ب] جزءين. مثلاً والشي الذى يكون مركباً عن جزءين يمتاز عن جزء واحد. كما يمتاز الانسان عن النفس وحدها. لانه يجوز القول ان الانسان ليسه[٤٦٢] بنفس ولا النفس بانسان. وعلامة التميز هو السلب. وهذا التميز لا يكون تميزًا كلياً لكن جزءياً. لان الكل يمتاز عن بعض اجزايه. لا بالكلية[٤٦٣]. والا لم يتركب عن ذلك الجزء. ولكن[٤٦٣ب] بوجه اى من حيث كافة الاجزا. كما يمتاز الانسان عن النفس الناطقة. لا من حيث النفس الناطقة ولكن من حيث الجسد.

## الفصل الثالث

### فى ان الكل لا يمتاز عن اجزايه اذا اخذت بالاجمال

وامثال[٤٦٤] ذلك. اذا اخذت النفس الناطقة والجسد مع اتحادهما. فلا يمتاز عنهما[٤٦٤ب] الانسان[٤٦٥]. واثبات ذلك ان الكل اذا امتاز عن كافة اجزايه. فاما ان يكون جزءًا اوكلاً. فان كان جزءًا لحصل انه يوجد جزء فوق كافة الاجزاء وهو محال. لان فوق كل الاجزا لا يوجد

---

٤٥٨) ش اسقطها.
٤٥٩) ش ح الثنوم
٤٦٠) ش ح مثال.
٤٦١) ش و
٤٦١ب) د يحتوي
٤٦٢) د ش ح ليس
٤٦٣) ش وضع في اسفل الصفحة ما يلي: «حاشية قوله لا بالكلية اى لا تميز حقيقي بانفصال بل عقلي».
٤٦٣ب) د لكن
٤٦٤) ش ح مثال
٤٦٤ب) ح منها
٤٦٥) ش زاد: «مثلا اذا قلنا النفس والجسد المتحدين ليس هما الانسان. ولا الانسان هو النفس والجسد المتحدين».

جزء اخر كما هو واضح . وان كلاً حصل ان اجزا الكل لا يتركب عنها الكل من حيث ان يمتاز الكل عن اجزايه تمييزاً كلياً وهو محال . لان الكل ليس هو شي كلي في ذاته . ولكنه كلي مولف عن اجزايه وان كان الكل ممتازًا عن اجزايه تمييزًا كلياً . حصل ان الكل ليس اعظم من اجزايه . لان الكل اذا كان شيئاً ممتازًا عن كل اجزايه . لكانت الاجزا مساوية له وهو محال .

وقال البعض لا يمتاز الكل عن كافـة اجزايه اذا اخذت الاجزا بالاجتماع . ولكن يمتاز عن المادة والصورة المتحدتين . ومنزلته عند كافة اجزايه . كمنزلة الاتحاد عند المادة والصورة . لان كما يمتاز الاتحاد عن المادة والصورة عند تاليفها . كذلك يمتاز الكل عن المادة والصورة المتحدتين عند تركيب الكل . ونفى ذلك . ان الكل يحصل كفوًا عن اتحاد المادة مع الصورة . ولا يطلب الى ذلك شي اخر ممتـاز عن المادة والصورة المتحدتين . لان اذا كانت المادة متحدة مع الصورة يمتنع ان لا يحصل الكل الكامل . كما يمتنع ان لا يحصل الكل الكامل . كما يمتنع ان لا يحصل كل الانسان عند اتحاد النفس الناطقه مع الجسد . واما الاتحاد فيلزم ان يكون شيئاً ممتازًا عن المادة والصورة كما مرّ . لانه يمكن ان توجد المادة والصورة معاً من غير ان تكون متحدة . ولا يصح ذلك في الكل . اذ لا يمكن ان توجد المادة متحدة مع الصورة بدون وجود الكل .

وان سالت كيف يمتاز الكل عن كافة اجزايه المتحدة مع بعضها . فاجبتك . بالتوهم فقط لان الكل هو مجموع اجزايه واذا نقص جزء من اجزايه بطل الكل . كما يبطل ان يكون كل الجسد اذا نقص جزء منه . وكما يبطل ان يكون كل الانسان اذا نقص جزء منه . واذا عاد الجزء الناقص الى مكانه . فيعود الكل كاملاً . كما يصير جسداً كاملاً . وانساناً كاملاً . اذا ارتد لهما الجزء الناقص .

اعتراض اول . قال ان الكل يمتاز عن كافة الاجزا . لكون الكل يفسد ويتولد والاجزا لا تفسد ولا تتولد . كما يبان في الانسان . لان الانسان يموت ويتولد . واجزايه[٤٦٦] اي النفس والجسد لا تموت ولا تتولد . ثم ان[٤٦٧] الانسان يقال أنه يعقل ويريد ويحس وما اشبه[٤٦٨] . ولا يقال ذلك على اجزايه .

٤٦٦) في اجزاوه

٤٦٧) شرح اسقطها

٤٦٨) ش زاد ذلك

الجواب . تتولد الاجزا وتفسد بالحالة التى يتولد الكل ويفسد . اذا اخذت الاجزا بالاجتماع وتوليد الكل وفساده لا يكون فى الانسان الا من حيث الاتحاد اي من حيث تاليف النفس مع الجسد او انفصالها عن بعضها . وهذا يصح فى الاجزا[٤٦٩] اذا اخذت بالاجمال . وكذلك التعقل والارادة واخص تنسب[٤٦٩ب] الى كل الانسان . وبالالتزام الى مجموع اجزايه لاجل رباط النفس مع الجسد .

جواب اخر لا تقال الاجزا انها تفسد او تتولد . وان اخذت بالاجتماع لتعارف العادة فى اللفظ . لان الجزء لا يوخذ حسب العادة الا منفردًا .

اعتراض ثانى . العلة تمتاز عن المعلول . ولكن الاجزا هى علة مقومة للكل . فالاجزا تمتاز عن الكل .

جواب العلة اى المبدا صنفان . الاول خارج كالبارى تعالى . فهو علة خارجة للبرايا . لانه يمتاز عنها . الثانى داخل كالمبدا المقدم لذات الشى فهو علة داخلة لذلك الشى لانه لا يمتاز عنه . والجزء هو علة داخلة للكل لانه لا يمتاز عن الكل لكون الجزء اذا اخذ منفردًا لا يمتاز عن الكل الا من وجه اى من حيث الجزء الاخر المقوم الكل[٤٧٠] . كالنفس لاتمتاز عن كل الانسان الا من حيث الجسد والاتحاد . واذا اخذ الجزء بالاجتماع فلا يمتاز عن الكل اصلاً . كالنفس والجسد المتحدان . فلا تمتاز عن الانسان بوجه من الوجوه . وكذلك الحد لا يمتاز عن المحدود بالذات .

وان سالت هل يمتاز الكل عن اجزايه بالتوهم اذا اخذت اجزايه[٤٧١] بالاجتماع . فاجيبك نعم كتمييز الحد عن المحدود لكون الاجزا المجتمعة توضح شى[٤٧٢] ما لا يوضحه الكل كالحد يشرح شى[٤٧٣] ما لا يشرحه الكل .

---

٤٦٩) ش بالاجزا
٤٦٩ب) ح فتنسب
٤٧٠) ش ح الكل
٤٧١) ش اجزاوه
٤٧٢) ش ر شيأ
٤٧٣) ش شيأ

المقالة السابعة[٤٧٤]

## في الطبيعة

الفصل الاول

### في ماهية الطبيعة

الطبيعة صنفان الاول ميل الشي كما يقال الانسان الغضوب غضوب بالطبيعة . والبخيل بخيل بالطبيعة . والكريم كريم بالطبيعة اى بميل الطبيعة . الثاني ذات الشي كما يقال ان الحد قول موضح لطبيعة الشي[٤٧٥] اى لذات الشي . والطبيعة في هذا المعنى هي قسمان : الاول طبيعة بسيطة كطبيعة البارى تعالى وطبيعة الملائك . الثاني طبيعة مؤلفة كطبيعة الانسان . فانها مؤلفة من طبيعتين جزيتين . اى من طبيعة المادة . ومن طبيعة الصورة . ولذلك الطبيعة . اما ان تكون طبيعة جزءية اى طبيعة الجزء . واما ان تكون طبيعة كاملة اى طبيعة الكل . ولا تختلف الطبيعة الجزءية عن ذات الجزء . ولا الطبيعة الكاملة عن ذات الكل . وذلك انه لا يمكن ان يوجد شي بلا طبيعة . كما ان لا[٤٧٦] يمكن[٤٧٧] يوجد شي بلا ذات . لان الشي هو نفس ذاته . وذات الشي هي نفس طبيعته . فالاشيا البسيطة لها طبيعة بسيطة . والاشيا المركبة لها طبيعة مركبة . ولا يقع الاختلاط بين الطبايع . ولا الامتزاج . ولا الاستحالة . الا اذا اختلطت الاشيا والمركب البشرى اى الانسان لكون المادة لا تختلط فيه مع الصورة . فلا يقع فيه الاختلاط بين المادة والصورة اصلاً . لكون حيث يوجد الاتحاد الجوهرى ينفى الاختلاط والامتزاج والاستحالة . والاتحاد الجوهرى يوجد حيث يوجد التركيب الطبيعي .

وتحد الطبيعة انها مبدا الحركة والسكون . واما[٤٧٨] الطبيعة الجزئية فهي مبدا جزءى لذلك . واما[٤٧٨ب] الكاملة اى الكلية . فهي مبدا كامل . واما الطبيعة الفاعلة اى الصورة . فهي مبدا فاعل . واما الطبيعة المنفعلة اى المادة فهي مبدا منفعلة[٤٧٩] للحركة والسكون . والطبيعة قسمان . الاول غير عايشة كالحجر . الثانية[٤٨٠] عايشة وهي قسمان ايضاً : الاول عايشة

٤٧٤) ش ح الثامنة
٤٧٥) ش اسقطها .
٤٧٦) ش اسقط ان لا — ح اسقط ان
٤٧٧) ش ح زاد ان
٤٧٨) ش ح اما
٤٧٨ب) ح زاد الطبيعة
٤٧٩) ش ح منفعل
٤٨٠) ش ح الثاني

ناطقة كالانسان . والثانى عايشة غير ناطقه . وهما قسمان ايضاً . الاول نباتية كالنبات والثانى حساسة او حيوانية كالحيوان . والطبيعة بمعنى انها غير عايشة فتكون مبدا الحركة[٤٨١] والسكون . من حيث انها قابلة الفساد والتوليد والتغيير . لان الحركة هنا لا تدل على الحركة المكانية وحدها . ولكن على الحركة الذاتية او[٤٨٢] العرضية . او[٤٨٣] على التغيير او[٤٨٤] التوليد والفساد . كما يتحرك الحطب بقوة النار ويتحول رماداً . والرماد يتحول تراباً . وهكذا يدور فى بقية الاجسام . والسكون معناه الهدو عند قبول الصورة الجوهرية كما يسكن الما عند اكتساب البرودة الواجبة . ولا يتحرك الى اكتساب برودة اخرى . والطبيعة العايشة النباتية . فهى مبدا الحركة والسكون . من حيث انها تتحرك الى اكتساب الكبر النباتى الواجب. كالشجرة فانها تنمى[٤٨٥] الى ان تكتسب الكبر المطلوب لطبيعتها[٤٨٦] . وتسكن عند اكتساب ذلك . والطبيعة العايشة الحساسة اى الحيوانية فهى مبدا الحركة والسكون . من حيث انها تتحرك الى افعال النمو والحس . كالفرس فيتحرك الى نمو الجسد . والى فعل الحس . اى السمع[٤٨٧] والبصر والذوق وما اشبه[٤٨٨] ويستريح عند اكتساب ذلك . والطبيعة العايشة الناطقه . فهو مبدا الحركة والسكون من حيث انها تتحرك الى افعال النمو والحس والنطق . كالانسان فيتحرك الى نمو الجسد والى افعال الحس . اى البصر والسمع وما اشبه[٤٨٩] . والى افعال النطق اى الارادة والعقل . ويستريح عند اكتساب ذلك . وبيان ذلك جميعه انه لا يوجد شى مخلوق كامل غاية الكمال . بل المخلوقات لا بد ان يوجد فيها نقص والذى هو كذلك . فهو قابل ان يعدم او[٤٩٠] يكتسب بعض الكمالات . وذلك هو الحركة والسكون . والحركة والسكون اما بالذات كنمو الجسد . واما بالعرض كتنوير الحق والذى ليس له حركة بالنوع الاول اى بالذات . فلا بد ان تكون له حركة بالنوع الثانى اى بالعرض . كالسما فانه وان ما كانت له حركة مكانية ولا حركة ذاتية . فله حركة عارضية[٤٩١] بالنسبة الى قبول الضو . وما اشبه[٤٩٢] . واما الملاك فيتحرك ويسكن بالنسبة الى افعال

٤٨١) ش لحركة
٤٨٢) ش و
٤٨٣) ش ح اي
٤٨٤) ش و
٤٨٥) ش تنمو
٤٨٦) ش الى طبعها
٤٨٧) ش وضعها بعد البصر
٤٨٨) ش زاد ذلك
٤٨٩) ش زاد ذلك
٤٩٠) ش و
٤٩١) ش ح عرضية
٤٩٢) ش زاد ذلك

العقل والارادة . فحصل ان الطبيعة مبدا الحركة والسكون . اما بالنسبة الى المكان والزمان او بالنسبة للتغيير[٤٩٣] الذاتي . او بالنسبة الى التغيير العرضي . وذلك في المخلوقات . لان في الخالق تعالى فلا تكون الطبيعة بالنسبة الى حد التغييرات . لانه تعالى لا يتغير من حيث انه واجب الوجود والتغيير لا يوجد الا في ممكن الوجود . اذ التغيير هو حركة من قوة[٤٩٤] الى الفعل . وواجب الوجود لا يكون بالقوة اصلاً . ولكنه دائماً بالنسبة الى ذاته واخواصه[٤٩٥] القدسية .

الفصل الثاني

في الطبيعي

وهو خمسة اقسام . الاول ذو الطبيعة اي الشخص القايم بذاته . كزيد فان له الطبيعة الانسانية اي الناسوت . لانه قايم بذاته . الثاني طبيعي غير ارادي . كالغضب الغير ارادي فانه يقال طبيعي . الثالث طبيعي غير صنايعي كالشجرة تقال انها طبيعية بالتميز عن الشجرة المصورة الصنايعية . الرابع طبيعي بالقصد كالشي الذي يحدث طبيعياً بالقصد . فانه يمتاز عما يحدث بغير القصد . الخامس طبيعي بالقوة بالتميز عن الذي يفوق الطبيعة . كالعجايب والايات التي لا تصل اليها القوة الطبيعية .

والطبيعي هو الذي يصدر عن ذات الشي كحسب الميل والاقتضا المغروس فيه . كالتعقل فهو طبيعي للانسان . لان يخرج عن القوة العاقلة الموجودة في الانسان . ولا يخرج كيف[٤٩٥ب] ما اتفق . ولكن بالموافقة لميل الانسان . واما جذب الجسم الثقيل الى العلو فليس هو طبيعي لذاك الجسم لانه لا يصدر عن ذات الشي حسب ميله . ولكن يصدر عن الفاعل الخارج ومتقابل الطبيعي فهو القصري[٤٩٦] .

الفصل الثالث

في القصري[٤٩٦]

وهو الذي يصدر عن فاعل خارج ضد ميل الشي . كالحركة الى فوق فانها قصرية[٤٩٧] لجسم[٤٩٨] الثقيل لانها ضد ميل الجسم . والحركة

٤٩٣) ح الى التغيير
٤٩٤) شح القوة
٤٩٥) شح خواصه
ب٤٩٥) شح كيفما .
٤٩٦) شح القسرى
٤٩٧) شح القسرية
٤٩٨) ش للجسم

الى تحت هى قصرية[٤٩٩] بالنسبة الى النار. لانها ضد طبيعة النار. وميل الشى قسمان. الاول ميل الى خير خاص. كالنار فان ميلها الخاص لا يكون الا بالنسبة الى خيرها الخاص اى الحرارة. والحركة الى ما فوق وما اشبه[٥٠٠]. الثانى ميل الى خير عام. وقد يتفق هذا الميل مع شر الشى اى مع فساده او مع حركة قصرية[٥٠١] لطبيعته: كالجسم الثقيل فانه يتحرك الى ما فوق اذا ما امكن ان يمتنع الخلا[٥٠٢] بوجه اخر. والاشيا السفلية تفسد وتتولد بحركة الافلاك العلوية. لاجل خير العالم والقوى الجسدانية تخدم العقل والارادة فى الانسان. وكافة البرايا تطيع البارى تعالى وتخدم ارادته. والقصر[٥٠٣] قسمان ايضاً. الاول قصر[٥٠٣] متقابل للخير الخاص كقولك جذب الجسم الثقيل الى ما فوق. الثانى قصر[٥٠٣] متقابل للخير العام. كقولك اذا سقط كوكب على الارض او[٥٠٤] جبل انتقل[٥٠٥] الى السما. والخير العام الطبيعى لا يمتنع بالقوة الطبيعية. لكون كافة الاشيا تتدبر بالعناية الالهية وتتوجه الى خير العالم. اذ فساد الشى هو نفس توليد غيره.

وان سالت متى يكون القصر[٥٠٦] مطلقاً. فاجبتك اذا كان متقابلاً للقوة المتسلطة الرئيسية. ومعنى ذلك انه قد توجد فى الشى قوى مختلفة خاضعه لبعضها كما هى خاضعة فى الانسان القوى الجسدانية للنفسانية[٥٠٧]. وكما هى خاضعه فى النبات القوة المادية للنباتية. فلا تقال الحركة قصرية[٥٠٨] اذا كانت متقابلة للاقوا[٥٠٩] الخاضعة السفلية. بعد انها توافق القوى المتسلطة العلوية. كالنبات اذ ينبت فلا يتحرك الى ما فوق قصراً[٥١٠]. وان كانت هذه الحركة ضد طبيعة الجسم الثقيل. ولا ذلك الا لكون الحركة الى ما فوق فى النبات موافقة للقوة المتسلطة فيه. اى النفس[٥١١] النباتية. وكذلك الصوم الاختيارى في الانسان. وان كان متقابل[٥١٢] للقوة الحساسة. فلا يكون قصرياً[٥١٣] له لكونه صادر عن القوة المتسلطة فى الانسان اى عن الارادة. واعلم ان القصر[٥١٤] يكون فى الانسان اذا

---

٤٩٩) شرح قسرية
٥٠٠) ش زاد ذلك
٥٠١) شرح قسرية
٥٠٢) ش الخلى
٥٠٣) شرح القسر
٥٠٤) ش وانتقل — ح او انتقل
٥٠٥) شرح ابقطها
٥٠٦) شرح القسر
٥٠٧) ش الى النفسانية
٥٠٨) شرح قسرية
٥٠٩) شرح للقوى
٥١٠) شرح قسراً
٥١١) شرح للنفس
٥١٢) شرح متقابلاً
٥١٣) شرح قسرياً
٥١٤) شرح القسر

كان ضد ارادته فى الاشيا الواقعة تحت الارادة بدون وسيط . كالحركة المكانية والحساسة وما اشبه[٥١٥] . وليس اذا كان ضد ارادته فى الاشيا الواقعة تحت الارادة بتوسط كدور الدم فى الجسد . وحركة الاعضا الباطنه وما اشبه[٥١٦] . لان الارادة ولو ان[٥١٧] ما ارادت ان يدور الدم فى الجسد فما[٥١٧ب] يكون دور الدم قصريا[٥١٨] بالنسبة الى الانسان كما هو واضح . واما الاجسام العلوية الفلكية فلا تضع قصرًا[٥١٩] فى الاشيا السفلية . وان صدر عن تاثيرها تغييرًا جوهرياً فى السفليات . لكون الاشيا السفلية خاضعة للعلوية فى قبول التاثير والتغيير .

وقال البعض . لا يصنع الخالق قصرًا[٥٢٠] فى المخلوقات كيف[٥٢١] ما حركها . لان المخلوقات خاضعة للخالق تعالى خضوعاً كلياً . فتميل الى اية حركة تحركت منه تعالى .

وقال اخرون بخلاف ذلك وهو عندى الاصح . لان البارى تعالى . وان كان له السلطان الكامل على كافة البرايا . فلا يغير ذات الشى ابدًا . لان الذى يخلقه ان يكون كذا . يمتنع ان لا يكون كذا . فاى ما تحرك من المخلوقات حركة غير طبيعيه . لا بد ان يتحرك حركة قصرية[٥٢٢] . ولا شك ان المخلوقات لا تقاوم الارادة الالهية اصلاً . ولكن تقتضى بذاتها. انها[٥٢٣] لا تكون الا على الحالة الطبيعية . كالنار فانها تقتضى بذاتها الحرارة والارتفاع الى ما فوق . وان كان البارى تعالى قادرًا ان يصيرها باردة ويحطها الى ما تحت .

وان سالت هل يوجد شى متوسط[٥٢٤] بين الطبيعى والقصرى[٥٢٥] لا يكون لا طبيعى ولا قصرى[٥٢٦] . فاجبتك لا . لان كل حركة بالنسبة الى نفس الشى . اما ان تكون صادرة عن ذاته . واما عن شى اخر . والحركة الصادرة عن شى اخر اما ان تكون موافقه لذات ذاك الشى وهى طبيعية له . واما ان تكون غير موافقة لذات ذاك الشى وهى قصرية[٥٢٧] له .

---

٥١٥) ش زاد ذلك
٥١٦) ش زاد ذلك
٥١٧) ش ح وضع وان بدلاً من ولو ان
٥١٧ب) ح فلا
٥١٨) ش ح قسرياً
٥١٩) ش ح قسراً
٥٢٠) ش ح قسراً
٥٢١) ش ح كيفما
٥٢٢) ش ح قسرية
٥٢٣) ش اسقطها
٥٢٤) ش ح متواسط
٥٢٥) ش ح القسرى
٥٢٦) ش ح قسرى
٥٢٧) ش ح قسرية

وقال البعض . يمكن وجود حركة لا طبيعية ولا قصرية ٥٢٨ وهي حركة الحجر على كرة الارض على تقدير ان الارض تكون مستقولة ٥٢٩ على التساوي لكون الحجر على هذ التقدير لا يتقدم ولا يبعد عن مركز الارض . وبالمتابعة لا تكون حركته طبيعية ولا قصرية ٥٣٠ ومقلدت ٥٣١ الطبيعة فهى الصناعة .

## الفصل الرابع
## فى الصناعة

الصناعة قسمان . الاول فى عقل الصانع لان الصانع قبل ان يصنع شيئاً بالفعل فيتصوره بالعقل . كالمعمارى فانه يتصور البيت بالعقل قبل ان يعمره بالفعل . الثانى فى ذات المصنوع كالبيت انه يقال ٥٣١ب معمر بصناعة اذا كان فى ذاته مبنياً بالموافقة لقوانين الصناعة . والصناعة قسمان ايضاً . الهية وانسانية . وموضوع ٥٣١ج الصناعة الالهية هو ٥٣٢ المركب الطبيعى وموضوع ٥٣٢ب الصناعة الانسانية المركب الصنايعى.

والصناعة تقلد الطبيعة لانها تتحصل بالدرس بالنظر ٥٣٣ الى افعال الطبيعة . ويشبه المركب الصنايعى المركب ٥٣٤ الطبيعى. لان كما يتركب الكل الطبيعى عن مادة وصورة طبيعتين . كذلك يتركب الكل الصنايعى عن مادة وصورة صنايعتين . وكما تكون المادة الطبيعية . غير معينة بذاتها الى قبول الصورة الطبيعية والصورة معينة بذاتها الى تركيب هذا المركب الطبيعى بدون غيره . كذلك تكون المادة الصنايعية غير معينة بذاتها الى قبول الصورة الصنايعية . والصورة معينة بذاتها الى تركيب هذا المركب الصنايعى بدون غيره . وكما تبرز الصورة الطبيعية المادية بفعل الفاعل الطبيعى فى المادة . كذلك تبرز الصورة الصنايعية بفعل الفاعل الصنايعى فى المادة . وكما لا تفسد المادة الطبيعية ولا تتولد . بل انما تفسد الصورة الطبيعية المادية وتتولد . كذلك لا تفسد المادة الصنايعية ولا تتولد . ولكن انما تفسد صورة ٥٣٤ب الصنايعية وحدها وتتولد . وكما يكون وجود المادة

---

٥٢٨) ش ح قسرية
٥٢٩) ش مصتولة
٥٣٠) ش ح قسرية
٥٣١ ش خ مقلدة
ب٥٣١) ح وضع انه بعد يقال
ج٥٣١) ش ح ومصنوع
٥٣٢) ش ح استطها
ب٥٣٢) ش ح ومصنوع
٥٣٣) ش ح والنظر
٥٣٤) ش المركب
ب٥٣٤) ش ح الصورة

الطبيعية من البارى تعالى بالاضافة الى المركب الطبيعي كذلك يكون وجود المادة الصنايعية من الطبيعة بالنسبة الى المركب الصنايعي .

ويختلف المركب الطبيعي عن المركب الصنايعي . لان المركب الطبيعي يتقوم عن مادة وصورة وعوارض . والمركب الصنايعي لا يتقوم الا عن مادة جوهرية . وعن صورة عرضية . والذى هو مادة وصورة جوهرية بالنسبة الى المركب الطبيعي . فهو مادة فقط بالنسبة الى المركب الصنايعي كالحجر المنحوت . وبعض[٥٣٥] المركبات الطبيعية عايشة . كالنبات والحيوان . والانسان . ولا شى من المركب الصنايعي عايش . والمركب الطبيعي له حركة فى ذاته بالنسبة الى النمو والحس والنطق والفساد والتوليد . والمركب الصنايعي ليس له حركة من هذه الحركات فى ذاته . واذا تحرك الى الفساد والتوليد . فلا يتحرك من الصناعة . ولكن من الطبيعة . مثلاً اذا فسد الثياب[٥٣٦] . فلا يفسد من حيث انه مصنوع بل من حيث صورته الطبيعية . وبعض المركب الطبيعي فاعل كالفرس يولد فرس اخر . ولا شى من المركب الصنايعي فاعل كالبيت فلا[٥٣٧] يولد بيت[٥٣٨] اخر . والطبيعة تشتغل بالمركب[٥٣٩] الطبيعي داخلاً وخارجاً . والصناعة لا تشتغل بالمركب[٥٣٩] الصنايعي الا خارجاً . كالصنام[٥٤٠] فلا يشتغل فى باطن الصنم .

وفعل الصناعة . لا يكون الا بالجمع والحذف . كالتصوير والنحت . لان التصوير يكون بجمع الالوان . والنحت بحذف الاجزا عن المنحوت .

والفاعل الصنايعي المخلوق لا يستطيع ان يبرز افعال الطبيعة بقوته . وان استطاع على ذلك بقوة فاعل اخر طبيعي . مثاله لا يقدر الصانع المخلوق على ابراز النار بذاته . وان كان قادراً على ذلك . بواسطة نار اخرى . اى بتقريب الحطب اليابس الى النار . وكذلك صانع الساعات لا يقدر على ابراز حركة الساعة بذاته . ولكن بواسطة الالاة[٥٤١] الطبيعية التى تتقوم عنها الساعة . وبرهان[٥٤٢] ذلك ان الصانع المخلوق لا يقدر ان يفعل الا على تقدير وجود مركب اخر طبيعي . ولا يفعل فى ذلك الا

---

٥٣٥) ش اسقط من « وبعض ... الى عايش»

٥٣٦) ش الثوب

٥٣٧) ش لا

٥٣٨) ش بيتاً

٥٣٩) ش في المركب

٥٤٠) ش اسقط من «كالصنام ... الى المنحوت» .

٥٤١) ش الالات

٥٤٢) ش اسقط من «وبرهان ... الى اخر الفصل» .

بترتيب الاشيا الطبيعية . وافتراقها . ولا يعل الحركة فيها الا بتقريب الجسم الفاعل الى المنتقل . كالطبيب فلا يشفى المرض الا بواسطة الحشايش والعقاقير . ولهذا السبب مَن عرف خواص الاشيا الطبيعية واختلاطها وقوتها بالاوفر فهو صانع ماهر حكيم ويقدر ان يفعل مصنوعات غريبة . كالملاك الفايز والهالك . فانه يعرف خواص الاجسام الطبيعية . وقوة امتزاجها . ويستطيع ان يفعل اشيا كثيرة ما لا يقدر الانسان على فعلها . لعدم معرفته اياها . وعلى هذه الطريقة . يقول العلما ان الشيطان يفعل اشيا كثيرة بقوة الاجسام الطبيعية . على تقدير كلام الساحر . وان كان حيناً لا يفعل ذلك الا بالتخيل . والعقل البشرى من حيث انه معرفة يمتد الى اشيا كثيرة طبيعية فيستطيع ان يصنع اشيا كثيرة غريبة . والبارى تعالى بما انه يعرف كافة الاشيا الطبيعية وخواصها واختلاطها . فيقدر ان يصنع بها جميعها امكن فعله . والفرق بين العجيب والغريب . فهو ان العجيب ما لا يمكن فعله بالقوة الطبيعية مطلقاً كاقامة الموتى . والغريب هو ما امكن فعله بالقوة الطبيعية . وان كان سبب ذلك مجهولاً .

## المقالة الثامنة[٥٤٣]

## فى القنوم والشخص

قد مرّ فى الطبيعة والكل . والكل اما قايم بذاته واما قايم بغيره . فيجب التبصر فى القيام[٥٤٤] اى القنوم والشخص

### الفصل الاول

### فى ماهية القنوم والشخص

القنوم اى الشخص هو جوهر ذو طبيعة كاملة قايمة بذاتها غير مشترك لغيره . خرج به العرض لان العرض ليس بجوهر . والنفس الناطقة لانها ليست بطبيعة كاملة . وان كانت قايمة بذاتها عند انفصالها عن الجسد . والطبيعة الكاملة . لان الطبيعة مشتركة لغيرها وقابلة ان تقوم فى غيرها . ومعنى ذلك ان القنوم جوهر مفرد كامل قايم بذاته ممتاز عن غيره . كزيد فهو ذو طبيعة انسانية كاملة ويمتاز عن كلها[٥٤٦] هو[٥٤٧] سواه .

---

٥٤٣) شرح التاسعة والثامنة

٥٤٤) اي في المقالتين السابقتين السابعة

٥٤٥) ش التقايم

٥٤٦) ش كل ما

٥٤٧) ج كان

ويسمى قنوم[٥٤٨] اذا كان ذو طبيعة ناطقة كالانسان والملائك والاقانيم الالهية. ويسمى شخص[٥٤٩] او قايم اذا كان ذا طبيعة ناطقة. او غير ناطقة كالانسان والفرس. والجوهر يقال على وجهين. الاول يقال الجوهر ماهية الشي. وهو الذات والطبيعة[٥٥٠]. الثاني يقال الجوهر موضوع الذات والطبيعة اى شخص. وهو ما يقوم فى جنس الجوهر ويسمى باسمين. الاول شى الطبيعة من حيث انه يوضع تحت طبيعة عامة. كقولنا هذا الانسان هو شى الطبيعة البشرية. الثاني قايم بما انه يقوم بذاته لا بغيره. والقنوم الالهى والملايكى لا يوضع تحت العوارض. بخلاف القنوم البشرى والغير ناطق. والقنومية والشخصية هى الصورة التى يقال بها الجوهر المفرد قنوماً وشخصاً. وخاصة القنوم والشخص. ان يكون الشى قايماً بذاته لا بغيره. بمعنى ان يسكن فى كماله. ولا يشترك لغيره. والقنوم الناطق يحد انه[٥٥١] جوهر مفرد مخصوص بالطبيعة الناطقة. والشخص الغير ناطق يحد انه جوهر مفرد مخصوص بالطبيعة الغير ناطقة. وعدم اشتراك القنوم والشخص لا بد ان يكون بالفعل[٥٥٢] والقوة معاً. بمعنى ان الشخص لا يمكنه القيام بغيره لا بالفعل ولا بالقوة. لانه اذا كان متحداً مع قنوم اخر لم يكن قايماً[٥٥٣] بذاته. واذا كان مقتضياً ان يتحد مع قنوم اخر. لم يكن عديم الاشتراك مع غيره. ومعنى عدم الاشتراك ان الشخص لا يقبل كمالاً جوهرياً باتحاده مع طبيعة اخرى كما لا يقبل قنوم الابن كمالاً جوهرياً باتحاده مع الطبيعة الانسانية. لان القنوم[٥٥٤] لا بد ان يكون كاملاً بذاته بحيث ذاته.

ولا بد من ثلاثة شروط لاقامة القنوم[٥٥٤]. الاول ان الجوهر المفرد لا يكمل بجوهر اخر كمالاً جوهرياً. على تقدير اتحاده مع ذات اخرى. كقنوم[٥٥٥] الابن لا يكمل اصلاً باتحاده مع الطبيعة الانسانية فى السيد المسيح. الثاني ان لا يكون مرتباً الى غيره كترتيب[٥٥٦] الجزء الى الكل. خرج به ان تكون[٥٥٦ب] قنوماً النفس[٥٥٦ج] الناطقة. وان كانت قايمة

٥٤٨) ش قنوماً
٥٤٩) ش شخصاً
٥٥٠) ش او الطبيعة
٥٥١) ش بانه
٥٥٢) ش وضع بالفعل بعد والقوة
٥٥٣) ش اسقط من «قايماً... الى يكن»
٥٥٤) ش الاقنوم
٥٥٥) ش اسقط من «كقنوم... الى المسيح».
٥٥٦) ش كترتيب
٥٥٦ب) خ تكن
٥٥٦ج) ح للنفس

بذاتها. لكونها مرتبة بذاتها الى تركيب الانسان باتحادها مع الجسد. وكذلك[٥٥٧] لا تكون شخصاً المادة على تقدير انها توجد بدون صورة جوهرية. ولا الصورة الجوهرية على تقدير وجودها بدون المادة. لان كلاهما يترتبان الى الاشتراك مع بعضهما. كترتب الجزء الى تركيب الكل. الثالث ان يكون عديم الاشتراك لقنوم اخر. بمعنى ان لا يمكنه ان يتحد مع قنوم اخر اتحاداً جوهرياً. لان خاصة القنوم ان يقوم بذاته لا بغيره. اي لا يقوم بقنوم اخر. ولذلك لم يتحد قنوم الابن مع قنوم الناسوت فى السيد المسيح اصلاً. لانه يمتنع وجود قنومين[٥٥٨] متحدين اتحاداً جوهرياً. والا لقام الشخص بذاته وبغيره معاً وهو محال.

## الفصل الثانى

## فى القيام والشخص والقنوم

القيام هو ان الشى يقوم بذاته اى لا يحتاج الى غيره. كالجوهر فانه[٥٦٠] قايم بذاته. ولا يحتاج الى غيره ليسند اليه. وبخلاف ذلك العرض. لا يقوم بذاته. ولكن بغيره لانه يقتضى الوجود فى غيره.

والشخص هو شى كامل قايم بذاته غير مشترك لغيره ناطقاً كان او غير ناطق. كهذا[٥٦١] الانسان. وذاك الفرس. فهما شخصان. لانهما كاملان قايمان بذاتهما. ولا يشتركان لغيرهما.

والقنوم هو نفس الشخص. الا انه لا يقال الا على الناطق. فالقيام[٥٦٢] هو أعم من الشخص والقنوم. لانه يطلق على الطبيعة اى الجوهر. وعلى القنوم معاً. اذ يجوز القول عن[٥٦٣] النفس الناطقة انها قايمة بذاتها. وعن المادة والصورة الجوهريتين انهما قايمتان بذاتهما. ولا يجوز القول ان النفس او المادة والصورة شخص او قنوم. واذا حفظ العرض بدون الجوهر كما يحفظ بالقوة الالهية فى سر القربان الاقدس فيقوم بذاته. ومع ذلك لا يكون قنوماً. لان القنوم يدل على ذى الطبيعة الكاملة الغير مشترك[٥٦٤] لغيره.

---

٥٥٧) ش اسقط من « وكذلك ... الى الكل» ٥٥٨) ش اقنومين
٥٥٩) ش وح وضعا الفصل الثالث قبل الثاني واعطاه ش العنوان التالي : هل القنوم هو شى وجودى ام عدمى ؟ اضافى ام مطلق : فى القيام والشخص والقنوم.
٥٦٠) ش اسقط من « فانه ... الى غيره » ٥٦٣) ش على
٥٦١) ش اسقط من « كهذا ... الى لغيرهما » ٥٦٤) ش مشتركة
٥٦٢) ش والقيام

والشخص اعم من التقوم. لان التقوم لا يقال الا على الشخص الناطق اى [٥٦٥د] على الله تعالى والملاك. والانسان. والشخص يقال على كافة الاشيا ناطقة كانت ام لا. بشرط انها لا تكون مشتركة لغيرها. والشى اما عايش ام لا. والعايش ناطقاً كان ام غير ناطق فيكون له شخص واقنوم [٥٦٦د]. اذا اخذ كاملاً. وبخلاف ذلك اذا اخذ ناقصاً. لان اجزا الشى العايش لا شخص لها لانها لا تتقوم بذاتها. بل [٥٦٧د] بغيرها اى بالفعل [٥٦٨د]. وذلك [٥٦٩د] اليد والرجل وما اشبه. لا شخصية خصوصية لها. لانها لا تتقوم الا بتقوم كل الجسد والنفس. واما الغير عايش فان [٥٧٠د] كان متحداً مع غيره كان قايماً بقيام الكل. وان كان وحده. فكان قايماً بذاته. كنقطة [٥٧١د] ماء فان كانت متحدة مع ما اخر كانت قايمة بقيام مجموع المياه. وان كانت وحدها فهى قايمة بذاتها. واذا عادت الى مجموع المياه عدمت قيامها بذاتها وحصلت على [٥٧١ب] القيام بغيرها. وسبب ذلك. ان القيام وعدم [٥٧٢د] اشتراك الشى لغيره. فاذا [٥٧٣د] كان الشى مشتركاً لغيره. لم يكن له قيام فى ذاته بل فى غيره.

اعتراض اول [٥٧٤د]. ان النفس الناطقة لها قيام وقنومية فى ذاتها. والا لكانت الارواح المفارقة غير متقنمه. جواب. النفس الناطقه يقال انها قايمة بذاتها بقيام الجوهر المفارق لغيره. وليس بقيام عدم الاشتراك. لان [٥٧٥د] عدم اشتراك النفس لغيرها يمتاز عن ذات النفس. لان نفس السيد المسيح هى نفس ومع ذلك لا تتقنم باقنوم [٥٧٦د] بشرى بل باقنوم الحى [٥٧٧د]. اى [٥٧٨د] باقنوم [٥٧٨ب] الكلمة. واما الارواح المفارقة. فتتقنم بعدم اشتراكها لتقوم اخر.

## الفصل الثالث

## فى تمييز التقوم عن الطبيعة

وبيان ذلك فى اللاهوت. وفى السيد المسيح لان فى اللاهوت الطبيعية

---

٥٦٥د) ش استقط من « اى... الى والانسان »
٥٦٦د) ش ام تقوم. — ح تقوم
٥٦٧د) ش ولكن
٥٦٨د) ش ح بالكل
٥٦٩د) ش استقط من « وذلك... الى والنفس »
٥٧٠د) ش اذا
٥٧١د) ش استقط من « كنقطة... الى بغيرها »
ب ٥٧١) ح استقطها
٥٧٢د) ش ح هو عدم
٥٧٣د) ش واذا
٥٧٤د) ش استقطها — ح قال
٥٧٥د) ش لكون
٥٧٦د) ش ح بقنوم
٥٧٧د) ش ح بالقنوم الالهى
٥٧٨د) ش استقط من « اى... الى الكلمة »
ب٥٧٨د) ش ح تقوم

الاخية واحدة . والاقانيم ثلثة . والطبيعة الاخية لا تلد ولا تولد . ولا تبثق ولا تنبثق . والاقانيم تلد وتولد[٥٧٩] وتنبثق . اذ[٥٨٠] الاب يلد الابن . والابن يولد من الاب . والاب والابن يبثقان الروح القدس . والروح القدس يصدر عن الاب والابن . اذن[٥٨١] لا بد ان يوضع تميز بين الطبيعة والقنوم . والا لكانت الاقانيم الاخية قنوماً واحداً . كما هي للطبيعة واحدة . وكانت الطبيعة الاخية ثلثة طبايع كما هي الاقانيم ثلثة . وهذا كفر . وفي السيد المسيح قنوم واحد اي قنوم الابن وطبيعتان كاملتان متحدتان بلا اختلاط . ولا امتزاج ولا استحالة . اي طبيعة الاخية[٥٨٢] وطبيعة انسانية . لان المسيح واحد كما يقال بالامانة النيقاوية . نومن بواحد ربنا يسوع المسيح . وله طبيعتان الاهية من حيث هو الاه[٥٨٣] . وانسانية من حيث هو انسان . اذ[٥٨٤] لا[٥٨٥] يمكن ان يكون الهاً بدون الطبيعة الاخية . ولا انساناً بدون الطبيعة الانسانية . اذن[٥٨٦] لا بد ان يوضع تميز بين القنوم والطبيعة . والا لكان في المسيح قنومين[٥٨٧] كما فيه طبيعتين[٥٨٨] او كان فيه طبيعة واحدة . كما فيه قنوم واحد وهذا كفر .

برهان اخر . الطبيعة مشتركة لكثيرين . والقنوم لا يمكن اشتراكه البتة . وايضاً الطبيعة يمكن ان تقوم بشي اخر . كما تقوم الطبيعة الانسانية في اقنوم[٥٨٩] المسيح . والقنوم لا يقوم بغيره . وايضاً القنوم[٥٩٠] هو الذي يمتاز به الشي عن غيره . لكونه مخصوص بالفرد[٥٩١] . والطبيعة لا يمتاز بها عن غيره . لكونها عامة لكثيرين . اذن[٥٩٢] يمتاز القنوم عن الطبيعة .

اعتراض اول . قال ان الطبيعة الكاملة اي المركبة عن طبيعة المادة والصورة اذا اخذت بذاتها لا يمكن اشتراكها لكثيرين لكونها مفردة . والمفرد مخصوص بالوحدانية . .

جواب . وان كانت الطبيعة مفردة . فيمكن اشتراكها لكثيرين لا بالتقسيم وتعدد الطبيعة . ولكن بتعدد الشخوص والاقانيم . كالطبيعة الاخية . فهي واحدة مفردة ولا تزل ان تكون مشتركة للاقانيم الثلاثة الاخية . واما

---

٥٧٩) ش ح زاد وتبثق
٥٨٠) ش اسقط من « اذ ... الى والابن »
٥٨١) ش اذاً
٥٨٢) ش الحية
٥٨٣) ش اله
٥٨٤) ش اسقطها
٥٨٥) ش ولا
٥٨٦) ش اذاً
٥٨٧) ش قنومان
٥٨٨) ش طبيعتان
٥٨٩) ش قنوم
٥٩٠) ش الاقنوم
٥٩١) ش اسقط « لكونه مخصوص بالفرد »
٥٩٢) ش اذاً

المنفرد فهو مخصوص بالوحدانية من حيث ذاته لا من حيث غيره. بمعنى ان الطبيعة عند اشتراكها لكثيرين لم تزل ان تكون[٥٩٢ب] طبيعة واحدة. لان التعدد لا يكون من طرف الطبيعة ولكن من طرف الاقانيم.

اعتراض ثانى[٥٩٣]. قال لا يمتاز التقوم عن الطبيعة الكاملة لانه اذا وجدت طبيعة كاملة لتامت بذاتها من غير تزييد التقوم[٥٩٤].

جواب. يمكن وجود طبيعة كاملة من غير ان تقوم بذاتها. كما هو واضح فى سر التجسد حيث توجد طبيعة الناسوت بدون التقوم[٥٩٤ب] الانسانى. اذن[٥٩٥] حتى تقوم الطبيعة بذاتها لا بد لها من شى اخر ممتاز عنها وهذا هو التقوم.

اعتراض ثالث. الجوهر قايم بذاته. والطبيعة جوهر. اذن[٥٩٦] الطبيعة قايمة بذاتها. فلا تحتاج الى شى اخر يمتاز عنها.

جواب القيام بذاته يقال على وجهين. الاول بالنسبة الى العرض بمعنى ان الجوهر لا يسند على غيره كالعرض وهذا القيام يخص الجوهر والطبيعة ولا يمتاز عنها. الثانى بالنسبة الى جوهر اخر بمعنى ان هذا الجوهر اى هذه الطبيعة لا تشترك لغيرها وهذا القيام يمتاز عن الطبيعة والجوهر. لانه يوجد جوهر وطبيعة مشتركة لغيرها. كما يان فى السيد المسيح اذن[٥٩٧] عدم اشتراك الطبيعة لغيرها يمتاز عن الطبيعة. وبيان ذلك لان علامة التمييز وجود طرف بدون وجود طرف اخر.

اعتراض رابع. قيام الطبيعة اى الجوهر بذاتها[٥٩٨]. لا يمتاز عن ذات الطبيعة بالنسبة الى العرض. اذن[٥٩٩] ولا يمتاز عن الطبيعة بالنسبة الى جوهر اخر.

جواب بمنع النتيجة. لانه وان[٦٠٠] ما امكن ان يوجد جوهر قايم بذاته بالنسبة الى العرض فيمكن[٦٠١] ان يوجد جوهر غير قايم بذاته بالنسبة الى جوهر اخر. لان الطبيعة يمكن اشتراكها لكثيرين. ويمكن اشتراك

---

ب٥٩٢) ح تكن
٥٩٣) ش ثان
٥٩٤) ش زاد ما يلي: «حاشية في قوله لقامت بذاتها امر من الضرورة»
ب٥٩٤) ح الاتقوم
٥٩٥) ش اذاً
٥٩٦) ش اذاً
٥٩٧) ش اذاً
٥٩٨) ش بذاته
٥٩٩) ش اذاً
٦٠٠) ش وانما
٦٠١) ش يمكن

طبايع كثيرة لواحد . لانه كما توجد فى اللاهوت طبيعة واحدة الهية مشتركة لثلاثة اقانيم كذلك توجد فى التجسد طبيعتان الهية وانسانية لمسيح واحد[٦٠٢].

الفصل الرابع

## هل التقنوم وجودى ام عدمى

[٦٠٣] قد مرّ فى تميز التقنوم عن الطبيعة فيجب التبصر فى ماهيته وبحثنا فى ذلك ان كان التقنوم هو شى وجودى ام عدمى اضافى ام مطلق .

اجمع العلما على القول ان التقنوم شى ممتاز عن الطبيعة الكاملة كما مرّ[٦٠٤] . واختلفوا بتفسرهم[٦٠٥] (بتفسيرهم) ماهيته . فقال البعض . ان التقنوم شى عدمى فقط بمعنى ان الطبيعة الكاملة لا تقوم بغيرها . اى لا تتحد مع طبيعة اخرى . لان القيام بذاته هو عدم الاشتراك لغيره . وذلك عدمى اى سلب شى اخر[٦٠٦] . ونفى ذلك[٦٠٧] . ان التقنوم لا ينفى عدم الاشتراك لغيره فقط . ولكن يضع الوجود فى ذاته ايضاً . لان التقنوم لا يقال انه غير قايم فى غيره فقط . ولكن يقال ايضاً انه قايم بذاته . وذلك وجودى . ومثال ذلك وجود الجسم فى هذا المكان او فى هذا الزمان . فلا ينفى الوجود فى كافة الاماكن والازمنة المغايرة عن هذا المكان والزمان فقط . ولكن يضع الوجود فى هذا المكان والزمان ايضاً . وبيان ذلك . انه لا يصح نتج تقنم الشى على تقدير عدم اشتراكه لغيره . او على تقدير عدم اتحاده مع[٦٠٨] غيره . لكون[٦٠٩] يمكن ان لا[٦١٠] يتقنم الشى وان فرضنا انه غير مشترك لغيره على تقدير عدم وجوده . لان اذا فرض ان لا يوجد الشى يستمر عدم اشتراكه لغيره . ومع ذلك لا يحصل وجود التقنوم . اذن[٦١١] لا يكون التقنوم عدمياً . وان قلت انه يلزم لنتج التقنم وجود الشى

---

٦٠٢) ش زاد ما يلي : «حاشية فالجواب يعنى من حيث ممكن يوجد جوهر غير قايم بذاته بل مستند على جوهر اخر فاذاً يتميز الجوهر الذي لا يستند على جوهر اخر» .
٦٠٣) ش اسقط هذه الجملة الاولى بكاملها . وضعها ح في اخر الفصل الثاني الذي تكلم فيه على تميز التقنوم عن الطبيعة .
٦٠٤) ش اسقط كما مرّ
٦٠٥) ش بتفسير
٦٠٦) ش زاد ما يلي : «حاشية تحديد التقنوم فيعنى قول المعترض انه عدمى فقط اى انه غير مشترك لغيره ولينه وجودى كما نقول نحن» .
٦٠٧) ش زاد : اى نفى هذا الراى . ح : ونفى هذا الراى
٦٠٨) ش لغيره
٦٠٩) ش زاد لا
٦١٠) ش اسقطها
٦١١) ش اذاً

وتقدم اشتراكه لغيره . فاجيبك . اذن[٦١٢] لا يكون التقنم عدمى فقط . ولكن وجودى ايضاً .

برهان اخر على تقدير عدم وجود الشى يستمر عدم اشتراكه لغيره . كما هو واضح لان الذى لا يوجد لا يشترك[٦١٣] لغيره . وعلى تقدير هذا عدم الاشتراك[٦١٤] لا يوجد التقنوم . اذن[٦١٥] لا يكون التقنوم عدمياً . بل يلزم العود الى شى وجودى . وذلك الشى الوجودى لا بد ان يمتاز عن الطبيعة . والا لكانت الطبيعة شى واحد[٦١٦] مع التقنوم . وهذا خلف كما مر اعلاه[٦١٧] . ومثال ذلك وجود الجسم فى هذا المكان . فلا يجوز القول ان ذلك عدمى . لانه يمكن ان الجسم لا يوجد فى اماكن مغايره عن هذا المكان . ومع ذلك[٦١٨] انه لا يوجد فى هذا المكان على تقدير عدم وجود الجسم . فيلزم العود الى[٦١٩] وجودى وهو وجود الجسم فى هذا المكان بدون غيره .

اعتراض . التقنم لا يكون عدم اشتراك الطبيعة لغيرها كيفما اتفق . ولكن على تقدير وجود الطبيعة . لان الطبيعة اذا وجدت وكانت غير مشتركة لغيرها فكانت متقنمة بذاتها .

جواب . ولا التمكن اى الوجود[٦٢٠] فى[٦٢١] الجسم فى هذا المكان هو عدم وجوده فى مكان اخر كيفما اتفق . ولكن على تقدير وجود الجسم . لان الجسم اذا وجد وكان غير موجود فى مكان اخر[٦٢٢] فكان موجوداً فى هذا المكان . ومع ذلك وجود الجسم فى هذا المكان لا يكون عدمياً فقط . ولكنه وجودى ايضاً . ويمتاز عن ذات الجسم وعن المكان . اذن[٦٢٣] التقنوم ايضاً هو شى وجودى ويمتاز عن الطبيعة . وعن كافة الاشيا الموجودة سواه .

---

٦١٢) ش اذاً
٦١٣) ش يشرك
٦١٤) ش الاشراك
٦١٥) ش اذاً
٦١٦) ش شياً واحداً
٦١٧) ش زاد مـا يلي : «حاشية وكل قوة المعلم في هذه الاعتراضات هو لكي يجعل ان القنوم شي وجودي ويمتاز عن الطبيعة . لان لولا ذلك لكان يوجد في المسيح اقنوميات حيث لا يوجد امتياز بين الاقنوم والطبيعة . وكانت طبيعة الناسوت في المسيح لا تمتاز عن اقنومها ومن ثم نيا تنوم» .
٦١٨) ش زاد كله
٦١٩) ش زاد شي
٦٢٠) شرح وجود
٦٢١) شرح اسقطها
٦٢٢) ش اسقطها
٦٢٣) ش اذاً

جواب اخر . قد تبين ان عدم الاشتراك وحده لا يكون قنوماً . لا مكان وجود عدم الاشتراك بدون وجود التنوم . اذن[٦٢٤] لا يصح قوله ان القنوم عدم اشتراك الطبيعة على تقدير وجودها . لان وجود الطبيعة لا يقوم القنوم اصلاً . لامكان وجود الطبيعة بدون وجود قنومها . كما يبان في سر التجسد حيث توجد الطبيعة الانسانية في السيد المسيح . بدون وجود القنوم[٦٢٥] الانساني . وان قلت ان القنوم لا يكون اى عدم كان . ولكن ذلك العدم الذى يقدر وجود الطبيعة . فاجبتك لا يكفى لاقامة القنوم هذا العدم اذا أخذ مع وجود الطبيعة فقط . ولكن يلزم شي اخر وجودى كما لا يكفى لاقامة التمكن عدم وجود الجسم فى كافة الاماكن مع وجود الجسم بل يلزم شي اخر وجودى . وهو وجود الجسم فى هذا المكان بدون غيره .

وان قلت . انه ينتج كفراً تقنم الشي على تقدير وجود الطبيعة . وعدم اتحادها مع قنوم اخر . فاجبتك لا ينتج ذلك لوجود الطبيعة وعدم اتحادها مع غيرها فقط . ولكن وجود[٦٢٦] شي اخر وجودى على هذا التقدير . كما لا ينتج وجود الجسم فى هذا المكان لعدم وجوده فى مكان اخر فقط . ولكن لوجوده فى هذا المكان ايضاً . واذا فرضنا انه يمتنع بالقوة الالهية هذا الشي الوجودى لنتج على رأينا ان الطبيعة لا قنوم لها . وان كانت موجودة وغير متحدة مع قنوم اخر . كما ينتج ان الجسم غير موجود فى هذا المكان عند امتناع ذلك الشي الوجودى . وان كان موجوداً وما كان فى مكان اخر . ولكن هذا التقدير ممتنع ان يكون كما هو ممتنع ان يكون الانسان على تقدير عدم وجود الحيوان الناطق .

وقال اخرون . ان القنوم وجودى بمعنى ان نفى قيام الطبيعة فى غيرها . هو نفس قيامها بذاتها . كعدم وجود الجسم فى مكان اخر هو نفس وجوده فى هذا المكان . وعدم اتحاد الجسم[٦٢٧] مع نفس اخرى . هو نفس اتحاده مع هذه النفس . وهذا الراى عندى صحيح ثابت . وبيان ذلك . اولاً ان القنوم لا يكون عدم القيام بغيره فقط . ولكنه القيام بذاته[٦٢٨] ايضاً كاتحاد الجسد مع النفس لا يكون عدم اتحاده مع نفس اخرى فقط . ولكنه وضع الاتحاد مع هذه النفس ووجود الجسم فى هذا المكان لا يكون

---

٦٢٤) ش اذاً
٦٢٥) ش قنوم
٦٢٦) ش ح لوجود
٦٢٧) ش الجسد
٦٢٨) ش زاد فقط

عدم وجود الجسم في مكان اخر فقط . ولكنه وضع وجود الجسم في هذا المكان .

ثانياً . ان القنوم في اللاهوت هو وجودي كما هو واضح . اذن[٦٢٩] لا يكون في الخلايق عدمياً . لان القنوم المخلوق[٦٣٠] وان ما[٦٣١] كان كاملاً كالقنوم الخالق فيشبهه بشي من الكمال . اي بالوجود . كالعقل البشري . وان[٦٣١] ما كان كاملاً على مثال العقل الالهي . فيشبه بالوجود اذ اثناهما وجوديان . والارادة[٦٣٢] البشرية هي وجودية ايضاً على مثال الارادة الالهية . وان كانت الارادة الالهية تفوق الارادة البشرية غاية .

والحاصل : ان الجوهر المفرد في البشر صنفان . الاول الطبيعة الكاملة اي المادة والصورة المتحدتان . وذلك مشترك لكثيرين . الثاني القنوم اي قيام الطبيعة بذاتها لا بغيرها . وذلك مخصوص بالوحدانية .

اعتراض اول . اذا كان القنوم وجودياً لكان الناسوت في السيد المسيح بدون كماله الوجودي اي بدون القنوم . وهذا محال .

جواب . لا شك ان الناسوت في السيد المسيح ليس له قنوم انساني . لان السيد المسيح[٦٣٣] مسيح واحد وقنوم واحد . فعدمياً كان القنوم او وجودياً لا[٦٣٤] بد من القول . ان الناسوت في السيد المسيح[٦٣٥] خايب عن القنوم الانساني . ولا يحصل من ذلك نقص او عيب في السيد[٦٣٦] المخلص . لان قنوم الابن يسد عدم[٦٣٧] قنوم الناسوت . وهو معلوم ان قنوم الابن من حيث انه الاه هو اكمل من قنوم الناسوت غاية .

ومثال ذلك . اذا كان مع احد قضيب حديد فاعدمته اياه واعطيته قضيباً من ذهب . فالقضيب الذهب[٦٣٨] يسد عدم قضيب الحديد . كذلك قنوم الابن يسد عدم قنوم الطبيعة الانسانية . ومعنى ذلك ان الابن في حين تصور الطبيعة الانسانية في احشا العذرا[٦٣٨ب] مريم اتحد معها اتحاداً[٦٣٩] جوهرياً وتقنمت معه تلك الطبيعة .

٦٢٩) ش اذاً
٦٣٠) ش اسقطها
٦٣١) ش وانما
٦٣٢) ش اسقط من « والارادة... الى غاية »
٦٣٣) شرح المخلص
٦٣٤) ش فلا
٦٣٥) ش اسقطها
٦٣٦) ش اسقطها
٦٣٧) ش عن
٦٣٨) شرح الذهبي
٦٣٩) ش اتحادها
٦٣٨ب) ح العذرى

اعتراض ثانى [٦٤٠]. القنوم يحد انه جوهر مفرد غير مشترك لغيره. وعدم الاشتراك هو لفظ عدمى وليس بوجودى [٦٤١]. جواب: عــدم الاشتراك يوخذ عدمياً ووجودياً كالغير مادى بالنسبة الى الاشيا الروحانية. والغير مخلوق بالنسبة الى الخالق. والغير [٦٤٢] موجود فى مكان اخر بالنسبة الى الجسم الموجود فى هذا المكان. والغير متحد مع صورة اخرى بالنسبة الى الجسد المتحد مع هذه الصورة. وذلك ان اللفظ العدمى قد يدل على العدم والوضع.

وان سالت ان كان القنوم وجودياً فما هى خاصته. فاجيبك خاصة القنوم اولاً ان القايم بذاته افضل من القايم بغيره. وذلك بالمقابلة للعرض لا بالمقابلة لقنوم اخر. لان الطبيعة الانسانية لا تقوم بذاتها فى السيد المسيح بل تقوم باقنوم [٦٤٣] الابن. ومع ذلك هى افضل من كافة الطبايع البشرية القايمة بذاتها. وسبب ذلك لان قنوم الابن يسد [٦٤٤] عدم القنوم فى الطبيعة الانسانية [٦٤٥].

ثانياً ان القنوم يتمم [٦٤٥]ب الطبيعة ويكملها من حيث القيام. لان الطبيعة وان كانت كاملة فى ذاتها من حيث الطبيعة باتحاد الجسد مع النفس فلا تكون كاملة فى ذاتها من حيث القيام بذاتها [٦٤٦]. ولكن تحتاج الى شى اخر وجودى لتكمل به بالنسبة الى القيام بذاتها. كما تحتاج الشمس الى النور بالنسبة الى اضا [٦٤٧] العالم. وكما تحتاج النار الى الحرارة بالنسبة الى التسخين. وكما يحتاج العقل الى فعل التعقل بالنسبة الى الفهم. وبيان ذلك ان الذات المخلوقة، لا تكون شياً واحداً مع نفس فعلها بل تمتاز عن ذلك تميزاً كلياً.

ثالثاً ان القنوم مبدا الفعل فى الاشيا. لان الفعل فى كافة الاشيا. لا ينسب الا الى القنوم. كقولك اذا ابصرت العين [٦٤٨]. وسمعت الاذن. وارادت الارادة. وعقل العقل. يقال ان الانسان اى شخص الانسان. بصر وسمع واراد وعقل.

---

٦٤٠) ش ثانى.

٦٤١) ش وجدى وزاد ما يلي: اذاً القنوم عدمى وليس وجودى

٦٤٢) ش اسقط من «والغير موجود ... الى الصورة»

٦٤٣) ش بقنوم

٦٤٤) ش زاد عن

٦٤٥) ش زاد ما يلي: «حاشية قيد بقوله لا بالمقابلة لقنوم اخر فيعنى قايم بقنوم اخر». — ح يتم.

٦٤٦) ش فى ذاتها.

٦٤٧) ش اضاءة.

٦٤٨) ش يكمل بجملة كما يلي: يقال ان الانسان اى شخص الانسان ابصر وسمع واراد وعقل وما اشبه ذلك.

### الفصل الخامس
### هل التنوم اضافي أم مطلق

قد تبين ان التنوم وجودي . فيجب أن نتبصر اي شي هو اضافي ام مطلق .

فنقول ان التنوم جوهري اضافي . وبيان ذلك ان القيام بذاته صنفان . الاول قيام بالقوة اي اقتضا القيام بذاته . بمعنى ان الطبيعة الكاملة تقتضي ان تقوم بذاتها لا بغيرها . وهذا القيام لا يمتاز عن ذات الطبيعة . لان قوة الطبيعة هي نفس الطبيعة . كقوة اتحاد المادة مع الصورة هي نفس المادة والصورة وقوة[٦٤٩] الاحتراق في النار هي نفس النار . الثاني قيام بالفعل اي فعل القيام بذاته بمعنى ان الطبيعة الكاملة تقوم بالفعل بذاتها لا بغيرها . وهذا القيام يمتاز عن ذات الطبيعة كفعل الاتحاد يمتاز عن المادة والصورة . وفعل[٦٥٠] الاحتراق يمتاز عن النار. لانه يمكن وجود الطبيعة بدون وجود فعل القيام بذاتها . كما يمكن وجود المادة والصورة بدون وجود فعل بالاتحاد . ويمكن[٦٥١] وجود النار بدون وجود فعل الاحتراق . ففعل القيام لا يكون الا اضافي . كما هو اضافي فعل الاتحاد والاحتراق[٦٥٢] اي[٦٥٢] ب ان هذا الفعل . لا يمكن وجوده بدون وجود الطبيعة . وان امكن وجود الطبيعة بدون وجود هذا القيام . كما لا يمكن وجود فعل الاتحاد بدون المادة والصورة . وان امكن وجود المادة والصورة بدون وجود الاتحاد. وكما[٦٥٣] لا يمكن وجود الاحتراق بدون النار . وان امكن وجود النار بدون وجود الاحتراق . لان الفعل متعلق بالقوة تعلقاً ذاتياً ولا ينفصل عنها اصلاً وان كانت القوة منفصلة عنه .

### الفصل السادس
### هل التنوم جوهري

نقول ان التنوم جوهري بالاضافة . لانه منسوب الى الشي الجوهري اي الى الطبيعة . وبيان ذلك ان الجوهري صنفان . الاول جوهري بالذات

---

٦٤٩) ش وكقوة

٦٥٠) ش اسقط الجملة كلها « وفعل الاحتراق يمتاز عن النار »

٦٥١) ش اسقط من « ويمكن الى الاحتراق »

٦٥٢) ش اسقطها — ح بمعنى .

٦٥٣) ش اسقط من « وكما لا ... الى الاحتراق » .

كالطبيعة اى المادة والصورة . الثانى جوهرى بالاضافة وهى ٦٥٤ الذى ينسب الى شى جوهرى . وان ما كان جوهرياً فى ذاته . فالقنوم جوهرى بالاضافة. لانه انما ٦٥٥ كان جوهرياً فى ذاته فينتهى الى الطبيعة التى هى جوهرية فى ذاتها . كالاتحاد فهو ٦٥٦ جوهرى بالاضافة الى المادة والصورة ٦٥٦ب.

## الفصل السابع

## حل القنوم واحد

نقول ان القنوم واحد فى كل مركب . قايم بذاته . وذلك ان القنوم صورة القيام بذاته . فان كان المركب واحداً . لا بد ان يكون القنوم واحد . وبيان ذلك ان الواحد . اما ان يكون واحد ٦٥٧ بالاتحاد العرضى . واما بالاتحاد الجوهرى . فان كان واحداً بالاتحاد العرضى . اى بالمحبة والاقتران وما اشبه ٦٥٨ . فيكون القنوم متعدداً . لان كل واحد منهم لا تشترك طبيعته لرفيقه بالذات . كالصديقين فانهما شخصين ٦٥٩ وان كانا متحدين بالمحبة . لان ذات احداهما ٦٦٠ لا تشترك للاخر . واذا ٦٦١ كان ٦٦٢ واحداً بالاتحاد الجوهرى . اى باتحاد المادة مع الصورة . او ٦٦٣ باتحاد المادة والصورة مع شى اخر . فيكون القنوم واحداً . لان خاصة الاتحاد الجوهرى ان تشترك المادة للصورة ٦٦٤ . او المادة والصورة لشى اخر وذلك الشى واحد عديم الاشتراك لغيره لانـــه قايم بذاته فلا يتعدد القنوم .

## الفصل الثامن

## فى اى شى يوضع القنوم

نقول ان القنوم يوضع فى الطبيعة الكاملة . اى المادة والصورة المتحدتين لان القنوم هو قيام الطبيعة الكاملة بذاتها . فلا يوضع الا فى الطبيعة الكاملة. والطبيعة الكاملة . فى المركب المادى . هى المادة والصورة المتحدتين ٦٦٥ .

---

٦٥٤) ش وهو
٦٥٥) ش ح وان ما
٦٥٦) ش هو
ب٦٥٦) ح زاد كما مر فى الفصل الخامس من المقالة السادسة .
٦٥٧) ش واحداً
٦٥٨) ش زاد ذلك
٦٥٩) ش شخصان
٦٦٠) ش احدهما
٦٦١) ش وان
٦٦٢) ش كانا
٦٦٣) ش اى
٦٦٤) ش والصورة
٦٦٥) ش المتحدتان

وفي الاشيا البسيطة الروحانية هي الذات البسيطة . واذا اتحدتا[٦٦٦] طبيعتان كاملتان معاً فوضع القنوم في كليهما كما يبان في السيد المسيح . واذا انفصلت المادة عن الصورة[٦٦٧] . او طبيعة كاملة عن طبيعة اخرى كاملة فتقوم كل واحدة منها بقيام خاص اي بعدم اشتراكها مع غيرها . ان كان القيام مادياً كما يبان في الحيوان عند انفصال نفسه عن جسمه . فيبطل وجود النفس ويقوم الجسم بقيام اخر . وان كان الاقنوم[٦٦٨] ناطقاً[٦٦٩] مخلوقاً مركباً . فيستمر القيام في النفس الناطقة عند انفصالها عن الجسد ويقوم بقيام اخر . ويبطل هذا القيام ويحصل للجسد قيام اخر اذا عادت النفس اتحدت به . وان كان القنوم خالقاً وكان ذا طبايع خالقه ومخلوقه . وانفصلت الطبايع عن بعضها فتستمر الطبايع قايمه بالقنوم الالهي . وان ما كانت متحدة مع بعضها كما يبان في السيد المسيح عند انفصال نفسه الشريفة عن جسده .

## الفصل التاسع
## كيف يفعل القنوم

قال البعض ان القنوم مبدا جزءى لبروز الفعل لان الفعل[٦٧٠] يبرز عن الطبيعة وعن القنوم[٦٧١] . وقال اخرون ان القنوم شرط لازم لبروز الفعل . بمعنى ان القنوم لا يفعل بذاته شياً[٦٧٢] . ولكن بواسطة الطبيعة . وبيان ذلك ان الفعل لا يصدر الا عن المبدا الذى يوافقه . والقنوم لا يوافق ولا فعل . لان التسخين . مثلاً لا يوافقه الا حرارة النار . والتعقل لا يوافقه الا العقل . والشوق لا يوافقه الا الارادة . والبصر لا يوافقه الا القوة الباصرة . وكذلك في بقية القوى[٦٧٣] الباطنه والخارجة . فلا[٦٧٤] يصدر الفعل عن القنوم كانه مبدا فاعل . ولكن عن الطبيعة المتقنمة . وان قلت ان القنوم يسمى فاعل . والفعل يقال انه صادر عن القنوم[٦٧٥] . فاجبتك ان القنوم يسمى فاعلاً ليس بذاته ولكن بواسطة الطبيعة .

---

٦٦٦) ش اتحد — ح اتحدت
٦٦٧) ش اسقط عن وكتب والصورة
٦٦٨) ش ح القنوم
٦٦٩) ش وضع ناطقا بعد ومخلوقاً
٦٧٠) ش اسقط لان الفعل
٦٧١) ش الاقنوم
٦٧٢) ش اسقطها
٦٧٣) ش القوة
٦٧٤) ش لا
٦٧٥) ش الاقنوم

الفصل العاشر

هل يمكن وجود طبيعة بلا قنوم او وجود قنوم بلا طبيعة

نقول لا يمكن وجود قنوم بلا طبيعة . ولاوجود طبيعة بلا قنوم . وذلك ان القنوم هو ما تقوم به الطبيعة بذاتها او بغيرها . ولا يمكن وجود قيام الطبيعة بلا وجود الطبيعة . كما لا يمكن وجود اتحاد المادة مع الصورة بلا وجود المادة والصورة . ولا يمكن وجود الجسم في هذا المكان . بلا وجود الجسم وبلا وجود هذا المكان . لان لا يمكن وجود الاضافة بلا وجود المتضايف . كما لا يمكن وجود الفعل بلا وجود الفاعل . ولا يمكن وجود البصر بلا وجود الباصر . وكذلك لا يمكن وجود الطبيعة بلا قنوم . لان الطبيعة اذا كانت موجودة اما ان تقوم بذاتها واما[٦٧٦] بغيرها . ولا يمكن ان لا تقوم لا بذاتها ولا بغيرها . كما لا يمكن ان الباصر لا يكون باصراً ولا غير باصر بالفعل . وكما لا يمكن ان المادة لا تكون متحدة . ولا غير متحدة مع الصورة . وايضاً القنوم هو حد اى طرف[٦٧٧] الطبيعة . والطبيعة لا بد ان تكون محدودة بالقيام بذاتها ام بغيرها .

الفصل الحادى عشر

هل يمكن وجود قنوم قايم باقنوم[٦٧٨] اخر

نقول لا يمكن وجود قنوم قايم باقنوم[٦٧٨] اخر . لان القنوم عديم الاشتراك لغيره . فلا يمكن وجود قنومين متقنمين ببعضهما . لان القنوم ينفى كلما كان سواه بخلاف الطبيعة اذ الطبيعة الكاملة يمكن اتحادها مع طبيعة اخرى بشرط عدم وجود القنوم في احدى الطبيعتين .

الفصل الثانى عشر

هل يمكن وجود طبايع متعددة في اقنوم[٦٧٩] واحد

نقول يمكن وجود طبايع متعددة متقنمة باقنوم[٦٧٩] واحد . وامثال[٦٨٠] ذلك في سر التجسد حيث توجد طبيعتان كاملتان . اى الهية وانسانية باقنوم[٦٨١] واحد . وهو مسيح واحد . وذلك ان الطبيعة مشتركة لغيرها وان كانت مفردة . فيمكن اتحاد طبيعتين كاملتين . وتاليفهما باقنوم واحد . لان

٦٧٦) ش واما
٦٧٧) ش طرفا
٦٧٨) شرح قنوم
٦٧٩) شرح بقنوم
٦٨٠) شرح وشال
٦٨١) شرح بقنوم

كما يتركب التنوم الانساني عن جسد ونفس متحدين . كذلك يمكن وجود اقنوم[٦٨٢] اخر مركب عن نفس وجسد متحدين وعن طبيعة اخرى. لان الاتحاد لا ينفي اتحاد اخر بالنسبة الى شي اخر ولكن بالنسبة الى طرفيه فقط . ومعنى ذلك انه يوجد اتحاد[٦٨٣] بين[٦٨٤] المادة والصورة وهذا المركب الحاصل عن اتحاد المادة والصورة يمكن اتحاده مع طبيعة إخرى بشرط انهما يقومان باقنوم[٦٨٥] واحد .

الفصل الثالث عشر

هل يمكن وجود طبيعة واحدة متقنمه باقانيم متعددة

نقول يمكن وجود طبيعة واحدة متقنمة باقانيم متعددة . وامثال[٦٨٦] ذلك في سر الثالوث الاقدس . حيث توجد طبيعة الهية واحدة وثلاثة اقانيم . وذلك ان الطبيعة مشتركة . فيمكن ان تتقوم باقانيم متعددة لامكان اشتراكها لشخوص متعددة .

وان سالت هل الطبيعة المتقنمه باقنوم[٦٨٧] يمكن ان تتقنم باقنوم[٦٨٧] اخر ذي طبيعة اخرى . فاجبتك لا . لان تقنم الطبايع المختلفة لا يكون الا باتحادها معاً . ولا يمكن اتحاد طبيعتين مع تبقي قنوميها . بل يلزم ان احداهما تعدم قيامها بذاتها وتقوم باقنوم[٦٨٧] الاخرى .

واما الطبايع المتعددة المخلوقه . فقال البعض يمكن تقنمها باقنوم[٦٨٧] واحد مخلوق بالقوة الالهية . كما يمكن تقنم الطبيعة الالهية والبشرية باقنوم[٦٨٧] واحد خالق اي باقنوم[٦٨٧] الابن . وقال اخرون لا يمكن ذلك لان ذاك التنوم[٦٨٧] الواحد المخلوق اما ان يكمل بتلك الطبيعة الاجنبية ام لا . فاذا تكمل لم يكن قنوماً . لان القنوم هو عديم ان يكمل . واذا لم يكمل لكان كاملاً غاية . لان الذي يتحد مع غيره اتحاداً جوهرياً ويكمل غيره بدون ان يكمل منه . لا بد ان يكون كاملاً غاية . وهذا محال . لانه لا يوجد قنوم مخلوق كاملاً[٦٨٨] غاية .

وقال البعض ان الطبيعة الواحدة المخلوقة يمكن بالقوة الالهية ان تتقنم باقانيم مخلوقة متعددة على شبه الطبيعة الالهية المتقنمة بثلثة اقانيم . وقال

٦٨٢) شرح تنوم
٦٨٣) ش اتحادان
٦٨٤) ش اسقطها
٦٨٥) شرح بقنوم
٦٨٦) شرح ومثال
٦٨٧) شرح بقنوم
٦٨٨) ش كامل

اخرون لا يمكن. ذلك لان القنوم المخلوق من حيث انه مخلوق[٦٨٩] محدود لا يمكن ان[٦٩٠] يتعدد الا على[٦٩١] عدد الطبايع لتعلقه الذاتي في وجود الطبيعة.

### الفصل الرابع عشر
### هل القنوم يدل على الطبيعة بالاستقامة

قال البعض ان القنوم يدل على الطبيعة بالاستقامة. ويدل على الاضافة بالاعوجاج. كون القنوم يقال انه واحد بذاته. والوحدانية متعلقة بالذات اى بالطبيعة. وقال اخرون بعكس ذلك. ان القنوم يدل على الاضافة بالاستقامة. ويدل على الذات بالاعوجاج. لان[٦٩٢] فى حد القنوم توضع الطبيعة بالإعوجاج والاضافة بالاستقامة. وقال اخرون ان القنوم يدل على الذات والاضافة بالاستقامة. وهذا عندى اصح. لان المركب الجوهرى يدل على الذات وقيامها بالاستقامة.

واعلم ان القنوم فى الخلايق يمتاز عن الطبيعة تميزًا ذاتياً لامكان وجود الطبيعة المخلوقة بدون وجود[٦٩٣] قنومها. واما فى الخالق فلا يمتاز القنوم تميزًا ذاتياً عن الطبيعة. لان القنوم الالهى ليس هو الاه بلاهوت ممتاز عنه كما يعلم المتكلمون فى الالهيات.

## المقالة التاسعة[٦٩٤]
## فى العرض

قد مرّ فى الجوهر اى المادة والصورة واتحادهما وقنومها[٦٩٥] فيجب التبصر فى العرض

### الفصل الاول
### فى ماهية العرض

العرض هو ما لا يدخل فى تركيب ذات[٦٩٥ب] الشى. كالبياض والسواد بالنسبة الى الانسان. لان ذات الانسان لا تتقوم الا عن اتحاد النفس مع الجسد ايض كان الجسد ام اسود. وكلما كان سوا[٦٩٦] ذات

---

٦٨٩) ش ح اسقطها
٦٩٠) ش انه
٦٩١) ش زاد حسب
٦٩٢) ش اسقط من « لان... الى الاستقامة »
٦٩٣) ش اسقطها
٦٩٤) ش ح العاشرة
٦٩٥) ش اسقطها – ح وقنومها
٦٩٥ب) د اسقطها
٦٩٦) ش سوى

الشي وقيامها فهو عرض بالنسبة الى ذاك الشي . والعرض قسمان . عرض بالذات كالحرارة والبرودة وما اشبه[٦٩٦ب] . وعرض بالاضافة كاللبس فانه جوهر بذاته وعرض بالنسبة الى الجسم . والفرق الذى بين العرض والجوهر . فهو اولا ان العرض محسوس بذاته . كاللون بالنسبة الى البصر والحرارة والبرودة بالنسبة الى اللمس . والمرارة والحلاوة بالنسبة الى الذوق وما اشبه[٦٩٧] . واما الجوهر فليس بمحسوس[٦٩٨] بذاته . ولكن بواسطة العرض . وثانياً ان العرض قايم بغيره . والجوهر قايم بذاته . وثالثاً يمكن وجود كافة الجواهر بذاتها بدون غيرها . ولا يمكن وجود كافة العوارض بذاتها بدون الجوهر . لان الفعل مثلاً فهو[٦٩٩] عرض ولا يمكن وجوده بدون الفاعل .

والعرض قسمان : الاول عرض مطلق كالبياض والسواد والحرارة والبرودة . الثاني عرض اضافى كفعل البصر والسمع وما اشبه ذلك .

## الفصل الثانى

## فى تمييز العرض عن الجوهر

و بيان ذلك اولاً انه يمكن وجود الجوهر بدون وجود العرض الاضافى . مثلاً يمكن وجود القوة الباصرة بدون وجود فعل البصر . ووجود الجسم بدون وجود الجسم فى هذا المكان . اذن[٧٠٠] يمتاز العرض الاضافى عن الجوهر . لان علاقة التمييز انما هى المفارقة منعكسة كانت ام لا . ومعنى المفارقة المنعكسة اذا فارق شيئان لبعضهما كمفارقة الجسم للثياب . فان الثياب مفارقة للجسم والجسم مفارق للثياب[٧٠٠ب] (الثياب) . ومعنى المفارقة الغير منعكسة اذا فارق هذا الشى الاخر من غير ان يفارق ذاك الاخر لهذا الشى . كمفارقة العقل لفعل التعقل . لامكان وجود العقل بلا هـــذا التعقل . وانما[٧٠٠ج] امكن وجود هذا التعقل بلا وجود العقل . وكيفما كان الشى مفارقاً لغيره يمتاز عنه[٧٠٠د] . لامكان وجود احدهما بدون وجود الاخر .

ب٦٩٦) د زاد ذلك
٦٩٧) د ش زاد ذلك
٦٩٨) ش محسوساً
٦٩٩) ش ح هو
٧٠٠) ش اذاً
ب٧٠٠) ش ح الثياب
ج٧٠٠) ح وان ما
د٧٠٠) ح فيتاز ، لم يتبع ح سياق

الصفحات في هذا المكان . لقد اضطررنا للانتقال من الصفحة ٦٦ الى الصفحة ٧١ لتكملة الفصل الثاني الذي نحن بصدده . وعندما يتكلم هذا الفصل على الاعتراض الآتي ذكره عاد بنا ح الى الصفحة ٦٧ حيث يقول : اعتراض : = انسخه في اخر الفصل الثاني من المقالة العاشرة .

ثانياً يمكن وجود العرض المطلق بدون وجود الجوهر كما يبان فى سر القربان الاقدس . حيث يوجدا٧٠١ عرضى٧٠٢ الخبز والخمر بدون وجود جوهريهما بعد تقديسهما . اذن٧٠٣ يمتاز العرض المطلق عن الجوهر لمفارقتهما لبعضهما .

اعتراض . قال ان فى سر القربان لا توجد عوارض الخبز والخمر . بل اشكالها بمعنى ان العوارض التى نحس بها بعد التقديس ليست عوارض وجودية مسندة بالقوة الالهية بدون الجوهر . ولكنها اشباه الخبز والخمر . ومعناه انها اشباه خياليه وهمية يتخيل بهـا جسد السيد المسيح للناظر وللآكل٧٠٤ . لان السيد المسيح بعد تقديس الخبز والخمر يفعل بالناظر والآكل افعال الخبز والخمر .

جواب لا شك انه٧٠٥ يتحول الخبز٧٠٦ الى جسد المسيح٧٠٧ السيد . والخمر٧٠٨ الى دمه الكريم فى حال تقديسها كما يعلم الايمان المستقيم .

واما بعد فنقول ان العوارض التى تستمر بعد تقديس الخبز والخمر هى عوارض وجودية . وذلك انه مطلوب الى صدق التحويل . ان يتبقى شى من الجسم المتحول فى الجسم المتحول اليه . وذلك الشى لا يكون جوهرياً كما حدث المجامع المقدسة . اذن٧٠٩ هو عرضى اى الكمية والكيفية وما اشبه٧١٠ . وهذا الشى العرضى لا يكون وهمياً خيالياً . بل انه وجودياً .

وبيانه٧١١ اولاً ان المجامع المقدسة قد حدث ان يتبقى بعد التقديس شى عرضى . واذا كان ذلك وهمياً لكذب حد المجامع . وكذلك اذا كان السيد المسيح يفعل باحواسنا ما كان يفعله جوهر الخبز والخمر . لم يتبقى٧١٢ شى عرضى بعد التقديس . وهو ضد قول المجامع .

ثانياً اذا كان عرضا الخبز والخمر فعل السيد المسيح حصل ان لا توجد هذه العوارض فى سر القربان اذا كان مختفياً . وهو محال .

ثالثاً لا يقال ان يتبقى الشى ان لم يكن سابقاً . ولكن المجامع قد حدث ان تبقى فى سر القربان عرضا الخبز والخمر . اذن٧١٣ قد كانت سابقاً فى جوهرى الخبز والخمر . إذن٧١٣ لم يكن فعل السيد المسيح . وقد علمنا

---

٧٠١) شرح يوجد
٧٠٢) ش عرضا
٧٠٣) ش اذاً
٧٠٤) ش والآكل
٧٠٥) ش ان
٧٠٦) ش زاد والخمر
٧٠٧) ش وضعها بعد السيد
٧٠٨) ش اسقطها
٧٠٩) ش اذاً
٧١٠) ش زاد ذلك
٧١١) ش وبيان ذلك
٧١٢) ش يتبق
٧١٣) ش اذاً

بالمشاهدة ان في سر القربان[٧١٤] موجودة الطعمة والكمية والحرارة واللون وما اشبه ذلك[٧١٤ب]. وذلك لا يكون خيالياً. والا لكانت كافة الاشيا المنظورة خيالية. وهو محال.

## الفصل الثالث[٧١٤ج]

## في مفارقة العرض للجوهر

العرض اما اضافي ام مطلق[٧١٤د]. نقول اولاً لا يمكن مفارقة العرض الاضافي للجوهر. وبيانه[٧١٥] ان العرض الاضافي هو فعل اضافة العرض الى الجوهر. كالوضع في المكان والوجود في الزمان وفعل البصر وما اشبه ذلك[٧١٥ب]. وذلك متعلق بالجوهر بالذات.

نقول ثانياً يمتنع بالقوة الطبيعية مفارقة العرض المطلق للجوهر. وبيانه[٧١٥] ان العرض هو ما يقتضي بالذات ان لا يوجد الا مسنداً على الجوهر. والذي يقتضيه الشي بالذات. لا يمكن ان يفارقه بالقوة الطبيعية كما يبان في النار على تقدير تقريبها الى الخطب اليابس مع كافة الاستعدادات[٧١٥ج]. قال يمكن مفارقة العرض للجوهر بالقوة الطبيعية. لان كما يقتضي العرض ان يوضع في الجوهر. كذلك تقتضي النار ان تحرق على تقدير سبق الاستعداد اللازم. ولكن يمكن بالقوة الطبيعية ان لا تحرق النار على تقدير نفي الاستعداد. اذن[٧١٦] يمكن ان لا يوضع العرض في الجوهر على تقدير نفي الاستعداد فيه.

جواب. الاقتضا صنفان. الاول شرطي اي على تقدير وضع شي من الاشيا كاقتضا الاحتراق في النار فانه شرطي. لان النار لا تقتضي الاحتراق[٧١٦ب] مطلقاً. ولكن على تقدير الاستعداد اللازم من طرفها ومن طرف الخطب. وهذا الاقتضا يمكن تعويقه بالقوة الطبيعية عند نفي وضع الشرط اللازم. الثاني مطلق اي اقتضا الشي بالذات بدون شرط.

٧١٤) ش زاد الاقدس
٧١٤ب) ح اسقطها
٧١٤ج) وضع ح هذا الفصل الثالث في هامش الصفحة ٦٦ واكمله في الصفحة ٦٧. المسود الثاني
٧١٤د) ح او
٧١٥) ش وبيان ذلك
٧١٥ب) ح اسقطها
٧١٥ج) ترك ح سياق الكلام في الهامش وانتقل الى المسود الثاني من الصفحة ٦٧: «اعتراض. انسخه في اخر الفصل الثالث من المقالة العاشرة بعد نقول ثانياً. قال يمكن...
٧١٦) ش اذاً
٧١٦ب) ح الاحتراق

كاقتضا الحرارة فى النار . واقتضا الاسناد الى الجوهر فى العرض . وهذا الاقتضا لا يمكن تعويقه بالقوة الطبيعية . على تقدير وجود الشى . لان لا يمكن ان توجد النار بلا الحرارة طبيعياً ولا العرض بلا الجوهر .

نقول[٧١٦ح] ثالثاً يمكن بالقوة الالهية مفارقة العرض المطلق للجوهر . وبيانه[٧١٧] فى سر القربان المقدس[٧١٨] . حيث يوجد عرضا الخبز والخمر بعد تقديسهما بدون جوهريهما . وذلك ان ذات العرض هى ان يقتضى الوجود فى الجوهر وليس ان يوجد بالفعل فيه . ويقدر الصانع ان يحفظ القوة والاقتضا بدون الفعل مع حضور كافة الاستعدادات . كما يبان فى اتون بابل حيث وجدت النار قوة[٧١٩] الاحتراق مع عدم فعل الاحتراق .

## الفصل الرابع
## فى اتحاد العرض مع الجوهر

العرض يتحد مع الجوهر اتحاداً عرضياً بما انه يوضع فيه ويسند اليه . وهذا الاتحاد يمتاز عن ذات الجوهر . وعن ذات العرض . لامكان وجود احدهما بدون الاخر . كما يبان فى الحرارة بالنسبة[٧٢٠] اليد . وفى النور بالنسبة الى الجو وفى باقى العوارض بالنسبة الى الجسم .

اعتراض : قال[٧٢١] لا يتحد العرض بالجوهر . لان الحرارة الموجودة فى الماء لا يمكن ان تكون متحدة مع الماء لامتناع اتحاد المضادين .

جواب . الحرارة الموجودة بالماء[٧٢٢] تتحد مع الماء اتحاداً قسرياً . لانها توضع فى الماء ولا يوضع الشى فى غيره ان لم يتحد معه . والمتضادين[٧٢٢ب] يمتنع ان يتحدا معاً اتحاداً طبيعياً . لان احدهما ينافى الاخر . ويمكن ان يتحدا اتحاداً قسرياً لوضع الغالب فى المغلوب .

وقال اخرون . وهو قول صحيح . ان العرض صنفان . الاول ما ليس له مضادد[٧٢٢ح] وهذا لا يحفظ بالجسم[٧٢٢د] عند رفع العلة الثانية التى يبرز عنها . كما يبان فى النور فانه لا يحفظ فى الجو عند غروب الشمس .

---

٧١٦ج) يعود جنا ح الى ما كتب في الحاشية في الصفحة ٦٦
٧١٧) ش وبيان ذلك
٧١٨) ش الاقدس
٧١٩) ش ح بقوة
٧٢٠) ش زاد الى
٧٢١) ش زاد المعترض
٧٢٢) ش في الماء
٧٢٢ب) ح د المتضاددين
٧٢٢ج) ح مضاد
٧٢٢د) ح في الجسم

الثاني ما له مضادد وهذا يحفظ من البارى تعالى اذا كان موضوعاً فى جسم مضادد[٧٢٢]د . كقولك الحرارة اذا كانت موضوعه فى الماء فانها تحفظ من الله وحده الى ان يبطل وجودها بمقاومة البرودة .

الفصل الخامس
في موضوع العرض

نقول اولاً لا يوضع العرض فى الصورة الجوهرية . بل فى المادة . وبيانه ان العوارض تتقدم[٧٢٢]و الصورة بالوجود بما انها استعداد الى بروز الصورة . اذن[٧٢٣] لا يمكن ان توضع العوارض فى الصورة . فيلزم ان توضع فى المادة . وان قلت ان العرض يوضع فى الصورة والمادة معاً . لان الكل يقال انه موضوع العوارض . والمادة والصورة المتحدتان هما الكل .

فاجيبك يقال ان الكل موضوع العوارض بالتسمية وليس بالاسناد . كما يطلق البصر على كل انسان[٧٢٣]ب . وان كان موضوعاً فى العين وحدها . وان اجبت ان العوارض خواص المادة والصورة معاً . اذن[٧٢٣] لا توضع فى المادة وحدها . قلت لك ان العوارض صنفان . الاول خاصة وهى ما تخص المادة والصورة . لان المادة لها عوارض خاصة . والصورة لها عوارض خاصة . وهذه العوارض توضع فى المادة[٧٢٤] اذا اختصت بالمادة . وتوضع بالصورة اذا اختصت بالصورة .

الثاني عوارض عامة وهى ما تخص المركب عن المادة وكالبياض الصورة[٧٢٥] والكمية وما اشبه[٧٢٦] . وهذه العوارض لا توضع الا بالمادة كما تبين . لانها تتقدم بالوجود على الصورة .

واما بعد فنقول ان الكمية توضع بلا توسط فى المادة . وكافة العوارض العامة توضع بلا توسط فى الكمية[٧٢٧] . وبيانه[٧٢٨] ان الكمية موضوع كافى لساير العوارض . وقد قيل ان العوارض توضع فى المادة . يحصل ان الكمية توضع فى المادة بلا توسط . وساير العوارض العامة توضع فى المادة بواسطة الكمية . واذا حُفظت العوارض بالقوة الالهية بدون الجوهر اى بدون المادة والصورة . فموضوع كافة العوارض تكون الكمية . والكمية لا

٧٢٢د) ح تقدم
٧٢٣) ش اذاً
٧٢٣ب) ح الانسان
٧٢٤) ش بالمادة
٧٢٥) شرح وضعها قبل كالبياض
٧٢٦) ش زاد ذلك
٧٢٧) ش بالكمية
٧٢٨) ش وبيان ذلك

توضع فى غيرها . بل تحفظ من الخالق بلا موضوع كما يبان فى سر القربان حيث توجد عوارض الخبز والخمر مسندة على٧٢٨ب الكمية والكمية لا تسند٧٢٩ على٧٢٩ب شئ من الجوهر . وبيان ذلك ان فى سر القربان تبرز عوارض جديدة عند فعل الفواعل الطبيعية . مثلاً اذا تقدمت الصينية الى النار فتبرز فى عوارض الخبز الحرارة . واذا تقدم الكاس الى الثلج فيبرز فى عوارض الخمر البروده . وهو معلوم ان لا شى يبرز طبيعياً من لا شى . اذن٧٣٠ لا بد ان العوارض المذكورة تبرز من موضوع . ولكن الموضوع لا تكون المادة ولا الصورة . لاستحالتها فى جسد السيد المسيح . اذن٧٣٠ ذلك الموضوع هى الكمية .

## الفصل السادس
## فى علاقة العرض بالجوهر

العرض الاضافى يمتنع ان يجوز من جوهر الى جوهر . وذلك انه متعلق بالجوهر بالتعيين . واما العرض المطلق . فنقول اولاً يمتنع بالقوة الطبيعية ان يجوز من جسم الى جسم . وبيانه٧٣١ اننا نشاهد ان العرض الموضوع فى هذا الجسم لا ينتقل الى جسم اخر اصلاً . مثاله ان الحرارة الموجودة فى هذه اليد لا تنتقل منها الى اليد الاخرى . وان قلت اذا قدمت يد حارة الى يد اخرى فتسخن . فاجيبك تلك الحرارة لا تجوز من اليد الحارة . ولكن تبرز من حرارة اليد . وبعده نقول يمكن بالقوة الالهية ان ينتقل العرض المطلق من جسم الى جسم وبيانه٧٣١ ان العرض المطلق لا يتعلق بالذات فى احد الاجسام كما يتعلق العرض الاضافى٧٣١ب .

## الفصل السابع
## فى اتصال العوارض

العرض المطلق هو متجزى لانه يتركب عن اجزا كثيرة كالبياض فى الثلج والحرارة فى النار . واجزايه٧٣٢ لا تتصل بذاتها . ولكنه بواسطة الكمية وبيانه٧٣٣ . ان الاتصال هو الامتداد . والامتداد هو وضع جزء خارج

---

٧٢٨ب) ح الى
٧٢٩) ش تستند
٧٣٠) ش اذاً
٧٣١) ش وبيان ذلك
٧٣١ب) ح اسقط كما يتعلق بالعرض الاضافى
٧٣٢) ش واجزاوه
٧٣٣) ش وبيان ذلك

عن [٧٣٤] الجزء الاخر [٧٣٥] اى بالقرب منه . وذلك يمتاز عن العرض . لامكان وجود اجزا العرض فى مكان واحد . فالامتداد الفعلى هو فعل الكمية . والكمية والامتداد يمتازان عن العرض والجوهر . ويمتاز الاتصال عن الوضع فى المكان اى عن الاقتران . لانالمكان يتغير مع عدم تغيير الاتصال كما يبان فى اجزا اليد . لان اذا تحركت اليد من مكان الى مكان اخر تتغير كافة الاماكن الموضوعة فيها اجزا اليد مع عدم تغيير اتصالها .

### الفصل الثامن [٧٣٥ب]

### فى انواع العرض

العرض جنس تحته ست[٧٣٦] انواع . الاول الكمية . الثانى الكيفية . الثالث الفعل . الرابع المكان . الخامس الزمان . السادس الاضافة . وقد مرّ ذلك فى المقالة الثالثة من المنطق .

## المقالة العاشرة[٧٣٧]

## فى الكمية

### الفصل الاول

### فى ماهية الكمية واقسامها[٧٣٨]

الكمية هى عرض ينفى اتفاق شيئين ماديين فى مكان واحد . ومعنى ذلك ان الكمية صورة من شانها ان تصير الجسم ممتدًا طولاً وعرضاً وعمقاً . والكمية صنفان . الاول منفصلة اى كمية بالعدد . كقولك كم رجل فى الدار . وكم ساعة فى النهار وما اشبه[٧٣٩] . والعدد لا يزيد شياً وجودياً على ذات الشئ وقنومه . بل عدمياً اى سلب التجزى . لان الواحد مثلاً هو ذات الشئ الغير متجزية . والاثنان هو تكرار الوحدانية . وكذلك الباقى . الثانى كمية متصلة اى كمية التزييد والتنقيص . بالنسبة الى الامتداد . والامتداد صنفان . الاول بالقوة اى اقتضا الامتداد وذلك هو ذات الكمية . لان الكمية بالقوة هى ان كل[٧٤٠] من الاجزا المادية يقتضى ان يكون

---

٧٣٤) ش استطها

٧٣٥) ش استعطها

٧٣٥ب) وضع ح هذا الفصل بعد الفصل الاول من هذه المقالة . ويقول في الصفحة ٦٩ حتما يأتي على ذكره ما يلي : الفصل الثامن في انواع العرض . انسخ الفصل الثالث .

٧٣٦) ش ح ستة .

٧٣٧) ش الحادية عشرة – ح الحادية عشر

٧٣٨) ش استعطها

٧٣٩) ش زاد ذلك

٧٤٠) ش كلا

فى مكانه منافياً لغيره . الثانى امتداد بالفعل اى فعل الامتداد وهو ان يكون الجزء الواحد المادى خارج[٧٤١] عن الاخر . ومتحداً اى متصلاً معه[٧٤٢] . لا بالكلية[٧٤٣] بل من طرف كاتصال اليد مع الراس . والامتداد يخص الاشيا المادية . وخاصته ان الجسم ينافى غيره عن الوجود فى مكان واحد .

### الفصل الثانى

### فى تميز الكمية المتصلة عن الجوهر

الكمية المتصلة تمتاز عن الجوهر[٧٤٣ب] . وبيان ذلك ان الكمية المتصلة صنفان . الاول . قوة امتداد الجسم وذلك يمتاز عن ذات الجسم لان الجسم وان كان بذاته يقتضى ان يمتد . ولكن لا يقدر بذاته ان ينفى غيره عن الوجود فى مكان واحد . وبيان ذلك ان المادة تتفق مع الصورة فى مكان واحد . وكذلك العرض مع الجوهر . اذن[٧٤٤] لا شى يقتضى بذاته ان ينفى غيره عن الوجود فى مكان واحد . اذن[٧٤٤] هذه القوة لا بد[٧٤٥] ان تكون ممتازة عن الجوهر وساير[٧٤٦] العوارض . الثانى فعل امتداد الجسم مع اتصال الاجزا . ونفى وجودها فى مكان واحد وذلك يمتاز عن الجوهر . لانه يمكن وجود الجوهر المادى بدون فعل الامتداد . ووجود الامتداد بدون الجوهر . كما يبان فى سر القربان الاقدس . حيث يوجد جسد السيد المسيح بحالة الروح بدون فعل الامتداد . وتوجد عوارض الخبز والخمر ممتدة بدون جوهرهما[٧٤٧] اذن[٧٤٨] فعل الامتداد اى فعل الاتصال يمتاز عن الجوهر .

برهان اخر . يمكن وجود هذا الجسم وذلك الجسم من غير ان هذا الجسم يتصل مع الاخر اذن الاتصال يمتاز عن الجسم . وان سالت ما هو السبب ان الاجسام تنافى بعضها عن الوجود فى مكان واحد . فاجبتك اتصال الاجزا الجسمية مع بعضها . لان الاجزا الجسمية اذا كانت متصلة مع بعضها لم يتوسط مكان فيما بينها . ولذلك لا يمكن ان يوجد فيما بينها جسم اخر . الا على تقدير انحلال الاتصال .

---

٧٤١) ش خارجاً
٧٤٢) اسقطها
٧٤٣) ش بالكية
٧٤٣ب) ح اسقط الجملة « الكمية المتصلة تمتاز عن الجوهر » .
٧٤٤) ش اذاً
٧٤٥) ش وضع لا بد قبل هذه القوة
٧٤٦) ش كافة
٧٤٧) ش جوهريها
٧٤٨) ش اذاً

## الفصل الثالث
## في تميز الكمية المتصلة عن كافة العوارض

نقول ان الكمية المتصلة اى الامتداد صنفان. الاول امتداد الجوهر وقد مرّ ذلك فيما تقدم. الثاني امتداد العرض. وذلك صنفان ايضاً. الاول امتداد بالقوة. وذلك لا يمتاز عن ذات العرض. لان العرض وان اقتضا[٧٤٩] بذاته ان يمتد اى يتصل مع غيره. فلا يقتضى بذاته ان ينفى غيره عن الوجود في مكان واحد لامكان اتفاق العوارض في مكان واحد. كما يبان في الحليب حيث يتفق البياض والحلاوة معاً. وفي الما الفاتر حيث يتفقا[٧٥٠] الحرارة والبرودة معاً. اذن[٧٥١] ينافى غيره بقوة ممتازة عن ذاته وهي الكمية.

الثاني امتداد بالفعل اى فعل امتداد العرض. وذلك يمتاز عن العرض ايضاً. لانه يمكن وجود هذا العرض بدون فعل اتصاله مع عرض اخر. وبيان ذلك من انفصال احدهما عن الاخر. لان اذا ما كان اتصالها ممتازًا عنهما لكانا متصلين ابدًا دايماً ما دام وجودهما. وهذا خلف.

اعتراض. قال[٧٥٢] فعل الاتصال لا يمتاز عن التمكن اى الوجود في المكان. لان اذا كان جسمين[٧٥٣] في مكانين بلا توسط مكان فيما[٧٥٤] بينهما فاتصلا[٧٥٥] مع بعضهما[٧٥٦].

جواب فعل الاتصال صنفان. الاول الاقتران اى وجود شيئين بلا توسط مكان فيما بينهما. مثاله[٧٥٧]. اذا وضعت يدك على وجهك فتقترن يدك بوجهك لعدم توسط المكان فيما بينهما. وذلك لا يمتاز عن الوجود في المكان كما مرّ. الثاني الاتحاد اى اتصال الاجزا المتحدة مع بعضها. كاتصال الاصابع مع اليد. واتصال اليد مع الكتف. واتصال الكتف مع الراس. وهذا الاتصال يقدر الوجود في المكان ويمتاز عنه. لانه لا شك ان الاتصال الاول يمتاز عن الثاني. اذ هو معلوم الفرق الذى بين اتصال اليد الموضوعه على الوجه. وبين اتصال الاصابع مع اليد. وهو الذى نسميه فعل الامتداد. او الكمية المتصلة بالفعل. ويمتاز ذلك عن الاتحاد

---

٧٤٩) ش ح اقتضى
٧٥٠) ش تتفق
٧٥١) ش اذاً
٧٥٢) ش زاد المعترض
٧٥٣) ش جسمان
٧٥٤) ش في ما
٧٥٥) ش لا تصلا
٧٥٦) ش معاً
٧٥٧) ش مثال ذلك

الجوهري ايضاً. لان خاصة الاتحاد الجوهري ان الطرفين المتحدين توجد[٧٥٨] فى مكان واحد. كما توجد فى مكان واحد المادة والصورة. واما الاتصال فخاصته ان الطرفين المتصلين يوجدان فى اماكن متفرقة.

## المقالة الحادية عشر[٧٥٩]
## فى الكيفية

### الفصل الاول
### فى ماهية الكيفية

الكيفية هى حالة الشى بالنسبة الى اعراضه الباطنة والخارجة. كالتعقل فهو كيفية العقل المخلوق. والبياض والسواد كيفية الجسم. والكيفية قسمان. باطنة وخارجة. فالكيفية الباطنة فهى[٧٦٠] كيفية الاشيا الغير مادية. كالمحبة هى[٧٦١] كيفية الارادة. وهو[٧٦٢] صنفان. الاول كيفية باطنة بالقوة اى اقتضا الكيفية الفعلية. كقوة المحبة. فانها كيفية باطنة بالقوة بالنسبة الى فعل المحبة. وهذه الكيفية لا تفارق ذات الشى. لانها شى واحد معه. كالضاحك بالقوة بالنسبة الى الانسان. فانه لا يمكن ان يوجد انسان. ويكون غير ضاحك بالقوة. الثانى كيفية باطنة بالفعل. اى فعل الكيفية الباطنة بالقوة. كفعل المحبة. فانه كيفية باطنة بالفعل. بالنسبة الى قوة المحبة. وهذه الكيفية. تمتاز عن ذات الشى. لان[٧٦٣] يمكن وجود قوة الشى من غير ان يوجد الفعل. كالضاحك بالفعل بالنسبة الى الانسان. فانه يمكن ان يوجد انسان من غير ان يضحك بالفعل.

والكيفية الخارجة فهى كيفية الاشيا المادية. كالحرارة والبرودة والبياض والسواد. وذلك صنفان ايضاً. الاول كيفية خارجة بالقوة. اى اقتضا الكيفية الفعلية. كاقتضا الحرارة بالنسبة الى النار. واقتضا البياض بالنسبة الى الثلج. وهذه الكيفية لا تمتاز عن ذات الشى. لان الشى بذاته يقتضى وجود اعراضه اللازمة. الثانى كيفية خارجة بالفعل. اى فعل الكيفية الخارجة بالقوة. كوجود الحرارة بالنسبة الى النار. ووجود البياض بالنسبة الى الثلج. وهذه الكيفية تمتاز عن ذات الشى. لان يمكن وجود القوة

٧٥٨) ش يوجدان
٧٥٩) ش الثانية عشرة — ح الثانية عشر
٧٦٠) ش ح هي
٧٦١) ش ح فهي
٧٦٢) ش ح وذلك
٧٦٣) ش لانه

من غير وجود الفعل. والكيفية الفعلية الخارجة صنفان. الاول كيفية مطلقة اي ذات المرض كالحرارة والبياض. الثاني كيفية اضافية اي عرض العرض. كفعل التسخين بالنسبة الى الحرارة.

والكيفية قسمان. الاول كيفية غير متضادة٧٦٣ب اي ما لا يكون لها مضادد كالنور. فلا مضادّ له. الثاني كيفية متضاددة. وهي ما كان لها مضادد٧٦٤ وذلك صنفان. الاول كيفية متضادة٧٦٤ب اصلية وهي اربعة. اي الحرارة والبرودة. والرطوبة واليبوسة. الثاني كيفية متضادة تالية. وهي صنفان. الاول فاعلة. وهي اربعة اي الثقل. والخفة. والتكاثف والتخلخل. الثاني غير فاعلة كاللون والطعمه والرائحة وما اشبه ذلك٧٦٤ب.

## الفصل الثاني٧٦٤د

## في حد الكيفيات الاصلية

وهي ما لا تتعلل عن غيرها ولا عن بعضها. بل ان غيرها يتعلل عنها كقولك ان الحرارة لا تتعلل عن التخلخل. ولا عن الخفة. ولكن الخفة والتخلخل يتعللان عنها. والبرودة لا تصدر عن التكاثف. ولا عن الثقل. ولكن الثقل والتكاثف يصدران عنها. حصل انها لا تصدر عن غيرها بل ان غيرها يصدر عنها ولا تصدر عن بعضها لكونها متضادة. كقولك ان الحرارة متضادة للبرودة.

## الفصل الثالث٧٦٤هـ

## في الحرارة

الحرارة كيفية وجودية ممتازة عن الجوهر. وبيان ذلك انه يمكن وجود الشي بدون الحرارة. كما يمكن وجود الما بدون الحرارة. اذن٧٦٥ تمتاز الحرارة عن الجوهر.

برهان اخر كما يصير الشي الغير عاقل بالفعل عاقلاً بالفعل بالتعقل الممتاز عن ذات العاقل. كذلك يصير الشي الغير حار بالفعل حارًا بالفعل. بالحرارة الممتازة عن ذاته. وخاصة الحرارة ان تسخن الجسم وتحله.

---

ب٧٦٣) ح متضاددة
٧٦٤) ش مضاد
ب٧٦٤) ح متضاددة
جـ٧٦٤) ح اسقطها

د٧٦٤) ح لم يعط هذا الفصل عنه النسخ الفصل الثاني
هـ٧٦٤) ح الثاني
٧٦٥) ش اذاً

كما يبان في الحطب الرطب اذا اقترب للنار . فيصعد الدخان ويهبط الرطوبة ويشتعل الحطب . ولهذا تُحد الحرارة انها[٧٦٦] ما يفرق الاشيا المختلفة النوع . ويجمع الاشيا المتفقة النوع . وقال البعض ان الحرارة عدم البرودة فقط . لان الحرارة عدمية . وليس وجودية . ونفى ذلك . ان الحرارة وجودية وليس[٧٦٧] عدمية . وبيانه[٧٦٨] اولاً ان ان الجسم يحس بحرارة النار وجودياً . كما يحس وجودياً ببرودة الثلج . ثانياً ان الجسم نفسه قد يكون حارًّا بالتزيد والتنقيص . كما يكون الجسم باردًا بالتزيد[٧٦٩] والتنقيص . اذن[٧٧٠] الحرارة وجودية . لان العدم لا تزيد له ولا تنقيص . ثالثاً ان الجسم الحار يفعل بالجسم البارد كما يفعل الجسم البارد بالجسم الحار . لان النار تذوّب الثلج . كما يبرّد الثلج اليد . اذن[٧٧٠] الحرارة وجودية . لان العدم لا فعل له.

وقال اخرون ان الحرارة جسم وليس بكيفية . لان الحرارة اجزا نارية تخرج من النار . وتجتمع جمعاً واحدًا . وتشق كافة الاجسام القابلة التسخين وتدخل اليها وتسخنها[٧٧١] . ونفى ذلك ان الحرارة كيفية وليس[٧٧٢] بجسم. وبيانه[٧٧٣] اولاً ان النار تطفى اذا اجتمعت مع الما . كما هو مشاهد بالحس . ومع ذلك يمكن اتفاق الحرارة مع الما . اذن[٧٧٤] الحرارة ممتازة عن جوهر النار . ثانياً اذا كانت الحرارة جسم النار . لم يكن اتفاقها[٧٧٥] مع جسم الما . لان النار حارة وتقتضى الطلوع الى فوق . والماء بارد ويقتضى الهبوط الى تحت وذلك محال . لاننا نرى ان الما يتسخن بالنار . وتخلطط[٧٧٦] اجزا الحرارة مع جسم الما . ثالثاً اذا كانت الحرارة نفس جوهر النار . لما امكن ان الما يكون حارًّا . لامتناع اختلاط النار مع الماء . لان كما لا يختلط الزيت مع الماء بل يطلع الزيت الى فوق لخفته . وينزل الماء الى تحت لثقله . كذلك كان واجب ان الحرارة تعلو[٧٧٦ب] ويسفل[٧٧٧] الماء لثقله . رابعاً اذا كانت الحرارة نفس النار . لكانت تشاهد الحرارة في الماء كما تشاهد النار خارج[٧٧٨] عن الماء . لان كما نرى بصايص النار خارج[٧٧٨] عن الماء كذلك بالازيد[٧٧٩] كان واجب[٧٨٠] ان نرى

---

٧٦٦) ش بانها
٧٦٧) ش وليست
٧٦٨) ش وبيان ذلك
٧٦٩) ش ح -وضعها بعد بالتنقيص
٧٧٠) ش اذاً
٧٧١) ش ح فتسخنها
٧٧٢) ش وليست
٧٧٣) ش وبيان ذلك .
٧٧٤) ش اذاً
٧٧٥) ش ح اتفاقها
٧٧٦) ش ح وتختلط
٧٧٦ب) ح زاد لخفتها
٧٧٧) ش ويهبط
٧٧٨) ش خارجاً
٧٧٩) ش ح بالاوفر
٧٨٠) ش واجباً

فى الماء الحار اجزا النار . خامساً[٧٨١] لا يمكن ان الجسم ينتقل بغاية السرعة من المشرق الى المغرب . وما الحرارة الشمسية فتتصل[٧٨٢] مع النور من المشرق الى المغرب بلا تواتر زمان . سادساً[٧٨٣] النار تدخل فيما لا تدخله النار . كقولك اذا اشعلت[٧٨٤] النار فى قلاية فتدفا[٧٨٥] كل القلايه مع ان جوهر النار لا يتحرك من مكانه . سابعاً الحرارة تدخل فيما لا يدخله النور مع ان النور ارفع من النار . كقولك اذا وضعت النار على وجه الحديد فيسخن الوجه الاخر مع ان النور لا يمكنه ان يغشى الوجهين المتقابلين . ...

وقال اخرون ان الحرارة هى حركة الجسم . ونفى ذلك ان الحركة علة الحرارة . وليست بنفس الحرارة وايضاً يمكن وجود الحرارة بدون الحركة . كما توجد الحرارة فى الكلس والعرق والفلفل . وانما[٧٨٦] تحركوا . وكذلك يمكن وجود الحركة بدون الحرارة كما يتحرك الما من غير ان يدفا[٧٨٧] .

## الفصل الرابع [٧٨٧ب]
## فى البرودة

البرودة كيفية وجودية ممتازة عن الجوهر . وبيان ذلك انه[٧٨٨] يمكن وجود الجسم بدون البرودة . كما يمكن وجود اليد بدون البرودة . وخاصة البرودة ان تبرد الجسم[٧٨٩] وتجمعه كما يبان فى الثلج . ولهذا تُحد البرودة انها ما تجمع الاشيا جمعاً واحداً مختلفة كانت بالنوع ام لا . كما يبان فى الثلج حيث تجمع التراب والما[٧٩٠] معاً .

وقال البعض ان البرودة عدمية لانها عدم الحرارة . ونفى ذلك ان البرودة كيفية وجودية . وبيان[٧٩٠ب] ذلك اولاً ان الجسم يحس ببرودة الماء وجودياً . كما يحس وجودياً بحرارة النار . ثانياً ان الجسم نفسه قد يكون بارداً بالتزيد والتنقيص . اذن[٧٩١] البرودة وجودية . لان العدم لا تزيد له ولا تنقيص . ثالثاً ان الجسم البارد يفعل بالجسم الحار كما يفعل الجسم الحار

---

٧٨١) ش اسقطها
٧٨٢) ش ح فتصل
٧٨٣) ش ح زاد حرارة
٧٨٤) ش اشتعلت
٧٨٥) ش ح فتدفى
٧٨٦) ش ح وان ما
٧٨٧) ش ح يدفى
ب٧٨٧) ح الثالث
٧٨٨) ش ح ان
٧٨٩) ش وضعها بعد البرودة
٧٩٠) ش ح وضعها قبل التراب
ب٧٩٠) ح وبيانه
٧٩١) ش اذاً

بالبارد . لان الثلج يبرد اليد . كما تدوّب النار الثلج . اذن البرودة وجودية لان العدم لا فعل له .

وقال اخرون ان البرودة جسم الماء وعلة التبريد ٧٩٢ الاجزاء المائية . الصادرة عن جسم الماء . ونفى ذلك ان البرودة كيفية وليس بجسم . اى ان البرودة كيفية جسم الماء . وليس بجسم الماء . وبيان ٧٩٢ب ذلك اولاً ان الما مشاهد بالنظر . بخلاف البرودة . وثانياً اذا وضعت ما ٧٩٣ بارداً فى قلايه فتبرد كل القلايه من غير ان يتحرك الماء من ٧٩٤ مكانه . وثالثاً ينفذ البرد حيث لا يمكن ان ينفذ الماء . مثلاً اذا وضعت جليداً على وجه الحديد فيبرد الوجه الاخر مع ان الما ٧٩٥ لا يمكنه ان ينفذ اليه . ورابعاً الماء الساخن يرجع الى برودته الطبيعية من غير ان ترجع نفس تلك الاجزا الموجودة فى الماء سابقاً .

وقال اخرون ان البرودة سكون الجسم . ونفى ذلك . ان السكون علة البرودة . وليس بنفس البرودة . وبعده ٧٩٦ وان ٧٩٧ تحرك الماء فهو بارد . اذن ٧٩٨ يمتاز البرد عن السكون . وايضاً وان سكنت النار فهى حارة . اذن يمتاز السكون عن البرودة .

## الفصل الخامس ٧٩٨ب

## فى الرطوبة

الرطوبة ٧٩٩ كيفية وجودية ممتازة عن الجوهر . وعن الحرارة . والبرودة واليبوسة . وبيان ذلك اولاً ان الجسم الغير رطب يصير رطباً بدون استحالة ذاته . كما يبان فى الجسم الموضوع فى مكان بارد . اذن ٨٠٠ تمتاز الرطوبة عن الجوهر . وثانياً ٨٠١ حيث توجه الحرارة لا توجد الرطوبة . اذن ٨٠٢ تمتاز الرطوبة عن الحرارة . وثالثاً الجسم البارد يترطب كالحديد اذا وضعته فى الماء . اذن ٨٠٢ تمتاز الرطوبة عن البرودة . ورابعاً الجسم اليابس . يترطب كالخشب اليابس اذا وضعته فى الماء . اذن ٨٠٢ تمتاز الرطوبة عن

٧٩٢) ش لتبريد
٧٩٢ب) ح وبيانه
٧٩٣) ش ماء
٧٩٤) ش عن
٧٩٥) ش للماء
٧٩٦) ش وبعد
٧٩٧) ش ان
٧٩٨) ش اذاً
٧٩٨ب) ح الرابع
٧٩٩) ش ان الرطوبة
٨٠٠) ش اذاً
٨٠١) ش ثانياً
٨٠٢) ش اذاً

اليبوسة[٨٠٢ب] . وخاصة الرطوبة ان تلتصق لجسم اخر بسهولة مع صعوبة التصاقها لرطوبة اخرى . كما يبان في الماء .

وقال البعض . ان الرطوبة هي نفس البرودة . ونفى ذلك ان توجد البرودة بدون الرطوبة . كما يبان في الحديد البارد . وانما[٨٠٣] امكن ان توجد الرطوبة بدون البرودة . كما يبان في الماء . اذن[٨٠٤] الرطوبة كيفية متزايده[٨٠٥] على البرودة .

وقال اخرون ان الرطوبة عدمية[٨٠٦] اى عدم اليبوسة . ونفى ذلك ان الرطوبة وجودية كما هي وجودية البرودة . وبيان ذلك . اننا نحس بالرطوبة[٨٠٧] كما نحس بالبرودة .

وقال اخرون . ان الرطوبة جسم . ونفى ذلك . انك اذا وضعت الماء في قلاية فترطب القلاية من غير ان يتحرك الماء او ينقص[٨٠٨] . اذن[٨٠٩] الرطوبة كيفية صادرة عن الجسم وليست بجسم .

## الفصل السادس[٨٠٩ب]
## في اليبوسة

اليبوسة كيفية وجودية ممتازة عن الجوهر وعن الحرارة والبرودة والرطوبة . وبيان ذلك . اولاً ان الجسم الغير يابس يصير يابساً بدون استحالة ذاته . كما يبان في العود الاخضر . اذ يصير يابساً . اذن[٨٠٩] تمتاز اليبوسة عن الجوهر . وثانياً[٨١٠] توجد اليبوسة حيث لا توجد الحرارة . كما يبان في التراب اليابس . اذن[٨١١] تمتاز اليبوسة عن الحرارة . ثالثاً توجد اليبوسة حيث لا توجد البرودة . كما يبان في النار . اذن[٨١١] تمتاز اليبوسة عن البرودة . رابعاً توجد اليبوسة حيث لا توجد الرطوبة . كما يبان في الخشب اليابس . اذن[٨١١] تمتاز اليبوسة عن الرطوبة . وخاصة اليبوسة صعوبة الالتصاق لجسم اخر يابس مع ثبات التصاق اجزايه لبعضها . كما يبان في الحطب اليابس.

---

ب٨٠٢) ح اليبس
٨٠٣) ح ش وان ما
٨٠٤) ش اذاً
٨٠٥) ش متزايدة
٨٠٦) ش اسقطها
٨٠٧) ش في الرطوبة
٨٠٨) ش وينقص
٨٠٩) ش اذاً

ب٨٠٩) ح الخامس
ح معطل في الصفحة التالية ويضع هكذا اخر الفصل السادس (الخامس) انما نعود فنجد التكملة بعد صفحتين في النص الأصلي .
٨١٠) ش ثانياً
٨١١) ش اذاً

وان قلت قد توجد اشيا يابسة تلتصق بسهولة بجسم اخر كالرصاص المدوّب . فاجبتك ذلك بالعرض وليس بالذات . وقال البعض ان اليبوسة جسم . ونفى ذلك ان الشى نفسه الرطب يتحول يابساً بدون استحالة ذاته . كما يبان فى الحطب والعشب . اذن[٨١١] اليبوسة عرض الجسم وليست بجسم .

وقال اخرون . ان اليبوسة هى نفس الحرارة . ونفى ذلك ان توجد اليبوسة بدون الحرارة . كما يبان فى التراب اليابس . وان ما امكن ان توجد الحرارة بدون اليبوسة . كما يبان فى النار . اذن اليبوسة كيفية مزادة على الحرارة .

وقال اخرون ان اليبوسة عدمية اى عدم الرطوبة . ونفى ذلك ان اليبوسة وجودية . كما هى وجودية الحرارة . وبيانه[٨١٢] اننا نحس باليبوسة كما نحس فى الحرارة .

## الفصل السابع[٨١٢ب]

## فى تضادد[٨١٣] الكيفيات الاصلية واختلاطها

الكيفيات المتضادة على اربع اعتبارات . الاول شديدة غاية اعنى ما لا يمكن بالقوة الطبيعية ان تشتد اكثر . لكون عند وجودها تُبرز الصورة الجوهرية . وقد يُعبَّر عنها بالدرجة الثامنة . لكون الفلاسفة . لما ارادوا ان يعرفوا تشديد الكيفيات وتنقيصها . قسموها الى ثمان درجات . وبالدرجة الثامنة اشاروا الى غاية التشديد الطبيعى . وان قلت الماء الذى يغلى فيه درجات حرارة اكثر من شرارة[٨١٤] نار[٨١٥] . مع ان فى الشرارة[٨١٦] توجد الصورة النارية . وبالمتابعة الحرارة الشديدة غاية . ما لا يوجد فى الماء الساخن . فاجبتك ان الفلاسفة بقولهم غاية التشديد لا يشيروا الا على الكيفية المسندة الى صورتها الجوهرية . وذلك يصح فى الشرارة[٨١٦] . وليس فى الماء الساخن . لكون الشرارة[٨١٦] تحرق الجسم القابل ما لا يحرقه الماء المسخن .

الثانى كيفية او درجة متواسطة وهى نصف الكيفية الشديدة غاية وقد يعبر عنها بالدرجة الرابعة .

٨١٢) ش وبيان ذلك
ب٨١٢) ح السادس
٨١٣) ش تضاد
٨١٤) شرح بصبوصة
٨١٥) ش النار
٨١٦) شرح البصبوصة

الثالث الكيفية او الدرجة الشديدة ٨١٧ وهي ما تحت الدرجة الرابعة المتوسطة. وفوقها الدرجة الثامنة الشديدة غاية . كتولك الدرجة الخامسة والسادسة والسابعة .

الرابع الكيفية او الدرجة الناقصة . وهي ما فوقها الدرجة الرابعة المتوسطة كتولك . الدرجة الثالثة والثانية والاولى .

واما بعد فنقول ان الحرارة متضاددة للبرودة . واليبوسة للرطوبة . اذا اخذت بغاية التشديد . وذلك ان ٨١٨ لا يمكن اتفاق الحرارة الشديدة غاية مع البرودة . ولا اتفاق اليبوسة الشديدة غاية مع الرطوبة . واليبوسة الشديدة غاية لا يمكن اتفاقها الا مع البرودة الشديدة . كما يبان فى الارض . والرطوبة الشديدة غاية لا تتفق الا مع الحرارة الشديدة . كما يبان فى اهوا ٨١٩. والحرارة الشديدة غاية لا تتفق الا مع اليبوسة الشديدة كما يبان فى النار . والبرودة الشديدة غاية لا تتفق الا مع الرطوبة الشديدة . كما يبان فى الماء .

ولا يمكن وجود الحرارة الشديدة غاية بدون وجود اليبوسة الشديدة . كما يبان فى النار . ولا وجود الرطوبة الشديدة غاية بدون وجود الحرارة الشديدة . كما يبان فى اهوا ٨١٩ . ولا وجود البرودة الشديدة غاية . بدون وجود الرطوبة. كما يبان فى الماء . ولا وجود اليبوسة الشديدة غاية بدون وجود البرودة الشديدة . كما يبان فى الارض . واذا لم تكن هذه الكيفيات ٨١٩ب شديدة غاية . فتقبل الاختلاط مع بعضها بلا منافرة . كما يبان فى الماء الفاتر حيث توجد كيفية البرودة والرطوبة والحرارة . وفى الحديد الساخن حيث توجد كيفية اليبوسة والحرارة والبرودة .

الحرارة لا تدخل فى الجسم البارد والرطب الا على قياس البرودة والرطوبة المنفيتين . وبالعكس لا ٨٢٠ تدخل اليبوسة فى الجسم الرطب والبارد الا على قياس الرطوبة والبرودة المنفيتين . وبالعكس وذلك ان الكيفيات المتضاددة ٨٢١ لا يمكن دخولها فى الجسم الا على تقدير خروج الاخرى . واما اليبوسة فتدخل فى الجسم الحار بلا نفى الحرارة وبالعكس . وكذلك الرطوبة بالنسبة الى البرودة . وذلك ان اليبوسة لا تضادد ٨٢٢ الحرارة . ولا الرطوبة تضادد البرودة .

---

٨١٧) ش درجة شديدة

٨١٨) ش انه

٨١٩) ش الهوى

ب٨١٩) وقف هنا ح وكتب « واذا لم تكن هذه الكيفيات الخ » . انسخه من الكراس الكبير حيث الى قوله وذلك ان اليبوسة (في اخر الفصل) . الا اننا نجد بعد صفحتين تكملة الفصل .

٨٢٠) ش ح ولا

٨٢١) ش المتضادة .

٨٢٢) ش تضاد

## الفصل الثامن ٨٢٢ ب
## فى الثقل

الثقل كيفية وجودية ممتازة عن الجوهر. وعن كافة العوارض وبيانه ٨٢٣. ان يتبقى ثقل الخبز والخمر فى سر القربان، بعد تقديسهما مع ان لا يتبقى جوهرهما. اذن ٨٢٤ يمتاز الثقل عن الجوهر.

ثانياً: يتغيّر ثقل الجسم مع ان لا يتغير جوهر الجسم كما يبان فى الماء المسخن. اذن ٨٢٤ يمتاز الجوهر عن الثقل. ثالثاً يمكن وجود عوارض مختلفة فى جسمين مع ان ثقلهما واحد. كما يبان فى الرصاص البارد والمدوّب. اذن ٨٢٤ يمتاز الثقل عن كافة العوارض.

رابعاً يمكن وجود عوارض متشابهة فى جسمين. مع ان ثقلهما مختلف. كما يبان فى الحديد والنحاس المحميين. اذن ٨٢٤ يمتاز الثقل عن كافة العوارض. وخاصة الثقل ان الجسم يسفل كالارض.

وقال البعض ان الثقل يحدث للاجسام من خارج بمعنى ان الجسم لا يثقل بشى داخل. ولكن بما انه مجرور من مركز العالم او مندفع من السما. ونفى ذلك ان الثقل كيفية داخلة فى الشى. وبيانه ٨٢٥ ان الهبوط طبيعى للجسم الثقيل. كما هى طبيعة البرودة للما ٨٢٦. لان كما نرا ٨٢٦ب ان الما دائماً يكون مع البرودة. فنتج ٨٢٦ج ان البرودة طبيعية للما ٨٢٦. كذلك نرى ان الجسم الثقيل دائماً يسفل. فيتنج ٨٢٦ ان الهبوط طبيعى للجسم الثقيل. والذى يكون طبيعياً للشى فلا يتحرك اليه الشى الا بقوة داخلة. لان الذى يكون طبيعياً للشى. لا بد ان يكون له قوة طبيعية لتحصيله على تقدير عدمه. كما هى للما ٨٢٦ قوة طبيعية لتحصيل البرودة على تقدير عدمها. اذن ٨٢٧ لا يثقل الجسم الثقيل الا بكيفية داخلة.

وبعده فنقول اذا ثقل الجسم مجروراً من المركز. فاما ان يبعث المركز سلاسل ليربطه ويجره اليه وهذا شنع. لانك وان وضعت يدك فما بين المركز والجسم فلا يخلو الجسم ان يثقل. واما ان ٨٢٨ يبعث المركز كيفية

---

٨٢٢ب) ح السابع
٨٢٣) ش وبيان ذلك
٨٢٤) ش اذاً
٨٢٥) ش وبيان ذلك.
٨٢٦) ش الماء — ح وضعها قبل البرودة
٨٢٦ب) ح نرى
٨٢٦ج) ح فنتج
٨٢٧) ش اذاً
٨٢٨) ش ح اسقط

خفية على مثال الحجر [٨٢٩] المغناطيس فيجره اليه . وهذا محال . لان هذه الكيفية هي واحدة في المركز فيجب ان تجر الاجسام الكبيرة والصغيرة بحالة واحدة . وهو معلوم ان الجسم الكبير اثقل من الصغير في نوع واحد . ثم يوجد جسم صغير في نوع اثقل من جسم اخر كبير في نوع اخر كالرصاص فانه اثقل من الخطب وان كان اصغر منه . اذن [٨٣٠] لا بد من القول ان الثقل كيفية داخلة ممتازة عن قوة المركز. واذا ثقل الجسم مندفعاً من السما [٨٣١] لكان الجسم الذي هو بالقرب منه اثقل من الجسم الذي هو بالبعد منه . لان القوة تفعل بالقريب اكثر من البعيد . وهذا شنع . ونحن نرى ان الجسمين اذا وضعا بالبعد من السما [٨٣١] على التساوي لا [٨٣٢] يخلو احدهما ان يكون اثقل من الاخر كما يبان في الحطب والرصاص . واذا كانت سبب الثقل القوة السماوية الدافعة . لكان الجسم الصغير اثقل من الكبير . لان القوة تدفع الصغير اسهل من الكبير وهذا خلف . ونحن نشاهد ان الجسم الكبير اثقل من الصغير اذا كانا من نوع واحد . وان الجسم الصغير اثقل من الكبير اذا كانا في انواع مختلفة كما يبان في الرصاص [٨٣٣] بالنسبة [٨٣٤] الى الحطب . وان قلت اذا كان الثقل كيفية داخلة . لحصل ان الاجسام المتساوية ثقلاً تسفل على التساوي [٨٣٥] . لاننا نرى ان الجسم الكري يسفل اسرع من الجسم المربع . وان كان لهما ثقل على التساوي [٨٣٦] . فاجبتك . سبب ذلك هيئة الجسم . لان الهيئة الكرية تسهل الحركة . والهيئة المربعة تعوقها [٨٣٧] . وبيان ذلك اذا فرضنا جسمين كريين متساويين [٨٣٨] الثقل . فيسفلا [٨٣٩] بمسافة متساوية . ومساواة الثقل على ضربين . الاول بنوع واحد كالرصاص بالنسبة الى رصاص اخر . الثاني بانواع مختلفة . كرصاص يسير بالنسبة الى حطب كثير . وقياس الثقل لا يمكن ان يصير الاّ بالهوا [٨٤٠] . لان الهوا [٨٤٠] لا يغير الثقل بخلاف الماء . فانه يغير الثقل ويعلو فيه الجسم المركب عن اجزا هوائية . وان كان كبيراً كالعود ويسفل فيه الجسم المركب عن اجزا ارضية كالحجر.

٨٢٩) ش ح حجر
٨٣٠) ش اذاً
٨٣١) ش السماء
٨٣٢) ش ح فلا
٨٣٣) ش ح زاد بالنسبة الى رصاص اخر
٨٣٤) ش ح وبالنسبة
٨٣٥) ح ش زاد كالماء فيحصل البرودة بمسافة متساوية بالنسبة الى ماء اخر وهذا كذب .
٨٣٦) ش متساو
٨٣٧) ش ح فتعوقها
٨٣٨) ش متساوى
٨٣٩) ش فيسفلان
٨٤٠) ش بالهوى

وقال اخرون . لا يمتاز الثقل عن الصورة الجوهرية . ونفى ذلك اولاً ان يتبقى فى سر القربان ثقل الخبز والخمر مع ان لا يتبقى جوهرهما بعد تقديسهما . ثانياً للانسان[٨٤١] ثقل[٨٤٢] مع ان النفس الناطقة لا ثقل لها من حيث انها روحانية . ثالثاً لا يتغير جوهر الماء[٨٤٣] مسخناً كان او بارداً مع ان يتغير ثقله . اذن[٨٤٤] الثقل يمتاز عن الجوهر .

وقال[٨٤٥] اخرون . لا يمتاز الثقل عن اختلاط الكيفيات الاصلية . اى الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة . ونفى ذلك ان تتغير هذه الكيفيات فى نفس الجسم مع بقا الثقل . كما يان فى الرصاص البارد والمذوّب . وتوجد هذه الكيفيات فى جسمين مع اختلاف الثقل كما يبان فى النحاس[٨٤٦] والحديد المحميين . وان قلت الثقل يصدر عن الكيفيات الأصلية . اذن[٨٤٧] يجوز القول . ان مفعول الثقل هو مفعول الكيفيات الاصلية . اذن[٨٤٧] يجوز القول . ان مفعول الثقل هو مفعول الكيفيات الاصلية . فاجبتك الكيفيات الاصلية تصدر عن جوهر الجسم مع انها تمتاز عنه . ومع ان مفعولها يمتاز عن مفعول الجسم .

وقال اخرون لا يمتاز الثقل عن التكاثف . ونفى ذلك ان الحديد كثيف مثل الرصاص . مع ان الرصاص اثقل من الحديد . واذا كان التكاثف ثقلاً لتعدد الثقل على عدد الاجزا المتكاثفة وذلك محال . لان فى

---

٨٤١) ش الانسان

٨٤٢) ش ح ثقيل

٨٤٣) ش الماء

٨٤٤) ش اذاً

٨٤٥) ش ذكر السطر الاول وتوقف عنه ونفى ذلك فمحا ما كتب وزاد ما يلي ؛ اما ح فقد زاد في الحاشي النص التالي عينه : «وان قلت القوة الباصرة في الانسان حي راجعة الى النفس مع ان النفس روحانية . فأجبتك البصر لا يختص بالنفس بعد مفارقتها للجسد بخلاف ما يختص بها النزول والطلوع . وان قلت العناصر بجودها تتحرك الى كيفياتها الاصلية كالماء الى تحصيل البرودة اذاً بجودها تتحرك الى مكانها الطبيعي اي تسفل وتعلو . فأجبتك يمنع التالي ذلك شاهد بالحس . وان قلت ثقل عوارض الخبز والخمر . في سر القربان الاقدس ليس بطبيعي . فأجبتك لا يجوز ان نرد الى عجيبة ما يمكن رده الى قوى طبيعية . وان قلت كما تتحرك الحيوانات بذاتها كذلك العناصر تتحرك بذاتها . فأجبتك قوة الحركة الحيوانية صنفان . الاول : بالثقل والخفة طلوعاً ونزولاً . (كتب بعد ذلك ومحاه . الثاني : بالرغبة والشوق) . وذلك يمتاز عن ذات الحيوانات كما مر . لكونه لا يبطل مفارقة النفس . الثاني بالرغبة والشوق كمن يتشوق من مدينة الى مدينة . وذلك لا يمتاز عن النفس الحيوانية . لكونه يبطل عند مفارقة النفس » . وبعد ذلك يعود الى النص الاصلي .

٨٤٦) ش وضعها بعد الحديد

٨٤٧) ش اذاً — ح اسقط من « اذن الى فاجبتك »

قضيب خشب يابس توجد اجزا كثيفة . اكثر عدداً من رصاصة يسيرة[٨٤٨] صغيرة . مع ان الرصاصة اثقل من القضيب .

وقال اخرون لا يمتاز الثقل عن الكمية المتصلة . اى عن اتصال الاجزا. ونفى ذلك ان اجزا الحطب تتصل مع بعضها . مثل اجزا الرصاص . مع ان الرصاص اثقل من الحطب . وبيان ذلك ان الاتصال لا يكون الا باتحاد الجزء الواحد مع الاخر من طرف مع عدم توسط مكان فيا بينهما . وقد يكون هذا الاتصال فى جسمين على التساوى مع عدم تساوى الثقل كما يبان فى الحديد والرصاص .

وقال اخرون ان الثقل عدمى اى عدم الخفة . ونفى ذلك . ان الثقل وجودى . ولا يقوم بعدم الخفة فقط . ولكن بوجود صورة الثقل ايضاً . وبيانه اننا نحس بثقل الجسم كما نحس بخفته . وخاصة الثقل ان الجسم الثقيل يسفل . كما هى خاصة الخفة[٨٤٨ب] ان الجسم الخفيف يعلو . وان[٨٤٩] قلت القوة الباصرة بالانسان[٨٥٠] هى راجعة الى النفس مع ان النفس روحانية . فاجبتك البصر لا يختص بالنفس بعد مفارقتها الجسد[٨٥١]. بخلاف ما يختص بها النزول والطلوع . وان قلت العناصر بجوهرها تتحرك الى كيفياتها الاصلية كالماء الى تحصيل البرودة . اذن[٨٥٢] بجوهرها تتحرك الى مكانها الطبيعى اى تسفل وتعلو . فاجبتك بمنع التالى . وذلك مشاهد بالحس . وان قلت ثقل عوارض الخبز والخمر فى سر القربان ليس هو طبيعى[٨٥٣]. فاجبتك لا يجوز ان ترد الى عجيبة ما يمكن رده الى قوة طبيعية . وان قلت كما تتحرك الحيوانات بذاتها . كذلك العناصر تتحرك بذاتها . فاجبتك قوة الحركة الحيوانية صنفان . الاول بالثقل والخفة طلوعاً ونزولاً . وذلك يمتاز عن ذات الحيوانات كما مرّ . لكونه لا يبطل عند مفارقة النفس . الثانى بالرغبة والشوق كمن مدينة الى مدينة . وذلك لا يمتاز عن النفس الحيوانية . لكونه يبطل عند مفارقة النفس .

---

٨٤٨) ش اسقطها — ح اسقط يسيرة
٨٤٨ب) ح اسقط ما يلي من الفصل
٨٤٩) ش وضع هذا المقطع الاخير حيث ذكرنا في الحاشية ٨٤٥
٨٥٠) ش في الانسان
٨٥١) ش للجسد
٨٥٢) ش اذاً
٨٥٣) ش بطبيعي

## الفصل التاسع[٨٥٣ب]
## فى الخفة

الخفة كيفية وجودية ممتازة عن الجوهر وعن كافة العوارض. وبيانه[٨٥٥] اولاً ان الجسم الثقيل يصير خفيفاً مع بقا الجوهر. كما يبان فى الحطب الاخضر واليابس. ثانياً توجد عوارض متشابهة فى جسمين مع ان احدهما ثقيل والاخر خفيف. كما يبان فى الرصاص والفضة وفى النحاس والذهب. وخاصة الخفة ان الجسم يعلو كالنار.

وقال البعض. ان الخفة تحدث للجسم بما انه مجرور من السما ومندفع من المركز. ونفى ذلك كما مرّ فى الثقل.

وقال اخرون ان الخفة عدم الثقل حيث لا يوجد ثقل فتوجد[٨٥٦] الخفة. ونفى ذلك اولاً كما نرى ان بعض الاجسام دائماً تسفل كالارض والماء. كذلك نرى ان بعض الاجسام دائماً تعلو. كالنار والهوا[٨٥٧]. اذن[٨٥٨] كما تثقل الاجسام بكيفية وجودية. كذلك تخف بكيفية اخرى وجودية. ثانياً اذا كان الثقل وحده كيفية وجودية. لكان الهبوط وحده طبيعياً للاجسام. وكان الطلوع قصرياً[٨٥٩] لها وهذا محال. وبيانه[٨٦٠] ان الحركة لا تخلو ان تكون قصرية[٨٦١] ما لم تصدر عن الكيفية الداخلة كما يبان فى الحجر والحيوان اذا تحركا من مكان الى مكان. لان هذه الحركة تكون طبيعية للحيوان كونها صادرة عن داخل. وتكون قصرية[٨٦١] للحجر كونها صادرة عن خارج. فان كانت الخفة عدم الثقل فقط. لم تعلو الاجسام بكيفية داخلة. ولكن بعدم الكيفية الخارجة اى بعدم الثقل. وبالمتابعة لا تكون لها حركة طبيعية بل قسرية وهذا خلف. لان كما تسفل الارض طبيعياً. كذلك تعلو النار طبيعياً.

ثالثاً اذا كانت الخفة عدم الثقل لكان طلوع النار اسهل. كلما كانت النار قليلة وهذا خلف. وبيانه[٨٦٢] ان النار اذا كانت قليلة لعدمت الثقل بالاوفر.

وان قلت اذا كانت الخفة والثقل كيفيتين وجوديتين. لاشتد الثقل

---

ب٨٥٣) ح الثامن
٨٥٤) ش زاد يتشوق من
٨٥٥) ش وبيان ذلك
٨٥٦) ش توجد
٨٥٧) ش الهدى
٨٥٨) ش اذاً
٨٥٩) ح ش قسرياً
٨٦٠) ش وبيان ذلك
٨٦١) ح ش قسرية
٨٦٢) ش وبيان ذلك

فى الجسم بقدر ما تنقص فيه الخفة وبالعكس . وهذا كذب . والا لامكن وجود الثقل والخفة فى جسم واحد بالتنقيص . وبالمتابعة لتحرك الجسم نفسه علواً بخفته واسفلاً[٨٦٣] بثقله وهذا خلف . فاجبتك يمكن اتفاق الثقل والخفة . فى جسم واحد بالتنقيص . بمعنى ان لا يكون الثقل[٨٦٣ب] فيه شديداً غاية . ولا الخفة شديدة غاية . ولا يحصل من ذلك ان الجسم نفسه يعلو ويسفل معاً . لانه لا يتحرك الا كحسب الكيفية الغالبة . كما يبان فى الما والهوا[٨٦٤] . لان الما اذا وضع فوق الهوا[٨٦٥] فيسفل بثقله . واذا وضع تحت الارض فيعلو بخفته . والهوا[٨٦٦] اذا وضع تحت الماء يعلو[٨٦٧] بخفته . واذا وضع فوق النار فيسفل بثقله . وان اجبت ان النار ايضاً اذا وضعت فوق مكانها فتسفل الى مكانها . وبالمتابعة يكون لها ثقلاً[٨٦٨] . فاجبتك . لا ثقل للنار ولا خفة للارض . وسبب هبوط النار اذا وضعت فوق مكانها انما هى خفة النار . لان النار بخفتها لا تقتضى الا مكانها الطبيعى . وان قلت ان الجسم القليل الثقل يرتفع من الجسم الكثير الثقل . كما يبان فى الزيت المندفع من الما[٨٦٩] الى فوق . فاجبتك سبب ارتفاع الزيت ليس هو قوة الماء الدافعة فقط . ولكن خفة الزيت ايضاً . وان اجبت ان الجسم الثقيل لا يعلو الا بما انه مندفع من جسم اخر ثقيل كما يبان فى الماء . لانه اذا وضع فى الماء اناء ثقيل خاوى ومسدود فمه لا يغرق . فاجبتك سبب ذلك خفة الهوا[٨٧٠] الذى فى جوف الإناء . لان مادة الاناء وان كانت ثقيلة فمن حيث انها تجتمع مع الهوا[٨٧٠] تصير فاعلاً واحداً . ولا تسفل كالحطب اذا اجتمع مع الحجر والتى فى الماء فيغرق وان كان خفيفاً . وسبب ذلك ثقل الحجر واجتماع الحطب معه .

وقال اخرون لا تمتاز الخفة[٨٧١] عن اختلاط[٨٧١ب] الكيفيات الأصلية وخاصة عن اليبوسة . وبيانه[٨٧١] ان الحطب اذا ترطب ثقل . واذا يبس خف . ونفى ذلك . ان الحديد المحمى . يابس مع انه ثقيل . والحطب ايضاً وان كان يابساً فلا يزال[٨٧٢] يثقل قليلاً . اذن[٨٧٣] تمتاز الخفة عن اليبوسة .

---

٨٦٣) ش واسفل — ح وسفلاً
ب٨٦٣) ح وضعها بعد فيه
٨٦٤) ش الهوى
٨٦٥) ش اسقطها
٨٦٦) ش الهوى
٨٦٧) ش-ح فيعلو
٨٦٨) ش ثقل
٨٦٩) ش الماء
٨٧٠) ش الهوى
٨٧١) ش وبيان ذلك
ب٨٧١) ح اخلاط
٨٧٢) ش يزل
٨٧٣) ش اذاً

وقال اخرون لا تمتاز الخفة عن التخلخل . ونفى ذلك ان النار متخلخله مثل الهوا٨٧٤ مع انها اخف من الهوا٨٧٤ . وكما نرى اجسام متخلخله كذلك نرى اجسام خفيفة .

## الفصل العاشر٨٧٤ب
## فى التكاثف

التكاثف كيفية وجودية ممتازة عن الجوهر . وعن بقية العوارض . وبيانه٨٧٥ اولاً ان الجسم نفسه الكثيف يصير متخلخلاً مع بقا الجوهر كما يبان فى الحطب الاخضر واليابس . ثانياً توجد عوارض متشابهة فى جسمين ثم ان احدهما كثيف والاخر متخلخل كما يبان فى الحديد المحمى والجمر . وخاصة التكاثف ان الاجزا الجسمية تجتمع جمعاً واحداً فتقوا٨٧٦ وتقاوم مضادها . كما يبان فى صلابة الحجر والحديد .

وقال البعض ان التكاثف لا يمتاز عن الثقل . ونفى ذلك كما مر فى الثقل . وذهب اخرون ان التكاثف لا يمتاز عن الكمية المتصلة لانه نفس اتصال الاجزا فى بعضها . ونفى ذلك ان اجزا الجسم المخلخل٨٧٧ المتصلة٨٧٨ مع بعضها مع انها ليست بكثيفة كما يبان فى النار . وذلك ان الاتصال هو اذا لم يتواسط مكان بين طرفين وقد يمكن ان لا يتواسط مكان بين طرفين . مع انها لا تتكاثف كما يبان فى النار .

وقال اخرون ان التكاثف دخول الاجزا الرفيعة فما بين الاجزا الجسمية٨٧٩ الكبيره . لان فى الاجسام توجد اماكن اى اخرام٨٨٠ رفيعة خاوية . فتتكاثف٨٨١ الاجسام اذا امتلت هذه الاماكن من اجزا رفيعة جسمية٨٨٢ . كما يبان فى السفنجة٨٨٣ لان السفنجة يوجد فيها اماكن خاوية . اذا وضعتها فى الما٨٨٤ فامتلت ماء . واذا عصرتها فرغت من الماء . ونفى ذلك ان الجسم لا يتكاثف دايماً وان ما توسط مكان بين اجزايه كما يبان فى النار . واما السفنجة فلا تتكاثف بل تختلط بالما٨٨٥ .

---

٨٧٤) ش الهوى
٨٧٤ب) ح التاسع
٨٧٥) ش وبيان ذلك
٨٧٦) ش فتقوى
٨٧٧) ح ش المتخلخل
٨٧٨) ش ح متصلة
٨٧٩) ش الجسمية
٨٨٠) ش سامات
٨٨١) ش تتكاثف
٨٨٢) ش ح وضعها قبل رفيعه
٨٨٣) ش الاسفنجة
٨٨٤) ش الماء
٨٨٥) ش فى الماء

وقال اخرون . ان التكاثف فعل انحصار الاجزا في مكان يسير كما هو التخلخل فعل امتداد الاجزا في مكان كبير . وننفي ذلك . ان فعل الانحصار وان صدر عن التكاثف فلا يكون التكاثف نفسه . لان اجزا جسد السيد المسيح هي متكاثفة في سر القربان الاقدس[٨٨٦] . اذ العظم[٨٨٧] فيه تعالى اكثف من اللحم . مع ان لا يوجد في سر القربان مثل انحصار اجزايه التنفسية لانه موجود بحالة الروح . والحاصل ان اجتماع الاجزا في مكان منحصر هو فعل صادر عن التكاثف مع انه لا يكون نفس التكاثف لانه يمكن وجود التكاثف بدون وجود هذا الفعل . كما يبان في سر القربان حيث تتكاثف اجزا الجسد الطاهر مع انها غير ملحوظة .

وقال اخرون ان التكاثف عدم التخلخل . وننفي ذلك اننا كما نحس بالتخلخل كذلك نحس بالتكاثف . اذن التكاثف وجودي كما هو وجودي التخلخل .

## الفصل الحادي عشر[٨٨٧ب]
## في التخلخل

التخلخل كيفية وجودية ممتازة عن الجوهر وعن كافة العوارض . وبيان ان الجسم نفسه المتخلخل يصير كثيفاً مع بقا الجوهر . كما يبان في الحطب اليابس والاخضر . وقد توجد عوارض متشابهة في جسمين مع ان احدهما متخلخل والاخر كثيف كما يبان في الجمر والحديد المحمى . ونحس بالتخلخل كما نحس بالتكاثف وفي كافة الكيفيات . وخاصة التخلخل ان الاجزا الجسمية تتفرق وتمتد وتملو[٨٨٧ج] مكاناً كبيراً كما يبان في النار . وان قلت يمتنع بالقوة الطبيعية التنافذ والتكرير . والجسم لو اجتمعت اجزايه[٨٨٨] جمعاً واحداً عند التكاثف لتنافذت ولو تفرقت عند التخلخل الى اماكن عديدة لتكررت[٨٨٩] . فاجبتك الاجزا المتخلخلة[٨٩٠] لا تملو مكانين . ولكن مكاناً واحداً اكبر . وكذلك الاجزا الكثيفة لا تملو مكاناً واحداً . ولكن مكانين اصغرين . وان قلت الاجزا المتخلخلة لا تبتعدت عن بعضها اكثر من الكثيفة . فاجبتك يمنع ذلك . لكون الابتعاد لا ينال الا عند تواسط جسم .

٨٨٦) ش المظيم
٨٨٧) ش المظم
٨٨٧ب) العاشر
٨٨٧ج) ح تملوا
٨٨٨) ش اجزاوه
٨٨٩) ش لتكررت
٨٩٠) ش المتخلخلة

وقال البعض ان التخلخل لا يمتاز عن الخفة . ونفى ذلك كما مرّ فى الخفة ومعنى التخلخل ان الجسم نفسه يتوسع كتوسيع النار . ومعنى التكاثف ان الجسم يتضايق كتضايق الحديد . وذلك يحصل عن كيفيتين وجوديتين ممتازتين عن الجوهر . وعن كافة العوارض كما تبين .

واعلم ان كل واحدة من الكيفيات المذكورة صنفان . الاول ذات الكيفية . والثانى فعلها . كالحرارة فان ذاتها هى كيفية الحرارة وفعلها هو التسخين وقد توجد ذات الكيفية بلا[٨٩١] فعلها بالقوة الالهية . كما يبان فى الكمية والحرارة[٨٩١ب] وما اشبه[٨٩٢] فى سر القربان . وان[٨٩٣] ما امكن ان يوجد فعل الكيفية بلا[٨٩٤] ذاتها كما تقدم .

## الفصل الثانى عشر[٨٩٤ب]

## فى اختلاط الكيفيات التالية وبروزها

اذا اختلطت الكيفيات الاصلية مع التكاثف والتخلخل حصل الثقل والخفة . وبيانه[٨٩٥] حيث يوجد التخلخل مع الكيفيات الاصلية توجد الخفة . وحيث يوجد مع الكيفيات الاصلية التكاثف يوجد الثقل . وذلك ان الخفة الشديدة تحصل عن الحرارة الشديدة وعن التخلخل الشديد المتفقين مع اليبوسة الشديدة والثقل الشديد يحصل عن اليبوسة والتكاثف الشديدين المتفقين مع البرودة الشديدة . والخفة الناقصة تحصل عن الحرارة والتخلخل الشديدين المتفقين مع الرطوبة . والثقل الناقص يحصل عن الرطوبة الشديدة والتخلخل الناقص المتفقين مع الرطوبة الشديدة . واليبوسة اذا اجتمعت مع البرودة فتعل ثقلاً شديداً . واذا اجتمعت مع الحرارة فتعل خفة شديدة وبيانه[٨٩٦] ان الجسم بالحرارة يتفرق كما يبان فى الحطب اذا اشتغل وبالبرودة يتكاثف كما يبان فى الثلج .

## الفصل الثالث عشر[٨٩٦ب]

## فى اللون

اللون كيفية محسوسة بالبصر لان القوة الباصرة لا تبصر الجسم الا من

٨٩١) ش يدون
٨٩١ب) ح والزارة ـ وتبي الحاء
٨٩٢) ش زاد ذلك
٨٩٣) ش واما
٨٩٤) ش يدون
٨٩٤ب) ح الحادى عشر
٨٩٥) شح وبيان ذلك
٨٩٦) ش وبيان ذلك
٨٩٦ب) ح الثانى عشر

حيث انه ملوّن . واللون صنفان . الاول وجودى كالبياض والسواد والاحمرار وما اشبه[٨٩٧] . الثانى غير وجودى وهو الذى يتظاهر للبصر انه موجود مع انه لا يوجد . كاحمرار قوس القزح واخضراره . فانهما لا يوجدان فى ذات الغيم بل بتخيل العين وشعاع الشمس وتكاثف الغيم .

واللون الوجودى كيفية وجودية ممتازة عن الجوهر وعن كافة العوارض . وبيانه[٨٩٧] اولاً ان فى سر القربان يوجد لون الخبز والخمر مع عدم وجود جوهرهما[٨٩٨] . وقد يتحول لون الشى نفسه من غير ان يتحول جوهره . اذن[٨٩٩] اللون يمتاز عن الجوهر . ثانياً كافة العوارض لا تلاحظ من البصر بخلاف اللون اذن[٨٩٩] يمتاز اللون عن كافة العوارض .

وقال البعض . اللون هو نفس النور . وننفى ذلك . ان النور يكشف الالوان ولسه[٩٠٠] بلون . وبيانه اولاً . ان النور واحد والالوان كثيرة . ثانياً اذا كان اللون نفس النور لم يتلون الجسم بلون متغاير عن جسم اخير . لان النور واحد بالنسبة الى كليهما . وهذا شنع كما يبان فى الثلج والعشب . ثالثاً . اذا كان النور لوناً لم يوجد اللون فى الجسم بازالة النور وهذا محال . والا لكان الكتاب فى النهار مكتوباً وفى الليل غير مكتوب وكان الثلج فى النهار ابيض وفى الليل اسود . وكذلك عن كافة الاشيا .

وقال اخرون لا يمتاز اللون عن اختلاط الكيفيات الاصلية والتالية . وننفى ذلك ان اللون برز عن هذا الاختلاط مع انه ليس بنفس الكيفيات المذكورة . لان الكيفيات علة اللون . واللون معلول الكيفيات . والمعلول يمتاز عن العلة وان صدر عنها .

والالوان الاصلية اربعة . اى الابيض والاسود والاحمر والاخضر . واذا اختلطت[٩٠١] فى بعضها حصلت الوان اخر شتى كالازرق والاصفر وما اشبه[٩٠٢] .

## الفصل الرابع عشر[٩٠٢ب]
## فى الطعمة

الطعمة كيفية محسوسة بالذوق . لان الذوق لا يحس بالجسم الا من حيث الطعمة . اى الحلو والمر وما اشبه[٩٠٣] . والطعمة كيفية صادرة عن

---

٨٩٧) ش زاد ذلك
٨٩٨) ش جوهريهما
٨٩٩) ش اذاً
٩٠٠) ش وليه
٩٠١) ش ح اختلطت
٩٠٢) ش زاد ذلك
٩٠٢ب) ح الثالث عشر

اختلاط الجسم الرطب المائى مع الجسم اليابس الارضى . بحيث ان يغلب الرطب . كما يبان بالمشاهدة . ولذلك لا يحس بالذوق الجسم البارد ولا الجسم الحار . لان الحار والبارد لا يقعان الا تحت اللمس . وان قلت لن الثم يستحس بالحار والبارد . فاجبتك لا يحس الثم بالحار والبارد من حيث الذوق بل من حيث اللمس . وتمتاز الطعمه عن الجوهر . لان فى سر القربان[٩٠٣] توجد طعمة الخبز والخمر بدون[٩٠٤] جوهرهما[٩٠٥] . والجسم نفسه تتغير طعمته بدون تغيير جوهره كما يبان فى الخبز الطرى واليابس . وتمتاز عن كافة العوارض ايضاً لان كافة العوارض لا تلاحظ من الذوق ما عدا الطعمة .

## الفصل الخامس عشر[٩٠٥ب]

### فى الرايحه

الرايحه كيفية محسوسة بالشم . لان الشم لا يحس بالجسم الا من حيث الريحه[٩٠٦] اى ريحه[٩٠٧] المورد والياسمين وما اشبه[٩٠٨] . والريحه[٩٠٩] كيفية صادرة عن اختلاط الكيفيات الاصليه . بحيث ان تغلب الحراره واليبوسة . وتميزها عن الجوهر يبان من وجود ريحة[٩١٠] الخمر فى سر القربان[٩١١] بدون وجود جوهر الخمر . وتميزها عن كافة العوارض يبان من ان الريحه[٩١٢] وحدها محسوسه بالشم بدون كافة العوارض .

## الفصل السادس عشر[٩١٢ب]

### فى الصوت

الصوت كيفية محسوسة بالسمع . وصدوره عن لطم الجسم بجسم اخر فيتحرك الهوا وينسمع الصوت . واذا كانت الاجسام صلبه حصل عن مداقرتها (اتصالها ببعضها) صوت كبير كما يبان فى الحديد . واذا لم تكن صلبه فحصل صوت صغير كما يبان فى الهوا[٩١٣] اذا لاطم هوا[٩١٣]

٩٠٣) ش زاد الاقدس
٩٠٤) ش زاد وجود
٩٠٥) ش جوهريهما
ب٩٠٥) ح الرابع عشر
٩٠٦) ش الرايحه
٩٠٧) ش رايحه
٩٠٨) ش زاد ذلك
٩٠٩) ش والرايحه
٩١٠) ش رايحه
٩١١) ش زاد الاقدس
٩١٢) ش الرايحه
ب٩١٢) ح الخامس عشر
٩١٣) ش الهوى

اخر . وقد يكون الصوت بمزاحمة الهوا٩١٣ فى جسم صلب كما يبان فى فى صوت الهوا٩١٣ الملاطم٩١٤ فى الاشجار . وفى صوت الحيوان الملاطم٩١٤ فى الفم . لان صوت الحيوان هو مندفع من باطن الحيوان وملاطم٩١٤ بنفسه . وتمييز الصوت عن الجوهر وكافة العوارض . ان الصوت ملاطمة الاجسام . وذلك يمتاز عن الاجسام وعوارضها لا مكان وجود الاجسام وعوارضها بدون وجود فعل الملاطمه .

الفصل السابع عشر٩١٤ب

في اللمس

اللمس كيفية محسوسة بالحس . وذلك صنفان . الاول الشى المحسوس . اى الكيفيات الاصلية والتالية . كالحار والبارد والرطب واليابس والثقيل . والخفيف والكثيف والمتخلخل . وبهذا المعنى لا يمتاز اللمس عن كافة الكيفيات . الثانى فعل الجس كفعل جس النار . وهذا يمتاز عن الجسم الجاس٩١٥ والمجس٩١٦ كتمييز الفعل عن الفاعل وعن المفعول به .

الفصل الثامن عشر٩١٦ب

في النور

النور كيفية تكشف الاشيا . وذلك ان النور لا يُنظر بل تُنظر الاشيا بالنور . والنور قسمان . الاول شعاع النار والشمس . الثانى شروق الشعاع . وامثال٩١٧ ذلك اذا دخلت الشمس باب القلاية فتتنور القلاية بها٩١٨ . واما الذى يدخل القلاية فهو شعاع الشمس . واما الباقى فهو شروق الشعاع . والشعاع يصدر عن الشمس . والشروق يصدر عن الشعاع والشمس معاً . وكذلك شعاع النار يصدر عن النار . وشروق الشعاع يصدر عن الشعاع وعن النار معاً . والدليل ان النور كيفية لانه يصل الى اماكن بعيدة باسرع السرعة . وبوقت واحد كما نرى ان الشمس اذا اشرقت فى المشرق يصل نورها الى المغرب بوقت واحد . وان كان النور جسماً لم يصل باسرع الحركة٩١٩ من المشرق الى المغرب . بل لكان توسط زمان بين ذلك

٩١٤) ش المتلاطم
٩١٤ب) ح السادس عشر
٩١٥) ش الجاسى
٩١٦) ش ح المجسوس
٩١٦ب) ح السابع عشر
٩١٧) ش ح ومثال
٩١٨) ش كلها
٩١٩) ش ح حركة .

وهو خلاف ما نشاهده بالشمس[٩١٩ب] والنار . ثم وان كان النور جسماً لا نحبس فى البيت عند تسكير الباب . والامر معلوم ان[٩٢٠] اذا تسكر الباب باسرع حركة لا ينبقى شى من الشعاع فى البيت . والنور لا مضادّ له . وبيانه[٩٢١] ان النور يمتد شرقاً وغرباً ويميناً وشمالاً بوقت واحد . وان قلت اذا لم يكن مضادّ للنور لامتد نور شمعه صغيرة فى العالم كله بالليل فاجبتك لا يمتد النور فى العالم الا بمقدار كبر الجسم الصادر عنه . ومن حيث ان الشمعه الصادر عنها النور هى صغيرة لا يمتد نورها الا فى مكان محدود . ولا يمكن ان يخرق النور فى الاجسام المظلة[٩٢٢] كالحجر والشجر . وان امكنة الخروق فى الاجسام المتخلخله كالهوا والماء والبلور .

والظلمه عدم النور . لان حيث لا يوجد نور هناك الظلمه . والظلال عدم خروج[٩٢٣] الشعاع مع وجود الشروق كما يبان فى ظلال الجسم فى النهار .

## الفصل التاسع عشر[٩٢٣ب]
## فى كيفية حجز المغناطيس

حجر المغناطيس خاصته ان يجر الحديد الى ان يتصل به . فنقول ان ذلك كيفية تبرز عن ذات المغناطيس فتعلق بالحديد فتحركه الى المغناطيس حتى يصل اليه . وذلك اننا نرى ان المغناطيس لا يحرك الا الحديد . ولا يحركه الى اية جهة اتفقت لكن[٩٢٣ج] الى عند المغناطيس نفسه . وقال البعض ان المغناطيس يبعث اجسام[٩٢٤] معرقله فتلتف[٩٢٥] بالحديد وتجره اليه . وهذا خلف لان جر الحديد خاصة المغناطيس . والجسم لا ينال خاصته بواسطة جسم آخر . ولكن ببروز الكيفية كما يبان فى الماء المسخن فانه يبرد ببروز البروده .

---

٩١٩ب) ح فى الشمس
٩٢٠) ش انه
٩٢١) ش وبيان ذلك
٩٢٢) ش المظللة
٩٢٣) ش خروق

٩٢٣ب) ح الثامن عشر
٩٢٣ج) ح ولكن
٩٢٤) ش اجساماً
٩٢٥) ش فتعلق

المقالة الثانية عشرة[٩٢٦]
في الزمان

## الفصل الاول
## في ماهية الزمان

الزمان قياس الحركة الفلكية. وذلك اننا لا نحس بالزمان الا بالنسبة الى حركة الافلاك. والزمان صنفان: الاول زمان داخل الى البقا والوجود في الزمان. الثاني زمان خارج وذلك قسمان. الاول بالنسبة الى حركة الافلاك اي الشمس والقمر والنجوم والسما. الثاني بالتوهم ومعناه ان العقل يقيس الزمان على مقدار الحركة الفلكية موجودة كانت ام لا. وذلك ان الافلاك زمانية وتتحرك بالزمان فيجب ان نقيس حركتها بالتوهم على تقدير لو كانت حركة اخرى فلكية. وبيانه[٩٢٧] ان الحركة الفلكية قد سكنت على عصر يشوع بن نون مع عدم سكون الزمان. ومكتوب في سفر يشوع ان وقفت الشمس في كبد السما ولم تغرب يوماً تاماً. وذلك اليوم لم يقاس[٩٢٨] من الحركة الفلكية ولكن بالتوهم.

والزمان ثلثة. ماضي. وحاضر. ومستقبل. والماضي هو ما يصح فيه انه قد كان قبل الآن. والحاضر هو ما يصح فيه انه موجود الآن. والمستقبل هو ما يصح فيه انه سيوجد بعد الان. ويتجزا[٩٢٩] الزمان الى اجزا غير متجزية. وهي دقايق بسيطه لا اجزا لها وتتواتر بعد بعضها بلا توسط شي اخر.

وينقسم الزمان الى السنة والشهر والجمعه واليوم والساعه.

والسنة الشمسية هي المسافة التي تكون فيها عودة الشمس الى موضع ابتدا الحركة في احد البروج. وذلك ثلث[٩٣٠] مابة وخمسة وستين[٩٣١] يوماً وست ساعات بالتقريب. وكل اربعة[٩٣١ب] سنين تصعد الايام الى ستة وستين يوماً فوق الثلث[٩٣٠] مابة وتقال سنة الكبيس. وكل ثلاثماية سنة يسقط فيها الكبيس. ولا يكون الكبيس الا في رابع مابة سنة.

والسنة القمرية ثلاثماية واربعة وخمسين[٩٣٥ب] يوماً. وهي انقص من

٩٢٦) ش‍ح الثالثة عشرة
٩٢٧) ش وبيان ذلك.
٩٢٨) ش يقس
٩٢٩) ش‍ح ويتجزى.
٩٣٠) ش ثلاثماية
٩٣١) ش‍ح ستون
٩٣١ب) ح اربع

السنة الشمسية احد عشر يوم[٩٣٢] . ونسخة اخرى عشرة ايام وعشرون ساعة ونصف . وكل تنتة[٩٣٣] وتلثين[٩٣٤] سنة شمسية تزيد السنين القمرية سنة واحدة على السنين الشمسية .

والشهر الشمسي هو مسير ثلاثين درجة من الدرج الثلاثماية[٩٣٥] وستون[٩٣٦] يوماً[٩٣٧] وهو اثنى عشر شهراً . وقد يكون ثلاثون[٩٣٨] يوماً كنيسان وحزيران وايلول وتشرين الثاني . وواحد وثلاثون[٩٣٨] يوماً . كتشرين الاول وكانون الاول والثاني واذار وايار وتموز وآب . وثمانية وعشرين[٩٣٩] يوماً كشباط . واذا كانت سنة كبيس يصير تسعة وعشرون[٩٤٠] يوماً .

والشهر القمري مسافة اجتماع القمر والشمس . وهو اثنا[٩٤١] عشر شهراً . منها ستة اشهر ثلاثون يوماً . وستة اشهر تسعة وعشرين[٩٤٢] يوماً. وكل ثلاث[٩٤٣] سنين تصير الشهور القمرية ثلاثة عشر شهراً . لان السنة القمرية تنقص عن الشمسية احد عشر يوماً . وكل ثلاث[٩٤٣] سنين ثلاثة[٩٤٤] وثلاثون[٩٤٤] يوماً . فاسقط الثلاثة وامسك الثلاثون[٩٤٥] وهو شهر كامل . ويُطلب ذلك من المطولات . واليوم هو المسافة التي تعود بها الشمس الى موضع حركتها من المشرق الى المغرب وهو اربعة وعشرين[٩٤٦] ساعة .

الفصل الثاني

في الزمان الداخل اي اللدوام

الزمان الداخل هو الوجود في الزمان الخارج. وذلك ممتاز عن ذات الشي لانه مفارق الشي . لان الشي اذا دام مسافة من الزمان فيعدم الزمان الاول . ويكتسب زمان اخر مع بقا ذاته . لكون الزمان متواتر[٩٤٧] . وفي كل دقيقة يمضي زمان وياتي غيره .

---

٩٣٢) ش يوماً
٩٣٣) ش ثلث
٩٣٤) ش ثلثون
٩٣٥) ش الثلثماية
ب٩٣٥) ح خمسون
٩٣٦) ش ح ستوين
٩٣٧) ش ح اسقطها
٩٣٨) ش ثلاثين
٩٣٩) ش ح عشرون
٩٤٠) ش عشرين
٩٤١) ش اثنى
٩٤٢) ش عشرون
٩٤٣) ش ثلث
٩٤٤) ش ثلثة
٩٤٥) ش ثلاثين
٩٤٦) ش عشرون
٩٤٧) ش متواتراً

برهان اخر يمكن وجود الشي ووجود الزمان مع عدم وجوده فى هذا الزمان المعين . اذن الوجود فى هذا الزمان المعين . يمتاز عن ذات الشي وعن نفس الزمان . وان قلت لا يمكن وجود الشي مع هذا الزمان بدون وجوده[٩٤٨] فى هذا الزمان فاجبتك هذه المعية تمتاز عن ذات الشي وعن الزمان لا مكان وجودهما بدونهما . وان اجبت لا يمكن ان يوجد الشي حالاً من غير ان يوجد فى هذا الزمان . فقلت[٩٤٩] لك هذا الوجود حالاً يمتاز عن ذات الشي وعن هذا الزمان . لا مكان وجود هذا الزمان ووجود ذات الشي بدون وجوده فى هذا الزمان .

وقال البعض الوجود فى الزمان لا يمتاز عن بروز الشي وحفظه . ونفى ذلك ان الوجود فى الزمان يتغير على تغيير الزمان مع ان البروز واحد والحفظ واحد .

وقال اخرون الوجود فى هذا الزمان هو عدم الوجود فى زمان اخر . ونفى ذلك ان الشي الغير موجود لا يوجد فى زمان اخر مع انه لا يوجد فى هذا الزمان . وذلك ان الوجود فى هذا الزمان ليس بعدمي ولكنه وجودى . لان[٩٥٠] اذا كان الوجود فى هذا الزمان عدم الوجود فى زمان اخر لكان الوجود فى زمان اخر عدم الوجود فى هذا الزمان وفى زمان اخر ايضاً وعدم العدم هو وجودى .

وان سالت ما هى علة بروز الوجود فى هذا الزمان . فاجبتك هى ذات الشي . لان الشي اذا حرك ذاته فيبرز فى ذاته الوجود فى هذا الزمان . واذا تحرك من غيره فبالحركة التى يقبل بها وجود ذاته يقبل الوجود فى الزمان . واما بعد فيصدر هذا الوجود عن ذاته .

## الفصل الثالث

### هل الوجود فى الزمان عرض اضافى ام مطلق

نقول ان الوجود فى الزمان عرض اضافى . وذلك انه فعل الوجود فى الزمان . ويمتاز عن وجود ذات الشي وعن وجود الزمان . وهو نفس اضافة هذا الشي الى هذا الزمان . ولا يمكن ان يوجد بدون وجود الشي والزمان . وان امكن ان يوجد الشي والزمان بدون وجوده .

---

٩٤٨) فى ب موجودة الهاء ولكن الحبر تقلص

٩٤٩) ش قلت

٩٥٠) ش لانه

الفصل الرابع

هل الوجود فى الزمان يوضع فى الشى الموجود ام فى الزمان

نقول ان الوجود فى الزمان لا يوضع فى الزمان ولكن فى الشى الموجود. وذلك انه زمان داخل كما مرّ. والزمان الداخل لا يوضع الا فى الشى الذى يكون عرضياً بالنسبة اليه. وايضاً الاضافة توضع فى الشى المضاف كما مرّ فى المنطق. وقد قيل ان الوجود فى الزمان هو اضافة الشى الى الزمان. وان قلت ان الزمان يضاف الى هذا الشى كما يضاف هذا الشى الى الزمان. فاجبتك ان الزمان لا يضاف الى الشى بعرض ممتاز عن ذاته. لان الزمان معين بذاته ان يكون كذا ويعرض له ان يكون مضافاً الى هذا الشى بدون غيره. وهذا التغيير لا يكون بالنسبة الى الزمان بل بالنسبة الى الاشيا.

الفصل الخامس

هل البارى تعالى فى الزمان

نقول ليس البارى تعالى فى الزمان. بل ان الزمان فيه تعالى. وذلك ان الزمان متواتر والذى يكون فى الزمان فيكون فى مسافة منه خلواً عن الاخرى والذى يكون كذلك فهو قابل التغيير والبارى تعالى فهو ابداً دايماً ولا يخلو ان يكون[٩٥٠ب] موجوداً ولا يتغيّر اصلاً ولا ابتدا[٩٥١] له ولا نهاية[٩٥٢]. فيعدم ان يكون[٩٥٢ب] فى الزمان. وايضاً الموجود فى الزمان فيكون كالزمان[٩٥٣] بعرض ممتاز عن ذاته كما مرّ. والبارى تعالى لا عرض فيه ولا يوجد بوجود ممتاز عنه. ولكن بذاته القدسية. وذاته الشريفة كانت قبل وجود الزمان وهى موجودة ابداً دايماً. لانه تعالى ازلى وواجب الوجود. واذا ابتدى[٩٥٤] الزمان ما صار فيه تغيير[٩٥٣ب] تعالى. ولكن فى نفس الزمان كما اذا كان زيد عن يمين يوحنا فتحرك يوحنا وذهب الى يمين زيد من غير ان يتحرك زيد. فالتغيير كله يكون من طرف يوحنا وليس من طرف زيد.

٩٥٠ب) ح يكن
٩٥١) ش ابتداء
٩٥٢) ش انتها
٩٥٢ب) ح يكن
٩٥٣) ش فى الزمان
٩٥٣ب) ح وضع فيه بعد تغير
٩٥٤) ش ابتداء

الفصل السادس

## هل الجواهر الروحانية فى الزمان

نقول ان الجواهر الروحانية فى الزمان مثل الاجسام المادية . وذلك ان الجواهر الروحانية لا تكون فى هذا الزمان بذاتها بل بشى ممتاز عنها لامكان وجودها فى زمان اخر ولا مكان وجود هذا الزمان بدون وجودها .

واعلم ان الزمان اما يوخذ حسب[٩٥٥] الحركة الفلكية واما حسب الوجود فى وقت من الاوقات . فبالمعنى الاول لا تكون الجواهر الروحانية فى الزمان . ولكن بالمعنى الثانى .

وقال البعض ان الجواهر الروحانية فى الزمان بالنسبة الى فعل عقلهم وارادتهم . ونفى ذلك ان فعل العقل والارادة ليس هو زمان ولكنه فى الزمان . والحاصل ان قياس الزمان فى الملايكة والارواح لا يوخذ عن الحركة الفلكية ولكن عن فعل العقل والارادة .

الفصل السابع

## هل يمكن وجود خليقة فى الأزمان[٩٥٦] (اللازمان)

نقول لا يمكن وجود خليقة فى اللازمان . ومعناه[٩٥٧] لا يمكن وجود خليقة مع عدم وجودها فى احد الازمنة الثلثة[٩٥٨] اى الماضى والحاضر والمستقبل . لان نفس وجود الخليقة لا بد ان يكون فى الزمان الحاضر بالنسبة الى البارى تعالى . وذلك ان الخليقة لم توجد قبل فعل كونها . وفعل تكونها لا يكون بالنسبة الى الله تعالى الا فى الحاضر . اذن[٩٥٩] يمتنع وجود خليقة مع عدم وجودها فى احد الازمنة الثلثة[٩٦٠] . ومعنى الزمان هو الزمان الداخل بالتوهم . والا اذا كان معنى الزمان الحركة الفلكية فلا شك ان يمكن وجود خليقه قبل ذلك ومع ذلك لان الحركة الفلكية هى قياس الزمان وليس[٩٦١] بنفس الزمان .

---

٩٥٥) ش بحسب
٩٥٦) شرح اللازمان
٩٥٧) ش ومعنى ذلك
٩٥٨) ش الثلاثة
٩٥٩) ش اذاً
٩٦٠) ش الثلاثة
٩٦١) شرح وليست

الفصل الثامن
هل يمكن وجود شى واحد فى ازمنة متعددة معاً

نقول اولاً لا شك ان يمكن وجود اشيا كثيرة فى زمان واحد كما يوجد الانسان وكافة الخلايق فى حين واحد . وذلك ان الزمان الخارج يحوى اشيا متعددة ويشترك لها . وان ما امكن اشتراك الزمان الداخل اى الوجود فى الزمان من حيث ان هذا الشى لا يمكن ان يوجد فى هذا الزمان بوجود ذالك الشى فى نفس هذا الزمان . لان الوجود فى الزمان اضافى متعلّق بذاته فى هذا الشى بدون غيره .

واما بعد تقول[٩٦١ب] لا يمكن وجود شى واحد فى ازمنة متعددة معاً . وذلك ان الزمان متواتر بالذات . ولا يمكن اجتماع زمانين فى حين واحد وان قلت ان الله تعالى موجود فى الزمان الماضى والحاضر والمستقبل معاً . والا لتغيرت ذاته الشريفة كحسب تغيير الازمنة . اذن[٩٦٢] يمكن اجتماع الازمنة معاً . فاجيبك ان البارى تعالى لا يوجد فى الزمان ولكن فى ازلية . لان الماضى والحاضر والمستقبل لا يكون بالنسبة اليه تعالى . ولكن بالنسبة الى الخلايق وهو موجود حالاً ابداً دايماً بلا تغيير ولا تواتر زمان .

الفصل التاسع
فى الازل والابد والزمان

الازل هو وجود الشى مع عدم الابتدا والنهاية . وذلك لا يخص الا البارى وحده . لانه تعالى وحده موجود ابداً دايماً بلا ابتدا ولا نهاية . وخاصة الازل فى الشى يوجد بذاته كاملاً غاية الكمال . ولا يتغير اصلاً بل يستمر على حالة واحدة بلا تواتر زمان ولا نقص كمال . وذلك ان الازلى ثابت غير متحرك حاضر فى كل الازمنة بدون تواتر وجوده . معيّن بذاته ان يكون ابداً دايماً وبالجملة واجب الوجود .

والزمان وجود الشى مع الابتدا والنهاية كوجود الجسم الفاسد . ومعناه ان الشى لم يكن ابداً دايماً بل انه خرج من العدم الى الوجود وهو واقع تحت تغيير الازمنة الثلثة . اى المرضى والحاضر والمستقبل وهو غير كامل

---

٩٦١ب) ح فنقول    ٩٦) ش اذاً

لانه بالقوة الى خواصه وتنقصه كمالات متعددة وهو منتهى لانه بعد مسافة من الزمان يعدم[٩٦٣] ان يكون كالاشيا المادية .

والابد هو وجود الشي مع الابتدا وعدم النهاية . كوجود الملايكة والنفس الناطقة . ومعناه ان الشي لم يكن قبل زمان معين ثم تكوّن . واما بعد تكوّنه فلا يعدم ان يكون ابداً . وذلك ناقص ايضاً لانه لم يكن دايماً بالفعل . وهو واقع تحت تغيير الزمان الماضي والحاضر والمستقبل ويقوم الدليل من ذلك ان لا[٩٦٤] كامل الا البارى وحده تعالى وتبارك .

القصل العاشر

## هل يمكن وجود خليقه أزلية

نقول اولاً كافة الخلايق الحاضرة والماضية والمستقبلة تكونت من الله تعالى فى الزمان . ولا توجد خليقة ازلية . وبيانه[٩٦٥] اولاً انه مكتوب فى البدى[٩٦٦] خلق الله السما[٩٦٧] والارض وما فيها من الخلايق المعقولة والمحسوسة . ثانياً الازلى كامل غاية الكمال ولا يوجد فيه نقص ولا تواتر زمان . والخلايق الموجودة فهى ناقصة . وواقعة تحت تغيير الازمنة . ثالثاً الاشرف فى الخلائق المحسوسة هو الانسان ونحن نرى ان الانسان لو ابتدا بالتوليد . واما الازلى فلا ابتدا له .

واما بعد فنقول . يمتنع وجود خليقة ازلية . وبيانه[٩٦٨] اولاً ان الازل على راى كافة الناس لا يخص الا الله وحده . ثانياً الخليقة من حيث انها مخلوقة لا بد ان يكون لها ابتدا . والازلي هو ما لا ابتدا له . ثالثاً الخليقة تتكون بخروجها من العدم الى الوجود لانها ممكنة الوجود . والذى هو كذلك يمتنع ان يكون ازلياً لان الازلي واجب الوجود . رابعاً الازلى كامل غاية لانه بالفعل ابداً ولا ينقصه كمال من الكمالات . والخليقة ناقصه ونفس تكونها يدل انها غير كاملة . لانها موجودة من الغير وليس بذاتها . خامساً اذا امكن وجود خليقة ازلية لما امكن ان تعدم الوجود فى الازل حتى ولا بالقوة الالهية . لان الازلى هو ما يكون قد سبق بالوجود ازلياً فى اى حين نوهمته عادم الوجود . وهذا محال . لانه وان امتنع ان البارى تعالى[٩٦٩] يلاشى الخليقة فى الحين نفسه الذى يخلقها فيه فيمتنع انه تعالى لا يقدر

٩٦٣) ش رددها مرتين
٩٦٤) ش ليس
٩٦٥) ش وبيان ذلك
٩٦٦) ش البدء
٩٦٧) ش السماء
٩٦٨) ش وبيان ذلك
٩٦٩) ش استطيا

ان يلاشى الخليقة الا على تقدير دوامها الازلى . وان قلت ان الازلى بالذات يخص الله وحده . لا الازلى بالعرض . فاجيبك يمتنع الازلى بالعرض . لان كل ازلى هو الوجود مع عدم الابتدا والنهاية . والازلى بالعرض اما ان يوخذ بالقوة بمعنى ان الشى لا ابتدا له مع قابلية الابتدا اى انه قابل ان يبتدى مع انه لم يبتدى[٩٧٠] . وذلك ينافى الازلية لان الازلية وجوب الوجود اى عدم الابتدا بالفعل والقوة . واما ان يوخذ بالفعل بمعنى ان الشى قد ابتدى ان يكون . وذلك ايضاً ينافى الازلية . لان الازلية عدم الابتدا .

اعتراض اول : قال يمكن وجود خليقة ازلية لان الله منذ الازل ذو القوة نفسها التى يملكها الآن . ولكن يقدر الآن ان يخلق العالم . اذن[٩٧١] وكان قادراً على ذلك منذ الازل .

جواب : قوة الله على تكوين الخلايق كانت منذ الازل لا بالنسبة الى تكوين الخلايق فى الازل . ولكن بالنسبة الى وجود القوة فى الله . ومثاله[٩٧٢] قوة الله ان يخلق هذا الشى الان فهى ازلية . مع انه ليس بازلى فعل تكوين هذا الشى الآن . وكذلك قوة الله ان يضع هذا الجسم فى هذا المكان[٩٧٢ب] فهى موجودة فى كل مكان مع ان هذا الجسم لا يوضع فى كل مكان . وذلك ان الازل لا يقع على فعل تكوين الخلايق ولكن على قدرة الله[٩٧٣] .

اعتراض ثانى[٩٧٤] : عدم وجود الخليقة منذ الازل هو نفس وجودها فى الزمان . ولكن نفس وجود الخليقة فى الزمان هو حادث . اذن عدم وجودها منذ الازل هو حادث والذى هو حادث فيمكن ان يوجد وان لا يوجد . اذن[٩٧٥] يمكن ان توجد الخليقة وان لا توجد منذ الازل .

جواب . وجود الخليقة فى الزمان هو متضادد . وليس بمتناقض لعدم وجودها منذ[٩٧٦] الازل . وذلك ان المتناقض هو الذى يسلب بدون وضع . والمتضادد هو الذى يسلب بوضع كما قيل فى المنطق . ووجود الخليقة فى الزمان لا يسلب عدم وجودها منذ الازل فقط . بل وايضا يوضع[٩٧٧] وجودها فى الزمان . فلا ينتج من حدوث الوجود الزمانى . حدوث الوجود

٩٧٠) ش يبتدئ
٩٧١) ش اذاً
٩٧٢) ش ومثال ذلك
٩٧٢ب) ح مكان
٩٧٣) ش زاد تعالى
٩٧٤) ش ثان
٩٧٥) ش اذاً
٩٧٦) ش من
٩٧٧) شح يضع

الازلى . لانه لا ينتج وجود المضادد٩٧٨ من عدم وجود مضادده٩٧٩ . لا مكان عدم وجود المضاددين٩٨٠ معاً . كما يبان فى الابيض والاسود .

اعتراض ٣ ٩٨٠ب . اذا امتنع وجود الخليقة منذ الازل لما كانت الخليقة ناقصة لعدم ذلك . لان لا شئ ينقص لعدم الممتنع . ولكن الخليقة ناقصه لعدم وجودها منذ الازل . اذن٩٨١ ليس يمتنع وجود الخليقة منذ الازل .

جواب . ان الخليقة ناقصه لانها ليست بالاه٩٨٢ . مع انها٩٨٣ ممتنعه٩٨٤ ان تكون الاه٩٨٥ . وذلك ان هذا الامتناع لا يكون بذاته . لان البارى الاه٩٨٦ ازلى . ولكنه امتناع بالنسبة الى الخليقة لعدم اتفاق الالهية٩٨٧ والازلية مع الخليقة .

اعتراض رابع . اذا امتنع وجود الخليقة منذ الازل لا تنظر الله زماناً غير محدود حتى كوّن الخلايق . ولكن التالى محال . اذن المقدم محال .

جواب : ازلية البارى كلها بالفعل ولا اجزا لها . فلا ينطضر٩٨٨ (ينتظر) زماناً اذ هو حاوى كل الازمنة لان تواتر الازمنة لا يكون بالنسبة اليه تعالى بل بالنسبة الى الخلايق .

اعتراض ٥ ٩٨٨ب : كما هى كاملة فى الله القوة بالنسبة الى افعاله تعالى الباطنة اى صدور الاقانيم الالهية . كذلك هى كاملة فيه تعالى القوة بالنسبة الى افعاله الخارجة اى تكوين الخلايق . اذن٩٨٩ كما هو ازلى صدور الاقانيم الالهية . كذلك يمكن ان يكون٩٨٩ب ازلياً تكوين الخلايق .

جواب : قوة الله بالنسبة الى الافعال الداخله هى ضرورية ويمتنع ان تخلو٩٨٩ج عن الفعل . واما قوته تعالى بالنسبة الى الافعال الخارجة فهى اختيارية ويمكن ان تخلو عن الفعل .

اعتراض سادس : يمكن وجود خليقة قبل اى وقت فرضناه من الزمان الوهمى . اذن٩٨٩ يمكن وجود خليقه منذ الازل .

---

٩٧٨) ش ح المضاد
٩٧٩) ش ح مضاده
٩٨٠) ش ح المضادين
ب ٩٨٠) ش ح ثالث
٩٨١) ش اذاً
٩٨٢) ش باله
٩٨٣) ش انه
٩٨٤) ش تمتنع
٩٨٥) ش ح الاهاً
٩٨٦) ش اله
٩٨٧) ش الالهية
٩٨٨) ش ح ينتظر
ب٩٨٨) ش ح خامس
٩٨٩) ش اذاً
ب٩٨٩) ح يكن
ج ٩٨٩) ح تخلوا

جواب : يمكن وجود خليقه قبل اى وقت فرضناه من الزمان بالتعيين وليس مطلقاً . وذلك انه يمكن وجود خليقه قبل هذا الزمان وقبل ذلك الى ما لا نهاية[٩٩٠] . بشرط انه فى اى زمان فرضنا تكوينه[٩٩١] يتبقى زمان اخر وهى قبل ذلك . واما الازل هو[٩٩١ب] ما لا يقدمه شى من الزمان لا بالوجود ولا بالوهم .

اعتراض سابع : يمكن وجود خليقه ابديه . كالملاك والنفس الناطقه . اذن[٩٩٢] يمكن وجود خليقه ازلية ؛ لان كما تكون الخليقة الابدية بلا نهاية . كذلك تكون الخليقة الازلية بلا ابتدا .

جواب : بسلب النتيجة لان الابدى حادث ومتواتر وناقص . والازلى واجب وكامل وغير متغير . فيمكن وجود خليقة ابدية مع امتناع الخليقه الازليه .

## المقالة الثالثة عشرة[٩٩٣]
## فى المكان

### الفصل الاول
### فى ماهية المكان

المكان هو قياس وضع سطح العالم . وذلك اننا لا نحس بالمكان الا بالنسبة الى البعد عن سطح العالم اى قطبى الفلك او مركز الارض والقرب اليه . لانك ان سألت فى اى مكان زيد . فكان الجواب فى البيت . وان سألت اين البيت . كان الجواب فى مدينة انطاكية[٩٩٤] . وان سألت اين[٩٩٤ب] هى مدينة انطاكية[٩٩٤] . كان الجواب فى بلد الشام . وان سألت اين هو بلد الشام . كان الجواب فى المشرق . وان سألت فاين[٩٩٥] المشرق . كان الجواب فى الارض . وان سألت فاين[٩٩٥] الارض . كان الجواب فى الافلاك السماوية . وان سألت فى اين[٩٩٥ب] الافلاك السماوية . كان الجواب فى سطح العالم . وان سألت فى اين[٩٩٥ب] سطح العالم . كان الجواب ليس هو فى غيره لكن الغير فيه . لان الحاوى لا يحتوى

٩٩٠) ش زاد له
٩٩١) ش تكوينها
ب٩٩١) ح فهو
٩٩٢) ش اذاً
٩٩٣) ش الرابعة عشرة – ح الرابعة عشر
٩٩٤) ش ح طرابلس
ب٩٩٤) ح فاين
٩٩٥) ش فى اين
ب٩٩٥) خ فاين

فيما يحويه . وبخاصة المكان ان يحيط بالجسم كقولك ان زيد في هذا المكان لأن هذا المكان هو محيط بجسم زيد . والمكان قسمان . الاول داخل وهو الوجود في المكان . الثاني مكان خارج وهو قسمان . الاول وهمي ومعناه ان العقل يقيس المكان على مقدار البعد عن سطح العالم والقرب اليه موجوداً كان ام لا . الثاني وجودي وهو المكان الموجود بالنسبة الى سطح العالم او مركز الارض او قطبي الفلك . وذلك ثلثة اقسام . الاول مكان عام . وهو المحيط بجميع الاشيا . كسطح العالم فانه محيط بكافة الاجسام الموجودة. الثاني مشترك وهو المحيط باشيا فوق واحدة كالبيت فانه يحوي جسم اخوا[٩٩٦] والانسان . الثالث خاص وهو المحيط بفرد من الافراد كالمكان المحيط بزيد وحده .

والمكان الخارج . لا يتغير وان تغير الجسم المتمكن فيه . وذلك ان المكان الوجودي الخارج يوجد بالنسبة الى سطح العالم . وذلك لا يتغير لانه وان تحرك سطح العالم بالقوة الالهية فتبقي[٩٩٧] المكان الوهمي بالحالة لو لم يتحرك . وامثال[٩٩٨] ذلك[٩٩٩] في السفينه الموجودة بالنهر[١٠٠٠] على تقدير انها لا تتحرك من مكانها وان تحركت المياه[١٠٠١] . وذلك ان المكان يتغير على نوعين . الاول اذا تغير ترتيب العالم . على تقدير ان لا يتغير هذا الجسم من مكانه . لانه على هذا التقدير تتغير مادة المكان العام اي سطح العالم وقطبي الافلاك وما اشبه[١٠٠٢] ولا تتغير صورة المكان لعدم تغيير المكان الوهمي . الثاني . اذا انتقل الجسم الحاوي من مكان الى مكان اخر مع انتقال المحتوي . كقولك اذا انتقل جسم الانسان من هذا المكان الى مكان اخر . لانه على هذا التقدير تتغير صورة المكان اي البعد عن سطح العالم . ولا تتغير مادة المكان لان اعضا الجسم تستمر في مكانها بالنسبة الى بعضها . والمكان يتجزى الى اجزا غير متجزية . واجزاه[١٠٠٣] متصلة ببعضها بالتماس . اي بعدم توسط شي فيما بينها وليس بالاتحاد . لان يكفي اتصال المماسة .

---

٩٩٦) ش اخوى
٩٩٧) ش فيتبقى
٩٩٨) شرح ومثال
٩٩٩) شرح اسقط في
١٠٠٠) شرح في النهر
١٠٠١) ش الامياه
١٠٠٢) ش زاد ذلك
١٠٠٣) شرح اجزاوه

## الفصل الثاني
## فى جهات المكان[١٠٠٣ب]

جهات المكان[١٠٠٣ج] ستة[١٠٠٤]. اى[١٠٠٥] فوق. واسفل. ويمين. ويسار[١٠٠٥ب] وخلف وقدام. وانما تقال بالنسبة الى الاشيا المادية المستدة فى المكان. لان الاشيا الروحانية لا جهات لها لعدم تجزيها. الا ربما بالتوهم. والجهات لا تمتاز عن المكان الخارج والداخل. لان الجسم بنفس وجوده فى المكان يحصّل الجهات الست. وهذه الجهات لا تتغير فى الجسم وان تغيرت بالاضافة الى جسم اخر. لان الجسم بدون تغيير وضعه. يكون عن اليمين او عن الشمال اذا تغير الجسم الاخر.

## الفصل الثالث
## فى الوجود فى المكان

الوجود فى المكان يمتاز عن ذات الشى. وعن المكان. وبيانه[١٠٠٦] ان يمكن وجود هذا الشى ووجود هذا المكان. بدون وجود هذا الشى فى هذا المكان. اذن[١٠٠٧] الوجود فى هذا المكان يمتاز عن ذات الشى وعن المكان. ثم ان الوجود فى المكان مفارق لذات الشى وللمكان. لان الجسم اذا تحرك من مكان الى مكان. فيعدم التمكن الاول الذى به كان فى المكان الاول. ويحصل تمكن اخر وبه يتمكن فى المكان الثانى. وان قلت لا يمكن وجود الشى هنا من غير ان يوجد فى المكان[١٠٠٨]. فاجبتك هذا الوجود هنا يمتاز عن ذات الشى وعن ذات المكان. لامكان وجود المكان ووجود ذات الشى بدون وجوده فى هذا المكان.

## الفصل الرابع
## هل الوجود فى المكان وجودى ام عدمى

نقول ان الوجود فى المكان وجودى. وبيانه[١٠٠٩]. ان اذا كان وجود الشى فى هذا المكان عدم وجوده فى مكان اخر. لكان الوجود فى مكان اخر عدم الوجود فى هذا المكان. وعدم العدم هو وجودى.

---

ب١٠٠٣) ح د في الجهات
ج١٠٠٣) دح الجهات
١٠٠٤) ش ست.
١٠٠٥) دش لسقطها.
ب١٠٠٥) د وشمال
١٠٠٦) ش بيان ذلك
١٠٠٧) ش اذاً.
١٠٠٨) ش ح زاد هنا
١٠٠٩) ش بيان ذلك

وقال البعض ان الوجود فى المكان عدمى . ونفى ذلك ان الشى الغير موجود لا يوجد فى مكان اخر مع انه لا يوجد فى هذا المكان . وان قلت اذا فرضنا ان الشى موجود وان لا يوجد فى مكان اخر سوا[١٠١٠] هذا المكان. حصل انه موجود فى هذا المكان . اذن[١٠١١] الوجود فى هذا المكان هو عدم الوجود فى مكان اخر .

فاجبتك لا يحصل ذلك الا على تقدير الوجود فى هذا المكان وذلك وجودى كما مرّ . وايضاً البارى تعالى هو موجود ولا يوجد فى مكان اخر . مع انه لا يوجد فى هذا المكان بوجود ممتاز عنه . اذن[١٠١١] وضع الوجود وعدم الوجود فى مكان اخر لا يكون نفس الوجود فى هذا المكان .

الفصل الخامس

**هل الوجود فى المكان اضافى ام مطلق**

نقول ان الوجود فى المكان عَرَض وجودى اضافى . وبيانه[١٠١٢] انه فعل الوجود فى المكان . ويمتاز عن وجود ذات الشى وهو وجود المكان . ثم انه اضافة هذا الشى الى هذا المكان . ولا يمكن ان يوجد بدون وجود الشى والمكان . وان امكن ان يوجد الشى والمكان بدون وجوده .

الفصل السادس

**فى بروز الوجود فى المكان**

نقول ان الوجود[١٠١٢ب] فى المكان يُبرَز عن ذات الشى اذا تحرك الشى من ذاته كما يبان فى الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فيعدم الوجود فى المكان الاول لعدم اضافته اليه . ويحصل الوجود فى المكان الثانى لحصول اضافته اليه . واذا تحرك الشى من غيره فيبرز الوجود فى المكان بقوة المحرك: كما يبان فى الغبار اذا نقله الريح من مكان الى مكان . وذلك ان الوجود فى المكان يصدر عن الحركة والذى يكون سبب الحركة فهو سبب بروز الوجود فى المكان . وقال البعض يبرز الوجود فى المكان عن ذات الشى المتمكن . وان تحرك من غيره . لان المحرك يعطى المتحرك قوة بالنسبة الى بروز الوجود فى المكان . ونفى ذلك ان بروز التمكن صادر عن القوة المحركة وليس عن الذات المتحركة . وبيانه[١٠١٣] اذا خلق الله جسماً

١٠١٠) ش حسرى
١٠١١) ش اذاً
١٠١٢) ش بيان ذلك
١٠١٢ب) ش الموجود

ووضعه فى مكان فيكون وجود ذات الجسم وتمكنها فى هذا المكان فى وقت واحد فلا يمكن صدور هذا التمكن عن ذات الجسم بل عن القوة المحركة .

الفصل السابع
فى اى شئ يوضع التمكن

نقول ان التمكن اى الوجود فى المكان لا يوضع الا فى الشئ المتمكن وذلك ان التمكن اضافة المتمكن الى المكان والاضافة لا توضع الا فى المضاف . ثم ان التمكن فعل الوجود فى المكان . وذلك لا يسند فى المكان بل فى التمكن .

الفصل الثامن
هل يمتاز التمكن عن الحركة المكانية

نقول ان الحركة المكانية قسمان : الاول منفعله اى فعل التحرك فى الجسم المتحرك . وهذه الحركة لا تمتاز عن التمكن لانها فعل وجود الجسم فى اماكن عديدة . الثانى فاعله اى فعل التحريك فى الجسم المحرك[١٠١٤] . وهذه الحركة تمتاز عن التمكن لان الجسم المحرك يوجد فى مكان والمتحرك فى مكان اخر .

الفصل التاسع
هل يمتاز التمكن عن السكون المكانى

نقول لا يمتاز التمكن عن السكون المكانى . لان السكون هو تمكن دايم للجسم . وان قلت ان التمكن هو نفس الحركة المنفعلة كما مر والسكون يمتاز عن الحركة اذاً[١٠١٤ب] يمتاز السكون عن التمكن . فاجبتك ان الحركة تحوى تمكنات عديدة فى اماكن مختلفة والسكون يحوى تمكناً واحداً فى مكان واحد .

الفصل العاشر
هل التمكن متواتر

نقول اذا سكن الجسم فى مكان واحد يتمكن بتمكن واحد بلا تواتر .

١٠١٣) ش فاعلية
١٠١٤) ش المتحرك
١٠١٤ب) ح اذن

ومعنى ذلك ان تمكن الجسم لا يكون عرَض متواتر[١٠١٥] كما يتواتر النور الصادر عن الشمس . والنار الصادرة عن الحطب . ولكنه دائم ولا يزول الا عند انتقال الجسم من ذلك المكان . وبيانه[١٠١٦] ان الجسم اذا سكن فى مكان . لا يمضى تمكن فى وقت ويأتى تمكن اخر فى وقت اخر كما يزول الما[١٠١٧] فى النهر ويخلفه ماء اخر . لان التمكن اضافى والاضافة لا تتغير الا عند تغيير أحد الطرفين .

الفصل الحادي عشر

هل التمكن يتعلق بالمكان الخارج

نقول لا يتعلق التمكن بالمكان الخارج اى بسطح العالم او بقطبى[١٠١٨] الفلك . ولكن فى ذات المتمكن . وبيان ذلك ان سطح العالم هو متمكن مع انه لا يتعلق تمكنه بشى اخر خارج لانه حد المكان الخارج ويحوى كافة الاجسام مع انه لا يحتوى بشى . واذا فرضنا ان يخلق[١٠١٩] البارى تعالى فوق سطح العالم سطح[١٠٢٠] اخر فلا يتغير تمكن هذا السطح اصلاً . ومعنى ذلك ان التمكن هو واحد فى الجسم تغير المكان الخارج ام لا . لان عند تغير المكان الخارج الوجودى يتبقى المكان الخارج الوهمى .

الفصل الثانى عشر

كيف توجد الاجسام فى المكان

نقول ان الجسم يوجد فى المكان بحيث ان كل جزء من اجزايه يحيط به المكان . وذلك ان الجسم يتجزى[١٠٢٠ب] وكل جزء من اجزايه متمكن . اذن لا يكون الجسم فى المكان الا من حيث ان يحيط المكان به وباجزايه . وبيانه[١٠٢١] ان اجزا الجسم اما ان[١٠٢٢] تكون متحدة اى موجوده فى مكان واحد كالمادة والصورة والعوارض . واما ان تكون متصلة اى موجودة فى اماكن مختلفة متقاربة كالعنق والراس . وكيفما كانت اجزا[١٠٢٣] الجسم لا بد ان يكون كل واحد منها موجوداً فى المكان بتمكن خاص ممتاز من

---

١٠١٥) ش عرضاً متواتراً
١٠١٦) ش وبيان ذلك
١٠١٧) ش الماء
١٠١٨) ش قطبي
١٠١٩) ش وضمها بعد تعالى
١٠٢٠) ش سطحاً
١٠٢٠ب) ح يتجزى
١٠٢١) ش وبيان ذلك
١٠٢٢) ش اسقطها
١٠٢٣) ش اجزاء

تمكن الجزء الاخر . لا مكان وجود احدها فى المكان بدون وجود الاخر . ولا مكان تلاشى احدها بدون تلاشى الاخر .

وقال البعض كافة الاجزا الجسيمة توجد فى المكان بتمكن واحد مفرد وهو تمكن الجسم اى المركب .

ونفى ذلك ان عوارض الخبز والخمر تتمكن فى سر القربان[١٠٢٤] بدون وجود الجوهر ويمكن[١٠٢٥] تتمكن المادة وحدها بدون الصورة على تقدير ان يلاشى[١٠٢٦] الله الصورة مع حفظ المادة . اذن[١٠٢٧] كل جزء من الاجزا الجسمية يتمكن بتمكن خاص .

وان قلت اذا تمكن كل[١٠٢٨] جزء بتمكن خاص لدام كل جزء بدوام خاص لان الوجود فى المكان يكون بالنسبة الى الجسم كالوجود فى الزمان . واذا دام كل جز[١٠٢٩] بدوام خاص لزم التسلسل لان تمكن الجسد مثلاً يدوم بدوامه . ودوامه يتمكن بتمكنه وهذا تمكن الدوام يدوم بدوام اخر ودوام التمكن يتمكن بتمكن اخر الى ما لا نهاية له وهذا خلف .

فاجبتك بمنع التسلسل لان وان كان دوام الشى يتمكن بتمكنه وتمكنه يدوم بدوامه فلا يحتاج دوام التمكن الى تمكن اخر ولا تمكن الدوام الى دوام اخر لان دوام التمكن يتعلق بالذات فى التمكن والمكان . وتمكن الدوام يتعلق بالذات بالدوام والزمان . فلا حاجة الى تعدد التمكن والدوام .

## الفصل الثالث عشر
## كيف توجد الاشيا الروحانية فى المكان

نقول اولاً ان الاشيا الروحانية اى الملاك والنفس الناطقة توجد فى المكان بتمكن ممتاز عن ذاتها وعن ذات المكان .

وبيانه ان الروح مفارقه للمكان . ويمكن وجود الروح ووجود المكان مع عدم وجود الروح فى هذا المكان . اذن[١٠٣٠] وجود الروح فى هذا المكان هو عرض اضافى ممتاز عن ذات الروح وعن ذات المكان .

واما بعد فنقول ان الروح لا توجد فى المكان بحالة الجسم لان الجسم يوجد فى المكان بحيث ان المكان يحيط به لتركيبه عن الاجزا المادية . واما

١٠٢٤) ش زاد الاقدس
١٠٢٥) ش زاد ان
١٠٢٦) ش وضعها بعد الله
١٠٢٧) ش اذاً
١٠٢٨) ش استطعها
١٠٢٩) ش جزء
١٠٣٠) ش اذاً

الروح فلا يحيط بها المكان لبساطتها . ولكن توجد فى المكان الوهمى بالنسبة الى البعد عن سطح العالم والقرب اليه .

وبيانه[١٠٣١] ان وجود الجسم فى المكان يتجزى لتجزى الجسم . واما وجود الروح فى المكان فلا يتجزى لعدم تجزى الروح .

وبعده فنقول[١٠٣٢] قد توجد الروح فى مكان غير متجزى وفى مكان متجزى . وذلك ان الروح قد تملا مسافة غير متجزية من المكان وقد تملا مسافة متجزية منه . كما يبان فى النفس الناطقة . فانها اذا فارقت الجسد توجد فى مكان واحد غير متجزى واذا اتحدت مع الجسد توجد فى اماكن عديدة . وهذا هو الفرق بين تمكن الجسد والروح . ان الجسد الكامل لا يوجد طبيعياً الاّ فى اماكن متعددة . كما يبان فى جسد الانسان لان كل جزء من اجزايه يقتضى مكاناً خاصاً . واما الروح فتوجد طبيعياً فى مكان واحد غير متجزى كما يبان فى الملاك . او فى اماكن متعددة متجزية كما يبان فى النفس . واذا وجدت الروح فى اماكن متعددة فلا توجد بها بحالة الجسد لان الجسد لا يكون كله فى كل المكان وكله فى كل جزء من اجزا المكان طبيعياً . واما الروح فهى موجودة كلها فى كل المكان وكلها فى كل جز[١٠٣٣] من اجزا المكان كما يبان فى النفس الناطقة . وذلك ان الجسم متجزى . وحيث يوجد جزء من اجزايه لا يوجد جزء اخر طبيعياً . واما الروح فهى غير متجزية ولا يمكن ان توجد فى مكان الا كلها .

وقال البعض لا توجد الاشيا الروحانية اى الملاك والنفس الناطقة فى المكان الا كحسب فعلهم اى فعل الارادة والعقل . وننفى ذلك اولاً ان افعال العقل والارادة يمكن وجودها ووجود المكان بدون وجودها فى هذا المكان لانها ليست بمعينة بالذات ان تكون فى هذا المكان بدون غيره . اذن[١٠٣٤] لا بد ان تتعين الى الوجود فى هذا المكان بعرض ممتاز عن ذاتها وعن ذات المكان وهو التمكن . ثانياً افعال العقل والارادة هى تالية للوجود فى المكان ولا ينعكس . وبيان ذلك[١٠٣٤ب] ان الشى لا يفعل الا بما انه موجود فى المكان والزمان دون البارى تعالى[١٠٣٤ج] وحده . ثالثاً يمكن ان الملاك يبطل عن الفعل بالكليه على تقدير ان الله تعالى يريد انه يوجد فى هذا المكان مع عدم فعل العقل والارادة . اذن[١٠٣٤] يمتاز فعل العقل والارادة عن الوجود فى المكان .

١٠٣١) ش وبيان ذلك
١٠٣٢) ش ح نقول
١٠٣٣) ش جزء
١٠٣٤) ش اذاً
١٠٣٤ب) ح وبيانه
١٠٣٤ج) ح اسقطها

الفصل الرابع عشر
هل الله تعالى موجود فى المكان

نقول اولاً . لا شك ان الله تعالى موجود فى كافة الاماكن . وبيان ذلك انه تعالى غير محدود وضابط الكل . وهو خالق المكان . واذا ما كان حاضراً فى كافة الاماكن لما كان يعرف كافة الاشيا وذلك كفر .

واما بعد فنقول حضور الله فى المكان لا يكون بحالة الجسم لان الجسم محدود من المكان الخارج المحيط به ولا يوجد طبيعياً الا فى مكان واحد متجزى . واما البارى تعالى فلا يحدّ بالمكان لبساطته . وحضوره فى المكان لا ينافى حضوره فى مكان اخر بل ان يمتنع وجود مكان ما لم يوجد فيه الصانع . لانه تعالى يملا السما والارض كما تملا النفس الجسد .

وبعده فنقول ١٠٣٥ ولا يكون حضوره تعالى فى المكان بحالة الروح المخلوقة توجد فى المكان لا بذاتها . ولكن بعرض ممتاز عنها وعن المكان . واما الخالق فلا يحصر فى المكان بحضور ممتاز عن ذاته القدسية ولكن بنفس ذاته . وبيان ذلك ١٠٣٥ب ان البارى يحصر فى كافة الاماكن بثلثة ١٠٣٦ اوجه . الاول بذاته الشريفة لان منه تعالى مملوة السماوات ١٠٣٧ والارض . الثانى بمعرفته لانه يعقل كل مكان وكل شى . الثالث بفعله لانه يفعل فى كل مكان وفى كل شى . وباخص نوع يحصر فى نفس الابرار بالنعمه والمحبة .

وان سالت هل يوجد ١٠٣٨ الله فى المكان الوهمى . فاجيبك المكان الوهمى اثنان . الاول بمعنى المكان الممكن الوجود الذى يتوهمه العقل على شبه المكان الموجود . وذلك لا يحصر فيه الصانع . لان حضوره تعالى وجود ذاته . وذاته لا توجد فى الاشيا الغير موجودة ١٠٣٩ ولكنها معينة ان توجد فى كافة الاشيا على تقدير وجودها . الثانى بمعنى المكان الموجود الذى يتوهمه العقل مجرداً عن الاشيا المادية . وذلك يحصر فيه الخالق بالنوع المذكور اعلاه . اى بذاته تعالى وليس بعرض ممتاز عنه . ولهذا السبب اذا تحرك العالم باسره لا يتحرك الله . لانه لا يحتوى فى العالم بحالة الجسم والروح المخلوقة التى تتحرك عند تحرك المكان المحتويه فيه كما يبان فى نفس الانسان عند حركة الجسد . وفى الملاح عند حركة السفينة . فلا يوجد الصانع فى العالم كذلك . ولكن بذاته القدوسية التى لا تتحرك اصلاً لانها واجبة الوجود .

١٠٣٥) ش تقول
١٠٣٥ب) ح وبيانه
١٠٣٦) ش بثلاثة
١٠٣٧) ش السموات
١٠٣٨) ش وضعها بعد الله
١٠٣٩) ش الموجوده

الفصل الخامس عشر

## هل يمكن وجود خليقة بلا مكان

نقول اولاً . يمكن وجود خليقة بلا مكان وجودى . ومعناه يمكن وجود خليقه لا يحيط بها المكان بحالة الجسم . وبيانه ١٠٤٠ ان الاشيا الروحانيه هي موجوده في المكان . من غير ان يحيط بها المكان . لكونها بسيطه غير متجزية كالنفس الناطقه والملاك .

واما بعد فنقول لا يمكن وجود خليقه بلا مكان وهمى . ومعناه لا يمكن وجود خليقه عديمة التمكن باحد الاماكن الموجودة او الوهمية . وبيانه ١٠٤٠ ان الخليقه محدودة ولا يمكن ان يكون ١٠٤٠ب وجودها في ذاتها لان ذلك يخص الله وحده . اذن ١٠٤١ لا بد ان يكون ١٠٤٠ج وجودها في غيرها وهو المكان الوهمى .

الفصل السادس عشر

## هل يمكن وجود خليقتين في بعضها بدون المكان

نقول لا يمكن وجود خليقتين في بعضها بدون المكان الوهمى . ومعناه يمتنع ان بعض الشي يوضع في غيره وغيره يوضع فيه من غير ان كليهما يوضعان في مكان وهمى . وبيانه ١٠٤٢ ان الخليقة ناقصه تحتاج الى موضع تسند اليه لكن تسند غيرها كما يبان في قضيبين اذا اسند ١٠٤٣ بعضهما لبعض . فلا يكن ١٠٤٤ ذلك الا على تقدير اسناد كليهما على الارض . وكذلك يكون الجسم في الارض . والارض داخل الافلاك السماوية والافلاك السماوية في سطح العالم وسطح العالم يوضع في مكان وهمى . وان وضع في مكان وجودى .

الفصل السابع عشر

## هل يمكن وضع الجسم بحالة الروح

نقول يمكن بالقدرة الالهية ان يوضع الجسم بحالة الروح . ومعنى ذلك ان تكون ١٠٤٤ب كافة الاجزا الجسيمة في مكان واحد غير متجزى .

١٠٤٠) ش وبيان ذلك
١٠٤٠ب) ح يكن
١٠٤١) ش اذاً
١٠٤٢) ش وبيان ذلك
١٠٤٣) ش سند
١٠٤٤) ش يكون — ح اسقطها
١٠٤٤ب) ح تكن

وبيانه اولاً فى سر القربان الاقدس حيث يوجد جسد السيد المسيح بحالة الروح تحت عرضى الخبز والخمر. ثانياً فعل امتداد الاجزا الجسمية هو عرض ممتاز عن الكمية وعن ذات الجسم. وهو ممكن بالامر الالهى ان توجد القوة بلا الفعل[١٠٤٥] كما قد وجدت قوة النار المحرقة فى اتون بابل بلا فعل الاحتراق. ثالثاً كما يكون الفعل الاختيارى بالنسبة الى القوة الاختيارية. كذلك يكون الفعل الطبيعي بالنسبة الى القوة الخالقة. اذن[١٠٤٦] كما تقدر القوة الاختيارية ان تمسك ذاتها بلا فعل اختيارى كالانسان هو قادر ان يمسك ارادته عن فعل المشى. كذلك هى قادرة القوة الالهية ان تحفظ قوة[١٠٤٧] الكمية اى قوة الامتداد بدون فعل الامتداد. وذلك ان الله تعالى يتسلّط على الخلايق اكثر ما[١٠٤٨] ان[١٠٤٨ب] الانسان يتسلط على افعاله. رابعاً كما توضع الاشيا الروحانية الغير متجزية فى اماكن متجزية كالنفس الناطقة الغير متجزية توضع فى كل جزء من اجزا الجسد. كذلك يقدر الصانع ان يضع الاشيا المادية المتجزيه فى مكان غير متجزى بحالة الروح. وقد علمنا ان المعلم الماهر يقدر ان يصنع اشيا كثيرة ما لا يصنعها الجاهل ولا يفهمها الساذج[١٠٤٩]. فكم بالاوفر يقدر الخالق تعالى ان يضع الجسم بحالة الروح وان ما فهمنا ذلك.

وان قلت: اذا وُضع الجسم بحالة الروح لكانت كافة اجزايه بمكان واحد غير متجزى فاختلطت بعضها ببعض. فاجبتك بمنع الاختلاط وذلك ان الاجزا[١٠٥٠] الجسمية وان كانت فى مكان واحد غير متجزى بالفعل فتقتضى بذاتها ان يوجد كل واحد منها فى مكانه الخاص. مثلاً وان كان الراس موضوعاً فى مكان واحد مع اليد فيقتضى بذاته ان يوجد فوق كافة الاجزا خلواً عن هذا الوضع العجيب.

وبيانه[١٠٥١]: كما لا تختلط النفس مع الجسد ولا الصورة مع المادة. وان كانت موجودة فى مكان واحد. كذلك لا تختلط اعضا الجسد وان كانت موضوعة فى مكان واحد. وذلك ان الاختلاط لا يحصل عن الوجود فى مكان واحد كما مرّ. والا لاختلط الله مع الخلايق لكونه موجوداً معها فى مكان واحد. وهذا كفر: ولكن يحصل عن انفصال الاجزا من جسمها

١٠٤٥) ش فعل
١٠٤٦) ش اذاً
١٠٤٧) ش اسقطها
١٠٤٨) ش ح من
١٠٤٨ب) ح اسقطها
١٠٤٩) ش النشيم
١٠٥٠) ش الاجزاء
١٠٥١) ش وبيان ذلك

وعن استحالتها فى جسم اخر كما يبان فى الماء والخمر الممتزجين[١٠٥١ب].

اعتراض اول : يمتنع ان الروح توضع بحالة الجسم . اذن يمتنع ان يوضع الجسم بحالة الروح .

جواب : الوضع الجسمي[١٠٥٢] قسمان . الاول بالقوة وهو قوة امتداد الاعضا . الثاني بالفعل وهو فعل الامتداد . ولا ينتج فعل الامتداد عن قوة الامتداد ، وان نتجت قوة الامتداد عن فعل الامتداد بالايجاب . واما بالسلب فينتج سلب فعل الامتداد عن سلب قوة الامتداد . وان[١٠٥٣] ما نتج سلب قوة الامتداد او عن سلب فعل الامتداد . وخاصة الامتداد الجسمي[١٠٥٢] ان تكون للجسم اجزا كثيرة تمتد فى المكان خارج عن بعضها كل واحد منها فى مكانه . وهذا الوضع لا يمكن ان يخص الروح . لان الروح لا اجزا لها . فاذا وجدت فى اماكن عديدة لا توجد الا كلها فى كل الاماكن . وكلها فى كل جزء من المكان كما يبان فى النفس . وذلك لا يمنع وضع الجسد بحالة الروح . لان الذى لا اجزا له لا يمكن ان يوضع بحالة الجسم المتجزى . بخلاف ما يمكن للشي المتجزى ان يوضع بحالة الشي الغير المتجزى[١٠٥٤] .

وبيانه[١٠٥٥] ان الوضع المتجزى لا يكون الا على تقدير قوة الامتداد[١٠٥٦] المتجزى . وقد مرّ ان لا يمكن وجود فعل الامتداد المتجزى بدون قوة الامتداد المتجزى . وهذه القوة بما انها لا توجد فى الروح . فلا يمكن ان الروح توضع بحالة الجسم . واما الوضع الغير متجزى فلا يقتضى قوة . اى اقتضا الوضع الغير المتجزىء[١٠٥٧] فلا يقتضى نفى فعل الوضع المتجزى . وقد مرّ ان يمكن وجود قوة الامتداد المتجزى بلا الفعل . وهذه القوة بما انها موجودة فى الجسم مفارقه لفعل الامتداد فيمكن ان الجسم يوضع بحالة الروح .

اعتراض ثانى[١٠٥٨] يمتنع ان الاثنين يكونا[١٠٥٩] واحداً . اذن[١٠٦٠] يمتنع ان الواحد يكون اثنين .

جواب الوضع فى اماكن عديده لا يصيّر الواحد اثنين لان الذات

---

ب١٠٥١) ح يقف هنا الفصل السابع عشر ونقرأ ما يأتي : انسخ ها هنا اخر الفصل ٢٥

١٠٥٢) ش الجسماني

١٠٥٣) ش وانما

١٠٥٤) ش متجزى

١٠٥٥) ش وبيان ذلك

١٠٥٦) ش اسقطها

١٠٥٧) ش متجزى

١٠٥٨) ش ثان

١٠٥٩) ش يكونان

١٠٦٠) ش اذاً

لا تتغير. ولكن يصيّر الذات الواحده فى مكانين. وكذلك الاثنين[١٠٦١] لا يمكن ان يكونا واحدًا. ولكن يمكن ان يكونا فى مكان واحد.

اعتراض ثالث: يمتنع ان البارى يكون بلا فعل الوجود. اذن[١٠٦٢] يمتنع ان الكمية تكون بالافعال الكمية اي فعل الامتداد.

جواب يمتنع ذلك. لان فى البارى لا يمتاز الفعل عن الذات وذلك يمتاز فى الخلايق لامكان وجود القوة بلا وجود الفعل فى المخلوقات. وان سالت اذا وضع الجسم بحالة الروح فى مكان متجزى هل يتعدد حضوره على عدد الاجزا المكانية. فاجيبك نعم ومثاله فى سر القربان حيث يوجد جسد السيد المسيح بحالة الروح تحت عرضى الخبز والخمر. فان[١٠٦٣] حضوره تحت عرضى الخبز والخمر مثلاً هو حضور واحد مركب عن حضورات متعددة تساوى عدد اجزا العوارض.

وبيانه[١٠٦٤] ان الجسم الموضوع بحالة الروح يوضع بالفعل كاملاً فى كل المكان وفى كل اجزا المكان كما هى حاضره النفس بالفعل كلها فى كل الجسد. وكلها فى كل جزء من اجزايه وهذا اذا انقسمت البرشانه الى قسمين بعد تقديسها. فيحضر الجسد الطاهر تحت كليها بالحضور الاول الذى به كان حاضرًا فى كل البرشانه وفى كل جزء من اجزايها. ولا يصير التجزى فى الجسد الكلى القداسة لانه موجود بحالة الروح. ولكن يصير ذلك التجزى فى العوارض والمكان الموجودين بوضع متجزى.

وقال البعض ان الجسم الموضوع بحالة الروح فى مكان متجزى يوضع بالفعل فى كل المكان وبالقوة فى اجزا المكان. ومثاله ان[١٠٦٥] جسد السيد المسيح يحضر فى كل البرشانة حضورًا واحدًا بالفعل. ويحضر فى كل جزء من اجزايها بالقوة. ومعناه اذا تجزت البرشانه الى جزين يحصل للجسد الطاهر حضورين ما لم يكن له قبل ذلك. واذا تجزت اجزا اخر يحصل له حضور اخر ما لم يحصله سابقاً.

وتنفى ذلك ان الجسد الطاهر يحضر بالفعل فى كل البرشانه وفى كل جزء من اجزايها. فيكون حضوره فى البرشانه حضورًا واحدًا كاملاً مركباً عن حضورات جزءيات كما مرّ. ومثاله حضور النفس فى كل الجسد وفى كل جزء من اجزايه.

١٠٦١) ش الاثنان [illegible] ١٠٦٤) ش وبيان ذلك
١٠٦٢) ش اذاً [illegible] ١٠٦٥) ش اسقطها
١٠٦٣) ش اسقطها الى كلمة الخمر

فصل

التفرد هو ان شي[١٠٦٦] ينفذ غيره . ومعنى ذلك ان شيئين يوضعان في مكان واحد كما يوضع النور والجو في مكان واحد .

الفصل الثامن عشر

في ان الجسم لا يمكن بالقوة الطبيعية ان يوضع الا في مكان واحد

وبيانه[١٠٦٧] ان الجسم الطبيعي اما يتحرك بذاته كالانسان والحيوان او بغيره كالحجر وكيفما تحرك فلا يوضع طبيعياً في مكان الآ على تقدير انتقاله من مكان اخر . وذلك ان الجسم الطبيعي محدود ناقص . فـلا يخصر[١٠٦٨] طبيعياً الا في مكان واحد كما هو مشاهد بالحس .

اعتراض اول ان الحطب والبارود يوضعان في مكان واحد يسير . واذا اشعلتهما كانت النار في مكان كبير . وكذلك اذا داب الثلج يوضع في مكان واسع مع عدم تغيير الجوهر . اذن[١٠٦٩] الجسم يمكن ان يوضع في مكان واحد فاكثر[١٠٧٠] طبيعياً .

جواب لا توضع النار ولا الثلج في مكان واحد فاكثر لان الجزء نفسه الموضوع في مكان[١٠٧٠ب] واحد يمتاز عن الجزء الاخر الموضوع في مكان اخر . فسبب ذلك التخلخل والتكاثف كما مرّ اعلاه .

اعتراض ثاني[١٠٧١] . الصوت يوضع طبيعياً في اذان كثيرة واللون في اعين كثيرة وكذلك النور والحرارة والبرودة وما اشبه . اذن[١٠٧٢] يمكن وضع جسم في مكان واحد فاكثر .

جواب الصوت واللون والنور والحرارة والبرودة وما اشبه[١٠٧٣] ليست بجسم ولكنها كيفية كما مر[١٠٧٤] .

فصل[١٠٧٥]

التكرير معناه وضع جسم واحد في اماكن عديدة . وهو صنفان

---

١٠٦٦) ش شيأ
١٠٦٧) ش وبيان ذلك
١٠٦٨) ش يحظر
١٠٦٩) ش اذاً
١٠٧٠) ش وضعها بعد طبيعياً
ب١٠٧٠) ح اسقطها .
١٠٧١) ش ثان
١٠٧٢) ش اذاً
١٠٧٣) ش زاد ذلك
١٠٧٤) ش زاد القول
١٠٧٥) ش زاد تابع

الاول تكرير جسداني ومعناه وضع الجسم في اماكن عديدة بحالة الجسم . الثاني تكرير [١٠٧٦] روحاني ومعناه وضع الجسم في اماكن عديدة بحالة الروح اي على شبه النفس الناطقه الموجوده كلها في كل الجسد وكلها في كل جز من اجزايه .

الفصل التاسع عشر

في ان الجسم يمكن بالقوة الالهية ان يوضع في مكان واحد فاكثر بحالة الجسم

ومعنى ذلك ان الله يقدر ان يضع جسماً واحداً في اماكن متجزية عديده . مثلاً في روميه وفي طرابلس بوقت واحد . وبيانه [١٠٧٧] اولاً ان الله تعالى على كل شي قادر [١٠٧٨] وليس لقوته حد ولا منتها [١٠٧٩] . ومثلما يحضر [١٠٨٠] الجسد في مكان واحد كذلك يقدر ان يضعه في اماكن عديدة . ثانياً كما يوجد الله تعالى في كل العالم وفي كل جزء من اجزايه . والنفس الناطقه توجد في كل الجسد وفي كل جزء من اجزايه بحالة الروح . كذلك يمكن بالقوة الالهية ان يوجد الجسم في مكان واحد فاكثر بحالة الجسم . ومثال ذلك ان الجسم الواحد قد يحضر في وقت واحد لعقول كثيرة وينظر كاملاً باعين [١٠٨١] كثيرة . ويبان كله [١٠٨٢] بمرآت [١٠٨٣] كثيرة . والصوت يسمع [١٠٨٤] كاملاً باذان متعددة . والنور يوجد بوقت واحد في جهات مختلفة . فان كان العرض يوضع طبيعياً في اماكن عديدة بوقت واحد . كم بالاوفر يستطيع الصانع ان يضع الجسم في اماكن مختلفة بقوته الالهية القادرة على كل شي . وقد تشهد الكتب المقدسة . ان السيد المسيح في حال وجوده في السما [١٠٨٥] ظهر في الجو لمار بولس [١٠٨٦] الرسول . وهو مسرع [١٠٨٧] الى مدينة دمشق وظهوره تعالى لم يكن بحالة الروح كما هو موجود في سر القربان [١٠٨٨] . ولكن بحالة الجسد . والدليل على ذلك ان السيد المسيح لم يزل مقيماً في السما منذ صعوده العجيب قايماً عن يمين الاب حتى الى [١٠٨٩] انقضا الدهور [١٠٩٠] . وذكر المورخون

١٠٧٦) ش تكرر
١٠٧٧) ش وبيان ذلك
١٠٧٨) ش وضعها قبل على كل شي
١٠٧٩) ش منتهى
١٠٨٠) ش تحضر
١٠٨١) ش لاعين
١٠٨٢) ش كاملا
١٠٨٣) ش بمرآت
١٠٨٤) ش يتسمع
١٠٨٥) ش اسقط في السما
١٠٨٦) ش بولص
١٠٨٧) ش مسرعاً
١٠٨٨) ش زاد الاقدس
١٠٨٩) ش اسقطها
١٠٩٠) ش والدهر

عن بعض القديسين . وهم مار [١٠٩١] انطونيوس البادواني [١٠٩٢] ومار [١٠٩٣] فرنسيس رسول الهند . انهم ظهروا لكثيرين في وقت واحد اذ كانوا مقيمين في هذه الحيوة . واعظم برهان يوخذ من سر القربان الاقدس . لانه اذا كان قادراً [١٠٩٤] البارى تعالى ان يضع جسد السيد المسيح في اماكن عديدة بحالة الروح . تحت عرضي الخبز والخمر . كم بالاحرى يقدر ان يضع جسماً واحداً في مكان واحد فاكثر بحالة الجسد . وذلك اقل صعوبة من وضع الجسم بحالة الروح . وبالحقيقة من سلم حضور جسد السيد المسيح في سر القربان يضطر ان يسلم امكان حضور الجسم في اماكن مختلفة بحالة الجسم .

اعتراض اول . لا يمكن وجود جسم واحد في اماكن عديدة بحالة الجسم . والاّ لكان الجسم بعيداً عن نفسه . مثلاً الجسم الموضوع في رومية لكان بعيداً عن الجسم نفسه الموضوع في طرابلوس [١٠٩٥] . وذلك ان الجسم يكون بعيداً اذا توسط مكان فيما بينه وبين الاخر . ولا شك ان تتوسط اماكن عديدة بين روميه وطرابلس [١٠٩٦] . فيكون الجسم بعيداً عن ذاته وهذا محال .

جواب لا يبعد الجسم عن ذاته . ولكن يبعد وضع الجسم في هذا المكان عن وضع الجسم نفسه في مكان اخر . وقد مر ان وضع الجسم يمتاز عن الجسم . وذلك ان لا يتوسط مكان بين هذا الجسم الموضوع في هذا المكان . وبين هذا [١٠٩٧] الجسم نفسه الموضوع في ذلك المكان . لان الجسم واحد . وهذا الجسم نفسه الموجود في هذا المكان هو الجسم [١٠٩٨] الموجود [١٠٩٩] في ذلك [١١٠٠] المكان . فلا يتوسط المكان الا بين وضع الجسم في هذا المكان وبين وضعه في مكان اخر . ومثال ذلك النفس الناطقة الموجودة كاملاً في كل جزء من اجزا الجسد . فلا تكون بعيده عن ذاتها وان كانت موجودة بالراس [١١٠١] والرجل . لانها نفس واحدة . بل يكون البعد من طرف المكان الموجودة فيه . ومن طرف اجزا الجسد ومن طرف وضعها

١٠٩١) ش مازى
١٠٩٢) ش اباداواني
١٠٩٣) ش ومارى
١٠٩٤) ش وضعها بعد تعالى
١٠٩٥) ش طربلوس
١٠٩٦) ش طرابلوس
١٠٩٧) ش استطها
١٠٩٨) ش زاد نفسه
١٠٩٩) ش الموضوع
١١٠٠) ش ذالك
١١٠١) ش ح في الراس

فى ذلك المكان . وكذلك البارى تعالى هو واحد موجود فى روميه وفى طرابلوس[١١٠٢] . ولا يبعد عن ذاته الشريفه اصلاً . لان البعد كله انما هو من طرف المكان ولا من طرف الصانع تعالى . وان قلت انه من المبادى المعلومة بالذات ان الاجسام الموجودة فى اماكن مختلفة تمتاز عن بعضها بعض[١١٠٣] . فاجيبك ان المبادى الطبيعية لا بد ان توافق المبادى المعروفة بالوحى الالهى . وقد علمنا ان البارى تعالى فى اماكن مختلفة ولا يمتاز عن ذاته . والنفس الناطقه فى اماكن بعيدة عن بعضها . ولا تبعد عن ذاتها . فيجب اخذ المبدى[١١٠٤] المذكور عن الاجسام بالقوة الطبيعية فقط .

اعتراض ثانى[١١٠٥] المكان هو ما يحوى الجسم كاملاً ولا يكون خارج[١١٠٦] عنه شئ من الجسم . اذن[١١٠٧] لا يمكن وجود جسم واحد فى مكانين والا لكان الجسم كاملاً فى مكانين .

جواب . المكان يوخذ على وجهين . الاول بالوضع ومعناه ان المكان يحوى الجسم كاملاً مع عدم نفى وجود الجسم فى مكان اخر كاملاً . الثانى بالسلب . ومعناه ان المكان يحوى الجسم كاملاً مع نفى وجود الجسم فى مكان اخر . فلا يوجد الجسم فى المكان بالسلب بل بالوضع على تقدير وجوده فى اماكن عديدة بالقدرة الالهية .

اعتراض ثالث اذا امكن بالقوة الالهية ان يوضع جسم واحد فى اماكن عديدة مكان الجزء مساوياً للكل . مثاله اذا وضع نصف دراع[١١٠٨] فى مكانين لكان مساوياً لدراع وهذا محال .

جواب لا يتساوى الجزء للكل بالذات . ولكن بالوضع والامتداد المكانى . وقد مرّ ان فعل الامتداد يمتاز عن ذات الشئ . ومعنى ذلك انه اذا وضع نصف دراع فى مكانين لم يساوى[١١٠٩] دراعاً كاملاً بالذات لان ذات نصف الدراع لا[١١١٠] تكبر ولا[١١١١] تصغر عند وضعه فى اماكن عديدة . بل يساويه بالوضع اى بالامتداد المكانى بما انه يملا مكانين صغيرين يتساويان لمكان واحد كبير . وان قلت اذا وضع جسم نصف دراع فى مكانين لحصل اجتماع نقيضين . وهو انه يكون نصف دراع . وان لا يكون نصف دراع معاً .

---

١١٠٢) ش طرابلوس
١١٠٣) ش ح اسقطها
١١٠٤) ش المبداء
١١٠٥) ش ثان
١١٠٦) ش خارجاً
١١٠٧) ش اذاً
١١٠٨) ش ذراع
١١٠٩) ش يساو
١١١٠) ش لم

فاجيبك بمنع ذلك . لان الجسم الموضوع فى مكانين فهو نصف دراع بالذات اى بقوة الامتداد . وليس هو نصف دراع بالوضع اى بفعل الامتداد . ولا يحصل اجتماع نقيضين . لان السلب والايجاب لا يكونان بحالة واحدة .

اعتراض رابع اذا وضع جسم واحد فى مكانين مثلاً فى روميه وفى طرابلس[١١١١] . لحصل اجتماع نقيضين . وهو ان الجسم يكون فى روميه وان[١١١٢] لا يكون فى روميه . وكذلك ان يكون فى طرابلس[١١١٣] ولا يكون فى طرابلس[١١١٣] .

جواب بمنع النقيضين . لان الجسم الموضوع فى رومية هو نفس الجسم الموضوع فى طرابلس . ولا يحصل عن وضعه فى روميه انه لا يوضع فى طرابلس[١١١٣] . لان حرف السلب لا يمكن ان يقع على الجسم بل على وضع الجسم . وقد سلمنا ان وضع الجسم فى رومية لا يكون نفس وضعه فى طرابلس[١١١٣] . ولا نسلّم ان الجسم الموضوع فى رومية لا يكون بنفس الجسم الموضوع فى طرابلس[١١١٣] . ومثال ذلك ان وجود النفس الناطقة فى الراس لا يكون نفس وجودها فى اليد مع ان النفس الموجودة فى الراس هى النفس عينها الموجودة فى اليد . وذلك ان السلب يصح اذا وقع على المكان او على الوضع فى المكان . لان هذا المكان يمتاز عن المكان الاخر . والوضع فى هذا المكان يمتاز عن الوضع فى المكان الاخر . ولا يصح اذا وقع على الجسم الموضوع فى المكان . لان الجسم واحد وان كان موضوعاً فى اماكن عديدة . وان قلت رومية ليست بطرابلس[١١١٣] . فاذا كان الجسم موجوداً فى رومية كان موجوداً فى لا رومية اى فى طرابلس[١١١٣] . اذن[١١١٤] ان كان موجوداً فى رومية ما كان موجوداً فى رومية وهو خلف .

فاجيبك حرف السلب اذا وقع على الجسم كان سلباً واذا وقع على مكان الجسم اى على رومية او طرابلس[١١١٥] فكان عدولاً . ولا ينتج سلب الجسم عن عدول المكان . مثاله لا ينتج ان الجسم ليس هو موجود[١١١٦] فى روميه عن قوله ان الجسم موجود فى لا روميه . وذلك يطلب من المطولات فى المدخل .

---

١١١١) ش طرابلوس .
١١١٢) ش ابقطها .
١١١٣) ش طرابلوس
١١١٤) ش اذاً
١١١٥) ش طرابلوس
١١١٦) ش موجوداً

اعتراض خامس اذا امكن ان يوضع الجسم فى مكان واحد فاكثر لامكن ان يوضع فى كل مكان وهذا خلف لان ذلك لا يخص الا الصانع وحده .

جواب لا يمتنع وضع الجسم فى كل مكان بالقوة الالهية لان هذا الوضع[١١١٧] لا يحصل عن مقتضيات الجسم . ولكن عن القوة الخالقة . ومعنى ذلك ان الوجود فى كل مكان المختص بالصانع فهو الوجود بكل مكان بالذات والفعل والاقتضا بمعنى ان الخالق يقتضى بذاته ان لا يوجد مكان الا وهو موجود فيه . ووجوده تعالى فى المكان لا يكون بفعل خارج عن ذاته القدسية . واما الجسم اذا وضع فى كل مكان فلا يكون كذلك لانه لا يقتضى ان يوضع فى كل مكان ولا فى المكان بذاته ولكن بعرض ممتاز عنه[١١١٧ب] .

اعتراض سادس . لو وضع[١١١٨] الجسم فى مكانين لكانت القضية الواحدة صادقة وكاذبة معاً . وبيانه[١١١٩] اذا كان الجسم موجوداً فى قنوبين . فقال ان السيد البطرك جالس هنا . وكان فى طرابلس[١١٢٠] فقال كذلك . فتكون القضية صادقه فى قنوبين وكاذبه معاً . والقايل واحد .

جواب يمنع ذلك . لان القايل[١١٢١] لا يلاحظ الا شخصاً واحداً وهو وجود السيد البطريرك فى قنوبين . فاينما قال ان البطرك جالس هنا لا يكذب . لان لفظة هنا لا تلاحظ مكاناً اخر سوى قنوبين . وقال البعض لا يمكن وضع الجسم فى اماكن عديدة بحالة الجسم . والاّ لوقعت تحت الشك كانه اليقينيات وهى ان الجسم الواحد لا يملأ الاّ مكاناً واحداً . ومن الاشيا المعروفة بالذات هو ان البحر مجموع مياه كثيرة . والعسكر مجموع اناس كثيرين . وذلك لوقع تحت الريب اذا امكن وضع الجسم الواحد فى اماكن عديدة . لانه امكن على هذا التقدير اننا نشك ان البحر نقطة واحدة من الما[١١٢٢] موضوعة فى اماكن عديدة . وان العسكر انسان واحد موضوع فى اماكن عديدة .

ونفى ذلك انه من المبادى الطبيعية ان الجسم الواحد لا يوضع الاّ فى

---

١١١٧) ش للموضوع
١١١٧ب) ح هنا يقف الفصل التاسع عشر . وتقرأ في اخره ما يلي : انسخ هاهنا اخر الفصل الثاني والعشرين
١١١٨) ش يقع
١١١٩) ش وبيان ذلك
١١٢٠) ش طرابلس
١١٢١) ش اسقطها
١١٢٢) ش الماء

مكان واحد بالقوة الطبيعية . وليس انه لا يمكن ان يوضع في اماكن عديدة بالقوة الالهية . لان نور العقل ينبينا ان الباري يقدر على اشيا كثيرة ما لا تقدر عليها الطبيعة . ولا يحصل من هذا الوضع العجيب اننا نشك في الاشيا المعلومة بالطبع اى ان البحر نقطه واحده موضوعة في اماكن عديدة وان العسكر انسان واحد موضوع في اماكن كثيرة . لان ذلك واضح لنا بالطبيعة . ولا نقدر نشك في الاشيا الواضحة بالطبيعة . وان امكن حدوثها بخلاف ذلك بالقدرة الالهية .

وبيانه ١١٢٣ ان الواضح ثلثة اقسام : الاول واضح يقيني وهو ما يمتنع ان يكون بخلاف ذلك مطلقاً . كما هو واضح ان الانسان حيوان ناطق وانه موجود على تقدير وجوده . وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وما اشبه ذلك . لان ذلك يقيني بالكلية . ولا يمكن ان يحدث بخلاف القضية بوجه من الوجوه . الثاني واضح بالطبيعة وهو ما لا يمكن بالقوة الطبيعية ان يحدث بخلاف ذلك وان امكن بالقوة الالهية كما هو واضح بالطبيعة ان النار اذا اقتربت الى حطب يابس مع سبق كافة الاستعدادات اللازمة من طرفها ومن طرف الحطب فتحرقه لانه لا يمكن بالقوة الطبيعية ان تقترب ١١٢٤ النار الى الحطب المستعدة ١١٢٥ مع عدم احراقه ١١٢٦ . وان امكن ان يجرى بخلاف ذلك بالقوة الالهية كما قد جرى في اتون بابل . وكذلك هوا واضح ١١٢٧ بالطبيعة ان الجسم لا يكون الا في مكان واحد مع انه يمكن بالقدرة الربانية ان يوضع في اماكن شتّى كما مرّ . وامكان هذه الامور لا يرفع ايضاحها الطبيعي لان الصانع لا يصنع العجايب باطلاً واذا فعل شياً يخرق القوة الطبيعية يوضحه لخلايقه كما يبان في سر القربان ١١٢٨ . وهذه العجايب الفايقة الطبيعة لا تحدث الا بالنادر . وامكان حدوث الشي خلاف ما هو لا يستلزم وجوده بالفعل . مثلاً امكان وجود عالم اخر لا يستلزم وجوده بالفعل . ووجود الشي بنوع عجيب في بعض الجنس والنوع والمكان والزمان لا يستلزم وجوده في جنس اخر ونوع اخر ومكان اخر وزمان اخر . مثلاً عدم احتراق الفتية الثلثة في اتون بابل لا يستلزم عدم احتراق غيرهم . ووجود عرضى الخبز والخمر في سر القربان ١١٢٩ بلون

١١٢٣) ش وبيان ذلك
١١٢٤) ش تقترب
١١٢٥) ش المستعد
١١٢٦) ش احتراقه
١١٢٧) ش حواضح . والاصح هو واضح
١١٢٨) ش زاد الاقدس
١١٢٩) ش زار الاقدس

الجوهر لا يستلزم ذلك قبل تقديسها او قبل مجي السيد المسيح . ولا يستلزم وجود عرض اخر بدون الجوهر . وكذلك لا نشك ان البحر نقطه واحده موضوعة فى اماكن عديدة . ولا ان العسكر انسان واحد موضوع فى اماكن كثيرة وان كان ذلك ممكناً بالقوة الالهية .

الثالث واضح بالتسليم وهو ما امكن بالقوة الطبيعية ان يكون خلاف ما يبان مع ان الجميع يسلمون انه ١١٣٠ كذلك . مثلاً هو واضح بالتسليم ان زيداً ابن ليوحنا . مع انه يمكن بالقوة الطبيعية ان زيداً ١١٣٠ب لا يكون ابن ١١٣١ يوحنا ١١٣٢ بتحقيق وذلك صنفان . الاول بالسلب اى بسلب الاسباب المتضادة . كما هو واضح ان زيداً ١١٣٢ب ابن يوحنا لعدم اثبات الاسباب الكافيه المتضاددة ١١٣٣ لذلك . الثانى بالايجاب اى بوجود اسباب كافية لاثبات الامر كما هو واضح ان انطاكية موجودة لشهادة المورخين .

الفصل العشرون

**فى ان الجسم يمكن بالقوة الالهية ان يوضع فى مكان واحد فاكثر بحالة الروح**

وبيان ذلك فى سر القربان الاقدس حيث يوجد جسد السيد المسيح تحت عرضى الخبز والخمر بحالة الروح . ومعنى ذلك ١١٣٤ ان كله تحت كل القربانة . وكله تحت كل جزء من اجزايها كما توجد كل النفس فى الجسد وكلها فى كل جزء منه . وبرهانه ١١٣٥ ان الله قادر على كل شى وقد اوضحنا ذلك سابقاً واوردنا اعلاه ١١٣٦ الاعتراضات مع اجوبتها .

الفصل الحادى والعشرون

**هل الجسم الموضوع فى مكان واحد فاكثر يمكن ان يتحرك حركات مكانيه متقابله**

قال البعض لا يمكن وضع الجسم فى اماكن عديدة بحالة الجسم . والا لامكن ان يتحرك الجسم حركات مكانية متقابلة ويقبل الى ذاته ويبعد عن ذاته وهذا خلف . ونفى ذلك . ان الجسم اذا وضع بالقوة الالهية فى

١١٣٠) ش استقطها
١١٣٠ب) خ زيد
١١٣١) ش ابناً
١١٣٢) ش ليوحنا
١١٣٢ب) ح زيد
١١٣٣) ش للمضادة
١١٣٤) ش انه
١١٣٥) ش وبرهان ذلك
١١٣٦) ش استقطها

اماكن كثيرة بحالة الجسم لا يقدر ان يتحرك فيها الاّ بالقوة الالهية نفسها بخلاف ما يتحرك بقوته الطبيعية فى المكان الموجود فيه طبيعياً . وبيان ذلك ان هذا الوضع العجيب لا يزيـــد قوة للجسم الا بالارادة الالهية . فان ارادة[١١٣٦ب] الصانع ان يتحرك حركات مكانية متقابلة لا بد ان يعطيه قوة اخرى بالنسبة الى ذلك . ثم ان الخالق لا يصنع هذه العجايب لنهاية باطلة . ولكن لامر ثقيل . اخيراً كيفما تحرك الجسم لا يصح ان يلتقى بذاته ولا انه يبعد عن ذاته . لان البعد والقرب لا يطلقان الا على اشيا ممتازة . واذا تحرك من مكان الى مكان اخر حيث يكون موجوداً بوضع عجيب فلا يصح انه يخرق ذاته . بل ان[١١٣٧] يبطل ذلك الوضع العجيب . لان الخروف يقال على اشيا ممتازة . واذا تحرك من مكان ووصل الى المكان الاخر حيث وضع بنوع عجيب ، فلا يلطم بذاته اذا وضع كل جزء من اجزايه فى مكانه . مثاله اذا وضع راسه فى المكان الموجود فيه الراس بالنوع العجيب . لان يبطل حينئذ الوضع العجيب فى ذلك المكان بخلاف ما يلطم بذاته اذا لم توضع اجزايه[١١٣٨] فى مكانها . مثاله اذا وضع راسه فى المكان الموجودة فيه اليد بالنوع العجيب . وهذه الملاطمة تكون كملاطمة الاعضا لبعضها فى جسد واحد . لانه لا يمكن وضع اليمنى مكان اليسرى الا بمقاومة اليسرى . وكذلك لا يمكن وضع راس الجسم الموضوع طبيعياً فى مكان اليد الموضوعة بنوع عجيب الا بمقاومة اليد .

الفصل الثانى والعشرون

هل الجسم الموضوع فى اماكن عديدة يمكن ان يتغير تغيرًا جوهرياً فى مكان وتغيراً[١١٣٨ب] اخر فى مكان اخر

قال البعض لا يمكن وضع الجسم فى اماكن عديدة . والا لامكن ان يتغير تغيرًا جوهرياً فى مكان . وتغير[١١٣٩] اخر جوهرى فى مكان اخر[١١٤٠] . مثلاً اذا كان فى طرابلس[١١٤١] ورومية . لامكن ان يُدنّى فى طرابلس[١١٤١] على تقدير تقريبه من النار . وامكن ان يبرد فى رومية على تقدير تقريبه الى الثلج . وكذلك لامكن ان يخطى او يُقتل فى رومية . وان لا يخطى ولا يُقتل فى طرابلس[١١٤١] . ونفى ذلك ان الجسم الموضوع

[١١٣٦ب] ح اراد
[١١٣٧] ش انه
[١١٣٨] ش جزاوه
[١١٣٨ب] ح تغير
[١١٣٩] ش تغيراً
[١١٤٠] ش اسقطها
[١١٤١] ش طرابلوس

فى اماكن عديدة بحالة الجسم لا يمكن ان يقبل تغيراً[١١٤٢] جوهرية[١١٤٣] فى احدها بدون تغييره فى الاخر. وذلك ان الجسم الموضوع فى اماكن عديدة لا يتعدد من طرف الذات. ولكن من طرف الوضع. وكما لا يمكن ان جسماً واحداً يخطى ولا يخطى معاً. ويُقتل ولا يُقتل. ويُدفى ويبرد معاً فى مكان واحد. كذلك لا يقدر جسم واحد ان يقبل التغيرات المذكورة جوهرية كانت او[١١٤٤] عرضية على تقدير وضعه فى اماكن عديدة. وبيانه[١١٤٥] ان الجسم لا يزال ان يكون واحداً كيفما وضع. فجميعاً يضعه فى مكان[١١٤٦]. يصنعه فى الاخر بالنسبة الى التغيرات المذكورة[١١٤٧]. واذا قدم الى النار فى مكان ودنا[١١٤٨] من الثلج فى مكان اخر. فلا يدفى ويبرد معاً. لامتناع اتفاق[١١٤٩] هاتين الكيفيتين ولكن يدفى انكانت النار غالبة على الثلج. ويبرد ان كان الثلج غالباً على النار. لان النار والثلج بالنسبة الى الجسم الموضوع فى مكانين. لا تكون الا بالحالة لو كان الجسم فى مكان واحد. وكما لا يدفى الجسم ويبرد معاً اذا كان موضوعاً فى مكان واحد. وتقرب الى النار والثلج. ولكن يدفى ان كانت النار غالبه. ويبرد انكان الثلج غالباً. كذلك يدفى ويبرد[١١٥٠] اذا كان موضوعاً فى اماكن عديدة. وهكذا فى[١١٥١] امر الخطيئة والنعمه. والموت والعيشة والمرض والصحه وما اشبه[١١٥٢]. وذلك ان الكيفيات المتضاددة[١١٥٣] قسمان. الاول متضاددة[١١٥٣] بالنسبة الى الجسم كالبرودة والحرارة والبياض. والسواد. والمرض. والصحه. والموت. والحيوة[١١٥٤]. والخطيه. والنعمه. وما اشبه[١١٥٥]. وقد قيل ان الجسم موضوعاً كان فى مكان واحد او فى كثيرين لا يمكن ان يقبل الا كيفية واحدة من هذه الكيفيات وهى الكيفية الغالبة. الثانى متضاددة[١١٥٦] الى المكان. كالطلوع والنزول. والمشى والقعود. وما اشبه[١١٥٧]. وهذه الكيفيات لا يمكن ان يقبلها جسم واحد فى مكان واحد. لان الجسم لا

١١٤٢) شرح تغيرات
١١٤٣) ش جوهريات
١١٤٤) ش ام
١١٤٥) ش وبيان ذلك
١١٤٦) ش اسقط فى مكان
١١٤٧) ش اسقطها
١١٤٨) شرح ودنى
١١٤٩) ش اسقطها
١١٥٠) ش ان
١١٥١) ش اسقطها
١١٥٢) ش زاد ذلك
١١٥٣) ش المتضادة
١١٥٤) ش والحياة
١١٥٥) ش زاد ذلك
١١٥٦) ش متضادة
١١٥٧) ش زاد ذلك

يتكن ان يقعد ويتمشى فى مكان واحد. وان امكن ان يقبلها فى اماكن عديدة. لانه يتكن ان يقعد فى مكان ويتمشى فى مكان اخر.

وقال البعض اذا انجرح الجسم او قتل فى المكان الموضوع فيه بنوع عجيب. لا ينجرح ولا يُقتل فى المكان الاخر[١١٥٨] الموضوع فيه طبيعياً. وبالعكس اذا انجرح او قتل فى المكان الطبيعي. ينجرح ويُقتل فى المكان العجيب.

ونفى ذلك اينا انجرح او قتل الجسم. ينجرح ويُقتل فى كافة الاماكن الموضوع فيها. وذلك ان الجرح والقتل من الكيفيات المتضاددة[١١٥٩] بالنسبة الى الجسم. والذى يحدث للجسم فى مكان يحدث للجسم نفسه الموضوع فى مكان اخر.

واعلم ان هذا الوضع الفايق الطبيعة لا يصير من الخالق لنهاية باطله. ولكن لامر تقيل. والبارى له ان يصون الجسم الموضوع فى اماكن عديدة عن كافة الكيفيات المتضاددة[١١٥٩] بالنسبة اليه.[١١٥٩ب]

## الفصل الثالث والعشرون

## فى قوة الجسم الموضوع فى اماكن عديدة

نقول اولاً : اذا وضع الجسم فى اماكن شتى يتعدّد الوضع فى المكان على عدد الاماكن. وذلك ان الجسم لا يمكن ان يوضع فى المكان الا بوضع ممتاز عنه وعن المكان كما مرّ اعلاه.

واما بعد فنقول لا تتعدّد قوة الجسم على عدد الاماكن الموضوع فيها. مثاله اذا وضع انسان فى مكانين. لا ارادته تريد اكمل. ولا عقله يعقل اكثر. ولا عينه تنظر احدق. ولا اذنه تسمع احسن. واذا كان قادراً ان يحمل قنطاراً واحداً فى مكان واحد. لا يقدر ان يحمل قنطارين فى مكانين. والنار ان تحرق جسماً واحداً فى مكان. لا تحرق جسمين فى مكانين. وكذلك عن البرودة والرطوبة وما اشبه ذلك[١١٥٩ج].

وبيان ذلك[١١٥٩د] ان الجسم واحد. والقوة واحدة. والعقل واحد والارادة واحدة. وكافة الحواس لا تتعدد وان تعدد الوضع لان الجسم اذا وضع فى

---

١١٥٨) ش مكان اخر في اخر الفصل التاسع عشر

١١٥٩) ش المتضادة

ج١١٥٩) ح اسقطها

ب١١٥٩) ح وضع هنا ما يلي: انسخ د١١٥٩) وبيانه

مكانين لا يتعدد فيه الا الوضع . وقوة الجسم فى اماكن كثيرة بالنسبة الى اشيا كثيرة لا تكون الا مثل قوته بالنسبة الى تلك الاشيا الكثيرة . فى مكان واحد . فان كان قادراً ان يحمل قنطاراً واحداً فى مكان واحد . لا يحمل قنطارين فى مكانين . ولكن نصف قنطار فى مكان . ونصف قنطار اخر فى مكان اخر .

وقال البعض انه يحمل قنطاراً واحداً فى مكان . ولا يقدر ان يحمل شيا فى مكان اخر .

وقال اخرون . اذا وضع الله جسماً واحداً فى اماكن كثيرة لا بد ان يزيد قوته بالنسبة الى الاشيا[١١٦٠] التى يقصدها من ذلك الوضع . وهذا قول صحيح ولا شك فيه . الا ان الجسم الموضوع فى مكان واحد فاكثر لا تشتد قوته طبيعياً كما تبين . ولهذا السبب اذا وضع البارى شمعه واحدة فى كافة الجو لم تنوّر كل الجو . الا على تقدير وضع النور معها فى اماكن عديدة .

## الفصل الرابع والعشرون

### هل يمكن وضع جز من الجسم فى اماكن كثيرة بدون وضع الجز الاخر طبيعياً[١١٦١]

نقول اولاً لا يوضع جزء من اجزا الجسم فى اماكن عديدة بدون وضع الجزء الآخر طبيعياً . مثلاً لا توضع النفس فى اماكن عديدة بدون الجسد . ولا الجسد بدون النفس . ولا الراس بدون النفس . ولا الراس بدون كافة اعضا الجسد .

وبيان ذلك[١١٦١ب] فى سر القربان الاقدس حيث يوضع تحت عرضى الخمر دم السيد المسيح بقوة كلام التقديس . وبالمتابعة يوضع كل جسد السيد المسيح مع نفسه الشريفة ولاهوته المجيد . وكذلك تحت عرضى الخبز يوضع اولاً الجسد الطاهر . وبالمتابعه النفس واللاهوت . ولهذا اذا قدّس احد الرسل فى وقت الام السيد المسيح . لكان تحت عرضى الخبز الجسد متالماً . وتحت عرضى الخمر الدم مسفوكاً . واذا قدّس فى وقت موته . لكان تحت عرضى الخبز والجسد منفصلاً عن النفس وتحت عرضى الخمر والدم منفصلاً عن الجسد . وذلك ان العضو الموضوع فى اماكن عديدة لا يوضع

١١٦٠) ش ح الافعال .
١١٦١ب) ح وبيانه .
١١٦٢) ش ح اسقطها :

ضيعياً الا بالحالة التى يكون فيا بذاته . فان كان منفصلاً عن ارفاقه . فيوضع منفصلاً عنهم . وان[١١٦٢] كان متحداً معهم فيوضع متحداً معهم.

واما بعد فنقول يمكن بالقوة الالهية ان يوضع جزء من اجزا الجسم فى اماكن عديدة بدون وضع الجزء الاخير . مثلاً يمكن وضع النفس فى مكانين بدون وضع الجسد . ويمكن وضع الراس فى مكانين بدون وضع اليد . ومثاله فى السيد المسيح . حيث الاله الكلمة يتحد مع الناسوت اتحاداً جوهرياً من ان لا يوجد الناسوت فى كافة الاماكن الموجود فيا الكلمة . وبيان[١١٦٢ب] ذلك ان اتحاد الاعضا مع بعضها . وان اقتضى ضيعياً وجودها فى مكان واحد . فهى غالبة على هذا الاقتضا القوة الالهية . لان البارى كما يقدر ان يضع الجسم فى مكانين وهو يقتضى الوضع فى مكان واحد . كذلك يقدر ان يضع عضو[١١٦٣] من اعضا الجسم فى مكانين بدون ارفاقه . وهو يقتضى الوضع مع ارفاقه .

وان قلت اذا وضع الجسد فى مكانين مع وضع النفس فى مكان واحد . لكان الجسد حياً وميتاً معاً . وبيانه[١١٦٤] ان الجسد حى حيث هو متحد مع النفس ومايت حيث يوضع بدون النفس . فاجبتك بمنع ذلك لان الجسد لا يكون مايتاً وان وضع بدون النفس بعد انه يكون متحدا مع النفس فى مكان اخر . وبيان ذلك ان الجسد لا يتعدد عند[١١٦٥] تعدد الوضع . فالجسد الموضوع فى مكان بدون النفس . هو نفس الجسد الموضوع فى مكان اخر مع النفس . وذلك ان لفظ المايت هو لفظ عدمى . ولفظ العايش هو لفظ وجودى . ويلزم الصدق[١١٦٦] السلب ان الشى المسلوب لا يوجد قطعاً . كقولك ان الجسد مايت فيقتضى ان لا يكون عايشاً بوجه من الوجوه . ويكفى لصدق الايجاب ان يوجد الشى[١١٦٧] بنوع من الانواع . كقولك ان الجسد عايش فيكفى ان يكون عايشاً فى مكان .

### الفصل الخامس والعشرون[١١٦٧ب]

### هل يمكن وضع الوضع فى اماكن عديدة

نقول . يمتنع وضع الوضع فى اماكن عديدة . وبيان ذلك[١١٦٧ج]

---

١١٦٢) ش واذاً
ب١١٦٢) ح وبيانه
١١٦٣) ش عضواً
١١٦٤) ش وبيان ذلك
١١٦٥) ش مع
١١٦٦) ش ح لصدق
١١٦٧) ش زاد يوجد
ب١١٦٧) ح وعشرون
ج١١٦٧) ح وبيانه

ان الوضع يتعلق بالذات فى المكان والمتمكن. فلا يمكن ان يفارقهما اصلاً. كما لا يمكن ان هذا المكان يوضع فى مكان اخر. ولا هذا الزمان فى زمان اخر[١١٦٧] د.

الفصل السادس والعشرون

فى ان لا يمكن وضع جسمين فاكثر فى مكان واحد بالقوة الطبيعية

وبيانه[١١٦٨] ان الجسم لا يوضع طبيعياً فى مكان الاّ على تقدير اخراج جسم اخر منه كما يبان بالمشاهدة. وسبب ذلك كمية الاجسام وعدم خروقها فى بعضها. ولهذا تتلاطم الاجسام وتقاوم بعضها كما يبان فى الزلازل والطوبات. لانك اذا حصرت النار فى مغارة واشعلتها ومنعت دخول الضوا[١١٦٩] اليها فتنشق المغارة من قوة النار وترشق الحجارة والتراب الى مكان بعيد وتهدم البيوت القريبه. ولا[١١٧٠] ذلك الاّ لامتناع خروق النار والارض. لان النار تقتضى امتداداً واسعاً. والمكان ضيق. فتقذف الارض بزخم عظيم وتمتد مكانها.

واعلم انه وان ما امكن وضع جسمين كاملين متحدين[١١٧١] من مادة وصورة ومن كافة العوارض فى مكان واحد. توضع[١١٧٢] طبيعياً فى مكان واحد المادة والصورة والعوارض فى مركب واحد. وبيانه[١١٧٣] ان عدم وضع الاجسام فى مكان واحد لا يحصل الا من[١١٧٤] الكمية. والكمية لا تنفى[١١٧٥] وجود المادة والصورة والعوارض فى مكان واحد بالنسبة الى جزء واحد. ولكن بالنسبة الى كافة الاجزا والاجسام الاخر[١١٧٦].

اعتراض قال يمكن وضع جسمين فى مكان واحد طبيعياً كما يبان. فى النور الموضوع فى مكان واحد مع الضوا[١١٧٧] والما[١١٧٨] والجسم الشفاف وكما يبان فى الاناء الممتلى صفوة فانه يحوى مع الصفوة ماء بقدر ما يحويه بدون الصفوة.

جواب اول النور كيفية وليس بجسم. وقد قيل ان الكيفية تمكن

---

د ١١٦٧) ح وضع هنا ما يلي: «انسخه في اخر الفصل السابع عشر. اعتراض اول ...»
١١٦٨) ش وبيان ذلك
١١٦٩) ش الهوى
١١٧٠) ش وليس
١١٧١) ش ح مركبين
١١٧٢) ش ح فتوضع
١١٧٣) ش وبيان ذلك
١١٧٤) ش عن
١١٧٥) ش تنفى
١١٧٦) ش ح اسقطها
١١٧٧) ش الهوى
١١٧٨) ش والملء

وضعها في مكان واحد مع جسم اخر . جواب الثاني الصفوة هي يابسة غاية فتشرب الماء وتحوله هذا[١١٧٩] وتتكاثف مع باقي الماء ويصعد اهوا[١١٨٠] الموجود فيما بين الصفوة .

## الفصل السابع والعشرون
## في ان يمكن وضع جسمين فاكثر في مكان واحد بالقوة الالهية

وبيان ذلك[١١٨٠ب] اولاً . كما يوضع طبيعياً النور في الماء والهوا[١١٨١] وفي الجسم الشفاف . والصورة مع المادة والعوارض مع الجوهر ومع بعضها في مكان واحد كذلك يمكن بالقوة الالهية ان يوضع جسمين[١١٨٢] في مكان واحد . ثانياً كما تقدر ارواح كثيرة ان توضع في مكان واحد كذلك تقدر اجسام كثيرة ان توضع في مكان واحد . ثالثاً كما يكون فعل الكمية بالنسبة الى امتداد جسم واحد في مكان واحد . كذلك يكون فعل الثقل بالنسبة الى قوة الثقل . وفعل الحرارة بالنسبة الى قوة الحرارة . وفعل التنوير بالنسبة الى فعل[١١٨٢ب] التنوير . وفعل النظر بالنسبة الى قوة النظر .

اذن[١١٨٣] كما يمكن بالقوة الالهية ان توجد قوة الثقل بلا فعل الثقل . ومثاله في السيد المسيح الماشي على مياه البحر . وكما يمكن ان توجد قوة الحرارة بلا فعل الحرارة ومثاله[١١٨٤] في الثلاثة فتية[١١٨٤ب] داخل اتون بابل . وكما يمكن وجود قوة التنوير بلا فعل التنوير . مثاله في الشمس عند موت السيد المسيح . وكما يمكن وجود الشي المنظور الملون بدون فعل النظر . مثاله في السيد المسيح لما اخفى ذاته لليهود وخرج من الهيكل . كذلك يمكن بالقوة الالهية ان يوجد جسمين[١١٨٥] في مكان واحد . وقد علمنا ان السيد المسيح اشرق من بطن العذرى[١١٨٦] مريم مع حفظ ختوم بتوليتها . وقام من القبر وهو مختوم . ودخل ابواب علية صهيون وهي مغلوقة ونفذ الاجرام السماويه عند صعوده الى السما . وليس[١١٨٦ب] ذلك الا بالقوة الالهية . لان الله قادر ان يضع جسمين في مكان واحد كما هو قادر ان

١١٧٩) ش هواء
١١٨٠) ش الهوى
١١٨٠ب) ح وبيانه
١١٨١) ش الهوى
١١٨٢) ش جسمان
١١٨٢ب) ح قوة

١١٨٣) ش اذاً
١١٨٤) ش-ح مثاله
١١٨٤ب) ح وضعها قبل الثلاثة
١١٨٥) ش جسمان
١١٨٦) ش العذراء
١١٨٦ب) ح ولا

يضع جسماً واحداً فى مكانين . وهذه تكون من سعادات[١١٨٧] جسد القايزين . انهم يخرقون كافة الاشيا كما يخرق النور الجسم الشفاف .

اعتراض اول قال لا يمكن وضع جسمين فى مكان واحد . لان كما لا يمكن ان وضع هذا الجسم يكون وضع جسم اخر فى المكان . كذلك لا يمكن ان هذا المكان الموضوع فيه هذا الجسم يوضع فيه جسم اخر .

جواب الوضع يتعلق بالذات فى الجسم الموضوع فى[١١٨٧ب] المكان . ولهذا يمتنع ان هذا الجسم يوضع فى المكان بوضع جسم اخر . واما المكان فلا يتعلق بهذا الجسم بدون غيره . فيمكن وضع جسمين فى مكان واحد . ولا يمكن وضع جسمين بوضع واحد .

اعتراض ثانى[١١٨٨] . اذا وضعا[١١٨٩] جسمان فى مكان واحد لامتلا[١١٩٠] المكان مرتين وهذا خلف .

جواب . لا خلف ان يمتلى المكان مرتين . اى من جسمين بعد ان وضع احدهما يمتاز عن وضع الاخر . وبيان ذلك[١١٩٠ب] اذا خرج احدهما عن ذلك المكان يستمر الآخر موضوعاً فيه كما كان سابقاً . اذاً كلاهما يوضعان بوضع خاص .

اعتراض ثالث . اذا امكن وضع جسمين فى مكان واحد لوقعت تحت الشك كافة اليقينيات . لانه[١١٩١] امكن ان نشك ان البحر كله مجموع تحت نقطة واحدة والعسكر كله موجود فى انسان واحد .

جواب لا يجوز ان نشك فى ذلك . لان امكان وجود الشى بالقوة الالهية لا يستلزم وجوده بالفعل . وان كان الخالق قادراً ان يضع جسمين فى مكان واحد فهو وضع[١١٩٢] بالطبيعة ان لا يوضع حالاً جسمين فى مكان واحد . وقد مرّ فى الفصل التاسع عشر من هذا المقالة انه لا يجوز ان نشك فى الاشيا الواضحة بالطبيعة . وان امكن بالقوة الالهية ان يكون بخلاف ذلك .

اعتراض رابع . اذا امكن وضع جسمين فى مكان واحد لامكن وضع كافة الاجسام فى مكان واحد . وهذا اشنع[١١٩٢ب] . لانه اذا وضعت

---

١١٨٧) ش سنادة
ب١١٨٧) ح وفى
١١٨٨) ش ثان
١١٨٩) ش وضع
١١٩٠) ش لامتلى
ب١١٩٠) ح وبيانه
١١٩١) ش زاد ان
١١٩٢) ش ح واضع
ب١١٩٢) ح شنع

كافة الاجسام فى مكان واحد لامتنع ان يفعل احدهما فعل خاصته[١١٩٣] .

جواب لا يمتنع ان تفعل الاجسام وان كانت فى مكان واحد . لكون كل واحد منها يفعل فى ذلك المكان كانه موضوع فيه[١١٩٤] وحده . ولا يمنع احدها فعل الاخر .

الفصل الثامن والعشرون[١١٩٤ب]

فى الخلا والملا

الخلا هو مكان لا جسم فيه . خرج به المكان الوهمى فلا يقال خلا باطلاق اللفظ لان لا يوجد فيه لا مكان ولا جسم . واما الخلا فهو مكان وجودى لا جسم فيه . مثاله اذا فرضت ان الصانع ينقل زيدًا عن المكان الموجود فيه . ويمنع كافة الاجسام عن الدخول فى مكانه . فيكون ذلك المكان مكاناً[١١٩٥] وجودياً خاوياً لعدم وجود الجسم فيه . والملا هو المكان الموجود فيه جسم . مثال[١١٩٦] المكان الموجود فيه زيد .

الفصل التاسع والعشرون[١١٩٦ب]

هل يوجد الخلا

نقول . لا يوجد مكان وجودى خاوى[١١٩٧] عن كل كافة الاجسام . وبيان ذلك اولاً اننا نرى أن الجسم لا يفارق المكان الا على تقدير دخول جسم اخر مكانه بغاية السرعة . ولهذا قد تتحرك الاجسام ضد طبيعتها لتملأ المكان . كما يبان فى الحجامات . فان اذا انطفت النار داخل الحجامات يتكاثف الهوا وينحصر الى اضيق مكان فينفتح اللحم ويطلع من مكانه ليملأ ذلك المكان . وليس ذلك الا لمنع الخلا . ثانياً ان الافلاك السماوية تبعث تأثيرًا الى الاجسام السفلية مستقيماً اى بخط مستقيم . لان الحركة المستقيمة اسرع من كافة الحركات . ولكون التأثير عرضى لا يمكن ان يوجد بدون جوهر . اى جسم من الاجسام فيحصل ان لا يوجد مكان خاوى[١١٩٧] من الاجسام . والا لما امكن ان تأثير الافلاك العلوية يهبط مستقيماً الى الاجسام السفلية . لانه اذا صدف مكاناً خاوياً . لزم ان

---

١١٩٣) ش اسقط فعل خاصته
١١٩٤) ش زاد هو
ب١١٩٤) ح وعشرون
١١٩٥) ش اسقطها
١١٩٦) ش مثاله
ب١١٩٦) ح وعشرون
١١٩٧) ش خاوياً

يهدى او يرجع الى مكانه . او ينعكس ويلتفت بطريق اخرى . او يجوز المكان الخاوى بدون اسناده على الجوهر وهذا اشنع . ثالثاً ان الطبيعة تقتضى الوحدة . واذ[١١٩٨] لا يمكن ان كافة الاشيا تكون واحداً بالذات والاتحاد فتقتضى ان تكون واحداً بالاتصال والاقتران . بمعنى ان لا يوجد مكان خاوى[١١٩٩] .

اعتراض اول قال لا بد عن وجود الخلا عند وجود الحركة المكانية . لان اذا تحرك الجسم وكان كل المكان مملوًا . اما ان يطرد جسم اخر ليوضع مكانه . واما ان يوضع فى كل مكان واحد معه . وقد قيل ان الجسم لا يوضع طبيعياً مع جسم اخر فى مكان اخر . واذا طرد جسم[١٢٠٠] اخر حصل ان تتحرك كافة الاجسام عند حركة جسم واحد . لان هذا الجسم يطرد الاخر وذلك يطرد غيره . وهكذا الى ان تتحرك كافة الاجسام وهذا خلق .

جواب . لا تحصل حركة كافة الاجسام عند حركة جسم واحد . لان الجسم اذا تحرك فى مكان سايل كالهوا والما[١٢٠١] والنار . فيدفع الجسم السايل مستديراً . بمعنى ان الجسم السايل المطرود من مكانه لا يطرب جسم[١٢٠٢] اخر . بل يدور[١٢٠٣] حول الجسم المتحرك . ويرجع الى المكان الذى انتقل منه الجسم المتحرك . وذلك جميعه يصير بغاية السرعة . لان فى حال انتقال الجسم المتحرك من المكان . يدخل مكانه جسم اخر كثيفاً كان كالحيوان وما اشبه ذلك[١٢٠٣ب] . او سايلاً كالنار والما[١٢٠٤] والهوا . وبيان ذلك فى السمك اذا تحرك فى الماء فيشق الماء برأسه ويدور الما[١٢٠٥] حول جسمه من هنا وهناك . الى ان ينتقل من مكانه . واذا انتقل من مكانه يملاه الماء . وكذلك اذا طار الطاير فى الهوا[١٢٠٦] . لان عندما يقطع الهوا[١٢٠٦] يدور الهوا حول جسمه . واذا انتقل من مكانه يملاه الهوا[١٢٠٦] . وكذلك اذا تحول[١٢٠٧] الحديد فى لهبة النار . واذا التقى جسم كثيف بجسم اخر كثيف . فيقذفه من مكانه ويدخل عوضه والجسم المقرون

---

١١٩٨) ش استقطها
١١٩٩) ش خاوياً
١٢٠٠) ش جسماً
١٢٠١) ش والماء
١٢٠٢) ش جسماً
١٢٠٣) ش زاد حوله اى
١٢٠٣ب) ح استقطها
١٢٠٤) ش كالماء ووضعها قبل النار
١٢٠٥) ش الماء
١٢٠٦) ش الهواء
١٢٠٧) ش ح تحرك

يقف الاخر^١٢٠٨^ ان^١٢٠٩^ كان كثيفاً . الى ان يصل الى جسم سايل فيدور حوله كما مرّ .

قال البعض اذا التقى جسم كثيف بجسم سايل فتتكاثف اجزا الجسم السايل من قدام الجسم الكثيف المتحرك وتتخلخل من خلفه . ونفى ذلك ان السمك اذا تحرك فى الما يستمر الماء كثيفاً بحالة واحدة من قدام الجسم المتحرك ومن خلفه . وان قلت اذا كان البيت مملوًا من حجارة فلا يمكن ان يتحرك احد الحجارة . اذن^١٢١٠^ لا يمكن ان يتحرك احد الاجسام فى المكان اذا كان المكان مملوًا من اجسام .

فاجبتك بمنع ذلك لان الحجارة اجسام كثيفة . وقد سلمنا ان المكان اذا كان كله مملوًا من اجسام كثيفه لن تقدر الاجسام ان تتحرك طبيعياً . واما المكان فلا يكون كله مملوًا من اجسام كثيفة . بل توجد اماكن شتى مملوة من اجسام سايلة متخلخلة . كالنار والهوا والماء . فتقدر الاجسام فى هذا المكان ان تتحرك^١٢١١^ . وان ما امكن ان تتحرك فى ذلك .

اعتراض ثانى^١٢١٢^ . الخلا هو مضادد^١٢١٢ب^ الملا . والمتضاددين^١٢١٣^ اذا وجد احدهما يمكن وجود الاخر كما يبان فى البياض والسواد^١٢١٤^ . والملا موجود اذن^١٢١٥^ الخلا موجود .

جواب الخلا ليس بمضاد الملا لان المضاد باطلاق اللفظ هو شى وجودى . وقد مرّ ان الخلا لا يوجد . يحصل ان الخلا عدم الملا . وقد بيّنا ان العدم ليس بموجود .

اعتراض ثالث اذا امتلت قنينة ماء فوضعت يدك على فمها ليلا ينسكب شى واقمت كعبها الى فوق واحنيت فمها الى تحت وفرغت منها قليلاً ثم سددتها بيدك فيكون كعبها خاوياً خالياً لعدم وجود الماء فيه .

جواب وان ما وجد الماء فى داخل كعب القنينة فيوجد جسم اخر وهو الهوا الرفيع . وذلك ان فى حال نزول الما^١٢١٦^ يصعد الهوا من بين الما^١٢١٦^ ويوضع مكان الماء المنسكب .

---

١٢٠٨) ش اسقطها
١٢٠٩) ش اذا
١٢١٠) ش اذاً
١٢١١) شرح وضعها قبل فى هذا المكان
١٢١٢) ش ثان
ب١٢١٢) ح مضاد
١٢١٣) ش المتضادان
١٢١٤) ش وضعها قبل البياض
١٢١٥) ش اذا
١٢١٦) ش الملا

## الفصل الثلثون[1217]
## هل يمكن يوجد[1217ب] الخلا بالقوة الطبيعية

نقول لا يمكن وجود الخلا بالقوة الطبيعية . وبيان ذلك[1217ج] ان الملا من مقتضيات الكون . وكل جسم من الاجسام يقتضى منع الخلا طبيعياً حتى ان الجسم الثقيل يعلو[1217د] من ذاته . والجسم الخفيف يسفل منه[1218] وله قصداً لمنع الخلا . ولا شى من الخلايق[1219] ان يفعل ضد مقتضى الطبيعة باسرها . حتى ولا الملاك . لان كما لا يقدر الملاك بالقوة الطبيعية ان يمنع فعل الاحتراق عند تقريب النار الى الحطب اليابس . مع كافة الاستعدادات اللازمة من طرف النار والحطب . كذلك بالاوفر لا يقدر ان يفرّغ المكان عن كافة الاجسام . لان الخلايق لا تخضع للقوة الملايكية . ولا للقوة البشرية . ولكن القوة الالهية وحدها . واذا قدف الملاك جسماً عن مكانه لا يقدر ان يمنع دخول جسم اخر . لكون الطبيعة باجمعها تنافى الخلا .

اعتراض اول . قال يقدر الملاك ان يفرغ المكان عن كافة الاجسام . لانه يقدر بالقوة الطبيعية ان يقدف جسماً عن مكانه ويمنع دخول كافة الاجسام . وبيان ذلك[1219ب] ان القوة التى يتحرك بها الجسم قصداً لاملا[1220] المكان فهى قوة محدودة . اذن[1221] تقدر ان تغلب عليها قوة الملاك .

جواب وان كانت قوة الجسم محدودة فلا يستطيع الملاك ان يمنعها عن فعلها بقوته الطبيعية . لكونها لا تقع تحت سلطانه بل تحت سلطان خالقها وحده . ومثاله ان الملاك لا يقدر ان يحفظ العرض بدون الجوهر . وان كان اقتضى العرض للاسناد الى الجوهر محدوداً . ولا يستطيع ان يمنع فعل البرودة عند تقريب الثلج[1222] الى اليد . وان كانت قوة الثلج محدودة . وان قلت ان الملاك يقدر بقوته الطبيعية ان يحرك الاجرام السماوية . اذن[1223] بالاوفر يقدر ان يمنع دخول جسم مكان جسم اخر . على تقدير قدف ذلك الجسم من مكانه .

١٢١٧) ش الثلاثون
ب١٢١٧) ش ح وجود
ج١٢١٧) ح وبيانه
د١٢١٧) ح يعلوا
١٢١٨) ش من ذاته
١٢١٩) ش ح زاد يقدر
ب١٢١٩) ح اسقطها
١٢٢٠) ش لاملاء
١٢٢١) ش اذاً
١٢٢٢) ش وضعها بعد اليد
١٢٢٣) ش اذاً

فاجيبك لا يقدر الملاك ان يحرك الاجرام السماوية . الا لكون هذه الحركة هي من مقتضيات الطبيعة . لان بواسطتها توثر الاجسام العلوية في السفلية وتعل فيها التغييرات الطبيعية . واما وجود الخلا هو[١٢٢٤] ضد اقتضا الطبيعة كما تبين . اذن[١٢٢٥] وان امكن ان الملاك[١٢٢٦] يحرك الاجرام السماوية[١٢٢٧] لا يمكن ان يفعل[١٢٢٨] الخلا .

اما[١٢٢٨ب] بعد فنقول اذا سلط الله الملاك على الاشيا الطبيعية وسامحه ان يفعل مراده . يستطيع[١٢٢٩] الملاك ان يفعل الخلا بقوته الطبيعية . وذلك انه يقدر على هذا التقدير ان يقذف جسماً من مكانه . ويمنع كافة الاجسام عن الدخول عوضه كما يقدر الان ان يحرك الاجرام العلوية[١٢٣٠] . لان اذا سلط الله الملاك على الاشيا الطبيعية لا بد ان تخضع له كارادته وان اراد شيا مضاددة[١٢٣١] لاقتضايها .

## الفصل الحادي والثلثون[١٢٣١ب]

## هل يمكن وجود الخلا بالقوة الالهية

نقول يمكن وجود الخلا بالقوة الالهية لان الخليقة باسرها خاضعة لارادة[١٢٣٢] الخالق . وكما يقدر الصانع ان يلاشي البرايا كذلك يستطيع ان ينقل جسماً عن مكانه ويمنع دخول جسم اخر عوضه .

اعتراض اول قال ان الجسم هو ما كان له الابعاد الثلثة . اي العلو والعمق والعرض . وذلك موجود في المكان . وان منع الله كافة الاجسام .

جواب العلو والعمق والعرض موجودة في الخلا بالوهم وليس بالفعل . ومعناه ان لا يوجد في الخلا جسم ذو الابعاد الثلثة . بل يوجد المكان الذي يتوهم فيه العقل الابعاد الثلاثة .

اعتراض ثاني[١٢٣٣] : وان لاشا الله كافة الاجسام الموجودة في مكان الارض فلا يوجد الخلا . لان اذا وجد الخلا في الارض على هذا التقدير فكان الهوا[١٢٣٤] مثلاً المحيط بالارض متصلاً مع بعضه . وذلك ان الجسم

١٢٢٤) شرح فهو
١٢٢٥) ش اذاً
١٢٢٦) ش زاد ان
١٢٢٧) ش السموية
١٢٢٨) شرح يعل
ب١٢٢٨) ح واما
١٢٢٩) شرح فيستطيع
١٢٣٠) ش السموية
١٢٣١) ش مضادة
ب١٢٣١) ح وثلثون
١٢٣٢) ش زاد الله
١٢٣٣) ش ثانٍ
١٢٣٤) ش الهواء

يكون متصلاً حتى لا يتوسط[١٢٣٥] بينه شي . والامر ظاهر ان لا يتوسط شي بين اهوا الشرقى والغربى مثلاً على تقدير تلاشى الارض :

جواب لا يتصل اهوا[١٢٣٦] الشرقى مع الغربى على تقدير تلاشى الارض . لانه وان ما توسط بينهما شي بالفعل . فيمكن بالقوة ان يتوسط لوجود المكان فيا بينهما . والجسم يتصل مع غيره حتى لا يتوسط بينهما شي لا بالفعل ولا بالقوة .

اعتراض ثالث اذا لاشا الصانع اهوا[١٢٣٧] الذى يتوسط بين حايطين فيجتمع الحايطان[١٢٣٧ب] للوقت على بعضهما[١٢٣٧ج] .

جواب يقدر الصانع ان يحفظ كلاهما[١٢٣٨] فى مكانهما مع تلاشى الاجسام الموسطة[١٢٣٩] بينهما بدون اتصالها مع بعضهما .

## المقالة الرابعة عشر[١٢٤٠]

## فى كمال الجسم

قد مرّ فى جوهر الجسم واعراضه : فيجب التبصّر فى كماله ونقصه وافعاله .

### الفصل الاول

### فى الكامل والناقص

الكامل هو الذى يحصل بالفعل جميعا[١٢٤١] يقتضى حصوله . كقولك ان الجسد كامل اذا كانت كافة اعضايه موجودة بالفعل . كالكبر والحسن المطلوب . والناقص هو الذى لا يحصل بالفعل كل شي[١٢٤٢] مما يقتضى حصوله . كقولك ان الجسد ناقص اذا نقصت فيه اليد ام الرجل .

والكامل قسمان : الاول كامل من وجه وهو الذى يكون كاملاً فى بعض النوع والجنس . كقولك ان الانسان انسان كامل والملاك ملاك كامل . الثانى كامل غاية وهو الذى يملك كافة الكمالات . وهو قسمان : الاول كامل غاية فى كافة الانواع . كقولك ان الخالق كامل غاية . لان

---

١٢٣٥) ش يتوسط
١٢٣٦) ش الهوى
١٢٣٧) ش الهواء
١٢٣٧ب) ح الحايطين
١٢٣٧ج) ح الى
١٢٣٨) ش كليهما
١٢٣٩) ش المتوسطة
١٢٤٠) ش الخامسة عشر – ح) الخامسة عشر .
١٢٤١) ش جميع ما
١٢٤٢) ش شيا

كل كمال موجود فيه . وكل الكمال الموجود فيه هو كامل غاية بمعنى ان العقل فيه تعالى كامل غاية الارادة كاملة غاية والقوة كاملة غاية وكذلك الباقي .

الثاني كامل غاية بنوع واحد من الانواع كقولك اذا فرضنا ان ارادة الانسان تكون كاملة غاية ولا يكون كذلك عقله .

والناقص ايضاً قسمان : الاول ناقص غاية وهو الذي لا يملك ولا كمال. كقولك اذا فرضنا انه يوجد شي عدم كافة الكمالات . الثاني ناقص من وجه وهو الذي يملك كمال[١٢٤٣] وينقصه كمال اخر . وذلك قسمان . الاول اذا نقصه كمال المطلوب الى تكميل ذاته جوهرياً . كقولك ان الجسد ناقص من وجه اذا عدم عضواً من اعضايه . وكذلك اذا فرضنا ان توجد النفس الناطقة بدون العقل . الثاني اذا نقصه كمال غير مطلوب الى تكميل ذاته . كقولك اذا عدم الانسان عضواً من اعضا جسده . وكذلك اذا كان جاهل[١٢٤٤] العقل وشنيع الجسد .

واعلم ان الشي اذا كان مركباً عن اجزا متجزيه . فيكون عدم احد اجزايه نقصاً عرضياً بالنسبة اليه ويكون ناقصاً[١٢٤٥] جوهرياً بالنسبة الى ذلك الجزء . مثاله عدم اليد هو نقص عرضي بالنسبة الى الانسان . وهو نقص جوهري بالنسبة الى الجسد .

## الفصل الثاني
## في كمال الجسم

نقول اولاً . الجسم ليس هو كامل غاية بوجه من الوجوه . وبيانه اولاً ان الجسم مخلوق . والمخلوق ليس بكامل غاية لانه ليس من ذاته . ثانياً لان الملاك اكمل من الجسم اذا الملاك بعيد عن المادة اكثر منه . والغير مادي اكمل من المادة . لان المادي بالقوة والغير مادي بالفعل . ثالثاً موجود درج في كمال الاجسام . لان الجسم الناطق كالانسان هو اكمل من الحساس وحده . والحساس اكمل من النابت . والنابت اكمل من كافة الاشيا الغير عايشة . والاشيا الغير عايشة هي اكمل من بعضها .

واعلم ان الجسم يوخذ على صنفين[١٢٤٦] . الاول بمعنى المادة وحدها .

١٢٤٣) ش كمالاً
١٢٤٤) ش جاهلاً
١٢٤٥) شرح نقصاً
١٢٤٦) ش صنفين

والثاني بمعنى المركب عن المادة والصورة ناطقة كانت ام حساسة[١٢٤٧] . نابته ام غير عايشة . وبهذا المعنى يستعمله المتكلمون فى العلم الطبيعي.

اعتراض[١٢٤٨] . الجسم هو كامل غاية اذا حصّل كافة اعضايه .

جواب الكمال صنفان : الاول داخل وهو اذا حصّل الاشيا اللازمة لاقامة الذات كقولك ان الانسان كامل اذا كان مركباً عن نفس ناطقة وعن جسد . الثاني خارج وهو زيادة الكمال على الذات . كقولك ان الانسان كامل اذا كانت نفسه كامله بالفضايل العقليه والارادة[١٢٤٩] وكان جسده كاملاً بالحسن الخارج[١٢٥٠] والباطن . فكيفما[١٢٥١] كان الجسم اى المركب الطبيعي كاملاً فهو بالقوة على[١٢٥٢] على كمالات شتى ما لا يُحصّلها .

نقول ثانياً ولا خليقه من الخلايق هى كاملة غاية . لان الكامل غاية هو الذى لا ينقصه كمال من الكمالات . والخليقه ينقصها كمال وجوب الوجود وكمالات اخر شتى كما يبان فى الملاك والنفس الناطقه وغيرهما .

اعتراض قال ان ناسوت السيد المسيح[١٢٥٣] كامل غاية والعذرا[١٢٥٣ب] مريم والدة الاله هى كاملة غاية .

جواب ينفى ذلك لان الكامل غاية الكمال هو الذى لا يقدر البارى ان يخلق خليقة اخرى اكمل منه . وهو واضح ان الخالق يقدر ان يخلق خليقة اخرى اكمل من ناسوت السيد المسيح واكمل من العذرا[١٢٥٤] مريم والدته .

واعلم ان الشى قد يكون كامل[١٢٥٥] غاية على وجهين الاول مطلقاً وبالذات وهو الذى يحوى كافة الكمالات الموجوده والممكنة الوجود . ولا يمكن وجود شى اخر اكمل منه . وقد مرّ ان لا توجد خليقه كاملة غاية بالذات اذ ذلك مخصوص بالصانع وحده . الثاني بالاضافة اى بالنسبة الى غيره . وهو الذى يحوى كمالاً محدوداً فى ذاته . وينسب الى شى اخر كامل غاية بذاته . كقولك ان ناسوت السيد المسيح كامل غاية بالاضافة الى لاهوته المتحد معه اتحاداً جوهرياً . والعذرا[١٢٥٥ب] مريم الكلية القداسة هى كاملة غاية بالنسبة الى الاله الكلمة المولود منها . وكذلك استحقاق السيد المسيح

---

١٢٤٧) ش زاد ام ...
١٢٤٨) ش زاد ان ...
١٢٤٩) ش ح والارادية
١٢٥٠) ش وضعها بعد الباطن
١٢٥١) ش فكيف ما ...
١٢٥٢) ش ح الى
١٢٥٣) ش زاد هو
ب١٢٥٣) ح العذرى
١٢٥٤) ش ح العذرى
١٢٥٥) ش كاملا
ب١٢٥٥) ح العذرى

يقال انه غير محدود بالاضافة الى لاهوته الذى تنسب اليه افعال الناسوت .

نقول ثالثاً يمتنع وجود خليقه كاملة غاية الكمال بالذات ومعناه يمتنع وجود خليقه كاملة غاية فى كافة الاجناس وفى جنس واحد . وبيان[١٢٥٥ج] ذلك ان الخليقة كيفما كانت كاملة يقدر الصانع ان يخلق غيرها اكمل منها الى ما لا نهاية له[١٢٥٥د] . مثلاً فى نوع الانسان يقدر الله ان يصنع انساناً[١٢٥٦] اخر اكمل من هذا . وانساناً[١٢٥٦] اخر اكمل من ذلك وهكذا الى ما لا نهاية . وذلك ان الخليقة بعيدة عن كمال الخالق بلا نهاية . اذن[١٢٥٧] اية خليقة وضع الله يستطيع ان يخلق غيرها اكمل منها .

اعتراض اول قال يمكن وجود خليقه كاملة غاية فى بعض الجنس كناسوت السيد المسيح والبتول[١٢٥٨] مريم .

جواب قد مرّ ان الشى كامل غاية فى بعض الجنس اما بالذات او بالاضافة . وناسوت السيد المسيح ليس[١٢٥٩] كامل غاية بالذات لكن[١٢٦٠] بالاضافة الى الاله الكلمة المتحد معه وكذلك العذرا مريم ليست كاملة غاية الكمال بالذات ولكن بالاضافة الى الاله الكلمة المولود منها .

اعتراض اول (ثان) الانسان هو كامل غاية فى جنس الحيوان .

جواب اول وان كان الانسان كامل غاية فى جنس الحيوان بالنسبة الى كافة الحيوانات فلا يكون كامل[١٢٦١] غاية بالذات . لان الخالق يقدر ان يخلق فى نوع الانسان اناس[١٢٦٢] شتى اكمل من بعضهم الى ما لا نهاية[١٢٦٣] .

جواب ثانى . توجد انواع اكمل من نوع الانسان كالملاك . واعلم انه يمكن ان تكون الخليقه كاملة غاية فى بعض الجنس الناقص كالانسان فى جنس الحيوان . مع ان لا يمكن ان يكون[١٢٦٤] كاملة غاية فى بعض الجنس الكامل غاية كما تبين .

اعتراض ثالث يوجد جنس كامل غاية وهو العاقل . اذن[١٢٦٥] يمكن وجود نوع كامل غاية .

---

ج ١٢٥٥) ح وبيانه
د ١٢٥٥) ح اسقطها
١٢٥٦) ش انساناً
١٢٥٧) ش اذن
١٢٥٨) ش العذراء — ح العذرى
١٢٥٩) ش ح زاد هو
١٢٦٠) ش ح ولكن

ب١٢٦٠) ح العذرى
١٢٦١) ش كاملاً
١٢٦٢) ش اناساً
١٢٦٣) ش زاده له ـ
١٢٦٤) ش ح تكون
١٢٦٥) ش اذاً

جواب الجنس الكامل غاية[١٢٦٦] لا يمتنع ان توجد فيه انواع اكمل من بعضها . لان الانسان عاقل والملاك عاقل . مع ان الملاك اكمل من الانسان . وقد نبينا ان[١٢٦٧] يمكن وجود خليقه كاملة غاية فى بعض جنس[١٢٦٨] ناقص[١٢٦٩] . ولا يمكن وجود خليقه غاية كاملة[١٢٧٠] فى بعض جنس كامل غاية الكمال .

اعتراض رابع قال يمكن وجود خليقه كاملة غاية الكمال فى كافة الاجناس . لان توجد علة كاملة غاية وهى قوة البارى تعالى . اذن[١٢٧١] يمكن وجود معلول كامل غاية الكمال[١٢٧٢] .

جواب كمال الصانع لا يستلزم مساواة المصنوع له تعالى . كما لا تستلزم[١٢٧٣] قوة الصانع المخلوق مساواة[١٢٧٤] المصنوعات لكماله[١٢٧٥] . وذلك ان المفعول الموافق لكمال الخالق ليس هو المفعول الكامل غاية بل المفعول الفايق على غيره كمالاً الى ما لا نهاية . يعنى ان البارى يقدر ان يفعل خلايق اكمل من بعضها الى ما لا نهاية[١٢٧٦] .

## الفصل الثالث

## فى نقص الجسم

نقول اولاً : كافة الاشيا المخلوقة هى ناقصه من جهة وكاملة من جهة اخرى . وبيان[١٢٧٦ب] ذلك ان الخليقة توخذ على وجهين : الاول بالنسبة الى ذاتها اى بالاضافة الى كافة الاشيا اللازمه لاقامة ذاتها وعلى هذه الحالة ساير الخلايق هى كاملة على تقدير وجودها . لان اذا فرضنا ان الخليقة موجودة لزم ان تكون كاملة بذاتها اى مركبة عن الاشيا المطلوبة لاقامتها . الثانى بالنسبة الى غيرها . اى بالاضافة الى الخالق والمخلوقات الموجودات والممكنات وبهذا المعنى كافة الخلايق هى ناقصه لعدم حصولها على الكمالات الموجودة فى الخالق وساير المخلوقات والممكنات . وبيان[١٢٧٦ب] ذلك ان الخليقة كيفما كانت كاملة تبعد عن الكمال الالهى غاية . واية خليقة فرضت من الخلايق يمكن وجود خليقه اخرى اكمل منها .

---

١٢٦٦) ش اسقطها
١٢٦٧) ش انه قد
١٢٦٨) ش الجنس
١٢٦٩) ش الناقص
١٢٧٠) ش ح وضعها
١٢٧١) ش اذاً
١٢٧٢) ش اسقطها
١٢٧٣) ش يستلزم
١٢٧٤) ش مساوات
١٢٧٥) ش الكاملة
١٢٧٦) ش زاد له
١٢٧٦ب) ح وبيانه

اعتراض : ناسوت السيد المسيح لا نقص فيه

جواب ناسوت السيد المسيح لا نقص فيه من نقايص الناس اى من نقايص العقل والارادة والجسد وافعالها[١٢٧٧] . ولكن يمكن بالقوة الالهية ان تخلق خليقة اخرى اكمل منها[١٢٧٨] . وبهذا المعنى اثبتنا ان كافة الخلايق ناقصه . اعنى بالنسبة الى الخالق . وبالنسبة الى الخلايق الممكنة الوجود .

نقول ثانياً . يمتنع وجود خليقه ناقصة غاية . ومعناه لا يمكن وجود خليقه عديمة كافة الكمالات . وبيان[١٢٧٨ب] ذلك ان الوجود نفسه هو شي من الكمال . ولكن لا يمكن وجود خليقه بلا وجود . لامتناع اجتماع النقيضين . اذن[١٢٧٩] لا يمكن وجود خليقه بلا شي من الكمال .

اعتراض : قال ان الخطيئة موجودة وهى عديمة كافة الكمالات .

جواب : الخطية هى ناقصة غاية بالنسبة الى الخالق التى[١٢٨٠] تصير ضد ارادته . وليس هى ناقصه غاية بالذات . لان الخطية هى فعل من افعال الخلايق ضد الخالق . والفعل هو كامل بذاته وان كان ناقصاً بالنسبة الى الصانع . وان قلت يمكن وجود خطيئة الاهمال وهى عديمة الكمال بالذات بالاضافة[١٢٨١] . فاجبتك ان الخطية من شأنها ان تكون فعل الارادة اهمالية كانت ام فعلية . وفعل الارادة يحوى شي[١٢٨٢] من الكمال فى ذاته واقله الوجود . اذن[١٢٨٣] يمتنع وجود الخطيئة بلا شي من الكمال الطبيعى . وبيانه[١٢٨٤] ان الخطية اذا كانت ناقصة غاية لامتنع ان توجد خطيئة اعظم من الاخرى . لكون[١٢٨٥] يمتنع ان يوجد شي انقص من الناقص غاية النقص . وهو معلوم ان توجد خطيئة اعظم من الاخرى كما يبان فى سرقة مابة دينار لملك[١٢٨٦] عظيم او فى قتل اعظم ملوك الدنيا .

## الفصل الرابع
## فى النهاية واللانهاية

النهاية هى التى لها حد اخير . واللانهاية هى التى ليس لها حد اخير .

---

١٢٧٧) ش افعالها
١٢٧٨) ش منه
١٢٧٨ب) ح وبيانه
١٢٧٩) ش اذاً
١٢٨٠) ش للذي
١٢٨١) ش وبالاضافة
١٢٨٢) ش شياً
١٢٨٣) ش اذاً
١٢٨٤) ش وبيان ذلك
١٢٨٥) شح لكونه
١٢٨٦) ش لشي

والمتناهي هو الذى له طرف . كقولك ان الجسد متناهي لان له طرفان[١٢٨٧] اخيران وهما الراس والاقدام .

والغير متناهي هو الذى لا اطراف له . كقولك ان كمال حكمة الخالق غير متناهية[١٢٨٨] لان لا حد لها . ومعنى ذلك ان بقدر ما تأخذ عنه تعالى من الكمالات بالتوهم . يتبقى كماله بلا حد ولا نهاية[١٢٨٩] .

والغير متناهي قسمان . الاول غير متناهي بالقوة وهو الذى لا يوجد كله معاً بالفعل . وله اجزا متناهية بالفعل يمكن ان تتزايد الى ما لا نهاية[١٢٩٠] . كقولك ان العدد غير متناهي بالقوة . بمعنى ان الاعداد الموجودة هي متناهية ويتأتى ان تتزايد ولا يقف عند نهاية اخيرة ليس وراها من زيادة. الثاني غير متناهي بالفعل وهو الذى يوجد كله بالفعل . ولا يحتمل زيادة ولا نقصان . كقولك ان الله غير متناهي بالفعل لانه موجود بالفعل ويحوى كمالاً محضاً وغير[١٢٩١] محدود ولا يحتمل زيادة ولا نقصان لا بالذات ولا بالتوهم . وذلك صنفان الاول غير متناهي فى بعض الجنس . كقولك اذا فرضنا ان يوجد شي غير متناهي بالفعل فى العقل وحده . وليس بالارادة. الثاني غير متناهي فى كافة الاجناس كقولك ان الصانع غير متناهي فى كافة الاجناس . لان وجوده غير متناهي . وعقله غير متناهي . وارادته غير متناهيه . وكذلك كافة كمالاته غيرمتناهية .

وخواص الغير متناهي خمسة : الاولى ان يكون مجهولاً للعقل المتناهي ومعروفاً من العقل الغير متناهي . لان كما يكون المتناهي بالنسبة الى المتناهي. كذلك يكون الغير متناهي بالنسبة الى الغير متناهي . اذن كما يُعقل المتناهي من العقل المتناهي . كذلك يُعقل الغير المتناهي[١٢٩٢] من العقل الغير المتناهي . وكما لا يقف الغير متناهي[١٢٩٣] عند نهاية اخيرة بالوجود . كذلك لا يقف عند نهاية اخيرة بالتعقل . ولا ينعكس ان الغير المتناهي لا يعقل المتناهي . كما المتناهي لا يعقل الغير متناهي . لان منزلة الغير متناهي . عند المتناهي . بمنزلة القياس الكبير عند الصغير . ومثلما يقاس الصغير بالكبير . ولا الكبير بالصغير . كذلك يُعقل المتناهي من الغير متناهي . ولا يُعقل الغير متناهي بالمتناهي . الثانية . ان الغير متناهي لا

١٢٨٧) ش طرفين اخيرين
١٢٨٨) ش متناهي
١٢٨٩) شرح منتهى
١٢٩٠) ش زاد له
١٢٩١) شرح غير
١٢٩٢) ش متناهي
١٢٩٣) ش المتناهي

يقاس لان المقاس هو ما تعرف كميته بالتعيين . والغير متناهي لا تعرف كميته بالتعيين [١٢٩٤] . الثالثة ان لا يحتمل زيادة ولا نقصان . لان الغير متناهي لا ابتدا له ولا نهاية . لكون الابتدا والنهاية انما يطلقان على المحدود. الرابعة ان يكون غير متناهي فى كافة اجزايه . كقولك اذا فرضنا ان العدد غير متناهي بالفعل يلزم ان الواحد يكون فيه غير متناهي والاثنين غير متناهية [١٢٩٥] . والثلاثة [١٢٩٦] غير متناهية . وكذلك كافة الاعداد . لان اذا كانت اجزايه متناهيه . حصل ان الغير متناهي بالفعل يخلو ان يكون غير متناهي عند سقوط بعض الاجزا . وهذا خلف . لان الغير متناهي بالفعل لا يزال [١٢٩٧] ان يكون غير متناه عند سقوط اجزا متناهية .

الخامسة إن الغير متناهي بالفعل لا يوجد شي اعظم منه فى جنسه . ومعناه اذا كان غير متناهي فى بعض الجنس لا يمكن وجود شي اخر اعظم منه فى ذلك الجنس . وان كان غير متناهي فى كافة الاجناس لا يوجد شي اعظم منه فى كافة الاجناس . والغير متناهي بالفعل اربعة انواع . الاول غير متناهي بالكمال بالذات [١٢٩٨] . الثاني غير متناهي بالعدد . الثالث غير متناهي بالامتداد . الرابع غير متناهي بالتشديد .

الفصل الخامس
فى ان الخليقة متناهية

وبيانه [١٢٩٨ب] ذلك ان المتناهي هو الذى له حد . والمحدود هو الذى له اول واخر [١٢٩٩] . وكافة الخلايق الموجودة لها اول واخر [١٢٩٩] فى ساير كمالاتها . وذلك ان الذى له اول واخر [١٢٩٩] . هو [١٣٠٠] ما يتاتى ان يتزايد وينقص . وكافة الخلايق تتزايد وتنقص كمالاً . لان الصانع وحده كامل . وكل البرايا ناقصة . وعند وضع اية خليقة كانت يستطيع الخالق ان يصنع خليقه اخرى اكمل منها بالذات واكثر بالعدد . واكبر بالامتداد واقوى بالتشديد . كما تبين فيما سبق .

وقد توجد خلايق غير متناهية بالقوة وهي متناهية بالفعل . ومعناه انها محدودة بالفعل وغير محدودة بالقوة [١٣٠١] . لانه يتاتى ان تتزايد الى

١٢٩٤) ش اسقط هذه الجملة
١٢٩٥) ش متناهيين
١٢٩٦) شرح والثلثة
١٢٩٧) شرح يزل
١٢٩٨) شرح الذاتي
١٢٩٨ب) وبيانه
١٢٩٩) شرح اخير
١٣٠٠) ش اسقط من في ساير.. الى هو
١٣٠١) ش اسقط من وهي متناهية الى بالقوة

ما لا نهاية ١٣٠٢ كالعدد . والزمان وفعل العقل والارادة وما اشبه ذلك ١٣٠١ب . وبيانه اذا فرضنا اى عدد كان فلا يقف عند نهاية اخيرة ليس وراها ١٣٠٣ من ١٣٠٤ زيادة . وكذلك اذا فرضنا اى انسان كان فلا تفرغ ١٣٠٥ فيه القوة الخالقه بل يستمر الله قادراً ان يخلق غيره الى ما لا نهاية ١٣٠٦ .

اعتراض قال توجد خليقه غير محدودة وغير متناهية كالملايكة ورمل البحر ونقط الماء وما اشبه ذلك ١٣٠٦ب .

جواب يقال ان الشي غير محدود على وجهين . الاول اذا كان غير محدود بالذات . الثانى اذا كان غير محدود اي غير معروف حده بالعقل المخلوق . فالملايكة والرمل ونقط الما ١٣٠٧ وان كانت غير محدودة بالعقل البشري . فهي محدودة بذاتها . وبالعقل الالهي .

الفصل السادس

## هل يمكن وجود خليقه غير متناهيه بالفعل

الغير متناهي بالفعل . اما غير متناهي بالذات او بالعدد او بالامتداد او بالتشديد .

نقول اولاً يمتنع وجود خليقه غير متناهية بالفعل بالكمال الذاتى . وبيان ذلك ١٣٠٧ب ان الغير متناهي بالفعل بالكمال الذاتى هو الذى لا يحوى ولا نقص من النقايص الذاتية . ولكن يمتنع ان الخليقه لا تحوى ولا نقص من النقايص الذاتيه . لان لفظ الخليقه يدل انها ناقصة . وانها موجودة من غيرها وليس من ذاتها وانها متعلقة بالوجود فى الصانع وهذ كله نقص . اذن ١٣٠٨ يمتنع وجود خليقه غير متناهية بالفعل بالكمال الذاتى .

وقال البعض . قد سلمنا امتناع الخليقة الغير المتناهية ١٣٠٩ بالفعل بالكمال الذاتى فى كافة الاجناس . ولا نسلّم امتناع عدم التناهي فى بعض الجنس . ونفى ذلك ان اسم الخليقه يدل انها ناقصه فى اى جنس كانت . اذن ١٣١٠ يمتنع وجودها غير متناهية بالفعل بالكمال الذاتى مطلقاً .

---

ب١٣٠١) ح اسقطها
١٣٠٢) ش زاد له
١٣٠٣) ش وراها
١٣٠٤) ش وضعها قبل وراها
١٣٠٥) ش تتفرغ
١٣٠٦) ش زاد له
ب١٣٠٦) ح اسقطها
١٣٠٧) ش الماء
ب١٣٠٧) ح وبيانه
١٣٠٨) ش اذاً
١٣٠٩) ش متناهية
١٣١٠) ش اذاً

نقول ثانياً يمتنع وجود خليقه غير متناهية بالفعل في العدد اى في الكم المنفصل. وبيان ذلك اولاً اذا امكن وجود خليقه غير متناهية بالفعل في العدد. لكان الغير المتناهي اعظم من بعضه. ولكن التالي محال. اذن١٣١٠ المقدم محال. وذلك اذا امكن وجود عدد ناس١٣١١ غير متناهية١٣١٢ بالفعل لكان عدد العينين واليدين والرجلين اعظم من عدد الناس نفسهم. لان الانسان واحد والعينين اثنتين١٣١٣. وقد مرّ ان الغير متناهي يمتنع ان يكون اعظم من بعضه. ثانياً يحصل من ذلك ان الجزء مساوي للكل. وهذا محال. وذلك ان الواحد مثلاً هو جزء من اجزا مجموع العدد الغير متناهي بالفعل. قد١٣١٤ قيل ان جز الكل الغير متناهي لا يمكن ان يكون متناهياً يحصل ان الواحد غير متناهي بالفعل. ولكن الغير المتناهي لا يكون اعظم من بعضه. اذن الجزء يكون مساوياً للكل. ثالثاً اذا خلق الله عدد اناس غير متناهي بالفعل لامتنع ان يتحرك احدهم بالنسبة الى المكان ولكن التالي محال. فالمقدم محال. وذلك اذا خلق الله عدد اناس غير متناهي بالفعل لزم ان يرتّبهم في مكان غير متناهي بالفعل. وكل انسان منهم بما انه غير متناهي بالفعل يملا كافة المكان الغير متناهي. فيمتنع وجود انسان اخر في ذلك المكان. لان مكان واحد غير متناهي لا يوافق جسمين غير متناهيين بل جسم واحد غير متناهي. وان قلت يمكن ان يضع الله اجسام١٣١٥ كثيرة في مكان واحد. فاجبتك نعم. ولكن يمكن ايضاً ان يضع كل انسان في مكان خاص وقد مر بطلان ذلك١٣١٦. رابعاً يمتنع الكل اذا كانت كافة اجزايه عبثة باطلة. ولكن العدد الغير المتناهي١٣١٧ بالفعل هو كل مركب عن اجزا باطلة. لانه يستمر غير متناهي بالفعل برفع اى عدد كان. اذن١٣١٨ يمتنع العدد الغير متناهي بالفعل. خامساً العدد محدود مترتب كترتب١٣١٩ الاول الى الثاني. وذلك يمتنع ان يكون غير متناهي بالفعل. لان الذى يكون مترتباً. كان جزء منفرد من اجزايه انقص من جزءين مجتمعين. مثلاً الواحد المنفرد انقص من مجموع اثنين وثلثة.

---

١٣١١) شرح اناس
١٣١٢) ش متناهين
١٣١٣) ش اثنتان
١٣١٤) شرح وقد
١٣١٥) ش اجساماً
١٣١٦) ش زاد في الفصل ٢٧ من المقالة ١٤ في المكان في جواب الاعتراض الثالث.
١٣١٧) ش متناهي
١٣١٨) ش اذاً
١٣١٩) ش كترتيب

نقول ثالثاً . يمتنع وجود خليقة غير متناهية بالفعل في الامتداد . اي في الكم المتصل . فالغير ١٣٢٠ متناهي بالامتداد . اما ان يكون غير متناهي من الاطراف كلها او غير متناهي من طرف . فان كان غير متناهي من طرف . وكان متناهياً من طرف اخر . امكن ان يُنفصل فيه من الطرف المتناهي جزءاً ١٣٢١ بالتوهم . وذلك ان الجزء ان كان متناهياً حصل ان الغير المتناهي ١٣٢٢ يتركب من اجزا متناهية وهذا خلق . وان كان غير متناهي حصل ان الطرف المتناهي يحوي جزء ١٣٢٣ غير متناهي . وهذا محال . واما اذا كان غير متناهي من جميع الاطراف . فاما ان تكون اجزايه ١٣٢٤ غير متناهية ام متناهية . فان كانت اجزايه ١٣٢٤ متناهية . حصل ان الغير متناهي يتركب عن اجزا متناهية وهو خلق . واذا كانت اجزايه ١٣٢٤ غير متناهية . حصل ان كل جزء من اجزايه يساوى الكل . لان الغير متناهي لا يحتمل زيادة ولا نقصان وهذا خلق .

وان قلت ان الغير متناهي لا يتجزى فاجبتك ان الغير متجزى لا يمتد .

نقول رابعاً يمتنع وجود خليقه غير متناهية بالفعل ١٣٢٥ بالتشديد ١٣٢٦ اى في الكيفية . وبيانه ١٣٢٧ كما مرّ في العدد والامتداد . ولنزد ذلك بياناً فنقول . اذا امكن وجود كيفية غير متناهية بالفعل امكن ان السعدا القديسين يدركون الذات الالهية . ولكن التالي محال . فالمقدم محال . وذلك ان رويا الصانع هو كيفية . واذا امكن ان الكيفية تكون غير متناهية بالفعل امكن ان نظر الصانع يكون غير متناهي بالفعل . واذا كانت مشاهدة الله غير متناهية بالفعل . كانت غير متناهية بلا نهاية . واذا كانت غير متناهية بلانهاية ادركت الصانع . وهذا شنع لان الخالق يمتنع ان يدرك بما انه غير متناهي بالفعل .

اعتراض اول . قال يمكن وجود خليقه غير متناهية بالفعل . لان قوة الله غير متناهية بالفعل . اذن ١٣٢٨ يمكن ان تخلق خليقه غير متناهيه بالفعل وذلك ان العلّة لها ان تبرز معلولاً موافقاً لها . والمعلول الموافق للقوة الغير متناهية بالفعل . فهو المعلول الغير متناهي بالفعل . اذن ١٣٢٨ يمكن

١٣٢٠) شرح وذلك ان الغير
١٣٢١) ش جزء
١٣٢٢) شرح متناهي
١٣٢٣) ش جزءاً
١٣٢٤) ش اجزاؤه
١٣٢٥) ش استطها
١٣٢٦) شرح في التشديد
١٣٢٧) ش وبيان ذلك
١٣٢٨) ش اذاً

وجود خليقه غير متناهية بالفعل[١٣٢٩].

جواب القوة الالهية هي غير متناهية بالفعل بالنسبة الى ذاتها وليس بالنسبة الى وضع معلول غير متناهي بالفعل. ولا يلزم ان تكون القوة موافقة لمعمول في كافة الاشيا. والاّ كما هي القوة الالهية موجودة من ذاتها. كذلك تكون الخليقه موجودة من ذاتها وهذا خلق. وكما تكون القوة الاختيارية موجودة حالاً في الانسان بالنسبة الى بروز فعل المشي او عدم ذلك مع ان لا يمكن وجود المشي. وعدم المشي معاً. كذلك تكون القوة الالهية غير متناهية بالفعل. مع ان لا يمكن يوجد خليقه غير متناهية بالفعل. وذلك ان المعلول الموافق للقوة الغير متنهية بالفعل ليس هو المعلول الغير متناهي بالفعل. ولكن المعلول الغير متناهي بالقوة. كما[١٣٣٠] المعلول الموافق للقوة الاختيارية في الانسان ليس هو المعلول الموجود معاً. ولكن المعلول الموجود بالقوة[١٣٣١]. وبيانه[١٣٣٢] ان الخليقة الغير متناهية بالقوة لا تصدر الاّ عن القوة الالهية الغير متناهية بالفعل. وان قلت ان القوة الالهية الغير متناهية بالفعل لها ان تصنع خليقة اعظم من ساير الخلايق المتناهية. ولكن الخليقة اذا كانت اعظم من ساير الخلايق كانت غير متناهية. اذن[١٣٣٣] يمكن وجود خليقه غير متناهية. فاجبتك نعم ان الصانع يقدر ان يخلق خليقه اعظم من اية خليقة كانت. ولكن لا يمكن ان توضع معاً كافة الخلايق الممكنة الوجود. لان الخالق يقدر ان يصنع خلايق شتى بعد وجود اية خليقة كانت. ولا يحصل ان تلك الخليقه غير متناهية بالفعل. لان يمكن ان تخلق خليقه اخرى اعظم منها. وبعد تلك الخليقة يستطيع ان يخلق

---

١٣٢٩) ش زاد هنا الحاشية التالية: فينبغي الجواب انه لو يكون المعلول موافقاً العلة في عدم النهاية لكان يكون موجوداً من ذاته وله قوة ان يوجد غيره وهذا خلف كونه ممكن الوجود. فيكفي انه يوافق العلة من كونه بارزاً منها. لانه اذا لم يكن بارزاً منها فلا يكون موافقاً لها كبروز تفاحة من تفاحة فيكون موافقاً وبالعكس.

١٣٣٠) ش زاد ان.

١٣٣١) ش زاد الحاشية التالية: فبقوله القوة الاختيارية. يعني ان القوة الاختيارية هي العلة ومعلولها هو الفعل فمن حيث ان العلة اختيارية يلزم ان يكون الفعل اختيارياً مثلا فعل المشي والحال ليس هو اختياري لانه متى وجد لا يعود يمكن عدمه خلاف العلة اى القوة فهي قادرة ان تريد تمشي ولا تمشي فاذاً ليس هو موافقاً المعلول للعلة في كل شي. اما المعلول الغير متناهي الموافق للعلة الغير المتناهية فهو المعلول بالقوة وهو الممكن للوجود لان الممكن الموجود غير متناهي بالقوة واما متى وجد تناهى. تمت..

١٣٣٢) ش وبيان ذلك.

١٣٣٣) ش اذاً.

خليقة اخرى. وكذلك الى ما لا نهاية له[١٣٣٤]. وبيانه[١٣٣٥] من العدد المتناهي بالفعل الغير المتناهي بالقوة. لان بعد اى عدد كان يمكن وجود عدد اخر اعظم منه. وان قلت اذا امتنع ان قوة الله الغير متناهية بالفعل تخلق خليقة غير متناهية بالفعل. حصل ان الله يقدر ان يصنع شيأ فوق الذى يقدر ان يصنعه وهذا خلق.

فاجبتك ان الله يقدر دايماً ان يصنع شيأ فوق الذى يقدر ان يصنعه بالتعين لا فوق الذى يقدر ان يصنعه بغير التعين. لان الذى يقدر الله ان يصنعه بالتعين هو هذا الشي وذاك الشي بالافراد. وفوق ذلك لا يزل الله ان يقدر يصنع شيأ اخر. وأما الذى يقدر ان يصنعه بعدم التعين هو غيره وغيره من الممكنات الى ما لا نهاية[١٣٣٦]. وفوق ذلك لا يقدر الله ان يصنع شيأ لا لنقص القوة فى الخالق. ولكن لعدم امكان الشي.

وبيانه[١٣٣٧] فى العدد لان الله يقدر ان يضع عدد[١٣٣٨] اخر فوق هذا العدد. وفوق ذلك بالتعين. ولا يقدر ان يضع عدداً فوق كافة الاعداد الممكنة بعدم التعين: وان اجبت ان قوة الله تقدر ان تصنع كلما تقدر ان تصنعه. وكلما يقدر ان يصنعه البارى فهو غير متناهى بالفعل لان هذا الممكن وذلك الممكن بالافراد ليسا كل الممكن.

فاجبتك مجموع الممكن يوخذ على وجهين. الاول بالفعل. ومعناه ان توضع بالفعل كافة الممكنات معاً. وهذا ممتنع كما مر. الثانى بالقوة. ومعناه ان[١٣٣٩] يمكن وضع كل واحد من الممكنات فى حينه وهذا ممكن. وان قلت قوة الله غير متناهية بالفعل. اذن[١٣٤٠] يمكن ان تضع خليقة غير متناهية بالفعل.

فاجبتك ان الصانع له قدرة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى وضع خليقه غير متناهية بالقوة. بمعنى ان لفظ بالفعل يقع على القوة الالهية. ولفظ بالقوة يقع على الخليقه. ومثاله ان الله قادر من الازل ان يضع

١٣٣٤) ش زاد الحاشية التالية: اعلم ان السبب الذى لاجله لا يقدر الله ان يصنع الخلايق الممكنة الوجود معاً كافة اي انه يوجدهم. لان الخلايق الممكنة الوجود غير متناهية بذاتها وبالقوة بالنسبة الى فعل وجودها. فالبارى لا يقدر يفعل ضد ما هو الشي وهذا ليس عجز بالله ولكن للموضوع ما هو قابل لان البارى ليس بقادر يخلق الشي الغير متناهي بل فقط يجده بنوع غير متناهى. تمت. — ح اسقط له.

١٣٣٥) ش وبيان ذلك.

١٣٣٦) ش زاد له

١٣٣٧) ش وبيان ذلك

١٣٣٨) ش عدداً

١٣٣٩) ش ح انه.

١٣٤٠) ش اذاً.

زيداً في هذه السنة بحيث ان الازل يقع على القوة وليس على وضع زيد . ويوحنا في هذا المكان ينظر زيداً موجوداً في مكان اخر بحيث ان هذا المكان لا يقع على زيد . بل على يوحنا .

وان قلت اذا امكن منع كافة الافراد امكن منع المجموع . اذن١٣٤٠ يمكن وضع مجموع الممكنات لا مكان وضع كافة الافراد الممكنة . فاجبتك ينتج منع الكل اذا صحّ منع كافة الاجزاء بالافراد . لانه ينتج سلب القوة الى وضع الفعل١٣٤١ . اذا صحّ سلب القوة الى كل الاجزا بالافراد . لامتناع وجود الكل بلا اجزايه . ولكن لا ينتج وضع الكل اذا صح وضع كافة الاجزا بالافراد . لانه لا ينتج وجود القوة الى وضع الكل . اذا صح وجود القوة الى وضع ساير الاجزا بالافراد . مثاله لا ينتج ان زيد١٣٤٢ يقدر يحمل ماية قنطار معاً . اذا صح انه يقدر يحمل ماية قنطار منفرداً وان صح انه لا يقدر ان يحمل ماية قنطار معاً . اذا ثبت انه لا يقدر يحمل ماية قنطار منفرداً .

اعتراض ثاني١٣٤٣ . الله يعقل كافة الاشيا الممكنة معاً . اذن١٣٤٤ يعقل مجموع الممكنات .

جواب . الله بتعقل واحد يعقل كافة الاشيا الممكنة بمعنى ان المعية والوحدانية تقع على التعقل الالهي . وليس على الاشيا المعقوله . ومثاله ان الله بتعقل واحد١٣٤٥ . يعقل معاً الزمان الماضي والحاضر والمستقبل . مع ان١٣٤٦ لا يمكن ان توجد معاً هذه الازمنة بما انها متواترة بالذات . كذلك تعقل الله هو غير متنهي بالفعل في ذاته ولا يحصل عن ذلك ان١٣٤٧ يعقل اشيا غير متناهية بالفعل لامتناع وجودها .

واعلم١٣٤٧ ان لا يمكن اخذ كافة الممكنات مجموعاً واحداً . لان اى مجموع فُرض يمكن اخذ مجموع اخر سواه الى ما لا نهاية١٣٤٨ . كما يبان في العدد والابد . مع ان لا العدد ولا الابد غير متناهيان١٣٤٩ بالفعل . واما البارى تعالى١٣٤٩ب فيعقل هذا جميعه معاً . لا معية الشي المعقول . بل معية التعقّل الالهي .

١٣٤١) ش الكل
١٣٤٢) ش زيداً
١٣٤٣) ش ثان
١٣٤٤) ش اذاً
١٣٤٥) ش زاد معاً
١٣٤٦) ش انه
١٣٤٧) ش انه
١٣٤٨) ش زاد له
١٣٤٩) ش متناهيين
١٣٤٩ب) ح اسقطها

## المقالة الخامسة عشر[١٣٥٠]

## فى العلة

قد مرّ فى الجسم بالنسبة الى نفسه . فيجب التبصر فيه بالنسبة الى غيره اى بما انه علة الحركة والتوليد والفساد والتغيير .

### الفصل الاول

### فى ماهية العلة

العلة هى ما يصدر عنها شى . ومعناه ان العلة مبدا المعلول . كما هو الخالق مبدا الخليقة وهذا الصدور صنفان . الاول صدور غير ممتاز عن العلة كتركيب الانسان عن النفس والجسد . الثانى صدور ممتاز عن العلة كصدور الاحتراق عن النار . والعلة فى السريانى والعربى واليونانى . لا تمتاز عن المبدا . لان معناهما واحد وهو ما يصدر عنهما الشى . واما فى اللاتينى فتمتاز عن المبدا . لان للمبدا اللاتينى معناه ما يصدر عنه شى . والعلة معناها ما يتعلق بها شى مختلف عنها بالطبع . ولهذا لا يقال فى اللاتينى ان الاب الازلى علة الابن : لان العلة فى اللاتينى تدل ان المعلول ذو طبيعة مختلفة . واما فى السريانى والعربى واليونانى يجوز القول . ان الاب علة الابن . لان فى هذه اللغاة[١٣٥١] لا تدل العلة على اختلاف الطبيعة . ولكن على اختلاف اى تمييز القنوم فقط . وذلك انها لا توخد الا بمعنى المبدا . وكما نقول فى اللاهوت ان الاب علة الابن . كذلك نقول ان الابن معلول من الاب . لان عندنا المعلول يوخد بمعنى الصادر . وكما نقول ان الابن صادر عن الاب . كذلك نقول ان الابن مبتدى لا بمعنى ان له ابتدا فى زمان . بل[١٣٥٢] بمعنى انه مولود من الاب . وذلك جميعه لا يجوز فى اللاتينى . لان المعلول والمبتدى يوخدان فى اللاتينى بمعنى المغاير بالطبع عن العلة . وذلك يدل على نقص فى المعلول ويشير على عدم مساواة العلة للمعلول .

---

١٣٥٠) ش السادسة عشرة — السادسة عشر ١٣٥٢) ش ولكن

١٣٥١) ش اللغات

الفصل الثاني

في اقسام العلة

والعلة خمسة اقسام . الاول علة مادية . اي المادة . الثاني علة صورية اي الصورة . الثالث علة فاعلة . الرابعة علة غائية . الخامسة علة مثالية . وذلك ان العلة اما خارجة . او داخلة . فالداخلة هي ما تدخل في تركيب الشي . وقد مرّ ان الشي يتركب عن مادة وصورة . واما الخارجة فهي ما تمتاز عن الشي كما يمتاز الخالق عن الخلايق . والنهاية والتمثال عن الفعل .

والعلة قسمان ايضاً : الاول اختيارية وهي ما كانت قادرة ان تفعل ام لا تفعل[١٣٥٣] عند حضور استعداد كافة الاشيا اللازمة الى الفعل . كقولك ان الانسان علة اختيارية بالنسبة الى المشي . لانه اذا كانت حاضرة كافة الاشيا اللازمة الى المشي يستطيع ان يمشي ام لا كارادته . الثاني علة ضرورية . وهي ما يمتنع ان لا تعتل عند حضور كافة الاشيا اللازمة الى الفعل . او يمتنع ان تفعل عند نفي الاشيا اللازمة الى الفعل . كقولك ان النار علة ضرورية للاحتراق . لانه اذا كانت حاضرة كافة الاشيا اللازمة الى الاحتراق[١٣٥٤] يمتنع بالقوة الطبيعية ان لا تحرق .

المقالة السادسة عشر[١٣٥٥]

في العلة الفاعلة

الفصل الأول

في ماهية العلة الفاعلة

العلة الفاعلة هي مبدا اول للحركة والسكون . وقوله مبدا يعم كافة العلل . لانه بمنزلة الجنس . وقوله مبدا[١٣٥٦] اول يشير الى ان العلة الفاعلة[١٣٥٧] وان ما كانت مبدا اول مطلقاً . اي بالنسبة الى كافة الاشيا . فهي مبدا اول بالنسبة الى المعلول . لانها اقدم من المعلول بشي من التقدم .

والتقدم ثلثة[١٣٥٨] اقسام . الاول تقدم الزمان . كقولك ان الوالد البشري

١٣٥٣) شرح اسقطها
١٣٥٤) ش للاحتراق
١٣٥٥) ش السابعة عشرة – ح السابعة عشر
١٣٥٦) ش اسقطها
١٣٥٧) ش اسقطها
١٣٥٨) ش ثلاثة

متقدم بالزمان على ابنه . الثاني تقدم الطبيعة مع نفى تقدم الزمان . كتقدم طبيعة الشمس على١٣٥٨ب الشعاع . الثالث تقدم الاصل مع نفى تقدم الزمان والطبيعة . كتقدم الاب الازلي على١٣٥٨ب الابن . وتقدم الاب والابن على١٣٥٨ب على الروح القدس . بمعنى ان الاب مبدا الابن . والاب والابن مبدا الروح القدس .

## الفصل الثاني
## في أقسام العلة الفاعلة

العلة الفاعلة ثمانية اقسام : الاول علة خالقه وعلة فاعلة . وذلك ان العلة الفاعلة . اما ان تعل معلولاً من لا شي . فتكون علة خالقة وتخص البارى تعالى وحده . واما ان تعل معلولاً عن شي فتكون علة فاعلة١٣٥٩ مطلقاً وتخص الخلائق والخلايق . الثاني علة اولية وعلة آلية . فالعلة الاولية هي ما تعل معلولها بقوتها كالنار فتعل ناراً بقوتها . والعلة الآلية فهي ما لا تعل معلولها الا بقوة العلة الاولية . كقولك ان المطرقة تعل الصنم بقوة الصنام . الثالث علة كلية وعلة جزءية . فالكلية هي ما تمتد الى كافة المعلولات كالصانع تعالى . او الى اغلب المعلومات كالسما والشمس وساير الكواكب . والعلة الجزءية فهي ما تمتد الى بعض المعلولات فقط . كقولك ان النار تمتد الى بروز الحرارة والنور والنار .

الرابع علة بالذات وعلة بالعرض . فالعلة بالذات هي ما لها اقتران بمعلولها . كالصنام بالنسبة الى الصنم . لان الصنم مصنوع من الصنام . بالعرض والعلة١٣٦٠ هي ما لا تقترن بالمعلول الا بالاتفاق . كقولك اذا كان الصنام منطيقياً١٣٦٠ب فهو علة بالذات للصنم من حيث انه صنام . وهو علة بالعرض للصنم من حيث انه منطيقا١٣٦١ . لانه لا يصنع الصنم بعلم المنطق بل بصناعة النحت . وقد اتفق بالعرض ان الصنام يكون منطيقياً١٣٦١ والمنطيقي١٣٦١ب صناماً . وكذلك اذا حفرت الارض قصداً للفلاحة فوجدت كنزاً . فالحفر يكون علة بالعرض لوجود المطلب .

الخامس علة طبيعية وعلة نسبية . فالعلة الطبيعية هي ما تعل معلولها بفعل طبيعي . اى بما انها تفعل به طبيعياً . كقولك ان النار علة طبيعية

ب١٣٥٨) ح الى .
١٣٥٩) ش فعالة
١٣٦٠) ش ح وضعها قبل والعرض
ب١٣٦٠) ح منطقياً
١٣٦١) ش منطيقى — ح منطقياً
ب١٣٦١) والمنطقي

لنار اخرى لكونها تعلّ النار بدون وسيط . والعلة النسبية فهي ما ينسب اليها المعلول . ومعناه ان المعلول وان ما صدر عنها بدون وسيط اى بفعل طبيعي فيصدر عنها بواسطة بما انها تجذب عنه الطبيعية الى وضعه . كقولك اذا شر احد على انسان ظالم ان يقتل رفيقه . فيقال ان علة نسبية للقتل . بما ان القتل منسوب اليه اى الى شوره . ويقال العلة النسبية علة ادبية بمعنى ان الانسان يُثاب ويُعاقب . وان كان علة نسبية للفعل الصالح[١٣٦١ج] او الطالح . وذلك منسوب الى الادب الجسداني والروحاني .

السادس علة كاملة وعلة ناقصة . فالعلة الكاملة ، صنفان : الاول علة كاملة من حيث العلة . وهي ما كانت قادرة ان تضع المعلول كاملاً ولا تحتاج الى مساعفة علة اخرى . وذلك قسمان . الاول اذا لم تحتاج الى مساعفة علة اخرى فى كافة الاجناس . كقولك ان البارى علة كلية كاملة لبروز العالم . لانه تعالى ابرز العالم بقوته ولم يحتاج الى مساعفة غيره[١٣٦٢] .

الثانى اذا لم تحتاج الى مساعفة علة اخرى فى بعض الاجناس . كقولك ان النار علة كلية كاملة لبروز نار اخرى . من حيث انها علة فاعلة[١٣٦٣] . لانــه وان احتاجت الى مساعفة القوة الالهية الحافظة المساعدة[١٣٦٣ب] . والى العلة المادية والآلية . والى كافة الاستعدادات اللازمة لبروز النار . فلا تحتاج الى ذلك من حيث العلة الفاعلة[١٣٦٤] الطبيعية ولكن من وجه اخر . فهى كاملة من وجه . وان كانت ناقصة من وجه اخر .

الصنف الثانى : علة كاملة من حيث المعلول . وهى ما يكون معلولها واحد والعلل واحدة فاكثر . كقولك اذا جذب رجلان شياً واحداً وكان كلاهما قادراً ان يجذبه بالافراد اى بدون مساعفة الاخر .

والعلة الناقصة صنفان ايضاً : الاول علة ناقصة من حيث العلة وهى ما لا تقدر ان تضع المعلول كاملاً بدون مساعفة علة اخرى فى جنسها . كقولك اذا لم يقدر رجلان ان يجذبا شياً بالافراد فاتفقا على جذبه معاً . الثانى علة ناقصة من حيث المعلول . وهى ما يكون معلولها واحد . والعلل كثيرة . بمعنى ان يوضع شى من المعلول من علة . وشى اخر من علة اخرى . كقولك اذا صنع صنامان صنماً واحداً . ونحت احدهما نصفه والاخر اكمل النصف الاخر .

ج ١٣٦١) والطالح
١٣٦٢) شى اخرى
١٣٦٣) شرح فعالة
ب١٣٦٣) ح والمساعدة
١٣٦٤) شرح الفعالة

السابع علة قريبة . وعلة بعيدة . فالعلة القريبة هي ما تضع معلولها بدون وسيط . وذلك صنفان . الاول اذا كانت قريبة بالقوة وليس بالشخص . كقولك ان الشمس تسخن الارض بدون وسيط بحضور قوتها وليس بحضور شخصها اي قرصها . الثاني اذا كانت قريبة بالشخص والقوة معاً . كقولك ان النار تحرق الحطب بحضور قوتها وشخصها معاً .

والعلة البعيدة فهي^١٣٦٥ ما تضع معلولها بواسطة شي . وذلك صنفان ايضاً : الاول اذا كانت بعيدة بالشخص وقريبة بالقوة . كقولك ان الشمس بعيده بالشخص عن الارض وقريبة بالقوة . الثاني اذا كانت بعيده بالقوة وهي ما تفعل في شي بواسطة شي اخر . كقولك اذا حركت شياً بدون وسيط فيحرك شي^١٣٦٦ اخر .

الثامن علة متواطية وعلة غير متواطية . فالعلة المتواطية هي ما تتفق بالنوع مع معلولها . كقولك ان النار علة متواطية لنار اخرى لانهما يتفقان في نوع واحد . والعلة الغير متواطية فهي^١٣٦٧ ما تختلف بالنوع عن معلولها^١٣٦٨ كقولك ان الخالق علة غير متواطية للخلايق لانه يختلف غاية الاختلاف عن البرايا .

الفصل الثالث

في قوة العلة الفاعلة

العلة الفاعلة^١٣٦٨ب على اعتبارين . الاول بالقوة والثاني بالفعل . فنقول ان العلة الفاعلة هي بالقوة الى ابراز معلولها بما انها تتضمن اي تحوي المعلول بشي من التضمن . وذلك ثلثة اقسام^١٣٦٩ . الاول تضمن متواطي . وهو اذا كان المعلول متفقاً بالنوع مع علته . كقولك ان النار تتفق بالنوع مع نار اخرى . الثاني تضمن غير متواطي . وهو اذا كان المعلول مختلفاً بالنوع من علته . كقولك ان الصنام يختلف بالنوع عن الصنم . وذلك صنفان : الاول تضمن سامي . وهو اذا تضمنت العلة كمالات المعلول مع نفي النقص . كما يحوي الصانع تعالى كافة كمالات الخلايق بدون نقصاناتها . وهذا التضمن لا يخص الا الباري وحده القادر على كل شي .

الثالث تضمن تقديري . وهو اذا كانت العلة انقص كمالاً من المعلول .

١٣٦٥) ش هي
١٣٦٦) ش شيأ
١٣٦٧) ش هي
١٣٦٨) ش معلولها
١٣٦٨ب) ح الفعالة
١٣٦٩) ش قسمان

كقولك ان العوارض تعل وجود الجوهر وهي انقص كمالاً من الجوهر . وهذا التضمن ليس هو تضمناً بالفعل كما يحتوى الما[١٣٧٠] فى الانا[١٣٧١] . ولكن هو تضم[١٣٧٢] بالقوة من حيث ان العلة قادرة ان تخرج المعلول من القوة الى الفعل . وخواصه اثنتان :

الاولى انه لا يمتاز عن ذات العلة . لكون العلة بذاتها قادرة ان تعل معلولها وان كان فعل تعليله ممتازاً عن ذاتها كما سيأتى .

الثانية ان هذا التضمن يوازى اى يساوى العلة . ومعنى ذلك ان العلة اذا كانت كاملة فالتضمن كامل . وان كانت العلة ناقصة فالتضمن ناقص . وان كانت العلة طبيعية فالتضمن طبيعي . وان كانت العلة نسبية فالتضمن نسبي . وبيانه[١٣٧٣] ان تورد على التضمن النسبة الواردة على العلة .

قال البعض لا يكفى تضمن المعلول فى العلة الى تفسير القوة الفاعلة بل يلزم وجود شى اخر فى قوة العلة . وبيانه[١٣٧٣] ان بعض الاشيا الغير عايشة . وبعض الاشيا العايشة تحوى كمال شى اخر فى ذاتها مع انها لا تقدر ان تعل شيأً . كقولك ان الحجر يحوى الكمال الموجود فى حجر اخر مع انه لا يقدر ان يعل وجود حجر اخر[١٣٧٤] . والملاك والنفس الناطقة تتضمن الكمال الموجود فى ملاك اخر وفى نفس اخرى . مع انهما لا يقدران ان يبرزان[١٣٧٥] ملاكاً ولا نفساً .

اما[١٣٧٥ب] انا فاقول . ان بعض الاشيا لها قوة فعالة بالنسبة الى ابراز شبيهها . كالانسان بالنسبة الى ابراز انسان اخر . والحيوان بالنسبة الى ابراز حيوان[١٣٧٦] اخر . والنبات بالنسبة الى نبات اخر . والنار بالنسبة الى نار اخرى . وبعض الاشيا ليس لها قوة فعالة بالنسبة الى ابراز شبيهها . كقولك ان الملاك ليس لـه قوة فعالة بالنسبة الى بروز[١٣٧٧] ملاك اخر . ولا الحجر له قوة فعالة بالنسبة الى بروز[١٣٧٧] حجر اخر . وذلك راجع الى طبيعة الشى . لانه اذا سيل لماذا تقدر بعض الاشيا ان تبرز شبيهها ما لا تقدر ان تبرز[١٣٧٨] اشيا اخر . فكان الجواب . اختلاف

---

١٣٧٠) ش الماء
١٣٧١) ش الوعا
١٣٧٢) ش ح تضمن .
١٣٧٣) ش وبيان ذلك .
١٣٧٤) ش اسقط من «مع انه الى حجر اخر»
١٣٧٥) ش يبرزا .
ب١٣٧٥) ح واما
١٣٧٦) ش حيواناً
١٣٧٧) ش ابراز
١٣٧٨) ش ح تبرزه

الطبايع . لكون الصانع تعالى خلق بعض الاشيا بقوة فعالة بالنسبة الى[١٣٧٨ب] شبيها . وبعضها بلا هذه القوة . لانه يوجد درج من الخلايق . وكما تكون بعض المخلوقات حية ناطقة . وبعضها غير حية وغير ناطقة . كذلك تكون لبعضها قوة فعالة بالنسبة الى بروز شبيها ما لا يكون لغيرها .

واما قوله ان التضمن المذكور لا يكفى الى تفسير القوة الفعالة فننفيه ان التضمن يساوى القوة الفعالة . يحصل ان الذى له قوة فعالة يتضمن المعلول . والذى لا يتضمن المعلول ليس له قوة فعالة بالنسبة الى ذلك .

واما قوله ان بعض الاشيا تحوى الكمال الموجود فى شبيهها مع ان ليس لها قوة فعالة بالنسبة الى بروز شبيهها فننفيه ان التضمن المذكور ليس هو تضمن القوة الفعالة . لان تضمن القوة الفعالة هو تضمن المعلول بالنسبة الى بروزه . ولكن[١٣٧٨ج] التضمن المذكور فهو تشبيه الاشيا فى بعضها بالكمال فقط[١٣٧٩] .

## الفصل الرابع
## فى فعل العلة الفعالة

للفعل[١٣٨٠] كيفية ممتازة عن ذات الفاعل . وعن ذات المفعول به . وبيانه ان[١٣٨١] يمكن وجود الفاعل ووجود المفعول به من غير ان يوجد المفعول به عن قوة هذا الفاعل . وكذلك يمكن الفاعل ووجود المفعول به بدون وجود الفعل[١٣٨٢] . اذن[١٣٨٣] الفعل هو كيفية ممتازة عن ذات الفاعل وعن ذات المفعول به .

وقال البعض . لا يمتاز الفعل عن قوة الفاعل . وننفى ذلك ان[١٣٨٤] يمكن وجود قوة الفاعل بدون وجود الفعل . كقولك ان النار يمكن وجودها بدون بروز نار اخرى[١٣٨٥]

---

١٣٧٨ب) ش زاد بروز
١٣٧٨ج) ش اسقطها
١٣٧٩) ش ح اسقطها
١٣٨٠) ش ح الفعل
١٣٨١) ش انه
١٣٨٢) ش زاد : «اى انه يمكن وجودهما بلا فعل» .
١٣٨٣) ش اذاً
١٣٨٤) ش انه
١٣٨٥) ش زاد الحاشية التالية : «اعلم انه معنى قول المعترض هذا . اي ان فعل الضرب مثلاً هو متجه الى زيد وعادم اتجاهه الى بطرس فالمنفعل يكون فى زيد لان فعله متجه اليه الان الضرب والانضراب (كذا) متجهان اليه باستلزام عن بطرس فيكونان فى زيد كانهما شى واحد . تمت» .

وقال اخرون . لا يمتاز الفعل عن ذات المنفعل . لان صدور الشي المنفعل عن الفاعل لا يكون الاّ عدمياً . اى عدم صدوره عن شي اخر . ونفى ذلك من صدور المنفعل عن الفاعل هو وجودى وليس عدمى . لانه يمكن ان المنفعل لا يصدر عن شي اخر ممتاز عن الفاعل . مع انه لا يصدر عن الفاعل على تقدير انه لا يصدر عن احد . وقد علمنا ان المعلول يقبل الوجود عن علته قبولاً وجودياً وليس عدمياً . كالحطب يتسخن من النار . والجو يتنور من النور[١٣٨٦] .

وقال اخرون ان الفعل هو نفس الفاعل والمنفعل مع الامر الالهى ان يصدر المنفعل عن هذا الفاعل . ونفى ذلك ان الامر الالهى هو علة صدور المنفعل عن الفاعل . وليس هو نفس الصدور . ثم ان الامر الالهى من حيث انه امر لا بد ان يلاحظ شياً ممتازاً عن ذاته وعن ذات الفعل[١٣٨٧] . وعن ذات المنفعل . لامكان وجود الفاعل والمنفعل بلا الفعل . كما مر فى الفصل الثالث من المقالة الخامسة فى الاتحاد .

## الفصل الخامس .
## فى اقسام الفعل

الفعل قسمان . خالق ومخلوق . فالفعل الخالق صنفان . الاول داخل ولازم . اى فعل العقل والارادة الالهية بما يخص الاقانيم الثلثة الكلى قدسها . وهو الولادة والولودة . والنفخة والانبثاق . فالولادة تقال على الاب الازلى بما انه يلد الابن . والولودة تقال على الابن بما انه يولد من الاب . والنفخة تقال على الاب والابن بما انهما ينفخان الروح القدس . والانبثاق يقال على الروح القدس بما انه يصدر عن الاب والابن وهذا الفعل هو شى واحد مع الفاعل ان كان فاعلاً . ومع الصادر ان كان مفعولاً . كقولك ان الولادة هى شى واحد مع الاب . والولودة شى واحد مع الابن . والنفخة شى واحد مع الاب والابن . والانبثاق شى واحد مع الروح القدس . وذلك ان الفعل فى اللاهوت ليس هو عرضى ولكن[١٣٨٧ب] جوهرى . ولا يمتاز عن الفاعل ان كان فاعلاً . ولا عن الصادر ان كان مفعولاً .

١٣٨٦) ش زاد ايضاً الحاشية التالية : « لان المنفعل اذا كان صادراً عن ثلثة مثلا فلا يمتاز لكون لا يعرف من اي منهم منفعل . فلذلك وضع المعلم انه يصدر عن الفاعل فقط . تمت » .
١٣٨٧) ش ح الفاعل
١٣٨٧ب) ح بل

لان فعل الله هو الله نفسه[١٣٨٧ج] .

قياس[١٣٨٧د] اخر : الاب هو علة ضرورية[١٣٨٨] للابن . وكذلك الاب والابن هما علة ضرورية لروح القدس . ويمتنع ان الاب لا يلد الابن . وكذلك يمتنع ان الاب والابن لا يبثقان[١٣٨٨ب] روح[١٣٨٩] القدس . يحصل ان الاب لا يلد الابن بفعل ممتاز عنه . ولا الاب والابن يبثقان روح[١٣٨٩] القدس بفعل ممتاز عنهما .

الثانى فعل خارج متعدى[١٣٨٩ب] . اى فعل العقل والارادة بما يخص الخلايق . كقولك فعل خليقة العالم وسياسته . وذلك ايضاً من حيث هو فاعل لا يمتاز عن الخالق تعالى . لكون البارى قد خلق العالم بقوته وليس بفعل عرضى . ويدبره بعنايته . وليس بفعل ممتاز منه . لانه تعالى لا يقبل تغير[١٣٩٠] فى ذاته ولا استحالة .

واما الفعل المخلوق[١٣٩١] فهو فعل الخلايق . وذلك صنفان : الاول لازم وهو الذى يستقر فى فاعله ولم يتجاوزه . كفعل التعقل بالنسبة الى العقل البشرى والملايكى . وفعل الارادة بالنسبة الى الارادة المخلوقة . وفعل الحساسة فى الحيوانات . وما اشبه ذلك[١٣٩١ب] . وهذا الاستقرار يدل على وضع الفعل فى الفاعل . كما يوضع فعل التعقل فى العقل . وفعـــل البصر فى العين .

الثانى متعدى وهو ما يتجاوز[١٣٩١ج] من الفاعل الى المفعول به . كالضرب فانه يتعدى من زيد الى يوحنا . وذلك قسمان : الاول اذا تجاوز من شخص الى شخص اخر[١٣٩١د] كما مر . الثانى اذا تجاوز من جزء الى جزء فى شخص واحد . كما يتجاوز الضرب من اليمين[١٣٩٢] الى اليسرى فى انسان واحد . وكيفما كان الفعل فى الخلايق فيمتاز عن ذات الفاعل . وعن ذات المفعول به . وذلك ان الفعل هو عرضى بالنسبة الى الخلايق . لامكان وجود القوة بلا الفعل . وان ما امكن وجود الفعل بلا القوة .

---

ج١٣٨٧) ح وقع في الهامش ما يلي :
انسخ ههنا حرفية الفصل السابع »
قابلنا هذا النص مع نص الفصل السابع
د١٣٨٧) ح اسقط المقطع بكامله
١٣٨٨) شرح ضرورية
ب١٣٨٨) ح يبثقا
١٣٨٩) ش الروح
ب١٣٨٩) ح كتبها بالعربية
١٣٩٠) ش تغيراً
١٣٩١) ش زاد اي من الخلايق
ب١٣٩١) ح اسقطها
ج١٣٩١) ح تجاوز
د١٣٩١) ح اسقطها
١٣٩٢) شرح اليمنى

اعتراض اول . كما يمكن وجود المعلول بدون تعلقه فى هذه العلة . كذلك[١٣٩٣] يمكن وجود الفعل بدون تعلقه فى هذه العلة بدون غيرها . اذن[١٣٩٤] ان كان يلزم وضع الفعل ممتازاً عن العلة والمعلول . قصداً لتعلق المعلول فى هذه العلة بدون غيرها . يلزم ايضاً وضع شى اخر ممتاز عن الفعل والعلة . قصداً لتعلق الفعل فى هذه العلة بدون غيرها .

جواب المعلول لا يتعلق فى هذه العلة بدون غيرها بالذات لامكان وجوده بواسطة علة اخرى فى نوع واحد مثلاً النار الصادرة عن هذه النار . لا تتعلق بهذه النار بالذات . لانه يمكن ان تصدر عن نار اخرى على تقدير انها لا تصدر عن هذه النار . فلزم[١٣٩٥] وضع الفعل ممتازاً عن العلة والمعلول قصداً لتعلق المعلول والعلة[١٣٩٦] .

واما الفعل فيتعلق بالذات فى هذه العلة بدون غيرها . وذلك ان العلة . وان كانت قادرة ان تعل معلولها بهذا الفعل او بغيره فلا يستطيع الفعل ان يصدر عن هذه العلة وعن غيرها . لان الفعل اضافة العلة الى المعلول . والاضافة متعلقة بالذات فى المضاف . وان ما كان المضاف متعلق[١٣٩٧] بالذات فى الاضافة . كقولك ان مثل الارادة اذا اخذ مفرداً يتعلق بهذه الارادة . وليس بغيرها . واما الارادة فلا تتعلق بالذات مطلقاً لانها قادرة ان[١٣٩٨] تضعه ام لا .

اعتراض ثانى[١٣٩٩] . المعلول مباح ان يبرز بهذا الفعل او بغيره . اذن[١٤٠٠] لكى يبرز بهذا الفعل بدون غيره لا بد ان يتعين بشى ممتاز عن الفعل .

جواب نعم ان المعلول لا يتعلق بهذا الفعل بدون غيره تعلقاً ذاتياً . ولكن هذا الفعل يتعلق بالمعلول تعلقاً ذاتياً بدون غيره . اما[١٤٠١] العلة لكى تعل معلولها بهذا الفعل بدون غيره . فتطلب وجود الامر الالهى اذ[١٤٠٢] يعين بروز المعلول[١٤٠٣] بهذا الفعل سوا غيره . وذلك ان الافراد تتعين من البارى كما سيأتى .

١٣٩٣) ش اسقط من « كذلك الى العلة »
١٣٩٤) ش اذاً
١٣٩٥) ش‌ح فيلزم
١٣٩٦) ش‌ح بالعلة
١٣٩٧) ش متعلقاً
١٣٩٨) ش ام

١٣٩٩) ش ثان
١٤٠٠) ش اذاً
١٤٠١) ش واما
١٤٠٢) ش ان — ح واما
١٤٠٣) ش المعلول

اعتراض ثالث . العلة متعينة بقوتها ان تفعل هذا المعلول سوا١٤٠٤ غيره . اذن١٤٠٥ لا يلزم وضع الفعل ممتازًا عن العلة والمعلول .

جواب العلة متعينة بالقوة وليس بالفعل . ومعناه ان العلة قادرة ان تعل هذا المعلول سوا١٤٠٦ غيره . وقد تكون العلة قادرة ان تفعل من غير ان تفعل بالفعل . فيلزم وضع الفعل ممتازًا لتكون العلة متعينة بالفعل .

الفصل السادس

## هل يمتاز الفعل عن الانفعال

نقول اولاً ان١٤٠٧ النسل يمتاز عن الانفعال في اللاهوت . مثلاً الولادة تمتاز عن الولودة . والنفخة عن الانبثاق . وذلك ان الفعل هو شي واحد مع الاقنوم الفاعل في اللاهوت . والانفعال هو شي واحد مع الاقنوم الصادر . وكما تمتاز الاقانيم عن بعضها تميزًا حقيقياً . كذلك يمتاز الفعل الفعل تميزًا حقيقياً عن الانفعال .

واما بعد فنقول لا يمتاز الفعل تميزًا حقيقياً عن الانفعال في الخلايق . وذلك ان الفعل يمتاز عن ذات الفاعل المخلوق . والانفعال يمتاز عن ذات المنفعل كما تبين . اذن١٤٠٨ لا يلزم ان الفعل يمتاز عن الانفعال .

وبيانه١٤٠٩ ان الفعل اللازم لا شك انه واحد مع الانفعال . كقولك ان فعل التعقل واحد . وهو الذي به العاقل يدعى عاقلاً . والمعقول معقولاً . وفعل البصر واحد . وهو الذي يدعى به الباصر باصراً . والمبصور مبصوراً١٤١٠ .

واما الفعل١٤١١ المتعدى فهو واحد ايضاً مع الانفعال . كقولك ان فعل الضرب واحد وهو الذي به الضارب يدعى ضارباً . والمضروب مضروباً . وذلك ان الانفعال اذا كان ممتازًا عن الفعل . فلا بد ان يوضع عن فاعل فكان فعلاً والفعل ايضاً اذا كان ممتازًا عن الانفعال لا بد ان يوضع في مفعول فكان انفعالاً . وهذا خلق . ثم ان الاضافة واحدة وهي ما يضاف بها المضاف الى المضاف اليه . ولكن الفعل اضافة . يضاف بها الفاعل الى المفعول به . اذن١٤١٢ الفعل واحد مع الانفعال١٤١٢ ب .

١٤٠٤) ش سوى
١٤٠٥) ش اذاً
١٤٠٦) ش سوى
١٤٠٧) ش اسقطها
١٤٠٨) ش اذاً
١٤٠٩) ش ابيان ذلك
١٤١٠) ش ح مبصوراً
١٤١١) ش الفاعل
١٤١٢) ش اذاً
١٤١٢ب) ح اسقط مع الانفعال

اعتراض اول . الفعل هو فعل الفاعل . والانفعال هو انفعال المفعول به . ولكن يمتاز فعل الفاعل عن انفعال المفعول به . اذن[١٤١٢] يمتاز الفعل عن الانفعال .

جواب الفعل والانفعال هما شي واحد بالذات ويختلفان باللفظ . فيقال الفعل بالنسبة الى الفاعل فعل الفاعل . ويقال بالنسبة الى المفعول به[١٤١٣] انفعال المفعول به . ومثاله ان التعقل فهو واحد ويقال تعقل العاقل بالنسبة الى العاقل . وتعقل المعقول بالنسبة الى المعقول . وذلك ان الفعل وان كان واحداً مع الانفعال . فلا يكون واحداً الفاعل والمفعول به .

اعتراض ثانى[١٤١٤] . الفاعل يمتاز تميزاً حقيقياً عن المفعول به . اذن[١٤١٥] الفعل ايضاً يمتاز تميزاً حقيقياً عن الانفعال .

جواب الفاعل والمفعول به يمتازان عن بعضهما تميزاً حقيقياً بالنسبة الى ذاتهما . وليس بالنسبة الى الفعل . كما يمتاز العقل العاقل عن الشى المعقول بالذات وليس بفعل التعقل . لان فعل التعقل واحد وهو ما يقال به العاقل عاقلاً والمعقول معقولاً .

واعلم انه قد يكون ان الفاعل لا يمتاز تميزاً حقيقياً عن المفعول به . مثاله اذا عقلت النفس ذاتها . فلا تمتاز النفس عن ذاتها بل عن فعل التعقل لا غير .

اعتراض ثالث اذا كان الفعل والانفعال واحداً لكان واحداً الفاعل والمفعول به وهذا خلف . وايضاً لكان واحداً ان زيد[١٤١٦] يضرب ويوحنا يضرب وهذا شنع .

جواب الفعل والانفعال هو واحد . وليس هو واحد[١٤١٧] موضوع الفعل والانفعال وكذلك الضرب هو واحد فى زيد ويوحنا . واما فى زيد فالضرب بنوع الفاعل . واما فى يوحنا بنوع المفعول به . وقوله زيد يضرب ويوحنا لا ينعكس ان يوحنا يضرب زيداً . ولكن ينعكس ان يوحنا يُضرب من زيد . ومثاله فى العين الباصرة . فان العين تبصر بيتاً . والبيت لا يبصر العين بل يبصر من العين وفعل البصر واحد .

---

١٤١٣) ش اسقطها
١٤١٤) ش ثان
١٤١٥) ش اذاً
١٤١٦) ش زيداً
١٤١٧) ش واحداً

الفصل السابع
فى موضوع الفعل والانفعال

نقول اولا ان الفعل اللازم فى اللاهوت يوضع فى الاقنوم[١٤١٨] الفاعل. والانفعال يوضع فى الاقنوم[١٤١٨] الصادر. وذلك ان الفعل والانفعال فى اللاهوت هو شى واحد مع الاقنوم[١٤١٨] الفاعل والصادر. واما الفعل المتعدى فيوضع من طرف الانفعال فى الخليقة. ومن طرف الفعل الفاعل فى الخالق. وذلك ان الفعل الفاعل هو واحد مع الخالق والفعل المفعول يمتاز عنه تعالى.

نقول ثانياً. ان الفعل فى الخلايق اذا كان لازماً يوضع فى الفاعل. واذا كان متعدياً يوضع فى المفعول به.

وبيانه[١٤١٩] ان الفعل اللازم هو الذى يستقر فى فاعله ولم يتجاوزه. كقولك ان فعل البصر يستقر فى العين ولم يتجاوزها. وفعل التعقل يستقر فى العقل ولم يتجاوزه. وفعل الارادة يستقر فى الارادة ولم يتجاوزها. واما الفعل المتعدى فهو ما تجاوز من الفاعل الى المفعول به كقولك ان الضرب الذى يتجاوز من زيد الى يوحنا انما يوضع فى يوحنا. والتسخين الذى يتجاوز من النار الى اليد. انما يوضع فى اليد. وذلك ان الفعل المتعدى. لا يغير الفاعل تغييراً داخلاً. بل انما يغير المفعول به. وذلك ان الفاعل عند وضع الفعل. لا يكتسب كمالاً ولا نقصاً داخلاً بالاوفر. بل انما يشارك غيره بكماله.

واما المفعول به فيكتسب كمالاً او نقصاً داخلاً عند وضع الفعل لخروجه من القوة الى الفعل فى شى من الكمال او النقص.

اعتراض اول. قال ان الفعل يوضع فى الفاعل والانفعال فى المفعول لتمييز الفعل عن الانفعال.

جواب قد مرّ ان الفعل واحد مع الانفعال.

اعتراض ثانى[١٤٢٠]. قال ان الفعل يوضع فى الفاعل متعدياً كان او لازماً. لأن الفعل هو داخل الفاعل. وبيانه اولاً ان الفعل هو ما يتعين به الفاعل. ان يفعل فعلاً سوا غيره. وذلك ليس هو خارج[١٤٢١] بالنسبة

١٤١٨) ش القنوم
١٤١٩) ش بيان ذلك
١٤٢٠) ش ثان
١٤٢١) ش خارجاً

ان الفاعل . ثانياً الفاعل يشبه الخالق في فعله . والتشبيه في الخالق هو كمال داخل . ثالثاً الفرق بين الفاعل الخالق . وبين الفاعل المخلوق هو ان الخالق يفعل من فيضان الكمال ليكمل غيره . واما المخلوق فلا يفعل الا ليكمل ذاته . رابعاً ان الفاعل هو مايل الى الفعل طبيعياً . والذى يميل اليه الشى طبيعياً فهو من كماله[١٤٢٢] الباطن[١٤٢٣] .

جواب الفعل المتعدى ليس هو من كمال الفاعل الداخل .

جواب الاول الفاعل يتعين بالفعل الى وضع المعلول . يحصل ان الفعل هو تمام وضع المعلول . ولا يحصل ان العقل هو كمال داخل الفاعل . واعلم ان الفعل المتعدى قد يكون كمال داخل الفاعل بالنسب والحسب . كما هى الافعال الصالحة المتعدية . ولكن ذلك بعيد عن المقصود هنا . لان المقصود هنا ان الفعل المتعدى المخلوق لا يوضع فى الفاعل بالذات . ولا نقصد انه لا يوضع فى الفاعل بالنسب . اى بالاجر والحساب والكمال الروحانى .

جواب الثانى . اذا كان الفاعل المخلوق يشبه الخالق فى فعله يحصل انه لا يتكمل داخلاً . كما لا يتكمل داخلاً الصانع تعالى فى افعاله المتعدية . واما التشبيه الذى بين الفاعل المخلوق وبين الفاعل الخالق فهو اولاً : ان الفاعل المخلوق يضع شياً سواه ويكمله كما يضع الفاعل الخالق شياً سواه ويكمله بالفعل المتعدى . ثانياً ان تنتج قوة الفاعل المخلوق من الفعل الذى ابرزه كما تظهر قوة الصانع من افعاله المتعدية .

جواب ثالث[١٤٢٣ب] بسلب الفرق المورود فى الاعتراض . لان لا فاعل من الفواعل الطبيعية تفعل لتكمل ذاتها كمالاً داخلاً . وبيانه ان فعل الفواعل الطبيعية لا بد ان يقدر كمالها الداخل اذ لا يستطيع الفاعل ان يفعل الا اذا كانت له قوة كاملة فى نوعها .

واعلم ان الفاعل الطبيعي وان لم يفعل فعلاً متعدياً قصداً لتكميل ذاته فيفعل ذلك الفعل قصداً لتكميل نوعه ولحفظ ذاته . كقولك ان النار تبرز ناراً اخرى قصداً لتكاثر نوعها ولحفظ ذاتها من المضاد[١٤٢٤] . لانها تجتمع[١٤٢٥] مع النار البارزة جمعاً واحداً . وتقاوم قوة المضاد باسهل نوع .

---

١٤٢٢) ش الكمال
١٤٢٣) ش زاد الحاشية التالية : «من كمال الباطن سلم لكماله الباطن منكر» .
ب١٤٢٣) ح الثلث
١٤٢٤) ش المضادد
١٤٢٥) ش تجمع

جواب رابع ١٤٢٦ لا يلزم١٤٢٦ب الذى يميل اليه الفاعل ان١٤٢٦ج يكون كمالاً باطناً ذاتياً . بل يكفى ان١٤٢٦د يكون كمالاً خارجاً مطلوباً لتكاثر النوع وحفظ الذات كما مر .

اعتراض ثالث المعلول هو انقص كمالاً من علته ولا يكون ذلك اذا كان الفعل موضوعاً فى المعلول .

جواب اول قد يكون المعلول اكمل بالذات من علته كما يبان فى العرض والجوهر على راى من يقول ان العرض يعلل وجود الجوهر . وكما يبان فى كافة العلل الالية١٤٢٧ لكون المطرقة مثلاً انقص كمالاً من الصنم .

جواب ثانى١٤٢٨ اذا كانت العلة متواطية فهى مساوية بالكمال الذاتى لمعلولها . كما يبان فى الاب والابن . وفى الحيوان وفرخه . وفى النار ومعلولها . واما اذا اخذت العلة بما انها علة والمعلول اخذ بما انه معلول فالعلة اكمل من معلولها . لان المعلول يتعلق بالعلة ولا ينعكس . وان قلت ان السيد المسيح قد قال ان العطى خير من الاخذ فاجبتك هذا معناه روحانى بالنسبة الى العله النسبيه . اى الادبية وليس بالنسبة الى العلة الطبيعية . وتفسيره من اعطى شياً محبةً لله فيربح من الفضايل والاجر اكثر ممن يقبل .

اعتراض رابع الانفعال يوضع فى المفعول به . اذن١٤٢٩ الفعل يوضع فى الفاعل . لان كما يكون الفعل بالنسبة الى الفاعل . كذلك الانفعال يكون بالنسبة الى المفعول به .

جواب يمنع ذلك لان الانفعال يكون بالنسبة الى المفعول به مع تغيره الذاتى . واما الفعل فلا يكون بالنسبة الى الفاعل مع شى من التغيير الذاتى .

اعتراض خامس الانفعال الموضوع فى المفعول به يقال به المفعول مفعولاً . اذن١٤٢٩ لو وضع الفعل فى المفعول لدى المفعول فاعلاً .

جواب المفعول يدعى مفعولاً . لان الانفعال الموضوع فيه لا يدل انه صادر عن المفعول . بل انه صادر عن الفاعل . اذن١٤٢٩ الفعل الموضوع فى المفعول به لا يدعى به المفعول فاعلاً . لكونه لا يدل انه صادر عن المفعول به بل انه صادر عن الفاعل .

---

١٤٢٦) شرح الرابع
ب١٤٢٦) ح زاد ان
ج١٤٢٦) ح اسقطها
د١٤٢٦) ح انه
١٤٢٧) ش الالية
١٤٢٨) ش ثان
١٤٢٩) ش اذاً

اعتراض سادس الفاعل يضاف الى المفعول به كما يضاف الحايط الابيض الى حايط اخر ابيض . ولكن البياض موضوع فى كل من الحايطين. اذن ١٤٢٩ الفعل موضوع فى الفاعل . والانفعال فى المفعول به .

جواب اضافة الفاعل الى المفعول لا تشبه اضافة الحايط الابيض الى حايط اخر ١٤٣٠ . لان كلاً من الحايطين له صورة مفردة من البياض. واما الفاعل والمفعول به فلها صورة واحدة . كما يبان فى العين الباصرة والحايط المبصور . لان فعل البصر واحد وبه تقال العين باصرة والحايط يدعى مبصوراً . وذلك من البياض صورة مطلقة . والفعل صورة اضافية .

## الفصل الثامن

## هل علة واحدة تفعل مفاعيل كثيرة

نقول اولاً لا شك ان تقدر ١٤٣١ علة واحدة ان تفعل مفاعيل كثيرة فى احيان مختلفة متواترة . كقولك ان النار تبرز ناراً فى هذا الحين . ثم تبرز نار ١٤٣٢ اخرى فى حين اخر . وقد علمنا ذلك بالمشاهدة لاننا نرى ان لا يوجد شى من المخلوقات الا وهو قادر ان يبرز شى ١٤٣٣ من الفعل. كقولك ان الملاك يبرز فعل التعقل والارادة والحركة . والانسان كذلك . والحيوانات تبرز فعل الحساسة . والنباتات تبرز فعل النبات . والمادة والصورة تبرز خواصها . وذلك ان العلل الطبيعية . وان لم تقدر باجمعها ان تبرز فرداً من نوعها . كما يبان فى الملاك والاجسام الغير عايشة . فهى قادرة باجمعها ان تعل خواصها . وخاصة اذا استعملها فاعل اخر بالنسبة الى افعال شتى كما يبان فى عقاقير الطب وفى ساير الصناعات .

نقول ثانياً قوة العلل الطبيعية هى محدودة بالانواع ومعنى ذلك ان العلل الطبيعية لا تمتد طبيعياً الى كافة الانواع الموجودة والممكنة . ولكن بعضها تمتد الى انواع كثيرة . وبعضها تمتد الى انواع قليلة . وبيانه ١٤٣٤ ان الفعل ثلثة ١٤٣٥ اضاف : الاول بالتعقل والارادة والحواس الخارجة والباطنة. الثانى بالتغير العرضى والجوهرى . الثالث بالحركة المكانية . مثال الاول اذا تعقل الانسان شياً . مثال الثانى اذا اخذ ناراً واحرق اجساماً كثيرة . مثال الثالث اذا حرك جسماً من مكانه الى مكان اخر .

١٤٣٠) شرح زاد ابيض
١٤٣١) ش وضعها بعد واحدة
١٤٣٢) ش ناراً
١٤٣٣) ش شياً
١٤٣٤) ش بيان ذلك
١٤٣٥) ش ثلاثة

والفاعل الطبيعي اربعة اصناف : الاول عاقل كالملاك والانسان . الثاني غير عاقل كالحيوان والنبات والحجر وما اشبه ذلك . الثالث فاعل اولي اى الذي يفعل بقوته . الرابع فاعل آلي اى الذى يفعل بقوة غيره .

فنقول اولاً : الفاعل العاقل يقدر طبيعياً ان يعقل كافة الانواع الموجودة بنوع المتعقل وليس بنوع الادراك . واما الانواع الممكنة فلا يستطيع ان يعقلها فى ذاتها اصلاً . لكون العقل المخلوق لا يعقل شيأ لا بما انه يتشكل بشبهه . والنوع الممكن الغير موجود فليس له شبه .

وبعده نقول الحواس الباطنة والخارجة تقدر طبيعياً ان تحس فى كافة الانواع المناسبة لها . اعنى الواقعة تحت نوعها . كقولك ان العين تقدر ان تبصر كافة الانواع الموجودة المبصورة . والاذن قادرة ان تسمع كافة الاصوات الواقعة تحت السمع . ثم نقول ان الفاعل العاقل الاولي . لا يقدر ان يفعل فى كافة الانواع الموجودة بالتغيير العرضى والجوهري . لان قوته محدودة . ولا يستطيع ان يحرك كافة الاشيا بالحركة المكانية . لان بعض الاشيا ثابتة فى مكان كالمركز الارضى . ولا يقدر ان ينقل كافة الاشيا من مكانها الى مكان اخر . لان الارض لا يمكن بالقوة الطبيعية ان تنتقل الى السما . وبالعكس . ولا يستطيع ان يستعمل الفواعل الآلية بالنسبة الى الامور المذكورة . لان الفواعل الآلية قد تسهل الفعل بالنسبة الى ما تصل اليه قوة الفاعل الاولى . والفاعل الاولي فلا تمتد قوته الى كافة الانواع . لان العالم لم يخضع للخلايق بل للخالق وحده .

وبعده[١٤٣٦] نقول ان الفاعل العايش الغير العاقل[١٤٣٧] لا تصل قوته الاّ الى افعاله الطبيعية المناسبة لنوعه كما يبان فى الحيوانات والنباتات . واما الاشيا الغير عايشة فلا فعل لها الا بالنسبة الى بروز خواصها ومصادمة مضادها . كما يبان فى العناصر الاربعة . حصل اولاً ان العلل الطبيعية لا تمتد قوتها الى كافة الانواع بالتغيير العرضى والجوهري والحركة المكانية . ثانياً ان الفواعل العاقلة يمكن ان تعقل كافة الانواع الموجودة بشى من التعقل . وذلك ليس بتعقل واحد . ولكن بتعقلات كثيرة متواترة .

نقول ثالثاً قوة العلل الطبيعية هى محدودة بالافراد ومعناه ان العلل الطبيعية لا تمتد طبيعياً الى كافة الافراد الموجودة . ولكن بعضها تمتد الى

١٤٣٦) ش و بعده - ١٤٣٧) ش ع عاقل

افراد كثيرة . وبعضها تمتد الى افراد قليلة . وبيانه١٤٣٨ ان الافراد اكثر من الانواع فان كانت العلل الطبيعية لا تمتد طبيعياً الى كافة الانواع . فبالحرى لا تمتد الى كافة الافراد .

نقول رابعاً . تقدر بعض العلل الطبيعية ان تفعل بذاتها في حين واحد مفاعيل شتى بالتغيير العرضي والجوهري والحركة المكانية . كما يبان في الماء المسخن فيسخن ويبرد . ويرطب ويثقل في حين واحد . وبيانه١٤٣٨ ان العلة الطبيعية تفعل بقدر ما تملك من الصور العرضية . فان كانت الصور العرضية . فان كانت الصور العرضية واحدة تفعل فعلاً واحداً . وان كانت الصور العرضية كثيرة تفعل افعالاً كثيرة . وذلك ان ذات العلة وان كانت واحدة فقوتها١٤٣٩ متعددة .

### الفصل التاسع
### هل علل متعددة تفعل مفعولاً واحداً

العلة اما غائية او فعالة . فالعلة الغائية هي ما يصير شي لاجلها كقولك ان الحكمة علة غائية للدرس . لكون١٤٤٠ الدرس انما يصير لاجل حصول الحكمة . والعلة الفاعلة١٤٤١ هي ما يصير شي عنها . كقولك ان الدرس علة فعالة للحكمة لان الدرس يفعل الحكمة . ثم العلة اما نسبية وهي المنسوب لها المعلول . كقولك ان المرء الذى يشير على١٤٤٢ صاحبه ليقتل غيره فهو علة نسبيه للقتل . واما طبيعية وهي التي تفعل بذاتها او بغيرها . كقولك ان المرء علة طبيعية للقتل اذا قتل بذاته او بواسطة آلة من الالات. ثم العلة اما جزئية ناقصه وهي ما تفعل جزءاً من المعلول. كقولك اذا اتفق رجلان ان يحملا حملاً فكلا١٤٤٣ منهما يقال علة جزئية ناقصة للحمل . واما كلية وهي ما تفعل كل المعلول . كقولك اذا حمل رجل واحد حملاً فيدعى علة كلية كاملة للحمل .

نقول اولاً يمتنع ان علل داخلة متعددة تعل معلولاً واحداً بحيث ان كلاً منها١٤٤٣ب تكون علة كلية كاملة . وبيانه١٤٤٤ ان العلة الداخلة هي ما يتقوم١٤٤٥ عنها ذات المعلول . كقولك ان النفس الناطقة علة

١٤٣٨) ش بيان ذلك
١٤٣٩) ش قواها
١٤٤٠) ش لان
١٤٤١) شرح الفعالة
١٤٤٢) شرح اسقطها
١٤٤٣) ش فكل
١٤٤٣ب) ش منهما
١٤٤٤) ش بيان ذلك
١٤٤٥) ش تتقوم

داخلة للانسان . لكون الانسان يتقوم عنها بالذات . والامر ظاهر ان الكل الذى يتركب عن علل كثيرة يمتاز بالذات عن الكل الذى يتركب عن علل يسيره . كقولك اذا كانت النفس وحدها علة كلية كاملة لتركيب الانسان . لكان الانسان[١٤٤٦] المركب عن النفس وحدها ممتازاً بالذات عن الانسان المركب عن النفس والجسد . حصل[١٤٤٧] ان يمتنع ان تكون علل كثيرة داخلة كلية كاملة لمعلول واحد .

وان قلت ان الانسان يتركب عن النفس والجسد المتحدين . فاجبتك ان النفس والجسد ليسا بعلة كلية كاملة اذا اخذا بالافراد .

نقول ثانياً لا يمتنع ان تكون علل غائية متعددة كلية كاملة لمعلول واحد . ومعناه يمكن ان يصير شياً[١٤٤٨] لاجل غايات كثيرة بحيث ان كلاً فيها تكون علة كلية كاملة لصدوره . كقولك اذا سار[١٤٤٨ب] احد الى مكان قصداً للتنزيه ولقضى شغل ما[١٤٤٩] معاً . وكان كلاً[١٤٥٠] من هذين الامرين علة كاملة للمشى . وبيانه[١٤٥١] ان العلة الكلية الكاملة هى التى تضع معلولها كاملاً . عند رفع كافة العلل مع انها تفعل بالحالة التى كانت تفعل مع بقية العلل . كقولنا اذا اتفقا[١٤٥٢] رجلان ان يحملا حملاً واحداً وكان كل منهما يحمله كاملاً بالحالة التى يحمله مع رفيقه . على تقدير لو لم يسعفه رفيقه . ولكن يمكن ان يوضع شى لاجل غايات متعددة كاملة بالنوع المذكور كما مرّ فى المثال المورود . اذن[١٤٥٣] يمكن وجود علل غائية متعددة كاملة لمعلول واحد .

نقول ثالثاً يمكن وجود علل نسبيه متعدده كاملة لمعلول واحد . كقولك اذا لفظ كهنة كثيرون صورة التقديس على الخبز والخمر فى حين واحد . وما كانت نية احدهم متعلقة بنية الآخر . فكل واحد منهم هو علة نسبية كلية[١٤٥٤] كاملة لوجود جسد السيد المسيح تحت عوارض[١٤٥٥] الخبز والخمر . وكذلك فى كافة الاسرار . وبيانه[١٤٥٦] فى الامور الطبيعية . لانه قد يكون ان رجلين يشيران على انسان واحد ليفعل فعلاً . وهو قد

---

١٤٤٦) ش المركب الانسانى
١٤٤٧) ش يحصل .
١٤٤٨) ش شيا .
ب١٤٤٨) ج صار
١٤٤٩) ش ح اسقطها
١٤٥٠) ش ح كل
١٤٥١) ش بيان ذلك
١٤٥٢) ش اتفق .
١٤٥٣) ش اذاً .
١٤٥٤) ش اسقطها
١٤٥٥) ش ح عرضى
١٤٥٦) ش بيان ذلك

يفعل ذلك تكميلاً لشرور كل منها كاملاً . فيكون كل منها علة نسبية كاملة لذلك الفعل .

نقول رابعاً يمكن وجود علل متعددة مختلفة النوع لمفعول واحد . بحيث ان كلاً منها تكون كاملة في نوعها . كقولك ان النار الواحدة تبرز عن العلة الفعالة . وعن العلة المادية . وعن العلة الصورية . على تقدير ان المرء يقدم النار الى الحطب . فالمرء هو علة فعالة اولية . والنار علة فاعلية[١٤٥٧] صورية والحطب علة مادية . وكل منها هو علة كاملة في نوعها[١٤٥٨] .

نقول خامساً يمكن وجود علل متعددة جزءية لمفعول واحد . كقولك اذا حمل رجلان حملاً واحداً . فكل منها هو علة جزءية للحمل . ومجموعها فهو علة كلية كاملة لذلك .

نقول سادساً لا يمكن بالقوة الطبيعية ان توجد علل طبيعية متعددة كلية كاملة لمفعول واحد . ومعناه لا يقدر مفعول واحد ان يبرز طبيعياً عن علل طبيعية فعالة متعددة بحيث ان كلاً منها تكون علة كاملة لبروزه . وبيانه[١٤٥٩] انه مشاهد بالحس ان العلل الفعالة المتعددة اذا اجتمعت جمعاً واحداً . اما ان تفعل كلاً منها اقلها كانت تفعل لو كانت وحدها . واما ان تفعل كل منها اقلها يفعل مجموعها . ومثاله[١٤٦٠] في الحمل الذي يقدر ان يحمله رجل واحد . فاذا[١٤٦١] اتفقا[١٤٦٢] رجلان ليحملاه لكان كل منهما لا يتعب في حمله . كما قد كان تعب لو حمله وحده . وذلك يدل ان العلل الفعالة اذا اتفقت معاً . وكانت كلاً[١٤٦٣] منها قادرة ان تعل معلولاً وحدها[١٤٦٤] . لم تظهر كل واحدة منها كل قوتها . ولكن تستعمل قليلاً منها فتصير قوتها جميعاً بقدر ما تكون قوة احداها مفرداً على تقدير بروز المعلول عنها وحدها . ومثاله[١٤٦٥] ايضاً في رجلين . فاذا اتفقا جميعاً ليحملا حملاً ما لا يستطيع احدهما ان يحمله مفرداً . فيفعل كل منهما مفرداً اقلها يفعله مجموعها .

اعتراض اول يمكن وجود علتين نسبيتين كليتين بالنسبة الى معلول

١٤٥٧) ش‍ح فعالة
١٤٥٨) ش‍ح نوعه
١٤٥٩) ش بيان ذلك
١٤٦٠) ش ومثال ذلك
١٤٦١) ش فانه اذا
١٤٦٢) ش اتفق
١٤٦٣) ش‍ح وكان كل
١٤٦٤) ش واحداً
١٤٦٥) ش ومثال ذلك

واحد . اذن ١٤٦٦ يمكن بالقوة الطبيعية ان توجد علتين فاعلتين كليتين ١٤٦٧ بالنسبة الى مفعول واحد .

جواب كما نشاهد علتين نسبيتين كاملتين تعل ١٤٦٨ مفعولاً واحداً . كذلك لا نشاهد علتين فاعليتين كليتين تعل ١٤٦٨ معلولاً واحداً . فلا يصح المثل ١٤٦٩ .

اعتراض ثاني ١٤٧٠ يمكن وجود علتين غائيتين كاملتين لمعلول واحد . اذن ١٤٧١ يمكن وجود علتين فاعليتين كاملتين لمفعول واحد .

جواب نرى بالمشاهدة ان يبرز معلول واحد عن علتين غائيتين كاملتين . ولا نرى ان يصدر مفعول واحد عن علتين كاملتين فاعليتين .

اعتراض ثالث العلة الضرورية لها ان تفعل بقدر قوتها . مثلاً ان النار لها ان تفعل كثرتها عند حضور الاشيا اللازمة . يحصل ١٤٧٢ العلة الفاعلة ١٤٧٣ القادرة ان تعل معلولها كاملاً وهي وحدها . فتعله كاملاً ١٤٧٤ وهي مع غيرها .

جواب العلة الضرورية تفعل كثرتها عند حضور الاشيا اللازمة اذا كانت وحدها ١٤٧٥ . واما عند حضور علل اخر فلا تكون لها قوة ان تفعل معلولها كاملاً . لانها تصير حينئذ علة جزءية لذلك الفعل .

وان قلت ما هي الفايدة عن ١٤٧٦ اتفاق علل متعددة فعالة . فاجبتك انها تعل معلولها باسرع حين . وان كان المعلول قابل التزيد والتنقيص . فيكون معلول علة واحدة انقص من معلول علل متعددة .

نقول سابعاً يمكن بالقوة الالهية ان توجد علل فعالة متعددة كلية كاملة بالنسبة الى مفعول واحد . وبيانه ان ذلك لا يمتنع لسبب من الاسباب .

اعتراض اول . يمتنع ان الشي نفسه يصدر عن هذه العلة ولا يصدر عنها في وقت واحد . ولكن اذا صدر معلول واحد عن علتين كاملتين لصدر في وقت واحد عن احدهما ولم يصدر عنها . اذن ١٤٧٧ يمتنع صدور مفعول واحد عن علتين كاملتين .

---

١٤٦٦) ش اذاً .
١٤٦٧) ش علتان كليتان فاعلتان
١٤٦٨) ش تعلان
١٤٦٩) ش المثال
١٤٧٠) ش ثان
١٤٧١) ش اذاً .
١٤٧٢) ش حصل — ح زاد أن
١٤٧٣) ش الفعالة — .
١٤٧٤) ش زاد كاملاً
١٤٧٥) ش ح اسقط اذا كانت وحدها
١٤٧٦) ش عند
١٤٧٧) ش اذاً

جواب المعلول الصادر عن علتين كاملتين لا يصح به ان يصدر عن احدهما . وان لا يصدر عنها . لان قوله يصدر عنها هو وجودي . وقوله لا يصدر عنها هو سلبي . فيصح ان يقال انه يصدر عنها . ولا يصح ان يقال انه[١٤٧٨] لا يصدر عنها . لان القول الوجودي يُطلب لصدقه وجود المدلول به بشي من النوع . والامر ظاهر ان المعلول الصادر عن علتين يصدر عن احدهما . واما القول السلبي فيطلب الى صدقه ان لا يوجد المدلول به البتة . وقد قيل ان المعلول صادر عن احدى العلتين . اذن[١٤٧٩] لا يصح القول انه لا يصدر عنها . وبيانه[١٤٨٠] ان صدور المعلول عن هذه العلة لا ينفي صدوره عن علة اخرى مطلقاً .

اعتراض ثاني[١٤٨١] اذا صدر معلول عن علتين كاملتين لكان متعلقاً بكليهما[١٤٨٢] كما نفرض . وكان غير متعلق باحداهما[١٤٨٣] كما يتبين . لان تعلق المعلول في هذه العلة مثلاً فهو موقوف على ان المعلول يعدم الوجود . لو عدمت الوجود هذه العلة بدون غيرها . وتعلقه في العلة الاخرى فهو انه يتلاشى لو تلاشت عنه بدون غيرها . والامر ظاهر ان المعلول الصادر عن علتين كاملتين لا يعدم الوجود على تقدير تلاشي احداهما[١٤٨٤] . اذن[١٤٨٥] لا يتعلق باحداهما[١٤٨٦] . وهو محال .

جواب تعلق المعلول بالعلة يوخذ على وجهين : الاول بمعنى ان المعلول يعدم وجوده لو تلاشت علته . وهذا التعلق لا يصح في المعلول الصادر عن علتين . لان اذا تلاشت هذه ام تلك العلة لا يتلاشى المعلول . بشرط ان لا تتلاشى كلاً[١٤٨٧] من علتيه . الثاني بمعنى ان المعلول يصدر او يبرز عن العلة . وهذا التعلق يصح في المعلول الصادر عن علتين كاملتين مع ان لا يصح انه يصدر عنها ولا يصدر معاً كما مرّ في جواب الاعتراض الاول .

اعتراض ثالث اذا صدر معلول واحد كاملاً عن علتين لكانت احداهما باطلة . والباطل ممتنع .

---

١٤٧٨) ش ان
١٤٧٩) ش اذاً
١٤٨٠) ش بيان ذلك
١٤٨١) ش ثانٍ
١٤٨٢) ش بكلتيها
١٤٨٣) ش باحديها
١٤٨٤) ش احديها
١٤٨٥) ش اذاً
١٤٨٦) ش باحديها
١٤٨٧) ش ح كل

جواب الباطل هو الذى لا نهاية له . اى١٤٨٨ لا يقصد لاجل غاية . وقد يمكن ١٤٨٩ البارى تعالى يقصد وضع معلول واحد عن علتين كاملتين لاجل غايات كثيرة ما لا نصال١٤٩٠ الى معرفتها . لان لا احد يعرف شعور الرب . وقد يوجد فى صدور معلول واحد عن علتين كاملتين ما لا يوجد فى صدوره عن علة واحدة كاملة . وهو ان فى الصدور المذكور يوجد فعلان ما لا يوجد فى الصدور الاخر .

اعتراض رابع لا يمكن صدور فعل واحد عن علتين . اذن١٤٩١ ولا يمكن صدور معلول واحد عن علتين كاملتين .

جواب الفعل متعلق بالذات فى هذه العلة بدون غيرها . وأما المعلول فلا يتعلق بالذات فى هذه العلة سوا١٤٩٢ غيرها . وقد تحصل عن المثال المذكور نتايج شنيعة١٤٩٣ . وهى ان المعلول إذا امتنع صدوره عن علتين كاملتين لامتناع صدور الفعل عن علتين . لحصل ان المعلول يمتنع صدوره عن علتين جزءيتين . كما يمتنع صدور الفعل عن علتين جزءيتين وهذا شنع . وان سالت المعلول الصادر عن علتين كاملتين كيف يحتاج اليهما بالنسبة الى الوجود . فاجبتك لا يحتاج الى احدهما بالتعيين . لان١٤٩٤ لا يمكن ان يتعين فعل احدهما فيقال عنه ان المعلول كان محتاجاً اليه بالنسبة الى الوجود . يحصل انه يحتاج الى احداهما١٤٩٥ بغير التعيين . ومعناه انه يحتاج الى هذه العلة ام الى تلك . وهذا الاحتياج يُسد بفعل هذه العلة او بفعل الاخرى او بفعل كليهما١٤٩٦ . كقولك اذا احتجت الى درهم فاعطاك عشرة فلا يمكن ان يتعين احدها . فيقال انك كنت محتاجاً اليه بالتعيين .

## الفصل العاشر
## هل يمكن وجود علتين متعاكستين

العلة المتعاكسة هى التى تعل وجود المعلول . والمعلول يعل وجودها .

نقول اولاً يمكن وجود علتين متعاكستين فى اوقات مختلفة . كقولك

١٤٨٨) ش زاد الذي
١٤٨٩) ش زاد ان
١٤٩٠) ش ح تصل
١٤٩١) ش اذاً
١٤٩٢) ش سوى
١٤٩٣) ش شنعة
١٤٩٤) ش لانه
١٤٩٥) ش احديهما
١٤٩٦) ش كلتيهما

ان الطبيب يشفي المريض بالطب في هذا الوقت . والمريض يشفي الطبيب من مرضه في وقت اخر .

نقول ثانياً يمكن وجود علتين متعاكستين حسب الوجود الوهمي والذاتي . ومعناه يمكن وجود علة تعل حسب وجودها العقلي معلولاً حسب الوجود الطبيعي . والمعلول يعل بوجودها حسب الوجود الطبيعي . وبيانه[١٤٩٧] في العلة الغائية . فان العلة الغائية حسبما توجد في العقل تعل وجود الوسايط تعليلاً ذاتياً . والوسايط المعلولة حسب الوجود الطبيعي . تعل وجود العلة الغائية تعليلاً طبيعياً ايضاً . مثاله الشفا الموجود في عقل المريض يعل تدوق الدوا . وتناول الدوا يعل وجود الشفا .

نقول ثالثاً يمتنع وجود علتين متعاكستين حسب الوجود الذاتي . مختلفة النوع كانت العلل ام لا . ومعناه لا يمكن ان هذا الشي يعل وجود ذاك الشي . وان ذاك الشي يعل وجود هذا الشي . وبيانه اولاً اذا كان في وقت واحد ا علة لوجود ب وكان ب[١٤٩٨] علة لوجود ا[١٤٩٩] فحصل ان ا[١٤٩٩] علة وجود ب[١٤٩٨] وليس هو علته في حين واحد . وان ب هو علة ا وليس هو علته في زمان واحد وهذا شنع . وبيانه[١٥٠٠] ان ا من حيث هو علة ب يتقدم على ب تقدم الطبيعة او الاصل . وكذلك ب من حيث هو علة ا يتقدم على ا بشي من التقدم . والذي يتقدم على غيره بشي من التقدم يمتنع ان يكون وجوده معلولاً منه . حصل ان ا من حيث هو علة ب لا يمكن ان يكون معلول ب[١٥٠١] . وكذلك ان ب من حيث هو علة ا لا يكون معلول ا[١٥٠٢] حصل ان ا هو علة ب وليس هو علته معاً . وان ب هو علة ا وليس هو علته معاً وهذا خلق . ثانياً الوجود يتقدم على التعليل . والقوة تسبق الفعل . لكون التعليل يحصل عن الوجود والفعل عن القوة ولا ينعكس . واذا كان في وقت واحد ا علة لوجود ب وكان ب علة لوجود ا لتقدم التعليل على الوجود والفعل سبق القوة . وبيانه[١٥٠٣] ان ا من حيث هو علة ب يفعل وجود ب ومن حيث يفعل وجود ب يلزم ان يكون موجوداً سابقاً . وكذلك ب من حيث انه علة وجود ا يفعل وجود ا ومن حيث انه يفعل وجود ا لزم ان يكون موجوداً سابقاً . حصل

١٤٩٧) ش بيان ذلك
١٤٩٨) ش ثاني
١٤٩٩) ش اول
١٥٠٠) ش بيان ذلك
١٥٠١) ش ثاني
١٥٠٢) ش لاول
١٥٠٣) ش بيان ذلك

ان ا موجوداً[١٥٠٤] قبل ب من حيث انه علة ب وانه موجوداً[١٥٠٤] بعد ب من حيث ان معلول ب . وكذلك ان ب موجود قبل ا بما انه علة الالف وانه موجود بعد ا بما انه معلول ا . حصل ان يتقدم فيهما التعليل على الوجود والفعل على القوة وهذا شنع .

ثالثاً اذا كان ا[١٥٠٥] علة وجود ب وكان ب علة وجود ا لكان ا علة لنفسه وكان ب علة لذاته . وبيانه[١٥٠٦] ان ا يعل ب و ب يعل ا والذى يعل[١٥٠٧] وجود ذاته . يعل وجود[١٥٠٨] ذاته . وان قلت ان الله يعل وجود الخليقه . والخليقه تعل وجود الخطا من غير ان البارى يعل وجود الخطا[١٥٠٩] . فاجبتك فى هذا المثال لا يرجع تعليل الخليقه الى الخالق . لانه يتضمن ثلثة امور . وهى الخالق . والخليقة . والخطية . فالخالق علة الخليقة . والخليقة علة الخطا . وذلك بعيد عن الخالق .

واما فى المطلوب فيرجع لتعليل[١٥١٠] المعلول على[١٥١١] العلة . لانه يتضمن امرين وهما العلة والمعلول . فان كانت العلة علة المعلول . وكان المعلول علة العلة . لكانت العلة علة ذاتها[١٥١٢] .

اعتراض اول قال يمكن وجود علتين متعاكستين بالنسبة الى وجود بعضهما . وامثاله[١٥١٣] فى الاشيا الطبيعية . واولاً ان من جمرتين تحمى[١٥١٤] بعضهما فى حين واحد . وثانياً اذا اقمت قضيبين[١٥١٥] واسندت احدهما على الاخر بطريق الزاوية فيستندان[١٥١٦] . وكذلك فى امر الميزان . وثالثاً حركة بكرة تسهل حركة بكرة اخرى فى عربانه واحدة . ورابعاً اذا هب

١٥٠٤) ش موجود
١٥٠٥) ش اول
١٥٠٦) ش بيان ذلك
١٥٠٧) شرح زاد علة
١٥٠٨) ش استطيا
١٥٠٩) ش زاد «فاذاً كما ان فعل الخطا لا ينتسب الى الباري ولو كان علة علته كذلك في الكلام السابق عنه ثالثاً» .
١٥١٠) ش تعليل .
١٥١١) ش وح ال .
١٥١٢) ش زاد ما يلي : «جواب اخر لو ان الخليقة تعل معلولها كما تعللت من الخالق لكان فعل الخطا ينسبة تعليله للخالق لكونه علة علته والحال ان الامر بخلاف حيث ان الخليقة معلولة من الله من غير خطة وهي علة اخر بنوع اخر مختلف فلا عاد يطلق على علة العلة انها تعل الخطا وهو ينسب اليها مثلا النار علة وجودنار اخرى وتلك النار علة ماء مختلف عن علتها فلا يقال ان علة العلة هي علة الماء لانه مختلف عنها» .
١٥١٣) شرح ومثاله
١٥١٤) ش تحميان
١٥١٥) ش قضبين
١٥١٦) شرح فيتساندان

الريح فتفتح الكوّة . هو علة دخول الهوا الى القلاية . ودخول الهوا[١٥١٧] في القلاية هو علة فتح الكوة . خامساً[١٥١٨] الزخم في الحجر المدحرج يعلل حركة الحجر وحركة الحجر تعلل حفظ الزخم . وسادساً استعداد[١٥١٩] الاخير المطيب لبروز صورة النار . يتقدم وجود صورة النار . وصورة النار تتقدم عليه لانه خاصتها[١٥٢٠] .

جواب قد يوجد شيان متعلقان مع بعضها تعلقاً غير منفك بالطبيعة . مع ان لا يكونا[١٥٢١] علة لبعضها . كما يبان في الشمس . فانها لا تقدر ان توجد بلا نور مع ان النور لسته[١٥٢٢] بعلة الشمس . وكذلك قد توجد علة لا تقدر ان تضع معلولاً دون غيره . كما يبان في العين فانها عند حضور[١٥٢٣] كافة الاشيا اللازمة لا تستطيع ان تنفتح من غير ان تبصر .

جواب الاول حفظ النار والحرارة في جرمتين[١٥٢٤] هو معلول واحد صادر عن جرمتين . بحيث ان[١٥٢٥] اذا اتفقت جرتان معاً . حصل عنهما مبدأ واحد قادر ان يقاوم المضاد باشد قوة .

جواب الثاني وضع قضيبين متساندين هو معلول واحد صادر عن ثقليهما بحيث ان يتفقا معاً . وكذلك في امر الميزان[١٥٢٦] .

جواب الثالث حركة بكرتين هي معلول واحد صادر عن علة الحركة اي جاذب العربانه . وعن نفي العوايق التي تمنع الحركة .

جواب الرابع فتح الكوة ودخول الهوا ليسا بعلتين بالنسبة الى بعضهما . ولكن هما معلول واحد صادر عن الهوا وعن[١٥٢٧] علة الهوا[١٥٢٨] .

---

١٥١٧) ش اخرى

١٥١٨) ش ح وخامساً

١٥١٩) ش الاستعداد

١٥٢٠) ش زاد هنا ما يلي : «جواب السيد البطريرك . هو ان صورة النار تتقدم عقلياً على الاستعداد الحاضر لبروزها مسلم تتقدم عليه بالوجود منكر . فلا ينتج اذاً في زمان واحد وبحسب وجودهم يتماكسان» .

١٥٢١) ش يكونان

١٥٢٢) ش ليسه

١٥٢٣) ش استطها

١٥٢٤) ش ح جرتين

١٥٢٥) ش انه

١٥٢٦) ش زاد ما يلي : «بحيث ان يتفقا اي مثلاً في كل جهة من الميزان تضع رطلاً بالسوية» .

١٥٢٧) ش و ح او عن .

١٥٢٨) ش زاد الحاشية التالية : «فبمعنى قول المعلم ان الهواء هو علة فتح الكوة ودخول الهواء للقلاية هو من حركة الهواء القوية» .

جواب الخامس النفس تعل الزخم والحركة فى اليد. والحركة والزخم التى فى اليد. تعل الحركة والزخم فى الحجر. والحركة والزخم التى فى الحجر تعل فيا بعد حركات متواترة فى الحجر. يحصل ان الحركة لا تعل الزخم. ولا الزخم يعل الحركة. متعاكسان[١٠٢٩]. ولكن الزخم الموجود فى اليد يعل الزخم فى الحجر. وذلك الزخم يعل حركة الحجر.[١٠٣٠]

جواب السادس الاستعداد الاخير المطلوب الى بروز النار وليس هو خاصة النار. ولكن هو خاصة العلة الفعالة لبروز النار.

وان قلت ان لم تكن هذه البكرة. مثلاً او هذه الكرة لم تكن حركة البكرة الاخرى او الكرة الاخرى. وان لم يكن وضع هذا القضيب لم يكن وضع الآخر. وكذلك فى الباقى. اذن[١٠٣١] حركة هذه البكرة هى علة لحركة اخرى ووضع هذا القضيب هو علة لوضع الاخر. فاجبتك ان الشرطية لا تورد دائماً نسبة العلة بين المقدم والتالى. ولكن تورد احياناً نسبة العلامة والاتفاق بينهما مع ان لا يكون احدهما علة للاخر كما مرّ فى الشرطية فى المدخل. حصل ان قوله ان[١٠٣٢] تكن حركة هذه البكرة لم تكن الحركة[١٠٣٢ب] الاخرى. ولا[١٠٣٣] يدل ان حركة هذه البكرة هى علة حركة الاخرى. ولكن ان حركة هذه البكرة مستلزمة لحركة الاخرى كاستلزام معلولى علة واحدة.

وان قلت لا[١٠٣٤] تتحرك هذه البكرة تتحرك الاخرى. اذن[١٠٣٥] حركة احداهما[١٠٣٦] هى علة الحركة الاخرى.

فاجبتك ان العلة اى القضية السببية لا تورد دائماً نسبة العلة بين المقدم والتالى. ولكن تورد احياناً نسبة العلامة بينهما مع ان لا يكون احدهما علة للاخر. وذلك ان العقل ينتج التالى عن المقدم علة كان المقدم او معلولاً. او مستلزماً. وان اجبت ان سلب حركة هذه البكرة يمنع حركة الاخرى. اذن[١٠٣٧] وضع حركة هذه البكرة يعل حركة الاخرى.

فاجبتك سلب حركة هذه البكرة يمنع حركة الاخرى بمعنى انه مستلزم اتفاق كليهم معاً. وليس بمعنى انه علة حركة الاخرى.

---

١٠٢٩) ش متعاكساً
١٠٣٠) ش زاد ما يلي: «حاشية. اعلم ان الزخم موجود في الحجر مع الحركة».
١٠٣١) ش اذاً
١٠٣٢) شح زاد لم
١٠٣٢ب) ح حركة
١٠٣٣) ش لا
١٠٣٤) شح لان
١٠٣٥) ش اذاً
١٠٣٦) ش احديهما
١٠٣٧) ش اذاً

وان قلت ان كانت حركة هذه البكرة[١٠٣٧ب] موجودة . فحركة الاخرى موجودة . اذن[١٠٣٨] حركة هذه البكرة تعل حركة الاخرى .

فاجبتك اولاً ان الشرطية لا تورد دائماً نسبة العلة بين المتقدم والتالى كما مرّ . وثانياً لا يصح قوله ان كانت حركة هذه البكرة موجودة فحركة الاخرى موجودة الا عند اتفاقهما معاً . لانه يمكن وجود حركة احداهما[١٠٣٩] بدون الاخرى .

وان قلت ان لم تتحرك هذه البكرة . لزم ان توجد اعظم قوة فى المحرك بالنسبة الى حركة البكرة الاخرى .

فاجبتك سبب ذلك ان توجد بعض علل لا تقدر تعل معلولها مطلقاً . الا على تقدير اتفاق معلولين . كقولك ان العين لا تقدر تبصر ان لم تفتح . وتوجد بعض علل لا تقدر تعل معلولها بسهولة الا على تقدير اتفاق الاشيا المسهلة . كقولك ان العربانة لا تجذب بسهولة الا عند اتفاق البكرات اللازمة . وذلك لا يدل ان الاستعدادات المذكورة تعل بعضها . ولكن انها مطلوبة جميعاً الى الغاية المقصودة العلة الاولى .

وان سالت اذا كان معلولان متفقين اى متقارنين بالطبع ووُضع احداهما بالقوة الالهية بدون الاخر هل وضعه يكون طبيعياً . ام فايق الطبيعة .

فاجبتك اما وضعه[١٠٤٠] فهو طبيعى . واما وضعه بدون الاخر فهو فايق الطبيعة . وبيانه[١٠٤١] ان الوضع الطبيعى هو الذى يكون صادراً عن علة طبيعية . واما الوضع الفايق الطبيعة فهو الذى لا يكون بالحالة المقتضاة من الطبيعة . ووضع المعلول المتقارن بالطبع مع غيره فهو صادر عن القوة الطبيعية . وان كان وضعه بدون غيره مغايراً عن الحالة المقتضاة من الطبيعة . اذن[١٠٤٢] وضع المعلول المذكور فهو طبيعياً[١٠٤٣] . واما وضعه بدون الاخر فهو فايق على قوة الطبيعة . ومثاله فى اتون بابل . فان النار المحرقة كانت فى الحال الطبيعى بالنسبة الى ذاتها والى خواصها . واما بالنسبة الى عدم احتراق الفتية الثلثة[١٠٤٤] . فكانت بالحال الفايق على الطبيعة .

---

١٠٣٧ب) ح زاد محركة الاخرى
١٠٣٨) ش اذاً
١٠٣٩) ش احديهما
١٠٤٠) ش موضوعه
١٠٤١) ش بيان ذلك
١٠٤٢) ش اذاً
١٠٤٣) شح طبيعي
١٠٤٤) ش الثلاثة الفتية

اعتراض ثاني[١٥٤٥] : يمتنع بالقوة الطبيعية ان توجد المادة بدون الصورة وبالعكس . اذن[١٥٤٦] المادة هي علة وجود الصورة . ووجود الصورة هو علة وجود المادة .

جواب امتناع وجود المادة بلا الصورة[١٥٤٦ب] لا يستلزم ان المادة علة الصورة . وكذلك امتناع وجود الصورة بلا مادة لا يستلزم ان الصورة علة المادة . لانها توجد اشيا متقارنة مع بعضها بالطبع من غير ان تكون علة لبعضها كما يبان في الشمس والنور . وفي المعلول وعلته .

اعتراض ثالث . يمكن وجود علتين متعاكستين حسب اختلاف الوجود . كتولك ان احداهما تعل الاخرى . وهي موجودة بالوهم . والاخرى تعل علتها . وهي موجودة بالذات . كما يبان في الغاية والوسايط . اذن[١٥٤٦] يمكن وجود علتين متعاكستين حسب اختلاف العلل .

جواب بسلب النتيجة . لانه لا يحصل ان الشي يعل ذاته ويتقدم على نفسه اذا كانت العلل مختلفة في الوجود . وكانت احداهما موجودة بالوهم . والاخرى موجودة بالذات . بخلاف ما يحصل[١٥٤٧] اذا كانت العلل بالوجود[١٥٤٨] . اعني اذا كانت احداهما تعل وجود الاخرى . ولا تشتغل بقول القايل ان العلل تختلف بنوع التعليل . بمعنى ان تكون احداهما مادية والاخرى صورية . لان كيف[١٥٤٩] ما كانت العلل يحصل عنها ان العلة اقدم من ذاتها . على تقدير وجود علتين متعاكستين حسب الوجود الذاتي .

اعتراض رابع . اذا قال زيد انا[١٥٥٠] لم اتحرك ان لم يتحرك يوحنا . وقال يوحنا انا[١٥٥٠] لم اتحرك ان لم يتحرك زيد . فاما ان يتحرك كلاهما . واما ان يسكن كلاهما . فاذا تحرك كلاهما لكانت حركة زيد علة لحركة يوحنا وبالعكس . واذا سكن كلاهما لكان سكون زيد علة لسكون يوحنا وبالعكس . اذن[١٥٥٠ب] يمكن وجود علتين متعاكستين .

جواب اذا ثبت كلاهما على رايه لم يتحرك احدهما ابداً . واما سكونهما فلا يصدر عن سكون الاخر . ولكن عن الارادة التي لها ان تتحرك ام

١٥٤٥) ش ثان
١٥٤٦ ش اذاً
ب١٥٤٦) ح صورة
١٥٤٧) ش ح زاد ذلك
١٥٤٨) ش ح في الوجود
١٥٤٩) ش كيفها
١٥٥٠) ش ح استطبا
ب١٥٥٠) ش اذاً

تسكن كيفي تحرك الاخر او سكن. وبيانه[١٥٥١] ان السكون هو فعل من الافعال الارادية. والفعل الارادى لم يصدر الا عن الارادة..

اعتراض خامس. اذا علم ملك بالوحي الالهي ان احد اجناده يظفر بالحرب فاعطاه سيفاً ثواباً لظفره. قبل خروجه الى الحرب. واخذ الجندى السيف وصار الى الحرب. وظفر بالسيف من اعدايه. فاعطا السيف هو سبب الظفر والظفر هو سبب اعطا السيف. اذن[١٥٥٢] يمكن وجود علتين متعاكستين.

جواب اول. لا يمكن ان يثاب احداً او يعاقب قبل اكماله الخير والشر. حصل ان اعطا السيف قبل الخروج الى الحرب ليس بثواب الظفر. ولكن هو تسهيل للظفره[١٥٥٣].

جواب اخر. وان كان اعطا السيف قبل الخروج الى الحرب ثواباً للظفر فلا يتعلل من الظفر بالذات بل بالوهم. اى يسبق المعرفة.

اعتراض سادس كلام الانبيا هو علة تجسد السيد المسيح. وتجسد السيد المسيح هو علة كلام الانبيا.

جواب تجسد السيد المسيح هو علة النبوة ولا ينعكس. وذلك ان النبوة هى بنوع الخبر. والتجسد هو بنوع الفعل. والامر ظاهر ان الفعل هو علة الخبر ولا ينعكس. كقولك اذا رايت زيداً ماشياً. فمشى زيد هو علة قولك انه ماشى ولا ينعكس.

هذا هو اخر علم الطبيعيات ومن هنا يبتدى علم الفوق الطبيعيات[١٥٥٤].

المقالة السابعة عشر[١٥٥٥]

**فى العلة الارادية والضرورية. العلة الفعّالة: اما ان تكون إرادية او ضرورية**

الفصل الأول

**فى العلة الضرورية**

العلة الضرورية هى ما يمتنع بذاتها ان لا تفعل عند حضور كافة الاشيا اللازمة الى الفعل. او يمتنع بذاتها اى بقوتها ان تفعل عند نفى

---

١٥٥١) ش بيان ذلك

١٥٥٢) ش اذاً

١٥٥٣) ش ح النصرة

١٥٥٤) ش وضع بدل هذه الجملة ما يلي: تحت الطبيعيات — ح لم يضع شيئاً من هذا.

١٥٥٥) ش الثامنة عشرة — ح الثامنة عشر

الاشيا اللازمة الى الفعل . كقولك ان النار علة ضرورية للاحتراق . لانه اذا كانت حاضرة كافة الاشيا اللازمة للاحتراق يمتنع بالقوة الطبيعية ان لا تحرق .

وقد تكون على اعتبارين . الاول بالقوة الى الفعل . والقوة صنفان : قوة بعيدة وهي قوة العلة خلوًا عن الاستعدادات الضرورية كقولك ان ذات النار هي قوة بعيدة للاحتراق . اذا اعتبرت وحدها من دون الاشيا اللازمة من طرف الحطب . وقوة قريبة . وهي قوة العلة مع كافة الشروط الضرورية من طرف العلة ومن طرف المعلول . كقولك ان ذات النار مع تقربها[١٥٥٦] الى الحطب . ومع يبوسة الحطب تدعى قوة قريبة للاحتراق . والقوة البعيدة دايماً تكون بلا فعل . واما القوة القريبة في العلل الضرورية يمتنع بالقدرة الطبيعية ان تخلو[١٥٥٦ب] عن الفعل . بخلاف ما يمكن ذلك بالامر الالهي .

الثاني بالفعل وهو عين خروج المعلول من القوة القريبة الى الفعل . كقولك ان النار تكون بالفعل بالنسبة الى الاحتراق اذا احرقت بالفعل . وقد تدعى القوة البعيدة فعل اول بعيد[١٥٥٧] . والقوة القريبة تسمى فعل اول قريب[١٥٥٨] . والفعل يقال فعل ثاني .

ويمتاز الاستعداد اللازم في العلة الضرورية بالنسبة الى الفعل عن عدم الاستعداد . لان الاستعداد يطلب وجود كافة الاشيا اللازمة من طرف الفاعل . ومن طرف المنفعل به . واما عدم الاستعداد فيقوم كفوًا بعدم وجود شي من الاشيا الضرورية . كقولك ان النار تقال مستعدة الى الاحتراق اذا كانت بمقدار كبير . وكانت متقربة للحطب وكان الحطب يابساً . وبالعكس تقال غير مستعدة اذا نقص شي من الامور المذكورة . وذلك ان استعداد العلة الضرورية هو مركب عن اشيا كثيرة . والامر ظاهر ان الشي المركب لا يحصل كاملاً الا عند اجتماع كافة اجزايه . كما لا يتقوم الانسان كاملاً الأ عند تاليف النفس والجسد . واما عدم الاستعداد هو عدم . اى انحلال التركيب . وقد يحصل ذلك عند عدم وجود اى جزء كان من الاجزا اللازمة . كما يبطل وجود الانسان كاملاً عند انحلال الاتحاد وحده الكاين بين النفس والجسد .

---

١٥٥٦) ش تقربها
ب١٥٥٦) ح تخلوا
١٥٥٧) ش فعلاً اولاً بعيداً
١٥٥٨) ش فعلاً اولاً قريباً

الفصل الثاني
في العلة الارادية

العلة الارادية اي المعتوقة . هي ما يمكنها[١٥٥٩] تفعل ام لا . عند حضور كافة الاشيا اللازمة الى الفعل . كقولك ان الانسان علة ارادية بالنسبة الى المشي لانه اذا كانت حاضرة كافة الاشيا اللازمة الى المشي يستطيع ان يمشي ام لا كارادته .

والانعتاق ثلثة[١٥٦٠] اقسام . الاول الالهي . وهو ان البارى تعالى يستطيع ان يفعل ام لا كارادته . وهذا الانعتاق لا يكون بالنسبة الى الخير والشر . لان البارى يمتنع انه يصنع امرًا رديًا . ولكن[١٥٦١] بالنسبة الى افراد الخير . اى بالنسبة الى هذا الخير سوا غيره . او بالنسبة الى ذاك الخير سوا[١٥٦٢] هذا . الثاني انعتاق ملايكي وهذا ثلثة : الاول انعتاق بالنسبة الى الخير والشر . وهذا الانعتاق لم يكن للملايكة الا فى حين تكوينهم قبل ان يسعدوا او يتعسوا . الثاني انعتاق ملايكي بالنسبة الى الخير وحده . وهذا الانعتاق لم يكن الا للملايكة الفايزين فى حين وصولهم الى رويا البارى تعالى . الثالث انعتاق ملايكي بالاضافة الى الشر فقط . وهذا الانعتاق لم يكن للملايكة الا بعد المعصية . الثالث انعتاق[١٥٦٣] بشرى وهو صنفان : الاول انعتاق بشرى قبل المات . الثاني انعتاق بشرى بعد المات وقد[١٥٦٤] سياتي تفسيره فيما بعد .

الانعتاق ايضاً ثلثة انواع : الاول انعتاق عن التعس الطبيعي وهو النجا من البلايا الحادثة الممكنة الوجود الغير مخطية . وقيد بقوله البلايا الممكنة الوجود لان التعس الثاني[١٥٦٥] لا يوجد انعتاق بالنسبة اليه . كقولك ان الانسان لا انعتاق له بالنسبة الى الموت والى قابلية الخطا . وقيد بقوله البلايا الغير المخطية[١٥٦٦] . لان الانعتاق عن الخطا قد[١٥٦٧] سياتي ذكره فيما بعد . فالانعتاق المذكور هو الانعتاق عن الوقوع فى البلايا الطبيعية الغير مخطية . وهو صنفان : الاول انعتاق عن تعس الجسد وهو اثنان : الاول

---

١٥٥٩) ش زاد ان
١٥٦٠) ش ثلاثة
١٥٦١) ش زاد هو
١٥٦٢) ش سوى
١٥٦٣) ش استطيا
١٥٦٤) ش وسوف
١٥٦٥) ش ح الذاتي
١٥٦٦) ش مخطية
١٥٦٧) ش سوف

انعتاق عن تعس الجسد الخارج . كقولك النجا[١٥٦٨] عن الفقر الغير الاختياري . وعن الاسم الشنيع[١٥٦٩] وما اشبه[١٥٧٠] . الثاني انعتاق عن تعس الجسد الباطن . كقولك النجا[١٥٧١] عن المرض . وعن اختباط المخيلة . وعن اختباط الحواس الظاهرة[١٥٧٢] والباطنة . والثاني انعتاق عن تعس النفس وهو اثنان : الاول انعتاق عن تعس العقل كقولك النجا[١٥٧٣] من الجهل والنسيان والشكوك . والضلال وما اشبه[١٥٧٤] . الثاني انعتاق عن تعس الارادة . كقولك النجا[١٥٧٥] عن المحبة والبغضه والرغبه والخوف وما شاكل[١٥٧٦] ذلك . فالانسان ما دام مقيماً في الحياة لا يقدر ان يكون معتوقاً عن كافة البلايا الطبيعية المذكورة . وان امكنه ان يكون ناجياً عن بعضها او عن اغلبها .

والنوع الثاني انعتاق عن الخطا اى عدم وجود الخطا في الموضوع القابل . وذلك سبعة اصناف : الاول انعتاق عن الخطا الشرعي اى عن الاحتفالات التي لا يلزم حفظها تحت خطا مميت او عرضي كما كانت بعض الاحتفالات في شريعة موسى النبي المسطرة في سفر الاحبار في الاصحاح الخامس عشر والثاني وعشرين . الثاني انعتاق عن التجارب الداخلة والخارجة معاً . الثالث انعتاق عن التجارب الداخلة مع عدم الانعتاق عن التجارب الخارجة . كما كان السيد المسيح ناجياً عن التجارب الداخلة مع انه جُرّب خارجاً من ابليس . الرابع انعتاق عن التجارب الخارجة مع عدم الانعتاق عن التجارب الداخلة . كما هو الرجل الاعمى والاصم . والاخرس[١٥٧٧] ناجياً عن التجارب الخارجة مع انه يتجرب داخلاً بالافكار الردية . الخامس انعتاق عن المفعولات التي تتبقى في النفس بعد فعل الخطا . وان لم يتبقى[١٥٧٨] الخطا . السادس انعتاق عن العقاب الابدي الزمني الذي يحصل عن فعل الخطا . السابع انعتاق عن الخطا وذلك اربع[١٥٧٩] اصناف .

الاول انعتاق عن الخطا الاصلي . الثاني انعتاق عن الخطا المميت . الثالث انعتاق عن الخطا العرضي . الرابع انعتاق عن النقصانات[١٥٨٠]

---

١٥٦٨) ش النجاة
١٥٦٩) ش الشنع
١٥٧٠) ش زاد ذلك
١٥٧١) ش النجاة
١٥٧٢) ش الخارجة . وضعها ش بعد الباطنة
١٥٧٣) ش النجاة
١٥٧٤) ش زاد ذلك
١٥٧٥) ش النجاة
١٥٧٦) ش شبه
١٥٧٧) ش الاخرس
١٥٧٨) ش يتبقا
١٥٧٩) ش اربعة
١٥٨٠) ش النقايص

الادبية وذلك لم ينج منه كاملاً الا السيد المسيح وامه الطاهرة وكافة الفايزين في حال السعادة .

واما ساير الناس ما داموا مقيمين في الحياة لا بد ان يسقطوا في نقص من النقايص . لان لا كامل الا الخالق وحده .

والنوع الثالث الانعتاق عن الضرورة . وهو انعتاق الارادة البشرية القادرة ان تفعل ام لا عند حضور كافة الاشيا اللازمة . الى الفعل . وهو المراد هنا . ويقال انعتاق عن الضرورة . لانه نجا[١٥٨١] من الفعل الضروري. وذلك لانه يتضمن فعل اختياري[١٥٨٢] . وهذا الانعتاق ثلثة[١٥٨٣] اقسام . الاول انعتاق عن القهر والضرورة معاً . ومعناه اذا لم يكن شي لا قهر ولا ضرورة . ومعنى الضرورة هو الاقتران باحد الطرفين من دون الاخر . كقولك ان الفعل ضروري اذا كانت علته مقترنة بهذا الفعل من دون غيره . الثاني انعتاق عن القهر من دون الانعتاق من الضرورة . ومعناه ان الفعل ليس هو قهري مع انه ضروري كما هي افعال الفايزين الذين يحبون الصانع تعالى . بلا قهر واغتصاب[١٥٨٤] . لانهم يحبونه بتنعم ولذاذ لا يوصف مع انهم لا يقدرون ان لا يحبونه . الثالث انعتاق عن الضرورة من دون الانعتاق عن القهر والاغتصاب . كقولك ان الشهدا الاطهار كانوا معتوقين عن الضرورة عند احتمالهم اصناف العذابات . لانه كان راجعاً لارادتهم ان يكفروا ام لا . مع انهم لم يكونوا معتوقين عن القهر والاغتصاب بسبب العقوبات الشديدة التي كانوا يحتملونها حباً في السيد المسيح .

والانعتاق عن الضرورة ثلثة اصناف : الاول انعتاق عن الضرورة المطلقة . ومعناه ان الفعل الاختياري لا يكون[١٥٨٥] يتقدمه شي مقترناً به سابقاً اقتراناً مطلقاً .

والاقتران المطلق فهو الذي يمتنع بالقوة الالهية ان لا يتصل مع الطرف المقترن معه . كقولك اقتران الحيوان مع الناطق في الانسان . واقتران الضاحك مع الحيوان الناطق وما اشبه[١٥٨٦] . الثاني انعتاق عن الضرورة الطبيعية . ومعناه ان الفعل الارادي لا يكون يتقدمه شي مقترناً به سابقاً اقتراناً طبيعياً .

---

١٥٨١) ش نجاة
١٥٨٢) ش فعلاً اختيارياً
١٥٨٣) ش ثلاثة
١٥٨٤) ش ولا اغتصاب
١٥٨٥) ش اسقطها
١٥٨٦) ش زاد ذلك

والاقتران الطبيعي هو الذى يمتنع بالقوة الطبيعية ان ينفصل عن الطرف المقترن معه . كقولك اقتران النار للحطب المستعد فانه يمتنع بالقوة الطبيعية . ان تقترن النار بالحطب ولا تحرقه .

الثالث[١٥٨٧] انعتاق عن الضرورة الحسبية او النسبية او الادبية . ومعناه ان الفعل الارادى لا يقدمه شى مقترناً به سابقاً اقتراناً نسبياً او ادبياً .

والاقتران النسبى اى الادبى هو الذى يقدر ان ينفك بالقوة الطبيعية عن الطرف المقترن به . كقولك ان العذاب الشديد مقترن اقتراناً حسبياً بجحد الايمان فى الشهدا . لانه حضهم[١٥٨٨] الى الكفر وان امكن ان لا يكفروا عند اتفاقه . والانعتاق اثنان : الاول انعتاق بالنسبة الى النوع . كقولك . اذا كان قادراً ان يحب ام يبغض . لان المحبة تختلف نوعاً عن البغضه . الثانى انعتاق بالنسبة الى الافراد فقط فى نوع واحد . كقولك اذا كان قادراً ان يفعل هذا فعل المحبه أم غيره . من دون ان يقدر ان يفعل فعل البغضه . وينقسم الانعتاق المذكور الى قسمين : الاول انعتاق الى افعال متقابلة اى متناقضه . كقولك الانعتاق الى فعل المحبة والى عدم فعل المحبة . الثانى انعتاق الى افعال متضاددة[١٥٨٩] كقولك الانعتاق الى فعل المحبة والى فعل البغضه .

وقال البعض لا يوجد انعتاق الى افعال متناقضه . لانه لا يمكن ان يوضع فعل متناقض بل يلزم ان يكون متضادد[١٥٩٠] . كقولك . لا يمكن ان المرء يهمل فعل المحبة . من دون ان يفعل شياً . واذا فعل شياً فلا يكون فعله متناقضاً لفعل المحبة . ولكن متضادداً[١٥٩١] . لان التناقض يقتضى لذاته ان يسلب نقيضه من دون ان يضع شياً . والتضادد فهو الذى يسلب مضادده مع وضع شى كما قيل فى المدخل . وهذا عندى صحيح الا ان الانعتاق الى افعال متناقضة لا يوخذ هنا فى الذات . ولكن فى الوهم .

والانعتاق الى افعال متضاددة صنفان : الاول بالنسبة الى شيين متضاددين فقط كقولك الانعتاق الى فعل المحبة . والانعتاق الى عدم وضع فعل المحبة . الثانى بالنسبة الى اشيا متضاددة متعددة . كقولك الانعتاق الى فعل المحبة والى فعل البغضه . والى فعل الكتابة وما اشبه[١٥٩٢] . وكيفما

---

١٥٨٧) ش ثالثاً
١٥٨٨) ش يحضهم
١٥٨٩) ش متضادة
١٥٩٠) ش متضاداً
١٥٩١) ش متضاد
١٥٩٢) ش زاد ذلك

كان هذا الانعتاق فهو قسمان : الاول بالنسبة الى افعال متضاددة[١٥٩٣] قابلة الوسيط . ومعناه اذا كانت الافعال المتضاددة[١٥٩٣] ممتنعة الجمع معاً . وممكنة الخلو كقولك الانعتاق الى التكلم مع زيد وحده او مع يوحنا وحده . فلا يمكن ان يتكلم مع كليهما على تقدير ان الانعتاق يكون بالنسبة الى واحد منهما فقط . مع انه يمكن ان لا يتكلم مع احدهما على تقدير السكون . الثاني بالنسبة الى افعال متضاددة[١٥٩٣] غير قابلة الوسيط . ومعناه اذا كانت الافعال المتضاددة[١٥٩٣] ممتنعة الجمع والخلو معاً . كقولك ان الله منذ الازل سبق بمعرفته وعلم انك تتكلم في هذا الان . او عرف انك لا تتكلم في هذا الآن . وهذان العلمان متضاددان بدون وسيط . لانه ضروري انك تتكلم الان ام لا تتكلم . فان تكلمت الان لعرف الله منذ الازل انك تتكلم في هذا الوقت . وان لم تتكلم لعرف الله منذ الازل انك لا تتكلم في هذا الحين . فالامر ظاهر انه لا يوجد وسيط بين هذين العلمين المتضاددين. ولا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما معاً .

والانعتاق الى افعال متضاددة[١٥٩٣] وهو قسمان ايضاً : الاول قريب اي بالنسبة الى افعال الارادة كقولك المحبة والبغضه والتفرح والحزن وما اشبه[١٥٩٤] . الثاني بعيد اي بالنسبة الى افعال كافة القوى كقولك المشي والقعود وما شاكل ذلك[١٥٩٥] . والعلة الارادية اي الانعتاق الى افعال متناقضة او متضاددة[١٥٩٣] قسمان : الاول بالقوة الى الفعل . والقوة صنفان: الاول قوة بعيدة وهي الارادة نفسها خلواً عن الاستعداد[١٥٩٦] اللازمة الى الفعل . الثاني قوة قريبة وهي الارادة مع كافة الشروط اللازمه الى وضع الفعل . وهذه الاشيا اللازمه فهي ثلثة : الاول المساعدة الالهية . لان اذا نقص الاسعاف الالهي لا تقدر الارادة المخلوقة ان تفعل شياً . الثاني تعيين الافراد لان اذا كانت الافراد غير مادية . مثل فعل المحبة والبغضه فلا تستطيع الارادة المخلوقة ان تنتخب احدها سوا[١٥٩٧] الاخر . فيلزم ان تتعين من الباري تعيناً سلبياً . اي بمعنى ان الباري تعالى . لا يامر وضع احدهما بدون الاخر . والا لامر وضع الخطية اذا كان الفعل مخطياً . ولكن يعين احدها مباحاً للارادة ان تنتخبه[١٥٩٨] ام لا . مع الامر انها اذا عقدت

---

١٥٩٣) ش متضادة
١٥٩٤) ش زاد ذلك
١٥٩٥) ش زاد هنا الحاشية التالية : «في قول قريب يعني السبب بكون المحبة بدون وسيط» .
١٥٩٦) ش الاستعدادات
١٥٩٧) ش سوى
١٥٩٨) ش تنتجه

نيتها ان تفعل ذلك الفعل . ففعلها يكون هذا الفرد سوا[١٥٩٩] غيره . الثالث عدم الاقتران الضروري مع احد الطرفين بمعنى ان الارادة قبل ان تفعل لا تكون مقترنة مع هذا الفعل سوا[١٥٩٩] غيره . وقد[١٦٠٠] سيأتى تفسير هذه الشروط فى ما[١٦٠١] بعد[١٦٠٢] حيث نتكلم عنها فرداً فرداً .

القسم الثانى علة ارادية بالفعل اى فعل العلة الارادية . وهو عين خروج المعلول الارادى من القوة القريبة الى الفعل . كقولك فعل المحبة وفعل الكتابة . وفعل الارادة يدعى ارادى[١٦٠٣] من حيث الارادة وليس من حيث الفعل . وذلك ان الفعل هو مقترن اقتراناً ضرورياً مع الارادة . واما الارادة فلا تقترن اقتراناً ضرورياً مع الفعل . ويقال الارادة انها معتوقة بالنسبة الى الافعال المتناقضة او المتضاددة[١٦٠٤] . ومعناه ان الارادة قادرة ان تضع هذا الفعل سوا[١٦٠٥] نقيضه . او سوا[١٦٠٥] مضاددة . كقولك ان الانسان قادر ان يقوم ام لا يقوم . وقادر ان يقوم او يقعد . ولا يتأتى ان الارادة تضع معاً فعلين متضاددين او متناقضين . لانه يمتنع ان الانسان يقوم ولا يقوم معاً . او انه يقوم ويقعد معاً . وذلك ان القوة الى افعال وضع[١٦٠٦] متناقضة او متضاددة[١٦٠٧] هى موجودة فى الانسان معاً ولا يوجد فى الانسان قوة الى دفع افعال متناقضة او متضاددة[١٦٠٧] معاً . بمعنى ان المعية تقع على القوة وليس على الافعال[١٦٠٨] .

الفصل الثالث

## فى انعتاق الارادة الانسانية

نقول يوجد فى الانسان انعتاق بالنسبة الى افعال متناقضة او متضاددة[١٦٠٩] بالاضافة الى الخير والشر . وبيانه[١٦١٠] ان الانسان ما دام مقيماً فى الحيوة فهو واقع تحت الامر والنهى والعقاب والثواب . كما تشهد الشريعة الالهية والانسانية . والامر ظاهر انه يمتنع ان يُثاب احد او يُعاقب ان لم تكن له سلطة على افعاله . وبيانه[١٦١٠] ان الشريعة لا تحكم على احد بثواب

---

١٥٩٩) ش سوى
١٦٠٠) ش وسوف
١٦٠١) ش فيما
١٦٠٢) ش زاد تفسير هذه الشروط
١٦٠٣) ش ارادياً
١٦٠٤) ش المتضادة
١٦٠٥) ش سوى
١٦٠٦) ش شرح وضعها قبل افعال
١٦٠٧) ش متضادة
١٦٠٨) ش الفعل
١٦٠٩) ش متضادة
١٦١٠) ش بيان ذلك

وعقاب من حيث انه انسان . او من حيث انه اصمّ او اعمى وما اشبه[١٦١١] . ولا[١٦١٢] ذلك الاّ لكون الانسان ليس له سلطان على ذاته فى الاشيا المذكورة . وقد علمنا بالمشاهدة ان الانسان حايز سلطاناً على افعاله . لان كل احد[١٦١٣] يحسّ فى ذاته انه قادر ان يفعل ام لا كارادته . واعلم ان هذا الانعتاق هو كامل بالنسبة الى افعال النفس . لان كل انسان ما دام مقيماً فى الحيوة هو قادر ان يفعل افعال المحبة مثلاً او البغضه وما اشبه[١٦١٤] . واما بالنسبة الى الافعال الخارجة اى الجسدانية فلا يوجد الانعتاق الا فى من يملك الالات والحواس[١٦١٥] اللازمة . لان الذى يولد اعمى او متقطع الرجل . ليس له سلطان ان يمشى او ينظر . وذلك ان الانعتاق البشرى لا يلاحظ ملاحظة اولية الا الافعال الصادرة عن الارادة بلا وسيط . واما الافعال الصادرة بوسيط . فيلاحظ ملاحظة ثانية اى على تقدير وجود الاشيا اللازمة الى تكميلها .

اعتراض اول قال لا يوجد فى الانسان سلطة على افعاله . لان افعال الانسان معروفة منذ الازل من الله تعالى . والذى يعرفه الله تعالى فهـو ضرورى ان يكون . والذى هو ضرورى ليس هو ارادى .

جواب الضرورة صنفان : الاول ضرورة متقدمة . وهى ما تسبق الفعل تقدماً بالذات . وهذه الضرورة تنافى الفعل الارادى . لانه اذا كان المرء مقيّداً قبل ان يمشى فلا تكون له قدرة الى المشى . ولا يكون عدم المشى اختيارياً بل ضرورياً[١٦١٦] بالنسبة اليه . الثانى ضرورته تالية وهى ما تتبع الفعل اى تنتج عن صدور الفعل لكون الفعل بعد صدوره عن علته . فلا يكون للمرء قدرة الى رفعه اصلاً . وان كانت[١٦١٧] له قدرة الى[١٦١٨] عدم وضعه قبل ان يضعه . وهذه الضرورة لا تنافى الاختيارى بل انها لا تكون الاّ على تقدير الفعل الاختيارى . كقولك ان فعل المشى هو ضرورة تالية على تقدير وضعه . مع انه اختيارى على تقدير وضعه ارادياً . واما معرفة الله تعالى وعلمه الاشيا الماضية والحاضرة والمستقبلة . والشرطية . فلا تضع بالشى المعروف ضرورة متقدمة بل تالية . لكون علمه تعالى لا يكون سبب الفعل المعروف بل انما هو تصوره كما هو فى ذاته . وذلك

---

١٦١١) ش زاد ذلك
١٦١٢) ش وليس
١٦١٣) ش واحد
١٦١٤) ش زاد ذلك
١٦١٥) ش وضعها قبل الالات
١٦١٦) ش ضروري
١٦١٧) ش كان
١٦١٨) ش على

الشي فهو فى ذاته اختيارى[١٦١٩] . اذن[١٦٢٠] لا يعلمه الله تعالى الا من حيث انه اختيارى . ومثال ذلك اذا نظرت احداً ماشياً فقلت هذا الانسان يمشي . فقولك هذا لا يضع ضرورة متقدمة فى المشي بل تالية فقط لكون قولك لا يكون علة المشي بل ان المشي علة قولك .

وان قلت ان معرفة الله تتقدم على الفعل البشرى لكونها ازلية . والفعل البشرى زمانى[١٦٢١] .

فاجبتك ان التقدم صنفان : الاول تقدم الزمان . كقولك . ان ابينا[١٦٢٢] ادم يتقدم بالزمان على كافة البشر . الثانى تقدم[١٦٢٣] الطبع والنتيجة . كقولك ان الشمس تتقدم بالطبع على النور . والعلة تتقدم على المعلول . واما معرفة الخالق فلا تتقدم على الفعل البشرى الارادى تقدم الطبع . او النتيجة وان تقدمت عليه تقدم الزمان . وبيانه[١٦٢٤] انه يصح القول ان الله يعرف ان زيد[١٦٢٥] يفعل هذا الامر لانه يفعله . ولا ينعكس ان زيد[١٦٢٥] يفعل هذا الامر لان الله يعرفه . لكون معرفة الله لا تعل الاشيا الارادية . ومثاله اذا رايت زيداً ماشياً فيصح القول انك تنظر زيد[١٦٢٥] ماشياً لانـه يمشي . ولا يصح ان زيد[١٦٢٥] يمشي لانك تراه ماشياً . وان قلت لا يقدر المرء ان يتجنب[١٦٢٦] الفعل على تقدير معرفة الله انه يفعل . فاجبتك كما لا يقدر المرء ان يفعل لا على تقدير انه يفعل . كذلك لا يقدر ان لا يفعل على تقدير معرفة الله انه يفعل . وذلك ان معرفة الله لا تعل الفعل البشرى بل انها تتقدره موضوعاً كارادة الفاعل البشرى . وهذه الضرورة فى الانسان بالنسبة الى الفعل ليست ضرورة متقدمه . بل انها تالية .

اعتراض تانى[١٦٢٧] . قال لا يوجد فى الانسان الانعتاق من[١٦٢٨] الضرورة ولكن الانعتاق عن الاغتصاب وحده . لان الانسان هو قابل الثواب والعقاب فى هذا العالم وفى الاخر من دون الانعتاق عن الضرورة . وبيانه[١٦٢٩] كما ان الانسان يعاقب ويثاب ثواباً وعقاباً شرعياً فى هذا

١٦١٩) ش اختيارياً
١٦٢٠) ش اذاً
١٦٢١) ش زمني
١٦٢٢) ش ابانا
١٦٢٣) ش تقديم
١٦٢٤) ش بيان ذلك
١٦٢٥) ش زيداً
١٦٢٦) ش ح يجتنب
١٦٢٧) ش ثان
١٦٢٨) ش عن
١٦٢٩) ش بيان ذلك

العالم لاجل استحقاق ابايه وزلتهم . وكما يُعاقب الاطفال ويثابون ثواباً وعقاباً لاجل زلة ابينا ادم . واستحقاق السيد المسيح . كذلك يثاب الانسان ويعاقب عقاباً وثواباً شرعيا وابديا . لاجل افعاله وان كانت غير ارادية . وذلك ان ارادة الانسان بالنسبة الى افعاله لم تكن فيه اى فى كل فرد من الافراد البشرية . ولكن فى ادم كما هى ارادة الاطفال فى ادم بالنسبة الى الخطا الاصلى . وكما هى ارادة العبيد والاولاد الغير حلال فى ايامهم بالنسبة الى العيوب الشرعية .

والجواب لا يكفى الانعتاق عن الاغتصاب وحده . بالنسبة الى الافعال الارادية . لان البشر ما داموا[١٦٣٠] متيمين فى الحيوة فافعالهم هى ارادية وتستحق المدح والدم والثواب والعقاب . واما الانعتاق عن الاغتصاب وحده . وان كان كافيا بالاضافة الى ارادة الافعال كما يبان فى القايزين . فليس هو كافى الى وضع الاستحقاق فى الافعال الارادية . لكون القايزين لا يستحقون شيا بافعالهم .

واما قوله يكفى ان يتقدم وجود الانعتاق عن الضرورة فى ابينا ادم بالنسبة الى ارادية الافعال واستحقاقها . منفية ان الافعـــال صنفان : الاول[١٦٣١] اصلية اى افعال ابينا ادم على اسم كافة اولاده . والى هذه الافعال يكفى تقدم وجود الانعتاق فى ابينا ادم وحده . كما يبان فى الخطيئة الاصلية وفى العقاب الشرعى بالنسبة الى اولاد المذنبين. الثانى افعال شخصية اى افعال مختصة بكل فرد من افراد البشر . والى هذه الافعال يلزم وجود الانعتاق فى كل فرد من البشر ولا يكفى تقدم وجوده فى ابينا ادم وحده . وذلك ان هذه الافعال صادرة عن ارادة كل فرد من الناس بدون وسيط . وليس تصدر عن ارادة ادم . ثم ان هذه الافعال هى واقعة تحت المدح والدم . الثواب والعقاب . ولا يمكن ان يثاب احد او يعاقب لاجل افعاله لانعتاق غيره . ثم ان الانعتاق لو كان فى ادم وحده . لكانت كل الناس تفعل ما فعله ادم . كما يبان فى الخطا الاصلى . سوا[١٦٣٢] السيد المسيح والعذرا مرت[١٦٣٣] مريم والدته . والامر ظاهر ان الناس لا تفعل دايما ما فعله ادم . لكون ابونا[١٦٣٤] ادم بعد ارتكابه الخطيئة قد تاب وخلص.

---

١٦٣٠) ش دامهم
١٦٣١) ش‍ح زاد افعال
١٦٣٢) ش سوى
١٦٣٣) ش اسقطها
١٦٣٤) ش ابينا

وكثيرون من البشر الداركي المعقول بعد تطهيرهم من الخطية الاصلية يفعلون خطايا مميتة ولا يندمون عليها فيهلكون .

واما قوله ١٦٣٤ب كما يعاقب الانسان ويثاب ثوابا وعقابا شرعيا في هذا العالم لاجل استحقاق ابايه وذنبهم . وكما يُعاقب الاطفال ويثابون ثوابا وعقابا ابديا . لاجل ذنب ابينا ادم واستحقاق السيد المسيح . كذلك يُثاب الانسان ويعاقب عقابا وثوابا شرعيا وابديا لاجل افعاله وان كانت غير ارادية . فننفيه ان الاطفال بالنسبة الى خطية ابينا ادم . والمرء بالاضافة الى ذنب والديه . فلا يمكن ان يتقبل امر او نهي . ولا مدح او ذم ١٦٣٥ . بخلاف ما ١٦٣٦ قابل ذلك كل انسان دارك المعقول بالنسبة الى افعاله الشخصية .

جواب اخر كما يطلب الى الافعال الاصلية وجود الانعتاق الاصلي . كذلك يطلب الى الافعال الشخصية وجود الانعتاق الشخصي .

المقالة الثامنة عشر ١٦٣٧

في العمل الالهي مع الخليقة

قد مر في العلة الفاعلة الضرورية والارادية . فيجب التبصر في العمل الالهي مع الخليقة . لكون العلة المخلوقة لا تستطيع ان تعمل معلولها الا بمساعدة العلة الاولى الخالقة . وهذا الاسعاف قد سماه البعض فعل اي عمل الخالق مع الخليقة . والاخرون دعوة تقريب القوة الالهية الى العلة المخلوقة . والاخرون لقبوه بالاسعاف الالهي .

الفصل الاول

في ان العلة المخلوقة لا تستطيع ان تفعل شيئاً من دون الاسعاف الالهي

وبيانه ١٦٣٨ ان الخليقة بما انها خليقه هي ممكنة الوجود . وبما انها ممكنة الوجود هي قادرة ان تكون وان لا تكون . وبما انها قادرة ان تكون ١٦٣٨ب وان لا تكون ١٦٣٨ لم تكن موجودة بذاتها . وبما انها ليست موجودة

---

١٦٣٤ب) لم تستطع ان نقابل خطوطنا بالمخطوط ح لأن الصفحة ١٦٦ غير مقروءة

١٦٣٥) ش امرا ونهيا ولا مدحا ولا ذما

١٦٣٦) ش زاد هو

١٦٣٧) ش التاسعة عشرة — ح التاسعة عشر

١٦٣٨) ش وبيان ذلك

١٦٣٨ب) تكن

بذاتها . لا بد انها[١٦٣٩] تحفظ من الله تعالى فى الوجود على تقدير انها موجودة . والا لعادت الى التلاشي على شبه كرة رصاص اذا وضعتها فى يدك . وكانت يدك فى الهوا فيلزم ان تضبطها فى يدك دايما . والا هبطت الى الارض لثقلها . وبما ان الخليقة محفوظة بالوجود من الله تعالى[١٦٤٠] لا تقدر ان تفعل شيئا بدون الاسعاف الالهي وهو المراد . وبيانه[١٦٤١] ان الخلايق خاضعة للخالق غاية الخضوع وهو تعالى قادر ان يحفظ العلة المخلوقة مع كافة الاشيا اللازمة الى وضع الفعل . مع انه لا يريد وضع الفعل كقولك انه قادر ان يحفظ النار مع تقريبه[١٦٤٢] الى الحطب اليابس . مع انه لا يريد ان الحطب يحترق . هذا يدل ان فعل الاحتراق وكذلك كافة الافعال المخلوقة يمتنع ان توضع بالقوة الطبيعية بدون المساعدة الالهية . لكون البارى اذا لم يعمل مع العلة الخالقة يبطل الفعل المخلوق لوقته .

## الفصل الثاني

## فى الاسعاف الالهي بالنسبة الى العلة الضرورية

نقول لا تقدر العلة الضرورية المخلوقة ان تفعل شيا بــلا اسعاف الالهي[١٦٤٣] اى من دون ان الله يعمل فيها . وبيانه[١٦٤٤] كما مرّ اعلاه فى الفصل السابق . وذلك ان الصانع تعالى يستطيع ان يحفظ العلة الضرورية مع كافة الاستعدادات اللازمة الى بروز الفعل من عدم بروزه . كقولك يستطيع ان يحفظ قوة النار مع تقريبها الى الحطب اليابس مع عدم الاحتراق . وهذا يدل ان عند رفع الاسعاف الالهي يمتنع بالقوة الطبيعية ان تعل معلولها يحصل[١٦٤٥] ان العلة المخلوقة لا تفعل شيا بلا اسعاف الاهي .

وقال البعض . لا تحتاج العلة المخلوقة الى الاسعاف الالهي بالاضافة الى كافة الافعال جنسا وفردا . لكون البارى تعالى قد منح العلل الثانية قوة كافية بالنسبة الى وضع افعالها منها وبها من دون المساعدة الالهية كقوله تعالى . ان الله استراح فى يوم السبت عن جميع الاعمال التى عمل . ومعناه انه تعالى خلق فى الستة ايام كافة الانواع واعطاها قوة فعّالة بالنسبة الى تكاثر افرادها . وتركها ان تعمل من دون ان يعمل معها . ونفى ذلك .

---

١٦٣٩) ش ان
١٦٤٠) ش وضعها قبل بالوجود
١٦٤١) ش وبيان ذلك
١٦٤٢) ش تقريبه
١٦٤٣) ش ح الهي
١٦٤٤) ش بيان ذلك
١٦٤٥) ش حصل

قوله تعالى فى انجيل يوحنا البشير . ابى يعمل الى الان وانا اعمل ايضا . وقول الرسول . فيه نحيا ونتحرك ونوجه . وفى مكان اخر اى فى رسالته الى اهل قورنتية الاولى[١٦٤٦] فى الاصحاح الخامس عشر[١٦٤٧] . ذلك الشى الذى تزرعه فلست تزرع الجسد المزمع لكن حبة عرية كما هو من حنطه[١٦٤٨] او ساير البزور . والله يجعل جرما كما يشا ويبقى[١٦٤٩] كل واحد من البزور جسداً كجوهره[١٦٥٠] .

وقالت ام السبعة شهدا المقابيين فى السفر الثانى . فى الاصحاح السابع . لست اعلم كيف ظهرتم فى بطنى . فانى لم اكن انا اعطيتكم الروح والنفس والحيوة . ولم اركب انا اعضا كل واحد منكم . فخالق العالم الذى جبل اتلاد الانسان والذى اوجد مصدر الجميع فهو يرد لكم ايضا بالرحمة الروح والحيوة حسبما انتم الان تهينون انفسكم لاجل شرائعه .

واما قوله تعالى فى سفر الخلايق انه استراح فى اليوم السابع عن كافة الاعمال[١٦٥١] التى عمل . فيدل على انه تعالى اكمل جنوس وانواع كل الخلايق . ولا يدل على انه اكمل خلايق كل الجنوس والانواع . ومعنى ذلك ان الصانع[١٦٥٢] اكمل فى الستة ايام انواع الخلايق ولم يكمل افرادها .

وقوله ابى يعمل[١٦٥٣] الى الان وانا اعمل[١٦٥٤] ايضا يدل انه تعالى يعمل افراد الانواع والجنوس . ولا يدل انه يعمل جنوس الافراد وانواعها . حصل ان البارى تعالى من حيث انه علة اولى للمخلوقات يعمل مع العلل المخلوقة بدون وسيط . وبيانه[١٦٥٥] ان الصانع اذا لم يعمل مع العلل المخلوقة بدون وسيط . فحصل انه تعالى لا يستطيع ان يحفظ العلل الثانية مع كافة الاشيا اللازمة الى وضع المعلول ان لم يبرز شيا منافيا لوضع المعلول. كقولك انه لا يقدر يحفظ النار المقربة[١٦٥٦] الى الحطب اليابس من غير احتراق الحطب ان لم يبرز شيا منافياً للاحتراق . وهذا شنع . لان الله تعالى قادر ان يمنع فعل الخلايق مطلقاً . وذلك على نوعين . الاول اذا وجد شياً منافياً للعلل الثانية . كقولك انه يمنع الاحتراق بواسطة الما . الثانى

---

١٦٤٦) ش وضعها بعد رسالته
١٦٤٧) ش زاد قال
١٦٤٨) ش الحنطة
١٦٤٩) ش ويبقى
١٦٥٠) ش بجوهره
١٦٥١) ش اعماله
١٦٥٢) ش زاد قد
١٦٥٣) ش ح يفعل
١٦٥٤) ش ح افعل
١٦٥٥) ش بيان ذلك
١٦٥٦) ش ح المتقربة

اذا اهمل ان يفعل شيأ . اعنى اذا لم يعمل مع الخليقة . لان اذا نقص الاسعاف الالهي لا تقدر الخليقة ان تفعل شيأ منها وظا . كقولك انه يمنع فعل الاحتراق عند عدم مساعدته للنار . وهذا المنع افضل من الاول كما هو واضح ويدل على ان الخليقة خاضعة غاية الخضوع للخالق . ولا يصح ذلك على قول القايلين ان الخليقة تفعل افعالا منها وظا من دون المعونة الالهية .

وان قلت ان الله يقال علة اولى لكافة الاشيا ليس ١٦٥٥ب حيث انه يعمل مع الخليقة كافة الافعال المفردة ولكن من حيث انه قد اوجد جنس كافة العلل الثانية وانواعها لكون علة العلل . تدعى على المعلول . وان كان الله علة العلل الثانية فهو علة كافة الافعال .

فاجيبك ان الخليقة بالنسبة الى الفعل هى كالقوة الباصرة بالنسبة الى فعل البصر . وكما لا تقدر العين ان تنظر من دون النور . كذلك لا تقدر العلة المخلوقة ان تفعل من دون الاسعاف الالهى . واذا صح ان الله لم يفعل فى كافة الافراد . بل انه فعل بوجود العلة المخلوقة الاولى . لكذب قوله تعالى ان ابى يعمل الى الان . ولا يصح ان الله يعمل الى الان ان لم يعمل مع الخليقة كافة الامثال .

وان قلت يقال ان الله يعمل الى الان . لكونه علة العلل التى تعمل الان .

فاجيبك لو صح هذا القول لصدق ان الفرس الاول مثلاً الذى خلقه الله يعمل الى الان لكونه علة بروز الفرس الثانى . والفرس الثانى علة وجود الفرس الثالث . وهكذا ينحط القول الى هذا الفرس الذى يعمل الان وهو محال .

نقول ثانياً عمل الله مع العلة الضرورية قسمان : الاول بالقوة اى بالفعل الاول القريب . وهو موقوف على انه تعالى يمنح العلة المخلوقة كافة الاشيا اللازمة الى وضع الفعل من طرفها . مع انه يقصد ويريد انه لا يمنع عمله معها بالفعل الثانى . كقولك عمل الله مع النار بالقوة فهو ان الله يعطى النار جميعها يلزمها بالنسبة الى الاحتراق . مع قصده تعالى وارادته ان لا يعوق١٦٥٧ عن العمل مع الخليقة . عند حضور الاشيا اللازمة الى وضع الفعل .

القسم الثانى عمل الله مع الخليقة بالفعل اى بالفعل الثانى . ومعناه ان

ب١٦٥٥) ح زاد من

١٦٥٧) شرح زاد قوته

الفعل يصدر عن العلة الضرورية . وعن الخالق معاً وهذا العمل المعنى[١٦٥٨] هو عمل بدون وسيط . وخاصة هذا العمل بدون وسيط اثنتان : الاولى ان الله يعمل مع الخليقه عملاً فعلياً طبيعياً كما هو فعلى طبيعى العمل الذى يصدر عن الخليقة . خرج به ان يكون الاسعاف الالهى الارادة الالهية وحدها . لكون الله تعالى لا يريد ان تفعل العلل الضرورية فقط بل يفعل هو معها ايضاً . يحصل ان الارادة الالهية هى لازمة الى صدور الفعل المخلوق لكون لا يخرج شى من القوة الى الوجود ان لم يشاه[١٦٥٩] او يسامحه الله . ولكن لا تكفى الارادة وحدها . بل يلزم ان الخالق يعمل مع الخلايق .

وان قلت يكفى ان الله لا يريد وضع الفعل الضرورى فلا يوضع كقولك ان لم يرض الله ان النار تحرق . فالنار لن تحرق . اذن[١٦٦٠] يكفى ان الله يريد وضع الفعل الضرورى فيوضع .

فاجبتك وضع الفعل الضرورى من حيث انه امر وجودى يطلب وجود كافة العلل جميعاً . وقد قيل ان من جملتها هو العمل الالهى مع الخليقه . يحصل ان[١٦٦١] لا يكفى الى وضع[١٦٦٢] الفعل ان الله يشاه او يسامحه . بل يلزم ان الله يعمل مع الخليقة . واما عدم وضع الفعل فمن حيث انه امر سلبى لا يطلب نفى كافة العلل . بل يطلب نفى علة واحدة فقط . يحصل ان[١٦٦٣] يكفى الى عدم وضع الفعل ان الله لا يشاه ولا يسامحه .

وان قلت لكانت ارادة الله ناقصة ان لم تكفى[١٦٦٤] الى وضع الفعل.

فاجبتك ليست الارادة الالهية ناقصة من جهة انها لا تريد الاشيا الممتنعة كقولك ان الله ليس بناقص من حيث انه يمتنع ان يضع نقيضين معاً . وقد قيل ان يمتنع او الله يريد وضع الفعل من دون انه يعمل مع الخليقة . اذن[١٦٦٥] ليست ارادته ناقصة من حيث انها لم تكفى[١٦٦٦] الى وضع الفعل المخلوق .

الخاصة الثانية . ان المعلول الضرورى يصدر عن فعل واحد صادر عن الخليقة وعن الخالق . خرج به ان يكون الفعل اثنتان[١٦٦٧] : احدهما

١٦٥٨) ش استطها
١٦٥٩) ش يشئه
١٦٦٠) ش اذاً
١٦٦١) ش انه
١٦٦٢) ش لوضع
١٦٦٣) ش انه
١٦٦٤) ش تكف
١٦٦٥) ش اذاً
١٦٦٦) ش تكف
١٦٦٧) ش اثنين — ح اثنان

صادر عن الخالق . والاخر عن الخليقة . وبيانه[١٦٦٨] ان الفعل اذا كان اثنين . اما ان احدهما يضع المعلول قبل الاخر . واما ان اثنيهما يضعان المعلول معاً . فان كان احدهما يضع المعلول قبل الاخر لكان فعل الاخر عبثاً وباطلاً . لكون المعلول يفرض موضوعاً كاملاً قبل تعليله أياه . وان كان اثناهما[١٦٦٩] يضعان المعلول معاً . فاما ان كلاهما[١٦٧٠] يضعه كاملاً . واما ان كليهما[١٦٧٠] يضعه جزءاً[١٦٧١] . فان كان كلاهما[١٦٧٢] يضعه كاملاً . لكان فعل احدهما باطلاً . لكون المعلول يوضع كاملاً . وكان بقوة احدهما بدون الاخر . وان كان كلاهما[١٦٧٢] يضعه جزءا لكان المعلول غير منسوب الى احدهما كاملاً . وكان بعض المعلول تالياً للخليقة وبعضه للخالق وهو محال . يحصل ان الخالق والخليقة يعلان معلولا ضروريا بفعل واحد . وهذا الفعل يصدر عن قوة الخليقة مع الاسعاف الالهي .

اعتراض اول قال لا يعمل الله مع العلة الضرورية كافة الافعال الضرورية نوعاً وفرداً . وذلك انه من اعظم حكمة الصانع ان يعطي قوة للمصنوعات لكي تفعل وحدها .

جواب اول : ليس هو من اعظم حكمة الصانع ان يفعل اشيا ممتنعة وقد مرّ انه ممتنع ان الخليقة تفعل وحدها من دون الاسعاف الالهي . وذلك ان الخليقة خاضعة لله . بالنسبة الى الفعل كما هي خاضعه له بالنسبة الى الوجود . ومثلما يمتنع ان الصانع يعطي قوة للمصنوعات لتوجد من ذاتها كذلك يمتنع ان الصانع[١٦٧٢ب] يعطيها قوة لتفعل من ذاتها .

وان قلت لو صحّ ذلك لم تقدر الخليقة أن تفعل مع الاسعاف الالهي . كما لم تقدر ان توجد ذاتها مع المعونة الالهية .

فاجبتك المثال المذكور لم اتى به الا ليتبين ان حكمة الصانع وقوته لا تمتد الى الاشيا الممتنعة . وكما هو ممتنع ان الخليقة توجد من ذاتها . كذلك هو ممتنع انها تفعل بلا معونة[١٦٧٣] الالهية[١٦٧٣ب] . ولا ينعكس ان الخليقة تستطيع مع المعونة الالهية الى ايجاد ذاتها . كما تستطيع مع المساعدة الالهيــة الى ابراز افعالها . لان ايجاد ذات الخليقة يستمر ممتنعاً في الحالتين . واما ابراز افعالها فلا يستمر ممتنعاً الا بحالة واحدة

١٦٦٨) ش بيان ذلك
١٦٦٩) شرح اثناها
١٦٧٠) ش كلا منهما
١٦٧١) ش جزاء
١٦٧٢) ش كل منهما
١٦٧٢ب) ح اسقطها
١٦٧٣) ش للمعونة
١٦٧٣ب) ح الالهية

وهي علة تقدير عدم الاسعاف الالهي . وبيانه[١٦٧٤] ان الممتنع صنفان : الاول ممتنع على كل حال . كقولك اجتماع نقيضين ورفعهما . الثاني ممتنع بحالة واحدة كقولك عدم احتراق الحطب مع تقريبه للنار .

فالاول اي اجتماع نقيضين لا تقدر على وضعه الخليقة لا مع الاسعاف الالهي ولا بدونه . والثاني اي عدم احتراق الحطب مع تقربه[١٦٧٥] للنار فتقدر للخليقة على وضعه مع الاسعاف الالهي . وان لم تقدر على ذلك بدون القوة[١٦٧٦] الخالقة .

جواب ثاني : لو صح انه من اعظم حكمة الصانع تعالى وقوته ان يعطي قوى للمصنوعات لتفعل منها ولها . لامكن ان الخالق يصنع خلايق مساوية له في الكمال . لانه من اعظم حكمة وقوة ان الله يصنع مصنوعات مساوية له تعالى وهذا شنع .

وان قلت ان الصانع المخلوق اذا وضع مصنوعاً قادراً ان يتحرك منه وله . فهو اكمل واحكم من الصانع الذي لا يقدر ان يضع مفعولاً قادراً ان يتحرك منه وله . كما يبان في صانع الصاعات[١٦٧٧] اذاً هو من اعظم حكمة الباري وقوته ان يضع مصنوعات تفعل منها ولها من دون ان تحتاج الى اسعافه تعالى .

فاجبتك ان الصانع المخلوق من حيث انه مخلوق لا يستطيع ان يحرك مصنوعاته ابداً دايماً . والا لالتحق به تعب عظيم وما كان قادراً ان يحرك في وقت واحد مفاعيل شتى . ولذلك يجب ان تتحرك مصنوعاته منها ولها .

واما الصانع الخالق فلا يتعب بتحركه[١٦٧٨] كافة البرايا . ولا تفرغ قوته عند كثرة المصنوعات . ولكون[١٦٧٩] يجب ان يفعل مع كافة الخلايق كافة الافعال . كقول الرسول اننا به نحيا ونتحرك ونوجد .

واما الصانع المخلوق لو[١٦٨٠] كان كافياً الى تحريك ساير مفاعيله ابداً دايماً من غير انه يتعب لا يترك احدها ولا يهمل افعاله الخصوصية . لكان افضل واكمل من غيره .

اعتراض ثاني[١٦٨١] . يكفي ان الله يحفظ قوة العلة الضرورية ولا

---

١٦٧٤) ش بيان ذلك
١٦٧٥) ش عند تقريبه — ح تقريبه
١٦٧٦) ش اسقطها
١٦٧٧) شرح الساعات
١٦٧٨) شرح بتحريكه
١٦٧٩) شرح لكن
١٦٨٠) ش ولو
١٦٨١) ش ثان

يمنعها عن فعلها الضروري فتفعل مفعولها . اذن[١٦٨٢] لا يلزم وضع الاسعاف الالهي .

جواب . يمنع[١٦٨٣] الفعل المخلوق على وجهين . الاول وجودي اى بوضع شي منافي لوضع الفعل . كقولك اذا امتنع وضع النار بوضع الما . الثاني سلبي اى بعدم وضع شي من الاشيا اللازمة . كقولك اذا انقصت النفس فيمتنع ان يوجد انساناً كاملاً[١٦٨٤] . فنقول لكي تفعل العلة الضرورية مفعولها لا يكفي ان الله لا يمنعها عن الفعل . ولكن يلزم ان يضع كافة الاشيا اللازمة الى وضع الفعل . وقد قيل ان من جملة الاشيا اللازمة هو الاسعاف الالهي .

واعلم ان الاسعاف الالهي مناسب لما تقتضيه العلة الضرورية . كقولك اذا ساعد الله النار لا يساعده[١٦٨٥] بالنسبة الى بروز الما[١٦٨٦] . ولكن بالاضافة الى بروز النار .

## الفصل الثالث

## في الاسعاف الالهي بالنسبة الى العلة الارادية

نقول لا تقدر العلة الارادية ان تفعل شيا بلا اسعاف الالهي[١٦٨٧] . وبيانه[١٦٨٨] كما اعلاه في العلة الضرورية . وذلك ان الارادة بالنسبة الى الافعال الاختيارية هي بمنزلة القوة الباصرة بالاضافة الى فعل البصر . وكما لا تستطيع القوة الباصرة ان تبصر شياً من دون النور . كذلك القوة الارادية لا تقدر تفعل شياً بلا الاسعاف الالهي .

والافعال الارادية قسمان : الاول طبيعية كقولك افعال الارادة والفعل[١٦٨٩] والحواس الباطنة والخارجة في الانسان اذا لم تتجه الى الله تعالى وهي المراد هنا . الثاني فايقة الطبيعة كقولك افعال[١٦٨٩ب] الايمان والرجاء والمحبة الالهية ورياضة كافة الفضايل من حيث انها تتجه الى الله تعالى والى اكتساب الملكوت السماوي . وهي بعيدة عن مرادنا هنا وسياتي القول عنها في الفضايل انشا الله تعالى .

---

١٦٨٢) ش اذاً

١٦٨٣) شرح منع .

١٦٨٤) ش انسان كامل

١٦٨٥) ش يساعدها

١٦٨٦) ش الماء

١٦٨٧) شرح الحي .

١٦٨٨) ش بيان ذلك

١٦٨٩) ش وضعها قبل الارادة

ب١٦٨٩) سقط هنا المقطع التالي من ح - وقد وضعه في سياق الكلام فيا بعد

والمطلوب هنا فهو ان نبين كيف يعمل الله مع العلة المعتوقة افعالا ارادية . فنقول[١٦٨٩ج] اولا ان العمل الالهي مع الخليقة صنفان : الاول في الفعل الاول القريب اي بالقوة . وهو موقوف على ان الله يمنح الخليقة او يسامح ان تحصل الخليقة جميعا[١٦٩٠] يلزم من طرفها الى وضع الفعل مع القصد الالهي انه لا يمنع قوته تعالى عن العمل[١٦٩١] معها بالنسبة الى اي عمل ارادت ان تعمل . كقولك الاسعاف الالهي بالقوة بالنسبة الى فعل المشي . فهو ان الله يعطي الانسان قوة كاملة بالنسبة الى المشي مع انه تعالى يقصد انه لا يمنع قوته الالهية عن العمل معه لو اراد يمشي . وقيد بقوله ان الله يمنح الخليقة او يسامح ان تحصل الخليقة كافة الاشيا اللازمة الى رفع الفعل لان هذه الاشيا اذا كانت صالحة او مباحة يمنحها الله كقولك انه تعالى يمنح للانسان الرجلين بالنسبة الى المشي . والعين بالنسبة الى البصر . واذا كانت ردية مخطية فلا يمنحها الله بل يسامح بفعلها . كقولك انه يسامح بفعل السرقة بالنسبة الى فعل القتل . مثلاً اذا سرق احد سيفاً ليقتل به عدوه . فان الله لا يفعل الشر بل يسامح بفعله . وقيد بقوله ان الله يقصد ان لا يعوق قوته تعالى من العمل مع الخليقة . لانه قد يمكن ان العلة الطبيعية تكون مستعدة الى العمل بحضور كافة الاشياء اللازمة الى بروز الفعل من طرفها . مع ان[١٦٩٢] لا يصدر الفعل كما يبان في اتون بابل حيث كانت النار مستعدة الى احتراق الفتية الثلثة مع انها لم تحرقهم . وذلك ان الله لم يشا ان يعمل مع النار يحصل انه لازم ان الله يشا ان يعمل مع الخليقة الفعل الذي تنتخبه . صالحاً كان او طالحاً . ومعناه انه تعالى لا يمنع قوته عن العمل مع الخليقة المعتوقة .

الصنف الثاني يعمل[١٦٩٣] الله مع الخليقة بالفعل اي بالفعل الثاني . ومعناه ان الفعل يصدر عن الخليقة وعن الله معاً . وان كان بحالة مختلفة . لان في الخلايق المعتوقة الفعل يصدر عن الخليقة كانها مبدا معين له لكون امر انتخاب الفعل سوا[١٦٩٤] غيره هو راجع الى ارادة الخليقة المعتوقة . واما عن الخالق فيصدر كانه تعالى مبدا متعين من الخليقة . لكون الخالق لا يعين افعال الخليقة بالنوع . بل ان منزلته كمنزلة النور بالنسبة الى البصر .

---

ج ١٦٨٩) هنا يتابع ح المخطوط .
١٦٩٠) ش جميع ما
١٦٩١) ش الفعل
١٦٩٢) ش انه
١٦٩٣) ش عمل
١٦٩٤) ش سوى

يمعنى ان عمله تعالى مع الخليقة فهو[١٦٩٥] لازم الى بروز افعالها . وانه لا يقترن مع احدى الجهتين كمثل النور هو لازم الى فعل البصر . وان كان غير مقترن به سوا[١٦٩٦] غيره . لان القوة الباصرة هي قادرة ان لا تبصر عند وجود النور وان كانت غير قادرة ان تبصر بلا نور . كذلك الارادة البشرية هي قادرة ان تفعل هذا الفعل أم غيره مع العمل الالهي . وان كانت غير قادرة ان تفعل احدهما سوا[١٦٩٧] غيره بدون العمل اي الاسعاف الالهي . حصل ان البارى هو علة طبيعية لكافة الاشيا من حيث ان يمتنع وجود فعل من الافعال بلا العمل الالهي . ولا يحصل انه علة ادبية اي نسبية لسائر المفعولات . والا لكان علة نسبيه للخطية . يمعنى ان الخطية لا تنسب اليه تعالى . ولكن الى الارادة المخلوقة . لانه تعالى لم يعين الارادة الى فعل الخطية . بل انه[١٦٩٧] يتعين منها الى ذلك . كقولك اذ اخذت بيد احد ومشيت به فاراد ان يمشى اعرج . فمشيه اعرجاً[١٦٩٨] لا ينسب اليك بل اليه . لانه لا يتعين منك بل منه . لكونه ان اراد يمشى مستقيماً . عملت معه مشياً مستقيماً . واذا اراد ان يمشى مشياً[١٦٩٩] اعرج عملت معه[١٧٠٠] مشياً اعرج . وكذلك النور بالنسبة الى البصر . لان البصر لا يتعين من وجود النور بل من القوة الباصرة والارادة الانسانية .

وان قلت لو لم يعمل الله مع الارادة المعتوقة لم تخطى ابداً . اذن[١٧٠١] ينسب اليه تعالى فعل الخطية .

فاجيبك الله تعالى يقدر يمنع الخطية متى اراد . ولكن لم يشا ان يمنعها لغايات غير مفحوصة من الخلايق . وخاصة لبيان انعتاق الانسان . وان اجبت ان لم يمنع الانسان خطا رفيقه . لكان الخطا منسوباً اليه . اذن ان لم يمنع الخالق خطا الخلايق لكان ذلك منسوباً اليه تعالى .

فقلت لك عدم منع الخطية صنفان : الاول عدم منعها مع الالتزام الى ذلك . كقولك ان الانسان يلتزم ان يمنع خطا رفيقه . الثاني عدم منع الخطية مع عدم الالتزام الى ذلك . كقولك ان البارى تعالى لا يلتزم الى منع خطا الخلايق . فالاول مخطى . والثاني غير مخطى .

واما بعد فنقول ان العمل الالهي مع الخليقة المعتوقة بالقوة اي بالفعل .

---

١٦٩٥) شرح هو
١٦٩٦) ش سوى
١٦٩٧) ش لكن
١٦٩٨) ش اعرج
١٦٩٩) ش استقطها
١٧٠٠) ش مشيت معه
١٧٠١) ش اذاً

الاول القريب هو مباح بالنسبة الى اى فعل ارادت ان تفعله العلة الارادية [١٧٠١ب]. بمعنى انها اذا ارادت ان تود شيأ مثلاً فيساعدها الله ويعمل معها ذلك الفعل [١٧٠٢]. ومثاله اذا اخذت بيد رجل ذى رجل واحدة. وقلت له فاينا [١٧٠٣] اردت ان تمضى فانا امضى بك. فانه اذا مضى نحو الشرق فتساعده الى ذلك. واذا مضى نحو الغرب فتسعفه الى ذلك. فهكذا يعمل البارى تعالى مع الخليقة المعتوقة. فاذا انتخبت الشر يسعفها الى عمله. واذا انتخبت الخير يعمل معها الخير.

وبيانه [١٧٠٤] ان الخليقة المعتوقة من حيث انها معتوقة هى قادرة ان تفعل ام لا كارادتها. واذا [١٧٠٥] كان هذه الحال حالها يرجع الى ارادتها ان تنتخب هذا الامر بدون الاخر. كقوله تعالى. وضعت امامك ماء ونارًا. فمد يدك الى ما تشا وتريد. واذا كانت كذلك يلزم ان الاسعاف الالهى يكون مباحاً بالنسبة الى الجهتين المتناقضتين او المتضاددتين [١٧٠٦] ولا ان يكون يقدر [١٧٠٧] معيناً بالنسبة الى احداهما [١٧٠٨] بخلاف الاخر. لان هذا التعيين هو راجع للارادة المعتوقة.

وبيانه [١٧٠٩] ان الاسعاف الالهى يوافق طبع الخلايق فاذا كانت الخلايق عللاً ضرورية. كان اسعافه تعالى ناظرًا الى الفعل [١٧١٠] الضرورى بالتعين. واذا كانت عللاً معتوقة متولية على ذاتها كان اسعافه مباحاً بالاضافة الى اى فعل ارادت ان تفعله. وذلك ان الله كما لا يسعف النار بالنسبة الى وضع الماء ولا يسعف الماء بالنسبة الى وضع النار. ولكن النار يسعفها بالنسبة الى بروز النار. والماء يعمل معه بروز الما. كذلك لا يسعف العلة الحرية المعتوقة بالنسبة الى وضع فعل ضرورى. ولكن انما يساعدها بالاضافة الى وضع فعل اختيارى. والفعل الاختيارى يقتضى بذاته ان يتعين وجوده عن الارادة المعتوقة وليس عن البارى تعالى.

اعتراض اول. قال بنفى الاسعاف المباح. لان اذا كان الاسعاف مباحاً. لم يكن معيناً بالنسبة الى احدى الجهتين. وان لم يكن معيناً بالنسبة

---

ب١٧٠١) النص في ح غير مقروء. ويعود ح في الصفحة التالية يعطينا ما تكلمنا عليه في العدد ب١٦٨٩.

١٧٠٢) ش ح الشى ويزيدان بعدها: «وان ارادت ان تبغضه فيبغضها الخالق ويعمل (ح ويفعل) معها ذلك الفعل»

١٧٠٣) ش اينا

١٧٠٤) ش بيان ذلك

١٧٠٥) ش وان

١٧٠٦) ش المتضادتين

١٧٠٧) ش ح وضعها بعد

١٧٠٨) ش احديها

١٧٠٩) ش بيان ذلك

١٧١٠) ش الفعل

الى احدى الجهتين لامتنع ان الخليقة تفعل . لان الفعل معين . واذا كانت القوة غير معينة . لا يمكن ان تفعل فعلاً معيناً .

جواب المباح صنفان : الاول مباح معلول اى فعل العلة الارادية . وهذا المباح لا يمكن ان يعين ذاته . بل يلزم انه[١٧١١] يتعين من القوة الارادية كقولك ان المشى يتعين من القوة الماشية . الثانى مباح فاعل اى القوة المعتوقة . وهذا المباح فراجع اليه امر التعيين بالنسبة الى افعاله . كقولك ان القوة الماشية لها ان تعين وجود المشى ام عدمه . والارادة لها ان تنتخب فعل المحبة او فعل البغضة . واذا صح ان العلة الارادية لا تفعل فعلاً معيناً ان لم تتعين من الامر الالهى[١٧١٢] لم يكن البارى قادراً ان يفعل فعلاً ارادياً سوا[١٧١٣] غيره ان لم يتعين من شى اخر . وهكذا الى ما لا نهاية . وذلك ان الخليقة المعتوقة كما تكون غير معينة بالنسبة الى احد الفعلين المتضاددين[١٧١٤] اى بالنسبة الى وضع الفعل ام الى عدم وضعه . كذلك يكون الله غير معين فى الفعل الاول القريب بالاضافة الى وضع الفعل ام الى عدم وضعه . يحصل انه لو كان لازماً الى وضع فعل الخليقة انها تتعين من الخالق . لكان لازماً ايضاً الى وضع فعل الخالق انه يتعين من فاعل اخر . وذلك الفاعل يتعين من غيره . وهكذا الى ما لانهاية[١٧١٥]. ينتج ان القوة الاختيارية الفاعلة لا تتعين من غيرها . ولكن هى تعين ذاتها بوضع الفعل الاختيارى .

اعتراض ثانى[١٧١٦] : قد قيل ان الخليقة لا تقدر ان تفعل شيأ من دون الاسعاف الالهى . يحصل ان الخليقة لا تقدر تنتخب فعلاً سوا[١٧١٧] غيره من دون المساعدة الربانية . ينتج ان الخليقة كما تعين افعالها كذلك الخالق يعين افعال الخليقة باسعافه .

جواب : الاسعاف هو لازم الى وضع الفعل ليس من حيث ان يعين اى يميل الخليقة الى احدى الجهتين . ولكن من حيث انه يتعين من الخليقة . لان فعل الخالق مع الخليقة وان كان واحداً . فالخالق يكون بنوع المتعين . والخليقة بنوع المعين . مثاله المشى وان كان فعلاً واحداً

---

(١٧١١) ش ان
(١٧١٢) شرح الالهى
(١٧١٣) ش سوى
(١٧١٤) ش المتضادين
(١٧١٥) ش زاد له
(١٧١٦) ش ثان
(١٧١٧) ش سوى

صادر[١٧١٨] عن الارادة والرجلين . فالارادة هي بطريق المعين . والرجلين بطريق المتعيّن .

وان قلت ان الخليقة لا تقدر ان تتحرك اصلاً من دون الاسعاف الالهي حتى ولا تستطيع انها تريد[١٧١٩] تتحرك من دونه .

فاجيبك بتسليم ذلك . ولا ينتج ان الخالق يعين افعال الخليقة بل انه يتعين منها بمعونته تعالى وذلك يدل ان الاسعاف الالهي هو ضروري غاية الضرورة بالنسبة الى وضع الفعل . ولا يدل انه يعيّن احد الافعال الارادية . كقولك ان الرجل[١٧٢٠] ضرورية الى المشى[١٧٢١] مع انها لا تعين المشى . والنور هو ضروري بالنسبة الى البصر . مع انه لا يعين البصر .

وان قلت ان لم يسعف البارى الخليقة لما امكن ان تفعل شياً . اذن[١٧٢٢] هو تعالى يعين افعالها .

فاجيبك بنفى النتيجة . لانه لا ينتج عن ضرورة الشى انه يعين الاخير لزوماً كما يبين فى الرجل بالنسبة الى المشى . وفى النور بالنسبة الى البصر . واما البارى فلا يرفع معونته اصلاً كيفما ارادت الخليقة ان تفعل . لانه تعالى كالنور ينوّر كل انسان آت الى العالم . ومع اتفاق معونته تقدر الخليقة ان تفعل اى فعل ارادت . كقولك ان الانسان لا يقدر[١٧٢٣] يمشى بلا رجل . واما عند وجود الرجل فيقدر ان يمشى ام لا كارادته . وكذلك الخليقة بلا معونته الالهية[١٧٢٤] لا تقدر تفعل شياً . واما عند وجود المعرفة الالهية فتستطيع ان تفعل ام لا كارادتها .

## الفصل الرابع
## فى نفى التقدير

زعم البعض ان الافعال البشرية مقدرة . ومعنى التقدير ان الانسان لا سلطة له على افعاله . ومعنى ذلك لا يقدر يفعل الا ما كان محدوداً سابقاً .

ونفى ذلك ان الانسان هو معتوق الارادة ومتولى على ذاته وافعاله . وبيانه[١٧٢٥] . كما فى اخر المقالة السابقة : ان الانسان هو قابل الامر

---

١٧١٨) ش صادراً
١٧١٩) ش زاد ان
١٧٢٠) ش زاد هي
١٧٢١) ش المشى
١٧٢٢) ش اذاً
١٧٢٣) ش زاد ان
١٧٢٤) ش الحية
١٧٢٥) ش بيان ذلك

والنهي والثواب والعقاب . ولاذلك [١٧٢٦] ان لم يكن له سلطان على ذاته .
ولا لكن عبثاً الامر والنهي والثواب والعقاب بالنسبة الى الافعال البشرية .
كما هو باطل ذلك بالاضافة الى انقلاب الانسان فرساً او الاهاً [١٧٢٧] .
لانه كما هو ممتنع ان الانسان ينقلب فرساً او الهاً . كذلك هو ممتنع ان الانسان يفعل ما يشاء على فرض التقدير . وكما هو ضروري ان الانسان لا يتحول فرساً او الهاً . كذلك هو ضروري انه لا يفعل الا ما كان مقدراً على تقدير التقدير . يحصل انه امر شنع [١٧٢٧ب] ان يُومر الانسان او يُنهى . يثاب او يعاقب . بالاضافة الى الافعال الردية او الصالحة [١٧٢٨] .
كما هو امر شنيع ان يومر وينهى . ويُثاب ويُعاقب بالاضافة الى انقلابه او عدم انقلابه فرساً والهاً .

اعتراض اول البارى تعالى هو قادر ان يعاقب الانسان او يثوبه [١٧٢٩] كارادته وان كانت افعاله مقدرة .

جواب لا شك ان البارى كما هو قادر ان يخلق الانسان ام لا .
كذلك هو قادر ان يعاقبه او يثوبه [١٧٢٩] من دون ان ينظر الى افعاله مطلقاً . واما كحسب عنايته الحاضرة . فالامر ظاهر ان الله لا يعاقب احداً او يثوبه [١٧٢٩] الا بالنظر الى افعاله . وقد علمنا ذلك من امره تعالى ونهيه بالنسبة الى فعل الخير واجتناب الشر . واما بعد فالثواب والعقاب لا يطلقان الا على افعال ارادية . لانهما يدلان على سبق الاستحقاق فى الفاعل .
يحصل ان البارى [١٧٢٩ب] تعالى يمتنع انه [١٧٣٠] يعاقب احداً او يثوبه [١٧٢٩] على فرض تقدير افعاله .

وان قلت اذا كفر احد لشدة العذابات يعاقب من الله عقاباً ابدياً مع ان الكفر غير ارادى .

فاجبتك ان الكفر هو ارادى : وان كانت العقوبات شديدة غاية .
لكون الانسان يلتزم ان يحتمل كافة العذابات حتى الموت محبةً فى خالقه .

اعتراض ثانى [١٧٣١] . وان كانت الافعال البشرية مقدرة فهى ارادية .
لانها مقدرة كارادة الانسان .

١٧٢٦) ش زادّ كان
١٧٢٧) ش الهاً
١٧٢٧ب) ح شنيع
١٧٢٨) ش وضعها قبل الردية
١٧٢٩) ش يثيبه
١٧٢٩ب) ح اسقطها
١٧٣٠) ش ان
١٧٣١) ش ثان

جواب : الافعال الارادية هي ما يقدر يضعها الانسان ام لا كارادته. واما على فرض التقدير فلا يستمر له سلطان على ذلك كما هو واضح. اذن[١٧٣٢] يمتنع اتفاق التقدير مع الارادة.

جواب اخر التقدير صنفان. الاول تقدير متقدم وهو ما يستلزم ضرورة متقدمة. كقولك ان الانسان المقيد له ضرورة متقدمة بالنسبة الى المشي لانه على تقدير التقيود يمتنع ان يمشي. وهذا التقدير ينافى الانعتاق كما تبين اعلاه[١٧٣٣]. الثاني تقدير تالي وهو ما يستلزم ضرورة تالية. كقولك ان الانسان بعد مشيه له ضرورة تاليه بالنسبة الى المشي. لانه على تقدير المشي يمتنع ان لا يمشي. وهذا التقدير لا ينافى الانعتاق. لانه راجع الى اختيار الارادة ان تضع هذا التقدير ام غيره. كقولك ان الضرورة الى المشي[١٧٣٤] بعد فعل المشي لا ينافى الانعتاق الى المشي. بل انه يقدر ذلك سابقاً. لكون الانسان لا يمشي بالفعل الا لانه اراد ان يمشي. وقد كان قادراً ان لا يمشي سابقاً[١٧٣٥].

## الفصل الخامس
## في نفي الاسعاف المعيّن

قال البعض الاسعاف الالهي ليس هو مباح[١٧٣٦] بالنسبة الى الجهتين. ولكنه معين بالنسبة الى احداهما[١٧٣٧] سوا[١٧٣٨] الاخرى. ومعنى ذلك ان الخليقة المعتوقة لا تقدر ان تفعل الا ذلك الفعل الذي يلاحظه الاسعاف الالهي بالتعيين. ولا تقدر ان لا تفعل ذلك. ولا تقدر ان تفعل ان لا يكون ذلك الاسعاف[١٧٣٩] بالنسبة الى وضع فعل المحبة مثلاً. لا تستطيع الارادة البشرية ان تمنع هذا الاسعاف ولا تقدر ان تهمل فعل المحبة.

ونفي ذلك ان الانعتاق موجود كما تبين اعلاه. وهذا الاسعاف المعين ينافى الانعتاق. وبيانه[١٧٤٠] كلما[١٧٤١] كان مقترناً اقتراناً ضرورياً معيناً

---

١٧٣٢) ش اذاً.
١٧٣٣) ش وضع بدل كما تبين اعلاه ما يلي : «بالتعيين من الارادة».
١٧٣٤) ش المشي.
١٧٣٥) ش استقطها
١٧٣٦) ش جباحاً
١٧٣٧) ش احديهما
١٧٣٨) ش سوى
١٧٣٩) ش زاد ومعناه اذا كان الاسعاف
١٧٤٠) ش بيان ذلك
١٧٤١) ش كل ما

مع احدى الجهتين . وكانت الارادة غير قادرة ان ترفعه . فهو منافٍ للانعتاق . كقولك ان الانسان المقيد المسجون لا انعتاق له بالنسبة الى المشي . لكون القيد هو مقترن بالذات والتعيين اقتراناً ضرورياً مع عدم المشي . ولا سلطة للانسان على رفعه اي على نزعه . لان المقيد اذا كان له سلطان على رفع القيد لكان مقترناً بالنسبة الى المشي والى عدم المشي . واما الاسعاف الالهي اذا كان معيناً بالاضافة الى احدى الجهتين فهو مقترن بالذات معها اقتراناً ضرورياً . وليس للارادة البشرية سلطان على رفعه . لانه لا يقع تحت القوة البشرية ان ترفع المعونة الالهية . اذن[١٧٤٢] ان كان الاسعاف الالهي معيناً مع احدى الجهتين فهو منافٍ[١٧٤٣] للانعتاق البشري . والدليل على ذلك ان الاسعاف الالهي اذا كان معين[١٧٤٤] للافعال البشرية . فالخليقة لا تقدر ان تفعل الا ما يتعين به . ولا تستطيع ان لا تفعل ما يتعين به . حصل ان الخليقة التي لا تحصل هذا الاسعاف بالنسبة الى جهة من الجهتين لا تقدر ان تفعلها ابداً وهذا ينافي الانعتاق .

وبيانه[١٧٤٥] ان المرء لا انعتاق له بالاضافة الى تكميل شي اذا نقصه شي ضروري غاية الضرورة الى تكميله وما كان له سلطان على تحصيله البتة . كقولك ان الانسان الاعرج لا انعتاق له بالنسبة الى المشي . لان ينقصه شي ضروري الى المشي اي الرجلين . وليس له قدرة الى تحصيلها . والانسان الاعمى ليس له انعتاق بالنسبة الى البصر . لانه عديم العين[١٧٤٦] التي هي ضرورية الى البصر ولا قوة له الى اكتسابها . حصل ان المرء الذي ليس له الاسعاف المعين بالنسبة الى فعل المحبة مثلاً لا انعتاق له بالنسبة الى ذلك . وهذا ينافي الانعتاق البشري .

وتوجد[١٧٤٧] دلائل اخر لبيان المقصد . منها ان الباري لو عين افعال الخليقة لكان علة الاعمال الخطية . ومنها قوله تعالى في الكتب المقدسة . وضعت امامك ماء وناراً فد يدك الى ما تشا وتريد . وغيرها قد جزنا عن ايرادها لكونها تختص بعلم الالهيات .

اعتراض اول : قال[١٧٤٨] اسعاف[١٧٤٩] الالهي يعين افعال الخليقة .

---

١٧٤٢) ش اذاً
١٧٤٣) ش منافٍ
١٧٤٤) ش معيناً
١٧٤٥) ش بيان ذلك
١٧٤٦) ش الاعين
١٧٤٧) ش وقد توجد
١٧٤٨) ش زاد ان
١٧٤٩) شرح الاسعاف

وبيانه ١٧٥٠ اولاً ان الامر الالهى هو علة وجود كافة الاشيا وله ان يتقدم على وجود ساير الافعال البشرية . لكونه يمتنع ان يوجد شي ان لم يرضى ١٧٥١ الخالق بوجوده . ثانياً ان كل متحرك يتحرك من غيره . والخليقة متحركة اذن ١٧٥٢ تتحرك من غيرها اى من الخالق بواسطة اسعافه المعين .

جواب اول ١٧٥٢ب : الامر الالهى ليس هو علة وجود كافة الاشيا كيفما اتفق . ولكن من حيث انه يناسب طبيعة الاشيا . لكون اذا كانت الاشيا ضرورية . فهو معين بالنسبة اليها كما يان فى النار . واذا كانت الاشيا ارادية فهو مباح بالنسبة الى افعالها .

جواب تانى ١٧٥٣ : كل متحرك يتحرك من غيره بحركة مناسبة لطبعه . كقولك ان النار تتحرك الى بروز النار بحركة الحرارة وليس بحركة البرودة . كذلك الخليقة المعتوقة تتحرك من البارى الى وضع فعلها بالاسعاف المباح وليس بالاسعاف المعين .

اعتراض تانى : الارادة المعتوقة هى قادرة ان تفعل ام لا تفعل . اذن ١٧٥٤ لا تقدر ان تفعل ان لم تتعين الى الفعل من الصانع . لان الذى يكون مباحاً على التساوى بالنسبة الى شيئين لا يستطيع ان يتعين الى احدهما بذاته .

جواب اول : الله تعالى هو مباح اى قادر ان يفعل ام لا يفعل بالاضافة الى افعالها ١٧٥٥ الارادية مع انه لا يتعين من غيره .

جواب تانى ١٧٥٦ المباح اثنان : الاول مباح اليه اى فعل الارادية . وذلك لا يتعين بذاته بل من غيره اى من الارادة . كقولك ان فعل المشى يتعين وجوده من الارادة الانسانية . الثانى مباح الى غيره اى الارادة القادرة ان تفعل ام لا تفعل . وذلك يتعين ١٧٥٧ بذاته . ويمتنع ان يتعين من غيره . كقولك ان الارادة البشرية تعين ذاتها الى فعل المشى .

اعتراض تالت : الخالق ١٧٥٨ تعالى له حق اولى فى الانعتاق المخلوق . اذن ١٧٥٩ يرجع اليه تعالى ان يعين الافعال البشرية .

١٧٥٠) ش بيان ذلك
١٧٥١) ش يرضى
١٧٥٢) ش اذاً
ب١٧٥٢) ح الاول
١٧٥٣) ش ح الثانى
١٧٥٤) ش اذاً
١٧٥٥) ش افعاله
١٧٥٦) ش ثان
١٧٥٧) ش اسقطها
١٧٥٨) ش البارى
١٧٥٩) ش اذاً

جواب الخالق له حق اولي في وجود الانعتاق البشري . وليس بالنسبة الى تعيين افعاله .

اعتراض رابع الخليقة المعتوقه هي خاضعة لله تعالى . اذن[١٧٥٩] يرجع اليه تعالى ان يعين افعالها .

جواب خضوع الخليقة للخالق فهو اما[١٧٦٠] يخص الوجود والحفظ وليس بما يخص الافعال . وان قلت لو صدق ذلك لما كان الصانع متولياً على مصنوعاته . وهذا خلق . فاجيبك الصانع هو متولي على وجود مصنوعاته المعتوقة . وعلى حفظها وليس على افعالها . وهذا ليس بخلق بل انه امر ضروري على تقدير ان الخالق منح الانعتاق لخلايقه . لان من شان الانعتاق ان لا تتعين افعاله من غيره . وكما ليس هو امر شنيع[١٧٦١] ان الله لا يستطيع ان يلاشي خليقة على تقدير قصده تعالى ان يحفظها في الوجود . كذلك ليس هو امر شنيع[١٧٦١] ان الله لا يقدر يعين افعال الارادة المعتوقة على تقدير انه يريد حفظها بانعتاقها .

اعتراض خامس . وان كان الاسعاف اي العمل الالهي معيناً بالنسبة الى احدى الجهتين لم يضع ضرورة متقدمة في الارادة . ولكن ضرورة تالية فقط . وذلك لا ينافي الانعتاق .

وبيانه ان الارادة البشرية وان لم تستطيع ان لا تفعل على تقدير وجوده . فهي قادرة ان لا تفعل على تقدير عدمه .

جواب العمل الالهي المعين بالنسبة الى احدى الجهتين بالقوة اي في الفعل الاول القريب يضع ضرورة متقدمة في الارادة البشرية .

وبيانه[١٧٦٢] ان الضرورة المتقدمة هي اذا كانت العلة في الفعل الاول القريب مقترنة اقتراناً ضرورياً غير منفك مع احدى الجهتين بالتعيين . وذلك يصح في امر العمل الالهي المقترن باحدى الجهتين سوا[١٧٦٣] الاخرى. واما قوله ان الارادة البشرية تقدر ان لا تفعل خلواً عن العمل الالهي مع انها لا تقدر ان لا تفعل عند وجوده . فنقول اما ان الارادة البشرية لها سلطان على رفع الاسعاف المعين ام لا . فا كان لها سلطان على رفعه حصل ان الخليقه ترفع الامر الالهي وهو محال . لكون الامر الالهي لا يقع تحت سلطان الخليقه . وان كان ليس لها سلطان على رفع العمل الالهي .

١٧٦٠) ش ح بما
١٧٦١) ش شنع
١٧٦٢) ش بيان ذلك
١٧٦٣) ش سوى

حصل ان ليس لها سلطان على اعمال الفعل المعترن[١٧٦٤] به . وذلك مناف للانعتاق . واذا صدق القول المذكور حصل ان المرء المقيد له انعتاق بالنسبة الى المشى . والاعمى له سلطان على البصر . لكون المرء المقيد وان كان غير قادر ان يمشى فى حال التقيد[١٧٦٥] فهو قادر ان يمشى خلوًا عنه . وكذلك الاعمى هو قادر ان يبصر خلوًا عن العمى[١٧٦٦] . وان كان غير قادر ان يبصر فى حال العمى وذلك محال .

## المقالة التاسعة عشر[١٧٦٧]

## فى تعين الافراد

قد مرّ فى العمل الالهى مع الخليقه فيجب التبصر فى تعين الافعال[١٧٦٨] المفردة[١٧٦٩]

## الفصل الاول

## فى ان الافعال مفردة ومعينة

نقول الفعل والمعلول مفردان معينان بالطبع . ومعنى ذلك يمتنع بروز فعل او معلول كلى او جزءى مُبهم . وبيانه[١٧٧٠] ان الفعل الموجود هو ما يصح القول انه هذا الفعل المعين . خرج به ان يكون موجودًا الفعل الكلى والجزءى المبهم . لان هذان الفعلان لا يوجدان الا بنوع التعقل . اى من حيث ان العقل يتصورهما كانهما موجودان . وذلك انه خلوًا عن التعقل لا يوجد فعل يصح القول انه كل فعل . او انه[١٧٧١] بعض فعل . وخرج به ايضاً ان يكون موجودًا الفعل المتصل والمنفصل . لان الاتصال والانفصال لا يقوم الا[١٧٧٢] فى فعل العقل . وذلك انه خلوًا عن فعل العقل لا يوجد فعل يصح القول انه اما هذا الفعل او ذاك . ولا يوجد فعل يصح انه هذا وذاك معاً . وخرج به ايضاً ان يوجد خلوًا عن فعل العقل الفعل الشرطى . كقولك ان كان هذا الفعل صادرًا عن علته . وبيانه[١٧٧٣] ان هذه الاقوال وما ماثلها لا وجود لها خلوًا عن فعل العقل . يحصل ان كل شى موجود هو فرد معيّن كما مر فى المنطق .

---

١٧٦٤) شرح المقترن
١٧٦٥) ش التقييد
١٧٦٦) ش العما
١٧٦٧) شرح العشرون
١٧٦٨) ش اسقطها
١٧٦٩) ش الافراد
١٧٧٠) ش بيان ذلك
١٧٧١) ش اسقطها
١٧٧٢) ش اسقطها
١٧٧٣) ش بيان ذلك

## الفصل الثاني
## في تعيين افعال العلة الضرورية

العلة الضرورية لا تفعل الا فعلاً مفرداً معيناً . كقولك ان النار لا تبرز ناراً كليه او جزءية مبهمة . ولكن ناراً مفردة معينة يصح القول انها هذه النار سوا[١٧٧٤] غيرها . وكذلك الفعل الذى تفعل به انما هو مفرد معين . كقولك فعل ابراز النار ليس هو فعلاً كلياً او جزئياً مبهماً . ولكن مفرد معين يصح القول انه هذا الفعل[١٧٧٤] سوا غيره . وذلك ان الفعل والمفعول موجودان . والامر ظاهر . ان كل شي موجود فهو فرد معين . والافراد قسمان الاول افراد نوع واحد . كقولك ان زيد[١٧٧٥] ويوحنا هما افراد النوع الانسي : ونار١ [١٧٧٦] ونار٢ [١٧٧٧] هما افراد النوع الناري . الثاني افراد انواع مختلفة كقولك : ان زيداً وفرس١ [١٧٧٨] هما افراد نوعين مختلفين . والافراد ايضاً قسمان الاول افراد مادية محسوسة . كقولك فرس١ وفرس٢ . الثاني افراد روحانيـــة غير محسوسة . كقولك ملاك١ وملاك٢ وفكر١ وفكر٢ .

والتعيين قسمان الاول تعيين الى النوع . كقولك التعيين الى نوع الانسان سوا نوع الفرس . والتعيين الى فعل المحبة سوا[١٧٧٩] فعل البغضه . الثاني تعيين الى الفرد . كقولك التعيين الى هذا الانسان سوا[١٧٧٩] انسان اخر . والتعيين الى هذا فعل[١٧٨٠] المحبة سوا فعل اخر . وكلا[١٧٨١] من هذين التقسين هو قسمان الاول تعيين وجودى . كقولك اذا كان قدامك ثلثة[١٧٨٢] قلام[١٧٨٣] وقال لك احد اكتب فى هذا القلم سوا[١٧٨٤] الاثنين الاخرين . الثاني تعيين عدمى . كقولك اذا كان قدامك ثلثة قلام[١٧٨٥] . واخذ اثنين[١٧٨٦] ولم يبق الا واحد . فانه لا يلزمك ان تكتب على تقدير انك قادر ان لا تكتب عند حضور ذلك القلم بخلاف ما هو لازم ان تكتب فيه على تقدير انك تكتب .

---

١٧٧٤) ش سوى
١٧٧٥) ش زيداً
١٧٧٦) ش اولى
١٧٧٧) ش ثانية
١٧٧٨) ش فرساً
١٧٧٩) ش سوى
١٧٨٠) ش الفعل
١٧٨١) ش كل
١٧٨٢) ش ثلاثة
١٧٨٣) ش اقلام
١٧٨٤) ش سوى
١٧٨٥) ش اقلام
١٧٨٦) ش الاثنين

واما بعد فنقول . العلة الضرورية لا يمكن ان تعين افراد افعالها . ومعناه ان امر تعيين الافراد هو راجع الى البارى وحده بالنسبة الى العلل الضرورية . وبيانه[١٧٨٧] ان كل نوع من الانواع يحوى افراد[١٧٨٨] شتى ممكنة الوجود متشبهة فى بعضها . كقولك نوع النار تحته افراد عديدة اى نار ١ ونار ٢ ونار ٣ وغيرهـــا . وهذه الافراد لا تقتضى بذاتها ان تبرز عن هذه العلة بالتعيين سوا[١٧٨٩] غيرها ولا تقتضى ان تصدر فى هذه الظروف اى ظروف الزمان والمكان[١٧٩٠] وسوا[١٧٩١] غيرها . ولكن تقتضى ان تبرز عن احدى العلل وفى احد الظروف بلا تعيين . مثلاً نار ٢ الممكنة الوجود لا تطلب بذاتها ان تخرج من القوة الى الفعل بواسطة نار ١ الموجودة فى هذه الظروف بتعيين . ولكن تقتضى الوجود بواسطة نار فى ظرف كيفما اتفق . وذلك انها توجد فى ذلك الظرف نفسه افراد شتى ممكنة الوجود اى نار ٢ ونار ٣ وما اشبه[١٧٩٢] . لان ظروف المكان والزمان وغيرهما لا ينفصلان الافراد . لامكان وجود فردين ممتازين متشابهين فى كافة الظروف اى العوارض . ولا ينفصلان من حيث المادة . لان هذه[١٧٩٣] المادة التى هى متحدة معها هذه الصورة مثلاً قد كان ممكناً بالقوة الالهية ان تتحد معها صورة اخرى ممتازة فرداً او نوعاً . حصل ان الافراد لا تتميز عن بعضها تميزاً حقيقياً الا من حيث ان احدهما هو هذا . والاخر ذاك فى نوع واحد . ينتج ان الخليقة مع[١٧٩٤] ظروف الزمان والمكان ومع كافة الاستعدادات لا يمكن ان تعين وجود هذا الفرد سوا[١٧٩٥] غيره . اذن امر تعين الافراد هو راجع الى البارى تعالى .

وبيانه مقتصراً ان العلة الضرورية المخلوقة لا تقتضى وضع هذا المعلول سوا[١٧٩٥] غيره فى نوع واحد . اذا كانت الافراد متشابهة فى بعضها غاية . وكان ممكناً بروز هذا المعلول ام ذلك . ولم يكن فى احدهما كاملاً[١٧٩٦] ما لم يوجد فى الاخر . يحصل ان الخليقة لا تعين وجود احدهما سوا[١٧٩٧] الاخر بل ان امر التمييز[١٧٩٨] يختص بالخالق وحده .

---

١٧٨٧) ش بيان ذلك
١٧٨٨) ش افراداً
١٧٨٩) ش سوى
١٧٩٠) ش وضعها قبل الزمان
١٧٩١) ش سوى
١٧٩٢) ش زاد ذلك
١٧٩٣) ش اسقطها
١٧٩٤) ش زاد كافة
١٧٩٥) ش سوى
١٧٩٦) ش كال — ح كمالاً
١٧٩٧) ش سوى
١٧٩٨) ش ح التعيين

نقول ثانياً . تعيين الافراد بالنسبة الى العلل الضرورية هو وجودي ومعناه ان الباري في الفعل الثاني لا يعمل مع الخليقه الا فعلاً معيناً منه تعالى . كقولك اذا تقربت النار الى الخطب . لا يبرز الله نار مع ١٧٩٩ تلك النار . او غيرها من الافراد المتشابهة الممكنة الوجود . ولكن هذه النار تعييناً منه تعالى . وذلك انه قد قيل ان العمل الاخى مع العلة الضرورية بالقوة هو ان يمنح الله العلة المخلوقة كافة الاشيا اللازمة من طرفها الى بروز المعلول مع القصد الاخى انه تعالى لا يصنع عجيبة اى لا يمنع قوته عن العمل مع الخليقه .

واما العمل في الفعل اى في الفعل الثاني . فهو انه تعالى يفعل مع الخليقة فعلاً واحداً . وهذا الفعل للمفرد فيتعين منه تعالى . لانه ينتخبه سوا ١٨٠٠ افعال شتى متشابهة به غاية . وكذلك يعين المعلول لانه يضعه مع الخليقة سوا ١٨٠٠ غيره . وذلك ان تعيين الافراد اثنان . الاول بالقوة اى الفعل الاول . وهو ان يمنح الله الخليقة ساير الاشيا اللازمة الى بروز الفعل مع قصده تعالى انه لا يمنع قوته عن العمل معها بالنسبة الى بروز فعل ١ ومعلول ١ سوا ١٨٠٠ غيرهما . الثاني بالفعل اى بالفعل الثاني . وهو ان يفعل الله مع الخليقة هذا الفعل . ويعلّ هذا المعلول سوا ١٨٠٠ غيره .

اعتراض اول قال ان الخليقة تعين الافراد بالنسبة الى افعالها . لان الافراد تمتاز عن بعضها . كحسب مجموع العوارض واللواحق . مثلاً نار ١ يمتاز عن نار ٢ وان كانت متشابهة بها غاية . لكون نار ١ خرجت الى الوجود في هذا المكان والزمان . وعن هذه العلة ما لا يصح في نار ٢ .

جواب مجموع اللواحق وحده لا يكفي الى تمييز الافراد . لكون الله يقدر ان يضع فردين متفقين بالنوع . ومختلفين بالعدد في زمان واحد ومكان واحد وعن علة واحدة . وذلك ان التمييز قسمان الاول تمييز بالمعرفة كقولك ان الانسان يميز بالمعرفة هذا الفرس عن غيره . وهذا التمييز بالنسبة الى البشر يقوم بمجموع العوارض البرانية . لان الانسان لا يميز شي ١٨٠١ الا بواسطة الحواس . الثاني تمييز بالذات . كقولك ان ١٨٠٢ هذا الانسان يمتاز بذاته عن غيره . وهذا التمييز يقوم بالعدد ولا يطلب اختلاف العوارض البرانية كما تبين في المنطق . حصل ان الفعل والمعلول لا يقتضى ان

---

١٧٩٩) شرح مع النار
١٨٠٠) ش سوى
١٨٠١) ش شياً
١٨٠٢) ش اسقطها

يوضع عن هذه العلة سوا[١٨٠٣] غيرها . وفى هذا الزمان والمكان سوا[١٨٠٣] غيره بالتعيين بل انه مع وجود كافة الظروف واللواحق . يمكن وجود هذ الفرد او غيره كحسب التعيين الاخى .

واعلم ان الافراد اما متشابهة بالكلية كقولك نار١ ونار٢ المتساويتان[١٨٠٤] بتشديد الحرارة . واما ليس متشابهة بالكلية كقولك نار١ ونار٢ الغير متساويتين بتشديد الحرارة . والمطلوب هنا فهو بالنسبة الى الافراد المتشابهة بالكلية .

اعتراض تانى[١٨٠٥] الفعل يتعلق بالفاعل بذاته ولا ينفك عنه اصلاً . كقولك ان فعل التعقل متعلق فى العقل . وفعل الارادة في الارادة . وفعل التسخين فى الحرارة . اذن[١٨٠٦] الفعل يتعين وجوده عن الفاعل الطبيعى .

جواب كل فعل هو متعلق بالفاعل[١٨٠٧] . هذا الفعل كان او ذاك . واما وجود هذا الفعل سوا[١٨٠٨] ذلك[١٨٠٨ب] فلا يتعين من الفاعل . ولا من اللواحق البرانية ولكن من الله تعالى .

اعتراض تالت . نوع العلة بلا حظ نوع معين[١٨٠٩] من المعلولات . مثلاً النار تلاحظ بروز النار . والفرس يلاحظ بروز الفرس . اذن[١٨١٠] افراد النوع تلاحظ فرداً معيناً من المعلولات .

جواب اول . لو تصح[١٨١٠ب] النتيجة تحصل[١٨١٠ج] ان العلة المفردة لا تستطيع ان تبرز سوا[١٨١١] معلول واحد مفرد . كما لا يستطيع نوع العلة ان يلاحظ سوا[١٨١١] نوع معين من المعلولات . لان كما لا يقدر الفرس ان يبرز حيناً فرساً . وحيناً ناراً . كذلك لتنج[١٨١٢] ان الفرس لا يستطيع ان يبرز حيناً هذا الفرس وحيناً ذاك الفرس وهذا محال .

جواب تانى[١٨١٣] نسبة النوع الى النوع تختلف عن نسبة الفرد الى الفرد . لان النوع واحد هو والافراد كثيرة . والامر ظاهر ان هذا نوع العلة له نسبة خصوصية مع هذا نوع المعلول . لانه لا يصح القول ان النار

---

١٨٠٣) ش سوى
١٨٠٤) ش المتساويتين
١٨٠٥) ش ثان
١٨٠٦) ش اذاً
١٨٠٧) ش ح في الفاعل
١٨٠٨) ش سوى
ب١٨٠٨) ح ذاك
١٨٠٩) ش نوعاً معيناً
١٨١٠) ش اذاً
ب١٨١٠) ح صحت
ج١٨١٠) ح حصل
١٨١١) ش سوى
١٨١٢) ش لينتج
١٨١٣) ش ثان

مثلاً لا تقتضى الحرارة سوا البرودة . واما هذا الفرد ليس له نسبة خصوصية الى ذالك الفرد سوا[١٨١٤] غيره . لانه لا يصح القول ان هذه النار تقتضى هذه الحرارة سوا[١٨١٤] غيرها .

اعتراض رابع . ان كان أمر تعيين الافراد راجعاً الى الله لامكن ان الله يعيد تعيين ذلك الفعل الذى قد كان عينه سابقاً . مثلاً لامكن ان الله يعيّن فى[١٨١٥] الحين بروز تلك الحرارة التى قد كان عيّن بروزها العام الاول .

جواب اما المعلول فقال بعض العلما يمكن بالقوة الطبيعية ان يعود المعلول نفسه الذى قد كان سبق وجوده . ثم فسد . وقال الاخرون ان المعلول من حيث انه يتعين وجوده من البارى تعالى يمكن بالقوة الالهية وحدها ان يعود الى الوجود بعد فساده . لكونه لا يتعلق بالذات بعلته . وهذا[١٨١٦] عندى اصح من الراى الاول . واما الفعل فاجمع العلماء على القول انه متى برز تمتنع اعادته . لكونه متعلق[١٨١٧] بالذات فى العلة بما انه اضافى .

اعلم[١٨١٨] ان الافراد هى غير متناهية بالقوة بالنسبة الى كافة الانواع فلا يلتزم البارى ان يعيد[١٨١٩] المعلولات الماضية . وان كانت العلة المخلوقة تدوم الى الابد فى ابراز مفاعيلها . لان لا تنقصها مفاعيل ممتازة عمّا مضى ابداً .

اعتراض خامس ان كانت العلة الضرورية غير معينة الى وضع هذا المعلول سوا[١٨٢٠] غيره . لكانت معينة الى وضع معلولها كحسب النوع فقط . كذلك ان كانت النار غير معينة الى بروز هذه النار سوا[١٨٢٠] غيرها . لكانت معينة الى بروز النار كحسب نوع النار . حصل من ذلك ان العلة قادرة ان تعل ذاتها بما انها محتوية فى نوعها على شبه ساير الافراد كذلك ان هذه النار تحتوى فى نوع النار على شبه كافة الافراد النارية .

جواب العلة هى معينة الى وضع معلول ممتاز عنها فى داخل نوعها . لكون لا شى له قوة ان يعل ذاته . والمعلول الممتاز عن العلة هو افراد شتى فيتعين من الخالق .

١٨١٤) ش سوى
١٨١٥) ش زاد هذا
١٨١٦) ش وضعها بعد هذا
١٨١٧) ش متعلقاً
١٨١٨) ش واعلم
١٨١٩) ش زاد كافة
١٨٢٠) ش سوى

الفصل الثالث

في تعيين افعال العلة الارادية

افعال العلة الارادية صنفان الاول افعال[١٨٢١] مادية حسية كاللمس والشم والبصر والقتل والسرقة وما اشبه[١٨٢٢]. الثاني افعال روحانية خفية. كالتعقل والرغبة والشك . والمحبة والبغضة .

فنقول اولاً الافعال الارادية الحسية تتعين نوعاً وفرداً . من الارادة المعتوقة بالنسبة الى موضوعاتها . وبيانه[١٨٢٣] ان الافعال المذكورة تلاحظ موضوعات اى اشيا مفردة معروف تمييزها عن غيرها . كقولك ان الضرب ينتهي الى شخص مفرد معروف . والشم يلاحظ رائحة مفردة موجودة سابقاً . والبصر يتبصر بتنوم معين . واما بالنسبة الى الافعال نفسها فتتعين تعيناً عدمياً من الخالق . وذلك[١٨٢٤] التعيين العدمي صنفان : الاول بالقوة وهو ان الله يعطي قوة كافية للانسان بالنسبة الى وضع الفعل مع القصد انه لا يمنع قوته عن العمل معه بالنسبة الى بروز فعل اول[١٨٢٤ب] سوا[١٨٢٥] غيره . الثاني تعيين عدمي بالفعل وهو ان الله يقصد ان لا يعمل مع الانسان فعل[١٨٢٦] اخر سوا[١٨٢٧] فعل١ . واما الافعال الحسية وان كانت معينة بالذات بالنسبة الى موضوعاتها . فهي غير معينة بالنسبة الى ذاتها . لان توجد افراد شتى لكل نوع من الافعال ، مثلاً . موضوع فعل البصر هو معين . ولنفرض انه زيد . وما ان زيد[١٨٢٨] يبصر بهذا الفعل سوا[١٨٢٩] غيره من الافراد المتشابهة . فهو غير معين بالذات . ولا يمكن تعيينه بالارادة المعتوقة لانها لا تميز لا بالمعرفة . ولا بالرياضة هذا الفعل من غيره . حصل ان الباري يعين الافعال الارادية فرداً فرداً تعييناً عدمياً . وسبب التعيين العدمي لكيلا ينفي الانعتاق البشري كما سيأتي .

نقول ثانياً الافعال الارادية الروحانية تتعين فرداً من الله تعالى تعييناً عدمياً . وبيانه ان الارادة المخلوقة لا تقتضي بروز هذا الفعل سوا[١٨٢٩] غيره من الافراد المتشابهة . ولا تستطيع ان تميز بين الافعال الروحانية . فلا تقدر ان تعين وجود هذا الفعل سوا[١٨٢٩] غيره . حصل ان هذا التعيين هو راجع

١٨٢١) ش اسقطها
١٨٢٢) ش زاد ذلك
١٨٢٣) ش بيان ذلك
١٨٢٤) ش زاد ان
١٨٢٤ب) ح ١
١٨٢٥) ش سوى
١٨٢٦) ش فعلاً
١٨٢٧) ش سوى
١٨٢٨) ش زيداً
١٨٢٩) ش سوى

الى البارى . وذلك ليس وجودى[١٨٣٠] بل عدمى[١٨٣١] .

وبيانه ان التعيين الوجودى . فهو الذى يعين اى يميل الارادة الى انتخاب هذا الفعل سوا[١٨٣٢] غيره . كان البارى يقول للخليقة اريد ان تضعى هذا الفعل سوا[١٨٣٣] غيره . واذا كان الامر كذلك لم تكن الخليقة معتوقة بالنسبة الى انتخاب ذلك الفعل او الى اهماله . بل تلتزم ان تنتخبه وهذا خلق .

واما التعيين العدمى . فهو ان الله يقصد ان لا يعمل مع الخليقة بالنسبة الى انتخاب كافة افراد الفعل سوا[١٨٣٢] واحد . فان اراد الانسان ان يفعله فيفعله الله معه . والا فيفعل الله معه اهماله . اى فعل اخر معين تعييناً عدمياً ايضاً . كان البارى يقول للانسان لم اشا فى هذه اللواحق ان اعمل معك بالنسبة الى كافة الافعال الممتازة عدداً سوا[١٨٣٢] هذا . واذا كان الامر كذلك لم ينف الانعتاق اصلاً . كقولك اذا كان قدامك ثلثة[١٨٣٣] قلام[١٨٣٤] . وكنت قادراً ان تكتب فى كل واحد منهم . فرفع عنك اثنان وتبقى لك واحد . فتستمر معتوقاً ان تكتب فى ذلك القلم ام لا . كذلك الله يرفع عن الخليقة المعتوقة كافة الافعال الممتازة عدداً سوا[١٨٣٥] واحد فتستمر معتوقة بالنسبة اليه لانها تقدر ان تهمله .

وقال البعض تعيين الافراد بالنسبة الى الافعال الارادية . هو ان الله يريد ان الخليقة تفعل هذا الفعل سوا[١٨٣٥] غيره على تقدير انها تريد[١٨٣٦] تفعل . وننفى ذلك اعادة المطلب بالنسبة الى فعل الارادة الخليقة . عند قوله على تقدير انها تريد تفعل لكون افعال الارادة المخلوقة[١٨٣٧] هى عديدة . اذن[١٨٣٨] يلزم ان الله يعين احدها سوا[١٨٣٩] الاخر . وكذلك الى ما لا نهاية[١٨٤٠] .

وقال اخرون تعيين الافراد هو ان الله يريد ان الخليقة تفعل هـذا الفعل سوا[١٨٤١] غيره . على تقدير انها تفعل . وننفى ذلك انه ضرورى ان الخليقة تفعل فعلاً مفرداً معيناً . ويمتنع ان تفعل فعلاً مبهماً . وكذلك

١٨٣٠) ش وجودياً
١٨٣١) ش عدمياً
١٨٣٢) ش سوى
١٨٣٣) ش ثلاثة
١٨٣٤) ش اقلام
١٨٣٥) ش سوى
١٨٣٦) ش زاد ان
١٨٣٧) ش زاد المكنة
١٨٣٨) ش اذاً
١٨٣٩) ش سوى
١٨٤٠) ش زاد له
١٨٤١) ش سوى

العقل الالهي يمتنع ان يتصور[١٨٤٢] فعلاً كلياً او مبهماً . بل يلزم ان يتصور فعلاً مفرداً معيناً كما مرّ في الكليات . حصل انه تعالى متى قال اقصد ان تفعل هذا الفعل سوا[١٨٤٣] غيره على تقدير انك تفعل[١٨٤٣ب]. اما ان يشير الى الفعل المذكور سابقاً . واما على فعل اخر . فان اشار على الفعل المذكور سابقاً . كان معنى قوله اريد ان تفعل هذا الفعل سوا[١٨٤٣] غيره على تقدير ان تفعل هذا الفعل سوا[١٨٤٣] غيره . وهذا محال .

واما اذا اشار على فعل اخر فكان معنى قوله اريد ان تفعل هذا الفعل سوا[١٨٤٤] غيره على تقدير ان تفعل فعل[١٨٤٤] اخر . وهو محال ايضاً كما هو واضح .

## المقالة العشرون[١٨٤٥]

## في العلة المثالية

قد مر في العلة الفعالة . فيجب التبصر في العلة المثالية لكونها ترتد الى الفعالة .

### الفصل الاول

### في العمل والنظر

التمثال اى الشبح هو صورة معقولة يصدر الشي على مثالها عن الفاعل العاقل . كقولك ان تمثال الكتابة موجود في عقل الكاتب قبل فعل الكتابة وتصور العمارة موجود في عقل المعماري قبل ان يعمر بالفعل . وصورة الخلايق كانت موجودة في عقل الخالق تعالى قبل ان يخلقها بالفعل .

حصل ان الفاعل العاقل لا يبرز فعلاً . الا على مثال الصورة الموجودة في عقله سابقاً . وقال افلاطون ان الاشباح[١٨٤٥ب] اى التماثيل[١٨٤٥ج] هي ازلية في العقل الالهي . وهي غير مادية في العقل البشري . ومعناه ان الاشيا التي يتصورها العقل وان كانت مادية زمانية[١٨٤٦] في ذاتها اى في

---

١٨٤٢) ش اسقط «فعلاً كلياً او مبهماً بل يلزم ان يتصور»

١٨٤٣) ش بوى

١٨٤٣ب) ح زاد ما يلي : «فبقوله على تقدير انك تفعل ...»

١٨٤٤) ش فعلاً

١٨٤٥) ش ح الحادية والعشرون

١٨٤٥ب) د الشباح

١٨٤٥ج) د التمثال

١٨٤٦) ش زمنية

عين وجودها خلوًا عن فعل[١٨٤٧] العقل فهي غير مادية في العقل . اي من حيث انها معقولة .

وقال آخرون[١٨٤٨] ان[١٨٤٩] الاشيا وان كانت غير عايشة في ذاتها . فهي عايشة في العقل . ومعناه ان الاشيا من حيث انها موجودة في العقل انما هي فعل العقل . وذلك فعل العايش . كقولك ان البيت بما انه موجود في ذاته هو غير عايش . واما بما انه موجود في عقل المعماري قبل صيرورته فهو عايش . لكونه فعل عقل المعماري .

الفصل الثاني

في العلة المثالية

العمل اثنان . الاول بالقوة وهو استعداد القوة الى[١٨٥٠] الفعل . وهو وضع الفعل[١٨٥١] . كقولك ان استعداد العقل الى تصور البيت هو عمل بالقوة بالنسبة الى المعماري الثاني عمل بالفعل . وهو فعل العمل . كقولك ان فعل تصور البيت في عقل المعماري . هو عمل بالفعل بالنسبة الى عمارة البيت . وينقسم العمل الى قسمين . الاول عمل صنايعي كالنجارة هي عمل صنايعي بالنسبة الى وضع المقصود . ويلزم الى ذلك ثلثة اشيا الاول امكان المقصود اي ان يمكن وضع المقصود كحسب قوانين الصناعة . الثاني الغاية اي عين المقصود . وقد تكون الغاية صنفان . اي داخله وهي ما تختص بالصناعة . كقولك غاية النحت الصنم . وغاية التصوير الصورة . وخارجة وهي ما تختص بالصانع . كقولك اذا صور احد[١٨٥٢] لاجل فايدة من الفوايد . الثالث الموافقة للتمثال الموجود في العقل سابقاً . كقولك ان فعل التصوير يطابق تمثال الصورة الموجودة في عقل المصور .

القسم الثاني عمل النفس وهو صنفان الاول عمل ارادة . وهو ما ارشد الارادة بالنسبة الى ابراز افعالها . الثاني عمل العقل وهو ما ارشد العقل بالنسبة الى ابراز افعاله . ويطلب الى ذلك ثلثة اشيا . الاول مفعولية المقصود اي ان يكون[١٨٥٢ب] المقصود ممكن الوجود كحسب ارشاد العقل والارادة . وذلك بالذات وليس بالعرض . خرج به ان يكون[١٨٥٢ج] عملاً تعقل الاشيا

١٨٤٧) د شرح اسقطها
١٨٤٨) ش الاخرون
١٨٤٩) د شرح اسقطها
١٨٥٠) شرح زاد وضع
١٨٥١) شرح اسقط «وهو وضع الفعل»
١٨٥٢) ش اسقطها
١٨٥٢ب) ح يكن

الطبيعية التى لا تقع تحت العمل . كقولك التبصر فى المادة والصورة والسما والارض . وما اشبه[١٨٥٣] . خرج[١٨٥٤] ايضاً ان يكون عملياً تعقل الشى الذى يقع تحت العمل بدون ارشاد العقل . كقولك اذا تبصر الانسان فى تربية اعضايه . فليس تعقله عملى . لكون التربية وان كانت عملية لا تصدر عن ارشاد العقل وبالعكس اذا كان المصور[١٨٥٤ب] مقطوع اليدين : فتبصر فى عمل الصور فتبصره[١٨٥٥] عملى . لكون فعل التصوير لا يتنع بالذات بالنسبة الى الصوار[١٨٥٦] بل بالعرض . الثانى الغاية وهى عين المقصود فى الصنايع والعلوم العملية . كقولك غاية التصوير الصورة . وغاية الادب انتظام افعال الارادة . وغاية المنطق انتظام افعال العقل . واما فى العلوم النظرية . فالغاية هى معرفة الحق . لان العمل لاجل بروز المفعول . والنظر لاجل اقتباس الحق ومقصود العلم العملى . نسبته الى العلم العملى ليست كنسبة مقصود العلم النظرى الى العلم النظرى : لكون مقصود العلم النظرى بالنسبة اليه منزلته كمنزلة القياس الى المقاس . من حيث ان العلم النظرى يقوم صدقه بالموافقة للمقصود . كقولك علم الطبيعيات مستقيم بما انه يوافق طبايع الاشيا .

واما مقصود العلم العملى بالنسبة اليه فمنزلته[١٨٥٧] كمنزلة المقاس الى القياس . من حيث أن المقصود يقوم صدقه اى استقامته بالموافقه للعلم العملى . كقولك ان الصنم مستقيم بما انه يوافق لقوانين صناعة النحت .

الثالث الموافقة للتمثال الموجود فى العقل . كقولك ان الصنم مستقيم اذا وافق صورته الموجودة فى العقل .

حصل اولاً ان الشروط المذكورة هى لازمة اذا كانت الفعل صادر[١٨٥٨] عن فاعل عاقل . كالخالق والملاك والانسان . واما الفاعل الطبيعى الغير عاقل فيمتنع ان يتصور تمثال الشى . حصل ثانياً ان الملاك والانسان . اذا واظبا شياً من الافعال تحصل بهما ملكة تسهل لهما رياضته من دون ان ينظر الى التمثال نظرًا معروفاً . كقولك ان الانسان المبتدى لا يستطيع ان يصور خطا ان لم يتصوره سابقاً تصورًا معتبرًا . واما المعلم فيصور

---

١٨٥٣) ش زاد ذلك
١٨٥٤) ش ح وخرج
ب١٨٥٤) ح الصوار
١٨٥٥) ش زاد هو
١٨٥٦) ش للمصور
١٨٥٧) ش منزلته
١٨٥٨) ش ح صادراً

خطوط[١٨٥٩] شتى بسرعة من غير ان يتصورها سابقاً تصوراً معتبراً. وقيّد بقوله تصوراً معتبراً. لانه لا شك ان يتصورها سابقاً. ولكن يفعل ذلك بسرعة عظيمة. حصل ثالثاً انه ممتنع ان التعقل يكون عملياً اذا كان موضوعه ممتنعاً وكان[١٨٥٩ب] معقولاً كان عملياً[١٨٦٠] ممكن الوجود. مثلاً اذا خمنت انك تبرز انساناً عند تقريب النار الى الحطب. فاسرعت الى ذلك. فلا يكون ظنك[١٨٦٠ب] عملياً بالاضافة الى ابراز الانسان. لانه ممتنع انك تبرز انساناً من الحطب. وذلك ان موضوع التعقل العملى يلزم ان يكون قابل الانفعال بذاته وليس بالظن[١٨٦١].

وان سالت[١٨٦٢] تقريب النار الى الحطب هو[١٨٦٣] عملى فاجبتك التعقل هو عملى بالنسبة الى ذلك. وليس بالنسبة الى ابراز الانسان.

وان قلت ان ذلك الظن[١٨٦٤] هو مرشد من طرفه الى وضع الموضوع. وان كان الموضوع ممتنعاً. فاجبتك ارشاد الظن[١٨٦٤] لا يقال الا بالنسبة الى ارتشاد الموضوع. فان كان الموضوع غير قابل الارشاد[١٨٦٥] لامتناع وجوده كان الظن[١٨٦٤] غير مرشد الى ذلك.

وان اجبت الظن[١٨٦٤] بالنسبة الى ابراز الانسان من الحطب هو وحد ممكناً كان ذلك الابراز او غير ممكن. ولكن ان كان ممكناً ابراز الانسان عن الحطب لكان الظن[١٨٦٤] عملياً. اذن[١٨٦٦] هو عملى. وان كان ذلك ممتنعاً. فاجبتك يختلف الظن[١٨٦٧] على تقدير امكان ابراز الانسان عن الحطب عن الظن[١٨٦٧] على تقدير امتناع ذلك. وبيانه[١٨٦٨] ان الظن[١٨٦٩] الاول يبرز موضوعه بخلاف الثانى.

وان قلت الخير الممتنع وجوده اذا عقل كانه ممكن الوجود. امكن ان الارادة ترغبه وتضع وسايط بالنسبة الى اكتسابه. ان كان ذلك ممتنعاً. اذن[١٨٧٠] يمكن ان الموضوع الممتنع وجوده يرشد القوة بالنسبة الى تحصيله وان كان تحصيله ممتنعاً. فاجبتك حركة الارادة بالنسبة الى اكتساب

---

١٨٥٩) ش خطوطاً
ب١٨٥٩) ح وان كان
١٨٦٠) ش ح اسقطها
ب١٨٦٠) ح تخمينك
١٨٦١) ش ح بالتخمين
١٨٦٢) ش ح قلت
١٨٦٣) ش ح زاد شى
١٨٦٤) ش ح التخمين
١٨٦٥) ش ح الارتشاد
١٨٦٦) ش اذاً
١٨٦٧) ش ح التخمين
١٨٦٨) ش بيان ذلك
١٨٦٩) ش ح التخمين
١٨٧٠) ش اذاً

اخير الممتنع اكتسابه هى عملية بالنسبة الى وضع الوسايط . والى فعل الشوق . وليس بالنسبة الى اكتسابه . يحصل ان النظر [١٨٧١] المذكور هو عملي بالنسبة الى وضع الوسايط . وليس بالنسبة الى تحصيل الموضوع الممتنع تحصيله .

والنظر اثنان : الاول بالقوة وهو استعداد القوة الى التبصر فى شى الثانى بالفعل وهو فعل التبصر . والتبصر هو التامل فى ذات الشى وخواصه . كقولك التأمل فى الاشيا الطبيعية ولواحقها . وتغييرها وفسادها . وتوليدها . وغاية النظر معرفة الاشيا . كقولك غاية النظر فى النفس هى معرفة بروزها وقواها وافعالها . وكمال النظر يقوم بموافقته للموضوع . كقولك كمال النظر فى الجسد هو ان يكون ذلك فى العقل كما هو الجسد فى ذاته ولا يتحول النظر عملاً وان كان بعد النظر يلحق العمل بعد انه لا يصدر عن ارشاد النظر . كقولك ان النظر فى الله هو نظر وان لحقه العمل اى محبة نحو جلالته . ونشاط فى تكميل وصاياه . لان هذه الاعمال لا ترشد عن النظر فيه تعالى ولكن عن الارادة .

وان سالت اذا تبصر المرء بافعال رفيقه فاسرع ان يتشبه بها كيف يكون تبصره . نظرى ام عملى . فاجبتك هو نظرى بالنسبة الى افعال رفيقه وهو عملي بالنسبة الى افعاله . وان قلت يمتنع ان يكون الشى نظرى وعملى [١٨٧٢] معاً فاجبتك يمتنع ذلك اذا كان بالنسبة الى شى واحد وليس اذا كان بالنسبة الى اشيا مختلفة .

## الفصل الثالث
## فى العلة المثالية

العلة المثالية هى ما تعل معلولها كحسب التمثال الموجود فى عقل الفاعل العاقل . كقولك العلة المثالية بالنسبة الى عمارة البيت هو تمثال البيت الموجود سابقاً فى عقل المعمارى .

والعلة المثالية بالنسبة الى فعل الكتابة هو تمثال الكتابة الموجود سابقاً فى عقل الكاتب . وذلك ان الفاعل الطبيعى الغير عاقل كما يفعل كحسب الصورة الطبيعية التى يملكها . كذلك يفعل الفاعل العاقل كحسب الصورة المعقولة .

---

١٨٧١) شرح التخمين

١٨٧٢) ش نظرياً وعملياً

حصل ان العلة المثالية ترتد الى الفعالة. وبيانه[١٨٧٣] ان العلة الفعالة هي ما يصدر عنها معلولها وذلك الصدور صنفان: الاول بالنسبة الى الفاعل الطبيعي الغير عاقل. ومعناه ان ذلك الفاعل يعل معلوله كحسب الصورة الطبيعية الموجودة في ذاته سابقاً. الثاني بالنسبة الى الفاعل العاقل. ومعناه ان ذلك الفاعل يعل معلوله كحسب الصورة العقلية الموجودة في عقله سابقاً. اي كحسب التمثال الموجود في عقله.

وان قلت ان الفعل ما يرتد[١٨٧٣ب] كله الى العلة الفعالة. وليس الى العلة المثالية. لكون التمثال الموجود في عقل المرء لا يفعل بل ان المرء يفعل كحسب ذلك التمثال. فاجيبك العلة الفعالة صنفان: الاول فعالة طبيعية غير عاقلة وهي ما تفعل كحسب الصورة الطبيعية. كقولك ان النار علة فعالة طبيعية. لانها تعل ناراً على شبه الصورة النارية الموجودة فيها. الثاني علة فعالة عاقلة وهي ما تفعل كحسب التمثال الموجود في العقل. كقولك ان الصنّام علة فعالة عاقلة للصنم لانه يصنع الصنم كحسب التمثال الموجود في عقله سابقاً. حصل[١٨٧٤] ان كل علة مثالية هي فعالة. مع ان ليس كل علة فعالة هي مثاليه. ومعنى العلة المثالية. انها نفس العلة الفعالة في الفاعل العاقل. لان الفاعل العاقل اذا فعل كحسب التمثال الموجود في عقله. سمي علة فعالة مثالية. وليس معنى ذلك ان التمثال يفعل. ولكن ان المرء يفعل كحسب التمثال.

## المقالة الحادية والعشرون[١٨٧٥]
## في العلة الغائية

### الفصل الاول
### في ماهية الغاية واقسامها

الغاية هي ما يصير شي لاجلها. كقولك غاية المريض عند تناول الدوا هو الشفا. لان تناول الدوا يتوجه الى تحصيل الشفا وغاية الانسان الملكوت السماوية. لأن أعمال الانسان انما تلاحظ اكتساب الملكوت السماوية.

وخاصة الغاية انها تتصور في العقل اولاً ثم تحرك ساير القوى بالنسبة

١٨٧٣) ش بيان ذلك
١٨٧٣ب) ح اسقطها
١٨٧٤) ش يحصل
١٨٧٥) شرح الثانية والعشرون.

الى وضع الوسايط اللازمة لتحصيلها[١٨٧٦] . كقولك ان الشفا يُعقَل من المريض بمنزلة الخير المعشوق . فيحضُّ الى تناول الادوية قصدًا لاكتسابه. فالغاية لها وجودان : الاول فى العقل . والثانى خلوًا عن العقل . كقولك ان الشفا يتصور اولاً فى عقل المريض . ثم بعد وضع الوسايط اي بعد تناول الادوية يتحصل بالفعل . والوجود العقلى الذى للغاية يعلى وجودها الطبيعي . كذلك تصور الشفا فى عقل المريض . يعلى وضع الوسايط . ووضع الوسايط يعلى وجود الشفا . ولهذا تقال الغاية انها اولى بالقصد واخيرة بالتحصيل والوجود .

والغاية اقسام . القسم الاول غاية موضوعية وغاية صورية وغايــة شخصية . فالغاية الموضوعية هى الخير المقصود كقولك ان الشفا المقصود من المريض . هو غاية موضوعية . لانه موضوع رغبة للمريض . والغاية الصورية هى تحصيل الخير المقصود . كقولك تحصيل الشفا هو غاية صورية عند المريض . والغاية الشخصية هو الشخص الذى يقصد تحصيل الخير . كقولك ان المريض هو غاية شخصية عند تحصيل الشفا .

وان قلت ان الغاية الموضوعية والصورية تقصدان لاجل الغاية الشخصية اذن[١٨٧٧] الغاية الشخصية وحدها هى غاية . فاجبتك لا تقصد الغاية الموضوعية والصورية لاجل الغاية الشخصية كيفما اتفق . ولكن من حيث ان الغاية الشخصية مقترنة معها . وبيانه[١٨٧٨] : ان المريض عند تناول الدوا لا يقصد ذاته فقط خلوًا عن الشفا ولا يقصد الشفا وحده خلوًا عن ذاته . ولكن انما يرغب انه يحصل الشفا . اى ان الشفا يقترن مع ذاته . وذلك انه لا يقتنع بالشفا الموجود فى غيره . ولكن يطلب ان الشفا يوجد فى ذاته . وكذلك العطشان لا يقصد وجود ذاته خلوًا عن شرب الماء . ولا شرب الماء خلوًا عن ذاته . ولكن يقصد انه يشرب الماء اى ان شرب الماء يقترن بذاته . لانه لا يقتنع بشرب الماء الموجود فى غيره بل يطلب ان شرب الما يوجد فى ذاته .

والغاية الشخصية قسمان : الاول غاية داخلة وهى ما تكمل الشخص داخلاً كالسعادة الابدية تكمل ذات الانسان . الثانى غاية خارجة وهى ما تكمل الشخص خارجاً . كتمجيد الله هو غاية خارجة للسعدا .

---

١٨٧٦) ش الى تحصيلها
١٨٧٧) ش اذاً
١٨٧٨) ش بيان ذلك

القسم الثانى غاية كاملة وغاية ناقصة . فالغاية الكاملة هى ما يكتفى بها المرء . كقولك شرب الماء بالنسبة الى العطشان . وتحصيل الشفا بالنسبة الى المريض . واكتساب القنيات بالاضافة[١٨٧٩] الى البخيل .

والغاية الناقصة هى ما لا يكتفى بها المرء ان لم تتصل مع غيرها . كقولك الشفا وحده بالنسبة الى المريض . والماء وحده بالنسبة الى العطشان . والقنيات وحدها بالاضافة الى البخيل . فان المريض لا يكتفى بالشفا كيفما اتفق . بل يطلب تحصيل الشفا فى ذاته . والعطشان لا يكتفى بالماء كيفما اتفق بل يطلب شرب الماء فى نفسه . والبخيل لا يقتنع بوجود القنيات مطلقاً . بل يرغب وجودها عنده اى تحت سلطانه . وذلك ان المريض لا يقتنع بالشفا الموجود فى غيره . ولا العطشان يكتفى بوجود الما المشروب من غيره . ولا البخيل يقتنع بوجود المال عند غيره .

القسم الثالث غاية اخروية . اى قصوى . وغاية وسطى . فالغاية الاخروية هى ما ترغب لاجل ذاتها ولا تتوجه الى غيرها . كقولك السعادة الابدية هى غاية قصوى عند الانسان . لانها مرغوبة لاجل ذاتها ولا تترتب الى غيرها .

والغاية الوسطى هى ما ترغب لاجل ذاتها وتتوجه الى غيرها . كقولك ان الشفا غاية وسطى عند المريض الذى يطلب الشفا قصداً لتحصيل العلوم .

وان قلت[١٨٨٠] الوسايط لا تشترك بمعنى الغاية . والغاية الوسطى هى بمنزلة الوسايط بالاضافة الى الغاية القصوى . اذن[١٨٨١] الغاية الوسطى ليست بغاية . فاجيبك الوسايط لا تشترك بمعنى الغاية اذا كانت مرغوبة لاجل غيرها فقط كما يرغب الدوا لاجل الشفا . وليس اذا كانت مرغوبة . لاجل ذاتها ولاجل غيرها معاً كما يبان فى الشفا الذى يرغب لاجل ذاته ولاجل غيره معاً . اى لاجل تحصيل الدرس . وذلك ان الغاية الوسطى[١٨٨٢] هى ما ترغب لاجل ذاتها وتتوجه الى غيرها كما مرّ . واما الوسايط التى ليست بغاية فهى ما لا ترغب لاجل ذاتها اصلاً بل انما تتوجه الى غيرها .

القسم الرابع غاية الصناعة وغاية الصانع . فغاية الصناعة هى ما تتوجه اليه الصناعة من ذاتها . كقولك ان الصنم هو غاية صناعة النحت . لان النحت يتوجه من ذاته الى تصنيع الصنم . وغاية الصانع هى ما يتقصدها الصانع كارادته . كقولك . ان الربح هو غاية الصنّام اذا قصد ذلك بتصنيعه الصنم . والذى قلناه عن الصناعة نضيفه الى العلم .

١٨٧٩) ش بالنسبة
١٨٨٠) ش زاد ان
١٨٨١) ش اذاً
١٨٨٢) ش الوسطا

## الفصل الثانى
### فى العلة الغائيه

قال البعض العلّة الغائية لا تعليل لها ونفى ذلك ان الغاية هى علة حقيقية وبيانه ان العلة الفعّالة انما تفعل لاجل غاية اى قصدًا لتحصيل شى . اذن[١٨٨٣] كما يتعلق معلول العلة الفعالة فى من يصدر عنه . كذلك يتعلق فى متى يصدر لاجله . وقد علمنا انا[١٨٨٤] اذا فعلنا فعلاً بشرياً بتروى واشتلاق[١٨٨٥] قصدنا غاية ابدًا . وتحركنا الى قصد الغاية والى وضع الوسايط اللازمة الى تحصيلها . وهذا القصد بالنسبة الى الغايـة . وهذا الانتخاب والوضع بالنسبة الى الوسايط فهو معلول حقيقى للعلة الغائية .

اعتراض اول العلة الحقيقية لها ان تعل معلولاً ممتازًا عنها . والغاية لا تعل معلولاً ممتازًا عنها . بل انما تعل ذاتها . كقولك ان الشفا هو غاية المريض . وانما يعل ذاته . اذن[١٨٨٦] الغاية ليست علة[١٨٨٧] حقيقية .

جواب الغاية لها معلولان : الاول ممتاز عنها وهو انتخاب الوسايط ووضعها ورغبة المقصود . الثانى غير ممتاز عنها وهو وجود الغاية . لكون الغاية الموجودة فى العقل تعل وجود ذاتها خلوًا عن العقل .

اعتراض ثانى[١٨٨٨] : الغاية اما ان تعل معلولها وهى موجودة . وهذا خلق . لكون عند وجودها يبطل الفعل . كقولك عند وجود الشفا يبطل تناول الدوا . واما ان تعل معلولها وهى غير موجودة . وهذا خلق لكون التعليل يتبع الوجود . والوجود يتقدم على التعليل والذى لا وجود له ليس له تعليل .

جواب . الغاية لها وجودان : الاول عقلى اذ تتصور بالعقل . الثانى طبيعى ان تتحصل بذاتها . ففى الوجود العقلى تعل رغبة المقصود وانتخاب الوسايط ووضعها . وفى الوجود الطبيعى تعل التنعم فى تحصيلها .

اعتراض ثالث تعليل الغاية هو مجازى لانّه بنوع التحريك .

جواب التعليل بنوع التحريك ليس هو تعليل مجازى ولكنه تعليل طبيعى مجازى . ومعنى ذلك انه تعليل حقيقى بالنظر الى التحريك وان كان مجازياً بالنظر الى التعليل الطبيعى اى التوليد والفساد . ومثاله اذا قيل ان المرء الشديد الباس هو كالاسد . فلا يدل ان القوة فى المرء مجازيه . ولكن ان التشبه بالاسد مجازى .

---

١٨٨٣) شى اذاً
١٨٨٤) شى اننا
١٨٨٥) شى واشتباه
١٨٨٦) شى اذاً
١٨٨٧) شى يعلة
١٨٨٨) شى ثان

## الفصل الثالث
## فى قوة العلة الغائية

العلة الغائية على اعتبارين الاول بالقوة . والثانى بالفعل بالنسبة الى التعليل .

فتعليل[١٨٨٨ب] الغاية بالقوة يتضمن على امرين الاول خير الغاية المرغوبة . الثانى معرفة الخير . كقولك ان المريض يطلع اولاً على خبر الشفا وذلك يقال حركة الغاية بالقوة . ثم يرغب الشفا . ثم يضع الوسايط اللازمة الى اكتسابه . ثم يكتسبه . ثم يتنعم باكتسابه . وذلك يقال حركة الغاية بالفعل .

وقال البعض تعليل الغاية بالقوة يقوم بالامرين المذكورين على التساوى . ومثاله النور بالنسبة الى بصر اللون لكونه كما تقدم القوة القريبة بالنسبة الى البصر فى قوة العين وفى تنوير اللون هكذا تقوم القوة القريبة بالنسبة الى تعليل الغاية فى الخير المرغوب وفى معرفته .

وقال اخرون تعليل الغاية يقوم بالامرين المذكورين . ولكن ليس على التساوى . لكون المعرفة منزلتها كمنزلة الشرط اللازم الى التعليل . وبيانه[١٨٨٩] ان تعليل الغاية يقوم فى ما يحرك[١٨٩٠] الارادة على رغبة الخير واكتسابه وذلك يصح فى الخير وحده . لكون المريض مثلاً اذا تناول الدوا لا يتناوله لاجل معرفة الشفا . ولكن لاجل الشفا نفسه . بحيث ان المعرفة تتقدم على ذلك تقدم الشرط اللازم . ثم ان الغاية الغايية هى ما ترغب . والغاية الحاضرة هى ما يتنعم بها . ولكن الخير وحده هو الغاية الغايية عند القصد . بخلاف المعرفة . لان المعرفة هى حاضرة . والخير وحده هو الغاية الحاضرة عند التحصيل . بخلاف المعرفة . لانها غاية عند اكتساب الغاية . اذن[١٨٩١] التعليل يرجع الى[١٨٩٢] الخير اى الى الغاية وحدها بخلاف المعرفة .

اعتراض اول . الارادة قد ترغب الشر . كقولك عند افتعال الخطيئة . اذن[١٨٩٣] لا ترغب الخير دائماً .

جواب الارادة ترغب الخير دائماً . لان كما يكون العقل بالنسبة الى

---

١٨٨٨ب) ح تعليل
١٨٨٩) ش بيان ذلك
١٨٩٠) ش نيا
١٨٩١) ش اذاً
١٨٩٢) ش استطها
١٨٩٣) ش اذاً

الصدق والكذب . هكذا تكون الارادة بالنسبة الى الخير والشر . وكما لا يمكن ان العقل يعتقد بالكذب من حيث انه كذب اى على تقدير انه يطّلع عليه . كذلك يمتنع ان الارادة ترغب الشر من حيث انه شر . وذلك ان الخير قسمان : الاول خير حقيقي كالسعادة السماوية . الثاني خير مظنون . كذلك اذا رغبت الارادة فعل الخطيئة من حيث انها تتنعم به . لكن يمتنع في ١٨٩٣ب فعل الخطا ان لم تجد فيه الارادة شيأً من الخير المظنون .

وان قلت قد لا يوجد في الموضوع شي من الخير مع انه مرغوب من الارادة كما يبان في الموضوع الممتنع المعقول بحالة الممكن . فاجيبك يوجد في ذلك شي من الخير المظنون . وان لا يوجد شي من الخير الحقيقي .

وان اجبت ان الهالكين يرغبون التلاشي مع ان التلاشي ليس بشي وجودي . فقلت لك ان الهالكين يقال انهم يرغبون التلاشي بطريق المجاز . ومعنى ذلك انهم يبغضون وجودهم في العذابات الابدية . وان قلنا ان الهالكين يرغبون التلاشي بغير طريق المجاز . فرغبتهم لا تنتهي في التلاشي كيفما اتفق . ولكن بالنسبة الى الفرار من العذابات وهذا هو خير من الخيرات .

اعتراض ثاني ١٨٩٤ الخير يحرك الارادة من حيث انه معروف . اذن ١٨٩٥ المعرفة تحرك الارادة .

جواب لا ينتج من المتقدم ان المعرفة تحرك الارادة . بل انها شرط لازم الى ان الخير يحرك الارادة . كما يبان في تقريب النار الى الحطب . لان ذلك شرط لازم الى الاحتراق وليسه ١٨٩٥ بمبدأ فاعل الاحتراق . وان لم تحرق النار الا على شرط التقريب .

وان قلت معرفة الخير بالنسبة الى تحريك الارادة هي كتنوّر النور ١٨٩٥ب بالنسبة الى البصر . اذن ١٨٩٦ كما ١٨٩٧ النور هو مبدا جزءى للبصر . هكذا المعرفة هي مبدا جزءى لتحريك الارادة . فاجيبك ولا النور هو مبدا جزءى للبصر بل انه شرط لازم الى ذلك . وسبب ذلك ان المبدا الجزءى للفعل لا بد انه يفعل جزءياً . والنور لا يبصر جزءياً بل يلزم من طرف الموضوع المبصور . واما بعد وان سلمنا ان النور هو مبدا جزءى

١٨٩٣ب) ح استطها
١٨٩٤) ش ثان
١٨٩٥) ش وليه
١٨٩٥ب) ح اللون
١٨٩٦) ش اذاً
١٨٩٧) ش زاد ان

تبصر فلا ينتج ان معرفة الخير هي مبدأ جزئي لتحريك الارادة . وذلك انا بيصر[١٨٩٨] واحد نبصر اللون والنور معاً . وليس برغبة واحدة نرغب الخير ومعرفته . لكون معرفة الخير لا ترغب دائماً .

وان قلت ان الخير لا يحرك الارادة الا بما انه موجود في العقل . فاجبتك ذلك يدل ان المعرفة شرط لازم . كما يبان في تقريب النار .

وان قلت تصور التعليل في العلة الطبيعية هو الوجود الطبيعي . اذن[١٨٩٩] تصور التعليل في العلة العقلية هو الوجود العقلي اى معرفة الخير . فاجبتك بسلب التالي . وذلك ان العلة الطبيعية هي شي واحد مع وجودها بخلاف العلة العقلية .

## الفصل الرابع
## في حقل العلة الغائية

قد قيل ان قوة العلة الغائية هي ان يوضع الخير قدام الارادة اي ان يُعقَل الخير . واما فعل العلة الغائية فهو الذي يتبع معرفة الخير . وذلك سبعة : الاول رغبة غير كاملة . اى تنعم وتلذذ غير كامل بالنسبة الى الغاية . الثاني رغبة كاملة اى قصد اكتساب الغاية . الثالث فحص الوسايط التي تودي الى ربح النهاية . الرابع انتخاب بعض الوسايط سوا[١٩٠٠] غيرها . الخامس امر الارادة للقوى الخاضعة بالنسبة الى وضع تلك الوسايط . السادس وضع الوسايط . السابع اكتساب الغاية[١٨٩٨ب] والتنعم في تحصيل الغاية . وذلك ان الغاية اذا اطّلع عليها العقل فرغبتها الارادة للوقت . واذا رغبتها الارادة فتقصد[١٩٠١] اكتسابها . واذا قصدت[١٩٠٢] اكتسابها . فيفحص العقل عن الوسايط الموصلة الى تحصيلها . واذا فحص العقل عن ذلك فتختار الارادة ما كان كافياً الى ربحها بتعيين . واذا اختارت الارادة ذلك . فتامر القوى الخاضعة لها ان تضع الوسايط . واذا امرت فتوضع الوسايط . واذا وُضعت فتحصل الغاية . واذا حصلت فيتنعم المرء فيها . فهذه هي صفة افعال العلة الغائية .

وقال البعض فعل العلة الغائية . هو وضع اى تكميل الوسايط فقط .

---

١٨٩٨) ش في بصر .
ب١٨٩٨) ح زاد السابع
١٨٩٩) ش اذاً
١٩٠٠) ش سوى
١٩٠١) ش تتحرك الى
١٩٠٢) ش تحركت الى

والاصح ان افعال العلة الغائية هي كافة الافعال الصادرة عن العقل والارادة. وعن القوى السفلية بالنسبة الى تحصيل الغاية حتى والتنعم فى ربحها . لان ذلك يتبع تحريك الغاية .

## الفصل الخامس
## فى الفاعل لاجل الغاية

الفاعل اثنان . الاول خالق اى البارى تعالى . الثانى مخلوق وهو صنفان : الاول عاقل كالملاك والانسان . والثانى غير عاقل كالحيوان والنبات وساير الاشيا المادية .

واما الخالق فافعاله صنفان : الاول لازمة اى داخلة وهى اربعة . اى الولودة . والولادة . والنفخة . والانبثاق . وبالنسبة الى هذه الافعال نقول : ان الله ليس له علة غائية . لكون هذه الافعال هى واحد مع الله . وهو تعالى لا تعليل له . حصل ان البارى كما ليس فيه علة فعالة بالنسبة الى افعاله اللازمة . هكذا ليس فيه علة غائية . واما قوله ان الله يتحرك الى محبة ذاته لاجل صلاحه . فهو مجازى كحسب تعقلنا . لكون افعاله اللازمة لا تمتاز عنه . الثانى افعال متعديه اى خارجة كابداع الخلايق . وهذه الافعال نقول ان الله هو علة غائية بالنسبة اليها . لكون صلاحه تعالى هو غاية كافة الاشيا . ولا يصنع الله شيئاً عن الخلايق الا لاجل مجده تعالى . وكما يقال ان الله علة فعالة لساير الاشيا . كذلك يقال انه علة غائية لكافة المصنوعات .

وان قلت لا يوجد فى الله تحريك البته . والعلة الغائية تقدر الحركة عن ضرورة . فاجبتك من شان العلة الغائية ان الفعل يوضع لاجل الغاية. وليس ان الفعل يوضع عن الرغبة المعلولة من الغاية . لان لا يوجد تعليل فى الله . وكما انه تعالى يعقل الاشيا المخلوقة من غير ان[١٩٠٣] تعقله يتعلل عنها . كذلك يرغب الاشيا المخلوقة لاجل صلاحه من غير ان رغبته تعتل عن صلاحه . وذلك ان افعال العقل والارادة فى الله لا تمتاز عنه تعالى . وبالمتابعه لا تتعلل عن بعضها . وبالحرى لا تتعلل عن الخلايق .

واما الفاعل المخلوق العاقل فلا شك انه يفعل لاجل غاية . كما يبان فى الانسان والملاك . وذلك انهما لا يفعلان الا قصداً لتحصيل النهاية المعقولة منهما سابقاً .

١٩٠٣) ثم اسقطها

واعلم ان افعال الانسان ثلثة اصناف : الاول افعال ناطقة كافعال العقل والارادة . الثاني افعال حيوانية كافعال الحاسة . الثالث افعال نباتية كافعال النمو . فالافعال الناطقة تصير لاجل غاية . كما في الملاك . واما الافعال الحيوانية والنباتية نوعان : الاول واقعة تحت الارادة الانسانية كالمشي وحركة اليدين والرجلين وما اشبه[١٩٠٤] . وهذه الافعال يمكن ان تتوجه الى غاية . كقولك ان الانسان يمشي لاجل التنزيه او لشغل[١٩٠٥] اخر . الثاني غير واقعة تحت الارادة الانسانية . كقولك نمو الجسد وفعل التربية وما اشبه[١٩٠٦] . وهذه الافعال لا تتوجه الى غاية لكونها ضرورية .

واما الفاعل المخلوق الغير عاقل فيفعل ايضاً لاجل غاية وان كان بغير تمييز . وبيانه[١٩٠٧] ان العمل لاجل غاية صنفان : الاول صوري اي بتمييز وهذا[١٩٠٨] اذا وضع وسايط مناسبة[١٩٠٩] الى تحصيل الغاية . مع معرفة تلك النسبة . وذلك مخصوص بالصناعة اي بالفاعل العاقل . لان يختص به ان يميز الوسايط المناسبه لربح الغاية . الثاني مادي اي بغير تمييز . وهو اذا وضع وسايط مناسبة الى حصول الغاية مع عدم معرفة تلك النسبة . وذلك مخصوص بالطبيعة اي بالفاعل الغير العاقل .

وبيانه ان الفاعل الغير عاقل . وان لم يقصد الغاية بتمييزه . فيرشد اليها بتمييز الخالق . كما يرشد السهم من الراشق . ولهذا السبب قد تكون اعمال الحيوانات والنباتات وساير الفواعل الطبيعة . اكمل من افعال البشر . كما يبان في النحل بالنسبة الى تصنيع العسل . وفي الاشجار بالنسبة الى ابراز الزهر والاثمار . وذلك انها تتدبر من الخالق تعالى الذي يعين لها وسايط موافقة للغاية . كما هو مكتوب السماوات تخبر مجد الله . وفي موضع اخر انظروا الى سوسان الحقل كيف[١٩١٠] لا تتعب ولا تغزل . واقول لكم ان سليمان في كل مجده لم يلبس كواحدة من هذه . والمكتوب مثل ذلك كثيراً[١٩١١] .

وقال بعض القدما . الفواعل غير عاقلة لا تفعل لاجل غاية . بل صدفاً . ونفي ذلك . اولاً ان الاعمال التي تحدث على سبيل واحد ليست

---

١٩٠٤) ش زاد ذلك
١٩٠٥) ش لاجل شغل
١٩٠٦) ش زاد ذلك
١٩٠٧) ش بيان ذلك
١٩٠٨) ش وهو
١٩٠٩) ش وضعها بعد الغاية
١٩١٠) ش ح زاد تنمى
١٩١١) ش ح كثير

صدفية . لان الصدفة هى ان يصير الشى حيناً كذا[١٩١٢] . وحيناً كذا[١٩١٣] ولكن افعال الفواعل الغير عاقله تحدث على حالة واحدة كما يبان فى تغير الازمنة فى مدا[١٩١٤] السنة . وفى افعال الحيوانات والنباتات . اذن[١٩١٥] اعمال الفواعل الغير عاقلة ليست صدفية . ثانياً ان الصناعة تتشبه بالطبيعة . كقولك ان[١٩١٦] اردت[١٩١٧] تصنع شجرة فتصنعها على شبه ما تنبت فى الارض . اذن[١٩١٨] كما تفعل الصناعة لاجل غاية . هكذا تفعل الطبيعة لاجل غاية .

وان قلت قد تحيد الطبيعة عن الغاية كما يبان فى بعض التوليد . ولا[١٩١٩] ذلك الا لانها لا تفعل لاجل غاية .

فاجبتك الصناعة ايضاً[١٩٢٠] تضل عن غايتها . مع انها تفعل لاجل غاية . بل ان الطبيعة تضل امراراً قليلة بخلاف الصناعة . ولا تضل الا لوجود استعدادات فى المادة بالنسبة الى المفعول . وهذا يدلى انها تفعل لاجل غاية معينة لها من الخالق .

وان اجبت ان افعال الطبيعة ضرورية . اذن[١٩٢١] لا تصير لاجل غاية . فاجبتك ضرورية[١٩٢٢] الافعال الطبيعية تدل انها معينة من الله .

وان قلت ان الطبيعة لا شور لها ولا عقل اذن[١٩٢٣] لا تفعل لاجل غاية . فاجبتك لا يُنتج من ذلك الا ان افعل الطبيعة ليست لاجل غاية بقصد الفاعل وتمييزه . وذلك مسلم عند الجميع .

وقال اخرون ان الحيوانات تفعل لاجل غاية بمعرفة وتمييز . ونفى ذلك ان الحيوانات لو كان لها تمييز لكانت اكمل من الانسان لكون افعالها اعجب من افعال الانسان . كما يبان فى النحل والعنكبوت وما اشبه[١٩٢٤] وهذا خلق .

و بيانه[١٩٢٥] ان الحيوانات عند وجود لواحق معينة . انما تفعل بحالة واحدة بخلاف الانسان . اذن[١٩٢٦] لا تفعل بتمييز . بل بميل طبيعي

---

١٩١٢) شرح اسقطها
١٩١٣) شرح اسقط وحيناً كذا
١٩١٤) ش مدى
١٩١٥) ش اذاً
١٩١٦) ش اذا
١٩١٧) ش ارادت
١٩١٨) ش اذاً
١٩١٩) ش وليس
١٩٢٠) ش وضعها قبل الصناعة
١٩٢١) ش اذاً
١٩٢٢) ش ضرورة
١٩٢٣) ش اذاً
١٩٢٤) ش زاد ذلك
١٩٢٥) ش بيان ذلك
١٩٢٦) ش اذاً

مغروس فيها من الخالق . وهذا الميل هو فعل المخيلة يتحرك في الحيوان . عند ملاحظة الموضوع الموافق لطبعه . وهذا الفعل يحرك الرغبة الحسية . والرغبة الحسية تحرك القوى الخاضعة الى وضع الغايـة . وبيانه[١٩٢٧] ان الحيوان اذا لاحظ شيئاً موافقاً لطبعه . يتخيله اولاً . ثم يرغبه رغبة حسية . ثم يضع الوسائط الموافقة لربحه . وهذا جميعه فبقوة الميل الطبيعي المغروس فيه من الله . وقال اخرون كل الافعال صدفية . ونفى ذلك[١٩٢٨] كما سيأتي .

الفصل السادس
في الصدفة

الصدفة هي ان يصير شي بغير قصد الفاعل . كقولك اذا حفرت الارض فوجدت كنزاً صدفة . والفاعل اثنان : الاول فاعل بتمييز . وبالنسبة اليه . تحد الصدفة انها علة عرضية لافعال حادثة مراراً قليلة بغير قصد الفاعل بالتمييز[١٩٢٩] . الثاني فاعل بالطبع اى بغير تمييز . وبالنسبة اليه تحد الصدفة انها علة عرضية لافعال حادثة مراراً يسيرة بغير قصد الفاعل بالطبع . وقد يكون الفعل مقصوداً وصدفياً معاً بالنسبة الى اشيا مختلفة . كقولك اذا رميت حجراً عن السطح فمر من هناك رجل فأصابه الحجر وقتله . فيكون رمي الحجر مقصوداً منك . واما قتل الرجل فهو صدفة[١٩٣٠] بالنسبة اليك .

والصدفة صنفان : الاول صدفة بالنسبة الى شي واحد فقط . كقولك اذا عثرت بحجر فوجدت تحته كنزاً . الثاني صدفة بالنسبة الى[١٩٣١] واحد فاكثر . كقولك اذا ارسلت عبدين كل واحد في طريق قصدا ليلتقيا في مكان[١٩٣٢] بغير معرفتهما . فالتقاهما[١٩٣٣] هو صدفة[١٩٣٤] بالنسبة اليهما .

وقال بعض القدما . الصدفة هي علة كافة الاشيا . بمعنى ان العالم قد تكوّن صدفة وليس بالقصد الالهي . ونفى ذلك . ان العالم مرتب اجل ترتيب . وذلك يمتنع ان يكون صدفياً . ثم ان ترتيب العالم هو دايم . والصدفة هي ما تحدث مراراً قليلة . حصل ان الصدفة اذا حدثت لا

١٩٢٧) ش بيان ذلك
١٩٢٨) ش نفيه
١٩٢٩) ش بتميز
١٩٣٠) ش صدفي
١٩٣١) ش زاد شي
١٩٣٢) ش زاد واحد
١٩٣٣) ش فالتقاوهما
١٩٣٤) ش صدفي

تكون بالنسبة الى العقل الالهى الذى يدبر كل شى ويعتنى فى كافة المخلوقات. ويعرف عن ساير المستقبلات. ولكن انما تكون بالنسبة الى العلل المخلوقة كما تبين فى ارسال العبدين.

وقال اخرون. لا توجد صدفة اصلاً. حتى ولا بالاضافة الى العلل الثانية. ونفى ذلك. اننا نشاهد حدوث اشيا كثيرة بغير قصد الفاعل كما مرّ.

## الفصل السابع
## فى الفاعل

الفاعل هو تقدير الافعال بمعنى ان كافة الاعمال ضرورية. ونفى ذلك[١٩٣٥]. الفاعل[١٩٣٦] بالنسبة الى الافعال الارادية كما مرّ اعلاه فى التقدير..

وقال بعض اقدما ترتيب العالم مع بعضه يضع ضرورةً فى كافة الاشيا. وبخاصة تاثير الاجرام العلوية فى السفلية. ونفى ذلك. ان الافعال الارادية بما انها صادرة عن الارادة بدون وسيط يمتنع ان تقع تحت ضرورة. لكون الارادة روحانية. والاجرام المادية. لا تاثر[١٩٣٧] فى الاشيا الروحانية. حصل ان تاثير الكواكب لا يضع ضرورة فى نفس الانسان. بل انما يضع ميلاً وانعكافاً فى الارادته[١٩٣٨] والامر ظاهر. ان الميل لا ينافى حرية الاختيار لكون الارادة هى قادرة ان تفعل ضد ميلها بمعونة الله.

وقال اخرون. توجد ضرورة بالنسبة الى كافة الاشيا صادرة عن الامر الالهى. ونفى ذلك ان الله يمتنع ان يريد اشيا متناقضة. كقولك يمتنع انه يريد وجود شى على تقدير انه امر بعدم وجوده وبالعكس. حصل ان البارى بما انه منح حرية الاختيار للانسان يمتنع ان يضع ضرورة فى كافة الاشيا.

وقد يوخذ الفاعل[١٩٣٩] بمعنى الارادة الالهية. اى بما انه ترتيب العلل الثانية الى وضع الفاعيل المقصودة من الله تعالى. لكون الصانع يعتنى فى كافة الاشيا فيرتبها الى الغاية المقصودة منه تعالى ان كانت علل[١٩٤٠] ضرورية.

واما العلل الاختيارية فيتركها فى انعتاقها كما سبق القول.

١٩٣٥) شرح اسقطها.
١٩٣٦) ش. الفال
١٩٣٧) ش. توثر
١٩٣٨) شرح ارادته.
١٩٣٩) ش اسقطها
١٩٤٠) ش عللاً

المقالة الثانية والعشرون ١٩٤١

## فى الحركة والسكون

### الفصل الاول
### فى ماهية الحركة

الحركة هى خروج الشى من القوة الى الفعل . كقولك اذا تحرك احد من مكان الى مكان اخر . فكان بالقوة الى المكان الاخر . اى قادراً ان يصل اليه ووصوله اليه هو الفعل . والحركة بالنسبة اليه هى خروجه من القوة الى الفعل . والحركة تضاف الى خمسة اشيا : الاول الموضوع المتحرك . الثانى الفاعل المحرك . الثالث الطرف الذى يتحرك منه . الرابع الطرف الذى يتحرك اليه . الخامس الحركة نفسها . كقولك اذا حركت حجراً من مكان اول الى مكان ثانى . فانت هو الفاعل المحرك . والحجر هو الموضوع المتحرك . ومكان الاول ١٩٤٢ هو المتحرك منه . ومكان الثانى ١٩٤٣ هو المتحرك اليه . والحركة هو ما يتحرك بها الحجر عنك من مكان اول الى مكان ثانى .

وكافة المخلوقات هى متحركة اى قابلة الحركة بشى من النوع . وذلك ان ساير المخلوقات بما انها ناقصة هى قادرة ان تتحرك بالاضافة الى اكتساب او عدم الكمال ١٩٤٤ . حصل ان البارى وحده غير متحرك بالذات . لكونه كامل ١٩٤٥ غاية وفعل محض . كما هو مكتوب . انا هو الله لا ١٩٤٥ب اتغير . وفى موضع اخر كافة الاشيا تتغير وانت هو على حالة واحدة . حصل ان الحركة قسمان . الاول حركة عقلية . الثانى حركة مادية . وذلك ان الخلايق صنفان : الاول روحانية . الثانى مادية . فالخلايق الروحانية تتحرك حركة عقلية ١٩٤٦ . والخلايق المادية تتحرك حركة مادية . والمتحرك على ثلثة انواع . الاول بالقوة وحدها اعنى من غير انه يتحرك بالفعل . الثانى بالقوة والفعل . اعنى فعل الحركة من القوة الى الفعل . الثالث بالفعل وحده اعنى السكون بعد فعل الحركة . والقوة فى المتحرك صنفان : الاول قوة بالنسبة الى فعل الحركة . الثانى قوة بالاضافة الى حد الحركة . اى الى الطرف المتحرك اليه . والفعل اثنان . الاول فعل

١٩٤١) شرح الثالثة والعشرون
١٩٤٢) ش اول
١٩٤٣) ش ثاني
١٩٤٤) ش كال
١٩٤٥) ش كاملاً
١٩٤٥ب) ح ولا
١٩٤٦) ش وضع هذه الجملة بعد الجملة التالية

الحركة . الثانى فعل الوصول الى الطرف المتحرك اليه . والسكون اثنان الاول سكون قبل فعل الحركة . الثانى سكون بعد فعل الحركة . والطرف المتحرك منه اثنان : الاول عدمىّ اى عدم الطرف المتحرك اليه . كقولك عدم الحرارة فى الذى يتحرك الى بروز الحرارة . الثانى وجودى اى وجود طرف ممتاز عن الطرف المتحرك اليه . كقولك مكان اول عند الذى يتحرك منه الى مكان ثانى . والطرف المتحرك اليه اثنان . الاول عدمى اى عدم الطرف المتحرك منه . كقولك عدم البرودة فى الذى يتحرك من البرودة الى عدمها . الثانى وجودى اى وجود طرف ممتاز عن الطرف المتحرك منه كقولك مكان ثانى عند الذى يتحرك اليه من مكان اول .

## الفصل الثانى
## فى اقسام الحركة

الحركة قسمان : الاول متواترة وغير متواترة . فالحركة المتواترة هى ما يوضع طرفها بمدّة متواترة من الزمان . كقولك اذا تسخنت الماء . فالتسخين متواتر . لانه يوضع جزءًا فجزء[١٩٤٧] بزمان متواتر . والحركة الغير متواترة هى ما يوضع طرفها بغاية السرعة اى بغتة . كقولك اذا تنوّر الجو . فالتنوير غير متواتر . لانه يوضع باسرع الحركة . وكذلك بروز الصورة الجوهرية هو غير متواتر . لان الصورة الجوهرية لا تبرز جزءًا فجزء[١٩٤٧] . ولكن كلها معاً فى حين واحد . حصل ان طرف الحركة المتواترة هو متجزى ابداً . واما طرف الحركة البغتية قد يكون متجزى وغير متجزى كما يبان فى بروز النفس الناطقه . وفى بروز النفس الحيوانية . لانه لا يمتنع ان الشى المتجزى يبرز كله معاً فى حين واحد .

وقال البعض. الحركة البغتيه ليست بحركة. لكون ليس بعضها فى القوة وبعضها فى الفعل . ولكن كلها فى الفعل . وهذا خلاف تصور الحركة . وننفى ذلك . ان تصور الحركة مطلقاً هو خروج الشى من القوة الى الفعل كما مرّ . متواترًا كان ذلك الخروج ام بغتياً . وذلك ان الحركة البغتيه وان كان طرفها موجودًا كله بالفعل فلا يكون فيها بالفعل الموضوع المتحرك والطرف المتحرك اليه معاً . لكون المتحرك وحده يوجد بالقوة . وان قلت لو صح معنى الحركة البغتية لصح ذلك فى امر الخليقة . فاجبتك

١٩٤٧) ش فجزءًا

معنى الحركة يدلّ على الموضوع الموجود سابقاً الذى يتحرك من القوة الى الفعل. واما الخلقة اى ابداع الشى من لا شى فلا تقدر وجود الموضوع. وان سالت ما هى حركة العقل والارادة والحواس بالنسبة الى افعالها. فاجبتك انها حركة كاملة.

وبيانه[١٩٤٨] ان الحركة صنفان. الاول حركة غير كاملة وهى اذا تحرك الموضوع الى شى ما لا يقتنيه سابقاً. اعنى ما يكون بالقوى بالنسبة اليه. كقولك اذا تحرك المرء من مكان الى مكان اخر. الثانى حركة كاملة وهى اذا كانت الحركة نفس المتحرك اليه كقولك ان فعل التعقل هو حركة العقل الى ذلك.

القسم الثانى حركة مكانية وحركة جوهرية. وحركة عرضية. فالحركة المكانية هى انتقال الشى من مكان الى مكان اخر وهى اكمل من ساير الحركات لكونها تقدر الشى كاملاً فى ذاته وخواصه. والحركة العرضية هى التغير العرضى. وحدّها هى الصورة العرضية. كقولك ان الماء يتحرك الى الحرارة عند التسخين. والحركة الجوهرية هى التغير الجوهرى[١٩٤٩]. وحدّها هى الصورة الجوهرية. كقولك ان الحطب يتحرك من صورة الحطب الى صورة النار عند تقريبه الى النار. وذلك ثلثة اصناف: الاول حركة التوليد والمقصود به ابراز الصورة الجوهرية. الثانى حركة النمو. والمقصود ازدياد الاجزا الجوهرية. قصداً للوصول الى الكبر الواجب. الثالث حركة التربيه والمقصود بها تحصيل الاجزا الجوهرية المعدومة.

حصل اولاً ان الحركة هى كالجنس. والتغير كالنوع. لان كل تغير هو حركة ولا ينعكس. ثانياً ان الحركة لا تمتاز بالذات عن الفعل والانفعال. ولكن باللفظ فقط. اى كحسب مدلول الاسم. لان المدلول بالفعل هو ان الصورة صادرة عن الفاعل. والمدلول بالانفعال هو ان الصورة موضوعة فى المفعول به. والمدلول بالحركة هو ان الصورة تنتقل من الفاعل الى المفعول به. او ان الفاعل يخرج من القوة الى الفعل. والمدلول بهذه الالفاظ الثلثة هو واحد بالذات.

١٩٤٨) ش بيان ذلك

١٩٤٩) ش استقطها

## الفصل الثالث
## فى السكون

السكون هو عدم الحركة . ويوخذ على نوعين : الاول سكون سلبى اى نفى الحركة فى الموضوع الغير قابل الحركة . كقولك ان الله ساكن ابداً . لكونه غير قابل ان يتحرك . ومثاله عدم الخطا فى الحجر . فان الحجر لا يخطى لاقتناع الخطا فيه لكونه عديم الارادة المعتوقة . الثانى سكون عدمى اى عدم الحركة فى الموضوع القابل ان يتحرك . كقولك ان الانسان ساكن عند وصوله الى الغاية . ومثاله عدم الخطا فى الانسان . وعدم البصر فى الاعمى . وهذا السكون هو المراد هنا . واصنافه اثنان : الاول قبل الحركة وهو عدم الحركة سابقاً . كقولك عدم الحركة قبل ان تنتقل من مكان الى مكان يقال سكون متقدم الحركة . الثانى سكون بعد الحركة كقولك عدم الحركة بعد الوصول الى المكان المتحرك اليه يقال سكون تالى للحركة . وهذا السكون ثلثة اقسام : الاول سكون تالى للحركة المكانية . الثانى سكون تالى للحركة العرضية . الثالث سكون تالى للحركة الجوهرية وذلك ثلثة انواع : الاول سكون تالى لحركة التوليد . الثانى سكون تالى لحركة النمو . الثالث سكون تالى لحركة التربية .

سوال هل يمكن وجود جسم ساكن بالذات اى غير قابل احدى الحركات .

جواب لا . وبيانه ١٩٥٠ ان الجسم بما انه مخلوق هو ناقص بالذات . وكل ناقص متحرك . لانه بالقوة الى شى من الكمال . ثم ان الخالق كما يضع فيه بعض الكمالات . هكذا يستطيع ان يرفعها عنه . هذا يدل انه متغير . اخيراً لا بد انه يوجد فى المكان والزمان . وذلك الوجود متواتر ممتاز عنه حصل انه يتحرك بالنسبة الى ذلك .

١٩٥٠) ش بيان ذلك

المقالة الثالثة والعشرون[١٩٥١]

## فى الحركة المكانية

### الفصل الاول

### فى ماهية حركة المكانية واقسامها

الحركة المكانية هى ان ينتقل الشى من مكان الى مكان اخر. كقولك اذا انتقلت من مكان اول الى مكان ثانى[١٩٥٢]. وتقوم فى ثلثة اشيا. الاول المتحرك. الثانى المكان المتحرك منه. الثالث المكان المتحرك اليه.

والحركة المكانية قسمان: الاول طبيعية وهى اذا تحرك الشى من ذاته كقولك ان الحيوان يحرك ذاته. الثانى قسرية وهى اذا تحرك الشى من غيره كقولك اذا رميت حجراً.

### الفصل الثانى

### فى الحركة الطبيعية

وهى فعل ممتاز عن المتحرك. وعن المكان المتحرك منه وعن المكان المتحرك اليه. وذلك انه قد يوجد المتحرك والمتحرك منه والمتحرك اليه من دون وجود الحركة.

والحركة الطبيعية اما فى الاشيا العايشة كقولك الانسان والفرس. واما فى الاشيا الغير عايشة. كقولك الحجر مع كافة الاشيا الثقيلة. والخفيفة.

وقيل ان اخر الحركة اسرع من اولها. ومعنى ذلك ان الاشيا الطبيعية الغير عايشة. وليس فى الاشيا العايشة. لان العايش بقدر ما يتحرك يتعب ويبطى.

وقال بعض العلما سبب سرعة الحركة فى الاشيا الغير عايشة. هو انها بقدر ما تتقرب الى المركز. تجتذب منه اشد جذب. ثقيلة كانت ام خفيفة. كقولك ان الحديد يجتذب من المغناطيس اشد جذب بقدر ما يتقرب[ب١٩٥٢] اليه. ونفى ذلك ان سرعة الحركة لو صدرت عن استجذاب المركز لجذب المتحرك عن المركز بسرعة واحدة متحركاً كان سابقاً ام لا. بعد انه يتقرب الى المركز. كقولك اذا فرضنا ان حركة الحجر الى

١٩٥١) شرح الرابعة والعشرون
١٩٥٢) ش ثان
ب١٩٥٢) ح يتقرب

اسفل تشتد فى اخرها اكثر من اولها . بسبب تقرب الحجر الى المركز . حصل ان الحجر بسرعة واحدة يتحرك نحو المركز متحركاً كان سابقاً ام ساكناً بعد انه يدنو من المركز . وهذا محال . لانه مشاهد بالحواس ان الحجر الذى هبط[١٩٥٣] من ميل[١٩٥٤] بعيداً عن المركز . يهبط الى المركز باعظم زخم من انه يهبط من ذراع بعيداً عنه .

وقال اخرون سبب سرعة الحركة فى اخرها اكثر من اولها هو الهوا . لان المتحرك اذا هبط من موضع عال يزخم الهوا الى اقدامه فيصيره متخلخلاً . واما الهوا[١٩٥٥] الذى وراه فيصيره كثيفاً . والهوا الكثيف يثقل على المتحرك فيحركه اسرع حركه . ونفى ذلك ان الهوا الذى هو قدام المتحرك لا يتخلخل بل يتكاثف بخلاف الهوا الذى ورايه . فيتخلخل ولا يتكاثف .

وبيانه[١٩٥٦] فى السفينه اذا شقت البحر فلا تتخلخل المياه التى قدامها بل المياه التى خلفها .

وقال اخرون . لا يتكاثف الهوا الذى قدام الحجر الهابط . بل انه يدور حول الحجر حتى يسفل الحجر فيسد مكانه . وكذلك فى امر السفينه . والذى عليه الجوهر[١٩٥٧] . فهو ان الهوا يعوق الحركه وليس يهونها . وبيانه[١٩٥٨] ان الهوا يقاوم المتحرك ويمنعه قليلاً[١٩٥٩] عن الهبوط كما يبان فى الجسم الكثيف . فانه اذا هبط بزخم عظيم ينسمع صوت الهوا المعوق لهبوطه .

فنقول[١٩٦٠] سبب سرعة الحركة فى اخرها اكثر من اولها هى اجزا الزخم المحصلة بالحركة . لان كما تزداد (تزداد) الحرارة لازدياد (لازدياد) اجزايها . كذلك تشتد الحركة لازدياد (لازدياد) اجزا الزخم . وبيانه[١٩٦١] ان الحركة وان لم تشتد بحركة اخرى فتشتد بزخم اخر . وهذا هو الفرق بين الحركة والزخم . ان الحركة هى متواترة على شبه الزمان . فلا توجد اجزايها[١٩٦٢] معاً . لان عند وجود احدهما[١٩٦٣] يبطل وجود الاخر كما يبان فى الزمان . حصل ان الحركة يمتنع ان تشتد بحركة اخرى .

---

١٩٥٣) شرح يهبط
١٩٥٤) ش وضع بدها متدفعاً
١٩٥٥) ش اسقطها
١٩٥٦) ش بيان ذلك
١٩٥٧) شرح الجمهور
١٩٥٨) ش بيان ذلك
١٩٥٩) شرح وضعها بعد المتحرك
١٩٦٠) ش ثم نقول
١٩٦١) ش بيان ذلك
١٩٦٢) ش اجزاوها
١٩٦٣) ش احدها

واما الزخم فهو كيفية باقية اى دائمة. لانها تدوم فى الموضوع زماناً معتبراً . كما يبان فى الحجر اذا رميته الى ما فوق . فان الزخم يدوم فيه مدة معتبرة من الزمان . حصل أن الحركة تشتد بقدر ما يشتد الزخم . والزخم يشتد بقدر مـــا تشتد الحركة . ولا ينتج من ذلك وجود علتين متعاكستين . لان الزخم لا يعل تلك الحركة التى قد كان تعلل عنها . ولكن يعل حركة اخرى لكن الحركة متواترة . وكذلك الحركة لا تعل ذلك الزخم التى قد كانت تعللت عنه ولكن تعل زخم[١٩٦٤] اخر . مثلاً اذا هبط حجر فالزخم يعل الحركة فيه . وتلك الحركة تعل زخم[١٩٦٤] اخر اعنى تشد الزخم الاول . وذلك يشدّ حركة اخرى .

وان قلت لو كان سبب سرعة الحركة الزخم . وسبب الزخم الحركة . لكان المتحرك يتحرك بحالة واحدة دائماً وهو محال .

فاجبتك بتسليم ذلك على تقدير ان الحركة والزخم تدوم[١٩٦٥] على حالة واحدة مع ازالة كافة الموانع .

جواب اخر . كلما تحرك الجسم يزتاد (يزداد) فيه الزخم اكثر[١٩٦٦] . كما يبان فى الحجر الهابط الى اسفل . وفى النار الطالعة الى فوق .

وان قلت اذا دحرجت حجراً مدوراً لا تدوم فيه الحركة والزخم وان لم يعثر فى مانع . فاجبتك دحرجة الحجر هى حركة قسرية . لها ان تدوم بقدر ما يدوم فيه الزخم الصادر عن اليد . واما المطلوب هنا فهو عن الحركة الطبيعية او عن حركة الثقيل الى اسفل والخفيف الى فوق .

وان قلت عله بروز الزخم هو جوهر المتحرك مع كيفيات معينه . وجوهر المتحرك هو واحد وكيفياته واحدة متحركاً كان سابقاً ام لا . اذن[١٩٦٧] يبرز زخماً واحداً وكيفها اتفق وهذا شنع . فاجبتك وان كان المتحرك واحداً وكيفياته واحدة فلا ينتج ان الزخم واحد فيه . كما لا ينتج ان الما يبرز اشد برودة وان كان واحداً . وذلك اننا نرى ان الجسم الثقيل وان كان غير متحرك سابقـــاً فيبرز فى ذاته اشد زخم[١٩٦٨] . فيقطع المانع الذى كان مسنداً اليه . فكم بالحرى يشتد فيه الزخم لو رُفع المانع .

---

١٩٦٤) ش زخماً
١٩٦٥) ش يدومان
١٩٦٦) شرح وضعها بعد الجسم
١٩٦٧) ش اذاً
١٩٦٨) ش زخماً

## الفصل الثالث
## في الحركة القسرية

وهى فعل ممتاز عن المحرك وعن المتحرك. وعن المكان المتحرك منه وعن المكان المتحرك اليه. وبيانه١٩٦٩ كما مر١٩٦٩ب اعلاه فى امر الحركة الطبيعية. لكون يمكن وجود هذه الاربعة١٩٧٠ اشيا من دون وجود الحركة.

وسبب الحركة القسرية هو الزخم كما يبان بالمشاهدة. والزخم هو كيفية تصدر عن المحرك وتوضع فى المتحرك فتحركه بقدر ما تدوم فيه. كقولك اذا دحرجت حجراً. فالزخم يصدر عن يدك ويوضع فى الحجر ويحرك الحجر ما دام باقياً فيه. والبقا فى الزخم يجاوب الشدة. بمعنى ان الزخم ان كان شديداً يبقى مدة طويلة. وان كان قليلاً يبقى مدة يسيرة. والحركة ايضاً تجاوب الزخم. ومعناه ان كان الزخم شديداً فالحركة شديدة. وان كان قليلاً فالحركة قليلة. والجسم المتحرك قسراً له حركتان. الاولى غريزيه اى طبيعية يتحرك بها نحو المركز ويمنع الحركة القسرية قليلاً. الثانية قسرية يتحرك بها نحو الجهة المقصودة من المحرك كما مر. كقولك اذا رشقت سهماً الى فوق فعندما يتحرك الى فوق له حركتان الاولى قسرية كحسب الزخم الصادر عن الراشق. الثانية طبيعية يتحرك بها قليلاً الى تحت كحسب ثقله ويعوق الحركة القسرية بقدر الامكان.

وبيانه١٩٧١ ان الزخم اذا بطل فيه فيهبط للوقت لثقله. والامر ظاهر ان الجسم المتحرك. اذا كان مدوراً يدور فى حين حركته. كما يبان فى الكرة المتدحرجة. وان كان متطاولاً يدور على بطنه. وان١٩٧٠ب كان بطنه متساوى١٩٧١ب الثقل مستديراً. كما يبان فى السهم المرشوق. فانه يدور فى الهوا على بطنه. وان كان بطنه غير متساوى الثقل فتسفل الجهة الثقيلة وتعلو الخفيفة. كقولك اذا سمرت حديدة فى بطن السهم فرشقته. فان١٩٧٢ تسفل الجهة التى فيها الحديدة وتعلو الجهة الاخرى. وهذا يدل ان الجسم المتحرك حركة قسرية لا يخلو ان يتحرك حركة طبيعية صادرة عن الزخم الطبيعى المغروس فيه.

١٩٦٩) ش يبان ذلك
ب١٩٦٩) ح اسقطها
١٩٧٠) ش الاربع
ب١٩٧٠) ح ان

١٩٧١) ش يبان ذلك
ب١٩٧١) ش متساوياً
١٩٧٢) ش فتسفل

وقال البعض الزخم هو عدمي اى عدم ضبط الجسم. لانك اذا ضبطت حديدة فى الهوا. فتهبط الى اسفل عند رفع يدك. وننفي ذلك ان الزخم صنفان: الاول طبيعي وهو كيفية صادرة عن الثقل فى الجسم الثقيل. وعن الخفة فى الجسم الخفيف.

وبيانه[١٩٧٣] انك اذا قعدت مدة طويلة يتعب جسمك. ولا[١٩٧٤] ذلك الا لاجل ثقله. الثاني قسري وهو كيفية وجودية صادرة عن قوة المحرك. وبيانه[١٩٧٥] فى الحجر المرمي الى فوق. واما قوله ان هذا الزخم هو عدمي. فننفيه اولاً. ان الحجر لو رفعت عنه يدك فقط لا يهبط الى الارض بالزخم الذى يهبط لو رشقته الى اسفل. ثانياً اذا رشقت الحجر فيعلو. واذا دحرجته فيبعد ولا[١٩٧٦] ذلك اذا رفعت يدك عنه فقط.

## الفصل الرابع
## فى سرعة الحركة

سرعة الحركة توخذ على ثلثة اوجه. الاول بالنسبة الى الزمان وحده. كقولك الحركة فى دقيقة واحدة من الزمان هى اسرع من الحركة الواحدة فى دقيقتين. والامر ظاهر انه يمكن وجود الحركة المكانية فى هذا المعنى. كقولك ان الحجر الذى يتحرك حركة واحدة كاملة فى دقيقة واحدة. فانه يتحرك اسرع حركة من الحجر الذى يتحرك تلك الحركة الواحدة فى دقيقتين من الزمان. الثاني بالنسبة الى المكان وحده. كقولك ان الحركة الى مكانين هى اسرع من الحركة الى مكان واحد. الثالث بالنسبة الى المكان والزمان معاً كقولك الحركة الواحدة الى مكان فى دقيقة واحدة هى اسرع من الحركة اليه فى دقيقتين. والحركة الى مكانين فى دقيقة واحدة هى اسرع من الحركة الى مكان واحد فى دقيقة واحدة. وذلك صنفان: الاول بالنسبة الى مكانين فقط. كقولك ان الحركة من مكان اول الى مكان ثانى الغير متجزين المقترنين فى بعضهما. وفى هذا المعنى يمكن وجود حركة اسرع السرعة. كقولنا اذا تحرك من مكان اول الغير متجزى الى مكان ثانى الغير متجزى فى دقيقة واحدة غير متجزية من الزمان. فان لا توجد حركة اسرع منها فى جنسها لكونها تصير باقل زمان. وقيد بقوله فى جنسها.

---

١٩٧٣) ش بيان ذلك
١٩٧٤) ش وليس ذلك
١٩٧٥) ش وبيان ذلك
١٩٧٦) ش وليس

لانه يمكن وجود حركة اخرى اسرع منها فى جنس اخر وهو اذا تحرك الى اماكن عديدة فى دقيقة واحدة .

الثانى بالنسبة الى اماكن عديدة . كقولنا الحركة المتصلة من مكان اول الى مكان تانى . ومن مكان تانى الى مكان تالت . ومن مكان تالت الى مكان رابع . وذلك صنفان : الصنف الاول حركة من المكان الاول الى المكان الاخير فى دقيقة واحدة . وهى حركة بغتية ولا توجد حركة اسرع منها . وقد تختص فى الكيفيات التى لا مضادّ لها . كقولنا ان النور ينور العالم باسره فى دقيقة واحـــدة . وتختص ايضاً فى الاشيا الروحانية . كقولك ان الملايكة والفايزون[١٩٧٧] ينتقلون من المشرق الى المغرب فى دقيقة واحدة . ومثاله فى فكر العقل البشرى . فانه يصل بغتة الى اقصا[١٩٧٨] السماوات . وهذه الحركة لا توجد فى الاجسام بالقوة الطبيعية . لانــه مشاهد بالحواس ان الجسم لا ينتقل الى اماكن عديدة بغته . لكون حركته متواترة . ولا يتاتى انه[١٩٧٩] يصل الى مكان ان لم يقطع مكان[١٩٨٠] اخر . ولا يقطع المكان الاّ فى مسافة الزمان .

واما بالقوة الالهية قد تكون حركة الجسم بغتيه لان لا يعسر على الله امر من الامور . وكما يقدر الصانع ان يحرك الجسم حركة بغتية . كذلك يقدر ان يحرك النور حركة متواترة . لانه تعالى قادر على كل شى .

الصنف الثانى حركة من مكان الى مكان فى دقايق عديدة تساوى عدد الانتقال مع عدم السكون . كقولنا اذا تحرك الجسم فى اول دقيقة من مكان اول . الى مكان ثانى . وفى تانى دقيقة من مكان تانى الى مكان تالت . وفى تالت دقيقة من مكان تالت الى مكان رابع . وهذه الحركة هى اسرع الحركات المتواترة . ولا توجد فى الاجسام طبيعياً بالنسبة الى مسافة بعيدة من المكان . لانه مشاهد ان الجسم يسكن قليلاً فى مدا[١٩٨١] الحركة . وان كان سكونه غير محسوس بالحواس . وقيد بقوله بالنسبة الى مسافة بعيدة من المكان . لان لا شك ان الجسم يقدر يتحرك اسرع حركة بالنسبة الى اماكن يسيرة كقولك من مكان اول الى مكان تانى المتقارن به .

واما قوله السكون لا يدل ان الجسم يسكن بالكلية . ولكن يدل انه

---

١٩٧٧) ش الفايزين
١٩٧٨) ش اقصا
١٩٧٩) ش ان
١٩٨٠) ش مكاناً
١٩٨١) مدى

يتحرك ببطء اى ان تمضى دقايق كثيرة من الزمان بينما يتحرك من مكان الى مكان . ما كان ممكناً ان تمضى دقيقة واحدة فقط لو اسرع . كقولك انه لما يتحرك من مكان اول الى مكان ثانى . تمضى ثلث دقايق لاجل ابطاله . ما كان ممكناً ان تمضى دقيقة واحدة فقط . ولهذا السبب حركة البكرة الكبرى . هى اسرع من حركة البكرة الصغرى . فى مركبة واحدة . وحركة الغزال هى اسرع من حركة الانسان . وحركة الشمس هى اسرع من حركة الغزال . وحركة الكواكب التى عند منطقة الخروج[١٩٨٢] هى اسرع من حركة الكواكب التى عند قطبى الفلك .

واما بالقوة الالهية فيمكن ان توجد حركة سريعة غاية السرعة فى المعنى المذكور . وذلك انه[١٩٨٣] لا محال ان الجسم يتحرك من المشرق الى المغرب بغير سكون بالقوة الالهيّة . بمعنى انه ينتقل فى اول دقيقة من مكان اول الى مكان ثانى . وفى ثانى دقيقة من مكان ثانى[١٩٨٤] الى مكان ثالث . وهكذا الى ما يصل الى المغرب .

وقال البعض حركة الكواكب لا سكون فيها . ونفى ذلك ان حركة الكواكب الاعلى هى اسرع من حركة الكواكب الاسفل . وحركة تلك الثوابت . هى اسرع من حركة افلاك[١٩٨٥] المتحيره . كما هو معلوم . وان لم يكن فيها شى من السكون لكانت الحركة متساوية . وبيانه ان الكواكب لا تنتقل من طرف الى طرف من غير ان تمر بالوسط . كما يعلم العلما . ولا تصل الى اماكن عديدة فى دقيقة واحدة غير متجزية من الزمان لان ذلك لا يختص بالاجسام . فتبقى انها فى كل دقيقة تكتسب مكاناً . حصل انه لو لم تسكن بشى من السكون فى كل دقيقة لكانت حركتها متساوية وهذا محال .

وان قلت حركة الكواكب هى اسرع من حركة الغزال بلا قياس . فان كان فى حركة الكواكب شى من السكون لكان ذلك بالاوفر فى حركة الغزال . حصل ان السكون لكان محسوساً فى الغزال اكثر من الحركة .

فاجيبك وان كان اعظم سكون فى الغزال فلا نحس به بسبب اتصال الحركة . لكون الحركة بقدر ما تبان متصلة لا نحس فى سكونها . كما يبان فى القضيب اذا حركته مستديراً بسرعة .

---

١٩٨٢) ش البروج
١٩٨٣) ش اسقطها
١٩٨٤) ش ثان
١٩٨٥) ش الافلاك

## الفصل الخامس
## فى ابطا الحركة

ابطا الحركة هو انها تصير بمدة من الزمن . وذلك ثلثة اقسام الاول بطو بالنسبة الى المكان . وهو ان الجسم يتحرك الى اماكن يسيرة . كقولك ان الجسم الذى يتحرك الى مكان واحد هو ابطا[١٩٨٦] من الجسم الذى يتحرك الى مكانين . الثانى بالنسبة الى الزمان . كقولنا ان الجسم الذى يتحرك فى دقيقتين حركة واحدة هو ابطا من الجسم الذى يتحرك تلك الحركة فى دقيقة واحدة . الثالث بالنسبة الى الزمان والمكان معاً . كقولك ان الجسم الذى يتحرك فى دقيقتين الى مكان واحد . هو ابطا[١٩٨٦] من الجسم الذى يتحرك فى دقيقة واحدة الى مكان واحد . وذلك صنفان : الاول بالنسبة الى الحركة البغتية . كقولنا ان الجسم الذى يتحرك فى دقيقتين الى مكان واحد هو ابطا[١٩٨٦] من الذى يتحرك فى دقيقه واحدة الى اماكن عديدة . الثانى بالنسبة الى الحركة المتواترة . كقولك ان الجسم المتحرك فى دقيقتين الى مكان يبطى اكثر من الجسم الذى يتحرك فى دقيقه واحدة اليه . والابطا على هذا المعنى اثنان : الاول ابطا متواسط وهو ابطا[١٩٨٧] دقايق محدودة . كقولك ابطا دقيقتين او ثلثة[١٩٨٨] او سنة او عام . وهذا الابطا يمكن وجوده فى الاجسام بالنسبة الى الحركة . لكونه يدل على السكون فى مدة معينة من الزمان . الثانى غاية الابطا وهو ابطا دقايق غير محدودة ومعناه عدم كلى للحركة المكانية . كقولك اذا سكن الجسم ابداً داىماً ولم يتحرك حركة مكانية فى احد الازمنة . وهذا الابطا يمكن وجوده كما يبان فى الارض وقد توخذ غاية الابطا فى معنى اخر . وهى[١٩٨٨ب] الحركة فى دقايق غير محدودة . وعلى هذا المعنى يمتنع وجود غاية الابطا لان الحركة المتواترة لا بد انها تكون فى دقيقه معينة من الزمان . والا لم تخرج الى الفعل ابداً لعدم وجود الدقايق الغير محدودة . مثلاً اذا تحركت الباغة[١٩٨٩] من مكان اول الى مكان تانى[١٩٩٠] ولم تقدر ان تقطع هذه المسافة بزمان معين فانها لا تصل الى مكان تانى ابداً .

---

١٩٨٦) ش ابطى
١٩٨٧) ش اسقطها
١٩٨٨) ش ثلث
ب١٩٨٨) ح وهو
١٩٨٩) ش السلحفة
١٩٩٠) ش ثان

الفصل السادس
في انواع الحركة المكانية

الحركة المكانية ثلثة انواع الاول مستقيمة اي بخط مستقيم. كقولك اذا تحركت بطريق مستقيمة. وهذه الحركة هي اسرع الحركات المكانية. لان الحركة اذا كانت مستقيمة. كان الطرف المتحرك اليه اقرب ما يكون. ولهذا السبب الاجسام الطبيعية لا تتحرك الا مستقيماً. كقولك الاجرام العلوية والنور والاجسام الثقيله والخفيفة. الثاني حركة مستديرة اي كرية. كقولك اذا تحركت حول دايرة. وهذه الحركة هي ابطا[١٩٩١] من المستقيمة واسرع من كافة الحركات. وقد تكون مستديرة ومستقيمة معاً. كقولك اذا دحرجت كرةً مستقيماً. الثالث حركة منعكسة كالمربعة والمثلثة وما اشبه[١٩٩٢]. وهي اذا تحرك الجسم مستقيماً مدة ثم اعطت الى جهة اخرى وان سالت هل يسكن قليلاً الجسم اذا لطم في مانع كثيف وهو متحرك حركة قسرية او طبيعية. مثلاً اذا ضربت طابة على حجر بزخم عظيم فتنعطف[١٩٩٣] حركتها الى فوق. هل انها تسكن قليلاً عندما تلطم في الحجر. فاجبتك قال البعض لا يسكن الجسم عند عطف الحركة. والاّ لما دام فيه الزخم. وان كان سكونه في دقيقة واحدة من الزمان.

وقال اخرون. اذا لطم الجسم في مانع كثيف وهو متحرك حركة طبيعية ام[١٩٩٤] قسرية. لا بدّ انه[١٩٩٥] يسكن قليلاً عند الملاطمة. لانه لا يمكن ان الجسم يلطم في المانع وتنعطف حركته في دقيقة واحدة غير متجزية من الزمان.

واما انا فاقول لا بدّ من دقيقتين عند الملاطمة والانعطاف. فالدقيقة الاولى اذ يلطم الجسم في المانع. والدقيقة الاخرى اذ تنعطف[١٩٩٦] حركته. وبيانه[١٩٩٧] ان الملاطمة هي من[١٩٩٨] جهة. والانعطاف في جهة اخرى من[١٩٩٨] المكان. ويمتنع ان الجسم يتحرك في دقيقة واحدة الى جهتين. ومثاله في الطابة اذا ضربتها على حجر فتعلو. وفي الحجر اذا رشقته الى فوق فيسفل. لان حين طلوع الطابة الى فوق ليس هو حين

---

١٩٩١) ش ابطى
١٩٩٢) ش زاد ذلك
١٩٩٣) ش فتعطف
١٩٩٤) ش او
١٩٩٥) ش ان
١٩٩٦) ش تعطف
١٩٩٧ ش بيان ذلك
١٩٩٨) ش،ح في

ملاطمتها الحجر. وحين هبوط الحجر الى اسفل ليس هو حين وصوله الى ذلك العلو.

وبيانه اولاً ان الطابة الساكنة على الحجر فانها تدقره مع ان لا تعلو. هذا يدل ان طلوعها يمتاز عن الملاطمة.

ثانياً يستطيع البارى تعالى ان يسكن اى يهدى الطابة على الحجر من غير ان تنعطف حركتها الى فوق. وان ضربت بزخم شديد. وكذلك يستطيع ان يسكن الحجر فى الهوا من غير ان[١٩٩٩] يسفل. هذا يدل ان الحين الذى تعلو به الطابة. يمتاز عن الحين الذى تلطم به فى[٢٠٠٠] الحجر. وان الحين الذى يصل به الحجر الى العلو. يمتاز عن الحين الذى يهبط به الى اسفل.

واما قوله ان البارى يستطيع ايضاً ان يمنع معلولاً ويسامح بخروج معلول اخر اذا كانت العلة قادرة ان تعل معلولين فى حين واحد مع انه لا ينتج عن ذلك ان العلة لا تعل معلولها[٢٠٠١] فى حين واحد.

فجوابه اننا لا نبين ان الملاطمة والانعطاف يطلبان دقيقتين لامكان وجود احدهما سوا[٢٠٠٢] الاخر. ولكن لامتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين متقابلتين فى دقيقة واحدة.

وان قلت لو كانت الملاطمة فى دقيقة. وانعطاف الحركة فى دقيقة اخرى لامتنع ان تدوم الحركة فى الجسم عند الملاطمة. وبيانه[٢٠٠٣] ان الحركة تدوم ما دام الزخم. والزخم عند الملاطمة. فاجيبك بنفى ذلك لكون الزخم اما طبيعى وهو ما يصدر عن الثقل والخفة. واما قسرى وهو يصدر عن قوة المحرك. وكلاهما لا يبطلان عند الملاطمة. كما يبان فى الطابة اذا ضربتها بزخم شديد على حجر. فانها عند الملاطمة تزتاد (تزداد) زخماً. لان الزخم الاول الصادر عن المحرك يبرز عند الملاطمة زخم[٢٠٠٤] اخر.

---

١٩٩٩) ش ح انه
٢٠٠٠) ش اسقطها
٢٠٠١) ش معلولها
٢٠٠٢) ش سوى
٢٠٠٣) ش بيان ذلك
٢٠٠٤) ش زخماً

## الفصل السابع
## في تقابل الحركة

المتحرك نوعان : الاول متجزئ كالجسم . الثاني غير متجزئ كالنفس الناطقة . والمتحرك المتجزئ بالنسبة الى الحركة على اعتبارين : الاول اذا تحرك جزء منه الى جهة وجزء اخر الى جهة اخرى . كقولك اذا حركت يدك نحو المشرق ورجلك نحو المغرب . وهذه الحركة المتقابلة لا امتناع فيها . الثاني اذا تحرك كله الى جهة . وكله الى جهة اخرى متقابلة . وذلك صنفان : الاول في اوقات مختلفة . وهذه الحركة لا امتناع فيها . كقولك اذا تحركت كلك نحو المشرق في هذا الحين . ثم تحركت كلك نحو المغرب في حين اخر . الثاني حركة كلية متقابلة في حين واحد . كقولك اذا تحركت كلك نحو المشرق . وكلك نحو المغرب في حين واحد وذلك صنفان : الاول بالقوة الطبيعية . والامر ظاهر ان هذه الحركة ممتنعة . لكونه ممتنع ان الشي يوجد كله في مكانين في حين واحد . كما هو مشاهد بالحواس . الثاني بالقوة الالهية وقد تبين اعلاه ان هذه الحركة ممكنة . لانه ممكن بالقوة الالهية ان يتكرر الشي الواحد اي انه يوضع كلـه في اماكن عديدة بحالة الروح او بحالة الجسد . وعلى هذا التقدير قد يمكنه بالقوة الالهية ان يتحرك في مكان نحو المشرق . وفي مكان اخر نحو المغرب .

والمتحرك الغير متجزئ الروحاني بالنسبة الى الحركة على اعتبارين . الاول اذا فرضنا انه متكرر اي موضوع في اماكن عديدة كالنفس الناطقة في كل الجسد وفي كل جزء من اجزايه . وعلى هذا الغرض يستطيع ان يتحرك حركة[٢٠٠٥] متقابلة في حين واحد . كما يبان في النفس الانسانية . فانها موجودة كلها في اليمنى وكلها في اليسرى . واذا تحركت في حين واحد اليمنى نحو المشرق واليسرى نحو المغرب . حصل[٢٠٠٦] ان النفس تتحرك في حين واحد حركتين متقابلتين . الثاني اذا فرضنا انه موضوع في مكان واحد لا غير وعلى هذا التقدير يمتنع انه[٢٠٠٧] يتحرك حركات متقابلة كما هو واضح .

اعتراض اول . قال يمكن بالقوة الطبيعية ان يتحرك الشي المادي حركة كلية متقابلة في حين واحد . وبيانه اذا اتفق اثنان متساويان الباس

٢٠٠٥) ش حركات

٢٠٠٦) ش يحصل

٢٠٠٧) ش ان

على تحريكه فى حين واحد . وكان احدهما يجذبه نحو المشرق والاخر نحو المغرب فانه يتحرك كله نحو المشرق وكله نحو المغرب معاً .

جواب اذا كان المحرك متساوى بالقوة للاخر وجذباه كلاهما فى حين واحد الى جهتين متقابلتين فلا يتحرك اصلاً . كما يبان فى متصارعين اذا اراد احدهما يرمى الاخر وكانت قوتهما متساوية فان الاخر لا يقع احدهما ابداً ما دام فعلهما متساوياً .

اعتراض ثانى[٢٠٠٨] . الكواكب المتحيرة تتحرك حركة طبيعية من المغرب الى المشرق وتتحرك حركة قسرية من المشرق الى المغرب . وكذلك فى امر الحجر اذا رشقته الى فوق وفى امر الجسم الخفيف اذا هبطته الى اسفل .

جواب الكواكب والجسم الثقيل والخفيف لا تتحرك الا الحركة الغالبة . ومعناه اذا غلبت الحركة الطبيعية تتحرك حركة طبيعية . واذا غلبت الحركة القسرية تتحرك حركة قسرية .

## الفصل الثامن
## فى الحركة البغتية

الحركة البغتية هى الوصول الى اماكن عديدة فى دقيقة واحدة . وانواعها اثنان : الاول مارقه بالوسط وهى ما تصل فى دقيقة واحدة من المكان المتحركة[٢٠٠٩] منه الى المكان المتحركة[٢٠٠٩] فيه او بوسطه . والى المكان المتحركة[٢٠٠٩] اليه . كقولك ان المكان المتحرك منه هو مكان اول . والمكان المتحرك بوسطه هو مكان ثانى . والمكان المتحرك اليه هو مكان ثالث . فالحركة البغتية المارقة بالوسط هى ما تصل فى دقيقه واحده الى المكان الوسيط والى المكان الاخير . الثانى حركة بغتية غير مارقه بالوسط وهى ما تصل من طرف الى طرف . اى من حد الى حد . من غير ان تمر بالوسط . كقولك اذا وصلت من مكان اول الى مكان ثالث من غير ان تمرق فى مكان ثانى[٢٠١٠] .

نقول اولاً[٢٠١١] الاجسام لا يتاتى بالقوة الطبيعية ان تتحرك حركة بغتية كيفما كانت . لكونه مشاهد بالحواس ان الجسم حركته متواترة ولا

٢٠٠٨) ش تان
٢٠٠٩) ش المتحرك
٢٠١٠) ش تان
٢٠١١) ش زاد ان

يملى الا مكاناً واحداً . واذا انتقل الى غيره لا بد انه يترك المكان الاول . كما يبان فى الانسان والحيوان وفى كافة الاجسام .

وقال البعض سبب ذلك هو ان الاجسام لها مضاد يمنعها عن الامتداد فى اماكن عديدة بدقيقة واحدة .

وقال اخرون سبب ذلك هو نقصان الخلايق فمن حيث انها محدودة كمالاً فانها محدودة مكاناً ايضاً . والراى الاول هو اصح . وبيانه[٢٠١٢] ان الارواح التى لا مضاد[٢٠١٣] لها فانها[٢٠١٤] تملى فى دقيقة واحدة اماكن عديدة . وان كانت ناقصه ومحدودة بالكمال كما يبان فى النفس الناطقة فى حين خلقتها واتحادها مع الجسد . فانها تملى كل الجسد وكل جزء من اجزايه فى دقيقة واحدة . ولهذا السبب الكيفيات التى لا مضاد لها تصل فى دقيقة واحدة الى اماكن عديدة . كما يبان فى النور وفى قوة المغناطيس الجاذب الحديد . لكون النور فى دقيقة واحدة يملى كل الهوا . وينور العالم باسره كما مر اعلاه فى النور .

وان سالت هل حركة النور تمر بالوسط . فاجبتك نعم . لكون اذا اشرقت الشمس فى المشرق لا يتنور المغرب وحده . ولكن الجو الذى بين المشرق والمغرب ايضاً . وبيانه[٢٠١٥] انك اذا وضعت جسماً كثيفاً فى الجو يمنع تنوير الجو المتقابل للنور من الجهة الاخرى . واذا كان ذلك الجسم رفيعاً وطويلاً حتى الى الشمس صار فى الجو ظلال[٢٠١٦] بخط مستقيم من المشرق الى المغرب بعد ان يكون ذلك الجسم بعيداً جداً عن قرص الشمس . وكذلك فى امر الشمعه المضية التى تنور البيت . هذا يدل ان النور لا ينور الحدين بدون الوسط .

نقول ثانياً تقدر الاجسام بالقوة الالهية ان تتحرك حركة بغتية من طرف الى طرف مارقاً بالوسط ام لا . وبيانه[٢٠١٧] ان البارى تعالى[٢٠١٨] قدير على كل شى ما لا يمتنع بذاته . والدليل على ان هذه الحركة لا تمتنع مطلقاً بالنسبة الى الاجسام . هو ان الاجسام وان كان لها مضاد فيقدر الخالق ان يمنع فعل المضاد[٢٠١٩] كما يبان فى اتون بابل حيث منع النار عن احراق اجساد الفتية الثلثة[٢٠٢٠] .

٢٠١٢) ش يبان ذلك
٢٠١٣) ش مضادد
٢٠١٤) ش اسقطها
٢٠١٥) ش يبان ذلك
٢٠١٦) ش ضلال
٢٠١٧) ش يبان ذلك
٢٠١٨) ش اسقطها
٢٠١٩) ش المضادد
٢٠٢٠) ش الثلاثة

واما الوصول الى الطرف بغير وسط . فبيانه اولاً مثال التفكر الذى يصل اى يتصور اماكن بعيدة من غير انه يتصور الوسط . ثانياً مثال التكرير الروحانى اى وضع الجسد فى اماكن عديدة بحالة الروح .

ثالثاً على تخمينى ٢٠٢١ ان جسد السيد المسيح من غير انه يترك السما ينزل من السما الى سر القربان ٢٠٢٢ فى حين تقديس الخبز والخمر بغير ان يمرق بالوسط .

اعتراض يمتنع ان الجسم يتحرك الى مكان ان لم يتحرك من مكان . اذن ٢٠٢٣ يمتنع انه يتحرك من مكان الى مكان ان لم يتحرك بالوسط .

جواب هو ضرورى الى الحركة وجود المكان المتحرك منه والمكان المتحرك اليه . وليس هو ضرورى وجود المكان المتحرك بوسطه . وبيانه اذا كانت الحركة من مكان اول الى مكان ثانى الغير متجزيين المتقارنين .

## المقالة الرابعة والعشرون ٢٠٢٤

## فى الحركة العرضية الى التغيير العرضى

### الفصل الاول

### فى ماهية التغيير العرضى

التغيير العرضى هو تغيير الكيفيات المتضاددة ٢٠٢٥ او المتواسطة مع بقا ذات الموضوع اى الجسم . وذلك ان الكيفيات العرضية صنفان : الاول غير متضاددة ٢٠٢٦ كالنور . الثانى متضاددة ٢٠٢٦ كالحرارة والبرودة وذلك قسمان : الاول متضاددة ٢٠٢٦ مطلقاً وهى ما تنافى بعضها . كقولك البياض والسواد . الحرارة والبرودة . الرطوبة واليبوسة وما شاكلها . الثانى متواسطه وهى ما لا تنافى بعضها . كقولك الاخضر والاسمر . فالتغيير العرضى لا يوخذ هنا الا بمعنى التغيير فى الكيفيات المتضاددة متواسطة كانت ام لا . وقيد بقوله مع بقا ذات الجسم . لكون التغيير العرضى يمتاز عن الجوهرى بهذا . ان الجسم عند التغيير الجوهرى لا تبقى ذاته كاملاً . بل تبقى منه المادة فقط . كما يبان فى الحطب عند احتراقه . واما عند التغيير العرضى فتستمر ذات الجسم كاملاً . كما يبان فى الما المسخن وذلك ان

---

٢٠٢١) ش حسب ظنى
٢٠٢٢) ش زاد الاقدس
٢٠٢٣) ش اذاً
٢٠٢٤) شرح الخامسة والعشرون
٢٠٢٥) ش المتضادة
٢٠٢٦) ش متضادة

التغير العرضي هو استعداد الى الفساد الجوهري. وليس هو نفس الفساد الجوهري. وبيانه[٢٠٢٧] ان الجوهر يتغير تغيراً عرضياً على نوعين : الاول اذا عدم شي من كيفياته. كقولك اذا تسخن الماء وعدم شي من البرودة. الثاني اذا عدم ساير الكيفيات والعوارض المختصة به. كقولك اذا عدم الما كل البرودة. وهذا العدم هو استعداد قريب للفساد الجوهري. ولا يمكن بالقوة الطبيعية ان يحفظ جوهر الشي عند هذا التغير العرضي الكلي بل يلزم انه يتحول الى جوهر اخر. كما يبان في الحطب عند احتراقه. ومع ذلك يمتاز عن الفساد والتوليد الجوهري. لانه يمكن بالقوة الالهية ان تنفى كافة العوارض مع حفظ الجوهر. كقولك ان يبطل وجود كافة اعراض الحطب عند احتراقه مع حفظ جوهر الحطب كاملاً مع عدم انقلابه ناراً. وهذا يدل ان التغير العرضي يمتاز عن التغير الجوهري وان كان استعداداً اليه. واشد برهان[٢٠٢٨] يوخذ من معنى التغيير. فان التغيير حركة. والحركة تضاف الى شيئين ضرورةً. الاول المتحرك منه. الثاني المتحرك اليه. واختلاف الحركة يوخذ عن اختلاف هذين الطرفين. والامر ظاهر ان التغير العرضي يختلف بالطرفين عن التغير الجوهري. لكون التغير العرضي يضاف الى صورة عرضيه. والتغير الجوهري يضاف الى صورة جوهرية.

الفصل الثاني
في انواع التغير العرضي

التغير العرضي هو حركة عرضية. والحركة تتقوم عن ثلثة اشياء ضرورية. الاول المتحرك. الثاني المتحرك منه. الثالث المتحرك اليه. والمتحرك في التغير العرضي هو الموضوع اى الجسم كقولك جسم الماء. والمتحرك منه هو الصورة العرضية التي يتحرك منها. كقولك البرودة التي يتحرك منها الما الى الحرارة. والمتحرك اليه[٢٠٢٩] الصورة العرضية التي يتحرك اليها. كقولك الحرارة التي يتحرك اليها من البرودة.

.. وانواع التغير العرضي ثلثة : الاول تغير مطلق وهو اذا تحرك الجسم من عدم الكيفيه الى وجودها. كقولك لذا تحرك عــدم من الحرارة الى حصول[٢٠٣٠] الحرارة. الثاني تغير بالتشديد. وهو اذا تحرك الجسم عن

٢٠٢٧) ش بيان ذلك
٢٠٢٨) ش برهاناً
٢٠٢٩) ش زاد هو.
٢٠٣٠) ش الحصول على

كيفيه ناقصه الى كيفيه شديده. كقولك اذا تحرك من حرارة يسيرة الى حرارة كبيرة. الثالث تغيير بالتنقيص. وهو اذا تحرك الجسم عن كيفيه شديدة الى كيفية ناقصة. كقولك اذا تحرك عن حرارة كبيرة الى حرارة يسيرة.

## الفصل الثالث
## فى التغيير العرضي

وهو ان يتحرك الجسم من عدم الكيفية الى حصولها كما يتحرك الماء من عدم الحراره الى وجودها عند تسخينه.

وقال البعض هذا التغير يصير عن انبعاث اجزا جوهرية غير متجزية من الجسم المحرك الى الجسم المتحرك. كقولنا ان الحرارة فى الماء هى اجزا جوهرية غير متجزية تصدر عن النار وتوضع فى الما. ونفى ذلك ان الكيفيه عرض وليست بجوهر. وبيانه فى سر القربان الاقدس حيث لا يوجد جوهر الخبز والخمر بعد تقديسهما مع ان[2031] توجد اعراضهما اي الحرارة والبرودة. واللون والطعمه. وما اشبه[2032]. كما تبين اعلاه فى الكيفيه. ثم لو تغير الجسم تغيراً عرضياً لقبوله الاجزا المذكورة المبعوثه عن الجسم المحرك لحصل ان بقدر ما يتغير عرضياً الجسم المحرك[2033] بالتنقيص. كقولك اذا كان التسخين فى الماء يتعلل عن انبعاث اجزا جوهرية من النار لنقصت الحرارة فى النار بقدر ما تزداد (تزداد) فى الماء وهذا محال.

فنقول التغيير العرضي المطلق يصير عن بروز كيفية فى الجسم المتحرك عن الجسم المتحرك[2034]. كقولنا ان الحرارة فى الما يتعلل وجودها عن الحرارة التى فى النار. وبيان ذلك انه مشاهد بالحواس ان الكيفيات الاول وخاصة الحرارة والبرودة. هى فعالة. ومعنى ذلك انها عندما تتقرب الى جسم من الاجسام تبرز فيه كيفيه شبيهها. كقولك اذا قدمت النار الى الماء فيدفى الماء. واذا وضعت يدك على الثلج فتبرد. ولهذا السبب لا تنقص الكيفية فى الفاعل وان علت مفاعيل عديده لكون الفاعل لا يبعث جزءاً فجزء[2035] من كيفيته الى المفعول به. ولكن يبرز فيه كيفيات جديده متشابهة

---

٢٠٣١) ش انه

٢٠٣٢) ش زاد ذلك

٢٠٣٣) ح ش «المتحرك» وزاد ما يلي «بالتشديد بقدر ذلك يتغير عرضيا الجسم المحرك»

٢٠٣٤) ش ح المحرك

٢٠٣٥) ش فجزءاً

بكيفيته . كما يبان في النار الذي يسخن[٢٠٣٦] مياه كثيرة . وفي الشمعة المضية التي تفني شرع[٢٠٣٧] كثيرة مع انهما يستمران على حالهما .

## الفصل الرابع
## في التغير العرضي بالتشديد[٢٠٣٨] والتنقيص

لا شك ان الكيفيات تشتد وتنتقص كما يبان في الماء الفاتر والجلد[٢٠٣٩] . فالمطلوب هنا كيف تشتد وتنتقص .

فقال البعض الكيفية الشديدة والناقصة هي صورة غير متجزية . وقال اخرون هي صورة متجزية . واصحاب الراي الاول قسمان : منهم مَن قال ان التشديد يصير برفع الكيفيه الناقصه ووضع الشديده . والتنقيص يصير برفع الكيفية الشديدة ووضع الناقصة . ومنهم مَن قال ان التشديد يصير باعظم اثبات الكيفية الغير متجزيه في الموضوع اي في الجسم والتشديد[٢٠٤٠] يصير بانقص اثبات ذلك . واصحاب الراي الثاني قسمان ايضاً . فنهم مَن قال ان اجزا الكيفية شديدة كانت ام ناقصه هي متشابهة لبعضها . ومنهم مَن ذهب بخلاف ذلك[٢٠٤١] . وانهم قد اتفقوا على القول ان التشديد يصير بتزيد اجزا الكيفية والتنقيص بتنقيصها .

فنقول اولاً[٢٠٤٢] الكيفية الشديدة والناقصة هي متجزيه . وبيانه[٢٠٤٣] انا[٢٠٤٤] نرى ان[٢٠٤٥] الحرارة في جسم اشد من الحراره في جسم اخر . كقولك الماء المغلى فيه ازيد حراره من الماء الفاتر . هذا يدل ان الحرارة الشديدة هي مركبة عن اجزا كثيرة . وهكذا في امر البرودة وساير الكيفيات .

وان سالت هل تتجزا[٢٠٤٦] الكيفية الى اجزا غير متجزيه . فاجبتك نعم وبيانه[٢٠٤٧] كما[٢٠٤٨] اعلاه حيث تبين ان اجزا المادة والصورة غير متجزيه .

وان سالت هل يوجد جزء كيفية ناقصة[٢٠٤٨ب] غاية . فاجبتك نعم

---

٢٠٣٦) ش تسخن
٢٠٣٧) ش شموعاً
٢٠٣٨) ش بالتزييد
٢٠٣٩) ش والمغلى
٢٠٤٠) ش والتنقيص
٢٠٤١) ش زاد ثم وحذف الواو
٢٠٤٢) ش زاد ان
٢٠٤٣) ش بيان ذلك
٢٠٤٤) ش اننا
٢٠٤٥) ش اسقطها
٢٠٤٦) ش تتجزى
٢٠٤٧) ش بيان ذلك
٢٠٤٨) ش زاد مر
ب٢٠٤٨) ح ناقص

ومعناه ان الكيفية بما انها متجزية تتجزى الى اجزا غير متجزيه . وبما انها تتجزى الى اجزا غير متجزيه فلا يمكن ان يوجد جزء انقص من اجزايها . لكون الجزء الغير متجزى هو انقص من كافة الاجزا المتجزية .

وان سالت هل يمكن وجود كيفية شديدة غاية . فاجبتك لا . لكون معنى الكيفية الشديدة[٢٠٤٩] غاية هو ان البارى لا يقدر يزيد عليها شياً . وقد مرّ نفى ذلك من كمال الجسم حيث اوردنا برهاناً ان الخليقة بعيدة عن غاية الكمال غاية الابتعاد . فكيفما كانت كاملة جوهرياً او عرضياً يستطيع[٢٠٥٠] ان يزيد عليها كمالاً .

وان قلت يمكن وجود كيفية ناقصة غاية اى غير متجزيه . اذن[٢٠٥١] يمكن وجود كيفية شديدة غاية . فاجبتك بنفى التالى كما يبان فى العدد لانه يوجد عدد صغير غاية وهو الواحد مع انه يمتنع وجود عدد كبير غاية . لكون اى عدد فرضنا يمكن ان يزاد[٢٠٥٢] عليه اعداد كثيرة الى ما لا نهاية[٢٠٥٣] .

وبيان ذلك كما[٢٠٥٤] اعلاه حيث اثبتنا نفى الخليقة الغير متناهية بالفعل .

نقول ثانياً اجزا الكيفية هى متساوية بالجنس اى متشابهة . وذلك ان الكيفية تتقوم عن اجزا غير متجزية كما مرّ . وهذه الاجزا الغير متجزية تساوى لبعضها بالكمال . وبيانه[٢٠٥٥] ان الكيفية توخذ على نوعين : الاول كيفية شديدة بالنسبة الى كيفية ناقصه . وبالعكس كقولك حرارة شديدة بالاضافة الى حرارة يسيرة . وعلى هذا المعنى ليست الكيفية الشديدة اكمل من الناقصه حسب الذات . بل حسب مجموع الاجزا . كقولك عددين[٢٠٥٦] اكبر من عدد واحد حسب المجموع وليس حسب الذات . الثانى كيفية شديده بالنسبة الى كيفية شديدة او كيفية ناقصه بالنسبة الى كيفية ناقصة . كقولك[٢٠٥٧] ثلثة اجزا حرارة بالاضافة الى ثلثة اجزا اخر . وعلى هذا المعنى الكيفية تتقوم عن اجزا متساوية بالجنس والنوع كما هى الاعداد متساوية بالذات لبعضها اذا اخذت بالافراد اى اذا اضيفت متساوياً .

---

٢٠٤٩) ش استطها
٢٠٥٠) شرح زاد البارى
٢٠٥١) ش اذاً
٢٠٥٢) ش يزداد
٢٠٥٣) ش زاد له
٢٠٥٤) ش زاد مر
٢٠٥٥) ش بيان ذلك
٢٠٥٦) ش عددان
٢٠٥٧) ش استطها

كقولك ان الثلثة تتركب عن ثلثة اعداد . وكل من الثلثة اعداد هو واحد متساوى٢٠٥٨ لرفيقه . فهكذا الاجزا الكيفية هي متساوية لبعضها اذا اخذت بالافراد .

اعتراض اول . قال ان اجزا الكيفية ليست متساوية لبعضها لانها اذا كانت متساوية لبعضها لما امكن ان يوضع٢٠٥٨ب احدها قبل الاخر عند التشديد . ولا يتاتى ان يرفع احدها سوا٢٠٥٩ الاخر عند التنقيص . كقولك اذا كانت اجزا الحرارة الشديدة متساوية لبعضها لم يتاتى٢٠٦٠ ان النار تبرز فى الما هذه الحرارة الغير متجزية قبل الاخرى ولا يمكن ان ترفع عن الماء هذه البرودة سوا٢٠٦١ الاخرى .

جواب هو راجع للبارى تعالى ان يعين بروز هذه الحرارة قبل الاخرى عن النار . وان يعين رفع هذه البرودة سوا٢٠٦١ الاخرى عن الما كما٢٠٦٢ تبين اعلاه حيث اثبتنا ان تعيين الافراد هو راجع الى العناية الالهية . هذا معناه ان الفاعل الطبيعي اذا استمد الى بروز الفعل لا يقتضى بالذات ان يبرز فعل اول٢٠٦٣ قبل فعل ثانى بالتعيين . ولكن يقتضى بروز فعل من الافعال بغير التعيين . كقولك ان النار اذا تقربت الى الما لا تقتضى بذاتها ان تبرز حرارة اولى٢٠٦٤ قبل حرارة ثانية بالتعيين . ولكن تقتضى ان تبرز حرارة من الحرارات بغير التعيين . ويرجع امر٢٠٦٥ تعيين ذلك الى الخالق تعالى . وكذلك الحرارة المعين بروزها من الله تعالى٢٠٦٥ب لا تقتضى بذاتها نفى هذه البرودة عن الما سوا٢٠٦٦ الاخرى . ولكن تقتضى نفى برودة من البرودات بغير التعيين ويرجع امر تعيين ذلك الى الصانع .

وان قلت ان اجزا الكيفية هي متحدة مع بعضها اتحاداً عرضياً . اذن٢٠٦٧ لا يمكن رفع احدها ان لم يرفع الاخر . فاجبتك بنفى النتيجة . وبيانه٢٠٦٨ فى الاجسام الطبيعية . لكون الحطب متصل٢٠٦٩ مع بعضه٢٠٧٠ مع انه يمكن رفع شى منه سوا٢٠٧١ الاخر .

٢٠٥٨) ش متساو
٢٠٥٨ب) ح اسقطها
٢٠٥٩) ش سوى
٢٠٦٠) ش يتأت
٢٠٦١) ش سدى
٢٠٦٢) ش زاد قد
٢٠٦٣) ش فعلاً اولاً
٢٠٦٤) ش اولية
٢٠٦٥) ش اسقطها
٢٠٦٥ب) ح اسقطها
٢٠٦٦) ش سوى
٢٠٦٧) ش اذاً
٢٠٦٨) ش بيان ذلك
٢٠٦٩) ش متصلاً
٢٠٧٠) ش ببعضه
٢٠٧١) ش سوى

وان قلت ان اجزا الكيفية متنافدة اى موضوعة فى مكان واحد . اذًا لا يمكن بالقوة الطبيعية ان يرفع احدها بدون الاخر . كما لا يتاتى بالقوة الطبيعية ان يفعل فى رجل من دون ان يفعل فى الاخر على تقدير انهما متنافدان .

فاجيبك قد قيل ان تعين الافراد هو راجع الى الله . وكما يقدر الله ان يعين فعل الخليقة بالنسبة الى رجل من غير انه يمتد الى الاخر . وان كانا متنافدين كذلك يقدر ان يعين رفع حدا الاجزا بدون رفع الاخر وان كانا متنافدين اى موضوعين فى مكان واحد .

اعتراض ثانى[٢٠٧٢] انه لامر مشاهد بالحواس ان الاجزا اليسيرة تبرز فى الجسم اسهل من الاجزا الشديدة ولا[٢٠٧٣] ذلك الا لعدم تساوى الاجزا .

جواب سبب ذلك ليس هو عدم تساوى الاجزا لبعضها . ولكن هو تعديد الاجزا المتساوية . كقولك اذا قدمت النار الى الماء فتسخن الماء قليلاً بغير صعوبة . واما تسخينه كثيرًا فلا يصير الا بصعوبة عظيمة . وسبب ذلك لان الى تسخين الماء قليلاً يطلب بروز حرارة قليلة . والى تسخينه كثيرًا يطلب بروز حرارة كثيرة . واما بروز حرارة يسيرة فهو امر هين[٢٠٧٤] . واما بروز حرارة كثيرة فهو امر عسر . وبيانه[٢٠٧٥] ان النار لا تبرز الحرارة فى الماء الا بقدر ما تنفى[٢٠٧٦] البرودة فيه . والماء اذا كانت اجزا برودته كثيرة كانت اجزا الحرارة يسيرة . وان كانت اجزا البرودة يسيرة كانت اجزا الحرارة كثيرة .

واما اجزا البرودة اذا كانت كثيرة فيشتغل الما فى حفظها جميعاً . ولا يستطيع ان يحفظها لتفريق قوته . فيسقط منها قليلاً بقوة النار بسهولة . واما اذا كانت اجزا البرودة يسيرة فجمع الما قوته ويقاوم النار اشد مقاومة فلا تستطيع النار ان تسقط منها شيئاً الا بصعوبة عظيمة . وذلك ان اذا كانت اجزا الكيفية يسيرة فيخاف الفاعل على تغيير ذاته فيفعل باشد قوته .

ومثاله فى حفظ[٢٠٧٦ب] نعجة واحدة . وفى من يحفظ نعجات

---

٢٠٧٢) ش ثان
٢٠٧٣) ش ليس
٢٠٧٤) ش سهل
٢٠٧٥) ش بيان ذلك
٢٠٧٦) شح زاد من
٢٠٧٦ب) ح من يحفظ

عديدة[٢٠٧٧] . فان اذا اتى الذيب يقدر الاول ان يحمي نعجته باسهل نوع من الثاني . لان قوة الاول تجمع[٢٠٧٨] الى واحد . وقوة الثاني تتفرق الى كثيرين . وكذلك نبع ماء يسقي حقلاً يسيرًا اسهل من ان يسقي حقلاً كبيرا[٢٠٧٩] . ونار قليلة تحرق جسماً صغيرًا اسهل من ان تحرق جسماً كبيرًا .

نقول ثالثاً[٢٠٨٠] تشديد الكيفية الطبيعية يصير بتزييد الاجزا وتنقيصها بتنقيصها . مثاله تشديد الحرارة في الما يصير بتزييد اجزا الحرارة وتنقيص البرودة فيه يصير بتنقيص اجزا البرودة بمعنى ان الكيفيات المتضاددة الفاعلة بقدر ما تشتد . بقدر ذلك ينقص مضادها .

وبيان ذلك انه مشاهد بالحواس ان الحرارة تشتد في الما لتزييد اجزايها . والبرودة تنقص فيه لتشديد الحرارة . وكذلك الكيفيات الفايقة الطبيعة تشتد بتزييد الاجزا كما يبان في النعمة المقدسة فانها تشتد في النفس بالاعمال الصالحة كما حدّ المجمع التريدنتيني . وهذا التشديد لا يصير الا بتزييد النعمة جزا فجزًا .

واعلم ان تنقيص النعمه لا يصير بتنقيص الاجزا بل بنفي النعمه جميعها . وذلك ان النعمة لا تنتقص الا عند ارتكاب الخطا المميت . والخطا المميت لا ينفي جزءًا لن النعمة فيترك جزءًا[٢٠٨٠ب] اخر . ولكن ينفي النعمه كلها لامتناع اتفاق النعمه مع الخطية .

واما الكيفيات العقلية اى فعل العقل والارادة وما اشبه[٢٠٨١] . فلا تشتد بتزييد الاجزا . ولا تنقص بتنقيصها . لكونها كيفيات غير متجزية كما يبان بالمشاهدة . وتزييدها حصل عن اعظم ادراك الموضوع او عن اعظم الشوق اليه . وذلك فعل واحد غير متصل في غيره . لكون افعال النفس بغتية .

اعتراض اول : قال الكيفية الطبيعية لا تشتد بتزييد الاجزا . وبيانه[٢٠٨٢] اذا تعددت اجزا الكمية في مكان واحد فلا يحصل عنها اعظم تشديد . اذن[٢٠٨٣] لا يحصل اعظم تشديد عن تعدد اجزا الكيفية .

---

٢٠٧٧) ش كثيرة
٢٠٧٨) ش ح تجتمع
٢٠٧٩) ش حقلاً كبيرًا
٢٠٨٠) ش ثانياً
٢٠٨٠ب) ح جزء .
٢٠٨١) ش زاد ذلك
٢٠٨٢) ش بيان ذلك
٢٠٨٣) ش اذاً

جواب بسلب التالي . لكون طبيعة الكمية هي ان تصير امتداد[٢٠٨٤] وليس ان تصير تشديداً وهذا[٢٠٨٥] لا يحصل عنها تشديداً[٢٠٨٦] اصلاً . واما طبيعة الكيفية فهي ان تصير تشديداً وليس امتداداً . وكما لا يحصل ان الحيوان الناطق لا يقدم الانسان عن قوله ان الحيوان الصاهل لا يقدم الانسان . كذلك لا يحصل ان اجزا الكيفية لا تصير تشديداً عن قوله ان اجزا الكمية لا تصير تشديداً . وسبب ذلك اختلاف طبايع الاشيا .

اعتراض تاني[٢٠٨٧] . الكيفية العقلية والحيوانية لا تشتد بتزيد الاجزا . كقولك البصر والسمع وفعل العقل والارادة وما[٢٠٨٨] اذاً ولا الكيفية الطبيعية .

جواب بسلب التالي لكون الكيفية العقلية والحيوانية لا تتجزى .ولا تتصل من حيث انها متعلقه بالذات في ظروف المكان والزمان . واما الكيفية الطبيعية بخلاف ذلك . وبيانه المشاهدة لاننا نرى ان الكيفية الطبيعية تدوم بعد بروزها . كما يبان في حرارة[٢٠٨٩] الموجودة في الماء . واما الكيفية العقلية والحيوانية فلا تدوم بعد بروزها كما يبان في التعقل والبصر والسمع . والشم وما اشبه ذلك .

اعتراض ثالث اذا كان التشديد بتزيد اجزا الكيفية الطبيعية . لامكن وجود اجزا عديدة في جسم واحد وهذا محال . وبيانه[٢٠٩٠] اذا وجد في جسم واحد اجزا عديدة لتنافدت مع بعضها . والتنافد يمتنع بالقوة الطبيعية .

جواب التنافد يمتنع بالقوة الطبيعية بالنسبة الى الاجسام الكاملة ولا يمتنع بالنسبة الى العوارض ولا بالنسبة الى المادة والصورة كما هو شاهد بالحس .

وان قلت ان كانت متنافدة في موضع[٢٠٩٠ب] واحد صور جوهرية متعددة لا[٢٠٩١] الموضوع كقولك اذا كانت صورتين[٢٠٩٢] من نار موضوعة[٢٠٩٣] في مادة واحدة لم تشتد النار فيه . اذاً ولا يشتد الموضوع وان كانت موضوعة فيه صور متعددة من كيفيات .

---

٢٠٨٤) ش امتداداً
٢٠٨٥) ش ولاجل هذا
٢٠٨٦) ح ش تشديد
٢٠٨٧) ش ثان
٢٠٨٨) ش زاد اشبه ذلك — ح وما اشبه
٢٠٨٩) ش ح الحرارة
٢٠٩٠) ش بيان ذلك
٢٠٩٠ب) ح موضوع
٢٠٩١) ش ح زاد يشتد
٢٠٩٢) ش صورتان
٢٠٩٣) ش موضوعتين

فاجيبك الصور الجوهرية ليس لها ان تشتد بخلاف العرضية . وبيان ذلك المشاهدة .

وقال البعض تشديد الكيفية الطبيعية يصير برفع الكيفيه الناقصه ووضع الكيفية الشديدة[٢٠٩٤] ووضع الناقصة كقولك ان الحرارة فى الما لا تشتد بتزييد اجزايها . ولكن بنفى الحرارة الاولى وبروز حرارة اخرى . ونفى ذلك انا[٢٠٩٥] نرى ان الكيفية الاولى لا تنفى عند وضع الثانية فى التشديد . كقولك الحرارة الاولى الموضوعة فى الما لا ترفع عند بروز الحرارة الثانيه . وذلك انه لا يوجد سبب لرفعها . اولاً . الماء لا يقدر على رفعها فى حين بروز الحرارة الثانية . والا لما كان الما مسخناً عند بروزها . وهو محال . وبعده النار لا تقدر ان ترفعها لكون ليس لها تقابل معها . ولا الحرارة الثانيه تقدر على رفع الاولى لكونها غير متقابلة معها بل انها متساوية لها فى الكمال والتشديد على تقدير ان النار مستعدة بحالة واحدة عند بروز الحرارة الاولى والثانية . لانه الفاعل الضرورى اذا كان[٢٠٩٦] على حالة واحدة لا يستطيع ان يبرز افعالاً مختلفة . حصل انه لا يوجد سبب لرفع الحرارة الاولى عند بروز الثانية فى التشديد . وكذلك فى التنقيص لا يوجد سبب لوضع الحرارة الثانية الناقصه عند رفع الاولى الشديدة . كقولك اذا تسخنت الماء شديداً . ثم وضعت على الثلج فتنقص الحرارة قليلاً قليلاً . فهذا التنقيص لا يمكن ان يصير برفع الحرارة الاولى الشديدة ووضع الحرارة الثانية الناقصة .

وبيانه[٢٠٩٧] ان الفاعل هنا هو الثلج وحده . واما الثلج فانه لا يستطيع ان يبرز حرارة اصلاً لا شديـــدة ولا ناقصة . وان كان قادراً ان يرفع الحرارة . وان قلت ان الفاعل الطبيعي يبرز اولاً صورة الجنين ثم يرفعها ويدخل مكانها صورة الحيوان او الانسان . اذاً يستطيع ايضاً ان يبرز اولاً كيفية ناقصة ثم يرفعها ويدخل مكانها كيفية شديدة .

فاجيبك اولاً سبب رفع صورة الجنين هو امتناع وجود صورتين جوهريتين فى مادة واحدة . ففى حين بروز صورة الحيوان يبطل وجود صورة الجنين . واما الصور العرضية فيمكن اتفاقها معاً كما هو مشاهد بالحواس .

---

٢٠٩٤) ش ح زاد وتنقيصها يصير برفع الكيفية الشديدة

٢٠٩٥) ش انا

٢٠٩٦) ش وضع اذا كان بعد لانه

٢٠٩٧) ش بيان ذلك

جواب ثاني : وان سلمنا ان الفاعل الطبيعي يقدر ان يرفع الكيفية الناقصه . ويبرز الشديدة في التشديد فيمتنع ان يصنع ذلك في التنقيص . لكونه ممتنع ان يرفع الكيفية الشديدة ويبرز كيفية اخرى ناقصة كما يبان في الماء المسخن المسكوب على الثلج . اذ الثلج ينقص حرارته قليلاً قليلاً حتى يرفعها كلها مع انه لا يقدر ان يبرز الحرارة اصلاً .

وان قلت الحركة من شانها ان لا يوجد فيها الطرف المتحرك منه مع الطرف المتحرك اليه . كقولك اذا تحركت من مكان اول الى مكان ثاني . فلما تصل الى مكان الثاني تبتعد عن مكان الاول[٢٠٩٨] والتغيير العرضي بالتشديد والتنقيص هو حركة . اذاً من شانه ان لا يوجد فيه الطرف المتحرك منه والطرف المتحرك اليه معاً .. ولكن لو صار التشديد بتزييد اجزا الكيفية لوجد معاً الطرف المتحرك منه والطرف المتحرك اليه . اذاً يمتنع ان يصير التشديد بتزييد اجزا الكيفية . واذا امتنع ان يصير التشديد بتزييد اجزا الكيفية لم يصر الا برفع الكيفية الناقصة وبروز الشديدة . اذاً التشديد يصير برفع الكيفية الناقصة ووضع الشديدة .

جواب الحركة تضاف الى طرفين : الاول المتحرك منه . الثاني المتحرك اليه . والطرف المتحرك منه اثنان . الاول عدمي وهو عدم الطرف المتحرك اليه . كقولك اذا تحرك من عدم مكان اول الى مكان ثاني[٢٠٩٩] . الثاني وجودي وهو اثنان : الاول وجودي متقابل مع الطرف المتحرك اليه كقولك اذا تحرك من مكان اول الى مكان ثاني . الثاني وجودي غير متقابل مع الطرف المتحرك اليه . كقولك اذا تحرك من قبول درهم الى قبول درهم اخر . فالطرف المتحرك منه في التشديد هو طرف عدمي اذا اخذ بالنسبة الى عدم الطرف المتحرك اليه . وهو طرف وجودي غير متقابل اذا أخذ بالنسبة الى عدم[٢١٠٠] الطرف المتحرك اليه وهو طرف وجودي غـير متقابل اذا اخذ بالنسبة الى الطرف المتحرك منه . كقولك اذا تحرك الما من حرارة اولى الى حرارة ثانية . فالطرف العدمي المتحرك منه هو عدم حرارة الثانية . والطرف الوجودي الغير متقابل المتحرك منه هو حرارة الاولى .

وقال اخرون التشديد يصير باعظم اثبات الكيفية الطبيعية . والتنقيص بانقص اثباتها . ومعنى اثبات الكيفية في الموضوع ثلثة اصناف . الاول

٢٠٩٨) ش اول
٢٠٩٩) شرح اول
٢١٠٠) شرح اسقط من عدم الى الطرف (المتحرك منه) .

اعظم وانقص وجود . الثاني اكمل وانقص اتحاد . الثالث ابعد اقرب بعد المضاد .

وننفي الراي ٢١٠٠ب ان الوجود لا يمتاز عن ذات الوجود ٢١٠٠ج كما ٢١٠١ تبين اعلاه . وبعده وان سلمنا تميز الوجود عن ذات الموجود . فاني اسأل ما هو اعظم كمال وجود الكيفية . فاما ان يكون اعظم كمال الكيفية ام لا . والامر ظاهر ان حرارة الاولى ٢١٠٢ ليست كاملة اكثر من حرارة الثانية ٢١٠٣ . لا بالذات ولا بنوع من الانواع .

وننفي الراي الثاني ان الاتحاد يمتاز عن الطرفين كما ٢١٠٤ تبين اعلاه فان كان كمال الكيفية موقوفاً على كمال الاتحاد لم تكن ذات الكيفية كاملة . ولكن اتحادها فقط . وبعده كما تتحد حرارة اولى من الماء كذلك تتحد حرارة ثانية كما يبان من الما السخن المسكوب على التلج . فان ترفع الحرارة واحدة بعد الاخرى .

وان قلت ان لم تكن الحرارة اكمل من بعضها لما استطاع التلج ان يرفع احدها قبل الأخرى . فاجبتك رفع الواحدة قبل الاخرى يتعين من الصانع تعالى .

واعلم ان الفاعل الطبيعي اذا غلب على مضادده ٢١٠٥ فيبرز فيه اول مره كيفية يسيرة ثم كيفية شديدة ثم اشد منها . وهكذا يتدرج الى ان يرفع كافة الكيفيات عن مضاده . كقولك ان الماء المسخن اذا ابعد ٢١٠٦ عنه النار ووضعته على التلج . فينفي في اوله ٢١٠٧ حرارة يسيرة ثم يرفع حرارة كبيرة . وهكذا تشتد قوته الى ان ينفي كل الحرارة . وسبب ذلك ان الفاعل الطبيعي لا ينفي كيفية عن مضاده الا بوضع كيفية متضاددة ٢١٠٨ وكلما وضع كيفية متضاددة تزتاد (تزداد) قوته .

وننفي الراي الثالث ان توجد بعض كيفيات تشتد وتنقص مع ان ليس لها مضاد ٢١٠٩ . كما يبان في تنوير الجو . وبعده الكيفيات الفايقة الطبيعة يمتنع ان تشتد بابعد بُعد المضاد . لكون المضاد ينفي كلياً عند وضع

ب٢١٠٠) ح زاد الاول
ج٢١٠٠) ح الموجود
٢١٠١) ش زاد قد
٢١٠٢) ش اولى
٢١٠٣) ش ثانية
٢١٠٤) ش زاد قد
٢١٠٥) ش مضادده
٢١٠٦) ش ح ابعدت
٢١٠٧) ش وضعها بعد يسيرة
٢١٠٨) ش متضادة
٢١٠٩) ش مضادد

اصغر جزء منها كما يأن فى النعمة المقدسة بالنسبة الى الخطية . وذلك ان البعد عن المضاد٢١١٠ صنفان الاول عدمى اى عدم وجود المضاد . الثانى وجودى اى وجود كيفية متقابلة للمضاد٢١١٠ . فالتشديد لا يصير بعدم المضاد وحده . ولكن بتزيد الكيفية المتقابلة للمضاد٢١١٠ .

وان قلت الحركة الى المكان المتحرك اليه تشتد بابعد بُعد عن المكان المتحرك منه . فاجيبك اولاً المكان المتحرك منه هو متقابل للمكان المتحرك اليه بالذات . ويمتنع اتفاقهما معاً بخلاف افراد الكيفية الطبيعية والفائقة الطبيعة .

جواب ثانى تشديد الحركة الى المكان المتحرك اليه لا تشتد بابعد بعد عن المكان المتحرك منه فقط . ولكن عن فعل الحركة نحو المكان المتحرك منه ايضاً . لكين الذى لا يوجد فهو بعيد عن المكان مع انه لا يتحرك الى مكان اخر هذا يدل ان الحركة تتقوم عن امرين . الاول عدمى وهو البعد عن الطرف المتحرك منه . والاخر وجودى وهو فعل الحركة نحو الطرف المتحرك اليه .

## الفصل الخامس٢١١٠ب
## فى تشديد الكيفية

ان سالت كيف تتزايد الكيفية . فاجيبك اذا فرضنا ان الاستعداد لا يتغير فى الفاعل فتتزايد الكيفية به٢١١١ فى المفعول به على قدر ما يكون برز فيه منها . ومعناه اذا كان الفاعل قادراً ان يعل كيفية واحدة فى المفعول به ففى اول دقيقة يعل كيفية واحدة . وفى ثانى دقيقة كيفيتين اى واحدة يعلها بقوته والاخرى بمساعدة الكيفية الاولى المعلولة سابقاً . وكذلك تتضاعف الكيفيات . وبيانه٢١١٢ ان الكيفية المتضاددة٢١١٣ لا تبرز الا بقدر ما ينفى من مضاددتها٢١١٤ وبقدر ما تضعف مضاددتها٢١١٤ فهى تتضاعف . ومثاله فى كرة فاول ما تحركها تتحرك قليلاً ثم ان اتبعت بتحريكها بلا انقطاع فانها تتحرك اشد حركته .

وان قلت لو تزايدت الكيفية على ما مرّ لكان رفع اخر برودة من

٢١١٠) ح ش المضادد
ب٢١١٠) ح وضع الفصل الثامن بدل الخامس والخامس بدل الثامن
٢١١١) ح ش اسقطها .
٢١١٢) ش بيان ذلك
٢١١٣) ش المتضادة
٢١١٤) ش مضادتها

الماء ادنى من رفع اول برودة وهذا محال كما مرّ اعلاه . فاجبتك سبب ذلك ان الماء عندما تفعل النار فى نفى اخر برودة . فانه يفعل مع البرودة بكل قوته صداً[٢١١٥] حُفظه[٢١١٦] ذاته ما لم يفعله سابقاً اذا كانت البرودة كثيرة لان عند رفع جزء من البرودة . لا ترفع صورة الماء بخلاف ما ترفع عند نفى اخر برودة . وقيد بقوله اذا فرضنا ان الاستعداد لا يتغير فى الفاعل . لكونه لامر طبيعى[٢١١٧] ان الكيفية تبرز فى المفعول به بغير قياس ولا قانون لعدم تساوى كافة الاستعدادات فى كل دقيقة .

الفصل السادس

فى امتداد الكيفية

اذا[٢١١٧ب] سالت كيف يمتد فعل الفاعل الطبيعى بالنسبة الى بروز الكيفية . فاجبتك ان الفاعل الطبيعى اذا وُضع فى مكان فارغ عن الموانع يمتد فعله الى مسافة مستديرة من المكان . كقولك اذا وُضعت النار فى مركز دايرة فتصل حرارتها الى حدود الدايرة مستديراً[٢١١٨] وسبب ذلك ان الفاعل الطبيعى خلواً عن المانع يقدر ان يفعل من كافة الجهات وليس له اعظم قوة ان يمد فعله من جهة ازيد من جهة اخرى حصل ان افعاله تصل الى مسافة بعيدة عنه على التساوى فتصير دايرة كاملة والفاعل مركزها . وهذه الدايرة تكبر وتصغر على قدر قوة الفاعل . والكيفية المنبعثة عن الفاعل اذا كانت اقرب للفاعل كانت اشد قوة . واذا كانت بعيدة عنه فهى أضعف قوة كما يبان فى الحرارة المنبعثة عن النار .

وان سالت كيف تشتد وتنقص الكيفية المنبعثة عن الفاعل الطبيعى فاجبتك نسبة التشديد والتنقيص ثلثة اصناف . الاول نسبة الضرب بواحد وهى اذا ازدادت (ازدادت) ونقصت الاجزا عن بعضها بعدد واحد . كقولك فى التشديد اذا كان فى المكان الاول القريب للفاعل اربع حرارات وفى الثانى ثلث حرارات . وفى الثالث حرارتين وفى الرابع حرارة واحدة وفى التنقيص بالعكس . وهذه النسبة لا وجود لها فى تزيد الكيفية وتنقيصها بالاضافة الى الفاعل الطبيعى . وبيانه[٢١١٩] لو كانت هذه النسبة نسبة

٢١١٥) شرح قصداً
٢١١٦) شرح حفظ
٢١١٧) ش لامراً طبيعياً
٢١١٧ب) ح وان
٢١١٨) شرح مستديراً
٢١١٩) ش بيان ذلك

التشديد والتنقيص لامكن انا٢١١٩ب نحس فيها عند مركز الدايرة حيث هو موجود الفاعل الطبيعي فى طرف الدايرة . حيث تصل الكيفية . وهذا ضد المشاهدة . لكون وان شعرنا بتنقيص الكيفية عند مركز الدايرة والجهة البعيدة عنه قليلاً فلا نشعر ذلك عند حد الدايرة والجهة القريبة٢١١٩ج . كقولك وان شعرنا فى الشمعة المضية . ان الجهة التى توضع فيها الشمعة هى مضية اكثر من الجهة التى تبعد عن الشمعة قليلاً . فلا نشعر هذا الفرق في اخر المكان المضى بالنسبة الى المكان المضى بالنسبة الى المكان المتقارن به . وبيانه٢١١٩ ايضاً اذا وضعت فاعلين فى بعد معين احدهما متقابلاً٢١٢٠ للاخر وتكون دايرة فعل كليهما تنتهى حيث تنتهى دايرة فعل الاخر . فمع ذلك فعلهما عند المركز هو اشد من فعلهما عند حد الدايرة . كما يبان فى جمرتين . فانك اذا وضعتها واحدة قبال الاخرى تحس باعظم حرارة عند مركز اى جرم كليهما . من ان تحس فى ذلك عند الحد حيث تصل اخر حرارتها . ولهذا السبب اذا وضعت جمراً دايرة . والقيت عقرباً فى داخل الدايرة يدور فيها٢١٢٠ب الى المركز . هذا يدل ان الكيفية عند جرم الفاعل هى اشد من ان تكون فى (غير مقروء)٢١٢١ الدايرة . وان اتفق هناك وصول كيفيات اخر متشابهة عديدة . ولا٢١٢٢ ذلك ان كانت نسبة التشديد والتنقيص نسبة الضرب بالواحد . لكون اذا كانت كذلك لتساوت٢١٢٣ الكيفية الموجودة عند الجرم على تقدير تعديد الكيفيات الواصلة الى ذلك الحد .

النسبة الثانية هى نسبة الضرب بالنصف وهى اذا ازتادت (ازدادت) او نقصت الاجزا عن بعضها بالانتصاف . كقولك فى التشديد اذا ابرز الفاعل فى المكان الاول المتقارن به ست حرارات . وفى الثانى ثلث حرارات . وفى الثالث حرارة واحدة٢١٢٣ب ونصف . وفى التنقيص بالعكس . وهذه النسبة لا وجود لها فى تزيد الكيفية وتنقيصها بالنسبة الى الفاعل الطبيعى . وبيانه٢١٢٤ لو كانت هذه النسبة نسبة التشديد والتنقيص . لحصل ان الفاعل٢١٢٤ب ازيد فعل فى المكان البعيد من القريب . لكون اجزا

٢١١٩ب) ح انا
٢١١٩ج) ح زاد اليه
٢١٢٠) ش متقابل
٢١٢٠ب) ح زاد الى ان يصل
٢١٢١) ش-ح اخر
٢١٢٢) ش وليس
٢١٢٣) ش زاد في حد الدائرة – ح) لتساوت = الكيفية في حد الدائرة .
٢١٢٣ب) ح اسقطها
٢١٢٤) ش بيان ذلك
٢١٢٤ب) ح زاد يفعل

الكيفية بقدر ما تبتعد عن الفاعل تملى اوسع مكان وبالمتابعة تشتد اعظم تشديد وهو محال. وهذا هو السبب ان الفواعل وان تضاعفت لا يتضاعف حد الدايرة كقولنا وان جمعت شمعتين مضيئتين جمعاً واحداً لا يمتد الضو مرتين ابعد من شمعه واحدة. لكون قوة فاعلين مجتمعين لا تساوى كبر دايرتين.

النسبة الثالثة. نسبة غير قياسية وهى اذا ازتادت (ازدادت) أو نقصت اجزا الكيفية بغير قياس محدود. لكون بعضها يزتاد (يزداد) بضرب الواحد. وبعضها بضرب الانتصاف. وهذه النسبة هى نسبة تزيد الكيفية وتنقيصها بالنسبة الى دايرة الفاعل. وبيانه[٢١٢٤] المشاهدة كما مرّ اعلاه فى نفى النسبتين المذكورتين.

## الفصل السابع
## فى تزيد الكيفية وتنقيصها

ان سألت هل توجد كيفية انقص الكيفيات فى التنقيص وازيدها فى التشديد[٢١٢٥] فاجبتك اما فى التنقيص فبالقوة الطبيعية لا توجد كيفية انقص الكيفيات خلواً عن غيرها. لكون الجزء المادى الغير متجزى لا يقع تحت الفعل ولا تحت الانفعال. واما فى التشديد فتوجد اعظم كيفية بقيد اعنى ليس مطلقاً. ولكن كحسب طبيعة الفاعل. لكون الفاعل يقتضى تشديداً معيناً.

وان قلت توجد بالقوة الطبيعية انقص الكيفيات عندما ينفى الفاعل الطبيعى كافة الكيفيات المبروزة فيه عن مضادة[٢١٢٦]. لكونه لا بد ان يصل الى نفى اخر كيفية وهى انقص من غيرها. فاجبتك لما ينفى الفاعل الطبيعى اخر كيفية لا ينفى جزءاً واحداً غير متجزى. ولكن اجزا كثيرة غير متجزية معاً. وان قلت قد قيل اعلاه ان[٢١٢٧] توجد اعظم الكيفيات واشدها. فاجبتك معنى ذلك بالنسبة الى الله. لكون الله يقدر ان يشد الكيفية الى ما لا نهاية[٢١٢٨] واما بالنسبة الى الخليقة فتوجد اعظم الكيفيات تسكن بها عند اكتسابها. لكون قوة الخليقة محدودة.

٢١٢٥) ش تزيد
٢١٢٦) ش مضاددة
٢١٢٧) ش ح انه لا
٢١٢٨) ش زاد له

الفصل الثامن
في اتحاد اجزا الكيفية الطبيعية

الكيفية الطبيعية بما انها شديدة وناقصة هي متجزية . واما اجزايها[٢١٢٩] فنقول انها متحدة مع الموضوع اى الجسم[٢١٣٠] . وبيانه[٢١٣١] ان الكيفية توضع في الجسم . من حيث ان العرض يوضع في الجوهر . ويمتنع ان الكيفية توضع في الجسم ان لم تتحد به اتحاداً عرضياً .

وان قلت قد قيل اعلاه ان العوارض توضع في الكمية بدون وسيط . وفي المادة بواسطة الكمية . وهذا يناقض اتحاد الكيفية مع الجسم . فاجبتك الاتحاد صنفان : الاول اتحاد بدون وسيط . كما تتحد النفس مع الجسد . الثاني اتحاد بوسيط . كما تتحد مع الراس بواسطة العنق . والاتحاد مع الجسم صنفان : الاول اتحاد مع المادة . الثاني اتحاد مع الصورة . فكقولنا[٢١٣١ب] ان الكيفية تتحد مع الجسم . معناه ان الكيفية تتحد بدون وسيط مع الكمية وبواسطة الكمية مع المادة .

وكل جزء من اجزا الكيفية يتحد باتحاد خاص مع الموضوع . وقد قيل اعلاه ما هو الموضوع .

وبيانه اجزا الكيفية توضع في الموضوع واحد[٢١٣٢] بعد اخر عند التشديد وترفع عنه واحد[٢١٣٣] بعد اخر عند التنقيص فيلزم ان كل واحد منها يتحد مع الموضوع باتحاد خاص .

وان سالت هل تتحد اجزا الكيفية مع بعضها فاجبتك نعم ومعناه ان كل جزء من اجزا الكيفية له اتحاد خصوصي مع الموضوع كما مرَّ . وسوا[٢١٣٣] هذا الاتحاد له اتحاد اخر خصوصي مع كل فرد من افرادها . وبيانه[٢١٣٤] ان اجزا الكيفية لا تتحد مع الموضوع فقط . ولكن مع بعضها ايضاً . ولهذا تشتد القوة عند اتحاد الاجزا . كقولك . تشتد حرارة الماء عند اتحاد اجزا الحرارة مع بعضها .

وان سالت هل تتحد اجزا الكيفية مع بعضها اتحاداً ممتازاً عن اتحادها مع الموضوع . فاجبتك لا . لكون كافة الاجزا هي متنافذة كما نفرض . فيكفي الى اتحادها مع بعضها انها تتحد جميعاً مع موضوع واحد .

٢١٢٩) ش اجزاوها
٢١٣٠) ش ح زاد اتحاداً عرضياً
٢١٣١) ش بيان ذلك
٢١٣١ب) ح فقولنا
٢١٣٢) ش واحداً
٢١٣٣) ش سوى
٢١٣٤) ش بيان ذلك

الفصل التاسع
## في حركة التغيير العرضي

حركة التغيير العرضي قسمان : الاول بالنسبة الى الكيفية الروحانية . كقولك فعل العقل والارادة او الحيوانية . كقولك فعل البصر والسمع وما اشبه٢١٣٥ . او الفائقة الطبيعة . كقولك النعمة المقدسة . الثاني بالنسبة الى الكيفية الطبيعية وهو صنفان : الاول متضادة كقولك الحرارة والبرودة . الثاني غير متضاددة٢١٣٦ . كقولك التنوير في تواتر الحركة العرضية .

وان سالت هل الحركة العرضية هي متواترة ام بغتية . فاجبتك الحركة المتواترة صنفان : الاول متواترد كحسب الموضوع وهي اذا لم تتحرك كافة اجزا الموضوع في دقيقة واحدة بل ان بعضها تتحرك في حين وبعضها تتحرك٢١٣٧ في حين اخر . كقولك اذا وضعت يمينك على الثلج في حين . ووضعت شمالك عليه في حين اخر . الثاني متواترة كحسب الكيفية. وهي اذا لم توضع اجزا الكيفية في موضوعها في حين واحد . بل ان توضع واحدة بعد اخرى . فالتواتر الاول يطلب تجزى الموضوع . والتواتر الثاني يطلب تجزى الكيفية .

فنقول اما الحركة الروحانية والحيوانية والفائقة الطبيعة . فهي بغتية بالنسبة الى الكيفية . ومعناه٢١٣٨ انها تبرز في دقيقة واحدة شديدة كانت ام لا . كقولك فعل البصر يصير بغتةً . وكذلك فعل السمع وما اشبه٢١٣٩ . وقد تتواتر الحركة المذكورة اذا تكررت . كقولك اذا تبصرت في جسم ثانياً وثالثاً . وكذلك٢١٤٠ المقدسة تتواتر عند تكرير الافعال الصالحة . واما حركة الكيفية الطبيعية الغير متضاددة٢١٤١ فهي بغتيه ايضاً . ولا تتواتر بالذات لا حسب الكيفية ولا حسب الموضوع . كقولك ان الهوا يتنور بغتة . وقيد بقوله لا تتواتر بالذات . لكونها تتواتر بالعرض حسب كليهما . كقولك اذا وضعت جسماً كثيفاً امام الشمس فتتنور منه بغتة الجهة التي تنظر الى الشمس . واما الاخرى فلا . وان حركته حركة مستديرة فتتنور فيه الجهتين متواتراً حسب توجهها الى الشمس . واما حركة الكيفية الطبيعية المتضاددة٢١٤١ فهي متواترة كحسب الطرفين اي حسب الكيفية وحسب الموضوع .

٢١٣٥) ش زاد ذلك
٢١٣٦) ش متضادة
٢١٣٧) ش ح اسقطها
٢١٣٨) ش معنى ذلك
٢١٣٩) ش زاد ذلك
٢١٤٠) ش ح زاد النعمة
٢١٤١) ش متضادة

وبيانه[٢١٤٢] ان الماء اذا قدمته الى النار فتسخن اجزايه[٢١٤٣] متواترًا . كقولك الجزء الذى هو قريب للنار . يتسخن اولاً ثم بعده الجزء المتقارب به . وهكذا الى ابعد جزء . وكذلك كيفية الحرارة تتواتر فى الماء لكونها تتزايد على بعضها عند التشديد . وذلك ان الجزء الغير متجزى لا يفعل ولا ينفعل فى الاشيا المادية . لكون الاشيا المادية لا تفعل ولا تنفعل الا بما انها مركبة عن اجزا كثيرة . اذن[٢١٤٤] يلزم ان الموضوع يكون متجزياً . حصل ان الحركة هى متواترة بالنسبة الى الموضوع . وكذلك نرى ان الجسم اذا فعل فى جسم اخر يبرز فيه كيفيته قليلاً قليلاً الى ان يحوّل جوهره كما يبان فى النار بالنسبة الى الحطب اذ[٢١٤٥] الكيفية الطبيعية المتضاددة[٢١٤٦] هى متجزية حصل ان الحركة هى متواترة بالنسبة اليها .

## الفصل العاشر
## فى اتصال الحركة العرضية

ان سالت هل الحركة العرضية هى متصلة ام منفصلة فاجبتك قد مرّ ان الحركة اثنتان : متواترة وبغتيه . فالبغتيه ان كانت غير متجزيه لا شك انها منفصلة كما يبان فى السمع والتعقل وما اشبه[٢١٤٧] . وان كانت متجزيه يمكن اتصالها كقولك اذا فعلت افعالاً صالحة بلا انقطاع فبروز النعمة هو متصل فى نفسك . وقد تسمى الكيفيات متصلة وان كانت غير متجزية لعدم انقطاعها . اعنى لتواتر بروزها بلا فتور . كقولك فعل التعقل الغير منقطع .

واما الحركة المتواترة فنقول انها قد تكون منفصلة اى منقطعه كما يبان فى الماء اذا تقدم الى النار فتسخن قليلاً . ثم رفع عن النار ثم عاد الى مكانه فتسخن ازيد تسخين[٢١٤٨] . وكذلك فى امر النور اذا وضع جسم تجاه النور فتنور قليلاً . ثم وضع مانع فيما بينه وبين النور . ثم رفع المانع . وقد تكون متصلة بغير انقطاع كما يبان فى الحطب اذا وضع على النار مدة غير منقطعة . فان النار تبرز حرارة[٢١٤٩] متصلة . كقولك تبرز حرارة اولى فى اول دقيقة . وحرارة ثانية فى ثانى دقيقة وهكذا الى ان تصيّره ناراً .

---

٢١٤٢) ش بيان ذلك
٢١٤٣) ش اجزاوه
٢١٤٤) ش اذاً
٢١٤٥) شح اذاً
٢١٤٦) ش المتضادة
٢١٤٧) ش زاد ذلك
٢١٤٨) ش تسخيناً
٢١٤٩) ش زاد غير منقطعة

وقال البعض يمتنع بالقوة الطبيعية ان الفاعل الطبيعي يبرز كيفية غير منقطعة في مدة زمان . بل يلزمه انه يمكن ٢١٥٠ قليلاً بعد بروز كل واحدة من الكيفيات .

ونفى ذلك ان الفاعل الطبيعي يفعل بلا فتور اذا استمرت الاستعدادات اللازمة لكونه من شان الفاعل الارادي وحده ان يفعل منقطعاً عند حضور كافة الاستعدادات . ولكن كافة الاستعدادات هي حاضرة على تقدير تقريب النار الى الخطب اليابس مدة من الزمان . اذن ٢١٥١ تبرز النار في الخطب حرارة بلا فتور على تقدير تقريبها اليه . وانه لامر مشاهد بالحواس انك اذا وضعت يدك على الثلج مدة متصلة تبرز في يدك برودة متصلة .

وان قلت هذا القول يناقض ما قد قيل اعلاه حيث اثبتنا ان الحركة المكانية لا تتواصل بغير انقطاع . فاجبتك معنى ذلك ان الحركة لا تتواصل بلا انقطاع اذا كانت بالنسبة الى مسافة طويلة من المكان . لكون لا شك انه ممكن وجود حركة غير منقطعه بالنسبة الى مكانين او ثلثة متقارنة . كتنقلك من مكان اول . الى مكان تاني . ومن مكان تاني الى مكان تالت . وان اجبت لو كانت النار تسخن الخطب بلا فتور لزم انها تسخن خشبة كبيرة في لحظة ٢١٥٢ عين على تقدير وتقريبها اليها . وبيانه ٢١٥٣ . ان في لحظة ٢١٥٢ عين تمضي دقايق اكثر من اجزا الخشبة القابلة التسخين . وبالالتزام حصل ان الحرارة تبرز في كل الخشبة بلمحة ٢١٥٢ عين وهذا محال . فاجبتك وان كان فعل النار متصلاً فلا يمتد في كل دقيقة الى جزء مختلف . بل انه يشتد في جزء واحد دقايق شتى . ولهذا لا تسخن النار الخشبة كلها في لحظة ٢١٥٢ عين اذا كانت متقربة اليها من جهة واحدة . لكون الحرارة التي تبرز في كل دقيقة . لا تسخن جزءاً مختلفاً من الخشبة بل انها تجتمع جمعاً واحداً في جزء واحد . ثم تبرز حرارة اخرى في الجزء المتقارن . وهكذا الى ان تسخن كل الخشبة .

---

٢١٥٠) ش يسكن
٢١٥١) ش اذاً
٢١٥٢) ش لحظة
٢١٥٣) ش بيان ذلك

### الفصل الحادي عشر
### فى مقابلة الحركة العرضية

اشرحه[٢١٥٤] كما شرحت الحركة المكانية. وان سألت هل يمكن ان يتحرك الجسم حركة عرضية متقابلة. فاجبتك لا لعدم اتفاق الصور العرضية المتضاددة[٢١٥٥]. لانه لا يمكن بالقوة الطبيعية ان تتفق البرودة مع الحرارة فى جزء واحد من الجسم.

وان قلت اذا كانت المادة عديمة البرودة والحرارة بالكلية فاتفق ان يفعلا[٢١٥٦] بها فاعلان متساويان بالقوة[٢١٥٦ب] احدهما بارد والاخر حار فانها تتحرك حركتين عرضيتين متضاددتين[٢١٥٧] اى تتحرك الى البرودة والحرارة معاً. فاجبتك اذا كان الفاعلين[٢١٥٨] متساوين[٢١٥٨ب] اى[٢١٥٩] القوة[٢١٦٠] ولم يغلب احدهما على الاخر فلا تبرز فى المادة لا حرارة ولا برودة لكون الفاعلان المتساويان يتقاومان على التساوى. فاحدهما يمنع فعل الاخر.

وقال اخرون الحرارة والبرودة اذا كانت ناقصة لا تتضاددان[٢١٦١]. ولذلك يمكن اتفاقها معاً.

### المقالة الخامسة والعشرون[٢١٦٢]
### فى الحركة الجوهرية اى الفساد والتوليد

### الفصل الاول
### فى ماهية الحركة الجوهرية وانواعها

الحركة الجوهرية هى تغيير جوهرى. والتغيير الجوهرى هو ان تبطل صورة الجسم الاول وتبرز صورة جسم آخر. كقولك ان الحطب يتغير تغيراً جوهرياً عند احتراقه. لكون صورته تتحول الى صورة النار مع بقا المادة. والتغيير الجوهرى على اعتبارين. الاول بالنسبة الى الصورة التى

٢١٥٤) ش شرحه
٢١٥٥) ش المتضادة
٢١٥٦) ش يفعل
٢١٥٦ب) ح متساويا القوة
٢١٥٧) ش متضادتين
٢١٥٨) ش الفاعلان
٢١٥٨ب) ح متساوي
٢١٥٩) شرح استعلبا
٢١٦٠) ش بالقوة
٢١٦١) ش تتضادان
٢١٦٢) شرح السادسة والعشرون

تفسد ويقال فساد. الثاني بالنسبة الى الصورة التي تتولد ويقال توليد.

والتبديل نوعان: الاول تحويل جزءى اى بروز صورة جديدة على تقدير ستحالة الصورة القديمة مع بقا المادة. وقد يدعى توليد[٢١٦٣] مطلقاً وتحويل بعض الجسم الى بعض الجسم الاخر. وقيّد بقوله بعض الجسم. لكون جسم يتركب عن مادة وصورة. فالمادة تبقى والصورة تتحول. وهذا التحويل يصير فى كافة التغييرات الطبيعية. كقولك اذا احترق الحطب وتحول رماد. واذا تحول البزر[٢١٦٤] حنطه والعشب تراباً. الثاني تحويل كلى اى تحويل كل جوهر الجسم الاول[٢١٦٥] الى جوهر الجسم الثاني. وهو اذا بطلت المادة والصورة معاً وتحول كلاهما الى جسم اخر مع بقا العوارض فقط وهذا التحويل يختص بسر القربان الاقدس حيث ينقلب جوهرى[٢١٦٦] الخبز والخمر الى جسد السيد المسيح.

## الفصل الثاني
## فى التوليد

التوليد هو ان الجسم يتغير الى جسم اخر مع بقا المادة. كقولك توليد النار عند احتراق الحطب هو ان صورة الحطب تتحول الى صورة النار مع بقا المادة. وذلك ان المادة[٢١٦٧] لا تفسد ولا تتولد كما[٢١٦٨] مرّ فى المقالة الثانية[٢١٦٩]. فالذى يفسد ويتولد هو الكل. ومعنى ذلك ان الكل بما انه مركب عن مادة وصورة متحدتين يفسد اذا فسد جزء من اجزايه، ويتولد اذا تولد جزء من اجزايه[٢١٧٠]. ولا يلزم ان تفسد او تتولد كافة الاجزا معاً. حصل ان الكل يفسد ويتولد عند فساد الاتحاد والصورة وتوليدها[٢١٧٠ب] فى الاشيا الغير ناطقة. واما فى الانسان فالتوليد لا يطلب توليد النفس والاتحاد معاً. لكون النفس تخلق من الله تعالى. ولكن يطلب توليد اى بروز الاتحاد وحده. وكذلك الفساد لا يطلب فساد النفس والاتحاد معاً لكون النفس غير مايتة. ولكن يطلب فساد الاتحاد وحده. خرج به ان يكون توليداً التغيير العرضى لكون التغيير العرضى لا يغير

---

٢١٦٣) ش توليداً
٢١٦٤) ح ش البزر
٢١٦٥) ش اسقطها
٢١٦٦) ح ش جوهرا
٢١٦٧) ش اسقطها
٢١٦٨) ش زاد قد
٢١٦٩) ش الثالثة
٢١٧٠) ش اسقط من «ويتولد الى اجزايه»
٢١٧٠ب) ح توليدها

ذات الجسم . كقولك ان ذات الماء هي واحده حارة كانت ام باردة . واما التغيير الجوهرى فانه يغير ذات الجسم . كقولك ان الحطب الذى يتحول نارًا يبطل ان يكون حطبًا . والانسان عند مفارقة النفس للجسم[٢١٧١] يبطل ان يكون انسانًا كاملاً[٢١٧٢] . ويخرج[٢١٧٣] ان يكون توليدًا النمو والتربية . لكون في النمو والتربية لا يتغير الجسم الى جسم اخر . ولكن يتغير الجوهر الفاسد الى اجزا الجسم .

واعلم ان التوليد صنفان : الاول توليد ذات الجسم اى توليد الكل وهو المراد هنا . الثانى توليد اجزا الجسم وذلك يعبر بالنمو والتربية وهي توليد حقيقى بالنسبة الى تلك الاجزا . وان لم يدعى[٢١٧٤] توليدًا مطلقًا بالنسبة الى الجسم . والذى تميز به التوليد عن التغيير العرضى وعن التحويل[٢١٧٥] الكلى . هو ان فى التغيير العرضى تستمر بالجسم اعراض كافية الى ان تثبت بقا كل الجوهر . كقولك ان تستمر فى الما المسخن عوارض شتى تنبينا عن عدم تغيير جوهر الماء . وفى التحويل الكلى تستمر ايضًا كافة العوارض تغشى الحواس[٢١٧٥ب] وتنبيها عن عدم التحويل ان لم يتهذب العقل بنور الايمان . كقولك ان فسد[٢١٧٦] القربان تبقى عرضى[٢١٧٧] الخبز والخمر بعد تقديسهما . وان كان جوهريهما[٢١٧٨] قد تحولا الى جسد السيد المسيح . واما فى التوليد فلا تستمر عوارض كافيه الى ان تنبينا عن بقا الجسم الاول . بل ان تبرز عوارض شتى تدل على خلاف ذلك كما يبان فى جسد الانسان المايت وفى الحطب عند تحويلها[٢١٧٩] نارًا . والتوليد يقوم فى خمسة اشيا . الاول المحرك الفاعل اى العلة الفاعلة[٢١٨٠] للتوليد . وقد ستكلم[٢١٨١] فى المقالة التابعة . الثانى الموضوع المتحرك اى المادة التى تتحرك من عدم الصورة الى اكتسابها . الثالث فعل التوليد اى بروز الاتحاد والصورة . الرابع الطرف المتحرك منه . الخامس والطرف[٢١٨٢] المتحرك اليه . وذلك ان التوليد هو حركة جوهرية .

والحركة تضاف الى خمسة اشيا . الاول المحرك . الثانى المتحرك . الثالث

٢١٧١) ش لجسد
٢١٧٢) ش استقطها
٢١٧٣) ش زاد به ان
٢١٧٤) ش يدع
٢١٧٥) ش التحول
٢١٧٥ب) ح الاحواس
٢١٧٦) ش في سر
٢١٧٧) ش عرضا
٢١٧٨) ش جوهراهما
٢١٧٩) ح ش تحويله
٢١٨٠) شرح الفعالة
٢١٨١) ش نتكلم وزاد عنه
٢١٨٢) ش الطرف

الطرف المتحرك منه . الرابع الطرف المتحرك اليه . الخامس فعل الحركة . وفعل التوليد يقال صورة التوليد . والفعل خمسة انواع . الاول فعل الخلقة والحفظ بالنسبة الى المادة . وذلك يختص بالصانع وحده . الثاني فعل التغيير العرضي ويقوم بابراز العوارض . الثالث فعل ابراز الصورة الجوهرية . الرابع فعل تاليف الصورة مع المادة . الخامس فعل ابراز القيام .

فنقول فعل التوليد يقوم في فعل تاليف المادة مع الصورة . وذلك ان التوليد يقال على المركب . والمركب يمتنع ان يتولد من دون تاليف المادة والصورة . ويمتنع ان لا يتولد عند بروز ذلك التاليف . لكون الاتحاد هو نسبة المادة الى الصورة . ويمتنع بروز النسبة ان لم توجد طرفيها[٢١٨٣] .

واما بعد فنقول فعل التوليد لا يقوم في بروز الصورة الجوهرية خاصة . وبيانه[٢١٨٤] ان الانسان يتولد تولدًا حقيقيًا مع ان النفس لا تبرز عن قوة الفاعل الطبيعي . لكونها مخلوقة من الله وحده . وبعده[٢١٨٥] يمكن بروز الصور[٢١٨٦] الجوهرية بالقوة الالهية من غير انها[٢١٨٧] تتحد مع المادة كما[٢١٨٩] تبين اعلاه . هذا يدل ان بروز الصورة يمتاز عن بروز الاتحاد . وانه يمكن بروز الصورة من غير ان يتولد الكل . حصل ان التوليد لا يقوم الا بفعل بروز الاتحاد . وقيد بقوله خاصةً . لان التوليد الطبيعي على ما يجري طبيعياً في الاشيا الغير ناطقه . فانه يقوم بشيئين . الاول بروز الصورة الجوهرية . الثاني اتحادها مع المادة . وقيد بقوله في الاشيا الغير ناطقه . لكون توليد الانسان انما يقوم في بروز الاتحاد وحده . لان النفس الناطقه لا تبرز عن الفاعل الطبيعي . بل تخلق من الصانع وحده .

وان سالت هل الاتحاد يصدر عن الصورة الجوهرية . فاجبتك لا . لان الصورة الجوهرية في حين بروزها تتحد مع المادة . حصل ان بروز الاتحاد لا يصدر عنها . ولكن عن الفاعل الطبيعي الذى هو علة فعاله للتوليد . وبعده لو صدر الاتحاد عن الصورة . لكانت الصورة علة فعالة للتوليد وهو[٢١٨٨] محال . وقال البعض ليست الصورة علة فعالة للتوليد . وان ابرزت الاتحاد[٢١٨٩ب] . لكونها لا تبرز الاتحاد بفعل متعدى . ولكن بفعل لازم ومثاله ان النار تبرز في ذاتها الحرارة مع انها لا تقال انها علة

٢١٨٣) ش يوجد طرفاها
٢١٨٤) ش بيان ذلك
٢١٨٥) ش وبعد
٢١٨٦) شرح الصورة
٢١٨٧) ش ان
٢١٨٨) ش زاد قد – ح وهذا
٢١٨٩) ش وهذا
ب٢١٨٩) ش للاتحاد

فعالة لتوليد الجسم الحار. واذا ابرزت الحرارة فى جسم اخر. فانها تقال علة فعالة لتوليد الجسم الحار. وابطال ذلك ان الحرارة عرض. وكيفما برزت عن النار لا يقال[٢١٩٠] الجسم الحار تولد. بل ان الحرارة تولدت فى الجسم. واما الاتحاد من حيث انه ينتهى الى المادة والصورة. فالذى يبرزه يقال انه علة فعالة للتوليد.

واطراف التوليد اثنان: الاول الطرف المتحرك منه. الثانى الطرف المتحرك اليه. والطرف المتحرك اليه هى الصورة الجوهرية مع الاتحاد كما مرّ. والطرف المتحرك منه صنفان. الاول وجودى وهى الصورة الجوهرية القديمة التى تفسد عند بروز الصورة الجديدة. كقولك اذا احترق الحطب فتحول نارًا. فالطرف الوجودى المتحرك منه هى صورة الحطب التى تفسد عند بروز صورة النار. الثانى عدمى وهو عدم الصورة الجديدة. كقولك ان الحطب عند احتراقه يتحرك من عدم صورة النار الى صورة النار.

واعلم أن الجسم على ثلثة اعتبارات: الاول فى حال التوليد. والمبادى التى يتقوم عنها هى ثلثة[٢١٩١]. اعنى المادة والصورة وعدم الصورة. لكون الجسم فى حال التوليد الطبيعى هو ان تنتقل المادة من عدم صورة الى اكتسابها. وقيد بقوله عدم الصورة لكون العدم لا يوخذ بمعنى النفى[٢١٩٢] كيفما اتفق. ولكن يوخذ بمعنى نفى الصورة فى الموضوع القابل كقولك عدم البصر فى الانسان. لكون الانسان هو قابل ان يبصر ولا يقال عدم البصر فى الحجر. لكونه غير قابل ان يبصر. وقيد بقوله التوليد الطبيعى. لكون يمكن وجود توليدات عديدة ما لا تصير على النوع المذكور. كقولك اذا خلق الخالق[٢١٩٣] المادة وابرز عنها الصورة فى حين واحد فلا تنتقل المادة من صورة الى صورة اخرى. وكذلك اذا خلق الصورة اولاً ثم خلق المادة والفها مع الصورة. الثانى فى حال التحويل ومباديه التى يتقوم عنها هى ثلثة[٢١٩٤]: اعنى المادة والصورة التى يتحرك منها. والصورة التى يتحرك اليها. لكون التحويل معناه ان المادة تنتقل من صورة الى صورة.

الثالث الجسم فى حال التركيب ومباديه اثنان اعنى المادة والصورة المتحدتان. فان[٢١٩٥] سالت هل الاتحاد مبدا الجسم. فاجبتك الاتحاد هو تاليف مبدا الجسم. لانه رباط المادة والصورة.

٢١٩٠) ش زاد ان
٢١٩١) ش ثلاثة
٢١٩٢) ش اسقطها
٢١٩٣) ش الصانع
٢١٩٤) ش ثلاثة
٢١٩٥) شرح وان

## الفصل الثالث
## في التحويل الجوهري

التحويل الجوهري هو انقلاب جوهر الى جوهر اخر . وهو قسمان : الاول تحويل جزئي وهو اذا تحولت صورة الى صورة اخرى مع بقا المادة. وهذا التحويل يعسر في ساير التغييرات الطبيعية . الثاني تحويل كلي وهو اذا تحول كل جوهر الجسم الاول الى جوهر الجسم الثاني مع بقا العوارض فقط . كقولك[٢١٩٦] في سر القربان تتحول مادة الخبز والخمر وصورتهما[٢١٩٧] الى جسد السيد المسيح ولا يتبقى منهما الا العوارض ويطلب الى التحويل الجوهري طرفان : الاول المتحرك منه . الثاني المتحرك اليه . والطرف المتحرك منه هو الجوهر الذي ينقلب الى غيره والطرف المتحرك اليه هو الجوهر الذي ينقلب اليه . والطرف المتحرك منه اما ان يكون جزءاً[٢١٩٨] اي جزء الجسم واما ان يكون كلياً اي كل الجسم . فان كان جزئياً فالتحويل جزئي وان كان كلياً فالتحويل كلّي . وكذلك الطرف المتحرك اليه ايضاً اما ان يكون كلياً واما ان يكون جزئياً . فالكلي هو اذا كان مركباً عن مادة وصورة متحدتين . كقولك طرف التحويل الكلي هو كلي كما يان في جسد السيد المسيح . وكطرف المتحرك اليه الجزئي فهي الصورة وحدها . كقولك طرف التحويل الجزئي هو جزئي اي الصورة وحدها . وفي التحويل الجزئي لا بد ان تتبقى المادة وفي التحويل الكلي لا بد ان تتبقى الاعراض.

وذلك ان التحويل هو انتقال شيء من شيء الى شي . ولا يمكن ذلك ان لم يتبق شيء مشترك للجوهرين الى الجوهر المنقلب اليه وذلك في التحويل الجزئي هي المادة وفي التحويل الكلي هي الصورة والمادة[٢١٩٩] .

واما الطرف المنقلب اي المتحرك منه لا بد انه يبطل وجوده عند الانقلاب الكلي والجزئي . وبيانه[٢٢٠٠] ان الانقلاب هو انتقال شيء الى شيء ولا يمكن ذلك ان لم يبطل وجود الطرف المنقلب لكون انتقال شيء الى شي[٢٢٠١] معناه ان يترك وجوده وينال وجود[٢٢٠٢] اخر .

وقال البعض لا يلزم ابطال وجود الطرف المنقلب لان الطرف المنقلب

---

٢١٩٦) ح ش ان
٢١٩٧) ش وصورتاهما
٢١٩٨) ش جزئياً
٢١٩٩) ش اسقطها
٢٢٠٠) ش بيان ذلك
٢٢٠١) ش اسقطها الى شي
٢٢٠٢) ش وجوداً

ينقلب الى غيره مع حفظ وجوده . وننفي ذلك[٢٢٠٣] هو ان الشي يصير شيئاً اخر . ولا يمكن ذلك مع حفظ وجود الطرف المنقلب .

وبعده لو صح هذا الراى لكان فى سر القربان[٢٢٠٤] موجوداً جوهر الخبز والخمر مع جسد السيد المسيح بعد التقديس وهذا اعتقاد هرطيقى[٢٢٠٥] وقد حدد[٢٢٠٦] بخلافه مجمع قوسطنسا ومجمع تريدنتو .

وقال اخرون يبطل وجود الطرف المنقلب ولكن ليس من حيث الانقلاب . وننفي ذلك ابطال وجود الطرف المنقلب يلزم من حيث الانقلاب هو ان الشي يصير شيئاً اخر . ومن شان ذلك ان يبطل وجوده . وبعده لو صدق هذا الراى لما كان ابطال وجود جوهرى الخبز والخمر فى سر القربان[٢٢٠٧] عن قوم كلام التقديس . وهذا خلاف ما حدّث المجامع المقدسة القابلة ان وجود جوهر الخبز والخمر يبطل بقوة كلام التقديس .

واما الطرف المنقلب اليه اى المتحرك اليه لا بُدّ ان يبرز بروزاً جديداً فى التحويل الجزى الطبيعى . وبيانه[٢٢٠٨] فى التحويلات الطبيعية حيث نرى ان الصورة المنقلب اليها تبرز بروزاً جديداً . كقولك اذا احترق الحطب تتحول صورة الحطب الى صورة النار بما ان صورة النار تبرز بروزاً جديداً . وقيّد بقوله تحويلاً طبيعياً[٢٢٠٩] . لاننا لا نتكلم عن ساير التحويلات الفايقة الطبيعة منها التحويل الكلى ومنها التحويل الجزى بوضع الصورة[٢٢١٠] جديدة فى المادة من غير ان تبرز بروزاً جديداً . وقيد بقوله بروزاً جديداً . ومعناه ان الصورة المتحول اليها تخرج من اللاوجود الى الوجود عند الانقلاب كقولك صورة النار فى الحطب تبرز بروزاً جديداً عند احتراقه . لكونها لم توجد سابقاً . واما التحويل الكلى فنقول يلزمه[٢٢١٠ب] ان يوضع جسد السيد المسيح وضعاً جديداً تحت عوارض الخبز والخمر عند تحويلها اليه ولا يلزم انه يمتنع ان يبرز بروزاً جديداً .

وبيان الاول ان يكفى الى تفسير التحويل الكلى ان يتكرر جسد السيد المسيح اى[٢٢١١] يوضع وضعاً جديداً تحت عوارض الخبز والخمر عند تحويلها اليه . وبيان الثانى انه يمتنع ان يبرز بروزاً جديداً الجسم

---

٢٢٠٣) ح زاد ان الانقلاب
٢٢٠٤) ش زاد «الاقدس» فى الهامش
٢٢٠٥) ش اراطيقى
٢٢٠٦) ش حد
٢٢٠٧) ش زاد الاقدس
٢٢٠٨) ش بيان ذلك
٢٢٠٩) ح ش التحويل الطبيعي
٢٢١٠) ش صورة
ب٢٢١٠) ح يلزم
٢٢١١) ش زاد ان

الموجود فى حال وجوده كقولك ان زيداً فى حال وجوده فى المغرب يبرز من لا شيء فى المشرق . وبعده البروز الجديد لا يكفى الى وضع جسد السيد المسيح تحت عوارض الخبز والخمر ؛ لأنه لا[٢٢١٢] يمكن ان يبرز جديداً من غير ان يوضع تحت تلك العوارض . حصل انه يكفى ان التحويل الكلى بروز الوضع الجديد فى الطرف المنقلب اليه ولا يلزم بروز وجوده من لا شيء .

قال البعض يلزم بروز الجسم من اللاوجود والاّ لما كان التحويل جوهرياً . ونفى ذلك . ان التحويل الكلى صنفان[٢٢١٢ب] . الاول اذا كان الطرف المنقلب اليه موجوداً سابقاً كما هو موجود جسد السيد المسيح فى السما قبل تقديس الخبز والخمر وهذا التحويل يصير كفواً بوضع الطرف المنقلب اليه فى مكان الطرف المنقلب كما مرّ . الثانى اذا لم يكن الطرف المنقلب اليه موجوداً سابقاً . وهذا التحويل لا بد ان يصير ببروز الطرف المنقلب اليه واخراجه من اللاوجود الى الوجود . كقولك اذا تحول بالقوة الالهية كل جوهر الحطب الموجود الى كل جوهر النار الغير الموجودة . وان قلت ان الاباء القديسين[٢٢١٣] وضعوا فى تصنيفاتهم ان جسد السيد المسيح يخلق ويتقدس عند تقديس الاسرار . فاجبتك معنى ذلك انه يُوضع تحت عوارض الخبز والخمر من غير اقتضا الطبيعة . لكون الفعل الذى لا تقتضيه الطبيعة يقال انه مخلوق لان فعل الخلقة اشرف من كافة الافعال . واذا نسب الى الخالق فعل من الافعال لا ينسب الا بطريق الخلقة . وانما[٢٢١٤] كان فعل الخلقة[٢٢١٥] كقوله فى المزمور ٥٠ قلباً نقياً اخلق فى[٢٢١٦]

## الفصل الرابع
## فى الفساد

الفساد هو ابطال وجود شيء وينقسم الى قسمين : فساد عرضى وفساد جوهرى . فالفساد العرضى هو ابطال وجود العرضى وذلك على نوعين : الاول عند رفع العلة الحافظة[٢٢١٧] ان النور يفسد اى يبطل

---

٢٢١٢) ش اسقطها
ب٢٢١٢) ح الصنفان
٢٢١٣) ش القديسون
٢٢١٤) ش واما ما تشاء
٢٢١٥) ش خلقة
٢٢١٦) ش زاد يا الله
٢٢١٧) ح ش كقولك

وجوده فى الجو عند غروب الشمس وهذا الفساد يختص بالعوارض التى لا مضاد لها. الثانى عند وضع عرض متقابل كقولك ان البرودة تفسد عند بروز الحرارة. وهذا الفساد يختص بالعرض الذى هو[٢٢١٧]ب مضاد[٢٢١٨]. وكذلك الوضع فى هذا المكان يفسد اى يبطل وجوده عند المضى الى مكان اخر لعدم اتفاق المكانين معاً.

والفساد الجوهرى هو ابطال وجود الجوهر وذلك يقوم بامرين: الاول عدم الحفظ الالهى بمعنى ان الله لا يحفظ وجود الجوهر لا بذاته ولا بغيره. الثانى عدم حفظ الخليقة بمعنى ان ولا علة من العلل المخلوقة تحفظ وجود الجوهر. وهذا عدم الحفظ ليس هو كما اتفق. ولكن على تقدير وضع جوهر اخر. ومعناه اذا برز جوهر لايتفق وجوده مع جوهر اخر او اذا[٢٢١٩] سبقت فى الجسم استعدادات لا يتفق وجودها مع الصورة لا بد ان تفسد الصورة. وهذا السبب العلة الثانية لا تفسد شيئاً ان لم تضع شيئاً اخر متقابل وجوده لحفظ الاول. وهذا الشيء فى التغييرات الطبيعية فهو الصورة الجوهرية مع سبق الاستعدادات كقولك ان صورة الحطب تفسد عند بروز صورة النار فيه. واما فى تغيير الانسان فهى بروز كيفيات متقابلة لوجود النفس مع الجسد. وذلك ان الفساد لا يصير الا عند التوليد. لكون اذا فُسد شيء يتولد غيره. والتوليد هو ان المادة تنتقل من صورة الى صورة. فالصورة التى تنتقل منها تفسد. والصورة التى تنتقل اليها تتولد. وفساد الصورة فى التغييرات الطبيعية هو ان يبطل وجودها. بالكلية اى انها تتحول الى صورة اخرى.

واما فى تغيير الانسان فالفساد ليس هو ان النفس يبطل وجودها او تتحول الى غيرها. ولكن[٢٢٢٠] ان ينحل اتحادها مع الجسد وتوجد مفارقة له. حصل ان الفساد الجوهرى فى التغييرات الطبيعية هو ان الصورة المتحدة سابقاً مع المادة تتحول الى غيرها ولم توجد بعد مع بقاء المادة[٢٢٢١] كقولك فساد الحطب هو ان توجد سابقاً صورة الحطب متحدة مع المادة ثم يبطل وجود الصورة والاتحاد عند تحويلها الى صورة النار مع بقا مادة الحطب. وقيد بقوله ان الصورة توجد سابقاً. لكون الذى لا وجود له لا يفسد. وقيد بقوله مع بقا المادة لكون اذا بطل وجود المادة والصورة مع كافة

ب٢٢١٧) ح له .
٢٢١٨) ش مفاسد
٢٢١٩) ش واذا
٢٢٢٠) ش وكذلك
٢٢٢١) ش زاد المذكورة

العوارض فلا يقال فساد ولكن تلاشي . وقيد بقوله مع كافة العوارض لان التحويل الكلي تفسد به المادة والصورة معاً . ولا يدعى تلاشياً[٢٢٢١ب] لكون العوارض[٢٢٢٢] تبقى فيه .

واما في تغيير الانسان فالفساد هو ان النفس المتحدة سابقاً مع الجسد يتحل اتحادها معه وتفارقه مع بقا الجسد والنفس .

وقيل ان فساد شي هو توليد شي اخر . ومعناه لا يتولد في الطبيعة شي ان لم يفسد شي اخر وبالعكس . وسبب ذلك ان المادة يمتنع بالقوة الطبيعية ان تخلو[٢٢٢٢ب] عن كافة الصور ويمتنع ايضاً ان تقبل صوراً[٢٢٢٢ج] عديدة معاً . فيلزم انها تقبل صورة واحدة فقط . حصل انه اذا ابرزت صورة جديدة لا بد انها ترتفع[٢٢٢٢د] القديمة على شبه النحات فانه اذا نحت صورة صنم ثم اراد ان ينحت صورة اخرى في تلك المادة نفسها يلزم انه يرفع الصورة الاولى : وبيان ذلك حكمة الخالق تعالى انه رتب العلل المخلوقة اجل ترتيب . وهو ان لا يفسد شيء ان لم يولد[٢٢٢٣] غيره . لكون اذا امكن للخلايق ان تفسد شيئاً من غير تولد[٢٢٢٤] غيره لامكن ان العالم ينقص قليلاً قليلاً الى ان يتلاشى . واذا امكنها ان تولد شيئاً من غير فساد غيره لامكن ان العالم يزداد قليلاً قليلاً الى ان يمتلي اجساماً . وان قلت . لو كان فساد شيء توليد غيره لم يتغير عدد الافراد في العالم وهذا محال . فاجبتك يمنع ذلك لكون عن جسم واحد فاسد تتولد افراد شتى كما يبان في الجثة .

وان اجبت . قد قال العلما ان في الربيع والصيف تصير توليدات شتى وفي الخريف والشتا تصير فسادات عديدة اذاً الفساد يمتاز عن التوليد . فقلت لك . تسمية الفساد والتوليد توخذ عن الشي الافضل . كقولك اذا تولدت شجرة عن الارض يسمى توليداً : واذا تحولت الشجرة تراباً يقال فساد[٢٢٢٥] . وذلك ان الفساد وان كان نفس التوليد فلا يقال بالاضافة الى الاشيا التي يضاف اليها التوليد خاصة . وبالعكس . لان الفساد يضاف خاصة الى ابطال وجود شي والتوليد يضاف خاصة الى بروز شيء .

---

ب٢٢٢١) ح تلاشي
٢٢٢٢) ش وضعها بعد فيه
ب٢٢٢٢) ح تخلوا
ج٢٢٢٢) ح صور
د٢٢٢٢) ح ترفع
٢٢٢٣) ش يبرز ويزاد ولا يبرز شي ان لم يفسد غيره
٢٢٢٤) ش توليد
٢٢٢٥) ش فساداً

وان سالت ايهما اقدم من الاخر الفساد ام التوليد . فاجبتك انهما فعل واحد لكون العلة الطبيعية عند سبق الاستعدادات الكافية تنفى بفعل واحد الصورة القديمة وتضع الصورة[٢٢٢٦] التالية فى التغييرات الطبيعية. وفى وفاة الانسان بفعل واحد تنفى النفس عن الجسد وتضع به صورة اخرى . وفى التحويل الكلّى بفعل واحد ترفع المادة والصورة وتضع مكانهما جسد السيد المسيح .

وان سالت هل المادة عند انتقالها من صورة الى صورة تعدم كافة العوارض . فاجبتك لا . وبيانه اولاً فى الانسان . لان عند وفاة الانسان تنتقل مادته من الصورة الناطقة الى صورة اخرى مع بقا عوارض شتى من العوارض التى كانت مسندة على الجسد قبل وفاته كقولك البياض والسواد والكمية وما اشبه[٢٢٢٧] .

وان سالت[٢٢٢٨] العوارض التى تسند[٢٢٢٩] على جثة الانسان تمتاز فردًا على تلك العوارض التى[٢٢٣٠] كانت مسندة على جسده وهو حى . فاجبتك ان الامر معلوم بمشاهدة الحواس انها عوارض واحدة بالنوع والفرد . والاّ لجاز ان نقول ان العوارض فى الانسان الراقد والمتنبه تمتاز فردًا وهو محال . وبيانه ثانياً . ان العوارض موضوعة فى المادة قبل انتقالها الى الصورة الجديدة اما انها تنافى دخول الصورة الجديدة كما تنافى البرودة دخول صورة النار . واما ان لا تنافيها كما لا تنافى رطوبة الخمر لصورة الما عندما يتحول ماء . فاذا كانت العوارض منافية لدخول الصورة الجديدة فلا شك انها ترفع عند دخولها . واما اذا كانت غير منافية لدخول الصورة فلا سبب لرفعها بل انه مشاهد بالحواس انها تبقى فى المادة . وذلك ان الشىء يبطل وجوده لاربعة اسباب . الاول رفع الطرف المتعلق به . الثانى مقاومة المضاد. الثالث ابطال العلة الحافظة . الرابع ابطال الموضوع . ولكن العوارض المطلقة الغير المنافية[٢٢٣١] للصورة الجديدة لا يمكن ابطال وجودها[٢٢٣١ب] لسبب من الاسباب المذكورة . واولاً لانها عوارض مطلقة كما نفرض . اذًا لا يمكن رفعها عند رفع الصورة القديمة . وثانياً لانها لا تتقابل الصورة الجديدة ولا لاعراضها . كما نفرض ايضاً . وثالثاً لكون العلة الحافظة لها هى البارى

٢٢٢٦) ش زاد الجديدة اى
٢٢٢٧) ش زاد ذلك
٢٢٢٨) ش قلت
٢٢٢٩) ش تستند
٢٢٣٠) ش زاد قد
٢٢٣١) ش منافية
٢٢٣١ب) ح وجود

تعالى والمادة والامر ظاهر ان لا يبطل وجود البارى ولا وجود المادة . حصل ان تبقى فى المادة عوارض مطلقة غير منافية للصورة الجديدة ولا اعراضها[٢٢٣٢] .

وان سألت هل يمكن تقابل الحركة الجوهرية . فاجبتك لا بمعنى انه يمتنع بالقوة الطبيعية ان مادة واحدة فى حين واحد تتحرك الى قبول صورتين جوهريتين . وذلك انه يمتنع[٢٢٣٣] بالقوة الطبيعية ان توجد صورتان جوهريتان فى مادة واحدة .

## المقالة السادسة والعشرون[٢٢٣٤]

## فى علة الحركة

قد مرّ فى العلة والحركة فيجب التبصر فى علة الحركة وشروطها .

### الفصل الاول

### فى القوة الطبيعية

نقول ان العلة الطبيعية لها قوة بالنسبة الى ابراز معلولها .

وبيانه[٢٢٣٥] انه لامر مشاهد بالحواس ان النار تبرز حرارة . والما برودة والعقل فعل التعقل والارادة فعل المحبة والبغضة . والنار اذا تقربت الى[٢٢٣٦] الحطب تحوله نارًا . والبزر اذا زرع فى الارض يتحول نباتاً وما اشبه[٢٢٣٧] . وقد حد المجمع التريدنتيني المقدس ان النفس تفعل فعلاً حقيقياً بالنسبة الى الاعمال الروحانية . وهذا القول نفسه ان العلة الطبيعية ليس لها قوة بالنسبة الى ابراز معلولها يدل على خلاف ذلك لانه فعل العقل ملفوظ باللسان وذلك جميعه ممتاز عن العقل واللسان لامكان وجودهما من دونه : وقال بعض القدما العلة المخلوقة ليس لها قوة ان تفعل شيئاً . بل ان كافة الافعال تصدر عن الخالق وحده . بمعنى ان النار مثلاً لا تحرق بل ان البارى[٢٢٣٨] يحرق عند استعداد النار . وننفى ذلك انه معلوم بنور العقل ان العلل الطبيعية تفعل فعلاً حقيقياً . وليست بمنزلة الشرط . لانه وان لم تقدر الخلائق ان تفعل وحدها من غير ان يعمل معها الصانع فتقدر ان تفعل فعلاً يقينياً مع الصانع .

---

٢٢٣٢) شرح لاعراضها

٢٢٣٣) ش اسقط انه يمتنع

٢٢٣٤) شرح السابعة والعشرون

٢٢٣٥) ش بيان ذلك

٢٢٣٦) ش للحطب

٢٢٣٧) ش زاد ذلك

٢٢٣٨) شرح وضعها بعد يحرق

وقال اخرون لا يوجد فى العالم فعل جديد سوا[٢٢٣٩] الحركة المكانية بل ان كافة التغيرات والحركات تصير بانتقال الجسم من مكان الى مكان. كقولك ان النار اذ تحرق الحطب لا تبرز فيه صورة جديدة . ولكن تبعث عنها اجزآ نارية تجتمع فى الحطب وتظهر وكانها نار.

ونفى ذلك انا[٢٢٤٠] نرى ان الحيوان يصدر عن اشيا غير عيشة كقولك الدود عن التراب . ولو كان بروز النار فى الحطب صادرًا عن انتقال اجزا نارية من جرم النار لما امكن ان جمرة من النار تحرق غابات عديدة . لكون جرم الجمرة صغيرًا ولا يحوى اجزا نارية بهذا القدر . حصل ان العلة الطبيعية لها ان تبرز افعالاً جديدة من قوة المادة بشرط سبق[٢٢٤١] التهيى فيها .

وقال اخرون ان فى كل جسم موجودة كافة الاشيا بمعنى ان جسم النار مثلاً يحوى النار والماء والنبات والحرارة والبرودة وما اشبه[٢٢٤٢] . وان بروز الشى يصير بما انه يظهر الى الوجه مع تغطى كافة الاشياء .

ونفى ذلك انه لو كانت موجودة فى كل جسم كافة الاشيا لكانت موجودة معاً . النار والماء والحرارة والبرودة . البياض والسواد وما اشبه[٢٢٤٢] . وذلك ممتنع لعدم اتفاق الصورة المتقابلة . وبعده لما اختلفت الاجسام عن بعضها بالنوع . وبعده اذا احترق الحطب فان صورة الحطب لا تتغطى تحت النار . ولكن تتحول نارًا والدليل على ذلك ان جسم الحطب قبل احتراقه هو جسم كبير . وبعد احتراقه لم يتبق منه الا الصفوة . هذا يدل ان صورة الحطب تتحول[٢٢٤٣] والنار يتحول[٢٢٤٤] هوآء . والذى يتبقى منه يصير صفوة .

## الفصل الثانى
## فى القوة الطوعية

القوة فى الخليقة قسمان : الاول طبيعية بالنسبة الى تعليل معلوفا كما مرّ . الثانى طوعية بالنسبة الى تعليل اشيا فوق[٢٢٤٥] طبقتها مع العمل الالهى. وتقال طوعية لكون الخلايق لها ان تطيع خالقها فى كافة الاشيا .

٢٢٣٩) ش سوى
٢٢٤٠) ش اننا
٢٢٤١) ش زاد الاستعدادات
٢٢٤٢) ش زاد ذلك
٢٢٤٣) ش زاد ناراً
٢٢٤٤) ش تتحول
٢٢٤٥) ش زاد طبعها اي فوق

والقوة الطوعية صنفان : الاول فاعلة وهى متى فعلت[٢٢٤٦] مع القوة الالهية مفاعيل فايقة لقدرتها كقولك اذا اعطى الخالق العين[٢٢٤٧] قوة لان[٢٢٤٧ب] تبصر من الارض كافة الكواكب فرداً فرداً . الثانى مفعول بها . كقولك الكواكب المبصورة كما مرّ .

فنقول اولاً الخالق يستطيع ان يرفع قوة الخلايق الى تعليل اشيا فايقة لقدرتها . وبيانه[٢٢٤٨] اولاً انه تعالى قد رفع ارواح الفايزين الى رويا وجهه السعيد ما لا يمكن للخليقة ان تراد بقوتها الطبيعية . وبعده[٢٢٤٩] كما يستطيع الانسان ان يعطى[٢٢٥٠] للاشياء الغير العايشة بالنسبة الى الحركة كقولك فى الساعات كذلك بالاوفر يقدر البارى تعالى ان يمنح الخلايق[٢٢٥١] قوة بالاضافة الى افعال فايقة لقدرتها الطبيعية .

نقول ثانياً القوة الطوعية لا تمتاز فى الخليقة عن القوة الطبيعية كحسب الذات . وان امتازت كحسب الطرف . وبيان الاول اذا امتازت القوة الطوعية عن القوة الطبيعية كحسب الذات لم تفعل الخليقة ولكن الخالق . وبيان الثانى ان القوة الطوعية تضاف الى ما لا تضاف اليه القوة الطبيعية اى تضاف الى افعال فايقة لقدرتها . اذاً تمتاز عن القوة الطبيعية كحسب الطرف .

وقال البعض القوة الطوعية هى شى مزاد على القوة الطبيعية . وننفى ذلك ان القوة الطبيعية توخذ على وجهين : الاول بالنسبة الى الافعال الطبيعية اى الواقعة تحت قدرتها . وذلك قسمان : بالقوة اى قبل ان تخرج الى الفعل . وبالفعل اى عند ابرازها للفعل . والفعل يمتاز عن القوة كما مر اعلاه . ولا يبرز الفعل الا مع العمل الالهى . الثانى بالنسبة الى الافعال الفايقة طبقتها . وذلك قسمان ايضاً : الاول بالقوة ومعناه ان الخليقة هى قادرة ان تفعل على تقدير الامر الالهى وعمله تعالى معها . وهذه القوة لا تمتاز عن القوة الطبيعية بالذات[٢٢٥٢] ولكن بالطرف فقط . ومعنى الطرف هو الشى الذى يضاف اليه الفعل . كقولك طرف القوة الماشية هو فعل المشى وطرف القوة الباصرة هو فعل البصر . الثانى بالفعل ومعناه ان الخليقة تفعل معلولاً مع العمل الالهى . وهذا الفعل يمتاز عن ذات الخليقة . وان قلت

٢٢٤٦) ش ح وضع بدل متى فعلت ما تفعل
٢٢٤٧) ش ح للعين
٢٢٤٧ب) ح ان
٢٢٤٨) ش بيان ذلك
٢٢٤٩) ش وبعد
٢٢٥٠) ح ش زاد قوة
٢٢٥١) ش للخلايق
٢٢٥٢) ش وضعها بعد تمتاز

ان السعدا ينظرون الله تعالى بواسطة نور المجد كقوله فى المزامير بنورك ننظر نورًا . ونور المجد يمتاز عن قوة النفس . فاجبتك نور المجد ليس هو القوة الطوعية ولكنه كيفية القوة الطوعية اى النفس . وان اجبت لا تكفى قوة الخليقة مع العمل الالهى بالنسبة الى الافعال الفايقة طبقتها بل يلزم بروز كيفية فى الخليقة تقدر ان تفعل بواسطتها ما يفوق طبقتها كما يبان فى السعدا الذين ينظرون وجه الله بنور المجد .

فقلت لك لا يلزم بروز الكيفية المذكورة بل تكفى قوة الخليقة مع المساعدة الالهية . كما يبان فى الرجل الخاطى اذا ندم على خطيته فانه ينفعل فعلاً فايقاً ٢٢٥٢ب على الطبيعة بالاسعاف الالهى وحده مع ان لا توجد فيه ولا كيفية من الكيفيات الفايقة الطبيعة . على تقدير انـه يكون قد عدم النعمة المقدسة مع باقى الملكات الفايقة الطبيعة . واما نور المجد فلا يُطلب فى السعداء بالنسبة الى رويا الله ضرورة . ولكن يُطلب لسبب اخر وهو ان فعل رويا الله الفايق الطبيعة يصدر عن النفس على شبه افعال النفس الطبيعية .

نقول ثالثاً يمتنع ان القوة الطوعية فى كل شى تمتد الى كل شىء فى كافة الاجناس . ومعناه يمتنع مطلقاً وان الشى تكون له قوة بالنسبة الى كافة الافعال . وبيانه ٢٢٥٣ ان القوة التى تمتد الى كافة الاشيا الممكنة فهى قوة غير محدودة . والخليقة ٢٢٥٤ يمتنع ان تكون قوتها غير محدودة . لكون الله وحده هو قادر على كل شىء وقد توجد افعال لا تتناسب مع بعض العلل بوجه من الوجوه . كقولك فعل الارادة بالنسبة الى العقل . وفعل النفس بالنسبة الى الجسد . وفعل البصر بالنسبة الى الاذن وفعل الشم بالنسبة الى الفم . وما اشبه ٢٢٥٥ . هذا يدل ان الخليقة يمتنع ان تمتد قوتها الى كافة الاجناس . وقيد بقوله كافة الاجناس لانه لا شك ان الخليقة لها قوة طوعية بالنسبة الى كافة الاشيا فى بعض الجنس اى فى جنسها الخاص . كقولك ان العين تقدر بالقوة الالهية ان تبصر ٢٢٥٦ كافة الاجسام البعيدة والقريبة . والنفس الناطقة بالقوة الالهية لها ان تنظر كافة الاشيا الروحانية

---

ب٢٢٥٢) ح فايق
٢٢٥٣) ش بيان ذلك
٢٢٥٤) ش وضع ولكن الخليقة هى محدودة بدلاً من والخليقة يمتنع ان تكون قوتها غير محدودة .
٢٢٥٥) ش زاد ذلك .
٢٢٥٦) ش اسقط من كافة الاجسام البعيدة والقريبة . والنفس الناطقة بالقوة الالهية لها ان تنظر .

حتى الخالق . وقيد بقوله فى جنسها الخاص . لكون كافة الاشيا تتفق فى جنس الشي والموجود . وكافة الخلائق تتفق فى جنس المخلوق مع انها لا تقدر تصل الى كل شي . وذلك ان الجنس المذكور ليس هو جنس خاص . ولكنه عام لكثيرين .

اعتراض اول : قال يمكن بالقوة الالهية ان تمتد قوة الخليقة الى كل شي فى كافة الاجناس . لكون لا توجد نسبة بين العقل المخلوق وبين الخالق مع ان العقل المخلوق يقدر بالقوة الالهية ان ينظر الله .

جواب : العقل المخلوق يقدر بالقوة الالهية ان ينظر الله . لكون رويا الله هو[٢٢٥٧] جنس التعقل . وقد قيل ان الخليقة يمكنها بقدرة الخالق ان تصل الى كل ما يحتوى فى جنسه[٢٢٥٨] الخاص . ولا يحصل انها تقدر تصل الى ما لا يحتوى فى جنسها الخاص . لكون العقل يمتنع ان يسمع او يشم . وان قلت اعظم نسبة توجد بين البرودة والحرارة من ان توجد بين الخالق والعقل المخلوق . اذاً كما يستطيع العقل المخلوق بقوة الله ان ينظر الخالق . هكذا تقدر البرودة بقوة الخالق ان تبرز الحرارة . وهكذا عن كافة الاشياء .

فاجيبك توجد اعظم نسبة بين الحرارة والبرودة من ان توجد بين الخالق والعقل المخلوق كحسب طبقة الوجود . وليس كحسب طبقة الفعل . يعني ان الحرارة توافق البرودة فى طبقة الوجود . وليس فى طبقة الفعل . لكونها فى جنس مغاير من الفعل . واما الخالق والعقل والمخلوق فيتوافقان فى جنس المعقول وان لم يتوافقا فى كمال[٢٢٥٩] الوجود .

اعتراض ثان : العلة الالية تفعل بقوة العلة الاولية . اذاً لا يمتنع ان الخليقة يمتد فعلها الى كافة الاشيا بقوة الخالق .

جواب كيفما اتفق فعل العلة الالية فانه يمتنع ان تمتد قوتها الى كافة الاجناس على تقدير انها تفعل فعلاً حقيقياً . لان كما يمتنع ان الخليقة تكون علة اولية غير محدودة . هكذا يمتنع انها[٢٢٦٠] تكون علة البتة[٢٢٦١] غير محدودة فى كافة الاجناس .

اعتراض ثالث : الفعل الموافق العقل[٢٢٦٢] هو كل شيء معقول يعني

٢٢٥٧) ش زاد في
٢٢٥٨) ش جنسها
٢٢٥٩) ش زاد جنس
٢٢٦٠) ش ان
٢٢٦١) شرح آية
٢٢٦٢) ش للعقل

ان الله يقدر ان يرفع العقل الى تعقل كافة الاشيا المعقولة . اذًا الفعل المرافق العلة[٢٢٦٣] الفعالة المخلوقة هو كل شي معلول اى قابل ان يخرج من القوة الى الفعل . بمعنى ان الله يقدر ان يرفع الخليقة الى ابراز كافة الاشيا الممكنة .

جواب اول يمتاز فعل العقل عن فعل العلة . لكون العقل لا يقع موضوعه بخلاف العلة . كقولك لا يمتنع ان يتعقل الانسان كافة الاشيا . لكونه لا يضع اى لا يبرز بتعقله شيأً من الاشيا المعقولة . واما العلة الفعالة فانها تبرز معلولها . ولذلك يمتنع ان يكون موضوعها كل شيء .

جواب اخر : لو صدق مثال العقل لحصل ان العقل كما يقدر بالقوة الالهية ان يعقل كافة الاشيا الموجودة حتى الخالق . هكذا العلة الفعالة المخلوقة تقدر بالقوة الالهية ان تبرز كافة الاشيا حتى البارى وهذا شنع .

جواب اخر . الذى يقدر ان يبرز كل شي . فيقدر ان يعقل كل شي . كقولك الله تعالى ولا ينعكس . كقولك ان العقل المخلوق يقدر يعقل كل شي بشى من التعقل مع انه لا يقدر يبرز كل شيء .

اعتراض رابع : الملكة تعل الفعل والشمس تبرز المعادن مع انهما يختلفان بالجنس عن المعلول . اذًا يمكن ان كافة الاشيا تمتد بالقوة الالهية الى كل شيء .

جواب : الملكة والشمس تختلف[٢٢٦٤] عن المعلول كطبقة الذات وليس كطبقة التعليل . والمراد هنا هو ان ليس كل خليقة لها قوة الى ابراز كافة الاشيا المختلفة عنها .

جواب اخر : قد سلمنا ان بعض العلل تعل مفاعيل مختلفة عنها بالذات . ولا نسلم انها تعل مفاعيل مختلفة بطبقة التعليل .

اعتراض خامس : لا يحصل ان قوة الله محدودة اذا عمل مع الخليقة افعالاً محدودة . اذًا لا يحصل ان قوة الخليقة غير محدودة اذا عملت بقوة الخالق افعالاً غير محدودة .

جواب محدودية الخليقة لا تقوم بابراز اشيا محدودة فقط . لكن تقوم ايضاً بانها لا تقدر تبرز الا اشيا محدودة : وبالعكس عدم محدودية الله لا تقوم بابراز كل شيء . ولكن تقوم بانه تعالى يقدر على ابراز كل شيء .

---

[٢٢٦٣] ش العلة  [٢٢٦٤] ش تختلفان

حصل ان قوته[٢٢٦٥] تعالى لا تنحصر الى اشيا محدودة فقط اذا ابرز اشيا محدودة . لان الذى يقدر على كل شى يقدر يضع شيئاً واحداً . واما الخليقة اذ صنعت او قدرت ان تصنع كل شى فتكون قوتها غير محدودة وهذا خلق . لكون الذى يقدر ان يبرز اشيا محدودة فقط او[٢٢٦٥ب] يستطيع ان يبرز اشيا غير محدودة .

اعتراض سادس : النار الجهنمية تعذب ارواح الهالكين . مع ان النار مادية والارواح غير مادية : اذاً يمكن ان كل شىء تمتد قوته الى كل شى .

جواب : لا شك ان النار الجهنمية تعذب ارواح الهالكين . كقوله تعالى عن الخطاة اذهبوا عنى يا ملاعين الى النار المؤبدة المستعدة لابليس وملايكته . واما كيف تتعذب الارواح الغير المادية[٢٢٦٥ج] من النار المادية فهو غير معلوم . فقال بعض العلماء ان الارواح تتعذب من النار ليس بفعل النار . ولكن بما انهم مربوطون بالامر الالهى على النار . فعن هذا الرباط يحصل لهم عذاب شديد[٢٢٦٥د] . وقال اخرون . النار المادية تبرز فعلاً مادياً . والبارى تعالى يبرز فى الارواح فعلاً روحانياً مولماً موافقاً الفعل[٢٢٦٦] المادى .

وقال اخرون . لا يمتنع ان الشى المادى يرتفع بالقوة الالهية الى ان يفعل فعلاً طبيعياً فى الاشيا الغير المادية[٢٢٦٥ج] بعد انه لا يفوق جنس فعله[٢٢٦٧] الخاص . كقولك ان النار تقدر بالامر الالهى ان تبرز فى النفس حرارة مع انها لا تقدر ان تبرز برودة . لكون البرودة تختلف عن طبقة الحرارة . وان قلت ان الارواح تختلف عن طبقة الاشيا المادية فاجبتك انها تختلف اختلاف الوجود . وليس اختلاف التعليل . ومعنى ذلك انه يمكن ان يمتد موضوع العلة مع انه لا يمكن ان يتغير الفعل . كقولك موضوع فعل النار هو الشى القابل التسخين . وذلك الشى يمكن بالقوة الالهية اما يكون مادياً او غير مادى . واما الفعل فهو التسخين وذلك لا يمكن ان يتغير الى غيره . لانه من خاصة النار[٢٢٦٧ب] .

---

٢٢٦٥) ش قوة الله
٢٢٦٥ب) ح زاد لا
٢٢٦٥ج) ح مادية
٢٢٦٥د) ح عذاباً شديداً

٢٢٦٦) ش لفعل
٢٢٦٧) ش وضع بدل جنس فعله: فعل جنسه
٢٢٦٧ب) ح ذات

الفصل الثالث
في الخلقة والتلاشي

الخلقة هي ابراز شي من لا شي. كقولك ان العالم مخلوق لانه مبروز من اللاوجود[٢٢٦٨] الى الوجود. وتمتاز عن التغيين الجوهري[٢٢٦٩] والعرضي لان الخلقة لا تقدر وجود المادة اى[٢٢٧٠] الشي المخلوق لا يبرز عن قوة المادة. واما التوليد الجوهري. والتغيير العرضي فيبرز عن قوة المادة اى عن قوة الموضوع. كقولك صورة النار المتولدة في الحطب تبرز عن مادة الحطب. والحرارة المبروزة في الما تبرز عن كمية الماء. واما النفس الناطقة ليس لها ان تبرز عن شي موجود سابقاً بل انما تخلق من الله تعالى على تقدير سبق التهيي في المادة. وتمتاز ايضاً الخلقة عن التحويل الكلي. لكون الخلقة تصير من لا شي والتحويل الكلي يصير عن الجوهر القديم المتحول الى الجوهر الثاني[٢٢٧١]. وتتفق الخلقة مع التغييرات الطبيعية بانها ابراز الشي من القوة الى الفعل. وان قلت لا تختلف الخلقة عن التغييرات الطبيعية اصلاً لكونها اخراج الشي من القوة الى الفعل. وهذا هو تصور التغييرات الطبيعية. فاجبتك الخلقة لها تصوران: الاول تصور الخروج من القوة الى الفعل. الثاني حالة اى هيئة هذا الخروج ومعناه خروج الشي من القوة الى الفعل من لا شيء. فبالتصور الاول تتفق مع كافة التغييرات وفي الثاني تختلف كالانسان يتفق مع البهايم كالحيوان ويختلف عنها بالناطق[٢٢٧٢].

والتلاشي باعم المعنى يدل على عدم الوجود كيفما اتفق وباخص ذلك يدل على عدم وجود الشيء مع عدم تحويله الى غيره. كقولك ان الفرس يتلاشي اذا كان عند مفارقة النفس للجسد بعدم الوجود كحسب النفس والجسد والعوارض معاً. ويتفق مع الفساد والرفع والنفي بانه عدم الوجود. ويمتاز عنها بانه عدم الوجود مع عدم التحويل الى غيره. وقال البعض: التلاشي هو ان تبطل معاً المادة والصورة والعوارض. ونفى ذلك. انه لا شك ان ذلك تلاشي. ولكن لا يلزم الى تصور التلاشي ابطال وجود المادة والصورة والعوارض معاً. لكون اذا لم يحفظ الخالق وجود صورة الحطب تتلاشي لوقتها مع ان المادة والعوارض موجودة.

---

٢٢٦٨) ش عدم الوجود
٢٢٦٩) ش وضعها بعد العرضي
٢٢٧٠) ش زاد ان
٢٢٧١) ش الثاني
٢٢٧٢) ش بالنطق

وان سألت : لماذا لا يقال ان العوارض الاضافية تتلاشى عند ابطال وجودها . كتموّك الحركة المكانية والدوام والبقا في المكان وما اشبه[٢٢٧٣] .
فجبتك لكون يدوم الموضوع اي الجسم بعد ابطال وجودها . وقال اخرون : لكونها تتحول الى غيرها بنوع من انواع التحويل اي بالتواتر . لان عرضاً ضافياً[٢٢٧٤] ينوب مناب الاخر كتموّك الحركة الى مكان ب تنوب لحركة عن مكان ا والبقا في الساعة الثانية ينوب للبقا في الساعة الاولى :
وان سألت لماذا لا يقال ان العوارض المطلقة الغير المتضاددة[٢٢٧٥] تتلاشى كالنور عند غروب الشمس . فاجبتك . لكون لا تتلاشى العلة الصادرة عنها ولا الجسم الموضوعة فيها[٢٢٧٦] . وقال البعض : لكون الشمس عند غروبها تجمع كافة اجزاء النور المبردة في اضواء[٢٢٧٧] الى قرصها . وينفى ذلك لو صدق جمع النور لشعرنا به كما نشعر بشروقه . ثم اذا سكّرت الكوة بغتةً لا يعود النور الى الشمس .

فنقول اولاً لا تقدر الخليقة بقوتها الطبيعية ان تخلق ولا ان تلاشي شياً . وبيانه[٢٢٧٨] اولاً . ان فعل الخلقة والتلاشي يختص بالخالق وحده . ثانياً لكوننا نرى ان كافة التغيرات الطبيعية جوهرية كانت ام عرضية انما تصير بطريق التحويل مع بقا المادة وانقلاب الصورة القديمة الى صورة اخرى . ولا نرى قط ان العلل المخلوقة تولد شياً الا عن المادة او عن الكمية ولا تنسد شياً ان لم تحوله الى شي اخر ما عدا الكيفيات التي[٢٢٧٩] مضاد لها فانها تنسد بازالة العلة الحافظة من غير ان تتحول الى شيء اخر . ومع ذلك لا يجوز القول انها تتلاشى لدوام وجود العلة الحافظة والجسم الذي[٢٢٧٩ب] قد كانت موضوعة فيه :

وان قلت افعال النفس والجسد تتلاشى : فاجبتك لا لدوام النفس والجسد . وان اجبت يبطل وجودها اذاً تتلاشى : فاجبتك بنفي التالي . لكون التلاشي يوخذ بمعنى اخر مغاير عن بطلان الوجود . وهو بطلان وجود الفعل مع الموضوع .

واما بعد فنقول يمتنع ان الخليقة تخلق شياً لا بقوتها ولا بقوة الخالق . وذلك ان الخالق كما هو بالوجود كامل غايةً . ويمتنع ان يشارك كل كماله

٢٢٧٣) ش زاد ذلك
٢٢٧٤) ح ش عرض اضافي
٢٢٧٥) ش ح متضادة
٢٢٧٦) ش فيه
٢٢٧٧) ش الهوى
٢٢٧٨) ش بيان ذلك
٢٢٧٩) ش ح زاد لا
٢٢٧٩ب) ح الي

للخليقة . كذلك بالفعل المتعدي اى بفعل الخلقة هو كامل غاية ويمتنع ان يشارك هذا الكمال لغيره . لكون كما يختص بالصانع انه يكون كاملاً ٢٢٧٩ ج غايةً . هكذا يختص به تعالى انه يفعل بغاية الكمال اى بفعل الخلقة . وبعده منزلة الطبيعة عند الخالق ابعد غاية من منزلة الصناعة عند الطبيعة . ولكن الصناعة يمتنع مطلقاً ان تفعل شيأً الا عن المادة الطبيعية .

اذاً الطبيعة يمتنع ان تفعل شيأً الا عن المادة المخلوقة من الله . واثبت البعض هذا الراى بهذا القياس . وهو ان فعل الخلقة بما انه ابراز الشيء عن لا شيء . لا يلاحظ الشي كسحب نوعه بالتعيين . ولكن انما يلاحظه كحسب جنس الشي الممكن بلا تعيين . كقولك لو كانت النار قادرة ان تخلق ففعلها لما امتد الى خلقة النار فقط . ولكن الى خلقة الماء والانسان وما اشبه ٢٢٨٠ . لان فعل الخلقة لا يلاحظ شيأً واحداً بتعيين . ولكن يلاحظ كافة الاشياء الممكنة الممتازة عن الفاعل . كقولك ان البارى ليس هو قادراً ٢٢٨٠ب ان يخلق هذا العالم وحده . ولكن عوالم اخر شي ايضاً . وذلك يمتنع ان يقال على الخليقة والا لكانت قوتها غير محدودة .

وابطل اخرون هذا القياس بقولهم . انه ممكن ان الله يحصر قوة الخليقة بالنسبة الى خلقة شي واحد او نوع واحد . ونفى ذلك . لو امكن ان الله يعطى الخليقة قوة ان تخلق شيا ٢٢٨١ واحداً او فرداً واحداً لامكنه ٢٢٨٢ ان يعطيها ٢٢٨٣ قوة الخلقة بالنسبة الى كافة الاشياء . لكون الخلقة تبتعد عن قوة الخليقة على التساوى . سوا ٢٢٨٤ كانت بالنسبة الى شيء واحد او بالنسبة الى اشيا كثيرة . بما انها فوق طبقة الامكان الطبيعى ومختصة بالخالق وحده .

قياس اخر . فعل الخلقة هو ابراز شيء من لا شيء اى من عدم المادة ولا يقدر على ذلك الا من كان عديم المادة . ولا احد عديم المادة الا من كان فعلاً محضاً اى كامل غاية . ولا شي هو فعل محض سوا ٢٢٨٤ البارى وحده : وان قلت يمكن ان الله يقصد خلقة شي على تقدير وتضرع او اقتضا الطبيعة . كقولك انه يخلق النفس الناطقة على تقدير استعداد المادة . فاجبتك الطبيعة لا تفعل فعلاً حقيقياً بخلقة النفس الناطقة ولكن

ج٢٢٧٩) ح كامل
٢٢٨٠) ش زاد ذلك
ب٢٢٨٠) ح قادر
٢٢٨١) شرح تربعاً
٢٢٨٢) شرح لامكن
٢٢٨٣) ش يعطها
٢٢٨٤) ش سوى

منزلتها كمنزلة الشرط اللازم. لكن الله قد قصد في البدء انه[٢٢٨٥] يخلق النفس متى استعدت المادة. ومثاله اذا قصدت ان تتصدق على الفقرا كل متى[٢٢٨٦] سمعت صوت الناقوس. فان صوت الناقوس لا يفعل شياً في منح الصدقة بل انه شرط يذكرك في قصدك.

## الفصل الرابع
## في العلة الفعالة لبروز الصورة الجوهرية

نقول اولاً العلة الفعالة[٢٢٨٧] صنفان: الاول علة اولية وهي ما تعقل قصداً لابراز شبيهها. كقولك[٢٢٨٨] النار تفعل قصداً لابراز نار. وان قلت النار تبرز حرارة في ذاتها مع انها لا تشبه بالحرارة. والعقل يبرز فعل التعقل والخالق يبرز الخليقة مع انهما لا يتشبهان بمعلوليهما[٢٢٨٩]. فاجبتك النار تشبه الحرارة والعقل يشبه فعل التعقل. والخالق تتشبه به الخليقة بشيء من التشبيه من حيث ان العلة تحوي[٢٢٩٠] كافة كمالات المعلول. الثاني علة الية وهي ما تفعل بقوة غيرها قصداً لابراز شبه العلة الاولية. كقولك الحرارة تفعل قصداً لابراز النار. ولهذا يقال ان الله علة اولية لكافة الاشيا الطبيعية. لكون العلة الثانية المخلوقة لا تبرز فعلاً الا لبيان به كمال الخالق. لان كل الاشيا تنتهي الى مجد الله.

واما بعد فنقول الجوهر هو علة اولية بالنسبة الى بروز الجوهر. واما العرض فهو علة الية. ومعنى ذلك ان الجوهر يبرز جوهراً بقوته بواسطة العوارض. كقولك ان صورة النار تبرز في الحطب عن جسم النار بشرط انه يفعل بواسطة الحرارة. حصل ان ابراز الجوهر يصدر عن شيئين معاً. اعني عن الجوهر وعن العوارض. واما الجوهر كانه علة اولية. واما العرض كانه علة الية.

وبيانه[٢٢٩١]: ان الجوهر ليس[٢٢٩١ب] يتقابل لبعضه من حيث الجوهر ولكن من حيث العوارض اي الحرارة والبرودة وما اشبه[٢٢٩٢]. اذاً لا يفعل بجوهر اخر بدون وسيط اي بذاته. ولكن بواسطة العوارض. لكون العوارض[٢٢٩٣] متضادة لبعضها. هذا يدل ان الذي يفعل بذاته

٢٢٨٥) ش ان
٢٢٨٦) ش كلما
٢٢٨٧) ش الفاعلة
٢٢٨٨) ش زاد ان
٢٢٨٩) ش بمفعوليها
٢٢٩٠) ش اسقطها
٢٢٩١) ش بيان ذلك
٢٢٩١ب) ح لسه
٢٢٩٢) ش زاد ذلك.
٢٢٩٣) ش اسقط لكون العوارض

بدون وسيط اى بطريق العلة الآلية هو العرضي . والذي يفعل بغيره اى بطريق العلة الاولية هو الجوهر . حصل ان لا يفعل العرض وحده ولا الجوهر وحده . بل كلاهما معاً . ولا ذلك بطريقة واحدة . ولكن بما ان الجوهر هو علة اولية والعرض علة آلية . وهذا بالنسبة الى ابراز الصورة الجوهرية بالتغيير الطبيعي . وان سالت ما هي علة بروز الحيوانات[٢٢٩٤] المتولدة عن البيض كالطيور . فاجيبك سبب هذه التوليدات هي الارض والشمس مع كافة العوارض على تقدير استعداد المادة . والبزر هو مستعد بما ان فيه جوهر النبات . وكذلك عن البيض وعن العفونة وعن توليد الحيوان .

وان سالت كيف تتولد المعادن في باطن الارض . فاجيبك بقوة الارض والشمس . واما الارض كانها علة مادية واما الشمس[٢٢٩٥] علة اولية . واما الحرارة كانها علة آلية .

وقال البعض العلة الفعالة لبروز الجوهر هو الجوهر وحده . ونفى ذلك ان الجوهر لا يفعل الا من حيث انه متقابل لغيره ولا يتقابل لغيره بذاته ولكن بالعوارض اى بالكيفيات المتضادة . كقولك النار لا تحرق الحطب الا بواسطة الحرارة . وان قلت : لو لم يفعل الجوهر الا بواسطة الكيفيات المتضادة لكان ابراز الجوهر كله راجعاً الى العوارض . فاجيبك بمنع ذلك . لان ابراز الجوهر يصدر عن علتين بفعل واحد . كقولك ان الصنم لا يصير عن الصنّام وحده . ولا عن المطرقة وحدها . ولكن عن كليهما بحيث ان الصنّام يفعل بالمطرقة . وكذلك الصورة الجوهرية لا تبرز عن الجوهر وحده ولا عن العوارض وحدها ولكن عن الجوهر بواسطة العوارض .

وان قلت تحويل الخبز والخمر الى جسد السيد المسيح لا يصدر عن العوارض . ولكن عن الكاهن . فاجيبك ان الكاهن هو علة آلية لهذا التحويل العجيب . والبارى تعالى علة اوليّة . وايضاً الكاهن ليس بعلة طبيعية . ولكنه علة نسبيّة . وبعده هذا التحويل يفوق القوة الطبيعية ويختلف عن ساير التغييرات الجوهرية .

اعتراض اول : اذا كانت العوارض علة آلية لبروز الجوهر لكانت اكمل من الجوهر لانها تعلّ الجوهر بلا وسيط ما لا يعله الجوهر .

---

٢٢٩٤) ش ح يتبع النص كما يلي : « المتولدة من العفونة كالضفدع والدود وما اشبه ذلك (اسقطها ح) والمتولدة عن البزر كالشجر والنبات » . (ح النبات والشجر) .

٢٢٩٥) ح ش زاد كانها علة فعالة واما جواهر الشمس كانه .

جواب . العوارض تعل الجوهر بلا وسيط . ولكن ليس بقوتها بل بقوة الجوهر كالمطرقة تعل الصنم بقوة الصنام . وان سالت ما هي قوة الجوهر . فاجبتك ان تبرز جوهراً ما لا يخص العوارض وحدها . وان قلت قوة الجوهر لا تمتاز عن العوارض لان الجوهر لا يبرز جوهراً الا بواسطة العوارض . فاجبتك . أبرز الجوهر اثنان : الاول بالقوة وهو ان الجوهر يستطيع ان يبرز جوهراً . وهذا يمتاز عن العوارض . الثاني بالفعل وهو ان الجوهر يبرز جوهراً . وهذا انما يصير بواسطة العوارض . كقولك تصنيع الصنم بالقوة هو قوة الصنام وبالفعل هو فعل الصنام بواسطة المطرقة .

وان[٢٢٩٦] قلت : الالة تقوم بشيئين . الاول ان توجد علة اولية بالنسبة اليها . الثاني ان يبطل فعلها عندما يبطل فعل العلة الاولية . وهذان الامران لا يطلقان على العوارض . اولاً لكون الاشيا المتولدة عن العفونة ليس لها علة اولية . ثانياً لكون حرارة الشمس تفعل بعد غياب الشمس . اذاً العوارض ليست بعلة الية لبروز الجوهر .

جواب الالة صنفان : الاول الة صناعية كالمطرقة . وهذه من شانها ان تنحل الى علة اولية وان يبطل فعلها عندما يبطل فعل العلة الاولية غالباً . لكونها لا تفعل الا ما دامت فيها الكيفية المغروسة عن العلة الاولية. وقيل غالباً لان[٢٢٩٧] يدوم احياناً فعل العلة الالية بعد انقطاع فعل العلة الاولية كما يبان في السهم المرشوق والحجر المدحرج . وذلك ان فعل العلة الالية الصناعية[٢٢٩٨] له ان يدوم ما دامت الكيفية المغروسة في الالة عن العلة الاولية . الثاني الة طبيعية كالعرض بالنسبة الى الجوهر . وهذه من شانها ايضاً ان تنحل الى علة اولية . ولكن ليس لها ان يبطل فعلها عندما يبطل فعل العلة الاولية . لكونها نفس العرض . واما العرض له ان يدوم بعد ازالة الجوهر الصادر عنه . ولهذا تدوم حراره الشمس بعد غيابها : وبرودة الثلج تدوم بعد ازالة الثلج[٢٢٩٩] . هذا يدل ان الاشيا المتولدة عن العفونة علتها الاولية هي الارض والشمس ان برزت عن التراب . واذا برزت عن البروز والبيض فعلتها الاولية هي[٢٣٠٠] ما برز عنها البزر والبيض . واما فعل الحرارة الشمسية بعد غياب الشمس يدل ان الحرارة هي الة طبيعية وليس جوهرية .

٢٢٩٦) ش فان
٢٢٩٧) ش لانه
٢٢٩٨) ش الصنايعية
٢٢٩٩) ش اسقطها
٢٣٠٠) ش زاد عن التراب

اعتراض ثان[٢٣٠١] : العوارض لا تحوى كمال الجوهر : اذاً يمتنع ان تبرز الجوهر لكون العلة لها ان تحوى كمال المعلول .

جواب اول : المطرقة لا تحوى كمال الصنم مع انها علة آلية لبروزه .

جواب اخر العلة الاولية وحدها لها ان تحوى كمال المعلول . واما العلة الالية فلا . وان سألت كيف تحوى العلة الاولية[٢٣٠١ب] كمال المعلول: فاجبتك على نوعين : الاول بما انها مجانسة المعلول اعنى بما انها تتفق مع المعلول بالنوع كالنار هى[٢٣٠٢] نوع واحد مع نار اخرى والانسان مع انسان اخر : الثانى بما انها فايقة لجنس المعلول كما يحوى البارى تعالى كمال ساير الخلايق : واما العلة الالية فلا تحوى كمال المعلول بشىء من النوعين المذكورين : ولكن بما انها انقص كلاماً من معلولها .

وقال اخرون . العلة الفعالة لبروز الصورة الجوهرية هى العوارض وحدها . ونفى ذلك ان العوارض لا تفعل الا بما انها متحركة من الجوهر . كقولك ان الحرارة الشمسية لا تفعل بالمعادن الا بما انها منبعثة من الشمس . وان قلت قد تفعل العوارض عند غياب[٢٣٠٣] الجوهر . فاجبتك هذا يدل ان ابراز الجوهر بلا وسيط هو راجع الى العوارض . واما ابرازه بوسيط الى الجوهر . وقد قيل انه من شان العلة الالية الطبيعية ان تفعل عند غياب العلة الاولية .

## الفصل الخامس
## فى العلة الفعالة لبروز الصورة العرضية

العرض قسمان : الاول عرض لازم[٢٣٠٤] وهو الذى يبرز فى ذاته[٢٣٠٤] عن موضوعه[٢٣٠٥] كالتعقل بالنسبة الى العقل وبرودة الماء بالنسبة الى الماء . الثانى عرض متعدى وهو الذى يبرز فى موضوعه عن غيره . كقولك الحرارة فى الماء .

والعرض اللازم صنفان : الاول روحانى وحيوانى . كقولك التعقل وفعل الحس . وهذا يبرز عن الجوهر بدون وسيط . لان العقل له ان يبرز فعل التعقل والارادة لها ان تبرز فعل العشق والنفس الحيوانية لها ان تبرز فعل

٢٣٠١) ش ثانى .
٢٣٠١ب) ح اسقطها
٢٣٠٢) ش ح زاد من
٢٣٠٣) ش زاد الشمس اعنى
٢٣٠٤) ش وضعها بعد لازم
٢٣٠٥) ش زاد اى يبرز فيه

الحواس الخارجة والباطنة . الثاني مادى غير حيّ كقولك البرودة والطعمة . وذلك قسمان : الاول عرض لازم اولّ وهو ما يتلو لتركيب[٢٣٠٦] الصورة الجوهرية كقولك الحرارة بالنسبة الى النار والبرودة بالنسبة الى الماء . وهذا العرض يختص بالجوهر ولا يفارقه كلياً . وان فارقه جزئياً . كقولك اذا تسخن الماء فان فارقته البرودة فلا تفارقه كلها . ولكن جزء منها . لكن الجسم يقتضى طبيعياً حفظ العوارض اللازمة الاولية ولهذا السبب اذا رفع الفاعل المضاد[٢٣٠٧] يبرز الجسم فى ذاته العوارض المنفية . هذا يدل ان العرض اللازم الاولى يبرز عن الصورة الجوهرية بدون وسيط . لكونه مشاهد[٢٣٠٧ب] بالحس ان الماء الفاتر يكتسب برودته الاولى عند رفع النار ولا[٢٣٠٨] ذلك الا بقوة الصورة الجوهرية . لكن البرودة الباقية فى الماء قد تكون قليلة جداً ولا تكفى الى بروز باقى البرودة المنفية ولا نرى قط ان البرودة وحدها تبرز فى الجسم نفسه برودة اخرى .

وان قلت فى سر القربان الاقدس[٢٣٠٨ب] تكتسب عوارض الخبز والخمر برودتها الاولى مع ان لا توجد تحتها الصورة الجوهرية . فاجيبك بروز البرودة فى سر القربان[٢٣٠٩] لا يصير بنوع طبيعى . ولكن بنوع عجيب اى بالقوة الالهية . لكن الله تعالى يبرز فى سر القربان[٢٣٠٩] كافة العوارض التى قد كانت ابرزتها الصورة الجوهرية لو وجدت . والثانى عرض لازم ثانى اى تالى العوارض اللازمة الاولية اعنى تالى الكيفيات الاولى . كقولك الطعمة واللون . وهذه العوارض تبرز عن الكيفيات الاول وحدها كما سياتى .

والعرض المتعدى هو الذى يصدر عن شيء ويوضع فى شى اخر . كقولك اذا وُضع الماء على النار فتبرز فيه حرارة . هذا يدل ان العرض المتعدى واللازم الثانى يبرزان عن الكيفيات الاولى وحدها بدون وسيط . واما عن الجوهر فبعيداً اى بواسطة الكيفيات الاولى . وبيانه[٢٣١٠] ان يتغير اللون والطعمة وما اشبه عند تغيير امتزاج الكيفيات الاولى وان لم يتغير الجوهر . وقد توجد كيفيات ثانية متشابهة لبعضها غاية وان كان الجوهر مختلفاً . كقولك الثلج واللبن . وقد تبرز الكيفيات الاولى كيفيات متعدية

٢٣٠٦) ش التركيب
٢٣٠٧) ش المضادد
٢٣٠٧ب) ح مشاهد
٢٣٠٨) ش وليس
٢٣٠٨ب) ح اسقطها
٢٣٠٩) ش زاد الاقدس
٢٣١٠) ش بيان ذلك

وان كان الجوهر غايباً كما يبان فى الماء المسخن فالحرارة ٢٣١٠ب فيه تبرز فى يدك وان لم تكن مسندة الى النار .

وان قلت لو كان العرض قادرًا ان يبرز عرضاً لابرزت الكمية كمية والطعمة طعمة وهذا محال : فاجبتك ليس كل عرض له قوة ان يبرز غيره ولكن أمر الابراز راجع الى الكيفيات الاربع الاولية وحدها وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وان اجبت لو كان الجوهر قادرًا ان يبرز بذاته العوارضَ اللازمة الاولية لابرز العوارض المتعدية ايضاً . فاجبتك بمنع الثانى لكون العقل يبرز فعل التعقل بذاته ولا يبرزه فى غيره . والحيوان يحس بذاته ولا يحس بغيره . هذا يدل ان الذى يقدر ان يفعل الشى ٢٣١١ بذاته لا يستطيع ان يفعله بغيره لزوماً . وذلك أن الصورة جوهرية كانت ام عرضية هى متقارنة بذاتها اكمل من غيرها فتقدر تفعل بذاتها ما لا تقدر ان تفعله بغيرها .

## الفصل السادس
## فى شروط الفعل

الشروط اللازمة الى الفعل هى ثلثة ٢٣١٢ : الاول تمييز الفاعل عن المفعول به . الثانى اختلافه عنه . الثالث تقريبه اليه .

### فصل
### فى تمييز الفاعل عن المفعول به

التمييز هو ان هذا لا يكون ذاك . كقولك زيد يمتاز عن يوحنا لانه ليس ٢٣١٣ يوحنا : ويمتاز عن الاختلاف لكون التمييز هو تمييز بالعدد تحت نوع واحد كما مر . والاختلاف ٢٣١٤ اختلاف بالنوع كقولك ان الانسان يختلف عن الفرس .

والتمييز صنفان : الاول من حيث الشخص كقولك زيد يمتاز عن يوحنا . الثانى من حيث الاجزاء كقولك اليمين تمتاز عن الشمال فى جسم واحد .

والفعل ثلثة اصناف : الاول بالتوليد كقولك النار تولد نارًا . الثانى

ب٢٣١٠) ح زاد الموجودة
٢٣١١) شرح وضعها بعد يقدر
٢٣١٢) ش ثلاثة
٢٣١٣) ش ليس — ح) لسه
٢٣١٤) ح ش. زاد هو

بالفساد كقولك النار تفسد صورة الحطب . الثالث بابراز العوارض . كقولك ابراز الحرارة والبرودة واللون والطعمة وفعل التعقل والحركة وما اشبه ٢٣١٥ .

فنقول اولاً الفاعل العايش جسمياً كان او روحانياً يقدر ان يبرز فى ذاته افعال الحياة اعنى افعال العقل والارادة ان كان روحانياً . وافعال الحواس الباطنة والخارجة ان كان مادياً . هذا يدل انه لا يُطلب تميز الشخص بالنسبة الى الافعال النفسانية والحيوانية .

نقول ثانياً الفاعل لا يقدر ان يفعل فعل التوليد ان لم يكن متازاً عن المفعول به . وذلك انه يمتنع ان الشى يولد ذاته لكونه ممتنعاً ٢٣١٥ب ان الشى يتقدم على ذاته . هذا يدل انه مطلوب تميز الفاعل عن المفعول به بالتوليد . والتوليد صنفان : الاول توليد الجسم كله اى توليد الصورة الجوهرية كقولك النار تولّد ناراً : وقد قيل ان الفاعل يمتنع ان يولد ذاته كحسب هذا التوليد . الثانى توليد جزء من اجزاء الجسم بالتربية والنمو . وهذا التوليد لا يمتنع بالنسبة الى اجزا مختلفة فى شخص واحد .

وقيل اجزاء مختلفة لان الجسم قسمان : الاول ما كان مركباً عن اجزاء متساوية الجنس . كقولك الحطب والحجر والنار . وذلك لا يمكنه ان يولد شياً جوهرياً فى ذاته . الثانى ما كان مركباً عن اجزا مختلفة الجنس كقولك الحيوان والشجر ، وذلك يمكنه ان يولد شياً جوهرياً فى ذاته بالنمو والتربية . وقيل شياً جوهرياً . لانه لا شك ان الجسم يبرز فى ذاته عوارضه اللازمة كما مر ٢٣١٦ .

نقول ثالثاً الفاعل الغير العايش ٢٣١٦ب لا يقدر ان يفسد ذاته لا كلياً ولا جزياً . وذلك ان الفاعل الغير العايش ٢٣١٦ج ليس له قوة ان ان يفعل فى ذاته فعلاً جوهرياً كما مر .

وان قلت : ان الحديد يصدى بذاته ٢٣١٧ والثمر يفسد ذاته ٢٣١٧ب والنور والبقا فى الزمان ٢٣١٨ والمكان تفسد منها وطا . فاجبتك اما الحديد فلا يصدّى من ذاته ولكن من الرطوبة المحيطة به . واما الثمر فيفسد من

٢٣١٥) ش زاد ذلك
٢٣١٥ب) ح تمتنع
٢٣١٦) ح ش كتب كما قد مر اعلاه
٢٣١٦ب) ح عايش
٢٣١٧) ح ش ذاته
٢٣١٧ب) ح نفسه
٢٣١٨) ش والزمان . اسقط فى

اجل الحرارة الموجودة فى البزر فانها تجمع كافة الاجزاء الحارة وتفسد الشمر شياً فشياً . وبهذا السبب قد يفسد الشمر فى قلبه اولاً ثم يمتد الفساد الى خارج . واما النور فيبطل بوجوده عند ازالة علته . وان قلت قد توجد حجارة اذا وضعتها على الشمس يستمر فيها النور فيما بعد . وان نقلتها الى الظلمة . فاجبتك . سبب ذلك ليس هو ان النور يحفظ فيها بعد رفعها عن الشمس ولكن ان توجد فيها اجزا نارية اذا وضعت على الشمس تظهر الى خارج الحجر واذا عادت الى الظلمة تعود الى قلب الحجر .

وان قلت . اذا حركت قضيباً مستديراً وكان راسه مشتعلاً فيصير دايرة نار . فاجبتك سبب ذلك سرعة الحركة . واما الوجود فى الزمان والمكان فيبطل بوجوده عند رفع الطرف المتعلق به . واما الفاعل العايش ان كان بسيطاً روحانياً فلا يستطيع ان يفسد جوهره اصلاً كالملاك والنفس الناطقة . وذلك ان الشي الروحانى غير قابل الفساد . وان كان مولفاً جسمياً فيستطيع ان يفسد جزاً منه بالتربية والنمو ويقطع عضو من اعضايه كما يبان فى الحيوان . ولا يقدر ان٢٣١٩ يفسد كل ذاته افساداً اولياً . لان الافساد٢٣٢٠ الاولى يقوم بعدم حفظ الذات . ولكن الجسم ليس له ان يحفظ ذاته بل ذلك راجع الى البارى تعالى . اذاً لا يقدر ان يفسد ذاته افساداً اولياً فتبقى انه يستطيع على فساد٢٣٢١ ذاته تالياً . ومعنى ذلك انه يفعل فعلاً يتلوه فساد ذاته . كقولك اذا ضرب الانسان عنقه او قلبه فمات .

وان سالت هل تستطيع الخليقة ان تحفظ ذاتها . فاجبتك ان الحفظ نوعان٢٣٢٢ : الاول حفظ اولى وهو ما يخص البارى تعالى الحافظ كل شيء . الثانى حفظ ثانى وهو ما يخص الخلايق الحافظة لغيرها . ومعنى الحفظ الاول هو ان البارى تعالى يقصد ان الشي الموجود يدوم فى الوجود . وقال البعض الحفظ المذكور هو ان الله تعالى يبرز فى الدقيقة التالية ما كان موجوداً فى الدقيقة المتقدمة . ونفى ذلك . ان ذلك هو ابراز الشي اى اخراجه الى الوجود وليس٢٣٢٣ بحفظه فى الوجود . لكون الحفظ يقدر وجود الشي . ويمتنع ان الشي نفسه يبرز مراراً عديدة . والاّ لكانت النفس الناطقة تبرز فى كل دقيقة الى ما لانهاية٢٣٢٤ : واما الحفظ الثانى فهو ان الخليقة لا تفعل فعلاً متقابلاً لوجود شيء . كقولك ان الانسان

٢٣١٩) ش لسقطها
٢٣٢٠) ش الفساد
٢٣٢١) ح ش إفساد
٢٣٢٢) ح ش صنفان
٢٣٢٣) ش وليه — ح ولته
٢٣٢٤) ش زاد له

يحفظ عيشته ذ" منه فعل الاشيا المتضادة لها والفرق بين الحفظ الاول والثاني هو ان حفظ٢٣٢٥ وجود الشي اذا حفظه الله وان لم تحفظه عنه .

وان سالت ما هي العلل الحافظة للاشياء . فاجيبك : المفاعيل صنفان : الاول مفاعيل صادرة عن الله وحده . كالملاك والنفس الناطقة والسما والارض . وهذه تُحفظ من الله وحده . الثاني مفاعيل صادرة عن الله وعن الخليقة معاً . وذلك قسمان : الاول ما يزول عند زوال العلة المخلوقة كالنور . وذلك يُحفَظ عن الله وعن الخليقة معاً . الثاني ما يدوم بعد زوال العلة المخلوقة . وذلك يُحفَظ عن الله وعن الخليقة معاً اذا كانت موجودة الخليقة والا فيحفظ عن الله وحده . كقولك الحرارة في الماء بعد ازالة النار .

## فصل
## في اختلاف الفاعل عن المفعول٢٣٢٦

الاختلاف هو ان الشي يختلف عن غيره . كقولك الانسان عن الفرس . واختلاف الفاعل عن المفعول به قسمان : الاول اختلاف بالذات اي٢٣٢٧ كحسب الصورة الجوهرية : كقولك النار بالنسبة الى الحطب . الثاني اختلاف بالعرض اي كحسب الصورة العرضية . كقولك الابيض يختلف عن الاسود . وذلك ثلثة انواع الاول اختلاف بذات الكيفية كقولك الحار يختلف عن البارد . الثاني كحسب تشديد الكيفية وتنقيصها . كقولك الحار شديداً يختلف عن الحار ناقصاً . الثالث اختلاف كحسب التخلخل والتكاثف . كقولك الحار متكاثفاً يختلف عن الحار متخلخلاً .

والتشبيه هو ان هذا يكون مثال ذاك . وذلك ايضاً قسمان : الاول تشبيه بالذات كقولك زيد يتشبه بيوحنا . الثاني بالعرض وهو ثلثة انواع : الاول بذات الكيفية . كقولك الحار يتشبه بالحار . الثاني بتشديد الكيفية وتنقيصها . كقولك الحار شديداً يتشبه بالحار شديداً . والحار ناقصاً يتشبه بالحار ناقصاً . الثالث تشبيه بالتخلخل والتكاثف . كقولك الحديد المحمى يتشبه بالتكاثف والحرارة لحديد اخر محمى . فنقول ان الفاعل الطبيعي المخلوق قسمان : جسداني وروحاني . والروحاني لا يفعل بغيره لا بالتوليد ولا بتشديد الكيفية٢٣٢٨ كالملك والنفس الناطقة . واما الجسداني فهو قسمان : عايش وغير عايش . والعايش قسمان : عايش حسي . وعايش غير

٢٣٢٥) ش يحفظ
٢٣٢٦) ح ش زاد به
٢٣٢٧) ش اسقطها
٢٣٢٨) ش ح زاد اصلاً

حى . فالعايش الحسى وان كان متشابهاً بغيره بالذات والكيفيات فيستطيع ان يبرز عنه شبيهه بطريق التوليد كما يبان فى الحيوانات بشرط حضور الشروط اللازمة للتوليد . واما الغير العايش[٢٣٢٨ب] والعايش الغير الحسى[٢٣٢٩] فيستطيعان ان يفعلا بشبيهها ويبرز[٢٣٣٠] فيه كيفيات وان كان متشابهاً بهما بالذات بعد انه لا يتشابه بهما بتشديد الكيفية الاولية المتضادة . وقيل ان الفاعل المذكور يستطيع ان يبرز فى شبيهه كيفيات . لانه لا يقدر ان يبرز فيه صورة جوهرية اذا كان شبيهاً به بالذات . كقولك ان النار لاتبرز صورة النار فى نار اخرى . بل انما تشد حرارتها . واذا كان مختلفاً المفعول عن الفاعل بالصورة الجوهرية فيستطيع الفاعل ان يبرزها فيه كقولك ان النار تبرز فى الحطب صورة النار .

وقيل يعد ان المفعول لا يتشابه بالفاعل بتشديد الكيفية الاولية[٢٣٣١] المتضادة . لكون الفعل يبرز عن تضادد الكيفيات الاربع الاولية . وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . فان كان المفعول به موافقاً الفاعل[٢٣٣٢] فى كافة الكيفيات وكان مختلفاً[٢٣٣٣] بذات هذه الكيفيات الاربع او بتشديدها فيقدر الفاعل ان يبرز فيه الكيفية المذكورة او يشدها الى ما تصل الى قدر التشديد الموجود فيه . كقولك الثلج واللبن يتفقان فى باقى[٢٣٣٤] الكيفيات الثانية اى البياض[٢٣٣٥] والكمية ويختلفان فى الكيفيات الاولية اى البرودة . ولذلك اذا وُضع اللبن على الثلج يقدر الثلج ان يبرز فى اللبن البرودة على قدر ما توجد فيه . واذا كان المفعول به متوافقاً[٢٣٣٦] للفاعل بتشديد الكيفيات الاولية الاربع فلا يستطيع احدهما ان يفعل شيأً بالاخر . لكونهما متساويين[٢٣٣٧] بالقوة . وكذلك فى امر الكيفيات الغير المتضادة[٢٣٣٨] كالنور . فان كانت شديدة على التساوى لا تقدر احداهما[٢٣٣٩] ان تفعل بالاخرى لتساوى قوتهما : وان قلت . ان[٢٣٣٩ب] ان كان رجلان[٢٣٣٩ج] متساويين بالقوة فيقدر احدهما ان يفعل بالاخر اذا اراد الاخر ينزل عن قوته . فاجبتك الانسان يقدر ينزل عن قوته لان

---

٢٣٢٨ب) ح عايش .
٢٣٢٩) ش ح حسى
٢٣٣٠) ح ش يبرزان
٢٣٣١) ش الاولى
٢٣٣٢) ش للفاعل
٢٣٣٣) ح ش زاد عنه
٢٣٣٤) ش استقطها
٢٣٣٥) ش وضعها بعد الكمية
٢٣٣٦) ش موافقاً
٢٣٣٧) ش ح متساويان
٢٣٣٨) ش متضادة
٢٣٣٩) ش احدتهما
٢٣٣٩ب) ح وان .
٢٣٣٩ج) ح رجلين

له ارادة ولا يفعل عن ضرورة . واما الفاعل الطبيعي ليس له ارادة بل يفعل عن ضرورة : واعلم ان الكيفيات المتضادة تفعل لنهايتين . الاولى قصدًا لبروز الصورة الجوهرية . الثانية قصدًا لبروز الصورة العرضية المتشابهة بها . كقولك حرارة ٢٣٤٠ النار تفعل بالحطب لتحوله نارًا وقصدًا لابراز الحرارة فيه . واما الكيفيات الغير المتضادة ٢٣٤١ فلا تقصد ابراز الصورة الجوهرية بل ابراز الصورة العرضية المتشابهة بها كقولك النور يضيء الجسم ليبرز فيه نورًا :

اعتراض اول : قال يمكن بالقوة الطبيعية ان الكيفية تفعل باخرى وان كانت متشابهة لها بالذات والتشديد . لكون لا يلزم ان الفاعل يقوى على المفعول به . بل يكفى انه يحصل اشيا ما لا يحصل المفعول به . وهى امتزاج الكيفيات الثانية . كقولك ان الحرارة الممتزجة مع اليبوسة تفعل اكثر من الحرارة الممتزجة مع الرطوبة .

جواب . هذا يدل ان الفاعل يبرز اشد كيفية بامتزاج من امتزاج اخر . ولا يدل انه فى امتزاج واحد يبرز كيفية اشد منه ٢٣٤٢ كيفيته . وان قلت اذا فرضنا جسمين احدهما متساوى للاخر بالحرارة والبرودة فيستطيعان ان يفعلا فى بعضها . لكون الحرارة فى كليهما تختلف عن البرودة بالعكس ٢٣٤٣ .

فاجيبك . لا يعتبر بهما اختلاف الحرارة والبرودة بعد انهما متساويان لبعضها فى تشديد الحرارة والبرودة :

اعتراض ثانى ٢٣٤٤ . قال يمكن ان الكيفية المتضادة تفعل باخرى متشابهة بالذات والتشديد . وبيانه ٢٣٤٥ا اولاً اذا كانت اليدان ٢٣٤٥ب كلتاهما ٢٣٤٦ حارتين ٢٣٤٧ على التساوى فضربت احداهما بالاخرى فان الحرارة تزداد فى كلتيهما . ثانياً جمع جمر يسخن اكثر من جمرة واحدة . هذا يدل ان الجمر الموضوع تحت الأخر يبرز حرارة فيما يتقارن به . وذلك فى غيره الى اعلى جمرة . فالجمرة التى فوق الكل تبرز فى اليد اشد حرارة من انها تبرزها وحدها : ثالثاً الحديد المحمى ليس فيه نار ومع ذلك

---

٢٣٤٠) ش صورة
٢٣٤١) ش متضادة
٢٣٤٢) ح ش من
٢٣٤٣) ح ش وبالعكس
٢٣٤٤) ش ثان
٢٣٤٥ا) ش بيان ذلك
٢٣٤٥ب) ح اليدين
٢٣٤٦) ح ش كلاهما
٢٣٤٧) ش ح حارة

يبرز فى البارود نارًا . هذا يدل ان الفاعل يبرز اشد كيفية مما يحوى فى ذاته . رابعاً الهواء هو ابرد من الماء والملح ابرد من الثلج مع ان الهوا يجمد الماء والملح يحفظ الثلج ليلا يذوب .

جواب الاول تزيد الحرارة فى اليدين كلتيهما[٢٣٤٧ب] هى[٢٣٤٨] حرارة جديدة تصدر عن حرارة اليدين اثنتيهما . وقال اخرون صدور ذلك التزيد عن حركة اليدين وضربهما فى بعضها . لكون الحرارة[٢٣٤٩] حينئذ تخرج عن الدم وتجتمع مع حرارة اليدين .

جواب الثانى جمع الجمر يبرز اشد حرارة لاجتماع فعله فى الجسم المحيط وليس بفعل[٢٣٥٠] جمرة باخرى .

جواب الثالث فى الحديد المحمى توجد اجزاء نارية شتى بل ان الحديد فى ظاهره قد ينقلب نارًا . ولذلك عندما تطفى النار ينحل الى زبده . واما البارود فيشتعل اسرع من الحديد لكونه مستعدًا اكثر منه . وذلك ان بصبوصة نار تشعل بارودًا كثيرًا بخلاف الحديد . ولا يحصل ان الفاعل يبرز اشد كيفية مما يحوى فى ذاته . لكون الكيفية المبروزة صنفين[٢٣٥١] . الاول ما تبرز عن الفاعل بلا وسيط . وهذه لا تفوق تشديد الكيفية الموجودة فى الفاعل . الثانى ما تبرز عن الكيفية الصادرة عن الفاعل . وهذه تتعدد وواحدة تبرز اخرى الى ان مجموعها يفوق قوة الفاعل .

جواب الرابع تزيد برودة الماء لها[٢٣٥١ب] علتان : الاولى الماء نفسه . الثانية برودة الهواء . لكون الهواء اذا كان باردًا شديدًا فتجتمع قوة الماء مع برودة الهواء[٢٣٥٢] فيجمد الماء . واما الثلج فيحفظ بالملح لكون الملح يمنع حرارة الاجسام المحيطة بالثلج . وذلك ان الملح والنطرون هما باردان بالقوة كالفلفل هو حار بالقوة .

اعتراض ثالث : قال ايمكن ان الكيفية الغير المتضادة[٢٣٥٣] تنعل باخرى متشابهة بها بالذات والتشديد . وبيانه[٢٣٥٤] اولا اذا ضربت قنينتين ببعضهما تنكسر احداهما بدون الاخرى . ثانياً اذا جذب رجلان مركباً بحبل وكان احدهما ضابطه براسه والاخر فى وسطه . فالزخم الصادر عن

---

٢٣٤٧ب) ح - كليهما .
٢٣٤٨) ح ش هو .
٢٣٤٩) ش وضمها بعد تخرج .
٢٣٥٠) ش ح لفعل .
٢٣٥٠ب) ح مستعد .
٢٣٥١) ش ح صنفان
٢٣٥١ب) ح له
٢٣٥٢) ش الموى
٢٣٥٣) ش ح متضادة
٢٣٥٤) ش بيان ذلك

الاول يصل الى المركب بواسطة زخم الثاني . ثالثاً اذا كان الثقل في الميزان متساوياً فزدت شيأً على احدهما فيرجح من طرف . رابعاً شمعة مضيئة تغني الاخرى . خامساً شعاع الشمس اذا انعطف بالبلور يبرز اعظم نور واشد حرارة حتى انه يخرق اجساماً . وكذلك في امر الشعاع الذي يجتمع الى نقطة واحدة اذا جاز في وسط بلور او قنينة ممتلئة ماء .

جواب الاول كسر احدى القنينتين يصدر عن انقص اتصال اجزاء البلور .

جواب الثاني زخم الاول لا يفعل بزخم الثاني . ولكن يتصل به ويشتدان جميعاً ويحركان المركب اسرع حركة .

جواب الثالث تزيد ثقل على ثقل لا يبرز ثقلاً في بعضه ولكن في طرف الميزان .

جواب الرابع : الشمعة المضية لا تضيء الاخرى اذا كانت مضية على التساوي بل انهما تضيئان اضواء اضيط بهما باكمل نور .

جواب الخامس . شعاع الشمس اذا انعطف بالبلور يبرز اعظم نور واشد حرارة لاجتماع الشمس والبلور معاً الى ابراز ذلك . وكذلك اذا جاز الشعاع في وسط البلور ٢٣٥٥ او القنينة ٢٣٥٦ يبرز اعظم حرارة لكون كافة اجزاء الشعاع المحيطة بالبلور والقنينة تجتمع جمعاً واحداً ٢٣٥٧ب .

واعلم ان الفعل الطبيعي ثلاثة ٢٣٥٧ اصناف . الاول فعل مستقيم وهو ما يصل بخط مستقيم الى المفعول به اي الى الطرف . كقولك اذا هبط حجر من السقف فيسفل ٢٣٥٨ بخط مستقيم . وذلك يختص بالطبيعة من حيث انه اسرع الحركات . وان كان بالعرض ينعطف الى جهة اخرى عند ملاطمة المانع . الثاني فعل منعكس وهو اثنان : الاول عاطف الى نحو الجهة الصادر عنها كقولك اذا ضربت طابة على حجر مستقيماً فتعطف من الحجر الى فوق . الثاني عاطف نحو جهة اخرى . كقولك اذا ضربت طابة متوارباً فلا تعطف اليك ولكن الى جهة اخرى . وكذلك اذا وضع قضيب مستقيم في الماء فيبان اعوج لمن ينظر اليه من الهواء .

---

٢٣٥٥) ح ش بلور
٢٣٥٦) ش ح قنينة
٢٣٥٧) ش ثلثة
٢٣٥٧ب) ح وضع تجتمع جمعاً واحداً بعد كافة اجزاء
٢٣٥٨) ش فيسفل

وذلك ان اشباه الشي تنبعث من الشي الى الناظر بواسطة الهواء[٢٣٥٩]. فان كان الناظر فى الهواء والمنظور فى الماء فبيان المنظور اعوج اذا كان قائماً. وبخلاف ذلك بيان المنظور مستقيماً اذا كان الناظر فى الماء والمنظور فى الهواء وبيانه[٢٣٦٠] فى المشاهدة[٢٣٦٠ب].

فصل

فى تقريب الفاعل الى المفعول به

التقريب اثنان: الاول تقريب الشخص كقولك تقريب النار الى الحطب. الثانى تقريب القوة. كقولك تقريب الشمس الى المعادن بواسطة الشعاع. والامر ظاهر انه لا يلزم تقريب الشخص الى المفعول به فى كافة الفواعل. لكون الشمس وساير الكواكب تبرز فى الارض كيفياتها مع انها بعيدة عنها بالشخص والنار تسخن البيت كله مع انها لا توجد فى كل البيت. واما تقريب القوة يوخذ[٢٣٦١] على وجهين: الاول بما ان الفاعل يبعث قوته اى كيفيته عن جرمه الى جرم المفعول به بحيث انها تمر بالوسط. كقولك ان الشمس تبعث الشعاع من قرصها الى الارض بواسطة الهواء وذلك نوعان. لكون الكيفية المنبعثة عن الفاعل اما ان تمتد فى الوسط بغتة كالنور. واما ان تمتد متواتراً كحرارة النار. فان امتدت الكيفية فى الوسط بغتة فانها تبرز كلها عن قوة الفاعل ولا يمكن انها[٢٣٦٢] تبرز عن بعضها. لكونها تصل الى الطرف في حين واحد. والامر ظاهر انه ممتنع ان الشى يقبل فى حين واحد الوجود ويعطيه لغيره[٢٣٦٣]. واما اذا امتدت الكيفية متواتراً اعنى شياً فشياً[٢٣٦٣ب] فان الكيفية الاولى المتقارنة بالفاعل تبرز عن الفاعل وحده. واما الكيفية[٢٣٦٤] المتواسطة فتصدر عن الفاعل وعن الكيفيات المتقدمة لها معاً. وان قلت كيف يفعل الفاعل فى ابراز الكيفيات البعيدة عنه: فاجبتك يفعل بقوة الكيفيات التى يبرزها بدون وسيط.

جواب اخر الفاعل يبرز كيفيات متواتراً واحدة بعد اخرى فيبعثها الى نحو المفعول به على شبه البخور اذا وضعته على النار يبعث دخاناً

---

٢٣٥٩) ش الهوى
٢٣٦٠) ش بيان ذلك
٢٣٦٠ب) ح بالمشاهدة
٢٣٦١) شح فيخذ
٢٣٦٢) ش ان
٢٣٦٣) ش الى غيره
٢٣٦٣ب) ح شي فشي
٢٣٦٤) ش الكيفيات

واحداً بعد الاخر ٢٣٦٤ب. وان قلت اذا بعث الفاعل كيفيات واحدة بعد الاخرى ٢٣٦٥ لماذا لا تصل كلها الى المفعول به. او لماذا لا تجتمع كلها في الوسط جمعاً واحداً من غير ان تصل اليه.

فاجيبك. لا تصل الكيفيات الى المفعول به. لا ٢٣٦٦ تمتد بالوسط وان اجتمعت كلها جمعاً واحداً بالقرب من الفاعل فتبرز كيفيات اخر تصل الى الفاعل. الوجه الثاني تقريب القوة من غير انها تمر بالوسط. كقولك اذا فرضنا ان الشمس تبعث نورها الى الارض من غير ان يمر النور باضوا ٢٣٦٧ وذلك ممتنع بالقوة الطبيعية بمعنى انه ممتنع ان الفاعل الطبيعي يفعل بغيره ان لم يتقرب اليه بالشخص او القوة. وانه لا يتقرب اليه بالقوة ان لم تمر القوة بالوسط. وبيان الاول اننا ٢٣٦٧ب نرى ان الفاعل لا يفعل قط ان لم يتقرب الى المفعول به بشيء من التقريب. كقولك ان النار الموجودة في المشرق لا تحرق الخطب الموجود في المغرب لابتعادها عنه. وبيان الثاني ٢٣٦٨ انا نرى ان فعل الفاعل متى تعوق عن المروق في الوسط ٢٣٦٨ب لم يفعل بالمفعول اصلاً. وذلك ان الفعل يتعوق عن المروق بالوسط على وجهين: الاول اذا كان الوسط خالياً. لكون الكيفية الصادرة عن الفاعل المنبعثة الى المفعول هي عرضي. والعرضي يمتنع بالقوة الطبيعية ان يوجد خلواً عن الجوهر. والوسط اذا كان خاوياً خالياً لم يكن فيه اجسام وبالمتابعة لا تقدر الكيفية ان تمر فيه. الثاني اذا كان الوسط مملواً من اجسام كثيفة. لكون الكيفية تسكن عند ملاطمة الجسم الكثيف. كقولك اذا وضع جسم كثيف بين الشمس والارض فلا يقدر شعاع الشمس ان يصل الى الارض. حصل ان الفاعل الطبيعي لا يستطيع بالقوة الطبيعية ان يفعل بغيره ان لم يتقرب اليه بشيء من التقريب ولا يقدر ان يتقرب اليه تقريب القوة ان لم تمرق كيفيته بالوسط. واما بالقوة الالهية فنقول ان الفاعل الطبيعي يستطيع ان يفعل بغيره وان لم يتقرب اليه بشيء من التقريب لكون الباري هو موجود في كل مكان فتجتمع قوة الخليقة مع الخالق في مكان وتعمل معلولها في مكان اخر حيث هو موجود الباري ايضاً. كقولك النار الموجودة في المشرق تبعث قوتها مع الخالق الى المكان

ب٢٣٦٤) ح واحد بعد اخر
٢٣٦٥) ح ش اخرى
٢٣٦٦) ش ح لانها
٢٣٦٧) ش في اضواء
ب٢٣٦٧) ح انا
٢٣٦٨) ش اننا
ب٢٣٦٨) ح بالوسط

المتقارن بها . والخالق بما انه واحد موجود[٢٣٦٨ج] فى المشرق والمغرب يفعل مع تلك القوة بالغرب ويحرق هناك حطباً وذلك على نوعين :

الاول بما ان الله ينقل كيفية الفاعل الطبيعي الى مكان ويقربها الى المفعول من غير ان تمر بالوسط . الثانى بما انه لا ينقل كيفية الفاعل ولكن يجعل ان تفعل فى المفعول البعيد من غير ان تنتقل عن مكانها وذلك صنفان : الاول اذا ابرز هو تعالى فى ذلك المفعول الكيفية التى قد كانت ابرزتها كيفية الفاعل لو كانت حاضرة وذلك لا صعوبة فيه . الثانى اذا ابرزت الكيفية مع البارى معلولها مع عدم تقريبها بالشخص والتقية الى المفعول وذلك ممكن بالقوة الالهية . لكون كما يستطيع الله ان يمنع فعل الخليقة وان كانت متقربة[٢٣٦٩] الى مفعولها كما يبان فى اتون بابل . كذلك يستطيع ان يفعل مع الخليقة وان لم تكن متقربة . وبيانه[٢٣٧٠] ايضاً اذا كان الفعل متعلقاً بعلل فعالة متعددة[٢٣٧٠] فانه يبرز عنها جميعاً وان لم تكن كلها موجودة فى مكان واحد . كقولك اذا اجتمع جمر عديد[٢٣٧٠ب] جمعاً واحداً فالجسم الذى يتسخن عنه فانه يتسخن عن كافة الجمر . وان لم يتسخن بدون وسيط الا عن الجمرة المتقاربة[٢٣٧١] .

واما العلة المخلوقة بما انها لا تفعل شياً الا مع الخالق فتستطيع بقوته تعالى ان تفعل بالمفعول البعيد عنها . وذلك ان تجتمع قوتها مع البارى فى مكان وتعل معلولها فى مكان اخر حيث هو موجود البارى ايضاً .

وان قلت على ذلك النقص[٢٣٧٢] لا يفعل الفاعل الطبيعى . ولكن الله وحده . فاجيبك بمنع ذلك لان كما لا يفعل الله وحده اذا كان الفاعل الطبيعى متقرباً الى المفعول بتقريب الشخص او القوة كذلك لا يفعل الله وحده اذا كان الفاعل مبتعداً .

وان قلت انه من المبادى المسلمة ان الذى لا يوجد هنا لا يفعل هنا . فاجيبك اولاً هذا المبدا يكذب فى الاشيا الطبيعية التى تفعل فى مكان مع انها لا توجد هناك بشخصها كالشمس تفعل[٢٣٧٢ب] فى الارض مع ابتعادها عنها بالشخص .

---

ج ٢٣٦٨) ح موجوداً
٢٣٦٩) ش متقاربة
٢٣٧٠) ش ح وضعها قبل فعالة
ب ٢٣٧٠) ح حجراً عديداً
٢٣٧١) ش زاد به
٢٣٧٢) ش ح التقدير
ب ٢٣٧٢) ح يفعل

واما بعد وان كان ذلك مسلّماً بالنظر الى القوة الطبيعية فلا نسلمه بالنظر الى القوة الالهية . كما لا نسلم نفي التكرير بالقوة الخالقة : وان سلمنا نفيه بالقوة الطبيعية . لكون لا يجوز ان تقاس القوة الالهية بما يجرى طبيعياً .

وان قلت يمتنع ان الله يفعل مع الخليقة ان لم تكن موجودة . اذاً يمتنع ان يفعل معها فى مكان ان لم تكن موجودة فيه . فاجيبك بمنع التالى . لكون وجود الشخص والقوة معاً يتقدم على الفعل ضرورة . وبخلاف ذلك وجود الشخص والقوة فى المكان معاً . كما يبان فى الشمس . لكون الشمس لا تفعل ان لم تكن موجودة بالشخص والقوة معاً . مع انها تفعل فى هذا المكان اى فى الارض . وان لم تكن موجودة الا بقوتها .

وان قلت يمتنع ان الفاعل الطبيعي يفعل فى هذا الزمان ان لم يكن حاضراً فيه اذاً يمتنع ان يفعل فى هذا المكان ان لم يكن حاضراً فيه . فاجيبك بمنع التالى . لكون يُطلب الى بروز الفعل فى هذا الزمان ان توجد القوة والشخص معاً فيه . ولا يُطلب ذلك جميعه لكى يفعل فى هذا المكان .

وبعده الزمان هو واحد فى كل الدنيا . وبخلاف ذلك المكان . فلا يمكن ان الفاعل يفعل ان لم يكن فى زمان واحد[٢٣٧٣] كما يبان بالشمس والارض. بل ان الفاعل الطبيعي يلزم ان يكون فى مكان مختلف عن المفعول كما يبان فى كافة الاشيا الجسيمة . لكون اذا تنافد[٢٣٧٣ب] الفاعل والمفعول لا يستطيع احدهما بالقوة الطبيعية ان يفعل بالاخر فعلاً متعدياً . وقبل فعلاً متعدياً . لان[٢٣٧٤] يمكن ان يفعل واحد باخر فعلاً لازماً كما يبان فى الماء المسخن عندما ينفي الحرارة . وان قلت العلة المخلوقة تجتمع قوتها مع الخالق وتصير معه فاعلاً واحداً . اذاً يمتنع انها تفعل فى مكان بعيد كما يمتنع ان الله يفعل فى مكان بعيد لكون لا يوجد مكان بعيد[٢٣٧٥] عن الله . فاجيبك الخليقة والخالق هما مبدا واحد كامل للفعل ليس على التساوى . ولكن باختلاف . لكون لا يصح فى الخالق[٢٣٧٦] ما يصح فى

---

٢٣٧٣) ش زاد ما يلي: «في كل الدنيا وبخلاف ذلك المكان . فلا يمكن ان الفاعل يفعل ان لم يكن في زمان واحد مع المفعول مع انه يمكن ان يفعل بالمفعول وان لم يكن في مكان واحد» . ح) قال : «مع المفعول مع انه يمكن ان يفعل بالمفعول وان لم يكن في مكان واحد كما يبان»...

٢٣٧٣ب) ح تناقدا :

٢٣٧٤) ش لانه

٢٣٧٥) ش بعيداً

٢٣٧٦) ش بالخالق

الخليقة ٢٣٧٧ . ومثاله ان العلة الفعالة والمادية هما مبدأ واحد كامل لبروز الشي مع انهما يختلفان بنوع التعليل . وكذلك الخالق والنفس الناطقة هما علة فعالة لبروز الافعال الفايقة الطبيعة . مع ان تلك الافعال تفوق طبيعة الخليقة ولا تفوق طبيعة الخالق .

وان قلت فعل الارادة يمتنع ان يصدر ان لم تتقدمه ٢٣٧٨ المعرفة . اذاً يمتنع ان الفاعل الطبيعي يفعل في غيره ان لم يكن حاضراً بالشخص او بالقوة . فاجبتك الشرط صنفان : الاول شرط ضروري غاية وهو ما يمتنع الفعل بدونه كقولك يمتنع ان الارادة ترغب شياً ان لم تعرفه سابقاً . تكون ٢٣٧٨ب المعرفة ليس لها ان تعل فعل الرغبة اذ الارادة تقدر عند وضع المعافة ان لا ترغب ما ترغبه . الثاني شرط ضروري طبيعياً وهو ما يمتنع بالقوة الطبيعية ان يوجد الفعل بدونه . كقولك ٢٣٧٨ج يمتنع بالقوة الطبيعية ان الصورة المادية تفعل شياً ان لم تكن متحدة مع المادة . مع انه ممكن بالقوة الالهية ان تفعل مفعولها خلواً عن المادة . فلا يجوز ان تستبدل ٢٣٧٩ ضرورة شرط عن مثال ضرورة شرط اخر . واما المعرفة فهو لازم مطلقاً ان تتقدم على فعل الارادة . لكون الارادة بما انها تعشق الخير دايماً لا بد ان يسبق فيها تمييز الخير عن الشر . وهذا السبب لا يوجد في الفاعل الطبيعي . وبعده انا ٢٣٨٠ نرى ان الارادة لا تعشق شياً ان لم تعرفه سابقاً . وبخلاف ذلك لنا دلايل على ان الفاعل يفعل بالمفعول وان كان بعيداً عنه بالشخص . فنتج عنها انه يستطيع بالقوة الالهية ان يفعل به ٢٣٨١ وان كان بعيداً بالقوة . وقال بعض العلماء ان ناسوت سيدنا يسوع المسيح ٢٣٨٢ كان علة طبيعية لعمل العجايب . وبالمتابعة اذ كان يصنع عجايب ٢٣٨٢ب في اماكن بعيدة كان يصنعها وهو بعيد ٢٣٨٣ عن الذين كان يبريهم .

وان قلت يمتنع ان الفاعل يفعل في ذاته ان لم يكن حاضراً في ذاته . اذاً يمتنع ان يفعل في غيره ان لم يكن حاضراً فيه . فاجبتك بمنع التالي لكون الفاعل يمتنع ان يبتعد عن ذاته مع انه لا يمتنع ان يبتعد عن غيره .

---

٢٣٧٧) ش بالخليقة
٢٣٧٨) ش تتقدمه
٢٣٧٨ب) ح ليس
٢٣٧٨ج) ح اسقطها
٢٣٧٩) ش ح تستدل
٢٣٨٠) ش اننا
٢٣٨١) ش اسقطها
٢٣٨٢) ش السيد المسيح
٢٣٨٢ب) ح عجايباً
٢٣٨٣) ش بعيداً

وان قلت ان الخليقة ليس ذا اعظم[٢٣٨٤] قوة من الله . اذًا ان كان الله غير قادر ان يفعل فى مكان بعيد فالخليقة ايضاً غير قادرة على ذلك . فاجيبك الخليقة تقدر ان تفعل اشيا كثيرة ما يمتنع ان يفعلها الخالق كالخطاء والمشى والاكل والسمع والبصر وما اشبه[٢٣٨٥] . ولا يحصل ان ذا اعظم قوة من الله لان هذه الافعال وما ماثلها تحوى نقصاً . والبارى كامل غاية ولا نقص فيه . فمن حيث ان الشى كامل كماله[٢٣٨٦] موجود فى الله . ومن[٢٣٨٧] حيث ان الشى كامل كماله موجود فى الله . ومن حيث انه غير كامل فلا يوجد فى الله . وان قلت لو امكن ان الخليقة تفعل فى مكان بعيد بقوة الله لامكن ان تفعل فى كافة الاماكن بالقوة الالهية . وهذا محال . لكون ذلك مختصاً[٢٣٨٨] بالصانع وحده . فاجيبك بتسليم[٢٣٨٩] . لكون لا يختص بالصانع ان يفعل فى كافة الاماكن كيفما اتفق . ولكن ان يفعل فى ساير الاماكن بقوته .

واما الخليقة اذا فعلت فى كافة الاماكن فلا تفعل بقوتها بل بقوة البارى تعالى .

اعتراض اول قال يمكن بالقوة الطبيعية ان الفاعل يفعل فى مكان بعيد . لكون تقرب[٢٣٩٠] الفاعل الى المفعول هو شرط . والشرط كما لا يزيد قوة الفاعل اذا كان حاضرًا . هكذا لا ينقصها اذا كان غاياً .

جواب الشرط لا يزيد قوة الفاعل ولا ينقصها . ولكن عند حضوره تضع العلة معلولها . وعند غيابه لا تضعه وذلك ان وجود المعلول لا يتعلق بالعلة وحدها . ولكن بالشروط اللازمة .

اعتراض ثانى[٢٣٩١] قوة الفاعل تفعل كحسب كل اجزايها وان لم تقترن بالمفعول كحسب كل اجزايها . اذًا يمكن ان تفعل وان لم تقترن كحسب شى من اجزايها .

جواب بنفى التالى . لكونه مشاهدًا[٢٣٩٢] بالحواس شيئان . الاول ان الفاعل لا يلزم ان يقترن بالمفعول كحسب كل اجزايه . الثانى انه يلزم ان يقترن به كحسب جزء من اجزايه .

---

٢٣٨٤) ش وضعها بعد قوة
٢٣٨٥) ش زاد ذلك
٢٣٨٦) شرح نكيا له
٢٣٨٧) شرح اسقط من « ومن حيث الى فى الله »
٢٣٨٨) شرح مختص
٢٣٨٩) شرح زاد التالى
٢٣٩٠) شرح تقريب
٢٣٩١) ش ثان
٢٣٩٢) شرح مشاهد

اعتراض ثالث القوة الغير المتناهية ٢٣٩٢ب من شانها ان لا تفعل فى مكان بعيد . اذًا القوة المتناهية من شانها ان تفعل فى مكان بعيد .

جواب بمنع التالى لكون المتناهى والغير المتناهى يتقابلان كحسب الكمال وليس كحسب المكان .

جواب اخر لا المتناهى يقـــدر ان يفعل فى مكان بعيد ولا الغير المتناهى ٢٣٩٣ لاسباب مختلفة . اما الغير المتناهى لكونه موجودًا ٢٣٩٣ب لكونه موجوداً فى كافة الاماكن فلا يبتعد عنه ولا مكان . واما المتناهى لكونه غير موجود فى كافة الاماكن .

اعتراض رابع قد توجد اشياء تفعل فى مكان بعيد وهى اولاً ان ملاكاً يخاطب اخر وان كان بعيدًا . ثانياً السماء والكواكب تاثر ٢٣٩٤ فى السفليات . ثالثاً النار تسخن الماء فى شفة الوعاء اكثر من كعبه . رابعاً الماء السريع الحركة يحرك العين ولا يحرك الهواء . خامساً الصاعقة قد تحرق الانسان ولا تحرق ثيابه وبالعكس . سادساً حجر المغناطيس يجتذب ٢٣٩٥ الحديد وحجارة اخرى تجتذب ٢٣٩٥ السم والوجع . سابعاً شجرة الشمس تتوجه نحو الشمس وشجرة القمر تتوجه ٢٣٩٦ نحو القمر . ثامناً تثاوب رجل يعل تثاوب رجل اخر . وموت الوالد يعل حزناً ومرضاً فى الولد . وان كان بعيدًا . وتخيل اشيا محزنة ٢٣٩٦ب تحزن القلب وتخيل اشيا مفرحة تفرحه . وتخيل الوالدة وشوقها الى شى يعل حبات فى وجه الجنين .

جواب الاول ملاك يخاطب اخر بما انه يوجه اليه ارادته البارى يفهم الاخر ما يريده .

جواب الثانى تاثير الاجسام العلوية فى السفلية هو انها تبعث كيفياتها الى الاجسام السفلية كما تبعث الشمس نورها .

جواب الثالث سبب تسخين الماء فى شفة الوعاء اكثر من كعبه هو ان الماء المسخن يعلو الى شفة الوعاء بما انه متخلخل وبالمتابعة خفيف . والماء البارد يسفل بما انه كثيف وبالمتابعة ثقيل ولذلك قد يغلى الزيت فوق ورقة مبللة من غير ان تحترق .

---

٢٣٩٢ب) ح متناهية
٢٣٩٣) شرح متناهى
٢٣٩٣ب) ح موجود
٢٣٩٤) ش تؤثر
٢٣٩٥) ش يجذب
٢٣٩٦) ح ش اسقطها
٢٣٩٦ب) ح مفرقة

جواب الرابع الماء السريع الحركة يحرك اضواء والعين معاً . ولذلك يجب اضوا حيث الماء يجرى سريعاً . واما العين فتتحرك لتبصرها فى الماء الجارى لان الماء الجارى يتواتر وواحد يأتى بعد الاخر[٢٣٩٦] ج .

جواب الخامس سبب احراق الصاعقة للانسان ولا لثيابه انها مركبة عن تجارات متشابهة لتركيب الانسان ولا لتركيب الثياب[٢٣٩٧] . ومثاله ان الماء يحل الحجر الحمى ولا يحل الحديد .

جواب السادس : حجر المغناطيس وساير الحجارة تبعث كيفية جاذبة الحديد والسموم .

جواب السابع الشمس تميل شجرتها الى نحوها والقمر يميل شجرته الى نحوه كما يجتذب حجر المغناطيس للحديد .

جواب الثامن اذا تثاوب احد تتحرك اشباه التثاوب فى الاخر . واذا مرض الوالد او مات يحزن الولد لكون مزاجه كمزاج الوالد فعندما تاثر[٢٣٩٨] الكواكب فى جسم الوالد تاثر[٢٣٩٨] ايضاً فى الولد . واما يتخيل اشيا محزنة تحزن القلب وتخيل اشيا مفرحة تفرحه . لكون المخيلة فى الدماغ وعن الدماغ تنبعث حركات حيوانية الى الجسد كحسب التخيل . واما الوالدة فتاثر[٢٣٩٨] فى الجنين كحسب التخيل لكون دمها يدور فى جسم الجنين : وان قلت قد توجد اناس تصيب بالعين . واخرون يعلّون امراضاً فى من يمدحونه وان كان بعيداً . فاجيبك لا[٢٣٩٩] ذلك الا بقوة الشيطان : وقال اخرون توجد اناس مناظرهم مسمة .

المقالة السابعة والعشرون [٢٤٠٠]

## فى العناصر الاربعة

قد مرّ فى الجسم وتركيبه فيجب التبصر فى الاشيا التى يتركب عنها وهى العناصر .

---

٢٣٩٦) ح آخر .
٢٣٩٧) ش ثيابه
٢٣٩٨) ش تؤثر
٢٣٩٩) ش ليس
٢٤٠٠) ش ح الثامنة والعشرون

## الفصل الاول
## في ماهية العناصر

العنصر هو جسم لا يتقوم عن غيره بل ان غيره يتقوم عنه كقولك ان الارض جسم مركب عن مادة وصورة لا تتركب عن جسم اخر بل ان الاجسام تتركب عنها .

وقيل[٢٤٠١] اولاً ان العنصر[٢٤٠٢] جسم خرج به المادة والصورة لانهما ليسا بجسم ولكن اجزاء الجسم وخرج العرض لان الجسم جوهر والعرض ليس بجوهر . وخرج التنوم قيام الجسم . وخرج الملاك والاشيا الروحانية لان الجسم مركب عن مادة وصورة متحدتين والارواح هي مفردة بسيطة .

وقيل[٢٤٠٣] ثانياً ان العنصر لا يتقوم عن غيره اى عن جسم اخر مختلفاً نوعاً . لان العنصر هو جسم بسيط مولف عن مادة وصورة لا غير ولا يعتبر فيه ان يكون مركباً عن اجزاء عديدة متفقة بالنوع بعد انــه لا يتقوم عن اجزاء مختلفة بالنوع . كقولك ان النار تتركب عن اجزاء نارية متعددة مع انها لا تتركب عن اجزاء ارضية او مائية .

وقوله ان العنصر هو[٢٤٠٣ب] جسم بسيط لا يناقض قوله انه مولف عن مادة وصورة . لان المراد ببساطة العنصر هو انه لا يتقوم عن اجزاء مختلفة النوع . والمراد بتركيبه هو انه يتقوم عن اجزاء متفقة النوع . واما بساطة العنصر فبيانها ان الاجسام لا بد انها تنحل الى شيء اول بسيط . والا للزم[٢٤٠٣ج] التسلسل الى ما لا نهاية[٢٤٠٤] . واما تركيب العنصر فبيانه ان هذا الشي البسيط التي تنحل اليه كافة المركبات لا بد ان يتقوم عن مادة وصورة[٢٤٠٥] . وساير المركبات تتقوم عن العناصر :

وقيل ثالثاً ان العنصر يتقوم عنه غيره اى ان كافة الاجسام المركبة تتالف عن العناصر . كقولك ان الحطب يتركب عن ارض وهواء وماء ولذلك اذا احرقته ينحل الى دخان ورماد . وذلك ان التركيب صنفان : الاول تركيب عن اشيا بسيطة . كقولك ان العنصر يتركب عن مادة

---

٢٤٠١) ش تذ قيل
٢٤٠٢) ش زاد هو
٢٤٠٣) ش ثم قيل
ب٢٤٠٣) خ استطها
ج٢٤٠٣) ح لزم .
٢٤٠٤) ش زاد له
٢٤٠٥) ش زاد كما تبيّن في المقالة الاولى والثانية . (ح الثانية والثالثة) . حـل ان العنصر يتركب عن مادة وصورة .

وصورة . الثاني تركيب عن اشيا مركبة . كقولك ان الخطب يتركب عن العناصر وجسم صنفان[٢٤٠٥ب] : يتركب عن اجزاء متفقة بالنوع . كقولك ان النار تتقوم عن اجزاء نارية . الثاني ما يتركب عن اجزاء مختلفة بالنوع . كقولك ان الانسان يتركب عن لحم وعظام[٢٤٠٦] :

وخاصة العنصر اثنتان : الاولى انه اول بالتركيب اعني ان كافة المركبات تتركب عنه . الثانية انه آخر بالانحلال اي ان كافة المركبات تنحل اليه . والانحلال صنفان : الاول انحلال بدون وسيط كما ينحل الخطب الى الارض والهواء عند احتراقه . الثاني انحلال بوسيط كما ينحل جسد الانسان الى دود والدود ينحل الى تراب .

## الفصل الثاني
## في عدد العناصر

العناصر اربعة اي النار . والهواء . والماء . والارض . وبيانه[٢٤٠٧] اولاً بالمشاهدة لاننا[٢٤٠٧ب] نرى ان كافة المركبات تنحل الى هذه الاربعة عناصر وحدها . كقولك[٢٤٠٨] الاجزاء الكثيفة[٢٤٠٩] في الانسان تأول[٢٤١٠] الى الارض والاجزاء المتسكبة تنحل الى الماء والاجزا الرفيعة الى الهواء والاجزاء الحارة الى النار : وبعده ان حركة العناصر قسمان : الاولى حركة مكانية . وسببها الثقل والخفة . الثانية حركة عرضية وجوهرية وسببها الكيفيات الاولى الاربع[٢٤١١] : اي الحرارة واليبوسة والبرودة والرطوبة . هذا يدل ان العناصر اربعة لا غير . وبيانه[٢٤١٢] اولا ان[٢٤١٢] تاليف الثقل والخفة اربعة : الاول خفة شديدة تختص بالنار وبها تعلو النار فوق كل الاجسام السفلية . الثاني خفة ناقصة تختص بالهواء وبها يعلو الهواء الى تحت النار . الثالث ثقل ناقص يختص بالماء وبه يسفل الماء تحت الهواء . الرابع ثقل شديد يختص بالارض . وبه تسفل الارض تحت كافة العناصر . هذا يدل ان العناصر اربعة لا غير . لان كما تتبين[٢٤١٤] بساطة الجسم عن بساطة

ب٢٤٠٥) ح زد الاول
٢٤٠٦) ش عظم
٢٤٠٧) ش بيان ذلك
ب٢٤٠٧) ح لانا
٢٤٠٨) ح ش زاد ان
٢٤٠٩) ش اسقطها
٢٤١٠) ح ش تؤول
٢٤١١) ش ح الاربعة
٢٤١٢) ش بيان ذلك
٢٤١٣) ش اسقطها
٢٤١٤) ش تبين

الحركة المكانية . هكذا يتبين تعدد الجسم عن تعدد الحركة المكانية . وبيانه٢٤١٥ ثانياً ان الكيفيات الاولى اربعة . اعنى الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة . وتاليفها المفيد اربعة اعنى حرارة مع يبوسة . وبرودة مع رطوبة . وحرارة مع رطوبة . وبرودة مع يبوسة . هذا يدل ان العناصر اربعة يختص بها امتزاج هذه الكيفيات . لان النار حارة يابسة والماء بارد رطب . والهواء رطب حار . والارض يابسة باردة . وقيل تاليف مفيد . لان التاليف الغير المفيد٢٤١٥ب له صنفان ايضاً . اعنى حرارة مع برودة . ورطوبة مع يبوسة . وهذان التاليفان هما غير مفيدين لمقابلتهما لبعضهما لامتناع اتفاقهما بالقوة الطبيعة٢٤١٦ .

وقال البعض العناصر ستة . وهى النار والهواء والماء والارض والكبريت والملح . ونفى ذلك ان الكبريت جسم مركب عن ارض ونار وهواء والملح جسم مركب عن ماء : وبيان الاول ان الكبريت اذا اشتعل ينحل الى نار ودخان وبيان الثانى ان الملح اذا ذاب ينحل الى ماء .

الفصل الثالث

## فى موضوع العناصر

اقول ان الارض هى مركز العناصر . وفوق الارض الماء . وفوق الماء الهواء . وفوق الهواء النار . وبيان الاول ان الارض اثقل من كافة العناصر . وبيان الثانى ان الماء اثقل من الهواء واخف من الارض . وبيان الثالث ان الهواء اخف من الماء والارض واثقل من النار : وبيان الرابع ان النار اخف من كافة العناصر . وذلك ان الثقيل يسفل والخفيف يعلو والاثقل يسفل اسفل والاخف يعلو اعلى .

فصل

## فى ان الارض اعلى من الماء

الارض بما انها اثقل من الماء فموضعها الطبيعي هو تحت الماء ولذلك لما خلق الله السماء والارض كانت المياه على وجه الارض وكانت الارض غير منظورة .

---

٢٤١٥) ش بيان ذلك

٢٤١٥ب) ح مفيد

٢٤١٦) شرح الطبيعة

واما بعد ما اراد ان الارض تنبت عشباً واشجاراً وتكون محلاً للناس والحيوانات . فامر في اليوم الثالث ان تصير محافر عميقة في الارض وتنصب فيها المياه وتصير بحراً ويظهر اليبس اى الارض . هذا يدل اذ الارض اعلى من البحر لكون النبورة والينابيع تسفل من الارض الى البحر . وذلك ان الارض على اعتبارين : الاول ان الارض التي هي تحت مياه البحر . لان البحر له حد في العمق وان كان عميقاً جداً . وهذه الارض لا شك انها اوطى من البحر . لكون البحر موضوعاً[٢٤١٦ب] على وجهها . الثاني الارض الظاهرة المسكونة ووجهها هو اعلى من وجه البحر كما تبين اعلاه والا لفاضت مياه البحر وغطت الساحة كلها : واما قوله ان الله[٢٤١٧] يضبط البحر لئلا يفيض على وجه الارض : فمعنى هذا الضبط هو ان الله جعل المياه محافر . واصب المياه فيها في اليوم الثالث . وان قلت اذا تبصرت من البحر في الارض وكنت بعيداً عن الشاطى جداً لم تنظر الارض ولكن البحر وحده ما يدل ان البحر اعلى من الارض . فاجيبك اولاً : وكذلك اذا تبصرت من الارض في البحر ينتهى نظرك بعد مسافة[٢٤١٨] معينة من البعد ولا تنظر الا قليلاً من البحر .

جواب ثاني سبب ذلك ان الارض والبحر كريان . واذا كان الجسم كرياً فلا تنظر كله من بعيد . وان قلت البحر كلما ابتعد عن الشاطى فهو اعمق . وليس[٢٤١٨ب] ذلك الا لكونه اعلى من الارض . فاجيبك سبب ذلك ان الحفرة في الارض بالبعد عن الشاطى هى احمق من الحفرة بالقرب منه . وبيانه[٢٤١٩] اذا حفرت تحت الماء في الشاطى فيعمق البحر هناك .

فصل

في ان النار فوق الهواء

النار بما انها اخف من الهواء فموضعها الطبيعي[٢٤٢٠] فوق الهواء بمعنى ان كما يحيط الهواء بالماء والارض كذلك تحيط النار بالهواء تحت القمر . وبيانه[٢٤٢١] ان النار تتحرك حركة طبيعية الى فوق دائماً . هذا يدل ان

---

٢٤١٦ب) ح موضوع
٢٤١٧) ش استقطها
٢٤١٨) ش مسافة
٢٤١٨ب) ح ولا
٢٤١٩) ش بيان ذلك
٢٤٢٠) ش زاد هو
٢٤٢١) ش بيان ذلك

موضعها فوق الهواء . لكون الاشياء التي تتحرك حركة طبيعية ثابتة نحو جهة لا بد ان يكون هناك موضعها الطبيعي .

وان قلت ان الماء يسفل دايماً عند ازالة الارض التي تحته مع ان موضعه الطبيعي فوق الارض . فاجبتك سبب ذلك ثقل الماء وامره تعالى ان الماء يسفل كتنول [٢٤٢٢] مارى [٢٤٢٢ب] باسيليوس الكبير ان الله لما قال لتجتمع المياه جمعاً واحداً غرس [٢٤٢٢ج] فيها قوة طبيعية بالاضافة الى الهبوط . ولم يغرس ذلك في النار ولا في الهواء .

اعتراض اول : قال ان النار منيرة بالطبع والجسم المنير يُبصَر بالعين وان كان بعيداً كما يبان في الشمس والكواكب . فلو كان موضع النار فوق الهواء لنُظرت ولكن لا تنظر . اذاً ليس موضعها فوق الهواء .

جواب لكي يُبصر الشي لابد من شيئين : الاول النور . الثاني التكاثف . واما النار العنصرية الموضوعة فوق الهواء وان كانت منيرة فليست متكاثفة . ومثاله ان الهواء لا نراه وان كان مضياً : وذلك ان العناصر هي شفافة بالطبع حتى والارض وسبب تكاثفها هو اختلاطها عن بعضها . ولهذا قال البعض ان العناصر بعد انقضاء العالم تعود الى بساطتها وتكون كلها شفافة رفيعة مثل الهواء .

اعتراض ثان : النار هي حارة ومحرقة بالطبع اذاً لو كانت فوق الهواء لاحرقت كافة الاجسام المتقارنة بها :

جواب كما هي حارة النار العنصرية هكذا هو بارد الهواء المتقارن بها فبرودة الهواء تمنع حرارة النار .

جواب اخر النار العنصرية التي فوق الهواء تختلف بالعرض عن النار الاستعمالية التي هي عندنا . لكون النار العنصرية هي صرفة بسيطة . واما الاستعمالية فهي ممتزجة ببخارات ارضية [٢٤٢٣] . وقال اريسطو منزلة النار العنصرية عند النار الاستعمالية كمنزلة الجليد عند الماء العنصري لان كما يمتزج الجليد ببخارات باردة تجمده . كذلك النار الاستعمالية تمتزج ببخارات ارضية تعقدها وتكاثفها ومثلما يبرد الجليد اكثر من الماء بسبب كثفه [٢٤٢٤] كذلك تحرق النار الاستعمالية وتضيء اكثر من العنصرية بسبب كثافتها .

---

٢٤٢٢) ش زاد القديس
ب٢٤٢٢) ح مار
ج ٢٤٢٢) ح اغرس
٢٤٢٣) ش بنجار
٢٤٢٤) ش كثافته

اعتراض ثالث : اذا كانت النار موجودة فوق الهوا لم تفسد لعدم وجود المضاد . ولم تخفّ لعدم وجود المادة وهذا محال .

جواب الاول . النار لا تفسد ما دامت فى موضعها لامتناع وصول برودة الاجسام السفلية اليها . ولكن يمكن ان تفسد من جهة اخرى وهى ان الاجسام العلوية تقذفها عن مكانها وتبعثها الى مكان الاجسام المضادة فتفسد عن مقابلتها . او انها تبعث اليها كيفيات متضادة فتغيرها تغييرًا عرضياً وجوهرياً . لكون الاجسام العلوية وخاصة الكواكب المتحيرة تحوى بالقوة كيفيات الاجسام السفلية . ولذلك الشمس وعطارد يحويان قوة النار . وزوس يحوى قوة الهوا ومريخ يحوى قوة الماء وزحل يحوى قوة الارض .

جواب الثانى النار العنصرية فى موضعها لا تحتاج الى مادة لتقات بها لكونها هناك لا تخضع لقوة المضاد٢٤٢٥ ولا تقتضى الصعود الى فوق بخلاف ما تقتضى النار الاستعمالية ان تعلو وتقع تحت قوة المضاد .

اعتراض رابع النار لا فائدة لها فوق الهواء لكونها بعيدة عن اختلاط المركبات ولا تاثير لها فى الاجسام السفلية لكون ذلك راجياً٢٤٢٥ب كفوًا الى حرارة الشمس .

جواب للنار فائدتان الاولى بما انها ماده للاجسام السفلية اى بما ان المركبات٢٤٢٦ تختلط عنها . لكون منزلة النار عند اختلاطها٢٤٢٦ب واستعمالها كمنزلة الماء فكما توجد مياه متفرقة فى العالم مع ان موضع المياه هو واحد اى البحر . هكذا توجد نيران متفرقة فى العالم مع ان موضع النار هو فوق الهواء : الثانية بما انها علة فعالة لاعتدال تاثيرات الاجسام العلوية الباردة غاية . لكون حرارة الشمس وحدها لا تكفى الى تسخين الكيفيات الباردة فى الهواء من حيث ان حرارة الشمس لا تسخن الارض الا لاجل انعكاس شعاعها . وذلك الانعكاس لا يصل الى اعلى الهواء . وتنفع ايضاً النار العنصرية لتنظف الهواء عن البخارات التى تصير فيه .

اعتراض خامس اذا كانت النار موضوعة تحت القمر لتحركت مع حركة القمر وبالمتابعة لانطفت او لبردت وهذا محال .

جواب لا شك ان تتحرك النار العنصرية وشى من الهواء ايضاً عند

٢٤٢٥) ش للفاسد
٢٤٢٥ب) ح راجع

٢٤٢٦) شرح وضعها بعد عنها
٢٤٢٦ب) ح اختلاطها

حركة القمر لكون اذا تحرك جسم كبير بزخم عظيم فيتحرك[٢٤٢٧] معه الاجسام الشفافة المتخلخلة المتقاربة به كما بيان فى الهواء والماء اذا حركت فيها جسماً كبيراً. ولا يحصل عن ذلك ان النار تنطفى. لكون النار العنصرية اذا تحركت مع حركة القمر لا تزال[٢٤٢٨] متحدة مع غيرها اذ لا تفارق موضعها. واما النار الاستعمالية فتنطفى عند زخم الحركة لتفريق اجزايها عن بعضها. ولا يحصل ايضاً انها تبرد لكونها تستمر متحدة مع ارفاقها.

واما الهواء الحار فيبرد عندما يتحرك لتفريق الاجزاء الحارة عن الباردة.

وقال البعض النار العنصرية موضعها فى الشمس. ونفى ذلك انّ الشمس تتحرك حركة مستديرة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق. واما العناصر فلا تتحرك الا حركة مستقيمة من المركز الى السطح وبالعكس.

وقال اخرون لا توجد نار عنصرية سواء[٢٤٢٩] الاستعمالية. ونفى ذلك ان النار الاستعمالية تعلو : ما يدل ان توجد نار اخرى فوق الهواء. وبعده[٢٤٣٠] لو لم تكن نار سوى الاستعمالية لكان عنصر النار اقل من غيره. لكون النار الاستعمالية هى قليلة بالفعل وان كانت كثيرة بالقوة.

وقال اخرون موضع النار العنصرية فى مركز الارض : ونفى ذلك لو كان موضع النار فى مركز الارض لم تعل[٢٤٣١] النار بل تسفلت[٢٤٣٢] وهذا ضد المشاهدة. وبعده[٢٤٣٣] فى مركز الارض موضع النار الجهنمية وليس موضع النار العنصرية.

## فصل
## فى كيفيات العناصر

وهى صنفان : الاول كيفيات اصلية تتحرك بها حركة جوهرية وعرضية وهى الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. الثانى كيفيات ثانية تتحرك بها حركة مكانية وهى الثقل[٢٤٣٤] والخفة والتكاثف والتخلخل.

---

٢٤٢٧) ش تتحرك
٢٤٢٨) ش تزل
٢٤٢٩) ش سوى
٢٤٣٠) ش وبعد
٢٤٣١) ح ش تعلو
٢٤٣٢) ش ح لسفلت
٢٤٣٣) ش وبعد
٢٤٣٤) ش كالثقل

## الفصل الرابع
## فى كيفيات العناصر الاصلية

الكيفيات الاصلية هى ما لا تتعلق عن غيرها ولا عن بعضها. بل ان غيرها يتعلق عنها كما[٢٤٣٥] قلنا[٢٤٣٦] فى الفصل الثانى من المقالة الحادية[٢٤٣٦ب] عشرة وهى اربعة اى الحرارة. البرودة. والرطوبة. واليبوسة. والكيفية بالنسبة الى التشديد والتنقيص اربعة اعتبارات. الاول شديدة غاية اعنى ما لا يمكن بالقوة الطبيعية ان تشتد اكثر. لكون عند وجودها تبرز الصورة الجوهرية وقد يعبر عنها بالدرجة الثامنة. لكون الفلاسفة قسموا تشديد الكيفيات الى ثمان درجات. وبالدرجة الثامنة. اشاروا الى غاية التشديد الطبيعى. الثانى كيفية او درجة متوسطة وهى نصف الكيفية الشديدة غاية وقد يعبر عنها بالدرجة الرابعة. الثالث الكيفية او الدرجة الشديدة وهى ما تحتها الدرجة المتوسطة وفوقها الدرجة الشديدة غايةً. كقولك الدرجة الخامسة والسادسة والسابعة. الرابع الكيفية او الدرجة الناقصة وهى ما فوقها الدرجة المتوسطة كقولك الدرجة الثالثة والثانية والاولى.

والعناصر لا بد ان تكون لها كيفية شديدة غاية. وذلك ان الكيفيات الاصلية توجد فى العناصر اولياً[٢٤٣٧]. بكون كافة المركبات تنحل الى العناصر الاربعة كما مر. ولكن قد توجد كيفية شديدة غاية فى المركبات. اذاً لا بد انها توجد اولياً فى العناصر. اذاً كل عنصر له كيفية اصلية[٢٤٣٨] شديدة غاية اعنى بالدرجة الثامنة.

وبعده قد توجد فى كل عنصر كيفية اخرى شديدة ضرورةً. وبيانه[٢٤٣٩] ان العناصر لها فعلان دائماً. كقولك ان النار تسخن وتيبس والماء يبرد ويرطب والهواء يرطب ويسخن. والارض تيبس وتبرد. وذلك لترتبط العناصر مع بعضها. لكونها وان تقابلت لبعضها بالكيفية الشديدة غاية. فلا تتقابل بالكيفية الشديدة.

وبعده[٢٤٤٠] فنقول النار حارة غايةً. ويابسة تشديداً. والارض يابسة غاية وباردة تشديداً. والهواء رطب غاية وحار تشديداً. والماء بارد غاية

---

٢٤٣٥) ش زاد قد
٢٤٣٦) ش زاد اعلاه
ب٢٤٣٦) ح الثانية
٢٤٣٧) ش ح لكون
٢٤٣٨) ش اولية
٢٤٣٩) ش بيان ذلك
٢٤٤٠) ش وبعد

ورطب تشديداً . وقوله غاية يدل على الكيفية الشديدة غاية وقوله تشديداً يدل على الكيفية الشديدة .

وبيان الاول ان الحرارة الشديدة غاية لا توجد الا فى النار . وبيان الثانى ان النار لا تسخن فقط ولكن تيبس ايضاً . وبيان الثالث ان اليبوسة الشديدة غاية لا توجد الا فى الارض . ولذلك قد تدعى باطلاق الاسم يابسة . وبيان الرابع ان الارض عند ازالة الفاعل الحار ترجع الى برودتها : وبيان الخامس ان الهوا لا شكل له بل انه يقبل كافة الاشكال ويتفرق فى ساير الجهات وذلك من شان الرطوبة . وبيان السادس ان الهواء يصير باستعداد الحرارة كقولك اذا سخنت الماء فيتحول[٢٤٤٠ب] هواء وبالعكس اذا تبرد الهواء يستحيل الى ماء هذا يدل ان الحرارة موجودة فى الهواء والا ما[٢٤٤١] كان الهوا متضاداً[٢٤٤٢] للماء لو كان رطباً بارداً . لكون الماء رطباً بارداً[٢٤٤٢ب] ايضاً . وبيان السابع از البرودة خاصة الماء . وبيان الثامن ان الماء يتشكل بكافة الاشكال .

وقال البعض كل كيفية هى شديدة غاية فى العناصر بمعنى ان النار يابسة غاية . والارض باردة غاية والهواء حار غاية والماء رطب غاية . ونفى ذلك ان يبوسة الارض اعظم من يبوسة النار وبرودة الماء اشد من برودة الارض وحرارة النار اشد من حرارة الهواء ورطوبة الهواء اشد من رطوبة الماء .

وان قلت ان الماء أرطب من الهواء لكونه يرطب اكثر منه فاجبتك ان الماء اقل رطوبة من الهواء وان رطب اكثر منه . وسبب ذلك تكاثف الماء . لان منزلة الماء عند الما[٢٤٤٢ج] كمنزلة الحديد المحمى عند النار . فكما ان النار حارة اكثر من الحديد المحمى مع انها تسخن اقل منه بسبب تخلخلها هكذا الهواء ارطب من الماء مع انه يرطب اقل منها بسبب تخلخله .

وان قلت النار تيبس أكثر من الارض . اذاً اليبوسة فى النار اشد من الارض . فاجبتك النار تيبس اكثر من الارض لاجل حرارتها . لكون الحرارة تنفى الاجزاء الرطبة . وان قلت لو كان الماء بارداً غاية لكان جامداً ابداً . فاجبتك بمنع ذلك لكون الجليد لا يتعلل عن البرودة وحدها .

---

٢٤٤٠ب) ح فتحول .
٢٤٤١) ش لما .
٢٤٤٢) ش متضاداً .
٢٤٤٢ب) ح رطب بارد
٢٤٤٢ج) ح ش الهواء .

ولكن عن اليبوسة ايضاً. وان قلت الهواء في الليل والشتا[٢٤٤٣] هو بارد غاية وخاصة في وسط موضعه. فاجيبك سبب برودة الهواء البخارات الباردة التي تصعد من الارض اليه. وغياب الشمس المسخنة له ورطوبته الطبيعية.

وان قلت لو كان الهواء حاراً لم يصلح لنفس الحيوانات فاجيبك. لا تستحس الحيوانات بحرارة الهواء لاجل رطوبته لان الحرارة تعتدل بالرطوبة.

فصل

في تضادد العناصر بالنسبة الى الكيفيات الاصلية

التضادد صنفان. الاول تضادد[٢٤٤٤] كلي وهو تضاد[٢٤٤٥] كحسب الكيفيتين كليهما: الثاني تضاد جزئ وهو تضاد كحسب كيفية واحدة وذلك قسمان الاول تضاد[٢٤٤٥] كحسب الكيفية الغالبة. اى الشديدة غاية. وذلك يدعى تضاداً[٢٤٤٦] باطلاق اللفظ. الثاني تضادد كحسب الكيفية الشديدة او الناقصة: تقول[٢٤٤٦ب] اولاً النار هي متضادة تضاداً كلياً للماء والارض للهواء وذلك ان النار لا تتفق باحدى الكيفيات مع الماء لكونها حارة يابسة والماء بارد رطب. ولا الارض تتفق باحدى الكيفيات مع الهواء. لكونها يابسة باردة والهواء رطب حار.

وبعده[٢٤٤٧] نقول ثانياً[٢٤٤٧ب] كافة العناصر تتضادد تضاداً جزئياً كحسب الكيفية الشديدة غاية. وذلك ان لا احد من العناصر يتفق مع غيره بالكيفية الشديدة غاية. لكون النار حارة غاية. والهواء رطب غاية والماء بارد غاية. والارض يابسة غاية.

نقول ثالثاً النار تتفق بالكيفية الشديدة مع الارض. والهواء مع الماء. لكون النار يابسة والارض يابسة والهواء رطب والماء رطب الا ان الكيفية التي هي شديدة في عنصر هي شديدة غاية في الاخر[٢٤٤٨]. لكون الارض هي يابسة غاية والنار تشديداً. والهواء رطب غاية والماء تشديداً. وحسب اعتبار اخر. فالنار تتفق مع الهواء والارض مع الماء. لكون النار حارة والهواء حار والارض باردة والماء بارد. الا ان النار حارة غاية. والهواء حار تشديداً والماء بارد غاية والارض باردة تشديداً.

٢٤٤٣) ش الشتي
٢٤٤٤) ش تضاد
٢٤٤٥) شرح تضادد
٢٤٤٦) ش تضاد — ح) تضادداً
٢٤٤٦ب) ح نتقول
٢٤٤٧) ش استقطها
٢٤٤٧ب) ح استقطها
٢٤٤٨) ش عنصر اخر

نقول رابعاً العناصر بقدر ما هي ناقصة كيفيتها ان تكون شديدة غاية بقدر ذلك تقبل من الكيفية المتضادة : وقد قيل ان الحرارة متضادة البرودة[٢٤٤٩] والرطوبة اليبوسة[٢٤٥٠] . وبيان ذلك كما لا تختلط الكيفية الشديدة غاية في غيرها هكذا تختلط في غيرها الكيفية الغير الشديدة[٢٤٤٩ب] غاية : هذا يدل على اعظم ارتباط العناصر في بعضها ومعناه ان النار بما انها حارة غاية لا تختلط بالبرودة بخلاف ما تختلط بشي من الرطوبة بما انها يابسة تشديداً : وكذلك الهواء بما انه رطب غاية ليس فيه شي من اليبوسة بخلاف ما يوجد فيه شي من البرودة . بما ان حرارته ليست شديدة غاية والارض بما انها يابسة غاية لا تقبل اختلاط الرطوبة بخلاف ما تقبل اختلاط الحرارة بما انها ليست باردة غاية . والماء من حيث انه بارد غاية لا يقبل اختلاط الحرارة بخلاف ما يقبل اختلاط اليبوسة بما انه ارطب تشديداً .

وان قلت[٢٤٥١] الارض مرطبة من البحر والنهورة فاجبتك لا نعتبر هنا اختلاط العناصر كما هي موجودة حالاً ولكن نعتبرها كانها صرفة خالصة عن الاختلاط . وان قلت لا نحس في وجود الرطوبة في النار . فاجبتك هذا يدل ان الرطوبة الموجودة في النار هي قليلة جداً فلكثرة الحرارة واليبوسة لا نحس بالرطوبة . وان قلت لو صح ان العناصر تقبل اختلاط الكيفية المتضاددة لكيفيتها الشديدة لكانت ثلث كيفيات لكل عنصر : وهذا خلافاً لراي الفلاسفة : فاجبتك راي الفلاسفة هو ان كل عنصر لـه كيفيتان شديدتان فقط ولم ينفوا بذلك وجود الكيفية الثالثة الناقصة .

وان قلت لو صح ذلك لكانت العناصر مركبة عن بعضها وهذا خلاف[٢٤٥٢] لحد العناصر . فاجبتك العناصر لا تتقوم عن بعضها . ولكن تقبل شياً من كيفيات بعضها . وان اجبت لو قبلت العناصر شياً من كيفيات بعضها لتركبت الكيفيات الاصلية عن بعضها وهذا خلافاً لحد الكيفيات الاصلية . فاجبتك الكيفيات الاصلية لا تقوم عن بعضها ولكن بقدر ما ينقص عن احداها يشتد من[٢٤٥٢ب] الاخرى . وكما لا تتقوم الحرارة عن اليبوسة في النار . ولا البرودة عن الرطوبة في الماء . مع ان النار تحوى الحرارة واليبوسة . والماء يحوى البرودة والرطوبة . هكذا لا تتقوم اليبوسة عن

٢٤٤٩) ش فبرودة
٢٤٤٩ب) ح شديدة
٢٤٥٠) ش فيبوسة
٢٤٥١) ش زاد ان
٢٤٥٢) ش خلافاً
٢٤٥٢ب) ش في

الرطوبة فى النار ولا الرطوبة عن اليبوسة فى الماء . وان كانت اليبوسة فى النار مختلطة مع شيء من الرطوبة . والرطوبة فى الما ممتزجة مع شيء من اليبوسة :

نقول خامساً انكيفيات الشديدة الموجودة فى العناصر تتفق بالنوع اذا كانت متشابهة . كقولك اليبوسة التى فى النار تتفق بالنوع مع اليبوسة التى فى الارض . والحرارة التى فى النار تتفق بالذات مع الحرارة التى فى الهواء والبرودة التى فى الماء تتفق بالنوع مع البرودة التى فى الارض . والرطوبة التى فى الماء تتفق بالذات مع الرطوبة التى فى الهواء . بل ان هذه الكيفيات الاربع[٢٤٥٣] هى متفقة بالنوع فى العناصر كانت او فى المركبات فى الاجسام السفلية او فى العلوية . وبيانه[٢٤٥٤] ان مفعولها واحد فى اى جسم كان ونحس بها على التساوى : وان قلت حرارة الشمس تختلف عن حرارة النار لكونها تفعل ما لا تفعله حرارة النار : فاجبتك بنفى ذلك لانا[٢٤٥٥] نحس بواحدة كما نحس باخرى اذا كان تشديدهما متساوياً : وكذلك مفعولها واحد اذا كان تشديدهما واحداً .

وان قلت حرارة الحمى تختلف عن الحرارة الطبيعية . فاجبتك لا تختلفان بالذات ولكن اما بالتشديد واما باختلاط كيفيات اخر . كما يختلف الخمر الصرف عن الممتزج بالماء . وكما تختلف حرارة الماء الفاتر عن حرارة الماء الغالى[٢٤٥٦] . وان قلت رطوبة الما تختلف عن رطوبة الزيت لان الماء يطفى النار والزيت فيشعلها . فاجبتك سبب ذلك ليس هى الرطوبة . ولكن جوهر الماء والزيت والبرودة فى الما والحرارة فى الزيت .

## فصل
## فى افعال الكيفيات الاصلية

نقول ان الكيفيات الاصلية لها قوة بالنسبة الى ابراز شبيهها يعنى ان الحرارة تبرز حرارة . والبرودة تبرز برودة واليبوسة تبرز يبوسة والرطوبة تبرز رطوبة . وبيان الاول والثانى اعنى من جهة الحرارة والبرودة . فهو انّا نرى ان حرارة النار تبرز حرارة فى الماء فتسخنه . وبرودة الماء تبرز برودة فى اليد فتبردها . وان قلت ان الحرارة تبرز عن النور ايضاً كما يبان

---

٢٤٥٣) ش الاربعة
٢٤٥٤) ش بيان ذلك
٢٤٥٥) ش لاننا
٢٤٥٦) ش المغلى

فى الشمس . فاجبتك هذا لا يمنع ان الحرارة تبرز حرارة اخرى ايضاً كما يبان فى النار والحطب . وبيان الثالث والرابع : اعنى من جهة اليبوسة والرطوبة فهو اولاً ان اليبوسة والرطوبة لو لم تكن لهما قوة فعالة بالنسبة الى ابراز شبيهيا[٢٤٥٦ب] . لما كانتا كيفيتين اصليتين . لان من شان الكيفيات الاصلية انها[٢٤٥٧] لا تبرز عن بعضها . كقولك ان الحرارة لا تبرز عن البرودة ولا البرودة عن الحرارة . وكذلك ان اليبوسة لا تبرز عن الحرارة ولا الرطوبة عن البرودة .

وان قلت قد تبرز اليبوسة عن الحرارة كما يبان فى النار والرطوبة عن البرودة كما يبان فى الماء فاجبتك اليبوسة التى تبرز عن النار لا تبرز عن الحرارة وحدها . ولكن عن يبوسة النار ايضاً . وكذلك الرطوبة التى تبرز عن الماء لا تبرز عن البرودة وحدها . ولكن عن الرطوبة ايضاً .

ومثاله الحرارة التى تبرز عن نور الشمس فى الجسم لا تبرز عن النور وحده . ولكن عن حرارة النور ايضاً . وبيانه ثانياً انا[٢٤٥٧ب] كما نرى الجسم انه يتسخن عندما يتقرب لجسم حار او يبرد عندما يتقرب لجسم[٢٤٥٨] بارد . كذلك نرى[٢٤٥٩] انه يترطب اذا تقرب لجسم رطب . ويتيبس اذا تقرب لجسم يابس . اذاً كما نتنج[٢٤٦٠] ان الحرارة تبرز حرارة والبرودة تبرز برودة . هكذا يجب ان نتنج ان اليبوسة تبرز يبوسة والرطوبة تبرز رطوبة .

وان قلت ان الرطوبة واليبوسة قد سماهما الفلاسفة كيفيات معقول بهما . فاجبتك سبب ذلك انهما اقل قوة من الحرارة والبرودة . وان قلت قد يوجد الجسم الرطب مع انه لا يبرز رطوبة فى غيره كما يبان فى الحجارة التى فى الماء فانها لا تترطب من الماء . ويوجد جسم يابس لا يبرز يبوسة فى غيره كما يبان فى الحجارة التى لا تيبس الماء . فاجبتك لا يبرز الجسم الرطب الرطوبة فى غيره . ولا الجسم اليابس اليبوسة[٢٤٦١] الا اذا كان الاخر مستعداً كما يبان فى النار فانها لا تحرق الحجر مع انها تحرق الحطب والامر ظاهر ان الحجر هو مستعد الى قبول الرطوبة ولا الماء هو مستعد الى قبول اليبوسة .

---

٢٤٥٦ب) ح شبيهها
٢٤٥٧) ش ان .
٢٤٥٧ب) ح انا
٢٤٥٨) ش الى جسم
٢٤٥٩) ش استقطها
٢٤٦٠) ش نتج
٢٤٦١) ش زاد فى غيره

وبعده قد حجز[٢٤٦٢] الماء في بعض الاماكن كما في برية الاسقيط وفي مدينة تيبور بالقرب من رومية اذا امتزجت الماء بكبريت تتحول حجراً .

وان سالت ما هو السبب ان الابار[٢٤٦٣] في الصيف مياهها ابرد من الشتاء[٢٤٦٤] فاجبتك لكون الصيف حاراً[٢٤٦٣ب] والشتا[٢٤٦٤] بارد . وذلك ان في باطن الارض توجد[٢٤٦٤ب] بخارات حارة عديدة فتطلع من موضعها الى وجه الارض . فاما في الشتا[٢٤٦٤] تكون وجه الارض بارداً جداً[٢٤٦٥]. فلا تقدر البخارات تطلع الى فوق بل تستقر[٢٤٦٦] في الماء فتسخنه . وذلك ان البرد الذي على وجه الارض يمنعها من ان تطلع . واما في الصيف لكون وجه الارض حاراً[٢٤٦٦ب] فتطلع البخارات بسهولة بلا مضادة[٢٤٦٧] فيتبقى الماء في الابيارة بارداً . ولهذا السبب المرء يجوع في الشتاء[٢٤٦٨] اكثر من الصيف لكون في الشتاء[٢٤٦٨] تجتمع الحرارة الطبيعية كلها الى باطنه. لكون البرودة التي على وجه الارض تمنعها عن الطلوع الى خارج فتهضم الحرارة المأكل سريعاً . فيجوع المرء . واما في الصيف لكون الدنيا حارة فتخرج الحرارة الطبيعية الى خارج بلا تعويق فتبقى في باطنه حرارة قليلة لا تكفي ان تهضم المأكل سريعاً . ولذلك الماء المسخن اذا وضع على الشمس تدوم فيه الحرارة اقل من انه يوضع في الظلال[٢٤٦٩] . لكون في الظلال[٢٤٦٩] الحرارة تضاد البرودة فلا تخرج سريعاً . واما على الشمس فحرارة الما تجذب من حرارة الشمس . هذا يدل ان الكيفيات تدوم في الجسم اذا كان محيطاً به مضادها اكثر من ان يكون محيطاً به شبيهها .

وان قلت الماء يدوم سخناً اذا تبقى على النار اكثر من ان ترفع النار فاجبتك قولنا ان الكيفية تدوم في الجسم اذا كان محيطاً به مضادها اكثر من ان يكون محيطاً به شبيهها لا يصح في الشبيه الذي لا يزال يزيدها ويشدها . كما يبان في الماء الموضوع على النار ولكن يصح في الشبيه الذي لا يفعل فيها شيأ كما يبان في شعاع الشمس في ايام الشتاء[٢٤٧٠]

---

٢٤٦٢) ح ش يحجر
٢٤٦٣) ح ش ألبيارق
ب٢٤٦٣) ح حار
٢٤٦٤) ش الشتى
ب٢٤٦٤) ح تحوي
٢٤٦٥) ش استقطبا – ح) بارد
٢٤٦٦) ش تستمر
ب٢٤٦٦) ح حار
٢٤٦٧) ش مضاددة
٢٤٦٨) ش الشتى
٢٤٦٩) ش الظلال
٢٤٧٠) ش الشتى

## فصل
## فى مصادمة الكيفيات الاصلية

الكيفيات الاصلية بما انها متضادة تنعل فى بعضها . وبما ان[٢٤٧١] تنعل فى بعضها تقاوم بعضها ومعنى المصادمة والمقاومة هو ان كل واحدة من الكيفيتين المتضادتين تبرز شيأً فى الاخرى قصداً لتعويق فعل الاخرى . والتعويق صنفان : الاول تعويق مطلق . اذا تعوق الفعل مطلقاً كقولك اذا منعت احداً عن المشى فربطته ولم تتركه ان يمشى شيأً . الثانى تعويق بقيد اذا تعوق دوام الفعل او كماله . كقولك اذا مشى احد قليلاً ثم منعته عن المشى فالكيفيات المتضادة تقاوم لبعضها من حيث ان كل واحدة منها تنفى شيأً من الاخرى كقولك اذا تقرب البارد الى الحار . فالبارد ينفى شيأً عن كيفية الحار والحار ينفى شيأً عن كيفية البارد . وقد قيل ان الكيفية لا تنفى شيأً عن غيرها الا بقدر ما تبرز فيه[٢٤٧١ب] من كيفيتها . وبيان ذلك اننا[٢٤٧١ج] نرى ان الماء المسخن اذا تمازج مع الماء البارد تنقص السخونة فى المسخن وتنقص البرودة فى البارد . واذا قربت يدك وهى حارة الى الاخرى الباردة فالحارة تبرز حرارة الباردة والباردة تبرز برودة فى الحارة .

وقال العلماء الكيفية التى لها اشد قوة بالنسبة الى الفعل هى الحرارة وبعدها البرودة . وبعدها الرطوبة . وبعدها اليبوسة . واما الكيفية التى لها اعظم قوة بالنسبة الى المقاومة فهى اليبوسة . وبعدها الرطوبة وبعدها البرودة وبعدها الحرارة . وبيانه[٢٤٧٢] بالمشاهدة لاننا[٢٤٧٣] نرى ان الجسم الكثيف يقاوم الفاعل اعظم مقاومة من الجسم المتخلخل ولا يُنتج ان الذى يقاوم اكثر يكون اكمل يكون الكمال بالنسبة الى الفعل وليس بالنسبة الى المقاومة . ولذلك جسد الانسان هو اكمل من جسد الحيوانات وان دام جسد الحيوانات اكثر من جسد الانسان .

وان قلت لو صدقت مقاومة الكيفيات لحصل ان الفاعل لا يفعل كحسب كل اجزاء كيفيته . فاجيبك ان الفاعل لما يفعل فى مضاده[٢٤٧٤]

---

٢٤٧١) ش انها ...
٢٤٧١ب) ح اسقطها
٢٤٧١ج) ح انا
٢٤٧٢) ش بيان ذلك
٢٤٧٣) ش لأننا
٢٤٧٤) ش مضادد

لا[٢٤٧٥] ينفعل بكل قوته الا لكن[٢٤٧٦] في اول دقيقة ينقصه جزء يسير من كيفيته لمصادمة المضاد[٢٤٧٧].

وان قلت اذا صادم المفعول به الفاعل لكان الفاعل فاعلاً ومفعولاً معاً. وكان غالباً ومغلوباً. وهذا محال. فاجبتك ان الفاعل هو فاعل وغالب بنسبة ومفعول ومغلوب بنسبة اخرى. وذلك لا يمتنع. وان اجبت لو ابرزت الحرارة حرارة في البرودة والبرودة لو ابرزت برودة في الحرارة. لكن الهوا المتواسط بينهما حارًا وباردًا معاً. وهذا محال. فاجبتك الحرارة والبرودة اما متواسطتان او[٢٤٧٨] شديدتان كلتاهما[٢٤٧٩]. او احداهما شديدة والاخرى ناقصة. فان كانتا كلتاهما[٢٤٧٩] شديدتين[٢٤٧٩ب] على التساوى فالهوا المتواسط بينهما لا يقبل الا قليلاً من الحرارة والبرودة. لكون اذا كان المتضادان متساويين احدهما يعوق فعل الاخر. واذا كانتا متواسطتين فالهواء يبرد ويسخن متواسطاً على شبه الماء الفاتر[٢٤٨٠] واذا كانت احداهما شديدة والاخرى ناقصة. فالهوا تشتد فيه احداهما وتنقص فيه الاخرى.

## الفصل الخامس
## في تغيير العناصر

نقول اولاً. العناصر تتغير تغييرًا جوهرياً الى بعضها. وبيانه[٢٤٨١] ان الماء في البيارة قد تتحول[٢٤٨٢] تراباً. والهواء الكثيف قد ينقلب ماء. والماء اذا سكبت منه قليلاً[٢٤٨٢ب] على نار محرقة يتغير ناراً. وذلك ان العناصر الاربعة لها كيفيات اصلية متضادة والكيفيات بما انها اصلية هي فعالة وبما انها فعالة تغير بعضها تغييرًا عرضياً وكلما يتغير تغييرًا عرضياً بالكيفيات المتضادة يقدر ان يتغير تغييرًا جوهرياً. لكون التغيير العرضى هو استعداد الى التغيير الجوهرى. ولهذا السبب في الشتاء[٢٤٨٣] الهواء يتكاثف ويصير مطرًا. وفى الصيف البخارات الارضية والغمام تتحول الى الهواء.

---

٢٤٧٥) ش‍ح استطعنا
٢٤٧٦) ش ان
٢٤٧٧) ش المضادد
٢٤٧٨) ش اما
٢٤٧٩) ح‍ش كلاهما
ب٢٤٧٩) ح شديدتان
٢٤٨٠) ش الفاتر
٢٤٨١) ش بيان ذلك
٢٤٨٢) ش يتحول
ب٢٤٨٢) ح قليلاً منه
٢٤٨٣) ش الشتى

وبعده[٢٤٨٤] تقول ان العناصر المتشابهة باحدى الكيفيتين تتحول الى بعضها اسهل من العناصر الغير المتشابهة[٢٤٨٥]. كقولك الماء يتحول الى الارض لكونهما يتفقان فى البرودة وان اختلفا بالرطوبة[٢٤٨٦] واليبوسة. والهواء يتحول نارًا لكونهما متفقين بالحرارة وان اختلفا بالرطوبة واليبوسة: وبيانه[٢٤٨٧] ان العناصر المتشابهة باحدى الكيفيتين لا تضادد[٢٤٨٨] حسب كلتيهما[٢٤٨٩] ولكن حسب واحدة فقط. هذا يدل انها تفعل فى بعضها باسهل نوع من ان تكون متضاددة[٢٤٩٠] حسب الكيفيتين كلتيهما[٢٤٩٠ب]: وان قلت الواحد نسبته الى الواحد كنسبة الاثنين الى الاثنين[٢٤٩١]: اذًا كما يستطيع العنصر ان يبرز كيفيتين فى التشابه هكذا يستطيع ان يبرز كيفية فى الغير المتشابه[٢٤٩٢]. فاجيبك العنصر نسبته الى المتشابه كنسبة واحد الى واحد كقولك نسبة النار الحارة الى الهواء الحار. واما نسبته الى الغير المتشابه[٢٤٩٣] كنسبة واحد الى اثنين كقولك نسبة النار الحارة اليابسة الى الما البارد الرطب والامر ظاهر ان واحدًا[٢٤٩٤] يفعل فى واحد اسهل من ان يفعل واحد فى اثنين.

تقول ثالثًا. اذا تضادد[٢٤٩٥] عنصران متضاددان[٢٤٩٦] لكيفيتين كليهما قد يبرز عنصر اخر متواسط. كقولك اذا تضادد الماء والنار قد يبرز الهوا او الارض. واذا تضادد[٢٤٩٧] الهوا والارض قد يبرز النار او الماء. وبيانه[٢٤٩٨]. اذا تقرب الما الى الجسم[٢٤٩٩] من جهة وتقرب النار اليه من جهة اخرى فالنار تبرز فيه حرارة قصدًا لمنع رطوبة الما. والما يبرز[٢٥٠٠] فيه رطوبة[٢٥٠١] قصدًا لمنع حرارة النار. ومن ذلك التضادد يمكن بروز الهوا بما ان كيفياته هى الرطوبة والحرارة. واعلم ان النار فعّالة اكثر من جميع[٢٥٠٢] العناصر لتخلخلها وخفتها وبعدها الما شدة البرودة. وبعده الهوا وبعده الارض.

---

٢٤٨٤) ش اسقطها
٢٤٨٥) شرح متشابهة
٢٤٨٦) ش فى الرطوبة
٢٤٨٧) ش بيان ذلك
٢٤٨٨) ش تتضاد
٢٤٨٩) ش كليهما
٢٤٩٠) ش متضادة
ب-٢٤٩٠) خ كليهما
٢٤٩١) ش اسقط الى الاثنين — ح) اثنين
٢٤٩٢) شرح متشابهة — ح) متشابه
٢٤٩٣) شرح متشابه
٢٤٩٤) ش واحد
٢٤٩٥) ش تتضاد — ح) تضاددا
٢٤٩٦) ش متضادان
٢٤٩٧) ش تضاد
٢٤٩٨) ش بيان ذلك
٢٤٩٩) ش جسم
٢٥٠٠) ش تبرز
٢٥٠١) ش وضعها قبل فيه
٢٥٠٢) شرح سائر

تقول رابعاً . قد يتغير العنصر الى غيره بتدريج وحيناً بلا تدريج . ومعنى ذلك ان العناصر اما متشابهة ام لا . فالمتشابهة هي ما تشبه لبعضها في واحدة من الكيفيتين . كقولك النار تتشابه للهوا بالحرارة . وللارض باليبوسة . والهوا يتشابه للنار بالحرارة . وللما بالرطوبة . والماء يتشابه للهوا بالرطوبة . وللارض بالبرودة . والارض تتشابه للما بالبرودة وللنار باليبوسة .

واما العناصر الغير متشابهة فهي ٢٥٠٢ب لا تشبه لبعضها في شيء من الكيفيتين . كقولك النار لا تتشابه للما . لكون النار حاره يابسة والما بارد رطب ولا الارض تتشابه بالهوا لكون الارض يابسة باردة والهوا رطب حار ٢٥٠٣ . فالتغيير ٢٥٠٤ العنصرى بالتدريج هو ان العنصر المتشابه يتغير الى ما يتشابه به ٢٥٠٥ باحدى الكيفيتين . كقولك ان الارض تتحول الى الماء والما يتحول الى الهواء . والهوا يتحول الى نار . والنار تتحول الى هواء . والهوا يتحول الى ما . والما يتحول الى الارض والارض تتحول الى نار .

واما التغيير العنصرى بلا تدريج فهو ان العنصر يتغير الى ما لا يتشابه به باحدى الكيفيتين . كقولك ان الما يتحول الى نار والارض الى هواء وبالعكس : وبيان التغيير العنصرى بالتدريج هو ان الكيفيات الاصلية تعد الى التغيير الجوهري . فاذا كانت في عنصرين كيفيات متشابهة تتغير الى بعضها باسهل نوع . وبيان التغيير العنصرى بلا تدريج ان الماء اذا اخلطته مع نار شديدة لوقته يصير ناراً والبخارات الارضية ينقلب بعضها الى هواء .

واعلم ان القانون المذكور يصح اذا كانت العناصر متساوية لبعضها في القوة والكبر وفي استعداد المادة . والا اذا نقص شيء من التساوى بينهما لتفاعلت في بعضها متشابهة كانت ام لا . كقولك جزء يسير من ارض يتحول الى نار باعظم صعوبة من جزء يسير من ماء وان كانت الارض متشابهة النار ٢٥٠٦ والماء غير متشابهة . وذلك ان الارض ليست مستعدة الى قبول صورة النار كالما . لان الارض كثيفة اكثر من الما . والاستعداد يوخذ باربعة اوجه .

الاول عن الثقل والخفة والتكاثف والتخلخل كما ٢٥٠٧ في المثل

---

ب٢٥٠٢) ح زاد ما
٢٥٠٣) ش وضعها قبل رطب
٢٥٠٤) ش والتغير
٢٥٠٥) ش اسقطها
٢٥٠٦) ش للنار
٢٥٠٧) ش زاد مر

المذكور. الثاني عن كبر المادة وصغرها. كقولك ان النار القليلة تحول الى صورتها شيأً يسيرًا من ماء اسهل من ان تحول شيأً كبيرًا من ارض. الثالث عن حال العنصر. كقولك ان الماء المسخن يتحول الى نار اسهل من الماء البارد. الرابع عن اعظم قوة الفاعل كقولك ان الماء يتغير بقوة النار اسهل من ان يتغير بقوة اضواء.

وقال البعض لا يمكن ان[٢٥٠٨] يتحول الى غيره ان لم يكن قريباً له بالكيفية. ونفى ذلك ان الماء ابعد البعد عن النار مع انه يتحول نارًا بدون وسيط كقولك اذا سكبت قليلاً منه في اتون نار محرقة وان قلت يمتنع التجاوز من طرف الى طرف بدون وسيط. اذًا يمتنع ان العنصر ينقلب الى ما لا يتشابه به بدون وسيط. فاجيبك التجاوز صنفان: الاول بالاتصال وهو اذا اتصل شيء بشيء وهذا التجاوز يمتنع ان يصير من طرف الى طرف بدون وسيط. كقولك لا يمكن ان تنتقل من مكان ا الى مكان ج ان لم تتجاوز مكان ب وكذلك الحرارة الشديدة بالدرجة الثانية يمتنع ان تصير شديدة بالدرجة الخامسة ان لم تشتد سابقاً بالدرجة الثالثة والرابعة. الثاني تجاوز بغير اتصال وهو اذا لم يتصل شيء بشيء وهذا التجاوز يمكن ان يصير من طرف الى طرف بدون وسيط كقولك الجسم البارد يمكن ان يصير حارًا من غير ان يصير يابساً كما يبان في الماء الفاتر. وذلك ان العناصر لما تقال متوسطة بين بعضها لا يعني بذلك ان الحركة تتصل بها ولكن المراد هو انها تتشارك في كيفيات بعضهـا. كقولك ان الهواء يدعى متوسطاً بين النار والماء فليس[٢٥٠٩] ان[٢٥٠٩ب] الماء لا ينقلب نارًا ان لم ينقلب هواء سابقاً. ولكن لكون الهوا مشاركاً[٢٥٠٩ج] لكليهما في واحدة من كيفياتهما. لكون النار حارة يابسة[٢٥٠٩د] والماء بارد رطب والهواء رطب حار.

وان قلت[٢٥١٠] الارض لا يمكن ان تتحول الى نار بدون وسيط. لكون الذي يتحول الى نار يجب ان يتركب عن رطب ويابس كما يبان في الحطب. والارض ليست برطبة وان كانت يابسة. فاجيبك الماء يتحول الى نار مع انه بارد رطب. هذا يدل انه لا يلزم ان يكون الجسم رطباً يابساً.

---

٢٥٠٨) ح ش زاد للعنصر
٢٥٠٩) ح ش ليس
ب٢٥٠٩) ح فان
ج٢٥٠٩) ح مشارك
د٢٥٠٩) ح حار يابس
٢٥١٠) ش زاد ان

## الفصل السادس
## في اختلاط[٢٥١١] العناصر

الاختلاط[٢٥١١] هو امتزاج اشيا عديدة وذلك ثلثة انواع : الاول اختلاط عرضي كحسب الوضع وهو ما يصير بتوسط اجزاء جسم بين اجزاء جسم اخر . كقولك اذا اختلط حب القمح بالشعير . الثاني اختلاط عرضي كحسب التغيير العرضي وهو ما يصير باجتماع اجسام شتى ودخول جزء احدها بين اجزاء الاخر بحيث ان تغير تغيرًا عرضيًا مع بقاء الجوهر. وسبب التغيير العرضي فيما انها[٢٥١٢] تضاد[٢٥١٣] بعضها[٢٥١٤] حسب الكيفيات . كقولك اختلاط الحلاوات عند العطار : الثالث اختلاط جوهري كحسب التغيير الجوهري. وهو ما يصير باجتماع اجسام واستحالة احدها الى الاخر . كقولك اذا تمازج الماء والخمر فيتغيران تغيرًا عرضيًا اولاً ثم يتغيران[٢٥١٥] تغيرًا جوهريًا عند استحالة صورة احدهما الى صورة الاخر . وهذا الاختلاط هو المراد هنا . وقد يوخذ على ثلثة اعتبارات الاول فعل الاختلاط وهو اتحاد الاجسام المتمازجة المتغيرة . وقوله اتحاد[٢٥١٥ب] الاجسام المتمازجة تصير مركبًا واحدًا . وقوله اتحاد اجسام متمازجة يدل ان الامتزاج يختلف عن التوليد لان التوليد باطلاق اللفظ هو صيرورة شيء عن شيء[٢٥١٦] .

واما الامتزاج فهو صيرورة شيء عن اشياء[٢٥١٧] وقوله المتمازجة المتغيرة يدل ان التغيير العرضي يتقدم على الجوهري . الثاني المركب الذي يتقوم عن الاشيا المتمازجة . وذلك قسمان : الاول غير عايش كقولك الحجر والحطب . الثاني عايش وهو قسمان : الاول عايش نباتي كقولك الشجر . الثاني عايش حسي كقولك الحيوانات . ولا ذكر للعايش الناطق لكون نفس الانسان روحانية لا تتقوم عن امتزاج العناصر .

وان سالت هل المركب له صورة جوهرية ممتازة عن صورة العناصر المتمازجة[٢٥١٨] . فاجبتك نعم . وبيانه[٢٥١٩] اولاً ان المركبات تختلف عن

---

٢٥١١) ش اخلاط
٢٥١٢) ش هو انه
٢٥١٣) ش رح تضادد
٢٥١٤) ش لبعضها
٢٥١٥) ش يتغيرا
٢٥١٥ب) ح زاد ان
٢٥١٦) ش اشيا
٢٥١٧) ش اسقط هذه الجملة كلها : واما الامتزاج الى أشياء
٢٥١٨) ش الممتزجة
٢٥١٩) ش بيان ذلك

بعضها بالنوع كذلك الشجر يختلف عن الحجر والحيوان يختلف عن الشجر. هذا يدل انه[٢٥٢٠] توجد فى المركبات صورة مختلفة عن صورة العناصر. لان العناصر اربعة والاختلاف بتاليفها لا يكون الا على عشرة انواع : اعنى النار مع الهواء. والنار مع الماء. والنار مع الارض. والهواء مع الماء. والهواء مع الارض. والماء مع الارض. والنار مع الهواء والماء[٢٥٢١]. والنار مع الهواء والارض. والنار مع الماء والارض. والامر ظاهر ان المركبات المختلفة بالنوع هى فوق العشرة انواع. وبعد كما يفعل الانسان افعال المنطق والحس والنمو بنفس ناطقة ممتازة عن صورة العناصر الاربعة. هكذا يجب ان تكون نفس النباتات والحيوانات مختلفة عن تاليف العناصر : الثالث الاشياء المتمازجة اعنى العناصر :

وامتزاج العناصر يطلب شيئين : الاول اعتدال الاشياء المتمازجة ان لا تغلب العناصر على بعضها. لكون المركب يتقوم عن اختلاط العناصر ولا يمكن ذلك اذا غلب احدها على الاخر. لكون العنصر الغالب له ان يحول اليه المغلوب : الثانى اجتماع العناصر جمعاً واحداً. والاقل ان تتصل مع بعضها وذلك ان الاختلاط لا يصير عن تاليف اشياء متضاددة[٢٥٢١ب]. واما التاليف فانه يطلب اتصال الاجزاء المؤلفة.

## فصل
## فى المركب

المركب هو ما يتقوم عن امتزاج العناصر. والعناصر اذا امتزجت لا يلزم ان توجد كلها كحسب الجوهر بل يكفى ان توجد بعضها كحسب الجوهر وبعضها كحسب القوة اى الكيفية. وسبب ذلك ان العناصر تنفعل بواسطة الكيفيات الاصلية. وهذا يدل على ان المركب يتقوم كفواً عن كيفيات العناصر بعد ان يوجد فيه[٢٥٢٣] عنصر واحد بالجوهر. ولذلك قد يوجد مركب مولف عن جوهر عنصر واحد وعن كيفيات العناصر الاخر الثلثة. كقولك ان السمك مركب عن جوهر الماء وعن كيفية النار. والهواء والارض. وقد يكون مركباً عن جوهر عنصرين وعن كيفية عنصرين.

٢٥٢٠) ش ح ان
٢٥٢١) ش زادوا الارض وزاد
ب٢٥٢١) ح متضاددة
٢٥٢٢) ش استقطها
٢٥٢٣) ش غير
٢٥٢٤) ش ثلاثة
٢٥٢٥) ش مركباً

وقد يتقوم عن جوهر ثلثة[٢٥٢٤] عناصر وعن كيفية عنصر واحد . كقولك ان الحيوان مركب[٢٥٢٥] عن جوهر الارض والماء والهواء وعن كيفية النار اي الحرارة . وقد يكون مركباً[٢٥٢٦] عن جوهر العناصر الاربعة معاً .

وقال البعض يمتنع تركيب الجسم عن جوهر العناصر الاربعة لامتناع تألف النار مع ساير العناصر . ونفى ذلك انا[٢٥٢٧] نرى في باطن الارض ماء وبخارات نارية موجودة معاً . وكما تشتعل النار بصناعة وتختلط بين الماء هكذا باحرى يمكن ان تتالف مع كافة العناصر .

واعلم ان العناصر لا تتقوم المركب بحالة واحدة . هذا يدل ان العناصر بما ان البعض منها هو اشد قوة من الاخر يجب ان يختلط الاعتدال بينها بمعنى ان العنصر الناقص بالقوه يكون كثيراً بالمادة والعنصر الشديد بالقوة يكون يسيراً بالمادة . ولذلك قد تتقوم الاجسام عن الارض اكثر من غيرها . لكون الارض انقص بالقوة من غيرها : يحصل ان الاجسام الغالبة فيها الارض تثقل كثيراً وتسفل سريعاً . كما يبان في الرصاص والحجر . والاجسام الغالب[٢٥٢٧ب] فيها الماء تتواسط بين الارض والماء كما يبان في السمك . والاجسام التي يغلب فيها الهواء تتواسط بين الماء والهواء كما يبان في الزيت والخطب فانك اذا وضعتها[٢٥٢٨] فوق الماء لا يغرقان . والاجسام التي تغلب فيها النار فموضوعها الطبيعي فوق الهواء .

وان سالت هل تتقوم المركبات عن العناصر الاربعة لزوماً . فاجيبك اما الاجسام الكاملة كالحيوان والنبات وما اشبه[٢٥٢٩] فانها تتقوم عن العناصر اربعتها لزوماً كما مرّ . وقوله عن العناصر الاربعة يدل على جوهرها ام كيفياتها .

واما الاجسام الغير الكاملة[٢٥٣٠] فيمكن انها[٢٥٣١] تتركب عن عنصرين او ثلثة[٢٥٣٢] او اربعة .

وان سالت هل توجد صورة العناصر في المركب. فاجيبك لا ولكن توجد فيه مادة العناصر وكيفياتها . ومعنى ذلك اذا كان المركب متقوماً عن جوهر العناصر تبقى فيه مادتها . وان كان متقوماً عن كيفيات العناصر

---

٢٥٢٦) ش استعملها
٢٥٢٧) ش اننا
٢٥٢٧ب) ح الغالبه
٢٥٢٨) ش وضعتها

٢٥٢٩) ش زاد ذلك
٢٥٣٠) ش ح كاملة
٢٥٣١) ش ان
٢٥٣٢) ش ثلاثة

تبقى فيه كيفياتها . وبيان ذلك٢٠٣٢ب ان المركب له صورة جوهرية متازة عن العناصر الممتزجة٢٠٣٣ لما٢٠٣٤ تبين اعلاه واذا تبقت صورة العناصر فى المركب لكانت فى المركب صورتان جوهريتان اى صورة المركب وصورة العناصر . وهذا محال كما مر فى الفصل السابع من المقالة الثالثة٢٠٣٤ب .

اعتراض اول : عند تركيب المركب عن جوهر العناصر لا توجد علة مفسدة لصورة العناصر .

جواب كيفيات العناصر تنافى لصور العناصر عند بروز صورة المركب .

اعتراض ثانى٢٠٣٥ . المركبات تنحل الى عناصر ما٢٠٣٦ يدل ان العناصر كانت موجودة فيها سابقاً بالمادة والصورة .

جواب الكيفية الغالبة فى المركب تبرز صورة العنصر عند انحلال المركب .

اعتراض ثالث فى المركب مبدأ يقتضى ابراز الكيفيات الاصلية ولا٢٠٣٧ ذلك الا صورة العناصر .

جواب ذلك المبدا هو صورة المركب الجوهرية . لكونها تفعل فى المركب ما قد كانت تفعله صورة العناصر لو وجدت هناك .

اعتراض رابع العنصر لا يقال انه موجود بالقوة فى عنصر اخر وان كانت له كيفية مثل كيفية الاخر . اذاً ان كانت العناصر موجودة فى المركب بالقوة فقط . لم تُقَل٢٠٣٧ب انها موجودة فيه وهذا خلق .

جواب اول العناصر لا تقال انها فى بعضها . لكون كيفيتها لا توخذ عن بعضها . كقولك حرارة الهواء لا توخذ عن النار ولا يبوسة النار توخذ عن الارض . واما كيفيات المركب فتوخذ عن العناصر . ولهذا يجوز القول ان العناصر موجودة فى المركب بالقوة ولا يجوز ان العناصر موجودة فى بعضها بالقوة .

---

ب٢٠٣٢) ح زاد وبيانه
٢٠٣٣) ش المتازجة
٢٠٣٤) ش زاد قد
ب٢٠٣٤) ح الرابعة
٢٠٣٥) ش ثان
٢٠٣٦) ش وهذا
٢٠٣٧) ش وليس
ب٢٠٣٧) ح تقال

## الفصل السابع
## فى كيفيات العناصر التالية

الكيفيات التالية هى اربعة : اعنى الثقل . والخفة . والتكاثف . والتخلخل : وخاصة الثقل ان الجسم يسفل . وخاصة الخفة انه يعلو . وخاصة التخلخل ان يملأ مكاناً كبيراً . وخاصة التكاثف انه[٢٥٣٧ج] يملى مكاناً صغيراً . والنار خفيفة ومتخلخلة غاية والهواء خفيف ومتخلخل متواسطاً . والارض ثقيلة وكثيفة غاية . والماء ثقيل وكثيف متواسطاً ولذلك موضع الارض تحت كافة العناصر . وموضع الماء فوق الارض . وموضع الهواء فوق الماء . وموضع النار فوق الهواء . والماء يحوط بالارض . والهواء يحوط بالماء . والنار تحوط بالهواء .

وان سالت هل تثقل العناصر او تخف فى موضعها . فاجيبك قال البعض : نعم . وبيانه[٢٥٣٨] ان الوعاء الممتلى ماءً يثقل اكثر من ان يكون خاوياً . وليس[٢٥٣٨ب] ذلك الا لكون نقط الماء التى فوق تثقل على النقط التى تحت : وقال اخرون لا . وبيانه[٢٥٣٨] ان السمك فى الماء لا يحس بثقل الماء والسطل الممتلى ماء يرتفع الى فوق باعظم سهولة ما دام تحت وجه الماء . هذا يدل ان الماء الذى فى السطل لا يثقل فى الماء بل فى الهواء وهذا الراى[٢٥٣٩] اصح . ومعناه لا يثقل العنصر ولا يخف ما دام فى موضعه الطبيعى . واثباته[٢٥٤٠] ان كل شيء له نهاية متى اكتسبها سكن . والامر ظاهر ان نهاية الاجسام هى الوضع فى موضعها . فعند حصولها ذلك لا تثقل ولا تخف اعنى لا تعلو ولا تسفل . واثباته[٢٥٤٠] ايضاً ان المركز الطبيعى هو نقطة صغيرة جداً ما لا يوضع فيه الا جسم واحد صغير . فلو كانت العناصر تثقل وتخف فى موضعها لكانت كافتها موضوعة وضعاً قسرياً سوا[٢٥٤١] جسم واحد صغير جداً وهذا محال .

وان قلت اذا حفرت تحت الارض تهبط الارض الفوقانية واذا حفرت تحت الماء يسفل الماء . هذا يدل ان الارض تثقل فى موضعها والماء يثقل فى موضعه . فاجيبك بسبب هبوط الارض والماء ليس هو انهما يثقلان فى

---

ج٢٥٣٧) ح ان
٢٥٣٨) شح وبيانهم
ب٢٥٣٨) ح ولا
٢٥٣٩) ح ش زاد هو
٢٥٤٠) ش ولثبات ذلك
٢٥٤١) ش سوى

موضعهما . ولكن لا[٢٥٤٢] يتواسط بينهما الهواء لانه قد قيل ان الارض تحت الماء والماء تحت الهواء .

وان قلت ان الماء يثقل على الماء والارض تثقل على الارض لكون الوعاء الممتلئ من ماء او ارض[٢٥٤٣] يثقل اكثر من ان يكون خاوياً . فاجيبك سبب ذلك ليس هو ان الماء يثقل على الماء والارض على الارض . ولكن لكونهما يصيران مبداء واحداً اثقل . ومعنى ذلك ان الماء المتواسط بين ماء وماء لا يثقل على الماء التحتانى . ولكن مع الماء التحتانى يثقل على الهواء الذى تحته . وكذلك فى امر الارض .

وان قلت العناصر لا تعدم ثقلها فى موضعها . اذاً تثقل فى موضعها . فاجيبك الثقل صنفان : الاول بالقوة وهو نفس الكيفية . وهذا الثقل لا تعدمه العناصر اين[٢٥٤٤] ما كانت . الثانى ثقل بالفعل اى فعل الثقل اعنى فعل الهبوط . وهذا يمتاز عن ذات الثقل ولا يوجد فى العناصر الموضوعة فى موضعها[٢٥٤٥] .

وان قلت الرجل القاعد على الارض لا يتوسط بينه وبين الارض[٢٥٤٦] لا هواء ولا ماء مع انه يتعب . ولا[٢٥٤٧] ذلك الا لكون جسمه يثقل . فاجيبك سبب التعب فى المرء القاعد هو ان جسمه مركب[٢٥٤٨] الارض والماء والهواء والنار . فالهواء والنار بما انهما خفيفان يجذبانه الى فوق والارض والماء بما انهما ثقيلان يجذبانه الى تحت . فمن هذه المضادة[٢٥٤٨ب] يصدر التعب .

وان سالت هل الهواء ثقيل والماء خفيف . فاجيبك الهواء ثقيل بالنسبة الى النار . وخفيف بالنسبة الى الارض والماء . والماء هو ثقيل بالنسبة الى الهواء والنار هو خفيف بالنسبة الى الارض . وذلك ان الخفة فى الهواء هى متمازجة بشىء من الثقل . والثقل فى الماء هو متمازج بشىء من الخفــة . وبيانه[٢٥٤٩] ان الهواء رطب حار . فمن جهة الحرارة هو خفيف ومن جهة الرطوبة هو ثقيل . والماء هو بارد رطب . فمن جهة البرودة هو ثقيل . ومن جهة الرطوبة هو خفيف . وانه لامر مشاهد بالحواس ان الشىء المنفوخ يثقل اكثر من ان لا يكون منتفخاً .

٢٥٤٢) ش لانه — ح) لان
٢٥٤٣) ش وارض
٢٥٤٤) ش اينا
٢٥٤٥) ش موضوعها
٢٥٤٦) ش اسقط وبين الارض
٢٥٤٧) ش وليس
٢٥٤٨) ش ح زاد عن كيفيات
٢٥٤٨ب) ح المفاددة
٢٥٤٩) ش وبيان ذلك

## المقالة الثامنة والعشرون[٢٥٥٠]

## فى الجسد

قد مرّ فى تركيب الجسم بوجه العموم فيجب التبصر فى تركيبه بالخصوص[٢٥٥١]

### الفصل الاول

### فى ماهية الجسد

الجسد هو مادة المركب المادى . لان المركب المادى يتقوم عن شيئين . اى المادة والصورة . والمادة تقال فى الحيوانات والانسان جسد[٢٥٥٢] . والصورة تقال فيها نفس[٢٥٥٣] . والجسد قد يدعى جسماً . والجسم يوخذ على وجهين : الاول بمعنى الكل المولف عن مادة وصورة متحدتين . الثانى بمعنى المادة وحدها . وهذا هو المراد هنا . ويتقوم الجسد عن اجزاء مختلفة النوع . كتقولك الراس واليدين والرجلين واللحم والعظام[٢٥٥٤] والمفاصل وما اشبه[٢٥٥٥] .

### الفصل الثانى

### فى تصوير الجسد البشري

هذه صفة تصوير الجسد البشرى فى باطن الانثى . سبعة ايام بعد الحبل به[٢٥٥٦] . يظهر فى باطن الانثى كتلة بيضا ترغو كاللبن شبه عجين ابيض يرغو كاللبن[٢٥٥٧] . وفيه ثلث بوابق اى ختوم . منها واحده تصوير القلب . والاخرى للدماغ والثالثة للكبد . وهذه الختلة[٢٥٥٨] تسمى جنين بالقوة البعيدة لكونها غير عايشة . ثم بعد سبعة ايام يتصور فى موضع الصرة عرق او عرقان[٢٥٥٨ب] يقال له ܣܠܟ[٢٥٥٩] ويلتف مرة او مرتين حول الختلة[٢٥٥٨] المذكورة ويلصق[٢٥٦٠] فى باطن الانثى ويتعلق به

---

٢٥٥٠) شرح التاسعة والعشرون
٢٥٥١) ش بوجه الخصوص
٢٥٥٢) ش جسداً
٢٥٥٣) ش نفساً
٢٥٥٤) ش العظم
٢٥٥٥) ش زاد ذلك
٢٥٥٦) ش اسقطها
٢٥٥٧) ش اسقط شبه عجين ابيض يرغو كاللبن
٢٥٥٨) ش الكتلة . وضعها ب الختلة . وخلط بين الكاف والخاء السريانية — ح) عرقين .
٢٥٥٩) ش عرك بالحرف السرياني في ب سلك .
٢٥٦٠) ش يلتصق وزاد « ويتعلق به الجنين في الوالدة كما تتعلق الاثمار في الشجرة وتبعث الوالدة بواسطته » — ح) ترك « في باطن الانثى » بعد يلصق وزاد بعدها ما زاده ش .

الغذاء الى الجنين . كما تبعث الشجرة الطعام الى الثمر . والجنين على هذا الاعتبار يقال جنين بالقوة القريبة . لكونه يعيش عيشة نباتية اعنى بالتربية والنمو . ثم بعد ذلك تتحول الخثلة٢٥٥٨ المذكورة مع بوابقها وعروقها وتصير حمراء ويتصور القلب والدماغ والكبد ويبداء٢٥٦١ يخفق القلب وحينئذ يعيش الحيوان عيشة حسية ويكمل تصويره . واما الانسان فلا يكمل تصويره حينئذ . ولكن يعيش عيشة حسية فقط . ويقال الجنين انه باقرب القوة الى كمال التصوير . وبعده تكمل الخثلة٢٥٥٨ الحمراء المذكورة بافعال النفس الناطقة وتسمى جنيناً٢٥٦١ب كاملاً . ويكون كبر الجسد لطول نصف اصبع .

وقال اغلب العلما الذكر يتكمل٢٥٦٢ تصويره بعد اربعين يوماً٢٥٦٢ب من الحبل به . والانثى بعد ثمانين يوماً . وقال اخرون الذكر يتصور كاملاً بعد ثلاثين يوماً٢٥٦٢ب . والانثى بعد اربعين يوماً٢٥٦٢ب : وقال البعض القلب يتصور اى يعيش قبل كافة الاعضاء . وقال اخرون القلب والكبد والدماغ تتصور معاً . وقال اخرون كافة الاجزاء الجسمية تتصور معاً . الا ان الحياة محسوسة فى القلب والكبد والدماغ خاصة لكمال٢٥٦٣ تصورها٢٥٦٤ : وقال بعض العلما فى٢٥٦٥ الانسان تدخل النفس النباتية اولاً . ثم تدخل النفس الحيوانية وتبطل النباتية . واخيراً تدخل النفس الناطقة وتبطل النباتية والحيوانية :

وقال اخرون وهذا الراى٢٥٦٦ المستقيم ان الجنين عندما يعيش عيشة نباتية يتنفس بالنفس الناطقة وهى تفعل فيه افعال الحياة النباتية والحيوانية . واما قوله ان فى ذلك الحين لا يظهر فعل النطق . فجوابه هذا يدل ان الجسد بعد ما تكمل بالآلات اللازمة الى فعل النطق . ولا يدل ان النفس النباتية تتقدم على٢٥٦٧ النفس الناطقة . والا لما كانت فى جسد الانسان النفس الناطقة حتى الى كمال اربع سنين بعد ولادته وهذا محال . ثم بعد ظهور افعال النفس الناطقة يفيض من دم الوالدة بعضه يترقى به الجنين وينمو الى ان يصير عروق٢٥٦٨ شبه اللفة تلتصق بصرة٢٥٦٩ الجنين وفى

٢٥٦١) ش يبدى
٢٥٦١ب) ح جنين كامل
٢٥٦٢) ش يكمل
٢٥٦٢ب) ح يوم
٢٥٦٣) ش ح لكمال
٢٥٦٤) ش ح تصديرها
٢٥٦٥) ش زاد جسد
٢٥٦٦) ش زاد الاصح
٢٥٦٧) ح ش الى
٢٥٦٨) ش عروقاً
٢٥٦٩) ش بسرة

باطن ٢٥٧٠ الوالدة لها ان تجاويف عروق الجنين والوالدة يفيض بواسطتها دم الوالدة من عروقها الى عروق الجنين ويرجع من الجنين الى الوالدة ولا يزال الجنين ينمو ويتربى فى باطن الوالدة الى ان يولد .

وقال العلماء الجنين يقبل الغذاء فى باطن الوالدة بواسطة الصرة ٢٥٧٠ وبواسطة الفم . وبيان الاول انه قد تولدت اشيا شايعة ٢٥٧٢ لا فم لها . هذا يدل انها تربى بواسطة الصرة ٢٥٧١ وهى فى باطن الانثى . وبيان الثانى انها توجد حيوانات لا تلتصق بالصرة ٢٥٧١ فى الوالدة ما يدل انها تغتذى بالفم . واما زبل الجنين فينزل الى تحت الجنين حيث توجد صرة متطاولة .

## الفصل الثالث
## فى اجزا الجسد

اجزاء الجسد صنفان : متشابهة وغير متشابهة . فالمتشابهة هى ما تتجزى الى اجزاء متفقة بالنوع كقولك اللحم والعظم ٢٥٧٣ والعروق والمفاصل والعضلات وما اشبه ٢٥٧٤ . واما الغير المتشابهة ٢٥٧٤ب فهى ما تتجزى الى اجزاء مختلفة النوع ٢٥٧٥ . كقولك الراس والدماغ والمعدة واليد وما اشبه ٢٥٧٦ . وقد نتكلم عنها فى كتاب الانسان ان شاء الله تعالى .

## المقالة التاسعة والعشرون ٢٥٧٧
## فى النفس

## الفصل الاول
## فى ماهية النفس

النفس هى مبداء الحياة فى الجسم الطبيعي ومعنى ٢٥٧٨ ذلك ان الحياة توخذ على وجهين : الاول حياة بالقوة اى مبدا الحياة . وهذا المبدا هو النفس . الثانى حياة بالفعل عن فعل الحياة كفعل النمو والحساسة والنطق . وهذا يمتاز عن النفس لكونه فعل النفس والحياة تحد انها حركة

٢٥٧٠) ش بطن
٢٥٧١) ش السرة
٢٥٧٢) ش عايشة
٢٥٧٣) ش العظام
٢٥٧٤) ش زاد ذلك
٢٥٧٤ب) ح متشابهة
٢٥٧٥) ش بالنوع
٢٥٧٦) ش زاد ذلك
٢٥٧٧) ش شرح الشلشون
٢٥٧٨) ش معنا

داخلة صادرة عن النفس . وذلك انا[٢٥٧٩] نميز الاشياء العايشة عن الغير العايشة[٢٥٨٠] بما انا نرى ان العايش يحرك ذاته بخلاف الغير العايش[٢٥٨١] الذى لا يتحرك الا من غيره .

وان قلت ان الجسم الثقيل والخفيف يتحركان عن ذاتهما مع انهما لا يعيشان . فاجبتك الاشياء الغير العايشة[٢٥٨١] لا تحرك ذاتها اذا كانت فى مقامها الطبيعى . كالارض والهواء والماء والنار . ولكن انما تتحرك عن كيفياتها اذا كانت فى مقام قسرى . واما الاشياء العايشة فتحرك ذاتها وان كانت فى مقامها الطبيعى كما يبان فى الانسان والحيوان والنبات . لكون العايش دايماً يحرك ذاته اما قصداً للنمو واما قصداً لحفظ ذاته .

## الفصل الثانى
## فى اقسام النفس

النفس ثلثة اقسام : الاول نفس نباتية . الثانى نفس حيوانية . الثالث نفس ناطقة . وذلك انه[٢٥٨٢ب] توجد بعض اشيا تربو[٢٥٨٣] وتنشو بغير حاسة وبلا نطق كالنبات . وبعض اشياء تنمو وتنشو بحاسة بغير نطق كالحيوان . وبعض اشياء تنمو وتنشو بحاسة ونطق كالانسان .

والنفس النباتية اعم من الحيوانية : والحيوانية اعم من الناطقة . وذلك ان النفس الحساسة اى الحيوانية لا تخلو ان تكون نباتية ولا النفس الناطقة تخلو ان تكون نباتية حيوانية . لكون نسبة النفوس الثلثة[٢٥٨٤] الى بعضها كنسبة ثلثة اعداد الى بعضها . وكما يكون العدد الواحد بغير الثانى والثالث . والثانى لا يكون بغير الواحد وان كان بغير الثالث . والثالث لا يكون بغير الواحد ولا بغير الثانى . هكذا النفس النباتية تكون بغير الحيوانية وبغير الناطقة كما فى الشجر . والحيوانية لا تكون بغير النباتية وان كانت بغير الناطقة كما فى الحيوان . والانسانية لا تكون بغير النباتية ولا بغير الحيوانية كما فى الانسان .

وان سالت هل تمتاز النفوس عن بعضها فى مركب واحد . فاجبتك لا . لكون النفس السامية تفعل فى المركب جميع[٢٥٨٥] ما تفعله النفس

٢٥٧٩) ش انا
٢٥٨٠) ش ح عائشة
٢٥٨١) ش ح عائش
٢٥٨٢) ش عائشة
٢٥٨٢ب) ح ان
٢٥٨٣) ش زاد وتنمو
٢٥٨٤) ش الثلث
٢٥٨٥) ش جميعاً

السفلية لو وجدت . وذلك ان النفس النباتية تدعى سفلية بالنسبة الى النفس الحيوانية والناطقة . لكونها انقص منهما . والنفس الحيوانية تدعى سفلية بالنسبة الى الناطقة . لكونها انقص منها . واما في الحيوان فلا توجد نفسان احداهما نباتية تفعل افعال النمو . والاخرى حيوانية تفعل افعال الحساسة . ولكن توجد نفس واحدة حيوانية تفعل فعل النمو والحساسة بالالات مختلفة . وكذلك لا توجد في الانسان ثلث انفس . ولكن نفس واحدة ناطقة تفعل فعل النمو بالاتها . وفعل الحساسة بالاتها . وفعل النطق بذاتها .

## الفصل الثالث
## في النفس النباتية

النفس النباتية هي مبداء الحياة من جهة ما يتولد ويربو ويغتذى . وقواها ثلث اعني الغاذية والنامية [٢٥٨٦] . والمولدة . وذلك ان النبات بما انه [٢٥٨٧] يغتذى بذاته فله قوة غاذية . ولان النبات ينمو بذاته فله قوة منمية . ولان من النبات ما يولد المثل . ويتولد عن المثل بذاته فله قوة مولدة . وقوى النفس النباتية على اعتبارين . الاول بالذات اعني من جهة ذاتها . وعلى هذا الاعتبار لا تمتاز عن النفس النباتية ولا عن بعضها . لان النفس النباتية هي ما تقدر ان تغذى الجسم وتنميه وتولده : الثاني بالنسبة الى الالة والفعل . وعلى هذا الاعتبار تمتاز عن النفس النباتية وعن بعضها . لكون النفس النباتية تمتاز عن فعل النمو والغذا والتوليد وعن الالات اللازمة لذلك [٢٥٨٨] . والقوة الغاذية لها ان تشبه الغذا بطبيعة الجسم الذى قيل انه غذاءه وتزيد فيه مقدار ما يتحلل او اكثر او اقل . والغذاء من شانه ان يكون جوهرًا متمازجاً عن العناصر متشبه بالجسم بشيء ويختلف عنه بشيء اخر . خرج به ان يكون غذاء العنصر الصرف [٢٥٨٩] ولا تشتغل بقول من يزعم انه توجد حيوانات تغتذى من الهواء وحده او عن النار وحدها . ويخرج به ان يكون غذاء الشيء المتشبه بالجسم تشبيهاً كلياً : لكون الغذاء يستحيل الى جوهر المغتذى والذى يكون متشبهاً بشيء بالكلية يمتنع ان يتحول الى جوهره كما مرّ اعلاه :

والقوة الغاذية تخدمها اربع قوى : وهي اولاً القوة الجاذبة وهي ما تجتذب الغذاء وتفرقه الى اعضاء الجسد في الحيوانات والى اجزاء النبات

٢٥٨٦) ش المنمية
٢٥٨٧) ش ان
٢٥٨٨) ش الى ذلك
٢٥٨٩) ش اسقطها

فى النباتات : ثانياً القوة الماسكة وهى ما تمسك الغذاء فى مكانه : ثالثاً القوة الهاضمة وهى ما تهضم الغذا اى[٢٥٩٠] تحوله الى جوهر المغتذى : رابعاً القوة الدافعة وهى ما تدفع الغذاء الفاضل . لكونه لازماً[٢٥٩٠ب] الى حياة الحيوان ان يجتذب الغذاء ويحفظ الذى جذب ويهضم الذى حفظ ويتحول بعض الذى تهضم الى جوهر الحيوان . وبعضه يدفع الى خارج وصفة التربية فى الانسان والحيوان قد نوردها فى كتاب الانسان :

والقوة الفائقة[٢٥٩١] لها ان تزيد فى الجسم بالتربية الطبيعية اكثر مما يتحلل . وذلك لا كيف ما اتفق بل على جهة يبلغ الى غاية النشو[٢٥٩٢] خرج به ان يكون نمواً طبيعياً تزيد نار على نار . وما اشبه[٢٥٩٣] . لكون ذلك[٢٥٩٤] لا يصير بالتربية الطبيعية .

والقوة المولدة لها ان تولد المثل . والتوليد صنفان : الاول عام على كل شيء قابل التوليد والفساد . وهذا التولد هو التغيير الجوهرى . الثانى خاص بالاحياء وهو صدور شى حى عن مبداء حى متفق معه بالطبيعة . اعنى ما يصدر على تصور الشبه والمثال باشتراك الطبيعة . كالانسان يصدر عن انسان . والفرس عن فرس . ومعنى ذلك فى الطبيعيات ان القوة المولدة تاخذ من الجسم الذى هى فيه جزءًا شيئاً بالقوة تبرز عن[٢٥٩٥] صورة المتولد . وذلك فى النباتات والحيوانات . واما فى الانسان فالقوة المولدة تاخذ من الجسم جزءًا اذا استعد يخلق الله فيه نفساً ناطقة .

والقوة المولدة بحسب افعالها هى غير الغاذية . لان الانسان وهو طفل له قوة غاذية دون المولدة . وكذلك القوة المنمية دون المولدة والغاذية غير المنمية لان الهرم من الحيوان له القوة الغادية وليس له المنمية . وهذا الاختلاف لا يوخذ من جهة ذات القوة . ولكن من جهة فعلها والاتها .

## الفصل الرابع
## فى النفس الحيوانية

النفس الحيوانية هى مبداء الحياة من جهة ما يحس . والحس قسمان : الاول حس خارج وهو خمسة اعنى البصر . والسمع . والشم . والذوق .

---

٢٥٩٠) ش وضع بدل اي الواو
ب٢٥٩٠) ح لازم
٢٥٩١) شرح المنمية
٢٥٩٢) ش النمو
٢٥٩٣) ش زاد ذلك
٢٥٩٤) شرح وضعها بعد يصير
٢٥٩٥) شرح عنه

والنسس . الثاني حس باطن وهو اربعة اعني الحس العام والمخيلة والمفكرة والذاكرة . وهذه القوى اما ان تؤخذ كحسب ذاتها . واما تؤخذ كحسب افعالها والاتها . فبالاعتبار الاول لا تمتاز عن النفس الحيوانية في الحيوان ولا عن النفس الناطقة في الانسان . ولا عن بعضها في كليهما . لان قوى النفس الحيوانية هي النفس الحيوانية القادرة ان تحسّ بالحواس المذكورة على تقدير استعدادها . واما بالاعتبار الثاني فتمتاز قوى النفس الحيوانية عن النفس وعن بعضها . لكون[٢٥٩٦] الة السمع . وفعل الذوق يختلف عن فعل الشم .

والنفس الحيوانية قوتان محركة ومدركة . والمحركة قسمان الاول محركة بانها باعثة وهي قسمان : شهوانية وهي قوة[٢٥٩٧] الى تحريك تقرب شيء متخيل ضروري او نافع طلباً للذة . وغضبية وهي قوة تنبعث على تحريك ابتعاد شيء مهروب عنه طلباً للغلبة . الثاني محركة على انها فاعلة وهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تجذب الاوتار والرباطات او ترخيها الى جهة المبداء . والقوة المدركة قسمان : منها قوة تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل . والمدركة من خارج هي الحواس الخمس فمنها البصر وهي قوة مرتبة في العين تدرك صورة ما[٢٥٩٨] ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباه[٢٥٩٩] الاجسام ذوات اللون المتادية في الاجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة . والشفاف بالفعل هو جسم لا لون له كالهواء والما . والنار الصرفة . وموضوع البصر هو الجسم الملوّن بما انه ملون . ومنها السمع وهي قوة مرتبة في سطح سماك[٢٦٠٠] الاذن تدرك صورة ما يتادى اليها بتموج الهواء المتضغط[٢٦٠١] بين قارع ومقروع متاوم له يحدث منه تموج فاعل الصوت[٢٦٠٢] يتادى الى الهواء المحصور الراكد في تجويف السماك[٢٦٠٣] . وموضوع السمع الصوت المتادى في الهواء الى الاذن . ومنها الشم . وهي قوة مرتبة في المنخر اي الانف يدرك ما يودى اليه الهواء المستنشق من الرايحة المخالطة لبخار الريح والمنطبع[٢٦٠٤] فيه بالاستحالة من جرم ذي رايحة . وموضوع الشم هي الرايحة . ومنها الذوق

---

٢٥٩٦) ش ح زاد الة البصر تختلف عن
٢٥٩٧) ح ش زاد تنبعث على
٢٥٩٨) ش ماه
٢٥٩٩) ش اشباح
٢٦٠٠) ش سماخ (في ب قراءة مغلوطة حيث وضع سماك)
٢٦٠١) ش المتضغط
٢٦٠٢) ش الصوت
٢٦٠٣) ش راجع ٢٦٠٠
٢٦٠٤) ش المنطبعة

وهى قوة مرتبة فى الحنك اى فى العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة له المخالطة الرطوبة . وموضوع الذوق هى الطعمة . ومنها اللمس وهى قوة منبثة فى جلد البدن كله ولحمه تدرك ما تماسه وتوثر فيه بالمضادة[٢٦٠٥] بالمزاج والهيئة . وقد تكون هذه القوة لا نوعاً بل جنساً للحواس الاربعة[٢٦٠٦] منبثة معاً فى الجلد كله . وهى حاكمة فى التضاد[٢٦٠٧] الذى بين الحار والبارد . وبين[٢٦٠٨] التضاد[٢٦٠٧] الذى بين اليابس والرطب وفى التضاد[٢٦٠٧] الذى بين الصلب واللين . وفى التضاد[٢٦٠٧] الذى بين الخشن والاملس . وموضوع اللمس هو الجسم المماس : ومن الحيوان[٢٦٠٩] القوة المدركة من داخل هى الحواس الاربعة[٢٦١٠] الداخلة فمنها الحس العام وهى قوة مرتبة فى الدماغ تدرك الاشياء المدركة[٢٦١١] بالحواس الخارجة ولهذا تسمى الحس العام[١٦١٢] : ومنها القوة المتخيلة او الخيالية وهى قوة مرتبة فى الدماغ تتخيل صور[٢٦١٣] الاشياء المدركة[٢٦١٤] بالحس العام وبالحواس الخارجة : ومنها القوة المتوهمة او الوهمية . وهى قوة مرتبة فى الدماغ تستدل عن الاشياء المدروكة بالمتخيلة شيأ[٢٦١٥] اخر بنوع القياس . كقولك ان الحيوان يتخيل الغمزة ويستدل عنها شراً او خيراً . ومنها الذاكرة او الحافظة وهى قوة مرتبة فى التجويف الموخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية[٢٦١٦] . ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها . ومنه ما لـه بعضها دون بعض . اما الذوق واللمس فضرورى ان يخلق فى كل حيوان . ولكن من الحيوان ما لا يشم ومنه ما لا يسمع ومنه ما لا يبصر .

والقوى الحيوانية تخدمها النباتية ومن القوى الحيوانية . فالقوة الذاكرة يخدمها الوهم . والوهم تخدمه القوة الخيالية والقوة الخيالية تخدمها الحواس الخمس .

---

٢٦٠٥) ش بالمغاددة
٢٦٠٦) ش الاربع
٢٦٠٧) ش التغادد
٢٦٠٨) ح ش وفي
٢٦٠٩) ش اسقطها
٢٦١٠) ش الاربع
٢٦١١) ش الموروكة
٢٦١٢) ش حسا عاماً — ح) حس عام
٢٦١٣) ش صورة .
٢٦١٤) ش المدروكة
٢٦١٥) ش اشيا
٢٦١٦) ش زاد ومن الحيوان القوة الخيالية . والقوة الخيالية تخدم الحواس الخمس

## الفصل الخامس
## في النفس الناطقة

النفس الناطقة هي مبداء الحياة من جهة ما يعقل ويريد ولها فعلان : الاول بالقياس الى الجسد وهو السياسة . لكون النفس في الانسان هي صورة الجسد لها ان تدبّره بحركات الغذاء والنشو وبافعال الحواس الخارجة والداخلة بما انها تفعل في الانسان افعال النفس النباتية والحيوانية وقد مرّ عن ذلك في ما تقدم . الثاني بالقياس الى ذاتها . وهو فعل العقل والارادة . وهذان الفعلان اعني فعل السياسة وفعل العقل والارادة هما متعاندان متمانعان فانها اذا اشتغلت٢٦١٦ب باحدهما انصرفت عن الآخر . ويصعب عليها الجمع بين امرين . وذلك ان النفس اذا اشتغلت٢٦١٦ب بالمحسوس يعطل عليها المعقول .

والقوة٢٦١٧ النباتية تخدم الحيوانية في الانسان : والقوى الحيوانية تخدم القوى الناطقة . وذلك ان فعل التعقل في النفس لا يصير الا بانعطاف العقل الى اشباه الحواس الباطنة لكون العقل لا يعقل شيأً ان لم يتفاوت شبهه بالمخيلة والوهمية .

وكذلك لا يصير فعل الارادة ان لم يتقدم عليه فعل العقل : والعقل والارادة في الانسان هما واحد بالذات واثنان بالافعال . لكون النفس الناطقة بما انها تعقل شيأً تدعى عقلاً٢٦١٧ب . وبما انها ترغب شيأً تدعى ارادة .

وفعل العقل ثلثة اقسام : الاول تصور . وهو تعقل الموضوع دون ايجاب وسلب . الثاني حكم وهو تعقل شي٢٦١٧ج بايجاب او سلب . الثالث قياس٢٦١٨ او استدلال وهو تعقل شيء من شيء . وقد مر ذلك في المدخل : والتصور هو فعل بسيط . والحكم هو فعل مركب عن التصور . والقياس هو فعل مركب عن الحكم والتصور . والموضوع المطلوب الذي يلاحظه العقل هو الصدق . والموضوع المهروب منه هو الكذب . ويدعى العقل قوة ضرورية لانه يضطر ان يعتقد بالصوت عند تصور طرفيه : كقولك ان الكل اعظم من الجزء ونسبة العقل الى الصدق كنسبة العين المستعدة الى البصر . لان كما يمتنع بالقوة الطبيعية ان العين الطبيعية٢٦١٨ب

ب٢٦١٦) د انتقلت
٢٦١٧) ش والقوى
ب٢٦١٧) ح عقل
ج٢٦١٧) د الشي
٢٦١٨) وضعها بعد استدلال
ب٢٦١٨) د الطبيعية

لا تبصر جسماً فضياً عند فتح الاجفان : كذلك يمتنع ان العقل لا يعتقد في الصدق عند تصور طرفيه . وهذه الضرورة تدعى ضرورة ثانية . اى ضرورة على تقدير تصور الصدق . لكن الارادة لها ان تميل العقل عن فعل تصور الصدق . وبالمتابعة لها ان تمنع اعتقاد العقل كما تقدر ان تمنع فعل البصر عند غلق الاجفان .

وفعل الارادة اقسام شتى قد تجىء في الادب : والموضوع المطلوب من الارادة هو الخير . لان الخير هو ما يرغبه الجميع . والموضوع المهروب منه هو الشر لان الشر هو الذى يهرب منه الجميع . والارادة[٢٦١٨ج] معتوقة بالنسبة الى كافة الافعال . لان الانسان هو متول[٢٦١٩] على ذاته .

والنفس الناطقة بما انها روحانية لها خاصتان : الاولى انها غير متجزية . لكون الروحانى هو ما لا مادة له والذى لا مادة له لا يتجزى . الثانية انها لا تموت بموت الجسد : وبيانه[٢٦٢٠] ان النفس بما انها لا تتعلق بالجسد بافعالها . اى بافعل العقل والارادة . فلا تتعلق به بالوجود . لكون نوع الفعل يتلو نوع الوجود وبما انها لا تتعلق بالجسد في الوجود فهى قائمة بنفسها وبما انها قايمة بنفسها . فلا تموت بموت البدن .

وان قلت ان النفس الناطقة لا تفعل دون المخيلة . فاجبتك هذا لا يدل انها متعلقة في الجسد بافعالها . ولكن انها تحتاج الى الحواس لتفعل افعالها الغير المادية[٢٦٢١] . برهان اخر : لو ماتت النفس بموت البدن لكان حال الاشرار خير من حال الصالحين . لاننا[٢٦٢١ب] نرى في هذا العالم الاخيار مظلومين . والاشرار مسعودين . وهذا خلافاً لعدل الخالق تعالى . فلا بد من القول ان النفس الناطقة لا تموت . ولكن تقبل عند مفارقتها الجسد المجازاة من الله تعالى كحسب اعمالها : وان قلت مجازاة الخير والشر هى الذمة . فاجبتك لا يكفى ذلك لان الذمة لا تلدغ الاشرار دايماً . بل انهم قد يتنعمون[٢٦٢١د] بذكر القبايح والاخيار لا يتنعمون بذمتهم . الا لكونهم يتوقعون المجازاة من الله فى حينها[٢٦٢١هـ] . وذلك له دلايل عديدة قد جزنا

ج ٢٦١٨) ح زاد هي
٢٦١٩) ش متول
٢٦٢٠) ش بيانه
٢٦٢١) د ش ح مادية
ب٢٦٢١) ح لانا
د٢٦٢١) يتنعموا
هـ٢٦٢١) ح حينه

عن ذكرها هرباً من الاسهاب بالكلام[٢٦٢٢].

تم اخر ما في الطبيعيات[٢٦٢٢ب]. والحمد لله الواهب العقل بلا نهاية امين امين ١٨٣٩ في ٢٠ اذار[٢٦٢٣].

(من كتب دير قنوبين الكرسي البطريركي) صح[٢٦٢٤].

صح قوبل حسب الامكان في ٣ ك اول سنة ١٨٤٤[٢٦٢٥]

---

٢٦٢٢) ح اسقطها – ش زاد والمجد لله دايماً لا ينتهي. صح قوبل بكل تدقيق بيد كاتبه المذكور صح صح. وضع ش بعد ذلك ما يلي:

حقاً لنا يفرح الورقي مبتهجاً لما سفينته لسنينا تقربُ
هكذا النسخ الافراح تشمليم عند النهاية بنحو اسطر كتبوا صح صح.

٢٦٢٣) ش اسقطها كلها.

٢٦٢٤) ش اسقطها كلها.

٢٦٢٥) ش اسقط الجملة كلها وزاد على اخر ورقة من المخطوط ما يلي:

قد تم نسخ هذا الكتاب بعون الملك الوهاب على يد كاتبه الحقير انطون بن سعد غياض من قرية الشبانية الماروني الذي لم يستحق ان يذكر اسمه في الكتب لاجل وصمة ذنبه وكان الفروغ منه في ثلثة وعشرون يوماً خلت من شهر تموز سنة ١٨٥٤ مسيحية. ويتلو هذا ما كتب بالللغة السريانية وما ترجمته: «كما انتقلت من هذا العالم الشرير والغرار هكذا تزول بسرعة ايها الكاتب. لا تحبه ولا تصنع شهواته الفتاكة لانه بعد قليل تخسر كل ما جمعته انت بذاتك. وان لم تصدق كلامي هذا انظر يا اخانا ان الكتاب بقي وانا ذهبت واسمي هو انطون. انتهى ولله المجد الذي لا ينتهي الى ابد الابدين. امين».

ب٢٦٢٢) ح تابع كما يلي: ولو اهب العقل الحمد بلا نهاية امين. وزاد ما يلي: كملناه بعون الله في ثمانية وخمسين يوم متفرقة وكان النجاز منه سنة ١٧١٢ مسيحية في اليوم الرابع والعشرين من حزيران عيد اجليل في القديسين مار يوحنا المعمدان، صلاته تحفظنا. امين.

وبعد هذا النجاز يزيدنا ما يلي: وقف موبد برسم اخوية الرهبان اللبنانيين في دير مار بطرس ومرجلين وقد اوقفه الاب الاكرم والملفان المعظم الخوري يوسف السمعاني. تقبل الله منه والمذكور قد كان ألفه لذاته. صح صح صح. – ويليه بالحرف العربي: هو بخط المؤلف ذاته.

د زاد ما يلي: فهذه نهاية ما في الطبيعيات: والمنة لله الواهب العقل فله المجد وعلينا رحمته امين. علقه بيده الثانية الفقير اليه تعالى سبحانه اغناتيوس الخازن الراهب اللبناني تلميذ مدرسة عين ورقة العامرة وكان انتهاؤه في شهر نيسان في سنة الف وثمانماية وخمس واربعين مسيحية فالامل من المطالع به الآ يلوم من هو بالغلط سقيم وضعيف. اذ الكمال لله وحده وهو الكريم المنيف:

ما من كاتب الآ سيبلى ويبقى الدهر ما كتبت يداه
فاكتب كل شيء ما يسرك فانك في القيامة ستراه

# السمعاني وفلسفة عصره

## في كتاب العلم الطبيعي

بقلم الاب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

يقف الفيلسوف حائرًا أمام الإنسان والكون وتتراكم السؤالات والمشاكل في عقله فيزيدها تعقيدًا ما يأتيه به تطوّر العلوم كل يوم من اكتشافات تضفي على المفكّر رهبة الأبعاد الجديدة وهول الفناء. فيحلّل وينسّق ويؤلف ويعود الى نقطة الانطلاق التي لن تتبدّل ابدًا: شاء الانسان أم أبى: ألا وهي وجود واجب الوجود: وجود الله الخالق والغاية: الذى بدونه لم يكن شيء ولن يكون. فتتفاعل بين طيّات العقل رنّات الإلحاد المغرِض واختبار الحياة في جمالها وآلامها ترنو من اعماق الإرادة وتوق البصيرة إلى ذاك الذي وحده يغذّي القلب ويُعطي الوجود معناه ويسير بالانسان صعدًا الى الكمال وإن بتّرَ منه ما لا يُرضي الإنسان نفسه. ففي روحانية صادقة ينظر الفيلسوف إلى الكون وإلى الانسان نظرةَ عطف ومحبة تكتشف من خلال المادة صورة المبدع ومن خلال الوجه البشري نبضات قلب الفاطر الذي رنا فصوّر الإنسان على مثاله. وفي هذا يعود الفيلسوف إلى تقييم الوجود وما إليه، يردّه إلى أصله ويتفهّم تفرّعاته بتلك النظرة الوحيدة التى تسبر الأغوار لتعود وترى كلّ شيء في ترابط حكيم. فالانسان ربّ الكون وربّ الإنسان الخالق الأوحد. وإذا ما تعرّف الفيلسوف إلى هذا رأى أن بين التفتيش عن الحقيقة وتواضع العقل صلة وثيقة تحميه من سفسطة الإعتباط وعتوّ التفكير، لتجعله يرتاح عقلاً وإرادةً ويكليته إلى ما يسدّ جوعه ويملأ فراغَ قلبه ويتجاوبُ مع متطلّبات العلم الملحّة. فلن يردّد مع نيتشه واتباعه كجان بول سارتر او جانسون: «اذا عاش الانسان مات الله واذا عاش الله مات الإنسان»[1]، انما يقول كلمة اغسطينس التي

[1] راجع بصورة خاصة: NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra.* JEANSON, *Francis* : *La foi d'un incroyant*, Ed. du Seuil 1965. ESCARPIT, *Robert*, *Lettre ouverte à Dieu*, Ed. Albin Michel 1966, nº 13. NATANSON, *Jacques-J.*, *Qui est notre Dieu*; dans la Revue *Esprit*, nº 10, oct. 1967, pp. 478-487.

ردّدتها الاجيال دون ان يخبو لونها وتخسر عمقها : « صنعتنا لك يا ربّ وسيظلّ قلبنا حائراً الى ان يثبت فيك » .

ⴰ

طالما شاء الفلاسفة من عصر النهضة الى اليوم تركيز دعائم الفلسفة على العقل وحده . يريدون فصلها عن الدين وعن التفكير اللاهوتي ويكوّنون لها طريقة خاصّة بها ، تستند الى البراهين والادلّة . وكأنّ باستطاعة العقل أن يهجر أصله ولو نظرياً ، وان يعتمد على المنظور والتحليل الفكري . وان يقف في سيره دون ان يواصل اتّجاهه الى من يجذبه ويكوّن صدق فعاليته[1] . فما الحيلة في ذلك والإنسان هو محور التفكير الفلسفي ومحور التفكير اللاهوتي في صلته مع الله . فانه بُني بفضله تعالى على توق أصيل إلى الرؤيا الإلهية ، توق هو عنوان يقظته المستمرّة في السير الى الله حتى من خلال الجهل أو التواني أو التغاضي وعنوان ألمه وتوتّر نفسانيّته اذا ما أراد الإنفصال عنه والازدراء به . ولذا فاذا ما سار الفيلسوف على طريق الفلسفة باستقامة ووضوح بعيداً عن الاهواء الشخصيّة ، عقائدية أو أخلاقية ، أوصلته ، ولا شكّ ، الى اكتشاف وجه الله وآثار عمله الخلاق في وحدة فهم وتبصّر وإيمان وعبادة : في وصال .

ⴰ

تأثّر يوسف السمعاني بفلسفة عصره ولم تكن بعد قد انفصلت عن الدين فأعطانا في كتاب العلم الطبيعي الذي نحن بصدده صورة عمّا كانت تتّصف به آنذاك محاولات الفلاسفة في نظرتهم إلى الطبيعة .

---

١) راجع ما كتبه الفيلسوف الفرنسي بلوندل في كتابه «العمل» L'Action, éd. 1893 وفي سائر كتبه . لم يكن آباء الكنيسة ليعيروا فصل الفلسفة عن الدين أهمية كبرى . ولقد دامت الأمور على هذا المنوال الى ان دخلت الفلسفة اليونانية بترجماتها العالم الغربي وأعطتنا توما الاكويني في مجموعة رائعة من التفكير الفلسفي واللاهوتي . كان الاكويني متأثراً لدرجة بتفكير أغسطينس ويتجاوب دوماً مع روحانية العقل التي ظل يدافع عنها لاهوتي قرطاجة . وكان على الرغم منه يوجه القارئ الى أبعد من معطيات العقل ليرى صلتها بالخالق الشخص الكامل الذي منه انبثقت . ولقد قال الاكويني بفصل العقل عن الدين . وظلت الامور هكذا الى ان قال العقلانيون بعدم وجود الروح وما اليه من فوق الطبيعة اذ الانسان مغلق على نفسه وليس باستطاعة ايّ غيره ان يفقهه او يساعده على خلاصه . وكل ما يفترع اليه الإنسان من ماورائيات فإن هو الأمر المغاير للعقل والذي لن يتحمله .

ومع هؤلاء العقلانيين وبعدهم اتى الفلاسفة المسيحيون يستلهمون الشخصانية بما فيها من وحدة الانسان وروحانية اعماله كلها حتى الجسدية واكد ذلك المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني في نصوص عديدة يرتاح اليها المفكر اذ يرى ان عمل الانسان ، على صعيد العقل أو الارادة ، يتشرب النعمة وقوة الله ويتمم عملاً واحداً ، عمل الله وعمل الانسان . ومن النظريات التي لا تجدي نفعاً التفكير أن تسير ترد العقل بنوره الخاص يتوصل بقوته الشخصية الى تبيان وجود الله .

كان الفيلسوف أرسطو يهيمن على التفكير الفلسفي بعد أن تبوأ بواسطة الأكويني المركز الاول في المدارس الغربية وكانت طريقته متجهة الى الطبيعة وتحليل عناصرها وتصوير مظاهرها الخارجية بصورة وضعية لا تحسب للانسان المحلّل والمفكّر حساباً ولا تقيم لصلة تلك العناصر به قدراً . وكأن وجودها لا يتعلّق بصميم وجود الإنسان وتحليلها لا يرتكز على العقل الذي يُضفي على الوجود من سحره وقوّته . فأخذ الفلاسفة منذئذ يردّدون أفكاراً لا تختلف عن بعضها البعض وإن تبدلّت البراهين وتغلّبت الأدلة فظلّت اسس التفكير هي هي لا تباين بينها ، بعيدةً عن الروحانية التي تنبع من العودة الى تفهّم الانسان في عقله وضميره وحريّته وطموحه وتوقه الى خالقه ممّا يُعطي الفلسفة الشخصانية في ايامنا القائمة رونقها وقوّتها فيصير فيها الانسان محوراً لا يعوّض عنه ، منه الانطلاق الى التبصّر في كل ما له صلة به .

يتّصف كتاب العلم الطبيعي بادئ ذي بدء باستيعاب المواضيع التي كانت تُطرق في فلسفة العصر الذي خطّه فيه المؤلّف . ولقد أراده السمعاني منظّماً ومرتّباً على مراحل ستّ بين تحديدات دقيقة وسؤالات وجوابات مشبعة تمحيصاً كانت تميّز طريقة التعليم آنذاك ، وتسيّل على المؤلف والقارئ تفسير الفكرة وفهمها .

يبدأ السمعاني عرض فكرته في علم الطبيعة بما يظنّه أساس التفكير والبحث : الممتنع والممكن والموجود . فبعد أن يُطلعنا على ماهيّة الممتنع يتوقّف طويلاً عند تحديد الممكن ويجود في ابراز ما للممكن من الأهمية في التحليل الفلسفي وبخاصة لإعطاء البرهان القاطع على وجود واجب الوجود . فلا يمكن أن يخلق ممكنٌ ممكناً . ولذا فالمطلوب هو الوجود المطلق الذي لن يكون الاّ واحداً ليستكمل في ذاته الكمالات كلّها ومن فيض كرمه يُعطي الحياة والوجود للخليقة .

هو البرهان التقليدي الذي طالما استعمله الاكويني . وليس من تجديد في فكرة السمعاني . انما الجديد في انه وقف عند هذا البرهان وحده ولم يأخذ من « ملاك المدرسة » ما اعطانا اياه من براهين خمسة لوجود الله ؛ وهو ، والحق يقال ، البرهان الاكثر اقناعاً ، مع ان فلاسفة اليوم يعودون الى الانسان ، كما قدمنا ، والى تفكيره وقوّة انتاجه ليستخلصوا منه وجود المطلق وروحانيته المنزّهة .

ينصرف السمعاني بعد ذلك الى النظر الى الجسم ، ايّ جسم ؛

ليدرس تركيبه ويحلّل العناصر التي اليها يعود وهي المادة والصورة . فيقرّ بادئ ذي بدء وحدة الوجود . تلك الوحدة التي تنفي كل تنافر وتضادّ بين المادة والصورة وتؤكد تآلفهما . وهذا ما كانت الفلسفة اذاك تدافع عنه ضد كل ازدواجية العناصر . فالمادّة ليست عنصرًا كاملاً وليست الصورة عنصرًا كاملاً بل يتكاملان في تأليف كائن واحد . ولذلك فليست الصورة مبدأً تاماً للحركة لانها هي بحاجة الى مبدأ منفعل : المادة . ولن يدرك الفساد المادة او الصورة ، انّما الفساد نتيجة الاتحاد ذلك الذي في انفصام عراه اصل الفساد . والواضح أن تلك العرى مثبتة على وحدة الصورة الجوهرية . فلا يُعقل أن تكون صور عديدة في كائن واحد ، وهي تلك الصورة التي تُعطي الانسان في تفكيره وأعماله لا التسلسل الصوري من المادي الى النباتي الى الحيواني فالى الانساني . انما الصورة العليا : النفس ، توحّد بين سائر الصور وتعطيها فعاليّتها ضمن حدود الكائن الروحاني .

فاذا كان اتّحاد المادة والصورة اتحادًا جوهريًا فلن تتولّد عند انفصال النفس والجسد صورة جوهرية جديدة في الجسد . فتقوم النفس بذاتها وتبقى هكذا الى يوم القيامة . وهنا العجب ، ولكن يتساءل المؤلف : لِمَ العجب وهذا ما نراه في القربان المقدس .

عندما يصعب على السمعاني أن يبرهن فلسفياً عن أمر من الأمور يعود فيستند في تفكيره الى ما يعطيه ايّاه الايمان . ولقد تكلم على جسد المسيح ليقنعنا ان ليس هناك ثمّت صورة جديدة في الجسد بعد انفصال النفس عنه فقال : « وان اجبت قائلاً اذا تولدت صورة جوهرية في الجسد بعد انفصال النفس لحصل ان جسد السيد المسيح قبل فسادًا عند انفصال النفس الكلي قدسها . وهذا خلف ما هو مذكور في المزمور الخامس عشر » الفصل الثامن من المقالة الثالثة» . واردف يقول عن اتحاد النفس والجسد : « وبالحقيقة ان هذا الاتحاد عجيب واعجب منه الاتحاد الذي بين لاهوت السيد المسيح وبين ناسوته » (المقالة الخامسة الفصل الثامن) . وزادنا ما قاله عن القربان المقدس : « ان علاقة المادة بالصورة الجوهرية لا تكون اعظم من علاقة العرض بالجوهر . والله تعالى قادر ان يحفظ العرض بدون الجوهر كما يبان في سر القربان الاقدس . اذن هو قادر ايضاً ان يحفظ المادة بدون الصورة والصورة بدون المادة » (الفصل الرابع من المقالة الثالثة) .

٥

في القسم الثاني — وقد جمعنا فيه المقالات التسع من السادسة الى

الرابعة عشرة — يحلّل المؤلف تحليلاً وافياً صلة الاجزاء بالكل في كائن من الكائنات . وفي هذا عودة على وحدة الوجود . فاذا ما اندمجت اجزاء الكائن ببعضها البعض لن تفترق عن الكل ولا يعود بينها وبينه من تمييز .

وينتقل المؤلف من الكل الى تحليل الطبيعة فيدقق في ما هو طبيعي وما هو قسري ، بين ما هو طبيعي وما هو صنايعي ، وذلك بوضوح وسعة تحليل ما يجعل القارئ يستوعب ما يقوله : فمن امثلة الى اخرى كي لا يُبقي شاردة أو واردة الاّ ويذكرها . وما لنا الاّ ان ننوّه هنا ببعض ما أتى به السمعاني لنُعطي مثلاً عن طريقته وهو يقول في المقالة السابعة الفصل الرابع : « تكون المادة الصنايعية غير معينة بذاتها الى قبول الصورة الصنايعية . والصورة معينة بذاتها الى تركيب هذا المركب الصنايعي بدون غيره . وكما تبرز الصورة الطبيعية للمادية بفعل الفاعل الطبيعي في المادة كذلك تبرز الصورة الصنايعية بفعل الفاعل الصنايعي في المادة . وكما لا تفسد المادة الطبيعية ولا تتولّد . بل انما تفسد الصورة الطبيعية المادية وتتولد . كذلك لا تفسد المادة الصنايعية ولا تتولد . ولكن انما تفسد صورة الصنايعية وحدها وتتولّد » .

في هذا كلّه وفي غيره من النصوص نجد المؤلّف يُعيد الكرّة لتوضيح فكرته بسهولة ورجاحة نستطلع منها لا ابتكاراً وتجديداً ولكن قوّة تآلف في آراء كانت رائجة في زمن غابر صار من الخير جمعها وتنظيمها .

وبعد ذلك ينتقل المؤلف الى مقالة قيمة ثريّة في القنوم والشخص يتأثر في تدبيجها بما يعطيه اللاهوت النظري عن الثالوث الاقدس فيحدّ ويتوسّع ويعود فينتقد الى ان يُعطينا درساً وافياً صحيحاً في ميزات الشخص والقنوم والقيام والطبيعة يعود بعدها فيخطّ الصفحات للتعمق في حالة القنوم وفي ما يتعلق به : أهو وجودي ، جوهري ، واحد . فيقول في المقالة الثامنة الفصل الثاني ما يلي : « والشخص اعم من القنوم . لان القنوم لا يقال الا على الشخص الناطق اى على الله تعالى والملاك والانسان . والشخص يقال على كافة الأشياء ناطقة كانت ام لا . بشرط انها لا تكون مشتركة بغيرها ... (الفصل الثالث) : في السيد المسيح . ان في اللاهوت الطبيعة الالهية واحدة والاقانيم مثلثة . والطبيعة الالهية لا تلد ولا تولد . ولا تبثق ولا تنبثق . والاقانيم تلد وتولد وتنبثق . اذ الاب يلد الابن . والابن يولد من الاب . والاب والابن يبثقان الروح القدس ... » (والفصل الرابع) : « فعدمياً كان القنوم او وجودياً لا بد من القول ان الناسوت في السيد المسيح خايب

عن الاقنوم الانساني . ولا يحصل من ذلك نقص او عيب في السيد المخلص .
لان اقنوم الابن يسد عدم قنوم الناسوت . وهو معلوم ان قنوم الابن من
حيث انه الاه هو اكمل من قنوم الناسوت غاية » .

وينتقل المؤلف بعد ذلك الى تحليل العرض وما اليه فيبيّن الميزات التي
تميّزه عن الجوهر ويدرس الكمية وتمييزها عن الجوهر والعرض والكيفية بما
فيها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللون والطعمة والرائحة
والصوت واللمس والنور .

لا نكير ان ما يقوله المؤلف في هذه المقالة لا يتعدّى علم عصره ولا
تجديد فيه . انما يعطينا في سياق الكلام الكثير من الميزات التي تجعلنا
نتكّر اليوم بما في ذلك من دقّة نظر . وهو يقول في النور (المقالة الحادية
عشرة : الفصل الثامن عشر) : « النور كيفية الاشياء وذلك ان النور لا
ينظر بل تنظر الاشياء بالنور . والنور قسمان الاول شعاع النار والشمس .
الثاني شروق الشعاع . وامثال ذلك اذا دخلت الشمس باب القلاية فتتنور
القلاية كلّها . واما الذي يدخل القلاية فهو شعاع الشمس واما الباقي
فهو شروق الشعاع . والشعاع يصدر عن الشمس والشروق يصدر عن
الشعاع والشمس معاً . وكذلك شعاع النار يصدر عن النار . وشروق
الشعاع يصدر عن الشعاع وعن النار معاً . والدليل ان النور كيفية لانه يصل
الى اماكن بعيدة باسرع السرعة ... »

ه

المقالة في الزمان قيّمة لدرجة اننا نجد فيها مفاهيم لم تكن عادية في عصر
المؤلف ولم يكن الفلاسفة ليجدوها الاّ في الاجيال اللاحقة . اعني بذلك
ما قاله المؤلف عن الزمان الداخل او الدوام ؛ وان يكن في تفسيره ذلك
لم يأتنا المؤلف بجديد .

وينتقل السمعاني بعد ذلك الى تحليل المكان وصلته بالخلائق الروحية
والزمنية . انما لا يكتفي بترديد ما قيل . فانه يتساءل كيف يستطيع جسم ان
يكون في امكنة مختلفة وهو يقول في المقالة الثالثة عشرة ؛ الفصل التاسع عشر :
« ان السيد المسيح في حال وجوده في السما ظهر في الجو لمار بولس الرسول .
وهو مسرع الى مدينة دمشق . وظهوره تعالى لم يكن بحالة الروح كما هو
موجود في سر القربان . ولكن بحالة الجسد . والدليل على ذلك ان السيد
المسيح لم يزل مقيماً في السما منذ صعوده العجيب قايماً عن يمين الاب حتى
الى انقضا الدهور . وذكر المؤرخون عن بعض القديسين وهم مار انطونيوس

البادواني ومار فرنسيس رسول الهند انهم ظهروا لكثيرين في وقت واحد اذ كانوا مقيمين في هذه الحياة . واعظم برهان يوخذ من سر القربان الاقدس...»

ولا يكتفي المؤلف بهذا بل يطرح السؤال التالي وهو من الاهمية بمقدار: هل الجسم الموضوع في اماكن عديدة يمكن ان يتغير تغييراً جوهرياً في مكان وتغييراً آخر في مكان آخر . انما هي سؤالات لا تتحقق ويظل الجدال فيها على صعيد لا يهم الحياة كما هي في نطاق العمل الذي يحمل اليوم منكري العصر على التخلص من مشاكل هي بمثابة ترويض العقل لا لتوضيح مشاكل الحياة الراهنة .

وفي نهاية هذا القسم يكلمنا المؤلف عن كمال الجسم فيميز بين الكامل والناقص ويؤكد أنّ لا خليقة كاملة انما هي متناهية والمطلق هو الله وحده: «ناسوت المسيح لا نقص فيه من نقائص الناس اي من نقايص العقل والارادة والجسد وافعالها . ولكن يمكن بالقوة الالهية ان تخلق خليقة اخرى اكمل منها . وبهذا المعنى اثبتنا ان الخلايق كافة ناقصة اعني بالنسبة الى الخالق وبالنسبة الى الخلايق الممكنة الوجود» (المقالة الرابعة عشرة الفصل الثالث) .



في المقالات الست التالية يتكلم المؤلف على العلة فيمحص ويعطينا درساً وافياً وافكاراً كانت ايضاً افكار عصره في تحليل العلة في كل مظاهرها .

ففي المقالة الاولى يتكلم على العلة في تحديدها وفي اقسامها فيتوقف عند معنى العلة وتمييزها عن المبدا ويوسّع افاقه فيدرس الامر في لغات مختلفة فيقول: «والعلة في السرياني والعربي واليوناني لا تمتاز عن المبدا . لان معناهما واحد وهو ما يصدر عنهما الشي . واما في اللاتيني فتمتاز عن المبدا . لان المبدا في اللاتيني معناه ما يصدر عنه شي . والعلة معناها ما يتعلق بها شي مختلف عنها بالطبع . ولهذا لا يقال في اللاتيني ان الاب الازلي علة الابن . لان العلة في اللاتيني تدل ان المعلول ذو طبيعة مختلفة . واما في السرياني والعربي واليوناني يجوز القول ان الاب علة الابن . لان في هذه اللغات لا تدل العلة على اختلاف الطبيعة . ولكن على اختلاف اي تمييز التنوم فقط... وكما تقول ان الابن صادر عن الاب . كذلك تقول ان الابن مبتدئ لا بمعنى أن له ابتدا في زمان . بل بمعنى انه مولود من الاب . وذلك جميعه لا يجوز في اللاتيني . لان المعلول والمبتدى يوخذان في اللاتيني بمعنى المغاير بالطبع عن العلة . وذلك يدل على نقص في المعلول ويشير

على عدم مساواة العلة للمعلول » (المقالة الخامسة عشرة . الفصل الاول) .

وينتقل السمعاني الى العلة الفاعلة فيحلّلها في تحديدها وفي اقسامها وفي قوتها وفي فعلها وفي قيمة هذا الفعل ومعنى الانفعال وما الى ذلك من تفاصيل وتدقيق . ولكنّنا لا نجد شيئاً يذكر إذ المؤلّف أعاد الى الذاكرة التفاصيل المعروفة مع الأمثلة المألوفة .

مع هذه المقالة ينبّهنا السمعاني أن «هذا آخر علم الطبيعيات ومن هنا يبتدى علم التفوق الطبيعيات» تمّت (المقالة الخامسة عشرة. الفصل العاشر).

فاننا نجد في المقالة التالية أحسن ما كتبه المؤلف في هذا الكتاب لأنه يعطينا شرحاً وان ألفناه عند فلاسفة عصره فانه يعرضها بكلّيتها في إطار ما عرفناه من فلسفة نظريّة تعتقد ان على الواقع الراهن ان يطبّق متطلباته عليها لا ان تطبّق هي المبادئ على الواقع فينتقل السمعاني وهو يدرس العلة الضرورية والعلة الارادية من تفسير لاهوتي الى تفسير فلسفي . من تفسير يفوق العقل الى تفسير في حدود العقل والتفكير الطبيعي. فندهش لعدم التمحيص ونودّ لو وقف قليلاً ليردّ الامور الى نصابها : فيقول مثلاً : « واما معرفة الله تعالى وعلمه الاشيا الماضية والحاضرة والمستقبلة والشرطية فلا تضع بالشي المعروف ضرورة متقدمة بل تالية . لكون علمه تعالى لا يكون سبب الفعل المعروف بل انما هو تصوره كما هو في ذاته . وذلك الشي فهو في ذاته اختيارى . اذن لا يعلمه الله تعالى الا من حيث انه اختياري . ومثال ذلك اذا نظرت احداً ماشياً فقلت هذا الانسان يمشي . فقولك هذا لا يضع ضرورة متقدمة في الماشي بل تاليه فقط . لكون قولك لا يكون علة المشى بل ان المشى علة قولك » . فيجادل المؤلف نفسه ويطرح السؤالات العديدة فيجيب عليها : « وان قلت ان معرفة الله تتقدم على الفعل البشري لكونها ازلية . والفعل البشري زماني . فاجبتك ان التقدم صنفان . الاول تقدم الزمان . كقولك ان ابينا ادم يتقدم بالزمان على كافة البشر . الثاني تقدم الطبع او النتيجة . كقولك ان الشمس تتقدم بالطبع على النور . والعلة تتقدم على المعلول . واما معرفة الخالق فلا تتقدم على الفعل البشري الارادى تقدم الطبع . او النتيجة وان تقدمت عليه تقدم الزمان . وبيانه انه يصح القول ان الله يعرف ان زيد يفعل هذا الامر لانه يفعله . ولا ينعكس ان زيد يفعل هذا الامر لان الله يعرفه . لكون معرفة الله لا تعل الاشيا الارادية . ومثاله اذا رايت زيداً ماشياً فيصح القول انك تنظر زيد ماشياً لانه يمشي . ولا يصحّ ان زيد يمشي لانك تراه ماشياً »

(المقالة السابعة عشرة . الفصل الثالث) .

سرد المؤلف هذا ولم يرد ان يقابل بين معرفة الله الخالق وبين معرفة البشر . فانه اخذ كمثل المعرفة البشرية ولكن كان عليه ان يقول ذلك لئلا يرتبك القارئ في مشكلة هكذا عويصة بين تشابيه زمنية لا تمتّ إلى الموضوع بصلة .

يتابع المؤلف تفكيره هذا سالكاً الطريق نفسها في المقالة الثامنة عشرة ممازجاً بين التفكير اللاهوتي الصرف وبين تفكير طبيعي فيقول : «وان قلت لو صح ذلك لم تقدر الخليقة ان تفعل مع الاسعاف الالهي . كما لم تقدر ان توجد ذاتها مع المعونة الالهية . فاجبتك المثال المذكور لم آتي به الا ليتبين ان حكمة الصانع وقوته لا تمتد الى الاشيا الممتنعة . وكما هو ممتنع ان الخليقة توجد من ذاتها . كذلك هو ممتنع انها تفعل بلا معونة الاهية . ولا ينعكس ان الخليقة تستطيع مع المعونة الالهية الى ايجاد ذاتها . كما تستطيع مع المساعدة الالهية الى ابراز افعالها . لان ايجاد ذات الخليقة يستمر ممتنعاً في الحالتين . واما ابراز افعالها فلا يستمر ممتنعاً الا بحالة واحدة وهو على تقدير عدم الاسعاف الالهي» (الفصل الثاني) .

ولكن المؤلف ليحدّد مقدار الصلة بين الاسعاف الالهي وحرية الانسان يدخل في بعض الوجهات التي تُعطي القارئ بعض الوقت للتعمّق في مشكلة هكذا صعبة . فيقول المؤلف في الفصل الثالث من هذه المقالة ما يلي : «قد قيل ان الخليقة لا تقدر ان تفعل شيئاً من دون الاسعاف الالهي . يحصل ان الخليقة لا تقدر تنتخب فعلاً سوا غيره من دون المساعدة الربانية . ينتج ان الخليقة كما تعين افعالها . كذلك الخالق يعين افعال الخليقة باسعافه . جواب . الاسعاف هو لازم الى وضع الفعل ليس من حيث انه يعين اي يميل الخليقة الى احدى الجهتين . ولكن من حيث انه يتعين من الخليقة . لان فعل الخالق مع الخليقة وان كان واحداً ، فالخالق يكون بنوع المتعين والخليقة بنوع المعين . مثاله المشي وان كان فعلاً واحداً صادر عن الارادة والرجلين . فالارادة هي بطريق المعين . والرجلين بطريق المتعين» .

فلا يقف المؤلف عند هذا الحد بل يتعدّاه ويتساءل اذا كان الاسعاف الالهي يعين اعمال الخليقة ، فيقول في الفصل الرابع من المقالة عينها : «قال اسعاف الالهي يعين افعال الخليقة . وبيانه اولاً ان الامر الالهي هو علة وجود كافة الاشيا وله ان يتقدم على وجود ساير الافعال البشرية . لكونه يمتنع ان يوجد شي ان لم يرضى الخالق بوجوده ... جواب

الاول : الامر الالهي ليس هو علة وجود كافة الاشيا كيفما اتفق . ولكن من حيث انه يناسب طبيعة الاشيا . لكون اذا كانت الاشيا ضرورية . فهي معين بالنسبة اليها كما يبان في النار . واذا كانت الاشيا ارادية فهو مباح بالنسبة الى افعالها ... الصانع هو متولي على وجود مصنوعاته المعتوقة وعلى حفظها وليس على افعالها . وهذا ليس بخلق بل انه أمر ضروري على تقدير افعاله من غيره . وكما ليس هو امر شنيع ان الله لا يستطيع ان يلاشي خليقة على تقدير قصده تعالى ان يحفظها في الوجود كذلك ليس هو امر شنيع ان الله لا يقدر يعين افعال الارادة المعتوقة على تقدير انه يريد حفظها بانعتاقها ».

ويتابع المؤلف في الفصل الثاني توضيح فكرته ويتوصّل الى الكلام على الفعل المفرد المعيّن فيقول ان الله لا يفرض هذا العمل او ذلك . وهذا محال . انما هذا العمل او ذاك هما في اختيار الارادة : « يمتنع ان تفعل (الخليقة) فعلاً مبهماً . وكذلك العقل الالهي يمتنع ان يتصور فعلاً كلياً او مبهماً بل يلزم ان يتصور فعلاً مفردًا معيناً كما مرّ في الكليات . حصل انه تعالى متى قال اقصد ان تفعل هذا الفعل سوا غيره على تقدير انك تفعل . اما ان يشير الى الفعل المذكور سابقاً . واما على فعل اخر . فان اشار على الفعل المذكور سابقاً . كان معنى قوله اريد ان تفعل هذا الفعل سوا غيره على تقدير ان تفعل هذا الفعل سوا غيره . وهذا محال . واما اذا اشار على فعل اخر فكان معنى قوله اريد ان تفعل هذا الفعل سوا غيره على تقدير ان تفعل فعل اخر . وهو محال ايضاً كما هو واضح».

وبعد ذلك يُخصّص السمعاني مقالتين للعلّتين المثاليّة والغائيّة وعلل الصدفة التي كثيرًا ما كانت تهيمن على التفكير الفلسفي ولا جديد يذكر هنا سوى أن التحديدات تذهب إلى أقصى ما يستطيعه العقل في جوّ فلسفي معيّن وفي إطار مألوف من المفاهيم الفلسفية .

ح

وفي المقالات الخمس التالية يعود السمعاني الى التكلم بصورة فلسفية على الحركة والسكون ويحلل الحركة المكانية والقسرية وانواع تلك الحركة وينتقل بعد ذلك الى درس الحركة العرضية وانواعها . وبعد ذلك يفصّل ما يعود للحركة الجوهرية وانواعها فيحدّدها كما يلي في المقالة الخامسة والعشرين الفصل الاول : « الحركة الجوهرية هي تغير جوهري . والتغير الجوهري هو ان تبطل صورة الجسم الاول وتبرز صورة جسم اخر ... وهو

اذا بطلت المادة والصورة معاً وتحول كلاهما الى جسم اخر مع بقا العوارض فقط وهذا التحويل يختص بسر القربان الاقدس حيث ينقلب جوهري الخبز والخمر الى جسد السيد المسيح».

في الفصل الثالث من هذه المقالة يعود المؤلف الى التدقيق في التحويل الجوهري فيذكر القربان المقدس ونرى أنه لا يقف عند ذكر القربان الا ليوضح فكرة يصعب على التفكير الطبيعي أن يحللها. ولقد نوهنا في ما سبق الى هذه الطريقة في اسلوب السمعاني وفي اسلوب ذلك الوقت.



نجد في هذا القسم من الكتاب المقالة السادسة والعشرين وفيها يدرس المؤلف صلة العلتين الاولى والثانية في تكوين الحركة. وهذه المشكلة كانت ولا تزال تهم الفلاسفة. فاذا كان الله الخالق فما يعود لي ان اصنع؛ وكل ما أصنعه هو من الله. أو يصح ان اقول انه هو ايضاً مني. وان العلة الاولى لا تتنافى والعلة الثانية وقد خلقتها حرة لتعمل وأعطتها قوى الوساطة وهي قوى حقيقية ثابتة.. ويسمي المؤلف هذه القوى بالطوعية أو بالعلة الآلية؛ وبعد ذلك يعيد المؤلف علينا ما نعرفه من الفلسفة الطبيعية ولا يزيدنا آفاقاً جديدة ولكنه ينظم المعارف التي لديه في وحدة قد يكون منها نفع.



في القسم الأخير من هذا الكتاب الذي يحوي المقالات الثلاث الأخيرة يحلل المؤلف مفهوم العناصر الأربعة وصلتها ببعضها البعض وتغيرها وتبدلها واختلاطها الى ان تكون مركباً «المركب هو ما يتقوم عن امتزاج العناصر. والعناصر اذا امتزجت لا يلزم ان توجد كلها كحسب الجوهر بل يكفي ان توجد بعضها كحسب الجوهر وبعضها كحسب القوة اي الكيفية...» (الفصل في المركب). ويسير المؤلف بنا فيكلمنا في المقالة التالية على الجسد وتصويره منذ بدء نشأته الى بلوغه. ولا جديد في ذلك. وبعد ان يكون حلل الجسد يأتي الى درس ماهية النفس واقسامها: النباتية والحيوانية والناطقة. وهذه الاخيرة «لكونها في الانسان هي صورة الجسد لها ان تدبره بحركات الغذاء والنشو وبافعال الحواس الخارجة والداخلة بما انها تفعل في الانسان افعال النفس النباتية والحيوانية. وقد مر عن ذلك في ما تقدم» (الفصل الخامس من المقالة التاسعة والعشرين).

# ثبت المفردات العلمية التي استعملها المؤلف
# في مخطوط «كتاب العلم الطبيعي»

جمعها الاب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

---

جمعنا في الثبت التالي المفردات العلمية التي استعملها السمعاني في كتابه عن العلم الطبيعي ولقد تجاوزت الثمانماية . وإننا في هذا لنؤدي خدمة لمن يريد أن يؤلف في العلوم الفلسفية او ان يطلع على ما كان يُستعمل من المفردات في جيل مضى .

لقد كان في النيّة منذ اثني عشرة سنة أن ننشر معجماً لاهوتياً وفلسفياً يضم المعلومات الدينية والروحية والعقلية الواسعة . ولقد بورك هذا المشروع وباشرنا بجمع المفردات وإعداد العدّة لذلك ، وهو العمل الطويل المضني . فحالت دون الوصول الى نتيجة عمليّة ظروف عديدة منها كثرة الاشغال والتأليف على صعيد آخر . وإننا لننشر تباعاً على صفحات هذه المجلة ثبتاً للمفردات اللاهوتية كلّما سنحت الفرص ، ممهّدين السبيل لعمل أوسع بإذن الله .

ذكرنا في الثبت التالي المفردات العربية ووضعنا بإزائها ترجمتها الفرنسية وذكرنا في العدد الاول المقالة وفي العدد الثاني الفصل .

ا

الأبد Ce qui a un commencement mais n'a pas de fin XII, 9.

الأبعاد Dimension XIII, 31.

الإتحاد Union IV, 3.

الإتحاد الجوهري Union substantielle VII, 1.

الإتحاد العرضي Union accidentelle VIII, 7.

اتصال Composition avec IV, 1.

الأجرام السماوية Les corps célestes II, 5.

الأجرام الفلكية Les corps célestes III, 5.

إختلاط Mélange V, 1.

الإختياري Volontaire VII, 3.

الإرادة Volonté VI, 3.

الأزل Ce qui n'a ni commencement ni fin XII, 9.

الإستحالة Transformation V, 1.

الأشياء السفلية Les choses terrestres VII, 3.

الإضافة Le fait d'ajouter VIII, 10.

إضافي Additif VIII, 4.

أفعال اصلية Actions originelles XVII, 3.

أفعال شخصية Actions personnelles XVII, 3.

الأقنوم Hypostase VI, 1.

الأقنوم الصادر Hypostase originée XVI, 6.

الأقنوم الفاعل Hypostase originans XVI, 7.

الإقتضا Déterminisme VII, 2.

Contradiction I, 1. تناقض
Génération I, 2. توليد

ج

Firmament III, 5. جلد
Genre III, 4. جنس
Substances spirituelles XII, 6. الجواهر الروحانية
Essence, nature; sujet de l'essence, la personne VIII, 1. جوهر
Substantiel I, 2. جوهري

ح

Limite, définition VI, 3. الحد
Mouvement IV, 3. الحركة
Le mouvement subit XXIII, 8. الحركة البغتية
Mouvement de formation XXII, 2. حركة التربية
Mouvement de génération XXII, 2. حركة التوليد
Mouvement substantiel XXII, 2. حركة جوهرية
Mouvement accidentel XXII, 2. حركة عرضية
Mouvement local VII, 3. الحركة المكانية
Le mouvement local subi (le mouvement dans le corps en mouvement) XIII, 7. الحركة المكانية المنفعلة
Mouvement de croissance XXII, 2. حركة النمو
Le sens VI, 3. الحس
Sensibilité V, 6. الحساسة
Sens internes XVI, 8. الحواس الباطنة
Sens externes XVI, 8 الحواس الخارجة

خ

Particulier, secondaire III, 4. الخاصة
Créateur (Introd.) خالق
Lieu inoccupé XIII, 28. الخلا
Création III, 5. الخلقة

د

Échelle (des créatures) I, 7. درج

ذ

Essence I, 2. ذات
Par essence I, 2. الذات (با)

ر

Vision de Dieu XXVI, 2. رؤيا الله

ز

Dynamisme XVI, 10. الزخم
Le temps IX, 8. الزمان
Ce qui a commencement et fin XII, 9. الزمان
La durée XII, 2. الزمان الداخل او الدوام

س

Repos VII, 1. السكون
Repos négatif (inexistence du mouvement dans un sujet qui est capable de se mouvoir) XXII, 3. سكون عدمي
L'acte d'être dans un lieu XIII, 9. السكون المكاني
Négation I, 3. سلب

ش

Condition III, 4. الشرط
Conditionnel IX, 3. شرطي

La personne VI, 1. الشخص

Substance qui a الشخص او القائم une nature complète qui se suffit (applicable à la nature raisonnable et à l'animal).

ص

Créateur 1, 7. الصانع

Le hasard XXI, 6. الصدفة

L'artificiel, le fabriqué الصناعة par *opposition* à *naturel* VII, 3.

Forme 1, 5. صورة

Forme substantielle الصورة الجوهرية II, 2.

Forme artificielle الصورة الصناعية VII, 4.

Cause nécessaire صورة ضرورية XV, 2.

Forme accidentelle الصورة العرضية II, 2.

Devenir II, 1. صيرورة

ض

Nécessité morale الضرورة الادبية XVII, 2.

Nécessaire par soi ضروري بذاته 1, 4.

Nécessaire par autrui ضروري بغيره 1, 4.

Nécessité absolue الضرورة المطلقة XVII, 2.

Nécessité relative الضرورة النسبية XVII, 2.

ط

La nature VII, 1. الطبيعة

Nature humaine الطبيعة الانسانية VIII, 1.

Nature vivante الطبيعة العائشة VII, 1.

Naturel volontaire طبيعي بالقصد VII, 2.

ع

Néant 1, 3. العدم

Négatif VIII, 4. عدمي

Accident (Intr.) عرض

Accident ajouté XII, 3. عرض اضافي

Par accident III, 3. العرض (با)

Théoriquement 1, 2. العقل (با)

Causer II, 2. علّ

Cause dont dépend un العلة être différent dans sa nature (au sens latin) XV, 1.

Cause propre XVI, 2. علة بالذات

Cause par accident علة بالعرض XVI, 2.

Cause volontaire علة اختيارية XV, 2.

La cause العلة الارادية اي المتوقفة qui peut agir ou non, lorsque tout est prêt pour l'action XVII, 2.

Cause instrumentale علة آلية XVI, 2.

Cause première (qui علة اولية produit son effet par sa propre puissance) XVI, 2.

Cause interne V, 3. علة باطنة

Cause lointaine XVI, 2. علة بعيدة

Cause partielle XVI, 2. علة جزئية

Cause extérieure علة خارجة (distincte de l'être) XV, 2.

تناقض — Contradiction 1, 1.

توليد — Génération I, 2.

## ج

الجلد — Firmament III, 5.

جنس — Genre III, 4.

الجواهر الروحانية — Substances spirituelles XII, 6.

جوهر — Essence, nature; sujet de l'essence, la personne VIII, 1.

جوهري — Substantiel I, 2.

## ح

الحد — Limite, définition VI, 3.

الحركة — Mouvement IV, 3.

الحركة البغتية — Le mouvement subit XXIII, 8.

حركة التربية — Mouvement de formation XXII, 2.

حركة التوليد — Mouvement de génération XXII, 2.

حركة جوهرية — Mouvement substantiel XXII, 2.

حركة عرضية — Mouvement accidentel XXII, 2.

الحركة المكانية — Mouvement local VII, 3.

الحركة المكانية المنفعلة — Le mouvement local subi (le mouvement dans le corps en mouvement) XIII, 7.

حركة النمو — Mouvement de croissance XXII, 2.

الحس — Le sens VI, 3.

الحساسة — Sensibilité V, 6.

الحواس الباطنة — Sens internes XVI, 8.

الحواس الخارجة — Sens externes XVI, 8

## خ

الخاصة — Particulier, secondaire III, 4.

خالق — Créateur (Introd.)

الخلا — Lieu inoccupé XIII, 28.

الخلقة — Création III, 5.

## د

درج — Échelle (des créatures) 1, 7.

## ذ

ذات — Essence 1, 2.

الذات (با) — Par essence 1, 2.

## ر

رؤيا الله — Vision de Dieu XXVI, 2.

## ز

الزخم — Dynamisme XVI, 10.

الزمان — Le temps IX, 8.

الزمان — Ce qui a commencement et fin XII, 9.

الزمان الداخل او الدوام — La durée XII, 2.

## س

السكون — Repos VII, 1.

سكون عدمي — Repos négatif (inexistence du mouvement dans un sujet qui est capable de se mouvoir) XXII, 3.

السكون المكاني — L'acte d'être dans un lieu XIII, 9.

سلب — Négation 1, 3.

## ش

الشرط — Condition III, 4.

شرطي — Conditionnel IX, 3.

Puissance obédientielle XXVI, 2. القوّة الطوعية

Puissance efficiente naturellement 1, 4. القوّة الفاعلة بالطبع

Puissance à l'action II, 3. قوّة فاعلية

Puissance prochaine à XVII, 1. قوّة قريبة

Puissance passive (d'accueillir) II, 3. قوّة منفعلة

Puissance agie naturellement 1, 4. القوّة المنفعلة بالطبع

Puissance imaginaire II, 3. قوّة وهمية

En puissance 1, 5. القوّة (با)

Substance qui a une nature complète qui se suffit mais substance qui a une nature raisonnable VIII, 1. القيّوم

Syllogisme 1, 5. قياس

Analogie III, 3. اقتياس

Le fait que l'être se suffit à lui-même VIII, 2. القيام

## ك

Rond III, 3. كُري

Le Tout VI, 1. الكلّ

Combien (quantité) II, 1. الكمّ

Le continu XIV, 6. الكمّ المتصل

Le nombre XIV, 6. الكمّ المنفصل

Perfection pure 1, 7. كمال محض

Perfection essentielle XIV, 4. الكمال الذاتي

Les perfections XIV, 1. الكمالات

Quantité (combien) IX, 2. الكمية

Fin moyenne (voulue pour elle-même et orientée vers une autre) XXI, 1. غاية وسطى

Naturel VII, 2. غير صناعي

## ف

Agent naturel III, 5. الفاعل الطبيعي

Agent artificiel VII, 4. الفاعل الصناعي

Unité II, 9. فرد . أفراد

Corruption I, 2. فساد

Espèce III, 4. فصل

L'acte 1, 5. الفعل

Acte de raisonner XXVI, 5. فعل التعقل

Acte d'aimer (par la volonté) XXVI, 5. فعل العشق

En acte 1, 5. الفعل (با)

Les agents raisonnables XVI, 8. الفواعل العاقلة

## ق

Disposition à II, 1. قابلية

D'une manière contrainte III, 4. قسراً

Nécessaire, *obligatoire* (ce que fait un agent extérieur contre l'inclination naturelle d'un être) VII, 2. القسري

La puissance 1, 5. القوّة

Force, puissance volontaire XIV, 6. القوّة الاختيارية

Puissance éloignée à ... XVII, 1. قوّة بعيدة لـ...

Puissance naturelle II, 3. قوّة طبيعية

| | |
|---|---|
| Quantité continue X, 2. | الكمية المتصلة |
| Quantité numérique X, 1. | كمية منفصلة |
| Comment (qualité) II, 1. | الكيف |
| Qualité (comment) IX, 2. | الكيفية |
| Qualité accidentelle XI, 1. | كيفية اضافية |
| Qualité interne XI, 1. | الكيفية الباطنة |
| Qualité externe XI, 1. | الكيفية الخارجة |
| Qualité efficiente XI, 1. | كيفية فاعلة |
| Qualité actuelle XI, 1. | الكيفية الفعلية |
| Qualité contraire XI, 1. | كيفية متضادة |
| Qualité absolue XI, 1. | كيفية مطلقة |
| Qualité existentielle XI, 3. | كيفية وجودية |

## ل

| | |
|---|---|
| Ce qui n'a pas de terme XIV, 4. | اللانهاية |
| Divinité III, 8. | اللاهوت |

## م

| | |
|---|---|
| La matière I, 7. | المادّة |
| Matière fabriquée II, 1. | المادّة الصنايعية |
| Matière naturelle (avant tout travail) II, 1. | المادّة الطبيعية |
| Matière spirituelle I, 7. | المادّة العقلية |
| Essence, nature II, 1. | ماهية |
| Principe (au sens latin) (Dieu le Père est le principe du Fils) XV. | المبدا |
| Principe partiel XXI, 3. | مبدا جزئي |
| Principe externe I, 1. | مبدا خارج |
| Principe interne I, 1. | مبدا داخل |
| Principe intellectuel I, 1. | مبدا عقلي |
| Principe efficient VII, 1. | مبدا فاعل |
| Principe passif VII, 1. | مبدا منفعل |
| Par concomitance IV, 1; XIII, 24. | المتابعة (با) |
| L'être ajouté VIII, 10. | المتضايف |
| S'appelant l'un l'autre V, 4. | متضايفان |
| Désigné à, déterminé à II, 2. | متعيّن |
| Théologiens VIII, 14. | المتكلّمون |
| Impossible I, 5. | محال |
| Créature (Introd.) | مخلوق |
| Composé VII, 1. | مركب |
| Composé fabriqué II, 1. | المركب الصنايعي |
| Composé naturel II, 1. | المركب الطبيعي |
| Disposé à V, 3. | مستعد |
| De visu (concrètement) IX, 2. | المشاهدة (با) |
| Ouvrages, productions I, 2. | مصنوعات |
| Absolu VIII, 4. | مطلق |
| Causé I, 5. | معلول |
| Déterminé dans son essence I, 3. | معيّن بالذات |
| Le lieu IX, 8. | المكان |
| Le lieu (l'espace) mesuré par rapport à un autre endroit) XIII, 1. | مكان خارج |
| L'existence dans un lieu, dans l'espace XIII, 1. | مكان داخل |
| Prémisses V, 2. | المقدّم |

Lieu occupé XIII, 28. — الملا
Distinct de II, 3. — ممتاز عن
Impossible (Introd.) — ممتنع
Impossible en acte 1, 1. — ممتنع بالفعل
Impossible en puissance 1, 1. — ممتنع بالقوة
Possible (Introd.) — ممكن
Possible en acte 1, 1. — ممكن بالفعل
Possible en puissance 1, 2. — ممكن بالقوة
Possible 1, 1. — ممكن الوجود
Les possibles 1, 5. — الممكنات
Animée, vivifiée III, 8. — منفَّسة
Passif III, 2. — منفعل
Existant (Introd.) — موجود
Existant en acte 1, 2. — الموجود بالفعل
Existant en puissance 1, 2. — موجود بالقوة
Le lieu où une chose est déposée II, 2. — الموضوع
Le sujet qui anéantit 1, 3. — الموضوع العادم
Composé III, 3. — مؤلف

ن

Nature humaine VII, 2. — الناسوت
Feu fabriqué (en usage) XXVII, 3. — النار الاستعمالية
Feu élémentaire XXVII, 3. — النار العنصرية
Le fait de spirer XVI, 5. — النفخة
L'âme végétale III, 4. — نفس نباتية
L'âme sensible III, 3. — النفس الحساسة
L'âme raisonnable II, 10. — النفس الناطقة

Négation 1, 3. — النفي
Contradictoire 1, 3. — نقيض
Développement VII, 1. — النمو
Lumière de gloire XXVI, 2. — نور المجد
L'espèce XIII, 19. — النوع
Ce qui a un terme ultime XIV, 4. — النهاية

ه

Forme ronde XI, 8. — الهيئة الكرية

و

Nécessaire 1, 1. — واجب الوجود
L'existence première (absolue) 1, 5. — وجود أول
Existentiellement III, 5. — الوجود (با)
Existant VIII, 4. — وجودي
Unité VIII, 4. — الوحدانية
Monothéisme, monophysisme VIII, 14. — الوحدانية
Médiateur V, 2. — وسيط
Les moyens III, 4. — الوسايط
L'*acceptation* de recevoir en soi un objet et l'*union* avec lui II, 2. — الوضع
Le fait d'engendrer XVI, 5. — الولادة
Le fait d'être engendré XVI, 5. — الولودة
Imagination IV, 2. — الوهم

ي

Les croyances XII, 19. — اليقينيات

# فهارس المشرق

للسنة الثانية والستين

١٩٦٨

## فهرس اول

لمواد السنة الثانية والستين من مجلة المشرق ١٩٦٨

# فهرس ثانٍ
## يحتوي اسماء كتبة المشرق ومقالاتهم

# فهرس ثالث
## للمطبوعات التي ورد وصفها في السنة الثانية والستين للمشرق
### على ترتيب أسماء مؤلفيها

### ١ ــ المطبوعات الشرقية



### ٢ ــ مطبوعات اوروبية

# فهرس رابع

## جميع مواد السنة الثانية والستين لمجلة المشرق

### على طريقة حروف المعجم




السنة الثالثة والستون | كانون الثاني – شباط ١٩٦٩

# رتبة القربان في البيعة الانطاكية

## اقتراح واصلاح

بقلم

ميشال الحايك

## الاصلاح الماروني

لا يغرب عن بال احد ، أكان مشتغلاً بامور الطقوس ام غريباً عنها ، أكان من رجال الدين او من عامة المؤمنين ، ان رتبة القربان ، في مختلف فروع الكنيسة الانطاكية ، تحتاج الى اصلاح وتنقية بعد ان تامرت على تشويهها عوامل مختلفة من الداخل ومن الخارج : منها الجهل ومنها التواني ومنها بلبلة التقاليد العامة ومنها فوضى العادات الخاصة ، ومنها التدخل الاعتباطي من بعض الاجانب المرسلين الينا باسم السلطان الاعظم.

وهكذا توارثنا عند الموارنة رتبة كان البطريرك سركيس الرزّي قد منع استعمالها تحت طائلة الحرم مدة اربع سنوات . ثم رفع الحرم عنها في مجمع قنوبين سنة ١٥٩٦ بتأثير من القاصد الرسولي دنديني[١] . وهكذا شاعت في الطائفة عندنا الى يومنا ، فتعاقبت عليها مجامع مارونية عديدة ولم تصلح فيها شيئاً بل اكتفت من الاصلاح بالتمني . كذا كانت رغبة آباء المجمع اللبناني المنعقد في دير اللويزة عام ١٧٣٦ لما اقرّوا ضرورة فحص الكتب الطقسية واصلاحها على يد رجال ذوي كفاءة من اهل العلم[٢] .

لم تتم سلطة في الطائفة منذ اربعة اجيال الا وكان الاصلاح من مطاليبها المنشودة . ولكن المطاليب ظلّت معلّقة حتى اليوم لم يتمّ لاصحابها التوفيق ابداً .

ثم عقد في السنوات الاخيرة المجمع الفاتيكاني الثاني فأقام البيعة واقعدها واعمل في جميع احكامها الموروثة نقداً وتشذيباً وتطهيراً . فالطقس اللاتيني نفسه ، وكان اصحابه ينظرون اليه كمقياس اساسي لسلامة باقي الطقوس ، اصبح اليوم قيد تعديل جذري : نقل الى اللغات الحية : فأسقط منه وزيد عليه ومسّ قانونه وقد كان لا يُمس بتحوير منذ خمسة عشر جيلاً . لقد خلع عنه ثوبه الخامل الوقار بين العتق والغبار ليلبس ثوب الحياة الكليوية . لقد ادرك اصحابه ان الانسان لا يليق به ان يعبد الطقوس بل الله وحده . وان الرسوم هي واسطة لا غاية ، وُجدت لتعبّر عن اسرار الله لعباده فتكون صلة بين تلك الاسرار وهؤلاء المؤمنين .

اما عندنا ، وقد ولّى المجمع المسكوني الاخير بعد مجامعنا الخاصة : فقد بقيت الطقوس على حالها ، كما حنّطها الطبع منذ اربعة اجيال فجمّدها على شوائبها القديمة وزاد على الشوائب المتوارثة نقائص اخرى لطّخها بها راهبان دومنيكيان ، اسم الواحد توما تيراسينا[٣] والآخر يوحنا الحصروني ، بمساعدة بعض التلامذة الموارنة في روميه ، مثل جرجس الكرمسداني وموسى العنيسي وجرجس عميره الاهدني (الذي صار بطريركاً فيما بعد) . وهكذا طُبع لاول مرة وتحجّر الطقس عندنا على يد استاذين قصيري النظر

١) لقد سردت سيرة كتاب القداس في الصفحة ٦٠ وما يليها من كتابي *Liturgie maronite : Histoire et textes eucharistiques*, Paris 1964 .
٢) المجمع اللبناني ، القسم الاول ، الفصل الثالث ، القانون الخامس .
٣) وهو من يسميه البطريرك الدويهي توما طراق ، في منائر الأقداس ، الجزء الثاني صفحة ٣٢٦ .

وبعض النداوسين . وحبذاً اعترض نصرالله شلق العاقوري وجبرائيل الصهيوني. لم يسفر الاعتراض الا عن الاختلاف طبعاً . كان ذلك بين عام ١٥٩٢ و ١٦١٠ .

لن اسرد من جديد حكاية اخبرت عن وقائعها في غير موضع. كفى القول اننا لا نزال نرفع القربان بعد اربعة اجيال ووجهنا الى كتاب رشقه احد بطاركتنا القدامى بسخطه . هدأ دنديني روح الرزي ؛ ولكن ذكرى البطريرك لن ترتاح طالما الامر الواقع حينذاك لا يزال واقعاً فينا .

منذ نصف قرن والاماني تتعالى بالاصلاح ، وتخطط له الطريق بواسطة الابحاث العلمية المستندة الى الاصول التاريخية . وكلها مدينة لفضل البطريرك اسطفانوس الدويهي معلّم المعلمين فينا معرفةً وقداسةً وغيرةً وكبر اخلاق . فالى مصادره لا يزال يرد الجميع . ولا سبيل هنا الى ذكر اسماء كل الذين خطّوا في هذا الحقل اتلام العملة المباركين . من المطران بطرس ديب رحمه الله في كتابه عن الطقس الماروني ، سنة ١٩١٩ ؛ الى المطران اغناطيوس زياده في مقاله عن القداس في « مجموعة الايمان الكاثوليكي» ، الى مقالات الخور اسقف ميخائيل الرجي ؛ الى المطران ميخائيل ضومط ، الى كتاب الخوري بطرس الجميل في مقدمة القداس ؛ وغيرهم من اصحاب البحث العلمي ، عدا اصحاب الذوق ، وارباب المشاريع وذوي الاقتراح او الاحتراف .

لقد اسفر هذا الجهد عن ثمرة . فالنصوص المارونية القديمة التي سلمت من نوازل الزمن اصبحت اليوم معروفة يستطيع كل باحث بهذه الشؤون ان يطّلع عليها في مخطوطاتها الاصلية او في صورها الشمسية . فاصبح اذاً بالامكان المقابلة ما بينها لاكتشاف مراحل تطور الطقس الماروني ؛ ثم المقابلة بينها وبين سائر الطقوس الشرقية لاظهار الفروق او المرادفات . وان لمثل هذا العمل مبادئ علمية اساسية اجمع عليها العارفون وان اختلفوا في الاساليب وطرق التطبيق والاستنتاج . واذ نحن في هذا الصدد لا بد لنا من القول ان مشكلة الطقس الماروني مستعصية لحداثة عهد المخطوطات المحفوظة واقدمها لا يرقى الى أبعد من الجيل الثاني عشر . وما قبل ذلك الجيل فأزمنة مجهولة لا تعرف فيها عن الطقس الماروني الا لماماً نستدل عليه في عتمة لا ينفذ اليها سوى بعض خيوط مقيمة من الضوء . فما لنا اذاً الا ان نتدبّر بما لدينا من وثائق ، وهي كافية لكشف الغطاء عن بعض العيوب ولاستخلاص بعض النتائج الهامة تمهيداً للطريق الى الاصلاح .

الطقس الماروني : داؤه ودواؤه .

ان اول داء هو مرض التورّم الذي اصاب الطقس الماروني فافسد عليه بساطته الاولى . ففي كتاب القداس وكتاب الخدمة يلاحظ الدارسون نزعة الى التضخم فالتوسع ادت بعض الاحيان الى هجرة بعض النصوص الى غير مواضعها الاصلية . كلما ضاق بها المكان الاول كما حدث لرتبة كسر القربان ورشمه . اذ فصلت الاعمال عن اقوالها المرافقة فاذا بالكاهن يقول ( ܡܩܕܫܝܢ ܘܡܒܪܟܝܢ ܘܡܫܡܠܝܢ ) ولا يعمل بل يمثل تمثيلاً . لسنا الآن في معرض الحديث عن هجرة هذه النصوص او وضع الحركات في غير مواضعها . فمثل هذه لم يكن سوى نتيجة لداء التورم الذي شمل رتبة القربان بمجملها . ولنا على هذا شواهد عديدة :

— منها مزمور الدخول إلى المذبح ( ܘܥܘܠ ܠܘܬ ܡܕܒܚܐ ) يردّده الكاهن اربع مرات ، كأنما مرة واحدة لا تكفي لتعلن لنا وصوله الى هناك .

— ومنها تقدمة القرابين يرفعها الكاهن الى الله في بدء القداس ثم يعود فيقربها مرة ثانية مصلياً باسطاً يديه فوقها بينما الشعب يرتل : صلاتك معنا . اترى الله تعالى لا يفهم لاول مرة .

— ومنها الصلاتان اللتان تشبهان بترتيبها ساعات الفرض الصباحية . واحدة منها تبتدئ بصلاة الافتتاح يعقبها المزمور : المجد لله في العلى ؛ والثانية تدور حول المزمور : ارحمني يا الله . فيجب الاختيار بين واحد من هذين الفرضين اللذين درجت عادة العبادة الفردية على اقامتهما معاً .

— ومنها ايضاً مقدمات الانجيل . فكم يحاور الكاهن الشعب قبل ان يعلن ذم كلام البشير عمّا حدث « في ذلك الزمان . » فهو ، حسب نص الكتاب الحالي بكامله ، يعدهم لا اقل من اربع مرات بقراءة الانجيل ثم يماطلهم ويلبّيهم بالخولشي والبركات . ألا يليق بالله ويعيده اختيار اعلان واحد ؛ وقد قال السيد نفسه : « اذا قمتم للصلاة لا تكونوا كالمهزارين الذين يظنون انه بكثرة كلامهم يستجابون . » وانما هو الجهل والتعبد الخاص الموضوع في غير مواضعه ما ادّى الى مثل هذه الثرثرة . ولم تكن الحال كذلك قديماً . فمن راجع الرتبة المدرجة مع نافور كُمَّذ في مخطوطة باريس (عدد ٧١) عام ١٤٥٤ ، لا يجد الا مقدمة واحدة عن الانجيل لا اكثر .

– ومنها ايضاً عدد الصلبان التي يرسمها الكاهن على القرابين . على البخور . على الشعب ؛ او يلوّح بها في الفضاء : ما اكثرها حتى عند المتقين ! فهي لا تقلّ عن سبعين اشارة صليب . فتأمل !

– ومنها ايضاً ذلك الحوار الطويل بين الكاهن والشماس حول المناولة. اذكر انه كان عقدة عندي وانا طفل . في هذه الفترة من القداس كان يعلو الصراخ بين كاهن قريتنا . ذي الصوت الجرّار ؛ وخادمه الذي لم يكن يقلّ عنه تجويداً هتافياً : بيت من هذا وبيت من ذاك ؛ تتصادم اعجازهما . كأنما الرجلان يتشاتمان . وكنت لا افهم ما سبب سوء التفاهم المفاجئ الذي وقع بين الرجلين حتى اخذا بالعياط واطلاق تلك الصيحات التي كانت تنتهي بفوضى في صحن الكنيسة : اناس يخرجون ؛ والبعض الآخر يتقدمون صوب المذبح ؛ وآخرون في بوّابة المعبد يتحدثون ... بالحقيقة كل هذه المقاطع لم تكن في الاصل سوى فقرات من النشيد الذي كان الشعب يرتله بينما الكاهن يوزع الاسرار على المتقربين . وكان ان تآمر الجهل والدهر على العبادة فادخلا النشيد في صلب الكتاب .

– ومنها ايضاً صلوات الشكران . فكم يلطّ الكاهن ليمنح المؤمنين البركة الاخيرة ويصرفهم الى بيوتهم . يعدهم بها ثلاث مرات قبل ان ينفذ وعده لهم . اما الصواب فهو ما تشيد به النوافير القديمة جميعها اذ تسمي صلاة الشكران الثانية صلاة « وضع اليد » . اي البركة . فلا يبقى من بعدها على الكاهن الا ان يصرف الشعب .

– ومنها الاكثار من البخور . وهو مع كثرة استعماله لا يوضع مرة واحدة في موضعه . فلو اقتصرنا مثلاً على تبخير القرابين في تقدمتها ؛ وتبخير الشعب والمعبد وقت صلاة الاستغفار ( ܚܘܣܝܐ ) ؛ وتبخير الانجيل قبل قراءته الاحتفالية ؛ لاقمنا الحق على اصوله .

بذا يظهر داء التورّم في طقسنا القرباني ؛ لم ندلّ هنا الا على اخصّ عوارضه التي لا يمكن السكوت عنها في مثل هذا الحديث . ولولا خوف الاطالة لاستعرضنا جميع الصلوات القربانية : من بدء الرتبة الى آخرها ، فاخبرنا عن اصلها وفصلها ونشوئها واندراجها وتطورها قدر ما تسمح به الوثائق المعروفة . فمن يرد اطلاعاً اوفى عليه بمراجعة كتابنا المذكور اعلاه .

وهناك داء آخر ، بعد داء التورم ، هو مرض الاهمال الذي اصاب

بعض اجزاء الرتبة فاتلفها او كاد. يكفي هنا الاشارة الى ظاهرتين منه. الاولى هو هذا الاقتصار على قراءة واحدة من الكتاب المقدس عوض القراءات الخمس التي كانت قديماً تسبق الانجيل. وهذه القراءة الواحدة قصرناها اليوم على فصل من الرسائل البولسية فتفرد رسول الامم بها دون سائر الرسل والانبياء. حتى لكأنما ليس لانبياء العهد القديم ما يقولون: او كأنما ليس ليوحنا وبطرس ويعقوب ويهوذا كلام: او كأنما لا فائدة من سماع الحديث عن «اعمال آبائنا الرسل الأطهار». فيحسن بنا على الاقل ان نختار القراءة لا من رسائل مار بولس فحسب بل من باقي نصوص العهد الجديد فنوزعها حسب توقيت الازمنة البيعية.

والظاهرة الثانية من داء الاتلاف هذا هو اهمال التذكارات الكبرى التي تعقب دعوة الروح القدس: وهي اثنتا عشرة صلاة: ستّ منها يعلنها الكاهن عالياً وستّ بصوت خفي. واحدة تذكر برعاة الكنيسة: والثانية بالاخوة المؤمنين: والثالثة بالولاة الحاكمين (هذا عن الاحياء). ثم الرابعة وهي تذكار العذراء والرسل والقديسين: والخامسة لمعلمي البيعة الاولين: والاخيرة لسائر الموتى. وكان الشماس بعد كل تذكار علني يتقدّم الشعب يقسمونه ويحثه على الصلاة فيجيبه الشعب اثر كل مقال: يا رب ارحم. وكان القدماء في طائفتنا يسمّون هذه التذكارات «توبدين» وهي كلمة مصنوعة من كلمتين سريانيتين يبتدئ بهما كل تذكار. والكلمتان هما ܬܘܒ ܕܝܢ ومعناهما: «وأيضاً ... نذكر ...»

كل هذه التذكارات مجمّعة اليوم في صلاة سريانية يقولها الكاهن سرّاً بينما الشماس يعتدل حسب وحي الساعة على هواه: «بارك يا سيد: اننا نصلي متضرعين ... مع سائر الاساقفة المستقيمي الراي الخ ...»

وما اهمال هذه التذكارات الهامة: او اختصارها حتى تشويهها: سوى نتيجة التفرد بنافور الكنيسة الرومانية الذي وضعه القس الماروني اندراوس اسكندر القبرصي اخذاً عن كتاب القداس اللاتيني وادرجه في طبعة كتاب القداس التي قام بها مع مواطنه ميخائيل المطوشي في رومه سنة ١٧١٦.

فكم يليق بنا ان نعود الى التذكارات الكبرى اخذاً عن نوافيرنا المتوارثة، وبعضها مطبوع في كتاب القداس الحالي: هذا اذا كنا عدلنا عن استرجاع جميع النوافير التي جرت في تقاليد الطائفة وقد اقرّ البطريرك الدويهي

خمسة وعشرين منها[1] . وللكنيسة السريانية تراث غزير في النوافير يبلغ الثمانين[2] .

كفي بما ذكرنا دليلاً على الحيف الذي حق بالرتبة القربانية فأتلفت نصوص أساسية وتضخمت نصوص ثانوية فتشوه وجه الرتبة ولحق الأذى المؤمنين لما فاتهم من الغذاء الروحاني . ولم يعوّض الشماس عليهم ما فقدوه بل هو استقال من القيام بكامل خدمته التي كانت تفرض عليه ان ينبّه الشعب ويوجّه « افكارهم وقلوبهم وعقولهم الى العلى» وان يعظهم بالكرازات التي اصابها ما اصاب غيرها من الهزال فلم يبق منها سوى مقاطع باهتة اللون هزيلة المعنى ركيكة المبنى ، يحاول اقحامها هنا وهناك . وكم مرة يستعيض عنها بمزمور من كلمات داود وتلحين الاشقر ، وهو لا محل له من الاعراب في صرف الرتبة ونحوها .

لدى هذا الوضع الشاذ الذي يتبرّم به الجميع ، اية حيلة في اليد لاصلاح الحال . يبدو ان الاصلاح الجذري لا نصيب له اليوم في النجاح ، اذ ليس من دليل واحد يشير الى انه قريب العهد بالتحقيق . قد يكون هذا التريّث من قبل السلطة القائمة حكمةً تجعل الخوس عند المتسرّعين ينفذ الى عمل علمي نشيط لرفع الغشاء عن باقي مغمضات التاريخ الطقسي عندنا .

ولكن أليس من امكان آخر قبل ان يختمر ويتم هذا العمل التحقيقي الصارم . لنا بذلك رأي بسيط نطرحه كسؤال الى اللجنه الطقسية . أليس باستطاعتها اذا وافق غبطة السيد البطريرك ومجمع اساقفة الطائفة ان تتخذ قراراً تمهيدياً سهل التحقيق ، يقوم لا على « التبديل والتغيير » بل على الاقتصار من الزيادات والحواشي التي تكلمنا عنها . فيعمّم قرار في الطائفة يعفي الكاهن منها . فلو حذف كل الفرض الثاني الذي يرافق المزمور « ارحمني يا الله » مع مقدمته ولاحقته ، والافراميات التي فتح طريقها المطران عبدالله قرألي « لتسلية راهبات دير حراش » وسار على اثره رتل الزجّالين غير الملهمين في بطالة اعياد شفعاء القرى ؛ لو اكتفى الكاهن باعلان واحد قبل قراءة الانجيل ؛ لو تمت رتبة كسر الخبز في موضعها

---

١) منارة الاقداس ، الجزء الثاني ، صفحة ١٤٧–١٥٢ ؛ ١٦٤–١٦٧

٢) البطريرك افناطيوس برصوم : اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية ، حمص ١٩٤٣ ، صفحة ٦٤–٦٨ .

الاصلي، اي قبل الصلاة الربية؛ وأسقط منها الباعوث الدخيل ...؛ لو أسقطت الصلاة الموضوعة التي تسبق رفعة الاسرار والصلوات التي تعقب تلك الرفعة فلم يثبت منها سوى استعداد الكاهن لتناوله ومناولة الشعب ؛ لو عادت أبيات النشيد القرباني الى وظيفتها الاولى عند تقرب المؤمنين ؛ لو اقتصرت صلوات الشكران على الأوليّين وأنهيت بصلاة ختام ؛ لو تمّ ذلك كله ، وهو سهل المنال ، لقطعت المرحلة الاولى الكبرى على طريق الاصلاح من داخل التقليد الخاص بالموارنة .

## الاصلاح الانطاكي

ولكنّ الاصلاح الكامل الحق لا يصحّ في اعتقادنا اذا اقتصر على التراث الماروني وحده بمعزل عن التراث الشامل الذي تلتقي عنده سائر الطوائف الشرقية من كلدان وسريان واروام . فالانعزالية الطائفية التي اورثنا اياها الحكم التركي في العهود المتأخرة في تاريخنا لا بدّ لنا ان نطوي صفحتها الى ما رجعة اليه ، والا نحن سائرون عكس مسيرة الزمن . فالعالم اليوم تتجمع دوله باسرها في احلاف حول عقائد فلسفية وسياسية واقتصادية . تنشئ كل عقيدة منها في نفوس الملايين من البشر وجداناً موحداً اوسع من الارتباطات القومية او الوطنية نفسها . والعالم العربي الذي اندمجنا فيه لا يشذ عن هذه النزعة الشاملة . فيعبر الى تحقيق سياسي او اقتصادي او حضاري او ديني لوحدة الوجدان العربي المشترك . ونحن في هذه النزعات التجمعية ليس لنا سوى التفكير العشائري الذي قنعنا به منذ العهد العثماني فتوزعنا بين « طوائف كريمة » مختلفة همّ كلٍ واحدة منها المحافظة على حقوقها وامتيازاتها ، حتى لكأنما تشبه رجلاً يُساق الى النطع ويده على مخفظة نقوده . .

قد يظن البعض ان الدعوة الى الوحدة بدعة . وبالحقيقة ان البدعة كانت ولا تزال في هذا التفسّخ الذي ضرب الشرق المسيحي بالشتات . فنحن لو رجعنا الى الاصل لوجدنا اننا جميعاً بنو بطريركية واحدة كرسيا انطاكية كانت تمتد الى « سائر المشرق » ، اي الى بلاد ما بين النهرين والهند وآسيا البعيدة . السلطة في الاصل واحدة والطقوس واحدة على اختلاف الوانها المحلية .

لم يكن الموارنة في البدء سوى جماعة محلية من تلك الجماعة الشاملة .

الى ان كان ما كان من تفرّق . فاستقل ابناء الشرق وراء الفرات عن المغرب الانطاكي من بعد ان تبعوا البطريرك نسطور الذي حرمه المجمع في افسس عام ٤٣١ . فكان النساطرة . ثم انفرط عقد ثان من السريان بعد مجمع خلقيدونية عام ٤٥١ ، فكان اليعاقبة . وكان انشقاق آخر بين الكرسي الروماني وبيزنطية عام ١٠٥٤ . فاستقل الروم بامرهم .

ثم اخذ بعض المنفصلين عن رومية بالاتحاد بها ابتداء من القرن السادس عشر ، فكونت بطريركيات كاثوليكية بين اليعاقبة فكان السريان الكاثوليك . وبين النساطرة . فكان الكلدان . وبين الروم فكان الملكيون. وفي هذه المراحل كانت الطقوس تتطور . كل بدوره . تعيش من داخل معطيات بنيا . فحافظ الكلدان والنساطرة اكثر من غيرهم على التراث القديم . وتبنى الروم والملكيون طقوس بيزنطية في الجيل الحادي عشر متخلين عن تراثهم الانطاكي . الذي ورثه السريان فتطوّر وتحول على يدهم وازداد غنى اكثر مما ازداد على يد سواهم . اما عند الموارنة فمراحل التاريخ : كما سبق لنا فعلياً : بقيت للآن مجهولة مدة الاجيال التي سبقت الحروب الصليبية . الا اننا نعرف عنهم انهم عاشوا وهم اقرب جغرافياً وطقسياً ولغوياً الى اليعاقبة من غيرهم . وقد ثبت لدى اكبر علمائهم ان الطقس القرباني مشترك بين الجماعتين . فقد اعلن البطريرك الدويهي وهو كلمة الفصل في هذا الموضوع ان « الرتبة عندنا وعند اليعاقبة واحدة »[1] . والعلماء الموارنة قبله وبعده قالوا بمثل رأيه فاجمع على ذلك مرهج بن نمرون وجبرائيل الصهيوني ويوسف السمعاني ومبارك[2] . اما اصحاب الرأي المعاكس الذين يريدون للموارنة طقساً خاصاً بهم مختلفاً عن اليعاقبة تماماً فانهم قلائل لا يستطيعون اقامة البرهان الا على دليل ضعيف مضطرب ، وهو وجود النافور حدّو في كتب الموارنة .

كثر القول في هذا النافور ولم يكن باستطاعة احد حتى الآن ان يثبت انه كان الرتبة الاصلية في البيعة المارونية . فلو ثبت هذا لكان الموارنة اقرب الى النساطرة منهم الى السريان ، لما بين هذا النافور ونافور النساطرة من صلات ظاهرة . يبدو اذاً ان حدّو ونافور النساطرة ينتميان الى اصل واحد يرقى الى ما قبل مجمع أفسس سنة ٤٣١ ، يوم كانت الكنيسة الانطاكية باسرها لم تتفرع بعد الى فروع مختلفة مستقلة .

١) منائر الأقداس ، الجزء الثاني ، صفحة

٢) راجع المصادر في كتابنا المذكور اعلاه صفحة ٧٥–٧٦ .

فاذا كان الموارنة حافظوا على هذا التراث العتيق الجليل الذي يرقى بهم الى اوائل المسيحية[1] : فلا ننس انهم من بيئة الانطاكيين المغربين عاشوا على مقربة من اليعاقبة وبينهم ؛ وان تضاربت بين الجماعتين الآراء والاهواء فأخذوا عنهم أكثر مما أعطوا ليس فقط في الأجيال التي عقبت التفرقة والفتح العربي ، بل في العصور المتأخرة : منذ الجيل الثالث عشر : ثم في الجيل الخامس عشر يوم استقر العديد من اليعاقبة المشردين في شمالي لبنان . وهنالك اختلطوا بالسكان وخطّ نسّاخهم الكتب الطقسية فصلّى فيها الموارنة . وما كان هؤلاء ليتخذوها ثم لو لم يكونوا يعرفون تمام المعرفة « ان الرتبة بينهم وبين اليعاقبة هي واحدة . » فلا سبيل الى شرح هذه المشاركة الطقسية عن غير طريق : الا اذا افترضنا ان اولئك الموارنة كانوا على جهل مطبق فلم يميزوا بين الطقوس .

فالنتيجة اذاً ان الموارنة الانطاكيين هم مرتبطون طقساً ولغة وتراثاً باليعاقبة اولاً والنساطرة ثانياً . وما الالقاب التي تفرد بها كل فرع من فروع الجذع الانطاكي الواحد ، فاعطت كل جماعة اسماً خاصاً بها : سوى بدع احكمتها الاجيال وصيّرتها تقاليد طغت على التراث الحقيقي الواحد . فكل دعوة الى الانعزالية في يومنا ليست سوى عبارة عن ارادة مشبوهة او مصلحة عمياء لاستمرار هذه البدع .

سيرة مشروع انطاكي تاعس

هذا هو السبب الرئيسي الذي جعلنا ، مع ما هنالك من اسباب اخرى ، ندعو الجميع ، والموارنة خاصة ، ليكونوا عمّال الوحدة الانطاكية فيسترجعوا وحدة الطقس الانطاكي كخطوة اولى لتوحيد البطريركية الانطاكية كما كانت عليه من قبل ان يضربها التفرق بالشتات ، منذ الجيل الخامس . عند ذاك يعود التاريخ الى مجراه الحق بعد ان أضاع دربه ، فتتجمّع كل هذه الطوائف المبعثرة اليوم حول بطريرك واحد يحمل حقاً لقب « بطريرك انطاكية وسائر المشرق » ويكون له ، كما كان له في الامس السحيق ، نائب عام في العراق وفي سوريا وفي العجم وفي الهند ، كانوا فيما مضى يسمونه « المفريان » عند اليعاقبة او « القاتوليقس » عند النساطرة . والا فنحن حجر عثرة في طريق الامم وتظل اية القرآن في النصارى « الذين

١) يبدو ان الناقور الماروني هو صيغة اعتق من الناقور النسطوري واقرب الى الاصل اذاً.

فرّقوا دينهم شيعاً » تذكيراً ناطقاً باخفاق الرسالة المسيحية في هذه الديار . أما آن ان تنسخ حقيقة وحدتنا آية تفرّقنا .

يقولون : ما ابعد ما بين المريد والمراد . فنقول : علينا ان نقرّب بينهما قدر ما نستطيع كل في طريقه وحسب قواه وجهده .

لمثل هذه الغاية الصعبة التحقيق بكاملها قادنا العمل منذ سنوات : لما ادركنا ان الوحدة لن تتم الاّ على مراحل متواضعة الخطوات ، واول مرحلة هي الدعوة الى هذه الوحدة وخلق جو نفساني يلائمها ووضعها كمشكلة قائمة ابداً في ضمائر المؤمنين في سائر الطوائف الإنطاكية .

وكان الظن يقودنا الى الاعتقاد بان المرحلة الثانية سهل قطعها . وهي توحيد رتبة القداس بين الطائفتين المارونية والسريانية الكاثوليكية لما بين الرتبتين من صلات تاريخية ومن شبه واضح . فلو تمّ لنا الاتحاد في القربان ، وهو سر الوحدة ، لاعتدنا السير في هذا السبيل وبلغنا الغاية شيئاً فشيئاً . لذا حاولنا هذه المحاولة فظهر لنا ان ما ظنناه قريب المنال لم يزل بعيد التحقيق . فللتاريخ اذاً ما ننشر الآن لئلا يلومنا غداً بنونا كما نلوم اليوم الاجداد على اننا لم نسعَ لوحدة الكنيسة في الشرق ، وقد احاطت بها المخاطر من كل جانب .

في شهر ايلول عام ١٩٦٥ اجتمعت بالخوري اسقف جبرائيل سركيس الخوري ، صاحب مجلة « الشرق السرياني » ( Orient Syrien ) في مقره في Vernon مركز عمله ومجلته . وكان اجتماعنا للعمل التوحيدي الذي طالما تكلمنا عنه وبحثنا فيه . كانت الغاية من ذينك اليومين الكادحين ايجاد نص مشترك لرتبة القداس يرضى عنها ابناء الطائفتين . جلسنا ولدينا المخطوطات بصورها الشمسية وكتابا القداس الماروني والسرياني . فتوقفنا لدى كل صلاة وفقرة وحركة نتجادلنا في شأن كل شاردة وواردة من الرتبة وتاريخها ومركزها ، قدر ما سمحت لنا الوثائق بمعرفته . وكانت المسجلة تسمع الينا وتحفظ على شريطها البحث والجدل . الى ان توصلنا بعد ساعات عمل مرهقة الى اتفاق مبدئي على ترتيب الاحتفال وسياق صلواته . فرضي هو باسم الطائفة السريانية التي يمثلها بالنتيجة التي لم يكن بوسع احد من المؤازرة ان يتنكر لها اذ انها مقتبسة من الرتبة المارونية الحالية مجردة عن حواشيها وزياداتها .

رجعت لباريس بعد ذلك وكتبت بخط يدي تلك الرتبة بكاملها استناداً

الى الاتفاق الذي جرى بيننا . وارسلت ذلك النص الى زميلي ليوافق نبائياً عليه . وبعد ايام قليلة اعاده اليّ معلقاً عليه ٨٢ اعتراضاً جديداً . كان علينا ان نلتقي من جديد لنبحث بأمر كل اعتراض وإيجاد صيغة لاتفاق جديد . فتمّ لنا ذلك بعد الحوار والمشادة . وكتبت الرتبة من جديد على ورق كربوني خاص نقل عنه الزميل حوالى ثلاثين نسخة .

واتفقنا ان نذهب لروما . ودورة المجمع الاخيرة قائمة هناك . واساقفة الطائفتين ملتئمون فيه . لحق بي الزميل الى هناك في ١٢ تشرين الاول عام ١٩٦٥ . وبعد ايام عرضت على صاحب الغبطة مار بولس بطرس المعوشي الكلي الطوبى المشروع المذكور . وعرض زميلي بدوره الامر نفسه على البطريرك تبوني المثلث الرحمات . وبعد ان تقدمنا الى اصحاب السيادة في الطائفتين بنسخة عن نتيجة عملنا ، طلبنا منهم عقد اجتماع حول هذا الموضوع ، فاستجابوا طلبنا بطيبة خاطر . ولم يخل بموعد الاجتماع الا واحد او اثنان لاسباب قاهرة . كان ذلك في قاعة فندق Giotto ، والفندق حافل باهله .

كان لا بد من سؤالين قدّر لي ان اطرحهما في بدء الاجتماع : السؤال الاول المختوم كمبدأ وادن كان : هل الاحبار من كلا الطائفتين مقتنعون بان الاتحاد ضرورة حتماً يجب السعي الى تحقيقها . اما السؤال الثاني فكان من صلب موضوع الاجتماع : هل نصّنا الاصلاحي يصلح ان يكون اساساً للبحث في توحيد رتبة القربان بين الطائفتين تمهيداً لاتحاد اوسع واشمل حتى الاندماج الاخير .

اردنا من الجواب على السؤالين ان نستوضح فكرة الاحبار التي تعبّر عن ضمير الكنيسة الباطن لئلا نسعى على الهوس والهوى . ولم تكن السذاجة تقودنا الى الاعتقاد بان نص الاصلاح الذي قمنا به سيلاقي إجماعاً في الساعة نفسها . كانت الغاية منه انشاء اساس مشترك ننطلق منه الى الغاية . ألا رحم الله سيادة المطران أيوب والمطران كرّوم . لقد كانا من اشد المدافعين عن فكرة الاتحاد . اذ كيف يستطيع مسيحي مثلهما ان يفكّر بمصير الكنيسة الانطاكية عن غير طريق لبنان ويبقى متردداً في أمر الاتحاد فتستمهله اعتراضات وتستوقفه عقبات طقسية انعزالية . فلو كانت الوحدة قائمة اترى كان يصيب الكنيسة ما يصيبها اليوم من ضيقة في نشرها المعرفة والمحبة في الشرق .

ولنعد الى الاجتماع . انقضى قسم من الليل والحديث قائم والموضوع واسع . ولا تزال عالقة في الذهن كل مقالة بحتى لاتذكر مركز كل سيد في الخضر . وموقف كل من وقف محبذاً او معترضاً . مشجعاً او مثبطاً . ثم تفرق اسياد المجلس .

بعد ايام عدت الى باريس انا والطريق وحقيبتي السوداء فيها ذلك المشروع المنكود الحظ انشره للتاريخ[1] وفاء لذكرى المرحوم الخوري جبرائيل سركيس رحمه الله ܘܫܠܡ ܚܫܡ .

---

١) انشره على علاته وفاء للذكرى . اما لو كنت مطلقاً من كل القيود التي كانت تعترضني في العمل التوحيدي مع الزميل المرحوم ، لكنت عدلت بعض الفقرات وبدلت بعض الصلوات في هذا المشروع ، ولكن دون ان امس جوهر الرتبة وسياقها .

# رتبة القربان الالهي حسب البيعة الانطاكية

## ١ – استعداد الكاهن

يتشح الكاهن ملابسه ويقف عند باب المذبح فيرسم علامة الصليب قائلاً صلاة الاستعداد :

ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ . . .

المجد للاب والابن والروح القدس .

ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܐܚܝܕ ܟܠ . ܗܘ ܡܫܒܩܢܐ ܕܚܛܗ̈ܐ ܐܢܫ̈ܝܐ . ܗܘ ܕܠܐ ܨܒܐ ܐܢ̱ܬ ܒܡܘܬܗ ܕܚܛܝܐ . ܠܘܬܟ ܦܫܛܬ ܐܢ̱ܐ ܐܝ̈ܕܝܐ ܕܠܒܐ ܕܝܠܝ . ܘܡܢܟ ܫܐܠ ܐܢ̱ܐ ܚܘܣܝܐ ܕܚܘܒ̈ܝ ܠܐ ܒܡܫܘܚܬܐ ܕܝܠܝ . . .

اللهم ايها السيد الضابط الكل ، يا غافر ذنوب البشر ويا من لا يرتضي بموت الخاطئ ، اليك ابسط يدي قلبي : ومنك أسأل غفران مآثمي جميعها ، وانك اضرع عن غير استحقاق ان تحفظ ضميري من هواجس العدو ، وعينيَّ فلا تنظران الى المعاثر . واذنيَّ فلا تصغيان الى الاباطيل . ويديَّ فلا تصنعان السوء : وقلبي فلا يهجس الا بك وهكذا اتحول بكلّي اليك وأمنح موهبة اسرارك الالهية يا ربنا والهنا لك المجد الى الابد آمين .

## ٢ – اعداد القرابين وتقدمتها

يصعد الكاهن الى المذبح قائلاً :

ܐܥܠ ܠܘܬ ܡܕܒܚܗ ܕܐܠܗܐ ܘܠܘܬ ܐܠܗܐ ܕܡܚܕܐ ܠܛܠܝܘܬܝ

الكاهن :

ܒܒܝܬܟ ܐܠܗܐ ܥܠܬ ܘܩܕܡ ܟܘܪܣܝܟ ܣܓܕܬ ܡܠܟܐ ܫܡܝܢܝܐ ܫܒܘܩ ܠܝ ܟܠ ܕܣܟܠܬ ܠܟ

الشعب :

ܡܒܪܟܐ ܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܠܟ ܫܠܡ ܕܫܘܒܚܐ ܠܟ

الكاهن :

ܙܟܘ ܒܟܘܢ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ

الشعب :

ܠܟܘܬ ܢܥܒܕ ܡܘܕܝܢ ܘܡܫܒܚܝܢ ܒܟܠܢ ܒܪܟܬܐ.

الكاهن يقبّل المذبح :

ܐܥܒܪ ܡܪܢ ܒܪܚܡܝܟ ܩܘܪܒܢܐ ܒܪܝܫܐ ܠܥܠܡܐ ܘܡܒܪܟܝܢ.

بعد الكاهن القرابين ويقدّمها بينما الشعب يرتّل « سبّحوا الرب » او « ملائك معناه ».

يأخذ الكاهن الخبز ويضعه في الصينية :

ܐܝܟ ܐܡܪܐ ܠܢܟܣܬܐ ܐܬܕܒܪ. ܘܐܝܟ ܢܩܝܐ ܩܕܡ ܓܙܘܙܐ ܫܬܝܩ ܗܘܐ. ܘܠܐ ܦܬܚ ܦܘܡܗ ܒܡܘܟܟܗ.

ܡܩܒܠܐ ܠܡܘܗܒܬܟ ܒܟܪܐ ܡܪܝܐ ܡܫܝܚܝ. ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܕܐܝܬܝ. ܡܪܝܐ ܢܣܟܝ ܠܫܡܫܬܟ.

يأخذ الكأس :

ܟܣܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܐܣܒ ܘܒܫܡܗ ܠܡܪܝܐ ܐܩܪܐ ܘܐܘܕܐ ܠܡܪܝܐ ܐܒܪܟܗ.

ويصبّ الخمرة فيه :

ܘܐܦ ܚܡܪܐ ܗܢܐ ܕܐܬܡܙܓ ܠܟܣܐ ܕܕܡܐ ܕܕܪܐ ܠܟ ܡܢ ܨܠܝܒܗ ܕܒܪܢ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ، ܢܗܘܐ ܡܫܚܠܦ ܠܒܪ ܐܝܬ ܒܟܣܐ ܗܢܐ ܟܣܐ ܕܦܘܪܩܢܐ.

ويصبّ الماء فيه :

ܘܐܦ ܡܝܐ ܗܠܝܢ ܕܐܬܡܙܓܘ ܠܟܣܐ ܕܡܝܐ ܕܢܦܩܘ ܠܟ ܡܢ ܨܠܝܒܗ ܕܒܪܢ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ، ܢܗܘܘܢ ܡܫܚܠܦܝܢ ܠܒܪ ܐܝܬ ܒܟܣܐ ܗܢܐ ܟܣܐ ܕܦܘܪܩܢܐ.

او هذه الآية :

ܚܕ ܡܢ ܣܪ̈ܦܐ ܦܪܚ ܠܘܬܝ ܘܒܐܝܕܗ ܓܡܘܪܬܐ
ܘܙܘܗ ܡܢܗ ܕܥܠ ܡܕܒܚܐ ܢܣܒܗ ܘܟܠܗܘܢ ܚܛܗ̈ܝ.

ويرفع الكأس والخبز بيديه قائلاً التقدمة والتذكارات :

ܕܘܟܪܢܗ ܕܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܘܦܪܘܩܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܘܕܟܠܗ
ܡܕܒܪܢܘܬܗ ܦܘܪܩܢܝܬܐ ܕܥܠܝ ܡܬܥܗܕܝܢ ܩܘܪܒܢܐ ܗܢܐ ܥܠ
ܐܘܪܫܠܡ ܗܘܐ ܕܡܫܝܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܘܐܒܗ̈ܝܢ ܐܚ̈ܝܢ ܘܐܚ̈ܘܬܢ ܚܝ̈ܐ
ܘܕܟܠܗܘܢ ܥܢܝ̈ܕܐ ܕܫܢܘ ܩܕܡ ܠܐܠܗܐ ܡܢ ܥܠܡܐ ܘܡܗܝ̈ܡܢܐ
ܠܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܝܢ ܘܡܫܝܚܝܬܐ ܠܟܠܗ ܥܠܡܐ ܘܡܫܝܚܝ̈ܐ
ܘܕܟܠܗܘܢ ܥܢܝ̈ܕܝܢ ܕܫܢܝ̈ܘ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܫܠܝܡ.
ܘܕܢܒܝ̈ܐ ܘܫܠܝ̈ܚܐ ܘܣܗ̈ܕܐ ܘܡܘܕܝ̈ܢܐ ܘܪ̈ܥܘܬܐ ܘܟ̈ܗܢܐ
ܘܐܒ̈ܗܬܐ ܩܕܝ̈ܫܐ ܘܡܠܦ̈ܢܐ ܬܪ̈ܝܨܝ ܫܘܒܚܐ. ܘܕܝܠܢ ܫܪ̈ܟܐ
ܘܟܠܗ ܘܕܟܠܗܘܢ ܕܒܥܘ ܘܡܬܒܥ̈ܝܢ ܘܒܥܠܬܢ (ܦܠܢ)
ܕܥܠ ܩܕܝܫܐ ܕܝܠܗ ܡܬܩܪܒܝܢ. ܘܕܐܬܪ̈ܚܡܝܢ ܠܐܝ̈ܩܪܐ
ܘܠܐܢ̈ܫܐ ܕܐܬܩܪܒܘ ܘܕܝܠܗܘܢ ܘܥܠ ܐܢ̈ܫܐ ܕܟܠܗܘܢ ܚܝ̈ܐ
ܡܗܝ̈ܡܢܐ ܕܐܬܐܒܠܘ ܘܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܢܐ. ܕܢܬܒܪܟ ܘܢ
ܘܡܬܩܒܠܝܢ ܡܢܟ ܒܫܡ (ܦܠܢ) ܕܬܗܘܐ ܠܗ ܚܘܠܩܐ
ܡܢ ܪܚܡܐ ܗܢܐ.

ثم يضع القرابين . واذ يغطي الصينية يقول :

ܡܪܝܐ ܐܡܠܟ ܘܐܠܒܫ ܓܐܘܬܐ.

واذ يغطي الكأس :

ܠܒܫ ܡܪܝܐ ܥܘܫܢܐ ܘܐܬܐܣܪ ܘܐܬܩܢ ܬܐܒܝܠ
ܘܠܐ ܬܬܙܝܥ.

واذ يغطي التقدمة كلها بالنافور :

ܐܬܟܣܝ ܫܡܝܐ ܡܢ ܐܝܩܪܗ ܘܡܢ ܬܫܒܘܚܬܗ
ܐܬܡܠܝܬ ܟܠܗ ܐܪܥܐ.

## ٣ ــ رتبة الاستغفار

الكاهن :

ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ . . .

المجد للآب والابن والروح القدس. تنفض مراحمك علينا نحن الحقيرين الخطأة . يا ربنا والهنا لك المجد كل حين .

الشعب : آمين .

الكاهن يتلو صلاة الافتتاح :

ܐܗܠ ܠܢ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ
ܪܚܡܢܐ ܘܪܚܡ ܒܢܝܢܫܐ
ܡܬܩܢܐ ܕܢܩܘܡ ܩܕܡܝܟ
ܘܫܠܝܐ . . .

اهلنا ايها الرب الاله الرحوم المحب البشر ان نقوم امامك بمعرفة وخشية وسلك روحي حسن فنخدمك ونعظمك بالطهارة والقداسة كما يليق بسيد الخليقة وباريها الذي يحق له السجود والتعظيم من احد : يا ربنا والهنا لك المجد كل حين .

الشعب : آمين .

الشماس يتلو الكرازة :

من اجل امان وسلام العالم كله ... للرب نصلي

يضع الكاهن البخور ويقول الترميون وصلاة الاستغفار ( ܣܕܪܐ ) المختصة بالعيد[1] . بينما الشماس يبخر الشعب ، وإلا فليكن التبخير على يد الكاهن بينما الشعب يرتل اللحن (ملا) الذي يعقب صلاة الاستغفار .

اذ يضع الكاهن البخور يقول :

ܠܬܫܒܘܚܬܐ ܘܠܐܝܩܪܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܡܫܒܚܬܐ
ܘܚܛܗܝܢ ܘܣܟܠܘܬܢ ܥܡ ܐܒܗܝܢ ܘܥܠ ܡܝܬܢܐ .

١) في قداس الزواج والدفن ، كما في قداس الاعياد السيدية والمريمية يمكن استعمال صلوات الاستغفار المختصة بهذه الازمنة اليمية ، كما هي واردة في كتب الرتب والجنازات وتوزيع الاسرار والتبريكات . اما في سائر ايام الاسبوع العادية فيحسن ان تخصص صلاة استغفار لكل يوم تدرج في كتاب القداس نفسه .

ويقول القرومين الموافقة اليوم مثلاً :

ܠܗܘ ܪܒܐ ܕܐܬܡܟܟ
ܘܡܟܝܟܘܬܐ ܐܪܒܝ
ܐܘܪ...

لنرفعنّ التسبيح والمجد والاكرام لذلك العظيم الذي تصاغر وعظم البتول الصغيرة : لذلك الاله الذي تأنس وخلّص الناس : لذلك الرفيع الذي تواضع ورفع المتواضعين . الصالح الذي يليق له المجد والاكرام الآن وفي كل آن مدى ايام حياتنا والى ابد الآبدين .

الشعب : آمين .

الكاهن يتلو صلاة الاستغفار الموافقة اليوم مثلاً :

ܟܕ ܒܫܘܒ̈ܚܐ
ܘܗܘ̈ܠܠܐ...

بينما نمدح ونعظم بالتهاليل الروحية الطوباوية مريم والدة الله الدائمة بتوليتها ونقدميا متوسلة متضرعة عنا ، تبتهل الى ابنها ووليد احشائها قائلين : أبعد يا رب بصلوات امك عن الارض وجميع سكانها ضربات الغضب : أبطل الاخطار والفتن ، ازجر الحرب والسبي والمجاعة والوباء . حنّ علينا نحن المستضعفين ، افتقدنا نحن المرضى : ساعدنا نحن المساكين ، أنقذنا نحن المظلومين ، وأرح الموتى المؤمنين الذين انتقلوا من بيننا ، وهب لكلنا آخرة مطمئنة ، لنرفع لك المجد والشكران الآن وكل حين والى دهر الداهرين .

الشعب : آمين .

و يرتلون اللحن (ملا) الموافق صلاة الاستغفار مثلاً :

ܦܬ̈ܓܡܐ ܕܒ̈ܢܝܐ ܕܡܢ ܠܗ...

او ܒܐܘܪܚܟ ܡܪܝ ܢܗܠܟ ܐܢܐ...

او غير ذلك : بينا الكاهن يبخر المذبح والشعب اذا لم يتمّ التبخير وقت صلاة الاستغفار .

ثم يتلو الكاهن صلاة البخور (ܚܘܣܝܐ) الموافقة مثلاً :

ܠܟ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܒܪܐ ܝܚܝܕܝܐ ܘܒܪܐ ܡܬܘܡܝܐ ܡܩܪܒܝܢܢ ܠܟ ܒܣܡܐ ܗܢܐ ܟܕ ܥܗܕܝܢܢ ܠܐܡܟ ܘܠܩܕܝܫܝܟ ܩܒܠܝܗܝ ܐܝܟ ܨܒܝܢܟ ܘܕܐܒܘܟ ܘܕܪܘܚܟ ܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ ܠܥܠܡܝܢ.

لك يا يسوع المسيح . ايها المولود الوحيد والابن الازلي تقدم هذا البخور الزكي ؛ ونحن ذاكرون امك وقديسيك . فاقبله وفق مشيئتك ومشيئة ابيك وروحك القدوس : الآن وكل حين والى دهر الداهرين .

الشعب : آمين .

## ٤ — رتبة القراءات

الكاهن :

ܩܕܝܫܬ ܐܠܗܐ ܩܕܝܫܬ ܚܝܠܬܢܐ ܩܕܝܫܬ ܠܐ ܡܝܘܬܐ (ثلاث مرات) .

الشعب :

ܐܬܪܚܡ ܥܠܝܢ .

في زمن الآلام :

ܡܫܝܚܐ ܕܐܨܛܠܒ ܚܠܦܝܢ ܐܬܪܚܡ ܥܠܝܢ .

في زمن الفصح :

ܡܫܝܚܐ ܕܩܡ ܡܢ ܒܝܬ ܡܝܬܐ ܐܬܪܚܡ ܥܠܝܢ .

وتتغيّر وفق الاعياد السيدية .

الشعب يرتل المزمور الموافق اليوم قبل كل قراءة ، مثلاً :

ܗܗ ܕܠܒܫ ܫܘܒܚܐ ܒܫܡܝܐ ܘܐܬܓܠܝ ܥܠ ܡܪܟܒܬܐ

ܘܐܫܬܒܚ ܥܠ ܡܕܝܢܐ ܘܡܥܠܝܢ ܠܗ ܒܢܝܐ ܘܚܝܢ.

ܠܗܘ ܕܒܪܘܟܐ ܘܒܢܝܐ ܒܚܝܠܐ ܪܒܐ ܡܫܡܫܝܢ ܠܗ
ܘܐܫܬܒܚ ܥܠ ܡܕܝܢܐ ܘܡܥܠܝܢ ܠܗ ܒܢܝܐ ܘܚܝܢ.

ܠܐܠܗܐ ܕܡܠܐ ܒܪܚܡܘܗܝ ܡܪܘܒܐ ܕܐܢܫܐ ܡܒܪܟܐ
ܡܠܐ ܒܪܚܡܘܗܝ ܡܪܘܒܐ ܘܐܪܘܚܐ ܒܥܠܡܝ.

الشماس يقرأ فصلاً من العهد الجديد فان كان مثلاً من اعمال الرسل يقول اولاً :

فصل من اعمال آبائنا الرسل الأطهار وبارك يا سيد.

الكاهن :

ܫܘܒܚܐ ܠܡܪܗܘܢ
ܕܫܠܝܚܐ ܘܥܠܝܢ ܪ̈ܚܡܘܗܝ
ܠܥܠܡܝܢ.

الحمد لرب الرسل ولتحلّ علينا رحماته كل حين.

واذا قرأ الشماس فصلاً من رسائل الرسل يقول اولاً :

فصل من رسالة القديس بولس (او بطرس او يعقوب او يوحنا) الرسول وبارك يا سيد.

الكاهن :

ܫܘܒܚܐ ܠܡܪܗ
ܕܦܘܠܘܣ ... ܘܥܠܝܢ
ܪ̈ܚܡܘܗܝ ܠܥܠܡܝܢ.

الحمد لرب بولس (...) ولتحلّ علينا رحماته كل حين.

ويتلو الشماس الرسالة الموافقة.

الشعب يهتف بالتهاليل (ܗܠܠܘܝܐ) بينما ينقل الانجيل باحتفال الى منصّته :

الشعب :

ܗܠܠܘܝܐ ܘܗܠܠܘܝܐ.

الشماس يقول التهليل الموافق اليوم مثلاً :

ܕܫܡܥܘܗܝ ܕܒܢܝܐ ܕܫܘܒܚܐ ܒܫܡܝܐ ܡܫܒܚܝܢ ܘܡܘܕܝܢ
ܠܒܪܘܟܐ ܕܒܪܐ ܘܣܓܕܘ ܠܗ ܒܚܝܠܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܐܡܪܘ
ܠܗ ܘܒܪܟ ܠܫܡܗ ܕܫܡܐ ܡܢܗ ܡܫܒܚܝܢ.

الشعب : هللويا .

الكاهن : السلام لجميعكم .

الشعب : ومع روحك .

الكاهن :

ܡܢ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܩܕܝܫܐ
ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ
ܟܪܘܙܘܬܐ ܕܡܢ ܠܘܩܐ ܫܠܝܚܐ.
ܡܣܒܪܐ ( ܐܘ ܡܣܒܪܢܘܬܐ
ܕܐܒܪ ) ܚܝܐ ܠܥܠܡܐ .
ܒܣܒܪܬܐ ܕܚܝܐ ܘܕܦܘܪܩܢܐ
ܢܗܘܐ ܡܨܝܬܝܢ .

من انجيل ربنا يسوع المسيح للرسول ... الذي بشر العالم بالحياة. فلنكن الى بشارة الحياة والخلاص منصتين .

الشماس : كونوا في السكوت .

الكاهن :

ܒܙܒܢܐ ܗܟܝܠ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ
ܕܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܘܦܪܘܩܢ
ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܠܬܐ
ܐܠܗܐ ܕܐܬܒܣܪ ܡܛܠܬܢ
ܗܘܝ ܗܟܢ ܗܘܐ .

اليكم ما جرى ايام رسالة الهنا وسيدنا ومخلصنا يسوع المسيح . كلمة الله الذي تجسد لاجلنا .

الشعب :

ܡܪܢ ܐܬܪܚܡ ܥܠܝܢ .

يا ربنا ارحمنا .

الكاهن يتلو فصلاً من الانجيل ثم يقول :

ܠܗ ܠܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ
ܬܫܒܚܢ ܘܬܘܕܝܢ ܘܒܘܪܟܢ
ܥܠ ܐܦܝ ܡܠܘܗܝ ܚܝܐ
ܕܠܘܬܢ ܘܠܐܒܘܗܝ ܕܫܕܪܗ
ܠܦܘܪܩܢܢ ܘܠܪܘܚܗ ܚܝܐ
ܘܩܕܝܫܐ ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ
ܠܥܠܡܝܢ .

ليسوع المسيح التسابيح والشكران والبركات من اجل كلامه الحيّ الينا . ولابيه الذي ارسله لخلاصنا ولروحه الحي القدوس الآن وكل حين .

الشماس يقرأ الكرازة المرافقة . ويمكن ان يُعتمد على الكرازة القديمة التي وردت في كتاب *Testamentum Domini* . او ان تؤلف كرازات اخرى على منافسا تكون تتفق مع حاجات الكنيسة اليوم . واذ يقرأ الشماس هذه الطلبات الجامعة . اذا استعيدت الى صيغتها القديمة . يجيب الشعب على كل طلبة منها : كيرياليسون .

( اذا تم الاحتفال السابق في دار الكنيسة ينتقل الآن الكهنة الى المذبح مع الترايين بينما الشعب يرتل :

ܐܬܐ ܐܬܐ ܟܗܢܐ ܕܡܪܝܐ ... ܐܘ ܟܗܢܐ ܒܗ ܠܐܠܗܐ ܠܥܠܡܐ ܥܡ ܟܢܫܐ ...

ولدى وصول الكاهن الى باب المذبح يقول صلاة الدخول :

ܐܗܠܢ ܠܢ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ
ܕܢܥܘܠ ܠܩܕܫ ܩܘܕ̈ܫܝܟ ܥܡ
ܟܠ ܚܫܒܐ ܒܝܫܐ ܘܡܚܫܒܬܐ
ܕܠܐ ܕܟܝܐ ܘܢܩܘܡ
ܠܡܕܒܚܟ ܩܕܝܫܐ ܕܠܟ
ܕܟܝܐ ܘܡܩܕܫܐ ܘܢܩܪܒ
ܘܢܩܪܒ ܢܨܒܘܬ ܩܕܡ
ܡܕܒܚܐ ܕܝܠܟ ܩܕܫ ܘܢܣܒܝ
ܠܟ ܕܒܚܐ ܪܘܚܢܝܐ ܘܡܠܝܠܐ
ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܕܫܪܪܐ . ܐܒܐ
ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܗܫܐ
ܘܒܟܠܙܒܢ ܠܥܠܡܝܢ .

اهلنا ايها الرب الاله ان ندخل قدس اقداسك الرفيعة السامية : وقلوبنا منزهة عن كل ظن شرير وكل فكر رديء : وان نقوم لدى مذبحك المقدس بالطهارة والنقاء فنقدم لك خدمة الذبائح الروحانية الناطقة بالايمان الحق : ايها الآب والابن والروح القدس : الآن وكل حين .

ثم يصعد نحو المذبح قائلاً :

ܐܬܐ ܠܒܝܬ ܡܕܒܚܗ ܕܐܠܗܐ ...
ܠܐܠܗܐ ܕܡܚܕܐ ܛܠܝܘܬܝ ...

الشعب :

ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ...

الكاهن :

ܘܠܗ ܟܠܢ ...

الشعب :

ܒܐܠܗܐ ܚܕ ܡܗܝܡܢܝܢ...

الكاهن يعلن والشعب يقول معه : نؤمن باله واحد ...

يغسل الكاهن يديه قائلاً :

ܐܣܚܘܬ ܐܝܕܝ ܒܕܟܝܘܬܐ
ܘܐܚܕܪܬ ܠܡܕܒܚܟ ܡܪܝܐ
ܕܐܫܡܥ ܩܠܐ ܕܬܫܒܘܚܬܟ
ܘܐܫܬܥܐ ܒܟܠܗܝܢ ܬܕܡܪܬܟ
ܘܐܚܕܐ ܘܐܪܘܙ ܒܟ ܘܐܙܡܪ
ܠܫܡܟ ܡܪܝܡܐ.

اغسل يديّ بالطهارة واطوف بمذبحك يا رب لاسمع صوت مجدك واحدث بكل عجائبك وافرح واسر بك وارنم لاسمك العلي .

## ه ـ نافور الاثني عشر رسولاً

الكاهن يعلن « صلاة السلام » :

ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܡܪܚܡܢܐ

ايها الرب الاله الرحوم الذي اعددت لنا بواسطة ابنك الوحيد هذه الوليمة الروحانية المقدسة ، اذ تنظر الينا بعين الرضى والقبول امنح جميعنا موهبة روحك القدوس واهلنا ان نعطي بعضنا بعضاً السلام بقلب طاهر ومحبة اخية . ونصعد لك المجد ولابنك الوحيد ولروحك القدوس الآن وكل آن والى دهر الداهرين .

الشعب : آمين

الكاهن : السلام لجميعكم .

الشعب : ومع روحك .

الشماس يتسلم السلام من الكاهن ويوزعه في الشعب قائلاً :

ليعطِ كل منا السلام قريبه ...

الكاهن يعلن « صلاة رفع اليد » :

ܢܗܘܐ ܡܪܝ ܫܝܢܟ...

فليكن يا رب سلامك وامانك وحبك الصادق ونعمتك ورحمتك وحنانك معنا وبيننا كل ايام حياتنا ونصعد لك المجد...

الشعب : آمين .

الكاهن يتلو « صلاة الغطاء » :

ܣܓܕܝܢ ܡܠܟܐ ܕܡܠܟ̈ܐ ...

نسجد لديك يا ملك الملوك ورب الارباب ونطلب منك ونتضرع اليك ان تنظر الينا راحماً وتؤهلنا ان ندنو من مذبحك المقدس بقلب طاهر ونفس ذكية ونصعد لك المجد ...

الشعب : آمين .

يكشف الكاهن القرابين قائلاً :

ܐܢܬ ܗܘ ܟܐܦܐ [illegible]

يبدا الشماس يقول : فلنقف حسناً ...

يلتفت الكاهن نحو الشعب مباركاً :

ܚܘܒܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ...

محبة الله الآب ونعمة الآب الوحيد وحلول الروح القدس وشركته تكون مع جميعكم يا اخوتي كل حين .

الشعب : ومع روحك .

الكاهن :

ܠܥܠ ܢܗܘܘܢ ܐܠܗܝܢ ܗܘܢܝ̈ܢ ܘܡܕܥ̈ܝܢ ܘܠܒ̈ܘܬܐ ܕܟܠܢ .

فلتكن افكارنا وعقولنا وقلوبنا مرتفعة الى العلاء .

الشعب : انها لديك يا رب

الكاهن :

ܢܘܕܐ ܠܡܪܝܐ ܒܕܚܠܬܐ ܘܢܣܓܘܕ ܒܪܬܝܬܐ .

لنشكر الرب بالخوف ونسجد له بالرعدة .

الشعب : انه واجب ولائق .

الكاهن :

ܫܪܝܪܐܝܬ ܫܘܐ ܘܙܕܩ ܘܘܐܠ
ܘܡܬܒܥܐ ܠܟ ܠܡܫܒܚܘ
ܕܩܕܝܫܐ ܐܢܬ ܘܡܘܗܒܢܐ
ܕܚܝܐ. ܫܘܐ ܗܘ ܕܢܫܒܚܟ
ܘܠܟ ܫܘܐ ܕܢܪܒܝܟ ܘܢܘܕܐ
ܡܛܠ ܕܡܒܪܟܐ ܐܢܬ ܥܡ
ܐܒܘܟ ܘܪܘܚܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ.

حقاً انه واجب ولائق وعادل ان نمجدك لانك قدوس وواهب الحياة. وان نعظمك ونشكرك لانك مبارك مع ابيك وروحك الحي القدوس.

ܩܝܡܝܢ ܓܝܪ ܩܕܡܝܟ
ܡܣܬܟܠܬ ܟܪ̈ܘܒܐ...

يقوم أمامك محدقين بك الكاروبيم الرباعيو الوجوه والساروفيم السداسيو الاجنحة : اولئك الذين يسترون وجوههم بجناحين ويخفون ارجلهم بجناحين ويطير الواحد نحو الآخر بجناحين ويبشون مرنمين باصوات نقية والحان الهية ويصرخون صراخاً ثلاثياً قائلين :

الشعب : قدوس ...

الكاهن :

ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫܬ
ܡܪܝܐ ܡܠܐ ܪ̈ܚܡܐ
ܘܚܘܣܝܐ ܘܡܪܚܡܢܘܬܐ
ܘܩܕܝܫ ܝܚܝܕܝܐ ܒܪܐ ܕܝܠܟ.
ܘܩܕܝܫ ܪܘܚܟ ܩܕܝܫܐ
ܘܥܒܘܕ ܚܝ̈ܐ. ܩܕܝܫܐ
ܐܢܬ ܘܡܘܗܒ ܛܒ̈ܬܐ.
ܕܡܛܠ ܦܘܪܩܢܐ ܕܝܠܢ
ܝܚܝܕܝܐ ܒܪܐ ܕܝܠܟ ܐܫܕܪܬ

قدوس قدوس قدوس انت ايها الرب الطافح بالرحمة والغفران والحنان. قدوس ابنك الوحيد: قدوس روحك القدوس الصانع الحياة. قدوس انت وواهب الخيرات لانك ارسلت لخلاصنا ابنك الوحيد فتجسم من مريم البتول وخلصنا وانقذنا من السبي بواسطة سيرته الالهية بيننا .

ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܘܟܕ
ܡܕܒܪܢܘܬܗ ܠܚܫܐ ܩܪܒ
ܘܦܪܩ ܠܢ ܡܢ ܚܛܗܐ .

يتلو الكاهن صلوات التقديس ويحسن ان تعاد لكل نافور صيغة التقديس الخاصة به :

ܘܢܣܒ ܚܡܐ ܘܡܠܗ ܗܠܐ ܡܝܬܐ ܢܩܒܠ ܚܫܐ ܥܠ ܐܦܘܗܝ
ܡܬܥܠܬܐ ✠ ܘܒܪܟ ✠ ܘܩܕܫ ✠ ܩܨܐ ܘܝܗܒ ܠܗܘܢ
ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ ܘܐܡܪ ܟܕ ܐܡܪ . ܣܒܘ ܐܟܘܠܘ ܡܢܗ . ܗܢܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܦܓܪܝ ܕܡܢܝ . ܕܥܠܝܟܘܢ ܘܚܠܦ ܣܓܝܐܐ ܡܬܩܨܐ
ܘܡܬܝܗܒ ܠܚܘܣܝܐ ܕܚܛܗܐ ܘܠܫܘܒܩܢܐ ܕܣܘܓܐ ܘܠܚܝܐ
ܕܠܥܠܡܥܠܡܝܢ .

الشعب : آمين .

الكاهن :

ܘܗܟܢܐ ܥܠ ܟܣܐ ܕܡܙܓ ܗܘܐ ܡܢ ܚܡܪܐ ܘܡܢ ܡܝܐ
✠ ܒܪܟ ✠ ܘܩܕܫ ✠ ܘܝܗܒ ܠܗܘܢ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ ܘܐܡܪ ܟܕ
ܐܡܪ . ܣܒܘ ܐܫܬܘ ܡܢܗ ܟܠܟܘܢ . ܗܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܡܝ .
ܕܕܝܬܩܐ ܚܕܬܐ ܕܥܠܝܟܘܢ ܘܚܠܦ ܣܓܝܐܐ ܡܬܐܫܕ
ܘܡܬܝܗܒ ܠܚܘܣܝܐ ܕܚܛܗܐ ܘܠܫܘܒܩܢܐ ܕܣܘܓܐ ܘܠܚܝܐ
ܕܠܥܠܡܥܠܡܝܢ .

الشعب : آمين.

الكاهن :

ܗܢܐ ܥܒܕܘ ܠܕܘܟܪܢܝ
ܘܟܠ ...

اصنعوا هـذا لذكري . فكلما اشتركتم بهذا الجسد وبمزيج هذه الكأس كونوا ذاكرين موتي معترفين بقيامتي حتى مجيئي .

الشعب : انا نذكر موتك يا رب ...

الكاهن :

ܡܛܠ ܗܢܐ ܘܡܛܠ ܗܘ...

ولذلك نحن نتذكر تدبيرك يا رب يا محب البشر ، ونطلب منك ونضرع اليك اذ تشفق على الساجدين لك وتخلص ميراثك عندما تظهر في آخر الزمان لتجازي بالعدل كل انسان على اعماله . ولذا فبيعتك تتوسل اليك والى ابيك بواسطتك ومعك اذ تقول :

الشعب : ارحمنا ايها الرب الاله الضابط الكل.

الكاهن :

ܐܦ ܚܢܢ ܥܒܕܝܟ...

ونحن عبيدك الحقيرين الخطاة ، وقد اقتبلنا نعمك فاننا لك شاكرون عن كلها ولاجل كلنا .

الشعب : لك نمجد لك نبارك لك نسجد .

الشماس : ما ارهب الساعة ...

الكاهن :

ܘܢܫܟܢ ܥܠܝܢ ܘܥܠ ܩܘܪܒܢܐ ܗܢܐ...

ارحمنا يا رب ارحمنا وارسل لنا من سمائك روحك القدوس المحيي ليحل على هذا القربان فيجعله جسداً محيياً ويغفر لنا ويطهرنا ويقدسنا ، اذ يجعل سرّ جسد المسيح الهنا لخلاصنا.

الشعب : آمين .

الكاهن : ويجعل كأس دم المسيح الهنا لخلاصنا.

الشعب : آمين .

الكاهن :

ܐܝܟܢܐ ܕܢܗܘܘܢ ܠܢ ܐܪ̈ܙܐ ...

فتكون لنا هذه الاسرار المقدسة المحيية لمسامحة الذنوب ومغفرة الخطايا وشفاء النفس والجسد ولكي تثبت ضمائرنا في الحق ولكي لا يهلك احد من شعبك المؤمن بل لتؤهلنا ان نحيا بروحك ونسير بالطهارة ونصعد لك المجد ...»

الشعب : آمين .

٦ – التذكارات الكبرى

يعلن الكاهن التذكارات والضراعات الست : الرعاة ، الاخوة المسيحيون ، الوالدة العذراء والقديسون ، المعلمون ، الموتى[1] فيجيب الشعب بعد كل تذكار : كيرياليسون .

الكاهن :

ܡܬܩܪܒܐ ܠܟ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ...

تقدم لك ايها الرب الاله هذه الذبيحة المقدسة لاجل رعيتك كلها وخاصة من اجل آبائنا المغبوطين مار ... بابا رومية ومار ... بطريركنا ومار ... مطراننا ومن اجل سائر الاساقفة القويمي الايمان . هب لهم يا رب حياة لا لوم فيها واياماً كريمة فيرعوا شعبك بالطهارة والقداسة . اذكر يا رب الكهنة الحقيقيين واذكر ضعفي أنا الحقير الخاطئ ، واذكر الشمامسة الانقياء والشدائة (او : وكل درجات البيعة) .

الشعب : كيرياليسون .

١) يحسن ان تؤلف تذكارات تتوافق مع احتياجات الكنيسة اليوم .

الكاهن (تذكار العذراء والقديسين) :

ܐܬܕܟܪ ܡܪܝܐ ܘܠܗܘܢ
ܘܥܡ ܟܠܗܘܢ ܩܕܝܫܝ ܠܟ...

واذكر يا رب جميع من حسنوا لك منذ الابتداء خاصة القديسة المجدة الدائمة بتوليتها الطوباوية والدة الله مريم : ويوحنا المعمّد . واسطفانوس رأس الشمامسة واول الشهداء : وسائر الأنبياء والرسل والشهداء والمعترفين والآباء والرهبان والمبتلين والمبتلات والقديسين والقديسات اجمعين .

الشعب : كيرياليسون .

الكاهن (تذكار الموتى) :

ܐܬܕܟܪ ܡܪܝܐ ܠܡܝ̈ܬܝܢ
ܘܠܟܠܗܘܢ ܡܝ̈ܬܐ...

واذكر يا رب موتانا وسائر الموتى المؤمنين الذين انفصلوا عنا من قبل واليك قد وصلوا . فاقبل هذه القرابين التي تُقدَّم اليك عنهم وأعطهم أن يستريحوا في أحضان ابراهيم السعيدة .

الشعب : كيرياليسون .

الكاهن :

ܚܕ ܗܘ ܚܠܝ ܕܐܬܚܙܝ
ܥܠ ܐܪܥܐ...

واحد وحده وُجد على الارض بغير خطيئة ، وهو ربنا يسوع المسيح ابنك الوحيد غفران جنسنا العظيم الذي به نرجو نوال المراحم ومغفرة الخطايا لنا ولهم .

الشعب : أرح اللهم الموتى واغفر خطايانا التي اقترفناها عن معرفة وعن غير معرفة .

الكاهن :

ܘܠܟ ܘܠܒܪܟ ܗܘ… . ܩܕܝܫܐ...

اغفر وسامح خطايانا وخطايا هم يا رب لكي يمجد بنا وعنا وبينا ويمدح ويبجل اسمك المبارك الكلي الوقار مع ربنا يسوع المسيح وروحك الحي القدوس الآن وكل حين .

الشعب : كما كان كذا يكون دهرَ الداهرين آمين .

الكاهن : السلام لجميعكم .

الشعب : ومع روحك .

الكاهن يبارك الشعب قائلاً :

ܢܗܘܘܢ ܪ̈ܚܡܘܗܝ ܕܐܠܗܐ ܐܒܐ (ܪܒܐ) ܘܛܝܒܘܬܗ ܕܒܪܐ
ܡܫܝܚܐ (ܘܡܫܘܬܦܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ) ܥܡܟܘܢ ܘܥܡ ܟܠܢ
ܐܚ̈ܝ ܠܥܠܡܝܢ .

٧ – رتبة الكسر والرسم

بينما الشماس يتلو الكرازة الجامعة ([illegible] - [illegible]) يكسر الكاهن الخبز حسب العادة الشائعة قائلاً :

ܚܫܒܐ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ...

ܐܘ ܡܫܝܚܐ ܘܥܒܕܢ ܫܠܡܘܬܐ ܘܡܪܢ ܐܘܟܪܝܣܛܝܐ ܗܕܐ
ܚܫܒܐ ܡܫܝܚܐ ܦܓܪܗ ܘܡܟܠܬܐ ܐܠܗܐ ܚܝܐ .

ويرسم علامة الصليب ثلاث مرات فوق الكاس بأحد أجزاء القربان قائلاً :

ܘܡܠܐ ܕܦܘܪܫܢܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܕܡܫܡܫܝܢ ܥ̈ܒܕܘܬܐ
ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܘܡܥܒܕܢܝܬܐ ܕܐܬܬ ܥܠ ܕܘܟܬܐ . ܒܫܡ ܐܒܐ ✝ ܚܝܐ
ܠܚ̈ܝܐ . ܘܒܪܐ ✝ ܩܕܝܫܐ ܘܩܕܝܫܐ ܡܢܗ ܕܡܢܗ ܘܐܝܬܘܗܝ
ܚܝܐ ܠܚ̈ܝܐ . ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ✝ ܫܘܪܝܐ ܘܫܘܡܠܝܐ ܘܫܘܟܠܠܐ

ܘܥܠ. ܕܢܗܘܐ ܗܘ̇ܐ ܠܡܩܒܠܢܐ ܘܠܦܘܪܩܢܐ ܡܢ ܚܛܗܐ ܡܢ ܡܩܒܠܝܗ̇
ܡܢ ܙܒܢܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܚܛܝܐ ܥܒܕܐ ܘܡܣܟܢܐ ܕܒܗ ܒܗ
ܦܘܠܚܢܐ ܕܡܢܗ ܐܢ̈ܝ ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ.

ثم يصبغ بالجزء الصغير المغموس بالكأس سائر اجزاء القربان قائلاً :

ܡܬܪܫܡ ܕܡܗ ܕܡܪܢ ܥܠ ܦܓܪܗ ܩܕܝܫܐ ܒܫܡ ܐܒܐ ✠
ܘܒܪܐ ✠ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ✠ ܠܚܝ̈ܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܝܢ.

واذ يلقي الجزء الصغير في الكأس يقول :

ܚܠܛܬ ܡܪܝ ܐܠܗܘܬܟ ܠܐܢܫܘܬܢ ܘܐܢܫܘܬܢ ܠܐܠܗܘܬܟ
ܚܝܘܬܟ ܠܡܝܘܬܘܬܢ ܘܡܝܘܬܘܬܢ ܠܚܝܘܬܟ: ܢܣܒܬ ܕܝܠܢ
ܘܝܗܒܬ ܕܝܠܟ ܠܢ ܠܚܝ̈ܐ ܘܠܦܘܪܩܢܐ ܕܢܦܫ̈ܬܢ ܠܟ
ܫܘܒܚܐ ܠܥܠܡܝܢ.

٨— الصلاة الربية

الكاهن :

ܡܪܝܐ ܡܪܚܡܢܐ ܘܡܪܚܡܢܐ...

ايها الرب الرحيم الرؤوف المتعالي فوق الجميع والمريح والممدوح والمعظم والممجد اهلنا نحن عبيدك المساكين الحقيرين ان نصلي بنقاوة وقداسة ونهتف قائلين : ابانا الذي في السماوات

الشعب يتابع مع الكاهن الصلاة الربية

الكاهن :

ܐܝܢ ܡܪܝܐ ܐܝܢ ܒܢܣܝܐ...

لا تهملنا فتتسلط علينا التجارب ايها الرب الرؤوف بل خلصنا من الشرير العاتي ومن سُبُله المعوجة المنحرفة لأن لك الملكوت ولابنك الوحيد ولروحك القدوس الآن وكل آن والى دهر الداهرين.

الشعب : آمين .

الكاهن : السلام لجميعكم .

الشعب : ومع روحك ايضاً .

الشماس : احنوا رؤوسكم للرب .

الكاهن يتلو صلاة « وضع اليد » :

ܒܪܟ ܡܪܝܐ ܠܥܡܐ ܕܝܠܟ ...

بارك اللهم شعبك المؤمن المنحني قدامك . وانقذنا جميعاً من الأذى واهلنا ان نشترك باسرارك الالهية على طهارة وقداسة . فننال بواسطتها المغفرة والبرارة ونصعد لك المجد ...

الشعب : آمين .

الكاهن : السلام لجميعكم .

الشعب : ومع روحك .

الشماس : لينظر كل منا بالخوف والفزع ...

بينا الكاهن يلتفت نحو الشعب ويباركه قائلاً :

ܬܗܘܐ ܛܝܒܘܬܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܫܒܝܚܬܐ ܘܡܫܬܒܚܬܐ ܘܠܐ ܡܬܦܠܓܢܝܬܐ ܘܗܘܝܐ ܥܠܘܗܝ ܥܡ ܟܠܟܘܢ ܐܚܝ ܟܠܟܘܢ .

## ٩ – رتبة التقرب

الكاهن يرفع الجسد والكأس قائلاً :

ܩܘܕܫܐ ܠܩܕܝܫܐ .

الشعب : آب واحد قدوس ابن واحد قدوس روح واحد قدوس ليكن اسم الرب مباركاً الآن والى الابد .

بينما الشعب يرتل « بسرّ قيامة ... » يتلو الكاهن صلوات الاستعداد للتناول : ويمكن الاختيار بين الصلوات العديدة : منها صلاة الاستعداد المدرجة في نافور حبو . ومنها الموجود في كتاب القداس الحالي عند الموارنة او السريان . مثلاً :

ܐܦ ܠܢ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܕܢܬܩܕܫܘܢ ܦܓܪܝܢ ܒܦܓܪܟ
ܩܕܝܫܐ ܘܢܬܚܣܝܢ ܢܦܫܬܢ ܒܕܡܟ ܡܚܣܝܢܐ ܘܢܗܘܐ ܠܚܘܣܝܐ
ܕܚܘܒܝܢ ܘܠܫܘܒܩܢܐ ܕܣܟܠܘܬܢ . ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܠܟ ܫܘܒܚܐ
ܠܥܠܡܝܢ .

ܒܪܝܟ ܐܢܬ ܡܪܝ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܠܚܡܐ ܚܝܐ ܕܢܚܬ ܡܢ
ܫܡܝܐ ܘܝܗܒ ܚܝܐ ܠܡܗܝܡܢܝܢ ܠܥܠܡܝܢ ܀ ܗܘ ܡܫܝܚܐ
ܕܐܬܩܛܠ ܚܠܦ ܚܘܒܝܢ ܗܘܐ ܡܬܩܪܒ ܠܟܠܢ
ܒܚܣܝܘܬܗ ܕܢܫܬܘܙܒ ܠܥܠܡܝܢ ܀ ܠܐ ܠܕܝܢܐ ܘܠܐ ܠܚܘܝܒܐ
ܢܗܘܐ ܠܢ ܡܪܢ ܦܓܪܟ ܘܕܡܟ ܠܚܘܣܝܐ ܘܚܝܐ ܠܥܠܡܝܢ ܀ ܡܪܢ
ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܘܐܠܗܢ ܫܡܥ ܩܠܢ ܘܪܚܡ ܥܠܝܢ ܕܡܫܬܐܠ
ܐܢܬ ܡܢ ܡܠܐܟܝ ܒܫܘܒܚ ܕܝܠܟ ܠܥܠܡܝܢ ܀ ܚܝܐ ܘܡܬܝܒܘܬܐ
ܢܗܘܘܢ ܒܗ ܘܚܘܣܝܐ ܘܚܝܐ ܠܚܘܣܝܐ ܘܚܝܐ ܠܥܠܡܝܢ .

واذ يتناول الجسد يقول :

ܦܓܪܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܬܝܗܒ ܠܝ ܠܚܘܣܝܐ
ܕܚܛܗܐ ܘܠܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ .

واذ يشرب من الكأس يقول :

ܒܕܡܟ ܚܝܐ ܘܡܚܝܢܐ ܢܬܚܣܝܢ ܚܛܗܝ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ
ܐܠܗܐ ܕܐܬܐ ܠܦܘܪܩܢ .

ويحمل القربان ويتوجه نحو الشعب قائلاً : -

ܐܬܐ ܐܬܐ ܠܚܡܐ ܕܚܝܐ ܐܡܪ ܡܪܝ ܗܘ ܕܐܬܐ ܠܢ
ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܬܪܘܢ ܚܝܐ ...

فيعيدها الشعب او الجوق او الشماس او يرتلون غيرها مما يوافق .

واذ يناول المؤمنين يقول :

ܦܓܪܗ (ܘܕܡܗ) ܕܡܫܝܚܐ ܢܗܘܐ ܠܟ (ܐܘ ܠܟܘܢ) ܠܚܘܣܝܐ
ܕܣܟ̈ܠܐ ܘܠܚܝ̈ܐ ܕܠܥܠܡܥܠܡܝܢ.

فيجيب المتناول : آمين .

## ١٠ ـ رتبة الشكران

بينما الشعب يتلو المزمور ٢٣ يغسل الكاهن اصابعه قائلاً :

ܢ̈ܬܠ ܡܢ ܙܘ̈ܗܡܐ ܠܡܕܥܬܢ ܘܦܘܫܩܐ ܠܐܘܪܚܬܢ. ܡܪܝܐ
ܕܐܠܗܢ ܘܡܪ̈ܚܡܢ ܒܟܠܡܕܡ ܕܐܬܡܢܝ ܕܚܘܒܟ ܒܢ
ܚܘܒܟ ܘܚܢܢܟ.

ثم يشرب الخمر والماء ويقول :

ܢܗܘܐ ܡܢ ܡܩܕܫܢܐ ܕܠܒܬܢ ܘܡܢ ܚܝܠܢ ܒܫܘܠܡܐ ܠܡܫܐ
ܐܝܟ ܡܠܦܐ ܕܡܫܡܫܢܐ ܕܚܝ̈ܐ ܠܒܢ ܗܘ.

ويطهر الكأس والصينية قائلاً :

ܒܚܝܠ ܡܪܢ ܐܬܡܫܚ ܕܢܗܘܐ ܒܟܠܗܘܢ ܚܘ̈ܒܐ ܘܣܘܬܦ̈ܐ
ܕܟܪܝܐ ܡܬܚܡܐ ܚܝܠܐ ܒܒܪܝܫܝܬܐ. ܡܫܟܢܐ ܡܩܕܫܐ
ܡܠܐܟ̈ܐ ܕܡܫܡܫܝܢ ܕܐܝܟ ܠܟܝܠܐ ܐܝܟ ܕܒܢ ܟܠܐ ܕܢܫܡܫܘܢ
ܐܦ ܒܢ ܐܪ̈ܚܐ ܕܐܝܬܝܢ ܐܝܟܢܐ ܡܪܝܐ ܐܘܠܦܢܐ ܒܟܠܝܘܡܐ
ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܒܝܠܐ ܡܪܝܐ ܐܝܟ ܗܝܐ ܘܒܟܠܗܝܢ ܠܥܠܡ.

الشماس :

ܒܥܘܕ ܡܫܪܝ ܡܢ ܒܬܪ ܕܐܫܬܘܬܦܢ ܒܐ̈ܪܙܐ ܗܠܝܢ ܡܩ̈ܕܫܐ
ܘܢܗܘܐ ܒܫܠܡܐ ܡܠܟ ܐܠܗܢ ܠܡܒܘܥ ܕܚܝܐ.

الكاهن يتلو صلاة الشكران :

ܡܘܕܝܢ ܠܟ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ...

نشكرك ايها الرب الاله ونبتهل اليك متوسلين . هب لنا ان تكون هذه الشركة الالهية لمغفرة خطايانا ولمجد اسمك القدوس واسم ابنك الوحيد وروحك الحي القدوس الآن وكل آن والى دهر الداهرين

الشعب : آمين .

الكاهن : السلام لجميعكم

الشعب : ومع روحك .

الشماس : احنوا رؤوسكم للرب .

الكاهن يتلو صلاة «وضع اليد» :

ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ...

ايها الرب اله الخلاص الذي صرت انساناً وخلصتنا بذبحك خلصنا الآن من الفساد المهلك واجعلنا هيكلاً لاسمك القدوس لاننا شعبك وميراثك ولك ينبغي المجد والوقار والولاية مع ابيك وروحك الحي القدوس الآن وكل آن والى دهر الداهرين .

الشعب : آمين .

يتلو الكاهن «صلاة الختام» التي يعرف بها الشعب ، مثلاً هذه الصلاة ، وفي نهايتها يعطي البركة الاخيرة :

ܐܙܠܘ ܒܫܠܡܐ ...

امضوا بالسلام يا اخوتي واحبائي اذ نستودعكم لنعمة ورحمة الثالوث الاقدس الممجد ، مع الزاد والبركات التي نلتموها من مذبح الرب الغافر ، البعيدين والقريبين الاحياء والاموات المشترين بالصليب الظافر . آمين .

ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ . . .

(عن ناقورما) .

فلترافقكم نعمة ربنا يسوع المسيح وبركته : وليكن جسده ودمه لمغفرة خطاياكم وعربون القيامة المجيدة والحياة الجديدة في الملكوت السماوي الى الابد . آمين .

# الشيخ سليمان ظاهر

١٨٧٣ — ١٩٦٠

بقلم

جرجي ابرهيم نصر

بكاسين « لبنان »

هو من عائلة ظاهر ، المعروفة في عداد العائلات الكريمة في النبطية. وهذه العائلة فريق منها في النبطيّة ، وفريق في كفررمّان . دخل في حداثة سنه مدرسة الحميديّة في النبطيّة التي أسّسها العلامة السيد حسن يوسف مكّي المجتهد الكبير — وهي مدرسة دينية وعلمية وادبية ، وكانت على صورة مصغّرة من الأزهر في مصر أو مدرسة المجتهدين في النجف الأشرف في العراق — فأظهر اجتهاداً ونبغ في العلوم الدينية والآداب ، وأخذ يكتب في بعض الجرائد والمجلات نثراً وشعراً ، فظهرت له مقالات قيّمة وقصائد بليغة ، وأخرج عدّة تآليف أدبية ودينية وعلمية وتاريخية وشعرية ، ولوفرة علمه وأدبه واعترافاً بسعة اطّلاعه وتضلعه من اللغة العربية ، عيّنه المجمع العلمي العربي بدمشق عضواً فيه .

وكان ، رحمه الله ، ممّن يوسم بالمكانة الأدبية في جبل عامل ، كما كان من خيرة المختصّين في البحث التاريخي والأدبي واللغوي ، يتجرّد عن ذكر الحوادث إلاّ التي تصدق روايتها ، ويصحّ ذكرها ، كما كان من الذين يوثق بتتبّعاتهم ، وصحّة أحاديثهم ، وقوّة ثقافتهم ، ودقّة ملاحظاتهم ، ويُعتمد على سداده في صحّة كل ما يكتبه ويرويه ، إلاّ أنه كان يُكثر المتوارد والمتقارب في اسلوبه الانشائي ، كالتضارب والتقاطع ، والتقارب والتحابب ، مع أنّ لكلٍّ من اللفظتين معنىً واحداً ، وهذا دليل على الاسترسال ، وجموح القلم ، وسعة الاطلاع ، وغزارة المادة اللفظية ، وقد كان الفقيد يحرص بأن يُعرف كشاعر مُجيد أكثر منه ككاتب بليغ ، بينما هو ، بعكس ذلك ،

كتب من الطبقة الأولى وشاعر من الطبقة الثانية . ولعلّ ذلك من باب قول الشاعر : أحبّ شيء الى الانسان ما مُنعا .

وقد ربطتني به رابطة الأدب بالمراسلة. فجاد عليّ، رحمه الله، ببضع رسائل تاريخية . ننشرها حفظاً لصبغتها وطابعها الأدبي. واعطاء فكرة عن طريقة الترسّل في جبل عامل من مشيخة العلم والادب فيه قال، رحمه الله:

الرسالة الاولى :

## نبذة من تاريخ النبطية

النبطيّة يردّد ذكرها تاريخ الحكم الاقطاعي في العهد التركي وولاية المعنيين والشهابيين . ووقع فيه عدّة حوادث مبسوطة في الكتب التاريخية التي كانت تدونها ومنها تاريخ الصفدي والأمير حيدر الشهابي وتاريخ سورية للمرحوم المطران يوسف الدبس وكل من عُنيَ بهذه الناحية التاريخية .

وكان موقعها الجغرافي وهي على بعد ثلاثين كيلومترًا عن صيداء قاعدة الولاة العثمانيين . وعن صور على بعد اربعين كيلومترًا . وعن مرجعيون التي كانت في حكم الشهابيّين نحو ٢٥ ك مترًا ، وصلة الوصل بين هذه القواعد. وكانت صور في اكثر الأحيان في حكم آل الصغير الوائليين: وكانت النبطية احدى قواعد المقاطعات الثمان التي كانت موزّعة بين الحكام العامليين من آل الصغير وصعب ومنكر وبيد حكام النبطية من آل صعب كانت قلعة الشقيف التي تبعد عنها نحو سبع كيلومترات وسمّي باسم مقاطعة الشقيف. كل ذلك كان يجرّ عليها في أكثر الأحيان بلاء ذلك التطاحن بين الاقطاعيين فندع بحث ذلك اليكم واستقصاءه من مظانه الكثيرة التي هي تحت متناولكم .

ونذكر نبذة من تاريخها الحديث الذي زال عنها فيه كابوس الأحكام الاقطاعية. ان للنبطية بنسب كثير من رجالات العلم في العصور التي كاد يكون فيها جبل عامل مدرسة ، وكانت المدرسة الأولى التي نشأت فيه وأفاضت النور على هذا القطر هي مدرسة جزين التي ازدهرت بعهد الإمام الشهيد محمد شمس الدين بن مكي وآبائه من قبل ، وكانت اليها الرحلة من الآفاق الأمامية ، ويمتدّ ذلك الى أكثر من ستمائة سنة ، وفي النبطية قامت معاهد للعلم كما قامت في كثير من القطر العاملي معاهد علمية .

والنبطية أول بلد نبض في العهد الجديد بمسايرة ركب التعليم الجديد. وكان الفضل في انشاء اول مدرسة من هذا النوع للمرحوم رضا بك الصلح والد العبقري العظيم الشهيد رياض بك الصلح: وتمشت على هذه الخطة الرشيدة فكانت القدوة الحسنة للبلاد العاملية. والى مدرستها هاجر للتعليم من مختلف انحائها قسم كبير تلقوا منها التعليم.

وكانت نفوسها الى سنة ١٩٢٣ لا تزيد عن ثلاثة آلاف: وهي تبلغ في هذا اليوم تسعة آلاف أو تزيد؛ وفيها ثلاث مدارس أميرية. اثنتان للذكور وواحدة للاناث. وهي أول ما عنيت بتعليم البنات. ولجمعية المقاصد الخيرية الاسلامية التي أسست منذ ستين عاماً مدرسة للذكور ومدرسة كبرى للاناث تسمى بمدرسة الزهراء. حضينة البناء. قائمة في أجمل موقع: تبلغ عدد تلميذاتها ثلاثمائة تلميذة: وفي كل عام يخرج منها العشرات من حاملات الشهادة الابتدائية: وفيها صف للشهادة التكميلية (البروفيه) وكلها تسير في التعليم على منهاج التعليم اللبناني.

وللمبشرين الاميركان مدرسة للاناث قائمة في الموقع الشرقي من النبطية. وتبلغ تلميذاتها زهاء (٢٥٠) وبالجملة فان عدد المتعلمين والمتعلمات يبلغ ربع نفوس ساكني البلد أو يزيد؛ وتكاد الأمية يزول شبحها منها.

أما حملة الشهادات العالية من هذا البلد سواء أكان في الطب أم في المحاماة أم في السياسة أم في التعليم أم في الزراعة وشهادات التعليم والابتدائية والتكميلية فتبلغ المئات: ومن النبطية أول حائز على شهادة التربية والتعليم من مدارس الاستانة في العهد العثماني هو المرحوم رشيد حكمت فياض المتوفى قتيلاً في دمشق.

وأول مخترع لبناني متفوق المرحوم حسن كامل الصباح صاحب سبعة وخمسين اختراعاً مسجلاً في الولايات المتحدة: وفيها الكتاب والشعراء واللغويون والمؤلفون ورجال الدين البارعون: وهي في هذه الناحية سائرة بخطى واسعة ضاربة الرقم القياسي بالبعثات العلمية الى المعاهد الاميركية والافرنسية.

وللنبطية تجاري مهم جداً ومركز زراعي وخاصة في زراعة التبغ التركي الذي هو بلد لبناني غني في زراعته واستخراج أجود أصنافه؛ والمتوج منه في كل عام لا يقل عن مئة الف كيلو، وعن النبطية أخذت أصول زراعته وتجويدها اكثر البلاد العاملية؛ ولو وزعت زراعته توزيعاً عادلاً وحمي من مزاحمة التبغ الاجنبي، لكان لهذه البلاد الجبلية منه أضخم مورد ينهض بالبلاد اقتصادياً ويقلل من الهجرة التي كادت تخليه من العاملين.

والنبطية مقسّمة الى أربعة احياء . حيّ البيّاض وهو غربي البلد . وحيّ السراي وهو الى جنوبها . وحيّ الميدان وهو الى الشرق وكذلك حيّ المسيحيين.

وجلّ المسيحيين انتقلوا اليها واستوطنوها في حوادث الستين وهم ومسلموها على أتمّ وفاق ولم يقع بينهم خلاف قطّ .

وفيها نهضة عمرانية رائعة وفي أبنيتها الجديدة سواء أكانت في الدور الحديثة الجديدة ام البيوت التجارية ما لا يقلّ روعة عن أبنية بيروت وصيداء. وزاد في تحسين مستواها العمرانيّ توسيع شارعها الكبير (البولفار) الذي يصلها من الشمال بصيداء ومن الشرق بمرجعيون ويصلها بصور طريق معبّد .

وان الفضل الكبير ببلوغها هذا المستوى العمراني يرجع الى الزعيم يوسف بك الزين المعروف بجرّه اليها مياه نبعة الطاسة الصافية المعصومة من الجراثيم .

وأنشئت فيها البساتين والحدائق حتى أصبحت مصيفاً يحق لو شملتها عناية الحكومة فأدرجتها في سجلّ مصايفها .

وفي النبطية دارٌ للحكومة أنشئت منذ ثمانين سنة في عهد مديرية المرحوم رضا بك الصلح .

وفيها محكمتان عدلية وحاكمها حاكم منفرد ؛ وشرعية جعفرية . ومخفر للدرك ومركز للتلفون وتنار بالكهرباء . وفيها سوق عامة تقام كل يوم اثنين من الاسبوع . وفيها دائرة للبلدية وتقوم في هذه الأيام بمهام عمرانية تشكر عليها .

وفيها مركز للبريد والتلغراف وموظّف للنفوس ، وألغيت مديريتها في عهد وزارة المرحوم اده . ويطالب سكّانها اليوم بتأليف قائمقامية فيها وهي أحوج اليها في هذه الأيام لمركزها العمراني الخطير .

وفي النبطية من المعابد الدينية المسجد الكبير والحسينية ومسجدان وللروم الكاثوليك كنيسة .

وفي النبطية عضوان في المجمع العلمي العربي بدمشق الاستاذ اللغوي الشيخ أحمد رضا وهذا العاجز سليمان ظاهر .

أمّا قلعة الشقيف فيمكنكم مراجعة ما كتبته عنها في المجلد الثالث والعشرين أو الرابع والعشرين من مجلة المجمع العلمي العربي أو تاريخها المفصّل المنشور في المجلد السادس من مجلة العرفان الصيداوية ، هذا ما اتّسع لي المجال من كتابة ما تفضّلتم بتكليفي به من تاريخ النبطية، وانا في حالة انحراف صحّي حالت دون الافاضة فيه وحسبكم من القلادة ما أحاط

بالجيد ؛ وانني على كل حال شاكر لكم حسن صنيعكم بوضعكم تاريخاً لجزين وجبل عامل ؛ وجزين جزء منه لا يتجزأ وهو البلد الذي يُفتخر فيه ويتمنّى له كل رقي وازدهار.

وفي اختتام أثني على ظنكم الجميل بي متخذاً الفرصة لتحيتكم تحية الاعتراف بعملكم المبرور وتفضلوا بقبول أسمى الاحترام.

النبطية ٢١ نيسان سنة ١٩٥٢ سليمان ظاهر

الرسالة الثانية وقد ضمّنها كلمة عن جزين

النبطية – الجنوب – ٢٨ آب سنة ١٩٥٨

حضرة الكاتب الالمعي المفضال الاستاذ جرجي نصر المحترم أعزه الله.

أمّا بعد التحية والاحترام فقد آنسني كتابكم الكريم يحمل اليّ من حسن ظنكم وكرم عنصركم وأدبكم الرائع ما أعجز عن مكافأته ومقابلته بما يستحق من الاعجاب والاكبار؛ فأقتصر على الدعاء لكم بالتوفيق.

امّا ما تدبتموني اليه من كتابة ما عثرت عليه من تاريخ بلدكم الراقي لاهتمامكم بوضع تاريخ له وفاء بحقّ وطنكم ؛ فقد عزّ عليّ بعد أن راجعت اضبارات قيّدت بها منذ السنين الطوال ما يتصل بتاريخ جبل عامل ومنه جزين وتوابعها ؛ أن لا أجد منه ضالتكم المنشودة وهذا هو سبب ارجائي الجواب الى اليوم ، وترون طيّه كلمة عن جزين موجزة وتاريخ قلعة الشقيف أقدّمه هديّة لحضرتكم مقدّراً في الختام قيمة جهودكم مستمداً لكم منه تعالى العون والتوفيق مع قبول الاحترام.

الداعي
سليمان ظاهر

ثم يعلّق على الكتاب الحاشية التالية :

أمّا ما يتعلق بتاريخ بلدكم الناهض (بكاسين) فلم أعثر على شيء يتعلق به والمكتبة العاملية وما حوت من نفائس المؤلفات العاملية على اختلاف فنونها فقد جعل جلّها (الجزار) وقوداً لأفران عكاء ؛ ويروي بعض سلفنا أنها أغنتها عن الوقود مدّة سبعة أيام ، وبذلك ذهب جلّ ما يمكن ان يتخذ مصدراً لتاريخ جبل عامل ، واننا من نحو سبعين عاماً أي مدة ابصارنا النور، تبحث عمّا استبقت عليه تلك الأيام المظلمة من نتف هنا

وهناك ما ساس بذلك التاريخ الحافل في الشؤون والشجون ؛ وفي هذه الآونة القريبة عثرت في مكتبة الحاج ابرهيم الزين في بناية ثابت في بيروت على كتاب (الحركات في لبنان) مؤلفه من اخواننا الدروز (يوسف خطار) ذكر بلدكم الطيب في عدة صفحات .

رأيت وطنيكم الخالد الذكر المرحوم الطبيب شاكر الخوري فلم أجده عرض لتاريخ مسقط رأسه وأول ارض مسّ جسمه ترابها في كتابه « مجمع المسرات » سامحه الله .

## جزين وتوابعها

من مساكن الشيعة الأمامية وهي معدودة في جبل عامل الذي كان بلداً شيعياً صرفاً والتشيّع فيه قديم يمتدّ الى عهد عثمان بن عفّان الخليفة الثالث والقائم في نشره في هذه الرقعة من بلاد الشام (أو سورية) الصحابي أبو ذرّ الغفاري وقد نفاه اليها عثمان .

وهذا تحديده الجغرافي وموقعه كما هو معروف في الجانب الغربي من بلاد الشام حيث نهر الفراديس (الأولي) شمالي صيداء شمالاً وما يحاذيه من مجراه الى تومات نيحا وما وراءها في سفح جبلها الشامخ من مشغرة شرقاً ممتداً جنوباً على الضفّة الغربية من الليطاني الى جسر (برغز) متّجهاً الليطاني منه الى الغرب ومنعطفاً الى الجنوب حيث يمرّ في « طمره » وتحت قلعة شقيف أرنون وملتوياً بعد قطعه منتهى الذروة القائمة عليها الى الغرب من الناحية بقبلة الى الغرب شاملاً مرج عيون الى باب الثنيّة ومجرى الحاصباني ومنها منعطفاً الى الغرب الى ما يحاذي قرية الخالصة من الحولة خارجاً منه وادي الأردن متجهاً غرباً بما يحازي الملاحة حيث يفصله عن طبرية وصفد الوادي المعروف بوادي القارة ومن نهر الأولي الى الزيب (اكزيب) وضواحي عكاء جنوباً وما يحاذيها الى وادي الأردن والملاحة شرقاً .

في هذا الجانب بقعة من الأرض تكاد تكون لولا ساحل صيداء وسهول الغازية وسهل صور وطمره وخيام مرج عيون تكون سلسلة جبال ويبلغ طولها زهاء ثلاثين ميلاً ونيفاً بعرض يتراوح بين ٢٤ ميلاً و١٥ تقريباً مما يبلغ مربعه ٣٦٠ ميلاً .

هذه البقعة هي جبل عامل أو عاملة أو جبال عاملة أو جبل الجليل أو الخليل . هذا تحديد جبل عامل الطبيعي لا السياسي وقد عدّ ياقوت الحموي

في معجمه (صفد) الفلسطينية منه ، وترسّم الشيخ محمد الحرّ العاملي الجبعي في كتابه « أمل الآمل » حيث ألحق به بعلبك وكرك نوح من أعمال البقاع .

وهناك أقاويل لكثير من الجغرافيين قديماً وحديثاً في تحديد هذا الجبل عرضنا لها في كتابنا (تاريخ جبل عامل) الذي لم يتهيأ لنا طبعه فلا يسعنا التعرّض لها بهذه الكلمة الموجزة .

وكانت كل الأقاليم المعدودة من جبل عامل مساكن للشيعة ومنها جزين وما يتصل بها من القرى وكان لها حكّام منهم . يقول جودت باشا في كتابه « تاريخ الدولة العثمانية » : وفي الجهة الغربية (من لبنان) كان من هذا القبيل (الحكم الطائفي) مقدمو جزين أصحاب رفعة شأن ولكن لمّا سقطوا بعد ذلك عن مرتبتهم ومنزلتهم صارت قريتهم (جزين) لقباً لهم وصاروا يعرفون بمقدّمي جزين .

وهؤلاء المقدّمون من سكّان جزين القدماء ، وبعد تغلّب الحكم الاقطاعي الذي بلغ الذروة في عهد الاقطاعيين الجنبلاطيين والمعنيين والشهابيين في الجبل اللبناني وغيره من ديار الشام ، أخذ حكمهم ينتقص من سائر أطرافه الى ان قضي عليه وانجلى عنه أهلوه ؛ وذلك الحكم المقيت كان قائماً على التنافر وإيقاد جذوته بين ابناء أديانه وملله ؛ فخلت جزين من السكّان الشيعيّين حوالى سنة ١٢٥٥ هـ ١٨٣١ م وتفرّقوا في مختلف البلاد العاملية الجنوبية والشمالية وبعض قرى لبنان ؛ ولكن بعض القرى التابعة لجزّين أمنت من الجلاء من ساكنيها كفرمتّي والريحان ومليخ واللويزة وكفرحونة .

المعاهد العلمية في جزين وجبل عامل

العلم ونشره وإشادة معاهده ولائذ الأمن واستتبابه . وفي غفلة من الأيام واضطهاد الحكّام كاد يكون اول بلدة شيّدت دعائمه في جبل عاملة مدرسة جزين ، وكانت لهذا البلد شهرته الواسعة ومكانته العلمية في نفوس الشيعة في مختلف أقطارهم واليك شاهداً عليه .

ان بعض شيوخ علماء جبل عامل الشيخ جمال الدين بن الحسام ابي الغيث العاملي كان حياً سنة ٦٦٩ هـ ١٢٩٩ م كان فاضلاً شاعراً من أهل أواخر المائة السابعة .

ذكره الذهبي في مختصر تاريخ الاسلام فيما حكي عنه في اثناء ترجمته .

أبو القاسم بن الحسين بن العود الأسدي الحلي الحلبي. فقال عن أبي القاسم المذكور: انه لمّا مات في جزين رثاه ابرهيم بن الحسام أبي الغيث بأبيات أولها:

عرّج بجزينَ يا مستبعد النجف فقبل من حلّها يا صاح غيرخفي

وعن أبي ذرّ في كنوز الذهب في تاريخ حلب عند كلامه على مدرسة ابن النقيب انه قال: لمّا توفي ابو القاسم المذكور رثاه الجمال ابراهيم العاملي فقال:

عرّج بجزينَ يا مستبعد النجف فقبل من حلّها يا صاح غيرخفي
نور ثوى في ثراها فاستنار به وأصبح التّرب منها معدن الشرف
فلا تلومنّ ان ختمتم على كبدي صبراً ولو انها ذابت من اللهف
لمثل يومك كان الدمع مدّخراً بالله يا مقلتي سحّي ولا تقفي
لا تحسبنّ جود دمعي بالبكا سرفاً بل شحّ عيني محسوب من السرف

قال وفي أكثر من هذه الأبيات. ولمّا بلغت هذه الأبيات جمال الدين محمد بن يحيى بن مبارك الحمصي وهو من أكابر أهل مذهبهم قال رادّاً على ناظمها:

أرى تجاوز حدّ الكفر والسرف من قاس مقبرة ابن العود بالنجف

وأكبر عالم نشأ في جزين وبذل قصارى اهتمامه في مدرستها الكبرى وحوّل اليها الرحلة حتى عن مدارس العراق من كثير من الأقطار الأمامية الإمام الشهيد ابو عبدالله محمد بن جمال الدين مكي بن شمس الدين محمد العاملي الجزّيني المستشهد ظلماً وعدواناً بوشايات مثيرة للعصبيات المذهبية في ذلك العصر المظلم . وبعيد حبسه بقلعة دمشق في عهد دولة بيدمير وسلطنة برقوق. قتل سنة ٧٨٦ هـ ١٣٨٤ م قتلاً بالسيف ثم بالرجم فالاحراق. ولكن ذلك المعهد العلميّ لم يزل سالكاً طريقته المثلى في نشر العلوم المعروفة على اختلاف فنونها : ولهذا الإمام عقب يعرف بلقب شمس الدين تفرّقوا بعد استفحال الحوادث الناشئة عن الحكم الاقطاعيّ في مختلف الأقطار وفي كثير من قرى البشارتين الشمالية والجنوبية من جبل عامل وفي العراق وايران وحلب : ولم تنقطع منهم سلسلة العلم والأدب الى يومنا هذا.

هذه لمحة خاطفة من تاريخ جبل عامل وجغرافيته ممّا اتّسع لها وقتنا الحافل بالمشاغل.

# كتاب مثلى الطريقة في ذم الوثيقة

## للشيخ الرئيس أبي عبدالله ابن الخطيب

نشره عبد الحفيظ منصور

المقدمة

هذه رسالة طريفة في حرفة الموثّقين وأخلاقهم كتبها أديب كبير، وعالم جليل، ومؤرّخ شهير، في القرن الثامن للهجرة بمدينة سلا من المغرب الأقصى، وحرفة الموثّقين المنتصبين للشهادة بالأجرة في المغرب وافريقية متماثلة، لا يختلف بعضها عن بعض، لأنها حرفة مقيّدة بفروع الفقه وآدابه، فهي عرض تاريخي فريد، وصورة من أوضاعنا التاريخية والخلقية والاجتماعية لا يحسن تركها في زوايا الإهمال بدون نشر. اسمها:

مثلى الطريقة في ذمّ الوثيقة،

وقسّمها الى سبعة أبواب، قال: ينحصر الكلام فيها في سبعة أبواب:

١) جواز الاجارة فيها عند العلماء.

٢) في الشركة المستعملة بين أربابها.

٣) في محلّها من الورع إذ سوّغها الفقه.

٤) في منزلتها من الصنائع والمهن.

٥) في أحوال منتحليها من حيث العلم غالباً.

٦) في أحوالهم من جهة استقامة الرزق وانحرافه.

٧) في ردّ بعض ما يحتجّ به فيها.

مؤلفها :

محمد بن عبدالله بن سعيد بن عبدالله السلماني اللوشي الغرناطي الأندلسي (أبو عبدالله لسان الدين ابن الخطيب) ولد بلوشة في رجب ٢٥ سنة ٧١٣/١٣١٣ . ونشأ بغرناطة . واستوزره سلطانها أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل. ثمّ ابنه الغنيّ بالله محمد . من بعده ، وعظمت مكانته . وشعر بسعي حاسديه في الوشاية به ، فكاتب السلطان عبدالعزيز بن علي المريني برغبته في الرحلة اليه ، وترك الأندلس خلسة الى جبل طارق . ومنه الى سبتة وتلمسان . وكان السلطان عبدالعزيز بها . فبالغ في اكرامه ، واستقرّ بفاس القديمة . ثمّ تولّى المغرب السلطان المستنصر أحمد بن ابراهيم . وقد ساعده الغنيّ بالله صاحب غرناطة مشترطاً عليه شروطاً منها تسليمه ابن الخطيب . فقبض عليه المستنصر ، ووجهت اليه تهمة الزندقة ، وسلوك مذهب الفلاسفة ، وسجن ، وقتل فيه خنقاً فاتح عام ١٣٧٤/٧٧٦ ، ودفن في مقبرة باب المحروق بفاس .

نسخها : عثرت على نسختين من مثلى الطريقة :

الأولى — ضمن مجموع رقم ٥٠٩٤ بالمكتبة الأحمدية بتونس من الورقة ٧١ الى ٨٤ ، جاء في آخرها : قال مكمّل كتابته العبد الفقير راجي لطف ربّ العرش عبده محمد بن علي بن المشر ، أحد عدول مدينة تونس ستر الله عيبه وغفر ذنبه : نجزت كتابته ليلة الجمعة ثالث عشر شوال المبارك ١١٨٣ هـ ، من نسخة مؤرخة بأواخر شعبان سنة ثمانية عشر ومائة وألف ، بخطّ الفقيه أبي القاسم بن سعيد الجبالي ؛ قال فيها : كتبتها بتونس من نسخة مؤرخة بعاشر المحرم عام اثني عشر وألف ، بخطّ الشيخ الامام الشهير أحمد بن محمد بن أحمد المقّري ، قال فيها : كتبتها بتلمسان من نسخة بخطّ الشيخ الامام أحمد بن يحيى بن محمد بن علي الونشريسي قال فيها : وكان الفراغ منها صبيحة يوم الجمعة ثالث عشر جمادى الأولى عام أربعة وستين وثمانماية .

غير ان هذه النسخة سقيمة لكثرة ما جاء فيها من تحريف رغم انتمائها الى اصل يعتدّ بصحته .

الثانية — نسخة بالمكتبة الصادقية رقم ٣٢ من أصل مكتبة رضوان — بخطّ مغربي واضح تقع في عشر ورقات مقياس ١٤/١٩ ، تمتاز عن

الأولى بصحتها، وقلة ما بها من أخطاء، مع أنها والأولى من أصل واحد. اذ جاء على وجه الورقة الأولى منها : وجدت في النسخة المنقولة منها هذه ان الشيخ الامام الشهير أحمد بن محمد المقري رحمه الله قال : وجدت أول ورقة من هذا الكتاب بخط الشيخ الكبير المفتي أحمد بن يحيى بن محمد بن علي الونشريسي رحمه الله ما نصه : الحمد لله : جامع هذا الكلام المقيد بهذا الزمام قد كد نفسه في شيء لا يغني الأفاضل. ولا يعود عليه في القيامة ولا في الدنيا بطائل ، وأفنى طائفة من نفيس عمره في التماس مساوي طائفة بهم تستباح الفروج . وتملك مشيدات الدور والبروج. وجعلهم أضحوكة لذوي النتك والمجانة : وانتزع عنهم جلباب الصدق والديانة : سامحه الله وغفر له : قال ذلك وخطه بيمنى يده عبيد ربه أحمد بن يحيى بن محمد بن علي الونشريسي : كان الله له آمين .

وقد اعتمدت النسخة الثانية للاسباب المذكورة : ورمزت للنسخة الأولى بحرف (ب) .

تونس ١٩٦٩/١/٢٥ عبد الحفيظ منصور

بسم الله الرحمن الرحيم

## كتاب مثلى الطريقة في ذم الوثيقة :

للشيخ الرئيس ابي عبدالله ابن الخطيب : سامحه الله

أمّا بعد حمد الله الذي قدّر الحكم وأحكمه . وبيّن الحلال من الحرام بما أوضحه من الأحكــام وعلمه . ونوّع جنس المعاش وقسّمه : وماز كل نوع منه ورسمه . فأثبته متفاوتاً في درجات التفضيل ورسمه : والصلاة على سيدنا ومولانا محمد رسوله الذي فضّله على الأنبياء وقرّبه وكرّمه : وطهّر من دنس الشبهات شيمه . فما استعمله في غير طاعة ولا استخدمه . ولا أعمل في سوى البرّ والطلى بنانه ولا قدمه . والرضى عن آله وأصحابه الذين رعوا ذممه . واستظهروا ديمه . وتواصلوا من أجله بالصبر[1] وتواصوا بالرحمة[2] . فهذا كتاب سمّيته « مثلى الطريقة في ذمّ الوثيقة » : دعا إلى جمعه قلّة الإنصاف من المداهن والمعاصي . والمباهتة في مدرك النور الباصر : ورضا مظنّة النبل بالباع القاصر : والمناضلة عن الحمى الذي لم يؤيده الحقّ بالوليّ ولا بالناصر : وليوضعه حكاية : ولنفثه شكاية . إذ معرفة الأشياء بعللها ممّا يتشوّف إليه . ويعرّض عليه . وهو إنّي لمّا قدمت على مدينة فاس حرسها الله : مستخلصاً بشفاعة الخلافة ذات الأنافة : مستدعى برسالة الإيالة ذات الجلالة : فانسحب والمنّة لله الستر : وانفسح القتر ، وشفع من النعم الوتر : واقتدى المرؤوس بالرئيس : وتنافس الأعلام في التأنيس : واتّصل الإحتفاء والإستدعاء ، وانتخب المرعى والوعاء ، وأخذ أعقاب الطيّبات الوضوء والطيب والدعاء . تعرّفت فيمن جمعته الأخوّة ، والمراعي المتعيّنة : برجل من نبهاء موثّقيها : غرّني بمخيّلة البشاشة التي يستفزّ لها الغريب . ويستخلص هوى من لم يعمل التجريب : فأنست بمكانه : واستظهرت على ما يعرض من مكتّب بدكّانه : وشأني في الاغتباط بمن عرفت شأنه : فلست للمتّت بشاني : واسترسالي حتّى لمن أسالي[3] عناني :

أفادتكم النعماء منّي ثـلاثة ضميري يتلوه يدي ولساني

---

١) بالبر : في (ب) . ٢) لعلها : بالمرحة . ٣) كذا بالأصل .

ولم يلث إلاّ أن حللت بمدينة سلا حرسها الله : مقصود المحلّ . وإني رغم الدهر الذي رمى فأقصد ، معتمداً بفتوحات الله : وإن ارتجّ الباب برغمه وأوصد[2] . مصحباً بمدّ عنايته ، وإن كنّ وأرصد[1] : لا يمرّ فاضل إلاّ عرّج على مثواي : وأتى من البرّ فوق هواي : «وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها»[3] . وتعرّفت عن صاحبي الفاسي : أنه قدم علينا من حضرة عمليّة . فلي فا الدس[4] المنبوبة : وتخلّل المخدّة الأرجوبة . واختفى الأطعمة التي مرقبا الدموع : ومطبختها الحمى المروع : واستقرّ بالمدينة بعد أن لان وضرع . وجدل وصرع : نافق البلغة كاسد الورع . ونزل بمثوى خول : ومحط مجهول : وكنف ممقوت : وجوار لا يبخل بغيبة ولا يسمح بقوت : فبادرت استدعاءه بفاضل من الطلبة ممّن يتلقّى به الوارد : ويغتاب[5] الشارد : وقد أغرب بعراء الإحتفاء والإحتفال ، واجتنب الإعفاء والإغفال : وجهّزت السرايا إلى التماس نعم الله فحلّت الأنفال : فلمّا عرض عليه الدعوة تعجرف ونفر ، ولمّا مسح عطفه بالإستنزال زنا وظفر[6] : حتّى بهت الرسول كما بهت الذي كفر ، وراب يحمل عذراً بارداً : واحتجاجاً شارداً : فأقطعته جانب شماسه : وخلّيت بينه وبين وسواسه . ومن الغد قصدني فاعتذر : وأكثر الهذر . ولم ينبت الله النبات الحسن شيئاً ممّا بذر : وكان جوابي إيّاه ما نصّه :

أيتمّ دعوتي إمّا لبأو ... وتأبى لؤمه مُثلى الطريقه
وباغتار للنّاس اقتداءٌ ... وقد حضر الوليمة والعقيقه
وغير غريبة إن رقّ حرٌّ ... على من حاله مثلي رقيقه
وإمّا زاجرُ الورع اقتضاها ... ويأبى ذاك دكّانُ الوثيقه
وخشيانُ المنازل لاختبار ... يطالبُ بالجليلة والدّقيقه
شكرت مخيلة كانت مجازاً ... وقد حصلت بعد على الحقيقه

وذاع خبرها فعليت عنها الجيوب ، وكلف بها الطالب والمطلوب ، وحشّ إلى المراجعة عنها أحد الموثّقين بسلا ، ممّن يحوم حول الإدراك ،

---

١) وأوصد ، في (ب) .
٢) وأرصد (ب) .
٣) الآية رقم ٣٤ سورة ابراهيم .
٤) الدس = الزفرة : قلح العروس .
٥) ويقتاد (ب) .
٦) زنا زنوا ضاق ، والظل قلص ودنا بعضه من بعض . وظفر ظفراً قفز بخطاه الى ما وراءه .

ويروم درجة الإختصاص لبعض الشؤون والإشتراك : وله في الأدب مساس، وحَلْب[1] والباس . بما نصّه :

يسوؤك لم يَبِنْ لي عن طريقه تقرب من حديقتنا الأنيقه
فلا بأوٌ لديَّ ولا إبـاءٌ ولكن ساء في العرض الطريقه
وهب إنّي أسأت فكم صديقٌ تدلّل واعتدى . فجفا صديقهْ
ولاعجب نُديتَ لرِقّ حرٍّ يسكن عن مذمته رَفيقَه
وإنّي فيك معتقدٌ ولكنْ أرى الأيام صادقة حقيقه
على ذي الودّ ممن ودّ حتّى يفارقه وإن أضحى فريقَه

فراجعته بما نصّه لما أسلفته جزاء مصاعه . وكِلْتُ له بصاعه :

من استغضبت من هذي الخليقه بمغضبة بأنكار خليقه
ولم يغضب قَيْسٌ أو حمارٌ مجازًا لا لعمري بل حقيقه
بعثتُ بمرسلي لك مع عتيقه فلم تطع الرسولَ ولا عتيقَه
وطوّقتَ الصغيرَ الذنبَ لما عجلتَ به ولم تبلعه ريقَه
إمام جماعة وتريعُ تثوى وبلغُ حُجّة وحفيظُ شيقَه
فبنت بها على الأيام دارًا عن الآلاء تقنى عليه فيقه
وقد عارضتَ عذرك باعتراف فزدت مذمة تسم الطريقه
وهل بعد اعتراف من نزاع وهل بعدَ اتصال من وثيقَه
ومن جهل الحقوقَ أضاع نفساً ببحر الجهل راسيةٌ غريقَه
ومنجي نيقه أمرٌ بعيد إذا نصب المهندسُ منجنيقه

فأمسك حينئذ وأقصر ، وردّ الأمر بطول فاختصر : إلاّ أنّه نما لي عنه قوله : إنّ ذكان الوثيقة أزرى فقي الورع بغير بلده . وأذهلته لذّة للدد . عمّا هو بصدده : فارتبت له أن أسلم الدعوى بما يسلّمه المنصف المادل . وينكره الأرعن الجادل : وتشدّ به المنازل والمناهل ، والمعالم والمجاهل : مستندًا إلى الحكم الشرعي : والستر المرعي ، والمشاهدة والحسّ : وشهادة الجنّ والإنس – ولو ترك القطا يوماً لنَامَا – والله يجعله موقظاً من

[1] حلب : في الأصل استخراج ما في الضرع من اللبن (تاج العروس) وفي (ب) دلب وهو تحريف .

السنات . وازعاً عن كثير من الخنات : وينفع فيه بالنيّة . فانّما الأعمال بالنيّات . وها أنا أبتدئ وعلى الله الإعانة : وبحوله وقوته الإفصاح والإبانة .

قلت : ينحصر الكلام فيه في سبعة أبواب :

الباب الأوّل : في جواز الإجارة فيها عند العلماء .

الباب الثاني : في الشركة المستعملة بين أربابها .

الباب الثالث : في محلّها من الورع إن سوّغها التفقه .

الباب الرابع : في منزلتها من الصنائع والمهن .

الباب الخامس : في أحوال منتحليها من حيث العلم غالباً .

الباب السادس : في أحوالهم من جهة استقامة الرزق وانحرافه .

الباب السابع : في ردّ بعض ما يحتج به فيها .

الباب الاول : في إجارتها عند العلماء : قلت : وطلب الإجارة في عمل الوثيقة على اقتراضه بخلاف ما هو عليه اليوم . وذلك بأن لا يتعدّى المستأجر قيمة عمله ، فضلاً عن الإستزادة والتصريع : وطرح محتقر المبذول . واسترجاع المكتوب ، والأخذ بالعظم[1] في ضرورة الأداء : وهذا اليوم فاش : يشهد به الجمّ الغفير ، والسواد الأعظم : وتصدّقه الخبرة : ويجلوه العرف والعادة : ويترامى إلى أقصى حدود الإستفاضة : فكيف به على خلاف هذه الصورة بما لا يشمله على الإطلاق التسويغ في الشرع : ولا ينجيه على التقييد والإطلاق الورع : قال صاحب كتاب المناهج الشارح للمدونة[2] عند الكلام في أجرة الوثيقة ما نصّه : «ان كان يكتب الوثيقة ولا يشهد فيها : فلا إشكال في جواز أخذ الأجرة على ذلك» . يعني إنّه يجري مجرى كتّاب الرسائل والورّاقين : وفي نفيه الإشكال عن الكتاب للوثيقة مع الإقتصار عليها دون الشهادة ، وإن أوهمت حاله[3] الورع نظر : فانّ بعض العلماء يرى أن قوله تعالى : «ولا يأب كاتب أن يكتب كما علّمه

---

١) بالكظم (ب) .

٢) مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل على كشف أسرار المدونة . ذكر ابن فرحون في الديباج ص ٢٧٥ محمد بن أبي بكر بن عبدالله بن يونس التميمي صقلي ، ألف كتاباً جامعاً للمدونة اضاف اليها غيرها من الامهات وعليه اعتماد طلبة العلم للمذاكرة ، توفي ٤٥١ هـ ويجلد في بروكلمان ذيل ١/ص ٣٠٠ ، مناهج التحصيل ... له .

٣) حالة (ب) .

الله »[1] : فرض كفاية وهو قول الإمام محمد بن إدريس الشافعي[2] رضي الله عنه : وحسبك نظره : حتى إنه إن لم يوجد أحد يكتب إلا ذلك الواحد : وجبت عليه الكتابة . وإذا كان ذلك واجباً عليه فكيف يجوز أخذ الإجارة عليه . ومن القواعد . أن ما أوجب الله تعالى على عبده لا يجوز أخذ الأجر عليه . كانقاذ الغرقى وشبهه للقادر عليه . فرفع الإشكال مع تقرير ما قلناه مما لا يهمل حفظه : وظاهر الآية الكريمة أن الله تعالى لما علمه الكتابة وشرفه بالعلم ومعرفة أحكام الشريعة : وجب عليه أن يكتب شاكراً لتلك النعمة . ويكون في الآية معنى الجزاء والمقارضة . كقوله : « وأحسن كما أحسن الله إليك »[3] .

وقد أشار إلى ذلك الإمام الفخر[4] رضي الله عنه في تفسيره[5] . وعلى فرض أن يجيز النظر أخذ الإجارة لكاتب الوثيقة فقط من غير تلبس بالشهادة : فلا يجيزه الورع لمحل الشبهة : وما يريب من يستبري لدينه في أخذها من مفهوم الآية الكريمة . أو بعض مفهوماتها إن احتملت غيره : وإن كان يكتب الوثيقة ويشهد فيها . وقد استمر عملهم في مشارق الأرض ومغاربها على أخذ الإجارة على ذلك . واتخذوا لذلك في أمهات البلدان أسواقاً يجلسون فيها لبيع الشهادة . ورأوا ذلك من اطيب المباحات[6] : ويا ليت شعري من أين أخذوا ذلك : هل وجدوا نصاً للامام أبي عبدالله مالك بن أنس[7] رضي الله عنه : أو لأحد أصحابه . أو غيرهم : هيهات الغريق يتعلق بأرجل الضفادع : ثم قال : ولا متمسك لهم فيما وقع من أن الشهادة إن كانت عند أحد لأحد بالبادية : وعسر عليه الإتيان لأدائها في الحاضرة أن يكرى له دابة يأتي عليها : لأن ذلك ليس إجارة : بل من باب من أراد أن يقوم لأداء شهادة نقل عليه القيام . وأخذ الأجر بيده حتى قام : قلت يتضمن هذا الفصل فائدتين : إحداهما في عدم جواز أخذ الإجارة لكتاب الوثيقة فقط بالنظر إلى أظهر مفهومات الآية الكريمة

١) الآية رقم ٢٨٢ سورة البقرة .
٢) محمد بن ادريس الشافعي أبو عبدالله : ولد بغزة سنة ١٥٠ هـ. وتوفي بمصر ٢٠٤ هـ.
٣) الآية رقم ٧٧ سورة القصص .
٤) محمد بن عمر بن الحسن الرازي : فخر الدين ، ولد بالري من أعمال فارس ٥٤٣ هـ. وتوفي بهراة ٦٠٦ هـ.
٥) تفسير الرازي ج ٤ ص ١٢١ .
٦) المباحات (ب) .
٧) مالك بن أنس ولد ٩٦ هـ. وتوفي ١٧٩ هـ.

مع الشهادة مطلقاً بالنظر إلى الفقه فضلاً عن الورع . وثانيهما الشهادة لمدّعي باسم الطريقة بكلّ زمان ومكان : وهذا القدر يغني عن الإطالة .

الباب الثاني : في الشركة المستعملة بين أربابها : قال : ومّما يفعله الشهود : أن يجلس اثنان منهم فأكثر في حانوت واحدة على جهة الشركة[١] فيما يقع من الأجرة ، وهذا أيضاً ممّا يسع[٢] جحده وإنكاره . وعليه الآن العمل : وهي شركة أبدان فاسدة : إذ يتفق فيها كثيراً أن يأتي رجل واحد لكتب العقد فيكتبه الشاهد الواحد . ولا يفعل الآخر فيه إلاّ الشهادة خاصّة ، أو يكتبان معاً : ويكون أحدهما طبعه الإختصار : والآخر الإطالة فلا يحصل التساوي في العمل : أو يأتي عقد بديعيّ : فيحتاج الأعرف منهما أن يكتبه دون الآخر ، أو يكون أحدهما أفقه ، لكن ركيك الخطّ : فيتعيّن صاحب الخطّ الحسن إلى الكتب : ويقتصر الآخر على وضع الشهادة خاصّة : وهذه شركة فاسدة . قد حكم بفسادها حسبما ذكر صاحب المناهج وغيره ، وإنّ لقوله : باعتبار الحيل الفقهيّة سبباً من نسج العناكب حضره الورع الذي ادّعى ، وقد أنّه في دكّان الوثيقة جرّ إلى هذا التقييد .

الباب الثالث : في محلّها من الورع إن سلّمها الفقه . قلت : ولمّا كان الورع أمراً زائداً على الفقه وهو ترك ما لا بأس به : حذار ما به البأس : لما ورد في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم من الحديث الذي ادّعى فيه التواتر : وقيل فيه ثلث الإسلام : الحلال بيّن ، والحرام بيّن ، وبينهما أمور متشابهات أو مشبهات ، كأن تأتيه بعيداً . وكيف يتأتى للتاعل[٣] بدكّان الوثيقة تمام الورع وهو يقبل التعريف بالمشهود عليه ممّن اتّفق ، والحقّ فيه أن يكون عدلاً بالنظر إلى باب الشهادة والخبر : وهذا يندر[٤] ويضيق عليه مع طلبه الزمان وما يقتضيه التمعش ، ومنه الشهادة على صفة المرأة غير المتأجلة وسماع كلامها ، وكثيراً ما جرّ ذلك على رجال فضلاء الفتنة في غير ما خبر وحكاية : ولعلّه لا يملك زمام نفسه وهوى قلبه ، ومنه الشهادة على الخطّ ، وفيه من الخلاف ما يضيق عنه مسلك[٥] الورع ، ومنه أن يتوقّع إغفال بيان قضايا عند الشهادة ،

١) من أول الباب الثاني الى قوله للشركة ساقط من (ب) .
٢) يسع (ب) .
٣) للتاعد (ب) .
٤) يقدر (ب) .
٥) سلك (ب) .

وفي ذلك جرى[1] إضاعة الحقوق ما يتحرّج منه صاحب الورع . ومنه أن يعوّل في الشهادة على مجرّد خطّه ؛ وقد أدّى الناس الشهادة على غير خطوطهم . والمشهور من المذهب إنّه إن لم يذكر القضيّة فانّه لا يؤدّيها . وفي اقتحامه هذا اللجّ الخطير أو طرح المكتوب أيضاً في وجه المسكين الذي طلب الأداء . ومباشرة تجعته . مع الشكّ في كونه محتاً ما فيه . وإلى ما تسومح اليوم فيه من الشروط الواقعة في عقود الأنكحة . وكثرة جريانها . وعدم التفرقة فيما ينبغي أن تفرّق فيه الشهادة الواقعه فيه بالزمان . كالشهادة على الوليّ في وقت ، وعلى الزوجة في غيره . وإلى أخذ الإجارة من أنذال الناس وأوساخهم . وذوي المهن الغثّة من الحجّامين والكنّافين وأرباب المكاسب الخبيثة . وأصحاب العاهات والزمانـات . والأمراض المتعدّية التي أمر الشرع باجتنابهم ؛ وتسليم الصدقة إليهم على قيد الرمح . ومن المنقول « لا تدخل ولدك جزّاراً ولا حنّاطاً ولا بائع كفن » ؛ قيل في الجزّار لإلزام القساوة ؛ وفي الحنّاط أي بائع الحنوط أو الكفن لما يلازم ذلك من حبّ غلاء الأسعار على توال ؛ أو حبّ كثرة الموت الواقع في الناس ؛ فالوثيقة مشتركة الإلزام في سبب النهي ؛ ومن يدّعي أنّ النفس من الموثّق تعرى عن الاكتراث عند اصطلاح الزوجين من معنى انطلاق وهو أبغض الحلال إلى الله . وموقف الفرقة وبتّ العصمة وشتات الشمل لما يعانيه من نفور الصدر وفوات الأجرة ؛ فهو غير درب بعلل النفس ؛ وإنّما تعرى عن هذا وشبهه نفوس أهل المجاهدة وأرباب الهمم . وأمثال هذه القضية من التدمية التي يستأجر الموثق إلى الوقوف لمشاهدة قتيلها ؛ فترفع إجارة وقوفه إليه عند إقامته وغير ذلك ؛ ولو تتبّعنا الجزئيات التي تنافي الورع في دكان الموثّق : كالتعود منتصباً بياض اليوم بقارعة طريق . تقع عينه على المنكر والعورات التي يحرم النظر إليها ؛ ويسمع التفحش والسباب لطال الكتاب ؛ وفي البعض دلالة على الكلّ ؛ وفي الاشارة ما يغني عن العبارة ؛ والله الموفّق لما فيه رضاه ؛ ولقد حدّثني من أثق أنّ بعض أشياخه من أهل هذه الصنعة وسمّاه ؛ قال : دعوت يوماً رجلاً صالحاً إلى منزلي : وهو لا يعرفني ، توسّمت فيه الخير عند مروره ببلدنا ؛ فرأيت رجلاً كبيراً من أهل العلم والعمل ، فلمّا عرضت عليه الطعام لاك منه لقمة وطرحها من فيه ، فتلطّفت في استفهامه

1) جر (ب) .

فقال : عوّذني الله منها أكلت حراماً أن يصيبني الرجع ؛ وهذا الطعام تفقّد نفسك فيه ؛ فانّه من الحرام ؛ فقلت : هو من معيشتي . وأنا شاهد من العدول . فاستبصر حينئذ في الإجتناب . وقال : هذا هو الحرام الذي لا شبهة للحلال فيه. قال : ولقد كاشفني بما يدلّ على جلالة قدره .

الباب الرابع : في منزلتها من الصنائع والمهن . قال المؤلف : ويكون المؤثق قد تحصّل تحت القدر المشترك مع أرباب الدكاكين ؛ وذوي المهن المستخدمين في الأعمال المستأجرين لغير معين من الكافة ؛ ذا يد سفلى لالتماس الأجر . ومكاس يتحسّن به من الغبن . وميزان مضاجع لأقلامه يخبر به رجحان التلبس ؛ وميذق يستكشف به عوار الزائف من البحث . وراجع إلى عريف يبالغ عمله ؛ وهو قاضي أدائه فيوجب له من اعمال كدّه أو أدبه ولو في سبيل إرشاده بحسب إجادته أو تقصيره ؛ فما الفرق بينه وبين سائر ألف من الأساكفة[1] والخرّازين[2] والحاكة[3] ؛ وأرباب أسواق المقنع من الخبّازين والنسّاجين؛ وكثير من أرباب المهن لانحطاطه في دركات الخسّة ؛ وعرض عمله على المصيطر[4] . وربّما يفضل من ذكر من الباعة بأمور منها تبتني سقوط الحشمة . ورفع كلفة الرياء . وخفة العتاب عند مواقعة الجناية . فعتاب جنايته في الآخرة أشدّ من عتاب سارق المضغة ؛ ومطفّف الكيل ؛ وفي الدنيا كلّما عثر عليه القاضي أسقطه ؛ وختم دكانه ؛ إلى التجريد والطراف والتمثيل . وقطعه المعيشة مدّة القاضي المتولّي لذلك ؛ وإذا عجز استصحب الحال من بعده . ولقد اكترثت بحال أحدهم، كلّما مررت به حال ظفره باكتتاب صداق ؛ حاسر الذراع يعالج نفض الحبر عن رقّه ؛ فتارة ينشره ويلحسه بلسانه ؛ ويجهد أن يشمل سطحه بلعابه ؛ فيلعق الكلس ببلل لحيته وشفتيه ؛ ويطير الغبار إلى عينيه ؛ وتارة يدرجه إلى أن يصير يراعة جوفاء ، وينفخ فيها كالنافخ بالآلات النفيسة ؛ وتارة يسرّط بها جنب متركه وغلق حانوته ، فكيف لا يعدّ من يبرز في هذا الطور حتى يتسبّب في إذاية أهل الذمّة ويجتني المجذومين من أرباب المهن والمحترفين بأخسّ الحرف ؛ وأنّى بالحشمة لرجال

---

١) الاسكاف عند العرب كل صانع سوى الخفاف فانه الاسكف ، تاج العروس ج ٦/١٤٣ .

٢) الخرازون ، مفرده خراز ، من خرز الخف وغيره أي خاطه ، وأصل الخرز خياطة الادم . تاج العروس ج ٤/٣٢ .

٣) الحاكة ، مفرده حائك ، من حاك الثوب اذا نسجه ، تاج العروس ج ٧/١٢٤ .

٤) للسكين (ب) .

ينصرم عمرًا متردّدًا إلى الدكان على رجله . مشترياً أدنى المشتريات بنفسه . مزاحماً على الأدم أنذال بلده ؛ مستصحباً شكيرة دنسة من الجلد قد صيّرها شراء المزّنتمسات ومباشرة الودك . وعرق الكفّ كذالك[1] الحجامين فيها مفتاح خشبي يباشر به فتح المغلق كلّ يوم مع الشاقة ؛ بحيث يقع كثيراً على ضلعته فيدميه . من غير عبد يكفيه . ولا خديم يرفقه . ثمّ إنّه ربّما طرقته حاجة الإنسان على بعد منزله . أو اعتراه ذرب أو إسهال . فلا بدّ له من تعجيل الخطى[2] أمام ما يخنزه ؛ فامّا أن يجد ميضاة يتتحم فيها البيت على غيره ؛ ساخاً على هامته . أو يلحق منزله بجريعة الذقن ؛ أو يسيل سلاحيــه على عرقوبيه ؛ فكيف لا يأنف أولو الحشمة من التعرّض لهذا الخطر . وكان عندنا عدل من شيوخ بني ورد المعروفي البيت . يقعد بدكّانه يجترّ بلّوطـاً جافاً على الدوام حرصاً على انعقاد فضلاته من البول والغائط ؛ توقّياً لما ذكر . ولقد خطب النبيه العاقد بالمرية المعدود من مفاخرها الثلاثة المعروف بابن الصائغ[3] ؛ وهو شيخ العدول ومن أهل المالية ؛ إحدى بنات ابن دنون من أعيانها ؛ فقالت : لا أرضاه حتى يتوب من التوثيق . فانّ الموثّق ليس من أهل الحشمة ؛ فقيل لها في ذلك ؛ فقالت : كلّ من يلازم أيّ دكان كان لأي شيء كان فهو سوقيّ ؛ لا سيّما إذا كان يعمل عملاً بدرهم . فاشترط لها أن يحتبس[4] ؛ متى أحبّ لمباشرة أموره ؛ وحساب وكلائه من غير انتحال شهادة ولا كتب ؛ فكان ذلك إلى آخر عمره ؛ وهذا معروف حيث ذكر .

الباب الخامس : في أحوال منتحليها من حيث العلم غالباً : قلت : ولا يخلو حالهم من أحد أمرين ؛ إمّا أن ينتحل الوثيقة بعد تحصيل الفنون العلميّة واستكمال السنّ . ومن حيث كانت مهنة وعملاً شقّ الإضطلاع بها مع الكبرة ومشاغل الولد والمنزل ، والنظر إلى إصلاح العزاد والمعاد مع التدقيق ؛ إذ موادّها لا تحصل إلاّ بالمران من حفظ النصوص ؛ وكثرة المزاولة والخبرة ؛ والبون بين تعليم الكبر والصغر ممّا ضربت به الأمثال ؛ حتّى ؛ في رقص القردة ؛ وقال الشاعر :

---

١) مداك ، جمع مدلك ؛ وهو هنا قطعة من الجلد طويلة ملساء يصقل عليها الحجام الموسى .
٢) الخطو (ب) .
٣) محمد بن أحمد بن عبد الخالق بن علي بن سالم بن مكي ، المشهور بالصائغ الخطيب ، شيخ القراء وستدم ، ولد سنة ٦٣٦ هـ. وكان شاهداً عاقداً ، توفي ٧٢٥ هـ.
٤) يجلس (ب) .

أدّبْ بَنيكَ صغارًا قبلَ كبرتهم ولنْ تلينَ اذا قومتها الخشبُ
انّ الغُصونَ اذا قوّمتها اعتدلَتْ ولَنْ تَلينَ اذا قوّمتها الخُشبُ

فكثيرًا ما يكون جبان القلم غير مطواع العبارة . ولا مستحضر ما تحتاج اليه الوثيقة من الفقه : وإن كان عالماً به على الإجمال ؛ ورحمة الله على القائل « ما ناظرت صاحب علم إلاّ غلبته[1] ؛ ولا صاحب جهل إلاّ غلبني » : ولا يبعد أن يرسمها بغير المعهود : وبخلاف المألوف لقلّة المران : ويبرّ عليه الحديث : ويغبّر في وجهه السكيت : ولقد وقفت بمدينة سلا على عقد باثبات عيب في دابة بخط من يدّعي المعارف من شيوخ موثقيهم : ويتسوّر درجة التعليم : كانت والله أسطاره اثني عشر : ومواضع الغلط لقلّة المران فيه سبعة : خمسة من جهة اللسان : واثنان من جهة الفقه ، يختص من الغلط بكلّ سطر غلط واحد وخمسة أسباع غلط فيها على مقدر الفريضة في غلط الموثّقين : وأمّا أن يكون مباشرته إيّاها من لدن الحداثة وزمن الصغر ، فيطرح بالدكان غير مستعمل في شيء من مبادئ العلوم ؛ إذ المكان مكان عمل مكلفاً باستنساخ مثاني العقود ونظائر الأصول ، مستخدماً في مبادئ النسخ واقتضاء الشهادات : إلى أن يترعرع فيتاح له الشهادة على الرسم المذكور . من اقتحام المذكور حمى الودع : فيقعد في مزود محصور بتابوت الخشب ، وفيصل البناء كي لا يزاحمه جليس : ولا يباشر تصديقه زميل . ينعد الترفصاء ؛ مطوى الركبة . مضايق الجلسة : معقود الطرف بالساط ؛ مصغي الأذن إلى المشاجرة : قد ابتاع من دنّي الكاغد درجاً فحلّه عوارض ومخروطات استكثاره بالفصاحة : وقد فاته زمن التعليم فلم يستفد فيه شيئاً من الإعراب : ولا لقطاً من اللغة ؛ ولا حكماً من الشريعة . ولا بينّة من التعاليم : ولا فترة من الأدب : فاذا ابيضّت سبلته : وعلت سنّه : وأمّله العوامّ لنوازل دينهم كان مثار فضيحة ؛ وجالب مضحكة : فلقد كتب أحد الشيوخ ممّن هذا شأنه في عقد يتضمّن افتتاح باب ما نصّه : على أن يفتحان كذا : وأن يغلقان كذا ، وردّه عليه أحد أصحابنا ، فأعاده إليه وقال خامله : قل للفقيه قال سيبويه[2] : تثبت النون في باب يفتحان ويغلقان ؛ ولقد استفتت عجوز

١) غلبني (ب) .
٢) عمر بن عثمان بن قنبر أبو بشر ، أبو الحسن ؛ ولد بالبيضاء قرب شيراز ؛ ثم وفد على بغداد ، توفي بموطنه ١٧٧ هـ وقيل ١٩٤ هـ .

من معارفنا كثيرًا منهم ؛ وقد حلفت بصوم العام تصومه وتقومه على باب جنيم ؛ وكثيرًا ما تقول النساء هذا : وتحرّجت المسكينة لدينها . فأمرها أن تصوم وتفطر كلّ ليلة بباب القرن ؛ إذ لم يوجد في هذا العالم على ما ظهر في أقرب منه إلى جنيم لما عدم الأدلة الشرعية . ولجأ إلى القياس من القرن . فكانت تحمل كلّ ليلة لقمة وكوزاً من الماء إلى باب القرن . فعند سماع الآذان تلوكها مدّة من عام . وما زلنا نستعذب هذا العمل ونتفكّه به . ومن المعروف الآن بمدينة فاس عن مسنّ منهم قوله لمن استشاره في أمر : الله الله يا ولدي في السعد ما لك أرشد منه . يظنّ أنه مما يحاول من الأعمال . إذ سمع ذكر السعد وشاعه[1] . ولم يدر معناه لغباوته . كان بعضهم ممّن صحبناه يقول في أثناء حديثه : إن كان كذا وكذا فنعم وبئس . وإن كان كذا تفعل كذا ؛ فيظنّ نعم وبئس مثلّ بها ونعتّت . ونستدرجه إليها في سبيل الفكاهة . فنقضي من الضحك والإستغراب ما شاء الله من غير شعور لديه ؛ ولقد كتب بعضهم بلا حسبا وقفنا عليه في الحكاية عن امرأة طائعة بذلك غير متبرعة ؛ والحكايات من مثل هذا لا تحصى ولا تضبط إلى ما لا يزال يسمع في ألفاظهم ومحاوراتهم من الألفاظ العاميّة كقولهم قليل التحصين في قليل التحصيل . وفاضل الذات في فاضل الذات[2] . وسرير الأيّام في سائر الأيّام ؛ وما أعطى الكمال إلاّ لله . وأمثال هذه . وينشأ المتدرّب المذكور مع هذا لفقده الترف والخصب زمان التربية ومرانه على اقتضاء الثمن من الحقير وعدم تهذيبه بالرياضة على شيخ عظيم من رذالة البخل ؛ ولقد حدثني شيخنا الفقيه الصالح المحدّث كاتب الدولة النصرية ابن الجيادة[3] رحمه الله ؛ قال : كنت أقعد بدكّان العدل أبي عبدالله ابن سعيد العنسي من ذرية عمار بن ياسر . ومن ولي القضاء بالحضرة ؛ ويصل إليه العقد من أحد العدول مصحبا بقلم قد مدّه الشاهد في الحبر فيوقع الشهادة ؛ ولا تفي مادة الحبر بتمامها فيعاد القلم ليصبغ في ليقة كاتب العقد ضنانة وبخلاً ؛ ولقد رأيت رجلاً من أغنيائهم بسلا يكثر دخول الحمام من غير جعل ؛ ويقعد بإزاء قدر الماء الحار . وقد ضمّ حواليه أكواباً يدسّها بين أكواب الناس ؛ ويجتذبهم املاءها في تضاعيف عملهم ؛ ولا يزال يسكبها عابثاً ؛ ثم ينصرف وقد

١) وشاه (ب) .
٢) فاضل الذات (ساقطة من ب) .
٣) علي بن محمد بن سليمان الغرناطي أبو الحسن ابن الجياب ، ولد ٦٧٣ هـ . وتوفي ٧٤٩ هـ .

رزّاً[1] ما يستحق الثمن الكثير عن حمل من قومة الحمّام ؛ ودعاء بالسوء والخيبة ؛ ولقد قعدت مع أقوام منهم فلمّا يمرّ حامل باكورة بقل أو فاكهة إلاّ ويستدعيه ويستدنيه لينظره وتناول بعضها . فيحصل على كفاء شهوته ذواقاً ؛ وكثيرًا ما أمرّ بهم وشيوخهم بحضرة الملك يقلّبون أسراب دجاج قد أوحى الخروب الحبل على أرجل الجملة منها شدّاً ؛ وبقيت أجنحتها مرسلة . فاذا تناول أحدهم الدجاجة ليختبرها نفخاً في دبرها وتحت ضبنها[2] ورازها[3] بيده . وسبر[4] بوسطى أصابعه رحمها عن البيضة كما تفعل القوابل . صاح ما دونها من الدجاج المرتبطة بكل حانوت . وضرب الأرض بأجنحته . فيتكدّر جوّ السماء غبارًا . وتصطك المسامع صياحاً ؛ وتمتلئ مباخم شعثاً وزبيرًا ؛ وهم مكبّون يفلون الرياش عن العروق ؛ فيعظم عجبي لذلك ؛ وقد أقدرهم الله المشاحة لبائعي الأدم والمضغ وغيرها من الماعون ؛ على ما لم يقدر عليه غيرهم ؛ فهم يمتازون من الناس في تلك المزدحمات : فان كان الذي يشتري فاكهة لقط أفاضلها بيده ؛ أو عيّن عيونها بسبابته ؛ أو لحماً تخيّر ترقه[5] ؛ وازداد ملذّه من الأعضاء المتفرّقة ؛ واسترجح واستجدل العظم والملما ؛ علاوة على الحمل ؛ ولقد رأيت علماء من أعلامهم ذوي الشاخة والسن والمال العريض ؛ يضائق ضمنة جيرانه من كتّاب الرسائل العامية تحت الظلال في كتب البراءات ؛ والرسائل الخاملة ؛ والمراجعات والمرافعات والفروم ؛ على خمول الأجرة وخسّة الغرض ؛ وركاكة الخط . إذ الغالب على خطوطهم الركاكة لعدم استجادتها ، والمران على أصلاحها وتحسينها ؛ والاشتغال بأخذ الدرهم ؛ ولقد شهد بعض شيوخهم بمائتة على امرأة من البادية ببعض القرى . فقصرت الإجارة عن غاية رضاه ؛ لخلو يدها عمّا يحسم طمعه ؛ وكان بينها أحمال تين ؛ فرفع فردًا من التين وخرج به ؛ وأعياه ؛ فأغار على حمار كان مرتبطاً بازاء البيوت ، وانصرف بالجميع. وأمّا منافرة الجار المشارك في الخرقة ؛ واحصاء مساويه ؛ والولوع باغتيابه فكأنّه خاصة لازمة ؛ ولقد جرى حديث بعضهم ؛ فقال أحد شيوخ الموثقين اليوم بسلا : لا يسمع حديث فلان في فلان ؛ فانّه عدوه . فقيل ومن أين وقعت هذه العداوة ؛ فقال : يا سبحان الله أليس حانوته

١) رزا ، أي بخل ؛ من ارتز البخيل عند المسألة تق وبخل .
٢) ضبن جمع أضبان ، ما بين الابط والكشح .
٣) رازه ، روزا اي جرب ، وتخير .
٤) سبر ، سبرا اي خبره ، وقلبه .
٥) الترق ، المكان المستوي لا حجارة فيه ، وهنا اللحم بدون عظم .

قبالة حانوته : جاداً من غير مزاح يحسب والله الجوار من ملزومات[1] العداوة والأمور الشرطية ، هذا بعض شأن أرباب هذه الحرفة التي يعرفها الجمهور ويحجّ منكره المشاهدة والحسّ : وإن ندر[2] خلافه فانّما الحكم للغالب .

الباب السادس : في أحوالهم من جهة استقامة الرزق وانحرافه : قلت : لا يخلو حال الموثّق من أحد وجهين : إمّا أن يكون من أهل الشؤم والحرفة والرغبة عنه . وكثيرًا ما يجري ذلك فضله : فتى اشتهر بالتوقّف والتحقق والتحرّي نسب ذلك عنه إلى المران والوسواس ؛ وعدم المسامحة وسوء الخلق : وكثر بسببه فساد المعاملات ؛ لا سيّما إن كان مع ذلك يطول منه زمان التعلل لتنقّد الوثيقة وإحكام فصولها : فيناط به التقصير ؛ وإن وافق هوى أحد الخصمين لم يوافق هوى الآخر فأقطع جانب الهجران . فتلقاه ظاهر الكآبة مغموماً لسوء الحظّ ؛ مسخطاً على الأيّام ؛ ظاهر التقشف ، مرقوع الثوب ، قرماً إلى الأدام ؛ غفل الزمان عن المواسم ؛ لا يفرّج همّه بالنظر والمطالعة والدراسة ؛ خوفاً أن يكون ذلك زائداً في حرمانه وذريعة إلى تنقصه ، إذ من قواعدهم أنّ العامي يظنّ فيمن استظهر منهم بكتاب إنّه من ذوي البداية ودرسة المصاحف ، وممّن لم يفرغ من العلم وحفظه : فينتقص لذلك ؛ ويقصد غيره ممّن يظن به خلاف هذا . ولا تأتّى المطالعة مع هذا أو اعمال النظر إلاّ بعد إمعان الفكر واجتماعه ؛ وشأن الموثّق شأن صائد الطير من جولان فكره ، وتقلّب حدقته : وصرف نظره كلّه إلى حبالته ؛ ولا يشغل أيضاً وقت فراغه بذكر الله للتشويش الذي يلزم من مباشرة السلك والضجر من الإستشهاد في وثيقة الجار ؛ ويقعد منتصباً بياض يومه جليس الجيدورة ، تقع عينه على المنكر والعورات ، وتحول بأذنه الكلمة العوراء الفاحشة يتصارفها الأندال والصبية والشباب ؛ يتخاطب به السفلة ؛ وتمقل النعم المارة به في الأسواق ، فلا عيشة هنيّة ؛ ولا حال ورع مرضيّة ؛ وإمّا أن يكون من أهل البخت والاستعمال والنفاق وكثرة الغاشي والمنتاب ؛ وكثيرًا ما تجرّه المساهلة والتنزل والبشاشة والدخول في فضول القول والعمل ، واستنزال الأهواء ، ومجارات الخطاب والسامرة حتى تتيسّر العقدة ، وتتسنّى البغية ، ويجرّ ذلك كديده وخزة قلمه سيّما إن كان مجلس قاضيه نائباً عن محلّ قعوده ، ومن دون عتبة كرؤود كالحال بمدينة سلا ، إلى جهد فكره وحسد جاره ومخطأ قوله ، وضعف

١) ملازمات (ب) . ٢) برز (ب) .

حظّ الله من حصّة زمانه . وعلى الخالتين من نفاقه وكساده : فقد دهى ورعه . وخبثت نيّته ، وسقطت حشمته . إنّما هو عبد مسخّر وأجير مكدود ، وإذا اكتسب المال امتنع من الإنتفاع به وتحصيل غايته . والالتذاذ بثمرته . فأظهر ثمرات الجدة المأكل الشهي . والملبس البهي . والمركب الفاره ، فأمّا المأكل فلمّا كان يرى نفسه متعيّشاً من كدّ جوارحه . ويتوقّع الإنساء والتعمير إلى زمن الهرم . وأرذل العمر ، واختلال الجوارح . صار جمّاعة مقتصداً بالتقتير غالباً . وأمّا الملبس فانّه يرى أن الأبهة وحسن الزيّ والرياش ينفي كثيراً من رزقه ؛ لتهيّب الضعفاء إيّاه ؛ وتخيّلهم أنّ إجارته من نسبة هيأته ؛ فلا يقدمون على احترامه ومعاملته بيسيرهم . ويجدون المندوحة عنه فيمن يرضى باليسير فما يستقلّ من أجله : وأمّا المركب فيجوز هذا المعنى وزيادة ؛ وهو إضراره بالناس مرتبطاً بإزائه . أو واقفاً تجاه دكانه مستدبراً جاره ؛ راثياً وجهه إلى ما يلزمه لذلك من مسايرة رفيقه راجلاً عند الدعوة والأداء . وذلك ممّا يسخطه ويقتضي عدم مطاوعته . وهذا الفصل يحتمل من الكلام أكثر من هذا ؛ لكن القصد الإختصار .

الباب السابع : في الجواب عن فصول يحتجّ بها من يناضل عن هذه الطريقة : ونحن نجيب عن مسائل في هذا الباب نعلم إنّهم يحتجّون بها حتى لا ندع فيما ذهبنا إليه إشكالا ، فيكون الموفق يتدارك أمره ؛ والمصرّ يعرف قدره : فصل ان قيل كيف تذمّ الطريقة ومحلّها من الشرع محلّها ؛ وبها تثبت الحقوق ويتوثّق لها ؛ ولذلك سمّي معانيها وثاقاً ؛ وقد وقعت الإشارة إلى كثير من مقدّماتها ولواحقها في كتاب الله ، قلت : نسلم فضل الطريقة ومشروعيّة الإكتتاب والشهادة ؛ ولو بقيت بحالها لوجبت الرغبة فيها والثناء عليها وعلى منتحليها ؛ إلاّ أنّها استحالت إلى فساد . وخلعت صورتها الشرعية لابسة صورة المنكر ، فمنزلتها منزلة الأغذية الطاهرة التي استحالت إلى الفساد ؛ وكالماء المشروب إذا صار بولا ، والطعام الطيب إذا عاد عذرة ، والعصير إذا أصبح مسكراً . وغيره ممّا استحال عينه : فلو حمل بعد الصيرورة عليها وصف الأصل ، لكان ذلك من باب الإخلال بالأوصاف والموصوفات ، فهي شريفة بالنظر إلى غايتها ومادّتها ، خسيسة بالنظر إلى فاعلها وسوء استعمالها الذي صار منها بمنزلة العذرة من المادة .

فصل فان قيل فساد دعواها غير مسلّمة قلت : الشاهد في وقتنا ووطننا الحسّ والمشاهدة ، وفي غير وقتنا وبلدنا الخبر المتواتر والنقل الصحيح ، فمن كتب نقلنا صاحب المناهج وغيره وإنكار اتّخاذ الحوانيت بكل مكان لبيع الشهادة :

وليس يصح في الانقسام شيء . اذا احتاج النبار الى دليل

فصل . فإن قيل : لا ينبغي أن يحمل الفساد على كل من انتحل الطريقة . وفيهم التقي البر . والكثير التجر : قلت : نسلم ذلك إلا إذا كان بهذه الصفة اليوم يستلزم من الهجران والخرقة . وقلة الاستعمال ما يصير لأجله من قبيل المعدوم ، ووقوع الخير كما قلنا نادر ، والحكم المطلق على الصنائع والحرف أكثري عند التحسين والتقبيح . مع أننا إن سلمنا له العفة والعدالة . لا نسلم له الورع لما تقدم من الانتصاب والشركة والإستجارة .

فصل . فإن قيل دليل صحتها . واتخاذ الدكاكين لها الإجماع . قلت : إن عنى به إجماع الصحابة فممنوع . إذ لم ينقل عنهم أن شاهدا اتخذ حانوتاً . وطلب على الشهادة أجراً . إنما كان الناس يتشاهدون بينهم . ويترثقون بخيارهم وفضلائهم لقوله عز وجل « فان لم يكونا رجلين . فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء »[1] . وفي آية الدين واكتتابه دليل على أن المقصود غير متخذ في الدكاكين لبعد ذلك وامتناعه في حق المرأة . وإن عنى به إجماع من بعدهم وهو الإجماع السكوتي وفور الأئمة وقضاة العدل عليه من غير تثريب عارضه إلى ما وقع في هذا الإجماع كثرة التثريب وتعدد « انفكاك الواقعة »[2] من فحول القضاة فيهم على مر الأيام . فلقد أدركت بزماني على مدة شيخنا قاضي الجماعة أبي عبد الله محمد بن بكر[3] رحمه الله تعالى إحناطهم وعزل ما ينيف على سبعين مبرزا منهم بغرناطة ، وعلى مدة السلطان بالمغرب أمير المسلمين أبي عنان[4] رحمه الله ، وقد عين بكل بلد من بلاده عدداً قليلاً منع قبول من عداه ، وقل ما تجافى عنهم القضاة إلا يأساً من صلاح الطريقة رأساً لعموم فسادها بالأرض ، وإصلاحها من وظائف السياسات ، والعامة على امتناع ذلك ، ولم يقع خلاف بين المصنفين من الأعلام في شيء مما قلناه ، فكيف يدعي الورع والإستقامة في طريقة تكررت فيها توبة فضلاء أهلها بالنسبة إلى سواهم في كل مكان وزمان ، فقلما الآن أن تجد ذلك إلا وجدته كذلك ، والفهارس مشحونة بذلك في سبيل الثناء على من وقع منه ذلك ، فلم يستجيزوا لثناء الله عليها ، أتراهم نفروا عن هذه الطريقة تنزهم عن المعصية من غير شيء رابهم فيها لا ها لله .

١) الآية ٢٨٢ سورة البقرة .
٢) هكذا وردت .
٣) محمد بن أحمد بن بكر بن علي القرشي ، يكنى أبا عبدالله قاضي الجماعة ، توفي سنة ٧٥٩ هـ.
٤) فارس بن علي المريني ولد سنة ٧٢٩ هـ وتوفي ٧٥٩ هـ.

قال بعض شيوخهم بسلا لمن ينمي إلى ذلك : أزمعت على التوبة منها والخروج عنها ، وأنا استخير الله تعالى مرات عديدة في كل ليلة ، فقلت للمبلغ عندي دليل على ذلك . فاستبشر وقال ما هو قلت : كونه سعر أجرتها فيها فرط بحساب درهم للعقد ؛ ثم أنه اليوم مع الاقتراب من حلية الأجل ، ومظنة الخوف من لقاء الله نقل السعر إلى أضعافه ؛ وتعرفت انه طلب لرجل ضعيف من البادية دينارًا ذهباً على الأداء في شهادة ؛ فهذا دليل الزهد والازماع ؛ كما قال الشاعر :

تمتع من شميم عرار نجد فما بعد العشية من عرار

وكان الأمر كما ذكر ؛ فاعترف ولم يجد جواباً ؛ لطف الله بنا وبهم ، وعاملنا بفضله .

فصل فان قيل إنما الأجرة هبة ثواب ، قلت : هذا باطل ، ويلزم الواهب أن يرجع بالغبن فيها ؛ وإن تتبعه أحكام هبة الثواب ، والحق أن قوله تعالى « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله »[1] ، وقوله « وأقيموا الشهادة لله »[2] ، يقتضي عدم أخذ الإجارة ، قاله الشيخ أبو الحسن رحمه الله : قال ابن السيمبري : شهادتهم ساقطة لأنهم لم يقيموها لله بل الشاهد ساع لنفسه ، ومغتنم لفلسه ، هذا نصه .

فصل فان قيل إنما أخذ الأجرة على الكتب دون الشهادة ، قلت : قال صاحب المناهج : هذا باطل ، لأنه لو لم يشهد لصاحب الوثيقة لم يأته لكتبها ؛ ولا أعطاه أجرًا ، ثم لو كان الأمر كما ذكر لا تبغي[3] له أن يتفق معه على أجر معلوم ، إذ ما يعطى الناس على ذلك تختلف أحواله ومقاديره بحسب همة المعطي ويساره وفقره .

فصل فان قيل اتخاذ الدكاكين والانتصاب في الأسواق فيه تقريب على الضعفاء ، وتيسير على المحتاجين لايقاع الشهادة قلت : هذا مما انعكس فيه القصد . مع ما تقدم في أصل اتخاذه ، إذ صار مصيدة لهم ، ومضرة لفلوسهم ، والأخذ بمخانقهم ، ومقعداً لأولي البطالة والمشرفين على أسرارهم وحرماتهم :

ما قام خيرك يا زمان بشره أرى ألف بان لا تقوم بهادم

فصل : فان قيل ترك الأجرة وقبول العوض في هذا الأمر يدعو إلى تعطيله ، فيفقد الناس منفعة هذه الطريقة وغناءها ، قلت : الانصاف فيها

١) الآية ١٣٥ سورة النساء . ٢) الآية ٢ سورة الطلاق . ٣) ينبغي .

اليوم ان لو كان متوليّا يرزق من بيت المال ، وأموال المصالح والأوقاف التي تسع ذلك ، وحال الجماهير في فقدانها ، والاضطرار إليها ، ورفع أمورهم بها إلى السلطان ، ورغبتهم في نصب من يتولّى ذلك حاكم في فقدان أئمة الصلاة في المساجد الراتبة في جريانه من بيت المال بعلّة التزامهم. وارتباطهم فقط حسبما نقل الإجماع فيه[1] القاضي أبو بكر بن العربي[2] رحمه الله . والارتزاق من غيره إجماعاً ؛ وقد كان بالمدن المعتبرة من بلاد الاندلس جبرها الله تعالى أناس من أهل التعفّف والتعين كبني الجد باشبيلية ؛ وبني قليل وغيرهم ، بغيرها يتعيّشون من فضول أملاكهم ووجائب رباعهم ؛ ويقعدون بدورهم عاكفين على برّ متناين لرواية وفتيا ؛ يقصدهم الناس في الشهادة فيجاملونهم ويباركون على صفقاتهم ؛ ويهدونهم الى سبيل الحق فيها من غير أجر ، ولا كلفة ؛ إلاّ الحفظ على المناصب ، وما يجريه السلطان من الحرمة والتفقد في الضرورة ؛ وما يهديهم الناس من الاطراء والتجلّة ؛ ومن الله سبحانه الأجر والمثوبة ؛ وبلغني اليوم أنّ حالها بمدينة تلمسان ينظر إلى هذا الحال من طرف خفي ، ولم تفسد بها كل الفساد ، وكذلك لم تزل تعرّف أن الأمر في شأنها بمدينة تونس أقرب ؛ وبعض الشرّ أهون من بعض ، ولو بقيت بحالها لوجب تقرير فضلها ، وتقريض متحليها فالصدق أنجى ، والحقّ عند الله أحجى ، والله عزّ وجلّ يستعملنا فيما يرضيه ، ويلطف بنا فيما يجريه علينا من أحكامه وما يقضيه ، ويجعلنا ممّن ختم له بالحسنى ؛ ويقربنا إلى ما هو أقرب من رحمته وأدنى ، وصلوات الله وسلامه على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وأزواجه والأبناء .

تمّ الكتاب بحمد الله تعالى وتوفيقه ؛ والحمد لله رب العالمين ، قال جامعه ومؤلّفه الشيخ الإمام أبو عبدالله محمد بن الخطيب عفا الله تعالى عنه بمنّه :

لبيننا فلمّ نبل الزمانَ وأبلانا ... يُتابع أخرانا عـلى الغيّ أولانا
وتغترّ بالآمـال والعمر ينقضي ... فما كان بالرجعى الى الله أولانا
وماذا عسى أن ينظر الدهر من عسى ... فما انقادَ للزجر الحثيث ولا لانَا
جزينا صنيع الله شرّ جزائـه ... فلم نرعَ ما من سابق الفضل أولانا
فيا ربّ عاملنا بما أنت أهلـه ... من العفو واجبر صدعنا أنت مولانا

---

١) أحكام القرآن لابن عربي ، تحقيق علي البجاوي ج ١ /٢٤٨ .

٢) محمد بن عبدالله بن محمد المعافري الاندلسي ابن عربي أبو بكر ، ولد باشبيلية ٤٦٨ هـ. وتوفي بالعدوة ودفن بفاس سنة ٥٤٣ هـ.

# LES INSCRIPTIONS LIHYANITES DE R. STIEHL

PAR

A. VAN DEN BRANDEN

De son voyage à Djedda, Medain-Ṣāliḥ, El-'Elā et el-Ḫereibe au printemps de 1966, Mlle R. Stiehl avait ramené un certain nombre de nouvelles inscriptions lihyanites. Onze de ces inscriptions ont été publiées dans le cinquième volume de F. Altheim-R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt*, Berlin, 1968, pp. 24-31 sous le nom de Gonzague Ryckmans. Nous n'avons pas pu consulter cet ouvrage ici à Beyrouth, mais Mgr Ryckmans a eu l'amabilité de nous envoyer un tiré à part de cet article. Avec son envoi, notre ancien maître nous a fait savoir qu'il n'a pas revu ni corrigé lui-même les épreuves de ce travail. Ceux qui connaissent l'œuvre épigraphique de l'ancien professeur de Louvain n'en douteront pas. Ils ne reconnaissent dans cet article ni le style, ni le travail solide auxquels ils sont habitués de la part de cet orientaliste. On a l'impression qu'un tiers a confectionné en allemand cet article à partir de quelques notes rédigées en français.

Quoiqu'il en soit, ces inscriptions méritent un meilleur traitement et cela d'autant plus que les textes lihyanites qu'on possède jusqu'à présent ne sont pas tellement nombreux.

Nous nous proposons donc de reprendre ici l'étude de ces inscriptions. Mais étant donné que le tiré à part de l'article de Ryckmans ne contient pas les planches qui semblent bien figurer dans le volume V, nous avons été obligé de nous baser sur les transcriptions de l'auteur, convaincu d'ailleurs que celles-ci doivent être exactes. L'inconvénient est qu'on ne peut rien dire sur la paléographie de ces textes et, partant, de leur date. Un indice nous permet, toutefois, de situer un texte dans la période du lihyanite récent. Voir sur ce problème notre article « Lih. Jsa. 269 et la chronologie lihyanite », dans *al-Machriq*, 1962, pp. 347-368. En effet, le nº 31 mentionne le gouverneur Salḥan qu'on connaissait

déjà par lih. Jsa. 68. Or ce dernier texte appartient paléographiquement au lihyanite récent. Voir le commentaire de cette inscription ci-dessous. Étant donné que toutes les inscriptions de cette collection à l'exception du nº 30 se trouvent tracées sur la paroi d'un seul rocher, et que leur contenu concerne des événements de même nature, il se peut bien que toutes soient à peu près de la même époque, c.-à-d. du début du troisième siècle avant notre ère.

Dans l'article les inscriptions sont numérotées selon les majuscules de l'alphabet: A, B, C etc. Nous poursuivons la numérotation que nous avons commencée à suivre avec les textes de Philby-Bogue dans *al-Machriq*, 1960, pp. 92-103 et qui s'échelonnent sur 29 numéros.

30. Fragment d'une inscription dédicatoire provenant d'El-'Elā. Voir Altheim-Stiehl, vol. V, p. 24.

| | |
|---|---|
| 1 — (...... *b*)*ny hbt lḏġbt* | ... a construit le temple pour Ḏū-Ġabat. |
| 2 — (*frḍ ws*ʿ)*d w'ḫrt* | Et qu'il soit propice, qu'il aide et protège! |

*Commentaire :*

1º *bny*, arabe. بنى , « construire », ici 3ᵉ p. s. parf. Voir aussi lih. Jsa. 78 = Caskel 16; saf. Csaf. 4654; tham. HU. 246; 3ᵉ p. pl. au nº 31 et Caskel 26, et la forme *bn'* au nº 2 (= Bogue 58) comme en tham. HU. 351.

— *hbt*. Le *h* est l'article lihyanite, cf. Winnett, F. V., *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions*, Toronto, 1937, p. 16 et Caskel, W., *Lihyan und Lihyanisch*, Köln-Opladen, 1954, p. 68; — *bt* au sens de « temple, sanctuaire », cf. lih. Jsa. 42 = Caskel 23; Jsa. 50, 4 = Caskel 70, 4; Jsa. 41, 3 = Caskel 74, 3; Jsa. 77, 6 = Caskel 82, 6.

— *ḏġbt* est le nom de la principale divinité lihyanite. Voir Caskel, *op. cit.*, p. 44 et spécialement Jaussen-Savignac, *Mission*, II. p. 383.

2º Ce verset contient la formule d'invocation caractéristique des inscriptions lihyanites. Pour son explication voir le commentaire du nº 32.

31. Cette inscription, comme les suivantes, est tracée sur la surface d'un rocher situé près d'al-'Uḏaib, localité qui se trouve entre Medain-Ṣāliḥ et el-'Elā. Voir Altheim-Stiehl, *op. cit.*, p. 25.

| | |
|---|---|
| 1 — *'bgr bn n'm sm* | 'Abgar, fils de Na'im, Sum- |
| 2 — *rb'l w'b'l ḏ* | rabb'alay et 'Ab'alay, du clan de |
| 3 — *'mr bnyw hn'rb .* | 'Amr, ont construit les citer- |
| 4 — *'w 'rḏhm snt 'š* | nes de leur vallée, en l'an dix- |
| 5 — *r wsb' br'y slḥn* | sept du règne de Salḥan. |

*Commentaire :*

1° *'bgr* est un nom pr. bien connu dans les inscriptions du nord. Ainsi p. ex. en tham. Ph. 277 (l) 2; saf. Csaf. 2940; Littm Syr. 26 etc. Voir la forme sabéenne *'bgyr* dans RES. 4944. Ibn Saad, p. 1 connait les بنو الأبجر. La signification du nom serait « à gros ventre » (Littmann).

— *n'm*, non également connu dans les différents dialectes du nord: cf. tham. HU. 555 etc.; saf. Csaf. 96; LittmSyr. 60 etc. Voir aussi pour le nom moderne, ناعم, *Gouvernement*, p. 296.

— *smrb'l*, nom pr. nouveau, composé de trois éléments: *sm*, « nom », *rb*, « seigneur » et *'l*, « être élevé ». La signification semble donc être « le nom du seigneur est élevé ». Pour ces sortes de composition voir RNP. I, p. 239 et 266, la lecture « Samarba'al » est également possible, cf. *smr'l* dans RNP. I, p. 239.

2° *'b'l* nom connu par le tham. Ph. 180 (h) et Nami 2, 2 (In Tham. p. 506). Voir aussi la forme *'b'ly* dans RNP. I, p. 254.

— *ḏ*, pron. relatif d'appartenance, cf. Caskel, *op. cit.*, p. 64 et pour le sudarabe, Höfner, M., *Altsüdarabische Grammatik*, Leipzig, 1943, p. 42.

3° *'mr* est un nom de clan bien connu. Voir p. ex. en tham. Ph. 423 (v); en sudarabe RY. 506 (*Le Muséon*, 1953, p. 275) et en qat. Jamme 64 = RES. 3902. Un clan de ce nom existe encore en Arabie, cf. Philby, H. St. J. B., *Arabian Highlands*, Ithaca-New-York, 1952, p. 405.

— *bnyw*, cf. n° 30, 1. La traduction « bebauten » (cultivèrent) est impossible.

— *hn'rb'w*, mot crucial! *hn* est l'article, cf. Winnett, *op. cit.*, p. 16 et Caskel, *op. cit.*, p. 68. A la suite de Jaussen-Savignac, *Mission*, II, p. 398, n° 59, Caskel, *op. cit.*, p. 123 a traduit le mot *'rb'w* par « quatre »; *w'rb'w / 'bd...*, « et les quatre esclaves ». Mais, le texte étant abimé, le mot *'bd* pourrait être aussi bien le premier élément d'un nom composé. Dans le texte qui nous concerne la traduction par « quatre » ne semble pas convenir au contexte. Il nous semble que nous soyons ici en présence d'un pluriel brisé du nom ربيع, « prise d'eau », « quantité nécessaire pour l'irrigation ». Le signification en serait donc « citerne, puits ». Voir

l'expression arabe: فلان من هذا الماء شريح, « un tel a droit de prendre de l'eau dans cette eau, dans ce puits » (Kazimirki-Bieberstein). Voir aussi en arabe أشريحة, « rigole, ruisseau ». Le *w* final correspond-il à la terminaison ة arabe ou s'agit-il d'un aramaïsme?

4° *'rḍhm*. Le mot *'rḍ* signifie « vallée », cf. Caskel, *op. cit.*, p. 56, n° 64, mais aussi « flanc, pente, côte »; *hm*, pron. poss. 3e p. pl., cf. Caskel, *op. cit.*, p. 63. Le texte lih. Jsa. 72 prouve que certaines pentes de collines étaient aménagées en jardins. Aux versets 4-6 on lit: 4 *'hdw / hmkn 5 whmq'd / ḏh / kklh / mn / m' 6 n / hgbl / hn''ly / 'dky 7 m'd / hgbl / hn' / sfl*, « ils ont pris possession de ce lieu et de toute cette terrasse, de l'aiguade supérieure de la colline jusqu'au versant inférieur de la colline ».

Il se peut que *'rḍ* soit un pl. brisé, en arabe عراض, mais, vu le travail en commun de ces différentes personnes, il n'est pas exclu qu'on soit en présence d'un singulier.

5° *br'y*, cf. Jaussen-Savignac, *Mission*, II, p. 416 ad n° 68 et Caskel, *op. cit.*, 123 ad n° 90, 7.

— *slḥn*: puisque *slḥn* ne porte pas le titre de roi, il doit être considéré comme étant gouverneur de Lihyan. Il est également mentionné dans lih. Jsa. 68. Comme d'ailleurs la paléographie de lih. Jsa. 68 le prouve, il doit appartenir à cette série de gouverneurs qui, après la disparition de Talmay b. Han-'aws, le dernier roi lihyanite, ont gouverné le pays et dont le premier était le propre frère du roi, 'Abdân Han-'aws. Selon la paléographie de lih. Jsa. 68, il a dû régner dans le premier quart du troisième siècle avant notre ère. Voir notre article, « Lih. Jsa. 269 et la chronologie lihyanite », dans *al-Machriq*, 1962, p. 367.

32. Voir Altheim-Stiehl, *op. cit.*, p. 26. C'est le n° M de Stiehl.

| | |
|---|---|
| 1 — *ms'd bn k* | Mas'ûd, fils de Ka- |
| 2 — *brh 'ẓl hẓl* | birâh a restauré la citer- |
| 3 — *l ḏġbt b* | ne Ḏû-Ġabat. En- |
| 4 — *'d mlṭ frḍ* | suite il (l')a enduite. Qu'il lui |
| 5 — *yh ws'dh w'ḥ* | soit propice, qu'il l'assiste et le |
| 6 — *rth wbny ḥrm* | protège! Et a construit les aboutissants |
| 7 — *rṭḥ bn Tḥmr w* | RṬḤ, fils de Taḥmir et |
| 8 — *'mt 'ẓ hslht* | il a calculé la capacité de la citerne |
| 9 — *ḏġbt 'ẓlh hẓl* | ḏû-Ġabat. Il a restauré la citer- |
| 10 — *l lḏġbt bkh* | ne pour Ḏû-Ġabat à Kâ- |
| 11 — *l b'd mlhm bb* | hil. Ensuite il (le dieu) les a gratifiés avec... |

12 — ....d(r) 'rḍhm .... leur vallée
13 — w'ḥrtm Et qu'il les protège!

*Commentaire :*

1° *ms'd*, nom propre connu en tham. Ph. 279 (s), (az); sab. CIH. 434. Voir aussi Ibn Saad, p. 219: مسرد .

2° *kbrh*, cf. *kbr* en tham. PH. 277 (n); saf. LittmSyr. 988; sab. CIH. 37, 4. Voir aussi en arabe moderne, كبير, *Gouvernement*, p. 206.

— '*ẓl* est la 3e p. s.m. de la IVe f. du verbe ظلّ. La préformante ' est caractéristique pour le lihyanite récent. Voir aussi notre article dans *al-Machriq* 1960, p. 101. Quel est le sens de ce verbe? En arabe classique ce verbe à la IVe f. signifie « couvrir, ombrager q. ch. ». Mais il nous semble que ce sens ne convient pas au contexte de notre inscription. En arabe classique, le sens fondamental de ظلّ est « durer », continuer d'être, « devenir ». La IVe f. signifierait donc « faire durer, faire continuer d'être » ce qui veut dire « restaurer ». Cette signification convient parfaitement au contexte. Cette IVe f. est également employée dans un texte sud-arabe, CIH. 648, 4 où il est question de la restauration d'une maison.

Ce même verbe revient dans les numéros 33; 34; 35; 37 mais sous la forme '*ẓll*.

— *hẓll*. Le *h* est l'article, cf. Caskel, *op. cit.*, p. 68. Le mot *ẓll* est traduit « Schattendach ». Cette traduction est tentante vu le verbe *ẓl* précédent. Mais vu le verbe *mlṭ* qui suit et qui se rapporte également au même ouvrage dont il est question, il nous semble que cette traduction doit être abandonnée. Il s'agit de tout autre chose que d'un *umbraculum*. En arabe ظلّال se dit aussi d'un cours d'eau et ظلّة désigne un « endroit où l'eau croupit ». Donc il doit s'agir ici d'une « citerne ». C'est bien ce que suggère également le verbe *mlṭ*, « enduire de boue ou de ciment ». Il est question donc de la réfection d'une citerne.

3° *ḏġbt* est ici le nom de la citerne comme la présence de l'article devant *ẓll* le prouve. Cette même citerne est désignée par le mot *slḥt* au verset 8. Dans Müller 8 = Caskel, *op. cit.*, p. 88, n° 26 une forteresse porte ce même nom: *qymy mg'dl ḏġbt*, « les deux préposés des tours ḏû-Ġabat ». Voir le verset 10 pour le nom divin.

4°-6°: contient l'invocation qu'on rencontre souvent dans les textes lihyanites. La traduction « und Leben für ihn und Glück für ihn und Nachkommenschaft für ihn » se rapproche de celle de Caskel, p. 110, n° 72 etc.: « zwei Lebenspannen, Glück und Nach-

kommenschaft für ihn». Jaussen-Savignac, *Mission*, II, p. 438 traduit: «(pour) sa prospérité, son bonheur et son avenir». La traduction de Winnett, *op. cit.*, p. 13 est à peu près la même. Mais on ne voit pas très bien comment justifier ces traductions. Il s'agit de verbes munis du pronom suffixe de la 3e p. sing. Le sujet de ces verbes est le dieu Dû-Gabat et le pronom se rapporte à l'auteur de notre texte Mas'ûd. Cela est bien prouvé par lih. Jsa. 36 = Caskel, *op. cit.*, p. 88, nº 25, 2 où le sujet du verbe est la déesse 'Uzzay: *frḍth*, «et qu'elle lui soit propice».

— *frḍyh:* le *f* est la conjonction, cf. Höfner, *op. cit.*, p. 171; *rḍy* est probablement la IIIe f. «chercher à plaire à qn» = «être propice», d'où notre traduction «et qu'il lui soit propice»; *s'dh* nous semble être la IIIe f. «aider, assister», plus le pronom suff. et enfin, '*ḫrth* est sans doute la IVe f. du verbe *ḫrt*, «être guide», ou IVe f. «guider», «protéger», forme non indiquée par les lexiques. Pour cette formule voir notre article dans *al-Machriq*, 1960, p. 101.

6º *bny*, cf. nº 30, 1.

— *ḥrm* nous semble être le complément direct de *bny*. Il doit donc traduire l'un ou l'autre travail à la citerne. Nous le mettons en rapport avec l'arabe حريم «tenants et aboutissants».

7º *rṯh*, nom propre dont la racine est inconnue, mais qu'on rencontre ailleurs en épigraphie préislamique, cf. RNP. I, p. 282.

— *tḥmr*, n. d'act. IIe f. du verbe *ḥmr*, «traiter quelqu'un d'âne», ou bien comme l'indique Ryckmans dans son article «parler himyarite».

8º *'mt* correspond à l'arabe أمت, «chercher à déterminer par conjecture», d'où notre traduction «calculer».

— *'ẓh*. Nous soupçonnons que le *h* est en réalité l'article appartenant au mot suivant. S'il y a un trait de séparation après ce *h* (ces traits ne sont pas indiqués dans les transcriptions), alors il faut supposer qu'il y a une erreur de graveur. '*ẓ* signifie «force», mais ici «capacité».

— *slḫt* se rapporte, comme l'indique Ryckmans, à l'arabe سلخ «eau de pluie ramassée dans un réservoir et stagnante». Avec Ryckmans nous traduisons «citerne». Il s'agit de la même citerne indiquée par le mot *ẓll* au verset 2-3, puisqu'elle porte le même nom. Ce mot comporte probablement les nuances qu'on trouve dans l'assyrien *šelehtu*, «embouchure d'un canal d'irrigation».

10° *dġbt* est le nom de la divinité lihyanite à laquelle est dédiée la citerne. Pour cette divinité voir Caskel, *op. cit.*, p. 44 et Jaussen-Savignac, *Mission*, II, p. 383.

— *bhl*, nom de lieu; voir RNP. I, p. 344 où il s'agit également d'un réservoir d'eau.

11° *mlkm*, le verbe ملك, « donner, gratifier », et le suff. 3e p. pl. Le sujet du verbe semble bien être le dieu Ḏū-Ġabat, et le suffixe se rapporte aux deux auteurs mentionnés dans le texte. On s'attendrait plutôt au pronom suffixe du duel *hmy* (cf. lih. Jsa. 77, 3), mais lih. Jsa. 72, 8 prouve bien que l'emploi du suffixe du duel n'est pas constant. La suite du texte est détérioré et difficilement restituable.

12° *'ḫrtm* pour *'ḫrthm*.

33. Cf. Altheim-Stiehl, *op. cit.*, p. 28 sous le signe N.

| | |
|---|---|
| 1 — *hn'mšl bn s'* | Hāni'mišal, fils de Sa'ad- |
| 2 — *dṣll 'ẓll hẓl* | ṣalāl a restauré la citer- |
| 3 — *l b'd 'ẓlh bd'(n)* | ne. Ensuite, il l'a restaurée en obéissance (?) |
| 4 — *ldġbt bsrn frḍ(yh)* | à Ḏū-Ġabat à Sirrayn. Et qu'il lui soit propice |
| 5 — *ws'dh w'ḫrth* | et qu'il l'assiste et le protège! |

*Commentaire :*

1° *hn'mšl* est un nom composé. L'élément *hn'*, « aider, secourir » rentre comme élément composant dans de nombreux noms théophores, qui pratiquement proviennent tous des régions du nord de l'Arabie. Ainsi: en saf. Csaf. 264: *hn'šms*; en saf. Csaf. 3201 et en lih. Jsa. 72, 6: *hn''ly*; en lih. Jsa. 264; 319: *hn'mnwt*; en lih. Jsa. 200, en tham. Ph. 364, 4, etc.: *hn'lh*. RNP. I, p. 223 signale un nom sabéen: *hn'ttn*. Comme noms composés avec *hn'* non théophores RNP. I, p. 260 cite 4 noms dont un seul doit être retenu et qui s'avère être un nom théophore. C'est le nom *hn'ktb*. L'élément *ktb* est un nom divin. Son pendant féminin se rencontre en nabatéen : al-Kutba', cf. J. Strugnell, « The Nabataean Goddess Al-Kutba' and her Sanctuaries », dans *BASOR*, 156 (1959), pp. 29-36. Quant aux trois autres noms cités, l'un est un nom ethnique *hn'ḥnkt* est le thème *'aqtilat* du nom *ḥanik*, « sage » précédé de l'article *hn*; l'autre: *hn'slm* (à lire *hn'sfl*) est un adjectif précédé de l'article et le dernier: *hn'fklt* est un substantif précédé de l'article. Puisque tous les noms composés avec *hn'* sont des noms

théophores, on peut se demander si notre nom ne se range pas également dans cette catégorie. *Māšil* serait alors un nouveau nom divin. En arabe مشل signifie « diminuer ». Alors *māšil*, « celui qui diminue, qui décroît » pourrait se rapporter à la lune dans sa phase de décroissance. D'autre part, il est assez significatif que ce même verbe signifie encore « tirer un sabre de son fourreau ». Or l'image du fourreau suggère encore une des phase de croissance ou de décroissance de la lune. En thamoudéen, le dieu *Ġimd* (gaine) est bien une désignation du dieu lunaire dans la manifestation de sa première phase. Voir notre ouvrage *Histoire de Thamoud*, Beyrouth, 1960, p. 110.

2° *s'dṣll* nom propre composé dont le sens est probablement: « Sa'd pue ». Est-ce un nom théophore? On sait que *s'd* est une vieille divinité arabe, cf. Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums*, 2de éd., Berlin-Leipzig, 1927, p. 59 et *ṣll* signifie « sentir mauvais, puer ». C'est un étrange attribut pour ce dieu, mais on en connaît d'autres analogues, cf. notre ouvrage, *Histoire de Thamoud*, p. 75. Toutefois, l'élément *s'd* rentre souvent dans la composition des noms au sens de « être heureux » et jusqu'à présent on n'a pas trouvé un exemple sûr où *s'd* serait le nom d'une divinité. Il est donc possible que nous soyons ici en présence d'un simple nom composé, non théophore. Chacun de ces deux éléments est connu comme nom propre de personne, cf. RNP. I, pp. 152 et 183.

— *'ẓll* = *'aẓlalu*, IVe f. du verbe ظل employé à côté de *'ẓl*, cf. verset 3 et au n° 31, 2.

3° *bd'(n)*. Nous avons restitué le *n*, mais le lecteur comprendra qu'il s'agit là d'une hypothèse. Voir en arabe ذعن, « obéir » et اذعان, « obéissance ». Dans les textes 36 et 37 le même travail est fait en vertu d'un vœu.

4° *bsrn*. Le *b* est la préposition et *srn* est connu comme nom de lieu dans RNP. p. 11. Dans Al-Hamdânî's *Geographie der arabischen Halbinsel*, éd. D. H. Müller, Leiden, 1884, pp. 120, 15 et 127, 6, السرن est signalé comme village près de La Mekke.

34. Cf. Altheim-Stiehl, *op. cit.*, p. 28 sous le sigle I.

| | |
|---|---|
| 1 — *ṣrmh bn rn* | Ṣirmah, fils de Ranâ- |
| 2 — *nh 'ẓll h* | nah a restauré la |
| 3 — *ẓll lḏ* | citerne pour Ḏû- |
| 4 — *ġbt b'd nẓ* | Ġabat. Absent, il est |
| 5 — *l(l) frḍh w* | venu (ici). Et qu'il lui soit propice et |
| 6 — *(s'dh w'ḫrth)* | (qu'il l'assiste et qu'il le protège!) |

*Commentaire :*

1° *ṣrmh*, cf. *ṣrm* dans lih. Jsa. 338; tham. Ph. 166 (u) 3; saf. Csaf. 325; voir aussi *ṣrmy* en saf. Csaf. 972 et *ṣrmt* dans Csaf. 574. Ibn Saad, p. 113 connaît les بنو صرمة et بنو صريم.

— *mnh*, cf. *mn* en tham. Dghty, 5, 1; Ph. 345 (m) et *mnt* en tham. Jsa. 107. Voir aussi le nom moderne منّاء, dans *Gouvernement*, p. 331.

4°-5°: *nẓl(l)*. La transcription de Ryckmans donne *nẓlh* qui y voit la première personne plur. de l'imparfait. *b'd nẓlh* est traduit: « danach werden wir errichten ». Mais on ne voit pas très bien quel sens cela peut avoir dans le contexte. Il n'est pas question de plusieurs personnes dans cette inscription et cela est bien prouvé par le suffixe dans l'invocation qui est *h* c.-à-d. le suffixe de la 3e p. s. et non *hm*, suffixe de la 3e p. pl. qu'on rencontre toujours quand il est question de plusieurs personnes. Il ne peut donc s'agir que d'une VIIe f., ce qui implique également que le *h* final (*nẓlh*) est une erreur (de transcription ou du graveur) pour *l: nẓll*, en arabe انظلّ. On sait que la VIIe f. est le réfléchi-passif de la Ire f. (et parfois aussi de la IVe). Cf. Gaudefroy-Demombynes, M.-Blachère, R., *Grammaire de l'arabe classique*, Paris, 1952, pp. 63-64. Avec *b'd*, en arabe بعد, « être éloigné », ici part. « étant au loin », nous traduisons: « Absent, il est venu (ici) ». Le sens de la VIIe f. nous semble donc être: « se présenter », s'approcher ». Remarquons que l'arabe classique a maintenu ce sens pour la IVe f. du verbe ظلّ.

35. Cf. Altheim-Stiehl, *op. cit.*, p. 29 sous le sigle K.
Texte incomplet.

| | |
|---|---|
| 1 — *whb ẓl* | A donné Zul- |
| 2 — *tṣbn ẓll* | latṣubwân la citerne |
| 3 — *ḏġbt* ... | Ḏû-Ġabat ... |

*Commentaire :*

1° *whb*, en arabe وهب, « donner », verbe qu'on rencontre souvent en épigraphie préislamique. Voir en tham. HU. 74 etc.; saf. LittmSyr. 460 b et 504; min. RES. 2948 B (Beeston, *Le Muséon*, 1952, p. 118).

1°-2°: *ẓltṣbn* est un nom composé. Il est assez difficile d'expliquer de nom. Le mot *ẓlt*, en arabe ظلّة, signifie « don » et la racine *ṣbn* est connu en arabe comme ayant le sens de « éloigner, détourner ». Mais on ne voit pas très bien comment ce deux mots vont

ensemble pour former un nom composé. En effet, pour autant que nous sachions, on n'a pas de noms composés dont le premier élément se termine en *t*, terminaison du féminin suivi d'un verbe. Nous pensons donc que *ṣbn* doit être un substantif. Il nous semble correspondre à l'arabe صبيان, « enfants mâles ». Le nom signifierait donc « don d'enfants mâles ». Comme Ryckmans le signale, les deux éléments sont connus comme noms propres. Voir pour le premier en saf. Csaf. 3022, et en tant que nom ethnique dans RNP. I, p. 294. Le second est signalé dans RNP. I, p. 181.

36. Cf. Altheim-Stiehl, *op. cit.*, sous le sigle A.

La première ligne est très détériorée.

| | |
|---|---|
| 1 — ....*wh h(s)m*... | ......*wh* Ha-(S)um...... |
| 2 — *yẓll hẓll n* | a restauré la citerne (en) |
| 3 — *ḏr lḏġbt b'd* | vœu à Ḏū-Ġabat. Ensuite |
| 4 — *mlṭ frḍh ws* | il (l') a enduite. Qu'il lui soit propice et qu'il |
| 5 — *'dh* | l'assiste! |

*Commentaire :*

1° *h(s)m*, restitution de Ryckmans. Il s'agit probablement des deux premiers éléments d'un nom propre.

2° *yẓll*, imparf. IV^e^ f. de ظلّ.

3° *nḏr*, en arabe نذر, « vœu ». Ce mot se présente dans le texte fortement abîmé de lih. Jsa. 44 = Caskel, *op. cit.*, p. 89, n° 27 et comme verbe dans lih. Jsa. 82, 2 = Caskel, *op. cit.*, p. 93, n° 32; lih. Jsa. 73, 2 = Caskel, *op. cit.*, p. 11, n° 73.

3°-4°: *b'd mlṭ*, cf. n° 32.

37. Cf. Altheim-Stiehl, *op. cit.*, p. 30 sous le sigle C.

| | |
|---|---|
| 1 — *'nmr bn hn'* | 'Anmar, fils de Hāni' |
| 2 — *slḫ ḏġbt 'fy* | a enduit (la citerne) Ḏū-Ġabat. Il a refait |
| 3 — *hẓll lḏġbt ḏh* | cette citerne pour Ḏū-Gabat |
| 4 — *bbnl frḍh ws'dh* | à BNL. Et qu'il lui soit propice et qu'il l'assiste! |

*Commentaire :*

1° *'nmr*, nom connu en tham. Ph. 160 (n) 8; lih. Jsa. 268; saf. Csaf. 2167 et pour le sab. et qat. cf. RNP. I, p. 141. Voir aussi Ibn Saad, p. 19 les noms: انمر ; بنو انمر .

— *hn'*, cf. RNP. I, p. 74 pour les différents dialectes nord- et sud-arabes.

2° *slḥ* est un verbe et nous semble devoir être mis en rapport avec l'arabe سلح, « espèce d'enduit épais ». Son sens serait donc équivalent à celui du verbe *mlṭ*.

— *dġbt* est ici le nom de la citerne, cf. aussi n° 31, 3 et 9.

— *'fy*, 3ᵉ p. s. m. parf. IVᵉ f. du verbe فى, « faire revenir » = « restaurer », équivalent donc de *'ẓll*.

3° *dh*, pronom démonstratif, cf. Caskel, *op. cit.*, p. 64.

4° *bbnl* dont le premier *b* est la préposition comme dans les numéros 32, 10 et 33, 4 et *bnl* est le nom de lieu et qui semble bien être un nom composé *b-nl*, « fils de grâce »? ou « par grâce »?

38. Cf. Altheim-Stiehl, *op. cit.*, p. 30 sous le sigle D.

| | |
|---|---|
| 1 — *ṭmyh bnt* | Ṭamyah, fille de |
| 2 — *nṭrh 'ft hẓ* | Nâṭirah a refait cette ci- |
| 3 — *ll dh ldġbt* | terne pour Dû-Ġabat, |
| 4 — *bshl b'd ml* | à Sahl. Ensuite elle (l')a |
| 5 — *ṭ frdh ws'dh* | enduite. Et qu'il lui soit |
| | propice et qu'il l'assiste! |

*Commentaire :*

1° *ṭmyh*, arabe طمى, « passer avec rapidité », cf. en tham. *ṭmh* dans Ph. 365 (c) 3.

2° *nṭrh*, cf. *nṭr* en lih. Jsa. 79, 2.

— *'ft*, 3ᵉ p. s. fém. parf. IVᵉ f. du verbe فى, cf. n° 37, 2.

3° *shl*, nom de lieu. Cf. السهل dans Al-Hamdani, p. 92, 4. *shl* est également connu comme nom propre de personne dans RNP. I, p. 147.

4°-5°: *mlṭ* Pour cette 3ᵉ p. s. masc. au lieu de fém. voir Reckendorf, H., *Arabische Syntax*, Heidelberg, 1921, p. 23 ss. cité également par Ryckmans.

39. Cf. Altheim-Stiehl, *op. cit.*, p. 31 sous le sigle P.

Toutes les lignes sont incomplètes à la fin.

1 — *'f bn 'ydh* (')
2 — *ẓll hẓll nd(r ldġbt)*
3 — *b'd dḥnh wnf (y ......)*

4 — h bnwh w'ṯb(th frdy)
5 — h ws'dh w'ḥ(rth wb)
6 — ry slḥt ḏgbt (w'ṯb)
7 — t hẓll b'd ḏt n(...)

1 — 'Awf, fils de 'Iyyadah (a)
2 — restauré la citerne, en vœu (à Ḏû-Gabat)
3 — Ensuite il l'a enfumée et versé .....)
4 — ... dans ses rigoles, et il l'a consoli(dée. Et qu'il lui soit propice)
5 — et qu'il l'assiste et qu'il le pro(tège. Et il a tail-)
6 — lé la citerne Ḏû-Gabat (et il a consoli-)
7 — dé la citerne. Après cela.....

*Commentaire :*

1° *'f*, nom très fréquent en tham., cf. HU. 693 etc. Il se présente aussi en saf. dans Csaf. 4925.

— *'ydh*, cf. *'yd* dans lih. Jsa. 87; 145 etc.; en déd. n° 37 et 64 (notre ouvrage, *Les inscriptions dédanites*, Beyrouth, 1962) et en tham. Hard. 169 etc.

3° *dḫn*, arabe دخن, ici probablement II° f. au sens de « enfumer ». Le contexte suggère qu'il doit s'agir d'un terme de construction. L'action indique probablement un procédé technique pour durcir ou rendre étanches les parois de la citerne.

— *nfy*, nous restituons *y* avec Ryckmans mais nous voyons dans ce mot le verbe نفى, « verser ». La suite du texte est détériorée, mais le mot qui y a dû figurer a sans doute indiqué une substance comme le ciment ou un enduit quelconque.

4° *bnwh*, mot à décomposer en *b*, préposition et *nw*, en arabe نُؤى, pl. نُؤى, « rigoles », ici probablement « fentes », puis *h* est le suff. poss.

— *'ṯbt*, est la IV° f. du verbe ثبت, « consolider ».

5°-6°: *bry*, le *b* est restitué et donc hypothétique. Le verbe برى signifie « tailler, couper », sens qui va assez bien dans le contexte.

6° *slḥt ḏgbt*, cf. n° 32, 8-9.

## ABRÉVIATIONS

BASOR = *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*

CIH = *Corpus Inscriptionum Semiticarum,* Pars IV.

Csaf. = *Corpus Inscriptionum Semiticarum,* Pars V.

déd. = dédanite.

Dghty = textes de Doughty d'après la numérotation de InTham.

Gouvernement = Gouvernement Général de l'Algérie, *Vocabulaire destiné à fixer la transcription en français des noms des indigènes,* Alger, 1891.

Harding = textes de G. Lankester Harding, *Some Thamudic Inscriptions from the Hashmite Kingdom of the Jordan,* Leiden, 1952.

HU. = textes de Ch. Huber d'après la numérotation de InTham.

Ibn Saad — Ibn Saad, *Biographien,* Band IX, *Indices,* éd. Ed. Sachau, Leiden, 1940.

InTham = Van den Branden, A., *Les inscriptions thamoudéennes,* Louvain, 1950.

Jaussen-Savignac, *MissionMission* = Jaussen-Savignac, *Mission archéologique en Arabie,* vol. II, texte, Paris 1914.

Jsa = textes de Jaussen-Savignac, *Mission.*

lih. = lihyanite.

LittmSyr. = E. Littmann, *Syria,* Division IV, *Semitic Inscriptions,* Section C, *Safaitic Inscriptions,* Leiden, 1943.

min. = minéen.

Ph. = textes de Philby, numérotation d'après Van den Branden, A., *Les textes thamoudéens de Philby,* 2 vol., Louvain, 1956.

qat. = qatabanite.

RES = Répertoire d'épigraphie sémitique.

RNP = G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques,* vol. I., Louvain, 1934.

RY = sigle des textes édités par Ryckmans.

sab. = sabéen.

saf. = safaïtique.

tham. = thamoudéen.

l'un de ces papyrus coptes fait partie de la collection Bodmer, l'autre appartient à l'Université du Missisipi sous le nom de *Crosby Codex*. Il en existe aussi une version géorgienne (1).

CREDO DU PAPYRUS LITURGIQUE DE DAIR BALAIZA.

Il s'agit d'un fragment retrouvé à Dair Balaiza en Haute-Égypte, qui nous a transmis un texte liturgique de la moitié (?) du IV[e] siècle. Le Symbole qu'il contient est toutefois beaucoup plus ancien (2).

Πιστεύω εἰς Θεὸν πατέρα παντοκράτορα
καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν
καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασι[ν
ἐν τῇ] ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ

La forme archaïque de ce Credo est extrêmement intéressante et les hypothèses les plus plausibles ont été émises et chacune renferme peut-être une solution en puissance. Avons-nous ici un symbole baptismal, qui résumait aux catéchumènes les vérités essentielles, selon la formule de saint Paul : croire en Dieu, créateur, Qui a envoyé son Fils, comme rédempteur, et Qui donnera un prix aux bons et un châtiment aux méchants (résurrection). L'Église primitive ne pouvait s'exprimer que dans les limites de ce Credo au moins jusqu'au III[e] siècle.

LA DIFFUSION DU CHRISTIANISME EN ÉGYPTE AU III[e] SIÈCLE.

Malgré les progrès sensibles que la diffusion du Christianisme en Égypte doit avoir enregistré pendant le II[e] et le III[e] s., l'élément chrétien restait encore une minorité non certainement négligeable, mais sans doute pas encore assez solide pour canaliser la culture égyptienne dans le sens de la morale et de l'enseignement de la Bonne Nouvelle.

« On the evidence it seems that the first serious attempts to convert the native Egyptians to Christianity were not made until the time of Dionysius, about the middle of the third century. There probably were a number of conversions before that date, but these

(1) MÉLITON DE SARDES, *op. cit.*, 14-15.

(2) CH. ROBERTS - B. CAPELLE, *An early Euchologion : The Dêr Balizeh Papyrus*. Louvain 1940, 32, et reproduction photographique, planche 6. Ensuite, réédité : *An early Euchologion*. The Der-Balizeh Papyrus enlarged and re-edited (Bibliothèque du Muséon XXIII). Louvain 1949.

cannot have been many » (1). Cette opinion, qui a du vrai, a été confirmée par Gustave Bardy, qui écrit: « S'il est assuré qu'au début du IV[e] siècle l'élément copte est représenté dans les Églises d'Égypte, il semble bien qu'il reste une faible minorité et que, dans l'ensemble, le Christianisme en Égypte demeure attaché à l'Hellénisme » (2). Nombre de Chrétiens de la Moyenne et Haute-Égypte étaient des Grecs ou des Égyptiens de souche grecque, ainsi au Fayyūm, et ailleurs, par exemple en Thébaïde. Démétrius d'Alexandrie ordonna ou destina trois évêques à la Thébaïde, et son successeur Héraclas, en avait ordonné vingt entre 231 et 247. Nous connaissons la communauté chrétienne très importante du nome d'Arsinoé, dont eut à s'occuper Denys d'Alexandrie (247-264). La première allusion aux Αἰγύπτιοι en tant que Chrétiens opposés aux Grecs nous la rencontrons chez Origène, mais on n'en entend parler d'un certain nombre qu'à l'occasion de la persécution de Dèce (3). C'est au temps de Denys d'Alexandrie que la mission parmi les autochtones semble avoir eu une certaine impulsion sinon encore une organisation systématique de pénétration. En 250 un groupe de fellāḥs surprirent des soldats romains qui emmenaient des prisonniers chrétiens, et les remirent en liberté (4). Cela se passait dans les alentours d'Alexandrie. Si nous devons nous fier à l'onomastique, il faut bien admettre que la plupart des martyrs égyptiens ont toujours été des Grecs; même les Égyptiens chrétiens devaient appartenir à des communautés chrétiennes grecques, comme par exemple Origène (5). D'autre part, rien n'empêche de croire que beaucoup d'Égyptiens d'Alexandrie et des autres centres hellénistiques portaient des noms grecs, comme il arrive de nos jours que, sous l'influence occidentale, ils portent des noms tels Edouard, Roland, Freya, Émilie, etc.

Nous venons de faire allusion à la distinction qu'on faisait déjà au troisième siècle entre les deux couches de la société égyptienne. Cette distinction est très nette dans les lettres de Denys d'Alexandrie. Une de ces lettres est adressée à Hiérax, évêque des Égyptiens (= Coptes) (6), une autre à Népos, évêque des Égyptiens (= Coptes) (7). Dans une lettre à un certain évêque son

(1) Kahle, *op. cit.*, I, 260.

(2) G. Bardy, *Les premiers temps du christianisme de langue copte en Egypte*, dans *Mémorial Lagrange*. Paris 1940, 210.

(3) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 41.

(4) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 40, 5 s.

(5) Kahle, *op. cit.*, I, 257-258. L'argument de l'onomastique n'est pas péremptoire, car des juifs et d'autres portaient des noms grecs.

(6) Eusebius, *Hist. Eccl.* VII, 21, 2.

(7) Eusebius, *Hist. Eccl.* VII, 24, 1.

adversaire (en tout cas un non Égyptien), qui s'appelait Germain, Denys s'exprime ainsi: « A Képhrô, une assemblée nombreuse se réunit à nous; elle était composée d'abord des frères de la ville [d'Alexandrie] qui nous avaient suivis, puis de ceux qui venaient d'Égypte [c'est-à-dire de Coptes]. » L'exil dans ce village inconnu du désert libyque, lui « avait procuré des relations nombreuses avec les frères d'Égypte » (1). Cette manière de parler, égyptien = copte, et « de la Ville » = alexandrin, grec, se maintiendra fort longtemps. Encore à la fin du IVe siècle, on distinguera Macaire d'Alexandrie, ὁ πολιτικός [= le citadin], et Macaire d'Égypte, ὁ αἰγύπτιος [= le Copte].

Même s'il y a eu, avant l'épiscopat de Démétrius, d'autres évêques en Égypte que celui d'Alexandrie, il reste certain que ce dernier exerce son ministère par l'intermédiaire de Presbytres et de Diacres, dans les campagnes dépendantes de sa ville épiscopale, sans songer à y établir des évêques, et cela bien qu'il y ait des chrétientés florissantes dans le Fayyûm et dans la Thébaïde. L'évêque d'Alexandrie s'en remet pour l'ordinaire, aux Presbytres et aux Didascales qui ont la charge d'instruire les Coptes ou « les frères qui habitent les villages », comme c'est le cas du nome d'Arsinoé (2). La situation des chrétientés coptes nous est donnée par saint Athanase, par exemple lorsqu'il nous renseigne sur la Maréote:

> « La Maréote est une région (qui dépend) d'Alexandrie. Il n'y a jamais eu dans cette région d'évêque ou de chorévêque (3). Mais les Églises [= communautés chrétiennes] de toute la région sont soumises à l'évêque d'Alexandrie. Chacun des Presbytres a en propre, pour sa part, quelques grands villages, parfois dix et même davantage. Le village qu'habite Ischyras (4) est tout petit et ne possède qu'un petit nombre d'habitants, si bien qu'il n'a jamais possédé d'église, l'église étant dans le village voisin. Et quoique, dans le village ainsi fait, il n'y ait jamais eu de Presbytre, on a trouvé bon, en dépit de la tradition ancienne, de le nommer évêque » (5).

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VII, 11, 12, 17.

(2) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VII, 24, 6-7, 9.

(3) C'est la première mention de chorévêques, qui ne sont pas autrement connus en Égypte. Peut-on conclure de là que le pays en possédait au moins quelques-uns?

(4) Ischyras fut nommé évêque de la Maréote par les Méliciens; il souscrit comme tel au concile des Orientaux à Sardique. SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 20, 5.

(5) ATHANASIUS, *Apologia contra Arian.* 85.

En 264 et 282 un Chrétien égyptien écrit une lettre à ses coreligionnaires du nome d'Arsinoé (1). Il est l'homme de confiance d'autres hommes d'affaires chrétiens du Fayyūm. Il s'occupe d'écouler le blé de ses compatriotes, assisté par un nommé Agathoboulos. Tous les deux sont établis à Rome et commercent à travers Alexandrie. L'écrivain, sans doute un autre chrétien égyptien qui les assistait par son art (d'ailleurs sans prétentions stylistiques), ne nous est pas connu, mais par contre on nomme un autre Égyptien, appelé Primitinos. Nous possédons une lettre plus ancienne d'un certain Irénée, qui se trouvait lui aussi à Rome, et qui écrivait à son frère Apolinarios, résidant au Fayyūm. Ledit Primitinos est un agent commercial de liaison qui se trouve à Alexandrie. Il est très intéressant de remarquer comment l'art de la négociature en Égypte n'a guère changé jusqu'à nos jours dans ses méthodes.

Vers la fin du III^e^ et au début du IV^e^ siècle, un Presbytre copte, nommé Psenosiris, écrit une lettre à Apollon, Presbytre à Kysis dans la grande Oasis (2). Cet écrit appartient à la période de la persécution de Dioclétien. Il y mentionne une dame, Politiké, qui avait été reléguée, en tant que chrétienne, dans l'Oasis. Psenosiris attend l'arrivée de Neilos, le fils de Politiké, laquelle entretemps s'occupera des sépulcres des fidèles.

PRÉDICATION ET ENSEIGNEMENT.

La connaissance doctrinale ne pouvait pas se borner aux exhortations et aux exégèses et « spéculations » de l'homélie du Dimanche (3). Il faudrait évoquer ce type de réunions fraternelles où l'on se retrouvait — le Dimanche ou en semaine — pour prier ensemble, chanter des psaumes et des hymnes, relire et inlassablement commenter un texte de l'Écriture. La méthode resta longtemps celle de la tradition évangélique qui était, en définitive, celle du Judaïsme tardif. Pour le *hassid* (le pieux juif) comme pour le sectateur du Christ, les origines lointaines de la pensée de l'homme se trouvent dans la pensée divine. L'une et l'autre sont créatrices. Dans l'accomplissement de son rôle créateur, la pensée

(1) Adolf DEISSMANN, *Licht vom Osten.* Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage. Tübingen 1923, 172-179.

(2) DEISSMANN, *op. cit.*, 179-181.

(3) Sur le jour et le lieu du culte, voir Oscar CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive* (Bibliothèque Théologique). Neuchâtel 1963, 107-109, et Jean DANIÉLOU, *Bible et Liturgie.* Paris 1943.

divine s'épaissit progressivement, se condense toujours davantage. Tout d'abord elle devient *Parole*, ensuite Lumière, enfin Écriture. L'Écriture ne représente qu'une forme concentrée de la Pensée authentique, infinie, de Dieu. La Pensée divine est ainsi rendue accessible à l'homme: elle est adaptée à la mesure humaine sans être pourtant « hominisée ». La continuité entre la Synagogue et l'Église est donc aussi manifeste dans la « proclamation » ou *kérygme*, l'un des éléments essentiels du culte (1). Pour remplir la tâche de la Parole, il pouvait y avoir là *épiscope*, presbytre ou diacre. A cette époque il existait toutefois encore des laïcs auxquels on reconnaissait la fonction d'enseignement, ainsi Pantène et surtout Origène, au début de son activité au Didascalée. C'est ainsi que — conformément à la tradition de la Synagogue et maintenant conservée encore par l'Islām — les plus instruits des *frères* ou Chrétiens ou les plus formés expliquaient des passages de l'Ancien Testament, relisaient les évangiles ou les lettres de saint Paul. La lecture en public de l'Ancien et du Nouveau Testament par des laïcs, est encore chose courante dans les Églises orientales.

L'exégèse et la parénèse avaient leurs thèmes préférés et compris de tout le monde. Les textes ou péricopes le plus souvent commentés étaient ceux que le déroulement de la liturgie obligeait à relire à chaque période. Par exemple, la popularité de thèmes comme celui du passage de la Mer Rouge s'explique — nous le verrons encore — par la typologie baptismale du salut, et celui de Noé sortant de l'Arche par les fêtes pascales.

Pour lire et commenter la Bible, il fallait des *volumina* ou rouleaux, ou bien des manuscrits en forme de livre. Écrire était presque une profession soit chez les Sémites que chez les Grecs. Les Chrétiens qui savaient écrire ou mieux calligraphier, recopiaient les précieux rouleaux qui contenaient en tout ou en partie le texte de la Bible. Nombre de papyrus grecs égyptiens nous attestent cette activité. C'est à ce zèle assidu des copistes égyptiens restés anonymes que nous devons un des joyaux de la découverte papyrologique, à savoir un fragment de l'Évangile selon saint Jean, datant d'environ l'an 125.

Le rôle de διδάσκαλος ou maître chargé de la catéchèse était si important que nous le retrouvons souvent représenté sur les sarcophages de l'art paléochrétien, où il a aussi une valeur symbolique du Χριστὸς-διδάσκαλος. La catéchèse et la prédication devaient présenter des types variés selon les circonstances, les hommes et les milieux. Elle était foncièrement moralisante et,

(1) Martin McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27). Rome 1966.

comme déjà la prédication juive, elle se servait des grandes figures scripturaires (1). Vers la fin du IIe et au début du IIIe siècle à Alexandrie c'est un tableau de la haute société du temps qui est brossé par les exhortations morales de Clément d'Alexandrie et par les exégèses d'Origène: toute une couche de Chrétiens riches et cultivés sont menacés par le luxe, la frivolité et la bonne chair (2).

L'HOMILÉTIQUE CHRÉTIENNE DANS LES PAPYRUS GRECS D'ÉGYPTE (3).

1. Papyrus Oxyrhynchos 405, du IIe ou IIIe siècle. Il présente un intérêt particulier à cause de la citation de *Matth.* III, 16, qu'on peut lire aux lignes 15-16. Son état extrêmement fragmentaire ne nous permet pas de déterminer avec certitude si nous avons là une homélie, ou bien un traité théologique ou enfin apologétique.

2. Cat. litt. papir., Milne 228. Papyrus du IIIe siècle, constitué par deux fragments, dont le deuxième contient une citation de *Gen.* XIV, 17 (?).

3. Papyrus Oxyrhynchos 210, du IIIe siècle. Son contenu est incertain. Nous y rencontrons une citation de *Math.* VII, 17, 19 aux lignes 30-33, et de *Philipp.* II, 6-7 à la ligne 35. Ces deux textes sont hautement parénétiques. Le deuxième, surtout, semble être en rapport avec la catéchèse judéo-chrétienne de la Rédemption, où l'Incarnation du Christ s'exprimait dans le cadre d'une cosmologie sacrée, comme une descente (*κατάβασις*) du Bien-Aimé à travers les sphères angéliques. Peut-être avons-nous ici un spécimen homilétique du passage du Christ ébionite au Christ hellénistique.

4. Papyrus Lond. 70, du IIIe siècle. Nous avons ici un traité ou homélie sur l'*Exodus* XVII, 3 ss., et *Numeri* XX, 5 ss. La thématique fournie par ces deux références nous montre que l'auteur se mouvait encore dans une ambiance théologique judéo-chrétienne, bien que sans doute à un stade assez évolué.

5. Papyrus Oxyrhynchos 406, du IIIe siècle. On y lit une citation de *Matth.* XIII, 15. Il semble qu'on puisse mettre ce texte en rapport avec ORIGENES, *Homilia 7a in Exodum.*

(1) MCNAMARA, *op. cit.*, ch. 6.

(2) M. RONCAGLIA, *Histoire de l'Eglise Copte*. Beyrouth 1968, tome II, 78-80.

(3) Wolfgang RICHTER, *Recht und Ethos*. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruchs (Studien zum Alten und Neuen Testament. Band 15). München 1966.

Comme on peut le constater, la contribution de la papyrologie à l'histoire de l'homilétique (il n'est pas encore question de parler d'éloquence) chrétienne en Égypte est plutôt décevante. Cette constatation peut recevoir deux explications hypothétiques: les papyrus ne sont pas encore tous édités et les Presbytres, les Évêques et les Docteurs ou Catéchètes n'écrivaient pas toujours leur enseignement. Sans doute l'homélie était souvent prononcée en langue copte, et des fidèles bilingues mettaient par écrit, en grec, ce qu'ils avaient entendu (1), en guise d'aide-mémoire. Les vraies raisons sont peut-être plus compliquées ou bien infiniment plus simples.

## La Bible a Alexandrie.

Si nous acceptons que l'Épître de Barnabé a été composée en milieu égyptien, sinon par un Égyptien judéo-chrétien, nous avons la possibilité de saisir certains aspects de la pensée judéo-chrétienne de l'Égypte du IIe siècle à l'égard de la Sainte-Écriture. Selon Barnabé l'Ancien Testament n'a de signification que lorsqu'on le comprend en fonction de l'Évangile. Cette idée n'est pas originale, car la place de l'Ancien Testament dans le Nouveau n'est justifiée que dans le sens christocentrique, à savoir que l'Ancien Testament trouve sa raison dans ses prophéties, ses allusions, ses préfigurations, etc. du Christ, de son Église et du nouvel « Israel ». Mais si cette idée n'est pas originale, sa méthode est, au contraire, très caractéristique à cause de sa typologie quelque peu déformée. Pour lui l'histoire biblique n'a aucun sens. C'est à nous chrétiens que s'est toujours adressée l'alliance divine. On ne trouve même pas là une analyse des relations entre l'ancienne et la nouvelle alliance, mais l'affirmation pure et simple que les Juifs ont toujours mal compris l'Ancien Testament:

> « Faites attention à vous-mêmes, ne ressemblez pas à certains gens en accumulant péché sur péché et répétant que le Testament est à la fois leur bien et le nôtre. Il est nôtre à la vérité » (*Epître* de Barnabé, IV, 6-7).

L'exégèse typologique de Barnabé l'entraîne à rejeter non seulement l'histoire de l'Ancien Testament mais aussi la manière généralement admise par les chrétiens des autres Églises d'en comprendre le sens. Même si on ne peut pas accepter que ces points

(1) Albert Ehrhardt, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*. Erster Teil. (Texte und Untersuchungen...). Leipzig 1936-1937, Lieferung 1, pp. 62 ss., et 153; Lieferung 5, pp. 703 ss.; Giovanni Ausenda, *Contributo allo studio dell'omiletica cristiana nei papiri greci dell'Egitto*, dans *Aegyptus* 20 (1940), 43-47.

de vue ont pu faire partie de la catéchèse égyptienne, il est certain que Barnabé et son milieu ne sont pas loin des doctrines de la Gnose du IIe siècle (1).

Tant que la Bible était expliquée dans les milieux judéo-chrétiens d'Alexandrie et d'Égypte, l'exégèse d'un Barnabé et celle des Gnostiques modérés étaient comprises et acceptées à l'intérieur de leurs cercles, mais pour un Grec cultivé d'Alexandrie la Bible était un livre déplaisant, sa législation lui paraissait grossière, sa morale, au moins en partie, bien immorale. Le Dieu qui avait parlé à Israël était bien indigne du respect des philosophes. L'Église d'Alexandrie avait-elle de réponse toute prête qu'elle pût opposer à ces critiques de façon réellement satisfaisante? La nécessité se faisait donc sentir d'une théorie des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament qui permît d'interpréter les deux à l'usage du monde extérieur que l'esprit apostolique et missionnaire se proposait d'attirer dans le giron de l'Église. Un Pantène, malgré sa formation philosophique (peut-être stoïcienne), en matière d'exposition biblique était le moins indiqué, car sur ce sujet il ne se fiait qu'aux « traditions apostoliques » plus ou moins authentiques, en tout cas sans beaucoup d'esprit critique. Malgré tout, il semble que Pantène ait été incapable de parler le langage des cercles cultivés d'Alexandrie: il se faisait sans doute entendre, mais il ne se faisait pas comprendre. L'autorité des « traditions apostoliques » avait son avantage, mais la raison avait ses exigences: il fallait que soit découverte une nouvelle forme d'interprétation. Sur cette voie s'engagera le Didascalée, peut-être favorisé en cela par les « nombreuses réformes » introduites par Pantène lui-même, mais qu'il ne put réaliser. Pour les maîtres du Didascalée, depuis Clément d'Alexandrie, aussi bien que pour Irénée de Lyon et toute la tradition orthodoxe de l'Église, la Bible renferme un grand mystère. Elle parle un langage symbolique. L'accent mis par les Alexandrins sur l'exégèse allégorique complète l'œuvre de la tradition orthodoxe mais ne la supplante pas (2).

La culture chrétienne avait à sa disposition un modèle juif de première importance: Philon d'Alexandrie. Il serait trop osé de soutenir qu'il y eut influence directe et consciente, mais on ne pourra pas refuser l'idée qu'un nouveau climat existait au sein du Judaïsme alexandrin. Clément christianise ce que Philon judaïsait. Comme l'ont fait les chrétiens qui l'ont précédé, le Didascalée avec Origène, et avant lui avec Clément d'Alexandrie, pratique

(1) H. Windisch, *Der Barnabasbrief.* Tübingen 1920, 395.

(2) Robert M. Grant, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours.* Paris 1967, 63.

une interprétation christocentrique des Écritures et de l'Ancien Testament en particulier. Ce que le Didascalée formulait d'une manière plus recherchée et docte, la prédication et la catéchèse populaire le formulait dans les catégories pastorales et moralisantes à travers l'explication des symboles, des figures (τύποι), des prophéties, et des sens « mystiques » (1).

BIBLE ET SYMBOLIQUE DU CULTE CHRÉTIEN ÉGYPTIEN.

Dans l'Église ancienne il y avait certainement moins de théologie ou catéchisme, mais davantage de catéchèse, d'explications des rites sacramentels qui exposaient non seulement la grâce qu'ils causaient mais aussi ce qu'ils signifiaient. Ces explications étaient si importantes que nous savons que dans l'Église les éléments indispensables à chaque culte étaient constitués par la *Parole* et l'*Eucharistie* (2). Éthérie, une dame chrétienne de la Gaule qui entreprit son pèlerinage en Terre-Sainte vers l'an 400, et qui assista à Jérusalem aux cérémonies du temps pascal, nous montre l'évêque, sans doute dans son dernier discours de Carême, disant aux catéchumènes:

> « Pour que vous n'estimiez pas que rien de ce qui se fait [dans le culte] est sans signification, lorsque vous avez été baptisés au nom de Dieu, pendant les huit jours de Pâque, après la Messe, on vous parlera dans l'église » (3).

Cette symbolique n'est pas livrée au caprice de chacun, comme c'est le cas assez souvent pour le moyen âge latin (4), mais elle constitue, au contraire, une tradition commune qui remonte à l'âge apostolique et son caractère est éminemment biblique. Les figures ou τύποι des sacrements sont constamment: *a)* Adam au Paradis, *b)* Noé dans l'Arche, *c)* Moïse traversant la Mer Rouge (5). La catéchèse paléochrétienne développera ses

---

(1) GRANT, *op. cit.*, 64-75.

(2) Oscar CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive* (Bibliothèque Théologique). Neuchâtel 1963, 121-124.

(3) ÉTHÉRIE, *Journal de Voyage*, éd. H. Pétré (Sources Chrétiennes 21). Paris 1964 (réimpression), 231; J.-B. THIBAUD, *Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IVe au Xe siècle* (Étude de Liturgie et de Topographie palestiniennes). Paris 1926.

(4) Par ex. Stephan J. P. van DIJK, *Sources of the modern Roman Liturgy*. Ordinals by Haymo of Faversham and related Documents of the Thirteenth-Century Roman Liturgy (Studia et Documenta Franciscana, I-II). Leiden.

(5) Jean DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*. Essai sur les origines de la typologie biblique. Paris 1950, 1-250. Pour la typologie eschatologique voir aussi A. FEUILLET, *Le Messianisme du Livre d'Isaïe*, dans *Recherches de Science Religieuse* (1949). 183.

thèmes en partant du principe indiscutable (de son point de vue) que les réalités de l'Ancien Testament ne sont que des figures de celles du Nouveau. La science des harmonies ou correspondances entre les deux Testaments formera la science de la *typologie*, mais il ne faut pas oublier que ce n'est ni le Nouveau Testament et ni les Pères de l'Église ancienne qui ont forgé cette discipline. On a pu dire que la seule chose qui soit spécifiquement chrétienne dans l'exégèse patristique et dans la catéchèse de l'Ancien Testament est l'application au Christ (1): *a)* le Christ est le nouvel Adam qui ramène au Paradis; *b)* le Christ est le destructeur du monde pécheur que figurait le Déluge et l'Arche est le Christ-Église: *c)* le Christ est le véritable Moïse qui accomplit l'Exode véritable, libérant le Peuple de Dieu de la Tyrannie du Prince des Ténèbres (2). Pour le Christianisme le Christ est l'Église et l'Église est le Christ. Par suite la typologie eschatologique ne se réalise pas seulement dans la personne du Christ mais aussi dans sa personne ou corps mystique qu'est l'Église (3). Il y a donc une typologie sacramentaire (ecclésiale) à côté de la typologique christologique, bien définie dans le Nouveau Testament:

a) la *manne* figure de l'*Eucharistie* (évangile de Jean);

b) *traversée de la Mer Rouge* figure du *Baptême* (I Corinthiens, X, 1-2).

*Déluge* autre figure du *Baptême* (I Petr. III, 20-21). L'économie divine prolonge dans le Nouveau Testament les grandes œuvres, les *mirabilia*, que Dieu avait commencés dans l'Ancien Testament: Déluge - Passion - Baptême, trois époques de l'Histoire Sainte ordonnées au Jugement eschatologique (4). De la sorte,

(1) . C'est ce qu'affirme Harald RIESENFELD, *The Resurrection in Ezechiel XXXVII and the Dūra-Europos paintings*. 22. Le principe avait été posé par saint Paul: « Ces choses sont arrivées en figure (τυπικῶς) et ont été écrites pour notre instruction ». I *Cor*. X, 11.

(2) Harald SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, 1950, 8 ss. Pour les Sacrements dans l'évangile johannique, voir CULLMANN. *op. cit.*, 133-209.

(3) Hugo RAHNER, *Die Symbole der Kirche*. Die Ekklesiologie der Väter. Salzburg 1964.

(4) Oscar CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Heft 3). 2. Auflage. Zürich 1950, 114. Aux pp. 38-115 l'auteur présente l'évangile de saint Jean comme une sorte de catéchèse pascale commentant les mystères du Christ à la fois par leurs préfigurations bibliques et par leurs prolongements sacramentels. A noter que l'évangile johannique fut particulièrement connu en Égypte comme nous l'atteste la papyrologie. Pour l'ensemble du problème théologique voir Hermann MENTZ, *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang*. München 1960.

l'origine des Sacrements chrétiens se rattache directement à la liturgie du Judaïsme (1). D'un point de vue purement dialectique, la Cabale aussi n'y est pas étrangère.

Pour bien saisir le rôle que jouait encore au III^e siècle dans la catéchèse alexandrine le courant judéo-chrétien, il ne faut jamais perdre de vue la continuité ininterrompue entre la pensée de l'Ancien Testament et l'enseignement pastoral du Christianisme égyptien, essentiellement basé sur le texte de la Bible. L'Hellénisme a prêté la langue, mais la pensée chrétienne resta (malgré l'illusion que peut donner le style d'un Clément d'Alexandrie) dans son fond encore profondément judaïque, à savoir biblique. Voici un exemple, parmi d'autres, de la continuité de la pensée biblico-typologique depuis le Judaïsme tardif jusqu'au III^e siècle et bien au-delà. Sous l'influence de la culture gréco-romaine, nous interprétons généralement le rite du Baptême, en y voyant une allusion à l'eau qui lave et donc purifie, en d'autres termes nous transposons la propriété de l'eau qui, entre autres, a celle de laver les souillures à un rang supérieur de sublimation qui est celle de purifier les « souillures » de l'esprit, à peu près comme un Musulman entend son rite de la purification rituelle. « Or tel ne semble pas être le sens le plus important du rite. Deux allusions bibliques nous mettent sur d'autres voies. D'une part l'eau du baptême est l'eau qui détruit, l'eau du jugement [= le Déluge]. Les eaux sont en effet pour la symbolique juive un symbole de la puissance de la mort. [Dans la *Genèse*, les eaux c'est une image que par son caractère négatif s'efforce d'indiquer le sens du *néant*]. L'eau du baptême est aussi celle qui engendre la nouvelle créature [νέα κτίσις, le nouvel Adam]. Ceci nous renvoie à la symbolique juive des eaux créatrices [et les prophètes évoquent le renouveau du royaume messianique en le comparant à l'effet d'une pluie abondante, à des eaux courantes sur des terres desséchées]. Enfin le baptême juif peut avoir déjà contenu une allusion à la traversée de la Mer Rouge. » Un autre exemple dont nous avons perdu de nos jours le vrai sens nous est fourni par l'Eucharistie. « Le choix du pain et du vin paraît bien contenir une allusion au sacrifice de Melchisédech; le cadre du repas une allusion aux repas sacrés du Judaïsme, figure du festin messianique; le temps pascal, une allusion au repas pascal, symbole de l'alliance du peuple et de Dieu. On voit ainsi comment les gestes du Christ apparaissent chargés de réminiscences bibliques, qui nous en donnent la vraie signification » (2). Donc plus qu'un

(1) W. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*. Oxford 1925.

(2) Jean DANIÉLOU, *Bible et Liturgie*. 2^e édition (Lex Orandi 11). Paris 1958, 11-12.

retour aux Pères grecs il faudrait parler d'un retour aux courants judaïques et aux rites bibliques si on veut saisir la vraie signification des sacrements dans leur institution originale. Toujours est-il que Origène lui-même avait ressenti cette nécessité impérieuse lorsqu'il s'adonna à l'étude des traditions et de la culture hébraïques sous le guide de Juifs ou de Judéo-chrétiens. Ce truisme ne sera jamais assez répété, car c'est le fond biblique primitif dans ses manifestations typiquement sémitiques qui constitue même à Alexandrie, depuis Pantène jusqu'à Didyme, « l'Aveugle » d'Alexandrie (1) la vraie signification des rites et des gestes qui accompagnent les sacrements dans leur préfiguration jusque dans leur réalisation. Par la suite et par la force des choses dans un milieu hellénistique aussi important que celui d'Alexandrie; d'autres manières d'interpréter la symbolique sacramentaire ont pris place à côté de celles des « traditions orales » des anciens Presbytres. Ainsi une symbolique gréco-romaine cohabite avec la symbolique juive qui ne cède pas encore sa place. En voici un exemple: la σφραγίς ou imposition du *signe* de la croix, qui doit être interprété primitivement dans sa vraie signification judaïco-biblique comme un *signe* qui remplace le rite de la circoncision (*signe* de l'appartenance au peuple de Dieu, *Gen.* XVII, 12-13), a-t-elle été comparée en milieu chrétien gréco-romain à la marque dont étaient signés les brebis, les soldats, etc. Ces interprétations contingentielles n'ont jamais pu évincer le premier sens biblique de manière que la théologie sacramentaire des Pères et des écrivains alexandrins ainsi que leurs catéchèses doivent être considérées (et elles le sont effectivement) essentiellement bibliques (2). Ce sont justement ces références constantes à la Bible qui fournissent les symbolismes dans lesquels ont été d'abord conçus les Sacrements, la Christologie et l'Église elle-même en tant qu'éléments passés de l'Israël « infidèle » au « vrai » *Israël* de *Dieu*. Le nom d'*Israël* devient donc symbolique là où saint Paul le transfère à la communauté chrétienne, héritière de l'élection et des promesses divines (I *Cor.* X, 18; *Gal.* VI, 16): l'Israël de Dieu, qui ne se limite plus aux descendants d'Israël (*Rom.* IX, 3), se compose désormais de tous les Chrétiens, quelle que soit leur origine, juive ou païenne (*Gal.* VI, 16; *Eph.* II, 11-19).

(1) Didyme l'Aveugle, *Sur Zacharie*. Texte inédit, L. Doutreleau (Sources Chrétiennes 83, 84, 85). Paris 1962, et L. Doutreleau, *Vie et survie de Didyme l'Aveugle du IV^e siècle à nos jours*, dans *Les Mardis de Dar el-Salam 1946-1947*. Le Caire 1959, 33-92.

(2) M. Roncaglia, *Histoire de l'Eglise Copte*. Beyrouth 1968, tome II, 9-254, 309-313. Cette particularité nous apparaît très clairement même lorsque la théologie biblique alexandrine nous est présentée réfractée à travers le prisme de la culture hellénistique.

Les implications théologiques et bibliques sont énormes et les Pères et écrivains alexandrins ont su en tirer le maximum dans les limites de leurs possibilités. On arrive jusqu'à la *recapitulatio* transformée en ἀποκατάστασις par Origène et dont les racines se trouvent dans la tradition la plus authentique du Judaïsme tardif passé dans le Judéo-christianisme. Car il ne faut pas négliger le fait très important: « l'œuvre exégétique d'Origène constitue un moment capital dans l'histoire de l'interprétation chrétienne de l'Écriture et de l'Ancien Testament en particulier. Il dispose déjà d'un héritage considérable, dont son immense culture lui fait courir l'ensemble. Cet héritage est d'abord celui de l'exégèse juive. R. P. C. Hanson en a montré la complexité (1). C'est surtout celui de l'exégèse chrétienne antérieure. Origène connaît la typologie ecclésiale commune, qu'avaient pratiquée Justin et Irénée, avec ses aspects christologique, sacramentaire, ecclésial, eschatologique » (2). Origène hérite aussi de l'exégèse « gnostique » de Clément d'Alexandrie, et en particulier de son exégèse du Tabernacle et du Grand Prêtre, mais il n'est pas difficile d'y découvrir une forme « gnostique » qui se rattache aux courants judaïques entrés dans le Christianisme à travers les « traditions orales » des Presbytres judéo-chrétiens d'Alexandrie colportées par Pantène, dont il fut le collaborateur. De même la θεωρία « gnostique » du même Clément d'Alexandrie nous serait incompréhensible détachée du contexte judéo-chrétien.

Que le *Bon Pasteur* de l'art paléochrétien apparaisse vêtu en Orphée n'empêche pas qu'il soit celui que le prophète Ezéchiel annonce (3) et que Jean l'évangéliste désigne dans le Christ (4).

La catéchèse manifeste partout le caractère spécifiquement chrétien des cultes de l'Église depuis ses premiers temps, même lorsque ses rites étaient encore étroitement liés à ceux du Judaïsme. Ce qui a survécu de l'Égypte ancienne dans les mœurs, les gestes, la musique, ses instruments et surtout dans son penchant à la magie au sein du Christianisme de la Vallée du Nil, ce n'est là que le revêtement extérieur des modes d'expression qui n'a jamais entamé le fond essentiellement biblique des origines. Même lorsque l'hellénisme alexandrin remplaça le terme sémitique par celui de

(1) R. P. C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. London 1959, 11-55.

(2) Jean Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (Bibliothèque de Théologie. Histoire des Doctrines chrétiennes avant Nicée, II). Tournai 1961, 249.

(3) *Ezech.* XXXIV, 5, 8 et 12; XXXVII, 24.

(4) *Joh.* X, 11 et 14.

λατρεία, terme qui recouvre assez bien ce qu'on entend par celui de *culte* (1), la fidélité au génie hébraïque ne fut pas trahie. En effet, même dans sa formulation hellénistique, il a reçu le sens technique et symbolique d'un *ot brit* ou signe d'alliance, rappel d'un serment antérieur qui sera transmis au nouvel Israël: lorsque la chrétienté alexandrine judéo-chrétienne adopta le terme de la Septante elle manifestait la continuité de l'alliance qui par ses aspirations établit un lien « vertical » entre Dieu et son Israël en créant une autre alliance, « horizontale » celle-ci, entre les Chrétiens eux-mêmes. Sans nous en douter nous avons ici un élément de la théologie de la Cabale (2).

La piété chrétienne.

Esquisser la journée du Chrétien comporte des risques d'idéalisation d'une réalité que nous ne pouvons que considérer avec beaucoup de respect. Si nous prêtons attention aux textes on serait tenté de croire que « la journée du chrétien était imprégnée de prière » (3). D'autre part nous savons que les textes officiels nous présentent trop souvent un idéal de ce que devrait être, mais pas de ce qu' est la réalité existentielle. Un idéal ne peut pas atteindre les masses, mais seulement un nombre restreint de personnes, et encore parmi ce nombre restreint que de variétés! Toujours est-il que la *Tradition apostolique* recommande un horaire de prière qui était déjà en usage dans le Judaïsme, à savoir le matin et le soir, les troisième, sixième et neuvième heures (respectivement 9 h., midi et 15 h.). Pour ceux qui le pouvaient, on conseillait de participer aux prières de l'aube et du coucher du soleil. Ce genre de prière était en relation étroite avec le symbolisme du Soleil de Justice et de la Lumière (évangile selon saint Jean) ainsi que la prière du soir rendait grâces non seulement pour les bienfaits du soleil et de la lumière, mais aussi pour la Lumière incorruptible révélée par Jésus-Christ.

Peu à peu dans la catéchèse, depuis les Pères Apostoliques, par le mot *Dieu* le pieux Chrétien désigne la première Personne de la Trinité, mais on commence aussi à voir, selon l'enseignement

---

(1) H. Strathmann, λατρεία, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 61 ss. Pour le Nouveau Testament, voir Klaus Hess, λατρεύω, dans *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Wuppertal 1966, 2. Lieferung, 189-190. Pour la Patrologie voir G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1964, Fascicle 3, p. 793.

(2) Alexandre Safran, *La Cabale*. Paris 1960, 97.

(3) Annie Jaubert, *Les premiers chrétiens*. Paris 1967, 170.

de Jésus (1), dans le Seigneur-Adonaï de l'Ancien Testament le Christ ou mieux le Kyrios-Christos lui-même qui, préexistant, dans sa nature divine, à l'incarnation, régissait l'Alliance. Grâce à cette interprétation christologique, le Psautier fait parler le Christ (2), ou il parle du Christ. Saint Justin, qui entend de Jésus les Psaumes XIX (XVIII), 6 et XXIII (XXII), est le premier témoin connu d'une addition faite, en référence à la croix, au verset 10 du Psaume XCVI (XCV): « Il règne, le Seigneur — *par le bois.* » En outre, parce que le psautier n'était pas utilisé seulement comme livre de lecture avec les autres écrits de la Bible, mais encore comme un recueil de prières, il faisait dresser au Christ la prière de l'Église. C'est cet emploi du psautier qui a dû surtout contribuer à la diffusion de la prière adressée directement au Christ. Au III[e] siècle, Origène, poussé en cela par un contexte historique de la piété théologique assez critique, aura beau condamner la prière adressée directement au Christ du moins théoriquement, car dans la pratique il sera entraîné par la même voie à l'invocation répétée de « mon Seigneur Jésus-Christ », et parfois avec des accents mystiques (3). Les hymnes de Clément d'Alexandrie témoignent elles aussi de cette piété chrétienne qui s'adresse au Christ sous les symboles les plus impressionnants.

PIÉTÉ « SAVANTE ».

Clément d'Alexandrie nous a laissé une prière à Jésus, divin Pédagogue, qui est d'une touchante tendresse, malgré le ton élevé du cadre dans lequel elle est insérée. Il se peut qu'il l'ait prononcée avant ou après ses catéchèses, mais il est évident qu'il s'exprime dans le langage liturgique connu.

> « Sois propice, ô divin Pédagogue, à tes petits enfants, ô Père, guide d'Israël, Père et Fils tout à la fois, Seigneur. Donne-nous qu'en suivant tes préceptes, nous atteignions la ressemblance de l'Image, et que, selon nos forces, nous éprouvions la bonté de Dieu, et non point la vindicte du Juge. Accorde-nous de vivre tous dans ta paix, de passer en ta cité, de traverser avec calme les eaux du péché, paisiblement portés par le Saint-Esprit, ta Sagesse ineffable. Donne-nous de te chanter un

(1) *Luc* XXIV, 44. Wilhelm BOUSSET, *Kyrios-Christos*. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Fünfte Auflage. Göttingen 1965.

(2) Au III[e] siècle saint Cyprien entendra la voix du Christ, dans *Ps.* III, 6.

(3) Henri CHIRAT, *L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique* (Lex Orandi 10). Paris 1949, 256-257.

cantique d'action de grâces, nuit et jour, jusqu'au dernier jour. Reçois notre louange, ô seul Père et Fils, ô Fils et Père, Fils, notre Pédagogue et Maître, avec le Saint-Esprit » (1).

Une prière qui peut se rapprocher de notre « Gloire au Père » est la suivante:

« Tout est au Dieu bon, tout au Dieu beau, tout est au Dieu sage, tout est au Dieu juste, à Lui la gloire maintenant et dans les siècles des siècles. Amen » (2).

Ici le Dieu bon et juste peut indiquer le Père; le Dieu beau (image du Père), le Fils; le Dieu sage, l'Esprit-Saint. C'est une hypothèse qui dans les formules trinitaires de Clément d'Alexandrie peut trouver une justification.

## Piété pagano-chrétienne.

Les textes égyptiens foisonnent de prières à Isis, spécialement, où il n'y a qu'à supprimer quelque mots et remplacer quelques autres et nous avons des prières applicables aussi bien au Christ, qu'à la Vierge, etc. Le « Sol Invictus » de la mythologie gréco-romaine ne pouvait être mieux christianisé que par Clément d'Alexandrie, le plus compétent en la matière et de par sa formation culturelle et par son tempérament littéraire (3).

« Mors des poulains indomptés,
aile des oiseaux au vol assuré,
gouvernail sûr des vaisseaux,
berger des agneaux royaux,
rassemble la troupe
de tes enfants purs;
qu'ils louent avec sainteté,
qu'ils chantent avec sincérité,
avec des lèvres sans malice,
le Christ qui conduit ses enfants.
Souverain des saints,
ô Verbe invincible,

(1) A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*. Nouvelle édition. Paris, 1962, 77.

(2) A. Hamman, *op. cit.*, 78.

(3) Clemens Alex., *Protrept.*, 114, 2-3. F. van der Meer - Christine Mohrmann, *Atlas de l'Antiquité chrétienne*. Paris-Bruxelles 1960, 47, fig. 74, et Jean Lassus, *The Early Christian and Byzantine World*. London 1967, 23, pl. 13 (= Christos-Helios de la chambre funéraire des Julii, Rome).

du Père très haut,
Prince de sagesse,
soutien des labeurs,
éternelle joie.
O Jésus, Sauveur
de la race mortelle,
pasteur, laboureur,
frein et gouvernail,
aile vers le ciel,
de l'assemblée des saints.
Pêcheur des hommes
que tu viens sauver,
sur la mer du vice,
tu prends les poissons purs;
de la vague hostile
tu les mènes à la vie bienheureuse.
Guide ton troupeau
des brebis de sagesse;
conduis, ô Roi,
tes enfants sans reproche.
Les traces du Christ
sont la route du ciel.

O Verbe éternel,
âge sans limites,
lumière immortelle,
fontaine de miséricorde,
ouvrier de la vertu,
vie révérée
de ceux qui chantent Dieu.

O Christ Jésus,
tu es le lait céleste
des douces mamelles
d'une jeune épouse,
des grâces de ta Sagesse.
Nous petits enfants,
dont la bouche tendre
vient s'en désaltérer;
nous nous abreuvons
en toute chasteté
du flot de l'Esprit.

Chantons ensemble
des cantiques purs,
des hymnes royaux

au Christ souverain,
prix sacré de la vie
que sa voix nous donne.
Célébrons d'un cœur simple
le Fils tout-puissant.
Nous qui sommes nés du Christ,
formons le cœur de la paix;
peuple de la Sagesse,
chantons tous ensemble
le Dieu de la paix » (1).

Prières d'humilité.

Nous donnons ici un spécimen de prières d'humilité que nous trouvons chez Origène un peu partout dans ses écrits. Les doxologies sont d'origine liturgique de toute évidence. Les fidèles qui écoutaient ses prières improvisées après une homélie, exclamaient: *Amen*, tout spontanément comme de nos jours lorsqu'à l'église on entend les doxologies.

« Prions la miséricorde de Dieu le tout-puissant, qu'il nous fasse non seulement écouter sa parole mais la mettre en pratique. Qu'il répande sur nos âmes le déluge de ses eaux, qu'il détruise en nous à sa guise ce qu'il faut détruire, et qu'il vivifie de même ce qu'il faut vivifier, par le Christ notre Seigneur et par son Esprit-Saint.
A lui la gloire dans l'éternité des siècles des siècles. Amen.

Et ailleurs il s'exprime ainsi:

« Prions que Jésus règne sur nous; que notre pays soit libéré de la guerre, que nous soyons délivrés des assauts de nos convoitises charnelles et qu'alors chacun puisse se reposer à l'ombre de sa vigne, de son figuier, de son olivier.
A l'abri du Père et du Fils et du Saint-Esprit repose l'âme qui a trouvé la paix de la chair et de l'esprit.
Au Dieu éternel, la gloire dans les siècles des siècles. Amen (2).

La quantité de prières, d'invocations et d'appels au Christ est innombrable. A partir du III<sup>e</sup> siècle les monuments sont très riches en prières, les papyrus et les tessons aussi (3).

(1) Hamman, *op. cit.*, 78-80.
(2) Hamman, *op. cit.*, 81, 84.
(3) Hamman, *op. cit.*, 115-151.

CONCLUSION PROVISOIRE DES DONNÉES PRÉCÉDENTES.

Dans une terminologie qui se fixe peu à peu par l'usage constant chrétien, sont déjà visibles les différentes parties de la célébration liturgique eucharistique ou Messe: lectures bibliques (péricopes), homélie, prière commune (probablement le *Pater noster*), prière eucharistique (épiclèse), acclamation de l'*Amen* après les doxologies, communion (synaxe). La communauté eucharistique (paroisse, diocèse) est une Église, et l'Église qui est à Alexandrie, l'Église qui est à Thmouis, l'Église qui est à Antinoé, etc. sont des Églises complètes (évêque, presbytres, diacres, fidèles, eucharistie) qui ne forment qu'*une* Église (un seul baptême, un seul Christ). Et même l'Église qui est à Rome, et avec laquelle Alexandrie est en contact et en échange disciplinaire, liturgique et doctrinal, n'est qu'une *Eglise* comme les autres mais qui préside dans l'*agapé* (dans l'amour eucharistique) à cause du privilège unique d'avoir la garde des tombeaux de Pierre et Paul: présence dans l'amour, donc service et non autoritarisme.

On sait déjà ce que Origène pensait en matière de liturgie eucharistique. Pour le III^e siècle il est toutefois encore prématuré — à l'état actuel de notre documentation très lacuneuse — de parler d'une liturgie égyptienne avec l'idée de différentiation des autres liturgies que cela comporte pour nous au XX^e siècle (1). Le grec était la langue principale à Rome, à Alexandrie, à Antioche, et ailleurs, malgré que le latin le remplaçât auprès des humbles à Rome et dans les Provinces occidentales de l'Empire romain. Le copte aussi côtoyait le grec en Égypte, bien que les textes qui nous sont parvenus soient parfois en grec seulement et parfois en grec et en copte. Toutefois il semble qu'on ne puisse pas encore dater les documents connus à partir du III^e siècle, bien que leur contenu appartienne à une tradition plus ancienne (2). L'histoire nous renseigne que le premier Égyptien (connu) chrétien, qui ait écrit en grec et en copte (*συνεγράψατο δὲ ἑλληνικῶς τε καὶ αἰγυπτιακῶς*) s'appelait Hiéracas et était né environ l'an 270 ou peu avant à Léontopolis dans le nome d'Héliopolis dans le Delta et aurait atteint l'âge vénérable de 90 ans et plus (3). Mais nous savons que les textes liturgiques et les nécessités missionnaires et pastorales

(1) I. H. DALMAIS, *Initiation à la liturgie*. Paris 1958, 240-244.

(2) W. E. CRUM, *Short Texts from Coptic Ostraca and Papyri*, edited and indexed. London 1921, page vii: « The great majority of the textes come from Thebes... Most of them, no doubt, may be assigned as usual to the sixth or seventh centuries... ». Pour les textes liturgiques voir pp. 5-8 du même ouvrage.

(3) Paul E. KAHLE, *Bala'izah*. Coptic Texts from Deir al-Bala'izah, in Upper Egypt. London 1954. I. 259.

n'ont pas attendu les écrivains: les fellāḥs chrétiens ne connaissaient pas le grec.

Essai de reconstruction de la liturgie eucharistique du Ier au IIIe siècle.

Il est des questions qui semblent oisives ou, tout au plus, un plaisir archéologique, et pourtant si nous nous posons la question suivante: Comment la célébration de l'Eucharistie se passait-elle au temps des Apôtres? ou bien: Quelles furent la forme et la structure primitives de la Messe? nous nous apercevons combien cela devient intéressant non point en tant que réexhumation de pièces de musée mais en tant que pierres de comparaison entre ce qu'était la pratique ancienne et la validité de ce que nous pratiquons de nos jours. Car en religion rien n'assure mieux l'orthodoxie d'un acte que son adhérence aux origines. Malheureusement, c'est là une question à laquelle nous ne pouvons pas donner une réponse précise. Les textes dont nous disposons et que nous rapporterons plus avant ne sont pas très explicites, du moins comme nous le voudrions. Cela nous a forcé à procéder par recoupements et à faire des hypothèses en remontant dans le temps. Malgré tout, il est certain que nous pouvons établir nombre de détails avec un haut degré de probabilité.

A ce point, même au risque de nous redire, nous pouvons tirer les conséquences suivantes: la liturgie du Dimanche est déjà esquissée avec un certain *ne varietur* implicite, environ l'an 150 dans ses deux parties principales qui caractérisent la Messe jusqu'à nos jours, c'est-à-dire la Messe des Catéchumènes et la Messe des Fidèles (1). La première partie s'appelle Messe des Catéchumènes parce que ceux qui n'avaient pas encore reçu le baptême, mais qui se préparaient à le recevoir moyennant la catéchèse ou instruction religieuse, pouvaient y assister. La deuxième partie était, au contraire, réservée aux Fidèles, les croyants qui avaient reçu le baptême. Cette pratique était suivie aussi bien à Rome qu'à Alexandrie, à Carthage et ailleurs. Le point central de la Messe des Catéchumènes était constitué par la lecture de l'Écriture et par le sermon. Lectures de morceaux ou péricopes de l'Ancien Testament, chant des psaumes, et lectures choisies du Nouveau Testament se relayaient, après quoi suivait l'homélie. La partie centrale de la Messe des Fidèles est constituée par la synaxe ou le Repas du Seigneur (δεῖπνον). Pain et vin sont mis sur la table du

(1) Justinus, I, *Apol.*, 61, 65-67. Les textes principaux chez Alfred Adam, *Liturgische Texte*, I. 3. Auflage (Kleine Texte, 5). Berlin 1960, 5-8.

Seigneur par les membres présents de la communauté chrétienne, le liturge qui préside (l'évêque ou le presbytre) dit des prières sur ces éléments et les redistribue ensuite aux membres présents de la communauté et aussi aux absents.

Il est admis depuis longtemps que la Messe des Catéchumènes n'est — dans sa structure extérieure — rien d'autre que la transformation du service liturgique ordinaire du Sabbath de la Synagogue. D'ailleurs, les origines juives et judéo-chrétiennes de la communauté d'Alexandrie (1) peuvent nous laisser croire qu'à peu de variantes près, c'était dans ce sens qu'elle était introduite et interprétée, tandis que l'élément typiquement chrétien de la liturgie c'est la Messe des Fidèles, avec le Repas du Seigneur ou la Cène.

Un examen serré des sources anciennes montre que les éléments hellénistiques et juifs (surtout de la diaspora) sont mélangés dans cette sainte opération. Le simple constat de l'influence du service religieux sabbathique et des autres éléments juifs n'est pas une solution en lui-même, mais il pose des problèmes difficiles. Certes, les sources hébraïques et araméennes de la période talmūdique nous consentent de nous faire une idée des usages liturgiques et des représentations religieuses des deux premiers siècles du christianisme (2), mais nous ne devons toutefois pas oublier que ce judaïsme talmūdique même dans sa forme la plus primitive n'est qu'un type à côté duquel il y en a certainement eu d'autres, et tous travaillés par les influences répandues et nombreuses de la diaspora de par le vaste Empire romain. En effet la stricte discipline nationale et religieuse, qui finit par l'emporter, avait concentré tous ses efforts dans l'extirpation des souvenirs de la Synagogue hellénisante et du judaïsme talmūdique de la période romaine. Des derniers chapitres du livre VII des *Constitutiones Apostolicae*, ou Constitutions Apostoliques, on a pu récupérer un recueil de prières grecques de la Synagogue hellénistique (3): les problèmes à

(1) Francesco PERICOLI RIDOLFINI, *Le origini della Chiesa d'Alessandria d'Egitto e la cronologia dei vescovi alessandrini dei secoli I e II*, dans *Atti dell'Accademia dei Lincei*. Rendiconti Scienze Morali. Volume XVII (Roma 1962), fasc. 5-6, pp. 308-343, e Martiniano RONCAGLIA, *Histoire de l'Eglise Copte*. Beyrouth 1966, I, 11-62.

(2) Ismar ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 2. Auflage. Leipzig 1924. Pour l'Égypte, où l'importance du rituel pharaonique était sûrement dans l'assurance qu'il donnait par sa force magique à la résurrection dans l'au-delà, on peut voir Winfrid BARTA, *Bedeutung und Aufbau der altägyptischen Opferformel* (Ägyptologische Forschungen. Heft 24). Glückstadt 1968. L'attitude magique de l'esprit égyptien ancien entra dans la liturgie copte, qui en est en quelque sorte la continuation la plus légitime.

(3) Wilhelm BOUSSET, *Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch des*

résoudre restent encore nombreux dans les détails, mais dans l'ensemble à personne n'échappe que l'influence grecque y est sensible et que la différenciation d'avec le type palestinien se laisse facilement saisir. Ces prières nous éclairent en tout cas sur l'étendue de la perte que nous avons subie du point de vue culturel, historique et liturgico-théologique.

Les chemins battus, toujours à la chasse des formes et des formules liturgiques chrétiennes archaïques, sont nombreux, mais celui qui nous a donné le plus de résultat est la méthode de redécouvrir dans les liturgies paléo-chrétiennes les représentations particulières au monde assez fermé de l'Église primitive. Effectivement une enquête attentive auprès des prières que les liturgies d'Orient et d'Occident nous ont léguées nous permet de regrouper les idées fondamentales qui, avec toute vraisemblance, semblent appartenir aux formules archaïques, et nous amène à la constatation que la conception liturgique de la Cène ou Repas du Seigneur est un rite essentiellement dominé par l'idée hellénistique de μυστήριον (1). On sait qu'au IVe siècle la liturgie de la Messe est consciemment et explicitement établie comme un Mystère grec et fait contrepièce aux cultes des Mystères désormais en voie lente de disparition. C'est un stade de l'évolution de la liturgie chrétienne qui suppose des antécédents pourtant assez bien développés. En tout cas ce n'est qu'au cours de ce siècle que la liturgie s'épanouit et reçoit des nouvelles assises, dont la forme et la splendeur n'apparaîtront définitivement que pendant la période de l'empereur Justinien. Les liturgies occidentales, elles aussi, pendant ce temps reçoivent leur forme connue dans les Rituels fortement influencés par l'Orient.

---

*apostolischen Konstitutionen*, dans *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*. Phil.-hist. Klasse. Göttingen 1915, 435-489. « Dans les prières synagogales des Constitutions Apostoliques, Dieu est donné comme le Seigneur de la gnose et le Père de la Sagesse, et l'exercice des facultés intellectuelles représentent, avec la pratique de la vertu, un aspect essentiel de la piété. Les résonances philoniennes de ces textes sont évidentes. » Marcel Simon, *Situation du Judaïsme alexandrin dans la Diaspora*, dans *Philon d'Alexandrie* (Colloques Nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique). Paris 1967, 30-31. Tandis que le rayonnement du Judaïsme de la ville d'Alexandrie dans la Diaspora est en définitive très-modeste, son importance est plutôt du côté chrétien plus que dans l'histoire juive, où il ne représente sans doute qu'une très brillante parenthèse. Son influence ne se fait sentir d'une manière indiscutable qu'à partir de l'œuvre de Clément d'Alexandrie fortement empreintée de l'influence de Pantène.

(1) Gillis P. Wetter, *Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahls*. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament. Neue Folge. Heft 13), 1921, et, du même auteur: *Das christliche Opfer. Neue Studie zur Geschichte des Abendmahls*. (Forschungen zur Religion... Heft 17), 1922.

Pour l'étude de la liturgie de l'Église ancienne doivent être prises en considération seulement les prières et les formules qui, après une analyse philologique bien dosée, se révèlent comme appartenant à la tradition la plus archaïque. Par exemple dans la liturgie byzantine nous lisons cette prière:

> « Regarde vers nous, ô Seigneur Jésus-Christ notre Dieu, de ta sainte habitation et sanctifie-nous, Toi qui en haut trône avec le Père et ici parmi nous Tu es invisiblement présent! »(1).

Ces expressions, en apparence si simples, ont en réalité une très grande importance. En fait nous savons par ailleurs que la communauté chrétienne primitive avait le sentiment que pendant la célébration du rite eucharistique le Seigneur se trouvait invisiblement présent parmi elle. La prière liturgique que nous venons de citer, comme nous le savons tous, ce n'est que le développement tardif de la liturgie byzantine, et elle était encore inconnue au IV^e siècle, du moins aucun texte connu n'en fait mention. Donc, même si cette prière contient des éléments qui sont propres à la communauté primitive, on ne pourra jamais la considérer comme un héritage transmis d'un fonds archaïque. La même considération vaut pour les prières et les hymnes de la μικρά et de la μεγάλη εἴσοδος (la *petite* et la *grande entrée*) dans lesquels il ne faut pas y voir des réminiscences de la liturgie archaïque, étant donné qu'ils ne figurent pas avant le IV^e siècle. Toutefois les textes développés du IV^e siècle ont certainement connu des formes plus rudimentaires aux origines: mais ce n'est qu'une hypothèse qui est seulement vraisemblable car les textes font défaut. Cette période est malgré cela très intéressante aussi pour l'introduction du concept de « Mystère » dans la Messe des Catéchumènes, qui y étaient assez étrangers auparavant. Le catéchuménat lui-même prend de plus en plus des allures initiatiques et mystériques et devient une institution bien différenciée au sein de la communauté chrétienne, tandis que le culte spécifiquement chrétien a toujours été la Cène ou la célébration eucharistique qui synthétisait toute la piété caractéristique de la communauté archaïque.

Que l'on compare tous les types des Liturgies des Églises en Orient et en Occident qui nous sont parvenus, et l'on aura un résultat surprenant (2). Tous ces types montrent des agencements

---

(1) F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*. Oxford 1896, I, 341, 7.

(2) H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*. (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd 8). Bonn 1926. Une analyse de toutes les liturgies a été proposée par Ignace Ephrem II [ar-Raḥmānī], للباحث الجلية في الترتيبات الشرقية والغربية تتناول معارضة بعضها ببعض والتنقيب عن كل منها على وحدة . Dair aš-Šarfa (Liban) 1924, 345-699.

quelconques, mais ils sont clairement dépendants entre eux. Les termes mêmes des prières montrent ou mieux prouvent que toutes les Liturgies, qui nous sont conservées, se ramènent à un fonds commun qui nous est légué par les textes transmis par l'Ἀποστολικὴ παράδοσις de l'évêque romain Hippolyte. Le célèbre spécimen de la Liturgie contenu dans le livre VIII des *Constitutions Apostoliques* (1) — que l'on date de l'an 380 environ, et nous introduit dans le diocèse de Constantinople ou d'Antioche, en tout cas la tradition est syro-antiochienne (2) — est construit sur le fonds commun d'Hippolyte avec des développements libres d'éléments archaïques (3). D'un type apparenté sont les deux Liturgies principales du rite byzantin de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, de même celle du diocèse de Jérusalem, devenue le type normatif de la Liturgie syriaque et connu sous le nom de liturgie de saint Jacques. Ce sont ces formes du culte syriaque qui s'introduirent victorieusement en Égypte, de manière que la plus ancienne liturgie égyptienne fut supplantée et disparut complètement. La suprématie acquise par la Liturgie grecque de saint Marc n'est en fait qu'une variante du modèle syriaque.

Le fait qui surprend le plus, à travers l'analyse comparée, c'est aussi la constatation de la dépendance toujours renouvelée des liturgies occidentales des formes orientales, par exemple celles de la Gaule et de l'Espagne, malgré leur strict individualisme dans la structure et dans les termes. A Rome même nous notons avec étonnement comment un noyau archaïque, directement apparenté à la forme hippolytienne, a été à plusieurs reprises remplacé par des apports orientaux et pratiquement poussé à disparaître de la même manière que les plus anciens éléments égyptiens de la liturgie de saint Marc. Le Canon de la Messe romaine de nos jours, qui

Le savant patriarche se propose de démontrer l'unité foncière de tous les types des liturgies d'Orient et d'Occident.

(1) H. LIETZMANN, *Die klementinische Liturgie*. Liturgische Texte, VI. (Kleine Texte, 61). Leipzig 1910, 26 ss. — L'original grec est perdu. Pour les traductions voir Hugo DUENSING, *Der äthiopische Text der Kirchenordnung Hippolyts* nach 8 Handschriften herausgegeben und übersetzt. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-hist. Klasse, III, 32). Göttingen 1946, et Walter TILL und Johannes LEIPOLDT, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts* herausgegeben und übersetzt. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, 58. Bd). Berlin 1954, 32-35.

(2) Ed. SCHWARTZ, *Die pseudapostolischen Kirchenordnungen*. (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Bd 6). Strassburg 1910.

(3) En Occident on avait conscience de cette unité liturgique: « Roma cuius typum in omnibus sequimur et formam », disait saint Ambroise. Voir AR-RAHMĀNĪ, *op. cit.*, 602.

date des environs du VI[e] siècle (1), correspond dans ses formes aux types des prières de la Messe gallicane, tandis que le texte de ces prières nous apprend aisément qu'elles ont été empruntées en grande partie des prières syriaques (antiochiennes) et égyptiennes (alexandrienes). Les raisons historiques d'une telle dépendance de Rome des types liturgiques de l'Orient ne nous sont pas encore claires (2).

Si nous voulons donc nous rapprocher de la forme la plus ancienne de la liturgie eucharistique, il nous faut nous référer à Hippolyte de Rome. Voici l'ancienne traduction latine (3):

[L'évêque ou le liturge:] *Dominus vobiscum.*
Et omnes dicant: *Et cum spiritu tuo.*
[L'évêque:] *Susum (sic) corda.*
[Et omnes dicant:] *Habemus ad dominum.*
[L'évêque:] *Gratias agamus domino.*
[Et omnes dicant:] *Dignum et justum est.*

Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum (4) Iesum Christum quem in ultimis temporibus misisti nobis salva-

---

(1) H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom.* 1915, 65, et du même auteur: *Messe und Herrenmahl*, 45, 59, 117, 262. Mais le Canon lui-même existait déjà au IX[e] siècle à peu près dans la forme que nous l'a transmise saint Ambroise dans son *De Sacramentis*; P. OPPENHEIM, *Canon Missae primitivus.* Romae 1948.

(2) Dans l'Église éthiopienne, la prière eucharistique de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte est devenue le noyau d'un formulaire de la Messe qui est encore en usage en Abyssinie, et il porte le nom significatif de « Messe des Apôtres »; J. A. JUNGMANN, *La Liturgie des premiers siècles.* Paris 1962, 107. Cette *Tradition Apostolique* pénétra en Abyssinie par le canal de l'Église copte.

(3) Hans LIETZMANN. *Messe und Herrenmahl*, 174 s., a essayé une rétroversion grecque.

(4) Le mot *puer*, au début et à la fin de la prière, correspond au terme grec παῖς qui signifie aussi bien « serviteur » que « enfant ». Cette acception provient de la traduction des Septante où elle est appliquée au Messie, le Serviteur de Yahweh (*Is.* 52, 13). De là il est passé dans certains textes du Nouveau Testament, par ex. *Matth.* XII, 18. Mais déjà dans l'antiquité classique le sens de « serviteur » et « esclave » du terme παῖς était connu. Walter BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament.* 5. Auflage. Berlin 1963, col. 1199. Il a gardé ensuite le même sens dans les écrits patristiques, par ex., la *Didaché*, l'Épître de Barnabé, Athénagore, Clément d'Alexandrie, etc. Dans sa traduction allemande, Gans LIETZMANN, *Die Entstehung der christlichen Liturgie nach den ältesten Quellen*, dans *Kleine Schriften* (Texte und Untersuchungen..., Bd. 74). Berlin 1962, III, 50, le rend par le terme « Knecht ».

Le terme « serviteur, esclave », en arabe عبد, a perdu pour nous les occidentaux — après tant d'exégèses et de théologie biblique — son sens plénier ébionite des origines. Avec quelle adhérence à la pensée sémitique biblique et à la vérité du verbe révélé, on ne saurait plus le dire. On a transformé une *kénose* ébionite apostolique en un *plérôme* gnostique théologique.

torem et redemptorem et angelum voluntatis tuae; qui est verbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti et beneplacitum tibi fuit; misisti de caelo in matricem virginis quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus; qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens extendit manus cum pateretur ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt.

Quicumque traderetur voluntariae passioni ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, *accipiens panem gratias tibi agens dixit: Accipite, manducate, hoc est corpus meum quod pro vobis confringitur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur; quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.* Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.

Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae; in unum congregans de omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum per quem tibi gloria et honor patri et filio cum sancto spiritu in sancta ecclesia et nunc et in saecula saeculorum. Amen.

Cette liturgie eucharistique très ancienne contient tous les éléments que nous rencontrerons dans toutes les liturgies des siècles postérieurs. Le texte que nous venons de citer nous permet aussi de comprendre pourquoi aux II$^{e}$ et III$^{e}$ siècles, la Messe était appelée εὐχαριστία tout court. C'est la seule prière de la Messe au sens propre, et c'est la seule prière de la célébration liturgique puisqu'aucune avant-messe ne précède. Le liturge, qui est l'évêque ou un des presbytres, salue les membres de la communauté avec le salut chrétien, il les exhorte à élever leur cœur à Dieu et leur demande de remercier Dieu. Ce sont presque les mêmes mots de la liturgie de nos jours. Le peuple est invité à prier. Il est bien précisé que le peuple doit répondre. Ce détail nous fait saisir encore une fois que le culte chrétien — à la différence des cultes mystériques — est un acte communautaire; tous doivent y apporter leur collaboration spirituelle par la présence physique. Ce n'est qu'après cet appel à la coopération spirituelle que vient la prière eucharistique proprement dite. Sa lecture nous permet d'en saisir l'extrême simplicité. On commence par remercier Dieu d'avoir envoyé son « Serviteur » Jésus-Christ dans la chair pour libérer les humains de la mort et du démon et leur apporter Son immortalité. Enchâssée dans ce texte, la péricope du récit de la Cène avec les mots de la consécration (appelée plus tard transsubstantiation) du pain

et du vin. Le terme technique *offerimus* équivalent du terme grec προσφέρομεν, que nous avons déjà rencontré chez Origène, ne laisse subsister aucun doute qu'il s'agit ici d'une *offrande* faite à Dieu.

Cette *anamnèse*, comme on dit en terme technique liturgique, est suivie par l'*épiclèse*, c'est-à-dire la supplication faite à Dieu afin qu'Il bénisse par l'envoi de son Esprit l'oblation ou προσφορά (le pain et le vin) de la communauté et que par là elle jouisse de ce saint repas, soit remplie de l'Esprit-Saint et reçoive ses bénédictions.

Outre ces prières de bénédiction, les textes égyptiens plus récents comportent aussi des prières pour la communion, mais il est presque certain qu'elles n'appartiennent pas au noyau archaïque tel que le proposait Hippolyte: elles seraient des additions postérieures. Dans la Messe du IIIe siècle, en Occident aussi bien qu'en Orient, il n'y a que cette unique prière. Quand Origène dans une Église d'Arabie éleva sa voix à cause des συνθῆκαι, c'est peut-être contre la tentative de l'évêque de modifier ces textes liturgiques — qui garantissaient l'unité dogmatique des Églises dans l'unité des prières — qu'il intervint de la manière énergique que nous connaissons. Le fait qu'Origène ait refusé les nouveautés liturgico-dogmatiques lors de son entretien avec Héraclide, cela peut sans doute signifier qu'il se référait à un type liturgique qui lui était familier, donc celui d'Alexandrie. Même si cette hypothèse ne correspondait pas à l'histoire objective, cela n'infirmerait en rien le fait que les Églises constituant l'Église tout court, suivaient un schéma liturgique foncièrement le même partout et dont le texte le plus proche est celui d'Hippolyte de Rome.

Dans la description liturgique d'Hippolyte nous avons deux groupes d'idées qui se ramènent à l'unité. Dans le premier groupe ou dans la première moitié de la liturgie, le « Repas du Seigneur » apparaît comme la célébration du Mémorial du Seigneur avec référence spéciale à sa mort et à sa résurrection: intimement enchevêtrée, l'action de grâce qui a comme objet immédiat l'envoi du Christ et l'économie sotériologique. Avec la deuxième partie de l'anamnèse s'accroche l'idée de sacrifice. Le pain et le vin sont l'*offrande* de la communauté, et, par les prières du liturge, sont consacrés à Dieu. Dans l'âme de tous les présents il est tout à fait conséquent que Dieu envoie son Esprit-Saint sur les éléments de cette offrande lorsqu'Il en est prié: par cet envoi Dieu montre qu'il agrée le sacrifice qui Lui est offert. Lorsque les fidèles sont spirituellement renforcés dans leur âme par la manducation des éléments doués de l'énergie céleste de l'Esprit-Saint, ils portent cette énergie dans leur maison, à savoir dans leur vie de chaque jour, et produisent les fruits de la vie spirituelle chrétienne. Il est

très clair, comment dans cette seconde partie de la liturgie entre en jeu une représentation sacrificielle de la religion naturelle sous une forme qui est courante dans la mystique grecque de ce temps-là.

Contre l'antiquité archaïque de la liturgie hippolytienne on a souvent soulevé l'argument selon lequel dans sa prière eucharistique manque la finale solennelle que l'on rencontre partout ailleurs, c'est-à-dire le *trisagion* acclamé par la communauté. Cela est exact; en effet, dans toutes les liturgies évoluées la prière solennelle eucharistique débouche dans l'invitation à chanter un hymne avec les anges, les archanges et toutes les puissances célestes, à laquelle invitation s'associe ici-bas la communauté des fidèles: « Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth (1). Le Ciel et la Terre sont remplis de ta gloire. »

Dans la liturgie des Constitutions Apostoliques (VII, 12, 6-27) la prière eucharistique a un tout autre caractère que chez Hippolyte: c'est un puissant hymne de louange pour tout ce que Dieu a fait pour son peuple depuis les origines du monde et la création de l'homme, pour la bonté de Dieu envers Adam déchu, pour ses bienfaits aux Patriarches bibliques et sa conduite du peuple élu par Moïse et Josua. Après que les fidèles ont acclamé le Trois-fois-saint, le Presbytre commence avec une nouvelle prière (12, 29-34) à remercier Dieu par le salut apparu en Jésus-Christ. Il a été prouvé que toutes les parties de cette prière eucharistique jusqu'au *trisagion* y compris, ont leur origine dans le rite de la Synagogue, comme on peut d'ailleurs s'en rendre compte même dans les livres juifs modernes de prière où l'on décèle des traces visibles de cet usage cultuel très archaïque (2). Et si nous apprenons maintenant que la communauté chrétienne de Rome environ l'an 95 connaissait déjà cette unanimité d'esprit entre la communauté terrestre et les armées célestes dans la louange de Dieu, on ne sera pas loin d'en conclure que cette forme de prière eucharistique avec le *trisagion* doive être considérée comme la plus ancienne, et la plus brève prière d'Hippolyte comme un type qui se détache de la norme. Mais cette conclusion est fausse, car nous n'avons qu'à pousser un peu plus loin notre curiosité pour nous apercevoir que chez Hippolyte manquent les parties ou les éléments qui pourraient provenir

(1) Mario LIVERANI, *La preistoria dell'epiteto « Yahweh ṣebā'ōt »*, dans *Istituto Orientale di Napoli. Annali*, Nuova Serie, XVII (1967) 331-334, qui arrive à la conclusion que cette épithète et sa caractérisation trahissent une influence « cananéenne ». La réforme liturgique latine dans le texte français a remplacé *ṣebā'ōt* par univers. Même si ce dernier terme est plus pacifique, il est toutefois faux, et surtout bibliquement faux.

(2) BOUSSET, *op. cit.*, 449 ss., et LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 125-132.

des Juifs. Qu'un liturgiste postérieur, doué d'un flair particulier pour les sources critiques se soit chargé de purger les textes, et nous ait donné une liturgie hippolytienne artificielle, oui, mais purement chrétienne, cela peut être aussi improbable que possible. La manière la plus simple de penser les choses c'est qu'à la plus archaïque et à la plus chrétienne des prières eucharistiques on ait plus tard juxtaposé le merveilleux chant de louange au Trois-fois-saint, emprunté à la Synagogue, d'où venaient la plupart des chrétiens des origines. On peut proposer une explication de la manière suivante: cette prière juive appartient au service liturgique synagogal de l'avant-midi du Sabbath et il est évident que pour les chrétiens ou judéo-chrétiens il n'y avait qu'à le transposer au premier jour de la semaine ou dimanche matin: la communauté (judéo-)chrétienne à la fin du Ier siècle se comportait encore de cette manière. Aux origines et pour longtemps la célébration du mémorial de la Cène se faisait le soir. Lorsqu'on transposa la célébration au matin, comme dit saint Justin, on a dû penser qu'il fallait fusionner cette prière juive avec la prière d'action de grâces spécifiquement chrétienne de l'eucharistie et en former une unité liturgique. Ainsi a sans doute eu origine le type liturgique que nous trouvons dans les Constitutions Apostoliques et qui, dans le cours de l'histoire, a pris le dessus.

Nous pouvons nous poser aussi la question des racines de la liturgie d'Hippolyte de Rome, et notre regard se tourne vers l'apôtre saint Paul. Dans le XIe chapitre de la première lettre aux Corinthiens, il expose sa manière de repenser la signification du κυριακὸν δεῖπνον ou « Repas du Seigneur »:

> « Pour moi, en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis: le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit: "Ceci est mon corps, qui est pour vous; faites ceci en mémoire de moi." De même, après le repas, il prit la coupe en disant: "Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang; toutes les fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi." Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. »

L'accent est mis sur les mots: « ... faites-le en mémoire de moi » et saint Paul ajoute l'avertissement suivant: « Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » Il est superflu de s'arrêter pour démontrer qu'ici la liturgie hippolytienne dépend de saint Paul non seulement dans sa structure

mais aussi dans les termes, et cela non seulement pour ce qui se rapporte à la première partie. Si l'anamnèse dans ses mots d'introduction suit exactement l'exhortation de saint Paul, d'un autre côté la conception du sacrifice qui suit nous introduit dans un courant d'idées qui sont déjà développées dans le dixième chapitre de la même lettre. Là encore le « Repas du Seigneur » nous apparait comme un sacrifice, et le boire et le manger des éléments du repas comme la jouissance d'un repas sacrificiel. Si on pouvait faire un parallèle entre le sacrifice juif et païen cela nous apparaitrait encore plus clair. Et si comme conséquence de la jouissance de tels repas des sacrifices on désignait l'origine d'une communion intime avec la nature, qui donne une valeur au sacrifice — d'un côté se trouveraient les démons (pour le paganisme) et Yahweh pour le judaïsme, et de l'autre côté Jésus-Christ. En considérant l'épiclèse d'Hippolyte nous ne pouvons pas penser autrement. Dans la liturgie hippolytienne ces pensées sont d'une évidence plastique: dans le repas sacrificiel habite la substance de l'esprit divin, qui s'incorpore aux fidèles lorsqu'ils mangent les éléments du sacrifice, le pain et le vin. Qu'auprès des communautés pauliniennes on ait eu des idées aussi réalistes, la structure mentale de l'époque ainsi que la remarque de saint Paul le montrent, et, selon lui (I *Cor.* 11, 29-30): « celui qui mange et boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il ne discerne le corps (du Seigneur). » C'est pour cela qu'il y a parmi vous beaucoup de malades et d'infirmes, et que bon nombre sont morts. » L'allusion à l'ordalie en usage dans le Temple de Jérusalem est transposée sur « le corps et le sang » du Seigneur.

Hippolyte nous donne aussi l'énumération des actions salvifiques du Christ telles que nous les lisons dans *Philippiens*, 2, 5-11, dans I *Timothée*, 3, 16 et aussi dans I *Pierre* 3, 18-22. Le fondement paulinien pour cette partie semble donc indiscutable et nous avons là les données nécessaires pour établir l'ordre historique de la liturgie hippolytienne, qui est donc issue des coutumes du Repas du Seigneur des communautés pauliniennes ethno-chrétiennes et encore en usage 150 ans après. Dans leur ensemble ces coutumes doivent avoir connu un développement assez mince, par des additions ou des changements sans importance. Paul n'a certainement jamais eu l'intention de rédiger un formulaire liturgique « ne varietur », car une telle idée aurait été désavouée par l'Église dans ses formes les plus archaïques, où il n'y avait pas de textes officiels écrits et où chacun se fiait à sa mémoire. Cette liberté au sein de la communauté nous est attesté, entre autres, par la *Didachè* (10, 7): τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν. Dans les siècles suivants nous sommes bien renseignés quant à la liberté

qu'on a toujours gardé dans les additions et les changements des textes liturgiques. Malgré tout ce que l'on peut penser, la liturgie d'Hippolyte est sans doute celle qui reste pour nous un exemple de la cristallisation d'un type liturgique d'influence paulinienne. A côté de celui-ci il dut exister maints autres types, que s'ils nous avaient été conservés, nous aurait permis d'en constater l'étroite parenté, telle que nous la redécouvrons plus tard — par un travail de schématisation très poussé — dans les nombreuses liturgies syriaques et gallicanes.

Essayons maintenant de schématiser les particularités des concepts fondamentaux de la liturgie paulinienne-hippolytienne: le « Repas du Seigneur » est une institution du Seigneur lui-même. Il l'accomplit pendant la dernière Cène la nuit dans laquelle il fut trahi. La communauté-Église répète cet acte solennel et célèbre de la sorte le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur. Le lien de la communauté est un acte et cet acte se concrétise par le manger (du corps) et le boire (du sang) des éléments du pain et du vin offerts à Dieu: de par sa nature nous avons ici un banquet sacrificiel (même dans le contexte classique et social du temps). Toute l'action est donc un *sacrifice*, qui est en même temps un *mystère*, car l'aliment du sacrifice est une nourriture céleste, un repas rempli de substance pneumatique divine qui octroie aux membres de la communauté (des mystes chrétiens) qui s'en nourrissent un aliment et une force spirituels qui les fortifient dans les luttes de la vie éthique de chaque jour. Le moment eschatologique retourne à l'annonce de la mort et de la résurrection du Seigneur « jusqu'à ce qu'il vienne ». Cette union des membres de la communauté à travers l'eucharistie est si étroite et intime que saint Paul (I *Cor.* 10, 17, 12, 27) appelle la communauté chrétienne « le corps du Christ » tout court (1).

### Papyrus liturgiques égyptiens.

A ce point il nous sera relativement aisé d'encadrer deux papyrus qui offrent une importance particulière pour l'histoire du développement de la liturgie égyptienne: celui de Deïr Balaizah (Haute-Égypte) avec les fragments de l'anaphore de saint Marc, et le papyrus conservé dans la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg.

C'est en 1907 que Flinders Petrie et W. E. Crum firent la

(1) Lietzmann, *Die Entstehung*, 45-54. Nous avons suivi de très près cette excellente étude, tout en nous réservant une certaine indépendance dans les détails.

découverte sensationnelle d'un papyrus, composé de trois feuilles incomplètes et une quarantaine de fragments, la plupart très petits, dans les ruines du monastère copte de Deïr Balaizah. Conservé actuellement à la Bodleian Library d'Oxford, ce papyrus connut plusieurs éditions (1) jusqu'à celle de C. H. Roberts et B. Capelle (2), qui inclut les fragments inédits, négligés par les éditeurs précédents. L'importance de ce document n'échappe à personne, spécialement pour ce qui a trait à la prière liturgique et aux agapes du samedi soir (3). Du point de vue paléographique et (hyper) critique, le papyrus aurait été écrit au VIe ou au VIIe siècle. Quant au contenu, il représente certainement la pratique liturgique du IVe siècle et sans doute celle du IIIe siècle bien que les éléments qui la composent trouvent des parallèles égyptiens encore plus anciens et en tout cas contient des textes du IIe (4). Le texte du papyrus n'est qu'un εὐχολόγιον ou livre de prières sans doute à l'usage privé, en tout cas pas plus qu'un aide-mémoire de quelque presbytre égyptien qui exerçait son ministère parmi les fellāḥs de la Haute-Égypte. Ce qui reste contient trois prières qui appartiennent à la première partie de la Messe, une anaphore et une prière de communion (5). Entre le *trisagion* et le récit de la Cène figure l'épiclèse ou invocation de l'Esprit-Saint:

> « Daigne envoyer ton Esprit-Saint sur ces créatures, et changer le pain au corps et le vin au sang du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, mais la coupe au sang de la Nouvelle Alliance. »

Juste avant les paroles de l'institution de l'Eucharistie est insérée une prière pour l'unité de l'Église, empruntée à la *Didachè*

(1) P. de Puniet, *Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford*, dans *Revue Bénédictine* 26 (Maredsous 1909) 34-51; T. Schermann, *Der liturgische Papyrus von Dêr Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens* (Texte und Untersuchungen... Bd 36, 1 b). Leipzig 1910; et la recension de F. E. Brightman, dans *Journal of Theological Studies* 12 (1911), 310 ss.; C. Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus II*, dans *Patrologia Orientalis* 18 (Paris 1924), 425-429; J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Florilegium Patristicum, 7). Bonn 1935, 37-44; C. del Grande, *Liturgiae, preces, hymni Christianorum e papyris collecti*. 2 ed. Napoli 1934, 1-5.

(2) C. H. Roberts - B. Capelle, *An Early Euchologion. The Dêr Balyzeh Papyrus enlarged and reedited*. Louvain 1949.

(3) K. Gamber, *Das Eucharistiegebet im Papyrus von Dêre Balizeh und die Samstagabend-Agapen in Aegypten*, dans *Ostkirchliche Studien* 7 (1957), 48-65.

(4) Schermann, *op. cit.*, et Brightman, *op. cit.*, 310 ss. qui n'accepte pas la date du IIIe s. et il suggère le IVe s.

(5) P. de Puniet, *A propos de la nouvelle anaphore égyptienne*, dans *Echos d'Orient* 13 (1910), 72-76; S. Salaville, *Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Dêr Balyzeh*, dans *Echos d'Orient* 12 (1909), 329-335, et du même auteur: *La double épiclèse des anaphores égyptiennes*, dans *Echos d'Orient* 13 (1910), 133-134.

(9, 4) : comme les grains qui composent le pain eucharistique étaient autrefois répandus sur les sommets des montagnes, mais sont rassemblés aujourd'hui en un même tout (1). La prière de la communion dit:

« Accorde-nous, comme ayant part à ta grâce, de recevoir la puissance du Saint-Esprit, d'être affermis et fortifiés dans la foi, et de posséder l'espérance de la vie future et éternelle par notre Seigneur Jésus-Christ » (2).

Par une anomalie précieuse et unique dans les textes liturgiques anciens connus jusqu'à nous, l'*euchologion* inclut vers la fin une formule simple de Credo, dont nous avons déjà pris connaissance avant. Ici il nous intéresse d'un point de vue strictement liturgique:

« Je crois en Dieu le Père Tout-Puissant,
Et en son Fils unique engendré,
Notre Seigneur Jésus-Christ,
Et au Saint-Esprit, et à la
Résurrection de la chair, en la
Sainte Église catholique » (3).

Selon nos connaissances actuelles, ce Credo appartient plus à un rite baptismal qu'à une Messe. Ce qui reste de la rubrique mutilée qui le précède dit seulement: « *... confesse la foi, disant...* »: En tout cas sa forme est extrêmement archaïque et donc d'un intérêt particulier. Que tous les types liturgiques anciens n'aient pas connu le Credo, ce cas particulier pourrait marquer une exception, spécialement dans un pays où la gnose demandait aux orthodoxes des idées bien arrêtées en matière de foi. « But it must be remembered — nous rappelle J. Quasten — that collections of this kind compile materials of different age and place » (4): remarque valable comme principe général mais qui ne résout rien; elle appelle seulement à la prudence.

---

(1) Une citation analogue se trouve aussi dans l'*euchologion* de Sérapion de Thmouis. Nous avons déjà fait allusion à la *Didachè* en tant que canevas de toutes les liturgies postérieures.

(2) Ce sont les mêmes concepts que nous avons rencontré chez Hippolyte de Rome.

(3) P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint, dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair.* Étude sur l'histoire et la théologie du symbole. Paris 1947, et J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*. London 1950, 88-89, 121-122.

(4) Johannes QUASTEN, *Patrology*. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht-Antwerp 1963, 144.

L'anaphore de saint Marc ou plus exactement de la liturgie dite de saint Marc appartient elle aussi à une série d'heureuses découvertes papyrologiques qui enrichissent sans cesse nos conaissances liturgiques (1). Le papyrus de la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg contient les fragments d'une anaphore qui appartient à la prière d'intercession, récitée pendant la célébration de la liturgie de saint Marc par le liturge entre le début du Canon et le *trisagion*, pour l'Église catholique tout entière, pour tous les ordres et rangs du peuple chrétien et toutes les autorités, pour les vivants et les morts.

Le papyrus a été daté du IV[e] siècle, mais il est presque sûr qu'il décrit un type de liturgie en usage au III[e] siècle. S'il s'agissait, comme on le pense, de fragments du type original perdu de la liturgie de saint Marc, il faudrait sans doute remonter avant l'an 150. Ce détail, même hypothétique, est d'une importance considérable; toujours est-il qu'on a pu y déceler des parallèles ou des éléments de Clément de Rome (2), ce qui nous remet aux éléments judéo-chrétiens d'une liturgie très archaïque.

(1) M. Andrieu et P. Collomp, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc*, dans *Revue des Sciences Religieuses* 8 (Strasbourg 1928), 489-515, et Quasten, *Monumenta eucharistica*, 44-48.

(2) K. Gamber, *Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief*, dans *Ostkirchliche Studien* 8 (1959), 31-45.




السنة الثالثة والستون — آذار – نيسان ١٩٦٩

أبلغُ خطباءِ رجالِ الدين في لبنان

# الخوري ابرهيم حرفوش المرسل اللبناني

( ١٨٧٠ – ١٩٤٩ )

بقلم
جرجي ابرهيم نصر

مِنَ الناس مَنْ يعيشُ لنفسِهِ، ومنهم مَنْ يعيشُ لنفسه وربّه، ومنهم مَنْ يعيشُ لنفسه وربِّهِ وقريبه، والخطيب الذي نترجم له، عاش هؤلاء جميعاً فقد عاش لنفسه إذ قدسها في بيت عرف بالتقوى، وفي جمعية اشتهرت بغيرتها وامتازت بقداسة بعض انجبتهم من رجال الدين والصلاح، عاش لربه اذ حفظ له عهداً موتمراً بأوامره، وعاش لقريبه كرسل عاملاً على إرشاد الضالين وتهذيب الناشئين وبث روح المحبة والايمان في قلوب مواطنيه.

وُلد رحمه الله ونشأ في قرية بكاسين التي اشتهر اهلها بالذكاء والنجدة في العاشر من شهر آب سنة ١٨٧٠ [١] من والدين بارين عُرفـا بالورع والتقوى : خليل شاهين حرفوش (١٨٢٠ — ١٩ آذار سنة ١٨٨٩) وكاترينا فرحات طنوس نصر (١٨٣٠ — ٢٣ نيسان سنة ١٨٩٦) فنشأ نشأة صالحة . واقتبل سرّ العماد المقدس من الخوري جرجس حرفوش (١٨٢٠–١٨٨٣) في العاشر من شهر تشرين الثاني من السنة المذكورة . وكان كفيلاه في العماد شهدان لبّوس الخوري (١٨٢٣–١٩٢٤) وبربلينا حرمة غيث ابي شاهين . وتلقّى مبادئ القراءة والكتابة في وطنه على المعلمين ابراهيم راشد عطيه (١٨٤٦–١٩٣٢) وخليل ضاهر ابي عيد (١٨٥٤–١٩٣٢) فأبدى منذ نعومة اظفاره ذكاءً نادراً وقوّة ذاكرة ، وكان يواظب على الصوم والصلاة والعبادة منذ صغره . وكأنه خُلق ليكون راعياً للنفوس وداعية الى البرّ والتقوى .

وكان افراد عائلته قد اعتادوا ان يقوموا بشعائر الدين في صباح ومساء كل يوم فبهذه التربية المسيحية التي اقتبسها من والديه . حبّبتْ اليه ارتداء لباس الكهنوت والانقطاع عن العالم .

ومما نقله الينا معاصرو والدته ، أنها حين شعرت بحمله اخذت ترهق قواها بأحمال ثقيلة وتثبّ عن مرتفعات عالية لتجهيض نفسها لوفرة ما رزقته من البنين على فقرّ زوجها وضآلة كسبهْ ، ولكن إرادة الله شاءت ان تحول بينها وبين هذا العمل الاجرامي ، وكأنه سبحانه وتعالى استبقى هذا الجنين البريء لينشأ بين صلاحه ، عاملاً حارثاً في كرم ربّه .

وعلى ما عُرف به من ذكاء واجتهاد . فانه كان كسائر ابناء قريته ينسلّ من مدرسته الى التسلّي بصيد العصافير وارتياد الجبال والحقول والأودية بعيداً عن الناس لميله الفطري الى عيشة النسك والعبادة والتفكير بحياة اسمى ، وطالما استعادت نفسه ذكرى تلك الحفلات الزجلية التي كان يقوم بها فتيان لبنـان في ذلك العهد متباهين بالفروسية وسرعة الخاطر والتسابق الى وضع الأزجال والتغنّي بفضائل آبائهم واجدادهم ، والمفاخرة بكل عمل بريء نبيل نشأوا عليه . فلا إقبال على الرذائل ولا مفاخرة بتلك الاعمال الصبيانية ، والاقوال البذيئة ، والاعمال المنبوذة التي يندى لها جبين الحياء ، والتي كان صبية اللبنانيين يقتبسونها من مخالطة الرعاع من أهل المدن .

١) وقد استندنا في بحثنا عن تاريخ ولادته وعماده الى سجل كنسي بخط خاله المرحوم الخوري الياس فرحات نصر (١٨٣٨–١٩١٦) خادم رعية بكاسين والى سجل احصاء عام ١٨٦٣ الذي يثبت انه وُلد سنة ١٢٨٦ مالية الموافق ١٨٧٠ مسيحية .

وفي سنة ١٨٨٣ قدم الى بكاسين احد اقربائه الخوري يوسف حرفوش (١٨٤٧ – ١٩٢١) فتوسّم فيه النجابة وتوقّد الذهن. فاصطحبه الى بيروت وقدّمه الى رئيس كلية الآباء اليسوعيين ورجاه ان يقبله في مصاف الطلاب الاكليريكيين. وهكذا انخرط الفتى في سلك الكهنوت المقدس في شهر تشرين الاول من تلك السنة. فكان فيها مثالاً في فضيلته وسموّ اخلاقه.

وفي سنة ١٨٨٧ دخل مدرسة مار عبدا هرهريا مدةً ثم عاد الى كلية الآباء اليسوعيين ليتابع دروسه العالية.

وفي سنة ١٨٩٣ صحب أحد الآباء اليسوعيين لزيارة الاماكن المقدسة فتبرّك بمهد المسيح وكنيسة القيامة وجبل الزيتون والجلجلة وسواها من المقدسات.

ولما عاد الى بكاسين لزيارة والدته افصح لها عن رغبته في ارتداء ثوب الكهنوت فمانعت في ذلك بادئ ذي بدء محاولة ان تصرفه عن عزمه. ولكنها لم تلبث ان رضيت بما قدّره الله لنجلها.

وكان المطران الياس الحويك ولم يكُ بعد قد ارتقى الى السدّة البطريركية يودّ ايفاده الى مدرسة سان سولبيس في فرنسا لانجاز دروسه هناك. فحال دون ذلك مرضه.

وعملاً برأي سيادته التحق سنة ١٨٩٣ برهبنة المرسلين اللبنانيين التي اسّسها المرحوم المطران يوحنا الحبيب (١٨١٦ – ١٨٩٤) ليواصل فيها دروسه اللاهوتية ويقوم بتثقيف صغار الطلاب الملتحقين بتلك المدرسة. فدرس اللاهوت، واتمّ دروسه العالية. وفي ٢٤ تشرين الاول سنة ١٨٩٧ تولّى المطران يوسف دريان (١٨٦١ – ١٩٢٠) ترقيته الى رتبة الكهنوت المقدس. فكان هذا التاريخ مطلع شهرته في الوعظ والخطابة. ومن ثمّ اخذ يزاول التعليم في معهدي الآباء الكريميين بمار يوحنا مارون المقرّ البطريركي الشهير. ولم يلبث الناس ان عرفوا فيه معلماً قديراً ومربياً فاضلاً وخطيباً مفوّهاً. يجود على ابناء وطنه بدرر اقواله وغالي مواعظه.

وقد احرز رحمه الله منزلة رفيعة بين علماء البلاد ومؤرخيها ولا سيما بين خطبائهم المشاهير. وطارت شهرته في الآفاق، وعُرف بمواقفه المشهورة على المنابر، يقرع الاسماع بزواجر وعظه، ويستميل النفوس بعذب اقواله. ويقدم البحوث الشائقة في حقلي الدين والدنيا، فعزّز جانب العلم والتاريخ بما جادت به قريحته، وتفرّدت به عبقريته، وصحّ ان يقال فيه: انه كان ابلغ الخطباء الكنسيين في عصره.

وكان البطاركة والاساقفة الذين عاصروه . ينتدبونه لإلقاء العظات واقامة الرياضيات الروحية في جميع ابرشيات الطائفة المارونية . وطالما سمعه الناس وهم معجبون يتدفق كالسيل : داعياً ومعلماً ومحذراً . وكان يلمّ بأطراف الموضوع . فلا يترك فيه فضلة . ويذوب عذوبة في إلقائه . ونبرات صوته . وفصاحة منطقه . يبكي ويضحك . ويشجي ويطرب في القائه : ويلعب بألباب الناس . وكثيراً ما كان معاصروه يفدون اليه من بلد الى آخر ليستمعوا الى عظاته السنوية حتى كانت الكنائس تضيق بهم على رحبها في أيام الآحاد والأعياد .

وقلّ من كان يماثله من الخطباء في الإلمام بالموضوع وبلاغة التعبير : حتى استحق ان يلقّبه الناس : بإمام عصره : ووحيد نسجه . ندرَ ان رأيناه قارئاً في كتاب او ناقلاً عن غيره : بل كنّا ندهش لسرعة خاطره . واتقاد بديهته . يرسل الكلام ارتجالاً : ويتدفق في اساليب البيان استرعاء لانتباه سامعيه . فيسوق المثل تارةً : ويستند الى الحوادث التاريخية مرةً اخرى .

ولم يكتفِ بالقاء بذل كلام الله : بل كان يهتمّ ايضاً بتثبيت الاطفال وانشاء الكنائس وتحسينها وتزيينها . وتفقّد المدارس الاكليريكية : وفحص الدعاوي . ونشر الكتب المقدسة بين العائلات : وتعميم الثقافة والتقشف على الطائفية البغيضة .

وعلى وفرة ما كان يعهد بــه اليه من المهام : كان لا يهمل البحث والتنقيب عن تاريخ الطائفة والوطن ونشر المقالات القيّمة في مختلف المجلات العلمية والادبية وأشهرها مجلتا « المشرق » و « المنارة » . كما كان ملماً بأنساب اللبنانيين وتاريخ أسرهم . يحقق ويدقق فيما ورد بالتواتر عن أصول العائلات اللبنانية وتاريخ نزوحها ومن اشتهر منها وما وقع فيها من الاحداث الهامة : والتحري عن الوثائق الدقيقة وتصويرها وكشف غوامضها وحلّ رموزها ، فكان في ذلك قريب الشبه بالمغفور له البطريرك اسطفان الدويهي (١٦٧٠—١٧٠٤) الذي تدين له الطائفة المارونية بحفظ تاريخها والمحافظة على أنسابها .

وقد ترك رحمه الله شتى الرسائل والابحاث والمؤلفات النافعة : منها ما هو مطبوع ومنها ما لا يزال مخطوطاً : ولكن اكثره محفوظ في محفوظات رهبنته الكريمة ؛ وقد ألمحتْ الى هذه المؤلفات مجلة « المنارة » المحتجبة سنة ١٩٤٩ كما نشر ترجمته العالم المحقق المرحوم الاب اغناطيوس طنوس الخوري اللبناني (١٨٩٩ — ١٩٦١) في جريدة « البيرق » بتاريخ ١١—١٢ نيسان سنة ١٩٤٩ .



الخوري ابراهيم حرفوش المرسل اللبناني

١٨٧٠ – ١٩٤٩

وهو في زهرة عمره وعنفوان شبابه

وكان للبطريرك الحويك (١٨٩٩ – ١٩٣١) نظرٌ في تقدير رجال العلم والفضيلة وهو ممن عرفوه وخبروه في جهاده الطويل : فأولاه ثقته وعطفه وتقديره. ورغب اليه سنة ١٩٢٧ ان ينسّق وينظّم مكتبة الطائفة في بكركي . فقام بعمله خير قيام . وذلك ما سهّل على العلماء والباحثين مهمة التفتيش والاهتداء بما وضعه من الفهارس .

وكان رحمه الله قد وضع مؤلفاً ضخماً في تاريخ حياة هذا البطريرك العظيم دعاه (العناية الصمدانية) اهدى نسخة منه الى الكاتب الشاعر اللبناني المرحوم رشيد بك نخلة (١٨٧٣ – ١٩٣٩) فردّ عليه شاعرنا بكتاب تاريخه ٢٥ ايار سنة ١٩٣٦ نُثبتُ نصه في ما يلي :

حضرة الصديق الأبرّ العالم العامل الجزيل الاحترام :

هذا كتابك في ترجمة الحويّك العظيم بين يديّ ، فجزاك الله خيراً عن اللبنانيين عامةً والموارنة خاصةً : ولقد كان من دلائل « العناية » هذه المرة ايضاً ان ينبري قلمك يترجم للكوكب الهاوي ، متنقلاً في فلك حياته . من محطة عالية : الى محطة عالية ، متدبراً كل مصير ، متميّزاً كل نقلة ، متخيّراً كل إضاءة ، وهكذا تمّ لشيخ الجبل اللبناني على يديك ان يكون سعيد النجم في تاريخ حياته . كما كان سعيده في حياته ، فطوبى لقلمك في الاقلام ، ووفائك في الذمم ، يوم تتلاقى وجوه الأحبّة ، وتجتمع الذبياوات في قرار الله ! !

أمّا نحن وقد رفع لنا الحويّك هذا الوطن في الارض ، واختطّ قوميّته ، والفّ عليه الضمائر ، وعقد الخناصر ، فأيّ قسط وفينا لباني الوطن ، وأيّ حقٍّ أديّنا له ، اللهم إلاّ اذا كان حرى القلوب وحسّها ، وخطرات الذكر فيها تحسب شيئاً في باب الاعتراف بالفضل ، والنهوض لواجبه ، وهي يمين اقسمها ، ويدي على كتابك من فوق الشطر السياسي فيه . إنّ في عنق هذه الأمّة يداً للحويّك لا توفى ، فنحن منه في تاريخ الوطن حيث جمع الشتات ، وضربُ الحدّ ، ونسج الراية ، وفي تاريخ الطائفة حيث دق البشائر بأحلام مارونية عريقة تراها عيوننا على « الجبل اللبناني » ، بعد ان رأتها قلوب آبائنا على « العاصي » السوري .

وقد جرت لنا النعمتان كلتاهما ، على يد الحويك ، بل على حساب كدّه فيهما بين يدي الله وأيدي رجال الممالك ، وتخضيبّ بياض تلك الشيخوخة

المباركة بعرق الجبين : ودم الوتين في طلب النعمتين : فماذا تكافئ الأمّة ذلك الفرد وتكافئ الطائفة ذلك البطريرك ؟ إلاّ اذا عدنا الى صحيّة الحويك نفسه . وقد كان يصنع الصنيع وينساه ويولي المنّة ويدير وجهه : وأخذنا من صحيّته لمكافأته .

فكتابك — لو لم يكن بين دفّته إلاّ تفصيل مصاير الأيام بالحويك في طلب تينك النعمتين — وإلاّ الشدّ والجذب بأعنّات شيخوخته في الطلب . وكدحه العجيب . وفي علّته في بوادي الحوادث وخوافيها لكفى ! !

فكيف اذن والكتاب فيه كرّة متصلة من يوم ميلاد أبينا العظيم الى يوم غرغر بالقداسة على فراش الموت . أضف براعة النسق في السرد ؛ واللباقة في استدعاء الخواطر . والضبط في التدوين : وبياناً سائغاً ونفساً صافياً .

أمّا انا الذي كان بيني وبين الحويك ما بين الابن وابيه : وقطرة الماء والينبوع . فقد حرّكت شجوني وذكرياتي ودموع عيني ؛ ولعلّ الدموع مطاف الحزن الكبير : وآخر ما تستطيعه النفس البشرية من القدرة ، حيث تقصر اليد : ويتلئ الصدر . ويكفّ اللسان عمّا وراءه : والله يحفظك طويلاً .

( رشيد نخلة )

ولمّا ارتقى السيد انطون عريضه (١٩٣٢ — ١٩٥٥) السدّة البطريركية ؛ وكان صاحب الترجمة قد رافقه في سائر ادوار حياته : عهد اليه بمتابعة اعماله الجليلة النافذة : فعيّنه مستشاراً للديوان البطريركي وفي لجنة الطقوس لفحص الكتب الطقسية واصلاحها .

ان العمل النافع الشاق الذي قام به اخرّ بصحته ؛ فوهنت قواه : وضعف بصره : حتى اضطر في اواخر ايامه الى الاستعانة بالعدسة المكبّرة لتدوين كتاباته وابحاثه ، وظلّ مثابراً على التأليف والنشر والعبادة حتى صعدت نفسه الطاهرة الى باريها في دير الكريم بجونيه : في العشرين من آذار سنة ١٩٤٩ فذهب مأسوفاً على علمه وفضله وجهاده .

وبموته انطوت صفحة مشرقة من التاريخ اللبناني العريق وامحت آيات خالدات من سجل حياة حافلة بجلائل الاعمال .

# أسس الطب في القرن الحادي عشر

من

# كتاب الاعتدال للنصوي

بقلم

مارتن ليفي وصفوت سوريال

جامعة نيويورك بألباني

عثر المؤلفان مؤخراً على مخطوطة فريدة بمكتبة المخطوطات بجامعة الرباط تحمل اسم كتاب التسوية تحت رقم ٤٢٨ من مجموعة الاوقاف محررة بالخط النسخي وضمت مائة وثلاثة وعشرين صحيفة .

كما عثر المؤلفان ايضاً على جزء صغير من نفس المخطوطة من المكتبة السليمانية باستنبول تحت رقم م س ٣٦٢٢/٢ ولا شك لديهما في انها قد نقلت عن تلك النسخة المخطوطة بمكتبة الرباط .

وكتاب التسوية مرجع طبي الّفه مواطن فارسي من خراسان هو ابو الحسن على ابن احمد النصوي والذي عاش في النصف الأول من القرن الحادي عشر .

لم يعرف عن النصوي — قبل اكتشاف كتابه هذا — الا ما انجزه في الرياضيات والتي اهتم فيها بأسس الحساب عند الهنود ونظريات ارشميدس[1] ومنالاوس ؛ ولا عجب من ذلك، فان صفحات طويلة من حياته ما تزال ضائعة بين طيات التاريخ .

عاش النصوي في مدن نسا[2] والراي كما اشتهرت اعماله في ايام السلطان

١) مبادئ الحساب عند الهنود لابن لبان تأليف ليفي وبترك (ماديسون سنة ١٩٦٥) ص ٥، ١٥، ١٨، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٣١ .

٢) ياقوت ، معجم البلدان ، المجلد الخامس ص ٢٨١ (بيروت ١٩٥٧) .

البويحد مجد الدولة — ١٠٢٩ — ١٠٣٠ وما بعدها[1] . ومع هذا فلم يعرف من أعمال (العلامة) النصري في علوم الحساب سوى كتابه « التنع في الحساب عند الهنود » وكتابه « الاشباع » بالاضافة الى بحث له نشره العالم مظفر الطوسي عام ١٢٠١ عن تقييمه لفرائض ارشميدس[2] .

ولذا فقد جاء اكتشاف كتاب التسرية مثارًا لدهشة الباحثين والحكماء في ذلك العصر حيث أن النصري لم يكن مشهورًا بين العلماء حينذاك بالاجتهاد في ميدان الطب مما دعاهم الى تقييم رسالته هذه كعمل نظري مماثل للاعمال الأخرى التي عاصرته أو سبقته في مملكة فارس .

يرتب النصري محتويات كتابه تبويباً رائعاً اعاد الى الاذهان صورة عظمة ابن سينا وعلو شأنه في هذا المضمار . قسم الكاتب مؤلفه الى سبعة أبواب اسماهم المقالات السبع وتشتمل على :

١ — في الامور الطبيعية وضمنها وصفة للامزجة والاخلاط والاعضاء والعناصر والقوى التي يقوم عليها الطب وذلك على نسق اعمال جالينوس .

٢ — في العناية بالصحة وطرق العلاج اليدوي في اصلاح كسور العظام وجبرها

٣ — في العلاج بالأدوية

٤ — في وظائف الدم وتأثير النبض على الصحة

٥ — في علاقة البول بامزجة الجسم ووظائف الاعضاء

٦ — في البحران

٧ — في الامراض الحمية

بدأ النصري عمله الكبير — على نسق جالينوس — بشرح بديهيات الطب ونظرياته الأساسية في المقالة الأولى من كتابه والتي ابرزها كمقدمة له شابهت الى حد كبير ما أورده ابن سينا في مقدمة قانونه، مما دعا البعض للاعتقاد بأن ما كتبه النصري قد جاء منقولاً عن اعمال ابن سينا وإن كنا نستبعد ذلك الرأي لاختلاف محتويات الكتابين، وللتقارب الزمني بين حياة الكاتبين : وان كان سبق استخدامهما لمراجع واحدة قد يعد في نظرنا

---

١) البيهقي : تتمة صوان الحكمة ضمد الثاني (لاهور ١٩٣٥) ص ١٠٩ : ١١٠ .

٢) هذه المخطوطات محفوظة بمكتبة ليدن ص ٦٨ ب ، ٧٩ ب (ليدن ١٠٦٠ أ) وكذا مكتبة القاهرة قسم الرياضيات المجلد ٢٠٢ .

احتمالاً متبولاً . وبالرغم من اشارة النصوي في كتابه الى اعمال جالينوس وبولس أجينا وابقراط : فانه لم يشر اطلاقاً الى أعمال معاصره ابن سينا . مما دعي البعض الى وصف انتاجيها بأنه يشبه تعليقين لشخصين مختلفين على آراء جالينوس .

عرّف النصوي علم الطب – في الفصل الأول من مقالته الأولى بأنه معرفة الدلائل المحيطة بالصحة والمرض وكذا الحلات التي قد لا تبدو صحية أو مرضية[1] . كما قسم التشخيص الطبي الى ثلاثة عناصر : الأول واختصّ بالنظر الى الأمور الطبيعية ؛ والثاني اختصّ بالنظر الى الأسباب : والثالث اختصّ بالنظر الى الدلائل والأعراض .

واستطرد النصوي في شرح ما عرفه بالأمور الطبيعية فقسمها بدورها الى سبعة هي :

١ – الاركان أربعة : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة .

٢ – الأمزجة تسعة ، أحدها معتدل وثمانية خارجة عن الاعتدال ، كما ان منها اربعة بسيطة وأربعة مركبة

٣ – الأخلاط أربعة : هي الدم والبلغم والمرة الصفراء والمرة السوداء

٤ – الأعضاء أربعة : خادمة ومخدومة وما ليست بخادمة او مخدومة ومتعددة الصفات .

٥ – القوى ثلاثة : طبيعية وحيوانية ونفسانية

٦ – الأفعال مفردة أو مركبة

٧ – الأرواح مماثلة للقوى : طبيعة أو حيوانية أو نفسانية

سمى النصوي الأركان[2] بالاستقضيات وعنى بذلك أن يفرض أحدها شكله الأصلي بصورة تدعو الباقين للاتحاد معه في ناتج تهاني متكامل كما حصر المؤلف الاستقضيات فيما يلي :

١) يخالف ابن سينا في ذلك رأي النصري ... فابن سينا لا يعترف بوجود هذه الحالة إلا في صورة ضعف جسماني أو عجز لا يصل لخطورة المرض ولا يرقى لتمام الصحة .

٢) وردت في قانون ابن سينا تحت نفس اللفظ « اركان » لتدل على المقومات الرئيسية لجسم الانسان .

- راجع كتاب الكنوز لمؤلفه م. ج أديسا ٨١٧ م (مراجعة ا. مينجانا ، كبردج ١٩٣٥).

النار وهي حارة يابسة .

الهواء وهو حار رطب .

الماء وهو بارد رطب .

الأرض وهي باردة يابسة .

والمزاج حالة تحدث عن تفاعل الكيفيات المتضادة مع بعضها البعض ثم ثباتها عند حد سُمي بالاعتدال . وهذه الحالات تسع : احداها معتدلة وثمانية خارجة عن الاعتدال . أربعة منها وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وأربعة مركبة : وهي الحار الرطب والحار اليابس والبارد الرطب والبارد اليابس .

أما الأخلاط فقد عرفها النصري بأنها أجسام رطبة سيالة يستحيل اليها الغذاء . وتنقسم الأخلاط عموماً الى اربعة أقسام اولها الدم وهو حار رطب ، وثانيها البلغم وهو بارد رطب ، وثالثها المرة الصفراء وهي حارة يابسة ، وآخرها المرة السوداء وهي باردة يابسة[1] .

ويستطرد النصري فيقسم كل من هذه الاقسام الاربعة بدورها الى اجزاء فقسم البلغم مثلاً الى التفه (مسيخ الطعم) والزجاجي وهو ابرزها واغلظها وذو الطعم . كما فصل الأجزاء بدورها الى جزئيات فقسم ذي الطعم الى ذي طعم مالح وهو أحتها واخفها وذي طعم حلو وهو يميل الى الحرارة والرطوبة وذي طعم حامض وهو يميل الى البرودة واليبس .

كما تناول النصري بالبحث أيضاً عملية نشوء الاعضاء من الجسم فجاءت افكاره على نهج آراء القدامى ومفكري القرون الوسطى الذين بنوا نظريتهم على ضوء دراساتهم لتطور الأجنة الحيوانية ... فكتب النصري عن ذلك بقوله :

الأعضاء[2] أجسام متولدة من أول مزاج الاخلاط كما ان الاخلاط اجسام متولدة من اول مزاج الاركان . والاعضاء أربعة أصناف مختلفة

١) قسم الامام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي في كتابه « الرحمة في الطب والحكمة » الاخلاط الى خمسة اقسام اذ اعتبر حالة التوازن بينها حالة قائمة بذاتها . (راجع كتابه المخطوط بدار الكتب المصرية القاهرة ص ٢٤ د) .

٢) راجع ابن القف في « كتاب العمدة في الجراحة » حوالى عام ٦٨٠ هـ . (حيدر أباد ١٩٦٢) صفحة ٩٠

أو رئيسية[١] كالمعادن وأعني بذلك الدماغ والكبد والقلب والانثيين؛ وهناك اجسام خادمة كالعصب يخدم الدماغ والشرايين تخدم القلب واوعية المني التي هي في خدمة الأنثيين، والنوع الثالث يشمل الأجسام التي ليست بخادمة ولا مخدومة وهي الأعضاء التي فيها قوى غريزيـــة كالعظام والغضاريف والاغشية والرباطات والشحم واللحم. والنوع الرابع هو الاجسام التي تكون مخدومة من جهة وخادمة من جهة اخرى كاعضاء الحس والحركة الارادية.

هذا وصادف المؤلف جزئيه في كتاب النصوي شرح منها حركة القلب بطريقة اثارت الشك في مدى حذاقته العلمية وعمق مادته... اذ قال النصوي في وصف تأثير القوى على حركة القلب بأن ما يُحدث انبساط القلب وانقباضه هو ادخال الهواء واخراج البخار الدخاني !! »[٢]

انتقل النصوي بعد ذلك لدراسة قوى الجسم وانشطته واختلاف كل منها عن الآخر[٣]. فعرف القوى بأنها صور للاعضاء يتم بها الفعـــل واصنافها ثلاثة: طبيعية وسكنها الكبد، حيوانية وسكنها القلب، ونفسانية وسكنها الدماغ. ثم فصّل النصوي طبيعة القوى وردها الى وظائفها في بناء الجسم وتشغيله فوصف القوة المغيرة بأنها التي تكون في وقت الكون، والمولّدة بأنها التي تحيل النطفة وتغيرها وتعمل فيها اعضاء متشابهة الاجزاء، والمربية بأنها التي تمدد الاعضاء طولاً وعرضاً وعمقاً وتنقلها من الصغر الى الكبر والغادية بأنها التي تشبه الغدا بالغتذي وتجعل خلفاً مكان ما تنقص منه كما ذكر القوى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ... وافعالها معروفة.

وتكلم النصوي عن القوى النفسية فقسمها الى ثلاث: مدبرة ومحركة بارادة وحساسة؛ وواصل تقسيماته ففصل القوى المدبرة مثلاً الى المتخيلة وهي في مقدم الدماغ والمفكرة في وسطه والذاكرة في مؤخره.

هذا ختم النصوي فصله عن الأمور الطبيعية بإضافة ما ارتآه مكملاً لها فزادها أربعة عناصر أخرى هي أعمار الناس وألوانهم وسحناتهم وطريقة

١) راجع قانون ابن سينا صفحة ٥،١٦٦
٢) ويقصد بذلك الاشارة الى الحركة التنفسية والتي تعد جزءاً رئيساً في النظرية الافريقية في وظيفة القلب. كما ورد في قانون ابن سينا أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الجزء الايسر من قلب الانسان مجوفاً ليكون مسكناً للنفس.
راجع « قانون الطب لابن سينا » (مكتبة ليون ١٩٣٠). ص ١٢٣
٣) كتاب التسوية للنصوي ص ٧

التمييز بين الذكر والانثى فعلى سبيل المثال شرح المؤلف مراحل نمو الانسان فوصفها بأنها أربعة على التفصيل التالي : طور الصبا أو النمو ومنتهاه نحو سن الثلاثين وهو حار رطب. طور الشباب وهو استكمال النمو ومنتهاه نحو سن الخمسة وثلاثين : وهو حار يابس : طور الكهولة . وهو سن الانحطاط دون ان تخور القوى ومنتهاه نحو سن الستين . وطور الشيخوخة وهو الذي تبدو فيه ضعف القدرة وهو من بعد الستين الى آخر العمر وهو برد يابس .

كما علل النصري اسباب اختلاف الوان الجلد فنسبها لأحد سببين :

(ا) لسبب داخلي كالاخلاط ونسبتها الى بعضها البعض : فالمعتدل الخلط يتبعه اللون المركب من البياض والحمرة : والخارج عن الاعتدال فمنه ما يدل على غلبة الحرارة كالأسود والأصفر والأحمر . الأول يغلب عليه الخلط السوداوي : والثاني يغلب عليه المرة الصفراء : والثالث يغلب عليه الدم .

(ب) اما لاسباب خارجية وهي ما وصفها النصري بسوء مزاج اهواء كبرد مزاجه في بلاد الشمالية أو سخونته في بلاد الأحباش . كما نسب النصري ايضاً اختلاف لون الجلد الى ما قد يدور في الانسان من احداث نفسانية منكورة كالصفرة الحادثة عن الغم : أو حمرة الخجل وما إلى ذلك .

ويرى المؤلفان أن الأمور الاربعة التي أضافها النصري الى الأمور الطبيعية السبعة ربما جاءت منقولة عن رسالة ابقراط الشهيرة « الأهوية والمياه والبلدان »[1] .

واسترسل النصري في رسالته فاشار الى ما أسماه بالمراحل الأربعة للامراض وهي مرحلة البدء حيث تكون الافعال الضرورية قد نالها ضرر ولكن القوى الطبيعية للجسم لم تبتدأ بعد في ايضاح السبب المحدث للمرض مرحلة التزايد وفيها يزيد المرض ويقوى بينما تضعف قوى الجسم، وفيها تكون الطبيعة قد بدأت عملها في المرض إلا انه يجري على غير نظام أو كمال .

مرحلة الانتهاء وفيها يتوقف سريان المرض حيث أظهرت الطبيعة علامات تدل على قهرها للمرض أو قهر المرض لها .

---

١) راجع كتاب مارتن ليفي « المبادئ الاخلاقية في الطب عند المسلمين في العصور الوسطى من كتاب الرهاوي الاخلاق عند الاطباء » (مكتبة فيلادلفيا ١٩٦٧) ص ٤٤ .

مرحلة الانحطاط وفيها يتناقص المرض ويتخاذل نتيجة لقهر الطبيعة له ودفعه وحل عقدته .

هذا ويبدو جلياً من مناقشة المقالة الأولى للنصوي والتي جاءت على نسق قانون ابن سينا أنها قد جاءت في صورة مغايرة تماماً للمقالة الثانية عن اسباب المرض والتي أودعها النصوي آمثلة فريدة ومخالفة لتلك التي أوردها في سائر مقالاته الأخرى . ففي مقالته عن اسباب المرض كتب النصوي يقول[1] .

السبب هو ما يكون اولاً فيؤدي الى وجود حالة من حالات المرض أو علمها ... واجناس الأسباب إما طبيعية : منها ما تفعل ، وما تحفظ : وإما خارجة عن الطبيعة وهي ايضاً إما فاعلة أو حافظة .

الاسباب الحافظة تحفظ ما يجدّ من صحة أو مرض والفاعلة : تفعل ما هو ليس بموجود في الصحة والمرض وهي ستة احوال :

الهواء المحيط — المأكول والمشروب — الحركة والسكون — النوم واليقظة الاستفراغ والاحتقان — والاحداث النفسانية . فاذا قُدرت هذه الأحوال بالقدر الذي ينبغي واستعملت بالكمية والكيفية حسب توقيت وترتيب جيدين حُفظت الصحة أو أحدثت ، واذا انحرفت أحدثت المرض او حفظته . ومن المثير في هذه المقالة ان النصوي قد أورد الاحداث النفسانية ضمن أسباب المرض مؤيداً القول بأن العرب هم اول من تعمقوا في دراسة الاضطرابات الفسيولوجية الناتجة عن الاحداث النفسية : هذا وان كان الاغريق في حقيقة الامر قد سبقوا العرب في الاشارة لهذه المحدثات : إلا ان العرب قد توصلوا بمهارتهم الى تحليل المؤثرات النفسية وربطها بالانشطة الصحية للجسم، كما استخدموا ذلك كأحد المقومات الرئيسة التي ارتكزت عليها أبحاثهم الطبية .

تناول النصوي اسباب الأمراض فقسمها الى ثلاثة :

بادية تطرأ على البدن من خارجه كالبرد والحر

سابقة وهي تتكون وتتجمع داخل البدن كالامتلاء والتخمة .

واصله وهي الموجبة للمرض فبحضورها يحضر وبزوالها يزول كالعفن الحمى .

---

١) راجع قانون ابن سينا الكتاب الأول الجزء الثاني للفصل الثاني ص ٤٥

ويستطرد النصري في الفصل الثالث من مقالته الأولى فيتناول بالبحث بطريقة جمالية شرح نظريته في الأعراض وعلامات المرض. فعرف العرض بأنه الشيء الذي يتبع المرض. ثم حدد العلامات بثلاث، علامة تدل على الصحة، وعلامة تدل على المرض وعلامة تدل على ما ليس بصحة أو مرض.

ويربط النصري بين العرض والعلامة فيقول بأنهما شيء واحد، اذا قيس بالمريض سمي عرضاً وإذا قيس الى الطبيب سمي علامة. كما تناول المؤلف في هذا الجزء شرحاً موجزاً لحركة الشمس والكواكب والرياح وتأثيرها على الصحة وكذا المؤثرات المتباينة الناجمة عن تغيير الهواء والاستحمام ونوع الأطعمة والشراب. ولكننا نرى ان آراءه في هذا الفصل جاءت مبهمة بعض الشيء، غير واضحة. حيث نلمس تجميع غير منتظم لتعاريف ونظريات متعددة سبق أن وردت في أعمال جالينوس وابقراط دون ان يربط بينها أو يحسم وجهة نظره الخاصة.

هذا وان كنا نجزم بان هذه التعاريف والنظريات لم ترد في قانون ابن سينا، بالرغم من تناوله لذات الموضوعات. فانه ليس من العسير على الباحث في هذا المجال أن يلمس وجودهما واضحاً في سياق ونمط مخالفين للصورة التي ابرزها علينا النصري.

ويتكلم النصري في مقالته الثانية عن أساليب العلاج فقسمها الى حفظ صحة الأصحاء، والى مداواة المرضى. كما استرسل في شرح أساليب الطب اليوناني والذي كان يميز — في الحقيقة — الاتجاه السائد عند الأطباء العرب في ذلك العصر فشرحه النصري بقوله[1].

يتم حفظ الصحة بأحد صور ثلاث:

أ — بتعديل العناصر الستة المكونة لأسباب الصحة والمرض.

ب — باستفراغ الخلط الغالب في البدن والذي يبعد عن حالته الطبيعية.

جـ — بأن يودع البدن مادة محمودة من العناصر الستة السابق ذكرها.

وفي تقسيم آخر حصر النصري أساليب العلاج في تدابير الاصلاح واستخدام الأدوية أو باليد ... وهي طرق سبق للاغريق واطرد استخدامها

(١) كتاب [illegible] للنصري ص [illegible]

من قبل . إلا أنهم لم يبزوا العرب في اتقانهم لها على صورة ما ابرزه الزهراوي مثلاً في كتابه « التعريف لمن عجز عن التأليف » .

تحدث النصوي ايضاً عن استخدام الأدوية فذكر أنها تستعمل من الظاهر أو من الداخل . فيكون استعمالها من الظاهر بالطلاء والمسح والتكميد والتضميد والمراهم . أما استخدامها من الداخل فيكون عن طريق ادخالها من الفم أو الانف أو الاذنين أو الدبر أو مجرى البول . كما وصف كيفية اختيار الدواء، وحدد خواصه، ووجوه استعماله وأكد ضرورة موافقة كمياته ومواقيت استعماله لحالة كل مريض على حدة . وقدم النصوي في ذلك وصفاً دقيقاً واضحاً لخطته في العلاج القديم والتي تقوم إساساً على العناصر الآتية :

أولاً القصد ويتضح من الأعراض والعلامات المرضية . ثانياً الأسباب . ثالثاً قدرة المريض على مقاومة المرض . . رابعاً مزاج البدن المغير لمجراه الطبيعي . خامساً المزاج الطبيعي للبدن . سادساً سن المريض . سابعاً عاداته . ثامناً الفصل من السنة الذي وقع فيه المرض . تاسعاً طبيعة المنطقة التي يسكنها المريض . عاشراً حالة الهواء وقت المرض .

وتناول النصوي في مقاله الثالثة موضوع العلاج بالأدوية فشرحه في اسهاب مطول ففسر نظريته في المضادات عند اختيار الأطباء للادوية وأبرز لذلك ثمانية قوانين تحكم اختبار قوى الأدوية[1] .

اولاً أن يكون الدواء خالياً من كل كيفية عرضية مكتسبة .

ثانياً أن يجري اختبار الدواء اولا في الامراض البسيطة قبل المركبة .

ثالثاً أن يداوى به علل متضادة .

رابعاً أن تتساوى قوة الدواء مع قوة المرض، حتى يمكن الجزم بتأثير قوته .

خامساً أن تختبر قدرة الدواء على التبريد والاسخان .

سادساً أن يراعى نمطية الدواء ودوام تأثيره في جميع الحالات المماثلة .

سابعاً أن تقاس قواه في الاسخان او التبريد على أجساد آدمية[2] .

ثامناً أن يراعى التمييز بين الدواء والغذاء فالاول يعدل الكيفية والثاني يزيد في الجوهر .

---

١) كتاب التسوية للنصري ص ٤٧–٤٨

٢) راجع كتاب حياة الحيوان للدميري ( القاهرة ١٢٩٢ هـ ) المجلد الثاني ص ٥ وكذا كتاب نزهة القلوب للقزويني (لندن ١٩٢٨ م) القسم الحيواني ص ٧٥

هذا ويستطرد النصري فيركز اهتمام البحاث إلى نظريته في تحول قوى الأدوية والركائز التي تقوم عليها سهولة أو جمود استحالتها الى حالات أخر. وآراؤه في ذلك في الواقع مشابهة للنظرية الحديثة في التحولات الكيميائية. كما عدد المؤلف في هذا الصدد اهمية مقومات الأدوية من حيث طعومها وروائحها والوانها وسرعة استحالتها.. وهي مقومات اعتبرها بالغة التأثير في بداية العملية الفسيولوجية للجسم.

وفي فصل آخر تناول النصري بالتفصيل شرح قانونه في أوزان الأدوية المركبة؛ وإن لم يشر فيه في الواقع الى الكثير منها على وجه التحديد مكتفياً بالاسهاب في شرح القانون من زاويته العلمية البحتة. ومع ذلك نراه يسوق بعض الأمثال لمركبات دوائية هامة، مثل اضافته الصمغ الى الترياق لتقوية تأثيره أو اضافة الخمر اليه لزيادة قدرته على النفاذ من الانسجة: أو اضافة الأفيون للادوية الحارة لحفظ قواها.

أما مقدار الشربة من الدواء المركب فيحسبه المؤلف على ضوء عدد الأدوية المستخدمة فيه وكمياتها. فاذا اخذنا قدر شربة كاملة من دواء بسيط فليؤخذ نصفها ان كان الدواء مركباً من دوائين بسيطين؛ أو ثلثها ان كان مكوناً من ثلاثة ادوية وهكذا.. وعلى الطبيب أن يقدر ذلك بنفسه ويحسب حسابه جيداً.

ثم انتقل النصري في مقالته الرابعة لشرح نظريته في النبض: كقسم هام من اقسام الطب؛ كان يحظى باهتمام بالغ في العصور الوسطى فأطنب المؤلف في شرحه اياها بقوله.

القلب «ينبوع الروح ومعدنه. كما بينا.. إذ تجري فيه الى سائر الاعضاء بواسطة الشرايين. وعلم النبض هو علم الروح: كما ان النفس هو علم الأخلاط.

وأول دلائل النبض واكثرها هو معرفة حالة القلب؛ كما ان أول أدلة النفسة وأكثرها هو معرفة حالة الكبد لأنه موضع الطبخ وينبوع الأخلاط».

وفي هذه المقالة ردد النصري في معالجته لنظريته في النبض نفس الآراء التي أتى بها العلماء في القرون الوسطى في شرح وظيفة القلب والشرايين والروح في اعاشة الجسم... وهي نظرية سبقت أعمال ابن النافس وكبلر وسرفيتس وهارفي وغيرهم من المجددين أصحاب النظرية الحديثة، والذين تمكنوا من اثبات الدور الحقيقي للدورة الدموية في الجسم، وبرهنوا للعالم خطأ

الرأي القديم القائل بأنه الوريد الايسر إنما يحمل هواءا وروحاً . فأثبتوا بالدليل انه يحمل في الواقع دماً فاسداً نتج عنه الحركة الذاتية للرئة . وقد أدى ذلك الى مكانن متابعة علماء النفس والكيمياء المعاصرين مثل لافوازيه وآخرين لأبحاثهم ؛ فتوصلوا لتقدم علمي كبير في هذا الميدان . ولكننا نرى : بالرغم من ذلك ان آراء النصري وغيره من معاصريه في القرن الحادي عشر لعبت دوراً كبيراً في هذا الشأن اذ أسست وأرست دعائم نظرية النبض . فقد وصفها المؤلف بقوله «القلب شريان البدن . . فهو يوصل الروح لسائر الاعضاء كما انه يخرجها بحركة الانقباض ؛ ويدفع عنها فضلة البخار الدخاني كي تعيش وتعضو . فهاتين الحركتين ( الانبساط والانقباض ) وما بينهما من سكوت سُمي بالنبض . ولذا فقد عُرِّف النبض بأنه حركة مكانية تحرك القلب والعروق والضوارب للانبساط والانقباض لتعديل الحار الغريزي ، وانماء الروح الحيواني ؛ وتوليد الروح النفساني . وفائدة دخول الهواء البارد وخروج البخار الحار ( هو ) لتعديل الحار الغريزي . . . ولذ فقد قيل عنه بأنه رسول لا يكذب ؛ ومناد حرس ، يخبر عن حقيقة احوال القلب » .

وإن كانت دراسة نظرية النبض عند العرب تعد في الواقع ميداناً في غاية التعقيد حيث قدمت علما لم يسبق معرفته حتى للعلماء المعاصرين ، فقد استخدم الأطباء العرب معرفة حركة النبض وخواصها وحركة القلب والشرايين كقياس أساسي يقوم عليه تشخيصهم للامراض ؛ وهي ظاهرة بدت واضحة جلية في قانون ابن سينا .

هذا وتوصل النصوي في ختام شرحه لنظرية النبض الى استخلاص عدة مبادئ ثابتة اوصى الطبيب باستخدامها لقياس حركة النبض ومدى انتظامها وهي :

ا — مقدار انبساط القلب والشرايين .
ب — تأثير الدفع النبضي في الأصابع .
جـ — الزمن اللازم لكل حركة نبضية
د — قوام الآلة .
هـ — خلو أو امتلاء الشرايين عند النبض .
و — انتظام الحركة أو عدم انتظامها .
ل — درجة حرارة أو برودة الاطراف .
ز — طول زمن السكون بين كل حركتين نبضيتين .

ح — استواء النبض او اختلافه .

ط — ثبات الحركة .

ى — وزن الحركة .

وقد قدم المؤلف في بحثه شرحاً مفصلاً لهذه المقاييس على نهج ما ورد بقانون ابن سينا . هذا . وإن بدا ان كلاهما قد استخدم في وصف مقاييسه الفاظ مماثلة تماماً لألفاظ الآخر ؛ إلا انه لا يوجد لدينا ما يدل على اقتباس الأول من اعمال الثاني .

وكما أسهب الأطباء العرب في شرح نظرية النبض — والتي تضاءل استخدامها كثيراً في القرن الأخير . نجدهم قد أسهبوا في وصف عملية الاخراج البولي واعتمدوا عليها عند تشخيصهم للامراض وعلاجهم لها . وللتدليل على اهتمام البحاث في القرون الوسطى بهذا الموضوع ؛ نسوق باختصار بعض آراء النصري في ذلك قوله .

البول جزءان : المائية المنسكبة والثفل الراسب . والمائية جزءان : القوام واللون . والتمييز بينهما ينقسم الى ثلاثة اقسام : الطافي في اعلا القارورة ؛ والراسب في أسفلها ؛ والمتوسط . واصناف القوام ثلاثة الرقيق ؛ والثخين ؛ والمعتدل . والألوان ستة . الابيض وهو الأترجي ؛ والأصفر وهو الغاري أي لون الغار والاحمر الناصع وهو لون شعر الزعفران ؛ والاحمر القاني وهو لون الدم ؛ والأسود . اما أسباب اختلاف الألوان فعديدة : فاللون الأبيض إما لان البول لا يخالطه شيء من المرار فيصبغه أو لبلغم كثير إختلط به . واللون الأصفر يكون من مرار كثير خالطه ؛ والأحمر القاني فيكون من مخالطته لدم صبغه ؛ والاحمر الناصع فمن مرار كان مقداره اكثر من مقدار الأول ؛ والأسود فمن برودة مفرطة او احتراق شديد أو لكثرة خلط سوداوي خالطه .

هذا ويستطرد النصري كذلك في وصف البول ذو الثفل الراسب فيقسمه بدوره الى اقسام واجزاء غاية في التفصيل ؛ وان ارتبطت جميعها بفكرة الأخلاط وانسجامها في الجسم .

ثم انتقل النصري في عمله الطبي الكبير الى مقالته السادسة والتي خصصها لدراسة البحران والتغيرات التي تصاحبه ؛ سواء في دور التشخيص أو العلاج . فنجد قد رد الفضل في علمه وعرفانه في هذا الموضوع الى جالينوس اذ قال :

«قال جالينوس: البحران تغير سريع من المرض إما الى الصحة وإما الى الموت . كما قيل أنه تغير سريع إما الى جانب الصحة وإما الى جانب المرض .. ويدل ذلك على تمييز الطبيعة للشيء الردي من الشيء الجيد: وغشتها للاندفاع والخروج: فوجب عند هذه الحال ان يقع الاضطراب. وللبحران دلائل يصل الطبيب بها الى ما يكون منه ... وبيان هذا ان المرض كالعدو الخارجي للمدينة، والطبيعة كالسلطان الحافظ لها: فقد يجري بينهما مشاجرات خفيفة لا يعتد بها ، وقد يشتد بينهما القتال فيعرض حينئذ من علامات اشتداد القتال اسباب مثل الوغى والصراخ وسيلان الدم ... فاما تغلب السلطان الحامي أو تغلب العدو الباغي .. وتكون الغلبة إما تامة لأحد الطائفتين كتمام الهزيمة الفعلية بين المدينة والعدو الخارجي ، أو ناقصة فيكون فيها هزيمة لا تمنع الكر والرجعة حتى يقع القتال مرة اخرى أو مرات عديدة ... فكذلك القوة التي تأتي البحران الجيد : فإما تطرد المادة المؤذية عن القلب والاعضاء الرئيسة ونواحيها والأطراف : وإما ان تطردها عن القلب فقط ولا تقدر ان تطردها عن الأطراف .. كذلك يكون كل بحران إما تام واما ناقص، وكل واحد منها إما جيد أو ردي .. والبحران التام هو الطارد طرداً كلياً . والناقص هو بحران الانتقال ، الموثوق به ، البين، والظاهر : والسليم الأعراض الذي أنذر به في يوم من ايام الانذار ووقع في يوم بحران محمود: فيكون نافعاً في وقت تزايد المرض: وفي المنتهى يكون بحراناً تاماً . وقد يكون انقضاء الامراض بلا بحران ، فكل مرض إما ان يزول على سبيل البحران أو على سبيل التحلل .. بأن يتحلل يسيراً يسيراً حتى يفنى ... » وفي فصل آخر وصف النصري أيام البحران وتأثيره بقوله « علامات حركه المادة في البحران الى أعلى هي الصداع والدوار والثقل في الصدغين والطنين والصمم . وقد يتقدمه أو يقترن به ضيق في التنفس: وآلام في العنق . واعلم ان اشتداد المرض والاعراض يكون دليلاً لأن الطبيعة تشتغل فيه بإفضاح المادة عن كل شيء» .

كما نوه النصري في ختام مقالته السادسة إلى أيام البحران فقال « انها إما ازواج أو أفراد ، والأفراد أقوى . مثال الأزواج الرابع والسادس والثامن والعاشر والرابع عشر، والأفراد مثل الثالث والخامس والتاسع والحادي عشر والسابع عشر والحادي والعشرين والسابع والعشرين . كما قال إن يوم البحران الجيد اذا ظهرت فيه علامات ردية فذلك أردى وأدل على الموت .

ومعرفة أيام البحران تتطلب دائماً دراسة الاعراض . فان كان هناك تدبير للعلاج فيجب ان يكون في أيام البحران أو ما يقرب منها حتى يكون علاج المريض موحداً وحتى لا يحرك المرض بدواء آخر ، وربما عاون الطبيعة على الاستفراغ فأدى ذلك الى افراط شديد أو ضادها فولد تكافؤا خطراً في وجوه شتى .

وفي المقالة الأخيرة من كتاب التسرية تناول النصوي بالبحث موضوع الحميات فعرف الحمى « بانها حرارة خارجة عن الطبع تنبعث من القلب في العروق والضوارب تضر بالافعال ... » .

وقسم النصري الحمى الى ثلاثة اجناس :

حمى الروح وتدعى حمى اليوم

حمى الأخلاط وتدعى حمى العفن

والحمى التي تنشب في بالاعضاء الاصلية وتسمى حمى الدق .

واسباب حمى اليوم هي الأسباب العادية .. ومحدثاتها اربعة

ا ــ ما يلقي البدن من خارج كالحر الشديد والبرد الشديد والاستحمام بالمياه الساخنة وغيره .

ب ــ وما يرد على البدن من داخل كالطعام والشراب والدواء الحار .

حـ ــ الحركة المفرطة للنفس كالغم والغضب أو للبدن كالتعب أو الورم .

د ــ من الاسباب المتقادمة كزيادة مقدار الأخلاط وغلظها ولزوجتها والسدد الحادثة عنها .

كما قسم المؤلف أسباب حمى العفن بدورها إلى ما ينتج عن عفونة الدم ، أو عفونة الصفراء ، أو عفونة باقي الأخلاط . وهي إما دائمة إن كانت العفونة داخل العروق ، وإما بائية ان كانت خارجها .

ومن هذا يتضح للقارئ أن نظرية النصوي في تشخيص المرض قد قامت على أساس موحد، هو فكرة الاخلاط ... فقد ربط مثلاً بين عدم انتظام الدورة الحمية في الجسم وبين تجمع الاخلاط بداخله : وعفونتها وعسر اخراجها .

وعلى سبيل المقارنة بين انتاج النصوي في هذا المجال وبين أعمال من سبقوه من علماء الاغريق يبدو لنا جلياً حسن ترتيب وتنظيم النصوي في كتابته ، وان تعرض لنقد كثير من النقاد على أساس قصر تناوله لنظريات طبية

بحتة دون اهتمامه بالناحية العملية منها . وهي ظاهرة سائدة شملت جميع شرائح الطب في العصور الوسطى لصعوبــة مراسها مما اضطرهم في الكثير من الاحيان إلى اهمالهم لهذا النمط من الدراسات الطبية وتخصصهم في دراسة علم الأدوية ووسائل العلاج به . ولهذا نلمس واضحاً تفوق الأطباء العرب في دراستهم لعلوم الصيدلة في العصور القديمة .

ومن جهة اخرى وجد الباحثون اتفاقاً عاماً بين نظريات النصوري وافكار ابن سينا في نفس المجال ، بالرغم من اختلاف كل منهما في تفاصيله . الأمر الذي يدعو للاعتقاد بأن النصوري قد رفض الاخذ بقانون ابن سينا وان كان من الجلي ان نظريتيهما قد انبثقتا عن افكار واحدة نردها غالباً لأعمال جالينوس وابقراط وبولس اجينا . فمن النواحي النظرية الثابتة مثل وظائف الكبد والقلب أو الروح نجد ان كلاهما لم يحد عن الأفكار التي اتى بها السابقون في هذا المضمار ؛ وإن أبرز ابن سينا آراء ونظريات على جانب كبير من الاستقلال الفكري في مجال استخدامه للادوية وفي بعض نواحي الأعمال الطبية الأخرى ؛ مثله في ذلك كمثل الكثيرين من العرب الذين تخصصوا في علوم الطبيعة والذين عاشوا عصرهم الذهبي بين عام ٨٥٠ — ١١٠٠ م.[١]

وهناك سؤال قد يتبادر الى أذهاننا اخيراً عما ان كان الاطباء الآخرين في ذلك العصر قد أثاروا أية تحفظات فيما يتعلق بتبولهم للنظرية الاغريقية في الأخلاط أو قد تشككوا في الآراء الأخرى التي استندت اليها ؟

ان اجابة مباشرة لهذا السؤال قد تبدو صعبة في بادئ الأمر وان كانت هناك شواهد كثيرة تشير الى قيام هذه التساؤلات على صعيد واسع ... ولعل اصدق مثل لذلك هو الصراع العلمي الذي حدث بين العالم ابن بطلان من العراق وزميله علي ابن زيدان من القاهرة حوالى عام ١٠٦٨ ميلادية عندما نشر ابن بطلان كتابه «رسالة في دعوة الاطباء»[٢] بالرغم من شهرة ابن زيدان الواسعة في ذلك المجال الطبي وسبق نشره لكتابه «دعوة الاطباء». فقد حدث في احد المرات اثناء زيارة ابن بطلان للقاهرة أن هزأ بأحد تلاميذ ابن زيدان مما دعي الأخير لمهاجمته وتجريح آرائه في سلسلة من المحاورات

١) راجع كتاب مارتن ليفي «اقرباذين الكندي» (ماديسون ١٩٦٦) .

٢) مخطوطة ايا صوفيا رقم ٣٦٢٦ ، بيروت ٣٠٣ ، الموصل ٢٣ والتي نشر جزء منها بمعرفة بشارة زلزل (الاسكندرية ١٩٠١) .

المتبادلة بينهما والتي ساعدت الى حد كبير على ازدهار الفكر الطبي العربي في ذلك الحين[1]. وفي ذلك ايضاً كتب ابن الاردي والذي عاش في بغداد في اوائل القرن الثاني عشر نقداً لكتاب ابن زيدان أسماه «شرح مشكلة دعوة الأطباء»[2] اثار فيه كثيراً من التساؤلات في صدق المقومات الطبية التي قامت في ذلك الوقت سواء من ناحيتها النظرية أو العملية... ففي ما ينيف عن خمسين موضوعاً أبرز ابن الاردي — في محاولة جريئة — تردده وعدم قبوله للآراء الاغريقية التي استسلم لها الاطباء العرب في البداية.

هذا كما تشكك صاحب الرسالة في صدق ودقة التفسيرات الواردة عن المصادر الاغريقية المتوارثة ، وقاد هجوماً عنيفاً على فكرة الاخلاط القديمة ، وأكد عدم اتفاق الاطباء العرب على صلاحية استخدامها كاساس علمي موحد.

وكنتيجة لذلك ، بدأت نظرية الأخلاط في التداعي تحت وطأة التقدم العلمي الحديث ، فقد كان نقد الأطباء العرب لها ونبذهم اياها هو العامل الرئيسي لسقوطها كوسيلة ناجعة للعلاج بالرغم من عجزهم عن اثبات ذلك علمياً في ذلك الحين بالامكانيات العلمية المحدودة التي أتيحت لهم.

وفي النهاية يجدر بنا أن نذكر أن التحيز الفكري نحو نظرية علمية قاصرة والذي مارسه بعض البحاث العرب في ذلك العصر ليعد أمراً عادياً لا يختلف كثيراً عما نراه من تحيز الكثير من علماء العصر الحديث في قضايا مماثلة[3].

هذا وبالرغم من الجهد العلمي الكبير التي قام به النصري وابن سينا فانهما ايضاً لم ينجيا من اتهامهما بالتحيز الى جانب النظرية الأغريقية القديمة.

---

١) راجع كتاب سكوت ومايرهوف «الصراع الطبي الثلثي بين ابن بطلان وابن زيدان في القاهرة» (مكتبة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٣٧).

٢) مخطوطة ايا صوفيا رقم ٣٦٢٧/٢ صفحات ١١٩:٦٦٦ أ.

٣) راجع مقالة مارتن ليفي «اسئلة طبية لابن بطلان واجابات لابن الاردي في القرن الحادي عشر». مجلة تاريخ الطب العدد ٣٩ سنة ١٩٦٥ الولايات المتحدة الامريكية.

# MESSAGE ÉVANGÉLIQUE
# ET HUMANISME HELLÉNISTIQUE

## I

## CLÉMENT D'ALEXANDRIE

PAR

MARTINIANO RONCAGLIA

### FORMATION DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Celui que nous connaissons sous l'appellatif de Clément d'Alexandrie s'appelait en réalité *Titus Flavius Clemens* (1) et naquit vers 150 de parents païens, semble-t-il, à Athènes, où il aurait reçu également sa première formation intellectuelle (2). Nous ignorons tout de la date, des circonstances et des raisons de sa conversion au Christianisme. Nous savons seulement que, devenu chrétien, il entreprit de longs voyages en *Magna Graecia* (Italie méridionale), en Syrie et en Palestine. Selon les habitudes des temps classiques — et qui ne sont pas encore mortes de nos jours —, il se proposait ainsi de chercher l'enseignement des Maitres les plus renommés. En effet il nous renseigne qu'il avait appris sa doctrine « de la bouche de Maitres bienheureux et de mérite vraiment éminent. L'un, un Ionien, vivait en Grèce, d'autre en *Magna Graecia* — l'un de ceux-ci était de la Coelé-Syrie, le second d'Égypte —,

(1) J. QUASTEN, *Patrology*. Utrecht-Antwerp 1962, II, 5-36; Adolf HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. 2. erweiterte Auflage. Leipzig 1958, I, 296-327; G. LAZZATI, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*. Milano 1939. Sur la naissance païenne de Clément, voir surtout EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica* II, 2, 64.

(2) E. BUONAIUTI, *Clemente alessandrino e la cultura classica*, dans *Rivista storico-critica di scienze teologiche* I (1905), 393-412. Pour l'origine athénienne, voir EPIPHANIUS, *Haeres*. 32, 6: « Clément, que certains disent être Alexandrin et d'autres Athénien... » Mais tandis que la première indication est unanimement rejetée par les historiens, son origine athénienne, au contraire, semble bien probable.

d'autres en Orient: l'un était d'Assyrie, l'autre de Palestine, juif de naissance; j'en rencontrai un dernier — mais il était le premier par son rayonnement! — et quand je l'eus découvert à la trace en Égypte où il se cachait, je m'en tins là. C'était, à la lettre, une abeille de Sicile; butinant les fleurs aux prairies des Prophètes et des Apôtres, il engendrait une science (γνῶσις) pure dans les âmes de ses auditeurs. Ces Maitres, qui conservent la vraie Tradition du bienheureux Enseignement (1), issu tout droit des Apôtres Pierre, Jacques, Jean et Paul, transmis de père en fils — mais peu de fils sont à l'image des pères —, sont arrivés jusqu'à nous, grâce à Dieu, pour déposer en nous ces belles semences de leurs ancêtres et des Apôtres » (2).

La curiosité des historiens a été excitée à plusieurs reprises pour essayer d'identifier les Maîtres de Clément. On a proposé de voir dans l'Ionien, Méliton de Sardes; dans l'Assyrien, Bardesane ou Tatien; dans le Juif, Théophile de Césarée ou Théodote le Gnostique. Seulement le dernier a pu être sûrement identifié avec Pantène. Mais l'événement qui détermina, sinon son orientation intellectuelle, du moins à se mettre au service du Didascalée, fut la rencontre avec Pantène, à Alexandrie. Les enseignements du vieux et vénérable Pantène exercèrent sur lui un tel attrait qu'il se fixa dans la cité alexandrine et en fit sa seconde patrie. Il y a eu sans doute d'autres raisons qui le convainquirent sur l'opportunité de s'établir à Alexandrie, parmi lesquelles la considération que cette ville était le centre le plus apte pour son épanouissement intellectuel.

Clément devint ainsi l'élève ou l'auditeur de Pantène (3). D'autres pensent qu'on peut le considérer une espèce d'adjoint ou d'assistant de Pantène, toujours est-il qu'il lui succéda à la tête du Didascalée (4). La date exacte de cette succession ne sera

(1) Ici on fait ouvertement allusion à la méthode judéo-chrétienne de la transmission orale des traditions exégético-théologiques qu'on faisait remonter, de père en fils, au « bienheureux enseignement » (*at-ta'lim al-karim*, diraient les Arabes) des Apôtres. Nous verrons cela plus avant.

(2) Clemens Alex., *Strom.* I, 11.

(3) Theodor Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. 3. Auflage. Erlangen 1884, III, 156-176; Harnack, *op. cit.*, I, 293.

(4) Pamphile de Césarée dans son 'Απολογία ὑπὲρ 'Ωριγένους nous fait savoir que Clément était ἀκροατής καὶ τοῦ Διδασκαλείου διάδοχος de Pantène. Voir aussi Hieronymus, *De viris inlustribus*, 38: « Clemens, Alexandriae Ecclesiae Presbyter, Pantaeni, de quo supra retulimus, auditor post ejus mortem Alexandriae scholam tenuit et κατηχήσεων magister fuit. » Que Clément ait été prêtre, comme l'affirme Jérôme, on ne peut pas le soutenir avec certitude ni en se basant sur le douteux *Paedagogus* I, 37, 3, ni en se référant à la lettre d'Alexandrire de Jérusalem (Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 11, 6). Sur cette question voir H. Koch,

probablement jamais connue avec certitude. La date de l'an 200 environ est seulement probable. Quelque temps plus tard, la persécution de Septime Sévère obligea Clément à quitter l'Égypte. Il chercha refuge en Cappadoce, auprès de son élève Alexandre, le futur évêque de Jérusalem. Il y mourut peu avant 215, sans avoir revu l'Égypte. Toutes ces circonstances on fait qu'« on n'est pas même sûr qu'Origène ait eu des relations personnelles avec Clément d'Alexandrie, mais il parait incontestable qu'il a lu ses œuvres » (1).

ÉCRITS. VUE D'ENSEMBLE.

Sur la vie de Clément d'Alexandrie nous avons très peu de données certaines, mais ses écrits, au contraire, nous permettent de nous faire une idée très nette de sa personnalité. On y découvre parfois la main d'un maitre d'œuvre. En tout cas c'est avec lui que la doctrine chrétienne affronte — tant bien que mal — les idées et les œuvres de la culture classique et contemporaine des auteurs grecs. Et c'est aussi avec lui que le dialogue entre cultures « profane » et « ecclésiastique » s'engage avec une hardiesse et une aisance de méthode qui fait de lui un pionnier de la pensée grecque appliquée à une doctrine sémitique. En cela il a même dépassé Philon (2), et Clément a été même salué comme le premier humaniste chrétien (3) ; ce qui n'est pas faux si nous plaçons

---

*War Klemens von Alexandrien Priester?* dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 20 (1921) 43-48.

Toujours en partant des idées cristallisées par le célèbre historien Gustave Bardy on a pu affirmer encore récemment qu'il est très probable que Clément n'exerça jamais à Alexandrie une fonction officielle de catéchète, car Origène fut le *premier* à l'assumer. Voir J. MUNCK, *Untersuchungen über Klemens von Alex.* Stuttgart 1933, 224-229. Il est vrai que M. POHLENZ, *Klemens von Alex. und sein hellenisches Christentum*, dans *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. Philosophisch-historische Klass 1942, Nr. 3, 3, p. 106 note 2, trouve Munck « trop sceptique », et fait appel à la « tradition » ; mais G. BARDY, *Aux origines de l'École d'Alexandrie*, p. 83 s. est (naturellement) de l'avis de Munck, malgré l'opinion de ses prédécesseurs, et notamment de R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III[e] siècle (Études de Théologie Historique). Paris 1935, 7-82.

(1) Lettre de Claude Mondésert à l'auteur, 24 mai 1965.

(2) H. EMEL, *Die Stellung des Clemens von Alexandrien zur griechischen Bildung*, dans *Zeitschrift für Philosophie* 164 (1917), 33-59 ; J. ZELLINGER, *Klemens von Alexandrien und die Erscheinungsformen spätantiken Lebens*, dans *Gelbe Hefte* 1 (1924) 28-44 ; H. POHLENZ, *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum*, dans *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philosophisch-historische Klasse 3 (1943) 103-180.

(3) J. CHAMPONIER, *Naissance de l'humanisme chrétien*, dans *Bulletin de l'Asso-*

le mot « humanisme » en dehors de nos catégories habituelles depuis la fin du Moyen Age.

L'examen de ses œuvres révèle une idée sous-jacente empruntée ou du moins commune à Philon et à d'autres auteurs juifs et qui sera adoptée aussi pendant la période humaniste italienne: la παιδεία Κυρίου (1) qui constitue une espèce de Révélation primitive, conservée et transmise par la culture et la civilisation païennes. L'auteur chrétien doit s'appliquer à réunir ces éléments de bien et de vrai épars çà et là dans les œuvres des auteurs païens et les revaloriser dans leur vrai contexte original. C'est toujours, au fond, la nécessité qu'on a senti de tout temps de justifier l'étude de la culture dite profane face à ceux qui n'ont jamais vu de mieux que la culture dite sacrée. Tandis que l'Orient chrétien syro-araméen est toujours resté jusqu'à nos jours à l'écart de la culture grecque proprement dite et s'est développé dans la ligne sémitique judéo-chrétienne des origines. A son tour le Christianisme égyptien adoptera sans difficulté un courant d'idées étrangères à son génie grâce (ou faute de) à l'influence du centre de la pensée chrétienne que devint Alexandrie par le truchement d'hommes qui n'étaient eux non plus des Égyptiens pas plus que presque toute l'*intelligentsia* alexandrine. En réalité, Alexandrie n'a jamais été un phare de culture que sous l'influence de penseurs, d'écrivains et d'artistes étrangers, et cela à travers toute son histoire jusqu'à nos jours. Et l'élément indigène n'a jamais pu assimiler l'élément étranger jusqu'à faire d'un Grec un Égyptien à part entière. D'autre part, l'indigène n'a jamais pu prendre valablement la relève de l'étranger, jadis comme aujourd'hui. La ville d'Alexandrie a toujours eu une place particulière comme centre intellectuel, et les grandeurs et les décadences de la ville ont toujours été en rapport avec la plus ou moins grande liberté de l'apport culturel étranger de se développer et de s'épanouir. L'intelligentsia égyptienne n'a jamais dépassé le stade des épigones déjà depuis 1000 ans avant Jésus-Christ (2), et l'Islam ne fera qu'accentuer et prolonger cette « Endsituation » de la culture égyptienne.

---

*ciation G. Budé*, N.S. 3 (1947) 58-96; Bertold ALTANER, *Patrologie*, sechste Auflage. Freiburg 1960, 169 synthétise ainsi la conviction des historiens et des patrologues: « Klemens ist als der erste *christliche Gelehrte* anzusprechen », dans le sens de la culture classique.

(1) W. JENTSCH, *Urchristliches Erziehungsdenken. Die* Paideia Kyriu *im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt* (Beiträge zur Förderung der Theologie, 45, 3). Gütersloh 1951.

(2) Eberhard OTTO, *Die Endsituation der ägyptischen Kultur*, dans *Die Welt als Geschichte* 11 (1951) 203-213.

C'est précisément dans une telle ville qu'opéra et travailla ce pionnier chrétien des « Sciences Humaines » (car la Révélation aussi, dès qu'elle est abordée par l'intelligence de l'homme, devient une science humaine réglée par la capacité de compréhension de l'homme), communément connu sous le nom de Clément d'Alexandrie. Son œuvre littéraire suppose un homme d'une vaste culture, s'étendant à la philosophie, à la philologie, à la poésie, à l'archéologie, à la mythologie, à la connaissance des mystères de la religion païenne, et à la littérature. Toutefois, il ne faut pas se laisser impressionner par le nombre des citations (1). Clément d'Alexandrie — pas plus que nos Grands de la Scolastique médiévale — ne remontait jamais ou presque jamais aux sources originales. Dans le meilleur des cas, lorsque la mémoire ou ses connaissances lui faisaient défaut, il avait recours à des *Testimonia*, sortes d'anthologies ou de florilèges qui regroupaient les textes par sujets. Le Moyen Age occidental connaîtra les *Catenae* et plus spécialement le *Liber Sententiarum* de Pierre le Lombard, qui est le plus célèbre recueil de ce genre. Clément possède cependant une connaissance complète de la première littérature chrétienne. Il montre une grande familiarité avec la Bible et avec la littérature post-apostolique et même avec celle dite hérétique.

Clément d'Alexandrie, comme déjà Pantène et le milieu du Didascalée, avait parfaitement compris que l'Église ne pouvait éviter un engagement avec la philosophie et la littérature non chrétiennes. L'universalisme ou le catholicisme (pas dans le sens restreint et exclusif qu'il aura plus tard) de sa mission exigeait cet acte de libéralisme ou cette ouverture si elle voulait remplir le rôle que lui avait été assigné par le Christ (Matth. 28, 19) à l'égard de l'humanité et s'élever au rang d'éducatrice des Nations. Cette ouverture, déjà inaugurée par Pantène, devait être poursuivie par Clément qui commençait ainsi l'ère de ce qu'on a bien voulu nommer libéralisme chrétien (2). Sa formation hellénistique et sa maîtrise de la doctrine chrétienne lui permirent de tenter de systématiser la Foi chrétienne sur le modèle grec, sinon de la munir de fondements « scientifiques » (car la Religion n'est pas un traité de sciences naturelles). La gageure était vraiment grande, et il faut dire que Clément d'Alexandrie s'assuma une responsabilité bien grave même s'il ne s'en est pas rendu parfaitement compte.

(1) Les auteurs classiques sont cités 360 fois, l'Ancien Testament 1500 et le Nouveau Testament 2000 fois.

(2) R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*. London 1914. On trouvera aussi d'excellentes remarques dans la représentation très vivante de l'œuvre de Clément que fait H. Lietzmann, *Histoire de l'Eglise ancienne*, trad. française de A. Jundt. Paris 1937, II, 282-301.

Son essai était en somme un moulage de la doctrine chrétienne — foncièrement sémitique, gnomique et moralisante — dans des formes et des catégories de pensée qui lui étaient étrangères sans être pour autant opposées.

Cela fut-il un bien ou un mal? Étant donné la forme relative de la capacité humaine de fixer les normes de sa pensée cela fut le chemin le plus raisonnable pour le monde et la culture hellénistique qui crurent pouvoir penser la nouvelle Foi dans leurs propres formes logiques au même titre que le monde juif avait pensé la Révélation dans ses propres formes culturelles et conceptuelles. Le mal serait si l'on faisait un dogme de la manière hellénistique ou de la manière gréco-latine de repenser le Christianisme comme s'il fallait y voir là les seules catégories possibles et valables pour exprimer la Foi chrétienne. Toujours est-il qu'en fait nous n'avons jusqu'aujourd'hui que ces deux formes d'expression de la Révélation: la culture sémitique et la culture gréco-latine, même là où la Bonne Nouvelle se trouve implantée parmi des civilisations *toto coelo* différentes. Ainsi en Inde nous avons une forme araméenne et une forme latine de Christianisme, de même en Chine et au Japon nous n'avons pas encore un Christianisme chinois ou japonais mais tout simplement européen. Que faut-il penser de ce phénomène?

Du libéralisme de Clément d'Alexandrie nous avons une leçon très importante à tirer. Si la liberté de la recherche savante a toujours eu droit de cité dans l'Église en Orient aussi bien qu'en Occident, c'est à lui, plus encore qu'à Pantène, que nous le devons. Le premier — à l'état actuel de nos ignorances —, il donna la preuve que la Foi et la Philosophie, l'Évangile et les Sciences humaines ne s'opposent pas mais, au contraire, se complètent mutuellement, même lorsqu'on refuse (et avec raison) d'accepter une « philosophia ancilla theologiae ».

Sur la trace du Juif lettré de la Diaspora hellénistique, pour Clément le Christianisme est la couronne et la gloire de toutes les vérités que l'on découvre dans les différentes doctrines philosophiques, littéraires et mythologiques (1).

Trois des écrits de Clément forment une sorte de trilogie et nous éclairent sur sa position et son système théologiques (2). Ce

---

(1) R. B. TOLLINTON, *Alexandrine Teaching on the Universe*. New York 1932; H. von CAMPENHAUSEN, *Die griechischen Kirchenväter*. Stuttgart 1955, 32-42.

(2) Parler de *système* c'est, peut-être, trop dire, mais un plan général qui peut aspirer à un certain effort de systématisation y est présent tout de même. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*. Introduction, traduction et notes de Claude Mondésert. Deuxième édition (Sources Chrétiennes 2). Paris 1949

sont le *Protreptique*, le *Pédagogue* et les *Stromates*. L'idée de trilogie est traditionnelle, mais ici elle semble reposer sur un plan que Clément lui-même expose de cette manière:

« Le céleste guide, le Logos, s'appelle *Protreptique* ou conververtisseur lorsqu'il invite les hommes au salut. Mais lorsqu'il est dans son rôle de médecin et de précepteur..., il recevra le nom de *Pédagogue*. L'âme malade a besoin du pédagogue, qui la guérira de ses passions, puis du Didascale ou docteur, qui la rendra apte à connaître... la révélation du Logos. Ainsi le Logos, voulant achever, étape par étape, notre salut, suit une méthode excellente: il convertit d'abord, puis il discipline et finalement il instruit » (1).

Le dessein général de l'auteur a, pendant longtemps, paru très clair: le Protreptique et le Pédagogue réalisaient les deux premières parties du programme indiqué ci-dessus, et les Stromates la troisième, mais sous un autre nom. C'est au siècle dernier seulement qu'on s'est avisé de mettre en doute le plan de Clément, en se demandant si vraiment les Stromates étaient bien le Διδάσκαλος soi-disant annoncé. Depuis, cette question a fait couler beaucoup d'encre et provoqué des études et des analyses d'excellents critiques et historiens. Elle a conduit, enfin, tout récemment, jusqu'à un nouvel examen et à une meilleure interprétation du texte même de Clément, ainsi qu'à une conception plus juste, croyons-nous, de son ésotérisme. Il est impossible de traiter ici cet important problème qui relève de la Patrologie, et qu'on a appelé « le problème littéraire » des Stromates (2).

Il reste cependant que les Stromates, sorte de recueil fourre-tout, ont permis à Clément d'aborder et d'examiner à la suite, sans composition rigoureuse, un certain nombre de sujets fort intéressants, comme les rapports de la Foi et de la Philosophie, le Mariage, le Martyre, le Symbolisme et la véritable Gnose.

---

[Photo-offset 1961], 7: « Esprit intuitif, — écrit Mondésert — il ne développe pas ses idées, ou du moins c'est sans beaucoup de suite, sans méthode; il analyse peu, ou, s'il le fait, il perd de vue l'ensemble de son sujet et s'égare bientôt de digression en digression. » Sur le milieu où s'est exercée l'activité de Clément, et sur sa place dans l'histoire générale de l'Église, voir J. Lebreton, dans *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction d'Auguste Fliche et Victor Martin. Paris 1946, II, 228-248.

(1) Clemens Alex., *Paedag.* I, 1. Traduction un peu modifiée d'E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*. Paris 1898, 46-47.

(2) L'état de la question sera fait en son lieu. Voir l'Introduction de Claude Mondésert à Clément d'Alexandrie, *Les Stromates* I (Sources Chrétiennes 30). Paris 1956, 11-22.

Tels qu'ils sont, ces trois ouvrages nous font connaître Clément apologiste (1), philosophe (2), théologien (3), exégète (4) et moraliste (5). Clément connaît aussi les Pères apostoliques, la Didachè, Tatien, Méliton, le pseudo-Clément, Irénée de Lyon, les « Traditions » sur les Apôtres ainsi que les apocryphes judéo-chrétiens et la littérature gnostique (6).

## Son exégèse judéo-chrétienne.

On a écrit et répété, à raison, que Clément d'Alexandrie représente le premier essai d'insertion des attitudes fondamentales du Christianisme, qui sont naïves et parénétiques, au meilleur sens des mots, avec les subtilités de la pensée hellénistique, subtilités qui viennent toujours avec les justifications. Et Clément voulait justifier la supériorité des valeurs chrétiennes à l'encontre des valeurs païennes. Mais on a peut-être trop facilement négligé le fait que, malgré les apparences contraires, Clément reste encore solidement ancré à l'exégèse judéo-chrétienne (7). Celui-ci rapporte au début des *Stromates* (I, 13), comment il a recueilli de la *tradition orale* des enseignements mystérieux, qu'il s'est, après bien des hésitations, décidé à rédiger. Ces traditions orales de qui les tient-il ? Nous savons déjà que Pantène lui a sans doute transmis des traditions orales bien que nous ne soyons pas à même de les identifier avec certitude. Toutefois la question des sources reste ouverte. Il est à peu près sûr que bien des passages des *Eclogae propheticae*, des *Adumbrationes* et d'une partie des *Stromates* présentent des doctrines trop caractéristiques pour être entièrement du crû

---

(1) M. Pugliesi, *L'apologetica greca e Clemente Alessandrino*. Catania 1947.

(2) R. B. Tollinton, *Alexandrine Teaching on the Univers*. New York 1932; Giuseppe Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*. Milano 1933, 9-34. Pour Aristote dans la littérature grecque chrétienne voir A. I. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (Études Bibliques). Paris 1932, 222-263.

(3) B. Pade, Λόγος Θεός. *Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien*. Rom 1939; G. Kretschmar, *Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien*. Heidelberg 1950.

(4) Claude Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée à partir de l'Ecriture*. Paris 1944.

(5) M. Viller - K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*. Freiburg im Br. 1939, 60-71.

(6) J. Ruwet, *Clément d'Alexandrie. Canon des Ecritures et apocryphes*, dans *Biblica* 29 (1948) 77-99, 240-268, 391-408; Joseph Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*. Paris 1951 [Extrait].

(7) Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*. Paris 1958, 59-64. Nous le suivons de très près tout en nous réservant d'y introduire nos points de vue.

ou de l'invention de Clément, d'autant plus que ces doctrines ne sont pas dans la ligne de ces pensées ordinaires et sans oublier que sa formation intellectuelle était foncièrement hélleniste.

Or ces doctrines nous pouvons les situer assez aisément. Le développement de l'angélologie caractérise la littérature apocalyptique juive. Plus particulièrement la doctrine des Protoctistes, c'est-à-dire des Anges-premiers-nés, se rattache aux anciennes traditions juives (1), connues de Clément (2). La doctrine des âmes revêtant les formes successives des hiérarchies angéliques se retrouve aussi dans le texte judéo-chrétien de l'*Ascension d'Isaïe*(3). Par ailleurs, un certain nombre d'autres doctrines curieuses se trouvent chez Clément: la théorie des alliances successives et leurs relations avec les anges; la conception que Dieu a un corps, ce qui paraît être en apparente contradiction avec le reste de l'œuvre de Clément; l'opposition entre l'élément masculin — qui est le principe de ce qui est valable dans le monde! — et l'élément féminin — qui est la somme et la source de ce qui est faiblesse! Or ces doctrines se retrouvaient déjà dans les écrits pseudo-clémentins (4) qui sont d'origine judéo-chrétienne et contiennent de nombreux éléments de théologie juive.

Ceci nous conduit donc à reconnaître que le caractère principal des passages en question est leur couleur judaïque qui ont pu être un reflet de l'enseignement oral du Didascalée avant Clément (5), qui était dès les débuts sans doute un enseignement traditionnel. Ce que Clément s'est proposé, c'est mettre par écrit ces traditions orales, pour qu'elles ne se perdent pas. D'ailleurs ce traditions orales, ce sont pour lui des traditions qui remontent (par un processus à rebours comparable à l'*isnād* islamique) aux temps apostoliques. Dans le passage qui suit la mention de ses maitres, nous lisons par exemple ceci:

---

(1) STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, 581 s., 805 s.

(2) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*. Texte grec, Introduction, Traduction et Notes de F. Sagnard (Sources Chrétiennes. Série annexe de textes hétérodoxes). Paris 1948, 77.

(3). *Ascension d'Isaïe*. Traduction française par E. Tisserant. Paris 1909. Voir aussi les idées un peu étranges de Ernst BENZ, *Influssi indiani nella teologia alessandrina del III secolo*, dans *Orientalia Romana* I (Serie Orientale. Roma, XVII). Roma 1958, 1-21.

(4) P. COLLOMP, *Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélies pseudo-clémentines*, dans *Revue de Philologie* 37 (1913) 19 s.

(5) Donc la théorie de W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*. Göttingen 1915, 190-198 reste valable pourvu qu'on la reconsidère sous d'autres points de vue.

« Ces Maitres, qui conservent la vraie tradition du bienheureux enseignement, issu tout droit de saints Apôtres Pierre, Jacques, Jean et Paul, transmis de père en fils... sont arrivés jusqu'à nous » (1).

Pour répondre à ceux qui auraient pu lui objecter que certaines doctrines n'étaient pas contenues dans aucune Écriture Sainte, Clément les préviennent avec un raisonnement typiquement sémitique:

« D'ailleurs Il (Dieu) n'a pas révélé à beaucoup ce qui n'était pas à la portée de beaucoup, mais simplement à une minorité qu'Il savait adaptée, capable de recevoir la Parole et d'être façonnée selon elle. *Les mystères*, comme Dieu, *se confient à la parole, non à l'écriture* » (2).

Le raisonnement sophistique que Clément fait suivre pour justifier ce principe ne nous intéresse que du point de vue de sa conviction et non pas pour ce qu'il prouve.

Nous nous trouvons donc ici dans une situation tout à fait parallèle à celle que nous trouvons par exemple dans Irénée de Lyon. Comme ce dernier, Clément a connu lui aussi des traditions orales venant, non des Apôtres eux-mêmes, mais du milieu apostolique et par conséquent qui relèvent de la théologie judéo-chrétienne. Il rappelle en d'autres passages ce caractère oral des traditions: « Les Presbytres n'écrivaient pas » (3); et ailleurs encore: « Cette doctrine nous est venue oralement [ἀγράφως] des Apôtres » (4). Le relai (ou l'*isnād*, pour employer un terme islamique analogue) de ces traditions (en arabe: *aḥādīṯ*, de *ḥadīṯ*) a été pour lui les Presbytres d'Alexandrie, qui *de père en fils* rejoignent les temps apostoliques. Il se peut que la somme des traditions (παράδοσεις) apostoliques il les ait reçues en bloc de Pantène en tant qu'intermédiaire valable dans sa qualité de responsable de l'enseignement chrétien du Didascalée, comme il se peut aussi que d'autres traditions il les ait reçues de ses Maîtres précédents. En tout cas, quelles que soient leurs origines, il s'agit toujours de traditions judéo-chrétiennes distinctes des traditions asiates des Presbytres dont parle Papias et qui rejoignent la communauté d'Alexandrie à la fin des temps apostoliques.

---

(1) CLEMENS ALEX., *Strom.* I, 11, 3. Voir aussi EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 13, 8-9.

(2) CLEMENS ALEX., *Strom.* I, 13, 2.

(3) CLEMENS ALEX., *Eclogae* 27.

(4) CLEMENS ALEX., *Strom.* VI, 7, 61.

Le contenu de ces traditions confirme cette conclusion. En effet elles contiennent pour une bonne part des exégèses de la *Genèse*. D'autre part nous savons déjà qu'à Alexandrie même le pseudo-Barnabé donnait l'écho d'exégèses de ce genre. Nous savons aussi qu'en milieu juif et judéo-chrétien l'exégèse de la *Genèse* était l'occasion de spéculations ésotériques (1), qui devaient par conséquent n'être pas mises par écrit, pour n'être pas divulguées imprudemment (2). C'est avec hésitation — comme nous l'avons rappelé plus haut — que Clément d'Alexandrie se décide à en mettre par écrit un certain nombre. Nous avons aussi déjà mentionné (3) le grand rôle qu'ont tenu ces exégèses de la *Genèse* dans la théologie des gnostiques égyptiens, en particulier des Ophites et des Valentiniens. Or nous savons combien les gnostiques dépendent des judéo-chrétiens dans le matériel qu'ils utilisent. Nous pouvons donc dire que le Judéo-Christianisme en général et à Alexandrie en particulier la théologie « savante » ou Gnose, a en grande partie consisté en commentaires sur la *Genèse*, dont les ***Eclogae propheticae*** tout spécialement nous laissent des fragments éminents.

Clément part d'un enseignement transmis *de père en fils* et qui remonte jusqu'aux Apôtres. Ce trait commun à tous les auteurs apocryphes orthodoxes et hétérodoxes demande une explication. Un des aspects de la théologie judéo-chrétienne a été celui qui prétendait rattacher ses soi-disantes révélations à Jésus-Christ lui-même (4). En effet, selon ces traditions, lors de la Transfiguration (selon l'Apocalypse de Pierre) ou bien après la Résurrection (selon l'*Épître des Apôtres*), Jésus aurait parfait son instruction des Apôtres en leur confiant un enseignement qui ne pouvait pas être destiné aux masses. Cette assertion est basée sur des passages bien clairs des Évangiles canoniques (par ex., Marc 4, 11 et Luc 8, 10). Clément d'Alexandrie en accepte le principe où, après un joli sophisme « pro domo », conclut ainsi son exégèse de Matthieu 10, 26:

---

(1) Photius dans sa *Bibliotheca*, Codd. 109-111 désigne ces doctrines — inadmissibles à son sens profondément orthodoxe — comme *impies* et *légendaires*.

(2) Sur ces spéculations dans le *Spätjudentum* voir Eric PETERSON, *La délivrance d'Adam de l'Ananké*, dans *Revue Biblique* 55 (1948) 199-214; A. DUPONT-SOMMER, *Adam Père du monde*, dans *Revue d'Histoire des Religions* 119 (1939) 18-36.

(3) M. RONCAGLIA, *Histoire de l'Eglise Copte*. Beyrouth 1966, I.

(4) Wolfgang SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 29). Berlin 1964.

« Dieu a annoncé par cette parole que les secrets seront révélés à quiconque les écoute en secret, et que les choses cachées seront dévoilées, comme la vérité, à quiconque est capable de recevoir les traditions sous un voile; et que ce qui est secret pour la foule sera manifesté au petit nombre » (1).

Les gnostiques égyptiens ont fait une grande place à ces traditions et ont prétendu les opposer à celles de la succession des Apôtres. Clément, de son côté, ne nie pas l'existence de traditions orales distinctes de l'enseignement officiel et concernant des doctrines plus hautes, ésotériques, comme nous venons de le constater. On peut même se demander s'il ne fait pas allusion à des révélations de cet ordre, qui relèveraient aussi d'un genre littéraire judéo-chrétien et que les gnostiques auraient déformées dans le sens de leur système propre.

Clément d'Alexandrie, pour accréditer ce qu'il écrit, fait appel aux traditions des Presbytres, nous l'avons déjà vu. Peut-on déterminer le milieu auquel appartenaient ces Presbytres? De la teneur des textes à notre disposition, il parait qu'il faille exclure le milieu des Presbytres asiates, car dans ces traditions on n'y trouve pas trace de millénarisme. Par contre on y peut relever des contacts avec l'ébionisme. On penserait donc à un milieu essénien chrétien (2). Toujours est-il qu'à la fin du *Pédagogue*, Clément nous donne une version des *deux voies* qui relève de la catéchèse essénienne (3). Nous connaissons déjà les liens qui unissent dès le début l'*Église qui est à Alexandrie* avec l'*Église qui est à Jérusalem :* directement issus de la communauté chrétienne de Jérusalem, les Ébionites restent pour nous des témoins de la Foi chrétienne la plus naïve et la plus primitive, d'« authentiques héritiers du groupe apostolique » (4) sous l'inspiration de saint Jacques. Quand ils quittèrent Jérusalem, en effet, en 70, « ils gardèrent dans leur nouvel habitat leurs anciennes coutumes et traditions » (5). Si

---

(1) Clemens Alex., *Strom.* I, 13, 3.

(2) Roncaglia, *op. cit.*, I.

(3) Les *Oracles Sybillins* et l'*Epitre de Barnabé*, reconnus comme se rattachant au judéo-christianisme égyptien, présentent également des traits esséniens accusés. Et les premiers étaient en outre apparentés à l'ébionisme. Roncaglia, *op. cit.*, I, 185 ss.; Oscar Cullmann. *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoclementinen* (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft). Berlin 1954, 36-51; J. A. Fitzmyer, *The Qumran Scrolls, the Ebionites, and their Literature*, dans *The Scrolls and the New Testament*. New York 1957, 208-231.

(4) Marcel Simon, *Les premiers chrétiens*. Paris 1952, 124.

(5) J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*. Gembloux 1935. 159.

ces coutumes et ces traditions ne restèrent pas au cours des âges entièrement figées, mais se prêtèrent à divers développements qui ne sont pas sans importance, du moins ne subirent-elles pas l'influence des doctrines de saint Paul et restèrent-elles indépendantes de l'évolution de la Grande-Église. Il est clair que si l'on veut atteindre sous leur forme la plus pure, la plus primitive et la plus naïve les traits communs à l'Essénisme et au Christianisme, c'est, du côté chrétien alexandrin, chez le Ébionites qu'on doit de préférence, en bien des cas, les rechercher, plutôt que dans les documents de la Grande-Église (1).

Ceci permet de compléter ce que nous avons dit dans le premier volume de notre *Histoire de l'Église Copte* concernant les origines obscures de l'Église d'Alexandrie, qui aurait été en partie au moins constituée par des Esséniens proprement dits ou bien par des sympatisants de ce mouvement convertis au Christianisme et venus de Palestine après la catastrophe de l'an 70 (2). C'est là ce qui expliquerait le caractère particulier de leur théologie, plus proche des milieux ébionites que de ceux du judéo-christianisme de Syrie ou de Rome. Très mêlés à la colonie juive, sans grands rapports avec les milieux plus hellénisés des Hérodiens et des disciples de Philon, ils auraient été confondus et persécutés avec les Juifs d'Alexandrie. Leur existence serait restée précaire et clandestine. C'est seulement quand l'atmosphère serait devenue plus paisible que le Christianisme aurait pu s'étendre dans les milieux plus hellénisés et que serait apparu ce qu'on a convenu d'appeler l'*alexandrinisme chrétien* proprement dit avec Pantène d'abord et puis avec Clément. Les réformes introduites par Pantène dans l'organisation du Didascalée montrent que les temps avaient évolué quant aux rapports entre Juifs et Judéo-chrétiens et quant aux contacts avec les milieux non juifs. Mais cela n'empêche pas que le milieu social et idéologique des judéo-chrétiens, ancrés à leurs traditions transmises par les Presbytres ou les Anciens, ait fortement influencé Clément d'Alexandrie. Même sa méthode désordonnée dans la rédaction des ses écrits principaux indique qu'il n'avait pas (parce que il ne pouvait pas l'avoir) un plan bien arrêté dans son intention de donner forme et corps aux réformes introduites au Didascalée par Pantène, car celui-ci était encore

(1) A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*. Paris 1960, 408.

(2) On notera en ce sens l'existence en Égypte de l'*Evangile selon les Hébreux*. CLEMENS ALEX., *Strom.* II, 9, 45, 5: « ... comme il est écrit dans l'*Evangile selon les Hébreux*: Celui qui aura admiré, régnera, et celui qui aura régné, se reposera » [fragment 16].

— malgré les apparences — très judéo-chrétien, et le fait qu'il ait été (selon la tradition) un philosophe stoïcien, sa philosophie n'a en rien influencé sa pensée religieuse exégétique. Clément n'avait donc pas de modèles devant lui pour s'y inspirer ou pour se diriger dans une aventure pleine d'embûches.

Le II^e siècle reste donc, malgré tout, encore dans la continuité des *traditions* des temps apostoliques et garde un contact encore très vivant avec le judéo-christianisme, dont Clément d'Alexandrie reste une des sources très précieuses (1). Ce ne sera d'ailleurs qu'avec Origène, le génie de l'alexandrinisme chrétien qui put bénéficier d'expériences multiples, que le fatras des traditions orales commencera à perdre de son prestige, bien qu'il ne reste pas moins vrai qu'Origène lui-même nous offre encore beaucoup d'éléments qui lui sont empruntés malgré tout (2).

Photius dans sa célèbre *Bibliothèque* rapporte des notations, tirées de ses vastes lectures, et y exprime ses jugements. Étant donné sa formation rigoureusement orthodoxe et son impréparation (et pour cause) pour une évaluation équitable des courants judéo-chrétiens qui lui étaient inconnus, désigne les traditions de la théologie judéo-chrétienne comme des ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους, à savoir des propres impies et qui tiennent de la fable (3). Nous croyons donc qu'en relisant Photius à la lumière de ce que nous venons de dire, nous avons l'occasion de nous former une idée plus complète de l'enseignement judéo-chrétien de Clément d'Alexandrie, devenu absolument incompréhensible à un savant historien et théologien comme Photius lui-même féru de théologie et de philosophie byzantine mais pas renseigné sur les mouvances des sables mouvants de la théologie embryonnaire de l'Église primitive.

---

(1) G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*. Tübingen 1956, 27-52. Voici aussi l'opinion de H. Chadwick, *Pantänus*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen 1961, V, 37: « Wahrscheinlich verdankte ihm Clemens besonders die Methode der Schriftauslegung, dass nämlich die Bibel esoterische Symbole himmlischer Wirklichkeiten enthalte. »

(2) R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*. London 1954, 192.

(3) Photius, *Bibliothèque*. Tome II (« Codices » 84-185). Texte établi et traduit par René Henry. Paris 1960, 79-82, codd. 109-111. L'excellent éditeur et traducteur du texte montre dans ses notes de n'avoir aucune idée de la théologie judéo-chrétienne, ce qu'on ne peut pas prétendre d'un éditeur de textes byzantins, mais des notes appropriées auraient pu éclairer des lecteurs peu avertis à mieux comprendre des allusions autrement incompréhensibles sinon d'un point de vue purement négatif.

« [Codex 109]. Lu de Clément. prêtre d'Alexandrie, trois volumes d'ouvrages, dont l'un a reçu le titre *Hypotyposes* (Esquisses), l'autre *Stromates* et le troisième le *Pédagogue*.

« Les *Hypotyposes*, donc, traitent de certaines paroles de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont l'auteur donne une explication et un commentaire sommaires.

« Sur certaines de ces paroles, il semble émettre des vues saines, mais, sur d'autres, il dévie tout à fait dans des propos impies et qui tiennent de la fable. Il pense, en effet, que la matière échappe au temps et qu'il y a des *idées* qui dérivent de certaines paroles des Écritures, et il ravale le Fils au rang d'une créature; il raconte des invraisemblances sur des métempsychoses et de nombreux mondes antérieurs à Adam. Il n'admet pas qu'Ève soit sortie d'Adam, comme l'enseigne l'Église, mais il donne de cette naissance une explication qui est honteuse et blasphématoire; il divague sur des unions d'anges avec des femmes dont ils auraient eu des enfants; le Verbe ne se serait pas incarné, mais il en aurait donné l'illusion; on surprend chez lui d'étranges propos sur deux Verbes du Père: le moins parfait des deux se serait montré aux hommes et non pas l'autre. Il dit en effet: « On dit que le Fils est appelé Verbe du même nom que le Verbe du Père, mais ce n'est pas lui qui est devenu chair, non plus que le Verbe du Père, mais c'est une puissance divine (ἀλλὰ δύναμίς τις τοῦ θεοῦ), une sorte d'émanation de son Verbe lui-même qui est devenue esprit et a visité le cœur des hommes. »

Il s'efforce de consolider toutes ces propositions par certaines paroles tirées de l'Écriture et il se répand à profusion en mille autres blasphèmes, soit en son nom, soit en prêtant sa propre personnalité à quelqu'un d'autre. Il a mis toutes ces fantasmagories blasphématoires en huit livres; il revient souvent aux mêmes sujets et c'est en ordre dispersé et dans la confusion, et comme un homme frappé de stupeur, qu'il cite les Écritures.

Son but d'ensemble est une sorte de commentaire de la *Genèse*, de l'*Exode*, des *Psaumes*, des *Épîtres* de saint Paul, des *Épîtres catholiques* et de l'*Ecclésiaste*. Il a été, comme il le dit lui-même, le disciple de Pantène. Telles sont ces *Hypotyposes*.

[Cod. 110] Son *Pédagogue* est composé en trois livres; il vise à redresser les mœurs et le mode de vie. Il a, pour introduire ces livres et les accompagner, un autre livre où il réfute également l'impiété païenne. Rien qui ressemble aux *Hypotyposes* dans ces livres, car ils sont exempts de toute opinion

futile et blasphématoire; les style est fleuri et s'élève à une ampleur mesurée et mêlée d'agrément; l'érudition y est remarquable. Vers la fin, il y est aussi question des Images.

[Cod. 111] Les *Stromates* sont également en huit livres et entreprennent la lutte contre les païens et l'hérésie. Ici également, il a aligné ses chapitres sans ordre et il donne un semblant d'explication de ce désordre à la fin de son septième livre. Il dit textuellement ceci: « Nous avons déjà auparavant traité de ces sujets et notre formule morale a été sommairement exposée; c'est en ordre dispersé et, comme nous nous l'étions proposé, sans suite que nous avons semé les notions vivifiantes de la vraie connaissance, afin que la découverte des saintes vérités ne soit pas aisée au premier profane venu » [VII, 110], et ainsi de suite.

Telle est donc, dit-il, la raison de sa composition disloquée. Pour ma part, j'ai trouvé dans un vieux volume le même traité intitulé non plus simplement *Stromates*, mais *in extenso* comme il suit: « De Titus Flavius Clément, prêtre d'Alexandrie, les livres I, II, III, IV, V, VI, VII, et VIII de notes d'exégèse gnostiques selon la vrai philosophie. »

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Ce livre des *Stromates* développe parfois des idées qui ne sont pas saines, mais non de la même façon que les *Hypotyposes*, car beaucoup d'idées de cet ouvrage y sont combattues.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Le sommet de la carrière de Clément se situe sous le règne des « empereurs romains Sévère et Antonin, son fils ».

LE PROTREPTIQUE.

Le premier des écrits, l'*Exhortation aux Grecs* (1) ou Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας est un « discours dont le but est la conversion » au Christianisme. Avec un style recherché et pleinement conforme au genre littéraire « protreptique » il se propose de démontrer l'absurdité et l'impiété des Mystères et des Mythes païens. Les idoles trahissent la stupidité, la fausseté et l'impudeur des divinités grecques. Clément veut donc amener les païens à la véritable religion, à l'enseignement du Logos divin, qui, après avoir été annoncé par les Prophètes, est apparu dans le Christ. Ce Logos promet

(1) Pour l'histoire du genre littéraire protreptique voir P. HARTLICH, *De Exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole*, dans *Leipziger Studien zur klassischen Philologie* XI (1899) 207-336.

une vie qui comble l'aspiration la plus profonde des humains en conférant la Rédemption et l'Immortalité.

La manière dont Clément se prévalait pour combattre l'idolâtrie est d'une telle violence que nous sommes forcés de croire que cette apologie était réservée aux catéchumènes afin de leur faire toucher du doigt ce qu'ils voulaient abandonner et les initier à ce qu'ils voulaient embrasser. En effet, le langage de Clément sur le Logos divin aurait été du charabia et de l'abracadabra même pour le Grec le plus cultivé, tandis que le pieux païen n'aurait jamais toléré une telle violence contre sa propre croyance même sans être un intolérant. Seulement les commentaires oraux de Clément pouvaient rendre assimilable une telle congestion de matériaux. Mêlés à l'Écriture Sainte on y trouve des citations de Callimaque, de Démétrios, d'Eudoxe, d'Apellos, de Phanoclès, de Ménandre, de Monimos, d'Hésiode, d'Antiochos, de Dorothée, d'Euripide, de Denys, des Κυπριακὰ ποιήματα, d'Héraclide, des Νόμιμα βαρβαρικά, d'Anticlide, de Pythoclès, d'Anticlide, d'Hikésios, de Posidippe, de Philostéphanos, de Diogène, d'Olypichos, de Ptolémée, de Polémon, de Démarate, de Bérôssos sans oublier Aristote (1), dont il nous aurait conservé des morceaux d'ouvrages perdus.

Toujours est-il le but du *Protreptique* est ainsi défini par Clément lui-même:

> « Pourquoi donc t'exhorté-je? — J'ai hâte que tu sois sauvé. Et cela, le Christ le veut. D'une seule parole il t'accorde la vie. Et quelle est cette parole? Apprends-le en peu de mots: le Logos de vérité, le Logos de l'incorruptibilité, celui qui régénère l'homme en l'élevant jusqu'à la vérité, l'aiguillon du salut, celui qui chasse la corruption, celui qui exile la mort, celui qui a construit un temple dans chaque homme, afin qu'en chaque homme il établisse Dieu » (2).

L'*Exhortation* est adressée πρὸς Ἕλληνας. Par ce dernier terme les apologistes chrétiens désignaient les Grecs en tant que *Gentils:* non seulement les païens ou *Goyyim* opposés aux Juifs au sens de la Bible des Septante, mais aussi les païens opposés aux Chrétiens au sens de saint Paul.

Nous reproduisons ici le chapitre premier comme particulièrement intéressant le style apologétique adopté par Clément d'Alexandrie. Le point de départ est pris de l'art de la musique.

(1) Giuseppe LAZZATI, *L'Aristotele perduto e gli Scrittori cristiani*. Milano 1938, 9-34.

(2) CLEMENS ALEX., *Protrept.* XI, 117, 3-4.

Les allusions qui pour nous sont parfois obscures ne devaient pas l'être par des gens qui avaient vécu dans le paganisme hellénistique et qui représentaient des formes de civilisations encore vivantes.

« Amphion de Thèbes et Arions de Méthymne *étaient tous deux chanteurs, tous deux personnages de légende* — c'est une chanson grecque, qu'on chante encore en cœur. Grâce à la musique, celui-ci charma un dauphin, l'autre éleva les remparts de Thèbes (1). Un Thrace (2), lui aussi un artiste — c'est une autre fable grecque —, apprivoisait, rien qu'avec son chant, les bêtes sauvages et même transplantait les arbres, les chênes, par la puissance de sa musique. Je pourrais encore te raconter une légende, sœur de celles-ci, te parler d'un autre chanteur, Eunomos le Locrien, et de la cigale de Delphes: les Grecs assemblés à Delphes pour y célébrer la mort du dragon applaudissaient, tandis qu'Eunomos chantait le chant funèbre du reptile: hymne (3) ou thrène (4) du serpent? je ne puis le dire. Mais c'était le concours, et Eunomos s'accompagnait sur la cithare, par une chaleur ardente; derrière les feuilles, sur les monts, les cigales chantaient, non pas certes, pour le dragon mort de Pytho, mais pour le dieu très sage (5), avec leurs modulations propres, bien supérieures aux modulations d'Eunomos. Une corde du Locrien se déchire: la cigale vole sur le joug de la cithare, et elle chantait sur l'instrument, comme sur une branche. S'accordant alors à ce chant, le chanteur remplaça ainsi la corde manquante. Ce n'est donc pas le chant d'Eunomos qui meut la cigale, comme le veut la fable qui a fait dresser à Delphes la statue de bronze d'Eunomos avec sa cithare et sa compagne de concours: celle-ci vole d'elle-même et chante d'elle-même. Elle passait, néanmoins, au sentiment des Grecs, pour avoir tenu le rôle d'exécutante.

« Comment donc pouvez-vous croire de vaines légendes et supposer que la musique apprivoise les bêtes sauvages, tandis que le visage resplendissant de la vérité, seul peut-être, vous paraît fardé et subit vos regards de défiance? Il est vrai que

(1) Homère, *Odyssée* XI, 262 s.

(2) Orphée. Ovide, *Métamorphoses* X.

(3) *Hymne*, chant en l'honneur d'un dieu ou d'un héros. Dans le Nouveau Testament il chantera Dieu, le Christ.

(4) *Thrène*, lamentation sur un deuil ou une défaite. La traduction des Septante a dopté ce terme pour les Lamentations de Jérémie.

(5) ὁ θεὸς πάνσοφος, attribut de Dieu, *omnisage* de la création qui chante Sa gloire. Clément procède par l'érudition et le symbolisme combinés ensemble.

le Cithéron, l'Hélicon, les monts des Odryses et les sanctuaires à initiation des Thraces, tous les Mystères de l'erreur, ont été divinisés et chantés dans des hymnes. Bien que ce ne soient que des fables, j'ai peine, pour moi, à voir des faits pareils pris comme sujets de tragédies, mais vous, il n'est pas jusqu'aux récits des malheurs dont vous n'ayez fait des pièces de théâtre, et vous prenez plaisir à en admirer les acteurs. Cependant, avec leurs pièces de théâtre, ces poètes du concours Lénéen, complètement égarés déjà par l'ivresse, après les avoir couronnés de lierre, enfermons-les, livrés à l'étrange folie de leur initiation bachique, en la seule compagnie des satyres et du thiase des Ménades (1), avec le reste aussi du chœur des démons, sur cet Hélicon et ce Cithéron d'un autre âge (2)! Puis, *sur la sainte montagne de Dieu* (3) faisons descendre des hauteurs du ciel la vérité (4), avec la sagesse toute lumineuse et le saint chœur des prophètes. Que la vérité, répandant au plus loin ses brillantes lumières, illumine de toutes parts ceux qui sont enfoncés dans les ténèbres; qu'elle débarrasse les hommes de l'erreur, leur offrant, comme une main très puissante, l'intelligence, pour les sauver: ils vont relever la tête et se redresser, abandonner l'Hélicon et le Cithéron pour habiter Sion. *Car de Sion sortira la loi*, et de Jérusalem le Logos du Seigneur (5), Logos céleste, qui dans le véritable concours reçoit la couronne sur la scène de l'Univers. Il chante, mon

(1) Désignation traditionnelle de la troupe bachique de Dionysos.

(2) Il paraît qu'ici Clément ait conscience qu'une ère nouvelle s'est inaugurée avec l'avènement du Christianisme et que tout ce qu'il vient de dire doit désormais être considéré comme le souvenir d'un temps révolu.

(3) Expression biblique qui se rencontre souvent, par ex. *Ezéchiel* 28, 14; *Isaïe* 2, 3; 11, 9; *Psaumes*, etc.

(4) Ici encore l'Écriture Sainte est pleine d'analogies. Toutefois il n'est pas exclu qu'en mélangeant érudition et symbolisme il se réfère à PLATON, *Philèbe*, 16 C: « C'est des dieux qu'est venu aux hommes ce don, lancé qu'il fut du haut du séjour divin par quelque Prométhée, en même temps que le feu le plus éclatant. » Platon: ἅμα φανοτάτῳ πυρί; Clément d'Alexandrie: ἅμα φανοτάτῃ φρονήσει. Mais, à la différence de Platon, Clément ne prétend pas seulement offrir un logos inspiré, c'est un logos révélé qu'il fait connaître, révélation qu'entrevoyait plus ou moins nettement ce même Platon (*Phédon*, 85 D; voir aussi 69 D). Et même davantage: Logos personnel et révélateur, ou Révélation incarnée, celle qu'il va présenter quelques lignes plus loin.

(5) *Isaïe*, 2, 3. La loi, νόμος. Mot immédiatement repris par Clément: Eunomos, puis « nome » et « mode » (νόμον). Ces jeux de mots, d'ailleurs sérieux, lui sont assez habituels. Sur ce texte d'Isaïe et le rapprochement de λόγος et νόμος voir J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*. Paris 1928, II, 458, et note D, 648-650.

Eunomos (1), non pas le *nome* de Terpandre, ou celui de Kérion (2), encore moins selon les modes phrygien ou lydien ou dorien, mais il chante le nome éternel de la nouvelle harmonie (3), celui qui porte le nom de Dieu. Il chante le chant nouveau, le chant des Lévites, *qui dissipe le chagrin et calme la colère, qui fait oublier tous les maux* (4), chant tout pénétré d'un charme persuasif, remède de douceur et de vérité.

« Il me semble donc que ce Thrace, Orphée, que le Thébain [Amphion] et le Méthymnéen [Arion], hommes indigènes du nom d'homme, ont été des imposteurs: sous prétexte de musique ils ont souillé la vie, et, par un habile charlatanisme faisant les inspirés pour perdre les autres, célébrant comme des mystères des actes de violence [ou bien: transformant en exaltation mystique leur orgueil] (5), divinisant des histoires de deuil, ils ont été les premiers à conduire l'humanité devant les idoles, les premiers à bâtir une coutume absurde avec des morceaux de pierre et de bois, je veux dire des statues et des peintures, après avoir réduit à la dernière servitude, par leurs chants et leurs incantations, cette belle liberté, la seule réelle, des citoyens de la terre.

« Tout autre est le chanteur que je vous propose: il ne tarde pas, sitôt venu, à briser l'esclavage amer imposé par la tyrannie des démons, et, nous plaçant sous le joug doux et humain de la piété (6), il rappelle au ciel ceux qui avaient été précipités sur la terre.

« Seul, en vérité, il a apprivoisé les animaux les plus difficiles qui furent jamais, — les humains: oiseaux comme les frivoles, serpents comme les trompeurs, lions comme les violents, pourceaux comme les voluptueux, loups comme les rapaces. Les insensés, eux, sont pierre et bois; et plus insensible même que la pierre est l'homme plongé dans l'erreur (7)! Qu'elle vienne

---

(1) C'est-à-dire le vrai Eunomos céleste, le Logos, le Christ. Si Clément dit du mal de la fable, il l'utilise pourtant comme un magnifique symbole.

(2) Le *nome* est le morceau de concert d'un citharode. Le plus ancien citharode connu est Terpandre de Lesbos du VII[e] s. av. J.-C. Képion fut son élève.

(3) Le Nouveau Testament qui est le *nome* du citharode divin, le Christ.

(4) HOMÈRE, *Odyssée* IV, 221.

(5) La formule concise ὕβρεις ὀργιάζοντες est très difficile à rendre en français avec la même concision et le sens plénier de l'original.

(6) Allusion à *Matthieu* 11, 30: « Oui, mon joug est aisé et mon fardeau léger. »

(7) « Tout conseil vient en retard quand la volonté se révolte contre la raison » (W. Shakespeare).

témoigner pour nous, la voix des Prophètes, qui, accordée à celle de la Vérité (1) [= Jésus-Christ], gémit sur ceux qui passent toute leur vie dans l'ignorance et la sottise (2): *Dieu est capable de susciter de ces pierres des enfants d'Abraham* (3). C'est Lui, qui, ayant pris en pitié la grande ignorance et l'endurcissement de ceux qui sont devenus de pierre à l'égard de la vérité, a suscité un germe religieux, sensible à la vertu, dans ces Nations (4) pétrifiées qui ont mis leur foi dans les pierres. Par ailleurs il a traité de *races de vipères* (5) certains hommes venimeux et de fourbes hypocrites qui barraient la route à la justice. Et pourtant, si l'un de ces serpents veut bien venir à résipiscence, il devient, en suivant le Logos, *homme de Dieu* (6). Il en représente d'autres comme des *loups* revêtus de peaux de brebis (7), désignant par là ceux qui, sous des formes humaines, sont des rapaces. Or tous ces animaux les plus sauvages et ces sortes de pierres, le chant céleste a pu les muer en hommes civilisés. *Car nous aussi, nous étions autrefois insensés, indociles, égarés, esclaves de toutes sortes de plaisirs et de convoitises, vivant dans le mal et dans l'envie, exécrés et nous haïssant les uns les autres*, comme le dit la lettre de l'Apôtre (8); *mais lorsque Dieu notre Sauveur a fait paraître sa bonté et son amour pour les hommes* (9), *il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous avions faites, mais selon sa miséricorde* (10). Voyez la force du chant nouveau: des pierres il a fait des hommes; des bêtes sauvages aussi, des hommes. Ceux qui par ailleurs étaient morts, qui n'avaient point part à la vie réelle, à seulement entendre ce chant, sont redevenus vivants.

(1) Attribut du Logos divin.

(2) Ici le terme ἐν ἀγνοίᾳ καὶ ἀνοίᾳ correspond conceptuellement au terme islamique de جاهلية .

(3) *Matth.* 3, 9; *Luc* 3, 8.

(4) Gentils, Goyyim.

(5) *Matth.* 3, 7; *Luc* 3, 7.

(6) *I Tim.* 6, 11; *II Tim.* 3, 17.

(7) *Matth.* 7, 15.

(8) *Tit.* 3, 3. Au verset 5 de la même Lettre saint Paul écrit: « Il nous a sauvé par le bain de la régénération et de la rénovation en l'Esprit Saint. » Ce choix dans les textes néotestamentaires marque bien le but du *Protreptique* qu'est celui de préparer les catécumènes à apprécier les effets du Baptême: nouvelle naissance et renouvellement par la communication du Saint Esprit. L'Esprit qui préside à l'entrée dans la vie chrétienne est, dans l'âme, le gage de sa réalisation plénière.

(9) φιλανθρωπία et φιλάνθρωπος sont passés dans la théologie-liturgie orientale comme des attributs sotériologiques du Christ.

(10) *Tit.* 3, 4-5.

« Au reste, l'Univers aussi, il l'a ordonné avec mesure, il a soumis la dissonance des éléments à la discipline de l'accord, pour se faire du monde tout entier une harmonie (1). S'il a laissé la mer déchainée, il lui a, du moins, interdit d'empiéter sur la terre, et la terre flottante, à son tour, il l'a solidifiée et l'a plantée comme une borne en face de la mer (2). C'est lui encore qui a calmé par l'air l'élan de la flamme, comme on mêle l'harmonie dorienne à la lydienne; il a apprivoisé la rudesse glacée de l'air en y faisant passer le feu (3), fondant harmonieusement ces voix extrêmes de l'univers (4). Et ce chant pur, qui soutient l'univers et accorde tous les êtres, après avoir été distribué du centre jusqu'aux extrémités et des extrémités jusqu'au centre, a réglé cet ensemble non pas d'après la musique thrace, analogue à celle de Jubal (5), mais selon cette volonté paternelle de Dieu, que David a recherchée avec ardeur. Et ce descendant de David, le Logos de Dieu, ayant méprisé la lyre et la cythare, instruments sans âme, régla par l'Esprit Saint notre monde et tout particulièrement ce microcosmos: l'homme, âme et corps. Il se sert de cet instrument aux mille voix pour célébrer Dieu, et il chante lui-même en accord avec cet instrument humain (6). *Car tu es pour moi une cithare, une flûte et un temple* (7): une cithare par ton harmonie, une flûte par ton souffle, un temple par ta raison, en sorte que l'une vibre, l'autre respire, et celle-ci abrite le Seigneur. Oui, David, roi et cithariste, dont nous parlions un peu plus haut, nous a invités à trouver la vérité, nous a détournés des idoles; loin de célébrer les démons, il les chassait par sa musique de vérité: comme Saül était possédé,

(1) Le même motif avait été traité par PHILON, *De plant.* 3 et 8. On peut y voir aussi l'influence de saint Paul, par ex. *Coloss.* 1, 15-23. La philosophie stoïcienne développait elle aussi ce même thème.

(2) Ces images pouvaient être particulièrement appréciées par l'auditoire alexandrin. Toutefois voir aussi les références possibles à *Genèse* 1, 9 et surtout à *Job.* 38, 8-11.

(3) Toutes ces doctrines appartiennent à la météorologie des philosophes « naturistes » de la période spécialement présocratique.

(4) Figuration musicale des facteurs météorologiques extrêmes: glace-feu.

(5) Voir *Gen.* 4, 21. Logos stoïcien et réminiscences bibliques vont ici de pair. *Genèse* et *Psaumes* jouissent d'une préférence particulière dans les exégèses judéo-chrétiennes.

(6) Le macrocosme comme le microcosme sont un moyen d'expression et une musique du divin Logos. Tout en restant dans la ligne des données directes de saint Jean et de saint Paul sur le Verbe, ici Clément essaye de raccorder la doctrine du Stoïcisme à celle du Christianisme ou vice-versa.

(7) Citation d'un auteur inconnu.

il se contenta de chanter et le guérit (1). Le Seigneur, envoyant son souffle dans ce bel instrument qu'est l'homme, le fit à son image; il est, lui aussi, un instrument de Dieu, tout harmonie, accordé et saint, sagesse supraterrestre, Logos céleste.

« Que veut-il donc cet instrument, le Logos de Dieu, le Seigneur, et son chant nouveau? Ouvrir les yeux des aveugles et les oreilles des sourds, conduire les estropiés ou les égarés à la justice, montrer Dieu aux hommes insensés, arrêter la corruption, vaincre la mort, réconcilier avec le Père des fils désobéissants. Il aime les hommes, cet instrument de Dieu: le Seigneur a pitié, il instruit, exhorte, avertit, sauve, protège, et nous promet en récompense de notre docilité, par surcroît, le royaume des cieux, ne voulant rien tirer de nous qu'un avantage, notre salut. Car, si le mal se repaît de la perte des hommes, la vérité, qui comme l'abeille, ne souille rien de ce qui existe, ne se félicite que de leur salut. Voici donc dans vos mains l'objet, l'objet de la promesse, voici cet amour pour les hommes (2): prenez votre part de la grâce. Et pour mon chant sauveur, n'en concevez pas la nouveauté comme celle d'un meuble, d'une maison, car il était *avant l'aurore* (3), et *au commencement était le Logos et le Logos était en Dieu et le Logos était Dieu* (4).

« Mais l'erreur est ancienne, tandis que la vérité paraît chose nouvelle. Que se soient les Phrygiens qui détiennent ce privilège d'antiquité, si l'on en croit les chèvres de la légende, que se soient au contraire les Arcadiens, d'après les poètes qui les représentent comme antélunaires, que ce soient enfin les Égyptiens, dont le pays, suivant certains rêveurs, aurait le premier produit des dieux, et des hommes; non, il n'y avait pas un parmi eux qui existât du moins avant notre monde, tandis que nous étions, nous, dès avant la création du monde (5); nous, qui, parce que nous devions exister en Lui, étions auparavant déjà engendrés par Dieu, nous les créatures raisonnables du Logos-Dieu (6), par Qui nous sommes dès

---

(1) Voir *I Sam.* 16, 23.

(2) Φιλανθρωπία, terme tiré de saint Paul et adopté par les Pères de l'Église.

(3) *Psaumes* 109, 3.

(4) *Jean*, 1, 1.

(5) Voir *Ephés.* 1, 4.

(6) Condensation théologique et imprégnation scripturaire, ce qui nous induit à croire que ces textes étaient destinés à des développements oraux, plus qu'à une lecture par des profanes. Comment auraient pu des païens comprendre

le commencement, puisque *le Logos était au commencement* (1). Ainsi, d'une part, comme le Logos était d'en haut. Il était et Il est le divin commencement de toutes choses; mais, d'autres part, parce qu'il a maintenant reçu comme celui qui a été autrefois consacré et que mérite sa puissance, le Nom du Christ, je l'appelle un chant nouveau. En tout cas, le Logos, le Christ est cause que nous existions depuis longtemps — car Il était en Dieu — et que notre existence est bonne — car Il vient d'apparaitre aux hommes (2) —, ce Logos lui-même, dualité une, théandrique [ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος], cause pour nous de tous les biens: ayant appris de lui à bien vivre, nous sommes introduits dans l'éternelle vie. Car, selon l'*oracle* apôtre du Seigneur [= saint Paul], *la grâce de Dieu, source de salut, est apparue à tous les hommes, elle nous enseigne à renoncer à l'impiété et aux convoitises du monde, et à vivre dans le éon présent avec tempérance, justice et piété, en attendant la bienheureuse espérance et l'apparition de la Gloire du grand Dieu, notre sauveur de Jésus-Christ* (3). Voilà le chant nouveau, l'apparition, *qui vient de briller* parmi nous (4), du Logos qui était au commencement et préexistait. Car il est apparu *naguère*, celui qui préexistait comme Sauveur; il est apparu, celui qui dans l'Être [ὁ ἐν τῷ ὄντι ὤν] était Maître [διδάσκαλος] — car *le Logos était en Dieu*; il est apparu, le Logos par qui tout a été

---

quelque chose des relations trinitaires, création, prédestination, incarnation, révélation, rédemption, économie du salut du monde et pédagogie divine pour chacun, divinisation, etc.? Cette apologie était donc destinée à raffermir ceux qui étaient déjà disposés à croire au Christ, comme les « cinq voies » de saint Thomas d'Aquin ne démontrent l'existence de Dieu qu'à ceux qui déjà y croient.

(1) On a voulu voir dans ce texte une allusion à la préexistence des âmes, en un sens inconciliable avec le dogme chrétien. Cette interprétation n'est possible qu'en partant de la dialectique scolastique, tandis que cela se comprend sans aucune difficulté en partant de la théologie de l'*image* (icône) héritée du judéo-christianisme en accord avec les spéculations sur la *Genèse* et la théologie johannique et paulinienne de l'image (icône) de Dieu en l'homme. La belle démonstration apologétique en faveur de Clément écrite par J. Hering, *Etude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1923, 32-34, se développe tout à fait en marge du problème.

(2) Nous avons ici encore une spéculation sur la *Genèse* en raccord avec le mystère eschatologique du Christ. C'est donc plus une exégèse judéo-chrétienne qu'une référence à Aristote, *Polit.* I, 2.

(3) *Tit.* 2, 11-13.

(4) Au temps de Clément l'achèvement de la Rédemption n'était pas encore éloigné que d'un siècle et demi environ, et les traditions orales des Presbytres gardaient son caractère d'événement récent.

créé (1). Comme démiurge il donna la vie au commencement, en même temps qu'il créait; puis, étant apparu comme maître, il a enseigné à bien vivre, de façon à procurer plus tard, en tant que Dieu, l'éternelle vie (2). Ce n'est pas aujourd'hui la première fois qu'il nous a pris en pitié à cause de notre égarement, c'est dès le principe, dès le commencement; et pourtant ce n'est qu'aujourd'hui, quand nous nous perdions déjà, qu'il est apparu pour nous sauver. Car le méchant reptile, par son charlatanisme, réduit en esclavage et maltraite encore maintenant les hommes, les torturant à peu près comme ces barbares qui, dit-on, lient leurs prisonniers à des cadavres jusqu'à ce qu'ils tombent en décomposition avec eux (3). Lui aussi, ce méchant tyran et dragon ayant, par le malheureux lien de la superstition, attaché tous ceux dont il peut, dès leur naissance, se rendre maître, à des pierres, à des morceaux de bois, à des images ou à des idoles du même genre, en fait — comme l'on dit — des offrandes vivantes en l'honneur des morts, et les ensevelit ainsi dans la tombe, jusqu'à ce qu'ils s'y corrompent avec eux. Aussi, de même qu'est unique le trompeur qui entraîne à la mort dès l'origine Ève, et maintenant les autres hommes, nous n'avons qu'un seul protecteur, un seul aide, le Seigneur qui, primitivement, nous avertissait en prophéties et maintenant nous invite ouvertement à nous sauver.

« Obéissant à l'instruction de l'Apôtre, fuyons donc *le chef*

(1) L'expression ᾧ τὰ πάντα δεδημιούργηται est une formulation encore trop liée à la terminologie philosophique, tandis que celle contemporaine contenue dans le Symbole cité par Eusèbe de Césarée [*Epist. ad suam dioecesim*] reflète mieux la terminologie des Septante: δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα. Le Symbole [pseudo?-] Athanasien cristallisera la formule: δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, 2/1: *Apologien*. Berlin-Leipzig 1935, 29.

(2) Jésus est *démiurge* en tant que créateur, *didascale* en tant qu'apporteur de la bonne nouvelle, et Dieu en tant que dispensateur de la vie éternelle. C'est une tentative d'appliquer une terminologie préexistante avec une signification nouvelle. Conçu sous cette forme et dans ces termes la doctrine trinitaire à partir du IIIe siècle ne peut pas être que subordinatianiste. Serge Boulgakof, *Le Paraclet*. Paris 1946, 10-22. Le subordinatianisme peut être compris comme doctrine orthodoxe si on le prend comme expression de la doctrine de la Trinité en tant qu'*économie* ou sotériologie et non dans le sens d'une doctrine ontico-métaphysique de la théologie ou doctrine sur Dieu; voir Wolfgang Marcus, *Der Subordinatianismus als historisches Phänomen*. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen *Theologie* und Kultur unter Besonderer Berücksichtigung der Begriffe *Oikonomia* und *Theologia*. München 1964.

(3) Nous savons par ailleurs que cette cruauté était parfois appliquée par les persécuteurs romains contre les Chrétiens. Pour les barbares voir Vergilius, *Aen.* 8, 485 s.

*de la puissance de l'air, de l'esprit qui agit maintenant dans les fils de la désobéissance* (1), courons au Sauveur, au Seigneur, qui maintenant et toujours nous a exhortés au salut, en Égypte par des prodiges et des signes, dans le désert par le buisson ardent et la nuée, dont son amour bienveillant faisait accompagner les Hébreux comme d'une servante. C'est en leur inspirant ainsi cette crainte qu'il stimulait les cœurs durs; puis, c'est par le très sage Moïse, c'est par Isaïe, l'ami de la vérité, et par tout le chœur des Prophètes qu'il convertit au Logos, d'une façon qui s'adresse davantage à la raison, ceux qui ont des oreilles: tantôt il blâme et tantôt aussi il menace; il plaint certains hommes, pour d'autres il chante; il est comme un bon médecin qui, parmi les corps malades, couvre les uns d'emplâtre, râcle ou baigne les autres, ouvre ceux-ci par le fer, brûle ceux-là, parfois ampute à la scie, quand il est encore possible de guérir le sujet au moins en partie ou dans un de ses membres. Le Sauveur, lui non plus, n'a pas qu'une voix ni qu'une façon de sauver les hommes (2); en menaçant il avertit, en gourmandant il convertit, en plaignant il fait miséricorde, par le son de sa lyre il appelle; il parle dans le buisson (ils avaient besoin, ces gens-là, de signes et de prodiges) (3), et il effraie les hommes par le feu, quand il fait jaillir les flammes de la colonne, signe tout à la fois de grâce et de crainte: si on obéit, la lumière; si on désobéit, le feu. Et comme la chair vivante a plus de prix qu'une colonne, qu'un buisson, ce sont après cela les prophètes qui se font entendre, et c'est le Seigneur qui parle par Isaïe, par Elie, par la bouche des prophètes (4). Vous cependant, vous ne croyez pas les prophètes, vous prenez pour une fable et ces hommes et ce feu: alors, c'est le Seigneur en personne qui vous parlera, *lui qui, tout en étant dans la condition de Dieu, n'a pas retenu comme une prérogative inaliénable son égalité avec Dieu, mais s'est anéanti lui-même* (5), ce Dieu compatissant (6),

(1) *Ephés.* 2, 2.

(2) Allusion par *habitus* mental à *Hébr.* 1, 1, et qu'on peut rapprocher de *Strom.* I, 5, 29, 4-5. L'usage qui est fait ici de ce texte est fondamental dans la christologie alexandrine. Voir par exemple ORIGENES, *In Genesim*, 32, 24.

(3) Application de *Jean* 4, 48.

(4) Texte intéressant pour la doctrine de l'inspiration biblique.

(5) *Phil.* 2, 6-7. L'aspect kénotique κένωσις de l'Incarnation du Logos est particulièrement dans la ligne ébionite en rapport, à son tour, avec le christianisme judéo-chrétien hiérosolymitain. Pour les incidences modernes, voir Serge BOULGAKOV, *Du Verbe incarné*, Paris 1943, 259-260.

(6) Φιλοικτίρμων, ce qu'on peut rendre en arabe coranique avec الرحيم, titre très usité lorsqu'on parle de Dieu, Allāh. Les spéculations juives sur la

dans son ardent désir de sauver l'homme; c'est lui-même le Logos, qui vous parle maintenant en toute clarté, faisant rougir votre incrédulité, oui, je dis bien, le Logos de Dieu devenu homme, afin qu'à vous encore ce soit un homme qui apprenne comment un homme peut devenir Dieu.

« Alors il n'est pas étrange, mes amis, que Dieu sans cesse nous exhorte à la vertu, et que nous, nous nous dérobions devant le secours et que nous différions le salut? Est-ce que Jean aussi ne nous invite pas au salut, ne devient-il pas tout entier une voix qui exhorte? Demandons lui donc: *Qui es-tu parmi les hommes, et d'où viens-tu?* (1). Il ne dira pas qu'il est Elie, il niera être le Christ; mais confessera qu'il est *une voix criant dans le désert*. Qui donc est Jean? Pour prendre une figure, qu'on me permette de dire: une voix du Logos qui exhorte en criant dans le désert. Que cries-tu, ô voix? *Dis-le nous aussi* (2). — *Rendez droites les voies du Seigneur* (3). Jean est un précurseur, et sa voix est le précurseur du Logos (4), voix qui encourage et prédispose au salut, voix qui exhorte à chercher l'héritage céleste. Grâce à elle, la femme stérile et solitaire ne sera plus sans enfants (5); cette grossesse, la voix d'un ange me l'a annoncée. Cette voix aussi était un précurseur du Seigneur, apportant la bonne nouvelle à la femme stérile, ainsi que Jean à la solitude du désert (6). C'est donc par cette voix du Logos que la femme stérile enfante heureusement et que le désert porte des fruits. Ces deux voix, précurseurs du Seigneur, celle de l'ange et celle de Jean, m'insinuent le salut caché en elles, en sorte qu'après la manifestation de ce Logos, nous recueillons le fruit de la fécondité, l'éternelle vie. En tout cas, réunissant en une seul ces deux voix, l'Écriture exprime clairement toute leur pensée: *Qu'elle écoute, celle qui ne met pas au monde; qu'elle fasse éclater son cri, celle qui n'est pas dans les douleurs de l'enfantement; car les enfants de la femme solitaire seront plus nombreux que ceux de la femme qui*

---

*Genèse* connaissent la compassion quasi maternelle (*rahamim*) que Dieu témoigne envers ses élus.

(1) Expressions tirées d'HOMÈRE, *Odyssée*, I, 170 et XIX, 105 etc. Mais elles sont aussi analogues à celle de *Jean* 4, 48.

(2) HOMÈRE, *Odyssée*, I, 10.

(3) *Isaïe* 40, 3, cité dans *Matth.* 3, 3; *Marc.* 1, 3; *Luc* 3, 4; *Jean* 1, 23.

(4) Voir aussi ORIGÈNE, *Comm. in Joannem*, II, 194.

(5) *Isaïe* 54, 4 et *Galat.* 4, 27.

(6) Ici Clément d'Alexandrie joue sur le mot ἔρημος, le prenant tour à tour pour désigner le désert, soit réel (celui de Jean-Baptiste), soit symbolique (*Isaïe* 35, 1-2), et la solitude de la femme stérile.

*a un mari* (1). C'est à nous que l'ange annonçait la bonne nouvelle, c'est nous que Jean exhortait à penser au laboureur, à chercher le mari. Car il est unique, c'est le même, l'époux de la femme stérile, le laboureur du désert, celui qui a rempli de la puissance divine et la femme stérile et le désert.

« Une femme de bonne race a de nombreux enfants; cependant, à cause de son incrédulité, la femme juive, qui avait eu autrefois beaucoup d'enfants, se trouvait alors n'en pas avoir: aussi la femme stérile reçoit-elle un mari, et le désert un laboureur; puis l'un donne des fruits, l'autre des fidèles, tous deux fécondés par le Logos. Mais songeons aux infidèles: ne reste-t-il plus maintenant de femme stérile et de désert?

« Jean, héraut du Logos, invitait ainsi les hommes à se tenir prêts pour la venue de Dieu, du Christ, et c'est aussi la signification du silence de Zacharie, attendant le fruit précurseur du Christ: la lumière de la vérité, le Logos, devait délier, une fois devenu bonne nouvelle, le silence mystérieux des secrets prophétiques (2).

« Pour vous, si vous désirez voir véritablement Dieu, prenez part à des cérémonies purificatoires dignes de Dieu, sans feuilles de laurier (3) ni bandelettes brodées de laine (4) et de pourpre; vous étant couronnés de justice, et le front ceint des feuilles de la continence, occupez-vous avec soin du

(1) *Isaïe* 54, 1; voir *Galat.* 4, 21-31.

(2) Il n'est pas facile — écrit Claude Mondésert — de dire le sens précis de ce passage, où les deux symboles choisis par Clément, celui du désert et celui de la femme stérile, sont eux-mêmes pris en des sens divers: désert de Jean-Baptiste, et aussi, semble-t-il, désert que traverse Israël sur le chemin de la restauration (voir *Isaïe* 35, 2-2); femme sans enfants: Elisabeth et Marie. Le sens global, du moins, n'est pas douteux; c'est la gratuité en même temps que la puissance du don de Dieu, accordant la vie, mais la vie éternelle, c'est-à-dire le salut. La femme stérile, devenue mère par la puissance divine, représente l'Église, opposée à la Synagogue, « femme juive », autrefois féconde et maintenant sans enfants. Mais si l'on regarde le groupe des infidèles, il y a encore aujourd'hui, pour ainsi dire, une femme stérile, qui attend la grâce divine.

Et tout ce développement semble avoir été amené accidentellement par la mention de Jean-Baptiste, exhortant les hommes à se préparer à la venue de leur Dieu sauveur, et il va se prolonger un peu par la belle image du silence de Zacharie enfin rompu à la naissance de son fils: c'est le silence mystérieux des prophéties, délié par l'Incarnation.

(3) Pendant la Daphnéphorie on portait une branche de laurier au temple d'Apollon. Ces cérémonies avaient lieu tous les neuf ans.

(4) Pendant les Panathénées on portait une branche d'olivier entourée de bouts de laine et de rubans de lin, à laquelle on accrochait des fruits, jusqu'au temple d'Athéna Polias, sur l'Acropole d'Athènes. Voir CLEMENS ALEX., *Strom.* IV, 2, 7, 2.

Christ; *car je suis la porte*, dit-il quelque part (1); porte qu'il faut apprendre, si l'on veut connaître Dieu, de telle façon qu'il ouvre devant nous toutes les portes du ciel. Car elles sont raisonnables (2), les portes du Logos, que nous ouvre la clef de la foi: *Personne ne connaît Dieu, sinon le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé* (3). Cette porte close jusqu'à maintenant, celui qui l'ouvre, j'en suis sûr, révèle ensuite ce qui est à l'intérieur et montre ce qu'on ne pouvait connaître auparavant, sinon quand on avait passé par le Christ, seul intermédiaire qui confère l'initiation révélatrice de Dieu» (4).

Clément d'Alexandrie, après avoir étalé les dépravations commises par les Grecs au nom de la religion, il passe à prendre en considération les opinions des philosophes sur Dieu et il arrive à admettre que, inspirée par la vérité elle-même (le Logos), les philosophes ont quelquefois dit vrai, voire les poètes eux aussi rendent témoignage à la vérité, mais c'est surtout aux Prophètes qu'il faut demander la vérité sur Dieu. Dieu nous appelle à Lui par son Logos, et rien ne doit nous empêcher d'écouter la voix de la vérité, à savoir du Christ, et d'accepter le salut qu'elle nous offre. Après avoir montré les merveilleux bienfaits de la venue du Logos dans la chair, Clément conclu son Protreptique en nous disant qu'il faut, sans hésiter, courir à l'appel du Christ, et se mettre, avec confiance, sous la conduite de ce Logos sauveur.

Ce chapitre que nous venons de reproduire et ces quelques remarques sont loin d'avoir épuisé tout l'intérêt du Protreptique. Il faudrait aussi souligner la densité théologique des aperçus sur les plus beaux aspects du dogme chrétien, aperçus d'intuition que la méditation réfléchie peut seule en mesurer toute la portée et les prolonger au delà même de ce que leur auteur a pu ou voulu enfermer en quelques mots. Ses vues sont souvent l'expression rapide et synthétique d'une intuition profonde, que Clément n'est pas encore en mesure d'expliciter ou d'analyser. En effet, il ne faut pas oublier que la théologie chrétienne, qui tente de s'incapsuler dans la pensée hellénistique, est encore à ses débuts. Il doit s'exprimer d'une autre manière que la théologie judéo-chrétienne, pour

(1) *Jean* 10, 9.

(2) On met l'accent pour marquer le rayonnement de la Sagesse divine, Logos personnel, par tout ce qui est sage et peut mener à Dieu.

(3) *Matth.* 11, 29.

(4) Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*. Introduction, traduction et notes de Claude Mondésert. Deuxième édition. Paris 1949, 42. A cette traduction nous avons emprunté le texte reproduit plus haut. Pour les notes nous avons gardé notre indépendance.

laquelle il n'a d'ailleurs pas écrit d'apologies. Ici encore, comme pour les autres textes patristiques, retourne fort à propos la belle réflexion de Claude Mondésert: « Que l'attention d'une âme recueillie lui réponde, et l'on découvrira vite, sous une apparence parfois désuète, et peut-être pour certains rébarbative, une vraie source, limpide et fraîche, d'un vrai christianisme, profondément vécu et fidèlement vécu ».

LE PÉDAGOGUE.

Le *Pédagogue* (ὁ Παιδαγωγός) comprend trois livres et poursuit directement l'œuvre ébauchée par le *Protreptique*. Dans l'enseignement de Clément et, si l'on peut dire, dans le mouvement dialectique de sa pensée, le *Pédagogue* constitue la deuxième partie d'une trilogie consacrée à décrire l'œuvre du Logos divin dans la du chrétien. Par le *Protreptique* Clément exhortait à entrer par la *porte* (= Logos) et à adopter la foi chrétienne comme la plus conforme à la partie la plus sensée de la raison et de la philosophie. Par le *Pédagogue* il s'adresse à ceux qui sont entrés par cette porte et qui se disposent à adopter cette foi ou bien à ceux qui l'ont de fait adoptée, mais qui ont encore beaucoup d'attaches avec le passé païen. L'impression d'ensemble c'est que Clément s'adresse toutefois à des convertis qui ont reçu dans la foi *une base de vérité* (1), et sont déjà entré par cela même dans l'Église. Plus exactement il s'adresse — comme on peut le déduire de l'ensemble — à des baptisés. Sans doute, ces deux phases de l'action du Logos ne peuvent être rigoureusement séparées: en un sens, l'élan protreptique anime toute la vie chrétienne, tendue vers l'accomplissement eschatologique de son espérance (2). Il peut arriver aussi que Clément s'exprime encore ici comme s'il s'adressait à des païens(3). On a voulu y voir un langage exceptionnel, il faudrait plutôt y voir un langage ordinaire car les chrétiens alexandrins auxquels il s'adressait n'étaient pas moins reprochables — quant à la sincérité de leur conversion — que bien d'autres chrétiens dont le comportement ambigüe nous est bien documenté par les sources anciennes. En tout cas nous sommes certains que son discours s'adresse (aussi) à des baptisés. En effet, chaque fois qu'il est amené à évoquer d'une manière explicite le baptême, il suppose déjà reçu ce sacrement de régénération: « Étant baptisés, nous sommes

(1) CLEMENS ALEX., *Paedag.* I, 1.
(2) CLEMENS ALEX., *Paedag.* I, 1, 3.
(3) CLEMENS ALEX., *Paedag.* II, 99, 1, où parlant des *Oracles Sibyllins*, qu'il croit d'origine païenne, il dit: *Votre poésie* etc.

illuminés; illuminés, nous devenons des fils, étant des fils, nous sommes établis dans la perfection; étant parfaits, nous devenons immortels » (1). Le Logos se fait maintenant Pédagogue pour enseigner aux convertis la manière de bien diriger leur vie.

Le premier livre est de caractère général. Il traite de l'œuvre éducatrice qui revient au Logos en tant que pédagogue. « Son but est de rendre l'âme meilleure, non de l'instruire, de l'introduire à une vie vertueuse et non à une vie intellectuelle » (2). Son contenu est assez clair: nos péchés nécessitent la direction du Pédagogue-Logos. Le Pédagogue aime l'homme, il est φιλάνθρωπος. Le Logos est également le pédagogue des hommes et des femmes. Tous ceux qui s'attachent à la vérité sont des enfants (παῖδες) aux yeux de Dieu, et Clément lève la voix contre ceux qui soutiennent que les termes *enfants* et *tout-petits* désignent symboliquement l'enseignement des circonstances élémentaires. Dieu est juste et bon et il appartient à la même puissance d'accorder les bienfaits et de châtier selon la justice, car le même Dieu, par l'intermédiaire du même Logos, détourne l'humanité des péchés, en la menaçant, et la sauve, en l'encourageant. En effet, le Pédagogue, dans des dispositions analogues à celles d'un père ,utilise sévérité et bonté.

Au début du seconde livre, le traité passe aux problèmes de la vie courante (3). Le premier livre examinait les principes généraux voire théoriques de la morale, avec nombre d'incidences éthiques stoïciennes et d'ordre philosophique en général (4). Tous les emprunts aux philosophes grecs sont combinés d'une manière assez acceptable avec les idées chrétiennes, et nous y d'écouvrons sans peine un essai pour dégager une théorie rationnelle de la vie chrétienne.

Le seconde et le troisième donne une sorte de casuistique se rapportant à tous les domaines de la vie. On a ainsi pu distinguer

---

(1) CLEMENS ALEX., *Paedag.* I, 6, 26, 1; voir aussi I, 25, 1; 30, 2; 98, 2.

(2) CLEMENS ALEX., *Paedag.* I, I, 1, 4. Dans un contexte moderne ces principes ont été discutés par Martiniano RONCAGLIA, *Pourquoi des Théologiens?* dans *L'Orient* 42 (Beyrouth 1965), 10 octobre, page 12.

(3) F. QUATEMBER, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Paedagogus*, Wien 1946; F. WAGNER, *Der Sittlichkeitsbegriff in der Heiligen Schrift und der altchristlichen Ethik.* Münster i. Westf. 1931, 121-142.

(4) Du point de vue de l'histoire de la philosophie la position de Clément a été examinée par J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa.* München 1933, 166-170, 226-231. Outre que dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, Clément puise ses idées dans les traités moraux de Platon et de Plutarque et particulièrement du penseur stoïcien C. Musonius Rufus. Mais en général il est difficile de préciser les ouvrages particuliers dont il dépend directement.

chez Clément une morale philosophique et une morale rationnelle qui justifient, en quelque sorte, la morale évangélique. Mais le souci pratique l'importe sur la dialectique, car il ne faut pas oublier qu'il avait affaire à des auditeurs de toutes les couches sociales, et spécialement des plus basses, de la ville d'Alexandrie, qui offrait tous les avantages et les désavantages d'une ville cosmopolite et de port international. Donc il lui fallait employer un langage et des termes tirés de la vie existentielle. C'est justement pour cela qu'il ne se gêne pas d'appeler chat un chat, et ses auditeurs ou ses lecteurs ne devaient y trouver rien d'inconvénient. Ainsi il explique aux Alexandrins comment se comporter en ce qui concerne la nourriture, car « si les autres hommes vivent pour manger tout comme les animaux sans raison, — pour qui la vie n'est rien d'autre qu'un estomac —, à nous le Pédagogue prescrit de manger pour vivre » (1). Ici il ne fait qu'appliquer à l'usage chrétien un dicton qui est répété encore de nos jours, car, semble-il, les rapports entre vie et ventre n'ont pas beaucoup changé depuis. Comment user de la boisson? Pour les jeunes gens: abstention du vin. « Aussi est-il bon que les garçons et les filles s'abstiennent le plus possibles de cette drogue (qu'est e vin); car il ne convient pas de verser sur un âge bouillant le plus chaud des liquides, le vin, comme si on apportait du feu au feu où s'allument les instincts sauvages, les convoitises enflammées, et l'ardeur du tempérament; ainsi échauffé intérieurement, les jeunes gens se laissent emporter aux désirs, au point que leur mal se manifeste aux yeux de tous dans leur corps, quand les organes sexuels atteignent chez eux leur maturité d'une façon trop précoce. Sous l'influence du vin qui fermente, les seins et les organes sexuels se gonflent de sang et de sève d'une façon impudique... » (2). Pour les adultes: modération. Pour les vieillards: mesure plus large, car « au refroidissement de l'âge, qui est une sorte d'épuisement par le temps, ils apportent ainsi sans dommage le feu vivant qui se trouve dans le remède produit par la vigne » (3). De même ses auditeurs ou ses lecteurs sont-ils conseillés de se conduire avec bienséance en public: « En effet, ne pas cesser de cracher, de se moucher, et de courir pour les excrétions est une preuve d'intempérance » (4).

Après avoir conseillé la tempérance dans la boisson, il s'attèle

(1) CLEMENS ALEX., *Paedag.* II, 1, 4.

(2) CLEMENS ALEX., *Paedag.* II, 20, 3-4. Clément, ici et ailleurs, fait étalage de ses connaissances de la médecine de son temps, en les adaptant à ses buts moralisants.

(3) CLEMENS ALEX., *Paedag.* II, 21, 3.

(4) CLEMENS ALEX., *Paedag.* II, 21, 3.

à prouver qu'il ne faut pas rechercher le luxe immodéré du mobilier, mais qu'il faut surtout se limiter au critère de l'utilité. « De quoi s'agit-il, en effet, dis-le moi? Le couteau de table, si la poignée n'est pas garni de clous d'argent, ou faite d'ivoire, ne coupe-t-il pas? Ou bien faut-il pour couper les parts de viande forger un métal de l'Inde, comme si on appelait à son secours un combattant allié? Et quoi! si un bassin est en terre cuite, ne reçoit-il pas l'eau qui lave les mains? et le bain-de-pied [en terre cuite, ne reçoit-il pas] l'eau qui lave les pieds? Elle croira donc subir un traitement injuste, la table dont les pieds sont en ivoire, si elle porte un pain d'une obole, et le flambeau ne distribuera-t-il pas la lumière, parce qu'il est l'œuvre d'un potier, et non d'un orfèvre? A mon avis aussi, on ne s'étend pas plus mal sur un simple divan que sur un lit d'ivoire... » (1). Sans compter, en outre, que les choses en or, en argent ou incrustées de pierreries ne sont qu'une illusion pour la vue, elles sont aussi un bien qui excite l'envie, longues à à acquérir, difficiles à garder, et mal commodes à s'en servir (2). Le luxe est déraisonnable et « c'est un sujet de moquerie et l'occasion de bien rire que les hommes emportent avec soi des urinaux d'argent et des pots de chambre en albâtre, tout comme ils emmènent leurs conseillers personnels, et que ces femmes riches mais sans intelligence se fassent faire en or ce qui doit recevoir leurs excréments, en sorte qu'il n'est même pas permis aux riches de se vidanger sans ostentation » (3).

Clément d'Alexandrie s'arrête aussi un instant pour bâtir une théologie de la simplicité: « En somme, les aliments, les vêtements, les ustensiles et, pour le dire en un mot, tout le reste qui est dans la maison, tout doit être conforme à la situation du chrétien, convenablement approprié à la personne, à l'âge, à la profession, au moment. Comme nous sommes en effet les serviteurs d'un Dieu unique, il faut que nos propriétés et leurs mobiliers montrent les signes de la seule vie qui est belle... Ce que nous acquérons sans peine, ce que nous louons parce que nous en usons sans souci, ce que nous conservons facilement et ce que nous partageons aisément, voilà des biens meilleurs que les autres. Les meilleurs biens sont donc les choses utiles, et il faut sans aucun doute préférer les objets meilleur marché aux objets riches » (4).

Clément donne des normes aussi pour les banquets et sur la manière de rire. Qui connaît les Alexandrins même de nos jours

(1) Clemens Alex., *Paedag.* II, 37, 2-3.
(2) Clemens Alex., *Paedag.* II, 35, 2.
(3) Clemens Alex., *Paedag.* II, 39, 2.
(4) Clemens Alex., *Paedag.* II, 38, 3-4.

en comprendra aisément la portée. « C'est donc une moquerie que de chercher à faire rire, puisque la parole qui exprime des choses risibles ne vaut même pas la peine d'être écoutée: elle habitue par les mots eux-mêmes à se diriger vers les actions basses; il faut être gracieux ou spirituel, mais non bouffon » (1). De la sorte Clément est amené à mettre en garde les chrétiens égyptiens contre un péché mignon des Alexandrins de tous les temps jusqu'à nos jours: les propos que les Arabes appellent نقت (nuqat) et qui surclassent assez souvent les histoires gauloises d'un Marius ou d'un Olive de Marseille. Encore ce dont il faut se garder quand on veut vivre décemment c'est d'éviter la raillerie, la présence des jeunes gens et des dames dans les banquets, le badinage, la démesure de la parole. En outre faut-il utiliser parfums et couronnes? Ici Clément est contraint à faire une concession importante aux mœurs de son temps en acceptant l'usage, modéré, du parfum chez les femmes « quelques-uns qui ne rendent pas l'homme tout hébété» (2). Il est porté aussi à distinguer entre l'utilité et le bon usage des parfums, spécialement lorsqu'on se réfère à la médication et on vise la guérison.

Comment user du sommeil? Par son souci du juste milieu.

Clément reste très en deça des prescriptions ascétiques de la philosophie stoïcienne qui exigeait de ses sectateurs de *coucher sur la dure*.

« Quel est le moment opportun aux relations intimes, c'est ce qui nous reste à examiner seulement pour les gens mariés. Voilà comment un jour Clément commença son instruction aux catéchumènes alexandrins: quelques-uns auront été priés de quitter la salle. Il allait mettre en œuvre toutes ses connaissances sur les distinctions à faire à propos de la procréation. Dans le développement de ce thème, Clément se contente de recevoir la tradition antique de la conception du mariage *procreandorum liberorum causa* (3) et de la défendre contre les perversions, et notamment contre l'homosexualité. L'ensemble de son enseignement est très influencé et liée à la philosophie stoïcienne et au puritanisme extérieur judéo-sémitique. D'ailleurs on ne pouvait pas exiger de Clément d'Alexandrie un développement doctrinal que la spiritualité et la morale chrétiennes ne connaîtront que beaucoup plus tard, et encore s'en faut-il. Une théologie du mariage, démythisée et

(1) Clemens Alex., *Paedag.* II, 5, 4.

(2) Clemens Alex., *Paedag.* II, 66, 1.

(3) C'est-à-dire: pour la procréation des enfants. Ailleurs Clément insiste que « le mariage, c'est le désir de la procréation, et non pas un dégorgeoir du sperme », *Paedag.* II, 95, 3.

existentielle, reste encore à faire même après le Concile Vatican II. Clément s'adressait à des habitants d'une ville de port cosmopolite avec la prédominance de l'élément grec (et nous savons encore de nos jours ce que cela signifie) : de là l'insistance contre toute indiscipline sexuelle. Dans ses préceptes pour l'union conjugale, il fait cette belle réflexion : « Une sympathie [pour sa femme] qui avoue se trouver toujours sur la pente des rapports sexuels, fleurit peu de temps et elle vieillit avec le corps, et il arrive même qu'elle vieillit plus vite que le corps, une fois le désir sexuel flétri... et souvent l'amour se change en haine, lorsque la satiété se rend compte que tout est condamné! » (1).

Il se prononce aussi contre le luxe immodéré dans les vêtements, la parure et le maquillage, et contre les robes courtes qui descendent seulement jusqu'au-dessus du genou, car « il ne convient pas qu'une femme découvre n'importe quelle partie du corps ». Clément poursuit son enseignement pratique pour prémunir les femmes contre les « coqs » et les donjuans de son temps : « En vérité, on peut très honnêtement répondre à celui qui dit : *Quels beaux bras!*, par cette phrase polie : *Mais ce n'est pas un bien public!* Et à celui qui dit : *Quelles jolies jambes!*, par ces mots : *Mais elles n'appartiennent qu'à mon mari!* Et à celui qui dit : *Quel gracieux visage!*, *Mais il est à celui qui m'a épousée!* Quant à moi — poursuit Clément —, je voudrais que les femmes chastes ne donnent même pas l'occasion de faire ces compliments... C'est qu'il n'est pas conforme à la volonté divine que la beauté du corps soit un piège à capturer les hommes » (2).

Clément ne s'arrête pas ici dans ses conseils qui vont de la couronne sur la tête jusqu'aux chaussures. Après s'être prononcé contre les femmes aux robes courtes et aux décolletés abondants (on voit que sous le soleil il n'y a rien de nouveau), il parle maintenant contre les femmes « de petite vertue » qui « font encore sous la semelle des rangs de clous en spirale [symbole phallique], et beaucoup y font mettre des empreintes de gestes érotiques, afin qu'en les marquant sur le sol par le rythme de leur pas déhanchés, elles y laissent comme estampille de leur passage, le signe de leurs sentiments dévergondés » (3).

---

(1) CLEMENS ALEX., *Paedag* II, 97, 3.

(2) CLEMENS ALEX., *Paedag.* II, 114, 1-3.

(3) CLEMENS ALEX., *Paedag.* II, 116, 1. Nous possédons un exemple de telles « douceurs » : il s'agit d'un sandale en bronze dont la semelle porte un cloutage imprimant sur le sol le mot *ἀκολούθει*, ce qu'on peut rendre par : *Suivez-moi*, jeune homme! DAREMBERG-SAGLIO, s.v. *Meretrix*, page 1828 A, fig. 4968.

Il est certain que Clément devait s'adresser à un public qui devait trouver un sens à ses mots et à ses expressions en rapport direct avec la réalité de chaque jour. Ces deux livres du Pédagogue, à savoir le deuxième et le troisième, décrivent donc, d'une manière particulièrement vivante et captivante, la vie sociale dans la cité d'Alexandrie, avec son luxe, ses débauches et ses vices en partie hérités du monde classique et hellénisant et en partie pratiqués par les chrétiens eux-mêmes, comme il apparait de la manière de s'exprimer de la part de Clément (1). Il parle avec une franchise — nous venons d'en donner quelques aperçus — qui étonne et déconcerte parfois: cette manière de s'exprimer de la part d'un homme d'Église nous ne la rencontrerons que beaucoup plus tard chez le grand prédicateur et humaniste franciscain saint Bernardin de Sienne au XV[e] siècle. Clément met en garde ses catéchumènes et ses chrétiens contre l'attrait d'un tel genre de vie, et leur donne un code moral de bienséance chrétienne, approprié aux circonstances (2).

Dans l'ensemble Clément se montre « un éducateur optimiste » (3), malgré que la réalité alexandrine aurait dû décourager un réformateur des mœurs le plus décidé à ne pas se laisser faire. Il sait faire aussi des concessions. Il n'exige pas que les chrétiens se privent de tous les raffinements de la culture classique qui est aussi une civilisation foncièrement acceptable. Il ne leur demande pas de renoncer au monde, ni de vivre dans une attente parousiaque fût-elle temporelle. Pour lui — et c'est ici une très grande acquisition pour la morale chrétienne — le point capital est l'attitude de l'âme envers les choses de ce monde qui compte le plus. Tant que le chrétien conserve son cœur libre des exagérations superflues du luxe, des vices contre la nature et selon la nature, et tant qu'il reste affranchi de l'attachement immodéré aux bien périssables de ce monde, pourquoi fuirait-il son entourage? Au contraire, il est bien préférable que l'esprit chrétien pénètre la vie et la culture de la cité, comme dans la parabole du levain. C'est là une ouverture d'esprit qui est extraordinaire pour un moraliste chrétien, dans une ville telle qu'Alexandrie, qui avait reçu son éducation dans un milieu judéo-chrétien, du moins par rapport à son prédécesseur et maitre, Pantène.

---

(1) P. J. Gijsen, *Het leven in Alexandrië, volgens de cultuurhistor. gegevens in de Paedagogus*. Assen 1954.

(2) J. Dumortier, *Les idées morales de Clément d'Alexandrie dans le Pédagogue*, dans *Mélanges de Science Religieuse* 11 (1954) 63-70.

(3) C. Sclafert, *Propos rassurants d'un vieux pédagogue. Un éducateur optimiste, Clément d'Alexandrie*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 175 (1923) 532-556.

Hymne au Christ-Sauveur.

Le Pédagogue s'achève par un hymne métrique en anapeste au Christ-Sauveur.

Roi des saints, Verbe tout-puissant
Du Père, Seigneur très-haut,
Tête et principe de la sagesse,
Apaisement de tout chagrin;
Seingneur de tous temps et lieux,
Jésus, sauveur de notre race.

Peut-être avons-nous dans cet hymne la prière officielle de louange que l'on récitait à l'école d'Alexandrie.

Les Stromates.

A la fin de l'introduction du *Pédagogue*, Clément fait la déclaration programmatique suivante:

« Dans son désir de nous amener à la perfection par une marche progressive vers le salut, correspondant à une formation vigoureuse, le Verbe de toute bonté observe un ordre admirable: il exhorte d'abord [= Protreptique], ensuite il éduque [= Pédagogue] et finalement, il enseigne » (1).

Dans ces derniers mots nous retrouvons la *quaestio vexata* de la trilogie clémentine (2). Le débat n'est pas une « quaestio de lana caprina », comme disaient nos ancêtres, car dans la solution adoptée c'est l'interprétation des *Stromates* qui est en jeu. En effet, ce qui fait problème est de savoir si Clément à vraiment songé à réaliser son tryptique littéraire dans une trilogie, si le troisième ouvrage qui, dans l'affirmative, serait venu faire pendant au *Protreptique* et au *Pédagogue*, devait nécessairement porter le titre de *Maître*, Διδάσκαλος et enfin si les *Stromates*, tels que nous les

(1) Clemens Alex., *Paedag.* I, 1, 3, 3; voir aussi III, 87, 1.

(2) Pour l'historique et l'état présent de la question, voir Claude Mondésert, *Introduction du Stromate*, I, pp. 11-22. Selon Johannes Quasten, *Patrology.* Volume II. The Ante-Nicene Literature after Irenaeus. Utrecht-Antwerp 1962, 12: « Clement had not the gifts for writing such a book [= Didaskalos], which demands a strictly logical arrangement. The two previous works show that he was not a systematic theologian and unable to dominate great masses of material. » Par contre Max Pohlenz, *Klemens von Alexandrien und sein hellenisches Christentum* (Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philosophisch-historische Klasse 3). Göttingen 1943, 103-180, s'en tient à la conception habituelle d'un ouvrage préparatoire au traité dogmatique du *Didaskalos* qui, lui, aurait été destiné à un cercle restreint de lecteurs particulièrement préparés à recevoir un enseignement initiatique chrétien (p. 124).

possédons, représentent tout ou partie d'une telle réalisation, ou des matériaux rassemblés en vue d'une réduction future, ou tout autre chose. Par contre, nul ne conteste que Clément n'ait prévu, dans sa pensée, sinon nécessairement dans son œuvre, le plan réservé à ce niveau supérieur d'initiation religieuse, qui conduira duira jusqu'à la Connaissance parfaite, à la Gnose (1), à l'exclusion de tout ésotérisme sectaire.

D'où a-t-il tiré ce titre de *Stromates* pour son ouvrage? Effectivement, pour nos oreilles modernes un pareil titre sonne quelque peu rococo: *Stromates*, c'est-à-dire *Tapisseries*, Στρωματεῖς. Malgré cela le nom de *Tapisseries* avait dès l'antiquité jusqu'alors des parallèles pour un genre littéraire en vogue parmi les philosophes de son temps (2). De la sorte nous connaissons des ouvrages qui portaient comme titre: *La Prairie*, *Les Banquets*, *Le Rayon de miel*, etc. On y pourrait lire les problèmes les plus variés sans un fil conducteur très cohérent. Leurs auteurs passaient d'un sujet à l'autre, sans en donner une étude systématique, ainsi que les différents thèmes abordés par Clément sont reliés ensemble par la trame des couleurs qui se marient dans l'entrelacement d'une tapisserie (3).

Malgré tout ce qu'on a pu écrire sur le plan de la trilogie clémentine et malgré les positions négatives sur la capacité de Clément de fondre des matériaux culturels dans une unité systématique, on a pu tout de même affirmer, avec connaissance de cause, qu'« il n'y a pas, dans la littérature chrétienne, avant l'œuvre d'Origène et à côté de celle de saint Iréné, de texte aussi important que les *Stromates* de Clément (4). Il ne s'agit pas seulement d'une importance matérielle, — écrit Claude Mondésert (5) —, mais aussi

---

(1) Th. CAMELOT, *Foi et Gnose*. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris 1945. Ce travail, remarquable pour son analyse, mériterait une révision dans les détails.

(2) Par exemple aux IVe-IIIe s. avant J.-C. on le trouve chez le poète comique ALEXIS (*Comicorum Atticorum Fragmenta*, éd. Kock, 115 = t. II, 339), texte transmis par ATHÉNÉE (11, 473 *d*); chez ANTIPHANE (*Comic. Attic. Fragm.*, 38 = t. II, 25 de la même éd. Kock); APOLLODORE GELOUS (*Comic. Attic. Fragm.*, 5 = t. III, 280) et APOLLODORE CARYSTIOS (*ibid.*). Il y a encore trois autres comiques chez qui POLLUX (*Onom.*, éd. Bethe, 10, 138) relève cet emploi.

(3) D'autres auteurs encore emploient ce terme avec des nuances de signification entre tapisseries, couvertures (de lit) et sacs, mais toujours bariolés, ce qui inclut l'idée de variété de sujets. Aujourd'hui nous dirions: Mélanges, Miscellanea. C'est dans cette acception qu'il faudra entendre les dix livres d'Origène qui portent eux aussi le titre de *Stromates*.

(4) L'antiquité chrétienne en était si persuadée elle-même que le même mot lui a été donné, à lui, comme un surnom honorifique: Κλήμης ὁ Στρωματεύς.

(5) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*. Stromate I. Introduction de Claude Mondésert. Traduction et Notes de Marcel Caster (Sources Chrétiennes, 30). Paris 1951, 5.

et surtout de l'intérêt que cet ouvrage considérable présente pour l'histoire du christianisme et en général pour l'histoire des idées à la fin du second siècle de notre ère. Ceux qui ne la soupçonnaient pas découvriront avec étonnement cette tentative ample et audacieuse d'un intellectuel chrétien qui s'efforce d'établir d'emblée sa religion au rang des grandes philosophies de l'époque en exposant la richesse de son contenu intelligible, en justifiant sa valeur rationnelle, le sens humain de sa morale et la légitimité de ses exigences spirituelles, bien plus ,en revendiquant même pour elle une supériorité indiscutable, aussi bien du point de vue de la connaissance de la vérité que de la sagesse de la vie (1). Tout cela ne se fait pas sans que l'auteur traite les sujets les plus difficiles: structure de la foi et ses rapports avec la philosophie (2), place des révélation juive et chrétienne dans l'histoire (3), fin de l'homme, cosmologie, symbolisme de la nature et de l'Écriture, existence d'une Gnose orthodoxe (4), voies et degrés de la connaissance de Dieu ».

Les *Stromates* sont-ils sortis du Didascalée? L'opinion générale est affirmative, mais on a aussi avancé des réserves plus ou moins vraisemblables (5). Toutefois, même si la rédaction d'une partie des *Stromates* avait été écrite ailleurs, la pensée est toujours celle de Clément lors de son activité alexandrine: donc rien ne change de notre point de vue.

Eusèbe de Césarée, tout en distinguant assez mal les principaux sujets traités par Clément dans les *Stromates*, il a au moins

---

(1) Il n'est que de comparer Clément, sur ces divers points, avec ses prédécesseurs chrétiens, Aristide, Tatien, Athénagore, Justin, Théophile d'Antioche, Méliton de Sardes, voire son maître Pantène, pour se rendre compte combien son œuvre, malgré ses lacunes méthodologiques et dialectiques, a plus d'envergure et de profondeur.

(2) K. Prümm, *Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien*, dans *Scholastik* 12 (1937) 17-57.

(3) J. Ruwet, *Clément d'Alexandrie: Canon des Écritures et Apocryphes*, dans *Biblica* 29 (1948), 77-99, 240-268, 391-408; Th. Camelot, *Clément d'Alexandrie et l'Écriture*, dans *Revue Biblique* (1946) 242-248. Voir surtout Claude Mondésert, *Clément d'Alexandrie.* Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture (Théologie, 4). Paris 1954. Ce travail devrait être remanié avec un sens plus concret de l'histoire et du milieu judéo-chrétien d'Alexandrie.

(4) J. Moingt, *La Gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la Foi et la Philosophie*, dans *Recherches de Science Religieuse* 37 (1950) 195-231; 398-421; 38 (1951) 82-118, 537-564.

(5) Selon O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, Band II/2. München 1924, 1314, « déjà les Stromates III et IV, et sûrement le Pédagogue et les derniers livres des Stromates n'ont pas été écrits à Alexandrie », mais nous ne savons pas sur quoi il fonde son opinion.

l'avantage de nous laisser entrevoir la variété des sources auxquelles Clément a emprunté son savoir encyclopédique en tout cas remarquable (1).

« Dans les *Stromates* donc (2), il [= Clément d'Alexandrie] ne fait pas seulement une tapisserie de l'Écriture divine (3), mais il rappelle aussi des doctrines empruntées aux Grecs, si du moins quelque chose d'utile lui paraissait avoir été écrit par eux; et les opinions reçues par le grand nombre exposant en détail celles des Grecs en même temps que celles des Barbares (4) il rectifie encore les fausses opinions des hérésiarques; il déploie une information abondante et nous fournit la matière d'une instruction fort étendue. A tout cela, il mêle les opinions des philosophes, et c'est de là sans doute, que le titre de *Stromates* est en rapport avec les sujets traités (5).

« Il se sert aussi dans cet ouvrage des témoignages empruntés aux Écritures contestées [= antilégomènes], à la *Sagesse* dite de Salomon, et à celle de Jésus de Sirach, à l'*Épître aux Hébreux*, aux *Épîtres* de Barnabé, de Clément [de Rome] et de Jude. Il fait aussi mention du *Discours aux Grecs* de Tatien, de Cassien (6) comme de l'auteur d'une *Chronographie*, et encore de Philon, d'Aristobule, de Josèphe, de Démétrius, d'Eupolémus, écrivains juifs, comme montrant tous dans leurs œuvres que Moïse et la race des Juifs sont plus anciens que l'antiquité des Grecs (7). Et les livres mentionnés de cet

---

(1) W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom*. Göttingen 1915. L'auteur, étudiant les sources de Clément, explique le désordre méthodologique des *Stromates* par l'intégration dans ce livre de textes scolaires, de morceaux de manuels, de recueils de citations, etc. Mais il semble qu'il faille retourner à l'étude équilibrée et dont est parti W. Bousset lui-même, à savoir de P. COLLOMP, *Une source de Clément d'Alexandrie*, dans *Revue de Philologie* 37 (1913) 19-46.

(2) EUSEB., *Hist. Eccl.* VI, 13, 4-9.

(3) Voir la note 4.

(4) C'est-à-dire, les non-Grecs. Parmi ces « barbares » doivent être sans doute les Juifs et les Judéo-chrétiens.

(5) Un exemple concret de l'étendu de son information et de sa documentation de première ou de deuxième main on peut l'avoir dans les *Indices* dressés par Stählin dans son édition de Clément d'Alexandrie.

(6) Jules Cassien était un encratite (contraire au mariage) qui devait enseigner vers 170. Clément est le seul qui nous renseigne sur ce personnage. Il lui attribue deux ouvrages, des *Exégétiques* et un traité *Sur la continence*. CLEMENS ALEX., *Stromat.* I, 21, 101; III, 23, 91; III, 14, 94.

(7) Sur les écrivains cités ici, voir M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*. Paris 1931, 494-523. Voir aussi *Stromat.* I, 15, 72; 22, 150; 21, 147; 21, 141; 23, 153-156.

homme sont remplis d'une foule d'autres connaissances utiles: dans le premier d'entre eux, il montre, à son propre endroit, qu'il est très proche de la succession des apôtres (1). Et dans son livre *Sur la Pâque,* il confesse qu'il a été obligé par ses amis de confier à l'écriture les traditions qu'il avait reçues de vive voix des anciens Presbytres pour ceux qui viendraient ensuit; il y fait mention de Méliton, d'Irénée et de quelques autres dont il insère les exposés » (2).

Pour être un peu plus précis qu'Eusèbe de Césarée, on peut ramener les principaux thèmes de l'ouvrage à ceux-ci: *a*) la philosophie, les sciences et la révélation chrétienne; *b*) antiquité et antériorité de la Bible par rapport aux Grecs; *c*) la foi et la connaissance de Dieu; *d*) la foi et les autres vertus; *e*) le mariage et la virginité; *f*) le martyre; *g*) la perfection spirituelle du Gnostique (= du vrai chrétien); *h*) le symbolisme; *i*) la véritable gnose; *j*) les hérésies.

Les *Stromates* de Clément comprennent huit livres. Ils étudient surtout les rapports entre la religion chrétienne et la philosophie grecque. Cette dernière est considérée comme un don accordé aux Grecs par la Providence divine, de la même façon que la Loi aux Juifs. La philosophie peut rendre d'importants services aux chrétiens désireux d'approfondir la Connaissance (gnose) du contenu de leur foi, car, en définitive, c'est le Logos qui est à l'origine de toute sagesse. Comment agit ce Logos divin, et comment s'exerce son action illuminatrice sur l'humanité? Voici un passage qui nous donne une idée hellénistique ou du moins hellénisée de la fonction de l'évangile (3):

« Donc, si l'on nous dit: c'est *par accident* que les Grecs ont professé quelques théories conformes à la véritable Philosophie, cet accident fait partie du plan divin (il ne faut pas, je pense, diviniser le hasard pour nous faire pièce); si c'est *par coïncidence*, la coïncidence est d'ordre providentiel. Nous dira-t-on: Mais les Grecs n'ont eu qu'une raison naturelle? La nature est l'œuvre d'un seul Dieu, que je sache; ainsi avons-nous dit que la justice est naturelle. Dira-t-on: Ils n'ont eu que le sens commun? Examinons alors quel en est le Père

---

L'argument de l'antériorité de Moïse sur les philosophes païens est classique dans l'apologétique juive et chrétienne.

(1) CLEMENS ALEX., *Stromat.* I, 1, 11.

(2) CLEMENS ALEX., *Stromat.* III, 12, 95; IV, 1, 3; VI, 18, 168.

(3) Voir le commentaire à ce propos de E. MOLLAND, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology.* Oslo 1938, 49-52.

et d'où vient cette justice, qui préside à sa répartition. Va-t-on dire que c'était un don de prédiction ou de télépathie dans le présent? Eh bien ce sont là des formes de prophétie [authentique]! D'autres veulent que les philosophes aient dit certaines choses en tant que reflet de la vérité. Mais le divin apôtre [saint Paul] écrit de nous-mêmes: *Nous ne voyons, pour le moment, que comme dans un miroir*. Nous nous connaissons nous-mêmes par le rayon qui vient se refléter contre lui, et nous contemplons, autant qu'il nous est possible, la cause créatrice d'après l'élément divin qui est en nous-mêmes. *Tu as vu ton frère*, est-il dit, *tu as vu ton Dieu*. C'est, je pense, le Sauveur qui était dès lors désigné par ce mot de Dieu. Mais après l'abandon de notre enveloppe charnelle, [nous contemplerons] *face à face*, capables désormais de le définir et de le saisir quand notre cœur sera pur. Les plus pénétrants des philosophes grecs voient Dieu par reflet et aussi par transparence: telles sont dans notre faiblesse nos perceptions du vrai, comme un reflet sur l'eau ou comme une image aperçue à travers des corps transparents » (1).

A cette solution de principe, Clément juxtapose souvent une explication de fait, d'allure positive et historique, qui à première vue parait contradictoire et même nous déconcerte tout à fait, puisque ce serait par une sorte de révélation et de tradition que la vérité aurait pu parvenir partout où on la trouve maintenant. Ainsi, après avoir présenté tour à tour les philosophes comme exerçant leur activité naturelle ou comme inspirée de Dieu (ou du Logos, à la manière des prophètes de l'Ancien Testament), Clément dit qu'ils recueillent et conservent le fruit soit du larcin d'anges inférieurs ou déchus, soit du plagiat de l'Écriture Sainte et en particulier du Pentateuque mosaïque commis par les premiers penseurs et écrivains grecs. Cette double théorie du larcin ou du plagiat est assez connue: elle a été un lieu commun de l'apologétique juive et chrétienne pendant des siècles. Mais comment expliquer que Clément y tienne et même que c'est à elle qu'il tienne le plus?

On ne peut remarquer — écrit encore Claude Mondésert (2) — la conception profonde qui caractérise sa pensée religieuse. Le christianisme, en effet, sous son aspect même de vérité, lui apparait non pas tant comme une métaphysique rationnelle, que

(1) CLEMENS ALEX., *Stromat.* I, 19, 94, 1-7.

(2) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*. Stromate I, pp. 38-41. Nous citons librement l'excellent commentaire-introduction de Claude Mondésert.

comme un mystère (au sens positif et religieux du mot) essentiellement historique (1). Cette histoire est celle d'une révélation progressive et d'incarnations successives du Logos de Dieu. La vérité de la philosophie est pour lui une réalité historique, non une réalité psychologique. Ceci rejoint la vision chrétienne qui n'est pas celle d'essences éternelles, mais, d'événements divins. Selon cette façon d'envisager les choses, qui est aussi une démythisation du langage clémentin, les larcins de la Bible représentent finalement une dérivation de la révélation primitive. Sans doute cette explication contredit l'autre affirmation de Clément, qu'il y a eu des espèces de révélations particulières faites même aux philosophes et qui leur ont permis à eux aussi de « prophétiser ». Mais de cette incohérence il n'y a pas lieu de s'étonner, quand on connait la méthode de recherche d'un auteur qui se propose tour à tour de chercher plusieurs solutions au même problème sans trop se soucier des les harmoniser toutes. Avec toutes les nuances qui s'imposent, on pourrait comparer Clément d'Alexandrie au philosophe allemand Nicolai Hartmann († 1950).

Nous savons déjà que Clément n'a pas découvert tout seul cette utilisation de la culture grecque: elle avait été prônée, presque dans les mêmes termes, par Philon le Juif au début de l'ère chréchrétienne; elle sera défendue par Origène et par les grandes écrivains chrétiens du IV° siècle. Toutefois on doit reconnaitre que nul avant Clément n'avait fait un aussi grand effort pour comprendre l'héritage de la philosophie et de la culture grecque, et l'intégrer dans la conception chrétienne du cosmos et de l'économie de la destinée humaine.

### Les « Excerpta ex Theodoto » et les « Eclogae propheticae »

Les *Excerpa ex Theodoto* sont des citations d'écrits gnostiques, par exemple de l'auteur gnostique valentinien Théodote (2), accompagnées d'études ou plutôt d'une collection d'ébuches et

(1) Le Logos, le Christ et son Église enracinés dans le Temps et dans l'histoire, voilà la différence d'avec le Gnosticisme qui est une vision d'essences éternelles. Martiniano RONCAGLIA. *Histoire de l'Eglise Copte*, I. Beyrouth 1966, 107-109.

(2) L'identification de ce Théodote reste encore à faire, malgré les grands efforts d'érudition des patrologues. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*. Texte grec, Introduction, Traduction et Notes de F. Sagnard (Sources Chrétiennes. Série annexe de Textes hétérodoxes). Paris 1948, 5. D'ailleurs parmi les extraits des écrits de Théodote il y a nombre d'extraits anonymes, p. 30.

d'études. Il est probable que l'auteur ne les destinaient pas à la publication, mais qu'elles parurent après sa mort, indépendamment de sa volonté. Clément mourut certainement avant d'avoir pu donner forme et substance soit aux *Excerpta* soit aux *Eclogae*. Si les *Excerpta* sont des extraits d'écrits gnostiques, les *Eclogae* sont un recueil informe de traditions judéo-chrétiennes où on y trouve en partie reflétée les doctrines de Pantène et en partie les traditions orales des Presbytres d'Alexandrie. En tout cas il est très difficile de trier les extraits d'origine gnostique des paroles de Clément lui-même pour ce qui se rapporte aux *Excerpta* (1).

## Quis Dives Salvetur ?

L'opuscule Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; à savoir : *Quel est le riche qui sera sauvé?* est un commentaire exégétique et moral sur Marc 10, 17-31. En considération du style de Clément il parait que l'on doit exclure qu'il s'agisse ici d'une homélie prononcée au cours d'un office liturgique public. Le *Pédagogue* montre que Clément comptait parmi ses auditeurs des personnes très aisées lorsqu'il parle de la modération dans le luxe de l'habillement, de l'habitation et du mobilier. Ce commentaire le suppose également. Dans le cas contraire nous n'aurions pas un docteur qui se préoccupe de la conduite morale et chrétienne de ses auditeurs mais d'un démagogue de mauvais aloi, ce qui est impensable lorsqu'on réfléchit à la sollicitude pastorale et concrète qui domine l'activité doctrinale de Clément. Le commandement ou conseil de Jésus-Christ: *Va, vends tous tes biens et donnes-en le produit aux pauvres*, ne signifie nullement — enseigne Clément — que la richesse par elle-même exclue quelqu'un du royaume des cieux. Au contraire, avec un bon sens qui est tout en son honneur, expliquait à ses pauvres d'Alexandrie, qu'il n'est pas nécessaire de se dépouiller de tout ce qu'on possède pour être sauvé, mais que c'était nécessaire de préserver son cœur de l'amour déréglé de l'argent et de tout attachement désordonné à la richesse (2). Avec une argumentation *per absurdum*, Clément d'Alexandrie fait remarquer que si chaque

---

(1) R. P. Casey, *The* Excerpta ex Theodoto *of Clement of Clement of Alexandria* (Studies and Documents, 1). London 1934, et avant lui Otto Dibelius, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 9 (1908) 230-247, 329-340, ont essayé d'assigner à Clément ce qui lui revenait dans les *Excerpta*. F. Sagnard s'y est attelé à son tour, dans Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, pp. 8-21.

(2) L. Paul, *Welcher Reiche wird selig werden?* dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 44 (1901) 504-544; O. Schilling, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*. Freiburg i. Br. 1908, 40-47.

chrétien renonçait à ses biens, il deviendrait bientôt impossible de secourir les pauvres: et selon l'Évangile, il y aura toujours des pauvres.

Il est évident que ce raisonnement peu paraître quelque peu naïf auprès de ceux qui habitent des États où la justice sociale a remplacé la charité individuelle (1), mais il conserve, malheureusement, encore toute sa force et toute sa cruelle actualité dans d'autres parties du monde où l'organisation sociale est ce qu'elle est (2). Clément dans son opuscule christianise une maxime stoïcienne qui est passée en héritage à la morale chrétienne: c'est l'attitude de l'âme qui importe, mais non le fait de se trouver dans la nécessité ou dans l'aisance.

## Les écrits perdus.

1) *Les Hypotyposes*.

Nous savons que le livre de base de l'enseignement catéchétique au Didascalée a toujours été la Bible. Clément d'Alexandrie, comme son prédécesseur Pantène et son successeur Origène, s'est attaqué à l'exégèse des Saintes Écritures, du Nouveau et surtout de l'Ancien Testament. Les matériaux qu'il réunit trahissent son intention d'en faire un commentaire fleuve, bien qu'en effet les huit livres qu'il aurait composé n'aient probablement jamais reçu cette élaboration que Clément n'aurait jamais été à même de parfaire. Le titre donc qu'il donna à son œuvre exégétique, Ὑποτυπώσεις

---

(1) Après la deuxième guerre mondiale il y eut un *rush* vers les Pères de l'Église pour y découvrir et y interpréter (selon les tendances théoriques opportunistes du moment) les doctrines sociales de l'Église primitive pour réprober ou approuver certaines réformes sociales que les milieux conservateurs religieux (ecclésiastiques et civils) étaient contraints d'accepter sous la poussée du socialisme. De l'Évangile et des Pères on demandait: *a*) que le riche *devait* donner aux pauvres le superflu (spécialement dans la réforme agraire) sans prétendre au dédommagement, car le superflu revenait de droit aux pauvres; *b*) que le riche *pouvait* remédier aux injustices sociales par des donations et des fondations pieuses et des actes de charité, etc. E. J. Bruck, *Ethic versus Law*, dans *Traditio* 1 (1944) 97-121; S. Giet, *La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères*, dans *Recherches de Science Religieuse* (1948) 55-91. La littérature théologique de l'époque est considérable.

(2) On sait que l'Église en Orient n'a jamais connu de doctrine sociale chrétienne comme en Occident. On se borne à faire des vœux devant la presse. Par exemple le Patriarche Cardinal Maximos IV Saigh, de retour du Caire, déclarait à Beyrouth: « ... je formule le souhait de voir la classe aisée contribuer à la solution des problèmes sociaux et au relèvement du niveau de vie des classes laborieuses, afin de préserver la dignité de tous les citoyens » (*L'Orient* [Beyrouth] dimanche 24 avril 1966, page 3). Un doctrinaire socio-moral comme celui de l'Église latine, des Protestants, etc. est inconnu en Orient, sauf chez les Arméniens où le sens social est très développé et très bien organisé.

(= croquis, ébauches), devait correspondre exactement au genre littéraire adopté. Nous y voyons, à travers ce qui nous est resté, des traditions judéo-chrétiennes mélangées à d'autres plus près du courant hellénistique. D'après Eusèbe de Césarée qui parait avoir eu cet ouvrage entre ses mains (1), Clément y commentait même des livres dont la canonicité était discutable et en effet elle était discutée encore plus tard:

« Dans les *Hypotyposes*, il [Clément d'Alexandrie] fait, pour le dire brièvement, des exposés résumés de toute l'Écriture néo-testamentaire, sans omettre celles qui sont controversées (2), je veux dire l'*Epître* de Jude et les autres *Epîtres catholiques*, et l'*Epître de Barnabé* et l'*Apocalypse* dite de Pierre. Il dit encore que l'*Epître aux Hébreux* est de Paul et qu'elle a été écrite aux Hébreux en langue hébraïque, mais que Luc, après l'avoir traduite avec soin, l'a éditée pour les Grecs; c'est pourquoi on trouve la même apparence à la traduction de cette *Epître* et aux *Actes* (3). Elle ne porte pas l'inscription: 'Paul apôtre', ainsi qu'il est naturel, car dit Clément, 'en l'adressant aux Hébreux qui avaient une prévention contre lui et qui le soupçonnaient, ce fut d'une manière très prudente qu'il ne les rebuta pas dès le début, en y mettant son nom'.

Puis un peu plus bas, il poursuit:

'Déjà comme le disait le bienheureux Presbytres [Pantène], puisque le Seigneur, qui était apôtre du Tout-Puissant (4), fut envoyé aux Hébreux, ce fut par modestie que Paul, comme il avait été envoyé aux Gentils, ne s'intitula pas apôtre des Hébreux à la fois à cause du respect pour le Seigneur et parce qu'il s'adressait lui aussi aux Hébreux par surcroît, étant le héraut et l'apôtre des Gentils'.

« Dans les mêmes livres encore, Clément cite une tradition des Anciens Presbytres relativement à l'ordre des Évangiles; la voici: il disait que les Évangiles qui comprennent les généalogies ont été écrits d'abords et que celui selon Marc le fut

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 14, 1-7.

(2) La pensée de Clément d'Alexandrie sur la formation du Canon du Nouveau Testament a été exposé par M.-J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*. Paris 1933, 88-92; J. RUWET, *Clément d'Alexandrie. Canon des Ecritures et Apocryphes*, dans *Biblica* (1948) 77-99; 240-268.

(3) L. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, t. I. Paris 1952, 370-378.

(4) Il s'agit ici du Seigneur Jésus, qui fut envoyé par son Père aux Hébreux. *Matth.* 15, 24. Les raisons données par le Presbytre Pantène pour expliquer l'absence du nom de Paul en tête de l'Épître aux Hébreux ne sont pas contraignantes pour la science exégétique occidentale moderne; elles ont toutefois mérité plus d'attention ailleurs.

dans les circonstances suivantes: Pierre ayant prêché la doctrine publiquement à Rome ayant exposé l'Évangile par l'Esprit, ses auditeurs qui étaient nombreux, exhortèrent Marc, en tant qu'il l'avait accompagné depuis longtemps et qu'il se souvenait de ses paroles, à transcrire ce qu'il avait dit: il le fit et transcrivit l'Évangile à ceux qui le lui avaient demandé (1), ce que Pierre ayant appris, il ne fit rien par ses conseils, pour l'en empêcher ou pour l'y pousser. Quant à Jean, le dernier, voyant que les choses corporelles avaient été exposées dans les Évangiles, poussé par ses disciples et divinement inspiré par l'Esprit, il fit un Évangile spirituel (2). Voilà ce que rapporte Clément ».

Il ne reste qu'un petit nombre d'extraits en grec des *Hypotyposes* (3). On les trouves, pour la plupart, chez Eusèbe. Il existe d'autres fragments dans le commentaire du pseudo-Œcuménius et dans le *Pré Spirituel* de Jean Moschos (4). Un passage plus long nous est parvenu dans une ancienne traduction latine, remontant aux temps de Cassiodore (540). Il contient des interprétatiên de la première Épître de Pierre, de celle de Jude et des deux premières Épîtres de Jean. Ce passage latin porte comme titre *Adumbrationes Clémentis Alexandrini in epistolas canonicas* (5).

De l'ensemble de ces fragments on voit bien que Clément n'avait que réuni des matériaux et des notes et donnait seulement

---

(1) Eusebius, *Hist. Eccl.* II, 15, 2. Dans ce dernier passage, Eusèbe ne citait pas textuellement les paroles de Clément d'Alexandrie, comme le fait ici, d'où les divergences qu'il est facile de reconnaître entre les deux morceaux. Nous avons encore de Clément un troisième texte, mais en latin, *Adumbrat. in epist. Petri primam*, V, 13: « Marcus, Petri sectator, praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petitus ab eis ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his quae a Petro dicta sunt Evangelium quod secundum Marcum vocitatur. »

(2) Il est vraisemblable que Clément rapporte encore une tradition des Presbytres d'Alexandrie. Irénée de Lyon rappelle que l'Évangile selon saint Jean a été rédigé le dernier. Le Canon de Muratori dit qu'il a été rédigé sur la demande des disciples ou des familiers de l'apôtre. M.-J. Lagrange, *L'Evangile selon saint Jean*. Paris 1925, p. lxv. Un autre motif pour expliquer la composition du quatrième évangile est donnée par Eusebius, *Hist. Eccl.* III, 24, 7-13.

(3) G. Mercati, *Un frammento delle Ipotiposi* (Studi e Testi, 12). Roma 1904.

(4) H. A. Echle, *The Baptism of the Apostles. A Fragment of Clement of Alexandria's Lost Work Ὑποτυπώσεις in the Pratum Spirituale of John Moschus*, dans *Traditio* 3 (1945) 365-368.

(5) Edition de Otto Stählin, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 17 (Leipzig 1909) 195-202.

une interprétation allégorique de versets choisis. Il est certain que dans cet écrit Clément est très lié aux traditions des Presbytres d'Alexandrie et spécialement de Pantène, son maître et prédécesseur. Photios porte un jugement assez sévère sur cet ouvrage (1). Nous avons déjà dit ce que nous en pensions (2).

2) Περὶ τοῦ πάσχα.

Clément composa un livre ou un traité sur *La Pâque*. Dans cet ouvrage, Clément d'Alexandrie « confesse qu'il a été obligé par ses amis de confier à l'écriture les traditions qu'il avait reçues de vive voix des anciens Presbytres pour ceux qui viendraient ensuite; il y fait mention de Méliton (3), d'Irénée (4) et de quelques autres dont il insère les exposées » (5). Nous ne possédons de cet écrit que quelques citations (6).

3) *Κανὼν ἐκκλησιαστικός.*

De cet écrit il ne nous reste qu'un seul fragment (7). Eusèbe de Césarée (8) dit: « Il y a encore de lui [= Clément d'Alexandrie]... l'ouvrage intitulé *Règle ecclésiastique,* ou *Contre les judaïsants,* qu'il a dédié à Alexandre », évêque de Jérusalem (9). Cet écrit

(1) PHOTIUS, *Bibliothèque,* Cod. 109. Johannes QUASTEN, *Patrology,* II. Utrecht-Antwerp 1962, 17: « At any rate, the heretical doctrines explain perhaps why the work is not preserved. » Ce jugement nous paraît trop sommaire, tandis que celui de Adolf HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius.* 2. erweiterte Auflage. Leipzig 1958, I, 302 selon qui « Photius hat die Schrift jedoch wesentlich in dogmatischem Interesse gelesen und seine Beschreibung daher mit polemischen Spitzen gegen einzelne Ausführungen ausgestattet, ohne doch ein genaues Bild von dem Inhalt zu gewähren », nous semble plus près de la vérité historique.

(2) Pag.

(3) Publiée d'après un codex de papyrus du IV[e] siècle par Campbell BONNER, *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis* (Studies and Documents, XII) London-Philadelphia 1940. Erik PETERSON, *Ps. Cyprian, Adversus Judaeos und Melito von Sardes,* dans *Vigiliae Christianae* 6 (1952) 33-43. Cette homélie était déjà connue en Afrique avant 260.

(4) RONCAGLIA, *Histoire de l'Eglise Copte.* Beyrouth 1966, I, 206-207.

(5) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 13, 9.

(6) O. STÄHLIN, *op. cit.,* 17, (1909) 216-218.

(7) O. STÄHLIN, *op. cit.,* 218 s.; HARNACK, *op. cit.,* I, 300.

(8) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 13, 3; HIERONYMUS, *De viris inlustribus,* 38: « de canonibus ecclesiasticis et adversum eos, qui Iudaeorum sequuntur errorem liber unus, quem proprie Alexandro Hierosolymorum episcopo προσπεφώνηκεν. » On remarquera les libertés littéraires que saint Jérôme se permet face au texte d'Eusèbe.

(9) W. C. van UNNIK, *Opmerkingen over het karakter van het verloren werk van Clemens Alexandrinus Canon ecclesiasticus,* dans *Nederlandsch archief voor Kerkgeschiedenis* 33 (1941) 49-61.

peut démontrer, faute de renseignements plus précis, que le Didascalée commençait ou bien poursuivait son œuvre de déjudaïsation du Christianisme. Et du moment que la célèbre Épitre de Barnabé lui était connue, il se peut qu'il s'en soit servi pour certains développements.

4) *De Providentia :* περὶ προνοίας.

Sur cet ouvrage nous ne possédons qu'une partie, reproduite par Anastase le Sinaïte. Il en reste plusieurs autres fragments (1). De ce qu'il nous reste il est difficile de saisir la teneur et la valeur intrinsèque du traité: en effet, d'après ces fragments nous n'avons que des définitions philosophiques.

L'autenticité de cet écrit *La Providence* n'est pas très bien établies du moment que nous ne le trouvons mentionné ni par l'historien Eusèbe de Césarée ni par aucun autre auteur ancien.

5) Πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους.

Eusèbe de Césarée est le seul auteur ancien qui connaît (2) un écrit de Clément intitulé *Exhortation à la persévérance ou Aux Nouveaux Baptisés* [= Προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονὴν ἢ Πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους] (3). Il est toutefois possible qu'un fragment d'un manuscrit de l'Escurial, intitulé *Exhortations de Clément,* appartienne à cet ouvrage perdu.

6) Περὶ νηστείας et Περὶ καταλαλιᾶς.

Eusèbe de Césarée fait mention (4) de deux taités de Clément sur *Le Jeûne* et *La Médisance.* De ces deux écrits rien ne subsiste, et l'on ne sait rien par ailleurs.

7) Εἰς τὸν προφήτην Ἀμώς.

La seule source qui nous renseigne sur cet écrit *Sur le prophète Amos* est l'Histoire Lausiaque de Pallade (5). Si le renseignement et si les termes sont précis, il parait qu'ici encore nous avons affaire à un écrit sous forme de notes, selon l'habitude de Clément.

---

(1) O. Stählin, *op. cit.*, 17 (1909) 219-221. Voir les remarques critiques de Harnack, *op. cit.*, I, 302-303.

(2) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 13, 3.

(3) Les fragments sont réunis par O. Stählin, *op. cit.*, 17 (1909), 211-223; 211-223; J. Patrick, *Clement of Alexandria.* Edimburg 1914, 183-185.

(4) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 13, 3.

(5) Palladius, *Historia Lausiaca*, 139 [Migne, *Patrologia Graeca*, t. 34, p. 1236]; Harnack, *op. cit.*, I, 303.

8) Περὶ ἐγκρατείας (ἢ λόγος γαμικός ?)

De ce traité *Sur la continence* nous trouvons plusieurs allusions dans les œuvres de Clément lui-même (1). Une allusion indirecte et incertaine nous la rencontrons aussi chez Origène (2), de même on peut dire de ce que nous lisons chez Maxime (3).

9) *Lettres.*

Nous ne possédons aucune lettre de Clément d'Alexandrie. Mais les *Sacra Parallela* (éditées par K. Holl) 311, 312 et 313 rapportent trois sentences qui sont données comme extraites de lettres de Clément. Deux de ces sentences sont tirées de sa lettre 21.

10) *Fragments.*

La recherche des œuvres perdues de Clément se poursuit. Jusqu'à maintenant on a dû se contenter d'identifier ou de découvrir des fragments qui ont fait l'objet de laborieuses études, dont voici la bibliographie récente:

J. Thackeray, *A Papyrus Scrap of Patristic Writing*, dans *Journal of Theological Studies* 30 (1929) 179-180. — L. Fruechtel, *Neue Zeugnisse zu Clemens Alexandrinus*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 36 (1937) 81-90; *idem, Nachweisungen zu Fragmentsammlungen II*, dans *Philologische Wochenschrift* (1936) 1439; *idem, Clemens Alexandrinus und Albinus*, dans *Philol. Wochenschrift* (1937) 591-592; *idem, Isidoros von Pelusion als Benuzer des Clement Alexandrinus und anderer Quellen*, dans *Philol. Wochenschr.* (1938) 61-64; *idem, Clemens Alexandrinus und Theodoretos von Kyrrhos*, dans *Philol. Wochenschr.* (1939) 765-766. — Henri Fleisch, *Fragments de Clément d'Alexandrie conservées en arabe*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 27 (Beyrouth 1947-1948) 63-71.

Clément quitte Alexandrie.

A un moment donné nous rencontrons Clément d'Alexandrie à Jérusalem, au lendemain de l'installation de l'évêque Alexandre. Il y est fixé depuis un certain temps. Ce départ d'Alexandrie pour s'établir dans une autre Église ne nous est justifié par aucun document contemporain ni postérieur. En tout cas s'agissant d'un

(1) Clemens Alex., *Paedag.* II, 10, 94, voir aussi II, 6, 52 et III, 8, 41.

(2) Origenes, *Comm. in Matth.* XIV, 2.

(3) Maximus, *Sermo III, de castitate et pudicitia*; Harnack, *op. cit.*, I, 300-301.

maître de l'école catéchétique qui devait tomber, de par sa nature, sous la juridiction de l'évêque de la ville d'Alexandrie, cela peut laisser supposer qu'il a eu des difficultés avec l'évêque. Cette hypothèse d'ailleurs n'est pas du tout invraisemblable si on pense que l'évêque d'alors s'appelait Démétrius, celui qui, succédant à Julien, après 190 jusqu'en 230, donnera aussi maille à retordre à Origène. Le rapprochement de ces deux noms nous suggère qu'à la suite de ses publications Clément fut très probablement accusé, comme Origène plus tard, d'avoir enseigné une doctrine trop influencée par les philosophes grecs et la culture profane ainsi que par les gnostiques. De là la cause probable de son départ.

La date à laquelle, bon gré mal gré, Clément quitta Alexandrie est impossible à préciser. La chronologie des événements de l'Église de Jérusalem nous permet de situer l'installation d'Alexandre dans cette ville au plus tôt vers l'an 215, et peut-être aussi de beaucoup plus tard. Cela n'exclut pas que Clément pouvait se trouver là depuis plusieurs années.

Le nouvel évêque de Jérusalem tint ce savant dans la plus grande estime; est-il permis de penser que leur amitié remontait à plus haut dans le temps et que Alexandre fit à Jérusalem une heureuse retrouvaille? Toujours est-il qu'il n'aurait pas choisit Clément comme messager pour se faire reconnaître par l'Église d'Antioche, s'il ne le connaissait pas pour son orthodoxie.

Il paraît que c'est à l'instigation ou du moins avec l'approbation d'Alexandre, qu'il composa l'ouvarge intitulé: *Règle ecclésiastique* ou *Contre les Judaïsants*, qu'il dédia à son protecteur et ami(1). L'autre écrit *La Pâque*, qui combattait un opuscule homonyme de Méliton de Sardes, le grand défenseur de l'usage quatordéciman, date de la fin de sa longue carrière scientifique (2).

Clément d'Alexandrie est donc mort à Jérusalem plusieurs années après l'arrivée de l'évêque Alexandre (pas avant 220 mais avant 231). En effet en 231 Alexandre écrit de lui à Origène comme d'un défunt. Si nous pensons que Clément, comme il l'affirme lui-même dans ses ouvrages à plusieurs reprises a connu les anciens Presbytres, colporteurs des « traditions [orales] *apostoliques* », on peut licitement croire qu'il est mort à un âge très vénérable (3).

(1) Cet ouvrage perdu, comme le suivant, devait vraisemblablement combattre les Quartodécimans dits aussi Judaïsants parce qu'ils célébraient la Pâque en même temps que les Juifs, le 14 Nisan. Theodor ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur*; 3. Teil, *Supplementum Clementinum*. Erlangen 1884, 35-37.

(2) ZAHN, *op. cit.*, 32-35.

(3) Pierre NAUTIN, *Lettres et Écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (Patristica II). Paris 1961, 140-141.

### Le « logos » égyptien.

Clément d'Alexandrie développe la notion de *Logos*. Y a-t-il une relation quelconque avec le *Logos* de la pensée égyptienne? Assurément non. Le *Logos* de Clément est johannique avec un sens autre que celui de la philosophie grecque, qui, à son tour, pouvait avoir été influencée par la civilisation égyptienne. Le rôle de l'Égypte n'apparait pas moins, en effet, dans la formation du concept de λόγος (1). Bien d'autres peuples ont cru à l'efficacité du *Verbe*, mais aucun d'une façon à ce point systématisée, ni dans un tel voisinage de l'ambiance hellénique. Le démiurge crée en proférant par sa langue ce que son cœur a pensé; ainsi a-t-il fait être même les Dieux et leur *ka* (principe d'efficience pour hommes et Dieux). De même on achève de parfaire un Osiris par les mouvements que l'on restitue à la bouche d'une momie. Même dans sa vie concrète, le souverain, Osiris en puissance, et voué à la fonction osirienne, réalise par ses ordres, comme le démiurge par les noms dont il décrète l'usage. Avant que ce fût formée cette notion, que l'ordre, tant dans la nature que chez les hommes, implique un système de lois, régnait ainsi la notion qui consiste en un ensemble de paroles; c'est en étant « justes de voix » que les Pharaons préludèrent à l'avènement de la justice morale. Au surplus les formes ultérieures de la théorie ne portent pas moins le cachet de la mentalité égyptienne: les λόγοι qui s'irradient pour vivifier l'être et produire l'illumination dans les esprits, témoignent de ce postulat qu'implique la monarchie des Pharaons: la coïncidence en l'efficience absolue du pouvoir de parole (logos) et de l'énergie solaire. Ainsi, des Présocratiques au Néoplatonisme, la pensée grecque s'enserra dans les modes égyptienne de représentation.

### Clément d'Alexandrie et la Gnose valentinienne.

Les trois grands systèmes de la Gnose qui avaient parus sous l'empereur Adrien, celui de Valentin, celui de Basilide, celui de Saturnin, se développèrent sans s'améliorer beaucoup. Les chefs de ces enseignements vivaient encore ou avaient trouvé des successeurs (2). Valentin (3), quoique trois fois chassé de l'Église, était fort entouré. Il quitta Rome pour retourner en Orient; mais

(1) P. Masson-Oursel, *La philosophie en Orient* (= Histoire de la Philosophie par Emile Bréhier). Paris 1948, 39-40.

(2) Clemens Alex., *Strom.* VII, 17.

(3) Tertullianus, *Adversus Valentinianos*, 4.

sa secte continua de fleurir dans la capitale de l'Empire (1). Il mourut vers l'an 160, dans l'île de Chypre (2). Ses disciples remplissaient le monde (3). On distinguait la doctrine valentinienne d'Orient et celle d'Italie. Les chefs de celle-ci étaient Ptolémée et Héracléon; Secundus et Théodote d'abord, puis Axionicus et Bardesanes dirigèrent la branche dite orientale (4).

L'école valentinienne était de beaucoup la plus sérieuse et la plus chrétienne de toutes celles que comprenait le nom général de gnostiques. Héracléon (5) et Ptolémée (6) furent des savants exégètes des épitres de saint Paul et de l'évangile selon saint Jean. Héracléon, en particulier, fut un vrai docteur chrétien, dont Clément d'Alexandrie et Origène profitèrent beaucoup. Clément nous a conservé de lui une page belle et sensée sur le martyre. Les écrits de Théodote étaient aussi habituellement entre les mains de Clément, et des extraits nous sont parvenus dans la grande masse de notes que s'était faite le laborieux Stromatiste (7).

## Pantène (?) et l'Épître aux Hébreux selon Clément.

L'*Epître aux Hébreux* ne porte pas l'inscription « Paul apôtre etc. ». Cette particularité est retenue comme tout à fait naturelle par Clément d'Alexandrie, car — il fait remarquer — « en l'adressant aux Hébreux qui avaient une prévention contre lui et qui le soupçonnaient, ce fut d'une manière très prudence qu'il ne les rebuta pas dès le début, en y mettant son nom ». Dans ces mêmes *Hypotyposes* il poursuit: « Déjà, comme le disait le bienheureux Presbytre (8), puisque le Seigneur, qui était apôtre du Tout-Puissant (9), fut envoyé aux Hébreux, ce fut par modestie que

(1) Justinus, *Dial.* 35.

(2) Clemens Alex., *Strom.* VII, 17.

(3) Tertullianus, *Adv. Valent.* I.

(4) Dans le titre des *Excepta* de Théodote nous lisons aussi: Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας. On a relevé de la contradiction sur le sens du mot « école orientale ».

(5) Clemens Alex., *Strom.* IV, 9; Origenes, *In Joh.*, passim.

(6) Epiphanius, *Haer.* XXXIII.

(7) Clemens Alex., *Eclogae*, spécialement 26 et 6. Voir Ernest Renan, *Marc-Aurèle et la fin du Monde Antique* (Histoire des Origines du Christianisme, 7). Paris 1925, 117-118.

(8) Critiquement ou mieux hypercritiquement on ne saurait dire de quel Presbytre on parle ici, mais le bon sens et le contexte suggèrent Pantène. Voir L. Spicq, *L'Epître aux Hébreux.* Paris 1952, I, 170.

(9) L'idée est ébionite, donc judéo-chrétienne des milieux hiérosolymitains.

Paul, comme il avait été envoyé aux Gentils, ne s'intitula pas apôtre des Hébreux, à la fois à cause du respect pour le Seigneur et parce qu'il s'adressait lui aussi aux Hébreux par surcroit, étant le héraut et l'apôtre des Gentils ».

Dans les mêmes livres encore, Clément d'Alexandrie cite une tradition des anciens Presbytres (1) relativement à l'ordre des Évangiles; la voici: il disait que les Évangiles qui comprennent les généalogies ont été écrits d'abord. Des mêmes traditions des Presbytres il nous transmet celle qui a trait à l'origine de l'évangile selon saint Marc. Clément dit encore que l'*Epître aux Hébreux* est de saint Paul et qu'elle a été écrite d'abord en hébreux et ensuit traduite en grec par les soins de saint Luc (2).

### Le Didascalée et Septime-Sévère.

Peu après l'arrivée de Septime-Sévère en Égypte, Clément d'Alexandrie quitta ses fonctions pour se réfugier en Cappadoce auprès de l'évêque Alexandre, un de ses anciens auditeurs à Aléxandrie, ensuite destiné au gouvernement de l'Église de Jérusalem.

L'édit de Septime-Sévère prohibait le prosélytisme religieux juif et chrétien. Les activités du Didascalée contravenaient ouvertement à l'ordonnance impériale romaine, qui enveloppait dans la même qualification criminelle les convertisseurs et les convertis. En vertu de cette politique, les prisons d'Alexandrie se rempliront de confesseurs de la foi amenés de la Thébaïde et d'autres regions d'Égypte pour subir le dernier supplice. Toutefois une chose reste encore à éclaircir par les documents, bien que des hypothèses plausibles puissent être avancées mais que nous ne proposons pas. Clément d'Alexandrie quitte le Didascalée: mesure de prudence dont personne ne saurait le blâmer, et l'antiquité chrétienne ne le fera pas. Au risque d'encourir la peine capitale (ce qu'il recherchait d'ailleurs), Origène prendra la succession de Clément dont il avait certainement entendu parler même s'il ne l'a jamais vu. Démétrius, évêque d'Alexandrie, n'hésita pas à le charger de cette activité scientifique religieuse. Peut-être la rigueur de l'édit avait

(1) Sur les Presbytres voir H. Hauschildt, Πρεσβύτεροι in *Ägypten im I.-III. Jahrhundert nach Chr.*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 4 (1903) 235-242.

(2) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 14, 1-4. Cette opinion n'a pas été retenue par la science biblique moderne. Bien qu'on ne saurait douter que l'*Epître aux Hébreux* a été telle que nous la possédons, rédigée en grec et pas une simple traduction, on s'est toutefois demandé si au point de départ il n'y a pas eu un premier canevas hébreu ou araméen qu'un adapteur cultivé (peut-être l'alexandrin Apollo) aurait repris en grec; L. Spicq, *op. cit.*, I, 370-378.

été adouci ou bien rendu impopulaire ou inefficace. Toujours est-il que l'interrogation attend une réponse documentée.

## Clément d'Alexandrie et le Canon du Nouveau Testament.

Cet érudit incomparable n'a pas discuté la question du Canon du Nouveau Testament. Il a cependant contribué beaucoup aux doutes qui ont surgi par sa manière de citer pêle-mêle l'Écriture Sainte (1), les philosophes grecs, et des ouvrages chrétiens composés sous des faux noms (2). On ne se reconnait dans ce chaos que si l'on distingue en Clément d'Alexandrie deux hommes: la *catéchiste* fermement attaché à la tradition ecclésiastique, et l'*apologiste* qui emprunte à son immense érudition tout ce qui peut émousser la rudité du message évangélique pour le couler dans le moule hellénistique.

Tout d'abord, Clément d'Alexandrie est aussi ferme qu'un Irénée de Lyon ou un Tertullien sur le principe de l'enseignement donné par Dieu: ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας, τὸν κύριον διά τε τῶν προφητῶν διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων « πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς » [*Hebr.* I, 1] ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος ἡγούμενον τῆς γνώσεως (3). L'allusion à l'Épitre aux Hébreux [I, 1] est évidente, quoique Clément à la place de *Dieu* y place le *Seigneur*, à savoir le Christ. De la sorte ce serait le Christ qui « à plusieurs reprises et de diverses manières » aurait parlé aux hommes. Nous connaissons d'ailleurs ces « traditions des Presbytres » qui plaçaient le Christ même au début de la Genèse et qui constituaient une caractéristique des spéculations judéo-chrétiennes. Clément d'Alexandrie a insisté avec vigueur sur la règle κανών de foi de l'Église, qu'il oppose fermement aux hérétiques, règle qui est à la fois celle de l'évagile (4) et celle de la tradition (5). La règle ecclésiastique — qui n'est pas encore nécessairement celle de la hiérarchie épiscopale mais de tout le

(1) Alfred Resch, *Agrapha*. Ausserkanonische Schriftfragmente. Gesammelt und untersucht und in zweiter, völlig neu bearbeiteter, durch alttestamentliche Agrapha vermehrter Auflage herausgegeben (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Neue Folge XV. Band, 3/4 Heft). Leipzig 1906. Réimpression, Darmstadt 1967.

(2) M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament* (Études Bibliques. Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Première Partie). Paris 1933, 88-92. Pour les dépendances éventuelles du *Codex Claromontanus* avec Clément d'Alexandrie, 92-93.

(3) Clemens Alex., *Strom.* VII, 95, 3.

(4) Clemens Alex., *Strom.* III, 66, 1; IV, 15, 4.

(5) Clemens Alex., *Strom.* I, 15, 2.

corps enseignant ecclésial et spécialement de la tradition orale des Presbytres — fait autorité dans l'explication des Écritures, dont les hérétiques abusent (1). La règle ecclésiastique plus que obscure elle est encore transmise oralement et officieusement: l'autorité ecclésiastique n'a pas encore remplacé complètement la période charismatique de la Communauté chrétienne en tant que corps vivant de la tradition et élément constitutif *ex aequo* de l'Église. Ce n'est qu'au cours du IV[e] siècle que les grandes distinctions entre Clergé et Peuple de Dieu seront consacrées par des lois conciliaires: seul l'évêque aura droit de fixer, d'accepter ou de modifier, le Peuple de Dieu sera le « troupeau » des brebis mais plus souvent des moutons. Enfin, le Peuple de Dieu deviendra « le laïc », désacralisé par la caste sacerdotale.

Pour Clément d'Alexandrie la règle ou κανών est constitué par un parfait accord entre cette Alliance que nous devons à la présence du Seigneur avec la Loi et les Prophètes: κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ (2). Si nous considérons l'état ou mieux la situation des études de la Bible aux temps de Clément d'Alexandrie, il faut reconnaître qu'il était difficile d'exprimer d'une manière plus sobre et exacte l'unité du Nouveau Testament (écrits et tradition), avec l'Ancien Testament. Voire, on dirait qu'ici la Nouvelle Alliance est avant tout une tradition. Cependant le rapprochement que Clément d'Alexandrie fait avec l'Ancien Testament indique assez clairement qu'il faut aussi y voir un ensemble d'écrits, comme dans cet autre endroit où Clément voudrait prouver — selon sa méthode préférée —, même d'après Platon, qu'il faut croire au Fils de Dieu qui a annoncé la vérité par les écritures, soit de l'ancienne, soit de la nouvelle alliance κἂν... διά τε τῆς παλαιᾶς διά τε τῆς νέας διαθήκης κηρύσσηται καὶ λέγηται (3).

Clément d'Alexandrie est donc un témoin de la tradition et des Écritures; il est un de ceux qui ont le plus insisté sur la nécessité de recourir aux traditions des Anciens ou des Presbytres, dépositaires des traditions orales vivantes, et pour interpréter les Écritures et pour conserver sans mélange les livres sacrées. La chose était si claire dans les habitudes de l'Église d'Alexandrie, que Clément ne s'est pas soucié de préciser à quels livres seulement on devait appliquer le privilège d'Écritures divines. Aussi lui arrive-t-il

(1) Adolf HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Darmstadt 1966, 633 s.v. Clemens, v. Alexandrien.

(2) CLEMENS ALEX., *Strom.* VI, 125, 3.

(3) CLEMENS ALEX., *Strom.* V, 85, 1.

de citer, à côté de Platon, les traditions de Matthias, le Kérygme ou Prédication de Pierre, des traditions puisées on ne sait pas où (1). Toujours est-il que « l'inclination individuelle de cet optimiste clairvoyant à employer le plus possible les éléments utiles de la tradition nous empêche de conclure trop tôt sur ce qu'on recevait dans son église, alexandrine ou palestinienne » (2). Nous penchons à croire que le canon alexandrin du Nouveau Testament était calqué sur celui de l'Église de Jérusalem de qui l'Église d'Alexandrie dépendait par plus d'un lien depuis ses origines (3). Dans le comportement de Clément d'Alexandrie d'autres avaient voulu y voir l'attitude de celui qui « initié à tous le savoir de son temps, Clément aime à secouer sur le lecteur de ses écrits la corne d'abbondance de sa mémoire saturée des lectures les plus variées, sans tracer exactement la ligne qui sépare le chrétien du païen, l'ecclésiastique de l'hérétique, ce qui est digne de de foi de ce qui est apocryphe » (4).

Le bon sens demande qu'on ne recherche pas chez Clément d'Alexandrie la réponse à une problématique qu'il ignorait. Mais si le Clément *philosophe* citait même des documents qui nous paraissent suspects comme des autorités à suivre ou des sophismes qu'il fallait résoudre, le Clément *catéchiste* n'avait-il pas un sentiment précis de l'existence d'un Nouveau Testament parfaitement délimité ? La réponse est affirmative, si nous prêtons foi à l'historien Eusèbe de Césarée : « Pour le dire en un mot, Clément a fait des expositions abrégées de toute l'écriture canonique, sans même passer sous silence celles qui sont discutées, je veux dire [l'Épître] de Jude et les autres épîtres catholiques, celle de Barnabé et ce qu'on nomme l'Apocalypse de Pierre » (5). En une traduction latine, les *Adumbrationes*, du commentaire de quatre épîtres catholiques, I, *Petr.*, *Jude* I et II et II *Joh.* Clément d'Alexandrie admettait en définitive tout le Nouveau Testament et en plus l'Épitre de Barnabé et l'Apocalypse de Pierre. Il tenait l'épitre aux Hébreux comme écrite en hébreu par Paul, et traduite en grec par Luc. En cela il ne s'éloignait pas beaucoup du catalogue stichométique

---

(1) RESCH, *Agrapha*, 419, s.v. Clemens Alexandrinus; A. RESCH, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Zehnter Band). Leipzig 1893-1897.

(2) A. JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament*. Freiburg im Br. 1894, 306.

(3) M. RONCAGLIA, *Histoire de l'Eglise Copte*. Beyrouth 1966, I, 36-61.

(4) Paul DAUSCH, *Der neutestamentliche Schriftkanon und Clemens von Alexandrien*. Freiburg im Br. 1904.

(5) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 14, 1; J. RUWET, *Clément d'Alexandrie, Canon des Ecritures et Apocryphes*, dans *Biblica* (1948) 77-99, 204-268.

du *Codex Claromontanus*. La mentalité de Clément d'Alexandrie en matière religieuse et des traditions témoigne de son esprit syncrétiste: tout était bon qui amenait vers le bien:

a) *Les traditions de Matthias* (1), qui avaient un certain crédit, puisque les Basilidiens « se vantent de produire [en leur faveur] l'opinion de Matthias » (2).

b) *L'évangile selon les Hébreux* (3).

c) *L'évangile selon les Egyptiens*, dont il discute le dialogue de Jésus avec Salomé. A la fin cependant il déclare: « Dabord cette parole nous ne l'avons pas dans les quatre évangiles qui nous ont été transmis, mais dans l'évangile selon les Égyptiens » (4).

d) *La Prédication de Pierre* Κήρυγμα τοῦ Πέτρου est cité assez souvent (5).

e) La *Didaché* des Apôtres qu'il cite sans la nommer (6).

f) L'*Epitre de Barnabé*, qualifié d'*apôtre* (7).

g) L'*Epître aux Corinthiens* de Clément de Rome, qualifié lui-aussi d'*apôtre* (8).

h) *Hermas*, qu'il ne qualifie pas d'apôtre, mais parce que: θείως τοίνυν ἡ δύναμις ἡ τῷ Ἑρμᾷ κατὰ ἀποκάλυψιν λαλοῦσα (9).

En suivant l'exposé d'Eusèbe de Césarée (10) il admettait: l'*Epitre de Jude*, l'*Epitre aux Hébreux*, les *Actes des Apôtres* (il l'admettait sur la foi de la tradition reçu de Pantène), les *Evangiles* selon Marc, selon Jean et les autres [Luc et Matthieu]. Selon une tradition que Clément d'Alexandrie avait reçue des anciens Presbytres quant à l'ordre des évangiles, « les évangiles qui comprennent les généalogies ont été écrit d'abord ». Il admettait enfin « toute

(1) Clemens Alex., *Strom.* II, 45, 4; Lagrange, *op. cit.*, 22-43.

(2) Clemens Alex., *Strom.* VII, 108, 1.

(3) Clemens Alex., *Strom.* II, 45, 4.

(4) Clemens Alex., *Strom.* IV, 92, 1.

(5) Clemens Alex., *Ecloges propheticae* 58; *Strom.* I, 182, 3; II, 68, 2; VI, 42, 3; VI, 48, 1. Clément fait aussi dire à saint Paul qu'il faut lire les livres des Grecs, la Sibylle et Hystaspe, car ils parlent clairement du Fils de Dieu; *Strom.* VI, 43, 1.

(6) Clemens Alex., *Strom.* I, 100, 4.

(7) Clemens Alex., *Strom.* II, 31, 2; II, 35, 5.

(8) Clemens Alex., *Strom.*, IV, 105, 1.

(9) Clemens Alex., *Strom.* I, 181, 1; voir aussi II, 3, 5 et VI, 131, 2.

(10) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 14.

l'Écriture (néo-)testamentaire » (πίστις τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς). Le mot ἐνδιαθήκου peut avoir aussi le sens de « canonique » (1). Donc Clément d'Alexandrie avait reçu le κανών de la tradition orale des Presbytres de l'Église d'Alexandrie dans sa totalité canonique (2), « sans omettre celles (des Écritures) qui sont controverseée » ou classées parmi les « antilégomènes ».

VIR ERUDITISSIMUS.

On a beaucoup écrit sur Clément d'Alexandrie. Les bibliographies, forcément incomplètes des Patrologies d'Altaner et récemment de Quasten, nous démontres assez combien on a édité et réédité ses ouvrages, examiné sa doctrine, discuté ses opinions, recherché son influence, apprécié sa personnalité. Et il semble que la matière dût être épuisée. Ce serait évidemment vrai s'il s'agissait d'un esprit ordinaire d'une portée moins profonde que celui de Clément et d'une érudition moins grande. Il nous étonne par la multitude de ses connaissances dont il fait preuve et le nombre des choses auxquelles il a touché.

Peu d'hommes dans l'antiquité ont eu une science plus étendue et aucun Père de l'Église, si on doit excepter Origène (mais qui n'est pas un Père de l'Église), on peut le répéter sans crainte d'exagération après saint Jérôme, ne l'a égalé ou dépassé (3). Il a amassé, comme il nous le dit quelque part (4), un trésor de pensées et de souvenirs. « Ces pensées je les ai mises par écrit, selon qu'elles me venaient à l'esprit sans les ranger par ordre ni les grouper par art; et même je les ai dispersées à dessein. Conçus de la sorte, ces commentaires auront pour moi l'avantage de réveiller mes souvenirs; quant à celui qui se sent des aptitudes pour la science, il y trouvera non sans quelque fatigue, ce qui lui peut être utile ou profitable » (5).

En ce temps où la reconstitution du passé est une forme de reprise de conscience de sa propre civilisation et occupe tant d'esprits éminents dans le monde arabe chrétien et non chrétien, il

(1) Effectivement c'est dans ce sens qu'EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 25, l'emploie encore une fois ce terme, ἐνδιάθηκος. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1962, Fascicule 2, p. 468.

(2) Sur les fonctions des Presbytres voir H. HAUSCHILDT, Πρεσβύτεροι *in Ägypten im I.-III. Jahrhundert nach Chr.*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 4 (1903) 235-242.

(3) HIERONYMUS, *Epist. LXX ad Magnum*: « Vir, meo judicio, omnium eruditissimus. »

(4) CLEMENS ALEX., *Strom.* I, 1.

(5) CLEMENS ALEX., *Strom.* VI, 1.

n'est pas inutile une mise en lumière des données de Clément d'Alexandrie sur cette Égypte, don de la province divine et carrefour des civilisations mondiales, en ce moment historique.

Si Clément s'est occupé de l'Égypte, la terre hospitale qui lui permettait d'exercer son activité au Didascalée d'Alexandrie, cela fait partie de son optimisme face au rôle de la science ou de la connaissance tout court. D'ailleurs, ce qui distingue Clément d'Alexandrie entre tous ou presque tous les Pères de l'Église et marque sa place dans l'histoire, c'est sa connaissance étendue et surtout son admiration sincère et éclairée pour les sciences de son temps et pour la philosophie grecque (1).

## Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne.

Clément d'Alexandrie bien que de culture hellénistique il a montré d'être mieux renseigné sur la civilisation égyptienne que beaucoup de Grecs de nos jours ne le sont de la civilisation moderne de leur pays d'adoption. Cette remarque qui peut paraître tendencieuse ne l'est point si peu qu'on connaisse la psychose des « étrangers » dans les Pays orientaux: au delà des apparences des petits faits du jours, presque toujours fausses, on ignore tout du tout: ainsi soit-il. .

Voici donc le texte livré par Clément d'Alexandrie et qu'encore de nos jours garde sa valeur d'un document exceptionnel sur l'écriture égyptienne (2):

« Ceux qui parmi les Égyptiens reçoivent de l'instruction apprennent d'abord le genre de lettre égyptienne qu'on appelle *épistolographique*; en second lieu, l'*hiératique* dont se servent les

(1) Albert Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Egypte* (Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Tome dixième). Le Caire 1904; J. Vergote, *Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne. Essai d'interprétation de Stromates V, 4, 20-21*, dans *Le Muséon* (1939) 199-221; voir aussi *Chroniques d'Egypte* (1941) 21-38.

(2) Clemens Alex., *Strom.* V, 4, 20-21. Avant le déchiffrement des hiéroglyphes, de nombreux savants ont interrogé ce texte, mais c'est la découverte de Champollion surtout qui rappela ce passage à l'attention des érudits. Letronne, *Examen du texte de Clément d'Alexandrie, relatif aux divers modes d'écriture chez les Egyptiens*, dans Champollion le Jeune, *Précis du système hiéroglyphe.* 2e éd. Paris 1828, 376-399; E. Dulaurier, *Examen d'un passage des Stromates de saint Clément d'Alexandrie relatif aux écritures égyptiennes.* Paris 1833; Albert Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Egypte.* Le Caire 1904; P. Marestaing, *Le passage de Clément d'Alexandrie relatif aux écritures égyptiennes*, dans *Recherches et Travaux* 33 (1911) 8-17, et, finalement, J. Vergote, *Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne. Essai d'interprétation de Stromates, V, IV, 20-21*, dans *Le Muséon* 52 (1939) 199-221.

hiérogrammates, et enfin l'*hiéroglyphique*. Celle-ci est en partie *cyriologique* et emploie les premières lettres alphabétiques, et en partie symbolique. La méthode symbolique se subdivise en plusieurs espèces, l'une représente les objets au propre par imitation, l'autre les exprime d'une manière tropique [= figurée], la troisième se sert entièrement d'allégories exprimées par certaines énigmes. Ainsi d'après le mode cyriologique les Égyptiens veulent-ils écrire le soleil, ils font un cercle; la lune, ils tracent la figure d'un croissant (c'est-à-dire selon la forme qui indique son image propre). Dans la méthode tropique changeant, substituant et détournant le ses des objets par voie d'analogie, ils expriment, soit en modifiant image, soit en leur faisant subir divers modes de transformation. C'est ainsi que voulant transmettre les louanges des rois sous forme de récits religieux, ils les publient au moyen des *anaglyphes*. Voici un exemple de la troisième espèce [d'écriture hiéroglyphique] qui emploie des allusions énigmatiques. Les Égyptiens figurent les autres astres par des serpents à cause de l'obliquité de leur course, mais le soleil ils le représentent par un scarabée... etc. ».

Dans cet important passage, dont l'analyse a soulevé bien des difficultés, il y a un point bien précis, c'est la démarcation exacte que nous donne Clément des trois genres d'écriture que nous connaissons aujourd'hui.

Le premier est appelé *épistolographique*. Hérodote (1), Diodore de Sicile (2) et Héliodore (3) le nomment encore *démotique* et l'inscription de Rosette (4), *enchoriale*, c'est-à-dire *nationale*. Le second est appelé *hiératique*. Le troisième *hiéroglyphique*.

Clément d'Alexandrie se contente de citer les deux premiers genres sans aucun détail et aucune explication, et il ne s'arrête que sur le dernier genre qu'il divise et subdivise selon la classification du tableau suivant:

Μέθοδος
- ἡ ἐπιστολογραφική
- ἡ ἱερατική
- ἡ ἱερογλυφική
  - κυριολογικὴ διὰ τῶν πρώτων στοιχείων
  - συμβολική
    - κυριολογικὴ κατὰ μίμησιν
    - τροπικὴ διὰ τῶν ἀναγλύφων
    - αἰνιγματώδης

(1) HERODOTUS, *Hist.* II, 36.
(2) DIODORUS SICULUS, *Bibl. Hist.* I, 81, et III, 3.
(3) HELIODORUS, *Aeth.* IV, 8.
(4) Texte grec I, 54.

Que signifie chacune de ces expressions caractéristiques? Il est évident que les mots κυριολογικὴ διὰ τῶν πρώτων στοιχείων ne peuvent s'entendre que des éléments alphabétiques, les premiers éléments constitutifs des mots, ou même si l'on veut, on peut voir des syllabiques en ces signes qui ont perdu leur sens imagé pour ne conserver qu'une valeur phonétique. Ils sont d'ailleurs opposés dans le texte de Clément au mode qu'il appelle κυριολογικὴ κατὰ μίμησιν celui qui procède par imitation des objets, qui mime les objets proprement dits, et se trouve par là même, classé dans le genre symbolique ou métaphorique. L'exemple que nous apporte Clément enlève toute hésitation à ce propos: « Ainsi les Égyptiens veulent-ils écrire le soleil, ils font un cercle, la lune, ils tracent la figure d'un croissant dans le genre cyriologique, c'est-à-dire selon la forme indiquée par leur propre image » (1).

La méthode τροπική, n'exprime plus les objets par leur image comme la méthode appelée κυριολογικὴ κατὰ μίμησιν, mais par une appropriation ou une analogie d'idée comme celle qui a fait prendre le vautour pour signifier la maternité. Ce mode de convention, sans doute sous l'impulsion de l'esprit inventif des Égyptiens, a été porté très loin et a pris des proportions considérables, passant du trope à l'énigme, de sorte que non seulement des signes particuliers, mais des groupements de signes, des tableaux entiers ont revêtu ce caractère de symbolisme; tableaux gravés ou sculptés pour représenter les louanges des rois et leur apothéose. C'est en suivant cette voie, indiquée en quelque sorte par Clément d'Alexandrie, que l'on peut arriver à déterminer le sens des anaglyphiques, τῶν ἀναγλύφων, dont il parle. Les Égyptiens étaient parvenus à représenter les idées à l'aide de la métaphore et du trope qui appliquaient à un signe, à un objet, un sens plus ou moins éloigné, concret ou abstrait, par rapprochement de concept. C'est surtout quand il s'est agi de raconter la gloire de leurs rois, leur vie dans leur fonction de prêtre et de fils de Râ, sur des stèles commémoratives, des bas-reliefs allégoriques (2). N'est-ce point là les anaglyphes de Clément d'Alexandrie? Le temple de Dendérah en offre divers exemples.

Le troisième mode de l'écriture hiéroglyphique, la représentation énigmatique, ne contient aucune difficulté d'interprétation. Par exemple le soleil est figuré non plus par un cercle mais par un scarabée.

(1) Clemens Alex., *Strom.* V, 4, 20.

(2) Macarius Aegyptius, *Homil.* 16, 7: ἀναγλυφάριος = sculpteur en bas-relief.

Clément d'Alexandrie rapporte donc exactement et les trois méthodes d'écriture en usage, et les différents modes par lesquels se forment les inscriptions hiéroglyphiques. Il est aussi le seul écrivain de l'antiquité qui distingue l'hiératique de l'hiéroglyphique. Les lettres épistolographiques correspondent chez Clément à la langue vulgaire ou démotique. Au temps de Clément, l'écriture démotique devenue très fine et très élégante, offre l'aspect d'un caractère absolument cursif, ce qui se prêtait admirablement au genre épistolographique (1).

En nous donnant d'une façon nette et précise le mécanisme de l'écriture égyptienne, Clément d'Alexandrie ne le faisait pas en tant que maitre en égyptologie mais il ne le faisait que pour appeler notre attention sur le symbolisme (2). Il veut nous faire savoir que les Barbares [= les non-Grecs], à l'instar des écrivains bibliques, se sont servis de voiles mythologiques, allégoriques et autres pour nous transmettre les vérités religieuses, et il nous dit en effet (3):

> « C'est d'une manière secrète et comme vraiment sacrée, ce qui nous est fort nécessaire, que les Égyptiens donnèrent à entendre la doctrine absolument sacrée, celle qui est réservée dans le sanctuaire de la vérité, et cela à l'aide de ce qu'ils nomment les choses impénétrables. Les Hébreux font de même à l'aide des choses qui leur servent à voiler les mystères... »

Donc, ainsi conclut Clément:

> « Tous ceux qui traitèrent des choses sacrées, tant Barbares que Grecs, cachèrent les principes des choses. Ils ne firent connaitre la vérité que par des énigmes, des allégories, des métaphores et autres espèces de figures » (4).

Cette position de Clément d'Alexandrie, face à la civilisation païenne montre son ouverture d'esprit qui lui permit de saisir la valeur des légendes et des symboles en tant que véhicules de la vérité religieuse. En se référant à ce qu'il voyait chaque jour même à Alexandrie, il s'exclame:

---

(1) DEMER, *op. cit.*, 12-33. Nous l'avons utilisé en modifiant le texte.

(2) Claude MONDÉSERT, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de Science Religieuse* 26 (1936) 63-60. L'auteur étudie le symbolisme clémentin sous le point de vue de la Sainte Écriture, toutefois cette étude nous donne des amples renseignements sur la méthode de Clément et sur son attitude à dépasser les faits concrets pour en saisir l'âme de vérité par le dedans.

(3) CLEMENS ALEX., *Strom.* V, 4, 19-20.

(4) CLEMENS ALEX., *Strom.* V, 4, 21.

« C'est pourquoi, à l'avant de leurs temples, les Égyptiens placent des sphinx parce que la doctrine qui a rapport à Dieu est énigmatique et obscure » (1).

Clément et Chaerémon d'Alexandrie.

Ces observations prouvent par conséquent que Clément d'Alexandrie a parfaitement connu le système hiéroglyphique. Lorsqu'on pense que Clément ne s'adresse point à des lecteurs ou à des auditeurs ayant perdu toute attache avec l'ancienne tradition et qu'il énonce seulement les principes de cette écriture sans tenter une description de toutes les graphies possibles, on ne saurait assez admirer la précision et la perfection, malgré la concision, de son exposé

Nous avons fait remarquer que Clément ne parlait pas en maitre en égyptologie, mais ses renseignements sont très exactes. S'est-il servi d'une source ou bien a-t-il donné le fruit des ses observations? Les deux choses sont possibles. Toujours est-il que la confrontation de *Stromate* V, 4, 20-21 avec le passage de Porphyre (2) relatif à l'écriture égyptienne soulève un problème. En effet, le texte de Porphyre fait au lecteur l'impression d'être une copie maladroite de Clément d'Alexandrie. Faut-il admettre que Porphyre a utilisé Clément ou bien tous les deux dépendent-ils d'une source commune? Il parait que la dernière hypothèse puisse se défendre avec beaucoup de vraisemblance, en proposant comme source commune le savant alexandrin Chaerémon. Chaerémon a été (3) beaucoup utilisé et copié par Porphyre, de telle façon que ce dernier constitue notre principale source pour la connaissance de l'œuvre du premier. Chaerémon est aussi la source probable de Clément, *Stromate* V, 6, 41, 2 - 43, 2 (4). La correspondance entre la liste de Clément, *Stromate* VI, 4, 35, 3 et celle de Chaerémon (5), relative aux prêtres égyptiens, rend la même dépendance parfaitement acceptable. En outre, les données de Clément concernant le scarabée se retrouvent aussi dans Chaerémon (6).

(1) Clemens Alex., *Strom.*, V, 5, 31.

(2) Porphyrius, *Vita Pythagorae* (éd. Nauck), 11-12.

(3) H.-R. Schwyzer, *Chairemon* (Klassisch-philologische Studien, 4). Leipzig 1932, Fragments 4, 5, 6, 9, 10, 11.

(4) Schwyzer, *op. cit.*, fragm. 8.

(5) Porphyrius, *De abstinentia* IV, 6-8, et Schwyzer, *op. cit.*, p. 84 et 47, 19-22.

(6) Schwyzer, *op. cit.*, p. 87.

Il nous paraît dès lors tout naturel d'admettre — avec J. Vergote (1) — que Clément emprunta à Chaerémon sa description du système hiéroglyphique. Même si Clément en possédait une connaissance directe, personne ne pouvait mieux lui fournir les exemples et l'énoncé des principes que Chaerémon, ce hiérogrammateus de profession (2) qui occupa successivement les charges très honorifiques de chef de l'école des grammairiens d'Alexandrie, membre de la délégation alexandrine auprès de Claude et précepteur de Néron.

Inspiration de Chaerémon ou de son prédécesseur Apion, ou bien observation personnelle de Clément d'Alexandrie — peu importe. L'importance primordiale de ce texte sur les différents genres de l'écriture égyptienne consiste à nous montrer de quelle manière les Égyptiens, selon l'ancienne tradition autochtone, envisageaient eux-mêmes leur système d'écriture. Notamment la conception de l'usage « métaphorique » des idéogrammes nous révèle un aspect nouveau dont il sera intéressant de tenir compte, dorénavant, dans la description du système hiéroglyphique. Et ce n'est pas là le seul service rendu à la science par ce docteur du Didascalée d'Alexandrie.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET LES LIVRES D'ÉGYPTE.

Déjà nous savons dans quelle estime Clément d'Alexandrie tenait ces « Barbares » (ou non Grecs). En effet, après avoir montré ce que les Grecs devaient aux Égyptiens dans toutes les branches du savoir, et aussi bien dans les choses de la nature que dans les choses de la morale, il veut en donner une preuve à l'appui. Et c'est un catalogue de bibliothèque qu'il nous livre. Les ouvrages cités étaient conservés dans une seule particulière du temple, comme un trésor dont le dieu Thot avait gratifié les humains. L'exactitude du catalogue fourni par Clément a été prouvée à plusieurs reprises chaque fois de des ostraca, des papyrus, des inscriptions et des et des textes sont venus à la lumière. Voici le texte (3) :

> « Deux livres contenant des hymnes en l'honneur des dieux et les règles de vie pour les rois, remis aux soins du chantre.
> « Quatre livres qui traitent des astres, l'un des astres errants, l'autre de la conjonction du soleil et de la lune, les deux derniers de leurs levers, confiés à l'astronome dont les insignes étaient un horloge et la branche de palmier.

(1) VERGOTE, *op. cit.*, 220-221, dont nous suivons les conclusions.
(2) SCHWYZER, *op. cit.*, p. 9-12.
(3) CLEMENS ALEX., *Strom.* VI, 4, 35-37.

« Huit livres traitant des connaissances qu'on appelle hiéroglyphiques [= sacrées, cachées] et qui comprennent la cosmographie, la géographie, les phases du soleil et de la lune, les phases des cinq planètes, la chorographie de l'Égypte, le cours du Nil et ses phénomènes; l'état des possessions des temples et des lieux qui en dépendent, les mesures de tout ce qui est utile à l'usage des temples. Le hiérogrammateus les gardaient. Il avait la tête ornée de plumes et tenait tout ce qui est nécessaire pour écrire, encrier, palette, jonc.

« Deux livres sur l'art d'enseigner et l'art de marquer du sceau les jeunes victimes, remis au stolistes ou décorateur.

« Dix livres relatifs au culte des dieux et aux préceptes de la religion, c'est-à-dire, aux sacrifices prémices, hymnes, prières, cérémonies, jours de fêtes.

« Dix livres qu'on appelle sacerdotaux où est contenu ce qui concerne les lois et les dieux, l'administration de l'État et de la Cité, et la règle de l'ordre sacerdotal. C'est le prophète qui veillait sur eux et en avait la connaissance...

« Six volumes qui touchent à la médecine, c'est-à-dire de la structure du corps et de ses maladies, des organes et des remèdes, de l'organe des yeux, et en dernier lieu de ce qui concerne les génitaux féminins.

« Telle est, en peu de mots, la science des Égyptiens. »

Tous ces livres ou cette collection de livres étaient connus des Grecs sous le nom de *Livres Hermétiques*, ayant assimilé Hermès Trismégiste au Thot des Égyptiens. Ces livres, rouleaux de papyrus, étaient réunis dans des salles que l'on destinait à cet usage: l'archéologie l'a amplement confirmé. Cette liste, et celles qui nous sont connues des monuments pharaoniques, montrent à quel degré de culture se sont élevés les Égyptiens (1).

## Description d'un Temple.

Clément d'Alexandrie vivait dans une ville fleurissante et riche. Comme il se devait, il ne pouvait pas ignorer la présence de temples grandioses. Le but qu'il se propose dans sa description picturale n'est pas celui d'un cours de beaux-arts, mais la fidélité de sa description ne la cède en rien à celle d'un artiste qualifié.

« Voyez les temples d'Égypte: des bois sacrés, de longs portiques, des vestibules spacieux vous y conduisent. Les cours

(1) Deiber, *op. cit.*, 63-77.

sont ceintes de nombreuses colonnes. Les murailles resplendissent de pierres étrangères, et rien n'y manque d'une peinture artistique. C'est d'argent, d'or, d'électrum que scintillent les temples. Ils brillent de pierreries travaillées que fournissent l'Inde et l'Éthiopie. Quant au sanctuaire, il est caché derrière des voiles brodés d'or. Si vous cherchez un spectacle plus grande encore et qu'après avoir franchi l'enceinte vous demandez à voir l'image du dieu qui habite le temple, et que quelque pastophore ou quelque sacrificateur, vieillard grave, vienne en chantant un cantique en langue égyptienne soulever le voile du sanctuaire comme pour montrer le dieu, l'objet d'un tel culte vous donnera l'occasion d'un grand éclat de rire. Ce n'est pas le dieu cherché que vous trouvez à l'intérieur, celui vers lequel vous vous hâtiez, c'est un chat ou un crocodile, ou un serpent du pays... Le dieu des Égyptiens est un monstre qui se roule sur un tapis de porpre » (1).

UNE PROCESSION ÉGYPTIENNE.

Clément n'a pas négligé, en parlant des Égyptiens, de nous dire un mot du culte ou mieux d'une cérémonie spéciale du culte. Il nous fait assister à l'une de ces processions qui devaient avoir un éclat particulier dans les temples pharaoniques et dans le pays. Probablement il a vu se dérouler dans les rues de la ville d'Alexandrie et déployer encore, à cette époque de décadence égyptienne, un reste de la magnificence d'autrefois.

Clément ne se propose nullement de donner la description du défiler dans son entier, car son but n'est pas celui-là. Ce qu'il veut nous dire c'est que les Égyptiens ont en telle considération la science, qu'ils l'incorporent à la religion: ils tiennent comme sacrés les livres qui la renferment. Ils les promènent dans leurs panégyries, et les dignitaires à qui ils sont confiés ont rang parmi le corps sacerdotal et les officiers du temple. Ils en font partie (2):

« Le premier qui s'avance c'est le chantre tenant l'un des symboles de la musique. C'est lui qui doit avoir la connaissance de deux des livres d'Hermès [= Thot] dont l'un contient les hymnes des dieux et la règle de vie des rois.

(1) CLEMENS ALEX., *Paedag.* III, 2, 4. Cette réflexion devait avoir une répercussion particulière dans l'esprit d'un Grec éduqué au culte de la beauté, de la forme plastique qui avait une place spéciale dans le panthéon hellénistique.

(2) CLEMENS ALEX., *Strom.*, VI, 4, 35-37.

Après le chantre vient l'astronome tenant dans ses mains les symboles de son savoir, l'horloge et la palme. C'est lui qui doit posséder la science des livres d'Hermès qui ont pour objet l'astronomie. Il y en a quatre. L'un renferme le catalogue ordonné des astres errants: l'autre traite de la conjonction et de l'illumination du soleil et de la lune; le reste de leur lever.
« A la suite s'avance le hiérogrammateus. Il a la tête ornée de plumes; il tient en main, la règle, le pain de couleur noire et le jonc à écrire. Il lui faut savoir : les sciences appelées hiéroglyphiques qui comprennent: la cosmographie, la géographie, les phases du soleil et de la lune, les phases des cinq planètes, la chorographie de l'Égypte, le cours du Nil et ses phénomènes, l'état des possessions des temples et des lieux qui en dépendent, les mesures, et tout ce qui est utile à l'usage des temples.

« Ceux-ci sont suivis par le stoliste qui porte la règle de la justice et le vase à faire les libations. Il connait ce qui a trait à l'enseignement et à l'éducation, et les livres sur les rites ayant pour objet les victimes vouées aux sacrifices. Ces livres sont au nombre de dix, relatifs au culte des dieux et aux préceptes de la religion égyptienne, à savoir: les sacrifices, les offrandes, les hymnes, les prières, les pompes, les jours de fêtes, et autres choses semblables.

« Après tous, marche le prophète. Il tient d'une façon apparente une urne sur sa poitrine et est suivi de ceux qui portent les pains envoyés. Chef préposé aux choses sacrées il connaît les dix livres appelés hiérartiques ou sacerdotaux, où est contenu ce qui a rapport aux lois, aux dieux et à toute la discipline sacerdotale; car chez les Égyptiens, c'est le prophète qui préside à l'administration des revenus ».

L'étude et la comparaison des nombreux textes religieux qui nous sont parvenus, nous apprennent que cette division était commune indistinctement à tous les temples de l'Égypte, mais que les noms particuliers de la plupart des prêtres variaient avec chaque temple. Par exemple les papyrus parlent d'archiprêtres, de prophètes, de hiérostolistes, de ptérophores, de hiérogrammates, de comastres, de spharagistes, de néocores, de zacores, etc. Les personnages mentionnés par Clément pourraient donc être des chefs de file ou de groupe. Les égyptologues sont tous d'accord pour admettre, en tout cas, l'exactitude des renseignements que Clément nous a fournit soit comme témoin oculaire soit comme érudit méticuleux et précis (1).

(1) DEMER, *op. cit.*, 109-119.

# QUI L'OSERA ? *

PAR LE

PÈRE ANDRÉ LE GENISSEL, s.j.

Les techniciens compétents affirment que depuis trois quarts de siècle, environ 160.000 hectares de terres, autrefois cultivées, sont tombées progressivement en friches au Liban.

On estime par ailleurs l'étendue moyenne de la propriété paysanne aux alentours d'un hectare par propriétaire:

0,84 ha dans le Liban-Nord;
0,45 ha dans le Mont-Liban;
1,10 ha dans le Liban-Sud;
2,60 ha dans la Bekaa.

Les statisticiens spécialistes pensent qu'au Liban, pour avoir un revenu annuel égal au salaire minimum légal actuel, l'étendue de la propriété doit être:

1° En zones de *cultures sèches* de:

6,4 ha pour un propriétaire travaillant avec sa famille;
12,3 ha pour un métayer à 50 %.

2° En zones de *cultures irriguées* de:

1,4 ha pour un propriétaire travaillant avec sa famille;
2,7 pour un métayer à 65 %.

3° En zones de *cultures arbustives* de:

0,7 ha pour un propriétaire travaillant avec sa famille;
1,4 ha pour un métayer à 65 %.

Si l'on ajoute que 4/5 des terres cultivées le sont en zones sèches, et 1/5 seulement le sont en cultures irriguées; si l'on sait,

* L'auteur s'excuse auprès des agriculteurs, dont il n'a pas l'honneur de faire partie, de pénétrer dans leur domaine. Il ne s'agit pas d'un rêve... mais d'un essai peut-être maladroit mais sûrement sincère de prospective libanaise.

par ailleurs, que 94 % des propriétés ont une étendue inférieure à 5 hectares, on comprend la raison principale pour laquelle 160.000 hectares de terres ont été abandonnées depuis trois quarts de siècle: la misère dans laquelle vivait le monde paysan.

A l'heure actuelle encore le petit propriétaire ne peut faire vivre sa famille avec ce que rapporte sa terre. On estime que 80 % des propriétaires actuels sont tenus d'avoir une activité rétribuée autre que la culture pour pouvoir vivre.

D'autre part, et c'est une conséquence normale de ce qui précède, le paysan est obligé de se livrer à des acrobaties invraisemblables pour financer la culture de ce lopin de terre qui ne lui donne même pas de quoi entretenir sa famille.

Le manque de liquidités et de fonds n'est certes pas l'unique raison de l'abandon des campagnes, mais on peut dire, sans se tromper, qu'il constitue une des raisons principales et souvent déterminantes de l'éparpillement des familles paysannes.

Pour confirmer cette opinion nous pouvons nous référer à la déclaration faite par un spécialiste de sciences économiques, le Professeur Elias Gannagé, à la Semaine sociale de 1962: *Problèmes ruraux et devenir libanais*. Le conférencier a très bien circonscrit la question. Il s'exprimait en ces termes:

« Le problème du Liban est de faire passer les capitaux du secteur commercial au secteur agricole, en même temps que celui de stabiliser la main-d'œuvre rurale dans les campagnes. A l'inverse, dans les autres pays en voie de développement, il s'agit d'éponger, par une taxation appropriée le surplus d'épargne, pour contribuer à la formation du capital des autres secteurs et parallèlement entraîner le transfert de la main-d'œuvre du secteur agricole aux secteurs non agricoles... ».

On se trouve donc, au Liban, devant une multitude de petits propriétaires pauvres dont beaucoup seraient dans une misère grave s'ils n'exerçaient pas, eux et leurs enfants, des activités professionnelles para ou extra-agricoles.

Cette multiplication des exploitations agricoles engendre un énorme gaspillage d'hommes, de temps et de peines qui se traduisent par un manque à gagner considérable représentant des sommes importantes.

Rendre ces petites entreprises rentables serait le moyen le plus efficace pour redonner aux Libanais la confiance dans leurs terres, en tant que productrice de richesses, et de changer la physionomie du pays.

Il ne faut pas oublier que dans l'avenir l'agriculture est appelée

à prendre une place de plus en plus importante dans les sociétés fortement industrialisées. Dans tous les secteurs où l'agrochimie sera moins chère que la pétrochimie et pourra la remplacer, la société moderne, pour son intérêt propre, poussera en avant d'une façon rationnelle l'extension et la modernisation de la culture agricole. Donc, contrairement à ce que pensent certains, en organisant, en rationalisant, en perfectionnant l'agriculture et son financement on travaille à faire du Liban, dans l'avenir, un pays prospère, équilibré et capable de faire face aux exigences d'une civilisation en progrès.

## Les sources actuelles du financement de l'agriculture.

### 1° *Financement par les particuliers.*

Il y a d'abord les propriétaires qui pratiquent l'*autofinancement*. Ce sont ceux qui ont assez de réserves financières pour payer eux-mêmes tous les frais de fournitures nécessaires.

A titre d'exemple ces frais ont été estimés en 1968 dans la Bekaa:

| | | | |
|---|---|---|---|
| 92 | livres libanaises | par hectare | en zone de culture sèche |
| 1.072 | » | » | en culture irriguée (772 sans le prix de l'eau) |
| 2.697 | » | » | en cultures arbustives irriguées (2.397 sans le prix de l'eau). |

Les propriétaires qui ont la possibilité de payer à l'avance le prix de la mise en valeur de leurs terres appartiennent à la catégorie des gros propriétaires (3 % de l'ensemble) bien que tous ne soient pas capables de le faire.

Ils appartiennent aussi à la catégorie des moyens et petits propriétaires installés en ville ou même à l'étranger qui ont fait de bonnes affaires dans le commerce ou ailleurs. Ce sont d'anciens villageois qui ont grimpé dans l'échelle sociale ou des citadins qui ont fait des placements de fonds dans les terrains.

Il est difficile d'en donner le nombre exact, mais il semble qu'on puisse avancer la proportion de 10 %. Étant donné que l'on décompte environ 277.000 propriétaires au Liban, cette catégorie de propriétaires représenterait environ 30.000 personnes.

Les autres propriétaires empruntent tout ou partie des fonds qui sont nécessaires au lancement de leur campagne annuelle de culture. Ils empruntent:

— à la B.C.A.I.F. quand ils ont assez de relations et d'influence;

— à certaines banques spécialisées, peu nombreuses;

— aux commerçants vendeurs de machines, d'engrais ou de semences;

— aux coopératives;

— à des prêteurs particuliers dont beaucoup sont des usuriers.

2° *Apports de l'Etat.*

On peut placer ces participations de l'État au financement de l'agriculture sous trois rubriques:

— Grands travaux dans les campagnes.

— Offices autonomes.

— Coopératives.

*a)* Les grands travaux d'infrastructure.

Ces travaux profitent soit à tous les citoyens (barrages, routes, électricité, etc...), soit en priorité aux paysans (ainsi les réseaux d'irrigation).

Il s'agit là d'une aide de la communauté nationale aux paysans. Il est donc normal que l'État veuille parfois récupérer une partie de ses dépenses sur les revenus supplémentaires découlant de ses travaux (ainsi la taxe sur la plus-value des terres).

*b)* Les offices autonomes.

Parmi ceux-ci il faut citer d'abord le *Plan vert*. Cet organisme apporte une aide financière aux paysans de plusieurs façons:

— en payant lui-même les experts libanais et étrangers qui donnent leurs conseils aux propriétaires et préparent l'évolution de l'agriculture dans son ensemble;

— en couvrant une partie des frais de défonçage et de préparation des terrains aptes à la culture;

— en donnant gratuitement ou presque les plants, notamment pour les arbres fruitiers et les essences de reboisement.

Complétant l'action du Plan Vert viennent l'*Office des fruits* et l'*Office des céréales et des betteraves à sucre*. Ces deux offices dont la mission est de mieux organiser le marketing des produits agricoles apportent une aide précieuse aux paysans soit en leur achetant une partie de leurs récoltes soit en leur assurant des débouchés stables.

*c)* Les coopératives.

Dans le domaine des coopératives c'est l'État qui a pris nettement l'initiative par sa dernière loi sur la fondation et l'organisation des coopératives. Comme le but premier de ces organismes est d'augmenter le revenu des membres, on peut dire que l'État intervient indirectement pour améliorer leur standing. Mais, de

plus, le ministère de l'Agriculture participe à la mise de fonds nécessaire au lancement des coopératives dans les campagnes. L'aide gouvernementale aura aussi des incidences plus directement financières lorsque commenceront à se créer des coopératives de crédit.

*d)* Diverses.

A ces interventions positives de l'État on pourrait en ajouter d'autres de moinde envergure.

Ainsi l'action de l'*Office de la soie :* Fourniture gratuite de plants de mûriers — vente à bas prix de semences de vers à soie — achat des cocons à des prix rentables pour le paysan.

Ainsi encore l'action de l'*Office de développement social* lorsque celui-ci participe à l'infrastructure de certains villages pauvres: routes villageoises, canalisations d'eau courante, etc... dont les paysans profitent.

*La Régie des tabacs et tombacs,* bien que société privée, doit être aussi signalée ici à cause du monopole dont elle jouit. Elle apporte chaque année une aide matérielle appréciable à des milliers de familles paysannes.

* * *

Dans la perspective économique où nous nous sommes placés, les caractéristiques de l'agriculture libanaise apparaissent donc ainsi :

— beaucoup d'improvisation par manque de planification sérieuse;

— éparpillement des terres, des exploitants, des capitaux;

— pénurie grandissante de main-d'œuvre;

— faible rendement du secteur agricole (20 % du revenu national pour 50 % de la population);

— surtout financement difficile.

En face de ce tableau peu encourageant, il est normal qu'on se demande quels pourraient être les moyens les plus efficaces pour assurer au pays un progrès sûr et régulier de son agriculture. Quand on réfléchit à ce problème une double évidence apparaît nettement:

— l'exercice de la liberté tel qu'il est pratiqué au Liban et l'esprit d'individualisme nuisent grandement au rendement d'ensemble;

— d'autre part l'action de l'État est encore nettement insuffisante pour redresser la situation.

Comme il ne semble pas que les Libanais soient disposés, au moins dans leur grande majorité, à accepter chez eux un régime

socialiste, centralisé, comme en Égypte ou en Syrie, il faut mettre en œuvre au Liban un système qui, tout en englobant le problème agricole libanais dans son ensemble, respecte les principes fondamentaux de la Constitution du pays.

Ce système devrait assurer les résultats suivants:

— Donner la *sécurité* aux paysans (exploitants, métayers, ouvriers) en leur assurant un revenu annuel régulier suffisant pour les faire vivre convenablement eux et leurs familles.

— Planifier les cultures, en fonction des besoins présents et des prévisions d'avenir sur le plan national, régional arabe, international.

— Améliorer le rendement des terres en rationalisant la production: rassemblement des cultures (pas forcément des propriétés), amélioration de la mécanisation, meilleure distribution de la main-d'œuvre, etc...

— Assurer des débouchés aux récoltes soit à l'intérieur soit à l'extérieur, ce qui doit être facilité par une bonne planification.

— Améliorer la vie au village en y apportant tout ce que comporte le confort moderne.

Jusqu'à présent les mesures prises par l'État ont été:

— des mesures de circonstances imposées par une nécessité momentanée (crises, divisions intérieures, etc...);

— des mesures de portée restreinte (petites coopératives locales, etc....);

— des mesures dotées d'un appui financier insuffisant (ainsi, combien faudra-t-il de lustres au Plan Vert pour rénover les terres?).

Toutes ces initiatives officielles sont plutôt des palliatifs que des éléments d'un ensemble stable et durable. Il semblerait que le Liban (dirigeants et dirigés) attend que surgisse quelque formule plus ou moins magique qui apporterait une solution sinon définitive du moins satisfaisante et durable au problème entier de l'agriculture libanaise.

* * *

Nous n'avons pas la prétention d'apporter ici cette formule magique; mais nous voudrions essayer d'indiquer dans quelles directions, à notre sens, les recherches devraient être faites pour qu'on aboutisse à un système valable.

Étant donné le génie des Libanais et leur sens de l'efficacité dans les affaires, étant donné aussi la structure que présente leur économie nationale et l'organisation de leur marché (banques,

commerce, industrie), il semblerait souhaitable que l'on puisse créer une « Société d'Exploitation du Liban » (S.E.L.) ou encore une « Société d'Exploitation Foncière » (S.E.F.) d'envergure nationale.

Cette Société qui resterait privée pourrait prendre la forme d'une Société anonyme. Tous les propriétaires terriens libanais pourraient y adhérer librement. Cela représenterait, au départ, un maximum de 280.000 adhérents possibles, ce qui ne paraît pas dépasser les possibilités locales si l'on pense que la Caisse Nationale de Sécurité Sociale avec ses petits moyens, englobe déjà 200.000 assurés.

La participation des propriétaires pourrait prendre la forme d'*obligations* portant intérêt annuel dont le nombre et l'importance seraient estimées, pour chaque adhérent, en fonction de l'étendue, de la nature et de la situation de ses terres.

On assurerait aux propriétaires un droit de regard et de contrôle sur le fonctionnement de la Société.

Au départ la Société n'accepterait que les propriétaires de terrains reconnus comme cultivables. A l'heure actuelle cela représente un maximum d'environ 330.000 hectares. Plus tard, si la situation financière de la Société le permet, elle pourrait travailler en liaison avec l'État pour la reconquête de terrains qui sont susceptibles d'être aménagés.

Le capital nécessaire au fonctionnement et à l'exploitation des terrains serait fourni par des actions que pourrait acheter tout citoyen libanais (propriétaire ou non). La participation de capitaux étrangers ne serait pas exclue, mais elle devrait être strictement réglementée pour éviter une mainmise politique sur le pays.

La mise en route d'une telle Société apporterait un sang nouveau à la politique de développement agricole de l'État.

Au lieu de faire de petites coopératives d'envergure limitée, on instituerait ainsi une Société de collaboration de tous les efforts, du genre coopératif, mais qui pourrait englober tout le pays et prendrait en charge toutes les opérations nécessitées par une bonne exploitation: préparation des terres, ensemencement ou plantation, récolte et vente des produits.

Elle sortirait la plupart des propriétaires de l'insécurité en leur assurant un revenu fixe annuel; elle permettrait de donner aux métayers et ouvriers agricoles des parts ou des salaires convenables.

Au lieu de fournir au compte-goutte à l'agriculteur des capitaux à crédit comme la B.C.A.I.F. et autres prêteurs, laissant les

propriétaires se débattre dans des difficultés financières, la Société se chargerait du financement de l'ensemble.

On peut résumer ainsi les principaux avantages que le Liban retirerait du fonctionnement d'une telle Société:

— Rationalisation de l'agriculture. Dans une perspective vraiment nationale on pourra opérer chaque année le choix et la distribution des cultures en fonction des plans de développement prévus par l'État.

— Unification des cultures dans les parcelles voisines, de façon à réaliser l'exploitation en grand partout où ce sera possible, tout en conservant les droits des propriétaires.

— Diminution des frais d'exploitation à l'hectare, par la possibilité d'achat aux prix de gros des semences, des plants et des engrais.

— Planification du recrutement et de l'emploi de la main d'œuvre. La possibilité de déplacer la main-d'œuvre là où on a besoin d'elle, permettra d'assurer la permanence de l'emploi.

— Prospection et conquête des marchés extérieurs, grâce à la puissance de la propagande d'un grand organisme avec l'appui de l'État. On arriverait ainsi à créer des courants stables d'exportation, par de véritables traités bilatéraux.

— Libération des paysans d'une certaine domination féodale, là où elle entrave le progrès.

— Équilibre financier plus facile à réaliser. Les pertes éventuelles dans une région, par raison des intempéries ou pour d'autres motifs pourront être compensées par un meilleur rendement dans les régions favorisées.

— Diminution du nombre des intermédiaires qui sont souvent des parasites vivant au détriment des paysans. Conséquence: allègement des frais généraux et gain de travailleurs dans d'autres secteurs.

— Extension et perfectionnement de la recherche scientifique en matières agricoles grâce aux capitaux que la Société pourra consacrer à des laboratoires, pépinières, etc. (lutte contre les maladies, amélioration des espèces, expérimentation de nouvelles cultures...).

— Soutien particulier de l'État. Il est évident que les gouvernants ne peuvent que reconnaître le bienfait national que constitue une telle entreprise. Reconnue d'utilité nationale elle bénéficiera d'une aide spéciale de l'État dans les années difficiles. Elle sera en outre très utile à l'État pour coordonner et faire avancer sa politique d'aide à l'agriculture. La collaboration avec les divers

Offices sera facilitée et rendue plus efficace. La Banque de Développement qui est en projet aura là un champ d'action naturel et pourra participer au financement de l'entreprise.

— Sur le plan international les Assistances Techniques internationales et bilatérales seront mises en confiance par la solidité de la Société. Leur aide sera très importante car surtout pendant la période de démarrage la présence d'experts spécialisés et hautement qualifiés sera absolument indispensable, que l'on pourra demander aux pays expérimentés en la matière.

Il est même vraisemblable que la Banque Mondiale sera intéressée à soutenir éventuellement en période de crise une telle entreprise d'envergure nationale.

* * *

En définitive nous pourrions tirer les conclusions suivantes:

— Sur le plan politique, la solution proposée participe de certains avantages du régime socialiste (unification, rassemblement des exploitations) mais en élimine les principaux inconvénients (suppression de la propriété privée, manque de liberté, etc...). Elle s'accommode de la vie démocratique, dans une société nationale soumise à une autorité forte et prévoyante.

— Sur le plan économique, il semble bien que la formule proposée est viable, si elle est bien gérée, étant donné qu'elle s'appuie sur la partie la plus stable de la richesse nationale. Elle est susceptible d'assurer un développement régulier de la richesse agricole.

— Sur le plan psychologique, elle a le gros avantage d'être absolument libre. Elle ne saurait être imposée. Elle doit être voulue librement par tous les intéressés. Mais ce rassemblement des volontés ne se fera que si le paysan constate très vite qu'il a intérêt à adhérer (revenus stables, diminution de la somme de travail, transfert des responsabilités gênantes, liberté sauvegardée...).

Il faudrait donc, pour amorcer puis confirmer cette confiance, que dès les premières années de fonctionnement, l'intérêt accordé aux obligations et les dividendes distribués correspondent à un rendement moyen de la culture, au moins celui qui assure le minimum vital tel qu'il a été signalé au début.

D'autres arguments sont capables de susciter dès l'abord la confiance, surtout chez ceux qui, enfouis dans la routine, redoutent que le moindre changement amène une situation pire que l'état présent.

On peut leur avancer que la formule proposée ne constitue pas une nouveauté absolue.

En effet il existe au Liban au moins une Société qui se rapproche du système proposé, bien que son champ d'action soit plus limité, c'est la Régie des Tabacs et Tombacs. Elle fournit les plants au cultivateur, l'aide dans son exploitation et lui achète sa récolte. Le succès de cette Régie est bien certain sur le plan financier, chaque année le nombre de millions qui reviennent à l'État va en augmentant. Sur le plan social sa réussite n'est pas moins grande, puisqu'on estime à environ 35.000 le nombre de personnes qui profitent des revenus de la culture du tabac. Il s'agirait donc d'étendre cette expérience heureuse aux autres cultures. L'extension pourrait, d'ailleurs, se faire progressivement.

Une autre remarque va dans le même sens: la politique actuelle du gouvernement libanais en matière agricole va dans la direction indiquée par ce nouveau système. Ces efforts sont encore sporadiques et incomplets mais la Société d'Exploitation apparait comme un des points de convergence possible des activités actuelles de l'État.

Enfin, et cette constatation vise particulièrement les économistes, la Société d'Exploitation en s'appuyant sur le capital libanais réalise le vœu exprimé par le Professeur E. Gannagé: « Faire passer des capitaux du secteur commercial au secteur agricole. »

Le système proposé pourrait donc être admis sans difficulté par la majorité de la population et par les bailleurs de fonds possibles.

Il y aura encore à s'opposer à notre solution tous ceux dont elle risque de bousculer les positions acquises, souvent au détriment des agriculteurs.

Mais alors on est en droit de se demander si la prospérité future du pays et le bonheur de la moitié au moins de la population libanaise, ne valent pas la peine que l'on bouscule certaines routines et certaines positions acquises!

MAIS QUI L'OSERA ?

Henri Troadec, *Evangile selon Saint Marc*, Éd. Mame, Tours 1965, 254 pp.

بين سطور التفسير الذي يعطيه المؤلف للكلام الانجيلي مرقس نرى علماً وسعة اطلاع وتنقيباً يلمح اليه دون أن يثقل بعبء سير التأويل. وانه يجرّب ان يميّز هذا الإنجيلي عن غيره باعتبار انجيله كتاباً بشرياً اولاً يخضعه إلى أحكام النقد ويرى فيه ايضاً الكلام الالهي الذي يوجّه الى الكنيسة.

وفي تفسيره هذا نرى أن المؤلف واقف على آخر تطوّرات العلم الكتابي وينبئنا ايضاً على المشاكل الواسعة التي تعتري من يدرس نص مرقس وتعقيدها ولذا فيظل منفتحاً على كل ما يُعرض عليه من آراء ليحسّن أقواله وليعرضها بصورة أجلى على القارئ.

ولا شكّ أن في موقفه هذا ما يسهّل الإعتراضات على القارئ المسيحي المطّلع على ما يقال حول المواضيع الكتابيّة. وبخاصّة فان اليوم تقوم محاولات عديدة لخلق الشك في عقول الناس في ما يتعلق بحقيقة حياة المسيح التاريخية وبصحة الآلام وبعرض نصوص اقل ما يقال فيها انها مجانية لا اساس للاحكام التي تبديها. فيأتي هذا الكتاب وغيره من الكتب تتآلف فيها الدقة العلمية وعمق الايمان بكلمة الله. اذ انه لا يغيب عن المؤلف ان كتاباً كانجيل مرقس هو من الكتب التي ألفها اصحابها بإيمان وانهم يعرضونها لتقوية الايمان في الجماعات المسيحية. وكتابنا هذا هو مجموعة تعاليم بطرس في رومة طلبها اليه كبار المؤمنين في الجماعات تلك لخدمة المستقبل. وهذا ما يدلّنا على ان هدف الاناجيل الاول هو راعوي: تُشرح على مسامع المؤمنين لتغذية ايمانهم.

يُقرأ هذا التفسير بدون ملل ويقودك بين طيّات الكلام العلمي الصحيح الى الاقرار توّاً بان هذا هو انجيل للمسيح يسوع ابن الله. ا. ع. خ.

J. LAPLACE, *La direction de conscience ou le dialogue spirituel*, Éd. Mame. Tours 1965, 223 pp.

هذا كتاب يهتم بدرس وتحليل الارشاد الروحي . بقيمته في حياة الكاهن . بالصلات التي يتميّز بها بين الكاهن والمسترشد . بالمرشد الصعب المنال . بالمساعدة التي يؤديها المرشد . وبنفسانية المسترشد .

لا بدّ أن الإرشاد صعب وقد أحيط بشكوك وانتقادات عديدة . فليس هو من الأمور اليسيرة وهو فنّ الفنون . ولقد تكلّم المؤلف بحكمة ودراية على عدد من الصعوبات التي تعتري طريق المرشد والمسترشد معاً . وفنّد الشكوك وأعطى البراهين الكتابية والنظرية الكافية لإثبات قوله فأتى كتابه هذا سهل المنال من جهة ومعقداً من جهة أخرى . ولقد أدّى ؛ ولا شك ، خدمة جلّى .

فالارشاد موضوع لا يُطرق . والكلمة بحدّ نفسها تثير الإهتمام . والبعض يفضّلون كلمة المكالمة او الحوار الروحي . وفي الحقيقة ليس الارشاد سوى مكالمة روحية وعملاً روحياً تتّصف به الكنيسة . ولا يستطيع ان يتكلم عن هذا الارشاد الاّ من اختبر بحياته وعمله دور الارشاد ومنفعته .

فالإرشاد ليس في قيادة النفس بل في السهر عليها واليقظة لايقائها الانزلاق . الارشاد ليس في سماع المرشد او المسترشد بقدر ما هو إصغاء الإثنين لثالث هو الروح القدس الذي منه كلّ عطيّة حسنة .

والارشاد يتطلب من المرشد ان يكون واعياً ، له اطلاع واسع على الدروس النفسانيّة إنّما كل هذا يجب ان يُنظر اليه في نطاق الصلة الروحية التي تربط المرشد بالمسترشد .

واذا كان هدف المؤلف أن يخطّ هذه الصفحات للكهنة فان كتابه هذا ، بما فيه من ثروة روحيّة ، ليساعد العلمانيين ايضاً والرهبان على تقصّي الهامات الروح القدس في حياتهم والسهر على نعمته في قلوبهم .

ا. م.

KARL RAHNER, *Mission et grâce, au service des hommes*, t. III, Éd. Mame, Tours 1965, 311 pp.

لقد نظر المجمع المسكوني الى الكنيسة في حياتها الداخلية وفي صلاتها بالآخرين .

وفي هذا المجلد الثالث من كتاب احتوى على ثلاثة مجلّدات جرّب

فيها المؤلّف أن يُعطينا المشكلة الراعوية في مختلف مظاهرها حسبما يراها في عصرنا اليوم وفي مواقف الكنيسة وانسان الجيل العشرين الذي يعيش اياماً تقلبت فيها الأمور وتطورت فيها العقائد وعادت الى الظهور مبادئ دينية عديدة وفلسفات مختلفة.

ففي هذا المجلّد الثالث اذاً يعود المؤلف فيقول ان الكنيسة ، دون ان تخسر شيئاً من وجيبها ومن كيانها ومن حياتها الخاصّة ، تنظر الى ما وراء حدودها الظاهرة . وبعد ذلك وفي صراحة اللاهوتي الواعي يدرس المؤلف بعض المواقف التي يعيشها الانسان اذ في معاطاته مع غير المؤمنين ومع غيرهم ممّن لا يؤمل شيء منهم على الصعيد الروحي . وفي فصول أخرى تطرّق المؤلف الى الثقافة والسياسة والتمدّن الذري والكوني حيث على الانسان ان يركز دعائم مستقبله . وأخيراً يصل فيها المؤلّف إلى فصلين عن اولويّة الحبّ . وبهذا يكون قد أتمّ رحلته هذه في طيات العقيدة الدينية الصحيحة ونفسانيّة الانسان المعاصر .

ا. م.

KARL RAHNER, *L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui*, traduit de l'allemand par Charles Muller, Éd. Mame, Tours 1966, 199 pp.
— *Sur l'Eucharistie*, Éd. de l'Épi, Paris 1966, 77 pp.
— *Sur le sacerdoce*, Éd. de l'Épi, Paris 1966, 46 pp.

لا يريد المؤلف ان يُعطينا بكتابه هذا تعليماً منظماً عن سرّ القربان. اراد ان يُعطينا الفوائد الروحية والراعوية لهذا السرّ العظيم . ومع هذا فإنه اسّس توجيهه على العقيدة المتينة . ومن يتصفح هذا الكتاب ير توّاً ثروته . فانه لا يترك وجهاً من وجوه التعبير عن « سرّ الايمان » الاّ ويطرقه بصورة مبتكرة تفرّد بها اللاهوتي الكبير .

فبعد أن يعيدنا في نظرة شاملة الى النصوص الكتابية يعود الى بعض المشاكل التي يحرّكها التجديد الطقسي : ما هو دور الذبيحة الالهية في مجمل الحياة المسيحية ، كيف يُربّى الشباب على ذلك ، كيف يُبرهن عن ضرورة الشكر وزيارة القربان ؟ وما معنى المناولة اليومية ؟

كما يدل عليه عنوان الكتاب فان المؤلف لم يوجّهه الى الكهنة فقط بل الى كل مسيحيّ يطلب التعمد في تقواه الاوخارستيّ وبخاصة الى كل المهتمّين برسالة التربية . ولذا فهو كتاب لعصرنا لا لأنه يأتي في هذا الوقت بالذات ولأنه ينبثق من روح الدستور المجمعي عن الطقوس ولكن لأنه يبيّن ان الاوخارستيا هي سرّ الحياة الانسانية .

والكتاب الثاني ليس الاّ الفصل الاول من الكتاب الذي نحن بصدده .

امّا الثالث فهو دفاع عن الكينوت — قوة الله في اناء من خزف ومن ضعف — الا وهو الانسان الضعيف الذي يختاره الله ليخزي الأقوياء . ولقد اعطانا فيه المؤلف درساً نفسانياً واعرياً لاهوتياً ممتعاً . ا. م.

C. Reymondon et L.-A. Richard, *Vatican II au travail*, Coll. « Méthodes conciliaires et documents », Éd. Mame, Tours 1965, 339 pp.

هـــذا كتاب من الكتب العديدة التي ظهرت عن المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني ولكنه يتميّز عنها بما فيه من تجربة لتحليل المجمع فلسفيّاً وأعطى بعض الأسس التي اثّرت على العقلية الغربية والتي لا ينتقل منها العقل بسهولة لوضعيّة التحليل . فبعد أن يحلّل المؤلفان معنى وماهية المجمع والكنيسة وبعد أن يفتّشان عن بعض المشاكل الاساسية التي تطرّق لها في حلقاته المتعدّدة يذهبان توّاً إلى درس الوحي والطرق الجديدة التي يصلح لنسيحي ارتيادها للوقوف على حقيقتـــه لا الوضعيّة فحسب ولكن على حقيقته الشخصية ككالمة الله عبده وخليقته الإنسان . ويذهب المؤلفان بعد ذلك إلى درس الفصل عن السلام الذي ضمّه القرار عن الكنيسة وعالم اليوم .

نرى في صفحات هذا الكتاب جهداً يُشكر المؤلفان عليه للتوصّل إلى تصحيح ما قيل وتردّد على صفحات الجرائد يوم انعقاد المجمع وللتوغّل في اعماق التوجيهات التي اخذها آباء المجمع . ا. ع. خ.

M.-J. Le Guillou, o. p., *L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe*, Préface du P. Dumont, o.p., Libr. Arthème Fayard, Paris 1959, 126 pp.

إن من الوسائل التي تقرّب القلوب هي التعارف المتبادل بين اخوة فصلتهم اجيال جفاء . ولهذا الكتاب دور في توضيح العقلية الروحية في الكنائس الشرقية فانه يضع قارءه توّاً في الحقيقة الارثوذكسية حيث يوضح له ماهيتها : وهي سرّ عميق . سر منزل : سرّ يُحتفل به، سرّ يعيشه اهل الارثوذكسية وسرّ يعطى من جيل الى جيل وسرّ تقوى . وهذا ما يدل على ثروة « كنيسة الآباء » التي هي الكنيسة الارثوذكسية .

وفي قسم ثانٍ من الكتاب يوضح المؤلف بقوة وبرهان تطوّر الارثوذكسية

وستقبلها . فمن نقطة التفصل في ١٥ تموز ١٠٥٤ حيث وضع الكردينال هنبرت على مذبح القديسة صوفيا في القسطنطينية ورقة الحرم ضد البطريرك كارولاريوس الى التجديد الحديث في الضمير الارثوذكسي : مروراً بكل ما ظهر في التاريخ من ظلم وشطحات دينية .

والكتاب يبدأ بأن يوفّق بين الغرب والشرق بعكس الكتب التي يروقها أن تجد دائماً المناقضات بين الروحانية الشرقية والروحانية الغربية . واذا كان هناك من وجهات نظر اختصّت بها الروحانية الشرقية او الغربية فهذا يعني ان علينا ان نجد من خلالها الوجه التكميلي لا التناقض .

ا. ق.

Henri Chambre, s.j., *Christianisme et Communisme*, Libr. Arthème Fayard, Paris 1959, 117 pp.

ان المشكلة البالغة في عصرنا الحاضر هي تماسك المسيحيّة والشيوعيّة. قوّتان روحيّتان ، هيكلا العالم الحديث . اذا كان للشيوعية ان تصيب في افكارها وعقيدتها واعمالها فما لنا الاّ أن نأكل ونشرب والموت حتمي بعد ان نكون قد انتفعنا من ثروة العالم وماديّاتها . واذا كانت كلمات الحياة الابدية للمسيح : اذا كان المسيح قد قام من الموت إذاك نشعر بالحرب الضارية التي تتحمّلها كنيسته ولم تتحمل مثلها يوماً مضى . ومأساة الشيوعية انها ليست بدعة العصر الكبرى فحسب ولكنها ايضاً قوته الفعّالة.

وماذا يصنع المسيحيون حيال ذلك ؟ ولا اتكلّم على بعض الاختصاصيين ولكن على البقية من المسيحيين . ايعرفون ما هي الشيوعية ؟ ولماذا رذلتها الكنيسة وماذا يوجد فيها من المعاكس للروح المسيحية وما فيها من العناصر الايجابية ؟ كلا . انما عندهم ردة فعل قوية وغريزية عندما يسمعون كلمات شيوعية وماركسية . ولكن اين هو المسيح وعقيدة الخلاص ؟

وها هو هذا الكتاب يغني العقيدة حقّها : وضوح ، اختصار ، حيوية ، علم .

والمؤلف يتعاطى الدروس المسيحية — الماركسية — الشيوعية منذ سنوات. وألّف في الموضوع الكتب القيّمة . ولقد توصّل اليوم ان يضع في ايدي الجميع هذا المختصر .

في البدء نظرة تاريخية في مواقف الكنيسة حيال الشيوعية منذ سنة ١٨٤٦. وبعد ذلك ينتقل لدرس المادية الالحادية ثم مواقف الشيوعية حيال المسيحية.

ومن ثم درس ماهية الشيوعية (فصلان واضحان كاملان) يفيد منها المسيحيون واخيراً يعيد النظر في الفصول السابقة وينتهي الى نتائج. ش. م.

HENRI QUÉFFÉLEC, *Ce petit Curé d'Ars*, Libr. Arthème Fayard, Paris 1959, 251 pp.

حياة كتبها المؤلف مستنداً إلى ما سبقه من دروس تاريخية حقيقية ولقد جرّب أن يصوّر في صفحات معدودة تلك الروح التي كانت تهيب بخوري ارس كي يتفانى في سبيل الله وملكوته. وإننا لنرى من خلال السطور ذلك الوجه : وجه قديس معاصر : فتح للكنيسة ولأبناء عصره افاقاً من الوجودية الروحية الصحيحة.

تمنّى ان تقرأ هذه الصفحات. ا. ع. خ.

JEAN-RÉMY PALANQUE, *De Constantin à Charlemagne*, Coll. « Je sais-je crois », Libr. Arthème Fayard, Paris 1959.

زمن اضطراب : عالم يضمحل : بلدان تنبت من مباتها العميق. هذا ما كان في أيام شارلمان وهذا ما يعيده التاريخ اليوم. والكنيسة انتصرت بثباتها أمام الأعاصير المختلفة.

خرجت الكنيسة من الدياميس مع اعتناق قسطنطين للكثلكة ولم يطل الزمن قبل أن تناضل ضد السلطة الزمنية التي كانت مزمعة ان تسيطر عليها. ولكنها كانت بدأت بتوطيد حدودها وتأكيد حريتها أمام المشاكل العويصة التي ستعتريها وتجعل حياتها في خطر مبين. فالامبراطورية الرومانية انشقت على نفسها وهي الآن ترقص خوفاً : فتكونت الامبراطورية الشرقية والامبراطورية الغربية كان يخاف ان تطمر جثتها فترة كنيسة المسيح؟ أو بامكانها ان تحمل لشعوب بربرية بشارة الانجيل التي عليها أن تؤديها الى آخر الزمن؟

هذا هو تاريخ هذه الحقبة المرجرجة الذي يعيده المؤلف علينا وهو عميد معهد الآداب في أكس. ففي القسم الاول يدلّنا على أن الكنيسة وقد صارت الدين الرسمي، تخرج الى النور بمجابهة قوّاد الامبراطورية الرومانية الذين لم ينسوا انهم كانوا في ما سلف الأحبار العظام. وإن التناقض السياسي بين الشرق والغرب على الصعيدين المدني والسياسي له ردّة فعل دينية قوية ونتائج على الصعيد الداخلي.

وفي ثمرة هذه الأحداث فان كاثناً يتكون وهو كنيسة العصور الوسطى.
ا. ف.

HENRI RONDET, s.j., *Les dogmes changent-ils?* Libr. Arthème Fayard, Paris 1959, 118 pp.

أتتغيّر العقيدة؟ سؤال غريب ينبت للشكوك. الم نعرف ان العقيدة في الكنيسة أصمد ما يكون فيها يسهر عليها المسؤولون عن التعليم العقائدي. ومع هذا. فمن ألفي سنة قام أصحاب البدع واللاهوتيون يفكّرون وينقّبون ويجادلون محتوى البشارة الإنجيلية واسعاً على نطاق مدهش.

وان هذا الكتاب لمؤلفه الذي يعدّ بحق احد لاهوتيي عصرنا الكبار يعطينا الجواب على الصعيدين التاريخي واللاهوتي: ويقول ان هناك «تاريخاً» للعقيدة. انما علينا ان ندرس هذا التاريخ في توجيه الايمان: فالعقيدة تتطور مثل حبة الحنطة التي تصير النبتة المحتوية عليها.

وبعد أن أوضح المشكلة وشرح تاريخ العقيدة بصورة شاملة يعود المؤلف ويقف عند أمثلة ثلاثة فيها كل ما يقتضيه ذلك التاريخ: التبديل العاجل: التطوير المستمرّ، النموّ التطويري والعاجل في الوقت عينه.

وبعد ذلك يحلّل المؤلف اسباب التطوير: البدعة: تفكير اللاهوتيين: الحياة الطقسية، تقوى المؤمنين، تعليم الكنيسة؛ كل هذا وسيلة روح الله الحي في كنيسته.

أوَ نستطيع ان نستنتج ما ينبئنا عن المستقبل من درس الماضي؟ من هذا المؤلف القيّم نستخلص انه لن تكون ثورة في الكنيسة كلما أحبت ان تستقي من كنزها جدداً او عتقاً. ا. ق.

ROBERTO RIDOLFI, *L'étonnant monsieur Papini*, Libr. Arthème Fayard, Paris 1959, 294 pp.

عجيب بابيني منذ حداثة سنّه: فلقد تربّى في جو والد ملحد وام مؤمنة. منذ صغره كان يحبّ القصص المليئة غرائب الاحداث والمتناقضات: كان مظهره الخارجي فريداً: صغيراً، بشعاً: مهملاً. تطوّر في افكاره: جمهورياً وثورياً في البدء. توصّل بعد ذلك الى العقيدة المسيحية. كانت له قوّة الجلد على العمل وقد الف عدداً كبيراً من الكتب. كان طبعه يميل الى السكوت وفي حبّه للقريب كان ذا غطرسة وشموخ. كانت له قوة

الصبر امام الحزن وبالمعركة الهائلة التي عاشها في اواخر حياته : وقد صار اعمى . لا يستطيع الحركة . لا تفهمه الاّ حفيدته انّا : كانت تردد الابجدية . وعندما تصل الى حرف يروقه كان يميل رأسه : وهكذا كتبت مؤلفاته الاخيرة ورسائله الاخيرة .

في المقدمة يقول دانيال روبس : لقد كرس ودولني كتاباً هو بمثابة شهادة لذلك الرجل الغريب والجذّاب . فانه لم يخفّف من وطأة ذلك الرجل ولم يلبس الامور قناعاً . احب بابيني وعرف كيف يفرضه على القارئ . ففي كتابه هذا نجد الكاتب والرجل . نعم في بعض مواقف بابيني بعض الأمور التي نستغربها وتزعجنا . فالمؤلف يجرّب ان يتجاوزها ويشرحها في اطار عقلية فهمها : في إطار عقلية شُغفت بالمسيح وبتعليمه . هذا الكتاب يعيد في العدل لبابيني ما يجب ان يعاد اليه من احترام ومحبة .

ا. ق.

Pierre de Beaumont, *Paroles du Christ*, Coll. de l'Institut Supérieur de Pastorale catéchétique, Éd. Fayard-Mame, Paris 1966, 92 pp.

تكلّم المسيح لعشرين جيل خلت . أو يُفهم كلامه من إنسان اليوم وقد يولد في جوّ مغاير وافكار مختلفة وروحانيّة . . . بالاكتشافات العلميّة؟

لا بدّ ان كثيرين يقرأون الانجيل فيقفون امام كلمات ومفردات وجمل يغمض عليهم معناها وليس لهم من الوقت للبحث والتنقيب . فلهؤلاء كتب المؤلف كتابه هذا واضعاً امام القارئ كلام المسيح بلغة بسيطة صافية وكأن المسيح يتكلم لا يكتب .

يتعجب الإنسان امام مخاطرة كهذه . ولكنه عندما يطالع الكتاب ويعايش عقلية المؤلف يرى أن المجازفة خيّرة وان كلام الله لشعبه في كل حين : شرط ان يكون فسّره وبسّطه لم من يفهمه كي لا يُحرم الانسان من فائدة روحية تجيه .

كثيرون سيقرأون هذا الكتاب وتسهل فيه عليهم كلمة الله . ومن هذا الكتاب يستطيع القارئ بعد ذلك ان يعود الى الإنجيل نفسه ليستقي منه ثروة لا ينضب معينها .

ا. ع. خ.

Jean Daniélou, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne* (les *Testimonia*), Coll. « Théologie historique 5 », Éd. Beauchesne, Paris 1966, 188 pp.

يتابع المؤلف في هذا الكتاب تنقياته عن المسيحية في الاجيال الأولى ليجودها ويُعطينا هنا ما يجده عن تفسير انبياء العهد القديم في الجماعات المسيحيّة الأولى. فدرس علاقــة عيد ظهور المسيح بالمزمور ١١٧. والمزمور ٢١ وصلته بسرّ الآلام ؛ والجلوس من عن يمين الآب. وبعد ذلك انتقل المؤلف الى قراءتين من العهد القديم. واحدة تتعلق بالكرمة والأخرى عن العظام اليابسة. واعطانا في النهاية المزمور ٢٢ ومراحل التثقيف المسيحي وما اليه من « القلب المتخشّع الورع ».

في هذا التحليل توقف المؤلف عند مسائل دقيقة تعود الى المزمورين ٢١ و ٢٢ ؛ الى سفر الاشتراع ، الى اوميا وحزقيال. وما من أحد يجهل قيمة هذه النصوص ودورها في العلم اللاهوتي والطقوس القديمة.

يدلنا المؤلف على ان استعمال العهد القديم كان يتصف عند المسيحيين الاول بميزات خاصّة : فلم يكونوا يختارون النصوص فحسب ولكنهم كانوا يؤولونها بحرية كاملة : كانوا يختصرونها أو يطوّلونها ؛ كانوا يدمجونها في نص واحد وكانوا مرات يحورونها عن سابق تعمّد.

ويقول المؤلف ان المسيحيين كانوا يتأثرون في ذلك بطرق لاهوتيي اليهود. وهذا ما حمله على القول ان هنالك تفسيراً يهودياً — مسيحياً.

ا. ب.

Jean Colson, *Ministère de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Evangile.* Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive, Coll. « Théologie historique 4 », Éd. Beauchesne, Paris 1966, 391 pp.

نشر المؤلف عدة كتب درس فيها المقامات في الكنيسة : بدء الاسقفية والشموسية : جماعة الاساقفة والشماسية ... وكان ترك مشكلة لم يتحرَّ عليها وهي من القيمة بقدر : أكان الرسل والاسقف والقس والشماس في الاجيال الاولى يعون وظيفتهم وانّها كانت تتميّز عن الأخرى :

يحرّب المؤلف ان يُعطينا في كتابه هذا بعض عناصر الجواب : عندما في مستقبل الزمن كانت الكنيسة تفكر ان لخدامها صفة كهنوتية خاصّة وعندما كانت تعطيهم القاباً معيّنة ، أكانت تخون ام تتمّم فكرة وسولية

حضرت في العهد الجديد؟ وما هي تلك الفكرة الرسولية التي تبيّن لنا وضع الخدام الكهنوتي . على قدر ما باستطاعتنا ان نتبيّنها من الكتاب المقدّس.

كان المؤلف قد كتب مؤلّفه هذا عندما أذاع المجمع الفاتيكاني الثاني قراره عن حياة الكهنة وخدمتهم وفيه مقطع عن ماهيّة الكهنوت قد لا يكون فرق بين ما يقال فيه وبين ما يقول المؤلف في الكتاب الذي نحن بصدده.

وهذا فان لمؤلفنا القيمة الكبرى في الحوار المسكوني وفي ارساء اسس الكهنوت في العلم اللاهوتي الذي سينبع من المجمع الفاتيكاني الثاني .

وأن الثروة التي تضمّنها هذا الكتاب والوثائق التي ذكرها لتدلّ خيراً على أن معرفة المؤلف لفكرة الأجيال الماضية — وهذا ما أراده — لتخوّل على الارتكاز عليها للوصول الى المبادئ الصحيحة في التفكير على نقطة هامة كالكهنوت ومقاماته العديدة . ا. ب.

E. Schillebeeckx, o.p., *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, Éd. Xavier Mappus, Le Puy 1965, 166 pp.

مجموعة مقالات كتبها اللاهوتي الهولندي الكبير الذي كان لـه في المجمع المسكوني تأثير على فرض بعض التوجيهات وهو في كتابه هذا يحلّل منذ البدء فكرة المجمع والتئامه والامل الذي اشاعــه في قلوب المسيحيين على اختلاف نزعاتهم وعمق تفكير يوحنا الثالث والعشرين في اعطاء المجمع والآبـاء المجتمعين روح التجدّد في العودة إلى الاصول الكتابية والتقليديّة في هذا العصر الحاضر .

فلقد كتب المؤلف هذه المقالات عن الاشواط الثلاثة الاولى التي كان المجمع قد قطعها وغايته ان يستخلص منها ما يساعده على درس إنسان اليوم في الكنيسة حسب تعليم المجمع . وانّه في بعض مقالاته هذه وإن لم تبن فكرته بوضوح كلّي فانها لا تزال دائماً حاضرة بين السطور .

ا. ع. خ.

Karl Herman Schelkle, *Disciple et apôtre*, Éd. Xavier Mappus, Le Puy 1964, 124 pp.

اجتهد المؤلف، بعد أن درس دعوة الرّسل ومهمّتهم وخدمتهم للكلمة وللقربان ، أن يُعطينا بدقة وعلم النصوص الكتابية وتفسيرها وكلام الآباء ليوطّد أسس الخدمة الرسولية . وانتقل بعد ذلك إلى تبيان خلافة الرسل في الأساقفة وكيف إن الكنيسة التي ستدوم تتطلّب مثابرة في الخدمة نفسها وفي القوّة نفسها لنجاحها في تقديم الرسالة .

كتاب صغير بحجمه ولكنه احتوى ، علاوة على ثناقة لاهوتية وكتابية تُذكر، على روحانية تنضح من السطور وتشجّع القارئ على متابعة هذه الصفحات .
ا. ج. خ.

HENRI CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Éd. Aubier, Paris 1962, 238 pp.

ليس بالسهل ان يُكتب عن أوريجنوس . وهو العقل الذي برهن عن سموّه وعن روحانيته العالية في كل مؤلّفاته وربما كان من اعظم المفكرين المسيحيين على ممرّ التاريخ .

يجرّب المؤلف ان يدرس تأثير الفلسفة على أوريجنوس ولا شكّ أنه أصاب في الفصول الأربعة التي خصّ بها كتابه هذا . ولن نجد هذه الفلسفة الاّ تحت ستار الرموز التي كان اوريجنوس يحبّها . انما وان تأثر بالفلسفة فلقد ظلّ اوريجنوس مؤمناً مسيحياً: يفضّل بالقول والعمل المسيحية على اية فلسفة كانت اخترعها عقل الانسان . انما كان له ان يستخلص من الفلسفة اداة تعبير ووجهات نظر : طابقت مرات العقيدة المسيحية وافترقت عنها مرّات .

وهذا الدرس الذي نحن بصدده هو كمؤلفات المؤلف السابقة مليء علماً ومزدحمة فيه الوثائق والبراهين .
خ. ا.

RENÉ LAURENTIN, *L'enjeu du Concile*, IV: *Bilan de la 3e session*, Éd. du Seuil, Paris 1965, 397 pp.

اجتهد المؤلف في كتابه هذا ان يلخّص الافكار العديدة والمختلفة التي اثارها الآباء في دورة المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني الثالثة . ويتصف تأليفه هذا بعمق السرد وتوجيه الفكر . فهو لا يعطينا تاريخاً مادياً شكلياً للدورة تلك بل يستخلص منها كلّ الافكار التوجيهية الكبرى ويقابلها مع ما سبق من الافكار نفسها ويضعها في اطار واسع من التفكير اللاهوتي الذي يجعلها تعبّر عن تطوير صحيح . وبرفقة المؤلّف يستطيع القارئ ان يرى كيف كانت تنقسم القوى وقت المجمع المسكوني من محافظة ومتطوّرة تقدمية وكلاهما تدافع عن الحقيقة كما تراها ويلتقيان في تفسير الكتاب والتقليد فيعود المجمع بكامله وهو الذي أعطى سلطان المحافظة على الحقيقة فيعرض على الملأ بمساندة الروح القدس الرأي الصافي النهائي .

ولقد زاد المؤلّف على كتابه هذا درساً وافياً عمّا أحرزه المجمع من تعليم جديد وبعض الشروح التي أعطت في المجلات العديدة لتؤكد حسب منهاج كل كاتب ومؤلّف تأثير كل واحد من توجيهات المجمع وهذا ما

يساعد على ان يحيا القارئ ذلك الوقت الذي فيه عاش الآباء وعاش العالم تطوّر التفكير المسيحي في اطار العودة الى الاصول الكتابية والتقليد الكنسي.

ا. ع. خ.

Charles Moeller, *Mentalité moderne et évangélisation*, Éd. Lumen Vitae, Bruxelles 1962, 365 pp.

عوّدنا المؤلّف أن يسمع نبضات قلب الإنسان المعاصر ويُعطينا حاصلة تفكيره وبيّاته ويُلقي عليها نور الايمان. ولذا فاننا نجد في مؤلّفاته ما طلبه المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني من الارتباط الوثيق بين التفكير المسيحي المطابق على فكر انسان اليوم. وهذا هو الالتزام العقلي.

ففي مؤلفه هذا يدرس المؤلف فكرة الله في العقلية الحديثة عند المسيحيين وغير المسيحيين وبعد ذلك يعود ويتساءل كيف نستطيع ان نعبّر عن الله امام معاصرينا.

في القسم الثاني يتكلّم على يسوع المسيح عند غير المسيحيين ثم عند غير الكاثوليك واخيراً عند الكاثوليك وبعد ذلك يرجع الى الكتاب المقدس ثم الى التقليد واللاهوت ويعطينا بعض الارشادات التطبيقيّة.

وفي القسم الثالث يدرس دور مريم في العقلية المعاصرة عند غير المسيحيين ثم في اليهودية والاسلام ومن بعد ذلك عند المسيحيين غير الكاثوليك وعند الكاثوليك ومن ثم ينتقل الى اعطاء بعض التوجيهات للتعليم المسيحي في تطبيق ما قال على عقلية إنسان اليوم.

امّا في القسم الرابع والاخير فيرى ما هي علاقة الكنيسة بغير المؤمنين وبالبدع المعاصرة وبالمسيحيين غير الكاثوليك وبالكاثوليك. وبعد ذلك يتبع التقسيم الذي اعطاه في الاقسام السابقة اذ يعود الى الكتاب المقدس فيدرس الصور التي استعملها الانبياء لكلامهم على الكنيسة والى تعليم الباباوات والمجامع والى درس رسالة الكنيسة المثلثة الشعب: رسالة كهنوتية، رسالة نبويّة، رسالة قانونيّة. وفي النهاية يُعطينا خلاصة درس كنسيّة.

يطالع هذا الكتاب بسهولة ومتعة. ويجد فيه القارئ العمق والبساطة، وهما الصفتان اللتان تميّز بهما المؤلف، ويفيد من كل ما يقال ويساعده على التفكير في تيارات عصره الفكرية، الالحادية والعقائدية الدينيّة.

ا. ع. خ.

Javier Teixidor, *Muerte, cielo y seol en San Efren* (Excerpta e dissertatione ad lauream), 48 pp. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Valentiae 1962.

هو جزء من اطروحة النفيا الكاتب في العلوم الكنسية الشرقية ضمّنها نتفاً وجدها في صفحات الملفان السّوري عن الموت والسماء والجحيم. ولا عجب اذا لم ينسجم كلّ هذا مع العقيدة المسيحية الحالية وخاصة مع عادات التقوى الغربي التي توثّر غبطة الأبرار حالاً بعد الموت أو بعد انتهاء عذابات المطهر الوقتيّة على التفكير بالدينونة العامّة وقيامة الأجساد من الموت. وتفكير القديس افرام يثبت خاصة على الثواب والعقاب النهائيين في اطار عالم على وشك الاضمحلال كما كان اعتقاد القدامى سائداً في تفكيرهم اللاهوتي. وهو كافرآات (Aphraate) وغيره من كتاب الطبيعة الواحدة وغيرهم ممن تقدّموا وحتّى العصور الوسطى لا يرضى بعد الموت حالاً لا بثواب القدّيسين السماوي، على الاقل بثواب معظمهم : ولا بعقاب المرذولين المباشر انما كان يؤكد، بانتظار اليوم العظيم، نوم الفريقين في الجحيم.

وذلك النوم كحياتنا الارضية وقيّ ينتهي بيقظة محتّمة. وباستطاعة البار ان ينام بعد عناء وتعب حياته التقشّفية بأمان وفرح الى ان يفيق في غبطة الفردوس.

لقد يعبّر بوضوح عن يقظة المرذول التعيسة.

هذه هي بساطة افرام وقد أراد بها ترديد بعض صفحات الإنجيل دونما تدقيق (متى الفصل ٢٥ ؛ ١ كور ١٥، ١٢؛ تسالونيكي الفصل ٤) واعطانا تعابير ترمي الى تطوير واضح. ففي قصائده عن الفردوس يلحّ افرام على ضرورة الصلاة من اجل الموتى التي يجب ان تقوم مقام النوح والبكاء اللذين كان الوثنيون يستعملونهما في فقد اصدقائهم وأهلهم. وفي هذا ارادة واضحة في تمييز المرذول عن البار غير الكامل الذي يستطيع في العالم الثاني أن يطهّر نفسه من ادران علقت بها.

... كان من الصعب على المؤلف ان يتوصّل الى نتائج أعمق من التي يعطينا ايّاها في كتابه الناجح : ولقد اخذ من افرام ما كان باستطاعته ان يأخذه لبناء اطروحة علمية صحيحة.

ب. م.

Juan Vernet, *Literatura arabe*, Éd. Labor, Barcelone 1966, 264 pp., 14 ill.

كتاب يدرس الاداب العربية بمجملها وجدير بأن يحصى في عداد ما ظهر من الكتب المماثلة : من رجيس بلاشر و ج. م. عبد الجليل وشارل بلا باللغة الفرنسيّة . وغابريلي باللغة الإيطالية وبروكلمان بالالمانية ونكلسون وجب بالانكليزية . لم يظهر الى الآن كتاب باللغة الاسبانية (كانت قد ظهرت مقالات فيها في مجلد الأندلس (دروس غارسيا غومز و ا. غونزالس بلنسيا. وترجم هذا الاخير الى العربية هـ. مونس أو بعض ترجمات كتب أجنبية). وها هو الدكتور ڤرنة من جامعة برشلونة : اختصاصي في اللغة وتاريخ العلوم العربية وفي تأثير الاداب العربية على الآداب الغربية (ترجم ودرس القرآن وكتاب الف ليلة وليلة) . وكتابه الذي نحن بصدده يسدّ ثغرة في الثقافة الإسبانيّة ويكمّل مجمل الدروس الغربية في الآداب العربية .

ليس هذا الكتاب ثبتاً للمؤلّفين وللعناوين . يشرح بدقّة مظاهر اللغة والآداب العربية . ترجم قطعاً واسعة من الكتب التي يدرسها وبذلك يسهّل لقرائه غير العرب مطالعة ثروة يجهلونها . يظهر انه على بيّنة من اراء الشرقيين والغربيين في الآداب العربية ويعطينا حصيلة درسه وتنقيباته ومقابلاته في ذلك .

في آخر الكتاب ثبت للكتب المعاصرة في المشاكل التي يدرسها . ولقد زاد على الكتب الشرقية والغربية الدروس في اللغة الاسبانية التي لا نجدها في اي كتاب مماثل لهذا.

ميكل دي ايبالصا اليسوعي

Génadios Mourany, *Le chant de l'amour*, lettres d'un moine d'Orient, Éd. Prière et Vie, Toulouse 1963, 354 pp.

رسائل ضمّنها المؤلف نبرات حياة روحية كانت في سكوت الصلاة والتضحية تتطور الى علٍ وتزداد رسوخاً وامانة . فمن طفولة الحياة الى اوج الاتحاد والوصال مروراً بالثقة والاستسلام للارادة العلوية ، هذا ما تشرحه لنا هذه الرسائل التي لم يردها صاحبها لهذه الغاية انما كتبها حسب الظروف وأعطى الظروف تلك نور الايمان والعمق الروحي. الذي حمله إلى التعرّف الى الله في اجواء لا يعرفها الاّ من اختبرها .

وهذه الروحانيّة التي يعبّر عنها المؤلف في رسائله هذه ليست مصطنعة ولكنها نابعة من قلب عاشها واحبّ ان يُعطي مراسليه نقطات دم قلب ضحّى فنال ونال ليعطي وأعطى ليكون كمعلّمه الالهي محبة ليس إلاّ.

ولا يستطيع القارئ بعد أن يُنهي قراءة هذه الرسائل التي هي رمز حياة الاّ ان يعيد القراءة فيجد من خلال الكلام الذي كان طالعه مرة معاني جديدة تتجدّد بدعوته إلى الباطن وإلى سماع الالهام الذي لا ينضب معينه.

ا. ع. خ.

*Le dialogue est ouvert : le Concile vu par les observateurs luthériens*, ouvrage fait en collaboration, Éd. Delachaux et Niestlé, Paris 32, rue de Grenelle, 1965, 259 pp.

اجتمع ثمانية مفكّرين لوثريين واخذوا على عاتقهم ان يُبدوا اراءهم في بعض المشاكل التي اثارها المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني من وجهة نظر بروتستانتية ومنهم من لهم شهرة عالمية كأوسكار كلمان وسكيد تجارد وغيرهما. ولقد الحّوا كلهم في هذه الدروس التي شاؤوها واسعة النطاق وعميقة على الصعيد اللاهوتي على الامور الطقسية وعلى الكتاب المقدس وسر الكنيسة ودور مريم العذراء في الفداء ووحدة المسيحيين وصلة الكنيسة بعالم اليوم وبالمجمع وصلته بجماعات البروتستانت الكنسيّة. وكانوا في فصول سابقة قد القوا نظرة شاملة على تهيئة المجمع وعلى الدورات الثلاث الاولى.

ادخل المجمع المسيحيين كلهم في عالم وضوح وأخوة. فما كان يقال قبله في الخفية وربما لاقحام الغير من الوجهتين الكاثوليكية والبروتستانتية يعرض اليوم بصراحة الصداقة وبصفاء الاخوة التي يجمع شملها المسيح في العماد الواحد. ولهذا فان عنوان هذا الكتاب يوحي لنا ميزة هذا العصر: المكالمة موجودة. انفتح دور اللقاءات الاخوية ويسودها جوّ الصراحة والبساطة والعمق.

ا. ع. خ.

L. Lemonnyer et L. Cerfaux, *Théologie du Nouveau Testament*, Coll. « Nouvelle Bibliothèque des Sciences religieuses », Libr. Bloud et Gay, Paris 1963, 221 pp.

يُعيد المؤلف ل. سرفو طبع كتاب الاب لمّنيه. ولقد كان هذا الأخير وضع كتابه سنة ١٩٢٨ فطلب الى الاول ان يمعن النظر فيه لتطبيقه على الطرق العلمية الحديثة التي تطوّرت واتت بالأمور الجديدة

المتعة. فطالعه سرفو ورأى انه يستحق الطبع على ما كان الاّ بعض الملاحظات التي شاخت. فكان الاب لُمنيه في تأليف كتابه يعود الى الاصول التي لا بدّ منها لتفهم وجه المسيح وحقيقة كلامه. والاصول لا تشيخ. فاعطانا سرفو الكتاب هذا على ما كان عليه وزاد بعض الايضاحات التي لا بدّ منها. والكتاب يحتل بين ما أُلّف عن لاهوت العهد الجديد محلاً مرموقاً.

وكان الأب لُمنيه تطرّق بعد مقدمة قصيرة الى درس ملكوت الله ومؤسسه: الى طريق الخلاص الجديدة: إلى شخص المسيح. فصول ثلاثة حمله على التنقيب والتوسّع فأتى كتابه متزناً واضحاً عميقاً تشبه بعض صفحاته عن المسيح تلك الصفحات الخالدات التي خطّتها يد الاب دي چرامزون في كتابه المأثور عن المسيح يسوع. وفي تشبيهنا هذا مدح للمؤلّف.

ا.ع.خ.

Lucien Golvin, *Recherches archéologiques à la Qal'a des Banū Hammād*, 1 vol. in-4º, 312 pp., 110 pl., G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris 1965.

منذ سنة ١٩٥٧ كان الاستاذ Golvin قد اعطانا نتيجة تنقياته الاولى في قلعة بني حمّاد في كتاب سمّاه المغرب الاوسط في عصر آل زيريد. امّا في الكتاب الذي نحن بصدده فانه يطلعنا بدقة على ما آلت اليه الحفريات التي قام بها في القلعة المذكورة من سنة ١٩٥١ الى سنة ١٩٥٦ ومن سنة ١٩٦٠ الى سنة ١٩٦٢.

كان الاستاذ المذكور قد اطلعنا في كتابه الاوّل على موضع القلعة: على آثارها: على هندستها: على تاريخها وتاريخ لبني حمّاد. وما يعطينا اياه اليوم فهو كل هذا وكلّ ما عاد اليه مجدّداً وكلّ ما اكتشفه: النقود، الفخار، اشياء مختلفة مصنوعة من المعدن او من الزجاج. وهذا كله يتيح لنا ان نكوّن فكرة دقيقة عن درجة التمدّن التقني الذي وصل اليه آل حمّاد. انّما كان على المؤلف ان يعطينا ثبتاً كاملاً عمّا وجده هناك وخارطة تلمح الى المناطق التي قامت فيها الحفريات وتلك التي يجب ان تحفر من القلعة ولكان اتمّ كتابه هذا الذي هو كما يبدو لنا، على قسط واسع من الترتيب يعرّفنا بالمغرب الاوسط في الجيلين العاشر والحادي عشر بصورة جديدة وبامانة الوثائق.

ان تاريخ وتمدّن بني حمّاد لها ممّا يدرس بشغف لا لانها يحتلان المحل الكبير في تاريخ الغرب العام ولا لانه يجب ان يطلع عليها المثقّب . انها يعطيانا . وذلك بما سهّله لنا المؤلف بكتاب على القلعة وحفرياتها : المثل الوحيد عما كانت عليه الهندسة : الفن والتمدن في العصر الفاطمي في افريقيا الشمالية حتى وفي مصر . فنرى ان الاثر الشرقي فعّال بصورة مجدية وان العنصر المحلي ضئيل جداً . فأثر سوريا يبدو في تخطيط التصور العام وفي تخطيط الجامع الكبير . امّا تأثير بلاد العجم ففي زخرفة الخزف المطلي والاشياء المعدنية .

هكذا تبدو وحدة التمدن الاسلامي في العصور الوسطى . امّا افريقيا الشمالية في الجيلين العاشر والحادي عشر فتظهر وكانها المحطة التي ستعطي اسبانيا وصقلية تراث الشرق .

فرنسيس هور اليسوعي

OSMAN YAHYA, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*. Étude critique I et II, Coll. de l'Institut français de Damas, Damas 1964, 699 pp.

في كتابين فيهما الجد والتعب والتنقيب العلمي جمع المؤلف الاختصاصي الوحيد بمؤلفات وبافكار وبلغة ابن عربي كل ما توصّل اليه في سفراته العلمية وشرح لنا في مقدمة واسعة الارجاء غايته من الانكباب على درس هذه المؤلفات وكيف توصّل إلى جمعها بعد تحليل الافكار الأساسية التي تقود ابن عربي في توجيهه الصوفي ورغبته الشخصيّة في الوقوف على تطوير الفكرة الصوفية في كتب احد ممثّليها الذين اعطوها التعبير المنطقي الواضح من جهة والخفي من جهة أخرى .

وفي تتبّع صفحات هذين المؤلّفين نرى مجهود المؤلف الكبير فنكبر عمله هذا ولئن نشر في مجلتنا هذه «كتاب التجلّيات» وحلّه الحواشي الهامّة والمقابلات المختلفة فما ذلك الاّ ليُعطي رمزًا عمّا يحضّره ايضاً من منشورات قيّمة .

وانا لنتمنّى على المؤلف اتحافنا دوماً بمثل هذه النشرات العلمية التي تريحنا من نشرات عديدة عجّل مؤلفوها في نشرهـا ولم يأبهوا الى حكم التاريخ .

ا . ع . خ .

R. J. McCarthy, s.j.-Faraj Raffouli, *Spoken Arabic of Baghdad*. Publications of the Oriental Institute of al-Hikma University. 1: Grammar and Exercises; 2: Anthology of Texts. Imprim. Cath. 1964 et 1965, 546 + 571 pp.

في حلّة جميلة وفي تنظيم منطقي سليم يعرض علينا المؤلفان القواعد التي استنتجاها من درس اللغة العربية في بغداد فاعطيانا اياها في مجلد واسع الأطراف بدقة وبرعيّة تساعدنا على تفهم عمليا كلغويين اختبرا اللغة من الداخل ووزنا قيمتها وقيمة تطويرها. واعطيانا ايضاً في المجلد الثاني نصوصاً كثيرة يتراءى لنا من خلالها ميزتها الخاصة والفروق التي بينها وبين لغة لبنان مثلاً. وهذا فان هذين الكتابين ليساعدان المنقب على درس مقابل للهجات العربية في مختلف البلدان وربما استنتج من درسه هذا ما يسهّل عليه توحيد المبادئ. ولئن أردنا تحليل هذين المجلّدين لنبرز منهما شيئاً من ذلك لصدمتنا صعوبة اذ ان المشكلة في كثرة الامثال لا في قلّتها.

فعمل كهذا ليشرّف المؤلّفين في خدمتهما العلم وتاريخ اللغة.

ا. ع. خ.

Fouad E. Boustany, *Saint Maron*. Version française de César Nasr. Éd. de l'Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1969, 79 pp.

بعد مقدمة وجيزة يبتدئ المؤلف باطلاعنا على الوثائق التي استند عليها لدرس حياة القديس مارون. يغربلها: يقابل فيما بينها وما توصّل اليه النقد العلمي في عصرنا الراهن. وبعد ذلك ينتقل الى سرد حياة القديس بتروٍ وفطنة لا يعطينا الاّ ما بامكانه أن يسانده علمياً فيعرض الآراء ولا يخاف من ان يقف موقفاً شخصياً يضفي عليه شكلاً علمياً باستعمال الوثائق ومقابلة القرائن والعودة غالباً الى ما كان كتبه الاب لامنس في تأليفه «تسريح الأبصار». وفي الفصل الثالث يرافق المؤلف تلاميذ مار مارون ويتوصّل من هذا الدرس الى اعطاء شهادة تيودوريتس قيمتها ومعناها بعد ان يكون قد دوّن في ما سبق قيمة شهادة القديس يوحنا فم الذهب. وبعد ذلك ينتقل المؤلف الى درس دير مار مارون: او ما يسمّونه بيت مارون ويجرّب أن يحدّد موقعه بمقابلة ما قاله المؤرخون العرب كالمسعودي وغيره ممّن تناولوا هذا الموضوع. ويتوصل اذ ذاك الى درس التأثير الفائق الذي كان لمارون ولتلاميذه في البقعة التي عاش فيها وغمرها برائحة القداسة.

كتيّب حاو أحسن ما يمكن ان يقال عن شفيع الطائفة المارونية وأبيها. ولا نجد وثائق غير التي ذكرت هنا لدعم أيّ رأي مغاير للآراء التي ابداها المؤلف. وطريقة البحث التي اتبعها تحمل الاقناع واليقين.

وهذا الكتيب من منشورات المطبعة الكاثوليكية في بيروت وتوزعه المكتبة الشرقية ساحة النجمة في العاصمة اللبنانية.

ا. ع. خ.

*Traduction œcuménique de la Bible. Epître de Saint Paul aux Romains*, 112 p., 19,5×13,1. Paris 1967. L'Alliance biblique universelle. Éd. du Cerf.

كان قد ظهر كتاب التوراة «المسكوني» باللغة الفرنسية: ثلاثة مجلّدات فيها تصاوير عديدة بين مطبوعات بلانت (باريس ١٩٦٦). ولكن الاسم كان قد سُرق لأن الترجمة والشروح كانت قد أخذت حرفياً من نسخة الكتاب المقدس الملقّب: Bible le Jérusalem المدروجة في مؤلف واحد. اما الصورة «المسكونية» لم نجدها الا في المقدمات لكل قسم من الكتاب كتبها تارة بروتستانتي وطوراً كاثوليكي وتارة ايضاً ارثوذكسي او يهودي. والترجمة التي نحن بصددها هي حقاً «مسكونية». عمل معاً على نشرها ناشر بروتستانتي وآخر كاثوليكي وتبدو وكأنه تضافرت على وضعها جهود كثيرة إذ إننا لا نرى اسم مترجم واحد لأن المسؤولية قد تبنّتها لجنة مؤلفة من كاثوليك وبروتستانت وارثوذكس.

وبما ان هذه الترجمة تؤلف الكتاب الاول من المجموعة فنجد فيه، علاوة على الرسالة التي خطّها القس بوجنر والكردينال ج مارتن، مقدمة عامة تفيدنا عن روح الترجمة المسكونيّة والطريقة المتّبعة فيها. وتعلمنا عن الحلول التي لاقتها بعض الصعوبات الهامة: مشكلة تنظيم كتب العهد القديم حيث تبنّى الناشرون نظام التوراة العبرانيّة: هناك مشكلة عويصة: الدتروقانونية التي نجدها الى الجيل التاسع عشر في كل الترجمات البروتستانية لان المجدّدين البروتستانت كانوا يعتبرونها مفيدة للحياة الروحية: وستوضع هذه الكتب بعد تنظيم التوراة العبرانية وقبل العهد الجديد؛ وهناك ايضاً مشكلة النصّ: لقد اتفق هنا الناشرون على ان يتبعوا النص الماسوري وان يضعوا في الحواشي الامور التي لا تنطبق عليه. اما في ما يتعلق بالعهد الجديد اتُبع النص الذي نشرته سنة ١٩٦٦ الجمعيات الكتابية الخمس

الكبيرة بادارة ك. الاند . م. بلاك . ب. م. متزجرو ا. فيكجرن . وفي النهاية مشكلة الحواشي التي لا تضعها نشرات الجمعيات الكتابية والتي أختصّت بها بعض الترجمات البروتستانتية «كتوراة المثوية» . ومع كل هذا فان الاتفاق لن ينحصر في الاشكال الأثرية واللغوية انما ستجاوزها الى اللاهوت الكتابي . فيرى القارئ ان هنالك ملاحظات تنبّهه الى ترجمات يشتمّ منها بعض التفاسير التي تعود لهذه او لتلك الطائفة المسيحية .

وفي هذا فان لرسالة بولس الرسول الى الرومانيين المحل المعروف واليها كان يعود دوماً المجدّدون . ولهذا فلقد تمّ الاتفاق للوقوف عندها اذ فكر الناشرون ان ترجمــة الكتاب المقدس لن تعتريها الصعوبات إذا لم تقم الفروقات هنا حاجزًا قوياً . ولذا فلقد أخذت الحواشي ايضاً تملأ الصفحات بغزارة إذ انها توازي مرات عديدة ثلاثة ارباع الصفحة ومرات الصفحة بكاملها فيها تفسير مسهب لمفاهيم لاهوت بولس الاساسية : انجيل (ص ٢٩ وما يتبع) : جسد (ص ٣٠–٣٢) ؛ روح (ص ٣٣ وما يتبع) . الخ. وما يعجب له القارئ بادئ ذي بدء ان هذه الرسالة الى اهل رومة التي كانت حجرة عثرة بين البروتستانت والكاثوليك لم تكوّن اليوم مشكلة بين علماء الفريقين.

ومع هذا فانه يجوز لنــا ان نُبدي بعض الآراء التي لا تطابق الآراء التي أبداها المؤلّفون في نشرتهم هذه . ففي الرسالة الى الرومانيين ١٦/٨ (ص ٦٨) اتّفق الناشرون على معنى συμμαρτυρεῖ دون أن يأبهوا لما في συν من التأكيد على الوحدة بيننا وبين الروح الالهي . ولقد اتبع هذا التفسير الأستاذ ج. لينهردت وغيره . إنما يروقنا ان نعطي كلمة συν معناها وقيمتها فنرى ما للشهادة المزدوجة من ضرورة في تفسير هذه الآية إذ يردّد بولس في رسالته الى اهل غلاطية ٦/٤ ان الروح يصرخ فينا ايها الآب وفي الرومانيين ١٥/٨ نحن نصرخ : والصرختان شهادتان تتلاقيان .

هنالك فروقات عديدة غيرها لا نتوقف عندها انما نذكر ما اتى في الصفحات ٣٠–٣٢ في تحديد معنى الجسد اذ ينوّه الناشرون الى غلاطية ١٣/٥–٢٥ الذي ، حسبما يقولون ، يجعل تضاداً بين ثمار الجسد وثمار الروح القدس» ؛ وفي الحقيقة فان بولس يجعل هذا التضاد بين أعمال الجسد «وثمرة الروح» بالمفرد .

هنات كان علينا أن نذكرها ولربما تحاشاها الناشرون في طبعة ثانية .

س. ل

Henri Rondet, s.j., *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique.* Grandes études religieuses. Éd. Le Signe / Fayard, Paris 1967, 330 pp.

مشكلة الخطيئة الأصليّة من المشاكل الصعبة التي تحوم حولها مشاكل لاهوتية وعلمية أخرى شائكة يتعذّر على الانسان ان يصل الى حلّ مرضي خارج عن تعليم الايمان . فان قضايا التطوير ووحدة العائلة البشرية في اصلها او وحدتها في تعدّد الاصول كانت تتضارب حول اثبات ونفي . فمنهم من قال بان التطوير عقيدة لا مفرّ منها وغيرهم قال ان التطوير عقيدة لا يؤمن بها الذين يعلمونها ذاتهم . ولقد زاد في هذا التضارب ما قالته رسالة بابوية « الجنس البشري » حيث اكّدت ان العقيدة لا تتبدّل وان لا طريقة للتفتيش عن ائتلاف بين عقيدة الخطيئة الاصلية والعلم .

وها ان المؤلف ، وقد قضى السنين العديدة في التبحّر في اصول مشكلة الخطيئة الاصلية : يعطينا من عصارة فكره وايمانه وسعة اطلاعه ما يجعلنا نموج بين الوثائق الكثيرة والتفكير الصحيح : قديماً وجديداً : لنرى كيف نستطيع التوصّل الى نقط أكيدة بين تأكيدات الايمان وتفسير المفاهيم . ولقد ذهب بنا الى اقصى ما يمكن من طبقات التنقيب العلمي فعاد الى العهد القديم ؛ الى الكتب المزوّرة : الى اللاهوت اليهودي : الى الانجيل والى بولس وانطلق بعد ذلك بين صفحات التقليد العقائدي الذي سبق ايرناوس ووصل في مصاحبة ترتليانوس والاسكندريين وتبّاع اوريجنوس والأقمار الثلاثة وآباء الكنيسة اليونانية في الجيل الرابع والقديس امبروسيوس والحكم على عقيدة بلاج . وبعد ذلك ترقّف المؤلف مليّاً وبحق على تفسير الامور حسب المفكّر العظيم القديس اغوسطينوس وما نبت منه من تفكير على ممر الاجيال واستقى من معينه الشيء الكثير ووصل المؤلف في القسم الثالث والأخير من كتابه الى عرض مشكلة الخطيئة الاصلية على ضمير الانسان المعاصر فهناك كانت سبينوزا وهيجل وداملان وبردياييف وشليرماخر الى ما هنالك من آفاق واسعة تعاطاها المؤلف واعطانا جملة ما جمعه وانتقده وحبّذه الى ان عرض بعض الدروس الحديثة لمؤلفيها بارت وبرونر وريكور وتليار دي شاردن وغيرهم . وانتهى إلى فصل يعطينا فيه وجهة نظره لا يقف عندها إنما يطلب الينا أن ننظر اليها كافتراض ربما ساعدنا على التوصل الى حلّ مرضي يرتاح اليه العقل المؤمن .

ولقد احبّ المؤلف. دعماً لهذا الافتراض. ان يزوّد امامنا برسالة البابا بولس السادس إذ انه لا يصدّ العلماء عن التفتيش عن حلول لمشكلة الخطيئة الاصلية ولكنه يعود فيعطي عقيدة الكنيسة كما عرضها المجمع التريدنتيني واتت هذه الرسالة عقب مقال شرح فيه بعض الاساتذة الرومانيين وجهة نظرهم للتوفيق بين العقيدة وتطوير العلم في الايام القائمة.

وينتهي المؤلف فيقول انه يعرض هنا حلاً ربما احترم العقيدة وفتح الآفاق للتوفيق المطلوب.

ثروة طائلة وعقل ثاقب واتزان في العرض كل هذا يجعلنا لا نمل من قراءة كتاب كهذا لا تنتهي من قراءة صفحة والافكار غزيرة تملأ العقل حتى نبدأ صفحة اخرى هائجة ابداً بوعي جديد وخبرة جديدة وتفسير جديد لمفاهيم طالما وقفنا عندها في تقليد لا يمس وبخاصة عند القديس اغوسطينوس الذي نشعر عند المؤلف ، بعطف خاص نحوه ونحو تفكيره الديني.

كتاب كهذا الذي نحن بصدده من الكتب التي تكون على طريق المفكر الديني والعالم نقطة انطلاق لا تشيخ.

ا. ع. خ.

Nassif Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, P.U.F., Paris 1967, 278 pp.

من اول سطر من سطور هذا الكتاب يعلن المؤلف بطريقة درسه عن مشاكل عديدة لا يسع القارئ الا ان يقف عندها. أهذا الدرس هو تاريخي علمي أو فلسفي تأويلي. يطلعنا المؤلف وقد الـمّ بموضوعه عن ارتباكه الواسع في هذه المشاكل وهو يريد ان يطلع البلاد العربية التي لم تألف بعد فكرة صحيحة واضحة عن المواطن ولا عن الوطن والحكم فتخبّط ، بين نظريات تتجاذبها ، في خضمّ فسيح من الصعوبات والآفات. انما ليس هذا بهدف المؤلف. هدفه أن يعطينا درساً علمياً يتعلّق بنظرية ابن خلدون في التاريخ وان يجتهد في تطبيق النتائج التي يستخلصها على عالم يتطوّر اليوم. اذ المؤرخ الكبير لم ينته به المطاف إلى عرض بعض المبادئ لدرس التاريخ ، إنما توصّل الى استنتاج بعض الحلول الفلسفية التي تتخطّى الزمن الذي عاش فيه ومنها ما ينير طريق مؤرخ اليوم او الفيلسوف. هذا ما يلحّ عليه مؤلّفنا ولقد عرض لنا صورة عن ابن خلدون

في تفكيره واصالة حججه اذ قال ان هذا الاخير بعد ان كان الفلاسفة في عصره يلهون بنظريات فارغة واللاهوتيون يعملون جهدهم للدفاع عن حقيقة العقيدة الاسلامية والمؤرخون يجمعون الوثائق والأحداث في سلسلة لا ينيرها مبدأ ولا نظرية فلسفية موضوعية : اذا به يتفوّق على كل هذا ويعطينا الجديد في التفكير الا وهو الشخص البشري في تطوير العالم الإجتماعي التاريخي . وكما أن المؤرخ سبق ما سيعطيه المؤرخون في العصور اللاحقة من طريقة للعلم التاريخي ، هكذا سبق ايضاً الفلاسفة واخذ الانسان كمحور لتفكيره وللتوجيهات التي كان عليه ان يعطيها . ولقد حمل المؤلف جهده في تحليل هذه الفلسفة في استنباط الامور التي ابتكرها ابن خلدون بالنسبة إلى من تقدمه من الفلاسفة والمفكّرين . فلقد لجأ الى نقد العلوم من لاهوت وفلسفة وتنجيم وكيمياء وبيّن ما فيها من نقص وتوصّل إلى أن يُعطي المفهوم التاريخي أساساً موضوعياً . انما لم يستطع ابن خلدون أن يتخلّص تماماً من أجواء عصره التفكيريّة وظلّ الانسان حدثاً بين الاحداث ليس عليه مسحة المطلق وليس له من مبادرات يقوم بها فيغيّر وجه التاريخ ووجه المجتمع . انما في هذه الافكار تفوّق ابن خلدون على المفكرين الذين سبقوه ووضع للتاريخ في تطويره اسساً يظلّ عليه ان يبني عليها وان يتبيّن عمقها . فانّها ، على ما هي عليه ، ستظلّ منفردة دون صدىً عميق في العالم الاسلامي ، والتأويل الذي يُعطيه للمجتمع يبقى تأويلاً موضوعياً خارجياً باستثناء بعض النظريّات التي ستتوسّع وتُعطي ملء ما فيها من البيّنات .

هذا شيء من كثير نسرده من كتاب يليق به ان يكون في مكتبة كل من يهتم لدرس ابن خلدون ولدرس فلسفة التاريخ. وما وصلت اليه اليوم من عمق وسعة آفاق فيه نجد ما يحثّنا على التفكير وان لم نلتق دوماً مع المؤلف اذ انّه يضطرنا إلى مشاطرته الفكر او الى معاكسته ولا يتركنا آمنين.

ا. ع. خ.

## على دروب الحياة الزوجية

بقلم جميل طربوش

دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية – بيروت ١٩٦٨ ، ١٤٦ صفحة

بأسلوب سهل وبكلام واضح وبتعابير ملؤها حكمة وضعية كتب المؤلف كتابه هذا وقسمه الى خمسة فصول ضمّن الاول منها بعض مشاهد

وصور . وهذه هي الواقعية التي سنسمح له في الفصول التالية من الاخلاء عن مبادئ الحب والحوار بين الزوجين .

في الفصل الثاني تكلم المؤلف على رسالة الحب الاجتماعية وفسّنه نصائح وتخيلات كلها الاتزان في سبيل انجاح الزواج الذي لا يغيبه غالباً المتزوجون وقد فكروا ان الحب يدوم ولا يدوم الا في بهجة البدء ورومنطقية الغزل . انما الحب يتأصل في البطولة والبطولة في المحن والمحن كثيرة . إن فيهما الزوجان سارا نحو عمق حب وصفاء تربية .

وسار المؤلف في فصله الثالث يحلّل الحب الذي لا يشيخ بميّزه عن الشفقة وزاد على عناصره ما هو الشوق والتواضع . وفي الفصل الرابع وضع الكاتب الحب في صلته مع الاولاد وهو فصل جميل يترتب على كل طالب زواج ان يطالعه ويطّلع فيه عمّا يُنمي الحبّ ويوطّد دعائمه . وفي الفصل الاخير اجتهد المؤلف ان يعطينا رأيه في الحبّ والسعادة . فدرس ما هي السعادة وعاد فقال انها نضال وأمل . وجمع بين المثلث الواضح الزواج والحب والسعادة .وانهى كتابه على توجيه عميق . فمن اراد الزواج فيجب ان تتوفر له اسباب الحبّ واذا توفرت اصبحت السعادة نتيجة تلقائية .

ا. ع. خ.

## بعض امراض الدولة في لبنان وطرق علاجها

بقلم عبده عويدات

منشورات عويدات – بيروت – لبنان ١٩٦٩ ، ١٣٠ صفحة

عوّدنا المؤلف في كتبه على الجرأة في التفكير والتخطيط وعلى الدقة العلمية في البحث والتنقيب . وهو في كتابه هذا يعرض علينا من الحقائق اللبنانية ابرزها والتي نعرفها ونتغاضى عنها فنعيش في جوّ مسالم خاطئ وان هي تتفاعل على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية وعلى صعيد الأنظمة ولا ينجو منها جوّ الانتخابات الذي يظلّ الجوّ المحموم لما هنالك من احزاب واقطاع ومال الخ. وينقل المؤلف في كل هذه النقاط الهامّة وغيرها بحصافة الرجل الذي يُعطيه اختبار الحياة تلك النظرة الى الأمور التي لا تحمل التشاؤم ولا التفاؤل . بل تحمل الوضعيّة في الاساليب وعرض العلاج .

وانّنا لنهنئ المؤلف بكتابه هذا وننتظر غيره ، على في الاطلاع على هذه الافكار الخيّرة عبرة لمن يعتبر . ا. ع. خ.

Adrian van Kaam, *Religion et personnalité.* Éd. Salvator, Mulhouse 1967, 202 pp.

المؤلف كاهن سيكولوجي في نيته ان يطبق معطيات علم النفس الحديثة على تحليل حياة الايمان في تطويرها وفي تداخلها في مصير الشخصية. واننا نجد في هذا الكتاب درساً ايجابياً للايمان فيها يجد لا كل كاهن يريد تكميل نفسه كمرشد روحي وحسب: ولكن كل شخص يهتم في توحيد وجوده: في ان يعيش بعمق علاقته بالله في توازن شخصيته وتطويره الكامل.

وان ما يزيد هذا الكتاب قيمة المقدّمة التي تشرح للقارئ دور هذا الكتاب وتساعده على التفكير في أن المبادئ التي يعرضها لتساعد على فهم عصرنا اذا ما طُبقت بفطنة وانتباه.

ا. ع. خ.

Cullmann-Karrer, *Le Bible et le dialogue œcuménique.* Éd. Salvator, Mulhouse 1967, 105 pp.

من علامات الازمنة المفرحة ان يجتمع علماء ميزتهم الصراحة والصدق والكفاءة العلمية وتمثلون البروتستانتيّة والكثلكة في دير سيّدة النسّاك ليتداولوا في فهم الكتاب المقدس.

نيتهم الحقيقية وهدفهم الحقيقة، فانهم يمتنعون عن كل جدل عقيم لان في ارادتهم الوحدة في المحبّة. وبينما يشعرون ويقرون انّ كلام الله يرنّ في الكتاب فانهم يعلنون ان ذلك الكلام «قوة الخلاص للجميع».

يُقرأ الكتاب في ضوء الروح القدس. يفسّر الكتاب في ضوء الروح القدس ايضاً، انما يتعرّف الفريقان الى ان هناك تعليم كنسي لا بدّ منه في اعطاء التفسير الصحيح.

ان العلوم البشرية لتساعد على فهم الكتاب، ولا غرو فان «تاريخ الاشكال» وغيره، شرط ان يظل جوهر النص، اي الكلمة المتجسّد وما ينتج عن تلك الحضرة، ليؤدي خدمات جلّى.

انما تفسير الكتاب لا يجدي نفعاً الّم يُصحب بروح التواضع وذلك الروح يوصل الى الوقوف مع الله لفهم كلمته والتغذي منها.

ان هذا الكتاب حجر في بناء الوحدة. روحه روح مسكونية.

ا. ع. خ.

Docteur S. Geller, *Initiation à la méthode des températures*. Éd. Salvator, Mulhouse 1967, 56 pp.

اين هي ايام الخصب ؟ واين هي ايام العقم ؟

سؤال تطرحه النساء . تلك التي تفتش عن انسجام اكبر في البيت وتريد ان تبعد الولادة الواحدة عن الاخرى وتلك التي تريد ايضاً الامومة الصحيحة .

طريقة سهلة وطبيعية تعطي المرأة ان تتعرف الى نفسها وان تُعطي مشاكلها حلاً علمياً اكيداً وشريفاً انسانياً .

هذا الكتيب الموجّه الى القارئ غير المطلع بعد على هذه الطريقة . طريقة الحرارة ، يعطينا اياه المؤلف بقلمه الرشيق والعلمي وقد اشتهر بتأليفه على هذا الصعيد . ا. ع. خ.

Gerardo del Lago, s.j., *Psychologie et grâce*. Éd. Salvator, Mulhouse 1967, 125 pp.

ان ما يُعطي هذا الكتاب قيمته هو ان المؤلف جمع بحذاقة بين اللاهوت والعلوم السيكولوجية . ولقد جرّب ان يجعل معطيات النعمة تتداخل في ما توصّلت اليه علوم النفس من نتائج خيّرة .

ما هي ادوار النعمة في العقلية والنفس . اتساعد على نضوج في العاطفة وعلى تفتح انساني ؟ كيف انها تدخل في حياتنا الوضعيّة ؟ والانسان الذي يحلّله السيكولوجيون أهو موجه نحو الله ؟

لقد اعترضت هذه السؤالات فلاسفة ولاهوتيين وسيكولوجيين ومحلّلي النفسانية وانها تعترض كل انسان يعي ايمانه .

وان المؤلف يعرض بوضوح واقتضاب معلومات انسان اليوم عنها . وانه يذكر مؤلفين ، دوبر ولافل ، جوارديني وبرنارت وجودين ، ليضع كتابه في جوّ علم صادق وتفكير صحيح . ا. ع. خ.

J. P. Lichtenberg, o.p., *L'Eglise et les religions non-chrétiennes*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1967, 107 pp.

ان العائلة البشرية في تعايشها على الارض تهدف بافرادها كلهم الى مثل روحية ، وخاصة الميل الدينية منها . فان في الاديان غير المسيحية والتي تجمع شمل القسم الكبير من الناس ، قيماً روحية وادبية . وان الكنيسة

الكاثوليكية تريد ان تدافع عن المثل العليا التي تجمعها الى الديانات الأخرى وخاصة في ما يتعلق بالحرية الدينية في الاخوة البشرية : في الثقافة الصحيحة : في الخدم الاجتماعية الخ.

ولهذا فان الحوار والمناقشة بين الكنيسة الكاثوليكية وسائر الديانات لمن المستحبّ خاصة وقد طغت اليوم على الافكار وعلى النيات سفسطات عديدة وفلسفات هدّامة . انما تلك اللقاءات يجب ان تتم في جو احترام متبادل وعطف اخوي صادق . ا. ع. خ.

RICHARD GUTZWILLER, S.J., *Le Royaume de Dieu est semblable... Les paraboles du Seigneur*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1965, 156 pp.

في نية هذا التفسير الذي يقدمه المؤلف ان يطلعنا على معنى امثال الانجيل العميق . ولقد جمعها الكاتب حسب رسم منطقي وطبّقها على مسيحيي عصرنا التائم.

ففي كلام بسيط، ومرات قاطع، يجبر القارئ على التفكير وعلى فحص الضمير وعلى تطبيق الحياة على مقتضيات الانجيل.

وإن من يريد ان يعرف وان يعيش تعاليم المسيح ، كهنة او علمانيين، يقرأ هذه الصفحات بحرارة روح وبفائدة روحية صادقة . بها سيتعرف الى الى اسرار ملكوت الله . ا. ع. خ.

Dr A. C. M. LIPS, *Mariage, épanouissement humain*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1967, 325 pp.

من لا يتكلم اليوم على المشكلة الجنسية وعلى الوسائل التي تمنع الحبل وعن التخطيط العائلي وعن تنظيم الولادات وعن اهداف الزواج : هذا ما نراه غالباً في المجلات وفي الجرائد اليومية .

فبعد ان يذكر المؤلف في القسم الاول من كتابه هذا ببعض المفاهيم الفيزيولوجية التي على المتزوجين ان يعرفوها ، يعود فيحلل كل تلك الافكار الفلسفية والادبية والدينية التي لها علاقة ما بالمفهوم الراهن للزواج . اما في ما يتعلق بالقضية الجنسية فان المؤلف يطرح الموضوع علناً حسب ما يراه في التعليم الكاثوليكي اليوم وحسب التطوير الذي توصل اليه هذا التعليم ، فانه خرج او يحرب ان يخرج من نطاق الظواهر الى الحقيقة الشخصية النفسانية والروحية . وبعد ان يكون قد وجّه كتابه هذا التوجيه يعود فيطلب

رأي العلماء واللاهوتيين المعاصرين دون ان يتمنّع من اعطاء رأيه الشخصي .

تظهر كل هذه الافكار بكلام جلي وبجرأة لا يقابلها الا الصراحة والهدف التعليمي الذي اراده له المؤلف . ا. ع. خ.

Ladislas Boros, s.j., *L'Homme et son ultime option*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1966, 221 pp.

تطور الانسان منذ بدء هذا الجيل في عقليته وفي لغته وفي اختبار الحياة: فكان من الواجب على الكنيسة ان تفرض عقيدتها وتعليمها عن «الحقائق الابدية» في ملاءمة تامة للاوضاع الراهنة التي قامت في تقدم المبادئ الاجتماعية والنفسانية وبصورة يفهمها انسان اليوم وبنتات منها من يعود الى ضميره وسط تبدلات غريبة .

ان كتاب المؤلف الذي نحن بصدده والذي هو الترجمة الافرنسية تحت عنوان الانسان واختياره الأخير ليستحق الشكر لانه يمثل اجتهاد الكاتب في التنقيش عن حلول لذلك الحدث الفريد : حدث الموت الذي يعطي حياة الانسان معناها . وفيما يتكلم على الاختيار الاخير فانه يستند الى مؤلفات برغسون وهيدجر وموريس بلوندل وجبرائيل مرسيل وغيرهم . وفي آخر الكتاب يقيم المؤلف مقابلات واسعة مع مشاكل لاهوتية كطبيعة المطهر وطبيعة الخطيئة الأصلية ومصير الأطفال الذين يموتون بدون معمودية، وخلاص غير المؤمنين ، ووجود المسيح الكامل في الكون الخ .

ان الترجمة الافرنسية واضحة وامينة تُقرأ بسهولة وتحمل على الاقتناع اذا ما دخل القارئ في الجو الذي يريده المؤلف ا. ع. خ.

Mgr A.-C. Renard, *L'esprit du Concile et « l'ouverture de l'Eglise au monde »*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1967, 97 pp.

« ليس من الصعب ان يقوم الحوار بيننا وبين اي انسان يجرب ان يفهم نفسه وان يفهم العالم . وانه لمن الشرف بمقدار ان نجلس على طاولة المباحثات مع شعوب تجتمع لتتداول في امر الحقوق والواجبات التي على كل واحد ان يتمرس بها . واذا كانت في الانسان نفس مسيحية بطبيعتها فاننا لنقدره وتعتبره ونكالمه المكالمة الأخوية » . هذا ما يحتويه هذا الكتيب الذي خطته براعة بليغة وتميل الى العمق في البحث وتفهم مشاكل اليوم في ضوء الايمان وتعليم الكنيسة . ا. ع. خ.




السنة الثالثة والستون | ايار – حزيران ١٩٦٩

# نشيد الشعانين

## للقديس رومانس المرنّم

عرّبه عن اليونانية وعلّق عليه
الارشمندريت نقولا قادري الراهب الشويري

---

توطئة

كان ذلك في شهر نيسان حين بدأ الخبر ينتشر. انتشر الخبر بقيامة لعازر بين سكان اورشليم القريبة من بيت عنيا حيث كان لعازر. والى اورشليم كان يتجه كل خبر مهم كما الى نقطته الدينية والسياسية. فانضم الاعجاب الى المكر وسرى الحادث الغريب بين آلاف اليهود سكان المدينة وبين آلاف السياح القادمين الى العيد الى عيد الفصح. سبق كتاب سفر الخروج وأمر بانتقاء الحمل الفصحي في شهر نيسان واتخاذه قبل اربعة ايام الى حيث سوف يذبح في اورشليم في المكان الوحيد في العالم حيث يستطيع الناس تقدمة الذبائح وذبح الحمل الفصحي.

ففي احد الشعانين كانوا يختارون الحمل بين الهتافات وصراخ الشعب المتألب في هذه المدينة الصاخبة وكانوا يذبحون الحمل الفصحي نهار الجمعة المقدسة . وامضى يسوع آخر سبت له في بيت عنيا مع لعازر صديقه واختيه مريم ومرتا وانتشر الخبر بان يسوع سوف يذهب الى اورشليم ويدخل المدينة . فتألبت جماعة كانت منحدرة من اورشليم الى بيت عنيا وأتت جماعة اخرى من بيت عنيا ورافقت يسوع الصاعد الى اورشليم وعند الملاقاة تحمس الشعب وهتفت الجماهير هتافات الانتصار ورددت الأودية صدى هذه الهتافات فسرى الصوت بسر الى مسمع الرومان المتيقظين الساهرين فزادوا حراسة وتيقظاً وانتشرت اصداء في مسامع الفريسيين والكتبة فهاجوا وماجوا وارغوا وازبدوا وهموا بقتل المسيح فوراً ولكنهم توقفوا عند حماسة الشعب .

اخذ رومانس بهذه الحادثة وحللها تحليلاً ادبياً ونفسياً فجاء نشيده بين الاناشيد الجميلة وقد حفظته لنا مخطوطات جزيرة باطمس كاملا غير مشوب ولا مشوّه .

يتركب النشيد من ست عشرة مقطوعة او « بيتاً » ويربط هذه المقطوعات توزيع لطيف :

نشيد الشعانين لرومانس Εἰς τὰ Βαΐα Ῥωμανοῦ .

يبدأ النشيد بالمقدمة التي هي عرض الاشخاص : المسيح ، الملائكة ، الاطفال والناس . وعرض للموضوع : يسوع يركب عفواً ويسمع هتاف الانتصار « مبارك انت الآتي » والغاية التي لاجلها يركب العفو « لتبعث آدم » وتجدده .

لتجديد الخليقة يتم بتجديد آدم .

في المقطوعة الأولى يبدأ الشاعر بتعداد انتصارات المسيح على الجحيم والموت والعالم بانهاضه لعازر ويستقبله الشعب كظافر . ويظهر يسوع بمظهر ملك وديع متواضع يعلو عفواً ويسرع لارتشاف الالم (م — ٢) فتميد صهيون من الاضطراب ويبقى يسوع ملك السلام (م—٣) ويعدد الشاعر عجائب يسوع ويأخذ منها فقط قيامة الاموات : اقامة لعازر وابن الارملة وابنة يائيروس ومع ذلك يتنكر الشعب للمسيح (م—٤) ويرجع الشاعر هذا التنكر الى طبيعة الشعب الى قدم الاجيال فيعرض امام اعين الحاضرين تنكر اليهود لموسى المشترع والمحسن الذي تجاهله شعبه وعبدوا العجل (م—٥) ثم يقابل الشاعر بين المسيح الذي هو النعمة والحق وبين جوليات العاتي الذي يمثل الشريعة والحرف (م—٦) .

ثم تمر امام الشاعر مغارة بيت لحم القريبة من اورشليم فيقابل مشهد الاستقبال والمتافات مع هتافات الملائكة لمن ترك السماء ويجد ( م—٧ ) وكيف اختار المسيح حالة الفقر في بيت لحم والآن ايضاً يختار الفقر فيعلو على حيوان اعجم (م—٩) ويتنازل يسوع هنا الى الصلب وتمزق الصك بصليبه (م—١٠).

وهنا يدور حوار رشيق بين الاله الخالق والبشرية الخليقة الساقطة ويفهمها ان الشريعة عاجزة على انقاذ الانسان وعاجزة على تسديد الديون المتراكمة (م—١١) وهذا التسديد للديون تم بالصليب وبالحب، بالفقر والاتضاع وتحمل الآلام وانتزاع البشر من اشداق الذئاب (م—١٢).

وهنا يصل السيد المسيح الى مقابل اورشليم فيغمرها بالحنان ويتفجع عليها كانها في يوم الافتقاد فيراها تلعب بها ايدي المخربين (م—١٣) ثم يقرعها على اعمالها الشريرة وقتلها الانبياء السابقين وها هي الآن تجره الى داخلها لتقتله كما قتلت الانبياء (م—١٤) فيدخل يسوع المدينة وقد ارتجت كلها تحت اقدام المتألبين حول يسوع فيلج الهيكل ويطرد منه غير الجديرين ويصرح بأنه ابن الله (م—١٥).

وينهي الشاعر نشيده بصلاة ضارعة هي بمثابة خاتمة للنشيد(م—١٦).

ويرجع هذا النشيد بمصادره الى الاناجيل المقدسة ويضفي عليها الشاعر وحياً ظلياً وسياقاً في العمل عذباً. يبني الشاعر رومانس بعبقريته الخلاقة ولا يستسلم للحرف بل يعمل فيه خياله المبدع فيأخذ من الكتاب ومن الطبيعة لوحات ومشاهد تخلع على النشيد اهاباً من الجمال والروعة. هو لا يتقيد بحرفية الكتاب لكنه يحرك العمل بمهارة وحرية ويستخدم بعض الآيات من الكتاب المقدس التي يراها تبلغه انسجام الافكار وانسياق الحوادث بتكفير عميق وتأمل مع احساسات تنبع من جمال نفسه وينبوع وحيه وشعوره وخياله.

لم يبخل الشاعر علينا بصورة حقة عن المسيح الاله الانسان فهو منسجم مع تاريخ الالوهة المتجسدة التي ارادت ان تعطي البشرية صورة صحيحة عن الله. عن الاله الانسان : « يعتلي العرش في السماء والعفو على الارض » (مقدمة). وهذه الصورة تحل محل الصورة المشوهة عن الله في برجه العاجي. فالمسيح هو صورة الله في طبيعة ابناء البشر هو « اله — وانسان — سيد وخادم — مخلص ومصلوب ».

لم يُكتب تناقض مثل هذا فالسيد المسيح يجمع بين النقيضين: السيادة من جهة والفقر والاتضاع والألم من جهة اخرى .

وفي النشيد يبين هذا المزيج من الالوهة والخضوع من الغنى والفقر، من العظمة والحقارة «هوذا ملكنا اللطيف الوديع يعلو صهوة عفو ويسرع لارتشاف الألم (م—٢)» «ومن هو على اجنحة الشاروبيم يركب عفواً (م—٢).

استعار المسيح مركب الصياد ليعظ الجماهير واستعار الخمس الخبزات والسمكتين ليشبع الجماهير الغفيرة وها هو يستعير العفو ليدخل المدينة .

وقد يحصل ان الله يستعيد كل ما يخص الانسان كانه يريد ان يفهمنا بأن كل الاشياء هي هبة من الله . ويكفي الناس الذين يعرفون الله ان يسمعوا بأن الله يحتاج اليهم حتى يلبوا ويعطوه كل شيء فيعرفون ان المسيح الاله الانسان: «انما صلب وحده كفارة عن الاطفال والشيوخ» (م—٢).

اننا نعجب من هذه الروح المهيمنة على المقطوعات في هذا النشيد فتحس بأن روح الله ينفح في هذه الابيات التي تعطينا صورة جميلة ولوحات بارزة عن الاله المتواضع وعن الحماس والروعة في الجماهير التي صرخت بقلب بريء وهتفت الى يسوع «هوشعنا — خلص العالم» وعرفت ان خلاص البشر متوقف على المسيح وحده وهوشعنا هي صرخة الترح والانتصار والمديح تجمعت في افواه الاطفال: «استقبلك الرضع باغصان الشجر وبجدوك كغالب صارخين «اوصنا لابن داود» (م—١).

مجدت الجماهير المخلص وعرفت فيه خلاص البشرية فوجهت له الهتافات والمدائح وكشفت فيه رسول الله للامم وقالت «مبارك الآتي باسم الرب لتبعث آدم» (م—١).

القلوب تتفتح والالسنة تندلع والجماهير تحتشد حول هذا الغالب الظافر فتهتف هتافات المجد: «اناشيد الاطفال وزحمة الجموع ترمز الى قوتك، فخلص ايها السيد هؤلاء الصارخين «اوصنا ...» (م—٨) وانتصار يسوع على الموت انتصار التواضع والحب انتصار الجودة انتصار روح الله الذي به وبوحيه يعمل «هؤلاء المتواضعين امامك: «اشفق علينا عاطفاً على الشعانين ولتكن الشعانين مستدراً لحنانك .» (م—٨).

ويركب المسيح هذا الحيوان الاعجم لينجي الناطقين ابناء آدم: «الكلمة يمتطي الاعجم لينجي الناطقين فما أروعه منظراً» ويرمز العفو الى

شعب الامم الذي بقي حتى ذلك اليوم بلا لجام بلا شريعة ولكنه سوف يأخذ لجام الشريعة ويكون آلة لانتصارات المسيح بدلا من الشعب اليهودي ويخدم احسن خدمة ملكوت يسوع الملك اللطيف الوديع . ويرمز الاتان الى الشعب اليهودي الذي تنكر لسيده . وبدل ان يحبه ويحترم صلبه ، وابى ان ينشد مبارك انت الآتي لتبعث آدم » (م-٤) .

ويحق وجدارة يعد هذا النشيد بين روائع اناشيد رومانس لما فيه من روحانية مشرقة وخيال متفتح ومشاعر عميقة واتسان حيّ بحياة النبرات والمتافات المتجسدة بكل لازمة من المقطوعات المترددة «مبارك انت الآتي لتبعث آدم» .

# نشيد الشعانين [١]

## للقديس رومانوس المرنّم

المقدمة

ايها المسيح الاله : المعتلي
العرش في السماء
والمغبوط على الارض .
تقبل مديح الملائكة
ونشيد الاطفال
الهاتفين اليك :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

(١ Ἔλλη Κ. Κυριακάκη
Ῥωμανοῦ Τοῦ Μελῳδοῦ Ὕμνοι.
Τόμος Γʹ Σελ. 187-205 Ἀθῆναι 1957

١ – قيّدت الجحيم وصرعتَ الموت
وانهضتَ العالم: ايها المسيح ،
فاستقبلك الرضع
باغصان الشجر
وبجدوك كغالب صارخين :
« اوصنا لابن داود »
وكانهم يقولون :
لن تذبح الاطفال من بعد
من اجل طفل مريم ،
انما ستصلب وحدك
كفارة عن جميع الاطفال
والشيوخ
ولن يقوى السيف
ان يفصلنا عنك ،
بل سيطعن جنبك بحربة[١]
لذا نقول فرحين :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم »

٢ – هوذا ملكنا اللطيف التوديع[٢]
يعلو صهوة عفر
ويسرع لارتشاف الألم
لينتزع آلامنا .
الكلمة يمتطي الاعجم
لينجي الناطقين .
فما اروعه منظراً !
منْ هو على اجنحة الشاروبيم
يركب عفواً .
من وهب ايليا قديماً
مركبة من نار ليصعد بها[٣] ،
يتلبس الفقر والضعة[٤] .
من هو الغني من طبعه[٥] :
يرغب في الضعف ..
من نفث القوة في البشر
فصرخوا قائلين :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

---

(١) يو ١٩–٣٤
(٢) يو ١٢–١٥ زكريا ١٩–٩
(٣) سيراخ ٤٨–٩
(٤) ٢ كور ٨–٩
(٥) فيلبي ٤–٣-٢

٣ ـ مادت صهيون كلها
كما مادت مصر سابقاً :
هذه بأوثانها الجامدة
وتلك بابنائها الاحياء .
الكل ترنح لمقدمك .
ولم تضطرب انت ، ايها المخلص :
لانك زارع السلام .
وبما انك خالق الجميع
جردت الاعداء من مجدهم كله
وطردتهم من كل مكان .
لانك سائد على كل مكان .
قديماً انهارت اصنام الأمم
والآن جميع عبدتها
حطموا اوثانهم
حين سمعوا الاطفال
ينشدون :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

٤ ـ « من هو هذا ؟ »
قال الذين تنكروا لك عمداً .
وقد قيل انهم لا يعرفون ابن داود .
ولا ذاك الذي حررهم
من الفساد[1] .
نزعوا عن لعازر أكفانه[2]
ولكنهم تجاهلوا باعثه من الموت .
وهؤلاء الذين رزحت اكتافهم
بجنازة ابن الارملة قديماً[3]
تنكروا لمن انتزعه من قبضة الردى
وهؤلاء الذين ما برحوا
بيت يائيروس[4]
رفضوا ان يتعرفوا
على من اعاد الحياة لابنته .
هؤلاء كلهم يعرفونك
ولكنهم يأبون ان ينشدوا لك :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم »

---

(١) ٢ كور ١-١٠ روما ٨-٢١
(٢) يو ١١-٤٤
(٣) لوقا ٧-١١
(٤) متى ٩-١٨

٥ – هؤلاء الكنودون الانذال
تستروا بالجبل
لئلا يعرفوا من يريدون قتله .
وابناء الكذب والتلفيق
فقدوا الايمان !
فجاروا تاريخهم الاول
وهم الآن يجددون احداثه .
لقد اخرجهم موسى من مصر
فتنكروا له فوراً[1] .
والمسيح خلصهم من الموت
فتجاهلوه .
تجاهلوا موسى
من عرفوا العجل[2] ،
وانكروا المسيح
من هم أتباع بليعال
لذا لم يريدوا ان يهتفوا :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

٦ – حيّاك الاطفال بالاغصان
ودعوك ابن داود :
وانهم لمصيبون
لانك ، ايها السيد ،
صرعت جوليات العقل العاتي .
النساء قديماً تألقن
جوقة واحدة
وتغنين بداود الظافر قائلات :
« قتل شاول ألوفه
وداود ربواته »[3] .
شاول هو الشريعة
ومع داود نعمتك يا يسوعي[4]
الشريعة تعني شاول
الحسود الطاغية
والنعمة فرع من داود الطريق المشرد .
فانت ، ايها السيد ، رب داود[5]
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

(١) خروج ٣–١٠
(٢) خروج ٣٢–١ و٤
(٣) ١ ملوك ١٨–٦ و ٧
(٤) يو ١–١٧
(٥) متى ٢٢–٤٣ ولوقا ١٠–١٤

٧ — الشمس مركبة نور
فهي تخدمك وتذعن لامرك .
بما انك الاله الخالق .
أيستهويك الآن عفو ؟
فاحيد حنوك .
قديماً وضعت في مذود
ولاجلي لففت بالاقماط ؛
وعلى ظهر العفو انت الآن
مع ان السماء عرش لك .
هناك احاطت الملائكة
بمغارتك .
وهنا قادت الرسلُ
عفوك
سابقاً سمعت
« المجد لله في العلى »[1]
والآن تسمع :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

٨ — باختيارك الحقائر
اظهرت قوتك .
صورة للفقر
ركوبك متن حمار .
وبما انك سيد مجيد
مادت صهيون .
ولئن كانت ارديه الرسل
ترمز الى اتضاعك ،
فاناشيد الاطفال
وزحمة الجموع ترمز الى قوتك .
فخلص اذن ، ايها السيد :
هؤلاء الصارخين « اوضنا »
أنقذ ، ايها المتعالي ،
هؤلاء المتواضعين امامك :
واشفق علينا عاطفاً على الشعانين
ولتكن الشعانين مصدراً لحنانك :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

(١) لوقا ٢-١٤

٩ – ألزمنا آدم الدين
بأكله من الثمرة المحرمة[1] .
فغرّمنا نحن ذريته
اذ نفي ما عليه .
ولم يكتف الدائن
امتلاك المدين
بل اثقل بالدين
بنيه .
واذ تقاضى الابُ
ديونه افرغ بيته ،
وطرد كل من فيه
الى الخارج .
ولذا نعوذ بك ،
ايها القوي ،
لانك تعرف املاقنا .
اترك ديوننا .
فانت انت الغني :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

١٠ – اتيت لتنقذ البشر كلهم
وزكريا نبيّك شاهد بهذا
حين دعاك
« وديعاً وصديقاً ومخلصاً »[2] :
اما نحن فاضنانا التعب
وانهزمنا وتشتتنا هنا وهناك
فظننا ان امتلاك الشريعة
هو فداء لنا : لكنها استعبدتنا ؛
وان الانبياء سوف يعتقوننا
ولكنهم ايضاً قضوا
حتى على الامل في قلوبنا .
ولهذا ترانا مع الاطفال الرضع
نضرع اليك ساجدين .
فاشفق علينا ولتكن شعانيننا
عربون حظوة في عينيك .
تنازل ، يا رب ، تنازل
وتقبل الصلب ومزّق هذا الصك ؛[3]
« فمبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

(١) تكوين ٣–١٦
(٢) زكريا ٩–٩
(٣) كولسي ٤–٢٤

١١ — اجاب الخالق خلائقه الخارجة :

يا جبلة يدي ، لما عرفت
ان الشريعة لا تقوى على خلاصك
اتيت بنفسي ؛
اجل ان الشريعة لعاجزة
عن انقاذك لانها لم تبدعك .
والانبياء كذلك عاجزون
لانهم هم ايضاً من صنع يدي ؛
كما انت ،
انما يبقى لي وحدي
ان اسدد ما ترزحين تحته
من ديون .
باعني الناس من اجلك فتحررت
صُلبت من اجلك فحييت انت

قضيتُ ميتاً
لأعلّمك ان تشيدي :
« مبارك انت الآتي :
لتبعث آدم » .

١٢ — اما احببت الملائكة ؟

ولكنني لم ابخل بهذا الحب
عليك فانت فقير معدم .
واخفيت جلالي
وانا الغني صرت فقيراً بملء اختياري
واحببتك كثيراً
جعت وعطشت في سبيلك
وترديت باطمار الفقر
وجبت الهضاب واللجج والأودية[1]
وانا ابحث عنك انت التائه المشرد[2]
ودعيتُ حَمَلاً[3]
لكي افتنك بصوتي وانقذك
ومن اجلك اريد ان اجود بذاتي
لأنتزعك انا الراعي[4] من اشداق
الذئاب .
واني اتحمل كل شيء
واريد منك ان تقولي :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

---

(١) حزقيال ٦-٣ ، ٣٦-٤٠ و٤٦-٦
(٢) متى ١٨-١٢
(٣) يوحنا ١-٢٩
(٤) عب ١١-١١

١٣ – الاقوال تعقبها الافعال .
وحين بلغ يسوع المدينة
حركت اناشيد الاطفال
ضغينة اعدائه كلهم .
فرفع ابصاره
وصبها على صهيون
وتفجع عليها وقال :
« ولولي ، يا اورشليم :
لانك وجدت اطفالك
وابناءك معلمين للاباء
وانك لتتباهين بالشر والخبث
واما الى الخير
فتجرين شيخوختك جرًا .
انهم لافضل منك
هؤلاء المنشدون لي :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

١٤ – سأدخلك عن قريب :
يا اورشليم ، بعد ان هجرتك حينا .
انا لا ابغضك
وانما انت لا تنفكين تقابليني
بالبغض انا واتباعي .
وعلامَ ابناؤك
يعدّون لي صليبا ؟
أليس بالعصا فلقت أمامهم
البحر كثوب[1] ؟
انهم يحفرون لي لحدًا
بدل مكافأتي ،
لاني بسطت غماماً سترًا لهم[2] .
اني لاهتز طرباً
فانا لاجلهم اتيت .
انا اعشق الأمم وأهوى الخاطئ
الساقط
حتى ينشد محبيّ :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم ! » .

(١) خروج ١٤–١٦ نحيا ٩–١١ (٢) مزمور ١٠٤–٣٩

١٥ — من يرى اعماق القلوب
وبخ اورشليم الخطيئة النهم .
والكاهن الاعظم دخل الهيكل
مع جميع الاطفال .
والابن الوحيد
خشي بيت ابيه
وطرد منه من كانوا فيه
يبيعون ويشترون فقال :
لا يبقى منكم احد هنا ،
لاني انا والاب وروحي القدوس
سوف نمر معاً من هنا .
الآن وجدنا قصراً
في قلوب الودعاء
المنشدين لي
باصواتهم وإيمانهم :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

١٦ — يا ابن الله القدوس :
أحصنا في عداد مسبحيك
وتقبل صلاة خدامك
كما تقبلت صلاة الاطفال قديماً .
اشفق على من خلقت
وعلى من احببت
عندما حللت في ارضنا .
امنح السلام لكنائسك
التي عكرت الاعداء سلامها .
واعطني انا ايضاً اعطني
ياخلص . صفحاً عن خطاياي
هبني : يا الهي ، ان انطق بما تشاء
وابعد الكآبة عني
لكي لا تثقل روحي :
واظهرني مثقلاً بالثمار
وجديراً بان اقول :
« مبارك انت الآتي
لتبعث آدم » .

# المونسنيور يوحنا رزق

١٨٧٠ — ١٩٤٥

بقلم جرجي ابرهيم نصر

درجت الأمم وتبارت الشعوب المتمدّنة على تكريم أدبائها وعظمائها ونوابغها بُناة الحضارة الأدبية باقامة الحفلات والإشادة بهم في الكتب والصحف احياء لذكراهم ؛ وتشجيعاً للناشئين للنسج على منوالهم وترسّم خطاهم.

في الأمس القريب طوى الموت في لبنان صفحةً نيّرةً من صفحات أعلام الفكر والأدب ؛ وغيّب صورةً لبنانيةً جميلةً تألّق نورها في اوائل عصر النهضة الفكرية ، ولم يكُ هذا النبراس المضيء محظوظاً في حياته ولا في مماته : فلم ينبر قلم لرثائه ؛ ولا فطن مؤرّخ الى تخليد أعماله وآثاره على ما كان به من وطنية متّقدة وغيرة على النهوض بلبنان الحديث وتهيئة السبل لسعادته ورفاته ، فرأيت أن أزيح سدول النسيان عن تلك الشخصية الكريمة ؛ عملاً بواجب مفروض على المواطنين الباقين حيال رجالاتهم الغابرين ؛ عنيت بهذه الصورة الجميلة رجل الله البار المفضال.

المونسنيور يوحنا رزق

كان رحمه الله كاهناً فاضلاً وأديباً كبيراً وخطيباً مفوّهاً : جمع بين سعة الاطلاع ، وفلسفة الحياة ؛ وعمق التفكير ، وبين بلاغة القول وحسن الأداء.

كان قبل سيامته كاهناً يُطلق عليه اسم صالح — وكان أبوه المعلم يوسف صالح رزق (١٨٣١—١٩١٦) ووالدته ملكة مبارك رزق (١٨٤٠—١٩٢٠). — أبصر النور في جزين في ٣ شباط سنة ١٨٧٠ واقتبل سرّ العماد المقدس من يد نسيبه الخوري مخايل رزق ؛ ثم تلقّى علومه الابتدائية في مدرسة ماري يوسف جزين التي هي وقف على أسرته ، على يد الخوري يوسف الطنب ، فظهرت عليه سماة النباهة والذكاء ؛ وكان من المجلّين بين أقرانه.

وفي سنة ١٨٩٠ دخل مدرسة مار عبدا هرهريا على زمن الخوري يوسف آصاف ، وسيم كاهناً من يد المطران بولس مسعد ١٨٩٢ .

ثم عاد الى جزين فدرس اللاهوت على الخوري يوسف الطنب ، ثم علّم الصرف والنحو والبيان في مدرستي قرنة شهوان وماري يوسف جزين .

وفي سنة ١٨٩٨ أوفده المطران بطرس البستاني مرسلاً مارونياً الى المكسيك ليتفقّد فيها شؤون الرعيّة . نشخص الى تلك البلاد في أوائل هجرة اللبنانيين، فوقف على أحوالهم وشدّد عزائمهم ، وعمل على جمع كلمتهم ، ثم انصرف الى درس اللغة الاسبانية فبرع فيها وأجاد حتى أصبح ببرهة وجيزة يخطب فيها كأحد أبنائها المجيدين .

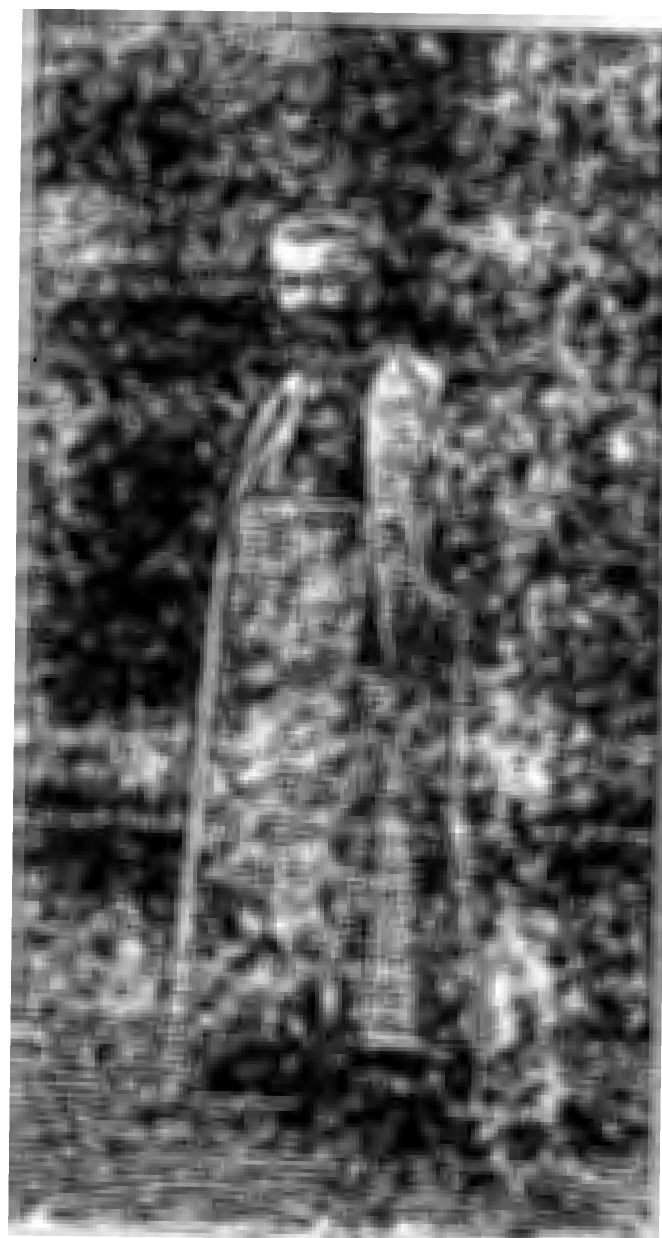
وفي سنة ١٩٠٠ منحه المجمع المقدس لنشر الإيمان ، لقب مرسل رسولي ، وسنة ١٩٠٣ نال لقب مونسنيور مع رتبة حبر روماني .

وفي سنة ١٩٠٥ اختاره أسقف « شيواوا » في المكسيك المطران « نيقولا بكافيلاس » نائباً عاماً في أبرشيته اللاتينية ، فخدمها سبع سنوات ، وتعمّق في اللغة اللاتينية . ومن غيرته الرسولية تأسيسه ميتماً لأبناء العمّال . ومطبعة كاثوليكية كانت تنشر المطبوعات الدينية .

وفي سنة ١٩١٠ نشبت ثورة في المكسيك كان هدفها ، نزع الحكم من يد الحاكم « بورفيرو دياز » فأنشأ المونسنيور رزق جريدة باللغة الاسبانية دعاها « مكسيكو » ضمّنها مقالات نفيسة ، تحدث فيها عن أضرار الثورات في البلاد بأسلوب رفيع اتّسم بالحكمة والحصافة وبُعد النظر ، وتناول فيها حضارة العرب وأمجادهم المطويّة ؛ ولمّا نجحت الثورة اضطرّ الى مغادرة البلاد ، فسافر الى فرنسا وبقي في باريس ستة أشهر ومنها أبحر الى ايطاليا فنزل في دير الآباء الحلبيين الموارنة ثم في دير مار اشعيا للرهبان الأنطونيين؛ وفي تلك المدة كان يتردّد على الكليّة الغريغورية ويراجع الحقوق الكنسية .

وفي سنة ١٩١٢ عاد الى جزين وانصرف الى خدمة النفوس ومساعدة الغريب والعطف على الضعيف والكتابة في مختلف الحقول ، ودرس حالة لبنان تمهيداً لإنشاء مشاريع عمرانية إلاّ أن الحالة الدولية التي اضطربت آنذاك لم تترك له مجالا لتنفيذ مشاريعه .

ولمّا نشبت الحرب الكونيّة (١٩١٤—١٩١٨) سافر الى باريس وتطوّع في مؤسّسة الصليب الأحمر الفرنسي ، فبقي طوال مدة الحرب مرشداً روحياً لها ، فأسدى للانسانية المتألّمة أجلّ الخدمات ، وعاد الى وطنه لبنان سنة ١٩١٩ بعد أن وضعت الحرب أوزارها؛ فأقبل على الكتابة تأليفاً وترجمةً ، وعلى تحقيق بعض منجزات عمرانية ومشاريع وطنية، منها إنشاؤه فندق الشالوف في جزين تعزيزاً للسياحة التي كان يرى فيها أوسع الرزق للبنان .



المونسنيور يوحنا رزق الجزيني

١٨٧٠ – ١٩٤٥

وفي ٢ ايار سنة ١٩٢٦ أنشأ في جزين جريدة « الشلال » غايتها الخاصة كانت تنشيط الاصطياف في ربوع لبنان فضلاً عمّا كان ينشر فيها من الأبحاث القيمة في الأدب والتاريخ والسياسة ، فعاشت زهاء سنتين ثم احتجبت عن الظهور .

آثاره الأدبية : ١ً — الجلاء المسيحي : ترجمه من الفرنسية الى العربية ونشره بالطبع سنة ١٩٠٠ بعيداً عن وطنه في المهجر وهذا المؤلف هو الجزء الاول من كتاب للمونسنيور اوجانيوس كوليه رئيس اساقفة ريمس في فرنسا وقد ذكرته مجلة « المشرق » ٣ : ٤٧٥ .

٢ً — النفائس : كتاب يتضمن كلمات تاريخية وسياسية واجتماعية طبع في مطبعة العرفان بصيدا سنة ١٩٣٣ .

٣ً — تاريخ الحرب الكبرى: الأصل الفرنسي لفيكتور جيرو وقد أشفعه المترجم بملحق لتاريخ الحرب الكبرى في لبنان وقد سرد فيه الحوادث المؤلمة التي وقعت في لبنان واشترك فيه مع الترك الطغاة ؛ كثير من اعيان اللبنانيين ووجهائهم يوم احتكروا الأقوات وأجاعوا الشعب وأذلّوه ؛ طبع في مطبعة العرفان بصيدا سنة ١٩٣٤ .

وأنجز مخطوطة ضد الماسونية تقع في مايتي صفحة . ودوّن مجموعة من رسائله وتقاريره ومواعظه لا نعرف عن مصيرها شيئاً بعد وفاته ، ونشر مقالات كثيرة في مواضيع مختلفة على صفحات الجرائد والمجلات .

اللغات التي كان يجيدها : كان رحمه الله يجيد من اللغات : العربية والفرنسية والأسبانية واللاتينية والإيطالية، وكان لإلمامه باللغات الأثر البعيد في تطوّر تفكيره، واشراق نفسه، فكان حديثه عن الشعوب التي أجاد لغاتها ، حديث العالم الخبير بتطوّر مدنيّتها وثقافتها ونهضة شعوبها وعاداتها وقوانينها .

وطنيته : كان وطنياً حمياً يتغنّى بمجد لبنان ، ويدعو الى المحافظة على استقلاله ورفع كلمته والتمسك بأخلاق قومه وعاداتهم الحميدة ؛ يلتهب غيرة على إنشاء المشاريع العمرانية ، وتعزيز الثقافة ونشر العلم في أرجاء لبنان حتى يظلّ موطناً للتفكر والرقيّ والإشعاع ، كما كان وفياً مخلصاً لرجال الدين وأرباب الفضيلة والعلم ، وكان بينه وبين الطيّب الذكر المرحوم الأباتي لويس عبد الأنطوني البعبداتي ، صلات ودّ وصداقة ؛ وقد وصفه بعد مماته بقوله :

« كان مملوءاً غيرة وشهامة ، ومندفعاً بكل ما يعود على الطائفة بالخير،

ولم يقدّروه قدره إلاّ بعد وفاته ، عملاً بالآية القائلة : الصدّيق يعيش مهاناً . ويموت مكرّماً : ويظلّ قبره مُمجّداً » .

وكان جورجاً مهيباً : وقوراً ، خفيف الظلّ : عنيفاً ، متواضعاً : أنيس المجلس : عذب الحديث : وكان يحذّر الحاكمين من ارتكاب المظالم والعناية بأمور لبنان وتعيين موارده وضبط ادارته ويدعوهم الى العطف على الرعيّة والسهر على راحتها ، والعناية بشؤونها وتخفيض الضرائب ، برسائل تنطوي على الحكمة وسداد الرأي : ومن تلك الرسائل التي عثرنا عليها : رسالتان : الاولى الى الكونت دي مارتيل المفوض السامي للدولة المنتدبة وتتناول : وقد عدّد له فيها أعمال كلّ من أسلافه ، وناشده أن يوجد الحلول التي توافق كيان لبنان وتأمين رفاهية شعبه وتصغير هيكل الحكومة : والرسالة الثانية الى الشيخ بشاره الخوري رئيس الجمهورية اللبنانية يطلب منه ان ترصد وزارة الصحة والاسعاف العام في ميزانيتها اعتماداً لستّة أسرّة مجانية لفقراء قضاء جزين : وممّا جاء في هذه الرسالة قوله :

« ان الكاهن الذي لا يهتمّ بفقراء رعيّته ، هو بئس الكاهن ، ومثله الحاكم : ان الحكومة الانكليزية في فلسطين قد جنّفت عشرات الكيلومترات وأنشأت عشرات المصحّات والمستشفيات محافظة على الصحة العامة في بلد كان مقبرةً لساكنيه ، أمّا الآن فبفضل هذا التدبير أضحى بلداً صحّياً . فاعطف على الفقراء تكسب قلوب الجميع ، لأن الإكثار من المؤسّسات الصحيّة في بلد ، هو أكبر دليل على مدنيّته ورقيّه وأعظم محبّب للشعب بحكومته » .

وبعد أن جاهد جهاداً حسناً في كرم الرب ، أصيب برجفة عصبية خطيرة لازمته حتى وفاته . فلم تفتر له عزيمة ، ولا فارقه حبّه للكتابة ولنفع الناس ، بل كان يستعين على الكتابة بأنسبائه وأخصائه ، ويملي عليهم رسائله ، فممّن أملى عليهم المؤرخ الأب يوسف أبي نادر الأنطوني الجزّيني الذي عُنيَ بأموره الروحية في آخر أيامه ، فوقف على أدوار حياته ، وتعرّف عن كثب ، الى روحه المسيحية وأخلاقه العالية .

وقد لفظ أنفاسه الأخيرة في داره في جزين يوم الثلاثاء ١٩ حزيران سنة ١٩٤٥ فذهب مأسوفاً على مبرّاته وأخلاقه وعلمه وجهاده ، ودفن باكرام في مدفن كنيسة مار يوسف في جزين التي هي وقف أسرته تغمّده الله برحمته ورضوانه .

بكاسين جرجي ابرهيم نصر

# خليل يوسف نصر

١٨٩٢ — ١٩٥٤

بقلم جرجي ابرهيم نصر

كان كاتباً أديباً وشاعراً رقيقاً وصحفياً واسع الأفق. أبصر النور في بكاسين في ١١ تشرين الثاني سنة ١٨٩٢ من والدين هما: يوسف بن شاهين بطرس عبّود سعد سمعان أبو رعد نصر واميلي ابنة مارون شاهين مارون مخول شربل نصر، ونشأ وترعرع في كنفيهما مشمولاً بالرعاية والحنان، وتلقّى مبادئ العلوم في وطنه وأتمّها في مدرسة قرنة شهوان فكان من المجلّين. وانصرف الى تدريس الناشئة مدةً وجيزة، فغرس في نفوس الطلاب حبّ العلم ومحبة الوطن والتمسك باهداب الدين.

وفي اوائل سنة ١٩١٢ هاجر الى مكسيك حيث زاول التجارة ردحاً من الزمن ولم تحُل أعماله التجارية دون متابعته رسالته الأدبية.

فان اللبنانيّ مهما طالت غربته عن وطنه، ومهما بلغ من الجاه وأدركه من الثراء في دار غربته، فانه لا يزال دائب الحنين، دائم الشوق الى مسرح خياله ومثوى آبائه، تراوده أحلام العودة، وتساوره ذكريات الطفولة والشباب، فهو يتمنّى لو ضُمّ رفاته الى تراب أجداده ومواطنيه، وهيهات أن تتحقّق أحلام الكثير من هؤلاء النازحين، فيقضون أسىً وضنىً في دار الغربة، ومن هؤلاء المغتربين هذا الأديب اللبناني المغمور الذي ركب متن الاغتراب فتياً وجاهد في الحياة جهاداً مستمراً، واحترف الأدب في دار هجرته، فأنشأ مع زميله الاستاذ داود سليم الشرتوني جريدة « الفرائد »

في مكسيك بعد أن اشتريا امتيازها من صاحبها الشيخ ناصيف الفضل سنة ١٩٤٥ وتابعا السير على منهجه في بعث التراث العربي الدفين ، ونشر الأبحاث الأدبية ومعالجة القضايا العربية الوطنية ، وخدمة الجالية اللبنانية ؛ وقد بذلا تضحيات وجهوداً لرفع مستواها الصحفي في مجالات مختلفة من مجالي الأدب والفكر . وقد تفرّد « الخليل » بنشر مقالات أدبية ، وسياسية ، واجتماعية ، ووطنية . عالج بها ضرورة تعليم أبناء الجالية اللبنانية في مكسيك لغة آبائهم وأجدادهم ، وحثّهم على زيارة وطنهم الأول لبنان . لكي تنطبع آثاره وحضارته في أذهانهم ، وحتى تظلّ الصلة مربوطة بينهم وبين الوطن الأول وحتى لا تنقطع هذه الرابطة باندثار آبائهم .

ثم أنشأ مجلة « لبنان » باللغتين العربية والاسبانية ، وكانت الغاية من إنشائها تعريف الأجانب الى تاريخ لبنان وحضارته وأمجاده عبر العصور ، وقد كتب فيها بحوثاً نافعة ومفيدة عالجها بتؤدة وحكمة وبُعد نظر .

وحسبه فخراً أنه في الآونة الأخيرة من حياته وجّه اهتمامه الى تدوين تاريخ الهجرة اللبنانية والسورية والفلسطينية الى مكسيك بالاشتراك مع زميله الاستاذ سليم عبّود فجاء الكتاب في مجلّد ضخم نافع دلّ على مدى جهادهما وتضحيتهما .

مرضه ووفاته : وقد أصيب رحمه الله نتيجة لجهوده وإرهاقه بعلّة قلبية حادة لازمته طويلاً وبرّحت به أشد التبريح وألزمته الفراش زمناً فعانى من جرّائها آلاماً استنزفت قوّته وماله .

وهكذا ظلّ هذا اللبناني المجاهد يناضل في ميدان الأدب والفكر ويؤدّي رسالته الأدبية حتى أدركته الوفاة صباح الاثنين في ١٠ من ايار سنة ١٩٥٤ في مكسيك فخسر لبنان بفقده إبناً باراً ووطنياً صادقاً وصحافياً قديراً قضى حياته في خدمة وطنه ولغته .

وقد هرع أبناء الجالية اللبنانية الى داره يؤاسون أسرته ويشاطرونها اللوعة والأسى وكان في مقدّمة المعزّين حينذاك الوزير المفوض الشيخ خليل تقي الدين وأركان المفوضية ووجهاء الجالية يتقبلون التعازي ، وشيّع جثمانه الى وكالة دفن الموتى التي غصّت بالمشيّعين وغمرت بجثات الأكاليل ، وهناك صلّى على جثمانه لفيف من الاكليروس الموقّر برئاسة الخوري بطرس القهوجي الذي القى بعد الانجيل المقدس تأبيناً بليغاً مبيّناً عظم الخسارة

التي تحلّ بالجالية اللبنانية منوّهاً بالخدمات الجليلة التي أسداها لوطنه لبنان وابنائه المقيمين والمغتربين .

وبعد الجناز نُقل الجثمان الى المدفن الاسباني في موكب مهيب حيث ووري في الثرى بين الزفرات والعبرات وتوالى المؤبنون في تعداد مناقبه فوفود حقّه من التأبين .

وقد نعته الصحافة العربية والمكسيكية مبدية أسفها على فقده وعددت مناقبه ، ومكارم اخلاقه ، وما اتصف به من نبل وكرم وأدب وعلم ؛ وقد نشرت الجرائد الكثير من المراثي التي قيلت فيه .

وتلقيّت نعيه بسيل من العبرات وسلسلة من الزفرات ، وحفظتُ له على مدى الأيام طيب المودّة وأجمل الذكريات ؛ وآليتُ على نفسي أن أحمّل الى الناطقين بالضاد ، آثار فضله وأدبه وغيرته على لبنان وأبنائه ، فرثيته بقصيدة مطوّلة أختار منها هذه الأبيات :

حيٌّ بذكرك والحياة تزول ونضيرُ فضلك ما عراه ذبولُ
قد راعني الخطبُ الأليم ووقعه فعرا فؤادي وعشةٌ وذهول
ماذا أقول وخطبك الدامي حنى ظهري : وإني بالجوى مكبول
أعليتَ شأناً للصحافة عالياً بمباحث هي للخلود كفيل
درر بأنفاس الخلود تعطّرت ولها من الحلل اللطاف ذيول
خلّدتَ ذكرك في المآثر والنهى يفنى الورى والذكرُ ليس يزول
ووهبت روحك للبلاد مجاهداً وبك المواطن في النضال تصول
وتركتَ ذكراً خالداً متألقاً بسنى المحاسن ما عراه أفول
ورفعت للعرب الكرام معالماً ما إن لها بعد النهوض خمول
ما مرّ ذكرك في فؤادي مرّةً إلاّ تولاّني أسًى ونحول
ماذا أعدّد من مآثرك التي هي بالحقيقة للكرام سبيل
فلئن طواكَ الموتُ في جوف الثرى فلك القلوبُ منازلٌ وطلول
فالمرء يُطوى والحياة قصيرةٌ عمرٌ بأثقال الهموم يطول

...

ما همّه لو عاد يوماً للحمى ورأته مُردٌ في الحمى وكهول
لرأى السواجعَ في الرياض نواشحاً للفلّ والنسرين منه عويل

ولقد قضى في غربة شوقاً الى · وطنٍ وجفنُ الشعر منه كحيل
ناحتْ حمامات النوى في يومه · والدمعُ من فوق الخدود همول
فلئن قضى فله القلوبُ مضاجعٌ · وله الكرامة والثنـا إكليل
والذكرُ باقٍ والجنونُ قريحة · ولكلِّ حيٍّ للمقام رحيل

وكان بيني وبينه رسائل تفيض شوقاً وحنيناً الى هذا الجبل الغنيّ برجاله وجماله الذي لا ينساه ابناؤه مهما شطّ المزار وبعُدت الدار على حدّ قول شاعرنا اللبناني الكبير المرحوم الاستاذ بولس غانم :

وكيف تنسى ظباء البرّ مَوْردَها · وكيف تسلو طيور الجوّ أوكارا

كما كانت له مساجلات شعرية ، مليئة بذكريات صباه وملاعب شبابه ومراتع أخدانه ، ومن هذه المساجلات قصيدة بعث بها إليّ قبل وفاته بقليل . وقد غمس قلمه بدمه ليخطّ حروفها ، وكأنه رحمه الله كان يتوقّع أن يلبّي داعيَ ربّه في دار غربته : وقد أرسل اليّ الأبيات الآتية وهي آخر ما خطّه قلمه :

أمذكريّ زمنَ الصبا · والعيشَ في دار السرور
حيث البلابل أنشدت · للنجم الحان الدهور
سكرت بخمرة مائه · متدفقاً بين الصخور
وشذا خمائله نمتْ · ما بين أوكار النسور
وتذيع أرزته لعصر الـ · نور تاريخ العصور
وربى شواهقه تعير الـ · حسن ربّات الخدور
لبستْ عذارى الحيّ من · ثلج الربى بيض الحبور

أبناؤه نشروا الحضا · رة بالصليل وبالصرير
فتحوا المشارق والمغا · ربَ واعتلوا متن البحور

يا باعثاً أشواقه · ناراً تجلّتْ في السطور
حبّاً مقيماً في الضلو · ع ، ونازلاً طيّ الصدور
ذكراك رائعة الشذا · عبقتْ بأنواع العبير

أترى نعودُ الى الحمى ونرى الأحبّة في حبور ؟
منذ الطفولــة ذكره في خاطري مثــل العطور
تشدو على أفنانــه في الصبح اسراب الطيور
انشودة الصبح الجميل وبسمة الفجر الطهور

•

وطني الصغير بحسنــه ينبي عن الوطن الكبير
حيث الصنوبر مرسلٌ خضر الذوائب كالشعور
كم ذا حززتُ بذكره عنــد العشيّة والبكور
وذكرت ايــام الصبا في المهد والكوخ الحقير
وكم أصعّدُ في بعيد الـ ارض انّات السعــير
شوقاً الى لبنان حيّــاً أو رميماً في القبور .

وقد رددت عليه بالأبيات التالية :

تشتاق روحُكَ للربى شوقَ العطاش الى الغدير
حيث الغصون ترنّحت طرباً على رقص الطيور
والروض أسكره مزيج الـ ظلّ بالمــاء النمــير
والزهر ينفث نشره من كلّ فوّاح العبير
وتودّ ان تحتلّ دا ركَ عنــد اوكار النسور
مــا بين خافقة القلوب وبين بــاسمة الثغور
لا في القصور الشاهقات ولا الخورنق والسدير
بــل ظلّ بيتٍ رافلاً بالرغد في الكوخ الحقير

•

ضاقت بهمّتك الـ رواحل فاعتليت على البحور
يا شعلةً من همّــة ثارت بنفسك كالسعير
فهببتَ للعلياء تقفي الـ عزّ للأمــر الخطــير
حرّكْ منّاكَ فإنهــا فيها الشفاء مــن الثبور
فاذا بعدتَ عن العرين فأنتَ باقٍ في الضمير

واجعلْ قريضكَ بلسم الـ داء العياء على الدهور
عِش بالرجاء فإنّ في معنى الرجاء شفا الصدور
حنَّت اليك ربوعنا كالأم للولد الأسير

*

تشتـاق روحك غفوةً بـين الخمائل والزهـور
فاذا هجعتَ فأنت بين الـ ناس عـارٍ من شعور
إنّـا نريـدك باعثاً موتى الشعور الى النشور
ببديع آيٍ من نظيمك أو بديعٍ من نثير
تجني وتجمعُ ما جنيتَ كنحلٍ في التقفير
وتعود يلقـاك الحمى وبنوه طـرّاً بالحبور

نماذج من نثره : ويطيب لنا أن ننشر بضع قطع من نثره نقتطفها من رسائل كتبها لي فيها تنفحات عاطرة من الشعور الصادق ، وتوهّج العاطفة ، وشدّة اللوعة وحرارة الوطنية ممّا يهزّ النفوس ، ويذكي الفؤاد : نقتطف منها ما يلي : وهذه واحدة منها تاريخ ١١ نيسان سنة ١٩٤٧

ابن العم الحبيب جرجي حفظه الله

كما تقتبل الأرض العطشى وابل الأمطار فتحيي غرسها ، وتنمي أشجارها ، وتنضج ثمارها ، هكذا كان وقع كتابك الأنيس المؤرخ في اليوم الأول من الجاري على عواطفي وأشواقي وحنيني .

لقد عادت بي الذكرى الى ايام الصبا ، الى البلدة الجميلة المحبوبة بكاسين ، حيث دببتُ على أرضها اليانعة صغيراً ، وتسلّقتُ روابيها الساحرة يافعاً — ذكرتُ آلافاً من الذكريات العذبة — وأول ما جال في خاطري هو زفاف والديك حيث برزتُ للرقص مع الراقصين لأول مرة : فهل ما يزالان حيّين ؟ وهذا كل ما اتمنّاه .

ثناؤك على (الفرائد) ليس الاّ ثناءك على نفسك ، لأنها جريدتك واؤمل ان تكون في المستقبل ميداناً لعرائس أفكارك ولعبقرية الشاعر الفذّ الصديق الاستاذ بولس بك غانم ومسرحاً لشيطان شاعرية رفيق الصبا الاستاذ سليم عواد ، بلّغ الاثنين أرقّ تحياتي وأذكى شواعري .



الاستاذ خليل يوسف نصر

١٨٩٠ – ١٩٥٤

لا أستطيع لضيق الوقت أن اكتب مطوّلا عن خطة (الشرائد) في المستقبل وما تعانيه من قحط في المواد والمادة : لأنني مزمع أن استقل الطائرة نهار الغد الى جنوب البلاد لإتمام العمل الذي أخذته على عاتقي ألا وهو احصاء عدد نفوس اللبنانيين والناطقين بالضاد المقيمين في جميع انحاء الجمهورية المكسيكية : وعندما يتبادر الى ذهنك ان مساحة أرض مكسيك تبلغ ما يقارب المليونين من الكيلومترات المربّعة ، تدرك عندئذ ما ألاقيه في أسفاري من مشقّات ومتاعب ، لم يبق لانهاء العمل سوى اربع ولايات لا غير : وسأنتهي من الاحصاء بعد شهرين ان شاء الله : وبعد عودتي سأكتب اليك بخصوص الجريدة وعن الخطة التي سأنتهجها فيما بعد .

لقد أخذتُ منذ عهد طويل رسالة من بلبل المنابر الاستاذ بولس بك غانم أثنى بها عليك ثناءً عاطراً وبشّرني بمستقبل لك باهر : فسررت بما أنتَ عليه من مقام ادبي رفيع : ومما قاله لي اننا اخوان تربطنا روابط الدم والأدب .

وفي الختام اصافحك وابعث اليك بتحيّات أرق من نسيم صنوبر بكاسين : طالباً لك التوفيق ورغادة العيش .

ابن عمك خليل نصر

وهذه ثانية من رسائله يهزّه فيها الحزن والألم ويطلق زفرات حادة اذ بلغه نعي خاله في الوطن ، فيتذكّر أباه وأمّه وأخاه الذين فقدهم إبّان الحرب العالمية الأولى ، وقد أثرت في نفسه هذه الاحداث الموجعة وانطبعت في أعماقه هذه الصور الحزنة واللوعة المحرقة والعواطف النفسية العميقة فيقول في رسالته تاريخ ١٦ آذار سنة ١٩٥٠ .

ابن العم الحبيب جرجي حفظه الباري

... كنت كلما أود ان اجاوبك على كتابك الذي حمل اليّ وفاة المرحوم خالي يوسف ، طيّب الله ثراه ، ترتجف أناملي ويتولاني القنوط ، ويستحوذ على نفسي اليأس ، وتحول العبرات دون املاء العبارات ، لأنه كان، رحمة الله عليه ، كل ما بقي لي في هذه الحياة من أمل ، فبفقده فقدتُ لذاذة العيش والسعادة معاً ولا سيما قد فقدت قبلاً والديّ وأعزّ انسبائي ولم اتمكن أن أكون بجانب أحدهم ساعة الاحتضار لأطبق جفنيه .

فيا لله ما اقسى الحياة وأمرّ التفرقة . ثمانية وثلاثون عاماً تمرّ دون ان تمكنني الأحوال في خلالها من العودة الى البلد الطيّب الذي دببتُ على أرضه، وشربتُ غزير مائه ، وتفيّأت ظلال أشجاره، وأكلت يانع ثماره .

يا عزيزي جرجي لقد ذهب الشباب وسيذهب المشيب قريباً ، وها قد امست شمس الحياة على وشك الأفول ، ولا أمل بالعودة الى الوطن الأم لإلقاء آخر نظرة على ربوعه الخلابة ، ووضع اكليل من الزهر على ضريح من رقدوا تحت التراب ، الذي ولا شك ترمقنا عيونهم من وراء حجاب الأبدية ، كل هذه الذكريات المؤثرة كانت تمرّ بمخيلتي ، فتقلق راحتي ، فينقبض قلبي من الكآبة وقلمي عن الكتابة ، اصافحك وأدعو لك بالتوفيق.

ابن عمك خليل نصر

وهذه ثالثة تنضح بالأنين وترتسم فيها معاني الحزن والأسى العميق على أثر اصابته بداء القلب ، تاريخ ٢٧ حزيران سنة ١٩٥٢ وفيها يقول :

ابن العم العزيز جرجي حرسه الله

أصافحك بكل شوق وأتمنى لك والى الأسرة الكريمة خير التمنّيات ورغد العيش ، إن انقطاع كتبي عنك كان ناتجاً عن مرض عضال ألمّ بي منذ سنة ونصف وبيّن ألا وهو ذبحة في الصدر وضيق تنفّس ، وقد تحمّلت اوجاعاً مؤلمة ممّا أزال في الفراش باشعار من الطبيب ، الا ان افكاري كانت عندك وذكرك العطر ملء خاطري ، اضمك الى صدري ولو عن بُعد معانقاً اياك حفظك الله طويلاً .

خليل

وهذه رابعة من رسائله يتألم فيها لعادات البشر واخلاقهم الذين يطربون لوداع عام مضى واستقبال عام آتٍ وهم يجهلون انه عام مضى من حياتهم فيقول :

عزيزي جرجي

بينا نحن باجتماع عائلي مع بعض الأقارب والأصدقاء منتظرين قدوم العام الجديد ، اذا بعقرب الساعة يدق الثانية عشرة ، مبشّراً ببزوغ العام الجديد ، فوقف القوم بعد أن اختلجتهم نشوة الطرب ، شربوا الكؤوس حتى الثمالة ، يدقّون الكأس بالكأس ويشربون الأنخاب ، وهم في هزج وطرب،

يودّعون عاماً مضى ويستقبلون عاماً أتى ؛ وقفتُ مع مَن وقف ؛ وفي العين دمعة وفي القلب حسرة ؛ وشربتُ ما حوته تلك الكأس .

وتركتُ الناس وشأنهم ، وانزويتُ في غرفتي أتأمّل عادات البشر الذين يطربون لعام مضى من حياتهم ، الذي يبعدهم عن المهد ويقرّبهم من اللحد ، فهم كالقرود يلحسون المبرد ويتغذّون من دمائهم ؛ لكن هذه سنّة البشر .

معايدتي اليك جاءت متأخرة ولكنها كالخمرة المعتّقة كلما طال عهدها لذّ طعمها ، وفقّك الله ابدًا معافى .

خليل

وهذه خامسة من رسائله تاريخ ١٠ آذار سنة ١٩٥٤ يخفق فيها قلبه بحبّ الوطن وبالحنين الى لبنان ، مهد أحلامه ومسرح صباه فيقول :

جواباً عن رسالتكم المضمّخة بعبير لبنان وأرزه الخالد ، لقد ذكّرتني يا عزيزي جورج بلبنان وطني المحبوب ، فهو لوحة من جنان الخلد ، وحلية من حُلى الطبيعة ، فحنيني اليه حنين الساجعات الى وكناتها ، وحنين الفطيم الى لبان المرضعات ، بل شوقي الى هوائه ومائه كشوق الظامئ الى نمير الماء أو العليل الى البُرء والشفاء .

طافت في مخيّلتي ذكريات دفينة عابقة بأريج عطر الوزّال والشيح والشربين والصنوبر ، فأخذتني نشوة ما لبثت ان اضمحلّت كالضباب الذي تبدّده الرياح وتذريه العواصف ، وقد كشفت لي عن أسرار الحياة ، ومعاني الوجود ، وقسوة الدهر وغدره .

لبنان درّة المشرقين ، وتاج مرصّع باللآلى ، وغرّة على جبين الزمن ، نثر جماله على الكون فتألّق نوره وضياؤه . من أرضه تفجّرت الحكمة والمعرفة ، ومن حسنه استوحى الشعراء والمفكّرون لوحات روائعهم وبدائعهم ، وبأرضه انتصبت هياكل بعلبك فكانت احدى معجزات الفن ، ومن خشب أرزه بنى سليمان الحكيم هيكله العظيم ، وعلى شواطئه بنى الفينيقيّون السفن التي مخرت عباب اليمّ وانطلقت حاملة السلع والنسيج الى أقاصي الأرض بعد أن خبروا فنون الملاحة واكتشفوا نجمة القطب ، فاهتدوا بها في أسفارهم ، وقد بنوا المدن وأقاموا فيها ملوكاً ، وسنّوا الشرائع والأحكام فكانوا روّاداً وأبطالاً مغامرين .

ومن أرضه خرجت الأبجدية التي هذّبت العالم . وصقلت العقول . وقادت الشعوب الى طريق النور والحياة . فنشر ابناؤها معالمها قصياً : وحملوا مشاعلها الى اطراف المعمور ، فكتبوا أروع صفحة في التاريخ .

ومنه خرج الأنبياء والرسل والمبشرون الذين تغنّوا بحسنه ، وترنّموا بذكره . وأشادوا بوصفه فخلّدوه . وأبطال صمدوا عبر التاريخ في وجه الشدائد والملمّات فردّوا الغزاة الفاتحين على أعقابهم خاسرين وعلى أرضه غنّت الشعراء أطيبَ الألحان وأعذبَ الأناشيد : فأفاضت في تعداد محاسنه وجمال مفاتنه .

هذه ذكريات عذبة جالت في خاطري : فتجسّمت عندي الحياة : وهزّني الفخر وتالي المجد : وتضاءلت أمام عينيّ أمجاد العالم وأباطيله : واضمحلّت من نفسي الأوهام كما يضمحلّ الضباب عند تباشير الصباح .

هذا هو لبنان يا عزيزي موطن السحر والجمال : وموطئ أوكار النسور ، فعلى هامه ضفّروا تيجان الملوك وأكاليل الغار .

نحن في هذه الديار المكسيكية نتباهى ونعتزّ بما لنا من ماض مشرق بالحضارة والاختراع والاكتشاف : ذكريات تقضّ مضجعي : وتلهبُ نفسي فتحملني على أجنحة النسيم الى ذلك الفردوس المليء بالمفاتن والمغامرات : المعطّر بأنفاس الآلهة وأرواح النسّاك .

حين أذكر لبنان يشعر جسدي بالراحة وتحسّ نفسي بالرحمة ، فياليت أحلامي تتحقّق فأعود اليه ولو رميماً : بعد أن آذنت حياتي بالمغيب .

لبنان وطن الأرز والخلود ، ومرتع الأبطال والآساد ، ومهبط الوحي والالهام ، ومنبع الحريّة والسلام ، ومصدر الشهامة والشرف ، ورمز الإلفة والمحبة : هذا هو لبنان .

خليل

**مكانته الادبية :** وكان الفقيد يتمتّع بين أفراد الجالية اللبنانية في مكسيك بمكانة ادبية مرموقة . وكان مواطنوه على اختلاف نزعاتهم يقدرونه قدره وينوهّون بفضله كما يتضح من بعض ما قاله فيه صفوة من الأدباء :

قال الأديب الكبير والشاعر العبقري المرحوم الاستاذ بولس غانم :

فُجعت الصحافة اللبنانية في المهجر بفقد ركن من اركانها جاهد في سبيلها وفي سبيل الدعوة للبنان سنين طوالاً . لم يجتزئ فيها بعصارة قلمه ووحي خاطره ، بل أنفق في سبيل ذلك ما تملكه يداه ذلك هو الأديب الكبير الاستاذ خليل يوسف نصر .

نشأ خليل ذكيًّا في أحضان والديه اللذين بذلا في سبيل تعليمه جُلَّ ما تملكه يداهما ، فكان عند حسن ظنّهما به ، متفوّقاً على أقرانه في سني دراسته وكانت حرقة الأدب قد ملكت عليه مشاعر نفسه وكان يصبو الى إنشاء صحيفة يستودعها وحيَ مشاعره : وعصارة قلمه ، وصادق وطنيته ؛ ولمّا عجز عن تحقيق أمنيته في لبنان ، هاجر الى ما وراء البحار واستقرَّ في مكسيك مهاجرًا يلتمس الثراء والكسب كغيره من اللبنانيين ، فاحترف التجارة صادقاً مخلصاً في معاملاته ، غير لاه عن أداء رسالته الأدبية ، وأبت عليه نفسه الحرة إلاّ ان ينشئ صحيفة عربية في بلد صدق فيه قول المتنبيّ :

ولكنَّ الفتى العربيَّ فيهـا      غريب الوجه واليد واللسان

فأنشأ فيها جريدة « الفرائد » ثم مجلّة « لبنان » اللتين تولّتا الدفاع عن حقوق أبناء وطنه في المهجر ورفع الاسم اللبناني ونشر اللغة العربية بين المواطنين المهاجرين وذاق فيها ما ذاق من غدر القدر وحرقة القلم وانصراف ابناء المهجر عن العناية بأمور لغتهم وثقافتهم ولكنه مع ذلك ظلَّ مثابراً مجاهدًا بعزيمة صادقة لا تني ونفس أبيّة وقلم سيّال ، وصراحة في الحقّ ، فكانت له في صحيفتيه المقالات الشائقة التي تدلّ على تضلّعه من الأدب وإلمامه بشتّى أساليب الصحافة الى ان توفاه الله كالجندي في حومة الوغى وقلمه بيده وثقته بنفسه وبوطنه ، فذهب مأسوفاً عليه مبكياً على أدبه الجمّ ، وقضى والحنين في قلبه الى وطنه الأول لبنان وأمنيته بعد موته قول القائل :

يا بني أمّي اذا حضرت      ساعتي والطبّ ابليسـي
فاجعلوا في الأرز مقبرتي      وخذوا من ثلجه كفنـي

وقال الدكتور وليم نعمه وكان صديق الفقيد الحميم :

كان المرحوم الاستاذ خليل نصر كاتباً أديباً وشاعرًا رقيقاً ووطنيّاً صادقاً كريم الاخلاق طيّب السريرة .

ولد في بكاسين من والدين كريمين وتلقى دروسه الأولية في مدرسة قريته وأكملها في مدرسة قرنة شهوان .

ثم عهد إليه بتدريس اللغتين العربية والفرنسية في كفرحونة (جزين) وظلّ يؤدي رسالته الثقافية الى سنة ١٩١٢ وفي هذه السنة هجر وطنه الى الديار المكسيكية وأخذ يجاهد في حقل التجارة . فأصاب نجاحاً وتوفيقاً . وكان بين الفينة والفينة يراسل الجرائد وينشر المقالات الأدبية ، وقد غلبت عليه النزعة الأدبية فترك التجارة وأنشأ جريدة « الفرائد » العربية التي أدّت لابناء الجالية اللبنانية أجلّ الخدمات ، وساعدت على احتفاظ المهاجرين وأبنائهم بلغة آبائهم ، كما كانت خير موجّه للسياسة اللبنانية والقومية العربية ، ثم أنشأ مجلةً باللغة الاسبانية دعاها « لبنان » اشترك في تحريرها الجيل اللبناني الناشئ في مكسيك .

ومن أبقى آثاره كتاب باللغة الاسبانية نشره سنة ١٩٤٨ أسماه « الدليل اللبناني » بالاشتراك مع الاستاذ سليم عبّود يقع في أكثر من ستماية صفحة ألمّ فيه بتاريخ هجرة اللبنانيين وآثارهم في نهضة الشعوب للبلاد التي هاجروا اليها ، وقد كان لهذا السفر الثمين وقع عظيم لدى المقامات الأدبية والسياسية في بلاد المهجر .

وفيما هو يجاهد في سبيل أمّته وبلاده لرفع الاسم اللبناني وكلّه آمال للعودة الى وطنه يوماً قضى بعيداً وقلمه بيده مأسوفاً على علمه وأدبه وجهاده وصادق وطنيته .

وقال صديقه الشيخ ناصيف النفضل :

كان (الخليل) رحمه الله اديباً شاعراً وصحفياً واسع الأفق ، تخرّج من مدرسة قرنة شهوان وأقبل على تعليم النشء في مستهلّ حياته الأدبية ، ثم هجر وطنه سعياً وراء الرزق فاحترف التجارة في أول امره ولم يلبث أن فطن الى انّ رجال الأدب يتبادلون ذات النفس لا ذات اليد ، فانصرف الى الصحافة العربية وأنشأ في المهجر جريدتي (الفرائد ولبنان) عالج فيها الأدب والتاريخ والمواضيع الوطنية التي بها حثّ مواطنيه على العودة الى ديارهم والتمسّك بحبّ ذلك الجبل الأشمّ الذي أنبتهم نباتاً طيباً . ولم ينس أن يرجّع الحنين الى ذلك الوطن بشعر رائع نبيل ، جاء صورة صادقة لما في نفسه ، وأبت عليه الأقدار إلاّ ان يموت غريباً مشوّقاً الى وطنه الأول

وسقط رأسه بكاسين التي لا تزال تعتزّ بأمثاله من الأبناء البررة رحمه الله رحمةً واسعة .

وكتب مواطنه المرحوم الاستاذ سليم عواد سنة ١٩٤٧ الكلمة التالية عنه :

الاستاذ خليل نصر عصاميّ لأبيه وجده ؛ أحبَّ العلم صغيرًا وبدت عليه بين أترابه في مدرسة القرية دلائل النبوغ والذكاء فعمل أبوه بقول المسيح بع مقتناك فباعه لا ليتبع المسيح بل ليربّي الخليل التربية الصالحة الحسنة ؛ ولم يخيّب الخليل الآمال المعقودة عليه بل تفوّق على أقرانه في المدارس التي تخرّج فيها ؛ وخرج منها مثقفاً أديباً لا يملك إلاّ شقّ قلمه ، ولم يجد في لبنان مجالا لكسب قوته من ذلك القلم السيّال وذلك الدماغ المفكّر ؛ فهجر لبنان تحمله الغصّة لفراق ذويه ؛ ويحدوه الأمل بالمستقبل الزاهر في بلاد تعرف للاديب مقامه ؛ وتحفظ لمفكّريها اقدارهم ؛ فتحقق الخليل في مهجره أمل ذويه وخلانه وأترابه وأنشأ « الفرائد » بين الجرائد يغذّيها بلبّه . وينفق عليها من دمه ؛ ولكن والد الخليل رحمه الله لم يعش ليروي ظمأه من إنتاج ولده إن فاته ان يمتّع الطرف الجميـل بطلعته ، ولكنّ أخدان الخليل عاشوا هم يعتزّوا بخليلهم ؛ ويجتمعوا اليه بأرواحهم ، وعسى أن يكافئ الله الخليل على جدّه ونشاطه وسهره وتحصيله ، وأن يردّه يوماً الى بلده الذي يفاخر به ، ليجتلي أصدقاؤه الذين مدَّ الله في أعمارهم ، ذلك المحيّا الوسيم ، ويتمتع طويلاً بأدبه وعلمه انشاء الله .

نماذج من شعره : وكان رحمه الله قد أتحفني ببضع قصائد — وقد أتينا على ذكرها — زاخرة بالعاطفة والألم والوفاء والوطنية ننشرها عبرةً وذكرى ؛ لنخلّد بها بعض آثاره ونجنّبها الضياع .

قال يهنئ السفير اللبناني في مكسيك الشيخ خليل تقي الدين في مطلع سنة ١٩٥٤ :

يا وزير القلوب قوّم نفوساً صوّحتها عواصف الأديان
علّم الناس أنّ ربّ البرايا مصدر الحبّ والنهى والحنان
أرسل الأنبياء هدياً لقوم قد أضاعوا وديعة الايمان
ذاك أعطى الغواة انجيل صدق ثم لاحت بشارة القرآن
فانتشى الكون بالمروآت تسري بانتظام وراحة وأمان

يا (خليل) القلوب أرهف يراعاً قد سرى الجهل في بني الأوطان
قل لقوم على الضغينة ناموا ان يفيقوا، فكلهم لبناني

وقال في وداع سيدة كريمة زارت لبنان بعد غياب طويل وقد كانت معجبة بجمال وطنها ومغانيه :

يا ابنة المجد والجمال النبيله أيّ شيء سواك اجدى «وسيله»
انت في الدار بسمة في شفاه انت في الروض زهرة للفضيله
يوم طار انبساط فيك عرفنا لوعة البعد في نفوس عليله
قد وقاك الرحمان من كلّ شرّ وحباك الحياة دوماً طويله
لا تُطيلي الفراق عنّا وقولي يا ليالي الفراق كوني قليله

ونراه يثور غاضباً عاتباً لانقطاع الوفاء وتبدّل الاصدقاء فيودع غضبه وعتبه ابياتاً من الشعر ينبع منها الحزن ويفيض الألم، فيقول في قصيدة عنوانها اين الوفاء ؟

اين الوفاء لقد ثوى كالزّهر في حرّ ذوى
بالأمس في عهد الصبا كنّا يطيب لنا الهوى
فتبدّلت أيامنا والحزن قد شلّ القوى
أيام حزن قد مضت لم يروها راوٍ روى
فالقلب مزّقه الأسى والحبّ غُيّب وانطوى
والغصن بعد غضارة قد جفّ ماءً والتوى
نزّت جراحي بالأسى وجزعتُ من فرط النوى

ويسترسل الشاعر في تشاؤمه ويعالي يبثّ شكواه وألمه فيقول في قصيدة أخرى تحت عنوان، اين الصداقة ؟ وما أصدق قوله :

لهفي على تلك الصداقة قد ذوت وعفى الزمان رسومها وسماتها
وبدت تنوح وحيدة في مهجة حرّى يقطّع دمعُها نفثاتها
دكّت معالم حسنها وجمالها نثرت على رمس الوفا عبراتها
أسفي على عهد قديم غابر ولّت به الأيام في غدراتها
ذبُلت محاسنها وجفّ معينها وعفت مجالي الأنس في ربواتها
تلك الصداقة قد هوت من حالق يا ليتها ظلّت على دوحاتها

ثم نراه وقد هزّه الشوق الى الجبل الأشم : ومرّت بخاطره ذكريات طفولته وصباه ، واشتدت عليه كربة الغربة وطول الحنين الى الوطن ؛ فيقول معبّراً عن عواطفه الوطنية وشعوره الصادق في قصيدة عنوانها (ذكرى الوطن) :

وطني وفيه الذكريات صبوحي | وضياء برء للعليـــل وروحي
قد جال في قلبي خيال بهائه | بـين الربى ووهـــاده وسفوح
والشوق يملأ في البعاد حشاشتي | فتفيض آلامي جوىً وجروحي
كم بتّ والليل البهيم مسامري | والذكريات عن الصبابة توحي
والعين تدمى ثم تذرف دمعها | من جفن معتلّ الفؤاد جريح
وطن الخلود مكلّل في تاجه | للمجد يوم كريهـــة وفتوح
أصبو لأيام الطفولة والصبـــا | وحنان أمّ بالرشاد نصوح
ومحبة تترى كبحرٍ زاخرٍ | وبشاشة لاحت بوجــه صبيح
يا ربّ ارجعني لدار أحبّتي | فأنام مرتاح الحشا بضريحي

وهذه أبياتٌ من قصيدة نظمها الشاعر في اثناء الحرب العالمية الأولى يتفجّع فيها على ما حلّ بوطنه العزيز ويتألم مما أصاب بلدته من ظلم بعض المواطنين الجشعين . وقد تمثلت في مرآة خاطره صور دامية عن هذه الحرب رسمها في بعض ابيات هذه القصيدة قال :

نزل البلاء بموطن الأجداد | فـسرى الأسى في القلب والأكباد
خطب جليل عمّ آفاق الورى | دكّ الجبال وشامخ الأطواد
وطني جُعلتُ له الفداء عدت به | من دهره وبنيـــه شرّ عـــواد
لم يكفـــه ظلم أطاح بأهله | حتى أصيب بطغمـــة الالحاد
هم شاركوا السفّاح في سفك الدما | وتفنّنوا في الظلم والإفساد
وهمُ اجاعوا الأقربين فأصبحوا | شراً من الاعداء والاضداد

وله قصيدة يصفُ فيها مناظر لبنان الخلابة ومياهه المتدفّقة ويستعيد بها ذكريات صباه ومآثر آبائه :

لبنان فيك ترعرعتْ أجدادي | وعرينهم أضحى بذاك الوادي
تركوا المكارم والمآثر والعلى | ومفـــاخر الأعمال للاحفاد

حملوا الفضائل كالأزاهر عَرْفها فكأنها البسمات في الأعياد
لبنان يا وطن الأسود وموئلاً في وجه كلّ مكابر أو عادي
بسقت غصونك في الجنان جميلةً يا حسن أغصان على أعواد
أبناؤك الغرّ النوابغ قد غدوا في كلّ صقعٍ كالشعاع الهادي
ومروجك الخضراء جنّات غدت سلمت مباهجها الى الآباد
يا ما أحيلى شمس صيفك إنّها ترتدّ على الأرواح والأجساد
من ارضك انبثقت مصابيح الهدى وبفضلهم كلّ العصور تنادي
من كلّ هزّاز القناة وعالمٍ وكريم نفس في الورى وجواد
هيهات أن ينسوا البلاد وعيدها ومرابض الآباء والأجداد
إن يهجر الأوطان منهم نُزّحٌ فبذكرهم أضحى يشيد الشادي

لبنان سبحان الذي خلق الورى أضحى جمالُك مُنية المرتاد
تفنى الدهورُ وتنطوي آياتُها وبديع حسنك ملء كلّ فؤاد

لقد انطفأ نور هذا الشاعر بعيداً عن الوطن الذي أحبّه، وغاب عن العيون شعاعه وضياؤه ، وفي قلبه حسرات ، وعلى لسانه عظات ، فذهب مأسوفاً على أدبه ، مبكيًّا على شبابه .

بكاسين — لبنان

جرجي ابرهيم نصر

# المسيحي امام العناية الالهية

## ما يقوله لنا الايمان وما نراه فعلاً

للأب جستون ساله اليسوعي

ترجمه

الأب جبرائيل عتيق اليسوعي (+)

---

ان الله حاضر في كل مكان ، وإلا فلا يكون إلهاً . هو حاضر في العالم ، وفي الحياة البشرية ، يهيمن على أحداث التاريخ عامة : ويسهر على كل كبيرة وصغيرة في وجودنا . وإثبات وجود إله شخصي إنما هو إثبات لوجود العناية الإلهية وإثبات لأن الله يرى كل شيء ويريد كل شيء ، بحكمة وقدرة ومحبة .

غير ان هذه الحقائق ، على صحتها ، قد يخالفها الواقع مخالفة صارخة . فيظهر لنا هذا العالم فاسداً في جوهره ، مؤذيا في أحداثه . فالفوضى فيه شاملة . والله الواجب ان يكون حاضراً دائماً في كل مكان ومتسلطاً على مجرى التاريخ البشري يشعرنا بانه كثيراً ما يكون منصرفاً عنه ، كأنه ، وهو القدير ، متغاضي عن الشر أو مواطئ عليه . هذا الاب الذي يجب علينا أن نراه ساهراً على خيرنا ، نراه غير مكترث لنا : وقليلاً ما يهتم بمتاعبنا وأحزاننا وآلامنا .

ويحتج الزنادقة على مسلك هذا العالم الغريب المضطرب ، يحسبونها حجة قاطعة حتى لينكروا وجود الله ويجدفوا على اسمه كمن يسمنا الكتاب

تضاحكهم وقولهم : « أين إلههم ؟ — ليس إله » (مز ١٣—١٤) وكثر هال وتجديفه في قوله : « عذر الله الوحيد أنه غير موجود » .

إنّا ليغضبنا هذا الإنكار وهذه التجاديف . ولكن ما العمل وهناك أمور غامضة تغشى هذه المشكلة ؛ أو بالأحرى أمام هذا السر . لان العناية ليست مشكلة بل هي سر . ولسنا نبحث عن جواب لحل هذه المشكلة ، لكي ننتقل الى غيرها ؛ بل غرضنا أن نعرف الموقف المسيحي الذي يتطلبه السر بنوع دائم .

سر لا مشكلة ؛ أعني اننا لا نرضى أبداً أن نعد العالم الجسماني والروحاني جهازاً محكماً ركّبه الله وترك لنا أمر البحث عن معرفة تكوينه... فإن فولتر ؛ وليس بمعلم كنسيّ ولا هو بفيلسوف كبير يقول : كلما أنعمت التفكر ، شق علي أن أعتقد ان هذه الساعة قد وجدت من دون ساعاتي .

وتمكن فولتر أن يبرهن بصورة بداثية على وجود الخالق من وجود المخلوق ، غير أن الصورة باطلة ؛ إذا ألقت في روعنا أن العالم هو جهاز دقيق يدور بلا صرير ولا مفاجآت منكرة . فالعالم ليس ساعة ولا الله ساعاتي . العالم جوهرياً هو عالم البشر ، مع مفاجآت غير منتظرة . والعناية شيء آخر غير الإشراف بارتياح على دورانه المنتظم .

فاذا أردنا أن نرى صورة صحيحة للعناية ؛ فلا نطلبها من الفلسفة بل من الكتاب المقدس ؛ فهو يوحي إلينا بأن العالم البشري بجملته وبمصير كل منا فيه إنما هو رواية يمثلها الله بطرق محيرة مدهشة .

**الذي يتكلم ويعمل ويملك**

ان التوراة تصرح عن الله ، بكثير من التأكيدات الأساسية ، وهي بذاتها قاعدة تعليم العناية .

هذا الإله الحي ، هذا الخالق الذي هو في داخل الخلق لا يبرح يعمل ويمنح جميع الكائنات الحياة والقدرة على العمل ، يسخّن الأرض بالشمس المشرقة ، ويثير الزوبعة من قلب الريح ، ويخصب الأرض بالمطر

يوزعه على الأرجاء ، هذا الإله الحاضر في كل مكان من العالم الطبيعي (عاموس ٤) الذي يدعوه الفلاسفة العلل الثانوية ولا يأخذ بقولهم الكتبة الإلهيون : هذا الإله هو بأولى حجة حاضر وعامل من صميم القصة البشرية. وليس العالم المادي الا الفرصة او المسرح والزخارف . وهذه المأساة المتعددة الفصول لم يكتف الله بان يبني مسرحها ويؤلف روايتها ويدرّب ممثليها . وانما هو تعالى الممثل الأول الذي يسيّر مجرى الرواية من مقدمتها الى ختامها.

هو نفسه دعا ابرهيم جد الشعب الاسرائيلي وحدّد ووجّه بهذه الدعوة كل التاريخ المقدس ، ملحمة الشعب المختار . هو الذي أغرى فرع يعقوب ان يقيم في مصر ، حتى اذا ما جار عليه فرعون أصدر إليه بلاغاته فأرغمه باساليب رهيبة أن يراخي من ضغطه ، ثم اجازهم من العبودية الى الحرية . وكان هو الدليل لتلك القافلة العظيمة في صحاري سيناء : يموّنها في المجاعات ويرويها عند الظمأ . هو الذي فتح أرض الميعاد : قائداً شعبه بنفسه : هو الذي يحكم ويملّك باختياره الملك شاول ويستبدل به عند معصيته داود . هو الذي أطلق أقدام الغزاة على اسرائيل عقوبة لهم على كفرهم . وعندما كانت الامم الغريبة المنفّذة لقضائه تفتخر مستكبرة بانتصاراتها : كان ينبذها ويسحقها نبذ النواة (اشعيا ١٠) هو صانع الحرب والسلم .

وإنا نجد هنا إحدى فكر العهد القديم الأساسية : بخلاف ما كان ينسب الى آلهة الوثنية من القدرة الهائلة وما لا يذكر لهم من سيرة حسنة — اولئك الآلهة الذين كان واجباً أن يخشاهم البشر كالوباء او كالنشواري ، دون ان يكون لهم أقل احترام — أما إله التوراة فهو القدّوس ومن لا يقدر الانسان بسبب ذنوبه أن ينظر اليه ويبقى حيّاً (اشعيا ٦ : ٥) وبينه وبين الشر تناقض مطلق : ومما يلاحظ أنه اذا كانت المسافة بين الله والانسان غير محدودة : فهل ذلك لكونه تراباً أم لكونه رجاسة وخطيئة .

ومن الواضح ان رب العدل والقداسة يجب أن يدخل في التاريخ لينصر القداسة والعدل .

## دهشة النفوس أمام أحداث العالم

نظرة الى ما في التوراة نفسها . فبجانب ما تثبته عن الإله القدير العادل القدوس والطيب القلب ، وبجانب ما تعلمه عن فعله الفعّال في العالم ، يتردد صدى فضائح النفوس ، في جوانب التاريخ البشري ، كما تراه في واقع الحال من تراكم الظلم والفوضى والعنف .

فهذا الشعب المحبوب من الله وقد خصّه بكثير من العجائب لم تتحقق له المواعيد الإلهية ، الشعب المختار الذي الله سوره وصخرته وحصنه المنيع ، قد حطّمه أعداؤه ، فهو هدف النكبات الهائلة . لا شك أن هناك جواباً يخطر تلقائياً على البال وهو « ان ليس الله الذي أخلف وعده بل نحن المخلفون . لاننا لم نقم بما يجب علينا ، وتلك هي خطيئتنا العظمى » .

لكن هل يكون الفائزون أبراراً ؟ أليسوا مجرمين شرّاً من ضحاياهم ؟ أما تكون عاقبة فوزهم للمزيد من تصلبهم في كبريائهم واستحالة ملك الله على نفوسهم ؟ اما ان انتصارهم هو انكسار لله ؟

## نجاح الأشرار وشقاء الأخيار

وإذا فرضنا أن ما ينزل بالشعوب من البلايا انما هو بسبب كفرها بالله ، فكيف نفسّر مآسي النفوس الفردية التي تبدو لنا كألغاز محزنة . منها تمكننا بمسألة التضامن بين الفرد وبيئته فلا يسعنا إلاّ التسليم بالمسؤولية الشخصية : فالانسان لا يؤاخذ إلا بما أتى هو نفسه من الذنوب . وكم نرى في كتب العهد القديم من الحقائق المدهشة عن يسار الأشرار وبؤس الأبرار .

لقد كان ينتظر بحسب قوانين العدل أن ينال الخادم الأمين من السيد الكريم أجراً من السعادة الأرضية جزاء تفانيه في الخدمة وان ينال الشرير العاصي عقاباً عاجلاً رادعاً . ولكن يا للخيبة ! فكثيراً ما يحدث العكس . مشكلة رهيبة تصطدم بها الضمائر المستقيمة فتزعزع جوانبها . « أمّا أنا فأوشكت قدماي أن تزيغا اذ رأيت سلام المنافقين . فإنهم لا أوجاع لهم الى الموت وأبدانهم سمينة ... إذن باطلاً زكّيت قلبي » . وكنت مضروباً بالنهار كله . (مزمور ٣٣) .

مخاصمة الضمير المستقيم الغامضة

ما ملحمة ايوب الا المخاصمة الغامضة للضمير المستقيم ، تجاه عالم يهزأ فيه النجاح والإخفاق من الفضائل والرذائل . هي مسألة نفس وتُهى تجادل إلهاً كأنه يحارب الصدّيق أيّ حرب . هوذا أيوب مفجوع بماله وولده ومضروب بجسده . هو في محنة لا تحسبها الا عقاباً ، وهو يحاول باحثاً مخلصاً ولا يرى أنه مذنب . ثم يفكّر في مجرمين مشهورين يعيشون سعداء لا تصل المحن الى حصونهم . ويأبى الآ ان يدحض وهو غاضب كل حجج أصحابه في سعادة الأخيار وشقاء الأشرار . يحسبون أنهم يعزّونه بكلامهم وما كلامهم الا سخرية وإهانة . وحينما يعجز عن حلّ المشكلة يتركها عن حكمة عرضة للبحث ، ولا يجدف بل يتكل على هذا الإله الذي لا تدرك أحكامه (أيوب ٤٠ : ٤٢) .

هذه بطولة تقضي منها العجب وتشاهد عند كثيرين من رجال العهد القديم شبهاً لها . لقد وجدوا أن هذا العالم الذي يدبره الله ليس فيه نظام ولا عدالة ؛ فوقفوا إيمانهم كله ورجاءهم كله للبحث عن تبريره تعالى ؛ ورفضوا رفضاً قاطعاً ما عرض لهم من الحلول المقربة مثل : عجز الله ، وظلم الله والصدفة . وانجلت لنظرهم تفاهة كل ما خطر ببالهم من الأجوبة : نجاح الأبرار الظاهر وعقوبة الأشرار (الجامعة ٩ : ١٠) وارتادوا ما لم يكن واضحاً : كانتظار حياة أخرى ، وعاقبة مصلحة ، وتغيير روحي . لكل مواعيد الله لاسرائيل وفهم لما يقاسيه البار من العذاب (اشعيا ٥٣) حركة تعليمية ترفع النفوس وتزيدها استنارة .

وكل ما تقدم لم يكن إلا أضواء خشلة تسير النفوس عليها تحسساً في ظلام السر ، مع تيقنهم وجوب تجنب مجادلة الله لا كما حدث لأيوب . فالعبادة في الصمت هي الحب العظيم .

الله في العهد الجديد

كأن العهد الجديد يسدل أستاراً جديدة على ظلمة السر . فانه لا يترك حرفاً من الشريعة يسقط ، ويثبت ان الله كلي القدرة وأنه الحكمة

غير المحدودة والعدل السامي . وإذ جاء لكي يكمّل الوحي فقد بيّن بكل وضوح سرّ الجودة الإلهية التي طالما حزّ النفوس ذكرها في صفحات كثيرة من العهد القديم . ان الله أب وليس شعب إسرائيل وحده بجملته ابنه : بل كل انسان من البشر . وعنايته تعالى ساهرة على جميع الكائنات المخلوقة : من العصفور الى زهور الحقول ، ولا سيما البشر أعزّ بنيه : فلا دقيقة من دقائق حياتهم تغيب عن حنانه ولا حادث من الحوادث يمكنه أن يمسّهم بدون سماحه : « شعور رؤوسكم محصاة » (متى ٢٠:٣٠) .

هؤلاء البشر الذين يحبهم ، إنه يريد خلاصهم ، ولم يرسل الى اسرائيل وإلى البشرية أحداً منهم ليحررهم بل أرسل ابنه الوحيد « هكذا أحب الله العالم حتى انه بذل ابنه الوحيد » (يوحنا ٣:١٦) فازاء هذا الدليل على الحب كيف لا نؤمن بالحب ؟

**إخفاق الله**

ولكن بعد التسليم بكل ما تقدم ، نرى أن المساعي الإلهية قد أخفقت ، والصعوبة زادت ، اذ لسنا كالعهد القديم ، أمام مواعيد متعسفة وآمال غليظة ، بل صرنا في جو روحي وفي عهد الخلاص .

واول ما يظهر للعيان هو الإخفاق أو سلسلة من فشل القدرة الإلهية والجودة الإلهية . لان الفساد ما زال شائعاً ، والمخلص الذي كانت البشرية تنتظره وأجيال من الأشواق قد تهيأت لمجيئه ، كان واجباً أن تستقبله بمظاهر الظفر ، ولكنه اصطدم بعداء وبغض لا يلين . واسرائيل الذي كانت دعوته وعلة وجوده أن يستقبل المخلص قد جحده جحوداً قطعياً . شعب الله المختار قتل ربه وما كان قد أعدّ لخلاصه أمسى حكماً عليه بالهلاك .

والبشارة الجديدة حين ذاعت بين الشعوب الوثنية أثارت موجة من الغضب ، فالعالم الوثني بجملته لم يقبل عليها والمبشرون بالمحبة راحوا ضحية البغضاء .

وما زالت قصة المسيح المحزنة مستمرة . فالكنيسة على ممر الأجيال مضطهدة ، لا يتوقف اضطهادها برحة ، حتى تقوم العقبات في سبيل أعمالها .

فالله المنهزم في هذا العالم كما قبل. أليس التاريخ ولا سيا التاريخ الحديث مملوءاً من الجرائم والتعدي على الله وعلى الانسانية؛ هذه الانسانية التي يحبها الله؟ اما رأى العالم قادة شعوب اغتصبوا الحقوق وداسوا الحريات وتحدّوا الله نفسه؟ أليس مؤكّداً أن الأقوياء هم الذين يتحكّمون بمقدرات العالم أيّاً كانت قيمتهم الأدبية أو حضارتهم. كم من شعوب مستضعفة مقهورة لأنها ضعيفة: رغم ما عندها من الكرامة وحب السلام: وكم من دول تجاهر بالكفر وهي تتمتع برفاهية هي محسودة عليها: إمّا لما تملك من موادّ أولى وإمّا لكثرة سكانها.

وكأنه تعالى أمام هذه المأساة لا يحسّ بشيء: فهل يبقى صامتاً كما كان يوم جمعة الآلام المقدسة، حين ارتفع نحوه ذلك النداء المؤثر: «الهي الهي: لماذا تركتني؟» (متى ٢٧:٤٦).

## سرّ العناية

على أنه في هذه القصة المقدسة التي ظاهرها قليل النداسة والتي تواصلها قصة الكنيسة المعذبة يجب علينا أن نفهم ونحلل بعين الإيمان ماهيّة العناية.

لان طرق العناية لا تدرك إلا بالإيمان، فيمكن بدون شك وبكل تأكيد اثبات وجود العناية من اثبات وجود إله ذاتي وخالق، ويمكن بواسطة اعتبارات عقلية إزالة بعض الاعتراضات او التقليل منها، ويمكن إظهار المضحك المبكي في هذا الانسان الحسير النظر، او الأعمى الذي يريد أن يحكم على غير المحدود والبعيد كل البعد. ويمكن باظهار غباوة هذا المخلوق الزائل حين يريد أن يحكم على تاريخ الدهور. فيستحيل فهم هذا الكتاب من مطالعة بعض كلمات منه.

«هذا الكتاب يكتبه الله معنا بأسطر قصيرة أو طويلة... ولا يبين له معنى إلا عند نهايته». وفي هذا التاريخ الذي يبدو غريباً خالياً من الله او مستقلاً عنه؛ يسترعي النظر فيه مرور الله به من حين الى آخر بتدخله احياناً تدخلاً باهراً يقول فيه: «أنا الرب» كما جرى في تاريخ بني اسرائيل حين أنقذهم من يد فرعون وحين اعادهم من سبي بابل، وكما حدث في

تاريخ الشعوب بعد المسيح اذ كان يعقب انتصارات الأشرار الشائنة انكسارات عاجلة وانهيارات فاضحة .

ليس من السهل الوقوف على دقائق العناية كلها : فحسبنا أن نصدر فعل إيمان ونستوحي حقائقه العظمى .

اصول السياسة الإلهية

اذا شئنا ان نتصور عمل الله في تاريخ العالم وفي حيواتنا وجب أولا ان نكرر ونؤمن حق الإيمان أن التاريخ الحقيقي إنما هو تاريخ النفوس وان المآسي العظيمة في تاريخ الحروب والانقلابات الاجتماعية والاقتصادية ليست الا علة او تعبيراً او تخريجاً او نتيجة للمأساة الحقيقية التي تمثل في أعماق القلوب . ان الله يريد خلاصاً يخرج من شعب من الشعوب ويريد الخلاص هدية لجميع النفوس . فالتاريخ الحقيقي تاريخ ديني هو تاريخ النعمة : وهو جوهرياً سر خفي يفوتنا أهم ما فيه الآ بعض علامات تبني عليها تخيلاتنا . لكن يجب أن نؤكد ان اشتغال الله — ان صح هذا القول — هو أن يمنح النعمة للبشر لجميع البشر . فكيف نتّهمه بالحياد وعدم الاكتراث ، ونحن نعتقد أنه لا يبرح يعمل في قلب المأساة يكلّم الانسان في باطن ضميره ويقدم له كل حين النور والقوة .

لكن تاريخ النعمة هو بدون شك تاريخ الحرّية البشرية ، تجاه النعمة . فنحن هنا في النقطة الأساسية ؛ لأن الله وهو حرّية وحب لا يلتفت إلا الى الحب والحرية . وليس للعالم عنده قيمة ولا نفع إلاّ لما فيه من الخلائق الحرة الجديرة بأن تحب حرةً ، وتبلغ غايتها . والذي يجعل للعالم قيمة ليس ما فيه من العجائب المتناهي عظمتها أو المتناهي صغرها ، وان أدهشت العلم . بل الذي يجعل للعالم قيمة إنما هو الانسان . والذي يجعل للانسان قيمة انما هي حرّيته ؛ ففيها شرفه لأن فيها مشابهة لله . والله الذي اخترع حبه هذه التحفة بخلقه خلائق حرة ، قد ارتضى أن يحتمل مسؤولية عاقبتها . فيلزم أن تكون الحياة امتحاناً للانسان معدّاً لإظهار ما في نفسه ، امتحاناً يختار به الله ، عن حب إذا شاء ، وتقوم السياسة الالهية في مدة هذا الاختبار بتأمين ما يلزم من الضرورات حتى يتم بأمان وسلام .

فهناك قدرة الله وجودته . ونعمته ؛ وهناك حرّية الإنسان وإمكان خطئه : هذه هي أركان السر والعناصر التي تتخلل المأساة وتفسّر ما يحدث فيها من انقلابات لتحيّر من يتوقف عند المظاهر .

ان لله أن يتأنى في أعماله ، لأنه أبدي . فهو يترك الشبكة تمتلئ من جميع أصناف السمك . واذا أتاه الخدام مضطربين قائلين : « يا معلم : لقد نبت الزؤان في حقلك بين الزرع الجيد فيجب قلعه ! » فانه يهدّئ من روعهم بقوله : « الانسان العدو قد بذر الزؤان بينما كان الزراع نائمين ». أمّا هو فلا ينام رغم الظواهر ، ويعلم أنه لا يضيعُ شيء . ان الله يرى زمن الحصاد ووقت التنقية . هو رب السفينة ، يلقي في البحيرة شبكته الواسعة ولا مهرب منها ، فتهيج الأسماك في حبائلها ثم لا تلبث أن تنحصر فيها ، فيسحبها سحباً شديداً الى شاطئ الابدية وحينئذ يميز الأخيار من الأشرار .

ان الله له الزمان ، وهو يريد أن يكون للانسان زمان وفرص وامكانيات . فقد تحدث تقلبات لا يتوقعها البشر ، وهي غير خافية على من « يعلم ما في الانسان » ويعلم ما في النعمة . ولا يمكن أن تصبح السمكة الرديئة جيدة في شبكة الصائد ، ولا العشب البرّي في الحقل قمحاً ، ولكن المجرم الأثيم قد يصير قديساً بل قديساً عظيماً . فالله يعلم ذلك كل العلم . فتأنيه صبر وصبره صورة من حبه ، والاّ فكيف يحب الانسان الا حباً صبوراً . وهذه الأناة الالهية أبعد من ان تكون قصوراً وقد تبلغ نتائج عجيبة ، لكنها تظل سرّية . فقد أوحى الينا الانجيل بارتداد اللص الذي تدعوه « لص اليمين » وكم نرى بجانب هذا اللص السعيد من اللصوص الذين يملؤن جوانب السماء .

ان انتصار النعمة يقوم باستمالة الروح لا بسحق المعارضة . والله نفسه يجتنب طرق العنف وأساليب الاستبداد والإرهاب لئلا يعوق اختيار الانسان الحر . فهذا الاسلوب اللطيف قد يتسبب عن ضرورة خرق النظام . فلو كان القصاص ينزل سريعاً بالمخالف لأوامر الله ، ولو كان السارق وكل مستغلّ يعاقب حالاً بمصادرة امواله وكل زان يضربه بموت زؤام وكل دنس يصاب بداء عضال لحفظت الوصايا السادسة والسابعة والتاسعة أحسن الحفظ .

ولكن هل يصير الناس شرفاء واطهاراً حتماً ؟ ولو كان لصوصية دولية وكل حرب ظالمة وكل وحشية يقوم بها شعب طماع يحل بالقائمين بها انتقام سريع . من مجاعات وأوبئة فتاكة . لساد في الدنيا ، ولا شك ، نظام بديع ؛ فهل يكون بين الناس لذلك اتحاد أشد واحترام للعدل أعم ؟

هل يمسي هؤلاء العبيد المروّعون ، المتصاغرون ، اللاصقون بالتراب أحسن عبادة لله ، لأنهم لا يثورون ؟ وعلى كل فليس هذا رأي من يهمّه الامر أعني الله نفسه ، كما يقول عنه بيجي بلغته المألوفة : « هؤلاء عبيد وما شأني وشأن العبيد ؟ ومن ذا الذي يريد أن يحب او أن يحبه عبيد ؟ لقد أردت ما بين خلائقي الحية شيئاً أفضل أردت أكثر ، أكثر جداً ؛ أردت الحرية ، خلقت هذه الحرّية » .

## الله يتصرف في التاريخ

ان الله لا يتخلى عن حكمه . فهو رغم حكمه وتأنّيه إزاء حركات الإنسان الجامحة وأمام مجرى العالم المتنافر ليس ساهياً البتة ولا هو أعزل ؛ حتى حين يلوح أنه متغافل لا يبرح يدير كل شيء ويبلغ به الى غاياته الإلهية . والدليل على قدرته أنه يترك البشر يعملون ثم يستخدم أعمالهم الحرة لإنجاز ما يريده حبه لهم . وهو كفنان عظيم يسخر من صلابة المادة وبما يكلفه الفن من المشقة ولا يرى إلا وسائل طيّعة لاتمام طرفة من الطرف . إنه لا يعرقل تدابيره جنون البشر ولا خطاياهم بل يجد فيما يحدثون من النكبات أسباباً جديدة للنعم وللخلاص أسباب انتصار لمن يحبونه ويريدون أن يحبوه .

## أضواء على الماضي

إن نظرة الى ما مضى من التاريخ الديني ترينا نجاح الخطط الإلهية . فالقديس بولس قد عرف بدهائه وقوة إيمانه ان يميّز ما بين خرائب الزمان وأهواله ، ملامح تاريخ النفوس الذي أراده الله ونظمه .

فخطيئة العالم ــ هذه الكتلة الكريهة التي تزيدها الأجيال ثقلاً على ثقل ، هذا العار الذي يتسامح الله بالصبر عليه ــ كانت لازمة لاعداد القلوب للفداء ، ولهدم ما أغلق عليها من الكفر ، ولإثارة شوقها الصادق الى المخلص (رسالة بولس الى الرومانيين ١١ : ٣٢) .

وانكسارات اسرائيل المتتالية وخيبته في سياسته الوطنية والزمنية كأنها تعارض المواعيد الإلهية. فهذه الانكسارات كانت أمرًا ضروريًا لكي تستطيع النفوس التفضلى على الأقل أن تفسّر تلك المواعيد تفسيرًا روحيًا وتتصور الخلاص تصورًا صحيحًا.

ثم انتصار الشر في آلام المسيح — هذا الانتصار الصاخب، المعيب البالغ أقصى الخشونة — قد كان الوسيلة العكسية للخلاص، وقد عدّه بعض آباء الكنيسة الفخ الذي وقع فيه مخترع الفخاخ الرهيب. فان الشيطان محرّض اعداء المسيح لم ينل من هذا الموت الشائن إلاّ ان يجعل المسيح غالب الموت علة الحياة للبشرية المفتداة. ان موت المخلص من قتل الموت وحبه أمات الحقد الذي كان محتدماً عليه.

وجحود اسرائيل، هذا الاخفاق الجسيم لمقاصد الله، الجحود الذي تحطم عليه عقل القديس بولس وقلبه، أن ينكر الشعب المختار دعوته، هذه الحماقة المخجلة قد بان الغامض منها منذ شرع الوثنيون يقبلون البشارة وينضمون تحت راية المسيح. «إن عميً أصاب جانباً من اسرائيل الى أن يكون قد دخل ملء الامم» (رومانيين ١١: ٢٥).

ومثله الاضطهادات العنيفة في الأجيال الأولى حين جنّدت الدولة الرومانية كل قواتها على الكنيسة فكانت تلك الاضطهادات أنجح الوسائل لانتشار الديانة المسيحية ولانتصار الكنيسة على الامبراطورية.

وصف احد السياسيين حرب ١٩٤٠ بأنها «حرب الفرص الضائعة» أو ليس تاريخ البشر جميعه تاريخ فرص ضائعة؟ حاشا السياسة الإلهية فانها تاريخ الفرص المتابعة بلا انقطاع ولا ضعف. وحينما نحسبها ضائعة فاذا هي محددة وأكثر جمالاً. ان الله أمين يتقيّد بعهوده دائماً ويفي بوعوده فوق ما تتصور من الوفاء.

### كيف عامل الله ابنه

ان ما يصدق على أحداث التاريخ الديني جملة يصدق على مصاير الأفراد. اما إن غاية التاريخ اليهودي وتاريخ الكنيسة أن يرمزا الى حياتنا

ويمثّلا تاريخنا نفسه ؛ ولا سيّما حادث المسيح المثالي الواجب أن يفهمنا مذاهب العناية في حياتنا.

فالآب الذي لا يدعه أبدًا وحده ، الآب الذي يعلن على الملأ أنه ابنه الحبيب ، كأنه غير مكترث له ولا مهتمّ بان يسهّل حياته ويمهّد طريق رسالته . فيسوع يواجه الاضطهاد طفلاً ويلجأ الى الهرب لينجو من الموت ، ثم يحتاج في الناصرة الى يوسف ليعمل ويقوته الى أن يتمكن هو من كسب معاشه بعرق وجهه . ولم يقدّم له الآب في حياته الرسولية ما عرض عليه الشيطان من وسائل النجاح البشرية التي كانت تمهّد الامور ؛ ولا أنزل الصواعق انتقاماً من تلك المدن التي لم تقبل المسيح ولا تطوعت في بستان الزيتون أية فرقة من الملائكة لتمنع اليهود من القبض عليه . وظلت السماء فوق صليب الجلجلة صمّاء بكماء ، لم تنبس بكلمة ترد بها تحدّي أعدائه . « يدّعي أن الله أبوه فلينقذه » (متى ٢٧ : ٤٣) .

## إخفاق صارخ

ولكن من يؤكد أن مصير الخلص يكون أجمل وأقدس لو أنه نجح نجاحاً بشرياً . فلم يعارضه أحد أو لو أنه سحق المعارضة بالقوة الإلهية : فلك ملك جبار على رعية ذليلة تحت سلطانه ؟ من يظن ان ابن البشر يكون أجمل واجذب للنفوس لو لم يرسم بالجراح التي استحالت ندوب نور؟ أو أن خلودًا سليماً كان أمجد له من اجتياز الموت والقيامة ؟

فخروج المسيح من القبر في فرح الفصح وصيرورته بمجدد مبدأ حياة وخير روحي ذلك هو الدليل البيّن على أن الله قادر أن يجدد كما هو قادر أن يخلق وذلك هو النجاح التام للخطة الإلهية أن تتوق الحدود فتصلح وتعيد الشيء خيرًا مما يمكن توقعه أو يرجى تصوّره .

## كيف يعامل الله بنيه

ليس المسيح مثالا فقط لنا بل هو قدوة ، وليس أسوة فقط بل هو بداية وسبق ، وما مصيره الا رمز لمصيرنا وحياته رسم لحياتنا ونحن بالابن الوحيد أبناء محبوبون .

غير أن العناية لا تمهد لنا بالعجائب سبيل السماء والمجد ولا أمر مصيرنا ومصير المسيح . وان يكن تدخّل الله وسروره في حياتنا أمراً غير ممتنع . فإن في لورد وفي غيرها من المعابد عجائب ولكنها عجائب عارضة : فتليلون الذين يشفون وكثيرون الذين يعودون الى ديارهم محمولين ؛ وهذه العجائب على قلتها هي دلائل يقول الله لنا فيها : « ان هذه الأحداث غير المألوفة يجب أن تنبهكم أني أتدخل في حياتكم . رغم الظواهر ، واني في كل لحظة أعمل بنوع خفي أعمالاً فعّالة : وهذا الدليل الحسي ينبغي أن ينبهكم اني أحبكم دائماً .

وكأن الله في غير هذه الظروف النادرة يترك الأمور تتبع مجراها . فقوانين الاقتصاد والسياسة تؤتي ثمراتها بلا تمييز : يستغلّها أحباء الله واعداؤه معاً اتفاقاً او اجتهاداً ؛ وتشملهم الأزمات وتسحقهم النكبات على السواء ؛ فالمؤمنون غير محصّنين ضد المرض والفقر والعذاب والاضطهاد ، وربما نالهم منها النصيب الأوفى ، لأنهم ضحايا مجهزة وفرائس أسهل صيداً لمن يريد الشر .

ومن العبث أن نبحث عن التمييز بين أعمال العناية فيما يخص ما نسمّيه السعادة . فقد عبّر عن ذلك أحد الكتاب العصريين بعبارة عنيفة قال : « ان ما يمنع من لمح العناية هو العمى الاعظم أي خيال السعادة . فلو شئنا أن ننظر الى مصير كل من حولنا ونبحث فيه عن غاية أخرى غير السعادة لتجلت لنا يد الله . فلماذا نفرض ان العناية انما تسعى ببلاهة لسعادة كل إنسان ؟ »

وقد عبّر الاب سرتيلنج عن هذه الفكرة نفسها بلهجة أكثر لباقة فقال : « ان العناية هي محبة رهيبة لا عاطفية ولا خيالية ، ولكنها بدون ريب محبة . أفيعجبنا أن يغلبها الشعور ويغلبنا ؟ إنها تهجس بنا وتقدم لنا كل ما يلزم من الخدم مثل كثيرين ممن لا ينالون الا المديح . فما أكثر العصي في أيدي الوالدين والعقوبات عند المعلمين والسم في واجهات الصيادلة ، وما أكثر الملاقط والمشارط في أدراج الجراحين . »

ولا يقصد الله في هذه الرأفة الصارمة النبيلة الضعف والعطف أن نكون بخير وعلى أحسن حال بل أن نكون طيبين ، وأن نصير أطيب ؛

وأن نلاقي لذلك في العالم وفي حياتنا الخاصرة لا نجاحاً خالياً من المتاعب بل فرصاً تؤدّبنا وترفعنا .

وهذه الخطة لا توافق ذوقنا غالباً . لقد قال ربنا للقديسة ترزيا وقد كانت مرهقة بالمتاعب : «يا ابنتي إني هكذا أعامل أحبائي . » فأجابته بما كان يسمح لها به حبها من الدالة : « من أجل هذا ، يا سيدي ، هم قليلون . »

فعلى هذا الضوء يجب أن ننظر الى العناية وإلى فعلها التقدير : فان الله يترك القوانين الطبيعية تجري مجراها ، غير عابئة بمصالحنا ، ويترك البشر يسلكون مراراً سلوكاً مؤذياً لنا إلا أنه يوجّه كل هذا الى خير اوليائه الأعظم. كتب القديس بولس في رسالته الى الرومانيين (٨:٢٨) عبارة يمكن فهمها جيداً بدون زيادة عليها : «إن الذين يحبون الله يؤول كل شيء إلى نفعهم . » ويشاء الله أن ما يبتلون به من احداث العالم العظمى : من حروب ومجاعات ومنفى... ومما يصحب حياتهم من أفراح واتراح ونجاح واخفاق وتجارب مزعجة او تقوى وتغذية ، كل ذلك يشاء الله ان يكون نعماً وفرصاً يقدمها لهم ليزدادوا حباً له ويستعدوا بها لحياة ابدية أكثر جمالاً .

حتى ما نسميه بلغتنا الوثنية نكبة سوداء وداهية دهياء وحظاً عاثراً... كلها ينتج الله منها خيراً للذين يحبونه . ولهذا يوصي ربنا رسله بهذه الوصايا المذهلة : لا تخافوا ممن يمكنهم ان يقتلوكم ثم لا يستطيعون شيئاً (متى ١٠: ٢٨) لا تخافوا ممن يقتلون الجسد ، تلك تفاهة ، اهتموا خاصة أن تكونوا في سلام مع الله رب الدهر والابد .

ان حادثاً من الحوادث قد يبدو للعين ناتجاً عن قوة عمياء او ناجماً عن شرير يكرهنا ولا يكون على الحقيقة الا دليلاً على المحبة الالهية .

ويمكن القول أن من خصائص العناية انها تحمّل كل حادث نعمة ، وتفتّح في ادغال الاشواك أزهاراً علينا نحن أن نجنيها : « كم نعمة ، لا تستقل بشكرها ، لله في طي المكاره كامنة » .

لا تحاول أن تلقّن الله دروساً . فكل ما يصنعه يستحق العبادة وهو نعمة سابغة .

**موقف المسيحي : الرجاء**

لا حقيقة نظرية في العقيدة ؛ وتعليم العناية أقل نظرية مما سواه ؛ فهو يقتضي منا أن نتعاون ان يكون عندنا استعداد ؛ استعداد نفس وهذا الاستعداد النفسي يمكن ايجازه بكلمة : الرجاء . ولا بد من تحليل عناصر هذا الرجاء المسيحي وتحديد أركانه .

إنه يفرض أولاً وجود الإيمان — إيمان حي — بالعالم غير المنظور وبالحياة الآتية ، إذ أن العناية ليست موضوع اختبار مباشر وموضوع تحقيق . فما نختبره ونحققه قد يغدو سبباً للريب ؛ لان الظواهر كثيراً ما تكون ضد الله . ولا نغتر بفهم كلمة ظواهر فعالم الظواهر ليس شبحاً بخارياً ينقشع عند أقل تفكير بل هو جامد جداً : فالظلم والفساد حقيقتان واقعيتان تثخنان نفوسنا جراحاً ؛ يقول جبريل مرسل : « إن التناقض الأساسي في المسيحية يقوم بأن نقول : إن الشر مغلوب منذ الأزل والا كنا مانويين واذا راعينا الظواهر العالمية ، ما دمنا في محنة الحياة ؛ وجدنا هذه الشرور لا تزال على شدتها وكثيراً ما تدعونا الى اليأس والكفر .

واذا عدنا الى أمثال الإنجيل يدهشنا ما نرى في شبكة الصيد العظيمة من كثرة السمك الردي المختلط بالسمك الجيد ؛ وما نرى في حقل أبي العائلة من نمو الزوان بين القمح ؛ ومما يحيّرنا في مشاهد التاريخ اجتهاد أعداء الله لكي يطردوه من العالم ، وأغرب من ذلك سكون الله نفسه . ان تفصيل حوادث البشر لمّا يدعو الى اليأس كما يحدث لقارئ الصحف « لا ينتهي من قراءتها إلا يائساً » . فليس لنا سوى الايمان — الايمان الحي — فهو وحده جدير بالمقاومة المطلوبة من المسيحي . ولعل الرجاء أجمل فعل إيمان . يقول بيجي على لسانه تعالى : « أحبّ إيمان إليّ هو الرجاء » إذن إيمان ورجاء شيء واحد ولا بد من اضافة « حب ورجاء شيء واحد » فالرجاء هو التسليم وهو غالباً فعل بطلي وإكرام عظيم لله وفعل حب ممن يؤمن بالحب .

وفي الموقف المسيحي أمام العناية شيء آخر غير التسليم متى تضمنت هذه الكلمة معنى الجمود القسري والألم المكتوم من سلوك المشيئة الالهية حتى السلوك المكروه . فقيمة الرجاء في أنه يقتضي الانطراح البنوي بين

يدي الله الذي نصرّح رغم الظواهر أنه ليس خصماً لنا ولا متعصراً نحونا بل انه ابونا. واليك صلاة السيدة اليصابات شقيقة الملك لويس ١٦ وقد أوحى بها ربنا اليها وهي في السجن أيام الإرهاب، بين وحشة الحاضر وتبديد المستقبل:

«اللهمّ. ما تراه ينزل بي اليوم؟ ما أدري. كل ما اعلم أني لن يصيبني إلاّ ما قدّرته منذ الأزل. وهذا يكفيني لأظل مطمئنة. إني أعبد أحكامك الأولية وأخضع لها من كل قلبي، إني أريد كل ما تريد، وأقبل كل ما تريد وأضحّي لك بكل شيء، وأضمّ هذه التضحية الى ذبيحة ابنك العزيز مخلصي وأسألك، بقلبه الأقدس وباستحقاقاته غير المتناهية، نعمة الصبر في مصائبنا والخضوع الكامل الواجب لك في كل ما تريده وتسمح به.»

فهل من قلب بشري أنشد العناية أجمل من هذا النشيد؟

ها هي ذي المسيحية بمعناها الصحيح. ان الرجاء المسيحي منزّه عن الأماني الأرضية التي تحاول أن تتسرب اليه نظير آمال اسرائيل. وهل لاحظنا ما في فعل الرجاء من صيغة الاختصار في تعليمنا المسيحي؟ وما يوجبه على كل مؤمن من إنكار الذات، فهو يرجو رجاء وطيداً عون النعمة في هذه الدنيا والبلوغ بها الى مجد السماء ولا ذكر فيه للنجاح الزمني.

أما إن انكار العناية ومعظم التجديف عليها متأت من أن البشر ينتظرون من الله أن ينظّم لهم عيشاً هنيئاً ويتعهّد لهم بلذات رخيصة؟

ويحسّ الانسان بالخيبة عادة لانه اعتمد على وقوع حادث فلم يقع فظن أنه خدع وأن ذلك نقض لعقد سابق، وحقيقة الأمر أنه يجهل الرجاء من أساسه. فقد ترجى حصول شيء، ترجى شيئاً ولم يترجَّ أحداً. وقد حلل فيلسوف عصري هذه الحالة بأنها ضلال منطقي «فعل ترجّى أصبح عنده ترقّب ومن ثم قد صار اعتمد على، واخيراً أمسى ادّعى على أو طالب. والمطالبة ضد الرجاء المسيحي، لان ليس ثمّ إلاّ رجاء واحد حقيقي.» «ارجوك أنت وحدك يا إلهي».

المسيحي وعالم اليوم

الرجاء هو الرضى بأحكام الله : وقد سبق أن قلنا ان الله الدائم متأنٍ ؛ أما نحن الزائلين فتتسرّعون : لا نتوقف عند وجوب التوقف بل نروم بلوغ المراد قبل الأوان : على أن «من تأنّى نال ما تمنّى» .

الرجاء المسيحي وداعة وتواضع واحترام لقوانين الحياة وأساليب النعمة : أعني هو الخضوع لله ، هو صبر وانتظار . ليس الرجاء ذلك الموقف السلبي : موقف من ينتظر نهاية مشهد او ختام رواية .

الرجاء جد ونشاط والمسيحي رجل أعمال لا أقوال . كان الرسل يوم صعد الرب ساهين ينظرون الى السماء فتطع الملائكة تخيلاتهم ووجهوا أبصارهم الى الأرض وكان القديس بولس يوبخ من يستسلم الى الكسل من المؤمنين الأولين : محتجين بان المسيح عائد بمجده قريبا (تسالونيكي الثانية) .

لا شك ان العالم الحاضر لا منفعة له في فكر الله إلاّ انه استعداد للعالم الآتي ، والحياة الحاضرة ما وجدت الا للحياة الخالدة ، والمدينة الأرضية الا للمدينة المستقبلة . غير أن الأبدي انما يعدّ في الزمان ، والمدينة الدائمة تشيّد بمواد أرضية ، والمسيحي في وسط العالم البشري ينظم هذا العالم ويجعله أكثر خيرًا أو أقلّ شرًا فيدخل فيه مزيدًا من الهداية والعدالة والمحبة ؛ ويقاوم الفساد وعدم المساواة وهو اذ يحاول ان يجعل مدينة البشر أكثر مسيحية يبني مدينة الله حجرًا حجرًا .

فهو لا يحتاج الى شجاعة عظيمة ؛ وفضله في جملة أنه لا يعتمد على أوهام مشجعة من التفاؤل . فالمسيحي يعلم أنه لن يكون على الأرض مساء مدهش ولا صباح فتان ؛ بل لن تبرح الأمور تسير الى السوء يوماً بعد يوم . فلا بدّ للصياد من مزاج قويّ حتى يقول : ألقي الشبكة ، وهو عارف ان الصيد سيكون ضئيلاً ولا بد للزارع من بأس شديد حتى يحرث الأرض وهو يتخيّل العشب الرديء نابتاً بعد أشهر بين القمح . وما يلاقيه من المصاعب ومن بعض الاختناق ليس عذرًا كافياً للكسل . فاليأس خيانة تجاه الله وتجاه النفس ومؤامرة مع العدو . ونقض الرجاء والجمود نوع من الخيانة وعزم على الانتحار ، فمن هجر ساحة العمل كمن هجر حرس الوطن .

هنالك حقاً ساحة لعمل مشترك يجب على المسيحي أن يعدّ نفسه مسئولاً عنه. فالآب الذي يعني بكل عصفور وبكل زهرة من أرض الجليل يحب كل واحد من البشر حبه له لو كان وحده في الدنيا: يحبه بابنه الذي هو البكر بين كثيرين من الإخوة. يحبه بالعالم البشري الذي يريده أخوة. فمن عزم أن يعاون العناية لزمه أن يعمل على انجاح هذه المغامرة: المشتركة العظيمة فليس من خلاص فرديّ يعتبر خلاصاً أنانياً. فالرجاء المسيحي يقتضي دائماً الاتحاد ويساهم في تحقيقه على أكمل وجه. واذا صح أن الحب لا يقوم بان ينظر أحدنا الى الآخر بل أن ننظر معاً الى جهة واحدة؛ كان الرجاء افضل شيء يمكنه منذ هذه الحياة أن يكوّن «نحنا» في انتظار وإعداد «نحن» الحقيقية في السماء «نحن» التي تكلم عنها المسيح في صلاته الأخيرة «فليكونوا كلهم واحداً كما أنك أنت يا أبت فيّ وأنا فيك... فليكونوا مكمّلين في الوحدة».

ان هذا التفاؤل أكيد لا خداع فيه، لأنه مؤسس على صدق الله ومواعيده. إنه يقتضي عملاً عاجلاً موجهاً دائماً نحو العالم الثاني: يسمح لنا أن نحيا في الحاضر «كأناس قد جاؤوا من المستقبل» هذا هو الموقف الذي يطلبه من المسيحي إيمانه بالعناية. وهذا هو الموقف الذي يطلبه عالم اليوم. كان أحد الكتاب يقول من قريب: «إن ما ينتظره العالم منا هو كلمات الرجاء: لأن الجيل الحاضر لم نره يطلب الا أمراً واحداً: أن يكون في مستوى اليأس الأعلى. وربما كان هذا مما يهيب بنا الى التكلم عن الرجاء الأسمى الذي نحاول البحث عنه ما بين البؤس البشري. فيكون شبه انتصار.

يمكننا أن نزعم أن وجودياً لا يؤمن بالله هو غير أهل لأن يبشر بالرجاء. أما المسيحي المتخصص بالرجاء فأي مسئولية عليه إن تردد عن إسماع الناس كلمات الرجاء التي تدعوها إنجيل الآب السماوي ورسالة المسيح الذي مات وقام لأجلنا.

فلا يكفي المسيحيين أن يبحثوا بين البؤس البشري «عن شيء يشبه انتصاراً»؛ وقد يكون غروراً. فانهم يمكنهم بل يجب عليهم أن يبشروا، وسط البؤس، بالنصر الحقيقي الذي يطلبه العالم؛ وبهذه الطريقة يبدلونه من الأماني رجاء.

# بقايا كتاب هام للجاحظ

بقلم شارل بلا

لم يخلُ اكتشاف مؤلّفات القاضي عبد الجبّار من أن يكون حافزاً قوياً على إنعاش الدراسات المتعلّقة بمذاهب المعتزلة ، ومن طريف الاتفاق أنّه ظهرت في غضون سنة واحدة مقالتان[1] قيّمتان موضوعهما العام مسألة « المعرفة » وروابطها بمذهب الجاحظ ؛ وبما أن مختاراً من آثار أبي عثمان مخطوطٌ بلندن وباستنبول يتضمّن قسماً من « كتاب المسائل والجوابات في المعرفة[2] » : رأيت أن أضع هذا النصّ الناقص تحت تصرف الباحثين دون أن أعلّق عليه ودون أن أحاول أن أسدّ بعض ثلمه استناداً إلى ما نقله منه القاضي عبد الجبّار وأصحاب كتب الملل والنحل .

شارل بلا

---

(١ G. Vajda, *La Connaissance naturelle de Dieu selon al-Ǧāḥiẓ critiquée par les Mu'tazilites*, in *Studia Islamica*, XXIV (1966), 19-33; J. Van Ess, *Ǧāḥiẓ und die aṣḥāb al-ma'ārif*, in *Der Islam*, XLII/2-3 (1966), 169-178.

٢) في المتحف البريطاني ، رقم ١١٢٩ (رمز : ل) وفي Emanet Hazinesi رقم ١٣٥٨ (رمز : اخ) ؛ راجع Ramazan Şeşen, *Câhiz'in eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki yazma nüshaları ve bunlar hakkında bazı yeni malzemeler*, in *Şarkiyat Mecmuası*, VI (1965), 126.
ولقد تفضل الاستاذ رمضان ششن فقام بمقابلة مخطوط استنبول بنسختي ، فله أجزل الشكر .

# من كتاب المسائل والجوابات في المعرفة

بالله نستعين وعليه نتوكّل وما توفيقنا إلاّ بالله

اختلف الناس في المعرفة اختلافاً شديداً : وتباينوا فيها تبايناً مفرطاً ؛ فزعم قوم أن المعارف كلّها فعل الفاعلين : إلاّ معرفةً لم[١] يتقدّمها سببٌ منهم[٢] ولم يُوجبها علّة[٣] من أفعالهم ؛ ولم يرجعوا إلى معرفة الله ورسوله[٤] والعلم بشرائعه ولا إلى كل ما فيه الاختلاف والمنازعة وما لا تعرف[٥] حقائقه إلاّ بالتفكّر والمناظرة دون [ل ١٧٥ ظ] دَرْك الحواسّ الخمس ؛ فزعموا أن ذلك أجمع فعلهم على الأسباب الموجبة[٦] والعلل المتقدّمة ؛ وجعلوا مع ذلك سبيل المعرفة بصدق الأخبار كالعلم بالأمصار النائية[٧] والأيام الماضية كبَدْر وأُحُد والخَنْدَق وغير ذلك من الوقائع [ اخ ٨٢ و] والأيام؛ وكالعلم بفَرْغانة والأندلس والصين والحَبَشة وغير ذلك من القرى والأمصار ، سبيل[٨] الاكتساب والاختيار : إذ[٩] كانوا هم الذين نظروا حتى عرفوا فصل[١٠] ما بين المجيء الذي لا يكذب [في] مثله والمجيء الذي يمكن الكذب في مثله ؛ فزعموا أن جميع المعارف سبيلها سبيل واحد[١١] ووجوه دلائلها وعللها متساوية ، إلاّ ما يجده[١٢] الحواسّ بغتةً وورد على النفوس في حال عجز أو غفلة ، فكان[١٣] هو القاهر للحاسّة والمستولي على القوّة ؛ من غير أن يكون من البصر فتحٌ ومن السمع إصغاء[١٤] ومن الأنف شمّ ومن الفم ذوق ومن البشرة[١٥] مسّ ؛ فإنّ ذلك الوجود فعل الله دون الإنسان على ما طُبع عليه البشر ورُكّب عليه الخلق .

---

١) سقط من ل .
٢) ل : منه .
٣) ل : عليه .
٤) كذا في ل واخ ، والصواب: ورسله.
٥) ل و اخ : يعرف .
٦) واخ : المرجبة .
٧) ل و اخ : القائمة .
٨) ل و اخ : وسبيل .
٩) ل : إذا ؛ اخ : ان .
١٠) ل و اخ : فضل .
١١) اخ : واحدة .
١٢) ل و اخ : وجد .
١٣) ل : وكان .
١٤) ل : الصفا .
١٥) ل : البشر .

قالوا [ل ١٧٦ و] : فاذا كان دَرْكُ الحواسِّ الخمس ، إذا تقدَّمته الأسباب وأوجبته العلل ، فعلَ المتقدِّم فيه والموجِب له ، ودركُ الحواسِّ أصل المعرفة وهو المستشهد على الغائب والدليل على الخفيِّ ، وبعد صحّته تصحّ المعارف وبعد فساده تفسد ، فالذي تستخرجه الأذهان منه وتستشهد عليه كعلم التوحيد والتعديل والتجوير[1] وغامض التأويل وكلّ ما أظهرته العقول بالبحث وأدركته النفوس بالتكر من كلّ علم وصناعة ، كالحساب[2] والهندسة والصياغة والفلاحة ، أجدرُ أن يكون فعلَه والمنسوبَ إلى كسبه .

قالوا : فالدليل على [أنّ] دركِ الحواسّ فعلُ الإنسان على ما وصفنا واشترط[نا] من إيجاب الأسباب وتقدّم العلل أن الفاتحَ بصره لو لم يفتح لم يُدرك ؛ فلمّا كان البصر قد يوجد مع عدم الإدراك ولا يعدم الإدراك مع وجود الفتح ، كان ذلك دليلاً على أن الإدراك إنّما كان لعلّة الفتح ولم يكن لعلّة البصر ، لأنّه لو كان [ل ١٧٦ ظ] لعلّة صحة البصر كانت الصحّة لا توجد أبداً إلاّ والإدراك موجود[3] ؛ فاذا كانت الصحّة قد توجد مع عدم الإدراك ولا يعدم[4] الإدراك مع وجود الفتح ، كان ذلك شاهداً على أنّه إنما كان لعلّة الفتح دون صحّة البصر .

وقالوا : ولأنّ طبيعة البصر قد كانت غير عاملة حتّى جعلها الفاتح بالفتح عاملةً ، ولأن الفتح علّة الإدراك ومقدمة بين يديه وتوطئةٌ له ، وليس الإدراك علّةً للفتح ولا مقدّمةً بين يديه ولا توطئةً له ، فواجب أن يكون فعلَ الفاتح لأن السبب إذا كان موجباً فالمسبّب تبعٌ له .

[ا خ ، ٨ ظ] ... ثم قالوا بعد الفراغ من درك الحواسّ في معرفة الله ورسله[5] وكلّ ما فيه الاختلاف والتنازع : إن ذلك أجمع لا يخلو من أحد أمرين : إمّا أن يكون يحدث من الإنسان لعلّة النظر المتقدم ، أو يكون يحدث على الابتداء لا عن علّة موجبة وسبب متقدم ؛ فإن كانوا أحدثوه على الابتداء فلا[6] فعلَ أولى بالاختيار ولا أبعد من الاضطرار منه ؛ وإن كان إنما كان لعلّة النظر المتقدم كما قد دللنا في صدر الكلام على أنّ دركِ الحواسّ فعلُ [ل ١٧٧ و] الإنسان إذا تقدّم منه[7] سببه ، فالعلم بالله

١) ل : والتحرير .
٢) ل و ا خ : الحساب .
٣) ل : موجوداً .
٤) ل : يعجم .
٥) ل : ورسوله .
٦) ل و ا خ : ولا .
٧) ل و ا خ : في ، ولعل الصواب ما اثبت .

وكتبه ورسله أجدر أن يكون فعله : إذ[1] كان من أجل نظره[2] علم ومن جهة بحثه أدرك ؛ فهذا جُمَل دلائل هؤلاء القوم ورئيسهم بشر بن المعتمر .

ثم هم بعد ذلك مختلفون في دَرَك الحواسّ إلاّ ما اعتمد[3] إدراكه بعينه وقصد إليه بالفتح والإرادة : لأن الفتح نفسه لو لم يكن معه قصد وإرادة ما كان فعل الفاتح ؛ فكيف يجوز أن يكون الإدراك فعله من غير قصد ؟ ولو جاز أن يكون الفتحُ فعلَ الإنسان من غير أن يكون أراده[4] وقصد إليه : ما كان بين فعل الإنسان وبين فعل غيره فرقٌ : لأنه كان لا يجوز أن يكون ذهاب الحَجَر إذا لم يدفعه ولم يقصد إليه ولم[5] يخطر له على بال : فعلَه ؛ فكذلك الإدراك إذا لم يخطر على باله ولم يقصد إليه ولم يتعمّده : لا يكون فعلَه .

[...] وليس على المخبر عن[6] خصمه والواصف مذهبَ غيره أن يجعل باطلهم حقاً وفاسدهم صحيحاً ؛ [ل ١٧٧ ظ] ولكن عليه أن يقول بقدر ما تحتمله النحلة وتتّسع له المقالة ، وعليه أن لا يحكي عن خصمه ويخبر عن مُخالفه[7] إلاّ وأدنى منازله أن لا يعجز عمّا بلغوه ولا يعيى[8] عمّا أدركوه .

[...] وقد زعم آخرون أن المعارف ثمانية أجناس : واحد منها اختيارٌ وسبعة منها اضطرار ؛ فخمسة منها دَرَك الحواسّ الخمس ، ثم المعرفة بصدق الأخبار كالعلم بالقرى والأمصار والسير والآثار ، ثم معرفة الإنسان إذا خاطبه[9] صاحبُه أنّه[10] موجِّهٌ[11] بكلامه إليه وقاصدٌ به نحوه ؛ وأمّا الاختيار فكالعلم بالله ورسله وتأويل كتابه والمستنبط من علم الفُتيا وأحكامه وكلّ ما كان فيه الاختلاف[12] والمنازعة وكان سبيل علمه النظر والفكرة ، ورئيس هؤلاء [ اخ ٨٣ و ] أبو اسحق[13] .

وزعم معمّر[14] أن العلم عشرة أجناس ، خمسة منها درك الحواسّ والعلم السادس كالسير الماضية والبلدان النائية[15] ؛ والسابع علمُك بقصد المخاطب

١) ل و اخ : او .
٢) ل : نظرة .
٣) اي : تعمد الانسان ادراكه .
٤) اخ : ارادة .
٥) اخ : اذا لم .
٦) ل و اخ : نفسه .
٧) ل : مخالفة .
٨) ل : يعيا .
٩) ل : خاطب .
١٠) ل : ان .
١١) ل و اخ : موجبه .
١٢) ل : لختلاف .
١٣) هو النظام .
١٤) ل : معمروا .
١٥) ل و اخ : القائمة .

إليك وإرادته إيّاك عند المحاورة[1] والمنازعة ، وقبل ذلك [ ل ١٧٨ و] وجود الإنسان لنفسه : وكان يجعله أوّل العلوم ويقدمه على درك الحواس وكان يقول : « ينبغي أن يتقدّم وجود الإنسان لنفسه على وجوده لغيره » ؛ وكان يجعله علماً خارجاً من درك الحواسّ لأن الإنسان لو كان أعمى[2] لأحسّ نفسه ولم يحسّ [ ...... [3] ولو كان أصمّ لأحسّ نفسه ولم يحسّ ][4] صوته ولو كان أخشم لأحسّ نفسه ولم يحسّ[5] رائحته : وكذلك سبيل المذاقات والملامس ؛ فلمّا كان المعنى كذلك وجب أن يُفرد من درك الحواسّ ويُجعل علماً ثامناً على حياله[6] وقائماً[7] بنفسه ؛ ثم جعل العلم التاسع علم الإنسان بأنّه[8] لا يخلو من أن يكونْ قديماً أو حديثاً ؛ وجعل العلم العاشر علمه بأنّه محدث وليس بقديم .

[...] ولستُ آلو بهذا[9] الكلام والإيجاز في الإدخال على بِشْر بن المُعتمِر في درك الحواسّ ثم على أبي إسحق في ذلك وفي غيره ممّا ذكرت من مذاهبه وتركه قياس ما بنى عليه إن شاء الله لتصير إلى الكلام في المعرفة فاني إليه أجريتُ وإيّاه اعتقدت ، ولكنّي أحببت أن « أبدي فساد[10] أصولهم قبل فروعهم ، فإنّ [ل ١٧٨ ظ] ذلك أقبل للداء وأبلغ في الشفاء وأحسم للعرق وأقطع للمادة وأخفّ في المؤونة على مَن قرأ الكتاب وتدبّر المسألة والجواب : وبالله ذي المنّ والطول نستعين .

فصل من ردّه على أبي إسحق النظّام وأصحابه

يقال لهم : حدّثونا عن العلم بالله ورسله[11] وتأويل كتبه وعن علم القدر وعلم المشيئة والأسماء والأحكام ، أباكتساب[12] هو أم باضطرار ؟

فان زعموا أنّه باكتساب ؛ قيل لهم : فخبّرونا عن علمكم بأنّ ذلك أجمعَ اكتسابٌ : أباكتساب[12] هو أم باضطرار ؟

فان قالوا : باكتساب ، قيل لهم : أوَليس اعتقادُ خلافِ ذلك أجمعَ باكتساب ؟

---

١) اخ : المجاورة .
٢) ل : عمى .
٣) لعلها : صورته .
٤) سقط من ل و اخ .
٥) سقط من ل .
٦) ل : خياله .
٧) ل : وقائلا .
٨) ل و اخ : فانه .
٩) ل و اخ : الواجد ذا ؛ ولعل الصواب ما اثبت
١٠) ل : ابرى افساد ؛ اخ : ابدا افساد ؛ ولعل الصواب : ابدأ بافساد .
١١) ل : ورسوله .
١٢) ل : ابكتساب .

فان[1] قالوا : نعم ، قيل لهم : فإذا كان اعتقاد الحق واعتقاد الباطل بالاكتساب ، [أ]فليس كل واحد من المكتسبين عند نفسه على الصواب؟

فان[2] قالوا : نعم ، قيل لهم : أوليس كل واحد منهما ساكن القلب [ا خ ٨٣ ظ] إلى مذهبه واختياره؟[3] .

فإن[4] قالوا : نعم ، قيل لهم : فما يؤمّن المحقّ من الخطإ[5] وليس سكون القلب وثقته علامةً للحقّ لأنّ ذلك لو كان علامةً لكان المبطل محقاً إذ[6] كان فيه قد يجد من السكون والثقة ما لا يجد المحقّ ؟ قلنا[7]: وما معنى خلافه إلاّ أن يكون المبطل شاكّاً أو يكون عارفاً بتقصيره أو يكون [ل ١٧٩ و] مكترثاً لوهن يجده ؟ فإذا لم يكن كذلك فلا فرق بين المعتقدين .

فإن قالوا : إنّ فرق ما بينهما أنّ سكون قلب المحقّ حقٌّ في عينه وسكون قلب المبطل باطلٌ في عينه ، قلنا : أوليس ذلك غير محوِّل لسكون المبطل عن الثقة إلى الاضطراب ولا مغيِّره إلى الاكتراث ؟

فإن[8] قالوا ذلك ، قيل لهم : فما يؤمّن المحقّ أن يكون سكونه أيضاً باطلاً في عينه إذ[9] كان سكونه لا ينفصل من سكون المبطل ، ولئن كان الفرق[10] بينهما ظاهر[11] الاجتهاد والعبادة ، فمَن أظهرُ اجتهاداً من الرهبان في الصوامع والخوارج في بذل النفوس ؟

فإن قالوا : الفرق بينهما أن المحقّ قد استشهد الضرورات والمبطل لم يستشهدها[12] ، قلنا : فهل يجوز أن يكون عند نفسه قد استشهد الضرورات أو لم يستشهدها ، حتى لو سأله سائلٌ فقال : « وما يؤمّنك من الخطإ ؟ » — لقال : « استشهادي الضرورات » ؟ .

فإن زعموا أنّ المبطل لا يجوز أن يكون عند نفسه قد استشهد الضرورات [ل ١٧٩ ظ] لأنّ ذلك هو علامة الحقّ والفصل بينه وبين الباطل ، قلنا: وهل رأيتم أحداً اكتسب علماً قطّ أو نظر في شيء إلاّ وأوّل[13] نظره إنما هو على أصل الاضطرار ؟ لأن المتكثّر لا يبلغ من جهله أن يستشهد الخفيّ ،

---

١) ا خ : فاذا .
٢) ا خ : فاذا .
٣) سقط من ل .
٤) ل و ا خ : فاذا .
٥) ل : الخطي .
٦) ل : اذا .
٧) لعل جواباً قد سقط .
٨) ل و ا خ : فاذا .
٩) ل و ا خ : اذا .
١٠) ل و ا خ : السكون .
١١) لعل الصواب : اظهار .
١٢) ل : يستشهد .
١٣) سقط من ا خ .

بل من شأن الناس أن يستدلّوا بالظاهر على الباطن إذا أرادوا النظر والقياس ؛ ثم هم بعد ذلك يُخطئون أو يُصيبون ؛ قلنا[1] : فينبغي أن يكون كلّ مبطل في الأرض قد علم حين يقال له : « ما يؤمّنك أن تكون مبطلاً ؟ » أنّه لم يستشهد الضرورات وأنكر أصلَه الذي قاس عليه واستنبط منه ضرورة ؛ وأنّه إنما قال بالعنَت أو بالتقليد ؛ وإذا كانوا كذلك فهل يخلو أمرهم من أن يكونوا قد علموا أنهم على خطإ أو يكونوا شكّاكاً أو يكونوا عند أنفسهم مستشهدين للضرورات وإن كانوا قد تركوا ذلك عند بعض المقدّمات ؛ فإن كانوا قد علموا أنهم لم يستشهدوا الضرورات[2] وإن كانوا شكّاكاً فيها فليس على ظهر الأرض مخطئ إلاّ وهو [ل ١٨٠ و] عالم بموضع خطائه أو شاكّ [اخ٨٤ و] فيه ، أو كانوا عند أنفسهم مستشهدين للضرورات ؛ فما يؤمنكم أن تكونوا كذلك ؟

فإن قالوا : ليس أحدٌ يعرف أن علامة الحقّ استشهاد الضرورات غيرُنا ؛ قلنا : أوَ[3] لستم — معشر أبي إسحق النظّام — تختلفون[4] في أمور كثيرة وقد[5] كنتم تخالفون صاحبكم خلافاً كثيراً ، وكلكم إذا سأله سائل : [ما] يؤمنك أن تكون[6] على باطل ؟ » — قال : « لأني مستشهدٌ للضرورات » ؛ فهل يخلو أمركم من أحد وجهين : إمّا أن تكونوا صادقين على أنفسكم أو كاذبين عليها ؛ فإن كنتم صادقين فقد صار قلب المحقّ كقلب المبطل إذ[7] كان كلّ واحد [منهما] عند نفسه مستشهدًا للضرورات ؛ وإن كنتم كاذبين فهل منكم محقّ إلاّ وهو يلقى الخصم بمثل دعواه في استشهاد الضرورات ؟ وهل منكم واحد على حياله[8] محقاً [كان] أو مبطلاً إلاّ وجوابه لنا مثل جواب صاحبه ؟ فإذا كانت القلوب قد تكون عند أنفسها [ل ١٨٠ ظ] مستشهدةً للضرورات وهي غير مستشهدة لها وكون القلب كذلك هو علامة الحقّ ، فما الفرق بين قلب المحقّ والمبطل ؟ ومع ذلك إنّا وجدنا صاحبكم قبلكم ووجدناكم بعده قد رجعتم عن أقاويل كثيرة بعد أن كان جوابكم لمن سألكم : « ما يؤمنكم أن تكونوا[9] على باطل ؟ » ، أن تقولوا[10] : « استشهادنا للضرورات » ، ونحن لو سألناكم عمّا رجعتم عنه :

---

١) لعل جواباً قد سقط .
٢) ل : الضروريات .
٣) ل : ولستم .
٤) ل و اخ : يختلفون .
٥) سقط من اخ .
٦) ل و اخ : يكون .
٧) ل : اذا .
٨) ل : حياله .
٩) ل و اخ : يكونوا .
١٠) ل و اخ : يقولوا .

قتلنا لكم : «لعلكم على خطإ ولعلكم من هذه الأقاويل على غرر» لم يعد جوابكم استشهاد الضرورات .

ه

[...] ثمّ إني واصفٌ قولي في المعرفة ومجيبٌ خصمي في معنى الاستطاعة وفي أيّ أوجُهِها[1] يحسن التكليف وتثبت الحجّة ، ومع أيّها[2] يُسمح التكليف وتسقط الحجّة[3] .

فأوّل ما أقول في ذلك أن الله — جلّ ذكره — لا يكلّف أحداً فعل شيء ولا تركه إلاّ وهو مقطوع العذر زائل الحجّة ولن[4] يكون العبد كذلك إلاّ وهو صحيح البنية معتدل المزاج وافر الأسباب مخلّى السرب عالم بكيفيّة الفعل حاضر النوازع [ل ١٨١ و] معدّل الخواطر عارف بما عليه وله ؛ ولن[5] يكون العبد مستطيعاً في الحقيقة دون هذه الخصال المعدودة والحالات المعروفة التي عليها مجاري الأفعال ومن أجلها يكون الاختيار ولها يحسن التكليف ويجب[6] الفرض ويجوز العقاب ويحسن الثواب ؛ ولو كان الإنسان متى كان صحيحاً كان مستطيعاً لكان[7] مَن لا سُلّمَ له للصعود مستطيعاً ؛ ولن[8] يكون [اخ ٨٤ ظ] أيضاً مع ذلك كلّه للفعل مختاراً وله في الحقيقة دون المجاز مستطيعاً إلاّ وجميع أوامره في وزن جميع زواجره ؛ حتّى إذا قابلت بين مرجوّها[9] ومخوفها[10] وبين تقديم اللذّة وخوف الآخرة وبين تعجيل المكروه وتأميل[11] العاقبة وجدتها في الجذب[12] والدفع وفي التبض والبسط سواء ؛ ولا يكون ايضاً كذلك إلاّ وبتاوؤه في الحال الثانية معلوم لأن الفعل حارس والطباع محروسة[13] والنفس عليها موقفة ؛ فإن كان الحارس أقوى من طباعها كان ميل النفس معه [ل ١٨١ ظ] طباعاً ، لأن من شأن النفس الميلَ إلى اقوى الحارسين[14] وأمتن السببين ؛ ومتى كانت القوّتان متكافئتين كان الفعل أختياراً ومن حدّ[15] الغلبة خارجاً ؛ وإن كانت الغلبة تختلف في اللين والشدة وبعضها أخفى وبعضها أظهر — كفرار

١) ل و اخ : وجهها .
٢) اخ : انها .
٣) سقط من ل .
٤) ل و اخ : وان .
٥) اخ : وان .
٦) اخ : ويحب .
٧) ل و اخ : لكن .
٨) اخ : وان .
٩) ل : مرجوها .
١٠) ل : ومخوفها .
١١) كذا ولعل الصواب : تأجيل .
١٢) ل : الخذر ، اخ : الحذر .
١٣) كذا في الاصل ، والصواب : محروس .
١٤) ل : الحارس ؛ اخ : بدون نقط .
١٥) ل : جد .

الإنسان من وَهَج السموم إذا لم يخضره دواعي التحير وأسباب المكث وهو من لهب الحريق أشد نفرة وأبعد وثبة وأسرع حركة ؛ ومتى قويت الطبيعة على العقل أوهنته وغيّرته ؛ ومتى توحّش وتغيّر تغيّرت[1] المعاني في وهمه وتمثّلت له على غير حقيقتها ؛ ومتى كان كذلك كان عن إدراك ما عليه في العاقبة [أبعد][2] وزيّنت له الشهوات ركوب ما في العاجلة . ومتى أيضاً فضلت[3] قوى عقله على قوى طبائعه أوهنت طبائعه ، ومتى كانت كذلك آثر الحزم والآجلة على اللذّة العاجلة طبعاً لا يمتنع منه وواجباً[4] لا يستطيع غيره ؛ وإنما تكون النفس مختارة في الحقيقة [ل ١٨٢ و] ومجانبة لفعل الطبيعة إذا كانت أخلاطُها معتدلة وأسبابها متساوية وعللُها متكافئة ؛ فإذا عدّل الله تركيبه وسوّى أسبابه وعرّفه ما عليه وله ، كان الإنسان للفعل[5] مستطيعاً في الحقيقة وكان التكليف لازماً له بالحجة .

ولولا أنك تحتاج إلى التعريف بأنّ المأمور المنهيّ لا بد له من التسوية والتعديل لما قال الله تعالى ﴿ والأرض وما طاها ونفس وما سوّاها فألهمها فجورَها وتقواها ﴾[6] ؛ ولو جاز أن يعلم موضع غيّها ورشدها من غير أن يسوّيها ويبينها لكان ذكرُ التسوية فضلاً من القول ؛ والله يتعالى عن هذا وشبيهه علوّاً كبيراً .

[....] فصل في جواب مَن يسأل عن المعرفة أباضطرار[7] هي أم باكتساب :

قلنا : إنّ الناس لم يعرفوا الله إلاّ من قبَل الرسُل ولم يعرفوه من قبل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والزيادة والنقصان ؛ على أنّا لا نشكّ أنّ رجالاً [ ل ١٨٢ ظ] من الموحّدين قد عرفوا وجوهاً من الدلالة على الله بعد أن عرفوه من [ اخ ٨٥ و] الرسل ، فتكلّفوا من ذلك ما لم يجب عليهم وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه عوامّهم ، من غير أن يكونوا تكلّفوا ذلك لشكّ وجدوه أو حيرة خافوها ، لأنّ أعلام الرسل مقنعة ودلائلها واضحة وشواهدها متجلّية وسلطانها قاهر وبرهانها ظاهر .

فإن قالوا[8] : أباكتساب[9] علموا صدق الرسل أم باضطرار ؟ — قلنا : باضطرار .

١) ل و اخ : وتغيرت .
٢) زيادة يقتضيها السياق .
٣) اخ : فصلت .
٤) ل : وواجب .
٥) ل : للعقل .
٦) سورة الشمس ، ٩١ : ٦-٨
٧) ل و اخ : باضطرار .
٨) ل و اخ : قال .
٩) ل : ابكتساب .

فإن قالوا : فخبّرونا على مَن عاين النبيّ صلى الله عليه وسلّم وحجته والمتنبي وحيلته كيف يعلم[١] صدق النبي من كذب المتنبي وهو لم ينظر ولم يفكّر ؟ فان قلتم إنّه نظر وفكّر فقد رجعتم إلى الاكتساب ؛ وإن قلتم إنّه لم ينظر ولم يفكّر : فلمّ عرف الفصل[٢] بينهما دون أن يجهله ؛ وكيف علم ذلك وهو لا يعرف الحجّة من الحيلة ؟ وما يؤمنه أن يكون مبطلاً إذ[٣] كان لم ينظر في أمور الدنيا ولم يختبر معانيها حتى يعرف الممتنع من الممكن وما لا يزال يكون بالاتّفاق ممّا لا يمكن ذلك فيه ؛ وكيف ولم[٤] يعرف العادة ومجرى الطبيعة . وإلى أين تبلغ الحيلة [ل ١٨٣ و] وأين تعجز الحيلولة[٥] ، وعند أيّ ضرب تستطان[٦] وعلى أيّ ضرب تتومان[٧] ، ولمَ عرف صدق النبيّ حين عاين شاهده وأبصر أعاجيبه من غير امتحان وتعقّب لمعانيها دون أن يعتقد صدق المتنبي إذا أورد عليه أعاجيبه وخدعه وحيلته ؟ بل كيف لم يعرف الله حين وقع بصره على الدنيا من غير فكرة فيها وتقليب[٨] لأمرها ، والدنيا بأسرها دلالة عمّا[٩] عرف صدق النبي حين أبصر دلالتها من غير تفكير فيها وتقليب[١٠] لأمرها ، وقد علمنا أنّ الدنيا دالّة كما[١١] أن شواهد النبيّ دالّة ؛ ومتى كان ظاهر أحدهما يُغني عن التفكير كان الآخر مثله ، إذ[١٢] لم يكن في التباس بينهما فرقٌ ولا في المعقول فصل[١٣] ؟ قلنا : إن تجاريب البالغ قبل أن يهجم على دلالات الرسل تأتي[١٤] على جميع ذلك ؛ ولعمري لو[١٥] كان هجومه عليها قبل المعرفة بمجاري [الأمور] وتصريف الدهور وعلقات[١٦] الدنيا والتجربة لتصريف أمورها ؛ لمّا وصل [ل ١٨٣ ظ] إلى معرفة صدق النبيّ إلاّ بعد مقدّمات كثيرة وترتيبات منزّلة لأن مشاهد الشواهد إنما يضطرّه المشاهدة لها إذا كان قد جرّب الدنيا وعرف تصرّفها وعادتها قبل ذلك ؛ ولو لم يكن جرّبها قبل ذلك حتى[١٧] عرف منتهى قوّة بطش الإنسان وحيلته وعرف الممكن من

---

١) ل : تعلم .
٢) ل : الفضل .
٣) ل : اذا .
٤) اخ : لم .
٥) اخ : الحيلو .
٦) ل واخ : يستطان .
٧) ل واخ : يتوبان .
٨) ل : وتقلب .
٩) كذا ، ويغلب على الظن ان الصواب وقد .
١٠) ل : او تقليب .
١١) ل : هل .
١٢) ل و اخ : اذا .
١٣) ل واخ : فضل .
١٤) ل و اخ : يأتي .
١٥) ل واخ : ان لو .
١٦) اخ : بدون نقط .
١٧) ل : حين .

الممتنع وما يمكن كونه[١] بالاتّفاق ممّا لا يمكن، لمّا عرف [ا خ ١٨ ظ] ذلك.

فإن قالوا: وكيف جرّب ذلك وعقلَه وأتقنه وحفظه، وهو طفل غرير وحدث صغير؛ لأن غير البالغ طفلٌ إلى أن يبلغ وحين بلغ[٢] فقد هجم على النبيّ وشواهده أو هجم عليه النبيّ بشواهده إمّا بخبر ممتنع أو بعيان شاف: ففي أيّة الحالين جرّب وعرف وميّز وحفظ: أفي[٣] حال الطفولة والغرارة ــ وهذا غير معروف في التجربة والعادة، والذي عليه ركّبت الطبيعة ــ أم في حال البلوغ والتمام ــ وحال البلوغ هي الحال التي [فيها] أبلغه الله الرسالة وقاده إلى رؤية الحجّة واستماع البرهان ومخرج الرسالة؟ فإن[٤] كان الأمر [ل ١٨٤ و] كما تقولون فقد كان ينبغي ألّا يصل إلى العلم بصدق النبيّ وقد أراه برهانه وأسمعه حجّته[٥] حتى تمكث بعد ذلك دهراً يتحن الدنيا ويتعقّب أمورها ويعمل التجربة فيها؛ فإن كان ذلك كذلك فلم سمّيتموه بالغاً وليس في طاقته بعد العلم بفصل[٦] ما بين النبيّ والمتنبي؟ ــ قلنا: إن التجربة على ضربين: أحدهما [أن] يقصد الرجل إلى امتحان شيء ليعرف مخبره كما[٧] عرف منظره؛ والآخر أن يهجم على علم ذلك من غير قصد؛ وقد يسمّى الإنسان مجرّباً قاصداً أو هاجماً؛ فيزعم أن البالغ مذ[٨] سقط من بطن أمّه إلى أن يبلغ متقلّبٌ في الأمور المختلفة[٩] ومصرّفٌ في خلال الحالات المعروفة[١٠] التي تلقحه الدنيا بما تورد عليه من عجائبها: ويزداد في كل ساعة معرفةً وتشيده[١١] الأيّام في كلّ يوم تجربةً؛ كما يزداد لسانه قوّةً وعظمه صلابةً ولحمه شدّةً، من أمّ تناغيه وظئر تلهيه وطفل يلاعبه وطبيب يعالجه ونفس تدعوه وطبيعة تعينه وشهوة تبعثه [ل ١٨٤ ظ] ووجع يقلقه؛ كما يزيد[١٢] الزمان في قوّته ويشدّ من عظمه ولحمه ويزيده الغذاء عظماً وكثرة الغضب والتقليب جلَداً؛ فاذا درج وحبا وضحك وبكى وأمكنه أن يكسر إناءً أو يكبّه[١٣] أو يسوّد ثوباً ، أو يضرب صبيّاً [فضرب] دبُرَه[١٤] الخادم وانتهره[١٥] القيّم: فلا يزال ذلك دأبه ودأبهم

١) ل: قوله.
٢) ل و اخ: يبلغ.
٣) ل: في؛ اخ: اوفى.
٤) ل: فاذا.
٥) اخ: حجبه.
٦) بفصل.
٧) ل: واخ: كما.
٨) ل: قد.
٩) ل: المختلة؛ اخ: المختلة.
١٠) ل واخ: المعرفة.
١١) اخ: ويفيده.
١٢) ل و اخ: ويزيده.
١٣) ل و اخ: يكفيه.
١٤) ل: او يضرب دبره الخادم؛ اخ: او يضرب صبياً دبره الخادم.
١٥) اخ: وانتهزه.

حتى يفهم الإغراء والزجر والتعدية[١] والانتهار ؛ كما يعرف الكلب اسمه إذا ألحّ عليه الكلاّب به وكما يعرف المجنون لقبه وكما يحضر الفرس من وقع السوط لكثرة وقعه بعد رفعه عليه .

[...] فإذا استحكمت هذه الأمور في قلبه وثبتت[٢] في خلده وصحّت في معرفته تير [ا خ ٨٦ و] حينئذ بالغ محتمل وعند ذلك يسخّر الله سمعه للخبر المثلج أو بصره لمعاينة الشاهد المقنع على يدي الرسول الصادق ؛ ولا يتركه هملاً ولا يدعه مغفلاً ؛ وقد عدل طبعه وأحكم صنعه ووفّر أسبابه ؛ فلا يحتاج عند معاينته رسولاً يحيي [ل ١٨٥ و] الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص ويفلق البحر . إلى تنكير[٣] ولا تمثيل[٤] ولا امتحان ولا تجربة ، لأنه قد فرغ من ذلك أجمع واستحكم عنده العلم الذي[٥] أدّب به وهيّئ له وأورد عليه ؛ فإن كان لم يكن لذلك عامداً ولا إليه قاصداً ولا به معنيّاً[٦] ؛ وإنما هو عبد عبّأه سيّده ورشّحه مولاه وهيّأه خالقه لأمر لا يشعر به من مصلحته ولا يخطر على باله من التسخ له حين غذّاه به وقاده إليه وهيّأه له . فإذا ورد عليه دعوى رسوله ، وأمّته تشهد له بإحياء الموتى وفلق البحر وبكلّ شيء قد عرف عجز البشر عن فعله والقوّة عليه ، علم بتجاربه المتقدمة لعادة[٧] الدنيا أن ذلك [ليس] من صنع البشر وأن مثله لا يقع اتّفاقاً وأن الحيل لا تبلغه ؛ فلا يمتنع من رؤية البرهان وفهم الدعوى أن يعلم أنّ الرسول صادق وأن الرادّ عليه كاذب .

[...] ولولا أن هذا كلام[٨] لم يكن من ذكره بدّ لأنه تأسيس[٩] لما بعده ومقدمة[١٠] [ل ١٨٥ ظ] لما بين يديه وتوطئة له : لاقتضبت[١١] الكلام في المعرفة اقتضاباً ، ولكن يمنعني عجز أكثر الناس عن فهم غايتي فيه إلاّ تنزيله وترتيبه ؛ وكل كلام أتيت على فرعه ولم تخبر عن أصله فهو خداج لا غناء عنده وواهن لاثبات له .

١) ل : والتغذية .
٢) ل : وثبت .
٣) ل : تمكير .
٤) ل : تميل .
٥) اخ : بالذي .
٦) ل و اخ : مغيّباً .
٧) ل و اخ : بعادة .
٨) ل : الكلام .
٩) ل و اخ : لا تأسيس .
١٠) ل : ومقدمته .
١١) ل : لا اقتضبت .

# الإيمان المسيحي والحاد اليوم

بقلم الأب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

عالمنا في تغيّر جذري . نشهد اليوم ولادة عالم جديد . فالمفاهيم تتبدّل وطرق الحياة تتقلّب وتفكير الإنسان يتحرّر من تقاليد الثقلته فيعود من دنيا الماورائي الى دنيا الاختبار حيث تنقضي أعماره وحيث الألم والفرح وحيث الجوع واللذة والموت .

دنيا الاختبار ، دنيا العلم والتقنيّة ، دنيا الاكتشافات حيث عقـــل الانسان سيّد ولا سيّد إلاه . ولم التوق الى ما وراء الآفاق الانسانية ولم اللجوء الى الاسرار ولم الفزع الى الله ؟

كان إنسان البارحة يتوق الى الاستقلال الذاتي ، الى الحرية المطلقة التي تميّزه . وكانت صلاته العائلية والمهنيّة تكوّن أعظم أوقات حياته . له نفسانيّة لا يدخلها أحد ولا يُعرف منها شيء ما لم يتنازل الانسان ويُعطي في ذكرياته تحليلاً عمّا يختلج به قلبه من اشواق وتوق وأمل وتقلّبات عاطفية وطموح الى الله . وفي خدمة هذا الانسان كان المجتمع . ولطالما سمعنـــا الكتّاب والفلاسفة والوعّاظ يتكلمون على كرامة الشخص البشري وضرورة احترامه وقيمته اذ كُوِّن على وجه الخالق الذي يراه بعطف لا يعلوه عطف .

امّا انسان اليوم فيعيش خارج نفسانيّته . شخصيّة لا يتملك عليها الاّ في صلته بغيره . ولن يكون لإنسان اليوم من وجود ما لم يتعرّف على غيره ويلصق به . فهو لايعيش في استقلال ولكن في نسبيّة الى غيره والابعاد الاجتماعية هي من صلب شخصية انسان اليوم وانسان الغد . فانّها اساسية لتكوينه . فلن نستطيع بعد اليوم ان نقول انّ الانسان شخص

يُخدم. انما علينا ان نقول إنه عضو في مجتمع يتكاتف مع اخيه الانسان لصالح الجميع.

فبينا تتحوّل العقلية على هذا الشكل: وبينا الانسان يكتشف نفسه قوياً بالتكاتف مع اخيه الانسان. وبينا يعلم بالاختبار اليومي ان بوسعه ان يخدم أخاه الإنسان دون عودة مستمرّة الى قوة علويّة سرمدية لا يراها ولا يعلم عنها الاّ ما علمه ايّاه الوحي والكنيسة فيقوم انسان اليوم الى الدعوة الصافية ان الانسان مخلّص اخيه الانسان وان الانسان ربّ الكون وأن على الله ان يموت ليعيش الانسان؛ اذ لن يحيا الانسان ما لم يمت الله. هذا ما يسمّيه بعض لاهوتيي هذا العصر بلاهوت موت الله. انتصر هذه الفكرة الملحدة: اول من انتصر، الفيلسوف الالماني نيتشه وبعده الكاتب الفرنسي سارتر وجانسن وغيرهم تسندهم بعض الحركات الاجتماعية القويّة كالشيوعيّة ومن انتمى اليها والى افكارها وقوانينها من الحركات الاجتماعية التي تدين بالفكرة التالية: يجب ان يعيش الانسان من الخبز لا من افكار وعقائد وان سمّت: يجب ان يكون له في هذه الارض المأوى والمسكن والعيش واللباس ولا يتوق الى غير ذلك. وما عدا ذلك فهو أفكار يجب بترُها وهدمُها والتخلي عنها. قرون مضت كان فيها الانسان عابداً ومعفّراً الجبين امام الالوهية وها هو اليوم يجوع ويعطش ويموت فلم ينفعه دين ولم تسانده عقيدة ولم يفرّحه ايمان.

ولِمَ اذاً كل هذا فليعد الانسان الى نفسه وليكن محور حياته ولا يرضى بمحور غيره فيخلُص.

هذه صورة مصغّرة عن الحاد اليوم وعلينا الآن ان نكتشف اسباب هذا الابتعاد عن الله وهذا التحدي المقيت. انما علينا قبل ذلك: ان نحلّل من الاسباب اهمّها، ان لا نزدري بالملحد وله صدق حياة واستقامة ضمير وصواب تفكير، علينا ان نحترمه. ولربّما ساعدنا الملحد ان نقوّم السبل التي نسلك وان نجدّد التفكير الذي نفكّر ونبتعد عمّا يفصل في حياتنا بين الايمان والعمل. فنوحّد بينهما، وتكون شهادتنا اقوى برهان يجعل الملحد يفكّر ونعود عن غيّه الى الطريق المستقيمة التي بدؤها الله وغايتها الله

في محبّة تنفتح ذراعيها لتُعطي . وتضمّنها في النهاية على من اراد بضمير صاف وارادة حيّة ووعي روحاني ان يسير على طرق الحياة . وهدفه الاستقامة وخدمة القريب والتفتيش المستمرّ عن المطلق في وجه اخيه الانسان ليجد يوماً المسيح المخلص في كنيسة ؛ وان كان اعضاؤها خطأة ؛ تظلّ عامود نور وطريق الخلاص والهدى .

ε

لم يتوقّف المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني عند ذم الالحاد والحكم عليه . وهي امور مفروغ منها اذ كان البابوان بيوس الحادي عشر وبيوس الثاني عشر قد اصدرا رسائل دينية اجتماعية تفنّد آراء الملحدين ومذاهبهم الفلسفية العقائدية وتنبذها كمغايرة للمسيح وللدين وللكنيسة وللشخص البشري بالذات . فاراد المجمع ، « في أمانته لله وللانسان ، وفي نبذه بألم وبقوّة ما بعدها قوة ؛ المبادئ الإلحادية » أن ينحني على الملحدين أنفسهم وأن يستخلص الأدلّة والبراهين التي ترتكز عليها مواقفهم وتبرّر مطاليبهم . فتكلّم على الملحدين باحترام كلّي ورحبّ أن يرى ، بادئ ذي بدء، في وجهة نظرهم : الصدق والاستقامة .

فمن هو الملحد ؟

ليس الملحد من اذا رفض هذا الدين أو ذاك : وآمن بوجود كائن مطلق هو بدء الخليقة وغايتها : يعود الى ضميره فيعيش حسب اوامره ونواهيه ويُخضع حياته لمقتضيات والزامات الشريعة الطبيعية التي هي في اعماق الضمير صوت الخالق . وكم من الذين لا يمارسون دينهم في البلاد المسيحية نستطيع ان نراهم من خلال هذه الصورة . فهم ، وإن لم يمارسوا دينهم ، يظلّون مؤمنين لا ملحدين .

ولكن أنستطيع أن ندعو ملحداً مَن لم يتساءل ابداً عن وجود الله، وهو خال من كلّ حيرة وقلق ديني روحاني : غير آبه للدين، وذلك امّا لقلّة اهتمام او لقلة ذكاء في الانسان وامّا لحب الاقتداء بصديق او لعدم توفّر الوقت ، اذ الحياة تمتصّ الحيوية كلها ولا تدع الإنسان يعود إلى قرارة نفسه ليتساءل ويفكّر ؟

امّا الملحد فهو ذلك الذي بإرادة واضحة يرفض وجود الكائن المطلق، خالق الانسان وربّه. به يعيش الإنسان وإليه يعود.

وهنا السؤال الذي علينا أن نطرحه: أمن الممكن ان يرفض الانسان وجود الله. وقد قال كاتب فرنسي: وجود الله لا يتعلّق بقبول او برفض عبيده. كما أن الشمس لا تطالها الاوساخ التي تُثير. او بعبارة أخرى: ايستطيع الانسان ان يقول ان الله غير ممكن ليضمحلّ الله من الوجود وليُترَكَ الكونُ والانسان لقوى لا يُعرف اصلها ولا تقدّر ابعادها. وبعبارة اخرى: الالحاد النظري ممكن هو؟ والانسان لا يستطيع ان يفوه بكلمة دون ان تستند تلك الكلمة الى الله لتكون في الوجود آمنة واضحة ثابتة. ولكن ما لنا وللالحاد النظري وعلينا أن نحلّل أسباب إلحاد اليوم.

•

والسبب الاول هو عبادة العلم ونسبيّة الحقيقة:

ينكمش الانسان على نفسه ويكتشف قوته في الابداع فيعود ويقول: لا شيء خارجاً عمّا نراه ونتحسّسه. فمن انكماشه على نفسه الى الانكماش على الكون وما فيه، ومن الانكماش على الكون إلى نكران وجود الله خطوة صغيرة حملت الانسان الى رفض مسبّب الكون وإلى رفض كل شرح يُعيد للكون معناه وقيمته. إنما الملحد يقول: ولم كلّ تلك السؤالات؟ فهي تضيع الوقت والوقت لبنيان المدنية الحديثة ولخلاص الانسان. فلا حاجة الى السؤالات عن وجود الله، والعلم والاقتصاد يشرحان الانسان في كل متطلّباته ويعيدان اليه نشاطه وقوته واعتبار نفسه. فلا يخضع لآخر لا يعرفه ولا يستسلم لقوى غريبة عنه.

امّا النسبية فهي أن يقول الانسان: كيف يستطيع بشر ان يتوصّل الى الحقيقة المطلقة وهو محصور بين جدران هذا العالم، وهو فانٍ، وهو يتطوّر، فما عبّدهُ وهو صغير، يرفضه في سن البلوغ. فلا حقيقة مطلقة ولا كائن مطلق انما الحقيقة نسبيّة ترافق العمل وترافق الانتاج ولا حاجة الى غير ذلك. كفى الانسان ما ينير طريقه اليوم.

•

أمّا السبب الثاني لإلحاد اليوم فهو تعلّق الانسان بالانسان. وكأني بانسان

اليوم يتعلّق بالانسان اكثر من انه ينفي وجود الله. فوجود الله يتوارى وراء اهتمام الانسان بالانسان، فيتناسى المخلوق خالقه وينساه ولا يعود أبداً لملاقاته. وقد وجد في أخيه الانسان وفي مساندته لينال ملء الثقافة والتحرّر والعلم كل ما يبتغيه على هذه الأرض. ولذا نرى الفلسفة والعلم والآداب تحصر مهمّتها بالانسان لدرجة ان العلوم اللاهوتيّة، تجاوباً مع تطوّر الفكر الانساني في هذه الوجهة تأخذ من الانسان بدء تفكيرها وتعود الى الله الباري والمعطي والمثيب، لتعطي للانسان ولما يصدر عنه ركيزته الأصلية والاسس التي بدونها يهوي دون رجعة.

ترنّ في آذانهم كلمات الفيلسوف الملحد جان بول سارتر: تبني الانسان اذا انكرتَ الله. وتُنكر الانسان اذا اقررت بالله. وكأن الله عدو الانسان وكأن عودة الإنسان الى الله، عودة الى ما يهدم الإنسان ويكبّل حرّيته ويستعبده ويجعله شيئاً بين الأشياء: لا ذلك الشخص الذي إذا استند إلى خالقه وجّدّ الكرامة التي منبعها منه، والحرّية التي لا سند لها الاه، وقد أراد ان يصير إنساناً ليتآخى والانسان وليعيش معه معركة الحياة في نضال مستمرّ في التفتيش عن الكمال الذي هو الله. وربما في ما سيأتي من التحليل توضيح لهذه النقطة.

ج

والسبب الثالث لإلحاد اليوم هو الفكرة الخاطئة او الصورة التي تعلّمها الملحدون عن الله او التي وجدوها في محيطهم. فبرفضهم تلك الفكرة او تلك الصورة رفضوا اله الإنجيل، اله ابراهيم واسحق ويعقوب وابا سيّدنا يسوع المسيح.

علينا ان نقف هنا متأملين مسؤولية المسيحيين في ابداء هذه الفكرة المغلوطة أو تلك الصورة المزيّفة للاله الحقيقي، الاب الذي حتته رأفته فاحبّ ان يخلق الانسان على صورته ومثاله، للصديق الذي يرافق الانسان في ألمه، يتألم معه ويفرح معه وقد أراد الانسان كاملاً، سائراً على طريق الخلاص، يضع كل مقدراته في سبيل اخيه الأنسان، يعيش معه متآخياً في ألفة وحنان ومحبة ليسير واياه الى الغاية الوحيدة، رؤيا الخالق في ابدية غبطة وفرح…

إنما علمنا الطفل صورة لا تفي بحق الله . وجعلنا الله ذلك الجبّار الذي بسيفه يناظر الانسان فيتدبّر اموره لا برفق وحنان ولكن بقساوة مآلها جهنم النار . نعم الله العادل وجهنم موجودة والمسيح الاله تكلّم مرات علينا في انجيله الكريم . انما الحياة المسيحية قبل ان تكون حياةً سلبية تُقضى في الخوف والوجل هي حياة ايجابية تُقضى مع المسيح في خدمة وعطاء . في بذل وسخاء ؛ في شهادة للآب السماوي وللمسيح المخلّص . وتكوّن تيّار تكاتف وحوار مجدي ليرفع المسيحي . ايًّا كان . محيطه ويسير به الى مستوى الابوة السماوية دون ذعر او تران ودون اهمال . وهذا ما نراه في الانجيل اذ شبّه الحياة مع الله بالوليمة . والانجيل لوقا يُدعى انجيل الفرح وبولس الرسول ردّد والحّ ان الحياة مع الله فرح هي وغبطة في نور ضمير واستقامة ارادة واستمرار عطاء لا في ضغينة وحقد او في بعض العبادات وتكاثرها او في بعض الركعات والمطانيات التي لا تجدي نفعاً الّم تكن مروحنة بالروح وبالمحبة الصادقة ، بالأمانة المستمرة لخير القريب وللخير العامّ .

ولهذا يعود المجمع المسكوني فيقول ان تنقّي فكرة الله والصورة التي نبرزها للعالم ، اي ان نعود للانجيل : وكلام المسيح رب الكلام ، اذ ، كما يقول الفيلسوف باسكال : لا يتكلّم حسناً على الله الاّ الله .



والسبب الرابع لإلحاد اليوم هو مشكلة الشرّ . مشكلة المشاكل . وكأن الله خلق الأبرياء ليعذبهم ، وجعل الألم في الطفل ليراقبه ويفرح ، وخلق الموت ليخيف الانسان .

مشكلة الألم حجر عثرة أمام إنسان اليوم : لمَ الغني والفقير . لمَ الفرح والحزن ؛ لمَ المعذّب والمتنعّم . فاذا كان الله صالحاً وعادلاً لمَ هذا التفاوت في الحياة وفي اقتسام خيرات هذه الحياة . فالمسؤولية عليه تقع واليه تعود . ولا مردّ لكلام الملحد الذي يقف مذعوراً امام شقاء وتعاسة البعض ، القسم الكبير من البشريّة . ويستنتج : لا إله ولا معبود . اذ لو كان حقيقة لما سمح بهذا الشقاء وبتلك التعاسة .

ولا ينظر الملحد إلى الخطيئة التي ارتكبها ويرتكبها الإنسان بحرية تامّة ، غير آبه لما ينتج عنها من أنانية وأثرة ، من بغض وغيرة ، من تسلّط

رجور . فاذا كان الله مسبّب الخطيئة ؛ وهو الصالح المطلق والخير المطلق ؛ فحسناً يصنع الملحد بأن يرفضه وينفي وجوده . واذا كان الانسان حراً في توجيه حياته . حتى وفي اهانة الله ؛ فلمَ نجرّم الله ونتركه مسؤولا عمّا ينتج من عمل الانسان الذي به يريد ان يؤكد استقلاله عن الله وحريته كبشر حتى وان كسر بينه وبين خالقه، وبالتالي بينه وبين اخيه الانسان اواصر المحبة والألفة والسلام ؟

نعم . لا ننكر ان المسيحيين في أزمنة غابرة كانوا يمثّلون الله حامياً للثروة ومدافعاً عن الأغنياء . لا نُنكر أنهم اعطوا سيف النقمة لينتصر لمن يساعدون الكنيسة ويستعبدون الانسان . ولكن لم يمثّلوا هؤلاء العقيدة في صفائها ولا الدين في جماله وفعاليته . كانت أزمنة ومضت والحمد لله . والكنيسة في كل هذه الأزمنة الغابرة كانت دوماً تدعو الجميع الى محبة صافية والى امانة كاملة ، وان غضّت النظر بين الحين والحين متسلمة لأهواء بعض الأفراد . انما كانت دوماً تنفض الغبار عنها واعضاؤها خطأة لتعود بهم الى الندامة التي هي منبعها بقوّة من أعطاها السلطان لغفران الخطايا ولتقديس البشر ولإراحة الضمائر في عالم هي منه بمثابة الروح من الجسد .

ه

السبب الخامس لإلحاد اليوم هو الآلهة الكذبة التي اختلقها الانسان على صورته ومثاله : كوّن الانسان لنفسه بعض الآلهة كمُثُلٍ يستطيع بها ان يغذي حياته وان يتفوّق على مشاكله فأعطى الرياضة والفن والوطن والعرق والجسد وغيرها من المُثُل قوّة سماوية يتوصّل البعض بواسطتها أن يعيشوا في حرارة انتباه وفي فتور ايمان أمام مشاكل هذه الحياة التي لن تتركهم بعيدين عن القلق والحيرة . كذلك الشيخ الهرم الذي بعد ان قضى الساعات يتتبع لمباراة رياضية في ريو دي جانيرو أخذ يردّد وهو قلق عند انتهائها : أستطيع الآن ان اترك هذه الأرض وقد رأيت ما كنت أريد رؤياه .

فكيف يستطيع أن يعود الى الله من لا تهمّه في هذه الارض الا المباريات الرياضية او جمال الأجساد او حمامات البحر ... ونفسه لا تتعرف

الى اعلى أو هو الذي يُخمد توقّ نفسه الذي لا يُحدّ ويذرّه بالرماد لتهدئته الى ان يزبل ويدخل في سبات عميق.

والله بعيد عن الحسيّات وافراحه قلبية لا تُرى. وافراح هذا العالم حسيّة منظورة قريبة. والانسان ضعيف. فكيف لا تضعف إرادته وتفتر عزيمته أمام ما يقدّمه له الكون من جمال ولذّة فيفضلها على ما يعطيه الله والايمان به في اعماق ارادة وطيّات قلب قال عنه اغسطينس : خلقت قلبنا يا الله وسيظلّ حائرًا الى ان يثبت فيك.

•

هناك سبب سادس، الا وهو البيئة التي نعيش فيها. فالتمدن اليوم وان لم يكن مرذولاً في أسسه، فانه يرتكز تماماً إلى الأرضيات. وهذه الأرضيات تجعل صعباً التقرّب الى الله.

التمدّن الحديث الذي نعيشه، وكل منا يعلم ذلك، يحصر اهتمام الانسان بما يتعلّق بالانسان نفسه، بحياته الارضية من اكل وكساء وجمع مال وكسب الفوائد الكبرى والاقتصاد والمصانع والرفاهية البيتية الى ما هناك من ضروب الجهالات التي تقهر قلب الانسان وتجعله يلتصق بالارض فلا يعود يعرف لون السماء. وهو، وأظنّه هكذا، وهو، ولست بنبيّ، وهو في هذه المغريات سيغوص، وستكون له سهلة المنال «وبكبسة زر» يُعطى له ما يريد من بارد وحارّ ومن ضروب الراحة إلى ان يشعر في قرارة نفسه أنه استُعبد للمادة وانه اكبر منها، فيعود يصعد سلّم التفكير والتأمّل ليستعيد بين وفرة الحسيّات كرامة نفسه وقيمة انسانيته، ليكون ويظلّ ملك الأرض ومحور الكون لا عبدَه. فيقترب إذاك إلى الله وتكبر بينه وبين خالقه المودّة الخالصة ويصير إلى ازدياد إلى ان يختبر عظمة الخالق وتفاهة الخليقة.

•

واخيراً السبب السابع، حياة المؤمنين سبب من اسباب الحاد اليوم وهذا ما يكوّن لنا مشكلة عويصة إن انتبهنا.

ايمان المؤمن، ولا أظنكم ترفضون لي ما سأقول، التزام في بنيان الكون وفي تجديد العالم وفي تكوين ما ليس موجوداً بعد. فمستقبل الكنيسة ليس في أن تظلّ سلبية بلا حراك. كوّن المسيح الاله كنيسته (والمؤمنون كلّهم هم

الكنيسة) لتنمو ، لتظل في حركة مستمرة . فهي تتوق الى المستقبل كما انها تتوق الى الماضي حيث اساسها وبدء حياتها .

نسمع اليوم وسمعنا في الاشهر الماضية يوم قام انقلاب يطالبون بتجديد في لبنان وخارج لبنان أنه يجب ان يولد عالم جديد . والامور هكذا فكيف يستطيع المؤمن وهو الذي قرأ وطالع كلمة المسيح في الانجيل انه ولد من عل : كيف يستطيع رفض التكاتف في سبيل بنيان الارض الجديدة . وليكن عضواً فعّالاً في تجديد العالم ، عليه ان يعيش هذا التجديد في صميم قلبه وحياته اولاً .

ولكن ، ويا للأسف ، ولكن المؤمن اذا لم يواظب على تربية ايمانه وازدهاره ونموّه ، اذا تغاضى عن ابراز ايمانه بالصورة اللائقة بالخالق والمخلّص ، واذا تكاسل في حياته الايمانيّة وفتر في الايمان وفي الاخلاق وانزلقت به الرجل الى مهاوي الرذيلة ، واذا لم يعش مع مجتمعه آلامه وافراحه ، عذابه وموته ، وصدّ قلبه عن العطف والحنان وساعد على ان يتأصّل الفقر ونخف وطأة التفرقة بين الطبقات الإجتماعية :

اذا تغاضى عن كل هذا واغمض العين كي لا ترى ما يجب ان يحرّك فيه شواعر الانسان نحو أخيه الانسان ، فهو يسدل الستار الكثيف على وجه الله وعلى الدين ولا يشهد لإيمان هو فيه كلام وشكليات ليس الاّ .

عظيمة اذاً هي مسؤولية المؤمن في عالم اليوم . فلا يكفي حضور القداس ولا الركوع ولا التبرك بالماء المبارك ولا أكل جسد الرب ولا تلاوة المسبحة ولا الصوم ولا الجلد ولا ... ولا ... ألم يكن المسيح حياً في حياتنا ، في التفكير والعمل ، في العقل والارادة ، في اللسان والاحكام ، في المعاطاة مع الناس ، وبكلمة واحدة : ألم يكن المسيح الالف والباء في كلامنا وحياتنا العملية ، في الخلوة والمجتمع ، في الظاهر والباطن وهو يتمجّد كما يقول القديس ايرناوس بان يحيا الانسان تلك الحياة العميقة التي تبدّل وتغيّر ، التي تبرّر وتنقي لتزدهر وتزداد .

فكم من وثنيّ خارج الكنيسة يقول اغسطينس ، سيخلص . وكم من مؤمن داخل الكنيسة سيُدان لانه عرف ما هو النور وفضل الظلمة على النور .

وكم في اختباركم وفي اختباري نستطيع أن ندلّل على هذا وذاك من الذين تركوا الكنيسة ويعيشون وكأنهم لم يعتمدوا بدم المسيح من جرّاء هذا الكاهن الذي ليست حياته كينونية صادقة ؛ او من جرّاء هذا أو ذاك هذه او تلك من الرجال او النساء ممّن يقومون ببعض الواجبات الدينية وحياتهم بعيدة كل البعد عن المحبة في اللسان والأحكام وفي المجتمع وعمل الخير ومحبة القريب وصفاء النيّة في البيع والشراء وفي كل مظاهر الحياة ؛ يأخذون الدين مطيّة ولا ايمان لهم . يأخذون الدين كظاهرة اجتماعية لا بدّ منها ؛ يستحون ان لا يقوموا بواجبها امام الغير ولا يأبهون لروح تروحن اعمالهم وتجعلها على مستوى المظاهر الدينية . فالدين شكليات والايمان محبة. فالدين الذي لم يتفاعل بالايمان ظلّ حركات خارجية فارغة مضلّة ومضلّلة . فالمسيح هو هو من نؤمن به وهو من يروحن الدين ويوفّق ويؤالف بين الدين والايمان.

•

هذا بعض الشيء من الأسباب التي تسهّل الالحاد . فما هو الدواء . اتينا على ذكر الدواء ونحن نحلل الاسباب تلك . انما علينا ان نتوسّع بهذا.

•

يتوقع المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني ان يكون هذا الدواء في عرض العقيدة المسيحيّة عرضاً وافياً صادقاً من جهة ، ومن جهة ثانية في طهارة حياة الكنيسة وحياة اعضائها .

الكنيسة مسؤولة في أن يرى من خلالها وهي تتجدد بالروح القدس وبتوجيهه كل من ينظر اليها وجه الآب السماوي بكل ما فيه من عطف وابوّة وحنان ومحبّة ؛ ووجه الابن المخلّص يسوع الذي اراد ان يتأنس ليكون واحداً من جمهور البشر ؛ ويكون وحدتهم ايضاً حسب كلمة القديس ايريناوس : اتى ابن الله وتجسّد وأتانا بكل تجديد . او حسب كلمة اغسطينس : ليس المسيح واحداً من بني البشر فحسب انما هو الذي يوحّدهم ويجمعهم وهو الإله المتأنس .

فالكنيسة اذاً بحياتها تجعل الآب حاضراً . بغيرتها الرسولية على الجميع دون تفرقة تجعله وكأنه ظاهر بين مخلوقاته . بتضحيتها في سبيل الفقير

والمعوزين تجعل المسيح حياً كما كان في حياته التاريخية يحبّ العشّارين والفقراء ويرنو الى من بهم حاجة .

ولكن حضور الله الآب والابن المخلّص يكون فعّالا حقاً وواضحاً اذا ما اتحد المسيحيون قلباً واحداً وارادةً واحدة وهدفاً واحداً ليُظهروا من خلال وحدتهم الايمان الانجيلي . ومن خلال المحبّة الصافية : التي تجمعهم وتجعلهم يتفوّقون على اسباب التفرقة ، سياسيّة كانت أو اجتماعيّة أو فلسفيّة : فعالية كلام المسيح الذي يُحيي ولا يُميت ، الذي وان بتر كل ما هو من الانسان العتيق أعاد الصفاء والحياة الحقة لتكوين الإنسان الجديد المجدّد .

انما هنالك مشكلتان يتورّط فيها الملحد فيتساءل اولاً : الايمان بالله يضعف الانسان . وثانياً التفكير بالموت وبما بعد الموت يجعل الانسان يهجر الارض ليعيش في عزلة تختنق فيه كل مقدرات طبيعية .

ولكن أيجوز لنا ان نقول ان الايمان بالله يقتل إنسانيتنا ويقلّل من كرامتنا ويستعبد حريّتنا ويربطها بأغلال ؟ كيف ذلك وكرامة الانسان من الله : تستند اليه وتتأصّل فيه وهو كمالها . كيف يُعقل ان الله الذي خلق الانسان محبّة ، يهزأ به لدرجة انه يستعبده ويعرقل مسعاه ؟ انما الله يصدّ الانسان مرّات لكي لا يخسر حريّته في توافه الارض وقد جعله الله له : لا يريده آكلاً خرنوب الخنازير ولكن خبز الحياة والخلاص الذي يوجّه حريته نحو الداخل ، والى الفضائل التي تبني الحرية وتجعلها لا تنساق الى اهوائها ، والحرية ، على ما نعلم كلنا : ليست ان نعمل ما نريد ولكن ان نوجّه مقدراتنا كلّها الى الخير الاعظم حيث الخلاص والغبطة .

امّا ان يهجر المسيحي الارض اذا ما اهتم بالآخرة وما اليها : ففي الأمر نظر . كثيرون يُؤخذون بهذا التفكير : فأما الارض وامّا السماء . ولكن ما هي السماء : أن نبني الخير والصلاح على هذه الارض ونجرّب ان تكون الأرض بواسطة الحياة المسيحية ارضاً جديدة فيها محبّة المسيح والألفة بين البشر والسير يداً واحدة نحو الغاية المترجّاة : وهي ان نكون جميعُنا في رؤيا الله ابديّة الازمان التي لا نهاية لها . ولذا فالكنيسة تحث ابناءها الى ان يسهموا في بنيان الكون ، وأن يتعاطوا قدر المستطاع الاعمال الدنيوية التي هي لخير الانسان ، وان يقيموا بنشاطات اجتماعية مآلها الخير

العام ، وان يدخلوا في المؤسسات الدوليّة (ثقافية كانت ام اجتماعية او صحية) فيبثّون فيها روح المسيح ويُسهمون في خدمة اوسع وفعالية اكبر .

والمسيح الاله اعطى المثل اذ تجسّد في ارض معيّنة وفي شعب معيّن وخدم ارضاً معروفة وطلب الى جميع المؤمنين به ان يحبّوا بعضهم بعضاً في صفاء نيّة وفي خدمة نصوح . وعلى المسيحي اذاً ان يقتدي بمعلّمه فيتجسّد في محيطه وفي بيته وفي مهنته ويعطي فيها الروح الطيبة والمثل الخيّر .

وفي هذا المضمار فالكنيسة تطلب الى ابنائها ان يسهموا مع غير المؤمنين في بنيان الكون ، وان يشتركوا معهم في تحسين الاوضاع الاجتماعية وفي إحقاق العدالة الاجتماعية التي طالما تألّم الفقير والعامل من فقدانها في حياته اليومية . فيكون المسيحي المؤمن في تكاتفه والحوار الذي يدور بينه وبين غير المؤمنين ، ذاك الذي بحكمة ووداعة يخدم الأرض وهو مؤمن حقاً ان الارض تزول وتتجدّد دوماً . وان زالت يوماً لتتجدّد حتاً ففيها يبني الانسان حياةً تكون حياةً انسانية زاهية سليمة أمينة تقوده الى التفكير بالله وبالروحيّات وتحمله على إحقاق القيم السماوية في نسيج عمله اليومي : في أرض هي سكنى القداسة لمن يريد وطريق الى الله لمن احبّ .

وان بادر المسيحي الى هذا الحوار والتكاتف فلن يقف عند غير المؤمنين انما يتعدّاهم ويُقيم حواره حتى مع مضطهدي الكنيسة : فبين غير المؤمنين اناس يقدرون القيم الروحية ويريدون خير المجتمع والانسان. وبين مضطهدي الكنيسة ربما وجد من باستقامة نيّة وصفاء ضمير يحارب الكنيسة لا لأنها مؤسسة دينية روحية ولكن لأنها لم تعط — وفي هذا قلة معرفة او جهل او تجاهل — ما كان عليها ان تعطيه في خدمة الانسان كانسان دون تفرقة بين غني او فقير .

على ان هذا التكاتف والحوار يجب أن يتمّا بفطنة وحكمة كي لا يغرب عن عقل المسيحي كل ما في الالحاد من مرارة عقائدية وتنكّر لخالق القيم ولرب الكون والانسان .

وما هذا التشجيع الذي تبديه الكنيسة لابنائها سوى انها ترى في من يقفون بوجهها سنداً لها في تطهير نفسها وفي عودة الى الباطن لتستوعب اكثر

فاكثر معنى كلام المسيح وعظمة رسالتها. فهم ذا كمحك يوقظ ضميرها لتتمحّص من جديد وبعمق اكبر اساساتها وجوابها على ارادة المسيح الواضحة: ولكي نرى اذا ما كان في مواقفها التاريخية او الراهنة سببٌ لشك او سببٌ لابتعاد البعض عن المسيح. وهي هكذا فانها تطلب من غير المؤمنين ان يعودوا الى انفسهم ليدرسوا انجيل الرب باستقامة وبدون احكام سابقة فيرون فيه ما يطمحون اليه، ويصير الله، في نظرهم، لا ذلك الذي يذلون في المتحف ووصفوه بان لا قيمة له ولا منفعة، بل وانه مضرّ، يصير في نظرهم ذلك الذي حنته محبّته الى الانسان فاحبّه وجعل سكناه مع بني البشر فاراد ان يحرّرهم من عبودية الخطيئة ويعطيهم فرح الضمير وسرور القلب، يدعوهم جميعاً الى الخير والكمال في هذه الدنيا ليتمّ الهدف الوحيد اللائق بخليقة الله: ان يجتمع البشر كلّهم في وحدة متراصة معه ومع المخلّص ومع الروح القدس.

الختام

المسيحي مدعو الى عمل نور وشجاعة. فهو نور العالم، وملح الارض والخميرة في العجين: حسب كلام المسيح الاله. فاذا كان يعود للسلطة الكنسية ان تعلّم وتفسّر بصورة صادقة المبادئ الدينيّة والاخلاقية: فان مسؤولية المسيحي هي في ان يبادر في بث الروح المسيحية في العقلية الراهنة وفي الحياة اليومية، في القوانين وفي المجتمع.

هناك تبديلات لا بدّ منها واصلاحات ضرورية يفرضها الزمن وتطوير العقليّات: على المسيحي ان ينفخ فيها روح الانجيل. ففي هذا الخير والتطور الصادق كي لا تستعبد الاصلاحات المقيدة انسان اليوم كما استُعبد في الماضي، كي لا يتكوّن بعض الاجحاف ويصير الانسان الى الخراب. فثورة الانجيل ليست ثورة القوة والعنف الوثني، لكنها ثورة المحبّة تمثلاً بالمسيح: ثورة تريد عالماً أكثر إنسانية، ثورة تكوّن مجتمع اشخاص حرة ومتكاتفين في المسؤولية حيث كلّ واحد يشعر بانه محبوب ومساند كقريبه وأخيه.

ففي هذا المجتمع الراهن المتبدّل تكمّل الكنيسة عمل الخلاص . فلا فرق ولا وحدة بين ملكوت المسيح وتقدم الانسان , بينهما تداخل لا يرى قيمته الاّ الايمان . في عالم يهدّده افتقار عقلي وأخلاقي وروحي ، حيث الانسان يشعر بانعزال بين جمهور البشر وكأنه لا يُحدّ إلاّ بانتاجه وسدّ حاجاته المعيشيّة . فان البشارة الانجيلية تردّد صدى الأمل والرجاء : الانسان ليس في عزلة «لأن المسيح خلّص البشر كلّهم ووحّد في نفسه الخليقة كلّها . فهو غاية التاريخ البشري : اليـه تجتمع كل اشواق التاريخ والتمدّن . فيه محور الجنس البشري وفرح القلوب كلّها وملء تمنياتها جميعها » . وهذه الكلمات الأخيرة هي كلمات الدستور الراعوي في الكنيسة وعالم اليوم الذي يُعدّ من اجمل ما اعطاه المجمع المسوني الفاتيكاني الثاني لإنسان اليوم .

ففي تبديلات الأزمنة تَلدُ الكنيسة الإنسان الجديد الذي خُلق على مثال الله في البرّ وقداسة الحق (افسس ٢٤/٤) ويعمل المسيحي المؤمن . بحياته وتفكيره ومعاطاته مع البشر ، على خلق الأجواء المسيحية الصافية التي يستقيها كل يوم بعودته الى المسيح نور ضميره والحقيقة التي لا تعلوها حقيقة فيتجدد باستمرار ليجدّد كل ما له به صلة في حياته اليومية .

وهذا ما يساعده على ان يميّز في تبديلات عصرنا الراهن الأبعاد الانسانية والمعاني الروحية ومتطلّبات إنسان اليوم بحكمة وفطنة وتفتّح وفيه ترق الى إنضاج المجتمع العتيد ، متأمّلاً كلام المجمع الذي وجّهه إلى الشبيبة يوم كان ملتئماً : « إنكم ستخلّصون مع المجتمع هذا او ستهلكون معه » . وقد زادهم يستحث همهم قائلاً : ابنوا بفرح وتهلّل عالماً احسن من الذي بنوه اجدادكم » . وليس لي كلمة انهي بها هذا المقال أصفى من كلام كهذا فيه روعة المعاني وعمق التفكير .

# AEGYPTO-HELLENISTICO-SEMITICA

## I

## ÉGYPTIENS, GRECS ET SÉMITES A ALEXANDRIE (Ier-IIe s.)

PAR

MARTINIANO RONCAGLIA

Bien des problèmes resteront sans réponse sur la question des influences réciproques des cultures dans les cercles philosophiques d'Alexandrie. La conviction, chez les Hellènes, que la méditation égyptienne avait sa profondeur, proportionnelle à l'antiquité de son passé, devait rencontrer, comme attitude complémentaire, la confiance des Égyptiens dans leur propre tradition, si permanente qu'elle pouvait sembler d'une valeur éternelle (1). La forme nilotique du rationnel, c'est la pérennité. Mais comment concilier ce prix éminent du simple et de l'immuable, avec la diversité des opinions, des conjonctures? Égyptiens et Grecs, mêlés dans Alexandrie et, qui plus est, en contact avec le facteur sémitique, dont Philon d'Alexandrie atteste toute l'importance, ont élaboré une forme nouvelle de vérité, moins claire que le vrai à la façon attique, mais profonde moyennant la convention du symbole.

### L'allégorie, une technique de l'interprétation.

Pour accorder les nouveautés du présent aux formes anciennes, point périmées; pour joindre des sortes de culte disparates et non superposables; pour rendre compatibles le savoir et le croire, rien d'aussi opportun qu'une technique de l'interprétation qui montre dans la mythologie la justification des rites, dans les fables l'illustration des concepts, dans l'éclectisme la permanence d'une compréhension unique. La persistance des totems comme emblème des nomes ou des Dieux qu'ils avaient engendré, l'équivalence

(1) P. Masson-Oursel, *La philosophie en Orient* (= Histoire de la Philosophie par Émile Bréhier). Paris 1948, 41-43.

des effigies thériomorphes et anthropomorphes, la croyance à maintes correspondances, révélatrices d'identités secrètes: autant de circonstances favorables à l'adoption de l'allégorie en tant que moyen de compréhension. Tout comme un scarabée, amulette vulgaire, c'est le soleil à l'état de bibelot familier, le dessin stylisé de l'œil d'Horus signifie et procure l'intuition intellectuelle. Méthode suspecte, dans laquelle la logique des concepts fait retraite devant une logique de l'imagination et du vouloir, caractéristiques de l'âme primitive. En s'y prêtant, l'intellectualisme issu de Socrate et d'Aristote, d'Euclide et d'Archimède, s'accommodait à la mentalité nègre, que l'égyptologue aperçoit, comme toile de fond, derrière les raffinements de la civilisation dont il s'émerveille. Avec un tel procédé, Clément d'Alexandrie et les Pères de l'Église, sur les traces de Porphyrius (1), soutiendront que Moïse et Platon apportèrent la même révélation et que toutes les approximations du vrai s'équivalent. Mais ce compromis entre le savoir et l'expérience religieuse, s'il marque un recul pour l'intelligence scientifique, indique et permet un progrès de la masse humaine, devenue plus apte à reconnaître que la diversité, la singularité même de ses croyances recèlent un sens, qui se cache derrière le symbole ou l'allégorie.

### L'aspect africain de l'esprit égyptien.

L'aspect africain de l'esprit égyptien nous explique plus d'un trait de sa culture: son réalisme, son fétichisme, sa croyance à l'équivalence des multiples formes d'existence sans qu'intervienne, comme en Asie, la transmigration ou métempsychose. La magie s'y trouve plus concrète, plus brutale qu'en Sumer; le mysticisme numérique y affecte moins de subtilités et l'alchimie, l'astrologie n'y acquièrent pas d'aussi ingénieux développements (2). La civilisation y remonte plus loin peut-être qu'ailleurs (qu'en Chaldée, ou même qu'en Élam), mais la culture, plus technique, s'avère moins spéculative. Une comparaison documentée nous éclairera un jour sur les ressemblances et les différences entre ces deux civilisations mères, de l'Égypte et de Sumer, dont on ne risque pas de s'exagérer le rôle sur la formation du reste du monde.

(1) PORPHYRIUS, *De antro nymph.*, 10.

(2) A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne* (Évolution de l'Humanité). Paris 1926, et *Handbuch der Orientalistik*. Erster Band: Ägyptologie. Zweiter Abschnitt: Litteratur. Mit Beiträgen von Hellmut Brunner, Hermann Grapow, Hermann Kees, Siegfried Morenz, Eberhard Otto, Siegfried Schott, Joachim Spiegel. Leiden 1952.

L'investigation « décolonisée » commence à entrevoir qu'une grande partie du continent noir, au lieu d'être aussi fruste et « sauvage » qu'on l'avait supposé, répercute en maintes directions, à travers l'immense isolement par le désert ou la forêt, des influences qui, par la Libye, la Nubie, l'Éthiopie, venaient au Nil. Nous avons là — selon nos catégories scientifiques — une « philosophie implicite », et la religion égyptienne parut aux Hellènes une tradition « philosophique » toute chargée de vérités. Toujours est-il qu'Eudore de Cnide, lui aussi auteur d'une théorie des idées à l'instar de Platon, avait séjourné seize mois près d'Héliopolis, sous le règne de Nectanebos, roi de la trentième dynastie (1).

## Le ka et le zet, prototypes platoniciens.

Selon la « philosophie implicite » de l'Égypte ancienne, l'individu ne vit pas seulement par son organisme et par son cœur, sens intime et conscience des perceptions; une partie capitale de lui-même lui reste extérieure: le *ka*, ce qui correspond à sa personnalité dans une sorte de *mana* collectif, principe d'efficience pour hommes et Dieux. Le rite qui unit la momie à son *ka* (art d'immortaliser pour éviter le risque d'une « remort »), rend le corps, *zet*, indestructible et permet au défunt de se manifester tant comme âme (*ba*) que comme esprit (*akh*). Celui-ci est et demeure céleste; celle-là vient animer les statues et la momie, et partage son existence entre le ciel et la terre.

Comment ne pas reconnaître dans ce dualisme du *zet* et du *ka* un prototype grossier des deux mondes, sensible et intelligible, dont Platon construira si vigoureusement l'arbitraire théorie? Pour l'Égypte comme pour la Grèce classique l'essence éternelle est tout autre chose qu'une âme immortelle, et que l'ambition de l'esprit vise à conquérir autant que possible une pérennité de vie, de cette vie qui ne saurait se définir par une collaboration entre l'essence et l'existence. Les mystères grecs ont au moins ceci en commun avec les mystères osiriens de l'Égypte, qu'ils cherchent à immortaliser l'âme, alors que, selon la philosophie comme pour les théologiens, l'éternité appartient à la seule essence (2). C'est sans doute dans ce cadre qu'il faut approcher Clément d'Alexandrie et Origène, cadre composé de la philosophie implicite égyptienne, de la philosophie explicite hellénique et de la doctrine sémitique de la Bible.

---

(1) Voir V.-J. Bidez, dans *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* (Lettres), XIX (1933), 195-218.

(2) Masson-Oursel, *op. cit.*, 38-39.



# II

# LE SYNCRÉTISME ORIENTAL ET L'ÉGYPTE (IIe et IIIe s.)

PAR

MARTINIANO RONCAGLIA

Dans le monde grec et latin du IIIe siècle, le gnosticisme avait été une mode; il disparut comme tel assez rapidement (1). Les choses se passèrent autrement en Orient. Le gnosticisme prit une tournure et une vie particulières, bien plus brillante. Déjà, dès le IIe siècle, les Antitactes d'Alexandrie sont des véritables dualistes, attribuant les origines du bien et du mal à deux dieux différents (2).

L'immense confusion d'idées qui régnait en Orient amenait un syncrétisme général des plus étranges. Ce n'est que grâce aux découvertes récentes de Nağ' Ḥammādī qu'on a pu corriger l'opinion assez répandue selon laquelle le Christianisme égyptien depuis ses origines jusqu'à l'évêque Démétrius, c'est-à-dire jusqu'à la fin du IIe siècle, aurait été un Christianisme gnostique (3): nous savons maintenant qu'il était, au contraire, fortement influencé par le Judéo-christianisme (4). Toujours est-il que des petites sectes mystiques d'Égypte, de Syrie, de Phrygie, de Babylonie, profitant d'apparentes ressemblances, prétendaient s'adjoindre au corps de l'Église et parfois étaient accueillies.

---

(1) Ernest RENAN, *Marc-Aurèle et la fin du Monde Antique* (Histoire des Origines du Christinanisme, 7). Paris 1925, 130-147.

(2) CLEMENS ALEX., *Strom.* III, 4.

(3) Hans-Friedrich WEISS, *Die Bedeutung neuer Textfunde für die Frühgeschichte des Christentums in Ägypten*, dans *Koptologische Studien in der D*[eutschen] *D*[emokratischen] *R*[epublik]. Zusammengestellt und herausgegeben vom Institut für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1965). Halle [1966], 220-235.

(4) MARTINIANO RONCAGLIA, *Histoire de l'Église Copte*, I. Beyrouth 1966. Sur les γνωστικοί d'Égypte voir aussi Jürgen DUMMER, *Die Angaben über die gnostische Literatur bei Epiphanius, Pan. haer.* 26, dans *Koptologische Studien in der DDR.*, 191-219.

Toutes les religions de l'Antiquité classique semblaient ressusciter et aspiraient à remplacer l'œuvre de Jésus, présentée comme imparfaite ou comme corrompue par ses disciples, parfois elles allaient au-devant de Jésus pour l'adopter comme un de leurs adeptes. Les cosmogonies de l'Assyrie, de Phénicie, de l'Égypte, les doctrines des mystères d'Adonis, d'Osiris, d'Isis, de la grande déesse de Phrygie, faisaient invasion dans l'Église et continuaient ce qu'on peut appeler la branche orientale, à peine chrétienne, d'une forme particulière de la Gnose. Tantôt Yahweh, le Dieu des Juifs, était identifié avec le démiurge assyro-phénicien *Ialdebaoth*, « le fils du Chaos = ילדא בהות » (1). D'autres fois, le vieil Iao = IAΩ assyrien, qui offre avec Yahweh d'étranges signes de parenté, était mis en vogue et rapproché de son quasi-homonyme d'une façon où le mirage n'est pas facile à discerner de la réalité (2).

Les sectes ophiolâtres (3), si nombreuses dans l'antiquité, se prêtaient surtout à ces folles associations. Sous le nom de Naassiens [*nahas* en hébreu: serpent] ou d'ophites se groupèrent des païens adorateurs du serpent, à qui il convint à certain jour de s'appeler chrétiens: en réalité la plupart des sectes ophiolâtres restèrent ennemies du Christianisme (4). C'est d'Assyrie que vint, ce semble, le germe de cette Église bizarre (5); mais l'Égypte, la Phrygie, la Phénicie, les mystères orphiques y eurent leur part. Comme Alexandre d'Abonotique, prôneur de son dieu-serpent Glycon, les Ophites avaient des serpents apprivoisés ou agathodémons (culte de Kneph en Égypte) qu'ils tenaient dans des cages; au moment de célébrer les mystères, ils ouvraient la porte au petit dieu et l'appelaient. Le serpent venait, montait sur la table où étaient les pains et s'entortillait à l'entour. L'Eucharistie paraissait alors aux sectaires un sacrifice parfait. Ils rompaient le pain, se le distribuaient, adoraient l'agathodémon et offraient par lui, disaient-ils, un hymne de louange au Père céleste. Ils identifiaient parfois leur petit animal avec le Christ ou avec le serpent qui enseigna aux hommes la connaissance du bien et du mal.

Les théories sur l'Adamas, considéré comme un éon, et sur l'œuf du monde, rappellent les cosmogonies phéniciennes de Philon de Byblos et les symboles communs à tous les mystères de l'Orient.

---

(1) ALFRED MURR, *El, Yahvé et Jésus.* Beyrouth 1966, et surtout Adolf HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt.* Darmstadt 1966, 243 s.

(2) IRENAEUS, *Adv. haer.* I, XXX, 5, 10; ORIGENES, *Contra Celsum*, VI, 31, 32.

(3) HILGENFELD, *op. cit.*, 250-283.

(4) ORIGENES, *Contra Celsum*, III, 13; VI, 24.

(5) HIPPOLYTUS, *Philosophumena*, V, 1 ss.

Leurs rites avaient bien plus d'analogie avec les mystères de la Grande Déesse de Phrygie qu'avec les pures assemblées des fidèles de Jésus. Ce qu'il y a de plus singulier, c'est qu'ils avaient leur littérature chrétienne, leurs évangiles, leurs traditions apocryphes, se rattachant surtout à Jacques. Ils se servaient de l'Évangile des Égyptiens, de l'Évangile de Thomas, etc. Leur christologie était celle de tous les gnostiques. Jésus se composait pour eux de deux personnes, Jésus et Christ, — Jésus, fils de Marie, le plus juste, le plus sage et le plus pur des hommes, qui fut crucifié; — Christ, éon céleste, qui vint s'unir à Jésus, le quitta avant la passion, envoya du ciel une vertu qui fit ressusciter Jésus avec un corps spirituel, dans lequel il vécut un certain temps, donnant à un petit nombre de disciples élu un enseignement supérieur (1).

Sur ces confins perdus du Christianisme, les dogmes les plus divers se mêlaient. La tolérance de certains gnostiques, leur prosélytisme ouvraient si larges les portes de l'Église que beaucoup de choses y passaient. Un signe de cette confusion nous est offert par les hérésiologues chrétiens. Des religions qui n'avaient rien de commun avec le Christianisme, des cultes babyloniens furent classés et numérotés parmi les sectes chrétiennes. Tels furent les Baptistes ou Sabéens, depuis désignées sous le nom de Mendaïtes, et qui furent, peut-être, des elkasaïtes; les Pérates (2), partisans d'une cosmognie moitié phénicienne, moitié assyrienne, vrai galimatias plus digne de Byblos, de Mabboug ou de Babylone que de l'Église du Christ. Les Séthiens (3), secte assyrienne, qui fleurit aussi en Égypte, comme en témoignent les manuscrits coptes de Nağ' Ḥammādī. Elle se rattachait par des calembours au patriarche biblique Seth (4), père supposé d'une vaste littérature et par moment identifié avec Jésus-Christ lui-même. Les Séthiens combinaient arbitrairement l'Orphisme, le néo-phénicisme, les anciennes cosmogonies sémitiques, et retrouvaient le

---

(1) W. Bousset, *Kyrios Christos*. Geschichte des Christus-Glaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann. Göttingen 1965; Rudolf Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Zürich 1949.

(2) Clemens Alex., *Strom.* VII, 17. Ce nom parait venir de ce que la secte naquit au-delà de l'Euphrate. Voir *Gen.* XIV, 15 (en grec), d'après ce qu'en dit Hippolytus, *Philos.*, V, 16.

(3) Hippolytus, *Philosophumena*, V, 19 s.; Epiphanius, *Panarion haer.*, XXVI, 7; XXIX, 5; Hilgenfeld, *op. cit.*, 263-267. Rudolf Baxmann, *Die Philosophumena und die Peraten, eine Untersuchung aus der alten Häresiologie*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie* II (1860), 218-257.

(4) Willem Cornelis van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*. Frankfurt am Main 1960, 31-32; Hilgenfeld, *op. cit.*, 267-270.

tout dans la Bible. Ils disaient que la généalogie de la Bible ou mieux de la Genèse renfermait des vues sublimes, que les esprits vulgaires avaient ramenées à de simples récits de famille (1).

Comme quatrième représentant de la gnose ophite, Hyppolite de Rome (2) nous présente un certain Justin. Ce Justin, que d'autres avaient confondu avec son homonyme martyre, vers le même temps, dans un livre intitulé *Baruch*, transformait le Judaïsme en une mythologie et ne laissait presque aucun rôle à Jésus. Des imaginations exubérantes, nourries d'interminables cosmogonies et mises brusquement au régime sévère de la littérature hébraïque et évangélique, ne pouvaient s'accommoder de tant de simplicité. Elles gonflaient les récits historiques ou appartenant à des différents genres littéraires de la Bible, pour les rapprocher du génie des fables grecques et orientales, auquel elles étaient habituées.

C'était, on le voit, tout le monde mythologique de Grèce et d'Orient qui s'introduisait subrepticement dans la religion de Jésus (3). Les hommes intelligents du monde gréco-romain et gréco-oriental sentaient bien qu'un même esprit animait toutes les religions de l'humanité. On commençait à connaître le Bouddhisme et, quoiqu'on fût loin encore du temps où la vie de Bouddha serait devenue une vie de saint chrétien (4), comme celle de Barlaam et Joasaph, on ne parlait de lui qu'avec respect (5). Le Manichéisme, qui représente au III^e siècle une continuation du gnosticisme, a vu sa tentative d'introduire sa mythologie panthéiste dans le cadre d'une religion sémitique condamnée à l'avance. Philon d'Alexandrie, les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, les écrits johanniques avaient été sous ces rapports

---

(1) Epiphanius, *Pan. haer.* XXXIX, 9.

(2) Hippolytus, *Philos.*, V, 23-28; Hilgenfeld, *op. cit.*, 270-277.

(3) Rudolf Bultmann, *op. cit.*; Johannes Leipoldt, *Frühes Christentum im Orient (bis 351)*, dans *Handbuch der Orientalistik*. Erste Abteilung, Achter Band, Zweiter Abschnitt. Leiden 1961, 3-42; Siegfried Morenz, *altägyptischer und hellenistisch-paulinischer Jenseitsglaube bei Schenute*, dans *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* I (Berlin 1953), 250-255.

(4) H. Zotenberg, *Notice sur le texte et les versions orientales du livre de Barlaam et Josaphat*, dans *Notices et Extraits de la Bibliothèque Nationale*, 28. Paris 1887; Paul Peeters, *La première traduction latine de Barlaam et Joasaph et son original grec*, dans *Analecta Bollandiana* 49 (1931), 276-312. Les derniers résultats d'une enquête littéraire critique serrée nous sont présentés par Franz Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des Hl. Johannes von Damaskos*. Scheiern 1953.

(5) Clemens Alex., *De abstinentia*, IV, 17. On a d'ailleurs remarqué que les *Actes de saint Thomas* ressemblent singulièrement à un soutra bouddhique: simple coïncidence d'un genre littéraire ou dépendance?

aussi loin que possible. Les Gnostiques faussaient le droit sens de tous les mots en se prétendant chrétiens. L'essence de l'œuvre et de la prédication de Jésus était éthique, l'amélioration du cœur: l'essence de l'œuvre et de la prédication gnostique était la spéculation. Or ces spéculations creuses renfermaient tout au monde, excepté du bon sens et de la bonne morale. Même en tenant pour des calomnies ce que l'on racontait de leurs promiscuités sexuelles et de leurs habitudes licencieuses (1), on ne peut douter que les sectes dont nous parlons n'aient eu en commun une fâcheuse tendance à l'indifférence morale, un quiétisme dangereux, un manque de générosité qui leur faisait proclamer l'inutilité du martyre. Leur docétisme obstiné (2), leur système sur l'attribution de l'Ancien et du Nouveau Testament à deux Dieux différents (3), leur opposition au mariage (4), leur négation de la résurrection de la chair et du jugement (5), fermaient également devant eux les portes d'une Église où la règle des chefs fut toujours une sorte de modération et d'opposition aux excès. La discipline ecclésiastique, représentée par l'épiscopat, fut le rocher contre lequel ces tentatives désordonnées vinrent toutes se briser.

On craindrait, en parlant plus longuement de pareilles sectes, d'avoir l'air de les prendre plus au sérieux qu'elles ne se prirent elles-mêmes. Qu'étaient-ce donc que les Phibionites (6), les Barbélonites ou Barbélo-gnostiques (7) — dont saint Irénée de corum Barbelo (8) exsurrexit et velut a terra fungi manifestati Lyon dit: « Ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosti sunt » (9) —, les Marcosiens (10), et toutes les autres dénominations qui nous sont connues depuis la découverte des manuscrits coptes

(1) Epiphanius, *Pan. haer.*, XXVI, 3, 4, 11. Voir toutefois l'enseignement utopique « platonique » d'Isidore, l'enfant prodige de Carpocrate, Renan, *op. cit.*, 123-124.

(2) Clemens Alex., *Strom.* III, 13 ss.; 17; Origenes, *Contra Celsum*, II, 13.

(3) Irenaeus, *Adv. haer.* II, xxxv, 2 ss.

(4) Clemens Alex., *Strom.* IV, 18: « οἱ τοῦ νόμου κατατρέχοντες καὶ τοῦ γάμου ».

(5) Epiphanius, *Pan. haer.*, XXVI, 15.

(6) Richard Reitzenstein, *Poimandres.* Studien zur griechisch-ägyptischen un frühchristlichen Literatur. Darmstadt 1966, 17, note 6, et 227.

(7) Hilgenfeld, *op. cit.*, 232-241.

(8) Le nom signifie: *Dans le quatre il y a Dieu*, ou bien *Dans le [illegible]* [*éon*] *se cache un Dieu:* בארבע אלוה. La langue hébraïque est toujours employée comme instrument de grimoires magiques.

(9) Irenaeus, *Adv. haer.* I, 29.

(10) Renan, *op. cit.*, 127-129.

de Naǧ' Ḥammādī (1)? Les Pères de l'Église sont unanimes pour verser sur toutes ces hérésies un ridicule qu'elles méritaient sans doute et une haine qu'elles ne méritaient peut-être pas. Il y avait en tout cela plus de charlatanisme que de méchancheté (2). Avec leurs mots et grimoires hébreux souvent pris à contresens (3), leurs formules magiques, leurs amulettes et leurs abraxas (4), les Gnostiques de bas étage ne méritent que le mépris. Mais ce mépris ne doit pas rejaillir sur les grands hommes qui cherchèrent dans ce narcotique puissant le repos ou, si l'on veut, l'étourdissement de leur pensée. Valentin eut du génie. Carpocrate et son fils Épiphane furent de brillants écrivains, gâtés par l'utopie et le paradoxe, mais parfois étonnants de profondeurs. Le gnosticisme eut un rôle considérable qui reste encore à mettre en évidence dans l'œuvre de la propagande chrétienne. Souvent il fut la transition par laquelle on passait du Paganisme au Christianisme. Les prosélytes ainsi gagnés devenaient presque toujours orthodoxes; jamais ils ne retournaient au Paganisme.

C'est surtout l'Égypte qui garda de ces rites étranges une empreinte ineffaçable. L'Égypte n'avait connu le Judéo-christianisme que dans les milieux alexandrins et ceux qui en dépendaient directement pendant le premier siècle et aussi le deuxième. Mais déjà au cours du deuxième on note un Christianisme « égyptien » à côté du judéo-chrétien et de l'helléniste (5). Un fait remarquable, c'est la différence entre la littérature copte et les autres littératures chrétiennes de l'Orient. Tandis que la plupart des ouvrages judéo-chrétiens se retrouvent en syriaque et en grec, voire en arabe, en éthiopien, en arménien, le copte ne montre qu'un arrière-fonds gnostique, sans rien au-delà. Alexandrie ne connut sa vraie splendeur que lorsque Pantène, un judéo-chrétien (peut-être de teinte stoïcienne), s'avisa de reformer le Didascalée et d'ouvrir les portes à la culture hellénistique. Lui succéda Clément d'Alexandrie qui, tout en gardant ses attaches au Judéo-christianisme de son maître Pantène, il prit courageusement et avec enthousiasme le chemin d'un gnosticisme tempéré, à peu près comme — *mutatis mutan-*

(1) Jean Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte*. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion. Paris 1958.

(2) De nos jours c'est le cas, *mutatis mutandis*, de Georges Michel Geahchan, « Archevêque pour le Liban de *l'Église Catholique Primitive d'Antioche, Orthodoxe et de Tradition Syro-Byzantine* ».

(3) Origenes, *Contra Celsum*, I, 22; VI, 31, 32.

(4) Renan, *op. cit.*, 142-144.

(5) Pour l'Égypte on peut citer le cas d'Ambroise, le riche ami et mécène d'Origène. Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 18.

*dis* — des philosophes chrétiens modernes on prit le chemin de l'existentialisme. Clément d'Alexandrie est un gnostique chrétien; il cite avec respect Héracléon comme un docteur faisant autorité à beaucoup d'égards; il emploie en bonne part le mot de *gnostique* et le fait synonyme de chrétien (1); il est loin en tout cas de la polémique haineuse d'Irénée de Lyon, de Tertullien et d'Hippolyte de Rome. On peut dire que Clément d'Alexandrie et Origène introduisirent dans la science chrétienne ce que la tentative trop hardie d'Héracléon et de Basilide avait d'acceptable. Mêlée intimément à tout le mouvement intellectuel d'Alexandrie, la Gnose eut une influence décisive sur le tour que prit au III^e^ siècle la philosophie spéculative dans cette ville, devenue alors la ville lumière ou le centre de l'esprit humain. La permanence des thèmes gnostiques et néo-platoniciens ainsi que le conflit métaphysique demeure aujourd'hui le même qu'au III^e^ siècle à Alexandrie (2). Pantène, Clément, Origène: trois étapes de l'évolution de la doctrine chrétienne qui passa de l'état de la théognose à celle de la théologie, pas encore systématique, il est vrai, mais les principes méthodologiques sont déjà plus ou moins clairement fixés. Ensuite nous aurons des épigones plus ou moins célèbres, qui créeront celle qu'on appellera l'école théologique d'Alexandrie.

L'influence de la Gnose sur l'école païenne d'Alexandrie ne fut pas moindre. Ammonius Saccas et Plotin, par exemple, n'échappèrent pas à son emprise. Les esprits les plus ouverts, tels que Numénius d'Apamée, entraient par cette voie dans la connaissance des doctrines juives et chrétiennes, jusque-là si rares au sein du monde païen (3). La philosophie alexandrine du III^e^, du IV^e^, voire du V^e^ siècle est pleine de ce qu'on peut appeler l'esprit gnostique, et elle lègue à la philosophie arabe un germe de mysticisme, que celle-ci développera encore. Le Judaïsme, de son côté, subira les mêmes influences qui se prolongeront jusqu'aux Falachas, juifs d'Abyssinie provenant — peut-être — de l'Égypte après le premier exil.

Le monde de la culture, pour un ensemble de circonstances qui nous échappent et qui sont à la base d'un tournant de l'histoire des idées, à un moment donné demandait à l'Orient, et surtout à la Judée, des noms divins moins usés que ceux de la mythologie

---

(1) CLEMENS ALEX., *Strom.* IV, 4, 26 et les livres V et VI entiers.

(2) Claude TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie chrétienne.* Paris 1961, 709-746.

(3) EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica*, IX, 7; XI, 10, 18, 22; PROCLUS, *In Tim.* II, 93.

courante. Ces noms orientaux avaient plus d'emphase que les noms grecs, et on donnait une singulière raison de leur supériorité théurgique. Les noms d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Salomon passaient en Égypte pour des talismans de première force (1). Des amulettes répondant à ce syncrétisme effréné couvraient tout le monde et de tels talismans portaient parfois aussi la représentation du Christ crucifié (2).

De ce que nous venons de dire, il est facile de s'apercevoir que tout ce que nous savons du vrai rôle des hérésies gnostiques et de celui des religions orientales dans la recherche et la fixation du chemin de l'orthodoxie chrétienne, reste encore à écrire. Ce qui a été dit avant doit être revu et corrigé sur des bases plus objectives.

L'Orient païen n'inspirait pas toujours aux Chrétiens la même antipathie que la Grèce (3). Le polythéisme égyptien, par exemple, était traité par eux avec moins de sévérité que le polythéisme hellénique. L'auteur ou l'interpolateur des *Carmina sybillina* (V, 483 ss.) annonce à Isis et à Sérapis la fin de leur règne avec plus de tristesse que d'insulte. Son imagination est frappée de la conversion d'un prêtre égyptien, qui, à son tour, convertira ses compatriotes. Il parle en termes énigmatiques d'un grand temple élevé au vrai Dieu, qui fera de l'Égypte une sorte de terre sainte et ne sera détruit qu'à la fin des temps.

L'Orient, de son côté, toujours enclin au syncrétisme, et d'avance sympathique à tout ce qui porte le caractère de la spéculation désintéressée, rendait au Christianisme cette large tolérance. De la part des Chrétiens nous avons Clément d'Alexandrie, de la part des Païens nous avons, par exemple, un penseur tel que Numénius d'Apamée. Celui-ci, sans être précisément chrétien ni juif, il admire Moïse et Philon d'Alexandrie. Il égale Philon à Platon; il appelle ce dernier un *Moïse attique* (4), il connait jusqu'aux écrits sur Jamnès et Mambré (5). A l'étude de Platon et de Pythagore, le philosophe doit, selon Numénius d'Apamée,

(1) ORIGENES, *Contra Celsum* I, 22 ss.; IV, 33, 34; VI, 39.

(2) Philippe DERCHAIN, *Die älteste Darstellung des Gekreuzigsten auf einer magischen Gemme des 3. (?) Jahrhunderts*, dans Klaus WESSEL, *Christentum am Nil*. Internationale Arbeitstagung zur Austellung «Koptische Kunst». Essen, Villa Hügel 23-25. Juli 1963. Recklinghausen 1964, 109-113.

(3) RENAN, *op. cit.*, 433-435.

(4) PORPHYRIUS, *De antro nymph.*, 10: *Μωϋσῆς ἀττικίζων*; CLEMENS ALEX., *Strom.* I, 22.

(5) EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica*, IX, 8.

unir la connaissance des institutions des brahmanes, des juifs, des mages iraniens, des Égyptiens (1). Le résultat de l'enquête, on peut en être sûr d'avance, sera que tous ces peuples sont d'accord avec Platon, et par Platon (ajouterait Clément d'Alexandrie) avec Moïse et le Logos. Comme Philon d'Alexandrie allégorise l'Ancien Testament, Numénius d'Apamée explique symboliquement certains faits de la vie de Jésus-Christ (2). Il admet que la philosophie grecque est originaire de l'Orient, et doit la vraie notion de Dieu aux Égyptiens et aux Hébreux (3); il proclame cette philosophie insuffisante, même en ses maîtres les plus vénérés. Justin, l'auteur de l'épître à Diognète et Clément d'Alexandrie n'en disaient guère davantage. Numénius d'Apamée n'appartint pas cependant à l'Église; la sympathie et l'admiration pour une doctrine n'entraînent pas chez un éclectique l'adhésion formelle à cette doctrine. Numénius est un des précurseurs du néoplatonisme; c'est par lui que l'influence de Philon d'Alexandrie et une certaine connaissance du Christianisme pénètrent dans l'école philosophique d'Alexandrie. Pantène, Clément d'Alexandrie, Numénius d'Apamée, Origène et Plotin: quel siècle va s'ouvrir pour la ville qui nourrit tous ces grands penseurs, et devient de plus en plus la capitale intellectuelle de l'Orient et de l'Occident!

Et pourtant, du point de vue chrétien quel jugement faut-il porter, en définitive, sur cette « intelligentsia » alexandrine? Si on veut parler sans nuances il faudra admettre que Clément d'Alexandrie, Origène ne sont que des demi-chrétiens. Ce sont des gnostiques, des hellénistes, des spiritualistes, ayant honte de l'Apocalypse au même titre que de l'apocalyptique et du règne terrestre du Christ, plaçant pratiquement l'essence du Christianisme dans la spéculation métaphysique, non dans l'application des mérites de Jésus ou dans la révélation biblique (4) et le kérygme de Pierre (5). Origène avoue que, si la Loi de Moïse devait être

(1) EUSEBIUS, *Praep. ev.*, IX, 7, 8.

(2) ORIGENES, *Contra Celsum*, I, 15; IV, 51; V, 57.

(3) Röth et Gladisch, en Allemagne, ont repris la thèse de l'origine orientale de la philosophie grecque. Röth, en particulier, a voulu démontrer que la philosophie grecque est venue d'Égypte. Charles WERNER, *La philosophie grecque*. Paris 1946, 9. Voir aussi la position moyenne de P. MASSON-OURSEL, *La philosophie en Orient* (= Histoire de la Philosophie par Émile Bréhier). Paris 1948, 35-43.

(4) Voir la cinquième et septième parties de Oscar CULLMANN, *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*. Herausgegeben von Karlfried Fröhlich. Zürich 1966.

(5) François BOVON, *De vocatione Gentium*. Histoire de l'interprétation d'Actes 10, 1-11, 18 dans les six premiers siècles (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 8). Tübingen 1967, Première partie: *De initio fidei*.

entendue au sens propre, elle serait inférieure aux lois des Romains, des Athéniens, des Spartiates: « J'ai honte à admettre, dit-il (1), que Dieu a donnée de telles lois ! » Sans doute, saint Paul eût presque dénié le titre de chrétien à un Clément d'Alexandrie, sauvant le monde par une *gnosis* où ne joue presque aucun rôle le sang rédempteur de Jésus-Christ.

(1) ORIGENES, *In Leviticum*, hom. VII, 5: « Erubesco confiteri quia tales leges dederit Deus ». Voir aussi de lui, *De Principiis*, 17: *In Matth.*, tom. XIV, 21; *In Epist. ad Rom.* II, 19 ss.

III

# LA « TRADITION » DES RABBINS ET DES PRESBYTRES JUSQU'A PANTÈNE MÉTHODES ET TECHNIQUES

PAR

MARTINIANO RONCAGLIA

La découverte des rouleaux de la Mer Morte a soulevé une quantité considérable de problèmes tout en apportant une meilleure compréhension de la vie de la Palestine pendant la période du Judaïsme tardif et un meilleure évaluation des premières origines chrétiennes. Il n'est pas possible d'avoir une idée exacte du Christianisme naissant sans avoir saisi d'abord les réalités, les pratiques et la mentalité du milieu juif auquel il doit ce qu'il est encore de nos jours, malgré l'évolution et les contaminations culturelles de tout genre. Ce principe historique n'est pas nouveau, mais il a acquis dernièrement une nouvelle importance qui lui viennent des nouvelles nuances. Alexandrie et la côte de la Cyrénaïque, dans leurs origines chrétiennes sont intimement liées aux juifs de la Diaspora égyptienne qui, à leur tour, avaient partie liée avec ceux de la Palestine. Cette constatation requiert une connaissance préable du Judaïsme palestinien. La transmission de l'évangile dans le giron du Christianisme de la première heure a suivi un processus technique similaire à celui qui était en usage chez les Rabbis pour la transmission de la Loi orale dans les écoles rabbiniques. Nous distinguons entre transmission de la Loi orale et transmission orale de la Loi. Nous ne pourrons donc pas saisir la tradition ou transmission orale de l'évangile sans connaître les méthodes de tradition ou transmission de l'évangile oral calquées (par la force des circonstances) sur les mêmes méthodes employées pour la transmission de la Torah orale et écrite dans la Palestine juive pendant le premier siècle de notre ère (1). Le fait

(1) Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XXII). Lund 1961.

que la tradition judaïque était plus ancienne et que la tradition chrétienne venait de naître ne joue aucun rôle, car ce détail chronologique est un pseudo-problème: en effet, nous savons que le Christianisme des origines palestiniennes ne se considéra que comme faisant partie ou bien comme une prolongation de la Synagogue et ensuite comme remplaçant la Synagogue « infidèle » avant de prendre une position d'abord sectaire et ensuite indépendante, voire hostile, face à la Synagogue sa mère. Cela fait que les usages, la mentalité, les méthodes et les techniques de tradition et de transmission (tradition orale et transmission écrite) forment un héritage judaïque typiquement sémitique qui influencera les méthodes et les techniques de la παράδοσις (= tradition) des Presbytres (judéo-chrétiens) d'Alexandrie et d'ailleurs (1). Une partie de ces traditions orales alexandrines nous sont connues entre autres grâce à la liberté que Clément d'Alexandrie s'est pris vis-à-vis d'une méthode de tradition orale qui révélait déjà au IIe siècle son inefficience: une bonne partie de ces traditions orales il les avait reçues directement de la bouche de son vénéré maître, Pantène.

Pour rebrousser chemin, commençons par faire remarquer que la plupart des matériaux d'alluvion de l'évangile vient de la Torah et des traditions juives dans la méthode traditionnelle la plus pure de la *halakha* juive. Avec l'évangile c'était tout un matériel alluvial juif qui venait transmis oralement d'emblée avec les méthodes et les techniques de la tradition, spécialement de l'école des *tannaim* ou *tonim*.

La distinction entre tradition orale et transmission écrite de la Torah n'est pas simple. Pour la Torah écrite fonctionne en quelque sorte une voie orale en ce qu'elle est exactement apprise par cœur. Nous avons là un texte définitivement (ne varieteur) mémorisé en vue de son emploi dans maints contextes d'étude, malgré que par son caractère officiel elle doit être lue en publique sur un livre. Le revers de ce paradoxe est que la Loi orale est souvent écrite pour l'usage privé, comme font les étudiants qui prennent des notes pour en faciliter la répétition ou pour s'assurer de sa rétention exacte pendant l'étude. Encore faut-il faire attention à ne pas confondre la Loi juive écrite ou orale avec la loi grecque orale ou écrite. La « loi orale » des Grecs était une loi non écrite dans le sens qu'elle était une « loi naturelle », même si de nature

(1) J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips.* Würzburg 1931. Elle sera transposée par Irénée de Lyon, mais toujours dans un contexte judéo-chrétien « romanisé », alors que Tertullien l'insérera dans le principe de la « praescriptio » du droit romain.

universelle ou dépendante de la tradition coutumière. Pour les Rabbis la différence entre les deux se trouve dans la méthode de la transmission qui se trouve explicitée spécialement dans la terminologie distincte par rapport à chacun de ses objets: l'Écriture est toujours *lue* (*karoh*), tandis que la Mischnah est toujours *étudiée* (*šanoh*). C'est aussi grâce à cette méthode que la fixation d'un *textus receptus* de l'Écriture était déjà un fait accompli avant la période tannaïque. Un rôle très important dans la préservation du texte a été joué par l'enseignement élémentaire et par le service liturgique. Toutefois le soin apporté par la transmission verbale, statique et immuable, *ne varietur*, n'a pas empêché la tendance générale vers des adaptations diverses, dynamiques du contenu de la lettre du texte. Les Rabbis, ainsi que Jésus, les Apôtres, les Pères Apostoliques et les Alexandrins comme Pantène, Clément d'Alexandrie, Origène, etc. ont employé le texte de l'Écriture dans toutes ses virtualités spirituelles, analogiques, anagogiques, allégoriques, et autres. Le respect avec lequel chaque lettre du texte a été scruté pour des buts didactiques et pédagogiques trouvait sa raison d'être aussi dans la conviction toujours croissante que chaque mot contenait un sens caché, غريب diraient les cheikhs musulmans, un μυστήριον: cela contribua d'une part énormément à éviter des distorsions verbales conscientes même si on n'a pas toujours su éviter des distorsions exégétiques, et d'autre part on arriva plus tard à une sorte de culte magique du mot et de la lettre en elle-même, et on aura ainsi la Kabbale, domaine du *Pardès* (même mot, étymologiquement, que Paradis), terme qui a pris, dans le langage des Docteurs d'Israël, le sens particulier de « domaine réservé de la connaissance ésotérique ». La tentative la plus récente de prouver le rapport entre le *Midraš ha-Ne'elam* et ses prétendues sources dans les vieux midraschim alexandrins de la part de Samuel Belkin a échoué (1), mais cela n'empêche pas que ses sources soit très anciennes. Entre parenthèses soit dit que la Kabbale, aussi bien adoptée, combattue ou prudemment mise entre guillemets, ne laisse pas d'être un facteur de grande importance non seulement dans la spiritualité du Judaïsme, mais encore dans son histoire événementielle et sociale. D'autre part, et ceci non plus n'est pas sans importance, il en a été tenté, pendant près de quatre siècles, des interprétations chrétiennes (2).

---

(1) Rabbi Zvi Werblowsky, *Philo and the Zohar*, dans *Journal of Jewish Studies* 10 (1959), 23-44, 113-135.

(2) Gershom G. Scholem, *Rešit ha-Kabbala*. Jérusalem 1948, ensuite: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Berlin 1962. Du même auteur voir aussi: *Les Grands Courants de la Mystique juive*. Paris 1968.

Comment transmettait-on la Torah orale? Il y eut des spécialistes pour ce genre de transmission orale qui dépasse de beaucoup le *ḥāfiẓ* du Coran. La Torah orale était formulée par une méthode fixe, comme si elle était écrite (ce qu'elle était en effet). Sur le matériel de ce texte de base, se développa une tradition interprétative, qui eut ses spécialistes aussi ou ses experts en interprétation du texte oral comme s'il s'agissait du texte écrit lui-même. Cette distinction nous parait subtile, avec nos méthodes livresques du XX$^{e}$ siècle, mais elle exista, et elle fut la tâche propre des *Tannīm* qui étaient une espèce de bibliothèque religieuse ambulante. Ils mémorisaient le texte et pourvoyaient à la reproduction « mécanique » littérale du matériel du texte oral selon les exigences des programmes d'étude des écoles rabbiniques. De ce genre d'école il y en avait une gamme très variée qui allait de l'enseignement le plus rudimentaire jusqu'à l'enseignement supérieur et érudit. Toutefois elles avaient toutes une chose en commun: d'abord les étudiants devaient apprendre l'Écriture par écrit (un proverbe dit que celui qui transcrit lit trois fois!), et seulement après qu'elle s'était bien fixée graphiquement dans la mémoire on commençait le travail qui devait permettre de la comprendre. Dans tout cela, rien de particulier pour les écoles rabbiniques, car c'était là la méthode générale — quelques variations près — de l'enseignement dans l'Antiquité. La mémorisation a toujours été (sauf dans les temps modernes) la méthode primitive et naturelle pour apprendre.

Rabbinisme et Hellénisme avaient beaucoup de points en commun ou de contact dans leurs méthodes et dans leurs techniques didactiques sans que cette constatation nous pousse à affirmer des influences directes et explicites (1). Toutefois c'est de ces contacts plus ou moins directs qu'il faut rechercher le dynamisme dialectique qui, à un moment donné, commença à constituer la force des Rabbins dans leur lutte contre les infiltrations hellénistiques elles-mêmes, grâce surtout aux méthodes de la rhétorique. D'autre part, la différence qu'il y avait entre un

---

(1) Les rapports entre l'hellénisme et la diffusion de la langue grecque en Palestine ont été mis en lumière par Samuel LIEBERMAN, *Yevanit ve-yevanut be-Erez Yisrael*. Jérusalem 1962. L'auteur prouve, entre autres choses, que beaucoup de mots grecs du Talmūd et du Midrasch sont en effet des citations, malgré que ce grec rabbinique soit tiré de petits textes grecs peu connus, ce qui indique sans doute la familiarité qu'avaient les Rabbins avec la littérature populaire grecque. Les rapports de langue, d'institutions, etc. ne doivent pas nous entraîner à des conclusions hâtives, car « it is possible for similar institutions to grow up in one and the same cultural area, relatively independent of one another ». GERHARDSSON, *op. cit.*, 89.

*sofer* (= scribe, copiste) et un Rabbin, était analogue à celle qu'il y avait entre un modeste *grammatikos* et un *sophiste* qualifié (1). La récitation et la déclamation d'œuvres classiques formaient le plaisir et affinaient le goût littéraire des écoles tant rabbiniques que hellénistiques. Les méthodes des écoles rabbiniques traditionnelles ainsi que celles des écoles arabes (musulmanes ou chrétiennes) de l'Orient sémitique n'ont guère changé: on y apprend tout par cœur et par déclamation collective. Ces méthodes peuvent être discutées voire rejetées par la pédagogie occidentale moderne, mais elles font encore la preuve de leur solidité en rapport au genre de culture et de civilisation qu'elles doivent transmettre. Cela se passait parmi les Juifs de Palestine (2), et les méthodes des écoles hellénistiques n'étant pas très différentes, nous pouvons aisément comprendre comment les Presbytres judéo-chrétiens d'Alexandrie — dépositaires des « traditions apostoliques » reçues de Palestine — ne se sont point senti désaxés lorsqu'ils commencèrent la catéchèse chrétienne qui devait être originairement calquée sur le type préexistant des écoles rabbiniques et synagogales. Une preuve en est aussi que lorsqu'ils décidèrent de se *moderniser* ou mieux de s'adapter au milieu alexandrin — qui avait certainement des exigences culturelles autres que celles de la Palestine désormais ruinée par les légionnaires romains — ils confièrent à Pantène d'y introduire de « nombreuses réformes », ce qui impliquait l'adoption de méthodes et de techniques didactiques hellénistiques dans l'exposition de la doctrine chrétienne sans pour cela abandonner les méthodes de transmission des « traditions apostoliques » propres au génie religieux sémitique et juif (3). Encore de nos jours, notre théologie malgré son « akute Hellenisierung », s'accommode fort bien des « traditions » apostoliques, de l'apocalyptique judéo-chrétienne, etc. Les *tannaim* ont été comparés aux rhapsodes homériques et l'enseignement sommaire rabbinique aux *kephálaia* et aux *epitomai* des maîtres hellénistiques. Les méthodes mnémotechniques étaient les mêmes, et il ne sera peut-être pas dénué tout intérêt de rappeler que le mot hébreu pour *signe* mnémonique dérive du grec σημεῖον = סמן (4). La pénétration hellénistique

---

(1) U. Schindel, *Schulen*, dans *Lexikon der Alten Welt*. Zürich-Stuttgart 1965, col. 2735-2740.

(2) Gerhardsson, *op. cit.*, 27, 61, 64.

(3) Une analyse très subtile de la prise de position et de l'originalité de Pantène ainsi que dans son rôle dans les origines du Didascalée d'Alexandrie a été publiée par Francesco Pericoli-Ridolfini, *Le origini della Scuola di Alessandria*, dans *Rivista degli Studi Orientali* 37 (1962), 211-230.

(4) Gerhardsson, *op. cit.*, 95, 142, 150. Les affinités et les ressemblances ne sont pas toujours des arguments décisifs pour démontrer une dépendance

dans la pensée, les modes de vie, l'onomastique, etc. était si profonde qu'il y eut aussi des défections de Juifs, comme par ex. dans la famille de Philon d'Alexandrie. Les *gymnases* étaient très fréquentés par les Juifs épris de snobisme pour la culture ou mieux pour la mentalité grecque. Non seulement dans un centre comme Alexandrie, mais aussi parmi les colons militaires et les mercenaires juifs établis dans le Fayyūm, les noms grecs des personnes avaient remplacé les noms bibliques (1). L'hellénisation, particulièrement précoce et profonde de l'élément juif d'Égypte dès l'époque ptolémaïque, a rendu presque normal l'abandon de l'araméen en faveur de l'adoption de la langue grecque, bien que l'araméen n'ait jamais disparu complètement même pendant l'hellénisation la plus profonde de la Diaspora juive en Égypte (2) pourtant soumise à mille et une sollicitations.

L'interprétation du texte, le commentaire de l'interprétation, les gloses au commentaire, les épitomés, etc. etc. (phénomène qui est encore bien connu dans la culture religieuse islamique), à un moment donné du processus n'apportent plus rien de nouveau, mais ils gardent leur importance primordiale dans leur contexte culturel en tant que collecteurs de matériaux d'alluvion des différentes générations autour du texte de base et de la tradition primitive. Cela n'implique pas nécessairement que le texte de base soit réélaboré ou bien qu'il doit l'être; on ne peut donc souscrire à l'assertion de ceux qui voudraient que « the text of the Mishnah is never advanced by the earlier Amoraic Rabbis » (3). Il est d'exemples où un Rabbi enseigne à ses élèves une opinion différente de celle qui se trouve dans la Mischnah. Plus, avec Rabbi Akiba l'enseignement rabbinique marque un tournant: l'enseignement n'est plus longtemps limité à transmettre « mécaniquement » ce qu'on a entendu dire (comme dans une sorte d'*isnād*), mais il s'étend maintenant à ce que l'on peut *inférer*.

---

quelconque, mais ce que nous connaissons maintenant de la Palestine juive, qui nous apparaît aujourd'hui comme faisant partie intégrale de la culture hellénistique, nous offre la possibilité de réviser nos opinions, LIEBERMAN, *op. cit.* Il n'est donc plus permis de considérer impunément la Palestine juive et sa culture tannaïque et amoraïque comme une sorte de *ḥarām* imperméable à la culture grecque.

(1) VICTOR A. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Cambridge, Mass., 1957, I, 27-29; Edda BRESCIANI, *Un papiro aramaico di età tolemaica*, dans *Rendiconti delle sedute dell'Accademia Nazionale dei Lincei*. Classe Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Roma 1962, Volume XII, 258-264.

(2) Au dossier très mince de cette époque il faut maintenant ajouter le papyrus publié par Edda BRESCIANI, *op. cit.*

(3) GERHARDSSON, *op. cit.*, 97.

C'est pratiquement admettre le principe de la dialectique grecque de la *déduction*, l'inférence étant une opération intellectuelle par laquelle on passe d'une vérité à une autre vérité, jugée telle en raison de son lien avec la première. Ce qui nous parait tout à fait lapalissien au XXe siècle, cela ne l'était pas pour les « traditionnaires » juifs, très liés au traditionalisme religieux atavique. Malgré ce « tournant » inauguré par Rabbi Akiba, sa propre Mischnah fut à son tour retransmise et apprise selon les mêmes principes qui l'avaient précédée (1).

D'autre part le problème de la *halakha* anonyme ne peut trouver sa solution en pensant que le Temple constituait une espèce de centre doctrinal catalysateur des traditions du Judaïsme, mais l'on doit plutôt admettre que la Mischnah est en définitive un document hillélite, et ce n'est qu'en suite qu'elle devint de domaine public et connut les scissions. Tant qu'elle était en butte avec l'école de Shammaï pour assurer la suprématie de son groupe, elle dut se défendre contre l'extérieur et toutes ses décisions reçurent une apparence d'unanimité publique et donc d'anonymat, car il ne s'agissait en dernier ressort que de disputes internes entre écoles et où le public n'avait rien à voir. On peut donc inférer que la Mischnah ne serait qu'un recueil abrégé de *halakhot* beaucoup plus longs et plus anciens, tandis qu'il parait que la Tosefta, par exemple, ne reflète aucunement une halakha plus ancienne et plus amplifiée, mais qu'elle sert à expliquer d'une façon plus plénière la Mischnah elle-même.

L'étude de la Torah se faisait la nuit non pas par prescription légale ou par tradition mais par une habitude librement exercée, selon qu'on peut déduire du Seder Passover (2).

Ces méthodes, ces techniques, ces habitudes et ce bagage mischnaïque passèrent aux Juifs-chrétiens et constituèrent la matière brute de ce que devait devenir le Judéo-christianisme dans ses nuances multiples. Un examen des « traditions » attribuées à Pantène et relatées par Clément d'Alexandrie, ainsi que la méthode orale de leur colportage nous plongent dans l'ambiance talmūdique. Ces courants judaïques nous les décelons dans la littérature chrétienne, syriaque et alexandrine, encore beaucoup de temps plus tard sans qu'ils aient perdu de leur mordant sur la transmission du message évangélique malgré sa forte hellénisation, et ce qui fut hellénisé persiste encore de nos jours dans

(1) Le Patriarche Rabbi Judah négligeait pour son compte les treize manières différentes de présenter le même enseignement de la Mischnah.

(2) GERHARDSSON, *op. cit.*, 237.

notre théologie et dans notre liturgie d'Occident et d'Orient, transmis à travers la théologie alexandrine, sans que nous nous en rendions toujours compte quant à la véritable origine de ces courants, ces idées et ces détails. Il y a ici tout un travail à faire et à refaire sur les textes originaux et sur une documentation encore imparfaite car elle est abandonnée en bonne partie aux jeux des hasards des découvertes papyrologiques et archéologiques. Tout cela doublé d'une connaissance étendue du Judaïsme et de ses rapports avec le monde environnant. C'est ainsi, par exemple, que nous pouvons maintenant commencer à nous faire des idées moins approximatives de l'extension et de l'importance du Judaïsme en Cyrénaïque et donc du Judéo-christianisme extra-alexandrin qui se prolonge à travers le grand véhicule des idées qu'est le désert (1), et c'est dans le désert libyque que nous trouvons des éléments de l'art pré-copte. Pour le rôle de la recherche papyrologique dans ces problèmes nous concluons avec S. Applebaum: « . . . when a future scholar undertakes the task of updating Tcherikover's theme, he should remember Papyrus Vatican XI, a government survey of the area between Cyrenaica and Egypt carried out in the late 2nd century and containing one or two names of Jewish interest. This district belonged administratively to Egypt when the survey was recorded » (2).

---

(1) A. Tcherikover, *Ha-Yehudim be-Mitsraim ba-tkufah ha-hellenistit ve-ha-romit le'or ha-papirologia* (avec le titre anglais suivant: The Jews in Egypt in the Hellenistic and Roman Periods in the Light of the Papyrological Documentation). 2e édition revue. Jérusalem 1963.

(2) S. Applebaum, dans *Bibliotheca Orientalis* XXI (1964), 81-82.

## تعريف عن الكتب

للاب فردينان توتل اليسوعي

### التذكار المئوي لاخوية الأم الحزينة

وثائق تاريخية عن بيروت ـ جمعية العمال وما اليها ١٨٦٣ــ١٩٦٣

بقلم الاب فردينان توتل اليسوعي

المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٥ ، صفحة ١٣٠ ، قطع ١٦×٢٤

هذا الكتاب سفر من تاريخ الكنيسة الكاثوليكية على مئة سنة اخذاً من سجلات الاخوية، فيه مع نصوص القانون الاساسي للاخويات الوثائق المختصة بالآباء مرشدي الاخوية ( ڤيروڤيتش † ١٩٩٨ ، ادوار ميشل † ١٩٢٤ ، ديد † ١٩٤٤ ، ثابت † ١٩٤١ ، أيلا † ١٩٤٦ ، توتل ) واعمالهم ولا سيما وصف الرحلة الى الاراضي المقدسة بقلم جورج فغالي، وزيارة غبطة البطريرك تيودوسيوس السادس ودير البلمند. اضف الى ذلك ذكرى الاخويات في لبنان وسورية ومصر وبلاد المهجر مما يعز الاطلاع عليه بعد مرور الأيام على وجوده. وفي هذا الكتاب عشرات وعشرات من الاعلام والصور، تحفة تحل محلها في سجل الحياة الدينية في بيروت وسائر البلاد الشرقية المسيحية. يهتدى اليها بفهارس متقنة وفي طبعة انيقة جميلة.

دخلت اخوية الأم الحزينة في جيلها الثاني، فعلى بركات الله وحماية السيدة العذراء ومرشدها حالياً الاب جورج عقل اليسوعي.

### الملحمة الإلهية

تأليف الاسقف فلتن شين تعريب الخوري بولس ابو جوده

المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧، صفحة ٨٦ ١٤×٢٠

هو تعليم مسيحي في اخص اسرار ايماننا، مبسوط بطريقة مشوقة واسلوب عصري.

## ميشال ستروغوف او الراجب المقدس

اقتباس ميشال ابي صعب

المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٧ ، صفحة ٢٢٤ ٢٠X١٤

هي رواية اخلاقية مفيدة لمعرفة الحياة في بلاد المسكوب ولدرس احوالها الجغرافية كما كانت على ايام القياصرة .

## في مرّ الينا

منشورات قدموس

طبع على مطابع الشركة الحديثة للطباعة، الثمن ٥ ل. ل. صفحة ٢٢٥ ١٧X١٢

رواية تمثيلية اخذت اوضاعها من تاريخ فينيقية بلغة عامية لبنانية .

## امثال الانجيل

بقلم امين نخله من اعضاء المجمع العلمي العربي

مطبوعات دار الكتاب اللبناني في بيروت ، صفحة ٦٠ ٢٠X١٤

## صوت المسيح

بقلم بولس نويا

طبعة ثانية منقحة ، صفحة ٩٠ ١٦X١٢

## فتح العرب للصين ومعركة طلس او الطلخ لغزو بلاد الصين

للمستشرق الأنكليزي الكبير الدكتور دي. ايم . دنلوب والاستاذ بجامعة كولومبيا

بحث ترجمه عن الانكليزية يوسف يعقوب مسكوني

مطبعة شفيق ١٩٦٨، بغداد، صفحة ١٤ ٢٤X١٧

## المطران فرنسيس ايوب كما عرفته بمناسبة الذكرى الاولى لوفاته

بقلم جرجس المارديني

منشورات الرابطة الكهنوتية – صفحة ١١٠ ١٩X١٤

وُلد فرنسيس سنة ١٨٩٩ في حلب من رزق الله ايوب ونجلا خكيم، جاء بكرًا لاثني عشر من البنين والبنات . في ١٩١٣ دخل الاكليريكية الشرقية التابعة لجامعة القديس يوسف اليسوعية (بيروت)، انقطع عنها ايام الحرب ١٤

ودخل الجندية بصفته عثمانياً ؛ وبعد الحرب عاد الى الاكليريكية فكمل دروسه تحت رعاية مديرها الاب متر (Maitre) اليسوعي، وخدم كاهناً في ابرشية حلب المارونية من ١٩٢٥ الى ١٩٤٠؛ وسيم اسقفاً على ابرشية قبرص وقرنة شهوان ١٩٤٠–١٩٥٤ . وعاد الى حلب اسقفاً عليها وعلى اللاذقية ١٩٥٤ – ١٩٦٦ وتوفي في حلب .

على هذا المنوال الفشيل، نسج الأب جرجس ترجمة المطران ايوب فجاء بتحفة ادبية روحية جديرة بان تكون مثالاً يقتدى فيه بمثل تلك التراجم . لست ادري هل يؤاخذه عليها بعضهم بالاسهاب الفضفاض بما لا يزيد الجوهر والمعنى لكنها على هذه الشائبة مفيدة ولا سيما اذا اتخذها التلامذة في صفوف البيان مثالاً للتحرير والانشاء اللذيذ المزدهر. بوركت يداك يا ابانا.

واهديت الى المشرق مؤلفات قيمة من قلم الاب جرجس الماروني : عشر تمثيليات من الانجيل ، مرتا ومريم ، في غياب زوجها ، وهي من منشورات المطبعة الكاثوليكية .

## اعمال المجمع الڤاتيكاني الثاني المسكوني

الجزء الاول: المطبعة البولسية ١٩٦٦، جونية – لبنان، ترجمة الاسرة صفحة ٢٣٢ ١٧×١٨

مغلف الكتاب مزين بصورة المسيح الملك اخذاً من اثر بيزنطي — جاء في التوطئة : اكببنا على النصوص المجمعية نكتنه معانيها بدقائقها على ما في اللغة الرسمية التي تعتمدها الكنيسة من صعوبة وعسر لاسترسال الجمل فيها طولاً وتداخلاً حتى لا تخلو مراراً من الغموض والاشكال .

واعتمدنا في الترجمة النص المجمعي بلغته اللاتينية، واستعنا عليه ببعض ترجمات اجنبية، ولا سيما ما ظهر منها باللغة الفرنسية في جريدة الڤاتيكان، « الاسرفاتوري رومانو » ومجلة « الوثائق الكاثوليكية » .

وجاء في النظرة التمهيدية في المجمع الڤاتيكاني الثاني واعماله :

وقد جسد قداسة الحبر الاعظم باعماله العظام اهداف المجمع في التجديد والتوحيد في سفره الى القدس ومعانقته في مهد المسيحية اخاه قداسة البطريرك المسكوني، وفي اشتراك البابا بنفسه مع جميع المراقبين في صلاة واحدة بكنيسة القديس بولس برومة .

ولم يكن حج البابا الى الاماكن المقدسة لقاء مع الارثوذكسية فحسب، بل كان ايضاً انفتاحاً على الاسلام وما فيه من جمال التوحيد والايمان بالله .

هي فقرات اخذناها من فاتحة الكتاب، عسى ان تكون مشوقة لمراجعة الكتاب بكليته. فنهنئ مطبعة المسرة على تقريب مناله لاسرتها ولسائر القراء ، فيمتكف عليه الجميع بالتأمل والتفهم والاستساغة ثم ينقلونه من حيّز النظر الى حيّز العمل ويضمون فيهم وفي بيئاتهم والعالم اجمع عمل المجمع الخيّر البناء».

## كتاب الايادي الضارعة

تأليف ميشال كواست — ترجمة الاب هكتور الدويهي

منشورات المطبعة الكاثوليكية — بيروت ، توزيع المكتبة الشرقية — ساحة النجمة

بيروت ١٩٦٧ صفحة ٢٤٣ ١٣X١٩

صوّر المؤلف على الصفحة الاولى من كتابه صورة يدين مبسوطتين عنواناً للصلاة وللعمل الذي يدعو اليه المؤلف والمترجم . تتمنى للكتاب الرواج بين ايدي الناشئة خاصةً .

## شارل دي فوكو رسول الاخوة الشاملة

بقلم جرجس القس موسى

منشورات المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٨ صفحة ٢٦٠ ١٤X٢٠

في المشرق ٢٠ صفحة ٩٩١ ، مقال مختصر عن رسول الصحراء شارل دي فوكو ، وفي هذه السنة تعرّف القرّاء الى حياة هذا الرجل العظيم الشهير بخيالاته شاباً وباعماله المبرورة راهباً غيوراً امتاز بحياة تضحية فائقة وصار اداةً ربانية للتآلف بين المسيحيين والاسلام .

في ذيل الكتاب خارطة للبلاد التي عاش فيها بين فرنسة والشرق الادنى وبلاد شمالي افريقية خاصة وهي جزيلة الفوائد للتعرف الى تلك المنطقة التي ظلت زماناً بعيدة عن العمران .

قسم المؤلف كتابه الى ثلاثة اقسام . القسم الاول الفتى الطليق ١٨٥٨— ١٨٨٦ تهافته على الملذات ، القسم الثاني ١٨٨٦—١٩٠٠ هدايته في الناصرة : اعترف بخطاياك وسوف تؤمن ، القسم الثالث ١٩٠١—١٩١٦ في قلب الجماهير الناسك المتقشف الواعظ مؤسس الرهبانية : اخوة يسوع الصغار— اخوات يسوع الصغيرات. وهذا الكتاب هو تاريخ وعنوان لحياة القداسة : تتمنى له النجاح بين قراء الشبيبة خاصة ولغته العربية الفصحى خير مهذب لتحسن الانشاء في المدارس .

### الله محبة

كتيّب توزعه وترسله مجاناً جمعية « السلام والمحبة »

صندوق البريد رقم ١١٥١ ، بيروت – لبنان مطبعة تلفاظ بيروت: صفحة ٤٥ قطع ١٧×١٢

ان المجمع الڤاتيكاني الثاني كثيراً ما يدعو الى معالجة العقائد الدينية بين المسيحيين بالمحادثة والمحاورة المؤدية الى التفاهم والتآخي والمحبة ، وهذا الكتيّب مفيد بالمواضيع التي يطرحها للمحاورة dialogue وفيه مع التعاليم المسيحية عن افعال الرحمة آيات من القرآن الكريم الداعية الى معرفة الله والى الاعمال الصالحة .

### الشيخ طه الولي

بقلم عبد الرحمن الاوزاعي – شيخ الاسلام وامام اهل الشام

دار صادر بيروت ١٩٦٨، صفحة ٢٥٤ ١٧×٢٤ مصور: الثمن ٦ ل. ل.

جاء في الصفحة الاولى من الكتاب دراسة مفصلة تتناول تاريخ الامام الاوزاعي والمؤسسات المنسوبة الى اسمه والتقاليد الشعبية المتأثرة بمكانته الروحية مع مجموعة من الرسوم والوثائق التوضيحية .

وصفحات هذا الكتاب أشبه منها بصفحات جريدة تروي الاخبار على علاتها والاخبار والحوادث والاحاديث عن هذا الرجل لا يكاد يحصى لها عدد فكُتبت للبنيان الروحي ولرفع النفوس الى الصالحات .

قال صفحة ٤١ : « ولما مات الاوزاعي رضي الله عنه اجتمع للصلاة عليه ما لا يحصى عددهم الا الله تعالى، وروي انه اسلم في ذلك اليوم من اهل الذمة اليهود والنصارى نحو ثلاثين الفاً » .

ودائرة المعارف الاسلامية بترجمتها العربية تقول عن الاوزاعي ان اصله وفصله مجهول وتخصه باسطر معدودة لا غير .

### الاصول العربية للدراسات السودانية

بقلم داغر يوسف اسعد

صفحة ٢٦٢ ١٧×٢٣، مطبعة التجدد بيروت ١٩٦٨ – ويطلب الكتاب من مؤلفه ملك عبد الباقي – شارع المعاري، ومن المكتبة الشرقية ساحة النجمة ص. ب. ١٩٨٦ بيروت

Bibliographie وتعريبها بيبليوغرافية هو علم التعريف بالكتب . وهذه « السودانية » تضم نحواً من الفي مصدر او مرجع في الدراسات من كتب

وضعها او ترجمها سودانيين تجد لاختها منفصلة ومرتبة الترتيب الابجدي بين صفحة ٢٣٩ و٢٥٦؛ وتشمل فصولها الدين وابحاث دينية وكلها اسلامية مما يساعد على التفاهم والتقارب بين اهالي بلد واحد؛ وفيها الكلام عن الادب على العموم: وفي اللغة والنقد والشعر والقصة المسرحية والدواوين والدراسات الاجتماعية والتعليم والتاريخ والجغرافية والاسفار وفي علوم الاقتصاد والزراعة والصحة والفنون والى غير ذلك مما يجعل مراجع هذا الكتاب كدائرة معارف لا غنى عنها لمعرفة ما يمتاز به القطر الشقيق؛ وما اجهل الكثيرين من قراء العربية بمحتوياته وان الفهارس في زيل الكتاب خير دليل لتقريب موادها للقراء.

فقد طلبت سعياً مشكوراً في جمع اعدادها وتنسيقها ، ولا عجب ان قام بهـا السيد يوسف اسعد داغر من له الاثار الطيبة في المكاتب الاختصاصي بعلم المكتبات والتوثيق العلمي .

## ارسطو — دستور الأثينيين

عرّبه عن اصله اليوناني وعلّق عليه الاب اوغسطينوس بربارة

اللجنة الدولية لترجمة الروائع — بيروت ١٩٦٧ ، المطبعة الكاثوليكية : صفحة ١٨٩ ١٧×٢٢

نشكر للاب اوغسطينوس بربارة اقدامه على تعريف القراء بهذا الاثر اليوناني الجليل فقد احسن بتعريبه وتقريب معانيه وتوضيحه بالحواشي التاريخية . وان هذا الكتاب لفتح في تاريخ الادب على ما فيه من فهرس الاعلام اليونانية وترادفها بالعربية .

## لوقيانوس السميساطي — مسامرات الاموات واستفتاء ميت

نقله من الاصل اليوناني الى العربية وقدم له وعلق عليه الياس سعد غالي

مجموعة الروائع الانسانية — الاونسكو — السلسلة العربية — اللجنة الدولية لترجمة الروائع — بيروت ١٩٦٧، صفحة ١٦٧ ١٧×٢٢ المطبعة الكاثوليكية — فهرس الاعلام صفحة ١٤١ الى ١٦٧

هذا الكتاب مفيد جداً للتعريف بالاسماء اليونانية ومرادفها بالعربية، فهو مصور وفيه خارطتان لبلاد اليونان وآسيا الصغرى، ولما بين رسالة الغفران لابي علاء المعري ومسامرات لوقيانوس من توارد الافكار توّج الناشر نصوصه ببيت من الشعر للمعري. فهو خلاصة لها وتوطئة للدراسة مقابلة بين الأدب العربي والادب اليوناني فاحسن .

## النفس البشرية عند ابن سينا

نصوص جمعها ورتّبها وقدّم لها وعلّق عليها الدكتور البير نصري نادر

من اساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية

دار المشرق المطبعة الكاثوليكية ، ص. ب. ٩٤٦ بيروت لبنان صفحة ١١٦ ٢٥×١٨
ورق صقيل طبع جميل وضاح

يحوي هذا الكتاب بعض النصوص الخاصة بالنفس الانسانية، منتخبة من رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها، والفصل الاول والثاني من كتاب الشفاء وفصلاً من كتاب الاشارات والتنبيهات . والمقالة السادسة من القسم الثاني من كتاب النجاة يرجع بها الناشر الى الطبعة التي نشرها ف. الرحمن F. Rahman في لندن ١٩٥٩ وقدم لها بدرس تحليلي وتعليقات مفيدة لطلاب الفلسفة العربية الاسلامية خاصة ولقراء العربية عامة .

## من مقدمة ابن خلدون

نصوص جمعها ورتبها وقدم لها الدكتور البير نصري نادر المذكور سابقاً

دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، صفحة ١٧١ ٢٥×١٨ السعر ٧٥٠ غ. ل.

في هذا الكتاب ترجمة مختصرة لابن خلدون ومتخبات من المقدمة بستة ابواب .

## الفكر

مجلة ثقافية — تصدر بتونس شهرياً مؤسسها ومديرها المسؤول محمد مزالي

رئيس التحرير البشير بن سلامة

طبع ونشر الشركة التونسية، صندوق البريد ٥٥٦ تونس، صفحات النشرة حوالى المئة شهرياً
قطع ٢٤×١٦ — مصور — تصدر المجلة عشر مرات في السنة، قيمة الاشتراك السنوي ديناران

بين يدينا اربع نسخات من مجلة الفكر للسنة ١١ العدد ٨ ايار ٩ حزيران، ١٠ تموز ١٩٦٦، وللسنة ١٢ العدد ٤ كانون الثاني، ٢ تشرين الثاني.

جاء في مقدمة العدد ١٠ ، ١٩٦٦

« لاحظنا ان اخواننا في المشرق يكادون يجهلون كل شيء عن الادب التونسي... فسعينا وما نزال نسعى الى اعانتهم على الاهتمام بالادب والادباء في هذه الديار. والحكم له ولهم او عليهم بعد درس الوثائق و... تبادل

المعلومات مع ذوي المسؤولية منهم ولعلنا وفقنا الى بعض ما نريده ... عشر سنين بعد استقلالنا » .

هذا واننا نرحب بمجلة الفكر وندعو الى مطالعتها لما فيها من مقالات شائقة وافادات علمية رابطة بين الشعوب العربية .

## الاذاعة والتلفزة

مجلة مصورة تصدرها الاذاعة والتلفزة التونسية مرتين في الشهر

مطبعة كتابة الدولة للشؤون الثقافية والاخبار ، قطع ٢١ × ٢٧ رئيس التحرير عبد الحميد النيفر

بين يدينا العدد ١٨١ و١٩٠ من السنة الثامنة : وكلاهما دليل على حركة العمل والنشاط في ميادين الثقافة والادب .

ان الرئيس حبيب بورقيبة مشهور في العالم بما احدثه من التطور السريع في حياة البلاد التونسية . تصفح مجلة الاذاعة فترّ مع برامج الاناشيد تفاصيل حياة الجمهورية التونسية لكل يوم وساعة كما في ارقى البلاد . ومن مقالاتها المهرجان الدولي للايام السينمائية في قرطاج — بورقيبة وابناؤه — صفحة مشرقة من تاريخ شعبنا الخ الخ .

## الشعراء الفرسان

بقلم بطرس البستاني

الطبعة الثانية ، بيروت لبنان ١٩٦٦ ، صفحة ٢٤٦ ، قطع ١٧×٢٤ دار المكشوف . الثمن ٥ ليرات لبنانية

مؤلف هذا الكتاب علم من اعلام النهضة العربية في لبنان . ولد في دير القمر سنة ١٨٩٨ واذ هو اليوم في عز الكهولة يقضي اياماً مباركة في التأليف والتعليم . وهذا الكتاب انموذج من منتوجات قلمه الخصيب . استند في حديثه الى أئمة المؤلفين وتتبع انشاؤه العربي من فيضان نشات العرب الخالصة في الادب والتاريخ . فتح الكتاب بمقدمة عن شعر الفروسية ؛ فحلل فيها نفسية البدوي الشاعر : فهي الحماسة والفخر وما اليها من شرف المحتد ومكارم الاخلاق ، متصدياً لما كتبه الاب لامنس في كتابه « مهد الاسلام » وسار يكلمنا عن ايام العرب وعن السادات والاشراف وعن العبيد والصعاليك بطبعة انيقة وحروف جيلة وورق صقيل مما يرغب في إقتناء الكتاب . وقال ص ٢٣٨ : « علينا ان ننتظر القرن التاسع وما بعده من القرون الوسيطة لنشاهد

الفروسية المسيحية في اوروبة والفروسية الاسلامية في الاندلس». واقول «عند قراءة الياذة هوميروس» لسليمان البستاني نرى تشابهاً غير يسير بين فروسية العرب وفروسية اليونان فانظر تصرف اخيليس مع بريام ابي هيكتور.

غادة افاميا ، دراما شعرية في اربعة فصول

بقلم عدنان مردم بك

منشورات عويدات . بيروت لبنان، صفحة ١٢٥ ، ١٤×٢٠ الثمن ٢٠٠ غ. ل.

ورق صقيل طبع متقن باحرف كبيرة جميلة، شعر متواصل النفحات بين اساليب الشرق والغرب . ذهب شاعره المذهب الخيالي الرومانطيقي المتطرف يشف عن حكاية رمزية لنضال الشعب السوري في الانقلابات السياسية المعاصرة، مسرحها افامية البلدة القديمة في سورية في وادي العاصي تلك التي اجتاحها الفرس سنة ٥٤٠ وفتحها العرب ودمرتها الزلازل وتعرف في يومنا بقلعة المضيق . و «الغادة» هي ابنة زعيمها وهو القائل ص ٨٢ :

اذا فكرت في فقـــد ابنتي او فقـــد اوطاني
حنوت مـــع المصيبة بابنتي وكتمت اشجاني
وما حب اذا ما قيس بعـــدل حب اوطـــان

الطائشة ، رواية خيالية تهذيبية

بقلم بقله ( انيس خليل )

مطابع ابن زيدون — دمشق ١٩٦٧ ، صفحة ١٢١ ٢٢×١٥

ذكر المشرق سنة ١٩٦٥ مؤلفات السيد انيس بقله في الكلام عن الحركة الفكرية في سورية، وعدد تلك المؤلفات ١٨ . وقد اضاف اليها صاحبها هذه الرواية وفيها اخبار «الطائشة» التي بعد ان سلكت طرق الخطايا تابت واهتدت وصارت حكايتها افادة للمستفيدين وكذلك كتاب «جبر الخواطر»، وفيه قصة خيالية تهذيبية ص ١٢١ — قطع ٢٣×١٥ — مصور .

موجز علم العروض

بقلم نجيب مكربنه

مطبعة الضاد — حلب — صفحة ٢٦، قطع ٢٤×١٧، ثمن النسخة ٧٥ غ. س.

في فجر هذا القرن كنت مع نجيب مكربنه ونجيب رباط (الاكسرخوس جبرائيل) ونقولا سايا (الارشمندريت بطرس) وايزيدورس فتال (متروبوليت

حلب) تلميذاً ايام كانت المدرسة الاسقفية في رعاية المطران كيرلس جحا مزدهرة بتدريس الاخوة المريميين من باريس: وكان استاذنا بالعربية الخوري اثناسيوس كبابه. عليه تعلمنا وتعلم نجيب مكربنه ويبلغ اليوم الثمانين من عمره ويترك هذا الاثر نتيجة تعليمه في ثانوية حلب. ونعم الاثر. لقد اقتطفه المؤلف من كبار أئمة هذا العلم كالشيخ ناصيف اليازجي والاب لويس شيخو، ميسراً باختصار كل ما تلزم معرفته في المراجعات الامتحانية للدارسين.

## الفن القبطي المصري في العصر اليوناني الروماني

بقلم ليب يعقوب صليب

الجزء الاول، ١٩٦٤، مطبعة قاسد خير، القاهرة قطع ٨ صغير، صفحة ١١٣، مصور الثمن ١٥ قرش.

من هم القبط؟ ص ١٦ التعريف بالفن القبطي ص ٢٦، فن ديني ومدني ص ٤٤. فن جمال وهيبة لا ضخامة ولا عظمة — انتشار الفن القبطي في اوروبا. هي عناوين اهم فصول هذا الكتيّب الجامع لفوائد وملاحظات يعز وجودها في متناول القراء يرجع فيها صاحبها الى اقوال العلماء الاقدمين والمحدثين، فله الشكر بما افاد من جديد وقديم.

## بدر شاكر السيّاب، رائد الشعر الحر

بقلم عبد الجبار داود البصري

دار الجمهورية بغداد ١٩٦٦، صفحة ١٠٦ قطع ١٧×٢٤ مغلف، تصميم نوري الراوي، خط الخطاط فني — سلسلة الكتب الحديثة

حياة السياب تذكر بالشاعر الافرنسي موسه Musset المتألم الشاب. دب الالم في قلب الشاب عند خيبة آماله بالزواج بقروية احبها. ولوعة الالم رافقته في حياته القصيرة متخبطة بالحوادث السياسية التي اجتاحت العراق.

وُلد سنة ١٩٢٦ في قرية جيكور التابعة لقضاء ابي الخصيب، درس الأدب العربي واللغة الانكليزية. تخرج من دار المعلمين ١٩٤٨ استاذاً في ثانوية الرمادي، فصل عن التعليم وسجن ... ثم انفك رباطه بالشيوعيين. تزوج من احدى قريباته من آل عبد الجليلي وكانت ثورة الجزائر ١٩٥٦ فوقع على عريضة احتجاج انتصاراً لها وعمل في اللجنة الوطنية للادباء

الثوريين في العراق . وفي سنة ١٩٥٩ سجنه الشيوعيون . ومرض وسافر الى لبنان للمعالجة وعاد منه بلا جدوى، وقد انفق حتى المنحة التي استحصلها له ادباء بيروت . توفي في الكويت ١٩٦٤ .

خصه عبد الجبار داود البصري بهذا الكتاب وروى فيه الكثير من اقواله وشعره الحر الغير متيد بقواعد النظم والقصيدة . قال بدر (ص ١٥) مؤرخا بعاطفة ما حل بالعراق خلال الحكم القاسمي:

الموت في الشوارع
والعقم في المزارع
وكل ما نحبه يموت
الماء قيدوه في البيوت
ثم التار اقبلوا

بالظاهر ان السياب كان مسلماً مؤمناً ولكن ايمانه على غير ما يؤلف عند المسلمين ويأتي بالغرائب : فالالوهية تتجسد بالانسان العربي (محمد) : « ان الهنا فينا» (ص ٢١) — ويقول متوهماً بالمسيحية : « انا المسيح يجر في المنفى صليبه » (ص ٣٨) كانه في آلامه يجد تعزية في ذكر المسيح ، ويا ليته تبحر في معنى الصليب لكان عليه الامر كما عند المسيحيين في ايمانهم بسر الفداء .

## الايديولوجية العربية

بقلم الدكتور ياسين خليل

صفحة ١٨٦، قطع ٨ صغير — بغداد ١٩٦٦

جاء في قاموس لاروس تحديداً لكلمة « ايديولوجية » انها عبارة عن افكار وتعاليم سياسية واجتماعية يستوحي منها الاحزاب في اوضاعهم مبادئ الحكم في طبقات الشعب .

وتلك التعاليم هي عربية اسلامية . يدور حولها هذا الكتاب متوغلاً في ابحاث فلسفية يغور فيها التاريخ ومنها يتخذ المقابلة بين المسيحية والاسلام ولعله لو فطن الى اقوال الانجيل وتفسيرها في التعليم المسيحي الصحيح لما وجد التباين الفسيح الذي ينادي به الاشادة في حل المشكلة الاجتماعية . وقال في ختام الكتاب ص ١٨٤ عن الوحدة العربية : « كانت املاً ثم غدت شعاراً ثم استحالت بعد ذلك واقعاً حياً مع بلاد الجمهورية العربية

المتحدة التي ربطت الاقليم السوري بالاقليم المصري بوثاق شعبي واستفتاء جماهيري اكد عروبة الامة وصفاء عقيدتها واندفاعها الى جمع شتات الامة في دولة الوحدة المنشودة وتحرير الاجزاء العربية السليبة » . والله اعلم !

## تعليم اللغة العربية في نيجيريا — السلسلة الثقافية ١٢

بقلم سليم حكيم

بغداد ١٩٦٦ : صفحة ١٣١ قطع ٢٤×١٧ — مصور ، سعره ١٠٠ فلس

اقام المؤلف حوالى الخمسة اشهر موفداً من الحكومة العراقية في احتفالات استقلال نيجيريا في ١ تشرين الاول ١٩٦٠ . وقد دعي عن طريق معهد التربية لجامعة ابادن لدراسة كيفية تعليم اللغة العربية باعتبارها لغة اجنبية في مدارس ودور المعلمين في نيجيريا وتقديم التقرير اللازم بذلك . وهذا الكتاب نتيجة لبحثه على مدى اسابيع معدودة وعلى تلك المدة القصيرة تمكن من زيارة المدارس والمعاهد التي تعتني بتدريس اللغة العربية وجاء بالافادات عن هذه البلاد وقال ان الجالية اللبنانية فيها كبيرة (ص د) .

## محمد كرد علي

بقلم جمال الدين الآلوسي

وزارة الثقافة والارشاد — سلسلة الكتب الحديثة ١٢

دار الجمهورية ، بغداد ١٩٦٦ ، صفحة ٣٦٦ قطع ٢٣×١٧ ، ثمن النسخة ٢٠٠ فلس . مصور

اسرة الآلوسي تنسب الى ألوس وهي قرية على الفرات قرب عانات (سركيس معجم المطبوعات) . انجبت رجالات اشتهروا في عالم التأليف ومنهم صاحب هذا الكتاب ، درس فيه درساً فائضاً حياة رجل من عظام رجال عصرنا . قال ص ١٢ وما بعدها : « محمد كرد علي من اصل عراقي كردي الجنس عربي المربى شامي الموطن والولادة والوفاة ، دافع عن العروبة والاسلام ودعا الى الحرية وقاوم الاستبداد واجال قلمه في ميادين مختلفة (محمد بهجة الاثري) ، ولخص المنجد (توتل) ترجمة كرد علي محمد فقال : «من رجال الدولة والتأليف في سوريا ، رئيس المجمع العلمي الدمشقي ١٩٢٠—١٩٢٥ ، وزير المعارف عضو المجمع العربي الملكي في مصر . من مؤلفاته « خطط الشام » و « تاريخ احمد بن طولون » و « فلاسفة الاسلام » .

هذه افادات لا بد من إذاعتها بين قراء العامة مثالا يقتدى به ، اما اهل

الخاصة فادعوهم الى تصفح هذا السفر الجليل فيأخذهم الاعجاب بما يقرأون فيه عن اعمال كرد علي مفصلة : اساتذته . الصحافة (المقتبس) رحلاته . مذكراته : اسلوبه الانشائي : علاقاته بالمشاهير وطنيه ... وفي نهاية الكتاب المراجع وفهارس الاعلام في صفحات ٣٣٣-٣٦٠ تقرب سبيل المطالعة والدرس فعلى بركات الله .

الثعلب والعنب

بقلم جوليرم فيجيردو

ترجمة فيصل الياسري — مراجعة محمد جديد

ادب : مسرح دمشق ١٩٦٧ ، صفحة ١١٧ ، ١٤×١٩ ، ٦٠ ق. س.

مؤلف هذه المسرحية برازيلي . كان من رجال القانون فانصرف الى الادب . هذه المسرحية عرضت على المسرح الشعبي في مدينة بونس ايرس وسرعان ما ظهرت في لغات عديدة وعرضت في فيينا وبولونيا وبرلين ولشبونه ولينتغراد وغيرها من العواصم . وقد عربها صاحب الترجمة : « رأى ثعلب عنقوداً يتدلى من كرمة عالية ... فاراد ان يصل اليه ولكنه لم يستطع فقال هذا العنب حامض » مغزاه ان الحرية صعبة المنال .

قامت بتمثيلها على مسرح التياتي في دمشق تحت اسم (العنب الحامض) فرقة المسرح القومي .

النقد

اسس النقد الأدبي الحديث — تعريب شنورر جوزفين مايلز جوردن ماكنزي

ترجمة السيدة هيفاء هاشم — مراجعة الدكتورة نجاح العطار

دمشق ، الجزء الاول ، صفحة ٣٧٥ سعره ٣٠٠ ق. س ، والثاني ٣١١ سعره ٣٠٠ ق.س قطع ٨

فضلاً عن اخطاء التنقيط وهي كثيرة ولم تصحح يجد القارئ جدول تصويب في الجزء الاول من ص ٣٦١ الى ص ٣٧٥ : وفي الجزء الثاني من ص ٣٠٥ الى ص ٣١١ تصليحاً للاغلاط المطبعية . ولا بد من المرجع اليها قبل مطالعة هذا المؤلف الضخم . تمنى لاصحابه اعادة طبعه مشفوعاً بما ينتظر من التعليقات المساعدة على فهمه فيحل المحل المرموق في مصاف كتب الفن التي نحن بحاجة اليها .

وفي مناسبة الكلام عن النقد لا يسعنا الا ذكر المرحوم قسطاكي بك

الحمصي الحلبي مؤلف كتاب « منهل الوراد في علم الانتقاد »: جزءان . الاول ص ٣٠٤ والثاني ص ٢٩٦ قطع ١٨X١٢ مطبعة الاخبار بالفجاله بمصر ١٩٠٧ . فهذا الكتاب لذيذ القراءة لم تذهب الايام بروقته نشير اليه لمن يهمهم التبحر في هذا الموضوع العريض البعيد عن تفهم العامة . وذكر العدد ٤ ١٩٦٧ من مجلة الفكر التونسية المخصص للنقد وقد اشرنا اليه في هذا المقال .

جاء في المدخل : « القصد الاساسي من هذه المجموعة من المقالات النقدية هو توفير نصوص من الصعب الحصول عليها ... نحن مدينون في مختاراتنا هذه لطلابنا في قسم الادب الانكليزي الذين برهنوا على فائدتها (ص ١٠) .

وفي فهرس الجزء الاول ( المصدر ) والجزء الثاني ( الشكل ) اسماء المؤلفين الذين اخذت عنهم المقالات وكلها على ما ادري مأخوذة من اصل انكليزي . فمن الثقافة الانكليزية استقى المؤلفون معلوماتهم وليس بينها ذكر لنقاد الافرنسيين . وهذا الكتاب اشبه منه برؤوس الاقلام التي يلتقطها الطلاب ابان المحاضرات في الجامعات .

نتمنى له الرواج في المدارس العليا ونستميح ملاحظة نستغفر عن ابدائها وما هي الا لخير المصلحة .

## دروب الواحة — ادب شعر
### بقلم علي كنعان

دمشق ١٩٦٦ ، صفحة ١٥٧ ، قطع ١٤X١٩ — ١٠٠ ق. س.

اليك بعض عناوين الفصول التي يحويها هذا الكتيب ومنها ترى تصرف المؤلف بشعره الجديد وقد استوحى مواضيعه من حوادث اليوم . فميلاد النسر هو « استقلال الجزائر » « النسر في اوراس افرخ ... فلعطى كل ثانية مسيح » .

علي كنعان له بعض الالمام بالمسيحية . والفاظها الدينية تتوارد على شعره : رنة الاجراس ، اخشاب الصليب ، وقال ص ٥٥ : « يا يسوع ! انا انسان ، غريب الصنع ، مبهم ، انا طفل مزّق الحرمان قلبه، انا روح يتألم عرف الله محبة داوني فلك تيودني ... يا يسوع » .

حتى ان تؤدي هذه الآهات من قلب الشاعر « الناشئ » الى التعمق في بحث البدء والمصير والايمان والرجاء .

## النساجون

بقلم جيرهارت هاويتمن

مسرحية في خمسة فصول – ترجمة محمد جديد

ادب ، مسرح ، دمشق ١٩٦٦ ، ١٩×١٤ ، صفحة ١٨١ ، ١٢٥ ق. س.

يعتبر جيرهارت هاويتمن ١٨٦٢–١٩٤٦ من كبار اساطين الادب المسرحي الالماني . تمثل مسرحية « النساجون » دور الجمهور وتتصدى لحالة الفقر المدقع الذي تعيش فيه تلك الطبقة البائسة من البشر .

جاء في الصفحة ١٣ من اقوال النساجة الاولى :

« انا لست كسولة ابداً ولكني لم اعد استطيع المضي في العمل . فقد عانيت من الاجهاض مرتين اما زوجي فرجل يائس عاجز وكان يشتغل عند راع غير ان هذا الراعي لم يستطع ان يخلصه من ذلك البؤس ... ليس في وسعنا ان نعمل فوق طاقتنا . هل تتكرم يا سيدي وتسمح لي في هذه المرة ببعض الجريشات ؟ (القروش ؟) بضعة جروشات فحسب لنحصل على الخبز . الفلاح لم يعد يقرضنا وفي البيت عدد كبير من الاطفال ... »

لمحمد جديد الفضل في نقل هذه المسرحية الى العربية فتعرف القراء الى اسلوب المؤلف الالماني . وقد يؤاخذ لمعالجته المشكلة الاجتماعية من غير الوعي الى حلها حسب المبادي الكاثوليكية .

## المخطوطات العربية في مكتبة المتحف العراقي في بغداد

بقلم كوركيس عواد مدير مكتبة المتحف العراقي

مطبعة الرابطة – الجمهورية العراقية – بغداد قطع ٢٢×٢٨

القسم الاول المخطوطات التاريخية ص ٨٢

القسم الثاني المخطوطات الادبية ص ٥٣

القسم الثالث الطب الصيدلة البيطرة ص ٢٨

مستل من مجلة سومر .

## اصول اسماء المواضع العراقية

للاستاذ كوركيس عواد عضو المجمع العلمي العراقي

ص كراس قطع ١٨×٢٥: فيه المراجع العربية القديمة والحديثة والمراجع الافرنجية منها: Costaz L. *Dictionnaire syriaque français*. Beyrouth, 1963 القاهرة ١٩٦٧

## الاسطرلاب وما ألف فيه من كتب ورسائل في العصور الاسلامية

بقلم كوركيس عواد مدير بمكتبة المتحف العراقي

مستل من مجلة « سومر » ؛ مطبعة الرابطة – بغداد: ١٩٥٧ ، كراس كبير ٢٨×٢١ وفيه ١٨٧ كتاب او رسالة

## مطبوعات المجمع العلمي العراقي

رسالة في الاحجار الكريمة – تأليف ابيفانيوس

المتوفى سنة ٤٠٢ او ٤٠٣ – قدم لها وحققها كوركيس عواد

مطبعة المجمع العلمي العراقي : بغداد ١٣٨٦ هـ – ١٩٦٧ م : صفحة ١٥ ٢٤×١٧

## تاريخ واسط

تأليف اسلم بن سهل الرزاز الواسطي المعروف ببحشل المتوفى سنة ٢٩٢ هـ ٩٠٥ م

تحقيق كوركيس عواد – ساعد المجمع العلمي العراقي على طبعه

مطبعة المعارف – بغداد ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م، صفحة ٤٠٠ ، ٢٥×١٧

في اواخر هذا الكتاب الجليل ص ٣٠٧ فهارسه . ومنها فهرس مراجع البحث والتحقيق ؛ وفهرس اسماء الاشخاص ، وفهرس اسماء الامكنة والبقاع ، وفهرس الآيات القرآنية ، وفهرس الاحاديث النبوية ؛ وفهرس عمراني عام ، وفيه الالفاظ الدخيلة والمعربة والمولدة والمصطلحات ولغة الحضارة والحيوان والنبات والاحجار والمآكل والملبس والمسكن وغير ذلك .

وكل هذا دليل على العناية البليغة التي بذلها السيد كوركيس عواد في تحقيقه وطبعه هذا الكتاب ؛ مما يدعو الى تقدير جهوده والسؤال له المكافأة من الله على اتعابه في خدمة الثقافة العربية عامة والعراقية خاصة .

## تنقيح الابحاث للملل الثلاث

لسعد بن منصور بن كمّونة (القرن السابع الهجري) عني بنشره موسى پرلمان
من مطبوعات جامعة كاليفورنيا ١٩٦٧، صفحة ١٢٠ × ١١
تعليقات باللغة الانكليزية ١٧×٢٦

قال المؤلف ص ١ :

عملت هذه المقالة في تنقيح الابحاث للملل الثلاث : اعني ملة اليهود وملة النصارى وملة المسلمين . فذكرت فيها اولاً احوال النبوات مجملاً ؛ ثم ذكرت ما يختص بكل ملة من هذه على ترتيب ازمنتها . فابتدأت باقدمها زماناً وهي الملة اليهودية ، وتلتها باوسطها وهي الملة النصرانية ، وختمت باحدثها وهي الملة الاسلامية . وحكيت عن كل واحدة من هذه الملل اصول معتقدها سوى التفاريع لتعذر استقصائها ، واردفت ذلك بحكاية ادلة اربابها على صحة نبوة النبي الآتي بها . واوردت ما وجه من المطاعن عليها وما ذكر من الاجوبة مما لا يصلح لذلك منها .

وجاء في مقدمة الكتاب الانكليزية ص ١٧ :

سعيد بن منصور بن كمّونه طبيب العيون ومعلم الفلسفة . عاش في بغداد في القرن الثالث عشر وكان فيها من اعيان الطائفة اليهودية .

مؤلفاته وقد حفظ منها عدة مجلدات ، هي تعنى بالفلسفة خاصة . اما ترجمة حياته فمعروفة من فائدتين مختصرتين موجودتين في جريدة معاصريه جاء فيها سنة ١٢٨٤ ما يلي : في هذه السنة ٦٨٣ ﻫ / ١٢٨٤ م عرف في بغداد ان اليهودي عز الدولة ابن كمونه الف كتاباً عنوانه «التحص في الايمانات الثلاثة» وفيه اظهر وقاحة في الجدل على النبوات . معاذ الله ان نعيد ما قاله ، اما الناس فغضبوا وتجمعوا ليهاجموا بيته ويقتلوه وان الامير تمكاي والي العراق مجد الدين بن الاثير قاومهم واتهم الناس ابن الاثير بانحيازه الى ابن كمونه والدفاع عنه .

وبامر الوالي اذيع في بغداد ان ابن كمونه مسجون صباح اليوم التالي فهدئت الجماعة وما عاد جاء ذكره .

وحمل ابن كمونه في صندوق الى الحلة حيث كان ابنه موظفاً وهناك عاش ومات .

## الصراع على الخليج العربي
بقلم سليم طه التكريتي
وزارة الثقافة والارشاد

صفحة ١٤٦، قطع ٨ صنتير – بغداد ١٩٦٦، ثمن ١٠٠

لصاحب الكتاب مؤلفات ذكرها في المصادر وهي دليل على تضلعه من المواضيع التي بحثها. وفيها النظرات السياسية والاقتصادية على حياة ما يسميه الخليج العربي والى عهد قريب منا لم يعرف الا بالخليج الفارسي.

مفيدة قراءة هذا الكتاب بطبعته الانيقة، فيعرفنا بان «موطن صيد اللؤلؤ» اصبح في نظر اوروبا المفتاح الذي يفتح «مغاليق الشرق كله والباب الذي تستطيع اوروبا ان تدخل منه الى الهند والصين» – وفي ختامه ملحق في الاتفاقات والمعاهدات بين الدول الاوروبية وشيوخ الخليج العربي: وفيه الوثائق التاريخية مع ذكر المصادر الانكليزية والافرنسية المستند اليها.

## الاقتصاد المخطط
بقلم روميت جان
ترجمة احسان سركيس مراجعة الدكتور سهام الشريف

دمشق صفحة ١٩٦٦، ١٧٢ قطع ٨ صنتير، سعر للنسخة ١٠٠ ق. س

من هو جان موريف؟ الا يكون الاسم محرفاً عن جاك رويف المؤلف الاقتصادي الفرنسي؟ يا ليت صاحب الترجمة رفع الالتباس باللفظ والمعنى في اردافه اهم الاوضاع المعربة باصلها الفرنسي واحرفها الفرنسية.

جاء في ظهر الكتاب: «انه على صغر حجمه دراسة علمية دقيقة وافية لموضوع التخطيط في الاقتصاد. يبدأ بتعريف معنى الخطة ثم ينتقل الى الحديث عن التخطيط السوفياتي... ويتناول ما اخذت به البلدان ذات النظم الرأسمالية من اشكال التخطيط واساليبه». وقال ان هذه الدراسة تتسم بالوضوح والسهولة مما يجعلها في متناول القارئ العادي المتوسط الثقافة. فاقول نعم على ان يكون له المام باللغة الفرنسية التي نقل عنها المترجم فيفسر مغمضاتها.

## كيف نكتب تاريخنا القومي ؟...

تحقيق مجلة المعرفة

صفحة ٢٣٨ ، قطع ١٤×١٩ ، سعر النسخة ١٢٥ ق. س

بماذا اشبه مؤلف التاريخ ؟ بعزاف على العود او على البيانو لا بد له من آلة كاملة التوازن وان يعرف التوقيع عليها ولمن يوقع .

كاتب التاريخ يحتاج الى الاوضاع او المواد ولا بد له من ان يقدر صحتها كما يقدر العزاف صحة رنات الآلة الموسيقية وهناك السامعون على اختلاف حالاتهم منهم الصغار والكبار والبسطاء والعلماء واذواقهم ومناحيهم. فيا من تكتب تاريخنا القومي عليك ان تستقصي مواده من اصولها وتحسن تركيبها وتسأل لمن تكتب؟ لطلاب المدارس او الجامعات او لرجالات العلم والتفكير ؟ ومن ثم تأتينا بما يجود به عقلك الثاقب ونظرك الشامل ...

سنة ١٩٦٥ نشرتُ في المشرق (اذار– نيسان) صفحات عديدة تحت عنوان « الحركة الفكرية في سورية ». وفي تعريف الكتب ص ٢٥١ وما بعدها نقدت الكتب المدرسية الموهمة وما شاكلها ولفت النظر الى الحذار من التحيز والتفرقة والتحزب في كتابة التاريخ، ودعيت الى التفاهم بين الاسلام والمسيحية فتأتي المؤلفات بنغمات مطربة موافقة لهوى السامعين او القراء من دون شواذات ولا لحن ... ويغلب على ظني ان اصحاب المقال الذين جاوبوا على السؤال « كيف نكتب تاريخنا القومي »؟ اطلعوا على ما كتبت في المشرق وتناولوا من ثم البحث من هذا الباب المفتوح على درس التاريخ فاحسنوا وافادوا ولهم الشكر الجزيل. وهم سليمان الخش، عزة دروزة ، شبلي العيسمي ، نور الدين حاطوم : زكي الارسوزي ؛ محمد المبارك ، ياسين الحافظ ، جورج طعمه ، انور الرفاعي ، ظافر القاسمي ، عبد الغني حسن ، يوسف الحوراني ، عبد العزيز عبدالله ، احمد القتيح ، سلامة عبيد .

## التنمية الاقتصادية

بقلم عبدالله مكسور

دمشق ١٩٦٧ – صفحة ١٣١، قطع ١٤×١٩ – ٧٥ ق. س

قال صاحب الكتاب في المقدمة ص ٦ : « اني ارجو الله ان اكون قد وفقت في تقديم ما يضيف الى المكتبة العربية بحثاً يرتدي ثوب العلم والى القارئ العربي ركيزة علمية من ركائز الوحدة العربية تقوي إيمانه بها وتدفعه

للنضال من اجلها ». ومن الفهرس ص ١٢٩ اليك عناوين الفصول ... منها تعريف التخلف — تعريف التنمية — نظرات التنمية (الكلاسيكية: الماركسية الخ الخ). وقد عالجها المؤلف معالجة السرعة والاختصار، فليست هي بمتناول العامة وتطلب اسهاباً وشروحات يضيق بها نطاق هذا الكتيب، مع ذلك ففيه خلاصة ما لا بد من معرفته للاطلاع على الدروس الاجتماعية المستحدثة.

## الحمامات الدمشقية وتقاليدها

بقلم منير كيّال

سلسلة بلادنا

دمشق ١٩٦٦، صفحة ٢٤٦ ١٧×٢٢ — مزين من يد المؤلف بالصور والرسوم ٢٢٥ ق. س

دمشق من اقدم المدن في العالم واثارها دليل على حضارتها في مختلف عصورها ولا سيا الحمامات. وفي العصور الاسلامية عرفت بحماماتها العامة والخاصة، ومما ساعد على ازدهارها كثرة المياه. وقد أشتهرت بما فيها من روائع الفن الاسلامي. في ص ٢٣٦—٢٤٠ ذيّل المؤلف كتابه في ٣٢ مصدراً او مرجعاً دليلاً على وفرة المواد التي اخذ عنها بحوثه من عرب ومستشرقين اخصهم ايكوشار — لذيذة هي قراءة الفصل الخامس عن الحياة الاجتماعية في الحمامات وفيه الفوائد من الفولكلور.

وجاء في ٢١٨ عن كبر سن الاطفال:

« اشو هادا يا جماعة، والله حرام، لمين هالولد وين امه ؟

فتجيب الام قائلة: — شو بتأمري يا حبيبتي ؟..

— الخروس ابنك ؟

— نعم ...

— اسم الله عليه شو ما احلاه

— الله يسلمك يا ستي

— اديش عمره البركة ؟

— والله يا عيوني لسعته زغير اول مشيو

— ليش ما بتجيبي ابوه تغسليه معو

— يه ابوه كبير ... »

واورد محمد كرد علي في مذكراته ان والدته اخذته معها الى حمام السيدات فقالت لها احداهن: « لماذا لم تأت بابيه معه ؟ فانقطعت عن أخذه معها الى الحمام منذ ذاك اليوم ».

Robert Adolfs, o.s.a., *La tombe de Dieu. — L'Eglise a-t-elle encore son avenir?* Éd. Salvator, Mulhouse, 1967, 168 pp.

لم يتعود المؤلف على كبت جماح الكلمة . فهو ينقيها عن اقتناع في كل وقت : يعارك بكل جرأة في سبيل كنيسة تتفهم رسالتها وتظل أمينة لمبدئها ولا تريد ان تصير قبر الله .

ففي نظر هذا الراهب الهولندي ان الكنيسة الراهنة لا تتجاوب تماماً ومشاكل العالم القائم ، وذلك العالم الذي لا يعير وجودها اهتمامه ، ولا وجود الله .

ولهذا فبعد ان اعطانا درساً اجتماعياً ونفسانياً لعالم اليوم ، وبعد ان رفض عقلية المنتصر او العقلية المتحجرة التي فيها تجاذف الكنيسة بمستقبلها ، فانه يعظ الإنكسار والزهد ويعرض نتائج هذه الفضائل على الكنيسة كلها ، علمانيين واكليروس ، على العالم أجمع .

وهذا الكتاب الذي نحن بصدده والذي تُرجم للغات عديدة سيكون هدف قبول البعض وغضب الآخرين . انما سيحمل الجميع على التفكير العميق والاستنتاج الفريد في عصر السرعة والتقنية .

ا. ع. خ.

Père P. Monier, *Miettes spirituelles*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1967, 213 pp.

فتات روحية . ليست مؤلفاً روحياً . هي بعض الافكار فيها قوة تحمل على التفكير .

انما افكار ملؤها الفتوة والحكمة والفرح . افكار تتميز بالاختبار الروحاني الصحيح .

جمعها المؤلف حسب رسم واضح : ملكوت الله ، المسيح صار خطيئة لاجلنا ، الحقيقة ، كرامة الانسان الحرّ ، مباركة انت في النساء ، العهد الجديد والابدي . وفي كل قسم من هذه الاقسام تشعر وكأن كل فكر من افكار المؤلف تعبر عن اختبار شخصي يعليه صدق الإختبار وفطنة المرشد الأمين .

ا. ع. خ.

*Au fil des jours avec Jean XXIII ; le cœur d'un grande pape.* Éd. Salvator, Mulhouse 1967, 38 pp.

حياة يوحنا الثالث والعشرين كانت نعمة للعالم كلّه. نجح في ان يُسمع صوت الكنيسة عند الشعوب بأسرها. هو صوت الحبر المحبوب الذي اراد جامع هذه النصوص ان يُسمعه لكل ذي ارادة حسنة.

وان القارئ ليجد في هذا الكتاب ولكل يوم من ايام السنة نصاً يلائم العيد الطقسي يعينه على فهم الظروف ويساعده على أن يحيا يوماً سعيداً في جو حب صادق عاشه ذاك البابا نحو رعيته كلّها، وخاصة الفقراء والمحزونين.

جامع هذه النصوص استقاها من وثائق مختلفة: المؤلفات الروحية، الرسائل العامة: الرسائل الرسولية، العظات الكثيرة التي اعطاها لمستمعين عديدين في كاتدرائية مار بطرس او في ساحة مار بطرس، او لأعضاء مؤتمرات متنوعة او لجماعات التأمت في رومة لاهداف دينية وعلمية وفنّية ورياضيّة.

تنوّع في المواضيع وتطبيق هذه المواضيع على الحياة المسيحية، هذا ما يُعطي الكتاب قيمته. ا. ع. خ.

S. Grun, *Jésus-Christ, Nouvel Adam ; sermons pour le cycle de Pâques.* Éd. Salvator, Mulhouse 1962, 132 pp.

ان الايام الميلادية تعيد الى الذاكرة الحياة الالهية التي ظهرت في شخص كلمة الله الذي تجسّد محبة بالبشرية. ان هذا الحدث بعيد في طيات التاريخ؛ انما المسيحي مدعوّ ان يتّحد بالمسيح يسوع. وكيف ذلك؟ ان العديد من البشر يعتقدون ان الذكرى كافية على هذا الصعيد، فيتذكرون المسيح الذي كانت حياته خيراً للجميع، المسيح الذي ذبح وصعد الى السماء. فيعبدون فيه الله الحيّ؛ انما طبيعة المسيح المجسّدة هي وسيلة النعمة التي تُحيي لان المسيح «البارحة واليوم وغداً». تجسّد ويريد ان يظل متجسداً الى الابد. فان الطبيعة التي لبسها هي في مجد الله، وهي اكثر من مثل تتمثّل به، إذ هي تعمل في ملء الروح الذي اقامها من الاموات.

ان المسيح يسوع يظلّ دوماً قرب الخليقة التي خلّص: رأس ومخلّص والآدم الجديد فهو الذي يعيد البشرية إلى حال بصورة تعلو الحالة التي كانت عليها في الخلق. وهذا ما يلحّ عليه المؤلف ببراعة علمه وسعة اطلاعه.

وان من يتأمل الكرامة التي يُعطيه ايّاها المعاد ليقدّر هذا الكتاب في حيويّة كلامه والجديد في افكاره. ا. ع. خ.

Robert Quardt, s.j., *Sermons pour les fêtes de la T. S. Vierge*. Éd. Salvator, Mulhouse 1962, 148 pp.

كتاب يساعد الواعظين على تفهّم أسرار حياة العذراء ويساندهم في عرضها على الشعب ، فانه منسّق تنسيقاً وافياً وحسب تطوّر العقيدة ان في التعبير وان في شروح اللاهوتيين . والعرض هنا بسيط وموجز : يبتعد عن البلاغة الفارغة وابتذال الكلام ؛ إنّه عمليّ وواضح ويزخر بالمواضيع القيّمة .

ا . ع . خ

R. Fischer-Wollpert, *Qui mange ma chair*. Éd. Salvator, Mulhouse 1962, 149 pp.

محور العبادة الطقسيّة . إن الاوخارستيا شمس في حياة المؤمن . والمؤلّف يُعطينا تأمّلات ملأى حرارة تفكير وعمق توجيه اذ يعرض امامنا ذلك المنتصر على الموت المسيح الاله الجالس في مجده والمتألم المصلوب الذي ينظر الينا من جهة ، ومن جهة ثانية الكنيسة التي هو رأسها .

فاذا ما أكل المؤمن جسد الرب فانه يشترك في آلامه . انه يقبل في قلبه عربون الحياة ، شرط ان يعمل حسب ما يتطلبه منه المسيح ، تغيير حياة وتبديل تفكير ليعطي للآخرين ثمرة الفداء التي أفاد منها .

يُعطينا المؤلّف الكثير ممّا يفهمنا ان الاوخارستيا تتجاوب وحاجات النفس المؤمنة وحاجات العصر الراهن ، في خدمة القريب .

وان الكهنة ليجدون في هذا الكتاب افكاراً جديدة ومادة واسعة يستطيعون شرحها للمؤمنين . وانهم ليرون فيه ان الاوخارستيا وان كانت ذلك السرّ الذي يساعد على السير نحو الكمال الشخصي فانه ايضاً في خدمة المجتمع الراعوي والعائلة المسيحية جمعاء .

نتمنّى أن يزيد هذا الكتاب المؤمنين عبادة نحو القربان المقدس ويعطيهم القوة لمتابعة رسالة نبيلة : تقديس الكون بتقديس حياتهم .

م . ج .

Urs von Balthasar, *Qui est chrétien?* Éd. Salvator, Mulhouse 1967, 130 pp.

المؤلّف من اكبر لاهوتيي هذا العصر . ولقد انحنى على تحليل العناصر التي يتعلّق بها المسيحي اليوم، فينتقد ما يجب نقده ويقدّم ما يجب تقديمه .

وان العصر اليوم قاد الكثيرين من المسيحيين الى مواقف متطرفة دينياً ان في ما يتعلّق بالكتاب المقدس او بالطقسيّات او بالحركة المسكونية. فيطلع المؤلّف القارئ على كل هذا ويعود فيطهّر كل هذه التيارات الفكرية الروحية بدقة وعمق ويفتح الأبواب واسعة أمام المسيحي كي يظلّ على ما هو عليه من تعلّق بالمسيح — الاله، وبالاساس لا بالقشور. وكم من القشور خبأت الأصل وراح المؤمن اليوم يتيه في صحراوات مشاكل ومشاكل لا تجدي نفسه نفعاً بعد أن هجر ذلك الذي يجب أن يكون أمامنا ومعنا فينا. وإن عناوين الفصول والأقسام تُنبئنا عن خيبة المؤلف وعن أمله الأكيد في عودة المؤمن الى رصانة الايمان واتزان الفكر والعمل والحياة.

ا. ع. خ.

FLORENT SCHNEE, A.A., *Docute omnes gentes*. Éd. Salvator, Mulhouse 1961, 234 pp.

مجموعة عظات قيمة لمدار ايام الآحاد السنويّة. يتوخّى المؤلف التعليم المنبثق من الايمان ومن الآداب المسيحية.

وضوح في الرسم، دقة في التوسيع، انتقاء المصادر والأمثال، صفات تسمح للوعّاظ باختيار واسع وبطرق مواضيع تهمّ عالم اليوم.

س. ج.

U. PLOTZKE, O.P., *La charte de la vie chrétienne: les Béatitudes*. Éd. Salvator, Mulhouse 1961, 250 pp.

التطويبات التي فاه بها المسيح على الجبل هي دستور الحياة الاجتماعية والاخلاقية حتى لعصرنا الراهن. والمؤلف اذ يستند الى الانجيل يعبر اكبر مشاكل الحياة التي تتعلق بالفرد والعيلة والمجتمع ويساعد انسان اليوم المتألم على وجود نور في ظلامه وقوة في ضعفه.

وإن العلمانيين ليستفيدوا جداً في هذه العظات التي يجدون فيها ثروة ايمان وتفكير. أمّا الكهنة هم الذين، في وعيهم لايجاد حلول وتعابير تنطبق على عقلية اليوم، يستطيعون فهم المبادئ الكبرى التي ترددها الكنيسة دوماً لانها تحمل اليوم وغداً حلاً لمشاكل الانسان، الا وهي سر الفداء، طبيعة الانسان، الابدية، السلام المسيحي في هذا العالم والوسائل التي تساعد على تحقيقه.

س. ج.

John J. Navone, s.j., *Témoignage personnel*. Éd. Salvator, Mulhouse 1968, 278 pp.

من ميزات عصرنا الراهن انه يتوق الى الأصول. وها نحن مع المؤلّف نتأمل النصوص التي يبرزها والتي يعطيها الإطار الوافي لنفهمها على عمقها. فلقد اختارها بحذاقة ومجموعها يعطينا خطوط الوحي الكبرى.

إنّه لم يرد أن يُبهرنا بالبلاغة ولم يرد ان ينتقي بعض الأحداث التي وان ادهشتنا لا تعلّمنا التعليم الروحاني الصحيح. ولقد اختار روحانية قوية تتغذى بكلام الله: الايمان والرجاء والطاعة عند الآباء الاولين، الشجاعة عند الانبياء، كارميا مثلاً. ولقد استخرج معنى الوليمة العميق، ومعنى مثل السامريّ واستخلص توجيهات انجيل يوحنا الأساسيّة، وتوقف عند الإنابة الى الله وعند الصفتين اللتين يتميّز بهما المسيح: «السيد — العبد».

هي كلمات تنبض كلّها محبة وصفاء. وان الكنيسة تهدي دوماً ابناءها ليتعلّقوا بمن هو وحده الطريق والحق والحياة.

س. ج.

J. Michel, *Le problème de Jésus*. Éd. Salvator, Mulhouse 1968, 133 pp.

لا يكفي اليوم ان ننصح قراءة الكتاب المقدس، حتى العهد الجديد: يجب أن نساعد المؤمن كي يميّز ما هو حقيقة تاريخية او لاهوتية وما يعود الى الاسلوب الخاص بتلك الايام التي كتبت فيها الاسفار المقدسة؛ كي يميّز ما هو الحدث بالذات وصورته على ضوء المعنى الذي يحمله بين طيّاته؛ كي يميّز أخيرًا بين الأسطورة والتاريخ.

هناك مشاكل عديدة تحملنا على درس أسس ايماننا وتتطلب جواباً: للاناجيل قيمة تاريخيّة وكيف ذلك؟ وكلام المسيح واعماله العجائبية، ما معناه وما قيمتها؟ أقام المسيح من الموت وانتصر عليه؟ ومن أعطاه لقب «المسيح» و «ابن الله»؟ ...

لغة المؤلّف اخترعها ليُفهم الغاية التي من اجلها كتب مؤلفه هذا للكثيرين من القراء، ولقد تطرّق الى كل هذه المشاكل بصراحة وصفاء. وهو يضع الآن في متناولهم وسيلة قيّمة في زمن ربما قاد فيه تأثير بولتمان على الفكر المسيحي الى فوضى.

س. ج.

PH. ROQUEPLO, O.P., *Expérience du monde: Expérience de Dieu?* Recherches théologiques sur la signification divine des activités humaines. Éd. du Cerf, Paris 1967, 410 pp.

إن الإعتناء بالذين لا يؤمنون وبمصيرهم الابدي؛ والاهتمام بوحدة المؤمن الروحية وهو حائر بين حياة دنيا وحياة روحية دينية ليحمل على السؤال: اهناك اختباران: اختبار العالم واختبار الله؟ أو قل ان اختبار الله هو الذي يعطي معنى وقيمة لاختبار العالم.

أمام كل ما يميّز الحياة الحاضرة من انعتاق من الروحيات ليس لنا من نور يهدينا الى صحة علاقة الانسان بالله إلاّ ما نراه من علاقته بالعالم (وان كانت هذه العلاقة غير واضحة لنور الايمان). اثما: والامور هكذا. يجب أن يُعلَّل هذا التفسير على ضوء الانجيل وان تهيأ الوسائل اللاهوتية التي تشرحه ليتوصّل بعد ذلك الى توضيح معنى الامور الدنيا الالهي: كالعمل والسياسة والابوة والجسد الخ.

وان هذه الروحانية العلمانية التي جرب المؤلف ان يوضح اسسها اللاهوتية: لا تذيب اسرار الايمان ولا تهدم الصلاة والأسرار ولا الكهنوت والدعوة الرهبانية.

وللمؤلف من الخبرة والوعي وسعة الاطلاع ما يؤهله ان يقوم بعمله هذا وباعطاء الامور القيمة التي لها دون ان يزيدها او ينقصها.

أ. ع. خ.

A. MOTTE, *La vie spirituelle dans la condition charnelle.* Éd. du Cerf, Paris 1968, 470 pp.

إن التجدّد الرّهباني لن يكون صحيحاً ما لم تُدرس الأوضاع الخارجيّة الّتي فيها يتمّ وعليه فيها أن ينير فيكون رمزًا حياً لدعوة الهيّة تفوق الزمن وتسامر ابدية الله.

ولهذا فان المؤلّف أخذ على عاتقه ان يتدارس هذه الاوضاع الزمنيّة والأرضيّة فالقى بادئ ذي بدء بعض الأنوار المسيحية على هذه الأوضاع وانتقل بعد ذلك الى الحياة الروحية التي على الانسان أن يعيشها في الجسد وفي كلّ ما يتعلّق بالجسد من حسّ وعاطفة. وبعد ذلك تصطحب المؤلف في تحليله الحياة الروحية وخضوعها للزمان والمكان وللمجتمع وينتهي الى فلسفة الرمز ينطلق منه الى صعود الروح وانتصاره ما دام ينظر إلى الأمور بجدية على ضوء الايمان.

كتاب حافل بالأفكار والنصوص والمراجع القديمة والحديثة تفكيراً لم يقتصر على الفلسفة فقط بل تعدّاه إلى اللاهوت وتاريخ الروحانيات عبر التاريخ والعلوم الإنسانية في تطويرها . وفي هذا كلّه رصانة العلم ووضوح الفكر وإيمان المؤمن . ا. غ. خ.

*La religieuse aujourd'hui*. Éd. Desclée de Brouwer, Bruges, 1968, 240 pp.

ان القرار المجمعي في تجديد الحياة الرهبانية فتح الآفاق امام الرهبنات لخلق روح جديدة وهي لا يبالي دوماً باحوال العالم الراهن لتسير الرهبنات في ركب الحضارة والثقافة والعلم حسبما تتطلبه منها الكنيسة وهي تعيش في عالم يصلح ان يكون الراهب فيه غريباً عن مغرياته ، ولكن في خدمته وفي أنسنته .

وهذا ما وجّه المؤلفين الذين سيروا على وضع الكتاب الذي نحن بصدده . فانهم احبّوا ان ينظروا الى الحياة الرهبانية من النواحي العقائدية مستلهمين المبادئ التي اعطاها المجمع ليعطوا هم بدورهم التوجيه الصحيح الحقيقي لحياة رهبانية تتلاءم وعصرنا الحاضر .

وما يُستنتج من هذا الكتاب قيمة الحوار والتجدّد في معرفة الكتاب المقدس وروح الغيرة الرسولية المطابقة على عصرنا والانعتاق ممّا يلعق بالأرض ليظل الراهب رمز الملكوت ، حيث الثروة الوحيدة هي الثروة الباطنيّة في خدمة الله والانسان . ا. ع. خ.

*L'Eglise dans le monde de ce temps*. Schéma XIII, plusieurs auteurs. Desclée de Brouwer, Bruges 1967, 420 pp.

مجموعة مقالات تفسيرية لتلك الوثيقة المحورية في تاريخ المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني . ولقد ضمّت اسماء كبار اللاهوتيين الذين ساهموا في نجاح المجمع المذكور وكل حسب اختصاصه . فمنهم من شرح معنى دستور راعوي ومنهم من ارّخ مراحل تكوين الدستور وغيرهم انحنى على درس علامات الزمن أو الايمان المسيحي وانتظار البشرية ، أو الزواج والعائلة ، او تشجيع الثقافة التي تكمّل الانسان ، أو الحياة الاقتصادية والاجتماعية او الجماعة السياسيّة ، او الحرب حسبما ينظر اليها الدستور .

مواضيع عديدة تطرّق اليها راهنر او كلفز أو شنو أوشلبكس وغيرهم وأضفوا عليها من علمهم الغزير ومن اختبارهم اللاهوتي والاجتماعي

الطويل. واننا نجد في هذه الدروس ما يساعدنا على الولوج في الآفاق الواسعة التي ولجتها الكنيسة بشخص اساقفتها وخبرائها يوم التأم المجمع المسكوني وكان لأول مرّة أن ارادت التعمّق في علاقاتها بالعالم بصورة واضحة.

إنما بين المواضيع هذه نُلمح إلى ذلك الذي يتكلّم على الثقافة وكأنها محورُ الدستور الراعوي كلّه لأن لقاء الكنيسة بالعلم يتمّ بواسطتها. ونلمح أيضاً إلى الدرس الذي اعطاه الأب لوبرد عن الاحوال الاقتصادية والاجتماعية.

فلم ير المؤلّفون كلّهم أن يعطوا عن المواضيع التي درسوها الكلمة الفصل. إنما احبّوا ان يساعدوا القارئ ويوجّهوا التفكير اللاهوتي الذي سينحني على هذه المشاكل كلها ليتعمّق فيها وينظّمها.

ا. ع. خ.

Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel.* Desclée de Brouwer, Bruges 1963, 330 pp.

من لا يعرف المؤلف وتأثيره في الحياة الروحية في عصر كان ثريّاً بالمؤمنين الروحيين. انما مؤلّفنا وقد كتب عن اختبار عميق وألم عاشه طوال سنين. فاعطانا هذا الكتاب وضمّنه كل ما رآه اساسياً في سير الانسان الواعي نحو غايته القصوى: رؤيا الله.

ولقد خطّ المؤلف في كتابه هذا تعليماً يرجع اليه المؤمن فيجد غذاءً روحياً صافياً ومرشداً قد تبلورت حياته بنور المسيح. فقال لنا ما هو الكمال الحقيقي والكمال المزيّف وما يعوق الانسان في حياته الروحية. وتطرّق الى بعض الفضائل يدرسها ويحلّلها والى الصلاة والمناولة والى بعض الاعمال الدنيوية والى بعض الحالات الفائقة الطبيعة. وبهذا طاف المؤلّف حول مواضيع مختلفة فوفاها حقّها واعطانا نظرة شاملة تجعلنا نثق بما قال ونهتدي بما سنّ ونعمل كما أشار فنسير سويّ الطريق. ولن نتساءل في سيرنا اذا كانت الروحانية التي يتكلم عليها المؤلف قديمة او تنطبق على مشاكل عصرنا الراهن. كل هذا يذوب أمام عمق الحياة التي يدعونا اليها في اسلوب وان شاخ فيظل يظهر الخفايا القيّمة التي منها يحيا الانسان.

ونجد في المقدمة تاريخ هذا المؤلّف القيم وخلاصة أفكاره العميقة وشرح بعض الظروف التي اثرت على المؤلف في كتابة مؤلّفه هذا.

ا. ع. خ.




السنة الثالثة والستون — تموز – تشرين الاول ١٩٦٩

# رسوم القانونيين الموارنة

## خدام كنيسة رئيس الكهنة

بقلم الاب انطوان ضو الانطوني

---

ان لفظة قانوني العربية اصلها من اليونانية Κανονικός او اللاتينية Canonicus وتعني بحسب القانون Κανών. والقانونيون الذين سنتحدث عنهم هم الاكليريكيون من شمامسة وكهنة « الذين تعينوا من الاسقف الى خدمة الكنيسة »[1] الكاتدرائية ؛ والملتزمون « بتلاوة السبع صلوات باوقاتها »[2]. وكذلك الملتزمون « بحضور الاحتفالات الكهنوتية والحبروية التي تصير في كنيسة الكرسي في مدار السنة بموجب الرتبة السريانية »[3]؛ والذين يعيشون حياة مشتركة اكثر من بقية رفاقهم الكهنة والشمامسة.

---

١) الرأس الثالث ، البند الاول.
٢) الرأس الثالث ، البند الثاني.
٣) الرأس الثالث ، البند الرابع.

القانونيون تطوروا عبر العصور في الكنيسة. ولسنا الآن في مجال البحث عن اصلهم ونشأتهم وتطورهم وقوانينهم: انما الهدف من هذه المقدمة الصغيرة تقديم المخطوطة التي نعنى بنشرها.

يمكننا ان نقسم القانونيين الى ثلاث فئات. الفئة الاولى هم الرهبان ولا علاقة للمخطوطة بهم. الفئة الثانية هم الكهنة الذين ينالون هذا اللقب تقديرًا لخدماتهم في سبيل الكنيسة. وهؤلاء لا علاقة لرسومنا بهم ايضًا. اما الفئة الثالثة والتي لها علاقة بمخطوطتنا فهي فئة الكهنة والشمامسة الذين يعيشون في خدمة الكاتدرائية او احدى الكنائس الكبرى «وهؤلاء يدعون قانونيين لكون اسماءهم مكتوبة في قانون: اي في دفتر الكنيسة»[1]. والرسوم التي ننشرها الآن هي رسومهم.

القانونيون الموارنة

لم تعرف الكنيسة المارونية عبر تاريخها على القانونيين بالمفهوم الغربي اللاتيني. فهذه الرسوم كتبت للموارنة وعلى ايد مارونية: لكنها لم ترَ النور، فظلت مخطوطة.

فمن وضع هذه الرسوم ولماذا لم تنفذ؟

ان واضع هذه الرسوم هو المنسنيور يوسف شمعون السمعاني يوم جاء الى لبنان قاصدًا رسوليًا سنة ١٧٣٦ لاصلاح بعض الشؤون الادارية والطقسية والقانونية في الكنيسة المارونية بناء على طلب والحاح بطريركهم واساقفتهم ورهبانهم واكليروسهم وشعبهم. وكتبت هذه الرسوم في دير اللويزة حيث انعقد المجمع اللبناني. وقد علق السمعاني على آخر الرسوم ما يلي: «تحريرًا في دير سيدة لويزه: في ١٧ كانون الثاني: سنة الف وسبعماية وسبعة وثلاثين: على يد يوسف السمعاني القاصد الرسولي. صح.»[2]

كاتدرائيات الغرب وبعض كنائسه الكبرى كانت تعج بالقانونيين. فاختلفت رسومهم وتطورت. ولا تزال في عصرنا الحاضر نشاهد القانونيين Les chanoines في قسم كبير من كاتدرائيات الغرب يرتلون الفرض الالهي وهم مرتدون حللهم الكهنوتية الفلكلورية.

١) الرأس الاول، البند الرابع.

٢) Vat. ar. 666, f. 4v.

وفي سنة ١٧٣٨ عين المنسنيور يوسف السمعاني قانونياً في عداد قانونيي كاتدرائيات القديس بطرس الكبرى في روما ولعب دوراً ادارياً بارزاً في مجلسهم.

كان السمعاني متأثراً جداً بالغرب، فحاول نقل العادات والتقاليد الغربية الى كنيسته المارونية. ومن جملة الاشياء التي تأثر بها قضية القانونيين فاستوحى من رسومهم رسوماً للقانونيين الموارنة وحاول تركيزهم في الكاتدرائيات فلم يوفق. لأن الشرق لم يتعرف الى القانونيين بحسب المفهوم الغربي اللاتيني عبر تاريخه الطويل.

يقول السمعاني انه وضع هذه الرسوم بناء على طلب رئيس اساقفة حلب المطران جبرائيل حوشب[1] والمطران طوبيا الخازن. وطلب الى الكرسي الرسولي ان يفحص ويثبت هذه الرسوم ليصير العمل بموجبها في الطائفة.

وجاء في تقرير السمعاني المطبوع عن قصادته الى الشرق بشأن هذا الموضوع ما يلي:

« V. Esaminare, e confirmare le Costituzioni fatte per li Canonici della Catedrale di Alepo ad istanza di quell'Arcivescovo Maronita, le quali serviranno anche per uso delle altre Catedrali dé Vescovi Maroniti, e in specie di Mons. Tobia Gazeno, il quale ne ha fatta istanza all'Ablegato »(2).

اذن واضع هذه الرسوم هو المنسنيور يوسف شمعون السمعاني اثناء قصادته على الموارنة بناء على طلب المطرانين المارونيين جبرائيل حوشب وطوبيا الخازن. ووضعت هذه الرسوم اولاً لكاتدرائية حلب المارونية وبعد ذلك يمكن ان يستعملها سائر الاساقفة في كاتدرائياتهم: وطلب الى الكرسي الرسولي ان يفحص ويثبت هذه الرسوم.

---

١) لم يتمكن المطران جبرايل حوشب من حضور المجمع اللبناني فوصل الى دير اللويزة يوم السبت في الثالث من تشرين الثاني سنة ١٧٣٦، « ويوم الاحد الذي هو اليوم الرابع من تشرين الثاني ابتدى حضرة المنسنيور في الاشغال التي تخص حضرة المطران جبرايل المذكور، واعرض عليه كتاب المجمع والاوامر والقضايا التي تمت في المجمع، والمذكور رضي بكل شيء الذي رضيوا به في المجمع، ووضع ختمه ايضاً مع ختومات المطارين في كتاب المجمع »، تاريخ المجمع اللبناني كما دونه شاهد عيان، الاصول التاريخية، المجلد الثاني، الجزء الخامس، صفحة ٤٠٥.

٢) Relazione dell'Ablegazione Apostolica alla Nazione dé Maroniti nella Siria, e Monte Libano, Di Monsignor Giuseppe Simonio Assemani alla S. Congregazione de Propaganda Fide, Roma, s. d., p. 30.

امر المجمع اللبناني بنشر هذه الرسوم فجاء في آخر الذيل ما يلي : « ويليه اولاً قانون القانونيين ثانياً قانون الرهبان ثالثاً قانون الراهبات . وكل هذه القوانين تعلق على حدة »[1] .

عثرنا على هذه الرسوم في المكتبة الفاتيكانية في المخطوطة الفاتيكانية العربية رقم ٦٦٦[2] (Var. ar. 666, ff. 1-4r) وهي من مخلفات السمعاني للمكتبة المذكورة . مجلدة تجليداً حسناً . كتبت بالخط الكرشوني ويجوز ان تكون مكتوبة بخط السمعاني نفسه ، حالتها جيدة . وسنأتي على وصف المخطوطة بالتفصيل في مقال لاحق ان شاء الله عندما ننشر قوانين الرهبان العباد الموارنة .

نشرنا المخطوطة كما هي واستعملنا الفواصل احياناً والنقط والعودة الى السطر . ولما كانت مخطوطتنا بالحرف الكرشوني استعملنا الهمزة احياناً مكان الياء التي تقوم مقام الياء في وسط الكلمة : الفضائل بدل الفضايل وغير ذلك من الامور المتعارف عنها والتي لا ننوه عنها توخياً للاختصار .

فلا الكرسي الرسولي اثبت هذه الرسوم ، ولا طبعها احد رغم توصية المجمع اللبناني . لذلك ننشر هذه المخطوطة للبحث العلمي الصرف ولتوضيح صفحة من صفحات تاريخنا الطويل وللاطلاع على محاولات الاجداد في اصلاحهم الكنسي .

---

١) المجمع اللبناني ، جبيه ١٩٠٠ ، ص ١٤٨ من الذيل .
٢) راجع عن هذه المخطوطة Mai A., *Catalogus codicum Bibliothecae Vaticanae arabicorum...(Scriptorum Veterum nova collectio, IV)*, Romae, 1831.

# [f. 1r] رسوم القانونيين

## خدام كنيسة رئيس الكهنة

### الرأس الاول

### في عدد الشمامسة والكهنة القانونيين واسمائهم ووظائفهم

اولاً يجب على الاسقف ان يعين في كرسي كنيسته عدداً محدوداً من شمامسة وكهنة نظراً الى كفايتها وقوتها ليمكنهم تحصيل معاشهم منها وكفاية الشعب بخدمتهم وكفايتهم بخدمة كنيسة الكرسي .

ثانياً وليكن في كل كنيسة كرسي اقله مرتل وقارئ وشدياق وشماس وريس شمامسة . والباقي كهنة وخوري يرؤس عليهم .

ثالثاً واذا كانت الابرشية واسعة تتضمن على قرى متعددة فليكن من جملة الكهنة بردوطاً اي زائراً يقيمه الاسقف على زيارة ابرشيته وتدبيرها .

رابعاً وليحرر الاسقف بكتاب خصوصي اسماء الشمامسة والكهنة الذين يعينهم لخدمة كنيسته . وهؤلاء يدعون قانونيين لكون اسماؤهم مكتوبة في قانون اي دفتر الكنيسة . ويجب عليهم ان يحفظوا القانون اي الرسم المفروض عليهم بما يخص العيشة مشاعة كانت او غير مشاعة والخدم الكنائسية .

خامساً وان كانت قديمة في الكنيسة الشرقية ان الكهنة والشمامسة يبقون مقترنين بالزواج الناموسي اذا كانوا قبل قبول الدرجة مزوجين بنساء ابكار . ولكن لا يسمح الاسقف ان يكون في دفتر القانونيين قساً او شماساً مزوجاً . بل يجب ان يكونوا الجميع بغير نساء مثل الرهبان لكي يستطيعوا على العيشة القانونية المشاعة المطلوبة منهم في الكنيسة الاسقفية . وخاصة في البر والقرى .

سادساً واما ان كانت الكنيسة الاسقفية في المدينة وكانوا القانونيين غير ملتزمين بالعيشة المشاعة فيسمح لهم ان يكون البعض منهم شمامسة او كهنة مزوجين .

سابعاً وظيفة المرتل والقارئ هي ان يقروا في الكنيسة من المزامير والنبوات . والشدياق من الابركسيس والسبع رسائل القاتوليقية . والشماس من رسائل بولص . والاركدياقون اي ريس الشمامسة من الانجيل المقدس . والكهنة يتقدسوا ويقيموا الصلوات الفرضية .

ثامناً الاركدياقون اي رأس الشمامسة وظيفته ان يروس على الشمامسة . ويكون خادماً ونائباً عاماً للاسقف في تدبير ارزاق الكنيسة والدعاوى العالمية مختصة بذلك . وهو الاقنوم اي الوكيل الذي يجب عليه ان يتقيّد في مال الكنيسة الثابت والغير ثابت ومداخيلها ومصارفها وحسابها وعن كل ما يخص الاسقف وكرسيه . ويكون عنده دفتر يحرّر فيه كل الامور المذكورة. وفي كل سنة يعرض الحساب على الاسقف مرتين . المرة الواحدة في شهر كانون الثاني والثانية في شهر تموز .

ويدير الكنيسة متى فقد استقفها ويهتم بارزاقها حتى الى [[١٧]] انتخاب خليفته . ويقسم بين الشمامسة والكهنة المداخيل الحاصلة من ارزاق الكنيسة. وله ايضاً ان يحفظ الاواني المقدسة ودفاتر الكنيسة وحججها وختم الكرسي وثواب الحبروية . ولاجل ذلك يجب على الاسقف ان ينتخبه كاملاً بالسن والمعرفة . ويضيف اليه الخوري اي ريس القسوس والبردوط اي الزائر في ما يخص الاخذ والعطاء وارزاق الكنيسة وتوزيع العلائق على خدامها واستماع الدعاوى العالمية .

تاسعاً وقد درجت العادة في بعض الكنائس ان وظائف الاركيدياقون المتقدم ذكرها يتصرف بها وكلاء الكنيسة اكليريكيين كانوا او علمانيين . والبعض منها تختص بالتندلفتية والبعض في الخوارنة اي رؤساء القسوس :

عاشراً الخوري اي ريس القسوس له الرئاسة على كل القسوس المعينين لخدمة كرسي الاسقف . وهو نائبه في خدمة الكنيسة وفي توزيع الاسرار وفي الدعاوى الكنائسية . وله المناظرة على كل كنائس المدينة اي مقر الاسقف وعلى كل الاكليروس وعلى ديورة الرهبان والراهبات الموجودة هناك. وبالجملة على جميع الامور الروحية .

الحادي عشر في الكنيسة الشرقية الاسقف له تحت يده نوّاب يتولون على الكهنة والشمامسة والشعب في المدينة والقرى .

اولاً قسيس كبير يدعونه خوري وهو الذي يتقدم على كل قسوس المدينة وكرسي الاسقف كما مرّ اعلاه .

ثم في كل قرية كثيرة الشعب والكهنة والاكليروس والكنائس يقيم الاسقف خورياً يسمى خوري ابيسكوبوس اي نائب الاسقف في القرى.

وفي كل رعيته وابرشيته يقيم بردوطاً واحداً اي زائراً ليجول على الرعية ويرشد الجميع الى السيدة المستقيمة .

وبسبب ان الخوري ابيسكوبوس له رعية ومقر في القرى فلا يعد بين الكهنة القانونيين الذين يخدمون كنيسة كرسي الاسقف .

ولكن البردوط يجوز ان يكون قانونياً لان ليس له مقر ثابت في مكان . بل يجول من هاهنا لهاهنا لضبط المؤمنين في مقامهم ولاصلاحهم في سيرتهم. ثم يعاود الى الاسقف ليخبره عن احوال رعيته . ولذلك يسمى اكسركوس اي متولّي لانه يتولّى من الاسقف على كل ابرشيته ما عدا المدينة حيث يكون كرسي الاستقفية .

الثاني عشر ومن جملة نواب الاسقف هم ايضاً الكهنة المتوليين منه على رعاية الانفس الذين يدعون خوارنة اي كهنة ابرشية . وهؤلاء قد يكونوا في القرى وفي المدينة . فكهنة القرى من حيث انهم بعيدين عن كرسي الاسقف لا يعدوا بين القانونيين . واما الكهنة المتوكلين على رعاية الانفس في المدينة وحيث يكون كرسي الاسقف فيجوز ان يكونوا قانونيين ولهم ان يخدموا الاسرار المقدسة ويوزعوها لا على الشعب المؤمن الموجود في تلك الابرشية فقط بل وايضاً على القانونيين نفسهم .

الثالث عشر اذا قدّس الاسقف او اقام صلاة في الاعياد الجليلة او خدم اية خدمة حبرية كانت فالاركدياقون يقف عن شماله ويمسك عكاز الاسقف بيده . والخوري اي ريس القسوس يقف عن يمين الاسقف ويمسك صليبه بيده .

الرابع عشر وفي غياب الاسقف يحق التقدم للخوري في كنيسة الكرسي على جماعة الكهنة والشمامسة . وفي ايام الآحاد والاعياد الجليلة له ان يقيم الصلاة ويقدس قداساً كبيراً نيابة عن الاسقف ويلبس التاج بشرط انه يجلس [2] في الدرجة الوسطى تحت درجة الاسقف.

الخامس عشر واذا اجتمعوا جملة او قدام الاسقف الخوري والبردوط وخوري ابيسكوبوس فالمقدم لخوري الكرسي وثانيه خوري ابيسكوبوس وثالثه البردوط ثم القسوس . وقسوس الكرسي يتقدمون على قسوس الابرشية كلها . وكذلك شمامسة الكرسي على شمامسة الابرشية .

السادس عشر اذا تعينت من الاسقف او من وكلاء كنيسة الطائفة علائف شهرية او سنوية لكهنة والشمامسة القانونيين فلتوزع عليهم بنوع ان الكهنة ورئيس الشمامسة تكون لكل واحد منهم حصتين ولباقي الشمامسة حصة واحدة لكل واحد منهم .

السابع عشر واذا كانت عيشة القانونيين مشاعة مثل سيرة الرهبان . فيجب على الاسقف ان يكفيهم بالمساواة بما يخص القوت والكسوة والفرشة وسكنى القلالي وما اشبه ذلك .

الثامن عشر مثلما هو للاسقف ان يقيم في جملة القانونيين كاهناً واحداً او اكثر ويعينه لرعاية الانفس في ما يخص خدمة الاسرار لرئاسة القانونيين والعوام الخاضعين لتلك الكنيسة . فكذلك له ايضاً ان يعيّن منهم واحداً ويوكله على قضاء حوادث سر الاعتراف والحل والربط . وهذا يسمى رئيس قسوس الاعتراف . ويوكل غيره في العلوم الالهية ويدعى معلم الالهيات .

التاسع عشر لا يتوكل من الاسقف قانونياً لرعاية الانفس او لوظيفة الاعتراف او للمناظرة على العلوم الالهية الا بعد الفحص البليغ وبعد انه يكون كفوءًا لذلك . ولا يعزل احد منهم من وظيفته الا لاجل زلة واضحة ثابتة توجب عزل كاهن الرعية من رعيته .

العشرون للاسقف ان يقيم القانونيين وينتخبهم كهنة كانوا او شمامسة وخاصة اذا كانت عيشتهم مشاعة في دير الاسقف . وقد توجد بعض كنائس لها عوائد بخلاف ذلك فيقاموا القانونيون بالاقتراع من الاسقف والكهنة ووكلاء الكنيسة . فليحتفظ كل مكان عادته .

بعد انه لا يقام قانونياً كاهناً او شماساً الا بعد الفحص وبعد انه يكون كفوءًا للدرجة حسب الامكان ويكون القانوني اعد له ما يلزمه لخدمة وظيفته من ثياب كهنوتية وكسوة عالمية مشاعة كانت عيشتهم او غير مشاعة .

الحادي والعشرون من اوقف اوقافاً كافية لاقامة قانوني ومعاشه علمانياً كان او اكليريكياً فله سلطان ان يقدم للاسقف ما شاء واراد بعد انه يكون كفوءًا للدرجة اهله كان او غير اهله . واذا توفي القانوني الاول فيقدر ان يقدم قانونياً آخر . ومثل ذلك يستطيعون اولاده واولاد اولاده كلما مات صاحب الوظيفة الذين اوقفوا لها اوقافاً .

## الرأس الثاني
## في سيرة القانونيين وادبهم

اولاً لا يتوشح احد من الشماسة والكهنة القانونيين بثوب غير لائق بدرجته بل يلبس الثياب المعتادة لاصحاب درجته وتكون محتشمة لا فاخرة ويقرنوا ما بين عدم الافتخار الخشمة والنظافة بشكل ساذج مميّز عن ثياب العلمانيين الفاخرة [٢٣] الزريفة . وبالجملة يرذلوا كل زينة عالمية واذا كانوا قانونيين ذوي عيشة مشاعة مثل رهبان فليكن لون ثيابهم اسود او خمرياً او بنفسجياً من كتان او قطن او صوف لا من حرير .

ثانياً ثوب القانونيين الكنائسي اي القميص والبطرشيل والكمام والزنار والبدلة والغفارة فليتوشحوا بها وقت خدمتهم ولتكن نظيفة لائقة . واللائق انهم وقت الصلاة الفرضية يتوشحوا بوشاح خمري او بنفسجي لا كمام له على ذي الغفارة ويلبسونه في الكنيسة جميعهم كلما حضروا احتفالاً او صلاة او قداس وما كانوا لابسين الثياب الكنائسية .

ثالثاً بموجب رتبة الكنيسة الانطاكية السريانية فليمنعوا جميع القانونيين عن تربية شعور روسهم وتطويلها . ثم يجب عليهم ان بعد قبولهم درجة الشماسية لا يحلقوا لحاهم بل يطلقوها . والكهنة يحلقوا شعور روسهم من فوق وتحت ويبقى من نصف روسهم اكليل مستدير من شعورهم . وان امكن فليحلقوا شعورهم كما اعلاه مرة واحدة في السبت او اقله مرتين في الشهر .

رابعاً يجب على القانونيين ان يكونوا محتشمين مؤدبين في سائر اقوالهم وحركاتهم ولا يظهروا قدام احد ولا خارج قلاليهم وبيوتهم الا وهم لابسين ثوبهم باحتشام .

ولا يتشاغلوا في البيع والشري والاخذ والعطاء وفي استئجار كروم واراضي الا ان كان ذلك من باب وظيفتهم في ما يخص الكرسي والجمهور باذن الاسقف .

ولا يقفوا في خدمة الناس العالميين ولو كانوا حكاماً ومشايخ واعياناً خدمة غير لائقة بدرجتهم .

وليتجنبوا السكر والبذخ والغنا وقت الاكل وبين الولائم وفي الاعراس .

ولا يتمشوا في اسواق المدينة حيث البيع والشري وزحمة الشعب الا عن ضرورة ولاجل تكميل وظيفتهم او لاجل اشتراء شيء لازم من السوق. ولا يواظبوا الدكاكين ولا يسكروا في الحوانيت ليحكوا ويمزحوا مع الناس المجتمعين هناك. ولا يتعاطوا باي نوع كان من الملاعب المرذولة. وان كانت عيشتهم مشاعاً فليحفظوا كل ما هو مفروض على الرهبان من حيث النظام الديري.

خامساً يجب على القانونيين الا يقتنوا اسلحة في قلاليهم او بيوتهم. ولا يسمح لهم ايضاً ان يحملوا قوساً او نشاباً او حربة او بندقية وما شاكل ذلك الا عن سبب داع في سفر عن اذن الاسقف وان امكن خفياً.

وليتجنبوا كل صنف من الصيد بالصراخ والكلاب والنشاب والنار.

ولا يشتبكوا بدعاوى الناس عند الحكام العالميين الا باذن الاسقف بدعاوى الكنائس والديورة والمساكين.

ولا يكفلوا ولا يشهدوا في دعاوى عالمية الا باذن الاسقف.

ولا يتعاطوا صنعة الطب والجراحة الا بعد الاذن من الاسقف.

ويجب عليهم ان يرذلوا الكتب الحاوية امور قبيحة غير لائقة ويتجنبوا قراءتها وقراءة كتب الاراطقة والكتب المتضمنة اقوالاً باطلة واهية او سحر ورقونات وتنجيم وما اشبه ذلك. بل يواظبوا دائماً قراءة كتب طاهرة روحية متخذة من اباء قديسين ومعلمي الكنيسة التقيين.

سادساً السنن الكنائسية ترذل مساكنة اهل الاكليروس مع النساء وتحذر من معاشرتهن حتى الاقارب. فلذلك يجب على القانونيين ان لا يساكنوا امرأة اصلاً اذا كانت عيشتهم مشاعة وكانوا ساكنين في دير مع الاسقف.

واما اذا كانوا ساكنين كل واحد منهم في بيته فلا يجوز لهم مساكنة امرأة اجنبية الا تكون بالدرجة الاولى والثانية من القرابة الطبيعية الدموية. ولا يستعملوا حجة الخدمة لهم مساكنة [3r] الجواري والخدامات حتى ولا في شيخوختهم الا بعد الاذن المصرح من الاسقف. ولا يتجاسر احد القانونيين ان يعلم النساء القراءة والكتابة والالحان الكنائسية الا بعد الاذن من الاسقف.

سابعاً الكهنة والشمامسة المزوجين كما يليق لهم الا يكونوا شككاً لاحد لئلا تهان خدمتهم. فكذلك لا بد لهم ان يدبروا بنيهم وبيوتهم جيداً لئلا يصدر الشك نفسه من قبلهم فيرجع الى والديهم.

وليحذروا من ان يسمحوا لنسائهم ان يمسن الآنية المقدسة او يدخلن المذبح المقدس باي علة كانت .

وليلاحظوا ان تكون محتشمة كسوة نسائهم واولادهم .

وان وجد من اولادهم من يناسب درجة الكهنوت الشريفة فليسعفوه بالارشاد الى العلوم اللازمة لهذه الدرجة بذاتهم او بواسطة غيرهم .

ولكن يجب على الاسقف ان لا يتنازل مع الهوا الذاتي ويسمح بغرض معاب ان تصير الكنائس بمنزلة الميراث حتى البنين الغير مستحقين يتخلفون بعد ابائهم الى الكهنوت ويمنعون المستحقين . بل الواجب هو ان يفحص من يتقدم الى الدرجات هل هو مستحق على ما توجب القوانين المقدسة ام لا . ولا يلتفت الى ان كان من نسل الكهنة ام لا .

ثامناً يجب على الاسقف ان يلاحظ على الدوام سيرة القانونيين ويوبخ ويأدب ويصلح ويقاصص على ما يراه مناسباً لمجد الله تع[الى] ويقضي الدعاوى التي تحدث بينهم والمنازعات والخصومات .

ولكيما يكونوا القانونيين محترمين عند الاسقف وعند الناس ويدوم احترامهم منهم فيجب عليهم ان يقدموا الاكرام والاحترام لبعضهم بعض كالواجب . وكل منهم يعرف مقامه وما يلزمه . ولا احد يشتم او يهين غيره بل يسعى بكل حرص في ما يلائم الاتفاق والسلامة مع اخوته جميعاً ويظهر لهم الكرامة بالقول والفعل .

تاسعاً ولكيما تتحصن سيرة القانونيين الكنائسية بالورع والقداسة الواجبة لدرجتهم يجب على الكهنة منهم ان لا يمتنعوا عن القداس كل يوم الا لسبب يوجب بمشورة الاب الروحي .

وكل قانوني غير كاهن يحضر القداس كل يوم ويتناول سر الاعتراف والقربان الأقدس اقله مرة واحدة في الشهر .

واما القانوني الكاهن فيجب عليه ان يقدس اقله كل يوم احد وعيد لازمة بطالته .

عاشراً من ارتكب من القانونيين زلة ثقيلة ظاهرة ضد وصايا الله تع[الى] او ضد وصايا الكنيسة . ثم نصح عن ذلك من الاسقف وابى عن قبول قوانينه وعقوباتها فليتجرب الى ايام معينة ويعزل عن خلطة الاخوة وعن دخول الكنيسة . واذا كانت العلائف موزعة على كل واحد منهم فليقاصص بمحاوة جزء منها .

وان كان مع ذلك كله رجع الى ارتكاب تلك الزلة الثقيلة او غيرها من الزلات الكبيرة فيجوز عند ذلك طرده من الكنيسة وليمحى اسمه من قانونها لئلا يفسد اخوته ويثقلهم بسيرته الردية . لكن لا يصير ذلك الا بعد اثبات الزلة المتقدم ذكرها وبمشورة الخوري والبردوط ورئيس الشمامسة ورابع. او ثلثة من المتقدمين في القانونيين ان كانت الزلة مما تقدم ذكره .

وامحو اسمه من قانون الكنيسة فلا بعد يقبل الا برضا الاسقف مع رضا كل القانونيين بنوع ان لا ينتقص له من من القرعة ولا واحد .

الحادي عشر اذا توفي القانوني فليعملوا على نفسه الجناز كالعادة والقداس الكبير . وكل كاهن فليقدم عنه قداساً . وغير الكاهن فليحضر القداس عن روحه . ثم فليقدس ايضاً قداساً كبيراً عن نفسه في يوم التاسع . والاربعين وفي يوم سنة وفاته .

الثاني عشر وليصر تذكار عام مرتين في كل سنة لاجل ارواح جميع القانونيين المتنيحين [3٣] وذلك مرة في شهر تشرين الثاني ومرة قبل ابتداء الصوم الكبير الاربعيني . وفي كل واحد من التذكارين المذكورين فليصر قداس كبير في الكنيسة .

ومثل ذلك فليصر تذكار عام مرتين في كل سنة لاجل ارواح الاساقفة المتنيحين ومرتين لاجل ارواح البطاركة المتنيحين . وفي كل مرة فليصر قداس كبير بحضور جميع القانونيين .

الثالث عشر الثياب الكهنوتية وكتب الصلوات الكنائسية بعد وفاة القانوني الكاهن والشماس فلتكن للكنيسة وليس لاحدٍ من اهله او اقاربه ان يتصرف بها .

واذا كانت عيشة القانونيين مشاعة فكل مخلفات المتوفي تبقى للكنيسة عالمية كانت او كنائسية .

الرابع عشر ومن حيث ان نجاح القانونيين او تقصيرهم في الكمال موقوف غالباً على اهتمام الرؤساء او على اهمالهم فلذلك يجب على الاسقف ان يجهد كل عنايته ويحرص حرصاً بالغاً في ان تُحفظ من الجميع حفظاً مدققاً هذه الرسوم والفرائض .

ولتقرى على روس الاخوة ظاهراً في الكنيسة بعد القداس او صلاة المساء مرة واحدة كل سنة في اول يوم من شهر كانون الثاني .

## الرأس الثالث
## في الخدم الكنائسية

اولاً يجب على القانونيين الذين تعيّنوا من الاسقف الى خدمة الكنيسة ان يتلوا كل يوم في الكنيسة السبع صلوات الفرضية الليلية والنهارية ويحضروا القداس الكبير .

ثانياً وليلتزموا بتلاوة السبع صلوات باوقاتها اي صلاة المساء والستار معاً وقت الغروب . وصلاة نصف الليل والصباح والثالثة معاً عند شروق الشمس . ويلحقوا معها القداس الكبير والسادسة والتاسعة .

ثالثاً واما في الاحاد والاعياد الجليلة . فيجب ان يصلوا صلاة نصف الليل في وقتها . ثم صلاة الصباح مع الثالثة قبل شروق الشمس . وكذلك صلاة الستار قبل النوم منفرقة عن صلاة المساء .

رابعاً والاحاد والاعياد الجليلة هي : عيد ميلاد الرب . وعيد الختانة . والغطاس . ودخول الرب الى الهيكل . وبشارة السيدة وميلادها ونياحها . وميلاد يوحنا المعمدان . وعيد بطرس وبولس . وعيد التجلي . وعيد الصليب : والاحد قبل الميلاد . واحد الشعانين مع جمعة الآلام . واحد القيامة . والاحد الجديد . وصعود الرب . واحد الخمسين . وعيد الكنيسة والكرسي .

خامساً يجب على القانونيين ان ينقسموا على قسمين . فالقسم الواحد منهم يحضر السبع صلوات والقداس كما مرّ في جمعة . والقسم الآخر في جمعة اخرى. وذلك من اول احد تشرين الثاني حتى الى الاحد بعد عيد العنصرة . واما من الاحد الذي بعد عيد العنصرة حتى الى الاحد الاول من تشرين الثاني فليقسموا الى اربعة اقسام وكل قسم منهم يخدم في جمعته .

سادساً واما في كل يوم احد وعيد لازمة بطالته فيلتزموا جميعهم بحضور القداس الكبير وصلاة الصباح وصلاة المساء قبل دخول الاحد والعيد وعند فراغه . وبلتزموا ايضاً جميعهم بحضور صلاة الليل في الاحاد والاعياد الجليلة المقدم ذكرها . [٤٣]

سابعاً وكذلك يلتزموا جميع القانونيين بحضور الاحتفالات الكهنوتية والحبرية التي تصير في كنيسة الكرسي في مدار السنة بموجب الرتبة السريانية.

مثل تبريك الماء في عيد الغطاس . وتبريك الزيتون في احد الشعانين . وزياح الصليب وتجدة احد المنصرة وما اشبه ذلك .

وكلما اراد الاسقف ان يرسم احداً في كنيسة الكرسي او يمنح سر التثبيت او يكرس شيئاً باحتفال فليلتزموا اقله اربعة من القانونيين ان يخدموه كالواجب .

ثامناً واذا دعت الضرورة ان يكونوا اثنين او ثلثة كهنة او اكثر معينين لرعاية الانفس لاجل كثرة الرعية فلتكن لكل واحد منهم جمعة ولصاحب الجمعة ان يباشر العمادات واكاليل العرسان ودفن الموتى وزيارة المرضى ومسحتهم ويلازم الكنيسة في جمعته من حين فتحها الى غلقها صباحاً ومساء .

تاسعاً ومن لم يحضر الصلاة او القداس في الوقت المعيّن فليقاصص من الاسقف او نائبه بخسارة جزء من العلوفة المعينة كعادة المكان بنوع ان العلوفة الشهرية نصفها يتوزع على الخدمة اليومية والنصف الآخر على معاش القانونيين . ومن النصف الاول تؤخذ حصص وتتوزع على خمسة عشر يوم وعلى كل يوم ثلاث حصص اعني القداس حصة واحدة وصلاة المساء والستار والسادسة والتاسعة حصة ثانية . وصلاة الليل والصباح والثالثة حصة ثالثة . ومعها تحسب حصة واحدة الاحتفالات التي تصير في ذلك النهار .

واذا كان القانوني مثل راهب عائشاً عيشة مشاعة ولم يحضر القداس او الصلاة في الوقت المعيّن له فليقاصص مقاصصة رهبانية بصوم او صمت او ركع او بعض صلوات وما اشبه ذلك من فرائض الرهبان .

عاشراً لا يجوز للقانوني ان يغيب عن كنيسته مدة مستطيلة الا لسبب داع عن اذن الاسقف او نائبه . والاسقف لا يستطيع ان يعطيه اجازة بالغياب الا لمدة ثلثة اشهر بالسنة . واذا غاب القانوني سنة كاملة بغير اذن الاسقف فليسقط حالاً من وظيفته .

ومهما غاب باجازة الاسقف كان او بغير اجازته . فلا بد ان يخسر من علوفته حصة مناسبة لزمن غيابه .

وقد يجوز للسيد البطريرك وحده ان يحلل للقانوني بالغياب عن كنيسته لمدة اشهر او سنين بغير خسارة العلوفة اذا ارسله في قضاء اشغال كرسي الاسقف او البطريرك او لاجل مصالح الطائفة .

الحادي عشر اما المرضى فلا يخسروا شيئاً لاجل غيابهم. ولكن فليلاحظ الاسقف او نائبه لكيلا يصير غش في هذا الامر.

الثاني عشر اذا كان حاضراً الاسقف او الخوري او البردوط فله ان يبدأ في الصلاة ويختمها. واما في غياب هؤلاء فذلك يرجع الى الكاهن صاحب الجمعة. وله ايضاً ان يقدس القداس الكبير. وكذلك الشمامسة فهم كل واحد جمعة بالدور في تكميل وظائفهم.

واذا غاب صاحب الجمعة كاهناً كان او شماساً لسبب داع او بغير سبب داع فيلتزم ان ينيب منابه من هو الاقرب اليه بالجمعة الاتية [٤٧]. والغائب يخسر حصة من علوفته بنوع ان خدمة يوم كامل تساوي حصة واحدة من الحصص المتقدم ذكرها.

الثالث عشر من كان متقدماً في القانونيين بالكنيسة فله السلطان على ترتيب الجماعة. ويجب على الجميع ان يقدموا له الطاعة بمنزلة الاسقف وهو يحرر اسماء الغائبين والصلوات والقداديس التي لم يحضروها.

الرابع عشر الحصص التي يخسرونها الغائبون فلتجمع كل ستة اشهر مرة واحدة وتتوزع بالمساواة بين جميع القانونيين سواء كانوا من الغائبين او من الحاضرين.

الخامس عشر فلتقم في الكنائس مجالس لكل واحد من القانونيين من هنا ومن هناك بعد كرسي الاسقف. وكل واحد يقف في مكانه ويمسك بيده كتاب الصلاة بنوع ان الكهنة تتقدم على الشمامسة. وفي الكهنة والشمامسة بعد الخوري والبردوط ورئيس الشمامسة. فالاقدم في الزمان فليكن اقدم في المكان الا ان كان صاحب الجمعة فيكون موضعه من الناحية الأخرى اذا كان حاضراً الاسقف او الخوري او البردوط.

السادس عشر فليلتزموا القانونيون ان يحفظوا حفظاً تاماً رتبة الكنيسة البطريركية في تلاوة الصلوات والقداسات وكل ما يختص بالرتبة السريانية.

وكذلك الاصوام والقطاعات السنوية. ولا يمتنعوا عن اكل البياض واللحم الا في الايام المأمورة قطاعتها من الكنيسة على العلمانيين مشاعة كانت عيشتهم او غير مشاعة.

السابع عشر الاحاد والاعياد الواجب على الاسقف ان يقدس فيها قداساً كبيراً بالثياب الحبرية فهي هذه. عيد الميلاد. والختانة. والغطاس.

ودخول الرب للهيكل . وعيد بشارة السيدة وميلادها ونياحها . وميلاد يوحنا المعمدان . وعيد بطرس وبولس . والتجلي . وعيد الصليب . وعيد جميع القديسين . واحد الشعانين . وخميس الاسرار . وجمعة الصلبوت . والسبت الكبير . واحد القيامة . والصعود . والعنصرة . وكذلك تكريس الكنائس والرسامات .

الثامن عشر وأما الآحاد والاعياد الواجب على الاسقف ان يقيم فيها الصلاة بالثياب الحبرية فهي هذه : صلاة المساء في الآحاد والاعياد المتقدم ذكرها . صلاة الليل والصباح في عيد الميلاد . والغطاس . والقيامة . والثلثة ايام قبلها . والصعود . والعنصرة . وميلاد السيدة وبشارتها ونياحها . وميلاد يوحنا المعمدان . وبطرس وبولس .

التاسع عشر وإذا كان غائباً الاسقف فينوب منابه الخوري .

العشرون وأما في باقي الآحاد والاعياد فلصاحب الجمعة ان يقدس ويقيم الصلاة .

. تحريراً في دير سيدة لويزه في [١٧] كانون الثاني سنة ألف وسبعمائة وسبعة وثلاثين . على يد يوسف السمعاني القاصد الرسولي . صح .

# بولس السادس والمعضلة الاجتماعية

## في رسالته «تقدّم الشعوب»

بقلم الاب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

ترفع الكنيسة صوتها لتنير الطريق وتتحدّى قوّات الشرّ مهما كانت وعلت. وتصرخ ألمًا عندما تشاهد آلام البشر وضيقاتهم وتحسّها: فتتدخّل اذاك في الشؤون الثقافيّة والاجتماعية والاقتصادية والسياسية: ورائدها الوحيد الدفاع عن الانسان الذي، في ضوضاء عالم يتطوّر بسرعة: يحلم في السيطرة على المادة ويُخاف ان تستعبده هذه المادّة بالذّات في استئثار الأنانية والاثرة. ويُخاف أيضاً بعد أن يكون العلم قد أفاض على البشريّة من خيوره ما يعبّر عن عظمة الانسان ونُبله: أن تُسبِّب له التقنيّة من ويلات الدمار والخراب أكثرها.

ولقد أثّرت على الاقتصاد الحديث الثورة الصناعية التي ما زالت تتطوّر وتتقدم منذ أواخر الجيل الثامن عشر. فما ان ادخلت التقنيّة الآلات المختلفة على الحياكة والنسيج حتى بدأت فترة تاريخية حاسمة للاقتصاد الذي نشهد اليوم: مع التغييرات المدهشة، نتيجة قوّة تلك التقنيّة وانتصارها.

امّا هناك عناصر غير هذه الثورة: لها اهمّيتها: ألا وهي جوّ التفكير الإجتماعي والسياسي والفلسفي في تلك الحقبة من الزمن التي شهدت ولادة النظام الذي يؤثّر قوة الفرد ونفوذه حتى على القوة الرسمية والحكومية. فنشأت إذاك الفكرة الليبراليّة التي تدين بالحرّية السياسية وتعزّز المبادئ الفردية في الحقل الاقتصادي والتي كانت تجهل أو تتجاهل أن المزاحمة: وإن شرعيّة بذاتها وخصبة، ينتج عنها عدم للمساواة والظلم: إذا لم يوجّهها تفكير اقتصادي صحيح، هدفه خير المجتمع.

ولذا فالاختبار التاريخي يدل على أنّ المُشكلة الاجتماعية وُلدتْ في إطار تطاحن بين الرأسمال والعمال. فانقسم المجتمع إذ ذاك إلى فئتين متعاكستين متنازعتين. كان لهذا التأثير العميق في حياة الأفراد والعيلة والجماعات الإجتماعية. اضطرّ الكنيسة لأن تقف موقفاً صادقاً وواضحاً أمام الأوضاع المؤلمة.

فكانت، سنة ١٨٩١، رسالة لاون الثالث عشر «الشؤون الجديدة». فيها رسم الحبر الأعظم المبادئ الرئيسيّة لتجديد وتنظيم إقتصادي اجتماعي يحترم الانسان في كرامته وحريّته. فكان لها الأثرُ الفعّال. وكانت تؤدّي إلى نتائج خيّرة لولا تصدّت لها تيّاراتٌ قويّة: فكريّةٌ وعمليّة. في الحقل الثقافي وفي حقل التشريع والسياسة الاجتماعية والضمان الإجتماعي. ولولا عملَتْ عناصر تخريبيّة على وقف فعّاليتها: الى أن صارت الفترة العصيبة بين سنتي ١٩٢٩ و ١٩٣٢: حيث عمّت البطالة: في البلدان الصناعية: العدد الكبيرَ من الناس: وحيث غاب عن تلك البلدان بالذات تنظيم الاقتصاد وتوجيهه. الآ أن العمال لم يكونوا وحدهم إذ ذاك ليتألموا من عدم وجود التوجيه الاجتماعي الواقي: إذ صار المزارعون ايضاً والمحترفون عرضة للاضرابات المخيفة.

=

ولمّا كان هذا التعامي عن خدمة الإنسان واضحاً: قام بيوس الحادي عشر يُعلن سنة ١٩٣١، في رسالته «السنة الأربعين»، عن النتائج الايجابيّة التي وفّرتْها للعالم رسالة البابا لاون الثالث عشر: إذ الحّت على ضرورة العلاقات الطيّبة بين الرأسمال والعمل. وأخذ بعد ذلك يرسم الطريق الجديدة لسياسة اقتصادية تستلهم لا نظريّة المزاحمة الاقتصادية: بل مبدأ العدالة الاجتماعية. ففي التقلّبات التي عانى منها المجتمع الكثيرَ من الاضطرابات، والتي كانت تؤثّر على النّظام الاقتصادي: تطوّرت التقنيّة بسرعة: وتكاثرت المواصلات ووسائل النقل والإعلام. وما كان ذلك الا ليظهر البون الشاسع بين متطلّبات تكاثف الشعوب وبين تحقيقها العملي: على الصعيد الدولي. فبدا إذ ذاك الفرق بين الشعوب المتطوّرة والشعوب النّامية، مع ما لهذه الأخيرة من سبل قليلة للعيش بالنسبة للسكان: مع ما تقوم أمامَها من حواجز تمنع الهجرة: ومن الحدود التي كانت تقيمها البلدان المتطوّرة الثريّة أمام الاستيراد من البلدان الفقيرة: فحصل اصطدام عنيف بين الرأسمال والعمل: اصطدام كانت تُعطيه المعضلة الإجتماعية بادئ ذي

بدء لونه الخاص : فتطوّر الى اصطدام جديد بين الشعوب الغنيّة والشعوب الفقيرة . ولم تخفّ هذه الظواهر المؤلمة على الكنيسة : فرفعت صوتها وأنّبت ووجّهت النصائح البنّاءة .

وفي الواقع : قبل ان تنتهي الحرب العالمية الثانية : أعطت الكنيسة المعضلة الاجتماعية أبعاداً جديدة : أبعادها العالميّة في رسائل وإرشادات بيوس الثاني عشر مع توجيهات وطرق ايجابيّة لمعالجة الموضوع.

إنما لم تكن السنوات التي تبعت تقلّص الاستعمار وشهدت ولادة الأوطان الجديدة المستقلّة الاّ لتدلّل بوضوح على الفروق القائمة وعلى عدم التساوي في المعيشة عند الشعوب .

فقامت إذ ذاك المنظمات الدولية والأوطان بمفردها وبمجموعة منها: تتكاتف للعمل على سدّ الثغرة هذه : وعلى القيام بمبادرات تحقّقها في سبيل البلدان النامية . بيد أن النتائج لم تكن مرضيّة ثابتة أمينة . فكان على الكنيسة إذاً أن تجابه الأوضاع بما جمعته من اختبارات ومعلومات جديدة وحديثة عن المعضلة الإجتماعية وان تُعلن للمؤمنين ولغير المؤمنين ما بوسع المسيحيين أن يُعطوا عالماً في ذعر وتضعضع .

من هنا نبعت رسالتا يوحنا الثالث والعشرين : « أمّ ومعلّمة » « وسلام على الأرض » .

ففي الأولى قال الحبر الأعظم إن الكنيسة هي الأمّ الحنون لجميع ابنائها الذين هم ابناء الآب السماوي : تحافظ على الحقيقة الموحاة وتعمل على استثمارها بتطبيقها على الواقع في كلّ زمان ومكان ؛ وبخاصة في ايّامنا الراهنة .

امّا في الرسالة الثانية فدعا يوحنا الثالث والعشرون الى ذلك السلام الباطني الذي هو أساس السلام بين البشر. غير أن على الانسان أن يحافظ على هذا السلام بواسطة المؤسّسات التشريعية والسياسيّة ، الوطنية والدولية: إذ به تزول العداوة بين الغنيّ والفقير ويتكوّن تكاتف صادق بينهما لخير الجميع .

٥

- إنما نعلم كلّنا أن الواقع المؤلم لعدم المساواة بين البشر ليتضح اليوم للرجة أنه يجعل السلام في خطر. وهذا ما حمل قداسة البابا بولس السادس على أن يُعلن للعالم قاطبة في رسالته « ترقّي الشعوب » التي نحن في صددها:

وبكلام ينضح ألماً وأملاً في الوقت عينه : ما هي عليه اليوم تلك المشكلة الشائكة ـ المعضلة الاجتماعية .

•

يعود البابا مراراً الى ان البشرية اليوم على مفرق طرق وانه لمن الواجب على ضمير كل ذي ارادة صالحة ان يهب للتكاتف مع اخيه في عمل موحد يعزز تقدم الشعوب ـ وخاصة تلك التي تعاني داخلياً وخارجياً المعارك القسية في سبيل حرية رزحت تحت وطأة الجوع والمرض والجهل . وما عاد الانسان بعد ذلك سوى شيء بين الأشياء لا تميزه عنها ميزة انسانية . ففي ايام مليئة بالتطور العلمي يريد الناس اليوم مشاركة أوسع في ثمار التمدن ويتوقون إلى تقييم أجدى لصفاتهم الطبيعية الانسانية وليس الى ذلك من سبيل الا في التطور الاقتصادي والاجتماعي والعقلي ، اي في تطور انساني كامل ـ هو الطريق الوحيدة التي يجب اتباعها ـ هو الطريق الوحيدة الخليقة بالانسان ـ هو وحده أساس السلام الحقيقي .

•

لن أتبع قداسة البابا بولس في تحليل رسالته الثرية بنداً بنداً ، انما اود ان اقرأها كلها من هذه الناحية الاساسية التي تعطيها معناها ومغزاها : الإنسان محور التفكير وأساس العمل .

هذه النظرة الى الانسان بكامله لا تنبع من اهداف سياسية او تقنية محض : ولا من غايات اقتصادية : انما يريد فيها البابا العودة بالانسان الى المعطيات الاساسية التي لها في حياته أبعاد بدونها تسود الآفاق وتظلم القلوب . ولذا فاذا تكلم الحبر الاعظم على ترقي الشعوب في المعنى الذي نوهنا عنه ـ فانما يفعل ذلك مستلهماً كلام المسيح ومحبة الله للانسان الذي خلقه على صورته ومثاله وجعله شريكاً له في هذه الحياة الدنيا ليبني عالماً على صورة ومثال من عليه ان يعيش في هذا العالم فيكرسه ويعطيه امارات وجه المسيح لخلاص الانسان نفسه . وليس بامكان الكنيسة ان تعطي الانسان نوراً ليفهم نفسه ، وزخم عمل ليستثمر كل امكاناته : وليس بامكانها ان تقوده الى الباطن ليصغي الى صوت الاعماق التي فيها يسمع صوت الخالق ، ما لم تعد مرات متأملة كلام ربها ومستخلصة منه لإنسان اليوم ما يسانده في المسيرة الأرضية ويعطيه فرح القلب وغبطة الحياة .

•

من قمة المرصد الذي يسكنه البابا . وهو يتطلع الى عالم يتخبط في مشاكل التكنز والعمل وفي عجعجة التغيرات والآمال . احب بولس السادس ان يقول لنا الاسباب التي حدته : بعد الاختبار . على الكلام . وبعد ذلك يعود فيحلل الانسان في جوهره وطبيعته . وينتهي فينادي البشرية كلها طالباً الى القسم الصغير منها ان ينفتح قلبه بعيداً عن الأنانية والاثرة . ويطالب القسم الاكبر منها بالقناعة الجدية والمحبة الصادقة ـ فيلتقي كلاهما إذ ذاك في معانقة أخوية وتجاوب عميق وتكاتف نحو الخير في سبيل بشرية تتألم وتتأمل .

*

الظروف المؤاتية للرسالة البابوية والحاجة الى كلمة يُهتدى بها

## ١ ـ الفكرة الاولى : للانسان غاية فيها تلتقي حياته الارضية وحياته الروحية دونما تفرقة

« ... أمّا النور الحقيقي الذي ينير كل انسان فكان آتياً الى العالم » (يوحنا ١/٩) . هي الكلمة التي تجعل الانسان في هدي مستمر : لو أراد ان حياته كلها ، ومصيره الى الغاية لن يفهمها الا بنور الكلمة المتجسّد . وكذلك البشريّة باجمعها : فانها لن تفوق من غفوتها ولن تتفوّق على الأثرة التي تفكّك رباطات الإلفة والمحبة بين افرادها ، وإن كانت الفروق عظيمة عرقية او ثقافية وغيرها ، الا بهدي من هو النور والطريق والحق والحياة . والمسيح الاله ، منشئ الكنيسة أودعها رسالته وقوّاها على القيام بها لتحمل الى العالم بشارة الخلاص وتعلن للانسان ، اينما كان : ان الله اراده اخاً للانسان اخيه : وان البشرية وحدة ، خلقها الله وهو غاية مصيرها .

وما علاقة هذه البشارة بالوحدة والتفوّق على الانقسامات بتلك الرسالة الروحية التي اقام المسيح رسله دعاةً لها وشهوداً لتحقيقها ؟

لا ينقسم الانسان الى ارضي وسماوي . فاعماله الارضية كلّها تسبة الى السماويات : واعماله الروحية لن تتم الا على الارض في الجسد والمادة . طالما الانسان في غربة عن الوطن الحقيقي الواحد . ولذا فاذا ما قالت الكنيسة كلمتها في الانسان وعمله الأرضي ، فانما هي تُصغي الى رسالتها وتعمل بمتطلباتها حسبما يعبّر عنها الانجيل بوضوح تام . وهذا ما قاله الحبر الأعظم في خطابه الفصحي سنة ١٩٦٧ عندما قال : « ربما قد حان الوقت لنقول

كلمتنا المتواضعة . كلمة الأمل . لا الأمل الديني فحسب : بل الأمل الاجتماعي . لا الأمل الأرضي فقط بل الروحي ايضاً . وليس ذلك فقط للذين يؤمنون بالمسيح : ولكن للناس أجمعين » .

فلا غروَ إذاً : فان الكنيسة اذا ما قامت بخدمة الانسان : فانّما تعمل بوحي الانجيل . إذ انها عبثاً تريد نشر كلمة الحياة التي تجسّدها في اوضاع الانسان وحياته واضطراباته وافراحه . فابن الله ــ الكلمة صار جسداً وحلّ فينا وأخذ كل ما هو لنا . ما عدا الخطيئة ــ ليعطينا ما له ويؤلّه الانسان ويُعيد اليه روح التبنّي الذي كان قد غاب عنه في الخطيئة وفي الابتعاد عن الله .

ولهذا التقى الكلمة ــ الاله مع ما في الانسان من عمق . التقى مع ما فيه من توق وشوق إلى التسامي . فانسان اليوم الذي يصبو الى ان يكون الهاً ؛ وان يرتدي بصفات إله : القدرة والعظمة ، والذي يودّ ان يصير الانسان الكامل : فيا هو الكلمة يقول له ان الانسان الكامل باستطاعته ان يتمثل به وان لا طريق له الى الكمال المبتغى الا بمروزه به . فطموح الانسان تمّ في الكلمة المتجسّد . وهذا احسن ما للايمان اليوم أن يُعطيه لانسان اليوم . وبهذا يكون قد أعطى لعمل الانسان معنى ولتوقه غاية ولتساميه هدفاً .

وفي هذا التوجيه تصير كلمة الكنيسة هذه ورسالتها في ترقّي الشعوب نبراساً يُقتدى به وعلامة تدل على الطريق . فهي تودّ ان تكون في قلب المعارك التي يخوضها الانسان : تودّ ان تحمل العالم ليكون في ما تبثّه له من شرائع وما تهديه اليه من حياة فيحيا ذلك العالم الذي تهيمن عليه المحبة والذي فيه يتكاتف إخوةٌ طالما فصلتهم الأثرة والانانية وابعدتهم عن بعضهم غطرسة السلطة والتسلّط . ولهذا فهي ترفع صوتها عالياً داعيةً اولئك وهؤلاء الى العودة الى الباطن : الى التفكير والتبصّر ، مناديةً الانسان ليصير اكثر إنسانية ، صارخةً بكلّ ما لها من قوّة في صحراء هذا العالم حيث التنافس يسكت صوت الضمير ليعود الانسان الى نفسه والى ما فيه من ثروة في الاعماق ويعود ايضاً الى الإنسان أخيه : فيحمل اليه لا كلمة الذلّ والانتصار ، كلمة الحقد والضغينة ؛ ولكن كلمة التكاتف والإلفة والمحبة لبناء عالم اكثر إنسانية .

وبهذه الدعوة تكون الكنيسة قد أصابت هدف وجودها على الارض : الا وهو خدمة الإنسان الذي تحترم وتجلّ ، ذلك الإنسان الذي خلقه الله

على صورته ومثاله واقتداء المسيح الاله بتجسده وموته على الصليب وانتصاره على الموت . فعلى غرار المسيح يجسّها في الانسان كل ما له وكل ما هو منه حسبما اراده الله : افراحه افراحها . آلامه آلامها . فهي تسانده كي ينال تفتحاً كاملاً فتعرض عليه ما هو من كنه وجودها ورسالتها ومن كنه الانسان وهدفه : نظرة كاملة لا جزئية الى الانسان والبشرية في سيرها إلى الخالق على أرض اكتنفها الغموض وصارت خالية خاوية . لا معنى لها لولا نور الايمان ينير معالمها ويعيد لها الرجاء في ذلك الذي أتى ليخلصها والمحبة الصافية .

## الفكرة الثانية – على الانسان للوصول الى هذه الغاية ان يتفوّق على نفسه . وفي هذا التفوّق معركته الأساسية

ما من احد ينكر على الكنيسة أنها تتوحّد في تفكيرها وحياتها حول المسيح منشئها ومصدر حيوّيتها : تستلهمه في أعمالها وتعود اليه دوماً لتتعلم منه كيف تكون في هذه الارض مكمّلة لرسالة الكلمة المتجسّد . ولهذا فليس لها من عقيدة خاصة بها ولا من فلسفة تُعطي الانسان بعض التوجيهات العقلية والاخلاقية . انما عقيدتها المسيح وليس الاّ من تفتش بقربه عن آفاق تطبيقية تشرح الآفاق الالهية والانسانية التي اتاها بها المسيح لاحقاق ملكوت الله على الارض بواسطتها . فالكنيسة اذاً تعمل الانسان على التعرف في المسيح الى من هو اصلاً والى ما عليه ان يصير في تطوّره الانساني الكامل . وهذا التطوّر ليكون صحيحاً وبعيداً عن الفساد والغلط ، عليه ان يحمل الانسان على الاندماج الكلّي بالمسيح فيتفتح اذ ذاك ويتوصّل الى انسانية تتسامى فوق الترّهات وتُصبح في امان من كل سفسطات فلسفيّة تود ان تحصر الانسان على نفسه فتجعل منه غاية التطوّر الاقتصادي ليس الا ، او بالحري تجعل منه ذلك الذي يوحي بالتطور الاقتصادي : لأنه من الخبز وحده يحيا .

والانسان لن يصير اكثر انسانيّة الا بالمسيح وما يعطيه اياه المسيح من قيم تسانده في حياته الدنيا وتساعده على الاّ يهبط أو ينزلق إلى مهاوي الفراغ ، واي فراغ اكبر من ذلك الذي يحدّد الانسان بالبطن وبالخرنوب ، كما كان يقول بولس الرسول عن الانسان الارضي الذي لا هدف له في الحياة الا الارض .

ومن بين تلك القيم الايمان الذي يحمل الإنسان على صفاء حياة وأمانة لله وللتوق العميق الذي يصرخ في الاعماق ان «خلقتنا يا الله. وسيظل القلب حائراً الى ان يثبت فيك» على حد قول القديس اغسطينوس.

ومع الايمان المحبة التي تجمع حول المسيح كل ابناء البشر ليشاركوه عملياً في بناء الملكوت.

وهاتان الفضيلتان تعطيان الإنسان معنى حياته وتجعلانه يتسامى دوماً الى فوق، إلى المطلق، حيث يرتاح إلى نفسه ويشاهد الله في عطاء مستمر لا ينضب معينه اذ الينبوع هو الله والمصدر الأوحد هو الخالق.

ويشعر اذ ذاك بان الايمان والمحبة هما ايضاً على تطوّر في حياته: يقتضيان منه التجرّد ونكران الذات والجدّ المتواصل الذي به يصير الإنسان انساناً حقاً بعد أن يكون احتمل الألم وذاق المرّ بمحبّة في سبيل إخوة له؛ ليقود العائلة البشريّة بكاملها إلى التقدّم. وفي هذا الجهد يختبر الإنسان مدى التسامي الذي هو مدعوّ له: فيتجاوز دوماً الحدود التي وصلها الى انطلاقة أوسع، وهذا هو الترقي الصحيح، الذي يجعل من الانسان مصدر اخوة وعلامة العناية الالهية بين اخوة له.

## الفكرة الثالثة – للانسان محور تفكير الكنيسة في صلته مع المحور الأوحد: المسيح الانسان الكامل

وانّى للكنيسة ان تهتمّ لهذه الدرجة بالانسان؟ انّى لها أن تعير تطوّر الانسان وترقيه وتقدّمه ذلك الاهتمام. اليس في ذلك خوف من ان تنحصر في هذه العناية وتضرب عرض الحائط بكل ما في الانجيل من دعوة الى التطلّع الى فوق، الى الله.

هناك، ولا شك، خطر البقاء على صعيد بشري، إنساني محض. انّما الكنيسة بادئ ذي بدء: اذا اعتنت بالانسان فما ذلك الا فيض من رسالتها، وأمانة في عنقها، تقتدي في ذلك بالمسيح وتتجسّد في أوضاع تكرّسها وتقدّسها وتعلّم ما هي للانسان. انّما لا تقف عند هذا الحدّ بل تتجاوزه وتكشف للانسان عن الوسائل التي تسانده في تحقيق غايته وفي السير بالبشرية الى الامام. تكشف له عن حقيقته وعن سموّه وعن عظمة هدفه حسب ارادة الله وتسير به صعداً. ولكنّها لا تدّعي أن لها حلولاً

سياسية أو تقنية وخاصة في هذا العصر التقني. وكفى الانسان ذكاء ومهارة ليبعد حدود المعرفة كل يوم الى اقصى ما يمكنه: فهي تصيب في الإنسان متطلباته الأساسية: مصاحبته تمسيح وخلاصه. وهذا فالحلول التي تعرضها لترقي الانسان وبالتالي لترقي الشعوب، إنما هي على صلة وثيقة بهذه المتطلبات دون غيرها. تعرض - في صنتها بالعالم - حلولاً تخدم تقدم الانسان ووحدة البشرية. وفي ذلك تحسس الكنيسة كل ما يبعد الانسان عن نفسه وعن إخوته؛ كل ما يسجن فيه حقيقة الله وكلامه: وفي الوقت عينه كل ما فيه من طموح وتوق. فالكنيسة على حد قول المجمع المسكوني في دستوره عن الكنيسة، هي سر، اي علامة ووسيلة للاتحاد الوثيق بالله، وعلامة ووسيلة للوحدة بين بني البشر.

## الفكرة الرابعة — وحدة البشرية

يستنتج مما تقدم ان من يعمل على تحقيق وحدة البشر فيما بينهم ومع الله: يعمل في سبيل التقدم الشامل. اي في سبيل كل انسان وفي سبيل الانسان بكامله. ومن يحمل الانسان على ان يتقدم دوماً في انسانيته وعلى ان تصير الاوضاع التي تعيش فيها البشرية اكثر ملاءمة لطموح الإنسان وتوقه الى التسامي: يعمل ايضاً في جذبه الى الله. وأخيراً من يقود الانسان الى التمرس بمسؤوليته الشخصية والى العمل على نمو البشرية ونموه الذاتي، فهو يحرره ويجعله شريكاً فعالاً لله في بناء المدينة الارضية: وبذلك يعمل على توحيد ابناء العائلة البشرية بأسرها.

إلى هذا ترمي الكنيسة في عملها كله وهي تشهد أن الانسان هو امل الله وموضوع اهتمامه، اذ أقامه حراً، يخاطبه ويجعله شريكاً له ويتباده ويوقظ ضميره بواسطة كنيسته لكي يتعرف الى بنوته ويعمل بها؛ اذ انه اوسل ابنه الوحيد الذي به كون كل شيء في السماء وعلى الأرض، ذلك المسيح الخادم والمتألم: ذلك المسيح المنتصر على الموت بجامع الكون والبشرية كلها.

فعلى الكنيسة اذاً ان تشيد للامل الذي لله في الإنسان. دورها في ان توقظ حريات مسؤولية.

هي المبادئ الأساسيّة التي تُعطي الترقّي وجهاً وضوحاً سامياً وتحدّد صلته برسالة الكنيسة التي هي على الارض تتميم لرسالة المسيح. انما علينا الآن أن نلج كلام قداسة البابا بولس لنحلّل بدقّة اكبر معطيات هذا الترقّي.

هناك بلاد تعاني الجوع والبؤس ومصائب الحياة العديدة. اما لفقرها واما لكثرة سكانها واما للسببين معاً. وهذا الجوع يكوّن اليوم صرخة تهزّ ضمائر البشر. وبخاصة تلك التي تهبّ من داخل البلاد المتخمة التي تتصرّف بالمال وكأن المال لها وليس لتخفّف عن الانسان ما يجعله يرزأ تحت ثقل الفقر والعوز ويمنعه من ان يكون انساناً حقاً، اذ هو شبيه بالحيوان يستعطي ولا ينال ويعود الى درجة انسانية منحطّة لا يتميّز فيها عمّا دونه في الخلائق. وهذه الصرخة تجعل الكنيسة اليوم ترتعش حزناً وامتعاضاً وتنادي الانسان لينظر الى اخيه الانسان دون مواربة او انانية او حبّ التسلّط. فانهما يشتركان في الانسانية نفسها وهي التي تخلق بينهما صلة عميقة تتسامى فوق الأنانية القتّالة.

لهذا فان البابا يدعو من تكاثرت الثروات بين أيديهم الى العودة الى الضمير، والضمير اليوم أمام بؤس الكثيرين ليلوّي في اعماق البشرية يستحلفها الاّ تترك من بهم فقر وجوع بل ان تساندهم في الانعتاق منه وفي السير نحو انسانية أكمل ومسؤولة.

والكنيسة إذ تصرخ عالياً مرارة الزمن تقول للانسان ان الترقي والعمل من اجله جزء لا يتجزأ من دعوته الأصيلة. والانسان الذي لا يتطوّر ولا يتقدم ولا يساعد الغير على النموّ والتقدم بوضع امكاناته كلها: أدبية او عقلية او جسديّة، في سبيل انجاح أخيه الانسان فان هو الا ذلك الذي يُسهم في تدهور الكون والبشرية: في تدهور انسانيته بالذات. وقد كُتب له ان يساعد البشرية وان يجعل من الانسان أخيه رجلاً يعزّز وينمو، أن يجعل منه انساناً حقاً.

إنما ليست المساهمة فقط في المادة والدنيويّات. المساهمة في انسنة الانسان تقوم ايضاً على خلق جوّ من الحرية والمسؤولية. فهناك جهود لاستتباب العدل والعدالة والمشاركة والمحبّة إلى أن ينعم كل انسان والناس كلّهم وكل بلد ويصبحوا العامل الذاتي لتقدمهم وترقّيهم. اذ ليس من المعقول أن ينعم فريق من البشر بالحرية ويحرم منها القسم الأكبر من

البشرية دون ان يُعطى الوسائل الملائمة للانتصار على الجهل والعوز والفقر والتحرّر من ربقة الجوع فيسلم إذ ذاك الانسان ويسير إلى غايته فرحاً.

وعلاوة على ذلك فان حرية الانسان ليست فقط اقتصادية. الحرية تشمل الانسان بكامله. شرعيّ ان يسدّ الإنسان حاجته. شرعيّ ان يستعمل الوسائل لذلك. شرعيّ ان يدّخر من المال ما هو بحاجة اليه ويستخدم الباقي لمشاريع يفيد منها المجتمع. امّا التفتيش عن الثروة فقط يقوم حاجزاً أمام نموّ الكيان والجوهر وعظمة الانسان الحقيقية. اذ القيمة هي الانسان. وغاية الترقي ان يخدم الانسان والمجتمع والمدنيّة والقيم الروحية: لا سيا لقاء الإنسان بخالقه في المسيح، الانسان الكامل؛ لا سيا ايضاً لقاء الانسان بنفسه وقد صارت القيم العليا حليته: من حبّ وصداقة وصلاة وتأمل. وبهذا يتم الترقي الذي ليس سوى العبور من اوضاع اقل انسانية الى اوضاع اكثر انسانية.

امّا على كل فرد من افراد المجتمع الذي يعمل لتقدمه الشخصي ان يعلم حق العلم انه بتكاتف مستمر مع اخيه الانسان، شاء ام ابى. فالبشرية وحدة متراصة. فمن يعمل على التقدم، مسؤول عن تقدم اخوته في الانسانية. وأن نرى اليوم شعوباً باكثرية سكانها ترزح تحت وطأة العوز والجوع، فما ذلك سوى الدليل على عدم تقدم اجتماعي وادبي وروحي عند الشعوب الثريّة. فالمسؤولية جماعيّة ولن يكون الترقي كاملاً الا اذا كان في تكاتف الفرد مع أخيه، والبلدان مع بعضها. ومن هذا التكاتف ينبع توجيد صاف للحياة الدولية بأسرها.

من الطبيعي ان يبدأ بالعمل بهذا التكاتف الأفراد والجماعات والبلدان التي تفيض عنها الثروات فيوجّهوها الى غيرهم ويعزّزوا بهذا عالماً اكثر انسانية للجميع؛ حيث على الكل ان يعطوا وان يأخذوا دون ان يكون تقدم الواحد حاجزاً أمام تقدم الآخر.

ونكون هكذا قد سرنا الى خلق الأجواء حيث لا تفرقة عرقية او جنسية او دينية، يعيش الانسان حياة انسانية كاملة؛ حرّة من كل عبودية خارجية في عالم حيث كلمة الحرية ليست كلمة فارغة.

٥

التقدم مرتبط بالمصير الانساني، وهذا المصير متعلق بالتقدم والترقي. فا العمل للعبور من الشكليات والكلام الى العمل والنتيجة الفعالة.

يتطلّب هذا الترقي تغييرات كثيرة وتجدد الاعماق. وبما أن مشكلة الانسان تطرح اليوم في جوّ من التوتّر والمعارك الايديولوجيّة. فمن الحكمة العجلة في العمل وفي سدّ الحاجة الى الحلول. وعلى كل منّا ان يتساءل اذا ما كان مستعداً لمشاركة أخيه الانسان في إنماء الإنسانية. أيكون كل منّا من يناد التقدم أي ممن يوقظون الضمائر. في سبيل خدمة البشرية والصالح العامّ. انما يعتري الإنسان في القيام بواجبه هذا شيء من الذعر اذ ليس بامكان فرد ان يعمل اليوم وحده: وابعاد البشرية أبعاد كونيّة. فعلى المجتمع بأسره ان يتجدّد: على الدولة ان تخوض معركة الانسان وكرامته تتحسّن الاوضاع وتجعلها اكثر انسانية: وتتعاطى مع البلدان الأخرى لتجعل التوجيه الاساسي في المعاملات توجيهاً خيّراً يعتبر فيه الانسان لا خادم الاقتصاد بل غايته، ويعتبر الاقتصاد خادم الانسان في ترقّيه. ولهذا يعتبر من الواضح ان التملّك على الخيور الأرضية خلاقٌ بذاته ولكن في خدمة الجميع. فتصبح الصناعة الضرورية للنمو الاقتصادي وللتقدم الانساني علامة وعاملاً للتقدم والترقي.

انما الوعي الوطني يقضي بان يصبح كل شعب من شعوب الارض اكثر انتاجاً فيعطي بنيه مستوى حياة انسانية حقاً ويسهم في تقدم البشرية بتعاون اعضائها.

إذ ذاك يؤول العمل الجماعي المنظّم الى توزيع عادل لخيور الارض والى تنمية الثقافة ببرامج وتوجيهات تعطى على الصعيد الدولي.

•

تتطرّق الرسالة البابوية بعد ذلك الى مشاكل دقيقة فتردد مع توما الأكويني وبيوس الثاني عشر وعلماء الاجتماع المسيحيين ان للملكيّة صفتها الاجتماعية وغايتها الاجتماعية: فتنتقد الليبرالية في الاقتصاد والقواعد المتّبعة في التبادل التجاري والحرية في استعمال العائدات: اللّهمّ اذا لم يكن في كل ذلك مبدأ اخلاقي يوجّه وينسّق. فكل خيور الأرض هي في خدمة الإنسان، في خدمة تفتّحه الشامل وفي خدمة الناس اجمعين دونما تمييز. ومن الضروري ان يحرّر الانسان من كل عبودية تنتج عن الملكية والرأسمال والليبرالية. وما تبقّى من حقوق: حق الحرية في التبادل الاقتصادي وحق الملكية فانها تخضع لهذا المبدأ الأساسي وعليها الاّ تعرقل المساعي لتحقيقه بل ان تؤاتيه. ومن الضروري ان تُعاد كل هذه الحقوق الى غايتها الاولى.

فالملكية الخاصة ليست حقاً مطلقاً غير مشروط وليس لانسان ان يحتفظ لنفسه بما يتجاوز حاجته عندما يرى أناساً في العوز .

والاقتصاد ليس للكسب والمزاحمة بين المتنافسين . غاية الاقتصاد خدمة الانسان .

وقواعد التبادل التجاري الحرّ ليست وحدها تلك التي توجّه العلاقات الدولية . عليها ان تخضع للعدالة الاجتماعية : وذلك بان يدفع الثمن العدل للمواد الاولية التي تنتجها البلاد النامية . وبان تثبّت بين الشاري والبائع مساواة في النفع بعد ان تكون ثبتت بينهما مساواة في الحوار والمعاملات التجارية .

امّا ما لا يجوز أن يغرب عن بال هو ان ما يفيض في البلاد الثريّة من الخيور يجب ان يقدم للبلاد النامية . ولا يسمح لبلد من البلدان الثرية ان يبذّر . فالضمير السليم يأنف من التبذير اياً كان . على صعيد الغطرسة الشخصية او الوطنية او للتسلّح .

لن يصبح الانسان انساناً كاملاً الاّ اذا انفتح على آفاق الثقافة والتربية . فمن برامج تدرس وتعرض وتحقّق الى احترام الموجود من ثقافة ومدنيّة عند شعوب أكلها العوز المادي ، الى تشجيع ما يظلّ : حتى بعد قرون : بدائياً ليتطوّر وينضج ، كل هذا يساعد الجميع على بناء مدنية عالمية : تتكاتف فيها الإرادات الصالحة والتي تنبع من احترام الانسان لاخيه الانسان ومكالمة بينهما أساسها الاخوّة والمحبة . إذ ما معنى الاقتصاد والتقنية والعلم الّم يوضع هذا كله في خدمة الانسان ليكتمل ويُثمر ثماراً يانعة يهيىء للاجيال الطالعة عالماً تسوده الإلفة والتكاتف المستمرّ .

ولكن أينجح الانسان في هذا ؟ أليس بحاجة لتساند جهوده الى مؤسسة عالمية تضمن ، بقوة القانون والتشريع ، تطلّع الانسان الى فوق مع اخيه الانسان وتجدّد باستمرار انسنة البشر في سيرهم الى الكمال .

خاتمة

أنشتم من خلال هذه الافكار التي عرضنها والتي هي أفكار البابا بولس السادس في رسالته «تقدم الشعوب» ميلاً إلى الشيوعيّة ام إلى الاشتراكية المتطرّفة ؟

إن المناحي النظرية : في القسم الاوّل من هذا المقال : على الانسان وعلى غاية حياته : وعلى صلته العميقة : الكيانية بالمسيح التي يقوم عليها اذا ما عاشها حقاً في واقعه اليومي : اكبرُ تقدّم وتطور وترقي : ليُبعدنا كل البعد عن الشيوعية الملحدة التي تنكر وجود الله ولا تُعطي الإنسان أبعاده الروحية : تلك الأبعاد التي هي حقيقة الانسان. وعلاوة على ذلك فان الشيوعية : وإن اعطت الاقتصاد حلولاً وافية . فانها لتظل عاجزة عن حل الغاز الحياة ورموزها : عن اعطاء الانسان معنىً لحياته : ذلك المعنى وتلك الغاية التي يتوق اليها الانسان والتي لا يجدها في الخرنوب الذي يملأ جوفه ولكن في كلمة الله المتجسد الذي تُعطيه الكنيسة للبشر نوراً وهدياً .

ولكنّ هذا لا يعني — وقد نوّهنا بذلك سابقاً — أن الرسالة البابويّة لا تعترض على أوضاع فيها ظلم وجور . انما الاعتراض ليس سلبياً وهدّاماً : ولكنه يدعو الى البناء ، بناء عالم حيث يستطيع كل انسان ان يعيش حياة إنسانية كاملة : وحيث الحرية ليست كلمةً فارغة . والترقي يقتضي تبديلاً جذرياً : ثورة اساسية تقوم على الإنابة الى الله وعلى المشاركة وعلى الحق. فالمشكلة إذاً هي مشكلة روحية سياسية قانونية وادبيّة .

واذا ما كان على المسيحي وعلى كل ذي ارادة صالحة ان يحارب الفقر وان يقاوم الظلم : فما ذلك الاّ لأن عليه ان يعزّز التقدم الانساني والروحي: اي خير الانسانية الشامل . اذ السلام ليس فقط في انعدام الحرب . السلام يُبنى يوماً بعد يوم : وذلك في تحقيق نظام أراده الله .

وهذا البرنامج ليظلّ نظرياً وفي عالم الخيال لولا نفوذه الى صعيد العمل . دقّت ساعة العمل وحان الوقت . ان حياة العديد من الاطفال الابرياء والتوصّل الى اوضاع انسانية في عيل هجرتها الكرامة لكثرة فقرها ، كل ذلك يدلو في خطر التم يهيب الانسان الى نصرة الانسان اخيه .

إنّما قداسة البابا لم يعط برنامجاً للعمل . وهذا لا يدخل في نطاق رسالته.

فهو يدعو الى الحوار: الى التبادل والاتفاقات والمعاهدات الدوليّة والى القوانين العادلة والى العمل المشترك والمنسّق: في روحانية عالية. ومآل هذا كلّه تكوين التاريخ البشري اليوم.

واذا كانت القوة في عصرنا الراهن تجربةً للانسان في عالم جامد حيث امتيازات البعض لا ترضى عن هذه الاوضاع بديلاً. وكأنها صارت بمثابة التحدي للآخرين؛

اذا كانت القوة ميزة عالم تكاد تهجره روح التناغم: فهناك امكانات يستطيع بها الانسان أن يخلّص: فيبدأ بتنظيم عالم حسب أسس صحيحة عادلة: ببناء عالم انساني حقاً. وبهذا لا تعود البشريّة التقهقرى الى عصور مظلمة قاتمة: او بالحري لا تسير نحو موت محتم. وقداسة البابا يردّد لنا الامل في أنّ للترقي الى التعاون عند جميع الناس النصر على الأنانيّة والأثرة.

٥

وفي معرض كلامنا هذا نقول أن قداسة البابا بولس لم يتكلّم عن توزيع الملكية ولكن عن معناها الاجتماعي في خدمة الآخرين — وهذا امر لا يتجادل فيه اثنان — فالتوزيع يتعلّق بظروف كلّ من البلدان وبتطوّر العقليّة وبالأمل في انجاح عملية كهذه عند شعوب دُرّبت على الافادة منها.

٥

لقد رسمت الخطوط الكبرى لرسالة البابا بولس السادس في تقدّم الشعوب: وهي الخطوط التي يبرز من خلالها تقدّم شامل في تعاون متبادل.

كان عليّ ان اذكر كل ما يعترض هذا التقدم من صعوبات وعقبات كالقوميّة والعنصرية مثلاً: وأن اذكر بعض المعضلات كالعائلة في عصرنا الراهن ومشكلة تحديد النسل: الى ما هنالك من أمور تطرّق اليها قداسة الحبر الأعظم.

إنما من خلال ما تقدّم نرى أن علينا أن نغيّر العقليّة وهذا يتطلّب اختياراً وعملاً على كلّ الأصعدة حتى السياسي منها. والاختيار يقتضي منّا جرأةً للاقدام والثبات. فعلى المسيحيين، يقول بولس السادس: أن ينعشوا بالروح المسيحية العقليّة والآداب والشرائع وبيئات الحياة؛ فهناك تبديلات ضروريّة وتغييرات جديدة.

٥

إن رسالة البابا بولس السادس نبعت من قلب مسيحي متألم لاوضاع لا تمتّ الى الدين المسيحي بشيء: كان عليه بعد ذلك في كل سفراته ان يردّدها في بومباي او في بوغوتا او في جنيف. وما ذلك الترديد سوى التعبير الوافي عن دعوة يوجهها للفقير فردًا كان او بلدًا ليوقظه من سباته ويدلّه على الطريق. وما هو ايضاً سوى الدعوة الصاخبة الى الثري. فردًا كان او بلدًا. ليعي واجباته في عالم تطوّر فيه العلم والتقنية. وينفتح لآفاق التكاتف والحوار والاخوة.

# لغة الحضارة في الاسلام

بقلم حبيب زيات (†)

للعلوم الدينية في الاسلام المقام الاول والنصيب الاوفر في ميدان التدوين والتأليف ومن اجلها وضعت علوم اللسان من النحو والبيان وتجشم الرواة والعلماء عناء الاسفار والتنقل في القفار لتتبع لغات العرب والاستعانة بها على تفهم ما غمض او شذ من الفاظ الحديث وهي التي بعثت بعض الغلاة على الادعاء ان العلم ليس الا الدين وان ما سواه مشغلة بالباطل ومضيعة في غير طائل

والعلم ما جاء فيه قال حدثنا  وما سواه فوسواس الشياطين

ولذلك انصرف معظم المؤلفين بعد القرن الاول من الهجرة الى العناية بالتفسير والتأويل والقراءات وما يعين عليها من مذاهب النحو ولغات القبائل دون اقل احتفال بتقييد شيء مما طرأ على اللسان العربي بعد الفتوح من ملابسة الاعاجم والانتقال الى لين الحضارة بعد خشونة البداوة وما علق به على الاثر من الالفاظ الدخيلة والمحدثة التي اقتضتها حاجات الملك والسياسة واوضاع الدواوين او دعت اليها مرافق العمران من زراعة وصناعة وتجارة وملاحة وحياكة وطراز وهندسة وبناء وتزويق وصياغة وما اشبه من الحرف والفنون التي مهر بها البلديون من روم وفرس واقباط وانباط ثم تتابعت غزوات العرب وتوسعت ممالكهم ودان لهم الشعوب والامم فاختلطوا بالخراسانيين والاتراك والديلم والاكراد واخذوا عن كل هؤلاء الاعاجم عادات ومصطلحات ومسميات جديدة في المطعم والمشرب والملبس والفرش والزينة والحلي والاواني والادوات والاسلحة والاجهزة والطب والصيدلة والكتابات والحسابات ونشأت لهم من هذه الحياة الحضرية خواطر وتصورات وشعور وانفعالات لم يعهدوا نظيرها في البادية فلم يكن لهم بد للتعبير عن هذه المعاني والاعيان المستحدثة من نقل قسم من الفاظها الاعجمية بعد تعريبها والتصرف بها ولجأوا في

تأدية القسم الآخر الى الاشتقاق والتوسع والكناية والمجاز فتولدت من كل هذه الاستعارات والاشتقاقات لغة حضرية تعد كالطراز في حاشية اللغة البدوية وهي اتم على مدنية العرب وادل على فضل المستعربين من كل شعر وفخر وقد جهلت المعاجم عندنا معظم هذه الالفاظ المولدة مع ورودها كثيراً في كتب المتقدمين فلا يكاد الناظر اليوم في صحف التاريخ والانشاء ودواوين الشعراء يهتدي الى مأخذها وتأويلها ولا يفقه لها معنى سوياً واذا عثر مرة على شيء منها في متون اللغة لا يجد غالباً في تعريفها الا كلاماً ناقصاً او تعريفاً مبهماً ولا يقرأ في ايضاح الغريب منها كانواع النباتات مثلاً والملابس والاحجار والمعادن الا قولهم « معروف » وهم انما يكتبون لاهل زمانهم لا لمن يجيء بعدهم .

ولا يخفى ما في البحث والتنقير عن هذه الالفاظ المولدة والدخيلة والاجتهاد بايضاح خافيها وتقرير معانيها والاستشهاد عليها بايراد نصوصها الاصلية والاشارة الى مواردها في كتب المنشئين والشعراء المتقدمين من المؤونة والمعونة لجمع معجم شامل لكل مفردات اللغة واوضاعها في بداوتها وحضارتها مما يجهل او يبهم نقله واقتباس ما يصلح فيها لسد حاجات الاقلام القاصرة اليوم عن وصف ما فيها ومجاراة حاضرها بما يجدر من الالفاظ اللائقة فرب معنى حديث حاول بعض رجال المجامع اللغوية وضع اسم صالح له فوقع اختياره على لفظ غريب غيره كان اصح منه واقعد في مكانه لو تفرغ للبحث عما سبق في معناه في الآثار السالفة وقد تزان القصور بسانقاض الدور وقد تنبه علماء المشرقيات في الغرب الى ما في درس لغة الحضارة الغابرة من الفائدة والعائدة وسبقوا كل شرقي الى استقرائها والعناية بتفسيرها وجلاء غامضها فأبلوا بلاء حسناً ولسان حالهم يردد قول الجوهري : خذوا لغتكم من رجل اعجمي واشهر من عرف منهم بادمان درسها والامعان في تتبع شواهدها والاكثار من نقل امثلتها العالم الفرنسي كاترمير في ترجمته تاريخ المماليك من كتاب السلوك للمقريزي وفي تعليقاته عليها جملة وافرة جديرة بالاعجاب وقام من بعده العالم الهولندي دوزي فجمع منها معجماً كاملاً في مجلدين كبيرين دعاه « تكملة المعجمات العربية » ولكنه نغّص لذة مطالعته بما خلط فيه من الالفاظ الساقطة والمبتذلة مما لا فائدة له الا في تاريخ اللهجات العامية .

وقلّ جدًّا اليوم ان يُنشر كتاب عربي في اورية دون ان يذيَّل بمعجم لطيف لكل الكلمات الواردة فيه التي لا ذكر لها في دواوين اللغة

ويُعلَّق عليها شرح يستفاد من كتابات المتقدمين ويُستدل عليه من القرائن والاشارات بينما لا نجد كتاباً واحداً قديماً طبع في الشرق وفيه . اقل تنبيه على ما جاء في متنه من الغريب والمولد والمعرب او الطريف الأنيق الذي يحسن امثاله واستعماله وأنّى لنا بمثل هذا التقدم والعلم ونحن نقنع من الورّاقين عندنا ان يحافظوا على الاقل على نقل الكتاب دون تشويه ولا تحريف ويكفوا القارئ هذه الاغلاط الفاحشة الفاشية في كل متن مطبوع في الشرق .

وقد دلتنا الخبرة وكثرة المطالعة على ان في المخطوطات التي لم يوفّق دوزي للوقوف عليها بقية وافرة من الالفاظ والعبارات الحضرية لا تقل عن موسوع مجلد ثالث جديرة بان تنتقى وتنظم في سلك اللغة ليستعان بها عند الاقتضاء وغنيّ عن البيان ان مثل هذه الخدمة الشاقة لا يضطلع بها الفرد الواحد مهما رزق من الجلد والصبر وان الاحاطة بكل هذه الالفاظ المولدة تضيق عنها الاعمار الطويلة . ولكن

اذا الحمل الثقيـل توزّعته    اكفّ القوم هان على الرقاب

فلا بد اذن من اقتسام هذا العبء بين الاكفاء وتعاضد الجماعة عليه ولا شك ان احق الرجال به اليوم اضطلاعاً علماء المجمع اللغوي الملكي بمصر وهم قد اجتمعوا لمثل هذه الغاية من الدرس والمناظرة والبحث في الغابر والحاضر والاحتيال لسد بعض حاجات اللغة والنهوض بها ما امكن لمجاراة اللغات العصرية فقبل ان يشرعوا في الاقتراح والوضع او يستعيروا شيئاً مما عند الجيران يخال لنا ان اول ما تدعو اليه البداهة ان يجيلوا النظر في خزائننا القديمة لعل في تركاتها ما يصلح بعضه للتجديد والاستعادة والاستعمال وقد ورثنا عن الآباء والجدود لغة تمكنت بعد بداوتها من القيام بتسمية ما ولّدته لها الحضارة من زراعة وصناعة وتجارة وسياسة وعلوم وفنون ومضى عليها ما ينيف عن عشرة قرون وهي سائرة في مضمار الحياة لا تقف ولا تكبو ولو كان قدّر لها من يحسن وصف مدنيتها وبعض ابنيتها وقلاعها ومعابدها وقصورها ودورها واسواقها وميادينها ورياش منازلها وداخل غرفها وصنائعها وحرفها وملابسها وازيائها ونعيمها وترفها وصفاً فنياً يتناول جملتها وتفصيلها بالفاظه الخاصة بها لرأينا العجب من اوضاعها وعلمنا ما اشتقته قرائحها من الحقيقة والمجاز لتمثيل ما طرأ عليها من المعاني والاعيان ولكن القوم اشتغلوا عن هذه الجديات والفنيات بالسفاسف والترهات وافنوا الاعمار

والاقلام بنقل اخبار الملاحم والحروب وتكرار المعادات دون نقد ولا استدراك والتهوس بالعلوم الدينية والنحوية ورواية الاشعار الغزلية والنوادر المجونية ففاتنا اطيب آثار الحضارة واهم قسم من لغتنا ولم يسلم لنا منه الا صبابة من بحر يجد اليوم الباحث قطرات منها متفرقة في بطون المخطوطات والمجاميع الادبية ودواوين الشعراء والمؤلفات التاريخية الباقية لنا من عهد الخلافتين العباسية والفاطمية وهذا التراث الباقي هو الذي نتمنى على علماء المجمع ان يقبلوا على مراجعته بان يتوزع كل منهم ما يخلو له منه ويتفرغ لتلاوته وينبه على كل ما يعثر عليه فيه من الكلمات والعبارات التي لا يجدها في المعاجم ويتتبع ما يجده من الشواهد عليها في النثر والنظم ويشير الى ما يصلح استعارته واستعماله منها كما فعل المأسوف عليه احمد باشا تيمور في تفسير ما وقف عليه منها في مجلد من نشوار المحاضرة للتنوخي ودعاها «الالفاظ العباسية».

ولا بد للناظر في هذه الالفاظ العباسية والاهتداء الى اصلها ومعناها الحقيقي من مشاركة في اللغات الرومية والفارسية والتركية والسريانية وقل من افاض فيها وفي كتاب المعرب للجواليقي وشفاء الغليل للخفاجي ومعجم دوزي وسائر دواوين اللغة اشارات الى طائفة منها ومن الّف في الالفاظ المولدة والاصطلاحات الخاصة محمد بن احمد الخوارزمي في كتابه مفاتيح العلوم والتهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون والجرجاني في كتاب التعريفات ومن المتأخرين المحبي في كتابيه «قصد السبيل» و«ما يعوّل عليه» ومن العصريين الاسقف ادّي شير في كتابه.

ولكن هذه المصنفات كلها لم تُحط بكل ما جاء من المعرب والدخيل والمولد ومنها مراد ومُستزاد في كل كتابات العصر العباسي ومن اهم ما يحسن الإشراف عليه منها كتاب الحيّل (المكانيك) لابناء المنجم وفي خزانة الفاتيكان في رومة نسخة قديمة منه صورناها للخزانة التيمورية.

ومع اننا في شغل شاغل عن هذه الدروس اللغوية عنّ لنا ونحن نتفقد المخطوطات العربية في دور الكتب الاوروبية ان نقيد ما يمرّ بنا فيها عفوًا واتفاقاً من الفاظ الحضارة التي تبين لنا انها لم تذكر بعد او التي وجدنا فيها محلاً للمزيد والاستدراك ولم نقنع منها بالشاهد الواحد بل احتججنا لها بكل ما وقفنا عليه في معناها من اقوال الكتّاب والمؤرخين والشعراء وأطلنا في بعضها بالاشارة الى اخبارها وتاريخها لتكون الفائدة مزدوجة. وهذه نبذة أولى منها نعرضها على محبي الآثار السالفة لينظروا فيها ويضموا اليها ما

قد يقفون عليه من نظائرها خدمة للغة ورتبناها على حروف المعجم تسهيلاً لمراجعتها وضمّناها باسماء ما عثرنا عليه من السفن والمراكب القديمة التي تلقطناها من كتب القوم بعد العناء الشديد والبحث الطويل لانه لم يسبق لاحد كلام عليها وهي على علاتها تصلح ان تكون توطئة لتدوين اخبار دور الصناعة وتاريخ الملاحة في الحضارة العربية .

الآدر جمع دار بمعنى الستر الرفيع لنساء الملوك
اتسا
ايش
الباقة
البخيري
البيلون
البيلح
التاج اي اكليل الشمر
تور وانوار بمعنى الشمعدان
الجفر
الجزاز والجزازة
الجوسق
الجيب
حب الملوك
التحية والتحايا
الخشكنان
الخلط
الخشخاش
الخفتان
خيال الظل
الدرج
دمنة ودمن
الدولاب والدولبة
مربعة
الروز
المرطلية
الرومي
زيت الإنفاق
السجادة

السكرجة
السلطاني
شاهد
الشاطركة
المشروح
صمح بمعنى دمغ
المفانون
المفانات
التطعيم
الطفيل
الطيفورية
العربة
الفتوة والفتيانية
تفسير المراكب
القائم في الديارات
التفصيل بمعنى العارية
القرنية
القصة بمعنى الرقعة
القاضي ولقبه
الكرح والاكراح
التكفيت
لالكة
لعب الثياب
نزل باسطه
المتنزه والمتنزه
المنية
الماشوش
همة وهمم بمعنى الصورة
الوقر بمعنى الثلج

آذان القاضي : حضر الوزير ابو جعفر الوقشي مجلس ابن ذي النون فقدم نوع من الحلوى يعرف بآذان القاضي تتهافت جماعة من خواصه عليها يتعمدون التنذير فيه وجعلوا يكثرون من اكلها . وكان فيما قدم مـــن الفاكهة طبق فيه نوع يسمى عيون البقر فقال له المأمون يا قاضي ارى هؤلاء يأكلون اذنيك . فقال وانا ايضاً آكل عيونهم وكشف عن الطبق وجعل يأكل منه . وكان هذا من الاتفاق الغريب .

(نفح الطيب ٢ : ٤١٣)

آذنة : آذنة بكسر الذال المعجمة والنون خيال من اخيلة حمى فيد بينه وبين فيد نحو عشرين ميلاً ويقال لتلك الاخيلة الآذنات .

(معجم البلدان ١ : ٥٩)

الارغن : الارغن للروم خاصة اذا سمع لم يتمالك سامعه ان يطرب . ويقال انه بنية من مزامير آل داود (عم) وذكر ان اسمعيل بن الهادي دخل يوماً على المأمون وهو طائش العقل مستطار اللب فقال له المأمون ما لك ويحك يا اسمعيل . فقال يا امير المؤمنين كنت اكذب بان ارغن الروم يقتل طرباً وقد صدقت الآن . فتبسم المأمون وقال ليس الارغن سمعت انما هي عمتك علية تلقي على عمك ابرهيم صوتاً من شعرها .

(المختار من شعر بشار للخالديين ٤٣)

— للشريف ابي القاسم الرسي :

اذا التحف الجو بالادكـــن    وغنى الحمائم كالارغن

(ازهار الرياض في اخبار عياض)

— افضل الدولة ابو المجد الباهلي (كان في دولة السلطان الملك العادل نور الدين) عمل ارغناً وبالغ في اتقانه .    (عيون الانباء ٢ : ١٥٥)

— ابو زكريا يحيى البياسي (خدم الملك الناصر صلاح الدين يوسف) كان جيد اللعب بالعود وعلى الارغن ايضاً وحاول اللعب به .

(عيون الانباء ٢ : ١٦٣)

الاسفنج beignet : الاخباز المقلوة بالزيت الاسفنج والبشماطات المعمولة بالتمر .

(الكلام على الاغذية لابي بكر عبد العزيز بن محمد بن احمد)

(الانصاري الاربولي ٤٠ ٢ مدريد غير مرقوم)

— لا يجعل في عجين الاسفنج دقيق فانه غش ويبحث عن ذلك .

(الحسبة لابن عبدون ص ٤٣ Journal Asiatique 1934 Avril-Juin p. 235)

– للوزير ابي حفص عمر بن الشهيد من ابيات تمثل بها :

اخذي كذا بركاب الضيف انزله    الذ عندي من الاسفنج بالعسل

(الذخيرة لابن بسام ١–٢ : ١٨٧)

– لابي عبدالله بن الازرق من قصيدة مجونية :

هـل للثريد دعوة الي قـد شوقني
تغوص فيـه انمـلي غوص الاكول المحسن
ولي الى الاسفنج شوق دائم يطـربني

(نفح الطيب ٢ : ١٩٥)

اسكدار : ثم تصلح الكتب وتختم وتجعل في اسكدارها .

(تجارب الامم لابن مسكويه . الذيل عليه لابي شجاع الروذراوري ٤١)

اصابع زينب : نوع من الحلواء بهيئة الاصابع من العجين يُقلى ويحلّى . ومن الاشعار التي قيلت فيه :

وقفت للوداع زينب لمـا    رحل الركب والمدامع تسكب
مسحت بالبنان دمعي وحلو    سكب دمعي على اصابع زينب

(خزانة الادب ٣٤٩)

أقسِماً : قال الخفاجي اقسما بفتح الهمزة وسكون القاف وكسر السين نقيع الزبيب معروف بهذا الاسم واظنه معرب ايسما عربه المولدون (شفاء الغليل ١٩) والصحيح انه معرب عن الرومية ἀξιωμα وهو في الاصل شراب يتخذ من مزيج العسل والخل والماء . وكان بدمشق سوق للاقسماوية تحت القلعة .

(نزهة الرفاق عن شرح حال الاسواق ليوسف بن عبد الهادي المعروف بابن المبرد)

الاصطبل : لما ورد ابو العلاء الى بغداد قصد ابا الحسن علي بن عيسى الربعي ليقرأ عليه فلما دخل اليه قال علي بن عيسى : ليصعد الاصطبل . فخرج مغضباً ولم يعد اليه . والاصطبل في لغة اهل الشام الاعمى . ولعلها معربة .

(ارشاد الاريب ١ : ١٦٩)

آغا : لفظة تركية من الإلقاب الادارية . قال الصفدي : لما اعطى السلطان الملك الناصر الامير سيف الدين تنكز امرة عشرة . جعل الامير صارم الدين (صاروجا المظفري آغاً له ليحرث في اقطاعه .

(نكت الهميان في نكت العميان)

ـ احدى خواتين الامير علاء الدين ازنسا .. خا نسبة من ملك العراق وتدعى آغا ومعنى آغا الكبير . (رحلة ابن بطوطة ١ : ١٧٩)

اكلتني كفي : لابن نباتة المصري :

اسفي للدراهم الخليبـــا ت فقد قرحت حشاي وطرفي
اكلتني كفي عليهـــا مرارا وعليها اصبحت آكل كفي

(ديوانه ٣٣٢)

انطونية (κντλιον) : الدينور باردة الماء لا ترى انظف منه . قد جعلوا على افواه العيون مزملات وانطونيات يخرج منها الماء .
(احسن التقاسيم ٣٩٤)

أنفاق (زيت) : لفظ يوناني محرف اصله انفاقيون (ομφάκιον) وهـــو الزيت المعتصر من الزيتون الفج وكذلك يسمى عصارة الحصرم .
(مفيد العلوم ومبيد الهموم لابن الخشا ٨)

ـ الزيت الطري القريب العهد بالخروج من الثمر ما كان منه من زيتون غض اخضر لم يكمل نضجه ولم يدرك فهو المعروف عنـــد اليونانيين بالزيت الانفاق لان هذا الاسم يوناني على زعم ديسقوريدس . وما كان منه مغسولاً مستخرجاً بالماء الحار سمي زيت الماء او الزيت المغسول .

(كتاب مخرج من اقاويل الاوائل في طباع الاغذية وتواها لاسحق بن سليمان الاسرائيلي ( عاش سنة ٣٤١ / ٩٥٢ — ٥٣ ) رقم ٥٠٨٦ مدريد غير مرقوم )

ايشٍ (اي شيء) : قال الحسن بن هانئ :

كيف اصبحتَ لا عدمتَ صباحاً صالحاً يا محمد بن قريش
آنس نفسي كيف استجزت اطراحي فبمَ سيدي وذاك لايش

(ديوانه خزانة الفاتيكان ٤٥٦ ص ١٤٦)

ـ ولابن الخل يهجو واعظاً :

ويقول ايشٍ اقول من حضر به لا لازدحام عبـــارة وكلام

(وفيات الاعيان ١ : ٤٩١)

ـ ومن الابيات المنسوبة لمجنون بني عامر :

قالت جُننتَ على ايشٍ فقلت لها الحب اعظم ممـــا بالمجانين

(الاغاني ١ : ١٨٠)

ـ وليزيد بن الطثرية في احدى الروايات :

وكنت اذا ما جئت جئت لعلة ... وافنيت علاتي فايش اقول
(عيون الاخبار لابن قتيبة ٤ : ١٣٩)

— كان العتابي جالساً ذات يوم فمر به بعض جيرانه فقال ايش ينفع العلم والادب من لا مال له . (الاغاني ١٢ : ٧)

— روى المقريزي ان الملك الجواد قتل من ملك دمشق وقال : ايش اعمل بالملك ؟ باز وكلب احب الي هـذا . (السلوك ١٧٢٦ باريس ٨٧)

الباغ : بمعنى البستان . قال احمد بن محمد الافريقي المعروف بالمتيم :
لماذا اصلي اين باغي ومنزلي ... واين حبيبي والخلى والمناطق
(ارشاد الاريب ٢ : ٨١)

— حولهم من منزله الى باغ قد طبق بالكراث ... وان الباغيان ربط بحذائهم عجلة كانت تخور عليهم . (ارشاد الاريب ٢ : ٨١)

— للسيد الشريف ابي الحسن علي بن الحسن الحسني في باغ احمد سياد :
حمدنا باغ احمد خير حمد ... باين طالع واتم سعد
(محاسن اصفهان للفضل بن سعد بن الحسين المافروخي . طهران ٥٨)

— لابن المعتز :
لا تنكرن اذا اهديت نحوك من ... علومك الغر وآدابك النتفا
فقيم الباغ قد يهدي لصاحبه ... برسم خدمته من باغه التحفا
(ديوانه . بيروت ٣٢٢)

الباغيان : هذه النسبة الى حفاظ الباغ والبستان .
(كتاب الانساب للسمعاني ٦٠)

الباذهنج : منافس في البناء لتجديد الهواء . ولشهاب الدين بن ابي حجلة :
هجا الشعراء جهلاً باذهنجي ... لان نسيمه ابداً عليل
فقال الباذهنج وقد هجوه ... اذا صح الهوا دعهم يقولوا
(خزانة الادب ٣٩٠)

ولبرهان الدين القيراطي :
بروحي افدي باذهنجا موكلا ... باطفاء ما التاد من حرق الجوى
اذا فتحت في الحر منه طوابق ... اتاني هواها قيل ان اعرف الهوى
(خزانة الادب ٣٩٠)

— للقيراطي :

وباذهنج هواء الخافقين به يجري على غير منهاج واسلوب
اذا اتته رياح الجو شاردة فـما تهب به الا بترتيب

— معرب بادكير . مولد . واجاد بعضهم في تسميته راووق النسيم . قال ابو الحسن الانصاري :

ونفحـة باذهنج اسكرتنـا وجدت لروحها برد النعيم
صفا جري الهوا فيها رقيقاً فسميناه راووق النسيم

(شفاء الغليل ٤٧ ، ٤٨)

بخت : لما ولد فهم والد الحسين بن فهم اخذ ابوه المصحف فجعل يبخت له فجعل كلما صفح ورقة يخرج « فهم لا يعقلون » . « فهم لا يعلمون » . « فهم لا يبصرون » . « فهم لا يسمعون » . فضجر فسماه فهماً .

(تاريخ بغداد للخطيب ٨ : ١٣)

البخيري : ذكرها ابن بطوطة في كلامه على الزوايا والربط في مدينة نبولي في دار الروم قال :

« من عوائدهم انه لا تزال النار موقودة في زواياهم ايام الشتاء ابداً . يجعلون في كل ركن من اركان الزاوية موقداً للنار ويصنعون لها منافس يصعد منها الدخان ولا يؤذي الزاوية ويسمونها البخاري . واحدهـا بخيري . قال ابن جزي : وقد احسن صفي الدين عبد العزيز بن سرايا الحلي في قوله في التورية وتذكرته بذكر البخيري :

ان البخيري مذ فارقتموه غدا يحثو التراب على كانونه الترب
لو شئتم انه يحسي ابا لهب جاءت يغالكم حمالة الحطب

(رحلة مطبعة النيل ١ : ١٩١)

البربهار : هي الادوية التي تجلب من الهند من الحشيش والعقاقير والقلوس وغيرها يقول البحرية واهل البصرة لها البربهار ومن يجلبها يقال له البربهاري .

(انساب السمعاني ٧١)

المبارم : بفتح الميم والباء الموحدة بعدها الالف وفي آخرها الراء والميم وهو جمع المبرم وهو الميضع .

(انساب السمعاني ٥٠٦)

بوارد : في كتاب كنز الفوائد في تنويع الموائد في دار الكتب المصرية ( رقم ١٨ علوم معاشية ) الباب التاسع عشر في عمل البوارد ص ١٢١—١٢٦ .

— غضائر البوارد قد عملت كلها بفراريج كسكرية والدجاج المسمن وحدور البط بماء التفاح وماء حب الرمان والتوت الشامي .
(حكاية ابي القاسم البغدادي ٣٩)

— قدم الينا مائدة حسنة جليلة عليها من الحيوان وفاخر الطبيخ والألوان ونادر الخبز وغريب البوارد وكل شي . (نشوار المحاضرة ١ : ١٩٣)

— من قصيدة لابي عبدالله البناني يرثي بعض الطفيليين :

وبوارد برد الغليـــل بحسنها كالروض اضحكه بكاء سماء
محمرة بالخل في جنباتها مخضرة بالبقـــل والقثــاء
(التطفيل للخطيب البغدادي ٩٣)

بَرْدَدار : من القاب ارباب المناصب في الدولة المصرية يكون صاحبها « في خدمة مباشري الديوان في الجملة متحدثاً على اعوانه والمتصرفين فيه ... واصله « فردادار » بفاء في اوله وهو مركب من لفظين فارسيين احدهما « فردا » ومعناه الستارة والثاني « دار » ومعناه ممسك . والمراد « ممسك الستارة » وكأنه في اول الوضع كان يقف بباب الستارة ثم نقل الى الديوان » ( صبح الاعشى ٥ : ٤٦٨—٤٦٩ ) وشاع بعــد ذلك استعماله في الاصطلاح بمعنى الحاجب والبواب قال ابن الساعاتي :

لا خاب سعياً بردادار الدجى لحجبه عنا جنود الصبــاح
(ديوانه ٢ : ١٠٨)

وربما قيل احياناً بردار بدال واحدة تخفيفاً . قال ابن النبيه :

انت يا ليــل حاجبي فاحجب الـ ـصبح وكن انت يــا دجى بردارا

بَرْدَسْت : بمعنى العود . قال ابن المعتز :

ابدا ماشياً ويسحب نابا بعصاك كضرب البردست
(ديوانه ١٨٣)

برزق برازق : العماد الكاتب مات في تاسع شوال سنة ٧٢٧ واوصى ان يفرق على من حضر جنازته حلوى صابونية على برزق . ففعل ذلك واكل منها الاغنياء والفقراء . (الدرر الكامنة لابن حجر ـ حيدر اباد ٢ : ٢٧)

(البرازق لا تزال تعمل بدمشق وتعرف فيها) .

برشان : خبز فطير رقيق يستعمل في قرابين النصارى وفي ختم الرسائل .
قال ابن التعاويذي :

وفي البرشان لي طمع قــوي ولكن ليس ذا وقت الكلام
(ديوانه ٤٠١)

البَرْك : (سنة ٥٤٣) صدّ صاحب انطاكية نور الدين على حين غفلة منه فنال من عسكره واثقاله وكراعه ... وانهزم بنفسه وعسكره ... واقام بحلب اياماً بحيث جدد ما ذهب له من البرك وما يحتاج اليه من آلات العسكر . (ذيل تاريخ دمشق للقلانسي ٣٠٢–٣٠٣)

ـ (في حصار دمشق سنة ٥٩٧) هرب جهاركس من العسكر الى الملك العادل الى نابلس وهرب قراجا الى صرخد وعصى بها وتركا خيامهما على حالها وبركهما . (زبدة الحلب لابن العديم ٢٣٠)

ـ قال تاج الدولة رحمه الله خاجيه سلّم الى هذا الغلام خيل مولاه ودوابه وخيامه وجميع بركه وسيّره يتبع صاحبه . (الاعتبار لابن منقذ ٤٠)

ـ كان الحسن بن علي الجويني الكاتب يتنقل في البلاد حتى حط بركه بالديار المصرية ونفق بها سوقه . (ارشاد الاريب ٣ : ١٥٦)

ـ ضرب خيمته واحضر بركه فلما كان بعض الايام رجع الامير من الخدمة فعبر في جنب خيمة هذا الرجل فرأى خيمة حسنة وخيلاً جياداً وجمالاً وبغالاً وبركاً في غاية الجودة فقال هذا البرك لمن فقال هذا برك فلان الذي خدم عند الامير في هذه الايام . (خطط المقريزي ٣ : ١٤٢–١٤٣ طبعة النيل)

ـ (سنة ٧٧٠) حجت في هذه السنة ايضاً خوند بركة والدة السلطان الملك الاشرف صاحب الترجمة بتجمل زائد ورخت عظيم وبرك هائل . (النجوم الزاهرة . ليدن ٥ : ٢١٥)

ـ الطواشي من رزقه من سبعماية الى الف الى ماية وعشرين وما بين ذلك وله برك من عشرة رؤوس الى ما دونها ما بين فرس وبرذون وبغل وجمل وله غلام يحمل سلاحه . (خطط المقريزي ١ : ١٣٩)

ـ الامير شيخو سيف الدين الناصري ... خلف اموالاً عظيمة تتاطير متنظرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والمماليك والأسلحة والبرك والمتاجر مما يتعذر احصاؤه . (ذيل ابن قاضي شهبة ١٥٩٨ باريس ١٤٥)

ـ احتفل الامير خشقدم ببرك عظيم بسبب السلطان لسفره الى الحجاز

فكان معه نحو مائتي جمل وخمسين حجلاً وقيل ان السلطان بعث اليه ثلاثين الف دينار بسبب عمل هذا البرك . (تاريخ ابن اياس ٢ : ١٩١)

— في سنة ٤٩٣ بيع رحل بني جبير ودورهم بباب العامة ... ثم قتل في سنة اربع وتسعين مؤيد الملك وبيع ماله وبركه واخذ الجميع وحمل الى الوزير الاعز (الكامل ١٤٩٩ باريس ١٢٥) وقال ايضاً في حوادث السنة نفسها : اخذ ما تخلف للامير اياز من مال ودواب وبرك وغير ذلك (١٢٢) .

بَزَنْد : اجتزت الساعة على جسر قارون (وهو بزند من البزندات وتسمى البزندات بمصر جسوراً) . (تاريخ الوزراء للصابي ٣٢٠)

البرش : من المخدرات كالافيون والحشيش الاخضر . قال المحبي كان البوريني في مبدا امره لا يتكيف ولا يأكل من المكيفات شيأً حتى قال :

عم البلاء باكل البرش فانتُعِقت ... مخايل الناس في خلق واخلاق

(خلاصة الاثر ٢ : ٥٤)

برطوشة : في شعبان سنة سبعمائة ... تغير زي اهل الذمة ليمتاز المسلمون عنهم وفي هذا المعنى يقول علاء الدين الوداعي :

لقد الزم الكفار شاشات ذلة ... تزيدهم من لعنة الله تشويشا
فقلت لهم ما البسوكم عماماً ... ولكنهم قد الزموكم براطيشا

(المنهل الصافي ٢٠٧٢ باريس ٢٠٠)

— وزير صاحب المغرب تحدث مع السلطان والامراء ... في لبس النصارى الازرق واليهود الاصفر والسحرة الاحمر ورسم بذلك . وكان تسيهم في يوم الخميس العشرين من رجب من هذه السنة (٧٠٠) .

(النهج السديد والدر الفريد في ما بعد تاريخ ابن العميد لمفضل بن ابي الفضائل ٤٥٢٥ باريس ١٢٦)

البشتكي : ضرب من المسكرات مثل التمربغاوي والنشي

— محمد بن ابرهيم بن محمد الشاعر بدر الدين البشتكي ... احد شعراء الدولة المصرية مولده في احد الربيعين سنة ٧٤٨ بالقاهرة ... وكان بينه وبين شعراء عصره ماجريات واحاجي . ومما قال فيه شرف الدين عيسى المعروف بعويس العالية :

يا معشر الصحب متى اجمعوا ... مقالي وبُعد ام من يتكي
الا قالعتوا آكلين الحشيش ... وبولوا على شارب البشتكي

(المنهل الصافي ٢٠٧٢ باريس ٦٦/٦٧)

ابطاقة : البطاقة الرقعة الصغيرة المنوطة بالثوب التي فيها رقم ثمنه . سميت لانها شدت بطاقة من هدب الثوب . (قاموس الفيروزبادي)

— ابطاقة من اصل رومي πιττάκιον .

— اذا عُدم التنطق فقد وجب التباطق (الذخيرة لابن بسام ٢ : ٢١٠)

— سنة ٦٣٦ بطّق العادل الى من بقي معه من الامراء الاكراد بمحاربة من خامر عليه ببلبيس (السلوك للمقريزي ١ : ٢)

يا بعدي : كلمة تحبب . للقاضي فخر الدين بن مكانس :

لم انسها وقولها اذ ودّعت    كيف تكون بعدنا يا بعدي

(ديوانه دار الكتب المصرية رقم ٨٢م ادب)

بغلطاق : للامير سيف الدين بن قزل المعروف بالمشد في غلام عليه بغلطاق :

واهيف كالقضيب وافى    يتيه اهل الهوى عناقه
عانقه البغلطاق ضما    يا ليتني كنت بغلطاقه

(ص ١٢٤)

وقال في غلام عليه بغلطاق مندس :

ولما بدا في بغلطاق مندس    غزال حكى ضوء الهلال جبينه
توهمته انسان عيني اطبقت    عليه جفوني هدبها لتصونه

(ص ١٢٥)

وقال في غلام خلع عليه الامير بغلطاقاً مندساً :

واهيف مثل الغصن هزّته ترقف    من الكاس لما بات وهو قريني
خلعت عليه بغلطاقاً مندساً    به صفرة من لوعتي وشجوني
ولو لم يكن عندي عزيزاً كناظري    لما صنته يوماً بمثل جفوني

(ص ١٢٧) (ديوانه. اسكريال رقم ٣٤٢)

— البغلطاق نوع من الثياب قصير الكمين او لا كمين له يلبس تحت الفرجية ويجمعونه على بغالطيق . واكثر ما كان يصنع من القطن البعلبكي وقليلاً من الفرو او الحرير المعدني نسبة الى معدن مدينة في ارمينية . قال قطب الدين اليونيني في وصفه ليلة رقص وسماع اميرية للفقراء بدمشق سنة ٦٥٩/١٣٦١ بعد ان ذكر رقص الامير حسام الدين لاجين الجوكنداري العزيزي مع الفقراء «خلع على المغاني من جلوسه عدة بغالطيق تساوي جملة كبيرة وكذلك غلمانه فعلوا».

(ذيل قطب الدين اليونيني على مرآة الزمان : اكسفرد Poc. or. 132 ff 143)

— في ايام الملك الناصر محمد بن قلاوون سمي البغلطاق « اقباء السلاري» نسبة الى الامير سلار الذي استجد عدة اشياء في الملبوسات.
(الخطط ٣: ١٦٠)

— لما توفي الملك الناصر محمد بن قلاوون « كان على راسه تبع أبيض من قطن ثيابه وعلى بدنه بغلطاق صدر ابيض ». (الخطط ٤: ٩٩)

— كانت النساء قد اسرفن في عمل القمصان والبغالطيق حتى كان يفضل من القميص كثير على الارض . وسعة الكم ثلاثة اذرع ويسمينه البهطلة ... فامر الوزير منجك بقطع اكمام النساء واخرق بهن وامر الوالي بتتبع ذلك ونودي بمنع النساء من عمل ذلك وقبض على جماعة منهن.
(الخطط ٤: ١٤٧)

— ذكر المقريزي في كلامه على الشارع خارج باب زويلة وقفاً شُرط فيه: «ان الناظر يشتري في كل فصل من فصول الشتاء من قماش الكتان الخام او القطن ما يراه ويعمل ذلك جباباً وبغالطيقاً محشوة قطناً وتفرق على الايتام الذكور والاناث الفقراء غير البالغين بالشارع الاعظم خارج باب زويلة فيدفع لكل واحد جبة واحدة او بغلطاقاً ... وكان هذا الوقف في سنة ستين وستمائة (٦٢—١٢٦٦)م .
(الخطط ٣: ١٦٣)

— لعلاء الدين الوداعي (٦٤٠—٧١٦) وقد قرر عليه الديوان سياقة بغلين :

أعدّ نظراً في حالنا ان حالنا | من الضعف للعميان حاشاك بارزه
وكيف لنا يوماً ببغلين طاقة | وقدرتنا على بغلطاقين عاجزه

(الوافي بالوفيات للصفدي . اكسفورد scld arch. a. 27, ff. 37 a)

— ربما كتب احياناً بالتاء بدلا من الطاء . قال ابن العديم في كلامه على هجوم احد الاسماعيلية على اللالا المجاهد ياقوت : « تعلق بذيل بغلتاقه ليضربه بالسكين فرفس اللالا الفرس وخرج من البغلتاق فنجا» .
(زبدة الحلب ٦٦٦٠ باريس ١٩٤)

بغلة (بغلة الحائط éperon de muraille) :

— لبعضهم في عظيم انف :

لك وجه وفيه قطعة انف | كجدار قد دعموه ببغلة

(المستطرف للابشيهي ٢: ٧)

البَنَّش : اللطيف ابو الحسن علي بن مسعود بن علي الحلبي انشد له علي بن ظافر الازدي في كتاب بدائع البدائه :

فلو تراني وكأس الراح في يدي الـ حتى وفي اختها دبوقة البَنَّش
لكنت تعجب من صفراء صافية ترياقها جرّ أ الحاوي على الحنش

(تلخيص مجمع الآداب للفوطي طبعة الهند : ١)

البلاّن (Βαλανεῖον) : المغسّل في الحمام وهو من الرومية : قال الشيخ شهاب الدين بن العطار :

حيّا البلاّن موسى خلوة تحيي النفوسا
قلت ما امتع فيها قال تستعمل موسا

(خزانة الادب ٢٣٧)

بليذة وبلاذات : مياقارقين وَحِيلة في الشتاء بليذة . هي كنيف الاقليم .
(احسن التقاسيم ١٤٠)

— تنيس . واكثر اهلها قبط . والبلاذات تطرح الى الطرق .
(احسن التقاسيم ٢٠١)

— (اليهودية قصبة اصفهان) نهرهم يشق البلد غير انهم لا يشربون منه وقد تبلذ مما يلقى فيه من النجاسات . . (احسن التقاسيم ٣٨٩)

— شيراز هو مصر الاقليم بليذ ضيق . (احسن التقاسيم ٤٢٩)

— المُلتان ... سنجتر بليذة . (احسن التقاسيم ٤٨١)

بندار : لكل ناحية (من سجستان) قاض وصاحب خبر وبريد وصاحب معونة وكاتب سلة يعرف بالبندار يطالب بالخراج ووجوه الاموال الواجبة للسلطان واكثرها لصاحب خراسان . (صورة الارض لابن حوقل ٢ : ٤٢٤)

— البُندار بضم الباء الموحدة وسكون النون وفتح الدال المهملة وفي آخرها الراء . هذه النسبة الى من يكون مكثرًا من شيء يشتري منه من هو اسفل منه واخف حالا واقل مالا منه ثم يبيع ما يشتري منه من غيره .
(انساب السمعاني ٩٢)

البنود : البنود بارض الروم كالاجناد بارض الشام والكور بالعراق ...
(معجم البلدان : ٤ : ٧٤٩)

بنّ : هو مُري الحوت يتخذ من حوت معفّن وملح وعصير العنب ويترك

فيصير كالخمر لوناً وقواماً ويسخن جداً ولا يسكر .
(مفيد العلوم لابن الخشا ١٥)

بنيقة بنائق : لابي نواس في جارية اسميا معشوق غلامية :

مقرطقة لم يسحبها سحب ذيلها ولا نازعتها الريح نقل البنائق
(اخبار ابي نواس لابن منظور ١٦٧–١٦٨)

ــ وله ايضاً في غلام نصراني :

متخرس دين النصارى دينه ذو قرطق لم يتصل ببنائق
(ديوانه ١٨٣١ : باريس ١٣٥)

ــ جعل حيان ينفض بنائق قبائه ويقول : ألحام في برذون ودم قتية في بركات قبائي .
(نقائض جرير والفرزدق . ليدن ١ : ٣٦٩)

ــ البنيقة والبنيقة رقعة تكون في الثوب كاللبنة ونحوها مشتق من ذلك وقيل البنيقة لبنة القميص .
(اللسان ١١ : ٣٠٩–٣١٠)

البهار : هو النرجس عند الاندلسيين ويسمى العبهر . قال احمد بن برد الاندلسي :

تشبه فقد شق البهار مقلصاً كمائمه عن نوره الخضل الندي
مداهن تبر في انامل فضة على اذرع مخروطة من زبرجد
(نفح الطيب ٢ : ١٩١)

ــ لعبد الملك الجزيري الكاتب من ابيات :

انا نرجس حقاً بهرت عقولهم بديع تركيبي فقيل بهار
(نفح الطيب ٢ : ٢٧٧)

البيّع : هذه اللفظة لمن يتولى البياعة والتوسط في الخانات بين البائع والمشتري من التجار للامتعة .
(انساب السمعاني ٩٢٩)

بيلون : هو نوع من الطين يستعمل في الحمام واهل مصر تسميه طفلاً ... كالصابون تغسل به الابدان سيما في الحمام .
(خلاصة الاثر ٣ : ٢٥٧)

البهطّة : البهطة كلمة سندية وهو الارز يطبخ باللبن والسمن .
(مفاتيح العلوم للخوارزمي . ليدن ١٦٧)

ــ بهطة هو طعام يتخذ من الارز واللبن الحليب والسكر . وقد يتخذ على مرق الدجاج وقد لا يتخذ بها وبالجملة هو من الاطعمة لا من صنف الحلواء .
(مفيد العلوم ومبيد الهموم لابن الخشا ١٤)

— ان الهريسة اهواهـا وتعجبني    وبالبهطة قلبي جدّ مفتون
(حكاية أبي القاسم البغدادي ٩٢)

— جرى ذكر البهطة في مجلس ابرهيم التيمي القاضي فقال رجل حضر لاقامة شهادة ما هو ؟ فقال : الارز باللبن ...

كان بعض شعراء الزمان عند عضد الدولة فقدم البهطة فقال صفها فعجز عن ذلك فقال عضد الدولة :

وبهطة تعجز عن وصفهـا . يا مدعي الاوصاف بالزور
كأنهـا في الجام مجلوة    لآلئ في مـاء كافور
(محاضرات الراغب ١ : ٢٩٣)

البياح والبيّاحة : البياح كما في اللسان والتاج ضرب من السمك صغار امثال شبر وهو اطيب السمك ويراد بالبياحة المكان الذي تلقى فيه نفاية البلح حتى اذا تكامل فسادها تستعمل كالسماد في الزراعة . وفي كتاب البخلاء للجاحظ وحدث ابرهيم عبد العزيز قال : «تقدمت مع راشد الاعور فاتونا بجام فيه بياح سبخي الذي يقال له الدراج فجعلت آخذ الواحدة فاقطع رأسها ثم اعزله ثم اشقها باثنين من قبل بطنها فآخذ شوكة الصلب والاضلاع فاعزلها وارمي بأتي بطنها وبطرف الذنب والجناح ثم اجمعها في لقمة واحدة وآكلها» . (١٦٤)

— حكى الاصبهاني ان اول من جمع السماد بالبصرة وباعه هو عيسى بن سليمان بن علي العباسي من بيت الخلافة فيما كان امير البصرة . قال «وكانت له مجالس يحبس فيها البياح ويبيعه ... وفيه قال محمد ابن عينية :

رأيت ابا العباس يسمو بنفسه    الى بيع بياحاتـه والمباقـل
(الاعلاق النفيسة لابن رسته ١٩٨)

بياض الناس : يراد ببياض الناس المتوسطي الحال الذين ارتفعوا عن العامة وكانوا في سعة من العيش تغنيهم عن الحاجة . قال ابن ميسر في كلامه على الخليفة الآمر باحكام الله «دخل والي القاهرة ووالي مصر وسلم كل منهما ببياض اهل البلدين» . (اخبار مصر ٦٢٠)

وقال المقريزي : لا تكاد امرأة من نساء بياض الناس تخلو من لبس السمور ونحوه . (الخطط ٣ : ١٦٨)

وقال المقريزي ايضاً في كلامه على سوق الخوانصيين : ما برح تجار هذا السوق من بياض العامة . (الخطط ٣ : ١٦١)

تافتا (taffeta): فخر الدين ابو الفرج احمد بن خطاب التبريزي الكاتب ... اجتمعت به في خدمة صفي الدين عبد المومن فاخر الارموي وسأل عني فذكر له حالي . فلما خرجت من عنده انفذ لي ثوباً من التافتا ودراهم جزاه الله خيراً .

(مجمع الآداب في معجم الالقاب للفوطي ٢٦٧ الظاهرية تاريخ ص ١٠٠)

التَبُرذي: بفتح التاء المعجمة بنقطتين من فوق وضم الباء المنقوطة بواحدة والذال المعجمة بعد الراء ... سمعت ابا الفضل محمد بن ناصر السلامي الحافظ ببغداد يقول التبرذي عندنا الذي يبيع ما في بطون الدجاج والطيور من الكبد والقلب والقانصة. (انساب السمعاني١٢٠٣)

التفايا : اللحم المطبوخ بالكزبورة الخضرا والاتابل (التوابل) المسمى بالتفايا الخضرا هذا اللون اكثر فيه من الكزبرة ... واما التفايا البيضا فمعتدلة المزاج ... (الكلام على الاغذية لابي بكر عبد العزيز الانصاري الاربولي ضمن مجموع ٥٢٤٠). (في مدريد غير مرقوم)

— مما اخترعه اهل الاندلس من الطبيخ اللون المسمى عندهم بالتفايا وهو مصطنع بماء الكزبرة الرطبة على بالسنبوسق والكباب .

(نفح الطيب ٢ : ١١٢)

— لابن عمار الوزير والشاعر الاندلسي من ابيات :

شنئت المثلّث للزعفـــرا ن وملت الى خضرة في التفايا

(نفح الطيب : ٢٠٧)

تلاف بمعنى تلف : لم يرد هذا المصدر في كتب اللغة ولكنه ورد كثيراً باقلام الكتاب والشعراء كابن عنين في خطابه الملك المعظم

انظرْ الي بعيْن مولى لم يــزل يولي الندى وتلافَ قبل تلافي

(ثمرات الاوراق ٤٤)

وللقاضي عبد الرحمن بن فرموزا الدمشقي من ابيات :

فاذا في الاتلاف وقــد احلني منه محل النقيض

(نفح الطيب ١ : ٤٤٤)

ومن الغريب الذي يجدر التنبيه عليه خاصة ان ابا العلاء المعري مما

احد يجهل تضلعه من اللغة ورسوخ قدمه فيها قد استعمل كثيراً لفظة اتلاف في النظم والنثر وأولع بايرادها بعد مصدر تلافي حباً بالجناس كقوله في رسالة الغفران « لا تلافيَ بعيد التلاف »(١٢٣) وقوله في كتاب اللزوميات :

وهل الِمّ بِداداً رُمّ من شعث     وقد تحت تلافيَ في تلافيكا
(١٨٦)

وله ايضاً :

تلافَ امرك من قبل التلاف به     فغاية الناس في دنياهم التلــف
(٢٩٠)

وله ايضاً :

تلافيناهم بالقول فيــه     فجاءهم التلافي بــالتلاف
(٢٩٦)

وهي ترد كثيراً في كتابات المولدين ويظهر انهم اجروها مجرى الهلاك والدمار والتباب والخسار وهي كلها على وزن فعال بمعنى واحد .

متمَّر : شاش من عمل الاسكندرية حرير شبيه بالطول وينسج بالذهب ويعرف بالمتمر . (الخطط ٣ : ٢٦٩)

— تشاريف ارباب السيوف ... وربما زيد اكابر النواب كنائب الشام تركيبة زركش على النوقاني بشاش حرير سكندري مموَّج بالذهب ويعرف ذلك بالمتمر وعلى ذلك كان شاش صاحب حماة .
(صبح الاعشى ٤ : ٥٢—٥٣)

تنّورة : الشيخ محمد العريان (في الهند) كان يلبس تنورة وهو ثوب يستر من سرته الى اسفل . (رحلة ابن بطوطة ٢ : ٩٥—٩٦)

— التنورة والتنورية من الملابس ما يحيط بالجسم من الخصر الى القدمين وهي في دمشق من ملابس النساء . (محيط المحيط ١ : ١٧٤)

تور — اتوار : في كتب اللغة ان التور اناء يشرب فيه ولم تذكر له معنى الشمعدان على كثرة وروده في كتب الاخبار والتاريخ . قال الشابشتي في إعراس الرشيد بزبيدة : وأوقد بين يديه في تلك الليلة شمع العنبر في اتوار الذهب ( الديارات ٦٧ ) ولما كان جلاء بوران بنت الحسن بن سهل على المأمون « أوقد في تلك الليلة شمعة عنبر فيها اربعون منّا في تور الذهب » . (السادس من كتاب بغداد لابن طيفور ٢٠٩)

واقتدى المعتضد بالله بمن تقدمه من الخلفاء في ايقاد شمع العنبر في الاعراس. فلما زفت اليه قطر الندى بنت خارويه بن طولون قال «اكرموها بشمع العنبر. فوجد في خزانة الخليفة اربع شمعات من عنبر في اربعة اتوار فضة فلما كان وقت العشاء جاءت اليه وقدامها اربع مائة وصيفة في يد كل واحدة منهن تور ذهب وفضة وفيه شمعة عنبر فقال المعتضد لاصحابه: أطفئوا شمعنا واسترونا».
(زبدة الحلب لابن العديم ١٦٦٦ باريس ٢١)

ووصف القاضي التنوخي دعوة لابي الطيب بن ابي جعفر الطائي فقال: احسن ما شاهدناه له شمعتين موكبتين فيها ثلاثون او اربعون منا في تورين كبيرين نصبهما في وسط المجلس».
(نشوار المحاضرة ١: ١٧٣)

وكان هذا اللفظ معروفاً ايضاً في الاندلس. قال لسان الدين بن الخطيب في كلامه على امير المسلمين محمد بن نصر سلطان الاندلس: «كان الدهر ضايقه في حصة الصحة ونغصه ملاذ الملك بزمانة سدكت بعينه لمواصلة السهر ومباشرة اتوار ضخام الشمع اذ كانت تتخذ له من جذوع في اجسادها مواقيت تخبر بانقضاء ساعات الليل ومضي الهزيع» (اللمحة البدرية في الدولة النصرية ٤٨) وفي الاصل المطبوع «انوار» بالنون وهو غلط. وفي صناعة مثل هذه الاتوار الموقتة طرفة غريبة حرية بالتنبيه عليها.

مُثقل: (لما توفي الوزير يعقوب بن كلس) كفن في خمسين ثوباً مثقلاً يعني منسوجاً بالذهب.
(الخطط ٣: ١٠)

— دبيق قرية من قرى دمياط ينسب اليها الثياب المثقلة والعمائم الشرب الملونة.
(الخطط ١: ٢٦٥)

— (سنة ٣٨٤) نصبت للعزيز بالله فازة مثقل وقبة مثقل بالجوهر.
(الخطط ١: ٤٨٩)

— وجد في دفتر عند يعقوب بن المهدي له فيه ثبت ثياب: ثبت ما في الخزانة من الثياب المثقلة الاسكندرانية والهاشمية.
(الاغاني ٩: ٩٧)

– (سنة ٣٠٥) كان في الخلع طيالسة ديباج مثقلة .
(صلة عريب ٦٤)

– الديباج السندسي المنسوج ... المثقل بالذهب ... والخز المقطوع المرقوم المثقل بالذهب .
(ذيل زهر الآداب للحصري القيرواني ٢٧٦)

– خلع عليه متوية وكانت مثقلة بالذهب .
(تجارب الامم ٥ : ٨٥)

– جلس على سرير الذهب وعليه ثياب الوشي المثقلة .
(ديارات الشابشتي ١٦٩)

ماء مثلوج : اتخذت اليه بدعته الكبيرة ماء مثلوجاً ليفطر عليه فردّه وشرب ماء حارًا من دجلة .
(تاريخ الوزراء ٢٧٨)

– قال علي بن عيسى : وهو بمكة : اشتهي على الله تعالى شربة ماء مثلوج .
(الفرج بعد الشدة للتنوخي طبعة مصر ١٩٠٤–١ : ١٥)

– (في الحديث عن ابي الحسن بن الفرات الوزير) اكل اكلاً مستوفىً منه يسقي ماء مثلوجاً فلم يتبرده فازداد من الثلج حتى صار مائعاً .
(تاريخ الوزراء للصابئ ١٢٣)

– اما اعداده الماء المثلوج فتعلة بما تنقع بالحيل غلة
(رسالة الغفران للمعري ١٦٣)

– للطغرائي من ابيات في الروض والنهر :
يشقّها في وسطها جدول مياهه العذبة مثلوجة
(الغيث المنسجم في شرح لامية العجم للصفدي ١ : ٢٧)

جاخة (bande) : تشاريف ارباب السيوف ... من التشاريف اقبية طرد وحش من عمل الاسكندرية ومصر والشام مجوّخ جاخات مكتوبة بالقاب السلطان . وجاخات صور وحوش وطيور صغار . وجاخات ملونة مموجة بقصب مذهب يفصل بين جاخاته نقوش .
(صبح الاعشى ٤ : ٥٣) (الخطط ٣ : ٢٦٩–٢٧٠)

الجاويش : لمجد الدين النشابي :

فرحنــا وقلنا تولى الوزيــــر وافلح ديواننــا بــالوزاره
فــا زادنا غير جاويشه وفي كتبنا كتبت بــالاشاره
(فوات الوفيات ١:١٣)

عطاف البالسي الشاعر (÷ ٥٥٧) دخل بغداد وصار جاويشاً في ايام المسترشد
(فوات الوفيات ٢:٥٤)

جاب : لشهاب الدين العمري :

قلت ما تقول في ذا ان مسك حذا لنا وجاب من هذا السمك .
(مسالك الادجار ٣٧٩)

— قال شهاب الدين السهروردي : تروح الى السوق تنادي على هذا القصص وبيها جاب لا تطلق بيعه ... قال هذا القصص جاب هذا الثمن .
(عيون الانباء ٢:١٦٨)

— وجاب معه في زبدية منه قطع لحم معلوق ... وصار يجيب لها من ذلك الغذاء .
(عيون الانباء ٢:١٦٤)

— كل احد يجيب مستخرجه في آخر النهار .
(ذيل ابن قاضي شهبة ١٥٩٩ باريس ١٧٨)

— ان الماء الذي يشربه الامام الناصر كانت تجيبه الدواب من فوق بغداد بسبعة فراسخ .
(نكت الهميان للصفدي ٩٦ نقلاً عن شمس الدين الجزري) .

— سنة ٧٦١ ذكر مجيء كشبغا الحموي نائب حلب ... نزل بحذاء القاهر (بدمشق) وجاب معه جملة خيول .
(تاريخ البدر العيني بريتش موزيوم Add. 22360 ff 149)

الجيب : لعلية اخت الرشيد :

خبأت في شعري اسم الذي أردته كالحب في الجيب
(الاغاني ٩:٨٥)

— فضرب بيده الى جيبه فاخرج منه مضراباً .
(الاغاني ١١:٢١)

— لبديع الزمان في احدى رسائله : قليل في الجيب كثير في الغيب .
(رسائله طبعة الاستانة ٤٣)

اخبّنات : يقول اهل الاندلس من دخل شريش ولم يأكل بها الخبّنات فهو محروم . والخبّنات من القطايف يضاف اليها الجبن في عجينها وتقلى بالزيت الطيب . (نفح الطيب ١ : ٨٦)

— لابي البركات بن الحاج البلفيقي في الخبّنات :

ومصفرة الخدين مطوية الحشا على الجبن والمصفر يؤذن بالخوف
لها بهجة كالشمس عند طلوعها لكنها في الحين تغرب في الجوف
(نفح الطيب ٣ : ٢٤٨)

— الخبّنات مركبة من اجزاء مختلفة والغالب في اجزائها الجبن .
(الكلام على الاغذية لأبي بكر عبد العزيز الانصاري الاربولي ٥٤٠ ه مدريد غير مرقوم)

جرخ جروخ جرخية : الجروخ من ادوات الحرب ترمى عنها السهام والحجارة . والرماة بها الجرخية . قال عماد الدين الاصبهاني : استخدم المنجنيقية والجرخية . (زبدة النصرة ونخبة العصرة ٢٤٧)

الجذر : الجذر اجرة المغني (وهو دخيل) .
(فقه اللغة بيروت ٣٢٣)

— حدث شبية بن هشام قال : دعانا محمد بن امية يوماً ووجه الى جارية كان يحبها فدعاها وبعث الى مولاها يجذرها . (وفي المطبوع يخذرها ) .
(الاغاني ١١ : ٣٧)

— كان بالبصرة رجل من ولد المهلب بن ابي صفرة يقال له صيانة وكان له بستان سري في منزله . فكان يدعو القينات اليه فلا يعطيهن شيئاً من الدراهم ويقتصر بهن على ما يحمله من البستان معهن مثل الرطب والبقول والرياحين . فقال عبد الصمد (بن المعذل) :

قوم زناة ما لهم دراهم جذرهم الثمار والحماحم
(الاغاني ١٢ : ٦١)

— كانت جواري عمرو بن بانة يشتقن الى عبيدة الطنبورية فيسأله ان يدعوها فيقول لهن ابعثن الى علي (بن احمد بن بسطام) حتى يبعث بها اليكن فانه يميل اليها وهو صديقي واخشى ان يظن اني قد افسدتها عليه . ولم يكن به هذا . انما كان به الديناران اللذان يريد ان يجذرها (وفي المطبوع يحذرها) بهما .
(الاغاني ١٩ : ١٣٧)

— وردت هذه اللفظة مراراً في نشوار المحاضرة (ص ٩٠:٩٥:١٢٩-١٣٠:١٤٧:١٤٨) وقد اشتق فيه فعل جذّر بمعنى رفع الجذر كما في ص ٩٣-٩٤:١٣٠:١٩٥ من الجزء الاول.

— (اقليم السند) اما الاجسام بهذا الاقليم فصنيان.. والخدام يأكلون من جذر الزناة. (احسن التقاسيم ٤٨٣)

— من ابيات في وصف الخمر.

في كؤوس كاللؤلؤ الرطب فيها قطع من سبائك العقيان
وقيان لها جذور ثقال مفردات بالحسن والاحسان

(حكاية ابي قاسم البغدادي ٤٨)

— حضر الجماز مع ابي نواس مجلس قينة فاقبل الجماز يمالحها ويمازحها وابو نواس ساكت فمالت اليه فقال الجماز:

ابو نواس جـذره شعره وجذرنا حسن الحكايات
فجذرنا اكثر من جذره مداً على اهل المروءات

(جمع الجواهر في الملح والنوادر للحصري ٢٢)

جرغتوه: لصفي الدين الحلي في صفة جرغتوه وهو طاس يجري كالميزاب وكتبها عليه:

هذا اناء هوى ما كان مفترقاً في غيره فلـه الماعون اعوان
كأس وقمع وابريق ومغرفـة وصحفـة وشرابي وقزغان

(ديوانه ٤٩٠)

جزاز وجزازة: قال ابو احمد بن موسى رأيت يحيى بن معين جالساً في دهليز عبد الرحمن بن صالح غير مرة يخرج اليه بجزازات يكتب فيها عنه (تاريخ بغداد للخطيب ١٠:٢٦٢)

— دعا الرقاشي ابا نواس ولم يكن عنده شيء مهيأ فتركه في منزله ومضى ليصلح له شيئاً يغديه به فابطأ فتناول ابو نواس جزازة وكتب فيها ابياتاً منها:

ليس فيها خلا الرقاشي انس وكراريس حوله في قمطر
وجزاز فيها الغريب اذا جا ع قراه فـال بطناً لظهـر

(تاريخ بغداد ١٢:٣٤٥)

— الجزازة قطعة كاغد عليها شيء مكتوب.

(شرح المقامات الحريرية للشريشي ٢:٥٧)

— الجزازة كالقصاصة كل ما جزّ واقتطع من اديم او ورق ونحوهما وشاعت في عهد الخلافة العباسية بمعنى الرقعة والقطعة من القرطاس. قال ابن خلكان : تعرض شاعر لابي دلف وقد قصد دار علي بن عيسى وبيده جزازة فناوله اياها فاذا فيها مكتوب ... (وفيات الأعيان ١:٤٦٣) وفسرها دوزي بانها الورقة التي يكتب فيها المسافر ما يشتهي اكله وشربه في الخان واغتر في هذا التفسير بما رواه الشريشي في شرح بيت الحريري من مقامته الوبرية .

فاذا ما هبطت مصراً فبيتي غرفة الخان والنديم جـزازه

وانما اراد الحريري بالجزازة كل صحيفة فيها علم او ادب يطالعها فتغنيه في خلوته عن النديم .

وجاءت لفظة الجزاز بمعنى الاوراق المهملة والاجزاء والكراريس الساقطة المعروفة اليوم باسم الدشت . حكى الجواليقي قال كنت اقرأ على ابي زكريا (التبريزي) شعر ابي وجيل حتى وصلت الى هذا البيت :

يجول وشاحاها ويقرب بحلها ويشبع منيا وقف عاج ودملج

... وكان الابيوردي حاضراً فلما قمت من عنده قال لي الابيوردي اتحب ان تعرف معنى هذا البيت قلت نعم فقال اتبعني فمضيت معه الى بيته فاجلسني واخرج سلة فيها جزاز فجعل يطوفها الى ان اخرج ورقة فنظر فيها ...

(ارشاد الاريب ٦:٣٥٦)

— ومما روي عن ورع الرضي الشريف «انه اشترى اوراق جزاز من امرأة بخمسة دراهم فوجد فيها جزءاً بخط ابن مقلة فارسل اليها وقال وجدت في جزازك هذا وقيمته خمسة دنانير فان شئت الجزاز وان شئت خمسة دنانير فابت وقالت بعتك ما في الجزاز فلم يزل بها حتى اخذت الذهب» .

(عيون التواريخ للكتبي. بريتيش موزيوم Or. 3005 ff 12)

المجلد : حكى عن ابي حمدون الطيب بن اسماعيل قال شهدت ابن ابي العتاهية وقد كتب عن ابي محمد اليزيدي قريباً من الف مجلد ... فيكون ذلك عشرة آلاف ورقة لان تقدير المجلد عشر ورقات .

(انباه الرواة للقفطي ٢٥٧٩ دار الكتب المصرية ٢:٤٦٣ وتاريخ بغداد ١٤:١٤٧ ووفيات الاعيان ٢:٤٠٣)

— علي بن احمد بن سعيد بن حزم ابو محمد ... ذكر ابنه ابو رافع الفضل ان مبلغ تآليف ابيه ابي محمد هذا في الفقه والحديث والاصول والتاريخ والنحل والملل والادب وغير ذلك نحو اربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين الف ورقة (المجلد هنا عشرون ورقة).

الجالب: للبصرة من الذكر بالتجارة والمتاع والجالب والجهاز ما يستغني بشهرته عن اعادة ذكره.

(المسالك والممالك لابن حوقل . ليدن ١٦١)

— وبهذه البلاد (ارمينية والران واذربيجان) من التجارات والجالب وانواع المطالب ... معروفة لهم ومشهورة . (المسالك ... ٢٤٦)

الجمرك :

— Du temps des Français on appelait en Chypre coumerc ou comerque les droits de douane de l'office comme l'hôtel préposé à la perception de ces droits:

« En tout temps le profit du commerque
que marchandise paie et marque ».
(Marchant: *Prise d'Alexandrie*, p. 173).
(L. de Mas Latrie: *L'île de Chypre*, Paris 1879, p. 380).

مجمع : لشهاب الدين احمد المنصوري السلمي في شخص اهدى له مجمع حلاوة

ايا سيداً اهدى الى العبد مجمعاً       به كل ما تهوى النفوس مجمع
تأملتــــه في دوره فوجدته       كبدر له من افق فضلك مطلع

(ديوانه ٣٧٤: اسكريال ٤٢٩)

جامع جوامع : كانت لابي علي الخاقاني وابنه الجوامع بما يرد وينفذ فلا يقرأها احد منهم الا بعد فوات الامر الذي وردت فيه الكتب . وتبقى الكتب بالحمول والمفاتيح في خزانتها لا تفض .

(تجارب الامم لابن مسكويه ٥: ٢٣٠)

— كان ابو العباس الخصيبي يواصل شرب النبيذ بالليل والنوم بالنهار.. فرد فض الكتب الواردة .. والتوقيع عليها الى مالك بن الوليد . ويعمل جوامع مختصرة للمهم مما يرد وينفذ فيعرضه عليه .
وكانت الجوامع تعمل بخط ابي سعيد وهب بن ابرهيم بن طازاذ ... ويخرج ذلك الجامع الى مالك بن الوليد فيبقى عنده .

(تجارب الامم ٥: ١٤٣)

– (من كتاب المقتدر بالله) رأيت ان لا تمضي يا ابا الحسن (ابن الفرات) أمتعني الله بك توقيعاً من علي بن عيسى في زيادة ولا نقال ولا اثبات ولا في شيء يجري هذا المجرى الا ما كتبت به جامعاً حتى اذا اجتمعت عندك الجوامع عرضت علي في كل ثلثة اشهر ما يجتمع منها لاقف عليه .

(تاريخ الوزراء للصابي ١٢٠)

– كان في ابي علي الخاقاني اهمال للامور .. وكانت الكتب اذا اخرجت اليه جوامعها تركها اياماً فلم يطالعها .

(وزراء الصابي ٢٦٢)

الجُماعة : (سنة ١٧٦) يقال ان عمرو بن مهران لما وجهه الرشيد خاصة موسى بن عيسى الهاشمي وهو يتقلد مصر عقد جماعة مصر من غير ان يبقى منها درهم . ولم يعهد ذلك من قبله .

(الوزراء للجهشياري ٢٦٧-٢٧٢)

– دخل اسمعيل بن صبيح وقال يا امير المؤمنين (للامين) هذا هو اليوم الذي وعدتني فيه ان تنظر في اعمال الخراج والضياع وجماعات العمال .

(الكتاب نفسه ٣٧٩)

– حدثني ابي ان جماعة كان عملها جعفر بن القاسم تحتوي على ارتفاع فارس او ناحية من فارس ومشايخ الناحية ومعاملاتها وخراجها وما أدّي وما بقي ودخل ذلك وخرجه . وكان يرفع حسابها الى الوزير . وطلبت الجماعة فتفقدت .

(نشوار المحاضرة ١: ١٧٥)

– قال صاحب المنهاج في صنعة الخراج : لما تقلدت لناصر الدين رحمة الله عليه اعمال الضياع بقزوين ونواحيها لسنة ٢٧٦ ... احتجت الى رفع جماعتي اليه ترجمتها بجماعة سنة ست وسبعين ومايتين .

(صبح الاعشى ١٣: ٥٨)

– تقدم ابو الفتح الفضل بن جعفر باخراج الجماعات والحسبانات اليه : واخرجت الجماعات اليه وهو ينظر فيها وفي اعمال كتاب المجالس .

(تجارب الامم ٥: ٢٢٣)

– لابي الحسن علي بن الماشطة وكان قد عزل عن عمل كان اليه وحبس :

قالوا حبست فقلت الحبس لا عجب حبس الكرامات لا حبس الجنايات
حبس العمالة بعد العزل عادتنا ريث التتبع او رفع الجماعات
(ارشاد الاريب ٥: ١١٤)

— اي وزير يشرع في حسي يتبع جمل الجماعة من اولها الى آخرها ..
وكان عبيد الله بن الحسن الترمي رفع جماعته لاعمال السبب الاعلى لسنة ٢٨٢ الى ديوان الخراج ... فنظر فيها احمد بن محمد المرلج الكاتب وعمل لها معاملة تحصيل ... فقابل بها الجماعة ولم يجد منها خطأ .
(تاريخ الوزراء للصابي ٢٦٤)

جملون : للامير ناصر الدين حسن بن النقيب :

وذات انف سبحان خالقه فما ترى مثله مخلوق
قد سد بالطول وهو مرتفع كالجملون الذي على السوق
(دار الكتب ٤٢٠ ادب الجزء ١٣) (التذكرة للصفدي ١٥)

المُجَهِّز : هذا لن يحمل مال التجار من بلد الى بلد ويسلمه الى شريكه ويرد مثله اليه .

(انساب السمعاني ٢٠٩ ه)

الجناح : لابي جعفر بن خاتمة موريا بالجناح من آلات الغناء :

دعا بجناح ثم سواد وانثني يجيل به للتصحف اي قراح
فطار اليه القلب من طرب به وليس ببدع طائر بجناح
(رائق التحلية في فائق التورية (١٩٤ مدريد) جمع ابن زرقاله ٤)

الجنبيَّة : استل خنجراً له يعرف عندهم بالجنبية وضربه ضربة واحدة كان فيها حتفه .

(رحلة ابن بطوطة ١: ٨٨)

المُجَنْدِر : هذه اللفظة لمن يجندر الثياب وهو ان يضع عليها شيئاً ثقيلاً يحصل له الصقال .

(انساب السمعاني ٢٠٩ ه)

جوذابة : الجوذابة والجوذاب صنوف من الاطعمة تتخذ من الارز ومن رقاق الخبز وشبهها . وتتخذ ببقل وبغير بقل .. وبسكر وبغير سكر . ويعمها كلها ان توضع في تنور الشي . ويعلق عليه حيوان سمين كالخرفان والاوز والجداء وتشوى فيقطر دهنها عليها . لا بد من هذا والا فليست بجوذابة . (مفيد العلوم ومبيد الهموم لابن الخشا ٢٩)

الجوزاني (الزبيب) : الجوزاني نسبة عامية الى الجوزة ضرب من العنب الشامي كثير الحب صلب زكي الحلاوة كان يجفف ويصنع منه زبيب غاية في الجودة ذكر ياقوت انه كان معروفاً في الفرزل .
(معجم البلدان ٣ : ٨٧٢)

وفي تذكرة الصفدي ومحاسن الشام للبدري ذكر الجوزاني والدربلي والحلواني بين اصناف العنب بدمشق . ولا يعرف فيها اليوم .

الجَيْب : الجيب في اللغة الطوق المخيط بالعنق . ويراد به عند المولدين ما يشق في الاقبية والملابس للخبء والحفظ . وكان معروفاً بهذا المعنى في زمن العباسيين كما يستدل عليه من قول علية اخت الرشيد .

خبأت في شعري اسم الذي أردته كالخبء في الجيب
(الاغاني ٩ : ٨٥)

ولبديع الزمان الهمذاني في احدى رسائله : قليل في الجيب خير من كثير في الغيب . (رسائله . الاستانة ٤٣)

الجيشي (الدينار) : الدينار الجيشي مسمى لا حقيقة يستعمله اهل ديوان الجيش في عبرة الاقطاعات بان يجعلوا اقطاع عبرة دنانير معينة من قليل او كثير ... وكأنه على ما كان عليه الحال من قيمة الذهب عند ترتيب الجيش في الزمن القديم ... فيكون عن كل دينار اثنا عشر درهماً وهو صرفه حينئذ . (صبح الأعشى ٤ : ٥١)

الحائطي : انشد بعض اهل العصر في المغرب يقصد ان يرسم في الاستار الملبحة المحكمة الصنعة التي جعلها المنصور ابو العباس الشريف الحسني لكي يستتر بها النواحي الاربع من القبة الكبيرة بالبديع . وتسمى هذه الستور عند اهل المغرب الحائطي . ففي الجهة الاولى :

متّع جفونك من بديع لباسي وأدرْ على حسني حميا الكاس ...
(نفح الطيب ٣ : ٤٢٩)

حب الملوك : يقال في المغرب للقراصيا . وقد غلط من قال انه حب الزلم المعروف عند عامة القاهرة بحب العزيز لابن زمرك في هدية من حب الملوك :

يا خير من ملك الملوك اهديتي . حب الملوك
فكأنما ياقوتها نظمت لنا نظم السلوك
(الازهار الرياض في اخبار عياض ٢ : ١٢٦)

— القراصيا يسمى بالاندلس حب الملوك .

(مباهج الفكر ومناهج العبر للوطواط دار مصر ٤٣٢ ص ٥٠٣)

— لابن زمرك وقد اهداه نعمة الله اطباقاً من حب الملوك :

مـــا زلت تتحفه بكل ذخيرة حتى لقد اتحفتـــه الياقوتا

والى الملوك قد اعتزى من عزه فغـــدا له ياقوتها مقوتا

(نفح الطيب ٤ : ٣٢٨)

الحُرْفي : بضم الحاء المهملة وسكون الراء وكسر الفاء . هذه النسبة للبقال ببغداد ومن يبيع الاشياء التي تتعلق بالبزور والبقالين .

(انساب السمعاني ٤ : ١٦٤)

الحسك : هو الشمعدان في المغرب والاندلس قال ابن بطوطة في كلامه على قبر مدينة مشهد الرضى : وعليه دكانة يضعون عليها الشمعدانات التي يعرفها أهل المغرب بالحسك والمنائر (رحلة ١ : ٢٣٨) وجاءت لفظة الحسك في وصف مسجد قرطبة حيث قيل : عن شمال المحراب بيت فيه عُدد وطسوت ذهب وفضة وحسك .

(مسالك الادبار ١ : ٢١٤)

حطّ على : سيف الدين السامري .. عمـــل تلك الارجوزة المشهورة بالسامرية .. حط فيها على الكتاب واغرى الناصر بمصادرتهم .

(فوات الوفيات ١ : ٨٣)

— كان حمزة التركماني يحط عليه .

(نكت الهميان ٢١٧)

مُحرق (الذهب) ومحرقة (الفضة) : احراق الذهب : يبرد ايضاً بالمبرد مثل التراب . ولكن معه شي من الآنك المجرد . ثم يلقى في المغرفة ويصب عليه ماء الملح ويغلى حتى يذهب الماء ويبقى الذهب والآنك . ثم يسحق .

احراق الفضة : برد الفضة بالمبرد وحتى تصير مثل التراب . ثم تطبخ بماء الملح في مغرفة حديد حتى تحترق . فان لم تحترق جيداً التيت فيه شيئاً من الكبريت الاحمر .

(من مقاصد الاطباء لركن الدين مسعود بن حسين في خزانة الدكتور اسعد طلس نسخة فريدة كتبت سنة ١٠١٦ للهجرة)

— حكم الدواة ... ان يكون عليها من الحلية اخف ما يتهيأ ان تتحلى

الدوي به ... وان أحرقت الفضة حتى يكون سوادها اكثر من بياضها فان ذلك احسن وابلغ في السرو واشبه بقدر من لا يتكثر بالذهب والفضة .
(ادب الكتاب للصولي ٩٦)

ـ زي الظراف المخصوص في الخواتم والفصوص . التختم بالعقيق الاحمر والفيروزج الاخضر والفضة محرقة .
(الموشى لابي الطيب الوشا ١٢٥)

ـ انما هو ذهب صامت محرق .
(المغرب في حلى المغرب ٢٨)

ـ ضرب بيده الى كمه فاخرج منه مثل الدواة معمولا من عود هندي لم ير قط مثله كالآبنوس سواداً وعليه حلية ذهب محرق ... فتتح المتوكل الدواة واخرج من داخلها ملعقة كبيرة محرقة من الياقوت الاحمر.
(نشوار المحاضرة ٨: ١٤٥)

ـ وصل مزاحم بن محمد بن رائق الى الاخشيد وهو بارض فلسطين فاكرمه ورفعه ... فكلما انصرف حمله على فرس له ادهم بحلية ذهب محرقة وارسل اليه : ليس بحوره ارسلت به اليك وانما هو ذهب صامت محرق .
(المغرب في حلى المغرب ٢٨)

ـ لابي الحسن بن جدرة العقيلي :

يتيه بخدين قد عذرا ··· فصار لجينهما محرقا
(ك م. ٧٢)

حسك : قال ابن بطوطة في كلامه على قبر مدينة مشهد الرضى : « وعليه دكانة يضعون عليها الشمعدانات التي يعرفها اهل المغرب بالحسك والمنائر » .
(رحلة مطبعة وادي النيل ١: ٢٣٨)

وجاءت لفظة الحسك في وصف مسجد قرطبة حيث قيل : « وعن شمال المحراب بيت فيه عُدد وطسوت ذهب فضة وحسك » ( مسالك الابصار ١: ٢١٤ ) ولم يدرك طابع الكتاب معنى الحسك هنا فنقل عن اللسان : « الحسك شوك مدحرج ... ومن الحديد ما يعمل على مثاله وهو من آلات العسكر » قال في الحاشية : ولعله المراد هنا . قلنا ومن الغريب

جداً وجود الحسك (fil barbelé) في بيوت الصلاة . وكان الاولى ترك هذه اللفظة دون تغيير كغيرها من الفاظ الحضارة في الكتاب بدلا من التخليط في تأويلها .

— قعد السلطان على اريكته وامامه تلك الشموع .. واستحضر من انواع الحسك والمباخر ما يدهش الناظر .
(نزهة الحادي في اخبار ملوك القرن الحادي ٤٤٥)

الحاشر : هو العريف الذي يقدّم على اهل الذمة لمعرفة من اسلم منهم ومن مات ومن بلغ من صبيانهم ومن قدم عليهم او سافر منهم واحضارهم لاداء الجزية . او شكوى من تعدى عليه الذمي من المسلمين ونحو ذلك . وهذا العريف هو المعبر عنه في زماننا بالديار المصرية بالحاشر .
(١٣: ٣٦٢)

حفورة : التّطيّفة تصغير القطيفة وهو كساء له خمل يفترشه الناس وهو الذي يسمى اليوم زولية وحفورة .
(معجم البلدان ٤: ٤٤٤)

الحافظ : الحافظ ببغداد لمن يحفظ الثياب في الحمامات .
(انساب السمعاني ١٥٢٠)

تحقق به : كان الحسن بن الضحاك كثير التحقق بالامين والموالاة له لكثرة افضاله عليه .
(الاغاني ٦: ١٧٣)

— كان سليمان بن فحلد متحققاً بابي الحسن بن الفرات ومدلاً باحوال كانت بين ابيه وبين والد الوزير... ووجد ابو الحسن كتبا في البيعة لعبدالله بن المعتز بخط سليمان لتحققه كان بمحمد بن داود بن الجراح وللقرابة بينهما .
(تجارب الامم لابن مسكويه ٥: ١٥)

لما خلع على حامد خلع الوزارة ... تحقق به ابو علي بن مقلة واختص به ... وتحقق بجميع الامور ابن الحواري وصار هو السفير بين حامد وبين المقتدر بالله .
(تجارب الامم ٥: ٩٥)

ـ وانتقل ابن الفرات الى داره الاولى وركب اليه ابن الحواري لتهنئته واطال عنده وآنسه ابن الفرات وشاوره وخلا به فتحقق به واظهر السرور بولايته .

(تجارب الامم ٤ : ٩١)

ـ اشار الحجرية بالخضوع للوزير والتذلل له . ولم يزالوا يلطفون للوزير ويتحققون بخدمته الى ان انس بهم .

(تجارب الامم ٤ : ٢٣٣)

ـ عيسى بن علي بن عيسى بن داود قرأ المنطق على يحيى بن عدي واكثر الاخذ عنه وتحقق به .

(تاريخ الحكماء للقفطي طبعة ليبسك ٢٤٤)

ـ كان متحققاً بابن الفرات .

(تاريخ الوزراء للصابي ٤٠)

الحميم : الحميم في اللغة الماء البارد والحار ويراد به ماء المعمودية ويطلق على عيد الغطاس .

ـ في اليوم الرابع والخامس والسادس حميم النصارى (كانون الآخر) ويزعمون ان البركة توضع في الماء وهو الذي يقال له الدنح وهو الميلاد الاصغر .

(كتاب ادب الوزراء لاحمد بن جعفر بن شاذان خزانة جامعة ليدن)

الحيريّ والحيريّة : مرض ابو بكر بن الانباري فدخل عليه اصحابه يعودونه . فرأوا من انزعاج ابيه وقلقه عليه امرًا عظيماً فطيبوا نفسه ورجوا له عافية ابي بكر . فقال لهم كيف لا اقلق وانزعج لعلة من يحفظ جميع ما ترون . واشار الى حيري مملوء كتباً .

(تاريخ بغداد للخطيب ٣ : ١٨٢ والمنتظم لابن الجوزي ٦ : ٣١١)

ـ سمعت الجنيد يقول : وافى ابو حمزة (الصوفي) من مكة وعليه وعثاء السفر . فسلمت عليه وشهّيته . قال : سكباج وعصيدة تخليني بهما . فاخذت مكوك دقيق وعشرة ارطال لحم وباذنجان وخلّ . واخذت عشرة ارطال دبس وعملنا له عصيدة وسكباجية وضعناهما في حيري لنا وادخلته الدار واسبلت الستر . فدخل واكل كله . فلما فرغ من اكله قال لي : يا ابا القاسم لا تعجب فهذه من مكة الاكلة الثانية (وفاته سنة ٢٦٩) . ويؤخذ من هذين الشاهدين ان الحيري كان كالاطباق او السلال تحمل

فيه الفواكه والمآكل وتوضع فيه الكتب المسرعات كالقمطر .

(تاريخ بغداد ١ : ٣٩٢)

الحَيْر : من الالفاظ التي اطلقت في زمن الامويين على المنزل القائم في الحديقة والجنة كلمة الحير عرف بها بيت ابن سرجون بن منصور جد القديس يوحنا الدمشقي كان موضعه البستان الذي اشتهر فيما بعد ببستان القط . وكثيرًا ما تصحفت هذه الكلمة بلفظة الجسر في تاريخي ابن عساكر وابن شداد ومن اخذ عنها ونقلها الامويون الى الاندلس . وكان في قرطبة خارج باب اليهود حير ذكره الوزير ابو الحسن بن سراج في قصيدة له قال فيها :

بالحير لاعبت هناك حمامة الا تضاحك وحليلا

قال ابن خاقان : الحير الذي ذكره هنا هو حير الزجالي الذي يقول فيه ابو عامر بن شهيد :

لقد اطلعوا عند باب اليهو د شمساً ابى الحسن ان تكسفا
تراه اليهود على بابها اميرًا فتحسبه يوسفا

وهذا الحير من ابدع المواضع واجملها وادقها حسناً واكملها صحة مرمر صافي البياض يخترقه جدول كالحية النضناض به جابية كل لجة فيها كابية . وقد قرنت بالذهب واللازورد سماؤه وتأزرت بهما جوانبه وارجاؤه . والروض قد اعتدلت اسطاره وابتسمت من كمائمها ازهاره ومنع الشمس ان ترمق ثراه ويقطر النسيم بهبوبه عليه ومسراه ..

(قلائد العقيان لابن خاقان ١٦٥)

الحنان : لفظة سريانية بمعنى الرحمة والبركة وتطلق خصوصاً على ما يؤخذ من تراب مدافن القديسين وبعض شظايا عظامهم بقصد التبرك بها .
— ان محمداً ليتوضأ فيبتدرون وضوءه يصبونه على رؤوسهم يتخذونه حنانا .

(كتاب الخراج ٢٤٩)

ما انا حملك ما انا قدك :
— لابن نباتة المصري :

سألت النقا والبان ان يحكيا لنا روادف او اعطافمن زاد صدها
فقال كثيب الرمل ما انا حملها وقال قضيب البان ما انا قدها

(ديوان مصر ١٩٠٥ ص ١٧٣)

– لزين الدين بن الوردي :

مهفهف القـد اذا ما انثنى   يقول لا تخش من الرد
ما انت حلي يا كثيف النقا   ولست يـا غصن النقا قدي

(ص ٣١٠ من خزانة الادب)

حالٌ بمعنى حان : للحسين بن سليمان بن ريان القاضي شرف الدين ابن الصاحب من قصيدة يخاطب بها صلاح الدين الصفدي :

صروف الليالي قد تضاعف جورها   اما حلّها ان يبسط الدهر عدلها

(مراسلات الصفدي)

حلٌّ بمعنى الدهن : هو اسم عربي لدهن السمسم كالزيت لدهن الزيتون وقيل هو دهن السمسم بقشره .

(مفيد العلوم ٣٧)

حوالة : لابي الحسين الجزار :

كل يوم اطرق   الخباز منـه بحواله

(المغرب في حلى المغرب ١٣٦)

خبز الابازير (pain d'épices) : يؤخذ الدقيق العال يجعل على كل رطل اربع اواقي شيرج واوقية سمسم وكف فستق ولوز . فاذا اختمر يعمل منه اقراص وتخبز حتى تحمّر وهو خبز الابازير .

(الوصلة الى الحبيب الظاهرية ادبيات ٨٩)

– طالع مقالة خبز الابازير في الخزانة الشرقية ٢ : ١٢٢–١٢٣ .

خربشت : احتاج شهاب الدين بن غانم الى الخلا وما كان يرى التخول الى الخربشت فصعد الى شجرة تين ليختلي .

(فوات الوفيات ١ : ٨٢)

الخبّ : بحر الصين ... هو بحر خبيث كثير الموج والخب . وتفسير الخب الشدة العظيمة في البحر .

(مروج الذهب بهامش نفح الطيب ١ : ١٨٨)

الخبز بمعنى الرزق والجراية : لابن نباتة المصري يطلب جراية خبز :

لجأت الى باب الامير وظلـه   وفارقت ذلي اذ وصلت الى العز
واصبحت من جند المحامد والغنى   ولا بد للجندي من طلب الخبز

(ديوان مصر ١٩٠٥ ص ٣٦١)

الخرقة : هي فرجية صرف ابيض .
(الضوء اللامع ٢ : ١٩٩)

الخطارة : صنف من الدواليب الخفاف يستقي به اهل الاندلس من الاودية وهو كثير على وادي اشبيلية واكثر ما يباكرون العمل في السحر .
(نفح الطيب ٢ : ٢٦٩)

خرستان : حكى لي شرف الدين يعقوب ولد المبارز المعتمد ان في دارهم سكرة من عمل نور الدين على خرستان . وكانت باقية الى سنة خمسين وستمائة يتبركون بها .
(لابن قاضي شهبة : الكواكب الدرية في السيرة النورية . الدار المصرية ١٢٢٧ تاريخ ص٣٨)

— كبسوا داره وفتشوا جميع داره ولم يجدوا احداً ... فبقي هناك مكان لا يؤبه له صورة خرستان .

— لفظة فارسية مركبة من (خور) بمعنى الطعام و(ستان) محل .
(اعيان العصر للصفدي الدار المصرية رقم ١٠٩١ ج ٣ ص ٢٠٨)

الخراجيات : يجب ان ينهى نساء دور الخراج عن كشف رؤوسهن خارج الفندق. (كتاب في الحسبة نشره ليفي بروفنسال في Journal Asiatique, 1934. p. 241

— لابن شُهيد من فصل له :
لو انه اشترى الزبيب لصبيان المساجد وقشور اصل الجوز لصبغ شفاه خراجيات الخانات ..
(الذخيرة لابن بسّام ١ : ٢٠٧)

— لابي نواس في سمجة من ابيات :

وحي يا فديتك من بعيد     فاني لست في دار الخراج
(ديوانه . مصر ١٣٢٢ ص ٣٦١)

الخردفوشية : جواد بن سليمان بن غالب بن معن ... كان من اتقن الناس للصنائع .. والزركش والخردفوشية..
(المنهل الصافي باريس ٣ : ١٢ - ١٤ ؛ ٣ : ١٦٦)

— نعل مخروزة كخرز الخردفوش .
— عبدالله بن محمد بن بهادرآص جمال الدين .. عمل اشياء من اعمال الخردفوشية متقنة ودخل بها الى السلطان الملك الناصر حسن وقدمها له فاستحسنها منه :
(اعيان العصر للصفدي دار الكتب المصرية ج ٣ رقم ١٠٩١ ورقة ٥٥)

خشكنان او خشكنانج : لشرف الدين عيسى العالية :

ايا رب المجلس الرحب جُد لي وكثّر في العطاء ولا تقلّل
وما تعطيه لي من خشكنان نهار العيد كبّر او فهلّل
(خزانة الادب ٣٣٧)

– اقراص من الدقيق والحلوى تكلمت به العرب قديماً في ما رواه الجواليقي قال الراجز :

يا حبذا الكعك بلحم مثرود وخشكنان وسويق مقنود
(المعرب ٤٩)

وحكى المسعودي ان معاوية كان يأذن لخاصة الخاصة بعد الظهر فان كان الوقت وقت شتاء اتاهم بزاد الحاج من الاخبصة اليابسة والخشكنانج
(مروج الذهب . الكامل ٦:٥٠١)

– وهو ما يدل على ان الخشكنان كان في جملة ما يتزوده الحجاج كالكعك والبقسماط. وكان في عهد الخلفاء الفاطميين تُعمل منه مقادير هائلة ويمد منها في العيدين سماط عظيم كالجبل الشاهق
(صبح الاعشى ٣:٥١٤ و٥٢٩)

– تقدير ثلثمائة ذراع في عرض سبعة اذرع منه ومن الناتيف والبسندود
(الخطط ٢:٣٢٠)

– ويفرق منه في شهر رجب طيافير ملأى اجلها ما عدد خشكنانه مائة حبة ثم الى سبعين وخمسين وزن كل حبة رطل
. (الخطط : ٢٨٢/٢٨٣)

– واعتاد اهل مصر المهاداة باطباق من الكعك والخشكنانج قال المقريزي اخبرني خادمنا قال : كنت اعاني صناعة الخياطة فجاءني في موسم عيد الفطر من الجيران اطباق الكعك والخشكنانج على عادة اهل مصر في ذلك فلأت زيراً كبيراً مما كان عندي مما جاءني من الخشكنانج خاصة لكثرة ما جاءني من ذلك . (الخطط ٣:٥٩)

وكانت اقراص الخشكنان تحشى ايضاً باللوز والسكر وتطيب بماء الورد واحياناً بالمسك في دور الخلفاء العباسيين. قال المقتدر بالله للوزير علي بن عيسى «لا آكل طعاماً فيه مسك . ولا يطرح لي في شيء الا يسير يكون في الخشكنانج . وربما اكلت في الايام واحدة منه»
(وزراء الصابي ٣٥٢)

والى حشوها اشار ابو الحسين الجزار بقوله : ماذا يضر الخشكنان لو انه في العيد يخبرني بما في قلبه .

(المغرب ٣٠٠:١)

ومن اقراص الخشكنان ما كان يقلى ويغمس في الجلاب . واختلف الفقهاء في جواز شراء الخشكنان على ظاهره «فعلى مذهب الشافعي لا يجوز شراؤه الا ان يكسر كل واحدة ويرى جميع ما في باطنها وعلى مذهب مالك يجوز بيعه بغير كسر بشرط ان يكسر واحدة ويعاين جميع ما في باطنها ثم يشتري الباقي على مثل ذلك» .

(المدخل لابن الحاج ٢٣٩:١)

ويؤخذ من بيتين لابن نباته المصري ان الخشكنان كان يعمل على شكل هلال كالاقراص المعروفة اليوم باسم Croissant وهما قوله في ديوانه المطبوع وكتب خشكنان اهداه مع شهاب الدين :

فلان الدين قد اعليت قدري وصحّ الى مودتك انتسابي
الم ترّني بلغت الافــق حــتى بعثت لك الهلال مع الشهاب

(ديوانه مصر ١٩٠٥ ص ٥٠)

— وللجلال الدين السيوطي كتاب سماه نثر الكنان في الخشكنان .

— وفي كتاب الطبيخ لمحمد بن الكريم الكاتب البغدادي طبعة الموصل سنة ١٩٣٤ صفة عمله ص ٧٨ .

— عمل خشكنانج وبسندود . يؤخذ الدقيق الفائق يجعل على كل رطل منه اوقيتين سيرج ويعجن عجناً قوياً بيسير ماء ولا تعمل فيه خميرة ثم يقرص لوقته مستطيلاً ويجعل فيه السكر واللوز المدقوقين ناعماً ويكون مسطحاً ظاهر القلوب حسب الارادة ويجمع على الحشو ويخبز في الفرن من اراده حلوا حشاه وقلاه وغمسه في الجلاب .

(الوصلة الى الحبيب . القاهرية ٨٩)

— خشكنان ويقال خشكنانج ونعرب كانما خالص دقيق الحنطة اذا عجن بسيرج وبسط وملئ بالسكر واللوز والفستق وماء الورد وجمع وخبز واهل الشام يسمّونه المكفّن .

(تذكرة داود الانطاكي ١:١٤٠)

— لشهاب الدين احمد المنصوري السلمي وقد ارسل اليه بعض اخوانه خشكناناً :

يا شهاباً اهدى الي نجوماً — نيرات تلوح في برج سعد
حشوهـا سكر تكرر صرفاً — قام في فستق وفي مـاورد
كحسان يختلن من فرط زهو — من رقيق اللباس في كل برد
او خدود لثمتها يوم وصل — او نهود عانقتها بعد صد
(ديوانه الاسكريال ٣٧٢ ص ٧٥)

ولكشاجم في الخشكنانج :

من لذاك الطبرزذ المسحوق — ولذاك اللوز الطري المدقوق
ثم اجزاؤه والف اجنا — ماً حوت كل مطعم مرموق
ما رأينا خشكناتك المولو — ف رعياً لحقه في الحقوق
غبت عني فغاب عني تعجبي — انت عندي بذاك غير خليق
ودقيق السميذ يعجن بالما — ورد على يمكه المسحوق
ثم صفوه كالاهلة لاحت — لمواقيتهـا حيال الشروق
اي قلب اليـه غير مشوق — اي طرف اليه غير علـوق
ليس لي فيه غير اني اذا ما — عن لي ذكره اغص بريقي

— ولابن سعيد العنسي في الخشكلان :

حـو الاهلة لكن — يـدعونـه خشكلانا
فـان تشاءلت صحف — تجـد جيبك لانـا
(نفح الطيب ، دار المأمون ٨/١٤٣)

— يحكى ان ابن سمون الواعظ ذكر الحلواء وهو على كرسيه في ليلة النصف من رمضان وكان بين الحاضرين جارية لتاجر مشهور بكثرة المال . فلما امسى اتاه غلام ومعه خمسماية خشكنانة في داخل كل منها دينار فحمل الدنانير بنفسه الى التاجر فقال له التاجر ان الدنانير وضعت بحضرته ورضاه . (المنتظم ١٤٢ ب)

— كان الخشكنان يؤكل في جملة النقل على الشراب واختاره الواثق بالله على كل انواع النقول التي عددت له .
(مروج الذهب . نفح ٣:٢١١)

— دار الفطرة . يحمل فيها الى الناس في العيد لاستقبال الثاني من شهر رجب كل سنة ليلاً ونهاراً من الخشكنانج والبسندود واصناف الفانيذ الذي يقال له كعب الغزال والبزماورد والفستق شوابير مثال الصنج .
(الخطط ٢:٢٨١)

— (طيافير دار الفطرة) منها طيفور فيه مائة حبة خشكنانج وزنها مائة رطل .. وقال ابن ابي طي وعمل المعز لدين الله داراً اسماها دار الفطرة فكان يعمل فيها من الخشكنانج والحلواء والبسندود والقنانيذ والكعك والتمر والبندق شيء كثير من اول رجب الى نصف رمضان فيفرق جميع ذلك في جميع الناس الخاص والعام على قدر منازلهم في اوان لا تستعد.

(الخطط ١ : ٤٢٧)

تخفيفة : لصلاح الدين الصفدي يستهدي تخفيفة :

ايا فاضلاً ترنو الافاضل نحوه  وتشكر في جمع المناقب تعريفه
اذا كنت بالاحسان اثقلت كاهلي  فلا عجب ان كنت اطلب تخفيفه

(الروض الناسم والثغر الباسم . اسكريال ١٨٤٨ ص ١٦)

الامير تغري بردي المحمودي († ٨٣٦) هو اول من لبس التخافيف الكبار العالية من الامراء وتداول الناس ذلك بعده حتى خرجوا عن الحد وصارت التخفيفة الآن تلفّ شبه الكلفتاه حتى تصير كالطبق المائل . وعندي انها غير لائقة .

(النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٦ : ٨٢٥ (ق ٢))

— في صفر سنة ٩٠٢ ابتدأ الامراء المقدمون في لبس التخافيف التي بالقرون الطوال وقد خرجوا في ذلك عن الحد . وفي هذه الواقعة يقول بعض الشعراء :

يقول اميرنا لما تبدى  انا في الحرب ذو القرنين دعني
انا كبش واعدائي نعاج  اذا برزوا فانطحها بقرني

(تاريخ مصر لابن اياس ٢ : ٣٠٨)

المُخَلِّص: هذا الاسم لمن يخلّص الذهب من الغش ويفصل بينهما .

(انساب السمعاني ٥٢٤)

المخلّط والمخلّطون : المخلّط بالفتح هو لوز وسكر وفستق وبندق وزبيب يخلط معاً .

(نشوار المحاضرة ١ : ٩٨-٩٩)

— المخلّط هو الفاكهة اليابسة فالمخلّطون هم باعة المخلّط .

(شذرات الذهب ٤ : ٢٢)

— المخلط هو الفاكهة اليابسة من كل جنس اذا خلط بعضها ببعض فيقال لمن يبيع هذا المخلطي . (انساب السمعاني ٥١٤)

التخييش والخايش : يوسف بن لولو بدر الدين الدمشقي (+ ٦٨٠) كانت له دكان في اللبادين وله فيها تفصص على العادة فيه خواتم وغيرها ... قيل انه هو الذي علم الناس الخيش بدمشق وهو تلبيس الذهب للفضة وجعله شريطاً .
(النيل الصافي. الجامعة العبرية بالقدس ٨ : ٦٣)

— لسبط ابن التعاويذي في دستنبوية :

بيضاء كالشحمة مـا لجامـع فيها ارب
امـا رأت عيناك تخيـ ش اللجين بالذهب

(ديوانه ٥١)

— الكنبوش هو ما يستر به ظهر الفرس وكفله . وهو تارة يكون من الذهب المزركش . وتارة يكون من الخايش وهي الفضة الملبسة بالذهب . وتارة يكون من الصوف المرقوم وبه يركب القضاة واهل العلم .
(صبح الاعشى ٣ : ١٢٩)

الخنّوص : كلمة تحبّب بدمشق :
— قالت ابطع الخنوص (حبيبها) ان يجتمع معي بعد قبول الهدية .
(الاضداد والمحاسن المنسوب للجاحظ : طبعة ليدن ص ٣٤٣)

الخولي : العامة يستعملون الخولي للوكيل على البساتين .
(محيط المحيط)

— الخولي الذي يلي حمى الخيل والابل للملوك .
(تاريخ ابن عساكر . ظاهرية دمشق ٧ : ٥٥)

الخيّاش والخيش : هذه اللفظة لمن يبيع الخيش وهو نوع من الثياب الغليظة من الكتان الخشن .
(انساب السمعاني ٢١٣)

ختتان ختاتين (قفطان) : (سنة ١٤٥) جعل محمد بن عبدالله بن حسن ظلال المسجد (في المدينة) خفاتين لاصحابه . فاتاه رجلان من جهينة فاعطى احدهما ختتاناً ولم يعط الآخر . فقاتل صاحب الخفتان ولم يقاتل الآخر معه . فلما حضرت الحرب اصابت صاحب الخفتان نشابة فقتلته . فقال صاحبه :

يا رب لا تجعلني كمن خـان وباع بـاقي عيشه بخفتـان

(تاريخ الطبري مطبعة الاستقامة . الاستانة ٦ : ٢١٢)

– تقدم الإخشيد باشياء منها الا يركب احد بحلية رقيقة سواد ولا يلبس احد خفتان ديباج سواد .

(المغرب في حلى المغرب ٣٠)

– قال سعيد المعروف بقاضي البقر : اعتللت مرة وكان الشتاء شديداً ثم وجدت خفاً فركبت الى الاخشيد عشاء وعلي قميص وجبتان وعمامة وسراويل وخفتان .

(المغرب في حلى المغرب ٣١)

– كان الاخشيد يوم لقي سيف الدولة في خمسين الفاً من الجبل الى الجبل فجاء جاسوس الى الاخشيد فقال له ان علي بن حمدان قد سأل عنك فقيل له هو صاحب الخفتان الاسود فقال والله لالقين بنفسي عليه فنزع الاخشيد الخفتان الاسود واقام غلاماً بخفتان اسود وحمل ابن حمدان يريد صاحب الخفتان الاسود فخرج عليه الاخشيد من موضع آخر في غلمانه فهزمه. ثم تفرغ قلب الاخشيد فامر باشياء منها الا يلبس احد خفتان ديباج فضياً محفوراً سواه.

(المغرب في حلى المغرب ٤٢–٤٣)

– اللفظة فارسية اخذت منها فيما يظهر كلمة قفطان الثوب المعروف اليوم بالقنباز ولابي الحسين احمد بن ميزا الطرابلسي قصيدة عدد فيها متنزهات دمشق وقال فيها :

ابدت دمشق ربيعاً جل صانعه يلقاك في كل حين غير مكتون
سود الذوائب في حمر الخدود على بيض المباسم من خضر الخفاتين

(١٥٨٧ باريس عيون التواريخ)

قالوا واول من لبس الخفتان من الخلفاء الفاطميين العزيز بالله

(اخبار مصر لابن ميسر ٢ د)

– ولكن هذا الثوب كان معروفاً من قبل بمصر ولما عصى العباس بن احمد بن طولون على ابيه وأمسك سنة ٢٦٧/٨٨٠ كان قائماً بين يدي ابيه في خفتان ملحم وعمامة وخف

(ارشاد الاريب ٢ : ٤١٦)

– ولم يكن لبس الخفتان خاصاً بالرجال فكان النساء يلبسنه ايضاً وللامير تميم بن المعز لدين الله في وصف ساقية بمصر :

ظاهـرة التذيل والتخنث   في هيئة المرد من الغلمان

(ديوانه . ليدن arab 2058)

الخلال : لابي الحسين الجزار :

وتباً لاوقات الخلال انها   تمر بلا نفع وتحسب من عمري

(المغرب في حلى المغرب ١٤٣)

خيال الظل — فرح من خياله : لبعضهم :

الكون عندي كالخيال حقيقة   في شكلـه وعمومه وخصوصه
يبدي خيالا للشخوص نواطقا   والناطق الفعال غير شخوصه

واحسن منه :

رأيت خيال الظل اعجب منظراً   لمن هو في علم الحقيقة راقي
شخوص واشكال يزهو بعضها   لبعض باصوات هناك رقاق
تمر وتقضي بابة بعد بابـة   وتفنى جميعاً والمحرك بـاقي

وقلت انا في مليح مخايل :

مُخايل قد بدت عليه   مَخايل البدر في الكمـال
تريـك باباتـه فنونـاً   تروق في الحسن والجمال
فقـد غدا وصله يقيناً   احسن ما كان في الخيـال

وقلت فيه ايضاً :

هويت خيالياً حكى الغصن قده   اذا ما انثنى هاجت عليه البلابل
اراق دم العشاق سيف جفونه   ومن بعد ذا اضحى عليه يخابل

(الصفدي في شرح لامية العجم ٢: ٢٤٦–٢٤٧)

— ابو الحكم الاندلسي... كان ذا طرب يخرج في الخيال ويغني له :

يا صـياد الجلة جاك العمـل   قم اخرج من بكرة هات العسل

(عيون الانباء ٢: ١٤٤)

— للشاب الظريف في مليح خيالي

خيالي اخاف الهجر منه   ولست اراه يرغب في وصالي
وكنت عهدتني قدماً شجاعاً   فاني صرت افزع من خيالي

(المنهل الصافي ٢٠٧٢ ص ١٣٣)

— (سنة ٧٣٧) في يوم الخميس خامس شعبان اجتمعوا الحرافشة الذين بدمشق وظاهرها نحو سبعماية (ص ٥٨٩) نفر واشتكوا الى الحاجب وكان

نائب السلطنة يومئذ غائباً في الصيد على انسان خيالاتي يعمل الخيال في الليل وانه قد عمل ثم توبة يمسخر بهم وضجوا بالصياح عليه فاحضر الخيالاتي وبعث بالجميع الى الوالي بدمشق فما كان للوالي حيلة الا انه رسم بسفر الخيالاتي من البلدة ليكسر الفتنة .

(تاريخ الجزري، دار الكتب المصرية ج ٣: ص ٩٠٥)

لعبد الدائم المعلم في خيالي :

وافى خيالي كأن ازاره جدث اقيم الحشر من امواتـه
فكأنه عيسى يقيم شخوصها ويحل فيها الروح من كلماته.

(المغرب في حلى المغرب ١٢١)

— سنة ٨٥٥ (١٤٥١) في ذي القعدة طلب الملك الظاهر جقمق اصحاب خيال الظل «واحرق جميع ما معهم من الاشخاص المصنوعة للخيال وكتب عليهم قسائم بعدم عودهم الى فعله» .

(حوادث الدهور لابن تغري بردي . ليدن ١: ١١٧)

— الخيال اما خيال جعفر الراقص واما خيال الازاد (الإزار) وجعفر اسم الذي اخترع الخيال الراقص .

(شفاء الغليل ٥٠)

خيال الخيلة : الاخيلة علامات يضعونها على حدود الحمى يعرف بها حدها .

(معجم البلدان ١: ٩٠٥)

الدرّابون : اما خطة الطواف بالليل بما يقابل من المغرب اصحاب ارباع في المشرق فانهم يعرفون في الاندلس بالدرابين لان بلاد الاندلس لها دروب باغلاق تغلق بعد العتمة . ولكل زقاق بائت فيه له سراج معلق وكلب يسهر وسلاح معد . وذلك لشطارة عامتها وكثرة شرهم واعيائهم في امور التلصص .

(نفح الطيب ١: ١٠٢)

المدرّج (amphithéâtre) : اما النصف المستدير فانه مدرّج

(نخبة الدهر لشيخ الربوة ٣٤)

المدرج : خرج ماية غلام بماية مدخنة وماية درج وماية نضاح ماء ورد ومائة منديل ومائة مرآة (المدرج هنا ما يوضع فيه البخور) .

(المقفى للمقريزي ص ٧٥ - arab 1366b 85-87)

دستك اذون (دستج) : هو المعروف عند العامة بيد الهاون . وفي مفردات ابن البيطار : وتدق بدستج خشب .

(٤٩١:١)

دار وآدر : ترد لفظة الدار في كتابات المؤرخين المصريين كناية عن زوج السلطان احتشاماً كما يقال لها ايضاً «الجهة» و «الستر الرفيع» . قال النويري : سنة ٧٢٢ (١٣٢٢ م) كان وصول الآدر السلطانية من الحجاز الشريف ... فركب السلطان لتلقيهم ومدّ سماطاً . ثم طلعت الآدر السلطانية الى قلعة الجبل .

(نهاية الارب . ليدن arab Goul 19b f° 16b)

المُدير : هذا الاسم لمن يدير السجلات التي حكم بها القاضي على الشهود حتى يكتبوا شهادتهم عليها ويقال ببغداد لهذا الرجل في ديوان الحكم المدير .

(انساب السمعاني ٥١٦ ء)

المدجّنون (mudéjars) : (سنة ٨٩٥ هـ) وصل العدو الى المرج (مرج غرناطة) ومعه المرتدون (من النصارى) والمدجنون (من المسلمين) الذين اقاموا بين النصارى ودانوا بالجزية .

(نفح الطيب ٢ : ٦١٤)

دستور : دخل الشيخ عمر (بعد مناظرته عمار جامع الموصل) على نور الدين وهو جالس على دجلة فترك بين يديه دساتير الخرج فقال له يا شيخ نحن عملنا هذا لله . فدع الحساب ليوم الحساب . ثم رمى بالدساتير في دجلة .

(الدر الثمين في سيرة نور الدين١٣٣٦، باريس ق ٩)

ـــ من معاني الدستور في الاندلس ما جاء في نفح الطيب : حكي عن ابن ظافر انه دخل في اصحاب له يعودون صاحباً لهم وبين يديه بركة قد راق ماؤها وصحت سماؤها وقد رمى تحت دساتيرها نارنج ... فقال بديهاً :

ابدعت يا ابن هلال في فسقية جاءت محاسنها بما لم يعهد
عجباً لامواه الدساتير التي فاضت على نارنجها المتوقد

(نفح الطيب ٢ : ١٧١)

دشني : حمل في شغله دشناً وركب (تجارب الامم لابن مسكويه ٥ : ٣٠٤)

— هذا دشني . ترى انبساطه وحده ؟ والله لاشقن به بطنك هذه الكبيرة .
(ك. ص. ٣١٧)

دفتر خوان : قال ابن سعيد في ترجمة المتخب احمد بن عبد الكريم الدمشقي المعروف بدفتر خوان وهو الذي يقرأ الدفاتر بين ايدي الملوك والاكابر انه كان يقرأ الدفاتر بين يدي العادل بن ايوب .
(نفح الطيب ١ : ٤٦٥)

دقّاس : نوع من الثياب الخشنة تلبسها الفقراء والعوام . قال اديب الاندلس الفقيه عمر في قصيدته الساسانية :

وصيّر في الدقناس ارفع لبسة		فقد جل قدري عن حرير وكتان

(نفح الطيب ٣ : ٢٣)

الدك : لابي عبدالله محمد بن مسعود من فصل له يخاطب ابنه : كيف كان دكك على الخبوص بضروب الشعوذة والناموس .
(الذخيرة ج ٢ ق ١ ص ٦٧)

— لابن حمديس من ابيات :

وسلبت قلبي من حشاي فبل		لك في القلوب صناعة الدك

(ديوانه . رومية ٣٠٢)

— اصطبح المعتصم بن صادح يوماً مع ندمائه فابرز لهم وصيفة مهدوية متصرّفة في انواع اللعب المُطرب من الدك .
(نفح الطيب ٢ : ١٧٥)

دكّوجه دكاكيج : الدكوجة جرة صغيرة . قال عمارة العيني : ارسل لي... عشرة اباليج سكر وخمس دكاكيج كبار زيت طيب .
(النكتة العصرية في اخبار الوزراء المصرية ٣٥١)

دلاكس دلاكسات : هي في اليمن اخفاق من القماش الحرير الاطلس والعتابي وغير ذلك .

(صبح الاعشى ٥ : ٣٤)

دقّاسة : (نوع من العباءة) قال الجد (جد المقري) رحمه الله :
رأيت بجامع الفسطاط من مصر فقيراً عليه قميص الى جانبه دفاسة قائمة وبين يديه قلنسوة فذكر لي هناك انهما محشوتان بالبرادة وان زنة الدفاسة اربعماية رطل مصرية وهي ثلثماية وخمسين مغربية وزنة القلنسوة مائتا رطل مصرية وهي مائة وخمسة وسبعون مغربية . فعمدت الى الدفاسة

فاخذتها من طرفيها انا ورجل آخر فاملناها بالجيد ثم اقمناها ولم نصل بها الى الارض . وعمدت الى القلنسوة فاخذتها من اصبع كان في رأسها فلم اطق حملها فتركتها . وكان يوم جمعة . فلما قضيت الصلاة مررنا في جملة من اصحابنا بالتفير فوجدناه لابساً تلك الدفاسة في عنقه واضعاً تلك القلنسوة على رأسه — فقام الينا والى غيرنا ومشى بهما كما يمشي احدنا بثيابه . فجعلنا نتعجب ويشهد بعضنا بعضاً على ما رأى من ذلك ولم يكن بالعظيم الخلقة .

(نفح الطيب ٣ : ١٣٥)

مُدَقَّقة : لحم يقطع قطعاً صغاراً ويشوى . وهو المعروف عند الاتراك باسم الكفتة . قال ملك النحاة في وصف امرأة :

احسن منهــا عندي مدققة ساذجة لوزهــا قــد انتشرا

(تذكرة ابن العديم ٣٩٥ الخزانة ٤ : ١٠٣)

الدورقية : احمد بن ابرهيم ابو عبدالله الدورقي كان ابوه ناسكاً في زمانه ومن كان تنسك في ذلك الزمان سمي دورقياً . وقيل بل كان الناس ينسبون الدورقيين الى لبسها (هو واخوه) القلانس الطوال التي تسمى الدورقية

(تاريخ بغداد للخطيب ٤ : ٦)

— الطبيب رضي الدين الرحبي († ٦٣١) .. عند موته جس نبض يده اليسرى بيده اليمنى .. ثم ضرب بيديه كفاً على كف لانه علم ان قوته قد سقطت وعدل دورقية (في المطبوع زورقية) كانت على رأسه بيديه واستبسل للموت ومات بعد ذلك .

(عيون الانباء ٢ : ١٩٥)

دوشاب : هو عسل التمر . والدوشابي هو النبيذ المتخذ منه .

(مفيد العلوم ٤٥)

— الدوشاب هو الدبس بالعربية .

(انساب السمعاني ٢٣٢) .

الدولاب والدولبة : الدولاب هو كل آلة تدور على محور ويعرف اليوم بالمعمل . وكانت الدواليب كثيرة في الزراعة والصناعة كدواليب معاصر السكر ودواليب الحرير والقماش وكان لسلاطين المماليك دواليب خاصة بهم وعليها شاد من مثلهم . قال ابن تغري بردي في ترجمة الوزير ناصر الدين محمد بن كلبك التركماني : ولاه الملك الظاهر برقوق اولاً شد

الدواوين ثم عزل وعوض عن شد الدواوين بشد الدواليب الخاص (النجوم الزاهرة ٥ : ٣١ ليدن) وكانوا يسمون ادارة هذه المعامل الدولية. ولابن تغري بردي في ترجمة بدر الدين النمابتي «عانى بآخره دولبة الحرير بالاسكندرية».

(المنهل الصافي ٤ : ٢٦٣ الخزانة التيمورية)

دلق دلوق: ضرب من الثياب متسع الاكمام طويلها مفتوحاً فوق الكتف بغير تفريج .

(صبح الاعشى ٤ : ٤٢)

— أهبة الخطباء وهي السواد تحمل الى الجوامع من الخزانة وهي دلق مدور وشاش اسود وطرحة سوداء وعلمان اسودان .

(الخطط ٣ : ٣٧)

— دلوق الشهرة كانت تتخذ من خرق مختلفة الالوان ابيض واصفر وأخضر وأحمر واسود الى غير ذلك وترتب واحدة بجنب الاخرى حباً للشهرة .

(المدخل لابن الحاج ٣ : ٧٨)

الدنح : هو عيد الحميم او الغطاس . قال عبدالله بن العباس :

يا ليلة ليس لها صبح ومرعـداً ليس له نجح
من شادن مر على وعده الميلاد والـلاق والدنح

(الاغاني ٢٧ : ١٣٤)

دهليز : للامير سيف الدين بن قزل المعروف بالمشد في دهليز السلطان وقد ضرب على الجسور بظاهر دمشق قاصداً الديار المصرية وكثرة الامطار.

لا تعجبوا من توالي الغيث قد نصبوا دهليز من يخفض الاعدا كعادته
وانما نيل مصر جاء من عجل على انسحاب الى تقبيل راحته

(ديوانه ٣٤٢ اسكريال ١٠٨)

الدور بمعنى النوبة : لابن المعتز :

نداي فلا ذا يمـاري لـنا ولا ذاك يحبس عن ذاك دورا

(ديوانه ٢٢٩)

— تجاءت عـاليج .. فامرها ابو عيسى بالجلوس فجلست وغنى التوم حتى انتهى الدور اليها .

(الاغاني ١٧، ١٣١)

– (قال ابن جامع لما غنى الرشيد وهو لا يعرفه) خرج الى الخادم وقال : كذبت هذا الغناء لابن جامع. ودار الدور فلما انتهى الي الغناء قلت لجارية التي تلي الرجال : خذي العود.
(الاغاني ٦ : ٨٠-٨١)

– حدث موسى بن هرون الهاشمي قال : حدثني ابي قال : كنت واقفاً بين يدي المعتصم .. وهو يشرب وبين يديه علويه ومخارق يغنيان.. وغناء علويه .. وغناء مخارق .. ثم دار الدور فغنى علويه.
(الاغاني ١٠ : ١٣٠)

– قال اسحق بن ابرهيم الموصلي يصف مجلساً له بحضرة الرشيد « ثم عدت الى المجلس فلما انتهى الدور الي بدأت فغنيته ».
(الاغاني ١٣ : ١٠-٢١)

– (المقتدر بالله وله خمس سنين او نحوها) وهو جالس وحواليه عشر وصائف من اقرانه بالسن وبين يديه طبق فضة فيه عنقود عنب في وقت فيه العنب عزيز جداً والصبي يأكل عنبة واحدة ثم يطعم الجماعة عنبة عنبة على الدور حتى اذا بلغ الدور اكل واحدة مثلما اكلوا حتى فني العنقود.
(نشوار المحاضرة ١ : ١١ والمنتظم لابن الجوزي ٦ : ٧١)

– لشهاب الدين السهروردي :

انت الكريم ولا يليق تكرماً ان يعبر الندماء دور الكأس
(الوافي بالوفيات للصفدي د ١٠٦٥ باريس ٣٠ :)

الديكدان : لكشاجم يدعو صديقاً له :

وكأن الصباح اوجه رهبا ن تطلعن من فتوق المسوح
وعلى الديكدان قدران اذكى من عبير بقهوة ممدوح
(ديوانه المخطوط في خزانة سامي العنحان)

رؤيا بمعنى مرأى : للمتنبي :

مضى الليل والفضل الذي لك لم يمض ورؤياك احلى في العيون من الغمض
(العرف الطيب ١٥٩)

– لشهاب الدين العمري :

قبل رؤياه ما رأيت غزالا بات يسقي من مرشفيه العقارا
(مسالك الابصار ١ : ٣٥٨)

ـ للشريف ابي الحسن علي العقيلي :

واوحشت من رؤياك طرفي فلم يزل تنزهه في ورد روضتك الغض

(شرح لامية العجم للصفدي ١:١٠٨)

ـ لابي عمرو بن منيب من ابيات

ومن العجائب انني ابداً الى رؤياك ذو شوق مديد وافر

(نفح الطيب ٢-٣:١٠٤)

ـ لنجم الدين بن اسرائيل الشيباني الدمشقي من قصيدة :

الم تريا اني وجدت تلذذي برؤياه عجبي حيرتي وتلددي

(فوات الوفيات ٢:٣٧)

ـ للتعاويذي :

يتطلعن الى رؤ ياه من غير اشتياق

(ديوانه ٣٠٦)

ران رانات : الران حذاء كالخف الا انه اطول منه ولا قدم له واصله رَيْن فقلبت الياء الفاً لتحركها بعد فتحة . (محيط المحيط ١:٨٤٦)

ـ في حديث العباس صاحب شرطة المأمون : اذا هو وامرأته يحملان الي ضفاتين مقطوعة جدداً ورانات وآلة السفر .

(المحاسن والمساوئ ١٢٨)

مربّع : كان الامير بدر الدين (مسعود بن اوحد بن الخيطر امير حاجب بالديار المصرية في ايام الملك الناصر محمد) قد جهز الي من طرابلس ثوب صوف ازرق مربعاً في غاية الحسن قرين كتاب منه فكتبت انا الجواب اليه اشكر احسانه وهو : ... يا له من ثوب مربع يود الملوك لو وصفه بالف مخمس ... كم نال الملوك به من مسرة بخلاف ما يزعمه المنجمون في التربيع ... وتعجب له من مربع يحكمه اهل التثليث ويطيب الثناء على صانعه واصله خبيث .. فكل امره عجيب وكل ما فيه غريب حتى انه في غاية اللين وان كان يصنعه عباد الصليب . (اعيان العصر للصفدي، دار الكتب المصرية ١٠٩١ ح ٣: ١٥٥ /١٥٧)

واضعة رواضع : كان ببغداد انهار كثيرة ... فاندفنت مجاريها ... فامر عضد الدولة بحفر عمدانها ورواضعها .

(تجارب الامم لابن مسكويه ٦:٤٠٦)

ـــ اول واد ينصبّ اليه سوى السواقي والرواضع والانهار .

(معجم البلدان ٢ : ٥٤١)

رطليّة : ما زلت ازمر هذا الصوت حتى دعا برطلية فشرب منها قدحاً .

(تاريخ الطبري . طبعة الاستقامة القاهرة ٧ : ٣١٤)

ـــ دعا برطلية جعلت بين يديه من الشراب وقال قبلاً « اتوه برطل فشربه » .

(كتاب تاريخ الوزراء للجهشياري ٢٦١)

ـــ الخدم وقوف على ايديهم المناديل الدبيقية ورطليات ماء الورد لمسح ايديهم وصبه على وجوههم .

(الوزراء للصابي ٢٤٠)

ـــ الرطلية اناء يسع رطلاً كالألفيّة المعروفة اليوم بدمشق لاشتمالها على مقدار الف درهم من ماء الزهر او الورد .

ـــ حمل اليه صينيّة اخرى فيها رطلية بلور فيها شراب مطبوخ عتيق .

(تجارب الامم ٥ : ٢٥٩)

رصافية (قلنسوة) : قلنسوة كانت تلبسها الخلفاء ورجال الدولة وكان يقال لها ايضاً الطويلة .

ـــ دخل عبد الملك بن صالح في سواده ورصافيته .

(الوزراء والكتاب للجهشياري ٢٦٠)

الرقاص : الرقاص عند المغاربة هو الساعي عند المشارقة .

( نفح الطيب : طبعة دار المأمون ٧ : ٤٦)

ـــ قال سلمة بن دينار : مثل العالم والجاهل كمثل البنّاء والرقاص . فالبناء يجلس على الشاهق والرقاص يحمل اللبن والطين على عاتقه على خشبة تحته مهداة ان زلت قدمه ذهبت نفسه . ثم يتكلف بها على حول ما تحته حتى يأتي بها البناء فلا يزيد البناء على ان يعدّلها بحديدته ورأيه وبقدرته فاذا سلما اخذ البناء تسعة اعشار الاجرة واخذ الرقاص عشر .

(تاريخ ابن عساكر ٦ : ٢٢٧)

ـــ كانت تحمل سريره (المنصور بن عامر في مرضه) السودان الرقاصة لابن مشيهم .

(الذخيرة لابن بسام ٤ : ١ : ٥٥)

– يوم الاحد للنصف من ذي القعدة (سنة ٤١٥) حضر ابو عبدالله محمد بن حيش بن الصمصامة الكتاني وقد اختل عقله ... فرفع رأسه الى القصر فشتم اقبح شتم فتبادر اليه الرقاصون فلطموه حتى سقط الى الارض .

(اخبار مصر وفضائلها وعجائبها لمختار المسبحي ٣٤ د اسكريال ٥٣٧)

المُرَكِّب : هذه النسبة لمن يعمل السروج والركب التي فيها .

(انساب السمعاني ٢٢٥)

الرَّنْك : من عادة كل امير من كبير او صغير ان يكون له رنك يخصه ما بين هنّاب او دواة او بقجة او فرنسية بشطفة واحدة او شطفتين بالوان مختلفة . كل امير بحسب ما يختاره ويؤثره من ذلك . ويجعل ذلك دهاناً على ابواب بيوتهم والاماكن المنسوبة اليهم كمطابخ السكر وشون الغلال والاملاك والمراكب وغير ذلك وعلى قماش خيولهم من جوخ ملون مقصوص . ثم على قماش جمالهم من خيوط صوف ملونة تنقش على البي والبلاسات وربما جعلت على السيوف والاقواس والبركسطوانات للخيل وغيرها .

(صبح الاعشى ٤: ٦١–٦٢)

– سنقر الاشقر الامير... كان رنكه جاخ اسود بين ابيضين ثم فوقه وتحته احمران . (الوافي الصفدي د ٢٠٦٥ باريس ١٠٦)

– قناطر السباع بمصر... انشأها الملك الظاهر ركن الدين بيبرس البندقداري ونصب عليها سباعاً من حجارة فان رنكه كان على شكل سبع .

(الخطط ٣: ٢٣٨)

– لابن نباتة المصري من قصيدة مؤيدية (المؤيد اسماعيل بن ايوب) .

يـا لها دمعة على الخد حمرا ء بدت من سوداء في صفراء
فكأني حملت رنك بني ايو ب على وجنتي لفرط ولاء

(ديوانه . مصر ١٩٠٥ ص ٤)

– لشهاب الدين بن ابي حجلة :

لآل رسول الله جـاه ورفعة بها رفعت عنا جميع النوائب
وقد اصبحوا مثل الملوك برنكهم اذا ما بدوا للناس تحت العصائب

(النجوم الزاهرة لابن تغري بردي . ليدن ٥: ٢١٧)

روز وروزات : في صفر من هذه السنة (٣٣٦) ظهر لص يقال له ابن حمدي وكان اعيا السلطان . فخلع عليه ابن شيرزاد واثبته برسم الجند ووافقه على ان يصحح في كل شهر خمسة عشر الف دينار مما يسرقه واصحابه واخذ خطه بها فكان يستوفيها منه ويأخذ البراءات وروزات الجهبذ بما يؤديه اولا فاولا .

(تجارب الامم طبعة القاهرة ٢ : ١٠٥) (الكامل لابن الاثير ٨ : ١٣٦)

— كان يحابيني ولا يأخذ مني شيئاً انما يكتب لي روزات بها من مال العمال . (نشوار المحاضرة ٨ : ١٤٤)

— قال المهلبي لابي علي : يجب ان تتقدم الى الجهبذ ان يكتب له ايده الله روزا بها ... فاستدعى الجهبذ واخذ روزه وسلمه اليه .

(نشوار المحاضرة ١ : ٤٢)

— قال حماد بن يعقوب : وكم خراجه فقلت ثمانية عشر الف درهم فدعا بالدواة والقرطاس وكتب الى عامله بترك العرض للوكيل واعطاه روزا بها للاحتساب بها في ارزاقه .

(كتاب الوزراء ٢٤١ : ٢٤٢)

— قال ابو الحسين علي بن هشام في حديثه عن المحسن بن الوزير علي بن الفرات : يواقف المصادر على الاداء في وقت بعينه فان تأخر ايراد الروز به اعاد ضربه .

(كتاب الوزراء ١٠٥)

— جلس محي الدين ابو عبدالله محمد بن فضلان في ديوان الجوالي واستوفى الجزية من اهل الذمة . فكان احدهم يقف بين يديه الحسان توزن جزيته ويكتب له روز (في المطبوع رور) وهو صاغر .

(الحوادث الجامعة ١٩٣٢ ص ١٣)

— قيل ان صاحب مصر حمل الى عبيدالله بن يحيى بن خاقان (وزير المتوكل) مائتي الف دينار وثلاثين سفطا من الثياب المصرية . فلما أحضرت بين يديه قال لوكيل صاحب مصر : لا والله لا احملها ولا اثقل عليه بذلك . ثم فتح الاسفاط واخذ منها منديلاً لطيفاً وضعه تحت فخذه . وامر بالمال يحمل الى خزانة الديوان وصحح بها واخذ به روزا (في المطبوع دوراً) لصاحب مصر .

(للفخري طبعة للقاهرة ٢١٦)

ــ للصوفي من قصيدة :

فاجزني بقدر علمك بالاشعار يا خير منعم ومجيز
بدنانير لا أطال على الجبذ فيها م ولا على كتب روز
(كتاب الاوراق للصولي ٣٧)

روزنة : الكوة معرب (شفاء الغليل ١٠٧) وفي كتاب الاذكياء لابن الجوزي :
قد حرم علي هذا التركي ان اتطلع في الروزنة (٤٨).

زبون : لابي الحسين الجزار من قصيدة :

وجمكاني جهنم اذ زبوني زبانية بهم تعذيب سري
(المغرب في حلى المغرب ١٣٥)

المُزَرَّة (المزوَّرة) : كاتب الرسائل ... مرتبته في زماننا ارفع مرتبة ... وجميع ما يعلّم عليه السلطان من جليل في مزورته. (صبح الاعشى ١ : ١٠٢)

الزركش والزركشي : لابن الوردي في مليحة زركشية :

يا ليتني حاشية زركشت يوماً يكفي هذه الجارية
قد اصبحت في الحسن سلطانة تفرق التبر على الحاشية
(المجاميع للمدرسة الاحمدية بحلب رقم ١١٧)

ــ اما دولة الترك بمصر والشام ... انما ينسج ما تطليه الدولة من ذلك (الطراز) عند صناعه من الحرير ومن الذهب الخالص ويسمونه الزركش لفظة اعجمية. (مقدمة ابن خلدون ٢٢٣)

ــ لشهاب الدين احمد بن عبد القادر بن مكتوم القيسي في ترجمة علي بن علي بن الجمال الاصبهاني :

قالت لي الزوجة يوماً وقد قلت لها تطيي وافرشي
ما لك لا تعمل لي زركشاً يغيظ من يكيدنا او يشي
وزركش الحارات مستحسن وهن في صبحي مثل العشي
قلت لها ما لي به طاقة مثلي له الحمري والمشمشي
لا يصلح الزركش الا لمن يكسب او يسرق او يرتشي
فقطبت تقطيب مستوحش وعربدت عربدة المنتشي
واقسمت إقسام برّ على هجري ووعدي بالقلى الموحش
فلا سقى الله النساء الحيا ولعنة الله على الزركشي
(تذكار القصر في تراجم نبلاء العصر لابن طولون رقم ١٤٢٢ من الخزانة التيمورية)

زمط زموط وزميطية : سنقرشاه المنصوري ... كان يلبس زُمّيطية حمراء ثمنها نصف وربع درهم . فقيل له في ذلك فاخذ قبع زركش فلبسه وقال من انا ؟ قيل سنقرشاه . فرماه ثم لبس الزميطية وقال من انا ؟ فقيل له سنقرشاه فقال انا هو ذاك ان لبست ذلك او هذا .

(الخامس عشر من الوافي بالوفيات لصفدي ٥٠٦٠ ٢ باريس ١٠٩)

زُلّيج (azaléjos) : هو نوع من الآجر مدهون بدهان كالقاشاني : بالابيض والاسود والازرق والاخضر وما يركب من هذه الالوان . وغالبه الازرق الكحلي . وربما اتخذ منه الوزرات بحيطان الدور .

(صبح الاعشى نقلاً عن مسالك الابصار في كلامه عن فاس ٥ : ١٥٦)

— النجف بازاء قبر علي المدارس والزوايا والخوانق معمورية احسن عمارة وحيطانها بالقاشاني وهو شبه الزليج عندنا لكن لونه اشرق ونقشه احسن .

(رحلة ابن بطوطة ١ : ٤١٠)

الزنطرة : بمعنى التجبّر والتكبّر . وفي صبح الاعشى الأماكن التي يجتمع فيها الشباب واولو الدعارة ومن يتعانى العيث والزنطرة .

(٩٢ : ١٣)

المزمّلة : للسري الرفاء قال يصفها :

ومعطية صفو ما استودعت ... سماحة عند اعطائها
تسرّ لندمائها هيبة ... على انه عبد آلائها
فتمنحه صفو مكنونها ... وتكتمه جلّ اقذائها
وتحدث في الماء برد الشما ... ل اذا سدّ فوها على مائها
يصوب في طرف انفاسها ... ويشرب من جرح احشائها
اذا القيظ اخمد نيرانه ... توامى الندامى باقصائها

(ديوانه طبعة القدسي بالقاهرة ١٣٥٥ ص ١١)

— وله ايضاً يصفها :

بديعة جسمها زبرجدة ... خضراء يخفي جمالها الحجب
مجروحة الخصر غير دامية ... كما تكون الجروح والندب
كأنها في جفاء لبستها ... مقرورة والهجر يلتهب
كانما الماء حين تبعثه ... ذوب لجين ميزابه ذهب

(ك م ص ٦٠)

ــ وله يصفها ايضاً :

وحافظة مــاء الحياة لفتية ... حياتهم ان تــلذ المشارب
يسربلهــا اجفى لباس وانما ... يليق بهــا افواهه والــبائب
على جسد مثل الزبرجد لم يزل ... يشاكلــه في لونــه ويناسب
اذا استودعت حر اللجين سبائكاً ... يصوب من احشائها وهو ذائب

(ك م ٦١)

ــ وله ايضاً يصفها :

ومحبوسة الانفاس مجروحة الحشا ... يخفف عنها الصب وهو ثقيل
كأن شمالاً صافحت صفو مائها ... وليس اليه للشمال سبيــل
ترى اسمح الفتيان يطلب منها ... على انه ، طلق اليدين قتيل
اذا لم يكن للماء ظل يكنــه ... فــرباها ظل عليــه ظليــل
وقد حجب الجدران عن كل ناظر ... من الريط مبلول صباه بليل
حجاب من الكتان رق هواؤه ... كأن حجير اليوم فيه اصيل
يرش بماء الورد حتى ترى له ... دموعاً على ما اخضل منه تجول

(ك م)

ــ المزملة آنية يبرد فيها الماء شبه الخابية تستعمل بارض العراق وتوضع عليها لفائف ثياب خشنة وتغشى بجلد او ثوب مزين حسن لنظر العين ... وهم يجعلون تحتها مرفعاً من عود او حديد ترتفع به عن الارض.
(شرح المقامات للشريشي ٢ : ٢٩١)

ــ المزملة عند البغداديين جرة او خابية خضراء في وسطها ثقب مركب فيه قصبة فضة او رصاص يشرب منها سميت بذلك لانها تزمل اي تلف بشيء من الخيش او غيره ويجعل فيما بينه وبين خزفها التبن تكون في دورهم ايام الصيف يبرد الماء ليلاً بالبرادات ثم يصب في هذه المزملة فيبقى بارداً .
( الايضاح في شرح مقامات الحريري مخطوط في مكتبة الاسكندرية رقم ٧٥ : ج)

ــ اكل ابو العيناء عند ابن مكرم فسقي على المائدة ثلاث شربات باردة ثم استسقى فسقي شربة حارة فقال لعل مزملتكم يعتريها حمى الربع .
(تذكرة ابن حمدون مصر ١ : ١٦٧ رقم ١٤١٤ ادب)

ــ سنة ٦٣٤ امر الخليفة بعمل مزملة بالقرب من قبر احمد بن حنبل

لاجل الزوار الزائرين . فلما تكامل بناؤها فتحت وجعل فيها الخباب وملئت من الجلاب ورتب فيها قيم يقوم بمصالحها ونظم الشعراء في ذلك قصائد . (ابن الفوطي الحوادث الجامعة ٩٢)

— سنة ٦٣٥ فتحت المزملة التي عملت بجامع القصر ايضاً .
(م. م. ١٠٣)

— زبيد بن حميد الصيرفي ... اشتهر على غلمانه في تصفية الماء وفي تبريده وتزميله لاصحابه وزواره فقال له غالدي ابو مجاهد : جعلت فداك مُرْ بتزميل الخبز وتكبيره فان الطعام قبل الشراب .
(البخلاء للجاحظ ٣٠ طبعة الحاجري ١٩٤٨)

— حدثني المكي قال : كنت يوماً عند العيزي اذ جاءت جارية امه ومعها كوز فارغ فقالت : قالت امك بلغني ان عندك مزملة ويومنا يوم حار فابعث لي بشربة منها في هذا الكوز . قال كذبت امي اعقل من ان تبعث بكوز فارغ وترده ملآن . اذهبي فاملئيه من ماء حبكم وفرغيه في حبنا ثم املئيه من ماء مزملتنا حتى يكون شيء بشيء .
(البخلاء ١٠١)

— الدينور باردة الماء لا ترى انظف منه قد جعلوا على افواه العيون مزملات واتطونيات يخرج منها الماء .
(احسن التقاسيم ٣٩٤)

— هناك دار ( دار ابي الحسن بن الفرات ) كبيرة شراب وفيها ماذيان يجعل فيه الماء المبرد ويطرح في الثلج كدراً ويستقى منه جميع من يريد الشرب من الرجالة والفرسان والاعوان. والخزان ومن يجري مجرى هذه الطبقة من الاتباع والغلمان ومزملات فيها الماء الشديد البرد . وبرسم خزانة الشراب خدم نظاف عليهم الثياب الدبيقية السرية وفي يد كل واحد منهم قدح فيه سكنجبين او جلاب ومخوض وكوز ماء ومنديل من مناديل الشراب نظيف فلا يتركون احداً ممن يحضر الدار من القواد والخدم السلطانيين والكتاب والعمال الا عرضوا عليه ذلك .
(تاريخ الوزراء للصابي ١٩٠)

زوين : لابي منصور الديلمي في ولده :

ترسه حسنه وزوينه عيناه فهو للمهات قبل المهات .
(تذكرة ابن النديم، الخزانة ٤ : ٩٩)

ــ قعد في ثلث غلاذ ... والى جانبه ترس وزوبينات .

(ذيل تجارب الامم للروذراوري ٣٣٤)

زَوْلِيَّة : كساء له خمل يفترشه الناس وهو الذي يسمى اليوم محفورة .

(معجم البلدان ٤ : ٤٤١)

المُزَوِّق : هذه النسبة الى حرفة التزويق وتذهب الاشياء الخشبية والسقوف.

(انساب السمعاني ٢٧٥ ب)

المُزَيِّن : هذا الاسم لمن يحلق الشعر .

(انساب السمعاني ٢٧٦ ب)

الزمام : قلد المهدي عمر بن بزيع دواوين الأزمة في سنة اثنتين وستين ومائة وقد قيل ان المهدي اول من احدثها .

(الوزراء للصابي ١٦٦)

ــ قلد المهدي علي بن يقطين الازمة على عمر بن بزيع وتضعضعت حال عمر بن بزيع وذلك في سنة ثمان وستين ومائة فصار علي زماماً على الازمة . واحسب ان من ذكر ان المهدي اول من احدث الازمة انما اراد ازمة على الازمة .

(ك. م. ١٩٦)

ــ دمشق بها مارستان قديم وحديث . والحديث احفلها واكبرها ... وله قومة بايديهم الازمة المحتوية على اسماء المرضى وعلى النفقات التي يحتاجون اليها في الادوية والاغذية وغير ذلك .

(رحلة ابن جبير ٢٨٣)

ــ اما الكتابة (بالاندلس) فهي على ضربين كاتب الرسائل ... والكاتب الآخر كاتب الزمام . هكذا يعرفون كاتب الجهبذة .

(نفح الطيب ١ : ١٠١)

ــ نذر التجار التصدقات الكثيرة وكتبتها لهم في زمام بخطي .

(رحلة ابن بطوطة ٢ : ١٦-١٦)

ــ (لما اشتد الغلاء في بلاد الهند والسند) خرج الفقهاء والقضاة يكتبون الازمة باهل الحارات .

(ك. م. ٢ : ٥١ ب)

ــ من عادة ركاب بحر الصين انهم اذا تغيّر عليهم الهواء وخافوا اللصوص نذروا لابي اسحق نذوراً وكتب كل منهم على نفسه ما نذره

فاذا وصلوا بحر السلامة صعد خدام الزاوية الى المركب واخذوا الزمام وقبضوا من كل ناذر نذره . (ك.م: ١-١٣٠)

السبّق : لجمال الدين بن مطروح من جملة قصيدة طويلة :

ومخيّم بـين الضلـو ع وفي الفؤاد لـه سبّق

السبّق بفتح السين المهملة والباء الموحدة وبعدها قاف وهي خيمة الملك اذا كان مسافراً فانه تُقدّم له خيمة الى المنزلة التي يتوجه اليها حتى اذا جاءها كانت مجهزة له ينزل فيها ولا يتوقف على انتظار الخيمة التي كان بها في تلك المنزلة التي رحل منها .

(ابن خلكان وفيات الاعيان ٢ : ٣٤٣)

السابلة : سنة ٧٠٦ فيها توفي الشيخ جمال الدين ابرهيم المعروف بابن السوابلي . والسوابل الطاسات .

(البداية والنهاية لابن كثير ١٤ : ٤٣)

سرموزة وزرموجة : لما شنق الصاحب الوزير امين الدولة بن غزال كان عليه تندورة عتابي خضراء وسرموزة في رجليه ولم ينظر مشنوق في رجليه سرموزة سواه .

(عيون الانباء ٢ : ٢٣٦)

ــ سوق الاخفافيين ... به الى الآن سكن بياعي اخفاف النساء ونعالهن التي يقال للنعل منها سرموزة وهو لفظ فارسي معناه راس الخف . فان سر رأس . وموزه خف .

(الخطط طبعة بولاق ٢ : ١٠٥)

ــ الوزير تاج الدين التبطي الاسلمي الشهير بالوزير الخطير ... قيل انه كان يوماً في دست مباشرته بقاعة فتح الله الصغيرة فازدحم الناس بالقاعة المذكورة لقضاء حوائجهم على العادة من غير زيادة ازدحام . فلما نظر ذلك ضاق خلقه وامرهم بالذهاب فلم يلتفتوا لقوله فانه كان غير مهاب في الاعين . فقام على الفور على باب القاعة وجمع ما كان على باب القاعة من الزرابيج والقباقيب في ذيله بالنجاسات والوسخ وخرج بهم الى الباب البراني وارماهم من ذيله وقعد في مرتبته . فعند ذلك خرج كل واحد الى اخذ مداسه واستراح .

(المنهل الصافي ٤ : ٩٨)

سرّك : ما يقال عند الشراب بين المتنادمين :
قال جمال الدين بن نباتة :

وتـــاجر اسكرني طرفه والكـــأس فيما بيننا دائر

(الثنائل شمس الدين المُزين ٢٩٥)

وقال لي سرك قلت اسقني جهرًا على عينك يـــا تاجر

(خزانة الادب ٣٣٠)

سلهامة سلاهم : لعبد السلام بن سوسن المغربي :
وبدر لاح من تحت السلاهم يقول لكل قلب قد سَلاهم
لئن خشنت ملابسه عليـــه فقد خشنت على الورد الكمائم

— برنس ابيض عند مولدي المغرب

(شفاء الغليل ١١٨)

السكرّجة : السكرجة في كتب اللغة هي الصحفة ويظهر انها وردت بهذا المعنى في الحديث وانما يراد بها في الاصطلاح الآنية التي توضع فيها انواع الكامخ اي التوابل والابزار والافاويه والملح والاصباغ . قال الجواليقي : فارسية معربة وترجمتها مقرّب الخل (المعرّب ٢٠) فيكون اصل وضعها للخل ثم اتسعت لكل ما يؤتدم به ويشبهها في ذلك اللفظة الفرنسية huilion كانت قبلاً اداة للزيت ثم جعل فيها معه الخل والخردل والملح وما اشبه وبقي عليها اسمها الاول . ولابن المعتز ابيات وصف فيها سلة سكارج جمعت اشهر الكوامخ في ايامه نقلها المسعودي في مروج الذهب بهامش الكامل ١٠ ـ ١٩٥ـ١٩٦) .

(ريحانة الالبا للخفاجي ١٧٧)

سرياق : بمعنى السوط من الاسبانيولية zurriago
— لابن مكانس لما صادره الملك الظاهر برقوق ورسم بتعليقه متكساً :

وما تُعلقت بالسرياق متكساً لجرمة اوجبت تعذيب ناسوتي
لكنني مذ نفثت السحر من ادبي عُلقت تعليق هاروت وماروت

(المنهل الصافي ٢٠٧١ باريس ٥٠)

— ثم ادلى الامير شيخ ابنه ابرهيم (من سور القلعة) .. فلما تعلق الصغير من اعلى السور بالسرياقات صاح وبكى من خوفه ان يقع

( النجوم الزاهرة طبعة برير ٦ : ٢١٢ ) ومعنى السرياقات الاسراط جمع سرط وهو الجلد المضفور وكانت الزنابل تعقد بهذه الحبال من أدم لشدة وثاقتها فاطلق لفظها على مجموع الاداة . ولا يبعد ايضاً ان تكون الكلمة تحريف « سرقانيات » مفردها سرقانية وهي لفظة رومية σαργάνη بمعنى السلة والزنبيل .

(دوزي ٦٤٩–٦٥١)

سقَّط incruster : ادركت الناس وهم يتخذون المهاز كله قالبه وسقطه من الذهب الخالص ومن الفضة الخالصة ولا يترك ذلك الا من يتورع ويتدين فيتخذ القالب من الحديد ويطليه بالذهب والفضة ويتخذ السقط من الفضة .

(الخطط للمقريزي ٣ : ١٥٨)

– لما تسلطن الملك الظاهر برقوق اتخذ سائر الاجناد السروج المغرقة وهي التي جميع قرابيسها من ذهب او فضة اما مطلية او سادجة وبطل السرج المسقط .

(ك. م. ٣ : ١٥٩)

المسلول : قال عون الجوهري الحيري للفضل بن الربيع « ان عندي خادمين مسلولين روميين احدهما ناقد والآخر وزّان جميلي الصورة مراهقين وقد وهبتها لك .

(كتاب الوزراء ٢١٥)

كاتب السلّة : لكشاجم في مدح ابي علي بن مقلة :

وكم سننت رسوماً غير مشكلة كانت لمن امّها مسترشداً قبلة
عمّت فلا منشئ الديوان مكتفياً منها ولم يغن عنها كاتب السلة

(ديوانه نسخة سامي دهان ٣٠٧)

– كاتب سلعة (سلة) يعرف بالبندار ويطالب بالخراج ووجوه المال الواجبة للسلطان .

(المسالك لابن حوقل ١٨٧٢ ليدن)

يا سلام : قال ابرهيم بن المهدي : ثم اندفعت تغني :

اشرت اليها هل عرفت مودتي فردّت بطرف العين اني على العهد

فصحتُ يا سلام .

(العقد الفريد ٣ : ٢٧٨)

السماجات : دخل اسحق (بن ابرهيم بن طاهر) في يوم نيروز الى المتوكل والسماجة بين يديه وعلى المتوكل ثوب وشي مثقل وقد كثر اصحاب السماجة حتى قربوا منه لتلقط الدراهم التي تنثر عليهم وجذبوا ذيله فلما رأى اسحق ذلك ولّى مغضباً ... وقال يا امير المؤمنين ... تجلس في مجلس يبتذ لك فيه مثل هؤلاء الكلاب متى يجذبوا ذيلك وكل واحد منهم تنكر بصورة منكرة ... فقال يا ابا الحسين لا تغضب فوالله لا تراني على مثلها ابداً . وبني للمتوكل بعد ذلك مجلس شرف ينظر منه الى السماجة .

٦٠ (ديارات الشابشتي ١٥)

— اقام الظاهر لاعزاز دين الله هناك يومين وليلتين الى ان عاد الرمادية الخارجون الى السجن بالتماثيل والمضاحك والحكايات والسماجات فضحك منهم واستظرفهم ... وكان دخولهم من سجن يوسف يوم السبت لاربع عشرة بقيت من جمادى الاولى وشقوا الشوارع بالحكايات والسماجات والتماثيل.
(الخطط ١ : ٣٣٥)

— قال ابن زولاق : وفي سنة اربع وستين (وثلثماية) وفي يوم النيروز زاد اللعب بالماء ووقود النيران وطاف اهل الاسواق وعملوا فيه وخرجوا الى القاهرة بلعبهم ولعبوا ثلاثة ايام واظهروا السماجات في الاسواق .
(ك. م. ٢ : ٣١)

السندال او الصندل(Sandale) : للوزير ابي جعفر احمد بن عباس من فصل : تأملت حيّة فاذا بها من كيمختبال مصدران تصدير السندال .
(الذخيرة لابن بسام ١-٢ ص ١٥٦-١٥٧)

السوباشي : لما بلغ الامير سلجوق بن الامير تعاق اشدّه فوّض اليه ملك الترك امارة الجيش ولقبه بسوباشي . وسوباشي عندهم قائد الجيش .
(اخبار الدولة السلجوقية لصدر الدين ابي الحسن علي الحسيني . لاهور سنة ١٩٣٣)

سورة : كان زرياب اذا تناول الالقاء على تلميذ يعلمه امره بالقعود على الوساد المدور المعروف بالسورة وان يشد صوته جداً .
(نفح الطيب ٢ : ١١٢)

شابورة شوابير : عمد ابن مقلة الى مربع عظيم فيه بستان عظيم علة جريان شجر بلا نخل فقطع منه قطعة من زاوية كالشابورة .
(تاريخ الاسلام للذهبي في ترجمة ابن مقلة سنة ٣٢٨ حاشية ١ بذيل تجارب الامم ٥ : ٢٠٤)

— الشابورة مشتقة من فعل عبراني وسرياني بمعنى حلق (سَبّر) وهي ما يحلق من الشعر .

— يتوهم الواحد منهم (الكتاب) اذا عرّض جبته وطوّل ذيله وعقص على خده صدغه وتحذّف الشابورتين على وجهه انه المتبوع لا التابع .
(ذم اخلاق الكتاب للجاحظ ٤٢)

— واما خير مقادم الرؤوس فهو ان يتحذفوا على عادتهم وهو حلق الشعر عن مواضع التحذيف وهو الشعر الذي بين العذار والشرغين (الصدغين ؟) ولا يتحذفوا شوابير فانها عادة الاشراف .
(بيان ما يلزم اهل الذمة فعله لابي يعلى بن الفراء من مخطوطاتي ١١)

— داشي محذّف بشابورة (ص ١٢٢) وحياة شوابيرك المحذّفة واصداغك المصفّفة (٧٥) .

(حكاية ابي القاسم البغدادي المطبوعة في هيدلبرج)

— اخذ العود من يد الجارية وضرب به رأسها فشجّها في شابورتها .
(الاغاني طبعة الدار ٧ : ٢٩٨ لم يفهموا معناها في الحاشية)

— هذه البحار كلها في كتاب جغرافيا بانواع الاصباغ مختلفة المقادير في الصورة . منها ما هو على صورة الطيلسان ومنها ما هو على صورة الشابورة .

(مروج الذهب بهامش الكامل ١ : ١٢٣)

— للمقريزي في كلامه على الخشكنانج والبسندود واصناف القانيذ التي ترص في النصف الثاني من شهر رجب : « هو شوابير مثال الصنج » .
(الخطط ٢ : ٢٨١)

— دار الفطرة ... اصناف القانيذ الذي يقال له كعب الغزال والبزماورد والفستق وهو شوابير مثل الصنج .
(الخطط ٢ : ٢٨١)

— الندّ يعجن بالمسك ويعد شوابير (قطع مستطيلة دقاق) .
(نهاية الأرب ١١ : ٦١)

— لابن وكيع التنيسي في صفة لحم في رقاق .

حتى اذا انت اجدت فعلـه ... ثم جمعت في الرقاق شمله
صيّرته يا ذا العلى السنيـة ... شابورة ليست لها سمية
(يتيمة الدهر . مصر . ١ : ٣٢٩)

— الكباد . يؤخذ الكباد الكُبار البالغ المشتهي الشحم تتشرد وتأخذ قشوره تقطعه شوابير كبار .

(جامع فوائد الملاحة في جوامع فوائد الفلاحة لرضي الدين الغزي رقم ١٢٤ زراعة دار الكتب المصرية ١٢٤)

— قال الحصكفي في الخشخاش :

وغادة زاد فيها اللحظ تكريرا وقد تضيف الى التأنيث تذكيرا
لها على الرأس اكليل يحيط به او جمّة قُصّ اعلاها شوابيرا

(مفتاح الراحة في علم الفلاحة ٢٣٧ زراعة . مصر . ونهاية الارب ١١ : ٢٥)

— عمل شوابير : مقلى نحاس مبيّض قائم الجانب . يطرح فيه اوقيتين شيرج فاذا غلا يطرح فيه ثلث اواقي عسل نحل . ثم يؤخذ نصف رطل سميذ فيخلط به من اللوز والفستق والبندق القشر المدقوق متوسطاً قدر اوقية . وسكر مدقوق ناعم قدر اوقيتين . ثم يذر على العسل ويحرك حتى يعقد وتفوح رائحته . واذا احتاج الى تقوية زيادة من هذا الدقيق الموصوف ويصبغ بزعفران مداف بما ورد . ويرفع ويبسط على بلاطة ناعمة ويقطع شوابير ويغمس في الجلاب او ثريد سكر مطيب .

(الوصلة الى الحبيب في وصف الطيبات والطيب . الظاهرية رقم ٨٩ ادب ص ١٠٧)

شاذكونة : الشاذكونة معناها وسادة فهي في الاصل فارسية تكلم بها من تكلم من العرب وهي مشتقة من موضع الجلوس ويقال له بالفارسية كون .

(تاريخ ابن عساكر رقم ٩ بالظاهرية مجلد ١ : ١٠٩)

— رفع شاذكونة فاذا طومار .

(تاريخ الطبري مطبعة الاستقامة ١٩٣٩ ج ٥ : ٣٧٨)

— زياد ابو عبدالله من حرس عمر بن عبد العزيز قال بعث الي عمر ابن عبد العزيز ذات ليلة فدخلت اليه وعنده شمعة وتحته شاذكونة وبغلة .

(تاريخ ابن عساكر بالظاهرية ٥ : ٢٠٤)

— سليمان بن داود بن بشر الشاذكوني كان ابوه يتجر في البز ويبيع هذه المضربات الكبار وتسمى باليمن شاذكونة وتوفي في سنة اربع وستين ومايتين .

(الخامس عشر من الوافي بالوفيات للصفدي د ٢٠٦٠ باريس ٢ /٥٧)

— ثنيت طيلساني وتناولت شاذكونة فوضعتها على رأسي .
(الاغاني ٢٠: ٢٤٩ .

شاهلوج : الشاهلوج اسم فارسي وتفسيره ملك الاجاص .
(مروج الذهب بهامش الكامل ١: ٤٤٤

— لابيض (من الاجاص) هو المعروف بالشاهلوج .
(مفردات ابن البيطار . القاهرة ١: ١٢)

— حكي عن ابي عباد الكاتب انه قال : كنت يوماً عند المأمون فدعا بالغداء ... فقدموا له بطيخاً على اطباق جدد فجعل يقور بيده ويذوق البطيخة فاذا حمد حلاوتها قال ادفع هذه بسكينتها الى فلان . فقال لي وقدم الي بطيخة كانت احلى من الشهد المذاب يا ابا عباد بمَ تستدل على حمق الرجال قلت يا امير المؤمنين اما عند الله فعلامات كثيرة واما عندي فاذا رأيت الرجل يحب الشاهلوج ويبغض البطيخ علمت انه احمق . قال وهل تعرف صاحب هذه الصفة قلت نعم يا امير المؤمنين : الرستمي احد من هذه صفته . قال فدخل الرستمي على امير المؤمنين فقال له المأمون ما تقول في البطيخ الرمشي قال يا امير المؤمنين يفسد المعدة ويلطخها ويرقها ويرخي العصب ويرفع البخار الى الراس قال لم اسألك عن فعله افاسألك اشهيٌّ هو قال لا . قال فما تقول في الشاهلوج قال سماه كسرى سيد اجناسه .
(المحاسن والمساوئ للبيهقي ٢: ٢٢٨—٢٢٩)

شدّ وشاد وشد : لابن الوردي في مليح نصرانيّ :

قـــال زنــــار خصره كم كذا ترجـــع النظر
قلت لا تنفـــرد بـــه لك شد ولي نظر

(كتاب روض الآداب لشهاب الحجازي. المدرسة الاحمدية بحلب رقم ١١٧٠)

— (من قول ابي الحسن علي بن محمد بن الفرات) ناحية كذا على حال كذا وعاملها ضعيف وينبغي ان يشد بمشارك او مشارف .
(الوزراء للصابئ ٩)

— يراد بالشد في لغة الدواوين قديماً المشارفة والمراقبة اي ما يقرب من معنى « تفتيش » اليوم ولم ينقل في معجمات اللغة بهذا المعنى وهو عندهم دون « النظر » او النظارة كما يقولون . ويظهر انه وضع في الاصل لتقوية الضعيف من عمال الديوان اخذاً من قولهم شد منه اي عضده

وقواد. وجاء بهذا المعنى في لغة القرن الثالث للهجرة وهو قول الوزير ابي الحسن علي بن الفرات: ناحية كذا... عاملها ضعيف ينبغي ان يشد بمشارك او مشارف.

(تحفة الوزراء للصابي ٩)

ويقال للعامل فيه الشاد. وربما قيل المشد مع انه لم يقال اشد بمعنى شد. ولكن روى الزمخشري في الاساس: رجل شديد مشد (١: ٨٣:٥).

الشروطي: هذه النسبة لمن يكتب الصكاك والسجلات لانها مشتملة على الشروط فقيل لمن يكتبها الشروطي.

(انساب السمعاني ٣٣٢)

شرابي: أحضرت مائدة فضة بزرافين تسع عشرين نفساً فجلسنا عليها... وتأملت فاذا خلف كل واحد منا غلام صغير مليح قائم بشرابي ذهب وكوز بلور فيه ماء.

(نشوار المحاضرة ٨: ١٤٩)

— قال صفي الدين الحلي في رسالة له سماها الثالث والمثاني في حشة جرغتوه وهو طاس به ميزاب وكتبها عليه:

هذا اناء حوى ما كان مجتمعا   في غيره فله الماعون اعوان
كأس وقمع وابريق ومغرفة   وصحفة وشرابي وقرغان

(مجلة المجمع العلمي بدمشق ١٩٢٤ ص ٢١٦)

الشرب: نسيج في غاية الرقة والنعومة من الكتان تعمل منه الثياب والعمائم والاقمصة الفاخرة.

الشرجب: اخرج رأسه احد الانذال المعتادين بالنادر من شرجب والشرجب هو الدرابزين من خشب فيه طاقات.

(نفح الطيب ٢: ٤٤١)

مشروح مشاريح: يحتاج مباشر الجوالي في كل سنة الى الزام رئيس اليهود ورئيس السامرة وقسيس النصارى او اسقفهم بكتابة اوراق يسمونها الرقاع بمن عندهم من الرواتب وما لعله استجد من الطوارئ والتوابت ومعين في آخر الرقاع من اهتدى بالاسلام ومن هلك بالموت ومن انسحب من العمل والى اي جهة توجه... ويلزمه بكتب مشاريح بمن ضمن رقاعه انه اهتدى او هلك او تسحب كل اسم بمشروح ويخلد المشاريح عنده ويشطبها على جريدته.

(نهاية الارب ٨: ٢٤٢–٢٤٣)

– صفة المشروح : مشروح رفعه كل واحد من فلان وفلان المهندسين على العقار بقضية حال قطعة الارض الآتي ذكرها وزرعها وتحديدها فيه .
(نهاية الارب ٩ : ٩٩)

– للدبيثي في ذيل تاريخ بغداد في ذكر اعتراض الخاج في صفر سنة ٥٩٠ (١١٩٤ م) «كُتب في ذلك مشروح وضع فيه الحاضرون من ارباب الدولة والفقهاء والعدول خطوطهم» .
(رقم ٥٩٢١ باريس ٧ ب)

– ذكر النويري وجود كريم الدين وزير السلطان الناصر محمد ابن قلاوون مشنوقاً سنة ٧٢٢ (١٣٢٢ م) قال : نظم بذلك مشروح وسيّر الى الابواب السلطانية .
(نهاية الارب ليدن Arab 19b Gaul. f° 20)

– للمقريزي في كلامه على القاضي الرشيد بن الزبير «طالع المجلس الافضلي بحال ارباب الاملاك ... ورسم له كشفها ونظم المشاريح بها.. فاعتمدوا ما امروا به من الكشف في هذه الاملاك ... واصدروا الى الديوان المشاريح بما كشفوه» .
(الخطط ١ : ١٣٧)

– حضر المهندسون وكتبوا مشاريح بان هذا الحائط للكنيسة وما للمسجد فيه شيء . (سير البطاركة الاقباط ٣٠٢ باريس ٣٨٩)

شقشقات : شقشقات منصب معلم مجوّم يسيح بها الفم في المجالس .
(حكاية ابي القاسم البغدادي ٣ ب)

شاطر شُطّار : يقال ان ابا نواس كان خرج الى مصر في زي الشطار وتقطيعهم بطرة قد صففها وكبّين واسعين وذيل مجرور وفعل مطبق .
(اخبار ابي نواس ٢٣ ب)

– قال داود المكي : كنا في حلقة ابن جريج وهو يحدثنا ... اذ مر به ابن تيزن وقد ائتزر بمئزرة على صدره وهي ازرة الشطار عندنا .
(الاغاني ٦ : ٩١)

– كان سعيد بن وهب يتعشق غلاماً يتشطر يقال له سعيد .
(الاغاني ٢١ : ١٠٥)

– كان سبب خروج دعبل بن علي من الكوفة انه كان يتشطر ويصحب الشطار . (الاغاني ١٨ : ٣١، ٣٥)

— لابن النبيه في وصف الخمرة :

يسعى بها عبل الروادف اهيف  خنث الشمائل شاطر الحركات

(فوات الوفيات ٢ : ٩٢)

شطح : قيل السماع فيه نصيب لكل عضو فما يقع الى العين يكون منه البكاء . والى اللسان الصياح . والى اليد تمزيق الثياب واللطم . والى الرجل القيام والشطح . ولي في هذا المعنى :

ذكر الحبيب لديهم فترنموا  فرحاً وحق لهم ان يفرحوا
لا تنكروا شطح المحب لذكره  بالذكر يهتز المحب فيشطح

(كتاب الامتاع والانتفاع في مسألة سماع السماع لكمال الدين ابي الفضل جعفر بن ثعلب الادفوي خزانة مدريد رقم ٢٤٦ ص ٦٧–٦٨ ق)

شطفة : العلامة التي توضع في العمامة تسمى شُطفة وهو لفظ محدث لم يذكره اهل اللغة وكأنه بمعنى خرقة صغيرة من قولهم في شطف من العيش اي في قلة وضيق .

(ريحانة الالباء للخفاجي ٣٣٩)

— دوران المحمل ... يركب جماعة من المماليك السلطانية الرماحة ... وبايديهم الرماح عليها الشطفات السلطانية فيلعبون تحت القلعة (هنا بمعنى العصائب السلطانية) .

(صبح الاعشى ٤ : ٥٨)

— هيئة الامراء بالديار المصرية ... من عادة كل امير من كبير او صغير ان يكون له رنك يخصه ما بين هناب او دواة او بقجة او فرنسيسية ونحو ذلك بشطفة واحدة او شطفتين بالوان مختلفة .

(صبح الاعشى ٤ : ٦١)

— شطفة بزنة غرفة علامة خضراء تجعل في عمائم الاشراف وهي عامية لا ادري اصلها وقد وقعت في كلام المولدين كثيراً ومصنفاتهم فلذا تعرضت لها هنا .

(شفاء الغليل للخفاجي ١٣٩)

شفاشك او شفاشج : قال ابو بكر الاصبهاني — وكان خادم الشبلي — كنت بين يدي الشبلي في الجامع يوم جمعة فدخل ابو الحسن بن سمعون وهو صبي وعلى رأسه قلنسوة بشفاشك مطلس بفوطة .

(تاريخ بغداد ١ : ٢٧٧)

— سنة ٣٠٧ أدخل ابن ابي الساج مدينة السلام مشهّراً عليه الدراعة

الديباج التي لبسها عمرو بن الليث الصفار والبس برنساً طويلاً بشناشج وجلاجل ويحمل على الفالج .

(صلة عريب ٧٧)

مشلح : بين الاخشيد هو في الحمام اذ خرج الغلمان وقالوا لكافور الحق الاخشيد فلحقه وقد غشي عليه في الحوض فرمى كافور بنفسه في الحوض واخرجه وصب عليه الماء ثم اخرجه الى المشلح .

(المغرب في حلى المغرب ٤٣)

شُمُشْك (وربما جمشك بالجيم) : علي بن ثابت بن طاهر ابو الحسن الحذاء ... كان له دكان عند باب النوبي مقابل دار الوزارة يعمل فيه الشماشك .

(تاريخ بغداد لابن النجار بالقاهرة ٤٢ رقم ق ١٩٤)

— قرأ امام سورة « اذا الشمس كورت » فلما بلغ قوله « فاين تذهبون » ارتج عليه فاخذ يكرره وخلفه اعرابي فاخذ جمشكه وصفعه فقال اما انا فاريد كلواذا وهؤلاء الكشاخنة لا اعرف مقصدهم .

(محاضرات الراغب ١ : ٦٦)

— لابي الحكم الاندلسي :

وقعت على رأسي وطارت عمامتي ... وضاع شمشكي وانبطحت على الارض

(عيون الانباء ٢ : ١٤٥)

— الشيخ الامام العالم ابن الصلاح المتوفى سنة نيف وخمسمائة واربعين : اراد ان يستعمل شمشكاً بغدادياً (في المطبوع تمشكاً بالتاء) وسأل عن صانع جيد لعمل ذلك فدل على رجل يقال له سعدان الاسكاف . فاستعمل الشمشك عنده . فلما فرغ منه بعد مدة وجده ضيق الصدر زائد الطول رديء الصنعة . وبلغ ذلك الشيخ ابا الحكم المغربي الطبيب فقال على لسان الفيلسوف هذه القصيدة على سبيل المجون ... منها :

وقد كان في رجلي شمشك فخانني ... عليه زمان لبس يحمد في فعل...

اتى بشمشك ضيق الصدر احنف ... بكعب غدا حتفاً على الكعب والرجل

ويشتيكه بشتيك سوء مقارب ... أضيف الى نعل شبيه به فسل

(عيون الانباء ٢ : ١٦٥)

— شمشك = صندل .

(السنن التقاسيم ٣١)

شمسية : لابن خاتمة ابي جعفر من( شعراء الاندلس) في وصف بستان الوزارة :

واشرف من علياه بهو تخاله شماسي زجاج وشيها متناسب
(نفح الطيب ٣: ٥٠٤)

شمسية : قال قيصر بن كشتكين : كنت في بعض الاوقات في خدمة الموكب الشريف المقتفوي وقد خرج للصيد فاشتد حر الشمس فنفذ الشمسية من وراءه الى ولده ابي احمد لترد عنه وهج الشمس فرأيت الشمسية تظل الامير ابا احمد .
(ابن الساعي . بغداد ١٠٢ تاريخ الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير)

الشنقصة والشناقصة : لفظة مولدة مصدر شنقص الرجل الخبر اي استقصاه عرفت بها طائفة من الجند يقال لهم الشناقصة . الواحد شنقاصي . ويراد بها تتبع الاخبار للتسلط على الناس ومصادرتهم . قال ابن الجوزي بتاريخ سنة ٤٧٣ في كلامه على من قبض من اصحاب الفتوة «وجعل الشحنة والوالي ذلك وبعد الى الشنقصة وقلع المصانعات عليهم» .
(المنتظم ٨: ٣٢٧)

مُشهَّر : لابي عيسى بن عبد الوارث الثلعي :

ميا خير روض لا يرف بنانه وهل افتن الاثواب الا المشهر
(نفح الطيب ٢: ٣٠٧)

— لابي النصر المصري :

فلو تراني اذا انتشيت وقد مددت كفي للهو والطرب
لخلتني لابساً مشهرة من لازورد يشف عن ذهب
(ارشاد الاريب ٦: ٤٠٧)

— وعلى ابي قيس (قرد يزيد بن معاوية) قباء من الحرير الاحمر والاصفر مشهر .

(مروج الذهب بهامش الكامل ٦: ١٤٧)

مشور : للسان الدين الخطيب من قصيدة :

بُعداً لايوان كسرى ان مشورك السامي لاعظم من تلك الاواوين
(نفح الطيب ٤: ١٦)

الشورَبا : لابن نباتة المصري :

جاءت الى الشوربا فحبـذا يا سيدي منك طعام معجب
اذاد جسمي قوة فيـا انا كما يقال الاسد المشروب
(ديوانه ٦٤)

مشيرة (ضرب من الزبابل او السلال يحمل فيها اللوز والفواكه):
– لابي عبدالله محمد بن مسعود من قصيدة :

لئن لم تجئ بالتين ألبست شيرة وبالزيت اضحى حبلك البيت والدنا
(الذخيرة لابن بسام ق ١ م ٢/٧٩)

الصراري والنعال الصرارة : هذه النسبة الى النعال الصرارة وهي التي لها صرير اي صوت اذا مشى الانسان فيها .
(انساب السمعاني ٣٥١)

الصينيّة : طرائف الصين : كانت العرب تنول لكل طرفة من الاواني وما اشبهها « صينيّة » وقد بقي هذا الاسم على هذه الصواني المعروفة .
(ثمار القلوب في المضاف والمنسوب للثعالبي ١٩٠٨ القاهرة ٤٣٢)

– حدثني جماعة من الناس انهم شاهدوا صينية الكرخ والفواخيت والعصافير تمشي في ارضها انتصاف النهار .
(تاريخ هلال الصابئ ذيل تجارب الامم ٤١٣)

الصابونية : العرب يعرفون الفالوذج وهو لباب البرّ يسمن البقر يعقد بالعسل وهو الذي يسمى الآن بالصابونية .
(الكناس لفوائد الناس خزانة اسكريال رقم ٥٤٥ ص ٥٠)

الصفار معين الصفرة في اللون : هو بهذا الاستعمال مولد عامي وقع فيه غير شاعر من المحدثين والمتأخرين : قال ابن الساعاتي في وصف الدينار

واخاف قلب العين حتى شابه . ذاك الصفار ليأسه ان يخزنا
(ديوانه ٢:٤٦)

وقال سبط ابن التعاويذي في وصف رقعة صفراء بقلم دقيق :

لا تنكرن صفارّ قرطاسي اذا وافى اليك ورقة المكتوب .
(ديوانه ٥١٠)

ولمجير الدين بن تميم في وصف كأس المدام :

ومـا كان هذا لونها غير انهـا علاها لطول الانتظار صفار
(خزانة الادب ٢٥٦)

الصناقتان Castagnettes : حدث حماد عن ابيه قال : دخلت على الرشيد يوماً في عمامة قد كورتها على رأسي فقال ما هذه العمامة كأنك من الانبار فلما كان من غد دعانا اليه فامهلت حتى دخل المغنون جميعاً قبلي ثم دخلت عليه في آخرهم وقد شددت وسطي بمشدة حرير احمر ولبست لباساً مشهّراً واخذت بيدي صناقتين واقبلت اخطر واضرب بالصناقتين واغني

اسمع لصوت مليح     مــن صنعــة الانبار
صوت خفيف ظريف     يطير في الاوتــار

(الاغاني ٥ : ١٢٤ : ٧٥)

صحّح : تجيء كثيراً في كتابات العهد العباسي بمعنى التأدية والدفع يقال صحح المال اي وزنه صحيحاً وافياً لان النقود ولا سيما الذهبية كانت تُخيف وتقرض ولذلك كانت المعاملات لا تجري دائماً الا بموازين الجهابذة والصيارف بعد نقد الدنانير والدراهم واختيار الجياد منها بحيث عم استعمال فعليّ «وزن وصحح» في حالتي القبض والدفع.
— الزمه سبعين الف دينار يؤديها فكان يصححها .

(نشوار المحاضرة ٨ : ٦٥)

اضطرب : يأتي الاضطراب احياناً بمعنى التقلب والحركة والسعي قال ابو رياش احمد بن ابي هاشم القيسي :

علي التقلب والاضطراب     جهدي وليس علي النجاح

(نشوار المحاضرة ١ : ١٨٦)

المضافون والمضافات : يراد بهذه اللفظة في اصطلاح المولدين في مصر والشام من يضاف الى الرؤساء والامراء ويلحق بهم من الاتباع والحاشية والاصحاب ويطلقون عليهم احياناً لفظة «الالزام» . وقد استعمل كتاب دواوين الانشاء الشريف كلمة مضافات لكل ما يلحق بالقواعد وامهات المدن من الاعمال الصغار . قال شهاب الدين العمري في الكلام على بعلبك «ومن مضافاتها ولايتان جليلتان وهما عملا البقاعين المعروفين بالبعلبكي وبالعزيزي (ويقال اليوم في معناها «الملحقات») .

(المصطلح الشريف ١٧٩)

طابة : لابي عبدالله محمد بن اسرائيل الدمشقي الشيباني في شباب يلعبون بالطابة :

| | |
|---|---|
| وغصون قد أثمرت ببدور | شخصت نحو حسنها الابصار |
| وقد تراموا بطابة طيبت منهم | نفوساً تودهـا الاحرار |
| فحكت بينهم بغير اشتباه | كوكباً ترتمي بـه الاقمار |
| وحكاها بعض القلوب بأيد | بهم وان كان فيه للشوق نار |

(ديوانه ٣٧؛ اسكريال ٤٤:١)

الطابية : قلت ذا يا اختي بالله عرفيني كم يكون عمري . فقالت لي طابيتين ونصفاً . والطابية هي خشبة تبناه معروفة في المغرب بهذا الاسم طولها عشرة اشبار .

(عيون الانباء ٢:٧٥)

الطاباق ج . طوابيق : الطوابيق هي الآجرّ الكبير الذي يفرش في صحن الدار .

(انساب السمعاني ٣٧٢)

طارمة : الطارمة بيت من خشب وهو دخيل .

(الخفظ ٢:٣١١)

ــ قال الحسين بن الضحاك : دخلت على الحسن بن سهل في فصل الخريف ... وهو جالس على سرير أبنوس وعليه قبة فوقها طارمة ديباج اصفر وهو يشرف على بستان في داره .

(الاغاني ٦:١٨٧)

ــ وجد عبد الملك قاعداً في طارمة له وجارية جميلة كان يتحظاها جالسة بين يديه تسجر النار في طارمة .

(الاغاني ١٥:٢٢)

ــ نحن مصطبحون في طارمة مضروبة على بستانه .

(اغاني ١٧:١٣١)

الطاطري : كل من يبيع الكرابيس بدمشق يسمى الطاطري

(ابن عساكر ١٦:١٩٠ ومعجم البلدان ٣:٤٨٨)

ــ الطاطري يقال بمصر ودمشق لمن يبيع الكرابيس والثياب البيض .

(انساب السمعاني ٣٦٣)

الطاطرى: تسمى دراهم السند القاهريات. فكل واحد خمسة . ولهم الطاطرا في الواحد درهمان الا ثلثاً .

(أحسن التقاسيم ٤٨٢)

— لاهل المنصورة (في السند) درهم يقال له القاطري في الدرهم وزن درهم وثلثين .

(مسالك الممالك للاصطخري ١٠٧)

— Jusqu'à Nicéphore, chaque nomisma (sous d'or) avait valu son poids vrai (poids étalon) mais lui créa un nomisma nouveau, le tétartaron qui fut émis avec une valeur supérieure à son poids réel (Yonaras cité in: *Un Empereur byzantin au dixième siècle*, par SHLUMBERGER, Paris 1923, p. 443).

طاقية : لابي جعفر الاليري وقد اهدى طاقية :

خذها اليك هدية من يعز على اناسك
اخترتها لك عندما اضحت هدية كل ناسك
ارسلتها طاقية لتنوب في تقبيل راسك

(نفح الطيب ٢ : ٣٧)

الطبرزد : هو قلوب جامات السكر ومعناه المنحوت بالطبرزين وهو فاس السرج .

(مفيد العلوم ٦١)

الطبق : كانت عوائدهم في بغداد في شهر رمضان ان الاعيان يحضرون سماط الخليفة عند الوزير وهم يسمون السماط الطبق وكان الحيص بيص من جملة من يحضر الطبق وكانت نفسه ابية وهمته عربية واذا احضروا الطبق تخطاه وقعد فوقه من ارباب المراتب جماعة ليس فيهم فضل فيجد في نفسه لذلك مشقة عظيمة . فكتب الى الوزير عون الدين (ابن هبيرة) يستعفيه من الحضور ابياتاً منها :

في كل بيت خوان من مكارمه يميرهم وهو يدعوهم الى الطبق .

(وفيات الاعيان ٢ : ٣٢٩)

المُطبّق : مروان بن عبدالله بن مروان بن عبد العزيز... سجن في بيت مظلم مطبق كان لا يعرف النهار من الليل .

(الحلة السيراء لابن الابار ٤٨٩٧ خزانة مدريد ٦٩٠)

— هشام بن عبد العزيز ابو خالد ... من شعره وكتب به من محبسه الى جاريته عاج .

واني عداني ان ازورك مطبق وباب منيع بالحديد مضبّب
فان تعجبي يا عاج مما اصابني ففي ريب هذا الدهر ما يتعجب

(الحلة السيراء لابن الابار ـ مدريد ٤٨٩٧ : ٧٩—٨٠)

ــ لابي عبدالله محمد بن مسعود من قصيدة :

فكأن الارض منه مطبق  وكأن الحضب جان اطبقا

(الذخيرة في محاسن الجزيرة القسم الاول المجلد الثاني . القاهرة ١٩٤٢ ص٨٣)

تطرّف : قال ابرهيم بن المهدي : خرجت يوماً فررت في سكك بغداد متطرفاً (مروج الذهب بهامش نفح الطيب ٣ : ٢٧٧)

ــ لابي العتاهية :

لا تصلح النفس اذ كانت مطرّفة  الا التنقل من حال الى حال

(ك. م. ٣ : ٢٨١)

الطرائف : هي الاشياء الحسنة المتخذة من الخشب .

(شذرات الذهب لابن العماد ٢ : ٣٧٢)

ــ الطرائفي هذه النسبة الى بيع الطرائف وشرائها وهي الاشياء المليحة من الخشب .

(انساب السمعاني ٣٦٩)

الطفشيل : قال ابو شراعة :

عين جودي لبرمة الطفشيل  واستهلي فالصبر غير جميل
فجعتني بهــا يد لم تدع للدرّ  في صحن قدرها من مقيل
كان والله لحمهــا من فصيل  رافع يرتعي كريم البتول
فخلطنــا بلحمه عدس الشا  م الى حمص لنــا جلول
فاتتنا كأنها روضة بالحز  ن تدعو الجيران للتطفيل

(الاغاني ٢٠ : ٣٩)

ــ صنعته : ان يقطع اللحم السمين قطعاً مستطيلة ثم يطرح في القدر ويجعل عليه غمره ماء ثم اذا غلا أزيلت رغوته ويؤخذ الباذنجان فينشر من قشره الاسود ويقطع شيء يسير من بصل وكرات كبار نبطي، وان لم يكن اوان الباذنجان جعل عوضه الجزر مقشراً مقطعاً قطعاً مستطيلة ثم يلقى عليه من الكرفس الطري حسب الحاجة وطاقات نعنع طري ويزاد بقدر الماء خلاً ويلقى فيه المصطكى والكسفرة والدارصيني والزنجبيل مسحوقاً كله ناعماً سوى الدارصيني ويصبغ بالزعفران ويجعل في التنور ويغطى راس القدر الى بكرة ثم ترفع .

(حاشية) صاحب بحر الجواهر قال: هو العلس المقشر المطبوخ بالخل .

(كتاب الطبيخ لمحمد بن الحسن بن محمد بن الكريم الكاتب البغدادي للموصل ١٩٣٤ ص ٥٥)

طُلْب اطلاب : لفظة دخيلة نشأت في دولة الاتراك والاكراد وفسرها المقريزي بقوله : الطلب بلغة الترُّ هو الامير المقدم الذي له علم معقود وبوق مضروب وعدة من مائتي فارس الى مائة فارس الى سبعين فارساً . (الخطط ١ : ١٣٩)

ثم اطلقت على فرقة الجيش ولا سيا في دولة الايوبيين . ووردت كثيراً باقلام مؤرخيهم كالكاتب عماد الدين الاصبهاني والقاضي بهاء الدين بن شداد . قال عماد الدين: رتّب السلطان ثمانية اطلاب من الابطال ومكّن بتلك الارجاء كماة الرجال وانتخب من كل طلب عشرين فارساً (الفتح القدسي ١٨٤) و«عطلت العساكر المنصورة طلاباً لتلك الاطلاب» (٢٠٢–٢٠٣) و«سار السلطان باطلابه وابطاله»(٢٥٣). وقال بهاء الدين «كان صلاح الدين اذا اشتد الحرب .. يخرق العساكر من الميمنة الى الميسرة ويرتب الاطلاب» .

(النوادر السلطانية ١٥)

وكان يجول بفرسه من طلب الى طلب ويحث الناس على الجهاد (١٥٥). واشتق الكتاب فعلاً من هذه اللفظة فقالوا طلب اذا رتب الاطلاب . قال عماد الدين في كلامه على الصليبيين: رتبوا الرجال وطلّبوا الفرسان (الفتح القدسي ٢٠٢) وقال الصاحب ضياء الدين بن الاثير : لم يلبث خصومه ان ركبوا وطلبوا وقصدوه .

(الثاني من ترساله في الخزانة الشرقية ٣ : ١٦٣)

ومن شواهد الشعر قول ابن الساعاتي :

كتائب كتبه احيان يرسلها اطلابها في طلاب الامر اسطار
(ديوانه ٢ : ٢٦٣)

طلوع : لشهاب الدين بن حجر :

اشكو الى الله ما بي وما حوته ضلوعي
قد طابق السقم جسمي بنزلة وطلوع
(خزانة الادب لابن حجة ٧٥)

– للسراج الوزاق :

فسّر لي عابر مناماً فصّل في قوله واجمل
وقال لا بد من طلوع فكان ذاك الطلوع
(خزانة الادب ٢٤٦–٢٤٧)

مُطَبَّق : للشهاب الدين احمد المنصوري السلمي وقد وصل الى بعض اخوانه مطبقاً :

امولاي قابل بالقبول وبالرضى هدية مملوك يسود لك البقا...
اتاك مساها بغال مبارك فتسمي عني من تشبيه مطبقا

(ديوانه ٢٧٢ اسكريال ١٦٦)

العتابي : من اسماء المحلات (في بغداد) العتابية وبها تصنع الثياب العتابية وهي حرير وقطن مختلفات الالوان . (رحلة ابن جبير ٢٣٦)

— بطيخ مخطط بحمرة وصفرة على شكل الثياب العتابي .

(مفردات ابن البيطار ١ : ١٤٩)

العارض : هذا الاسم لمن يعرف العسكر ويحفظ ارزاقهم ويوصلها اليهم ويعرض العسكر على الملك اذا احتيج الى ذلك .

(انساب السمعاني ٣٧٨)

العَرضي : بالفتح وياء النسبة جنس من الثياب. كذا في التاج دون نعت ولا تعيين .

مُطَيَّب (طاقة زهر) : من الثالث الثالث والرابع الرائق في وصف الآس قطعة خاطبني بها الوزير ابو عامر بن سلمة وبعث معها خطيباً وهي :

يا واحد الادباء والشعراء وابن الكرام السادة النجباء
اني بعثت مطيّباً تمنّيته من روض داري داؤك الغناء...

فجاوبته :

وصل المطيب معرباً عن طيب من اهداه مكتسباً من الاهداء

(البديع في وصف الربيع لابي الوليد اسماعيل بن عامر الحميري طبعة رباط الفتح سنة ١٩٤٠ ص ٨٧—٨٨)

وبعث الى صاحب الشرطة ابو الوليد بن العثماني مطيب خيريّ مبكّر .

(الكتاب نفسه ١١٣)

— قال بعض اهل عصرنا وهو ابو القاسم بن مرزقان يصف شمعة قد أقيمت بجانب مطيب نرجس . (الذخيرة لابن بسام ١-٢ : ٢٨٢)

— لاحمد بن علي بن خاتمة في مطيب خيري اصفر واحمر أُتي به :

يا رب اسود وافانا وفي يده مطيب راق من خيريّة شرق
لا غرو اهدى لنا ريّاه عاطرة بفتحة النور يذكي طيبها العرق

(ديوانه ٢٨١ اسكريال ٣٤)

– (بلنسية) كان اهل الاندلس يدعونها في ما سلف من الزمان «مطيب الأندلس». والمطيب عندهم حزمة يعملونها من انواع الرياحين ويجعلون فيها النرجس والآس وغير ذلك من انواع المشمومات. سموا بلنسية بهذا الاسم لكثرة اشجارها وطيب ريحها.
(المعجب في تلخيص اخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي ٢٦٨)

الزيت الطيب : هو زيت الزيتون خاصة تمييزاً له عن بقية الزيوت ولا تزال هذه التسمية معروفة بمصر.

عائلة : للسراج الوراق :

قالت جمعت لناقة كسلاً    فانبض وقم وادأب لم العائلة
(معاهد التنصيص على شواهد التلخيص مطبعة السعادة القاهرة ٢: ١٨٣)

– للبوصيري صاحب البردة :

في قلة نحن ولكن لنا    عائلة في غاية الكثرة
(فوات الوفيات ٢: ٢٥٨)

– لسبط بن التعاويذي :

والعبد كيه شامذ    يخشى عليه التلف
وخلفه عائلة    اغراضهم تختلف
(ديوانه ٢٧٩)

– لجمال الدين بن نباتة :

يا ملاذ الغوث من عائلة    ليس من تكليفهم لي مهرب
(خزانة الادب لابن حجة ٣٠١)

عربة وعربية : لابرهيم المعمار :

يقولون هذا ما له عربية    ولسنا نراه للنحاة يجاري
فقلت لهم من اين لي عربية    وما فزت في الدنيا بجحش حمار
(ديوانه ٤٦٣؛ اسكريال ٣: ٤)

– والكلمة من اصل تركي «أربة» بالهمز. ذكرها النويري بلفظها التركي وتوسع قليلاً في تعريفها ووصفها فقال في اخبار سنة ١٣٢١/٧٢١ «في هذه السنة توجهت الخوند طغاي الخمودية الى الحجاز الشريف وجهز لها أربات وعجلات والإربات مقاعد من الخشب يجلس عليها وهي مركبة على عجل امثال اتراس السواقي تجر بكديش واحد او جمل بختي».
(نهاية الادب Arab. Gaul 19b f° 12b)

عربة عروب : كان بالموصل في وسط دجلة مطاحن تعرف بالعروب يقل نظيرها في كثير من الارض لانها قائمة في وسط ماء شديد الجرية موثقة بالسلاسل الحديد في كل عربة منها اربعة احجار ويطحن كل حجرين في اليوم والليلة خمسين وقراً وهذه العروب من الخشب والحديد وربما دخل فيها شيء من الساج. وكانت ببلد المدينة التي عن سبعة فراسخ منها عروب كثيرة دارت اعمالا واجهازاً الى العراق فلم يبق شيء ابن حمدان ولا من اهلها باقية (ص ٢١٩).
العروب بتكريت وعكبرا والبردان منها شيء باق ولم تبق بركة بني حمدان بالموصل الا ستة او سبعة منها وليس ببغداد شيء منها.
(كتاب صورة الارض لابن حوقل طبعة ليدن سنة ١٩٣٨ ص ٢٢٠)

عدّل بمعنى مسح : في سنة اربع عشرة ومايتين قدم عبدالله بن المأمون دمشق ففرق المعدلين يعني المساح في اجناد الشام في تعديلها يعني مساحتها ... واجتلب لتعديل الشام مُسّاح العراق والاهواز والري واقام بدمشق تلك الشتوة على التعديل.
(ابن عساكر ٤ : ١٦١)

معشّر بمعنى شقي : لجمال الدين بن نباتة :

لهفي على فرسي الـذي اضحى قريح المقلتين
يكبـو واملك رقـه فمعشّر في الخـائنين

(خزانة الادب ٢٩٩)

— يعفّـر ذلك المعثر ويقطع لحمه ويشوى
(فوات الوفيات ١ : ٢٠١)

عراضة وعرضي : لابي القاسم عمر بن عبد العزيز السرخسي الملقب بالجكرزي وكتب الى صديق له مع عراضة هروية اهداها له :

ايها الفاضل الذي قـد كستني غرّ ادابـه من العز ريطا

(الثاني من تتمة اليتيمة للثعالبي طهران ٤٤)

— دخلنا اليه وهو جالس في عرضي في داره.
(ارشاد الاريب ٣ : ١٩٧)

معرقة : Calotte faite de poile de chameau ou de coton (Dozy)
— شرب بعد ذلك الراضي فوهب لجميعهم معرقة معرقة ... ودخلت في صبيحة الليلة التي امر لهم فيها بما امر مع الغداة فانشدته :

قل للخليفة شرب العلم والادب | وافضل الناس من عجم ومن عرب
وحاز صحبي دوني طيب معرقة | لباسها افخر الانساب والحسب

(أخبار الراضي والمتقي من كتاب الاوراق للصولي ١٥٠–١٥١)

علّم عليه : دعا بالكتّاب حتى انتسخوا الكتاب بحضرته وعلموا عليه .
(الجهشياري ١٠٤)

عمّر السراج : للسراج الوراق :

وعُمرت في الاسلام فازددت بهجة | ونورًا لذا قالوا السراج المعمر
(خزانة الادب ٤ : ٢٥)

عواني : حكي انه كان ببغداد رجل عواني يقال له شروين .
(ذيل الروضتين لابي شامة طبعة سنة ١٩٤٧ ص ٨٢ بعنوان تراجم رجال القرنين السادس والسابع)

عيون البقر : اهل الاندلس يسمون الاجاص عيون البقر ... وهو صنفان اسود وابيض . فالاسود هو اجاص في الحقيقة والابيض هو المعروف بالشاهلوج .
(مفردات ابن البيطار . القاهرة ١ : ١٣)

العطايا الخافية Fonds secrets : للمقريزي في كلامه على ديوان المجلس : هذا كله خارج عن الكسوات المطلقة لاربابها والرسوم المعدة كل سنة مما يحمل من دار الفطرة من الاصناف برسم عيد الفطرة وعما يشهد به دفتر المجلس من العطايا الخافية والرسوم .
(الخطط ٢ : ٢٣٧)

اعتنق القضية : كتب الموفق : الى ابي العباس احمد الفراشي : اعتناق هذا الامر .
(تاريخ هلال الصابئ بذيل تجارب الامم ص ٣٣٥)

– سألاه ان يدخل معهما فاعتنق القضية
(من كتاب العيون حاشية تجارب الامم ٢ : ٦٩)

– اقتى العلماء بخلعه واعتنق ذلك القاضي عماد الدين شرف القضاة .
(تاريخ الفارقي في ذيل تاريخ دمشق للقلانسي حاشية ٢٦٠)

المُعَيِّر (بضم الميم وفتح العين المهملة وتشديد التحتانية وكسرها وفي آخرها الراء) : هذه اللفظة لمن يحفظ عيار الذهب حتى لا يخالطوا به الغش ويقال له المعير والصحيح المعاير لكن اشتهر على هذا الوجه .
(انساب السمعاني ٥٣٧)

الغَرّاد (بفتح الغين المعجمة وفتح الراء المشددة وفي آخرها الدال المهملة ) :
– هذه النسبة لمن يعمل الخص وهو الخائط من القصب على الشطوط والسطوح .
(انساب السمعاني)

عَيّنة : بمعنى المثال والنموذج . وفي صبح الاعشى : كل هري يخزن فيه شئة يخرج امرها وتشال عيّنتها في كيس .
(١٠١:١٣)

مُغَطّى : لابي عبدالله بن زمرك في غرض الشكر عن مغطى صنهاجي اهداه اياه الامير سعد بن الاحمر :

من قبـــة حمراء مد نضارها ... تطابق منهـــا ارضـها وسماؤها
وما ارضـها الا خزائن رحمـــة ... وما قدْ سما من فوق ذالك غطاؤها...
ترى الطير في اجوافها قدتصففت ... على نعم عنـــد الاله كفاؤها
ونسبتها منها جنة غير انـهـــا ... تقصر عما قد حوى خلفاؤهـــا
حبتني بها دون العبيد خلافـــة ... على الله في يوم الجزاء جزاؤها
(نفح الطيب ٣٣٤/٣٣٥)

غنباز او قنباز : قال ابن سعيد : اخبرني احد من اجتمع بوالي ميورقـــة ابي عثمان سعيد بن حكم القرشي انه لقي منه برّا حبب اليه الاقامة في تلك الجزيرة وذكر انه ركب معه فنظر الى حمالة سيف خـيقة قد اثرت في عنقه فامر له بلحـــان وغنباز وكتب معه :

حمالة السيف توهي جيد حاملها ... لا سيما يوم اسراع وانجـــاز :
وخير ما استعمل الانسان يومئذ ... لحسم علتها الباس غنباز
(نفح الطيب ١: ٥٨٥)

– اقبل علي وعليه قنباز من جوخ احمر .
(خلاصة الاثر في اعيان القرن الحادي عشر للمحبي (١:٥٥٠)

مَفْرَقة : لا تزال تعرف بهذا المعنى في المغرب .
– قال الشافعي : في الاكل اربعة اشياء فرض واربعة سنّة واربعة آداب . اما الفرض فغسل اليدين والقصعة والسكين والمفرقة...
(طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١: ٢٦١)

مُفَرَّقة : السروج المفرقة هي التي جميع قرابيسها من ذهب وفضة اما مطليّة ... او ساذجة .
(الخطط ٣: ١٥٩)

مغموسات : للسراج الوراق :

مغموســات روس باكرتنــا بطيب شذا ولا طيب العروس
فتمت بما يلين منها فقــالت يحق لك القيام على الرؤوس

(خزانة الادب ٢ : ٦)

شَيَّار chatoyant : بدلة حرير غبار زركش فيها الف دينار .

(السلوك ٢ : ٧٢٤)

المَغيض بمعنى الخزّان : كان مما عمله العباس (بن فاخر) المغيض بظاهر السندية الذي ينزع من نهر عيسى بن موسى الهاشمي النازع من الزاب الاعظم بناحية البثق المعروف ببثق الروانية وهو الذي تعمره ملوك العراق وتحوط به الاعوال التي ترد الى كل ناحية حظها من الشرب الذي تكون به عمارتها واستقامة زيوعها ووفور اموالها وتمام خراجها . وهذا المغيض عمله الاكاسرة ليتفع به عند زيادة المياه وكثرتها قاتها حين تخشى البثق المتقدم ذكره وغيره من البثوق ان تزيد المياه عليها فتخرقها فينصرف الماء عن سائر الضياع . فاذا خشي ذلك فتح هذا المغيض فانصرف ما يزيد من الماء عن قدر ما ينتفع به اليه حتى يصب في نهر يعرف بصرصر حتى يتفرغ في دجلة . فعمل هذا المغيض من ماله بعد فساد ما كان قبله . وسائر هذه البثوق والمغايض تستمر بعد خمسين عاماً من عمارتها الى السبعين اكثره على ما يذكرون .

وقد حكى منصور بن عيسى بن سوارة الكاتب وكان يلي دواة العباس وكان خصيصاً به قديم الصحبة له خبيراً بامره قال : قدم سيدنا ابو الفضل (العباس) مقدار ما لزمه على اصلاح المغيض وبناء الدار وما انفقه في الدعوة (دعوة احمد بن بويه) من ماله سوى ما عضده من الكتاب والعمال والصناع فكان مبلغه ستماية الف دينار فسئل عن مقدار ما كان اعانه من قدمنا ذكره فقال هو والله اكثر من ان احصيه. ولم يكن للعباس علم ولا ضرب في الكتابة ليسهم ولكن كانت له دراية بالاعمال وتصرف في امور السلطان وكانت له همة عالية ويقال ان جده فاخراً كان اسكافاً .

(جمع الجواهر في الملح والنوادر لابي اسحق القيرواني سنة ١٣٥٤ مصر ٢٧٥ / ٢٧٨)

فانيذ : فانيذ سجزي الفانيذ معروف وسجزي منسوب الى سجستان على غير قياس وهو فانيذ يتخذ من سكر العشر وهو ينزل على شجر العشر . وهو ايضاً الفانيذ الخزائني .

(مفيد العلوم ١٠٤)

المتتول : هو نوع من الحلفاء المتتول بعضها على بعض تضم وتخاط منها فرش المسجد .

(انساب السمعاني ٥٣٨)

فتى وفتيان : الفتيان غلمان الامير وخدمه . واحدهم فتى وكانوا في الاعم الاغلب خصياناً من الصقالبة esclavons .

الفتوة : للفتوة في الحضارة الاسلامية معان متباينة ترجع الى طبيعة الفتاء اي الشباب وما قد يصحبها من حسن الخلق وبذل المعروف والكرم او ما يغلب عليها من حب اللهو والتقصف . واشتهرت بها طريقة محدثة جعل شعارها الخليفة العباسي الناصر لدين الله سنة ٦٠٧/١٢١٠ «شرب الكاس ولباس السراويل» ودعا اليها من احب تشريفه من الملوك والامراء والرؤساء في زمانه وقد انكر ابن تيمية هذه الطريقة ووضع فيها رسالة دعاها «الكلام على بطلان الفتوة المصطلحة بين العوام وليس لها اصل متصل بعلي» .وقد غلط من زعم ان وضعها كان في القرن السابع . وفي اخبار ابن الجوزي ذكر لها ولاصحابها سنة ٤٧٣/١٠٨٠ قال : في ذي الحجة قبض على انسان يعرف بابن الرسولي الخباز وعلى عبد القادر الهاشمي البزاز وجماعة انتسبوا الى الفتوة . وكان هذا ابن الرسولي قد صنف في معنى الفتوة وفضائلها وقانونها وجعل عبد القادر المتقدم على من يدخل في الفتوة وجعل ذلك طريقاً الى دعوات ومجتمعات تعود الى مصلحته ... (المنتظم ٨ : ٣٢٧) وفي زمان ابن جبير (رحلته طبعة ليدن ٢٨٠) وزمان ابن بطوطة (رحلته طبعة باريس ٢ : ٢٦٠ — ٢٦٥) كان الفتيان يعرفون باسم «النُبُوّة والأخيّة» وهم اشد الناس احتفالا بالغرباء واسرع الى اطعام الطعام .

الفتيانية : يراد بها اللطف والظرف ورقة الاخلاق التي يتصف بها الفتيان عامة قال احمد بن عبد السلام في مدح المبرد :

وفتيانية الظرفاء فيه  وابهة الكبير بغير كبر

(ارشاد الاريب ٧ : ١٢٩)

فاتش : لابن الرومي من قصيدة :

اين مثلي مفاتش لك ام اين نديم تعده ندماه

(ديوانه مصر ١٩١٧ ج ١ : ٥٢)

— لزمه وفاتشه فوجده كاتباً فاستخدمه . (نشوار المحاضرة ١ : ٣٥)

ـ فاتشته فاذا هو اسقط رجل واجهله . (نشوار المحاضرة ١ : ١٦١)

ـ نرى ان نفاتش الرجال فننظر ايش هو .
(نشوار المحاضرة ١ : ١٩٦)

ـ فاتشت الجارية فاذا هي تغني احسن غناء واطيبه .
(الفرج بعد الشدة للتنوخي مصر ١٩٠٤ ج ٢ : ١٣٦)

ـ (ترجمة الفراء) فاتشته عن اللغة فوجدته بحراً وفاتشته عن النحو فشاهدت نسيج وحده . (تاريخ بغداد ١٤ : ١٥١)

ـ كان كثيراً ما يرد الجامع (في بغداد) قوم خراسانيون من ذوي النظر فيتكلمون ويجتمع الناس حولهم فاذا بصر بهم ثعلب ارسل من تلاميذه من يفاتشهم ... فلما نظر ثعلب الى من حول المبرد امر ابرهيم ابن السري الزجاج وابن الحائك بالنهوض وقال لهما فُضّا الحلقة ... فلما صاروا بين يديه قال له ابرهيم السري اتأذن لي اعزك الله في المفاتشة.
(Leiden arabe 1366 c)

فارقين : لما قدم المهدي الري في خلافة المنصور بنى مدينة الري التي بها الناس اليوم . وجعل لها فصيلاً يطيف وفارقين اجر . والفارقين الخندق .
(معجم البلدان ٢ : ٨٩٥)

فرط بمعنى نثر وبدّد : لابن الحاجي المصري ومولده بعد السبعمائة :

تقول وقد تجاذبنا للثم ورحت لسلكها ونثرت حبّه
احباً تدعي وفرطت عقدي فقلت وذاك من فرط المحبة

(المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي ٢٠٦٨ باريس ص ١٢٦)

فستق الارض : ذكر ابو الخير (الاندلسي) نباتاً وسماه فستق الارض قال انه ينبت لنفسه في الزبل كما تنبت الكمأة لا اصل له ... قلت ويجلب الى مصر ويسمى بها حب عزيز .
(مفتاح الراحة في علم الفلاحة (٣٢٧ زراعة) القاهرة)

افتصل : قال السلطان ليشبك ... افتصل انت وغرماك (سنة ٨٠٣) .
(ذيل ابن قاضي شهبه ٢ : ١٨٢)

ـ وللسلطان وولده ان يفتصلا في من يخرج من بلادهما من رعيتهما ... وكذلك كفيل المملكة بعكا وللمقدمين لهم ان يفتصلوا في رعيتهم الذين يخرجون بالممنوعات من بلادهم الداخلة في هذه الهدنة .
(صبح الاعشى ١٤ : ٥٧)

تفسير المراكب : التفسير كما هو معروف ايضاح الغوامض وقد استعير لتفصيل ما في المراكب من السلع لاستيفاء حقوق بيت المال عليها ولا يخفى ما بين المعنيين من الجامع والصلة ولم يرد بهذا الاصطلاح في كتب اللغة ويشير ان يكون اول ما استعمل في الدواوين السلطانية . قال ابن الفرات الوزير لرجل كان يخدمه : وردت البصرة سفن من بلاد الهند فانحدر اليها وفسّرها واقبض حق بيت المال وما كان من الرسم المستثنى . قال فانحدرت وفسّرت السفن وقبضت حق بيت المال (تاريخ بغداد لابن المجاز ٢٤٣١ باريس ٢٥) وجاءت بهذا المعنى في رحلة ابن بطوطة قال : امروا صاحب المركب ان يملي عليهم تفسيراً يجمع ما فيه من السلع قليلها وكثيرها (رحلته ٣: ١٥٦) وقد وردت ايضاً بمعنى الكشف والثبت قال ابن بطوطة : جاء الحاكم ومعه كاتبه فدعا كل انسان باسمه وكتب بها تفسيراً. (رحلته ٣: ١٥٧)

فحص : سألت بعض اهل الاندلس ما تعنون . فقال كل موضع يسكن سهلاً كان او جبلاً بشرط ان يزرع نسميه فحصاً . ثم صار علماً لعدة مواضع . (معجم البلدان ٣: ٨٥٢)

— قال ابن سعيد : ومن متنزهات قرطبة المشهورة فحص السرادق مقصود للفرجة ... اخبرني والدي عن اخيه قال خرجت مع الشريف الاصم القرطبي الى بسيط الجزيرة الخضراء وقد تدبج بالنوار فقال الشريف لقد ذكرني هذا البسيط بسيط فحص السرادق فقلت فهل ثار في خاطركم نظم فيه قال نعم ثم انشد :

ألا فدعوا ذكر العذيب وبارق ولا تسأموا من ذكر فحص السرادق...
(نفح الطيب ١: ٢٢١)

— لابي جعفر احمد بن خاتمة :

اردد طرفي بين ظاهر روضة ومغنى غصون خيرها واضح النص
غدا ناظري بالفحص مستعبراً وما على ناظر يوماً اذا مال للفحص
(ديوانه ٤١٩ اسكريال ٢/ ٥)

الفانوس : للسراج الوراق :

شعريتي مذ وجدت قد حبست طرفي عنكم فصرت محبوسا
الحمد لله زادني شرفاً كنت سراجاً فصرت فانوسا
(خزانة الادب ٢٤٤)

— لمجير الدين بن تميم :

يقول لي القانوس حين اتوا به وفي قلبه نار من الوجد تسعر
خذوا بيدي ثم اكشفوا الثوب تنظروا فنى جسدي لكتي استتر

(خزانة الادب ٣٨٧)

المثلة : لسراج الوراق :

اتيت ارجيه في حاجة فلم تنبعث نفسه الجامدة
وقبل في ذقنه والنفوس تعلق المثلة الباردة

(خزانة الادب ٣٤٦)

القدوش : القدوش حسن الغذاء جداً وفيه تغذية فهو غذاء جيد للمسحوجين وقد يصلح باللحم واللبن .

(الكلام على الاغذية لابي بكر عبد العزيز الاربولي في مجموع رقم ٣٢٤ مدريد غير مرقوم)

— الفتوش طعام يعمل من كسر الخبز اليابس والبصل واهل لبنان يسمونه بابي مليح .

(الخيط ٢ : ١٥٧١-١٥٧٢) .

التفصل : قطعة من النسيج تُقدّر لثوب واحد بمعنى العباية في اصطلاح الحاكة اليوم . قال ابو الفتح بن عبد السلام المالكي :

اهدي لنحري من مخيط ثيابه حُنجلاً فاغناني عن التفصل

التقيري . مشى بالتقيري او لبس : محمد بن ناصر بن علي القاضي الرئيس فخر الدين بن الخريري .. كان قد مشى بالفقيري بالطاسة والازار العسلي (+ ٧٥١) .

(اعيان العصر للصفدي دار الكتب المصرية ١٠٩١ ص ٣٨)

— وصل السلطان احمد بن اويس الى حلب لابساً بالتقيري .

(ذيل ابن قاضي شهبة ١٥٩٩ باريس ٢١٧)

— سنة ٧٨٢ استعفى التاج الملكي من الوزارة ولبس بالتقيري (الاول من ابناء الغمر لابن حجر العسقلاني ١٦٠١ باريس ٣٥) وربما اطلقوه ايضاً على غير اللباس . وفي النجوم الزاهرة ان في سنة ٨٤٤ ه انشأ جوهر المنجكي نائب مقدم المماليك جامعاً بالربيلة تجاه مصلاة الموتى وعمارته بالتقيري بحسب الحال (اي كعمارة الفقراء) .

(طبعة ليدن ٧ : ١١٨)

— محمد بن المرجاني ... لبس زي الفقراء قطناً مصبوغاً وعمامة على قحف الراس بغير قبع (ويشبه هذا الاصطلاح قول اهل دمشق اليوم « فعل ذلك بالكبيري » اي فعل الكبراء) .
(ذيل ابن قدي شبة ١٩٤٨ د١ باريس ١٤٩)

ما انت قدي — لزين الدين بن الوردي من قصيدة :

والغصن حاكى قدها قالت له ما انت يا غصن الرياض قدي
(خزانة الادب ٢٢١)

التّبج : هذا اسم لمن يحمل الكتب بسرعة من بلد الى بلد .
(انساب السمعاني د٣٥:٤)

التنداق : حدث سعيد الآدم قال مررت بالليث بن سعد فتنحنح لي فرجعت اليه فقال لي يا سعيد خذ هذا التنداق (القنداق) فاكتب لي فيه من يلزم المسجد ممن لا بضاعة له ولا غلة فقال فقلت جزاك الله خيراً يا ابا الحارث . واخذت منه التنداق ثم صرت الى المنزل فلما صليت اوقدت السراج وكتبت : « بسم الله الرحمن الرحيم » ثم قلت فلان بن فلان ... فلما اصبحت اتيت الليث بن سعيد فلما رآني تهلل وجهه . فناولته التنداق .

(تاريخ بغداد للخطيب ١٣:١١)

— من فصل للوزير ابي حفص بن برد الاكبر ... ليعاجلنّ بعقوبة العزل واغرام المال الثابت عدده في ذلك التنداق .
(الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة لابن بسام ١:٨٧)

— اذا طلع الزرع خرج من ارباب اصحاب الاقطاع مباشرون فيمسحون ارض تلك البلد في كل قبالة باسماء المزارعين ويكتب اهل ذلك في اوراق تسمى التنداق بمعنى الورق الذي تكتب عليه مساحات الاراضي المزروعة لاحصائها واستخراج خراجها .
(صبح الاعشى ٣:٨د٤٥)

— كان عنده كم قميص مملوء من بطائق وفنادق . وقال حتى البطّيقات بقدر الانملة .

(في ترجمة عبد الله بن عبد الله بن سفيان الاندلسي المجلد الثاني ص ٤٧٤ من « كتاب الصلة في تاريخ ائمة الاندلس لابن بشكوال » . مدريد طبعة ١٨٨٧)

— القنداق صحيفة الحساب .

(المعرب للجواليقي . طبعة اوروبة ١١٢)

الفيّاشة : لابن حمديس :

وكأن فياشاتهن وقد ملئت الى لحواتها خمرا
بيض الحسان وقفن في عرّش لما لبسن غلائلا حمرا

(ديوانه طبعة رومية ١٠٣)

— (وفي وصف إعذار مفيد المأمون بن ذي النون في طليطلة سنة ٤٥٥) شرع في تطييب المدعوين في مجامر الفضة البديعة بعلق العود الهندي المشوبة بقطع العنبر الشحري بعد ان تدّيت اعراض ثيابهم بشآبيب ماء الورد . الخوري يصب فوق رؤوسهم من اواني الزجاج المجرود (المجرود) وفياشات البلور المخروطة .

(ذخيرة ابن بسام ق ٤ . ج ١ : ١٠٢)

قاعة : قال عمارة اليمني :

ايامك البيض لا تحصى وافضلها يوم خصصتَ به في قاعة الذهب

(النكت العصرية لعمارة ١٤٦)

القباء : القباء ثوب يلبس فوق الثياب وقيل يلبس فوق القميص ويُتمنطق عليه وهو المعروف عند المولدين بالقباز .

(محيط المحيط)

— غنّت جميلة بصوت لعمر (بن ابي ربيعة) فصاح عمر ويلاه ويلاه . ثم عمد الى جيب قميصه فشقه الى اسفله فصار قباء .

— Le χασσάδιον ou χασάδης, cité par Philothée dans son traité des festins impériaux rédigé en l'an 900 est aussi un vêtement d'origine étrangère, une espèce de large caftan porté par les soldats perses (Yean Ebersolt: *Les Arts somptuaires de Byzance*, pp. 76-77).

— Au XIVe siècle, l'empereur revêt encore le χασσάδιον pourpre et semé de perles, de même le despot, le grand domestique et le grand duc. Ce large cafetan avait été emprunté aux Perses qui l'avaient reçu eux-mêmes des Assyriens (Codinus, *De Office*; III, p. 14; IV p. 17, 18; VI, p. 50, XVIII, p. 100).

(Y. Ebersolt: *Les Arts somptuaires*, p. 122).

— دخل مخارق على المأمون يوماً وبين يديه طبق عليه رغيفان ودجاجة . قال فقال لي تعال يا مخارق . قال فصيرت بركة قبائي في منطقتي وغسلت يدي وجئت .

(السادس من كتاب بغداد لابن طيفور ٣٢١)

ـ رجع مسرور يعدو حتى اخذ رأس جعفر في بريكة قبائه فالقاه بين يدي الرشيد . (تاريخ الوزراء للجهشياري ٢٩٣)

ـ الامير عز الدين مسعود (صاحب الموصل وحلب) المتوفى سنة ٥٢١ ابن قسيم الدولة آق سنقر البرسقي « هو اول من جعل القباء يُزرّ على الصدر وكان قديماً يزر تحت الابط على جانب . واول من استخرج الشربوش المطاول » .

(تاريخ ابن الفرات . مجلة الزهراء ١٣٤٤ ج ١ م ٢ ص ٢٤)

ـ وثب رجل من الناس لا يؤبه له ولا يحفل به فقرب من الامير مودود كأنه يدعو له ويتصدق منه فقبض بيند قبائه بسرعة وضربه بخنجره .

(ذيل ابن القلانسي ١٨٧)

ـ الحاتمي . دخل على المتنبي فيا حكاه قال فاذا به لابس سبعة اقبية كل قباء منها لون .

(وفيات الاعيان باريس ٧١٩)

ـ لما تولى محمد بن عبد الملك (الزيات) الوزارة اشترط ان لا يلبس القباء وان لا يلبس الدراعة يتقلد عليها سيفاً بحمائل فاجيب الى ذلك .

(الاغاني ٢٠ : ٤٩)

ـ اخرج السلطان (الملك العادل سنة ٦٠١) من بركة قبائه كتاباً ناوله لصاحب الاجل صفي الدين ...

(نفح الطيب نقلاً عن بدائع ابن ظافر ٢ : ٦٨)

ـ عن الشعبي : يضرب القاذف وعليه ثيابه الا ان يكون عليه فرو او قباء محشو فيُنزع عنه حتى يجد مسّ الضرب .

(كتاب الخراج لابي يوسف ١٩٨)

القباطي : ثياب بيض رقاق من كتان تنسج في مصر قال المتنبي :

وعندي قباطي الهمام وماله وعندهم مما ظفرت به الحمد

ـ قال مالك بلغني ان عمر بن الخطاب نهى النساء عن لبس القباطي قال وان كانت لا تشف فانها تصف . قال ابن رشد : القباطي ثياب ضيقة ملتصقة بالجسد لضيقها فتبدي ثخانة جسم لابسها من نحافته وتصف محاسنه وتبدي ما يستحسن مما لا يستحسن فنهى عمر بن الخطاب ان يلبسها النساء امتثالا لقوله عز وجل « ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها» . (المدخل لابن الحاج ١ : ٢٠١)

مُقْتَرَح (من قولهم اقترح فلان شيئاً اذا استنبطه او احدثه) : اكرم الصغير الرئيس كريم الدين ناظر الدولة ... قيل انه كان يضرب الناس وقوفاً على الواح اكتافهم فاذا مال الى قدام ضربهم على صدورهم وسمى هذا المقترح .

(النجز الفاني جمعة العبرية ٣ : ٧٤٠)

— سنة ٧٨٥ احضر السلطان سعد الدين البقري وضربه بالعصي مقترحاً على ظهره نحو ثلثمائة عصا .

(ذيل ابن قاضي شهبة ١٥٩٨ باريس ٢٨٣)

— عاقبوه وضربوه مقترحاً على ظهره .

(ذيل ابن قاضي شهبة ١٥٩٩ باريس ١٣٣)

— سنة ٧٤٠ مات بدمشق الامير اقسنقر ... اقترح في ولاية عقوبات مهولة منها انه نعل الرجل في رجليه كما تنعل الخيل .

(السلوك . التاتيكان ٧٥٩ ص ١٥٢)

قريشة : لصلاح الدين ملغزا في قريشه :

اي شيء يروق للناس اكلاً ذو بياض واصله من حشيشة
خمسه اثقل الجامدات وزنـاً فتعجب لـه وباقيه ريشة

(مطالع البدور ٢ : ٦٠ . خزانة الادب ٣ — ٤)

— للواساني الدمشقي من قصيدته في دعوة حجرايا :

اكلوا لي من القريشاء والبر لي والمغـلي والعرفـان

(ارشاد الاريب ٤ : ٢٣)

ما انا قدّك : لزين الدين بن الوردي :

مهفهف القد اذ مـا انثنى يقول لا تخش مـن الرد
ما انت حلي يا كثيب النقا ولـت يا غصن النقا قـدي

(ص ٣١٠ من خزانة الادب)

المُقَدِّر : هذه النسبة لمن يعلم الفرائض والمقدرات والحساب .

(انساب السمعاني ٥٣٩)

القَرّاني : بفتح القاف وتشديد الراء وفي آخرها الياء المنقوطة بواحدة . هذه النسبة لمن يعمل القرابة وهي آنية زجاجية .

(انساب السمعاني ٤٤٥)

قرقوشة : بمعنى كسرة خبز

ـ خليل بن احمد صلاح الدين المعروف بابن الفرس المصري الشاعر :

خليلي قد جعنا جميعاً فبادرا ليبت فلان مسرعين وسيرا
وان تجدا قرقوشة فاجريا بها لنحري وان كان العجين فطيرا

القرنية : كان يوسف بن عمر امير العراق يطعم الناس على خمسمائة خوان وعلى كل خوان قرنية عليها السكر (وفيات الاعيان ٢ : ٤٧٨/٣٩ : ٣)

يريد بالقرنية اداة بمعنى السكرية كانت فيما يظهر تصنع من القرن كما يدل عليها لفظها .

(المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي ٢٠٧ باريس ٥٢)

قسطرون : اهل الشام يسمون الروشن والكنيف مخرج الى خارج «قسطرون» .
(تاريخ بغداد ١١ : ١٢٧)

قصرية : قال منصور النمري : كنت واقفاً على جسر بغداد انا وعبيد الله ابن هشام بن عمرو التغلبي وقد وخطني الشيب يومئذ وعبيد الله شاب حديث السن فاذا انا بقصرية ظريفة وقد وقفت فجعلت انظر اليها وهي تنظر الى عبيد الله بن هشام . (تاريخ بغداد ١٣ : ٦٦-٦٧)

قفطان : لصفي الدين الحلي :

ذاك عطري ما زال يعبق في برـ دي من موزة ومن قفطان
(ديوانه ٣٠٤)

القفلاوي (بفتح القاف وسكون الفاء) : هذه النسبة الى صرفة عجيبة ... اسم لمن يشتري السفن الكبار المنحدرة من الموصل والمصعدة من البصرة ويكسرها ويبيع خشبها وقيرها وقفلها والقفل الحديد الذي فيها .
(انساب السمعاني ٤٥٩)

قلعي (رصاص) : رصاص قلعي هو الرصاص الابيض المسمى بالتزدير .
(مفيد العلوم ومبيد الهموم لابن الخشاء . رباط الفتح ١٩٤١ ص ٥٤)

قمجون : كان الملك الناصر فرج ينزل احياناً الى الاصطبل وعليه قمجون من جوخ وهو ثوب قصير الكمين والبدن يخاط من الجوخ بغير بطانة من تحته ولا غشاء من فوقه فتداول الناس لبسه واجتلب الفرنج منه شيئاً كثيراً لا توصف كثرته . وعمل بيعه بسوق الجوخيين .
(الخطط بولاق ٢ : ٩٨)

قمر الدين : كان هذا اللقب يطلق قبلاً على جنس من المشمش المجفف في اجبان وانطالية وقونية . قال ابن بطوطة : اصفهان ... بها الفواكه الكثيرة ومنها المشمش الذي لا نظير له يسمونه قمر الدين وهم ييبسونه ويدخرونه ونواه يتكسر عن لوز حلو

(رحلة ١ : ١٩٩)

وحكى عن انطالية ان فيها البساتين الكثيرة والفواكه الطيبة والمشمش العجيب المسمى عندهم بقمر الدين وفي نواته لوز حلو وهو ييبس ويحمل الى ديار مصر وهو بها مستطرف .

(١٧٢ : ١)

وذكر مثل ذلك في قونية

(١٧٧ : ١)

والارجح انه سمي كذلك باسم غارسه ومحدثه وكان لقب قمر الدين من الالقاب المعروفة كشمس الدين ونجم الدين وشهاب الدين . وفي قول ابن بطوطة شاهد على ان الميبس كان المشمش بنواه لا العصير .

قمز : يشربون عليه لبن الخيل وهم يسمونه القمز .

(رحلة ابن بطوطة ١ : ١٩٨)

قمصال : من موشحة شمس الدين بن التلمساني :

صبح الوجوه والتاج هي منية الافراح
فاختر لي يا زجاج قمصال وزوج اقداح

(نفح الطيب ١ : ٦٠٣)

— اتفق ان فارساً من الجند ركض فرسه مقدم خليفة ووطئ عليه وكسر قمصال النبيذ الذي كان معه ... فقال ابن خلدون :

وفي يوم وما ادراك يـوم مضى قمصالنا ومضى خليفة

(فوات الوفيات ٢ : ١٦٥ . ١ : ٣١٥)

قنّب : جيء بالقنّب فقُنّب من قرنه الى قدمه .

(الوزراء والكتاب للجهشياري ٢٤٩)

التطيع : القطيع عند اهل المغرب قنينة طويلة العنق . ومن مشهور شعر ابي النعيم رضوان بن خالد من شعراء عصرنا المشهورين لقيته بمالقة . وهو من اظرف الادباء زياً وبجالسة قوله :

بجه تعبير لك رياض وكلنا ناظر اليه
فالزهر فيه من زهر فيه والورد توريد وجنتيه
والجيد جيد القطيع حسناً والوجه تفاحة عليه

(ص ٢٥١ من نجنة من المغرب في حلى المغرب . القاهرة رقم ١٠٣ م تاريخ)

– لابي الحسن علي بن عبد العزيز ابن زيادة الله بن ابي نصر الطبني :

لا تسقني الا بكأس اذا شربتها تملك عقلي جميع
وزادك الله سروراً اذا سقيتني بالجام او بالقطيع

(المجلد المذكور ٢٨١)

– المعتمد على الله ابو القاسم محمد بن عباد .. اخبرني ابو بكر بن عيسى الداني المعروف بابن اللبانة انه استدعاه ليلة الى مجلس قد كساه الروض وشيه .. فقام للمعتمد مادحاً .. فلما حل بمنزله وافاه رسوله بقطيع وكاس من بلار وقد أترع بصرف العقار ...

(قلائد العقيان طبعة بولاق سنة ١٢٨٣ ص ١٩)

– المتوكل على الله ابو محمد عمر بن المظفر ... لما علم ابو محمد (الوزير بن عبدون) باتصال الرسول بعث الى المتوكل بقطيع خمر وطبق ورد .

(قلائد العقيان ٤٤)

مقطوع الجلب : من قصيدة لجمال الدين بن نباتة يرثي بها تقي الدين السبكي :

اما القريض فلولا تسكم كسدت اسواقه وغدت مقطوعة الجلب

(حسن المحاضرة ١ : ١٤٨)

القطيفة : تصغير القطيفة وهو كساء له خمل يفترشه الناس وهو الذي يسمى اليوم زولية ومخفورة .

(معجم البلدان ٤ : ١٤٤)

قندس : هو لفظ فارسي يكتب ايضاً بالزاي بآخره اي قندز لكلب الماء أورده غلطاً صاحب محيط المحيط براء بآخره . وكان يتخذ من جلده قدة كالزيق يطوف بها الشربوش . اشار اليه المقريزي في صفته للطاغية في دولة المماليك فقال « وجعلوا من اسفل العصابة للمذكورة زيقاً من فرو القرض الاسود يقال له القندس في عرض نحو ثمن ذراع » .

(الخطط ٣ : ١٦٩)

ــ اسم حيوان بري بحري معروف ... وجلده يتخذ منه فرو وتلبسه الاروام على رؤسها ويسمى قندساً ايضاً .

(شفاء الغليل ١٨٧)

ــ واشتقوا منه فعلاً فقالوا قَنْدَس ورد في بيتين لابن الساعاتي :

مولاي قد جاءت الي الخلعة المقدسة

يصحبها الشربوش سبحان لطيف قندسه

(ديوانه ٢ : ٧٢)

قوسان : قال ابن الاخوة في كلامه على حسبة الفاخرانيين والقصارين : يشرط عليهم الا يتّقدوا على الكوز بقوسان وهو روث الآدمي ولا بشيء من الازبال فانه نجس . بل بالحلفاء والغيثة وهي قشر الارز وما اشبه .

(معالم القربة في احكام الحسبة ٢٢٣)

قندورة : الصاحب الوزير امين الدولة بن غزال ... لما شنق كان عليه قندورة عتابي خضراء .

(عيون الانباء ٢ : ٢٣٩)

المُقَنِّي (بضم الميم وفتح القاف وفي آخرها النون المشددة) : هذه اللفظة لمن يحفر القني .
(انساب السمعاني ٤٠)

قَهَنْدَز : هو في الاصل اسم الحصن او القلعة في وسط المدينة وهي لغة كأنها لاهل خراسان وما وراء النهر خاصة واكثر الرواة يسمونه قُهُنْدُز وهو تعريب كُهُنْدز معناه القلعة العتيقة . وفيه تقديم وتأخير لان كُهُن هو العتيق ؛ ودز قلعة ثم كثر حتى اختص بقلاع المدن.. وهو في مواضع كثيرة ومنها قهندز سمرقند وقهندز بخارى وقهندز بلخ...
(معجم البلدان ٤ : ٢١٠)

المقيّدة : دفتر يقيد فيه ما يستحسن من الافكار والفوائد . قال صاحب نفح الطيب هذه الفوائد التي اتعبت خاطري في جمعها من مقيدتي .
(نفح الطيب ٤ : ٦)

قيّن وقناين : كان ابن رامين مولى الزرقاء اجل مقين بالكوفة واكبرهم .
(الاغاني ١٣ : ١٢٣)

ــ ما اجراه من كلامه الا في موضع زينة او ذكر دسكرة اومنزل مقين او مقينة .
(كتاب الوزراء ٤٠)

— تقاين بمال وعاشر الديلم فانفق اكثره.
(نشوار المحاضرة ١: ٨٨)

— ورث مالاً جسيماً فتقاين وعمل ما اشتهى.
(نشوار المحاضرة ١: ٨٩)

— كان علي بن الجهم يعاشر جماعة من فتيان بغداد لما أطلق من الحبس وورد من النفي. وكانوا يتقاينون ببغداد ويلزمون منزل مقين بالكرخ يقال له المفضل. فقال فيه علي بن الجهم.

نزلنا بباب الكرخ اطيب منزل    على محسنات من قيان المفضل...
(اغاني ٩: ١١٢-١١٣)

— للشاعر الثرواني:

خرجنا في شعانين النصارى    وشيعنا صليب الجاثليق
فلم ارَ منظراً احلى بعيني    من القينات على الطريق
(٢١٥-٢١٦ من مسالك الابصار)

كبّاد: الكباد الاترج وهي من كلام العامة..
(محيط المحيط ٢: ١٧٨٦)

— باغوار الشام انواع المحمضات كالاترج والليمون والكباد والنارنج ولكنه لا يبلغ في ذلك حد مصر.
(صبح الأعشى ٤: ٨٧)

— قال الامير ابو فراس بن حمدان في الكباد:

اما ترى الكباد في حسنه    اذا بدا في وسط بستانه
كعاشق ابصر محبوبه    فاصفر من خيفة هجرانه
(محاسن الشام للبدري ٢٣٣) (وهذان البيتان ليسا في ديوان ابي فراس)

كثّر: كان الرشيد قلد فرج الرخجي الاهواز فكثر عليه عنده واتصلت السعايات به.
(كتاب الوزراء للصابي ٤٤٣)

— اتصل بالمهدي عنه اشياء يزيد فيها عليه اعداؤه ويكثرون.
(كتاب الوزراء للصابي ١٩٨)

— لما احس يحيى بن الرشيد بالتغير ركب الى صديق له من الهاشميين فشاوره في امره فقال ان امير المؤمنين قد احب جمع المال وقد كثر

ولده فاحب ان يعتقد لهم الضياع . وقد كثّر على اصحابك عنده فلو نظرت الى ما في ايديهم من ضياع واموال فجعلتها لولد امير المؤمنين.
(كتاب الوزراء ٢٨١)

— كان الرشيد بعد صرف الفضل بن يحيى عن خراسان قلد علي بن عيسى بن ماهان لتكثير وقع عنده على الفضل في الاموال .
(كتاب الوزراء ٢٨٢)

— كان العتابي يقول بالاعتزال فاتصل ذلك بالرشيد وكثر عليه في امره فامر فيه بامر عظيم فهرب الى اليمن .
(كتاب الوزراء ٢٩٠)

— كان المهدي انفذ خالداً (بن برمك) الى فارس عاملاً عليها ... فشغب الجند عليه فضرب عنق قائد منهم يدعى شاكر التركي قرابة لفرج خادم المهدي . فكثر فرج فيه عند المهدي ونسبه الى المعصية . فغضب المهدي وحبسه .

(كتاب الوزراء ١٧٥)

— لابي الحسين الجزار :

من منصفي من معشر كثروا علي وكثّروا

(المغرب ١٣٩)

المكتِب : بضم الميم وسكون الكاف وكسر الفوقانية وفي آخرها الموحدة : هذه النسبة الى تعليم الخط ومن يحسن ذلك ويعلم الصبيان الخط والادب .

(انساب السمعاني ٥٤٠)

الكشك : سويق يُعجن باللبن ويترك حتى يحمض ثم يجفف ويفتت ويعمل منه طعام مائع .
— للملك النحاة :

اللبن الفارسي احرسني والكشك في ذي الديار قد كثرا
(تذكرة ابن العديم ٣٩٥ الخزانة ١٠٣:٤)

كردناك : حوت الشواء المكيوب على الجمر او الطابق بعد كبه في مياه عطرة وافاويه او طبخه فيها نصف طبخ .
(ابن الخشاب مفيد العلوم ومبيد الهموم . رباط الفتح سنة ١٩٤١ ص ٦٧)

الكرك : من نكت شمس الدين بن المزين قوله :

شاب ورد الرياض مـن ورد خديك وانثرك
فلـه النـاس ابتدوا وانتقى الـورد . للكرك
(خزانة الادب ٥٢٢)

كشتوان : لصدر الدين بن الآدمي ملغزا في كشتوان :

ما رفيق وصاحب لك تلقا ه معيناً عـلى بلوغ المرام
هو للعين واضح وجلي وتراه في غايـة الابهام
(ص ٤٠٣ خزانة الادب)

الكشك : قاضي القضاة ابن الكشك الحنفي بدمشق .. قيل ان الامير تنكز نائب الشام لما بنى جامعه بدمشق اراد ان يجعل الكشك خطيباً بالجامع المذكور فاتفق ان تنكز جاء يوماً لينظر عمارة الجامع وكان المرخمون بصحن الجامع يعملون الرخام فقال تنكز والله صحن مليح فاجابه بعض من له غرض في تولية الخطابة لغير الكشك بان قال اي والله يا خوند الا ما يصلح ان يكون في مثل هذا الصحن كشك فضحك تنكز وفطن للدقة . وهجا الكشك بعض شعراء عصره بقوله :

الكشك فظ غليظ محـرك للسواكـن
الاصـل دَرّ وبُرّ نعم الجدود ولكـن
(المنهل الصافي ٢٠٦٨ باريس ١٣٣)

كعب الغزال : للامير سيف الدين بن قزل المعروف بالمشد في غلام حلواني :

ولـما بـدا حلوانيكم بقد القضـيب ووجه الهلال
ارانا بكفّيـه مع وجنتيه خدود الاغاني وكعب الغزال
(ديوانه ٣٤٢ اسكريال ٥١٢)

— اصناف القانيذ الذي يقال له كعب الغزال . ...
(الخطط ٢ : ٢٨١)

الكَلابيزي : هذه النسبة الى حفظ الكلاب وتربيتها والصيد بها .
(انساب السمعاني ٢ : ٤٨١)

كنكلة : من آلات الغناء والطرب كالطبل والدف . قال عبدالله بن العباس الربيعي انا اول من غنى بالكنكلة في الاسلام . .. (الاغاني ١٧ : ١٢٢)

الكوبة : هي طبل طويل ضيق الوسط واسع الطرفين يعرف بطبل السودان .
(معالم القربة في احكام الحسبة لابن الاخوة . كبريدج ٢١٢)

المتكلم : هذه اللفظة لمن يعرف الكلام والاصول وقيل لهذا النوع من العلم الكلام لان اول خلاف وقع انما وقع في كلام الله مخلوق هو او غير مخلوق فتكلم فيه الناس فسمي هذا النوع من العلم الكلام وان كان جميع العلوم تنشرها بالكلام .

(انساب السمعاني ٥٠٦ د)

الكنبوش : هو ما يُستر به مؤخر ظهر الفرس وكفله . وهو تارة يكون من الذهب المزركش وتارة يكون من الخايش وهي الفضة الملبسة بالذهب وتارة يكون من المرقوم وبه يركب القضاة واهل العلم .

(صبح الاعشى ٣ : ١٢٩)

الكلوتة : بفتح الكاف واللام وسكون الواو بعدها تاء عمامة ملساء ذات قرنين متعكفين الى اسفل يمنة ويسرة واسمها الصحيح كلفتة بالفاء .

(درر الحبب في تاريخ اعيان حلب لرضي الدين ابن الحنبلي ٢١٤٠ باريس ٣ ب)

كما : ذكرت صبيةلبعض امهات اولادي كما وضعت يدها على العود .

(الوزراء والكتاب للجهشياري ٢١٧)

— ورد كتاب الكامل ... فكما قرأه اختلط وانكر ذلك .

(الوزراء للصابي ١٩٨)

— قال المنبجي : اجتزت بدير الباعوث ... ورأيت في رهبانه غلاماً كما عذّر قد ترهب .

(مسالك الابصار ٢٦٢)

— قال المنصور لما هيأت له ام سليمان الطلحية مجلساً في الصيف وجعلت فيه الرياحين والثلج وسائر الطيب وبعث الى وزيره ابي ايوب المورياني ليحدثه ويؤانسه فيه : يا ابا ايوب كما رأيت طيب هذا الموضع ولذته لم انتفع به حتى تكون معي .

(الوزراء للجهشياري ١٠٢)

— لما كان في سحر يوم السبت وافاني كما فتحت السجن .

(تاريخ احمد بن طولون للبلوي ظاهرية دمشق)

الكمخا : الكمخا ثياب حرير تصنع ببغداد وتبريز ونيسابور والصين .

(رحلة ابن بطوطة ٦ : ١٨٤)

— لاهل الصين الحرير المدفون الذي تختفي فيه الصور وتظهر ويقال له الكمخا وهو في شعر لابن الرومي .

(كتاب الامثال للجامعة الاميركية بيروت ٤٢٧ MS 398-935 T)

ــ كانت العساكر من الامراء وغيرهم تلبس المنوّع من الكمخا .
(الخطط ٣: ٣٥٢)

كمّ حيري : كان اولاد الموفق (الامير ابي احمد) يحضرون مجلس ابي داود السجستاني ببغداد ويقعدون في كم حيري ويضرب بينهم وبين الناس ستر فيستمعون مع العامة .
(طبقات الحنابلة لابن ابي يعلى بن الفراء ١١٩)

ــ احدث المتوكل في ايامه بناء لم يكن الناس يعرفونه وهو المعروف بالحيري والكمّين والاروقة . وذلك ان بعض سماره حدثه في بعض الليالي ان بعض ملوك الحيرة من النعمانية من بني نصر احدث بنياناً في دار قراره وهي الحيرة على صورة الحرب وهيئته للهجته بها وميله نحوها لئلا يغيب عن ذكرها في سائر احواله . فكان الرواق مجلس الملك وهو الصدر . والكمان ميمنة وميسرة . ويكون في البيتين اللذين هما الكمان من يقرب منه من خواصه. وفي اليمين منها خزانة الكسوة. وفي الشمال ما احتيج اليه من الشراب . والرواق قد عم فضاؤه الصدر والكمين والابواب الثلاثة على الرواق . فسمي هذا البنيان الى هذا الوقت بالحيري والكمين اضافة الى الحيرة . واتبع الناس المتوكل في ذلك ائتماماً بما فعله واشتهر الى هذه الغاية .
(مروج الذهب بهامش نفح الطيب ٣: ٢١٥)

التكريه : لابي نواس :

شاطرة ان مشت مكرّهــة  تــأخذ تكريهها بسلطان
(ديوانه مصر ١٨٩٨ ، ٣٩٥)

ــ وله ايضاً :

فقلنا له والكأس تزهى بكفه  وقد وقد الابريق فيها وقرقرا
بربك قمراً او نتيماً سقيتني  فقال من التكريه ماء مزعفرا
(ديوانه ٢٨٥)

ــ وله ايضاً :

أحب الغلام اذا كرّها  وابصرته شمّا أمرهــا
وقد مرّ يخطر في ثوبه  وصل الجيوب وما زرها
وقد حذّر الناس سكيتة  فكلهم يتقــي شرهــا
(ديوانه ٤٨٣٠ باريس ٣٢٧)

— لمصعب الكاتب :

وشاطر ذي اختيال في تكرهه   كالغصن بالنف فساقاً وشطارا
(ديارات الشابشتي ٨٥)

— لحسين بن الضحاك :

وشاطري اللسان فخلق التكريه شاب المجون بالنسك
(الاغاني ٦ : ١٧٥)

— لابن الرومي :

ورقاصة بالطبل والصنج كاعب   لها غنج غنجات وتكريه قاتك
(ديوانه اختيار كيلاني ٢ : ٤١٥)

— لاحمد بن محمد بن عبد ربه :

يا ايها الخنث الجفو   ن بنخوة وتكره
(اليتيمة مصر : ٨٦)

الزام : لم نجدها الا بصورة الجمع ويراد بها من يلزم الرجل من الاصحاب والاشياع . قال عبدالله الصالحي الحنبلي :

هـذا ولم يبق لي في لـذة أرب   الا اجتماعي باصحابي والزامي
(فوات الوفيات ١ : ٢٦٢)

لاطئة : قلنسوة لاصقة بالرأس . وفي الاغاني : شيخ حسن اللحية خطيب شديد بياض الثياب على رأسه لاطئة .

(٣ : ١٥١)

اللطف : عشور اموال اللطف وهي ضرائب الشراب .
(صورة الارض لابن حوقل الطبعة الثانية ٢١٤)

— لها من مرافق الجوالي بالجماجم واموال اللطف ما يقارب دخل غيرها من الضياع .

(ك. م. ٢١٧)

— قال الرافع وذكر اموال الناحية (الجزيرة) المتقبل عوامها وجزائرها وبساتينها والمستغلات المختزلة من اصحابها والمشتراة ومال اللطف والجوالي بالفي الف درهم .

(ك. م. ٢١٨)

— لما قدم المأمون بغداد نادم طاهر بن الحسين فقال له يوماً وبين

ايديهم نبيذ قطربل يا ابا الطيب هل رأيت مثل هذا الشراب قال نعم قال اين قال ببوشنج قال فاحمل الينا منه فكتب طاهر الى وكيله فحمل منه ورفع صاحب الخبر بالنهروان ان لطفاً وافى طاهراً من بوشنج. فعلم الخبر وتوقع حمل طاهر له فلم يفصل فقال له المأمون بعد ايام يا ابا الطيب : لم يواف النبيذ في ما وافي؟. فقال ... حضر ذلك الشراب ووجدته فضيحة من الفضائح.

(طبعة ليبسيك ٣٢٩)

لقمة القاضي : سألني سلطان الهند والسند عن نوع من الحلواء الذي بعثت به له من قبل ... فقلت له هي لقيمات القاضي وكان بين يديه تاجر من شيرخ بغداد ... اراد ان يخجلني فقال ليست هذه لقيمات القاضي. وكان بازائه ملك الندماء ناصر الدين الكافي الهروي وكان كثيراً ما يمازح هذا الشيخ... فقال له يا خواجه انت تكذب والقاضي يقول الحق... هو القاضي وهي لُقيماته فانه اتى بها

(رحلة ابن بطوطة ٢ : ٨٤)

وفي شفاء الغليل للخفاجي ان ألزماورد ( رقاق من اللحم والبيض ) هو في كتب الادب طعام يقال له لقمة القاضي او لُقَيمة الخليفة (ص ١١٢) ويتضح من شهادة ابن بطوطة ان لقمة القاضي او لقيماته بالتصغير هي بالارجح نوع من الحلواء يتخذ من العجين كما هو مشهور في مصر والشام.

لالكة لوالك : اللالكة لفظة فارسية يراد بها نوع من الاحذية وتجمع على لوالك وجاءت غلطاً لكالك في البيتين المقولين في ابن المرحل المعروف بابن الوكيل وتشبيهه بسوق اللبادين بدمشق.

وداد ابن الوكيل لـه شبيه     بلبادين جلق في المسالك
فاولـه حليٌ ثم طيب     وآخره زجاج مـع لوالك

(فوات الوفيات ٢ : ٣١٧)

ـــ اللكولك بالضم هو اللولك الذي يلبس في الرجل عامية.

اللالكائي بهمزة في آخره بعدها ياء النسبة هو ابو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الرازي الطبري المحدث المشهور مؤلف كتاب السنة في مجلدين منسوب الى بيع اللوالك التي تلبس في الرجل على خلاف القياس.

(التاج ٧ : ١٧٤)

– لابي الحسين الجزار في صاحب له يعرف بعبد العظيم الاسكاف وقد مرض فلم يعده :

اثقلت ظهرك اللوالك حتى صرت لا تستطيع منها نهوضا

(المغرب في حلى المغرب ٧ د ١٥)

لَزَّر : هو صنف من الشيراز كثير الدسم يتخذ من اللبن والزبد وماء الجبن يطبخ بالرقق حتى يصير في قـوام الشيراز . ولا يعرف اليوم المشرق هذا الاسم . ويحدس من قوته وصنعته انه المسمى اليوم بالمشرق « التمريبلية » وهو خلط من شيراز وزبد كثير الاستعمال يسافر به في الجُرُب . (مفيد العلوم ٧٠–٧١)

– خاثر اللبن المجبّن واهل الشام يسمونه قريشة كما في المصباح .

(شفاء الغليل ٢٠١)

لالا : لشمس الدين المزين الدمشقي :

ومليح لالاه يحكيـه حسناً فهو كالبدر في الدجا يتلالا

قلت قصدي من الانام مليح هكذا هكذا والا فــلالا

(خزانة الادب ٣٣٥)

– المربي من الخدم مبتذل عامي معرب قال السراج الوراق :

تربية الخدام هــذا بلا شك فما يخرج عن لالا

(شفاء الغليل ٢٠١)

ماجور : لابي الحسين الجزّار يصف نصفيه :

كم مرة كادت مع الماء اذ يغسلهـا غـاسلها تجري

تموت في الماجور لولا النشا يبعثهـا في ساعـة النشر

(المغرب ١٣١)

– هو طشت من الفخار يغسل فيه كالاجانة .

تملّح : دخل أنس (بن ابي شيخ) فتحدث وانشد وتملح واندر

دخل سعيد بن وهب الشاعر فتحدث وانشد وتملح .

(الجهشياري ٢٩٩)

موجل وماجل : بِرَقة ... جعل فيها من الصهاريج العظام واهل تلك النواحي يسمونها مواجل ثلثمائة وستون موجلاً غير ما يجري اليها من القناة التي فيها

(معجم البلدان ٤ : ٦٩٥)

— تقدم (البطريرك خريسطوفورس) بان يطبخ في كل يوم ثلثة مواجل كبار فيها ملؤها من الطعام ويحمل كل موجل منها الى كل واحد من المكاتب .

(سيرة استشهاد البطريرك خريسطوفورس البغدادي)

— ماجل البركة العظيمة .

(شفاء الغليل ٢١٦)

مَلَقة : يجري من النيل خليج طويل المدى ينتهي الى ملقة متسعة وبركة فيها امداد المياه مجتمعة

(مسالك الابصار ٣٧٥)

— للشهاب العمري :

وثم من باقي مدود النيـــل ماء شبيه العارم الصقيل
وافت اليـــه خُلج مشرقة واجتمعت جميعها في ملقة

(مسالك الابصار ٣٧٦)

— فاض الماء على منشأة المهراني ومنشأة الكتبة وغرق بساتين بولاق والجزيرة حتى صار ما بين ذلك ملقة واحدة .

(الخطط ٢ : ٢٦٩)

— لابن حجة الحموي من قصيدة :

قلت له ان جفن مقلته يشبه سهماً يُعجبه رشقه
خفت من القتل رحت املقه سابقني مدمعي جرى ملقه

(خزانة الادب ١٥٨)

مُنْية Villa : دعيت يوماً الى منية ابن منصور بن ابي عامر بلنسية وهي منتهى الجمال ومزحى الصبا والشمال .

(قلائد العقيان . بولاق ٦٨)

— ابو محمد بن القبطرنية مات مع اخويه في ايام صباه واستطابة جنوب الشباب وصباه بالمنية المسماة بالبديع وهي روض كان المتوكل يكلف بعوافاته ويبتهج بحسن صفاته ويقطف رياحينه وزهره ويقف عليه اغفاءه وسهره .

(ك. م. ١٥١)

— الوزير الكاتب ابو جعفر بن احمد ... دخلت منية يحانة ليلاً وجوتها بالظلام مكتحلة ومتونها من الانس محلة فتشوقت متوحشاً

وقفت منكشاً لا اجد اين اريح ولا ارى مع من استريح فبعد وفية لقيني من انزلني بها في منية نائية عن الديار خالية من العمار .

(ك. م. ١٦٥)

— الفقيه الاستاذ ابو محمد عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي ... اخبرني انه حضر مع المأمون من زي النون في مجلس النعورة بالمنية التي تطمح اليها المنى ومرآها هو المقترح والمتمنى .

(ك. م. ١٩٤)

— الوزير الفقيه ابو ايوب بن ابي امية ... حل منية صهره الوزير ابي مروان بن الدب بعدوة اشبيلية المطلة على النهر المشتملة على بدائع الزهر وهو معرّس فيها بنبته فقام فيها اياماً متأنساً وبجذوة السرور مقتبساً .

(مطمح الانفس ومسرح التأنس في ملح اهل الاندلس)

— الاديب ابو عبدالله محمد بن عائشة .. خرج من بلنسية يوماً الى منية الوزير الاجل ابي بكر بن عبد العزيز وهي من ابدع منازل الدنيا. وقد مدت عليها ارواحها الافيا واهدت اليها ازهارها العرف والريا

(ك. م. ٨٥)

— لصفي الدين الحلي :

لله قاهرة المعز فانها بلد تخصص بالمسرة واهنا

او ما ترى في كل قطر منية من جانبيها فهي مجتمع المنى

(ديوانه ١٩١-١٩٢)

— لما افتتح عمرو بن العاص مصر كانت القصور والمنازل المحفوفة بالحدائق فيها كثيرة متفرقة في كل انحائها وكان يقال للواحد منها «منية» وهي لفظة رومية بمعنى المنزل μονή والمقام وقد اطنبوا في عدد هذه المينات والمنى كعادتهم في المجازفة بالارقام فزعم ابن عبدالحكم ان عمرو بن العاص كتب الى عمر بن الخطاب بعد استيلائه على الاسكندرية « اما بعد فاني فتحت مدينة لا اصف ما فيها غير اني اصبت منها اربعة آلاف منية باربعة آلاف حمام ...

(فتوح مصر واخبارها ٨٢)

ولا تزال المواضع والقرى المسماة بالمنى وافرة جداً في مصر تشهد بتقدم حلة الجواسق؛ قال ياقوت « المنية ثلاثة واربعون موضعاً وجميعها بمصر

غير واحدة والمنى بمصر كثيرة تزيد على مائتي قرية »
(المشترك طبعة اوربة ٤٠٧)

وفي تاريخ العروس تعداد ما جاء من هذه المنى بلفظ الافراد والتثنية والجمع مرتبة على الاقاليم (١٠: ٣٥٠-٣٥١)

وكل هذه المنى كانت تعد بالآلاف قبل دخول العرب وهي منازل خاصة مبنية بين الحدائق والرياض قبل ان يتسع ما حولها وتتكاثر الابنية في جوارها وتصبح عامرة ومما يدل على ذلك ما حفظ من نسبتها الى اربابها ومنشئيها قديماً بنظر منية الاصبغ ومنية ابي الخصيب ومنية القائد ومنية بدر ومنية الشماس ومنية هاشم ومنية يزيد وهلم جرا. حدث القاسم بن الحسن بن راشد قال ان يحيى بن حنظلة مولى بني سهم نزّه عبدالله بن عبد الملك (امير مصر) الى منية له بالجيزة فما رأى طعاماً كان اكثر من طعامه
(تاريخ مصر وولاتها لابي عمر الكندي طبعة لكست ٦٢)

وكانت هذه المنى شائعة في الاندلس تتخذ في المدن وارباضها وفحوصها والفحص عندهم كل موضع يسكن سهلاً كان او جبلاً بشرط ان يزرع فكانت مثل هذه المساكن الانيقة شبيهة بما يعرف اليوم في الغرب باسم maisons de campagne وهي لا تختلف كثيراً عن منى المدن سوى انها اوسع رقعة ومتنزها. وانأى في الضواحي والغياض. واشتهر بقرطبة قاعدة الاندلس ودار الملك منى كثيرة منها منية الناعورة خارج القصور. ومنية عبدالله. ومنية الزبير ابن عم الملثم ملك قرطبة (نفح الطيب ١: ٢١٤ و٢١٧ و٢٧٠ و٢٧٢-٢٧٣)

وافخمها منية الرمانة اتخذها عبد الرحمن الداخل بشمال قرطبة منحرفة الى الغرب فاتخذ منها قصراً حسناً وجناناً واسعة ونقل اليها غرائب الغروس واكارم الشجر من كل ناحية واودعها ما كان استجلبه يزيد وسفر رسوله الى الشام من النوى المختارة والحبوب الغريبة ... وسماها باسم رصافة جده بارض الشام.
(نفح الطيب ١: ٢١٧)

وكان منها في غرناطة « منىً عظيمة الخطر متناهية القيم ... يختص منها بشخص السلطان ما يناهز ثلاثين منية »
(اللمحة البدرية في الدولة النصرية ١٤)

وفي عدوة اشبيلية المطلة على النهر منية الوزير ابي مروان بن الدب المشتملة على بدائع الزهر وغير ذلك من المنى التي كانت حلية الاندلس ومطمح الانفس كمنية عجب ومنية السرور ومنية المغيرة والمنية المصحفية منسوبة الى الحاجب ابي عثمان جعفر بن عثمان المصحفي

(معجم البلدان ٤ : ٦٧٥ ونفح الطيب ١ : ٣١٩)

ومن هذه الاوصاف والشواهد يتضح ان المنية كانت تطلق على كل دار فيحاء وقصر فخم طافت بهما الحدائق والرياض او تسلسلت بينها الجداول والانهار سواء كانت هذه المساكن قائمة في باطن المدن والارباض ام نائية في ظاهر الفحوص والغياض.

موزج (الخف) معرب موزه بالفارسية : لصفي الدين الحلي :

ذاك عطري ما زال يعبق في بر دي من موزة ومن قفطان

(ديوانه ٤٠٤)

موسيقار : لعبد الرحمن الدوغي من قصيدة :

وكأنمـا الاطيار في ترجيعها تثني اليك بلحن موسيقار

(الثاني من تتمة اليتيمة للثعالبي طهران ٣٦)

ملوطة : لحسن بن علي التواجي :

اقبل في ملوطة من شدت بناره الاكباد مفتونة

ضربهـا الحياط كبرية فاشعـل النار بكبريتة

(مراتع الغزلان في وصف الحسان من الغلمان . دار الكتب ادب ٥٨٣)

منجانة : للسان الدين الخطيب في الساعة وتسميها المغاربة المنجانة :

تأمل الرمل في المنجان منقطعاً يجري وقد ردّ عمرًا منك منتهبا

والله لو كان وادي الرمل ينجده ما كان كاماه الا وقد ذهبا

(نفح الطيب ٤ : ١٨)

وفي الصفحتين ١٩٣ و ١٩٤ وصف هذه المنجانة من كتاب نظم الدر والعقيان في شرف بني زيان لابي عبدالله التنيسي التلمساني.

مطر امطار : يوضع السمك على تخاخ ويملّح ويودع في الامطار.

(نهاية الارب للنويري السفر الثامن مصر ١٩٣٢ ، ٢٦٩)

— يصبّ في الامطار بعد التصفية جميع ما كان في اليهر وهو ستون مطراً من ماء القضب. ضريبة كل مطر نصف قنطار (في هامش كتاب

الليث بن سعد لابن حجر طبعة بولاق ص ٥ ان المطر وعاء معروف عند بعض اهل مصر ).
(نهاية الارب ٢٦٩)

مطريان : لصفي الدين الحلي في دير سيلان :

واقبل شماس وقس واسقف وطرانهم مع مطريان وبطرك
(ديوانه ٣٦١)

ماورد : لابي الحسن الباخرزي :

وشادن قد بكى عشقاً فاعجبني بنرجس صب ماورداً على ورد
(المنتقط من ديوان شعره في دمية القصر ٣٢)

المرّة : لدعبل في هجاء ابي سعد المخزومي :

يا ابا سعد قوصرة زاني الاخت والمرّة
(الاغاني ١٨ : ٥١)

— لابي شراعة من ابيات قالها في ابي أمامة محمد بن سلم :

واين رزقك الا من يدي مرّة ما بتّ من ماطا الا على سرق
(ك. م. ٢٠ : ٢٩)

مري : البنّ هو مري الحوت (البنّي صنف من السمك صغير يتخذ منه البنّ) وهو مري الحوت واليه ينسب ويتخذ هذا المري بالمغرب من صنف من السرذين الكبير يسمى الشطرية وقد يتخذ من غيره.
(مفيد العلوم ١٥)

— لابن الحجاج يهجو بخيلاً :

وبين يديه رغيفان مع سكرّجة كان فيها مري
(معاهد التنصيص على شواهد التلخيص لعبد الرحيم العباسي . مصر ٣ : ١٩٤)

المالحاني : هذه النسبة لمن يبيع السمك المالح يقال له المالحاني .
(انساب السمعاني ٥٠٣)

مزاج بمعنى climat : جاء في نفح الطيب : بلاد معتدلة المزاج يريد اعتدال حوائها تقله من مزاج البدن وهو ما ركب عليه من الطبائع .
(الضياء ٥ / ٢٩٧)

— للاسعد المحلى : الطبيب (سافر لدمشق في اول سنة ٥٩٨) كتاب في مزاج دمشق ووصفها وتفاوتها من مصر وايها اصح واعدل .
(عيون الانباء ٢ : ١١٨)

ماذيان : هناك دار كبيرة للشراب وفيها (دار ابي الحسن بن الفرات) ماذيان يجعل فيه الماء المبرد ويطرح فيه الثلج كدراً ويسقى منه جميع من يريد الشرب .

(الوزراء للصابئ ٩١)

المازياري : هذه النسبة الى رجل يقال له مازيار وهم فرقة من البابكية الخرمية . ومازيار كان من وجوه عسكر المعتصم واكثر عسكره كان من الغلمان والموالي من اولاد العجم مثل افشين وقارن واولاده الثلاثة شهريار وكوهيار ومازيار واليه ينسب الشيء الذي يعمل من السكر واللوز وينزل في العجين ويخبز ويقال له المازياري .

(انساب السمعاني ٥٠١)

مرقاس او مركاس (وفي شفاء الغليل مركاز) : لقالق هو الادام المسمى بالمغرب المركاس .

(مفيد العلوم ٧٠)

— وعد المنفتل ابا احمد عبد العزيز بن خيرة القرطبي بعض اخوانه ان يستعمل مرقاساً ويدعوه اليه وصنع ذلك فلم يدعه فقال :

يا اجود الناس بما عنده    الا اذا استعمل مرقاسا

وقال فيه يهجوه :

لا آكل المرقاس دهري لئا    ويل الورى فيه قبيح العيان
كأنما صورته اذ بدت    انامل المصلوب بعد الثمان

(ذخيرة ابن بسام ٢ : ٢٦٣)

Il s'agit d'une saucisse dans la composition de laquelle entrait de la viande pilée, de la graisse, des épices, de l'ail, du vinaigre et du sel. Le mot attesté très anciennement en Espagne musulmane provient probablement du roman hispanique.

(Lévi-Provençal: *Séville musulmane au début du XII^e siècle*, note 124 a, p. 150-154).

المُنْبت : للوزير الكاتب ابي حفص بن برد الاصغر :

انظر الى الذاهب من ليلنا    وامزج بماء الذهب المنبتا

يعني بذلك الفضة . والمنبت مولد ليس من كلام العرب .

(الذخيرة لابن بسام ٢ : ٤١)

مُنَزَّه : للامير محمد بن منجك :

ومتنزه يروق الطرف حسناً    لما فيه من المرأى البديع
(ريحانة الالبا للخفاجي ٢٦:١)

ــ لابن منقذ الكناني في بيتين مدح بهما دمشق :

ما بعد جلق (×) منزلة    ولا كسكانها في الارض سكان
فكلها لمجال الطرف منتزه    وكلهم لصروف الدهر اقران
(تهذيب ابن عساكر ٤ : ٤٦٣–٤٦٤)

ــ لمحاسن الشوا الحلبي من قصيدة في مدح دمشق :

حول وادي الشقراء منتزهات    آنسات سقيا لوادي شقرا
(عيون التواريخ ١٥٨٧ باريس ٤٢)

ــ لعبد الكريم النخيب من موشح في مدح دمشق :

وربى الغوطة من منتزه    فاق في الحسن سواه وسما

ونظيره قول محمد بن عثمان الشيير بابن الشمعة يصف دمشق :

أحبب بها جنة الدنيا التي جمعت    من كل منتزه مستكمل الصودلا
(البرق المتألق في محاسن جلق لابن الراعي)

ــ لكشاجم يصف مواضع لهوه وقصفه :

منازل كانت لي بهن مآرب    وكن مواخيري ومتنزهاتي
(معجم البلدان ٢ : ٦٨٦)

ــ للمقريزي في كلامه على عبد الرحمن الداخل : ابتنى مدينة الرصافة متنزهاً له .    (النفس ٤ : ٢١٤٤ باريس ٥٦ كذا بخطه بتقديم النون على التاء)

المنسر : المنسر في اللغة هو للطير الجارح كالمنقار لغير الجارح ويطلق ايضاً على قطعة من الخيل وقطعة من الجيش تمر قدام الجيش الكثير ويراد به احياناً عصابة من اللصوص والسراق كانت تجتمع لمهاجمة البيوت والمحال ليلاً للعيث والفساد وسميت كذلك فما يظهر اخذاً من المعاني الثلاثة المذكورة وهي بهذا الوجه غير واردة في المعجمات ولا في تكملة دوزي . وبقيت هذه العصابات الى القرن العاشر للهجرة . قال ابو السرور البكري في كتابه الروضة الزهية في ولاة مصر والقاهرة المعزية (خزانة الفاتيكان رقم ٧٣٤)

ــ في كلامه على مسيح باشا من سنة ٩٨٢ الى ٩٨٧ يقال انه قتل في هذه المدة نحواً من عشرة آلاف نفس وغالبهم من اهل الفساد لان

المناسر كانت في زمن حسين باشا كثيرة فقطعها مسيح باشا المذكور ومن بعدها الى الآن انقطع اثر المناسر والسراق الا القليل (ص ٣) ثم قال في ولاية الوزير مصطفى باشا البسنجي: في زمنه كثرت المناسر بمصر وعم البلاء منهم فصارت المناسر في كل ليلة تأخذ محلاً واستمر الامر متزايداً ابداً من المناسر ورحلت الناس من اوطانها (ص ٧٩).

المنسر: ليحيى الاصيلي:

قيل لي ان فلاناً قد تعالى وتكبر
ولمن قد ساء رأس قلت لا بل رأس منسر

(ريحانة الالبا للخفاجي ٥٠٢)

والمنسر قوم من المكابرين السراقين معروفون.

نزل بساحله: من مصطلحات اهل الشام قولهم: فلان نازل بساحل فلان اذا كان آخذاً بانتقاصه وذكر مساوئه. ولا يدري متى تحول هذا التعبير عن معناه الاول لانه كان يقال قبلاً: نزل بساحله اذا صفعه. والى هذا المراد اشار القاضي محيي الدين بن عبد الظاهر في بيتين قالها في فتح الملك الاشرف عكا سنة ٦٩٠ (١٢٩١ م) وهما:

يا بني الاصفر قد حل بكم نقمة الله التي لا تنفصل
نزل الاشرف في ساحلكم فابشروا منه بصفع متصل

(السلوك ١٧٢٦ باريس ٢٣٣)

ومنه ايضاً لمحمد بن دانيال الحكيم في البرهان القاحشة وقد صفع:

نزلوا سحراً في ساحله فرأى الأصباح بهم ظلمنا

(فوات الوفيات ٢: ٤١٢)

وقد صرح بمعنى الصفع رضي الدين الحنبلي في كتابه در الحبب في تاريخ اعيان حلب فقال في ترجمة محمد المنير شمس الدين الواسطي نزيل حلب: كتب مرة رسالة وقال في ضمنها: قد خضت لجة بحر قد وقف بساحله ... فلما بلغ شيخنا العلامة الموصلي عابه على ذلك وانشد عنه:

ان المنير قد سما اقرانه بفضائله
اوسوا بنحو علومه وينزلون بساحله

وفي البيت الاخير كما ترى ايهام لطيف فان العوام يقولون نزل بساحل فلان اذا صفعه (٢١٤٠ باريس ١٤٠-١٤١)

والعلاقة ظاهرة بين الصنع وهو الدلال والمتيان ومعنى العيب والاغتياب فلا بدع اذا تدرج المعنى الاول الى الثاني .

تصفية نصافي : كتبه صلاح الدين الصفدي لمن اهدى اليه تصفية :

لله تصفية بعثت بها   بيضاء في احمر من الورق
وهذه لكرام معجزة   لما بعثت الصباح في الشفق

(الروض الناسم والثغر الباسم اسكوريال ٤٤٨ ص ١٧)

— حزّة بليدة قرب اربل من ارض الموصل ينسب اليها النصافي الخزيّة وهي ثياب قطن ردية . (معجم البلدان ٢ : ٢٦٣)

— لبعضهم في النصافي :

يا من نصافيه ونسأل وده   اذ كان فينا دائم الإنصاف
اقبل هدية احمل ودك انهم   قالوا كما احدوا اليك نصافي

(كتاب بنيان المثنى لمحمد بن الحكم الثاني . اكسفورد Marsh 490 f° 19)

— لابي الحسين الجزار :

لي تصفية تعد من العمر   سنيناً غسلتها الف غسلة
لا تسلني عن مشتراها فيها   منذ فصلتها نشاء بجملة
نشف الريح صدرها والارا   زيب فباتت تشكو هوًا ونزلة
ظلمتها الايام حكماً فاضحت   في العذاب الاليم من غير زلة
كل يوم يخوطها العصر والد   ق مراراً وما تقر بجملة
فهي تعتل كلما غسلوها   ويزيل النشاء تلك العلة
اين عيشي القديم وذاك   التيه فيها وخطرتي والشملة
حيث لا في اجنابها رقعة قط   ولا في اكمامها قط وصلة
قال لي الناس حين اطنبت فيها   بس خلها فهي بقلة

(المغرب في حلى المغرب ١٢٧)

— وله ايضاً :

اشكر مولانا ونصفيتي   تشكره اكثر من شكري
اراحها جدواه من كل ما   تشكوه من دق ومن عصر
كم مرة كادت مع الماء اذ   يغسلها غسالها تجدي
تموت في المأجور لولا النشا   يبعثها في ساعة النشر
اراحها الدهر وطوبي لمن   يريحه في آخر العمر

(المغرب ١٣١)

نفض انفاض : وردت بمعنى المدفع في كتاب نزهة الحادي في اخبار ملوك القرن الحادي لمحمد الصغير الوفداني المراكشي قال في كلامه على نصارى العرائش وجد بها من البارود ما لا يحصى كثرة ومن الانفاض نحو مائة وثمانين منها اثنان وعشرون من النحاس والباقي من الحديد منها نفض يسمى القصاب في طوله خمس وثلاثون قدماً بالحساب . زنة كورته خمسة وثلاثون من الارطال بحيث حلق عليه بقرب خزانته اربعة رجال (ص ٣٠٩) .

النفّاض : هذه الكلمة الى عمل الابريسم وفتله .

(انساب السمعاني ٥٦٦)

النقط والنقوط : هو ما يرمى على المغنين . جاء في كتاب الاغاني في حكاية غناء وطرب وعطاء « طرب وفرض لي » . قال وفرض لي اي نقطني يعني ما يهبه الناس للمغنين ويسمونه النقط (١٧ : ٩٨) وقد ورد هذا اللفظ كثيراً في اشعار المتأخرين . قال ابن المرحّل المعروف بابن الوكيل المصري :

اتاه النسيم الرطب رقّص دوحه فنقط وجه الماء بالذهب المصري

(فوات الوفيات ٣١٨)

نمجاة : لفظة فارسية يراد بها خنجراً مستديراً يشبه السيف الصغير . وفي سنة ٧٩٩ ارسل مع نائب الشام تقدمته الى السلطان ... وفيها نمجاة متصلة بذهب مرصع .

(ذيل ابن قاضي شهبة ١٧٩٩ باريس ١٢٠)

النوبة : لناصر الدين حسن بن النقيب :

اقول لنوبة الحمى اتركيني وَلاياكُ منكِ لي ما عشت نوبة
فقالت كيف يمكن ترك هذا وهل يبقى الامير بغير نوبة

(ابن حجة خزانة الادب ٢٥٠)

نكريش نكاريش (لفظة فارسية بمعنى الالحى الجميل) :

• — لعلاء الدين الوداعي :

ياعاذلي في النكاريش اطرح عذلي واعذر فعذري واضح حسن
فالمرد ان حاولوا حربي بهجرهم اذاً لتام بنصري معشر خُشُن

(خزانة الادب لابن حجة ١٣٧)

— لابن نباتة :

لو آذنتني عذالي بحربهم اذ بالكواريش قد اصبحت جيرانا
اذاً لقام بنصري معشر خشن عند الحفيظة ان ذو لوثة لانا

الانماطي : نسبة الى الانماط وبيعها وهي البسط التي تفرش وغير ذلك من آلة الفرش الاقطاع والوسائد واهل مصر يسمون هذه الآلات الانماط وبائعها الانماطي .

(وفيات الاعيان ١ : ٣٩٤)

التمكسود : لحم يقطع طوابيق ويشد بالملح في الواح وينشر حتى يذهب ماؤه وينشف فاذا احتيج الى شيء منه بلّ بالماء وأصلح . وانما يستعمل كذا ليسافر به ولا يفسد ولذا قال : ابو العيناء : الزنبي تمكسوا الخمر .
(جمع الجواهر في الملح والنوادر ١٩٤)

النَصْبة : مائدة ينصبون فيها الفواكه اليابسة .
(نفح الطيب ٢ : ١٦١)

منصوبة (حيلة) : ذكر منصوبة عملها المظفر في اظهار امارته .
(ذيل تجارب الامم ٨٩)

نقش ونقاش : peintre en bâtiment
— النقاش من ينقش السقوف والحيطان وغيرها .
(وفيات الاعيان ١ : ٦٢)

— لابي احمد الازدي الهروي :
طلع البنفسج زائراً اهلاً بـه من وافد سر القلوب وزائر
فكأنما النقاش صور وسطه في ازرق الديباج صورة طائر
(معجم الادباء لياقوت ٧ : ١٩٠)

— مما نظمته وهو ما يكتب على قدح سادج :
كؤوس المدام تحب الصفـا فكـن لتصاويرها مبطـلا
ودعها سوإذج من نقشها فاحسن ما ذُهّبت الطـلا
(المشرون من الوافي الوفيات للصفدي اكسفرد Seld. arch. n. 27 f° 7)

— من المغنين الدهان محمد بن علي بن عمر المازني ابو الفضل شمس الدين ذو يد في الادب غير قصيرة ... كان له بالربوة من وادي دمشق دار نقشها زماناً واخرج فيها صنائعه الثلاث فكتب عليها شعره وذهبها ثم كان يغنيها الحاناً .

(مسالك الابصار ٥٨٧٠ باريس ١٦٥)

— محمد بن شاه قدم بن محمد بن سلطان العجمي الهروي الشاعر المشهور بملاصبوحي لازمنا وهو بحلب سنة ٩٦١ . .. عشق بحلب شاباً حسناً فسعى الى بعض النقاشين وامره بنقش صورته في طرس يكون عنده ففعل .

(درر الحبب لرضي الدين الحنبلي ٢١٤٠ باريس ١٣١–١٣٢)

نبيجة نبائج : لما صح عزم المتوكل على إعذار ابي عبدالله المعتز ... كان في صحن الدار ... الف نبيجة خيزران فيها انواع الفاكهة .

(ديارات الشابشتي ٦٥)

— وورد الجمع في كتاب الموشى بصورة نبائيج ونبانيج وهي تحريف نبائج . والنبيجة في العراق كالاطباق التي تفرش عليها الثمار والازهار وهي بمعنى البنيّة والنفية .

— وان شيخاً ضعيفاً عليه قميص رث وهو بغير سراويل وفي رجله تاسومة مخلّعة وعلى رأسه مئزر ومعه نبيجة فيها ناطف (في المطبوع نبيخة) .

(ارشاد الاريب ٣ : ١١٤)

مُنيَّر (ثوب) : منسوج على مُنيرتين . وفي الاغاني كان النعمان يبعث الى سوق عكاظ في وقتها بلطيمة ... فتباع ويشتري له بثمنها الادم والحرير والوكاء والحذاء والبرود من العصب والوشي والمنير (وفي المطبوع والمسير) والعدني (١٩ : ٧٥) .

الثياب المتوكلية : نوع من ثياب الملحم نهاية في الحسن والضيغ وجودة الصنع . وكان المتوكل يفضل الملحم على سائر الثياب واتبعه من في داره على لبس ذلك وشمل الناس لبسه وبالغوا في ثمنه اهتماماً بعمله واصطناع الجيد منه .

(مروج الذهب بهامش نفح الطيب ٣ : ٢١٥)

وكك او والك : كلمة انتهار وتهديد لا تزال يتلفظ بها اليوم والاصل « اولى لك » . وممن كان مولعاً بها الوزير علي بن عيسى (تاريخ الوزراء للصابئ ٣٣٣) ولاحد الشعراء :

سألته قبلة في روض وجنته        يحيا بها القلب متى قال : سروالك

(كتاب بيان المشى لمحمد بن الحكم الشافعي اكسفرد Marsh 490 f° 25)

الحرش : (سنة ٨٢٤) اتلف اهل الفساد وزن الدراهم المؤيدية وتقصدوا بهرشها حتى خفت ... (ص ٣٤٠) .

معنى المرش ان يبرد من الدرهم حتى يخف ويصير نحو ربع درهم (ص٣٤٩)
(السلوك للمقريزي ١٧٢٧ باريس)

الخفة : الخفة مدينة قديمة كانت في طرف السواد بناها سابور ذو الاكتاف واسكنها اياداً لما قتل من قتل منهم في مدينة شاذا (شاش ؟) لما عصوا ونقل من بقي منهم الى هذه المدينة وجعلها محبساً ثم وبني الرعية عن مخالطتهم وامر ان لا تدخل العرب داخل الحصن فمن دخل بغير اذنه قتل . وكان كل من سخطت عليه ملوك فارس تنته الى الخفة ويقال في دمشق « الخَفّة » دون تشديد للمنفى البعيد . ويشتقون منه فعلاً فيقولون خفاه اي ابعده واضاعه . (معجم البلدان ٤ : ٩٧٨)

مُهِمّ : للمهم في الدول المصرية معنى مُحدَث وهو يطلق على كل ما احتفل به من دعوة وولمة واجتماع في الافراح والاحزان والمواكب والاعياد والاعمال السلطانية .

— (سنة ٦٩٢) كان طهور السلطان الملك الناصر .. وكان ذلك آخر فرح ومهم عمله الملك الاشرف .
(تاريخ الجزري ٦٧٣٩ باريس ١٧٦)

— (سنة ٧١٣) ندب السلطان الامير بدر الدين بن التركماني لعمل جسور الجيزة .. فكان مهماً عظيماً .
(السلوك ٩٠٤٩ التاتيكان ٤٢)

— (سنة ٧١٦) مرضت زوجة الامير طغاي .. فلما ماتت نزل الامراء كلهم للصلاة عليها وعمل كريم الدين لها مهماً عظيماً .
(السلوك ٧٠٩ ص ٥٠)

— (سنة ٧٢١) ولد للسلطان من خوند طغاي ولد سماه انوك .. فعمل السلطان عند ولادتها مهماً عظيماً للغاية .
(السلوك ٧٠٩ ص ٦٩)

— (سنة ٧٣٢) كتب الى الامير تنكز نائب الشام ان يحضر ومعه نائب حماة لحضور مهم الأمير انوك على بنت الامير بكتمر الساقي.
(السلوك ٧٠٩ ص ٩٩)

— (سنة ٧٥٥) عمل السلطان لخوند قطلو ملك امه مهماً طبخ فيه الطعام بنفسه وكان مهم يخرج عن الحد في كثرة المصروف .
(السلوك ١٧٢٧ باريس ١٨)

التهبية : سمعت في الصناع الصينية الخالصة انهم اذ انعموا تهبية الورق. ويالخامش التهبية غاية النعومة في السحق من الهباء .
(الجماهر في معرفة الجواهر ٢٣٦)

الوفر بمعنى الثلج : سنة ٥١٥ .. سقط بالعراق جميعه من البصرة الى تكريت ثلج كثير وبقي على الارض خمسة عشر يوماً وسمكه ذراع وهلكت اشجار النارنج والاترج والليمون فقال فيه بعض الشعراء (البديع الاسطرلابي ) :
(المنتظم لابن الجوزي ٩:٢٢٦-٢٢٧)

يا صدور الزمان ليس بوفر ما رأيناه في نواحي العراق
انما عم ظلمكم سائر الخلق فشابت ذوائب الآفاق
(الكامل لابن الأثير ٨:٢١٢)

— سنة ٥٦٣ وقع وفر الى ان طبق الارض قريب من نصف الليل .
(المنتظم ١٠:٢٢٢)

— سنة ٥٦٧ اصبحت الدنيا شديدة البرد وسقط الوفر على الناس نهاراً الى وقت الظهر .
(المنتظم ١٠:٢٣٧)

— سنة ٦٦٧ سقط ببغداد وفر كثير كان سمكه في السطوح دون الشبر .
(الحوادث الجامعة ٣٦٢)

— سنة ٦٧٤ وقع ببغداد وفر كثير علا على الارض مقدار شبر .
(الحوادث الجامعة ٣٨٤)

— محي الدين الشهرزوري : من شعره ما انشدني ابو الفتوح محمد بن علي بن المبارك البغدادي قال انشدني لنفسه ونحن جلوس بداره وكان الوفر ينزل :

ولما شاب رأس الدهر غيظاً لما قاساه من فقد الكرام
اقام يميط عنه الشيب غيظاً وينثر ما اماطه على الانام
(ذيل تاريخ بغداد للدبيثي ٥٩٢١ باريس ص ١٢٥)

— الوفر الثلج بلغة اهل العراق
(عيون الانباء ١:٢٨٣ وارشاد الاريب ٧:٢٤٣)

اوجد : ابو الصلت امية ... اجتمع الافضل ابن امير الجيش ملك الاسكندرية ووجده انه قدر ان تهيأ له جميع ما يحتاج اليه من الآلات ان يرفع المركب من قعر البحر ويجعله على وجه الماء مع ما فيه من الثقل .
(عيون الانباء ٢ : ٦٣)

— كانت سرية الملك العادل ام الملك الصالح ... متغيرة المزاج في تلك الايام فلما حضر الحكيم مهذب الدين (الدخوار) عندها وزمام الدور اوجدها مهذب الدين حال القاضي وانه مظلوم ... (القاضي محي الدين بن زكي الدين بدمشق وكان العادل غضب عليه لامر نقم عليه به وامر باعتقاله في القلعة) وطلب منها شفاعة ... وقال وقت يكون السلطان وانتم نيام توجديه انك ابصرت مناماً في ان القاضي مظلوم وعرفيها ما تقول .
(عيون الانباء ٢ : ٢١٦)

الوزارية (الثياب) : هي ثياب على لون المصمت وسمعت بعض السلاطين ببغداد يسميها ديباج خراسان .
(احسن التقاسيم : ٣٢)

وضع القصعة : قال الوزير بن كلس : قال لي الاستاذ كافور : اجتمع بالقاضي ابي الطاهر الذهلي وقل له بلغني انك تنبسط مع جلسائك وهذا الانبساط يذهب هيبة الحكم . قال فجئته فاعلمته فقال لي قل للاستاذ : لست ذا مال افيض به على جليسي فلا يكون اقل من خلقي . قال فاعدت الجواب على الاستاذ فقال لا تعاوده فقد وضع القصعة يعني انه عرّض بطلب ما يوسع به على خواصه من المال . ووضع القصعة كناية عن الطلب لان العادة جرت ان من احتاج يضع اناءه بين الرؤساء ليجعل كل منهم فيها ما يطيب به نفسه فاذا ما انتهى ذلك اخذها صاحبها بما فيها وهذا الآن في عرف اهل العصر فيقال طوفوا لفلان بطاسة على الرؤساء او نحو هذا الكلام .
(ذيل كتاب الولاة والقضاة للكندي من رفع الاصر ٩٨ والتلخيص ٧٧)

وسْط : للقاضي ابي احمد منصور بن محمد الازدي الهروي كتب ببغداد الى صديق له يدعوه في ايام الورد من ابيات :

ولنا وجه من الجنْـ ... ـنة كالروض مديج
مع اللبّات وسط ... وشواه وملموج .

(تتمة اليتيمة ج ٢ : ٥٢)

الموسعة : هي خشبة بين حمالتين يحمل كل واحد منها طرفها على عنقه .
(نفح الطيب ٢ : ٤٨٩)

الوثائقي : هو الذي يتولى اقامات الرسل وما يحمل اليهم من الديوان العزيز
(تاريخ بغداد لابن النجار ٢١٣١ باريس ١٢٤)

الوقاياتي : هذه النسبة الى الوقاية وهي المقنعة ويقال لمن يبيعها الوقاياتي .
(انساب السمعاني ٥٨٥)

الياذكار او الياذكار : لابن المعتز :

ولا تشربن يا ذكارا لـــه ولكن تثاءب عـــلى ذكره
(ديوانه ١٨٩)

ـ محمد بن حازم الباهلي :

بعسكر طاب اللهو والطرب والياذكارات والادوار والنخب
(مسالك الابصار للعمري ٣١١)

ـ محمد بن قاسم النميري :

واذا ما ذكر العقـــل شربنا يا ذكاره
(ديارات الشابشتي المطبوع ٤٨)

يرق او يراق : في معجم دوزي ان الكلمة تركية وتعني السلاح ولكنها اطلقت في تواريخ المصريين على جملة الجهزة المسافر للقتال من امتعة والبسة واسلحة وازودة ودواب وسائر ما يحتاج اليه من العدد والاثقال. قال ابن اياس « في صفر (سنة ٩٢٢) قال السلطان للخليفة لما جلس: اعمل يرقك الى السفر.. وقال للقضاة الاربعة اعملوا يرقكم وكونوا على يقظة حتى تخرجوا صحبتي
(تاريخه ٥١٨٢٥ باريس ٩)

وقال ايضاً في التاريخ نفسه « جلس السلطان وقال للامراء ... اعملوا يرقكم وكونوا على يقظة من السفر (١٣) وقال بتاريخ ربيع الاول : نزل القاضي شهاب الدين الجيعان نائب كاتم السر عن لسان السلطان الى امير المؤمنين المتوكل على الله بسبب عمل يرق الخليفة وقد كشفوا في الدفاتر القديمة ان الخليفة اذا سافر صحبة السلطان يكون جميع يرقه على السلطان فكتب الخليفة قوائم بمصروف عمل اليرق فكان ذلك بعشرة آلاف دينار وقيل خمسة آلاف دينار (١٣) .

اليَطَق : لجمال الدين بن مطروح من جملة قصيدة طويلة :

ملك بنوبته ترى الغيرا ن عليه دائرة يطق

واليطق بفتح الياء المثناة من تحتها والطاء المهملة وبعدها قاف: وهي عبارة عن جماعة من الجند يبيتون كل ليلة حول خيمة الملك محيطين به يحرسونه اذا كان مسافراً وهو لفظ تركي.

(وفيات الاعيان لابن خلكان ٢: ٢٤٣)

# LOUIS MASSIGNON FACE A L'ISLAM

PAR

MICHEL HAYEK

L'avènement de l'islam, le contenu de son message et sa permanence dans l'histoire posent à la conscience chrétienne un problème théologique unique dans son genre. Comment situer dans le déroulement de l'économie du salut cette religion à la fois biblique et « ethnique », fondée par un « prophète de gentilité », — comme Mahomet s'est défini lui-même —, qui était aussi un descendant d'Abraham et qui se savait tel.

C'est là un problème-test que ne pose sous une forme aussi totale et aiguë aucune autre religion. C'est dire que la réponse qui y serait donnée résoudrait en même temps la question des rapports théologiques entre christianisme et religions non-chrétiennes. Peut-être est-ce au fond la vocation de l'islam que d'être le porte-parole, et le délégué de toute cette humanité croyante laissée aux franges de l'histoire sainte où elle n'a pas encore trouvé, théologiquement, sa place.

Tel qu'il est énoncé ici, ce problème avait été abordé, pendant les longs siècles de l'affrontement islamo-chrétien, par les anciens auteurs araméens, byzantins et latins. Retranchés derrière leur champ de vision propre, empêtrés dans leurs positions de combat, ils n'avaient réussi qu'à répéter des solutions toutes négatives: à leurs yeux l'islam se définissait soit comme un judaïsme larvé, soit comme une hérésie chrétienne, soit comme une idolâtrie suscitée par l'Antichrist. Ces jugements, presque toujours assortis d'insultes, étaient devenus vite classiques; on les retrouve partout réaffirmés à l'envi sous toutes les plumes, quoiqu'il y eût, çà et là, de temps à autre, tel esprit original pour oser s'en écarter: comme, chez les Latins par exemple, cet étrange visionnaire, l'humaniste et orientaliste Guillaume Postel (1510-1581), le premier qui ait pris au sérieux la revendication abrahamique de l'islam, et qui ait cherché

à le situer dans l'histoire du salut à partir du destin prophétique et typologique d'Ismaël.

Les islamologues chrétiens contemporains, à part quelques voix discordantes, ont abandonné les vieilles méthodes stériles de la polémique, de l'apologétique même. En revanche les sciences arabes et islamiques, si difficiles à absorber, les absorbent si fort qu'elle les empêchent d'être toujours au fait des acquisitions nouvelles en matière de théologie, d'exégèse, de philosophie. Or l'une des préoccupations majeures de la théologie chrétienne consiste aujourd'hui à déterminer la valeur du fait religieux comme tel et à le situer par rapport au fait unique de la révélation judéo-chrétienne. Cette question fondamentale, ils évitent tous de la poser. Elle les irrite même pour peu qu'elle soit évoquée à propos de l'islam. Le traitement que certains d'entre eux ont réservé jusque-là aux très rares essais entrepris dans ce sens montre combien les plus étroites catégories du moyen âge scolastique continuent, à certains égards, d'enchaîner les esprits.

Ce sont précisément les cadres de cette mentalité que Louis Massignon, un des plus grands islamologues de tous les temps et peut-être le plus pénétrant de tous, a cherché à briser. A travers une œuvre débordante de science et fulgurante de percées géniales, il a témoigné à l'égard de l'islam d'une sympathie et d'une générosité sans réserves. Dégagées de tout système organisé, ses intuitions éblouissantes semblent conduire à un jugement d'ensemble qui permettrait de poser l'islam dans la perspective de l'histoire du salut. C'est principalement de ce point de vue que nous abordons ici sa pensée et les articulations de sa pensée sur sa vie.

Mais comment la cerner, cette pensée réfractaire à toute présentation systématique et dont toute tentative d'organisation rationnelle risquerait d'obscurcir la formulation et donc de trahir le contenu. Il faut citer Massignon tel quel, si l'on ne veut rien laisser échapper de toutes les nuances suggestives et résolument voilées, sinon hermétiques, de sa pensée. Celle-ci atteint son maximum d'intensité mystique et de perfection formelle dans ses *Trois Prières d'Abraham*, et plus particulièrement dans la seconde prière intitulée *L'Hégire d'Ismaël* (1) qui devrait être considérée, malgré sa concision, comme la clef de voûte de toute son œuvre de savant, et comme son testament spirituel.

---

(1) Tours 1935 (hors commerce); la première étant *La Prière sur Sodome* (ronéotypée seulement, deux fois, à Paris 1929, et 1949); la troisième *Le Sacrifice d'Isaac*, parue dans *Dieu Vivant*, n° 13, Paris 1949, pp. 15-28.

MAHOMET « PROPHÈTE NÉGATIF ».

Massignon définit Mahomet comme « prophète négatif ». Il revient si souvent sur cette formule (1) qu'il faut la tenir pour expressive de son intuition profonde. Mais au fait qu'entend-il par là? Il ne s'est jamais expliqué à ce sujet d'une manière suffisamment claire. Toutefois certains textes permettent de rendre sa formule moins absconse, s'ils n'en lèvent pas pour autant toute l'ambiguïté. Voici à cet égard le passage le plus explicite de toute son œuvre: « Pour être un prophète « faux », il faut prophétiser positivement à faux. Une prophétie positive est généralement choquante pour l'entendement, étant un renversement prédit des valeurs humaines. Mais Muhammad, qui a cru de façon effrayante à ce renversement total, ne peut être qu'un prophète négatif; il l'est bien authentiquement. Il n'a jamais prétendu être un intercesseur ni un saint (Coran, 7, 188), mais il a affirmé qu'il était un Témoin, la Voix qui crie dans le désert la séparation des bons et des mauvais, le Témoin de la séparation. » Venu après Moïse et Jésus, Mahomet serait cet « annonciateur négatif du Jugement de mort qui atteindra tout le créé ».

Cet Annonciateur serait-il prophète par défaut, parce qu'il n'aurait pas prophétisé positivement à faux, ou parce que, n'ayant rien ajouté de nouveau à la vérité déjà achevée dans la révélation judéo-chrétienne, il s'était contenté d'annoncer la consommation de l'histoire et l'imminence du Jugement final? Ou bien, prophète négatif parce que, n'étant porteur ni de vérité nouvelle ni de salut, il s'était replié, par-delà l'Espérance juive et la Charité chrétienne, sur la Foi au Dieu unique dont il n'a prédit, pour toute nouveauté dans l'histoire, que le Jugement tout proche? En vain chercherait-on, dans toute l'œuvre de Massignon un éclaircissement supplémentaire.

En revanche il s'est prononcé plus nettement sur la valeur d'« inspiration » (les guillemets sont de lui) du Coran. Pour lui, Mahomet qui s'est mû dans un milieu mental mixte, peu sûr, que l'Esprit-Saint n'a pas exorcisé, a reçu sa révélation d'un être mystérieux vu ou entendu: « qu'il s'agisse de ces présences angéliques, comme les génies des astres qu'il a reniés, ou les jinns, ces élémentals neutres, incubes ou succubes, auxquels il se croit appelé à parler pour les convertir...; ou même de cette voix qu'il écoute lui lire l'Écriture, dans les transes d'un état second avec une sincérité souvent impressionnante et indéniable; quoiqu'il accepte que cette

(1) Nous nous abstenons de tout renvoi aux œuvres de Massignon pour éviter d'allonger démesurément cet article.

personnalité énigmatique devienne son guide..., il essaie d'en contrôler la véracité en consultant les « gens du Livre », surtout l'*a'jami* de la sourate al-Nahl (1), qu'il faut identifier avec Salmân : chrétien d'origine persane dont l'amitié parfaitement pure aida Mohammad à prendre conscience des éléments saints de la révélation coranique.»

Telles sont les conditions énigmatiques dans lesquelles Mahomet, en état second, reçoit son message. Celui-ci lui est communiqué par un être indéfini qu'il voit ou qu'il entend. Il cherche à en confirmer les oracles auprès des juifs et surtout des chrétiens, plus particulièrement auprès du nestorien Salmân, lequel aurait désigné chaque fois à Mahomet les éléments de sa révélation concordants avec celle des judéo-chrétiens.

Quelle valeur attribuer à ce message? Massignon « envisage l'existence d'une « inspiration » du Coran niée généralement par les chrétiens et les juifs, tout comme l'inspiration des Évangiles est niée par Israël ». Pour le prouver, il a recours à un argument linguistique. Pour lui, « la révélation qui ne s'est exprimée et modalisée qu'en langues sémitiques, a eu sa croissance en hébreu, s'est épanouie en araméen au-dessus des haies épineuses d'Israël dans le « vêtement » du lys messianique; puis elle s'est trouvée mystérieusement calcinée « in clibanum missa » avec les « dhâriyât » coraniques, les brises brûlantes du Jugement ». En effet de ces trois langues sémitiques, destinées à être les véhicules de la révélation, c'est l'arabe qui, par son durcissement compact et son abstraction osseuse, restitue au sémitique sa pureté primitive. Son archaïsme le prédestinait à devenir l'unique moyen de recours à Dieu, le cri de déréliction lancé, sous la pression de l'angoisse, par les exclus de la promesse abrahamique: invoquant les Noms Sauveurs de Jésus, Marie, Abraham, Moïse. « Cet élan de dévotion théocentrique, qui ne peut pas ne pas être « inspiré » a produit en arabe... ce miracle intellectuel que les Arabes appellent justement l'*i'jâz*, « l'incomparabilité du Coran ». »

Comme je faisais remarquer à Massignon l'insuffisance d'une telle argumentation et les graves objections que la théologie et l'exégèse pourraient élever contre elle, il s'est expliqué à moi par une lettre (jeudi-saint 19.IV.62) en ces termes caractéristiques de

(1) Dans la Sourate al-Nahl (les Abeilles), Coran 16, 103, les gens de la Mekke reprochent à Mahomet de chercher son inspiration auprès d'un « étranger » (*a'jami*); le Prophète réfute l'objection de ses détracteurs en rappelant que « la langue de celui à qui ils font allusion » est défectueuse tandis que ses propres oracles sont en langue arabe pure. La présence de ce « Mentor » inconnu est donc évidente; Massignon l'identifie avec Salmân le Persan, dont l'historicité est mise en doute par certains islamologues.

la méthode qui fut la sienne, où les conclusions distancent sans cesse les prémisses: « Dhorme a montré que le trivocalisme fonctionnel sémitique (i'râb) primitif des Sémites, existait dans l'akkadien d'Hammourabi (donc d'Abraham) et que la qirâ'a (1) de l'arabe classique est la seule à l'avoir conservé. Or la vocalisation donne la *vie* au squelette consonantique des mots sémitiques; et dans la vie, il y a une inspiration latente, la marque de la foi abrahamique (qui n'est pas suffisante pour le salut sans l'Espérance d'Israël et la Charité (surtout) chrétienne), — mais qui fait des Musulmans des *catéchumènes*, non des infidèles. »

Comparée à la révélation judéo-chrétienne qui s'est exprimée en hébreu et en araméen, la révélation coranique, transmise en arabe, est considérée par Massignon « comme une édition arabe tronquée de la Bible, amalgamée d'inédits, nivelée au niveau de la descendance d'Ismaël, et on peut lui appliquer la règle d'autorité conditionnelle concédée aux décisions des antipapes, dans les limites où il (le Coran) constituerait la « règle scripturaire » du *schisme abarahamique* des Agaréniens exclus. Le Qor'ân serait à la Bible ce qu'Ismaël fut à Isaac. »

### L'ISLAM « SCHISME ABRAHAMIQUE » ?

Si Mahomet est un prophète négatif et le Coran une édition arabe de la Bible jouissant d'une autorité conditionnelle, l'islam, en tant que système religieux, est donc situé dans l'histoire sainte comme un schisme abarahamique. Massignon tient encore à cette nouvelle formule évocatrice qu'il lui arrive une fois de nuancer, en déclarant que « c'est presque un schisme abrahamique, comme Samarie et le Talmudisme furent des schismes mosaïques, comme l'orthodoxie grecque fut un schisme post-chalcédonien ». Ailleurs, mais pour une seule fois dans toute son œuvre, il considère l'islam comme étant l'accentuation et la confirmation de « l'Arabianisme » (2). Mais, qu'il soit schisme abrahamique ou résurgence de la vieille hérésie chrétienne des Arabiens du III^e siècle, l'islam constitue fondamentalement pour Massignon « une réponse mystérieuse de la grâce à la prière d'Abraham pour Ismaël et les Arabes ».

(1) C.-à-d. « la lecture » qui consiste à vocaliser le texte, lequel ne porte en arabe, comme on le sait, que les seules consonnes.

(2) Est-ce les Arabiens, dont parle St Augustin (= *Arabici*; dans *De Haer.*, 83; *P.L.*, t. XVII, col. 46) après Eusèbe (*Hist. Eccl.* VI, 37; *P. G.*, t. XX, col. 597) qui les fait apparaître en Arabie vers 250 où ils auraient enseigné, tout comme les premiers musulmans, que l'âme meurt avec le corps et ressuscite avec lui; à un concile tenu contre eux, Origène les aurait convertis.

Abraham avait en effet supplié Dieu en faveur de son fils aîné: « Oh! qu'Ismaël vive devant ta face! ». Dieu avait répondu: « En faveur d'Ismaël aussi, je t'ai entendu: je le bénis, je le rendrai fécond, je le ferai croître extrêmement, il engendrera douze princes et je ferai de lui un grand peuple » (1). Or d'après la Bible la prière d'Abraham a été exaucée par le fait même que Dieu allait effectivement accorder à Ismaël une progéniture nombreuse et un habitat, le vaste domaine du désert. Mais Massignon paraît réserver à plus tard la réponse de Dieu à la prière d'Abraham, puisque c'est l'avènement de l'islam précisément qui constitue cette réponse, selon lui. Dès lors on ne voit pas comment il aurait pu éviter de reconnaître l'existence d'un dangereux parallélisme biblique: une prophétie concernant Mahomet qui serait parallèle aux prophéties relatives au Christ. Pressentant sans doute le danger de cette position, Massignon tente d'y échapper en suggérant une idée extrêmement riche dont il ne devait malheureusement pas exploiter toutes les virtualités. Il ne doute pas que le Christ accomplit toutes les promesses et achève l'histoire sainte, tandis que l'islam « par un mouvement d'involution temporelle, par une remontée vers le plus lointain passé, inversement symétrique à l'attente messianique grandissant chez les juifs d'Isaïe à Hérode, énonce la clôture de la révélation, la cessation de l'attente »; car il est « antérieur, non seulement à la Pentecôte, mais au Décalogue »; il exprime « avec une naïveté encore plus primitive que celle de l'enfant », un message qui se présente ainsi à nous « en niveleur, au ras de la religion naturelle, de tout épanouissement dogmatique surnaturel », se réduisant en fin de compte « à la vertu morale de religion ». Pour tout dire l'islam serait une « religion naturelle ravivée par une révélation prophétique ». Ainsi repliant l'histoire sur ses origines, il n'a plus qu'à l'apprêter pour le Jugement final, après en avoir limé, sinon brûlé, les chaînons intermédiaires du Décalogue à la Pentecôte. Au bout de cette remontée vers le nord de l'histoire, l'islam ne reconnaît d'autre alliance et d'autre élection que celle du Pacte Primordial où toute l'humanité, concentrée en Adam, a été massivement élue à la seule adoration. Il ne pouvait donc que dénoncer l'élection privilégiante d'Israël et protester, comme l'Ange, contre l'Incarnation du Verbe divin, au nom de l'absolue transcendance de Dieu.

## Signification théologique de l'islam.

C'est cette protestation qui donne à l'islam sa véritable signification dans l'histoire du salut. Pour l'expliquer, quitte à la justifier

---

(1) *Gen.*, XVII, 18, 20.

ensuite, Massignon recourt d'abord à un argument de convenance: « Il convenait, écrit-il, que ce fût au désert arabe, où l'on chassait Azâzil, le bouc émissaire, et chez ceux qui n'ont plus comme lien avec le Dieu d'Abraham que le fait d'être la descendance charnelle d'Ismaël, et où le souci des généalogies tribales, leur seul patrimoine, les empêche de pressentir le secret de la Paternité divine dans le cas inouï d'une Vierge enfantant le Médiateur, — qu'une voix de l'au-delà retentit: ramenant, pour annoncer le Jugement, la création aux origines; formulant la protestation de la nature angélique primordiale ».

Protestation d'Exclus et appel au jugement de Dieu contre les Élus, telle serait la destination spirituelle providentielle de l'islam. Plus précisément sa vocation consisterait à rassembler tous les autres descendants d'Abraham, enfants de Hagar et des autres concubines du Patriarche, qui avaient été successivement retranchés des privilèges messianiques. L'islam les convoque tous à une commune revendication, prenant la forme d'un réquisitoire qui récapitule les fautes commises par les élus et leur annonce que le jugement de Dieu « sera rendu à l'encontre des privilégiés, sur le rendement en bien commun de leurs privilèges pour ceux qui en étaient exclus ».

Ce sont d'abord les fautes d'Israël que Mahomet récapitule dans le Coran: parjures à la Loi, sévices contre les Prophètes, calomnies contre Jésus et Marie, orgueil de leurs cœurs incirconcis qui s'imaginent avoir enchaîné les mains de Dieu, en voulant monopoliser tous ses dons. Il recueille contre leur gré une part de la Bible et en intègre des Prophètes. C'est sa part inaliénable d'héritage, en tant que fils d'Abraham dont l'islam reconquerra les lieux de parcours, en occupant très vite et dès le début « non seulement la Mésopotamie, terre de la captivité des origines, et l'Égypte, anémiant asile chamitique des fugitifs, mais la terre sainte ». De cette terre sainte, Massignon a vu l'islam arabe à nouveau exclu. Il emprunte la protestation musulmane pour sommer Israël de redevenir « une communauté essénienne s'il veut redevenir le « frère universel », en renonçant à la licence deutéronomique de l'usure et du racisme: ce privilège de l'Or et du Sang, sur lequel il a fondé son état ». Il proteste avec véhémence contre l'occupation de Nazareth (1948), cité natale de Marie dont Mahomet défend l'honneur virginal contre les juifs de Médine.

Cette revendication désespérée des exclus n'épuise pas toute la vocation de l'islam puisque « l'islam a même une mission positive: en reprochant à Israël de se croire privilégié, au point d'attendre un Messie, né de sa race, de David, selon une paternité charnelle. Il affirme qu'il y est déjà né, méconnu, d'une maternité

virginale prédestinée, que c'est Jésus fils de Marie, et qu'il reviendra à la fin des temps, en signe de Jugement. »

Ce n'est pas seulement contre l'exclusion dont Israël le frappe que l'islam élève une protestation revendicatrice. Mahomet l'adresse également aux chrétiens qu'il somme, dans une attente sourde et angoissée, de prouver l'accomplissement des promesses messianiques, par le témoignage de leur vie. « La race arabe, m'écrivait Massignon le 8 avril 1959, est exclue de la promesse du Messie, et de la médiation « raciale » de la Vierge Marie »; Mahomet lui-même n'est pas responsable de cette « mise hors la loi », hors du « bénéfice de la rédemption ». Et Massignon continue en soulignant: « Toute mon œuvre *crie* que c'est Dieu qui a voulu mettre Mahomet en danger de mort spirituelle *pour* que nous nous substituions à lui pour l'en délivrer. »

Cette phrase (1) résume parfaitement, comme nous le verrons, toute la dialectique de la substitution spirituelle à travers laquelle Massignon a entrevu les rapports islam-christianisme. Face à Dieu « contre lequel nul ne m'offre une hospitalité protectrice » (Coran 72, 22), Mahomet est si jaloux de la transcendance divine, tel l'Ange Lucifer face à l'Incarnation scandaleuse, qu'il risque son salut et encourt le danger de la mort spirituelle, à moins que les chrétiens deviennent ses rédempteurs; il les somme ainsi de l'en délivrer, s'il est vrai que la charité rédemptrice n'est pas en eux un vain mot. S'il refuse de reconnaître la mort humiliante du Christ sur la croix, c'est pour que les chrétiens la lui prouvent en acte en portant sur eux les stigmates du Crucifié.

C'est toujours dans ce sens que Massignon a interprété l'Ordalie que le Prophète arabe avait proposée à la délégation chrétienne venue de Najrân à Médine en 631: en s'offrant lui-même avec les siens au jugement de Dieu par le feu, « l'exclu de la fraternisation rédemptrice avec Jésus somme les chrétiens... de hâter le retour du Jésus juge, et de reconnaître son appel à l'agape entre les « prédestinés » à la Table paradisiaque de l'Hospitalité ». Les chrétiens najranites avaient refusé ce jour-là la proposition, par lâcheté peut-être, ou parce qu'ils s'étaient souvenus que Jésus avait tancé ses disciples missionnaires, lorsque ceux-ci avaient invoqué le feu du ciel sur Capharnaüm et les cités inhospitalières. Quoiqu'il en soit, Mahomet, comme l'islam après lui en reste là seul face au danger, refusant le facile accès aux privilèges de la rédemption, tant que les

(1) Il est dommage qu'on ne puisse pas encore disposer de la correspondance de Massignon, dont la richesse doit être immense, si j'en juge par celle que je détiens de lui et dont je m'excuse d'avoir fait un peu usage ici, sans plus attendre.

chrétiens n'en auront pas démontré la valeur salvifique par l'exemplarité évangélique de leur vie. Face à eux, il se dresse comme une provocation, leur reprochant « de ne pas reconnaitre tous les signes de la Table Sainte, et de ne pas avoir encore réalisé cette règle de perfection monastique, *rahbâniya*, qui seule forme en eux la seconde naissance de Jésus, anticipe en eux, par cette venue de l'Esprit en eux, la Résurrection des morts dont Jésus est le signe ».

Le refus où Mahomet a maintenu l'islam, parce que sincère, n'est pas coupable. La responsabilité en incombe aux chrétiens eux-mêmes. Plutôt que de refus, il faudrait parler ici de défi salutaire à entendre. En tout cas, loin de poser l'islam en ennemi infidèle, il le prédispose à une attitude d'attente plus accueillante que celle du judaïsme: l'islam est en position de catéchumène. C'est pourquoi quand il s'agit de l'incorporation de musulmans à l'Église, « ce n'est pas d'une simple conversion qu'il faut parler, comme pour les païens, ni même « du retour des brebis perdues » comme pour Israël: il s'agit du rapatriement des Agaréniens expatriés, de la réadmission des « chevreaux exclus », chassés jadis dans le désert, avec Azâzil, le bouc émissaire, pour la purification d'Israël. La prévarication d'Israël ayant suivi, ne sied-il pas de penser que les exclus d'autrefois le précéderont dans la maison paternelle ».

L'islam a encore une autre mission positive. Appelé à être le porte-glaive, il suspend sa menace sur la tête de tous les idolâtres à qui il déclare une guerre implacable, jusqu'à ce qu'ils confessent qu'il n'y a qu'un Dieu, celui d'Abraham. Toute paix est « bâtarde », tant qu'elle ne se résoud pas dans cette attestation majeure de la communauté de la paix, l'islam. Là, il y a cependant place pour les juifs et les chrétiens auxquels le commerce et l'usure sont dédaigneusement laissés. Mais l'islam les taxe et les exploite, réclamant sa part du butin, en tant que combattant pour Dieu seul, dans une guerre « infiniment plus noble que les guerres pour le sucre, le pétrole et le potasse ». Et cette guerre sainte est la revendication militante de la pure transcendance, qui apprête le monde pour le Jugement.

Et pour finir « il y a dans l'islam une voie vers le salut ». C'est le pèlerinage, « la grande guerre sainte » contre soi, qui rassemble obligatoirement tous les ans les adorateurs de la pure transcendance, ceux-là « qui savent que Dieu, dans son essence, est inaccessible et que tout est bien ainsi ». Ce n'est pas son amour, — sauf pour quelques-uns, « seuls et dans la nuit » —, qu'ils espèrent rencontrer pour une union mystique avec lui, mais c'est sa miséricorde laquelle effectivement descend en indulgence plénière sur la foule debout à Arafât, la veille du sacrifice du mouton.

II

LES AMBIGUÏTÉS DE MASSIGNON.

Telle est la pensée de Massignon, fusant de tous côtés en multiples éclairages autour d'un problème central dont elle n'est pas parvenue à cerner tous les replis dans une vision parfaitement cohérente. Elle n'aura pas réussi à résoudre certaines contradictions qu'elle a rencontrées ou qu'elle a elle-même soulevées à chaque pas. Avec une rare pénétration et une connaissance scientifique impressionnante débordant sans cesse ses propres bases, Massignon a suggéré différentes pistes de recherches, sans en privilégier aucune, sauf sa certitude que l'islam a une vocation providentielle positive (on voudrait dire « négativement positive », sans craindre ce paradoxe qu'il impose ici). Il a ainsi bloqué l'islam sous des sentences de valeurs différentes, sinon contradictoires. Est-il un schisme abrahamique, ou un schisme ecclésial, ou une hérésie chrétienne? (Le mot « hérésie » n'est pas prononcé, mais il y a « l'Arabianisme » qui le suggère). Est-ce une révélation réelle, ou une dessiccation de toute dogmatique surnaturelle? Est-ce une « foi au vrai Dieu provenant d'Abraham », ou « theologia prima, religion naturelle »? Est-ce « réponse de Dieu accomplissant une promesse, jusque-là en suspens, faite jadis à Abraham, en faveur d'Ismaël? Cette dernière idée semble prévaloir chez Massignon. Mais comment parler encore de simple « vertu de religion »? Et si Mahomet est un prophète, au nom de quels critères introduire cette nouvelle notion de « prophétie négative », et en reconnaître l'authenticité? Quels rapports précis établir entre cette triple « inspiration »: celle, personnelle, que Mahomet reçoit dans un état second; celle tout humaine soufflée par un informateur étranger dont l'anonymat n'empêche pas l'existence; celle enfin qui subsiste en état de latence dans cette langue arabe contemporaine d'Abraham? Et si le Coran est à la Bible ce qu'Ismaël est à Isaac, comment pourrait-il encore bénéficier d'une autorité même conditionnelle? La logique aurait dû amener Massignon à lui accorder la valeur plutôt d'un midrash. Quelle autorité ont les documents des antipapes auxquels il est comparé? On nous dit qu'elle est conditionnelle, c'est-à-dire vraisemblablement limitée à la mesure de vérité que ces documents contiennent. Mais alors quel besoin est-il de recourir, pour en rendre compte, à un charisme prophétique spécial?

Massignon s'est-il aperçu des failles qui rendent ses différentes propositions inconciliables? En fait il se peut que le problème, tel que nous l'avons posé, ne se soit jamais posé à lui en des termes clairs, et surtout qu'il soit en fin de compte insoluble. Esprit scintillant en flash, cœur gourmand, Massignon, cet être intenable n'aura voulu renoncer à aucune possibilité de rendre compte de l'islam et de lui faire justice. Prises séparément, ses différentes sentences auraient

pu être soutenues, dans une marge plus ou moins grande de succès; mais « encapsulées » toutes ensemble, elles s'avèrent insoutenables. Il a manqué en tout cas à Massignon de définir la prophétie, de préciser sa fonction dans l'histoire sainte, et de marquer les rapports qui peuvent être décelés entre prophétie et temps selon les diverses acceptations de cette dernière notion. De tout cela il n'a tracé que des ébauches, fulgurantes il est vrai. De plus il a permis que s'entretienne une certaine ambiguïté au sujet de la commune paternité d'Abraham, n'ayant pas reconnu que si le Patriarche accorde nominalement tous les monothéistes, c'est encore à son sujet que leurs contradictions et leurs déchirements ressemblent à une dissection dans la chair vivante du « Père de la foi »; et c'est là où la dialectique théologique de l'élection et de l'exclusion aurait pu être soumise à un examen et à une réflexion plus poussés.

Massignon a enfin omis l'étude de la question initiale, à moins qu'il ait supposé, — ce qui est très vraisemblable — qu'elle fût résolue d'avance: montrer avec des preuves à l'appui que Mahomet et les Arabes descendent effectivement d'Abraham par Ismaël, et qu'ils ont toujours conservé les plus importantes traditions socio-religieuses contemporaines du Patriarche. Certes il en a rassemblé quelques traits sociaux archaïques; mais ils sont assez secondaires somme toute; il s'est surtout braqué sur l'argument linguistique, posant par principe que les langues sémitiques étaient les seuls véhicules de la révélation, en dépit de l'existence de livres grecs dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

Lui ferait-on grief de n'avoir pas éclairé toutes ces pistes? Ce ne sont pas proprement des griefs, mais des regrets!

LA « SCIENCE DE LA COMPASSION ».

Il ne semble pas qu'on puisse parler de Massignon sans évoquer les articulations fondamentales de sa pensée dans sa vie profonde. Certaines rencontres l'avaient marqué, à travers lesquelles, perçant les hasards, il avait entrevu le signe de Dieu, Son regard. Nombreux furent les signes au point d'être incalculables dans son ciel étoilé, hiérophane. Il y eut d'abord, de son propre aveu, Huysmans qu'il rencontra en 1900: « Huysmans à qui je dois d'avoir retrouvé ma voie; qui pria pour moi, égaré, durant son agonie; qui eut le dernier regard de mon père agonisant; qui m'envoya après sa mort à Daniel Fontaine, à ce saint et admirable prêtre, son dernier confesseur; qui me communiqua, afin de le transmettre aux autres, le secret de l'honneur fraternel des camarades de travail, la participation, par la substitution mystique, du pécheur converti à la souffrance de son frère encore impénitent. »

Cette substitution, fondée sur la solidarité de tous les hommes en Adam et dans le Christ, et sur la réversibilité du bien et du mal, est une notion biblique et chrétienne fondamentale. En tant que réalité spirituelle expérimentale et expérimentable, elle est devenue pour Massignon le ressort essentiel de ses recherches, de sa pensée et de toute sa vie. Elle lui fit découvrir cette « science féminine de la compassion » ordonnée à l'universel. A la suite de Huysmans il a entrepris de reconstituer la chaîne historique des compatientes chrétiennes: Jeanne d'Arc, Christine l'Admirable, Lydwine de Schiedam, Marie des Vallées, Marie-Antoinette reine de France, Anne-Catherine Emmerick, Mélanie Calvat, etc. Et parmi les hommes compatients de l'histoire chrétienne, il y a les solitaires de tous les temps, les chrétiens d'Orient, et nommément François d'Assise, St Louis, Charles de Foucauld.

Ces trois derniers noms sont devenus précisément les patrons exemplaires d'une sodalité de substitution, la *Badaliya*, que Massignon a fondée pour y faire vivre l'idéal humble et axial de la compassion jusqu'à la mort, en prolongement des « voies » des confréries mystiques et en suppléance à leurs tentatives inachevées en islam. Charles de Foucauld l'ami en avait tracé l'itinéraire par sa vie cachée, par sa station devant le Dieu de Hagar et d'Ismaël au désert, et par son martyre. Massignon a sauvé la Fraternité foucauldienne, après la mort de l'Ermite de Tamanrasset; il en publia le Directoire en 1928, après avoir inspiré à René Bazin son ouvrage sur « L'explorateur du Maroc ».

Mais il y a aussi François d'Assise dont la proposition d'ordalie faite au Sultan al-Kāmil, fut, pour Massignon, la réplique à la même invitation faite jadis par Mahomet aux chrétiens de Najrān; la défaillance de ces derniers serait ainsi compensée par le geste réparateur de François, tandis que la stigmatisation du Poverello aurait été « une exquise compensation » à l'échec de Mahomet qui, lors de son Ascension Nocturne, n'avait pas osé pénétrer dans l'enceinte de l'Amour divin, déclinant ainsi l'offre des fiançailles mystiques pour l'islam à venir. François, lui aussi, fut refoulé loin du martyre qu'il avait entrevu à Damiette; mais « il sut par vision qu'à son retour en Italie il obtiendrait une autre mort d'amour: ce fut sa stigmatisation à l'Alverne, le jour de l'Exaltation de la Sainte Croix. Sa compassion pour l'islam, cette vraie croisade spirituelle, la première, celle que Louis IX imitera à Carthage, lui avait valu de devenir le premier *compatient* visiblement configuré au Crucifié « qui monte de l'Orient, portant le signe du Dieu vivant ». Ainsi s'ouvrit, il y a sept siècles, la longue procession des vexillaires de la Passion. »

Le destin de ces compatients chrétiens prolonge la kénose du Christ, depuis Nazareth jusqu'à Calvaire, et à travers son « anéantissement » dans l'Eucharistie jusqu'à la fin du monde. Il assume le *fiat* de Marie, la Vierge enceinte et insultée, qui acquiesce inconditionnellement à la Passion jusqu'au dernier Coup de Lance, et qui continue, au long de l'histoire de l'Église, à être la Nuestra Senora de la Soledad, la N.S. de Los Desesperados, à Éphèse, Lourdes, Fatima, la Salette. C'est toujours la même prière compatissante d'Abraham face à la cité perverse et désespérée, Sodome, au seuil de sa damnation. Devant le même monde qui lui paraît « irrémédiablement perdu » allant vers sa décomposition, Massignon rappelle à l'Église, maintenant qu'elle est devenue « une pauvresse comme son Seigneur Jésus-Christ fut un pauvre », que l'essentiel pour elle est de continuer à intercéder, à parfaire la Passion, à prophétiser pour annoncer le Jugement.

Dans l'islam lui-même, Massignon a repéré ces mêmes destinées douloureuses et réparatrices: en Fatima d'abord, cette fille meurtrie du Prophète, devenue, elle le double de Marie pour l'islam, la figure de toutes les femmes voilées et humiliées, et dont les souffrances et les plaintes déchirantes avaient rejailli sur le cortège blessé de sa descendance charnelle, chez les Chiites. Traumatisée par la terreur sacrée de l'ordalie dont elle fut l'otage principal entre son père, son mari et ses deux enfants, chargée d'intercéder pour les morts avant terme de la communauté, elle symbolise la compassion universelle de la Femme Parfaite.

Mais il y a aussi Abou Mansour al-Hallâj, le martyr mystique de Bagdad dont Massignon a reconstitué le procès et auquel il a consacré les plus éclatantes recherches de sa vie. Hallâj est une autre destinée de compassion exemplaire, qui mourut pour l'édification de la communauté sur un gibet, configuré comme un sosie à Jésus. Il appartient à cette chaîne de mystiques musulmans dont Massignon a encore reconstitué la trame. Prenant la relève de Mahomet, ils avaient tenté d'en parachever le *Mirâj*, le « Voyage Nocturne », sous la conduite et à l'exemple de Jésus, imâm des saints Errants, et, pour certains, « Sceau de la sainteté absolue ». Jusqu'à il y a deux siècles encore au Maroc, toute une veine de méditation mystique millénaire s'était attachée à Jésus comme au Maître inspirant la Règle de vie parfaite, dont le retour à la fin des temps coïnciderait avec « l'avènement de l'Homme Parfait ». Concurremment, l'idée mystique des « Pôles », des « Substituts » (*Abdâl*, d'où la *Badalîya*), ces saints cachés qui préservent l'ordre moral et cosmique, en réparant par leurs prières et leurs souffrances les péchés de la communauté et les dégâts nocturnes des monstres

apocalyptiques, révèle la permanence dans l'islam mystique de cette compassion substitutive.

Utilisant, et les réinterprétant au besoin, les données de la psychanalyse d'après Jung et de la sociologie à propos du transfert de la douleur, Massignon a toujours passionnément scruté les cas de ces accidentés de la vie qui ont été expérimentalement initiés à la douleur des autres, et introduits mystérieusement dans ce monde de l'agonie expiatrice où ils devenaient solidaires de toutes les crises de l'enfantement eschatologique de l'humanité et porteurs de toutes les meurtrissures de la race humaine, depuis Adam et Ève. On les retrouve « en Israël depuis Elie et Marie, sœur de Moïse, source de l'Eau purificatrice (et Esther); en Islam avec tous les orphelins adoptés de Fatima et de Salman, et Hallâj; en chrétienté avec tous les disciples contemplatifs des trois témoins du Coup de Lance, Marie, Jean et Magdelaine ». On les retrouve en d'autres sphères religieuses et culturelles dont Ghandi est le témoin pour l'Inde. Ces intercesseurs, ces « foyers thérapeutiques » forment une chaîne spirituelle unique, par-delà les diversités confessionnelles et les mutations génétiques linéaires. C'est à cette élite d'hommes de douleurs, « nés pour assumer l'angoisse aveugle et sourde des myriades humaines, pour en comprendre et en annoncer la gloire transcendante », qu'incombe la responsabilité de sauver le monde, en y maintenant un ordre de justice, la Justice en soi, absolue.

Il y a donc une histoire de l'Esprit; mais il y a également une topographie spirituelle du monde, dont Massignon a voulu relever le tracé, transparent derrière la cartographie des géopoliticiens. Il est en effet des lieux saints qui sont des signes levés « en souvenir d'une apparition divine, d'un choc psychologique qui a bouleversé un ou deux témoins, sans plus, et touché, momentanément, comme un écho qui se dissipe, quelques bourgades, alentour ». Certains de ces lieux sont propres à l'islam: oratoires, nécropoles, cités de morts, à la Mekke, Médine, Bagdad, le Caire, Karbalâ, Najaf etc. D'autres, chrétiens, sont liés à l'islam: Lourdes, Fatima, Le Puy, La sainte Baume, Éphèse, chapelles, cryptes et dolmens des Sept Dormants, de ces emmurés vivants auxquels Massignon s'est particulièrement attaché, en tant que témoins de la Résurrection et du Jugement.

D'autres lieux sont communs aux trois monothéismes: toute la Terre Sainte avec éminemment Hébron et Nazareth, et, surplombant toute la géographie spirituelle, Jérusalem, ville de la paix, cité de la réconciliation eschatologique. C'est là où il faut aller en pèlerinage, car le pèlerin est l'ambassadeur, le témoin intercesseur de la communauté, allant, par les étapes de l'hospitalité dans la Maison-Dieu, l'Hôtel-Dieu, comme on disait au Moyen-Age, jusqu'à la vision béatifique de l'Hôte, « au repas communiel qui est

l'aumône du Pauvre des pauvres ». Le pèlerinage, impudiquement dépravé en colonisation dans la chrétienté, est pourtant « l'image de l'Incarnation, ce pèlerinage terrestre du Verbe. Et nous savons où Il est venu » : à Jérusalem. C'est là où il faut le retrouver ici-bas pour le retrouver « bientôt » dans son Triomphe écarlate « avec le paysage rénové et « emparadisé de la Terre promise ». Car « il n'est pas vrai qu'on puisse entrer dans l'éternité illimitée sans avoir convergé tous vers un Point unique et vers un Suprême Instant ».

L'ÉTRANGER ET LE GECKO.

A travers les « intersignes », ces « avertissements insolites » et déchirants qui jalonnent le temps et l'espace, Massignon a recherché, en utilisant les données de Jung sur la Psyché, les archétypes communs, les courbes des spiritualités qui convergent toutes vers les mêmes finalités et les mêmes nœuds originels. A l'évolution perçue à la surface de l'histoire, aux signes recueillis au ras de la nature, il fait sans cesse subir un retournement, une involution mystique pour conduire ses contemporains « à la rencontre de la Présence au fond de notre plus profonde fouille dans notre plus lointain passé » : là où se rencontrent et se réconcilient tous les croyants au Dieu vivant d'Abraham, Abraham le père universel. Lui-même, saisi un jour par l'Étranger qui l'a pris tel quel, « inerte dans sa mains comme le gecko des sables », a été soumis dans son esprit et dans sa chair à ce « retournement finalité des effets vers les causes », la Cause, à cette transmutation « apotropéenne », dirait-il de lui-même. Ce retournement —, « tel que la plupart des hommes ne le réalisent qu'en mourant » —, survenu en terre musulmane par une violence souveraine, a fait de Massignon, lui non-arabe, un « arabisé », — et non pas seulement arabologue —, affilié au clan abrahamique par sa branche sémitique la plus archaïque et la plus désespérée. Il a tenu sans faillir jusqu'au bout cette parole donnée qui l'a conduit très loin. Les musulmans n'auront jamais connu dans le vaste « domaine de la guerre » (*Dâr al-Ḥarb*), hors de l'enceinte de *Dâr as-Salâm*, un ami aussi inconditionnel qui s'est substitué à eux pour vivre lui-même leurs propres vertus, non pour les convertir, avec un cœur chrétien.

Mais Massignon ne fut pas seulement « un cheikh vénérable », selon le mot pourtant si vrai de Jacques Berque. Il s'était fait aussi un « pauvre de Yahveh », attendant la véritable consolation d'Israël, lui qui fut surtout un « contemplatif » chrétien, prêtre de cette Église d'Orient dont il a voulu porter les stigmates ouvertes par l'islam. Il tenta ainsi d'assumer tout le destin d'Abraham, revenant sans cesse, par une involution spirituelle intériorisant le temps et

l'espace, sur les pas du Patriarche jusqu'aux temps et lieux où s'était opéré le schisme, — devenu conflit armée —, en vue de réconcilier les enfants du Père de la Foi. Mourir à Jérusalem fut le désir, inexaucé, d'une vie jalonnée d'appels prophétiques, consumée de violente compassion pour le « retour » des brebis perdues d'Israël » à leur sainte Espérance, pour le « rapatriement des Agaréniens exclus » de l'Amour. Mais aussi pour que justice soit faite à tous les désavantagés, les opprimés de la terre, au nom de l'unique « Innocent condamné à mort »; et pour que des substituts sauvent les damnés de Sodome: « N'y eut-il, dans la cité maudite, que dix justes, et elle serait sauvée. Cette prière d'Abraham plane toujours au-dessus des sociétés de perdition pour y susciter ces dix justes, afin de les sauver malgré elle. Et il faut croire qu'elle les y trouve, de temps en temps, pour que le feu du ciel, comme pour Capharnaüm, les épargne. »

Massignon était de ces justes-là, passionné et pourtant si lucide, car « l'amour souverain n'a pas un bandeau sur les yeux, mais des clous dans les mains ». Il a brûlé comme une torche, sa vie durant, depuis le choc brutal de mai 1908: « L'Étranger qui m'a visité, un soir de mai, devant le Tâq, sur le Tigre, dans la cabine de ma prison, est entré, toutes portes closes; Il a pris feu dans mon cœur que mon couteau avait manqué, cautérisant mon désespoir qu'Il fendait, comme la phosphorescence d'un poisson montant du fond des eaux abyssales. »

Depuis, toute son œuvre était devenue un « cri » par où s'exprimait son « Désir divin, essentiel, insatiable et transfigurant » qu'il a lui-même résumé, en empruntant au poète persan, Roumi, ce quatrain:

« Quelqu'un, dont la beauté rend jaloux les Anges,
est venu au petit jour, et Il a regardé dans mon cœur.
Il pleurait, et je pleurais, jusqu'à la venue de l'aube;
puis il m'a demandé: « De nous deux, dis, qui est l'amant? »

# MESSAGE ÉVANGÉLIQUE ET HUMANISME HELLÉNISTIQUE

## II

## ORIGÈNE

PAR

MARTINIANO RONCAGLIA

### Sa personnalité.

Avec Clément d'Alexandrie le Didascalée avait ouvert ses portes à la culture hellénistique. Origène lui succède, mais dans l'histoire des idées il n'appartient pas à l'hellénisme, bien que sa pensée en soit imprégnée et ne puisse être négligée si l'on veut comprendre les derniers épisodes de la civilisation antique (1). Malgré sa vaste érudition, spécialement biblique, et malgré son influence théologique et culturelle qui fut immense, il ne fut jamais reconnu comme Docteur de l'Église. Le meilleur de sa pensée théologique se retrouve non seulement chez les écrivains grecs chrétiens du IV[e] siècle qui sont pratiquement tous ses disciples, où chez saint Jérôme, savant et érudit, mais dans l'œuvre de saint Ambroise de Milan, homme plus pratique que spéculatif, ou dans les homélies de saint Jean Chrysostome, dont la formation théologique était opposée à l'esprit de l'École d'Alexandrie. Origène n'est pas davantage un saint, bien qu'il ait parlé de Dieu et de l'âme comme les plus grands maîtres spirituels. Personnellement il fut même un héros de la foi chrétienne.

Comme Clément d'Alexandrie fut un initiateur qui accrocha le Christianisme à la culture grecque, ainsi Origène fut un initiateur

(1) René Cadiou, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III[e] siècle* (Études de Théologie Historique). Paris 1935, p. I-VI.

dans la spéculation chrétienne, avec tous les risques qu'une dialectique d'avant-garde comporte. En effet, tandis que Clément, son prédécesseur, avait un tempérament dialectique presque nul, Origène au contraire fut doué d'une force rationnelle si pénétrante et originale que son activité devint parfois une vraie aventure intellectuelle. Ses positions doctrinales engendrèrent un tel dynamisme dans la nouvelle science théologique chrétienne que l'on peut se demander si ce n'était pas une providence qu'il soit sorti parfois de l'orthodoxie officielle. En effet, il est des erreurs que seulement un savant d'envergure peut faire. Ce n'est pas le cas de répéter l'insolence aimable de Louis Aragon selon qui le propre du génie est de fournir des idées aux crétins une vingtaine d'années plus tard: Origène continue à fournir des idées encore aux hommes du vingtième siècle, et pourtant... ils ne sont pas tous des crétins (*sit venia verbo !*).

Les temps, les hommes et les circonstances créées par les hommes de son temps ont favorisé par choc, entre-choc et parachoc l'épanouissement et l'affermissement de ce qu'on appellera, à droit ou à tort, l'*origénisme:* c'est là la grandeur et la ruine du Didascalée. En effet, après on aura des épigones très conformes à une discipline imposée: ce qui amènera à la mort intellectuelle du Didascalée. Toutefois, dans notre condition rétrospective nous comprenons les réactions des milieux auxquels Origène s'adressait. Il germa et développa ses idées originales à l'une de ces époques dangereuses et tourmentées où les tentatives généreuses de son génie tout en étant commandées par le monde culturel grec ambiant, ne pouvaient pas s'adapter et se faire accepter d'un seul coup par la tradition et la communauté. L'évêque Démétrius, son préposé, ne devait pas saisir les idées d'Origène, mais il saisit qu'elles sortaient de la méthode traditionnelle et avec son autorité, plus qu'avec sa science, essaya de rétablir l'équilibre.

Le Didascalée s'identifia presque avec Origène, et la ruine d'Origène emporta le Didascalée. En réalité, en tant qu'institution le Didascalée survécut encore, mais ses successeurs devinrent très cauteleux, comme il arrive généralement dans des circonstances pareilles. Aucun doute que le Didascalée n'ait continué de remplir ses fonctions catéchétiques à l'ombre de la tradition et de l'autorité ecclésiastique, car malgré tout l'éclat que lui donna Origène, le Didascalée n'était pas, après tout, une affaire de personnalité.

En tout cas l'histoire ecclésiastique ainsi que l'histoire civile connaissent, malheureusement, la loi inexorable des *« etati grosse »*, dont parle Dante Alighieri (1).

(1) *Divina Commedia*, Purg. XI, 93.

SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES.

« Clément, ayant succédé à Pantène, dirigeait jusqu'à cette époque, la catéchèse d'Alexandrie, de telle sorte qu'Origène lui aussi fut au nombre de ses disciples » (1). Du point de vue de la critique historique il n'est pas du tout certain que Clément ait été le maître d'Origène (2), bien que le contraire ait été aussi défendu au nom de la tradition eusébienne (3), mais évidemment sans se poser de questions sur l'exactitude des origines de cette tradition. Cette incertitude persiste bien que nous ayons au sujet d'Origène plus de détails biographiques que sur aucun des théologiens antérieurs, et cela grâce, encore une fois, à la diligence de l'historien Eusèbe de Césarée, son admirateur, et qui lui consacra une partie importante du sixième livre de son *Histoire Ecclésiastique*.

La perte des lettres d'Origène, dont le nombre dépassait la centaine, nous prive à jamais d'une documentation exceptionnelle pour la compréhension directe et intime de sa personnalité. Eusèbe qui les avait réunies ensemble s'en est largement inspiré dans son esquisse biographique, mais il est bien certain que les intérêts historiques qui ont guidé Eusèbe dans son choix ne sont pas les nôtres(4).

Nous aurions du moins une documentation plus riche si nous possédions en entier l'apologie que le prêtre et martyr Pamphile écrivit pour sa défense. Elle comprenait cinq livres, auxquels Eusèbe de Césarée joignit un sixième (5). De fait nous ne possédons que le premier dans une traduction latine de Rufin, prêtre d'Aquilée. Toutefois, étant donné la personnalité du traducteur, nous n'avons pas les garanties nécessaires quant à l'intégrité critique du texte de Pamphile.

Nous conservons par contre dans le texte original le *Discours de Remerciement et d'Adieu* que composa Grégoire le Thaumaturge (6)

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 6, 1.

(2) J. MUNCK, *Untersuchungen über Klemens von Alexandrien*. Stuttgart 1933, 224-229.

(3) CADIOU, *op. cit.*, 7-39, et M. POHLENZ, *Klemens von Alexandrien und sein hellenisches Christentum* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historiche Klasse). Göttingen 1943, 106, note 2. Il paraît que cette tradition repose sur une phrase d'Alexandre, évêque de Jérusalem, mal comprise par Eusèbe; voir Pierre NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II° et III° siècles* (Patristica II). Paris 1961, 131-132, 139.

(4) NAUTIN, *op. cit.*, 126 ss., 132 ss., 240-244.

(5) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 32, 3. Pour les rapports entre Eusèbe et Pamphile, voir J. QUASTEN, *Patrology*, II, 171-173 et PHOTIUS, *Bibliothèque*, codex 13. Pamphile subit le martyre l'an 309/310 durant la persécution de Maximin Daia. Sur son *Apologia*, voir PHOTIUS, *op. cit.*, codex 117.

(6) Avant d'être évêque et même après il s'appelait *Théodore*. EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 30; HIERONYMUS, *Epist.* 65.

en quittant l'école d'Origène. Il aurait été composé vers l'an 238, c'est-à-dire à la même date que la lettre d'Origène à son élève (1). Ce *Discours* est très précieux car il éclaire la biographie du Maitre en nous renseignant d'emblée sur sa méthode pédagogique.

Saint Jérôme mentionne Origène dans son célèbre recueil bio-bibliographique (2) et dans une de ses lettres (3). Il nous donne aussi de tels renseignements sur les lettres d'Origène qu'on a pu se demander si saint Jérôme n'avait pas effectivement consulté les tomes de la correspondance d'Origène. Mais la réponse semble devoir être négative (4).

JEUNESSE D'ORIGÈNE.

Eusèbe de Césarée a dressé un panégyrique d'Origène au lieu d'une biographie proprement dite, telle que nous nous attendrions d'un historien. Mais les éléments biographiques y sont présents et cela nous suffit (5):

> « Qui essayerait de transmettre à loisir et par écrit la vie de cet homme aurait donc beaucoup à dire et le récit complet en demanderait un ouvrage particulier (6). Cependant, pour l'instant, nous résumerons la plupart des faits aussi brièvement que possible et le peu que nous dirons de lui, nous l'exposerons d'après le récit de ses familiers qui ont été gardés en vie jusqu'à nous (7). Pour Origène, pour ainsi dire, même ce qui date de ses langes me paraît digne de mémoire. Sévère en était donc à la dixième année de son règne; Laetus gouvernait Alexandrie et le reste de l'Égypte (8); Démétrius, d'autre part, avait

---

(1) Paul KOETSCHAU, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankreds an Origenes, als Anhang der Brief des Origenes an Gregoirios Thaumaturgos* (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Neuntes Heft). Freiburg i.B. und Leipzig 1894, pp. XIII-XVII.

(2) HIERONYMUS, *De viris inlustribus* 54, 62.

(3) HIERONYMUS, *Epist.* 33.

(4) NAUTIN, *op. cit.*, 233-240.

(5) NAUTIN, *op. cit.*, 255-265.

(6) Le ton de ce récit est celui d'un discours panégyrique que l'on prononce lors de la célébration de la fête d'un saint: desseins de la Providence, signes extraordinaires, etc. Mais le fond historique est incontestable.

(7) On indique ici les sources; les tomes des lettres d'Origène, qui ont disparu, et les récits oraux des témoins oculaires. Rufin d'Aquilée, dans sa traduction latine de l'*Histoire Ecclésiastique*, remplace les témoins oculaires par des histoires écrites.

(8) Quintus Maecius Laetus, qui était alors préfet d'Égypte, est sans doute celui qui, en 205, reçut la préfecture du prétoire de concert avec le juris-

récemment obtenu, après Julien, l'épiscopat des chrétiens de ce pays (1). L'incendie de la persécution allait en ce moment en grandissant et des milliers de fidèles avaient ceint la couronne du martyre: une telle passion du martyre s'empara de l'âme d'Origène, encore tout enfant (2), qu'aller au-devant des dangers, bondir et s'élancer dans la lutte lui était un plaisir. Déjà il s'en fallut de peu que le terme de sa vie ne fut bien proche de lui, mais la divine et céleste Providence, en vue de l'utilité d'un très grand nombre, mit, par le moyen de sa mère, des obstacles à son ardeur. Celle-ci donc le supplia d'abord par des paroles, l'exhortant à prendre en pitié les dispositions maternelles qu'elle avait pour lui; mais le voyant se tendre plus fortement lorsque, ayant connu l'arrestation et l'emprisonnement de son père, il fut tout entier saisi par le désir du martyre, elle cacha tous ses vêtements et le contraignit ainsi à rester à la maison. Mais lui, comme il ne lui était plus possible de rien faire d'autre et que son désir grandissant au-dessus de son âge ne lui permettait pas de rester inactif, il envoya à son père une lettre toute remplie d'exhortation au martyre (3), dans laquelle il l'encourageait en disant textuellement ceci: 'Garde-toi de changer d'avis à cause de nous.' Que cela soit noté par écrit comme la première preuve de la vivacité d'esprit d'Origène enfant et de ses dispositions très assurées pour la religion. Et déjà en effet, il avait jeté des fondements solides dans les sciences de la foi, en s'exerçant dès son enfance aux divines Écritures: il s'y était laborieusement appliqué, et non dans une mesure ordinaire, car son père, non content de le faire passer par le cycle des études (4), n'avait pas regardé comme accessoire

consulte Aemilius Papinianus. M. BESNIER, *L'empire romain de l'avènement des Sévères au Concile de Nicée.* Paris 1937, 30, note 165. Un autre Laetus (Quintus Aemilius), qui avait été préfet du prétoire sous Commode, avait été mis à mort par Didius Iulianus, en 193. Un troisième Laetus, qui défendit Nisibe en 197, fut mis à mort par ordre de Septime-Sévère, la même année. A. STEIN, *Die Praefekten von Aegypten,* 1950.

(1) Sur la persécution de Septime-Sévère en Égypte, voir Hippolyte DELEHAYE, *Les martyrs d'Egypte.* Bruxelles 1923, 7-9.

(2) En fait, Origène, né vers 184-185, pouvait avoir quelque dix-sept ou dix-huit ans.

(3) Beaucoup plus tard, en 253, lors de la persécution de Maximin le Thrace, Origène aura l'occasion d'écrire encore une *Exhortation au martyre* à ses amis, le diacre Ambroise et le presbytre Protoctète, qui venaient d'être emprisonnés. Il se peut que dans cette exhortation il ait réemployé certaines idées de la première exhortation.

(4) H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité.* Paris 1948, 244 et ss. Sur le cycle des études on trouvera des indications intéressantes encore chez H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique.* Paris 1938, 211-236.

le souci des Écritures. Par-dessus tout donc, avant qu'il donnât son soin aux disciplines helléniques, il l'avait poussé à s'exercer aux études sacrées, en exigeant chaque jour de lui des récitations et des comptes rendus (1). Et cela n'était pas désagréable à l'enfant qui, au contraire, y travaillait avec zèle excessif, de telle sorte qu'il ne lui suffisait pas de connaître le sens simple et obvie des Écritures sacrées, mais qu'il cherchait déjà, dès ce temps-là, quelque chose de plus, voulant découvrir des vues plus profondes: il embarrassait même son père en lui demandant ce que voulait signifier le dessein de l'Écriture divinement inspirée (2).

Celui-ci semblait le réprimander ouvertement, l'exhortant à ne rien rechercher qui fût au-dessus de son âge ou qui dépassât le sens évident. Mais, en son particulier, fortement réjoui, il rendait les plus grandes grâces à Dieu, le donateur de tous les biens, de ce qu'il avait daigné faire de lui le père d'un tel enfant. On dit qu'alors il s'arrêtait souvent auprès de l'enfant endormi et découvrait sa poitrine, comme si un esprit divin l'habitait intérieurement, qu'il l'embrassait avec respect et s'estimait heureux de la belle postérité qu'il avait. Voilà, avec d'autres choses encore, analogues à celles-là, ce que l'on rapporte sur Origène, alors qu'il était enfant (3).

Lorsque son père fut martyrisé, il resta seul avec sa mère et ses six frères plus petits, n'ayant pas plus de dix-sept ans. La fortune de son père ayant été confisquée par les agents du trésor impérial, il se trouva, avec les siens, dans le besoin des choses nécessaires à la vie. Il fut alors jugé digne par la Providence de Dieu et il trouve l'accueil en même temps que la tranquillité auprès d'une femme très riche des biens nécessaires pour vivre et pour le reste très remarquable, mais qui entourait de considération un homme célèbre parmi les hérétiques qui vivaient alors à Alexandrie (4): celui-ci était antiochien de

(1) Étant donné le nom d'*Origène*, qui a une résonance païenne, on s'est demandé si Léonide était chrétien de famille ou s'il ne s'était pas converti après la naissance d'Origène. Mais il est probable, sinon assuré, que Léonide était déjà chrétien lorsqu'Origène naquit.

(2) L'exégèse allégorique ou symbolique a toujours été en honneur parmi l'élite spirituelle d'Alexandrie. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris 1950, et Jean DANIÉLOU, *Origène*. Paris 1949, 175-198.

(3) Tous ces détails, étalés avec emphase oratoire, doivent se rapporter à la première enfance d'Origène.

(4) Cet hérétique Paul, originaire d'Antioche, n'est pas autrement connu. Peut-être était-il teinté de marcionisme ou bien de gnosticisme.

naissance et cette dame l'avait avec elle comme un fils adoptif qu'elle entourait entièrement de ses soins. Mais Origène qui, nécessairement, se trouvait avec lui, donna dès ce moment des preuves éclatantes de son orthodoxie dans la foi : alors qu'une foule immense s'assemblait auprès de Paul (tel était le nom de cet homme), parce qu'il paraissait éloquent, — c'étaient non seulement des hérétiques mais encore des nôtres, — Origène ne consentit jamais à s'unir à lui pour la prière (1), conservant dès son enfance la règle de l'Église (2) et éprouvant de l'horreur, comme il le dit lui-même en propres termes, pour les doctrines hérétiques (3). Initié par son père aux enseignements des Grecs, après la mort de ce dernier il se livra avec plus d'ardeur et tout entier à l'exercice des belles lettres, de telle sorte qu'il possédât une préparation suffisante dans les connaissances grammaticales peu de temps après la mort de son père et qu'en s'y consacrant, il pourvut abondamment, du moins pour cet âge, aux choses nécessaires » (4).

### Activité scientifique et religieuse d'Origène.

Ce qui a constitué un sujet d'admiration pour tous les biographes d'Origène, c'est le jeune âge de cet homme lorsqu'il commença une activité si lourde de responsabilité. Agé d'environ dix-huit ans, il était placé à la tête du Didascalée ! Mais retournons encore à notre source principale, Eusèbe de Césarée (5) :

« Pendant qu'il était occupé à son enseignement, ainsi qu'il le rapporte lui-même quelque part par écrit, personne à Alexandrie n'était préposé au Didascalée [litt. à la catéchèse], mais tous avaient été chassés par la menace de la persécution (6).

---

(1) Sur les rapports entre orthodoxes et hérétiques à cette époque, voir W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen 1934, 62-63.

(2) Damien van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Paris 1933, 299-312.

(3) Il nous est impossible d'identifier le texte auquel Eusèbe fait allusion.

(4) Ce passage est très important pour l'histoire de l'éducation dans l'antiquité. Il donnait des leçons privées de grammaire pour assurer sa subsistance et celle de sa famille. Si ces leçons suffisent à l'entretien de sa famille cela signifie qu'elles étaient bien rétribuées et que donc l'usage n'était pas inconnu.

(5) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 3, 1-2.

(6) Clément d'Alexandrie avait abandonné le Didascalée probablement sous la menace de la persécution. L'évangile (*Matthieu* X, 23) et l'Église permettaient de s'éloigner lors du danger. Tertullien, au contraire, y verra un crime. Origène resta sur place. E. Jollyon, *La fuite de la persécution pendant les trois premiers siècles du christianisme*. Lyon et Paris 1905.

Cependant quelques-uns parmi les païens vinrent à lui pour entendre la parole de Dieu. Parmi ceux-ci, il marque que le premier fut Plutarque qui, après avoir bien vécu, fut honoré du martyre divin (1); le second Héraclas, frère de Plutarque, qui, lui aussi, donna auprès de lui un très grand exemple de vie philosophique et ascétique et qui, après Démétrius, fut jugé digne de l'épiscopat des Alexandrins (2).

Il avait dix-huit ans lorsqu'il présida l'école de la catéchèse (3). Il y progressa lors des persécutions qui eurent lieu sous Aquila (4), gouverneur d'Alexandrie, et il obtint alors un nom extrêmement célèbre auprès de tous ceux que stimulait la foi, à cause de l'accueil et du zèle qu'il manifestait pour tous les saints martyrs connus et inconnus. »

Nous apprenons de la même source qu'au temps où il enseignait à Alexandrie, après 202-203, il se châtra, prenant dans un sens littéral la parole de l'évangile de *Matthieu* 19, 12 (5).

Son activité scientifique peut se diviser en deux parties. La première va de 203 à 231, lorsqu'il professait au Didascalée. Cette institution, au nom évocateur et suggestif, vit grandir son prestige. Il conquit même des élèves dans les cercles hérétiques et les écoles païennes de philosophie. Il donna d'abord les leçons préliminaires de dialectique, physique, mathématique, géométrie et astronomie, d'emblée avec la philosophie grecque et la théologie spéculative.

---

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 4, 1. Plutarque figure au martyrologe hiéronymien à la date du 28 juin, et à la même date au martyrologe romain. H. DELAHAYE, *Les martyrs d'Egypte*, Bruxelles 1923, 59.

(2) Héraclas devint chef de l'école d'Alexandrie, lors du départ d'Origène pour Césarée, EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 26. Presque aussitôt après sa nomination au Didascalée il fut élevé à l'épiscopat pour succéder à Démétrius, EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 26. Il fut remplacé, à sa mort, par Denys, qui lui avait déjà succédé à la tête du Didascalée, EUSEBIUS, *Hist. Eccl.*, VI, 35.

(3) Cela se passait en 202-203. Il s'agit ici d'une désignation officielle, faite par l'évêque Démétrius. C'est la première fois qu'il est question d'une nomination officielle, peut-être à cause du trop jeune âge d'Origène.

(4) Plus qu'un simple gouverneur il était préfet. En effet des papyrus mentionnent l'édit du préfet d'Égypte, Subatianus Aquila, en faveur de paysans du Fayyoum dépossédés par de gros propriétaires. DELAHAYE, *op. cit.*, 27, et M. BESNIER, *L'empire romain de l'avènement des Sévères au Concile de Nicée*, Paris 1937, 43.

(5) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 8, 1-3. C'est le fait classique auquel se réfèrent tous les auteurs lorsqu'ils disputent sur la liceité ou non de la castration. Il paraît qu'Origène ait regretté cet acte irréfléchi de sa jeunesse, voir *In Matth. comm.* XV, 3. Sur l'attitude de l'Église à cet égard, voir H. LECLERCQ, *Castration*, dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, tome II/2, col. 2369-2372.

Ensuite il partagea son programme d'enseignement avec son élève Héraclas, à qui il confia les matières préparatoires ou propédeutiques et se réserva la formation des élèves plus avancés à la philosophie, la théologie et surtout à la Sainte Écriture. Cet emploi du temps si chargé ne l'empêcha pas de suivre les cours du célèbre fondateur du néo-platonisme, Ammonius Sacca. L'influence de celui-ci transparait dans la cosmologie et la psychologie d'Origène ainsi que dans sa méthode scientifique.

VOYAGES D'ORIGÈNE.

L'activité scientifique d'Origène à Alexandrie fut interrompue par plusieurs voyages.

Vers 212, il se rendit à Rome « désireux de voir la très ancienne Église des Romains » (1). Ce séjour eut lieu sous le pontificat de Zéphyrin (198-217). De cette visite d'Origène à Rome, nous ne connaissons, par saint Jérôme, qu'un seul incident: la présence d'Origène à une homélie prêchée par saint Hippolyte. Pourquoi a-t-il voulu se rendre à Rome? Nous ne connaissons pas les vrais motifs qui pourraient l'avoir poussé à ce voyage, mais une réflexion s'impose d'elle-même: son voyage et son désir de voir Rome ne s'expliqueraient pas si l'Église de Rome n'avait pas été regardée dès lors à Alexandrie même — comme déjà en Occident chez Irénée de Lyon — comme jouissant d'une particulière autorité dans la préséance dans l'amour ou charité (2).

Peu après 215, nous le trouvons en Arabie, où il était allé instruire le gouverneur romain, à la requête de celui-ci.

Il se rendit encore à Antioche, répondant à l'invitation de la mère de l'empereur, Julia Mamea, qui désirait l'entendre.

Lorsque Caracalla pilla Alexandrie, ferma les écoles et persécuta l'*intelligentsia* alexandrine, Origène résolut de partir en Palestine. C'était vers l'an 216. Les évêques de Césarée, de Jérusalem et d'autres cités palestiniennes, profitant de la présence d'un personnage si célèbre, le prièrent de prononcer des sermons et d'expliquer les Saintes Écritures devant leurs fidèles. Ce qu'il fit, bien qu'il ne fût pas prêtre. Son évêque Démétrius d'Alexandrie désapprouva en cela l'épiscopat palestinien. Jamais, objectait-il, on n'avait entendu un laïc parler devant des évêques. Les évêques palestiniens se défendirent tant bien que mal, néanmoins Origène obéit

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 14, 10.

(2) Origène n'est pas le seul Oriental qui ait fait ce voyage à Rome. B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche.* Münster 1950, 228-245.

aux ordres péremptoires de son évêque alexandrin et repartit immédiatement pour Alexandrie.

Quinze ans plus tard, profitant de son passage à Césarée, au cours d'un voyage en Grèce ou Démétrius l'envoyait réfuter des hérétiques, les évêques Alexandre de Jérusalem et Théoctiste de Césarée lui conférèrent l'ordre du presbytérat. Ici encore intervient l'évêque Démétrius. Il allégua cette fois-ci que, d'après la législation canonique, Origène ne pouvait accéder au sacerdoce, à cause de la mutilation qu'il s'était faite. Mais l'attitude de Démétrius envers Origène doit probablement trouver une explication moins juridique. De cela s'était déjà aperçu Eusèbe lui-même, lorsqu'il écrit: « Voyant Origène réussir et devenir un homme connu, illustre, célébré par tout le monde, [il] éprouva des sentiments humains »(1). Toujours est-il que Démétrius convoqua un synode qui exclut Origène de la communion de l'Église d'Alexandrie. Un second synode en 231 lui enleva le droit d'exercer son sacerdoce.

Après la mort de Démétrius en 232, qui par un processus psychologique qui n'est pas inaccoutumé chez les humains, devint son adversaire après en avoir été le bienfaiteur, Origène revint à Alexandrie. Mais son ancien collaborateur au Didascalée Héraclas, qui était devenu évêque à la place de Démétrius, renouvela l'excommunication.

### Origène a Césarée.

Pourchassé dans sa patrie, Origène se retira à Césarée de Palestine et commença ainsi la seconde partie de sa vie. Théoctiste, évêque de Césarée, ne tint pas compte de la censure ecclésiastique de son collègue d'Alexandrie et invita Origène à fonder une nouvelle école de théologie dans sa ville. Origène s'exécuta de bon gré et la dirigea presque vingt ans. Il suivit les mêmes méthodes qu'à Alexandrie. Après une exhortation à l'étude de la philosophie, formant l'introduction, il suivait un cycle préliminaire d'enseignement. Ce cycle comprenait la logique et la dialectique, les sciences naturelles, la géométrie et l'astronomie, et enfin l'éthique et la théologie. Origène faisait lire à ses élèves tous les écrits des anciens philosophes, à l'exception de ceux qui niaient l'existence de Dieu ou de la Providence divine (2).

---

(1) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 8, 4.

(2) Les renseignements sur la méthode scientifique d'Origène à Césarée nous sont fournis principalement par Grégoire le Thaumaturge. Paul Koetschau, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos. Freiburg i. Br. und Leipzig 1894, 1-39.

Souffrances et mort d'Origène.

Son souci de l'orthodoxie de la foi chrétienne le poussa en Arabie, vers 224, où il parvint à corriger les idées théologiques de l'évêque Bérylle, naguère monarchianiste (1).

Pendant la persécution de l'empereur Dèce il eut à subir des supplices « pour la parole du Christ, chaines et tortures, supplices sur le corps, supplices par le fer, supplices dans les profondeurs des prisons...; pendant un très grand nombre de jours, il eut les pieds mis aux ceps jusqu'au quatrième trou et fut menacé du feu » (2).

Origène survécut pourtant à tous ces supplices et fut remis en liberté. Mais épuisé par cette terrible épreuve, il demeura affaibli, sans avoir eu le bonheur de donner sa vie pour le témoignage du Christ. Il mourut peu de temps après, vraisemblablement à Césarée de Palestine. Une autre tradition (3) le fait mourir à Tyr en 253, où l'on montra longtemps son tombeau.

Écrits. Vue d'ensemble.

Pour bien saisir la portée et le sort que les hommes et le temps ont réservé à l'œuvre colossale d'Origène, il ne faut pas oublier le phénomène historique qui passe sous le nom de « controverses origénistes ». Nous y reviendrons plus tard, mais pour l'instant qu'il nous soit permis de remarquer que ces controverses sévirent particulièrement vers l'an 300, 400 et 550. Origène eut d'abord comme adversaire immédiat (dans un autre ordre d'idées mais pour cela pas moins efficace) son évêque, Démétrius. Dans le domaine de la spéculation il eut pour adversaires Méthode de Philippes et Pierre d'Alexandrie, et pour défenseur, Pamphile de Césarée. Le conflit fut purement idéologique entre théologiens et n'entraina pas d'intervention ecclésiastique officielle. Le conflit s'envenima vers 400. Épiphane de Salamine et le patriarche d'Alexandrie, Théophile, attaquèrent les doctrines d'Origène: Épiphane les condamna dans un synode tenu près de Constantinople, et le pape Anastase, dans une lettre pascale. Enfin, l'empereur Justinien Ier fit accepter par un concile tenu à Constantinople, en 543, un document contenant quinze anathèmes sur certaines des doctrines d'Origène. Ce

(1) Selon d'autres auteurs ce voyage semble dater des années 238-244. Sur l'erreur de Bérylle, voir Gustave Bardy, *Paul de Samosate*, 2e éd., Louvain 1929, 231-234.

(2) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 39, 5.

(3) Hieronymus, *De viris illustribus*, 54. Cette tradition a été reprise par Photius, *Bibliotheca*, cod. 118.

document recueillit la signature du pape Vigile (537-555) et de tous les patriarches (1).

Toutes ces controverses et les vicissitudes malheureuses des temps entraînèrent la disparition de la majeure partie de l'œuvre colossale (comme nous venons de dire) d'Origène. Ce qui nous reste ne nous est pas parvenu généralement dans le texte original grec, mais dans des traductions latines et syriaques (2). La liste complète des écrits d'Origène, ajoutée par Eusèbe de Césarée à la biographie composée par Pamphile de Césarée, est perdue également. Si nous devons croire saint Jérôme, qui en aurait fait usage, les traités atteignaient le total de deux mille (3). Épiphane, suivant une autre tradition, estime à six mille les ouvrages composés par Origène. De fait, combien étaient-ils (4) ? Toujours est-il que saint Jérôme nous donne huit cent titres dans une lettre adressée à Paola (5).

Même s'il s'agissait parfois de petits traités, il y en a aussi de volumineux et Origène n'aurait pas eu en tout cas les moyens de publier une œuvre aussi vaste, sans l'appui financier d'amis riches. En effet, nous savons que sa débordante activité scientifique put être réalisée grâce surtout à Ambroise, qu'il avait converti du gnosticisme valentinien, « en lui procurant très largement les secours dont il avait besoin (6). Plus de sept tachygraphes (7), étaient près de lui quand il dictait, se relayant les uns les autres aux temps fixés. Il n'avait pas moins de copistes, ainsi que de jeunes filles exercées à la calligraphie. Ambroise fournissait abondamment ce qui était nécessaire à la subsistance de tous. »

---

(1) F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert.* Münster 1899, et J. Lannoo, *Version syriaque des dix anathèmes contre Origène*, dans *Le Muséon* (1930) 7-16. Pour une vue d'ensemble de la question, voir C. C. Richardson. *The Condemnation of Origen*, dans *Church History* 6 (1937) 50-64.

(2) Giovanni Mercati, *Nuove note di Letteratura biblica e cristiana antica* (Studi e Testi, 95). Città del Vaticano 1941, 8-48, 87-89, 137-150.

(3) Hieronymus, *Adversus Rufinum* 2, 22.

(4) Epiphanius, *Haer*, 64, 63.

(5) Hieronymus, *Epist.*, 33.

(6) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 23, 1-2.

(7) Sur la tachygraphie et son emploi par Origène, voir E. Preuschen, *Die Stenographie im Leben des Origenes*, dans *Archiv für Stenographie* (1905) 6-14, 49-55. Du point de vue social il est intéressant de remarquer l'emploi de demoiselles comme secrétaires et cela par Origène qui avait de tendances assez rigoristes en matière de sexe. Sur le rôle d'Ambroise dans la vie littéraire d'Origène, voir Cadiou, *op. cit.*, 80-86, 373-378.

CRITIQUE TEXTUELLE DE LA BIBLE.

« Inter Orientales principem locum tenet Origenes, celeritate ingenii et laborum constantia admirabilis, cuius ex plurimis scriptis et immenso Hexaplorum opere deinceps fere omnes hauserunt. » C'est avec ces éloges que le pape Léon XIII le 18 novembre 1893 parlait d'Origène, lorsqu'il publia son Encyclique « Providentissimus » pour promouvoir les études bibliques. Davantage, Pie XII dans une lettre adressée aux évêques d'Italie fait cette constatation: « Che la scienza biblica cattolica, dai tempi di Origene... si sia affaticata a stabilire la forma più pura possibile e delle versioni » cela prouve la vénération dans laquelle les exégètes ont toujours eu la Sainte Écriture (1) et l'estime pour l'un de ses meilleurs interprètes.

Et il n'y a guère d'exégète biblique qui n'ait pas tiré bénéfice des travaux d'Origène encore de nos jours. Tandis que Clément d'Alexandrie insiste davantage sur la philosophie grecque comme propédeutique au Christ, Origène insiste davantage sur l'Écriture Sainte. Chez Origène la philosophie est déjà bien avant les Scolastiques du Moyen Age une *ancilla theologiae*. On a beaucoup étudié le platonisme d'Origène (2), sa métaphysique (3), la « pronoia » et la « paideusis » platoniciennes chez Origène (4) voire son aristotélisme (5), ainsi que le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice (6), mais c'est surtout l'exégèse biblique et l'effort conséquent de la critique textuelle qu'il faut rechercher dans l'activité littéraire d'Origène.

De ce chef il mérite le titre de fondateur de la science biblique dans le sens le plus moderne du mot. Ses *Hexaples* ou Bible synoptique en six colonnes représentent la première tentative effectuée pour établir un texte critique de l'Ancien Testament. Des fragments qui nous restent (7) nous pouvons constater avec

(1) *Acta Apostolicae Sedis* 33 (1941) 465-472.

(2) C. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*. 2d éd. Oxford 1913; E. ELORDUY, *Origenes, discípulo de Ammonio*, dans *Las Ciencias* 12 (1949) 897-912.

(3) G. ROSSI, *Saggio sulla metafisica di Origene*. Milano 1929.

(4) H. KOCH, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Leipzig 1932.

(5) GUSTAVE BARDY, *Origène et l'aristotélisme*, dans *Mélanges G. Glotz*. Paris 1932, 75-83.

(6) R. ARNOU, *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin*, dans *Gregorianum* (1932) 124-136.

(7) B. DE MONTFAUCON, *Hexaplorum Origenis quae supersunt*. Parisiis 1713, en 2 volumes; F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. Oxford 1867-1875, en 2 volumes; E. KLOSTERMANN, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*.

étonnement que ce fut une entreprise immense. Origène lui voua sa vie entière. Il disposa en six colonnes parallèles le texte hébreu de l'Ancien Testament en caractères hébraïques, le même texte hébreu en transcription grecque, de manière à fixer la prononciation, la traduction grecque d'Aquila (juif de l'époque d'Hadrien), la traduction grecque de Symmaque (juif contemporain de Septime Sévère), la traduction grecque dite des Septante et, enfin, celle du juif Théodotion (vers 180 après J.-C.). C'étaient là les textes accessibles aux juifs palestiniens (texte hébreu) et aux juifs de la Diaspora, spécialement alexandrine (traductions grecques). Le travail critique d'Origène consistait à marquer dans la cinquième colonne le texte des Septante de certains signes indiquant ses relations avec l'original hébreu. Par exemple, l'*obèle* (÷) représentait les additions au texte original, l'*astérisque* (*) les lacunes du texte, qui devaient être complétées par l'une des autres versions, habituellement celle de Théodotion.

D'après l'historien Eusèbe de Césarée, Origène publia aussi une espèce d'édition économique ne comprenant que les textes grecs, désignée sous le nom de *Tétraples*. Ne connaissant pas les vraies raisons qui l'ont poussée à écrire les *Tétraples*, on peut arguer qu'elles se rapportaient probablement aux livres démunis de correspondant hébraïque (1).

Origène ajouta, dans la partie des *Hexaples* réservée aux Psaumes, trois autres versions, de sorte que les colonnes devinrent neuf, à savoir que les *Hexaples* se transformèrent en *Ennéaples*. De cette œuvre titanique il ne reste que quelques fragments. On peut peut-être expliquer ce fait en pensant qu'un tel exploit n'eut pas de suite ou mieux les *Ennéaples* ne furent jamais recopiées: elles restèrent à la disposition des savants durant des siècles dans la bibliothèque épiscopale de Césarée, et c'est tout. Cet ouvrage fut effectivement consulté à Césarée par un autre bibliste émérite, saint Jérôme, et il nous fait savoir que c'est le seul exemplaire de ce genre qu'il ait jamais vu ailleurs (2). La cinquième colonne, au contraire, qui contenait le texte des Septante, fut reproduite à beaucoup d'exemplaires. Il existe une traduction syriaque presque complète,

---

Leipzig 1894, 5-74; Giovanni MERCATI, *Un palinsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli*. Torino 1896; G. MERCATI, *Note di Letteratura biblica e cristiana* (Studi e Testi, 5). Roma 1901; C. TAYLOR, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection, including a Fragment of the Twenty-second Psalm according to Origen's Hexapla*. Cambrigde 1900, 1-50.

(1) O. PROCKSCH, *Tetraplarische Studien*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 53 (1935) 240-269; 54 (1936) 61-90.

(2) HIERONYMUS, *Commentarioli in Psalmos*, éd. Marin, 5; B. H. STREETER, *Origen and the Caesarean Text*, dans *Journal of Theological Studies* (1935) 178-180.

qui remonte au VIe siècle, mais il ne faut pas pour autant conclure que les *Hexaples* furent la seule partie de l'œuvre d'Origène qui fut recopiée. En effet on a découvert un palimpseste de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, contenant des fragments d'une transcription des *Hexaples* (les Psaumes), mais où manquait la première colonne (1). Dans la Geniza du Caire on a découvert aussi le texte des *Hexaples* pour le Psaume XXII (2). Il faut ajouter encore des extraits conservés dans quelques manuscrits grecs de l'Ancien Testament et chez certains Pères de l'Église (3).

Ouvrages exégétiques.

1. *Le Scholia* (σχόλια σημειώσεις).

D'après saint Jérôme (4), Origène composa des scolies ou commentaires sur l'Exode, le Lévitique, Isaïe, les Psaumes 1-15, l'Ecclésiaste et l'évangile selon saint Jean. Rufin d'Aquilée incorpora plusieurs scolies sur les Nombres dans sa traduction des homélies d'Origène sur ce même livre (5). Plusieurs autres fragments dans les *Chaînes* (6) et dans la *Philocalie* (anthologie d'Origène rassemblée par saint Basile et saint Grégoire de Nazianze) nous sont parvenus, mais aucun en entier.

2. *Les Homélies* (ὁμιλίαι).

Ici le terme *homélie* a le sens de traité, et en l'occurrence traité sur des chapitres ou passages choisis de la Bible. Selon une tradition, Origène tenait ces entretiens tous les mercredis et les vendredis (7),

(1) Giovanni Mercati, *Un palimpsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli*. Torino 1896; du même: *Psalterii Exapli Reliquiae*, page xxxiii, et: *Il problema della colonna II dell'Esaplo*, dans *Biblica* 28 (1947) 1-30, 173-215.

(2) P. E. Kahle, *Die Kairoer Genisa*. Stuttgart 1962, 252-261; Taylor, *op. cit.*, 1-50.

(3) Klostermann, *op. cit.*, 50-74.

(4) Hieronymus, *Epist.* 33.

(5) Rufinus, *Interp. Hom. Origenis in Numeros Prologus.*

(6) J. A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum.* Oxford 1838-1844, 8 volumes; M. Richard, *Une scolie d'Origène indûment attribuée à Denys d'Alexandrie*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1937) 44-46. Sur la question de la prétendue découverte de scolies d'Origène sur l'Apocalypse de saint Jean (C. Diobouniotis und A. Harnack, *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*, Leipzig 1911), voir E. Skard, *Zum Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*, dans *Symbolae Osloenses*, fasc. 15-16 (Oslo 1936) 204-208. Les critiques n'y voient que des notes plus ou moins longues sur des passages difficiles de l'Apocalypse tirés de Clément d'Alexandrie, d'Irénée de Lyon et d'Origène lui-même.

(7) Socrates, *Hist. Eccl.* V, 22.

selon une autre tous les jours (ce qui est peu probable). De cette manière il a pu passer la quasi-totalité des Livres Saints. Malgré cela, seulement une vingtaine de ces homélies nous sont parvenues et elles commentent le prophète Jérémie (1) et une sur la Pythonisse d'Endor ou *I Samuel* XXVIII, 3-25 (2). Nous possédons encore, grâce aux découvertes récentes, des fragments grecs de la section finale de la trente-cinquième homélie sur saint Luc, et ses vingt-cinq sermons sur saint Matthieu. Seize homélies sur la Genèse, treize sur l'Exode, seize sur le Lévitique, vingt-huit sur les Nombres, vingt-cinq sur Josué, neuf sur les Juges et neuf sur les Psaumes, nous sont parvenues dans une traduction latine de Rufin d'Aquilée. Deux homélies sur le Cantique des Cantiques, neuf sur Isaïe, quatorze sur Ezéchiel, et trente-neuf sur l'évangile selon saint Luc nous les lisons dans une traduction latine de saint Jérôme. Saint Hilaire de Poitiers, qui vécut en Orient de 356 à 360, nous a conservé en latin des fragments de la vingt-cinquième homélie sur Job. Un auteur inconnu nous a laissé en latin aussi une autre homélie d'Origène sur *I Samuel* 1-2. Il existe aussi des morceaux de *Jérémie*, *Samuel*, 1-2, *Rois* 1-2, *I Corinthiens* et de l'*Epître aux Hébreux*.

Le travail d'identification critique des fragments épars ici et là dans les *Catenae* grecques et latines reste encore immense. Sur les quelques 574 homélies, 20 seulement ont survécu dans l'original grec et, pour 388, nous ne possédons même pas une traduction latine.

Ce genre de littérature exégétique est d'une valeur incalculable, car il nous montre Origène sous un aspect nouveau. Par ces ὁμιλίαι, ces traités ou entretiens bibliques avec ses auditeurs Origène offre une nourriture spirituelle pour l'édification des fidèles: toutefois nous sommes bien loin de la confusion que cela pourrait engendrer si nous l'appellions un « prédicateur populaire » (3). Ces entretiens appartiennent à l'histoire de la spiritualité biblique. Ils ne manquent pas d'un certain charme qui leur vient du manque de rhétorique et d'apparat critique. Nous avons parfois l'impression d'assister à ces entretiens, où le ton de la conversation directe prédomine, où le langage parlé est trahi par le texte fourni par les tachygraphes ou sténographes.

---

(1) A. Meuner, *Hieronymus' vertaalwijze in Origenes' Jeremiashomelieën*. Louvain 1943.

(2) E. Klostermann, *Origenes, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor* (Kleine Texte 83). Bonn 1912.

(3) G. Bardy, *Un prédicateur populaire au IIIe siècle*, dans *Revue pratique d'apologétique* 45 (1927) 513-526, 679-698.

Deux homélies d'Origène *Sur Pâques* ont été retrouvées à Toura en Égypte en 1941. Le texte est mutilé. Dans la première homélie il rejette l'étymologie populaire, qui faisait dériver le mot *Pascha* du mot grec πάσχειν, *souffrir* (Irénée, Tertullien et Hippolyte). D'après Origène, l'étymologie correcte vient de l'hébreu פסח, correspondant au grec διάβασις, *passage*. Pâques est donc le passage des Chrétiens des ténèbres à la lumière (1).

3. *Les Commentaires* (τόμοι).

Ici nous avons affaire à un genre d'exégèse qui est *toto coelo* différent de celui des Homélies. Dans ses Commentaires Origène s'applique à nous donner une exégèse scientifique, mêlée de notes philosophiques, de remarques textuelles et historiques et de réflexions théologiques. Malgré cela, il s'intéresse davantage au sens mystique, qu'il découvre à travers la méthode allégorique (2).

Aucun de ces *Commentaires* n'a survécu en entier.

a) *Commentaire de saint Matthieu.* Il le composa en 224 à Césarée. Seulement huit livres sur les vingt-cinq originaux nous sont parvenus. Ce sont exactement les livres 10-17, qui traitent de *Matthieu* XIII, 36 à XXII, 33. Une traduction latine anonyme (3) nous conserve le commentaire de *Matth.* XVI, 13 à XXVII, 65.

b) *Commentaire de l'évangile de saint Jean.* Dédié à son ami Ambroise, il paraît qu'il comprenait au moins vingt-deux livres. Les quatre premiers furent probablement rédigés à Alexandrie, entre 226 et 229, le cinquième peut-être lors de son voyage en Orient, en 230-231. Le sixième, interrompu par son exil l'année suivante, il put l'achever à Césarée (4).

c) *Commentaire de l'Epître aux Romains.* En quinze livres, dont il ne reste que des fragments de l'original grec, conservés sur un papyrus, dans la *Philocalie*, chez saint Basile (5), dans les *Catenae*

(1) Pierre NAUTIN, *Homélies pascales. II: Trois homélies dans la tradition d'Origène.* Étude, édition et traduction (Sources Chrétiennes, 36). Paris 1953.

(2) E. KLOSTERMANN, *Formen der exegetischen Arbeiten des Origenes*, dans *Theologische Literaturzeitung* 72 (1947) 203-208; Jean DANIÉLOU, *Les divers sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948) 119-126.

(3) *Commentariorum in Matthaeum series.*

(4) A. E. BROOKE, *The Commentary of Origen on St. John's Gospel.* The Text revised with a critical introduction. Cambridge 1896, 2 volumes.

(5) J. SCHERER, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III, 5 — V, 7 d'après les extraits du Papyrus nº 88748 du Musée du Caire et les Fragments de la Philocalie et du Vaticanus gr. 762.* Le Caire 1955.

gecques (1) et dans un manuscrit de la Bible au Mont Athos (2). Rufin d'Aquilée nous a laissé de ce commentaire une traduction latine assez libre (3) en dix livres. Le texte grec de l'Épitre dont se servait Origène a été remplacé par une version latine (4). Ce commentaire date, parait-il, d'avant 244.

d) *Commentaire du Cantique des Cantiques.* C'est tout ce qui reste des nombreuses études d'Origène sur l'Ancien Testament, et encore seulement une partie (les livres 1-4) et par surcroît dans une traduction latine de Rufin d'Aquilée, datant de 410. Il semble que les cinq premiers livres aient été composés à Athènes vers 240. Les autres cinq livres furent achevés à Césarée peu après (5). Saint Jérôme, qui traduisit en latin deux homélies sur le Cantique des Cantiques, considère ce commentaire comme l'œuvre la plus importante d'Origène: « *Origenes cum in caeteris libris omnes vicerit, in Cantico canticorum ipse se vicit.* »

Ce Cantique des Cantiques a fait couler beaucoup d'encre parmi les exégètes anciens et modernes, mais une chose paraît ne pas faire doute, son sens purement allégorique. Dans un contexte chrétien, Origène voit dans Salomon (l'Époux) la figure du Christ et dans l'Épouse, la figure de l'Église. Ainsi dans la traduction latine de saint Jérôme. Dans la traduction latine de Rufin d'Aquilée ce sont toutes les âmes individuelles des chrétiens qui sont l'Épouse du Christ. Théologiquement on peut trouver un raccord, mais du point de vue fidélité à la pensée d'Origène, *quid est veritas?*

4. *Commentaires perdus.*

Jusqu'ici nous avons parlé d'ouvrages d'Origène qui sont perdus mais dont une partie, d'une manière ou d'une autre nous a été conservée. Maintenant nous devons faire allusion aux ouvrages

---

(1) A. Ramsbotham, *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans*, dans *Journal of Theological Studies* 13 (1912) 209-224, 357-368; 14 (1913) 10-22; K. Staab, *Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief*, dans *Biblische Zeitschrift* 18 (Paderborn 1928) 72-83; quinze fragments inconnus auparavant dans *Cod. Vindob. gr.* 166.

(2) O. Bauernfeind, *Der Römerbrieftext des Origenes nach dem Codex 184 B 64 des Athosklosters Laura, untersucht und herausgegeben* (Texte und Untersuchungen 44, 3). Leipzig 1923.

(3) F. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia.* Washington 1945, 192-194.

(4) G. Bardy, *Le texte de l'épître aux Romains dans le commentaire d'Origène-Rufin*, dans *Revue Biblique* (1920) 229-241.

(5) Eusèbe, *Hist. Eccl.* VI, 32, 2: « Étant allé alors à Athènes, il y achève les livres sur Ezéchiel et y commence ceux sur le Cantique des Cantiques qu'il y poursuit jusqu'au cinquième livre. Puis, étant revenu à Césarée, il les mène jusqu'à leur terme, c'est-à-dire jusqu'au dixième livre. »

d'Origène dont il ne subsiste pratiquement rien. Nous savons qu'il composa encore treize livres sur la Genèse, trente sur Isaïe, cinq sur les Lamentations (1), vingt et un sur Ezéchiel, au moins vingt-six sur les Petits Prophètes (2), quinze sur Luc, cinq sur les Galates, trois sur les Éphésiens et d'autres encore sur les Philippiens, les Colossiens, les Thessaloniciens, les Hébreux, Tite et Philémon. De toute cette production incroyable il ne subsiste que de rares fragments dans les *Catenae*, les manuscrits de la Bible et les citations dans les écrits des auteurs ecclésiastiques postérieurs. Sur 291 Commentaires, 275 sont perdus en grec et bien peu nous a été conservé au hasard des traductions latines. Des fragments grecs d'un commentaire sur le livre des Rois a été retrouvé à Toura, en Égypte, en 1941.

Les écrits apologétiques.

*Contre Celse* (Κατὰ Κέλσου).

Qui était Celse? Un philosophe néoplatonicien qui vivait à Rome sous les Antonins au IIe siècle. Il avait écrit une diatribe violente contre le Christianisme intitulée Ἀληθὴς λόγος. Cette contre-attaque de la part d'Origène doit avoir eu lieu lorsque celui-ci se trouvait à Césarée sous Philippe l'Arabe (3). L'ouvrage de Celse a malheureusement disparu, mais il est possible de le reconstruire en partie à travers les extraits et les citations qu'en donne Origène dans son *Contre Celse*. Il nous apparait très clairement que Celse n'était pas un vulgaire calomniateur mais, si la comparaison est valable ayant regard aux circonstances, il est un Roger Peyrefitte (4). Très bien renseigné sur son sujet, dont il connait et la force et les faiblesses, il n'ignore pas la Bible et nombre d'auteurs chrétiens. Bien que païen, Celse sait distinguer honnêtement et scientifiquement en quoi les Gnostiques diffèrent de l'Église. C'est un adversaire subtil et plein de ressources qui lance une attaque massive contre les croyances juives et chrétiennes. L'idée d'un Messie lui est incompréhensible et en philosophe néoplatonicien, il proclame la supériorité de la religion et de la philosophie grecques. Il rejette le récit évangélique de la Résurrection. La morale et la doctrine chrétiennes du Logos trouvent une meilleure compréhension auprès de lui. Il n'a pas de difficulté à admettre une coexistence

(1) Eusèbe de Césarée [*Hist. Eccl.* VI, 24, 2] les avaient connus.

(2) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 32, 2.

(3) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 36, 2.

(4) Que l'on pense à l'étonnante documentation (très exacte d'ailleurs) des livres: « Les clefs de saint Pierre », et « Les Chevaliers de Malte ».

si les Chrétiens consentent à sortir de leur isolement politique et religieux et se soumettent à la religion commune de Rome. Il voit dans le Christianisme un élément de désintégration de la cohésion de l'Empire (1), et il exhorte les Chrétiens à « collaborer avec l'empereur et travailler avec lui, et, s'il le demande, combattre sous ses ordres et porter les armes pour lui, à prendre des charges dans le gouvernement du pays, si on le leur demande, pour protéger les lois et secourir la religion » de l'État romain (2).

L'écrit de Celse passa inaperçu dans le monde chrétien contemporain et postérieur. Origène lui-même l'ignorait et si son ami Ambroise ne l'avait pas incité à préparer une réplique, il ne l'aurait jamais fait, d'autant plus qu'Origène doutait fort de l'utilité d'une telle initiative.

> « Je ne sais, mon pieux Ambroise, pourquoi tu désires que j'écrive une réplique aux accusations mensongères de Celse contre les chrétiens et à ses attaques contre la foi des Églises, dans son traité. Les faits eux-mêmes ne fournissent-ils pas une réfutation évidente, et la doctrine, une réponse supérieure à n'importe quel écrit? » (3).

La sérénité de la réplique et sa dignité de ton sont un signe de l'expérience et de l'assurance d'Origène, qui en ce temps-là dépassait la soixantaine (4). Évidemment les interlocuteurs parlaient deux langages différents: Celse parlait la sagesse grecque païenne, Origène celle mystique et théologique du Christianisme. Ce traité origénien reste néanmoins une source importante pour l'histoire de la religion, des conflits de la civilisation antique et du christianisme primitif (5).

## Un Celse des temps modernes : Edward Gibbon.

Celse combattit le Christianisme au nom de la culture supérieure gréco-romaine. Les mêmes raisonnements ont été repris et développés, comme si de rien n'était, par un historien moderne.

---

(1) Cette thèse sera reprise et documentée par Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*. New York (réimpression).

(2) Origenes, *Contra Celsum*, 8, 73-75.

(3) Origenes, *op. cit.*, Praef. I.

(4) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 36, 1.

(5) L. Rougier, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*. Paris 1925; et tout récemment C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Berlin 1955; ainsi que Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*. Gütersloh 1966.

Nous donnons un spécimen de ses idées pour montrer comment certains préjugés sont durs à déraciner.

> « As the happiness of a *future* life is the great object of religion, we may hear without surprise or scandal that the introduction, or at least the abuse of Christianity, had some influence on the decline and fall of the Roman Empire. The clergy successfully preached the doctrines of patience and pusillanimity; the active virtues of society were discouraged; and the last remains of military spirit were buried in the cloister: a large portion of public and private wealth was consecrated to the specious demands of charity and devotion; and the soldiers' pay was lavished on the useless multitudes of both sexes who could only plead the merits of abstinence and chastity. Faith, zeal, curiosity, and more earthly passions of malice and ambition, kindled the flame of theological discord; the church, and even the state, were distracted by religious fictions, whose conflicts were sometimes bloody and always implacable; the attention of the [Christian] emperors was diverted from camps to synods; the Roman world was oppressed by a new species of tyranny; and the persecuted sects became the secret ennemies of their country. Yet party-spirit, however pernicious or absurd, is a principle of union as well as of dissension. The bishops, from eighteen hundred pulpits, inculcated the duty of passive obedience to a lawful and orthodox sovereign; their frequent assemblies and perpetual correspondence maintened the communion of distant churches; and the benevolent temper of the Gospel was strengthened, though confirmed, by the spiritual alliance of the catholics. The sacred indolence of the monks was devoutly embraced by a servile and effeminate age; but if superstition had not afforded a decent retreat, the same vices would have tempted the unworthy Romans to desert, from, baser motives, the standard of the republic... If the decline of the Roman empire was hastened by the conversion of Constantine, his victorious religion broke the violence of the fall, and mollified the ferocious temper of the conquerors » (1).

A ces idées et à cette manière d'écrire l'histoire on a déjà répondu depuis longtemps. Mais ces idées et cette manière d'écrire l'histoire n'ont pas pour cela disparu.

(1) Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Volume II: 395 A.D.-1185 A.D. New York, p. 439.

Les écrits dogmatiques.

*De Principiis* (Περὶ ἀρχῶν).

Lorsqu'on pense à l'activité spéculative d'Origène, notre pensée se dirige spontanément vers cette œuvre, le premier système théologique chrétien ainsi que le plus ancien manuel dogmatique. Ce traité apparait un phénomène culturel à part et unique dans l'histoire des idées de l'Église ancienne.

Cet ouvrage aussi a subi le sort des écrits d'Origène: du texte grec original nous ne possédons que quelques fragments dans la *Philocalie* et dans deux édits de l'empereur Justinien I[er]. Des traductions latines, l'une est intégrale mais expurgée par Rufin d'Aquilée, l'autre partielle par saint Jérôme, qui a subi le même sort que l'original.

Le *De Principiis* comprend quatre livres, dont le contenu peut être ainsi regroupé: Dieu, le Monde, la Liberté, la Révélation: Son titre de « fondements » [en allemand: die Grundlehren] ou de « principes » en dit assez sur la perspective générale dans laquelle avait voulu se placer Origène.

La source de toute vérité religieuse est l'enseignement du Christ et la prédication des Apôtres et l'enseignement ecclésiastique ou Tradition. La règle de foi contient l'essentiel de l'enseignement apostolique. Les deux éléments de toute théologie sont la tradition et le progrès ou en d'autres termes: théologie positive et théologie spéculative. Voici ses principes méthodologiques:

> « ... si l'on désire former de tout cela un corps suivi de doctrines, on pourra de la sorte scruter chaque point particulier à l'aide d'affirmations claires et incontestables pour voir ce qu'il y a de vrai, puis réunir en un tout ces analogies et ces affirmations, qu'elles soient fournies directement par la Sainte Écriture, ou déduite comme conséquences par voie de raisonnement » (1).

Les thèmes abordés par Origène et surtout la manière dont il les a abordés ont suscité dans la pensée chrétienne, une réaction qui lui a permis de mieux prendre conscience de ses propres implications, de ses propres exigences et des engagements qu'il fallait désormais accepter (2). Ici ce n'est

---

(1) Origenes, *De Principiis*, Praef. 10.

(2) La métaphysique de la Chute et du Retour dans le *De Principiis* est exposée et examinée par Claude Tresmontant, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie chrétienne. Problèmes de la Création et de l'Anthropologie des origines à saint Augustin.* Paris 1961, 395-457.

pas le moment d'entrer dans une telle question, mais il n'est pas étonnant qu'une œuvre de pionnier comporte des incertitudes voire des défauts réels, tant dans la forme que dans le fond. Même si on peut reprocher à Origène l'influence prédominante du néoplatonisme, toutefois une chose reste certaine: ses spéculations sont basées sur des passages de la Bible interprétée allégoriquement. Et cela atteste son désir, dans ses théories mêmes, de ne pas s'éloigner de la vérité biblique et de l'enseignement ecclésiastique. Le *De Principiis* a marqué une grande date dans l'histoire du développement et de l'engagement de la pensée chrétienne. La critique de la métaphysique origéniste (1), les luttes anti-origénistes, et les apologies passionnées et passionnantes de ses adeptes ont créé une époque. Toujours est-il que de nos jours nous pouvons constater qu'Origène a permis à la métaphysique chrétienne de faire l'essai d'une synthèse entre le Christianisme et le Néo-platonisme alexandrin. Cette synthèse n'est pas cohérente (et elle ne pouvait pas l'être en raison de son caractère pionnier); elle éclate constamment en ses propres contradictions. La critique que feront les Pères de l'origénisme sera extrêmement fructueuse pour la métaphysique chrétienne. C'est au nom des principes métaphysiques inscrits dans la Bible hébraïque et dans le Nouveau Testament que cette critique sera faite. Les critiques des Pères auront donc le même point de départ que les principes ou fondements établis par Origène.

La discussion avec Héraclide.

Le titre exact de ce papyrus trouvé à Toura, près du Caire, en 1941, et qui rapporte une discussion ou un entretien entre Origène et Héraclide est: Ὠριγένους διάλεκτοι πρὸς Ἡρακλείδαν καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπισκόπους (2). Des très nombreux entretiens qu'Origène a eus pendant sa carrière scientifique, celui-ci est le seul qui nous soit parvenu. En effet nous savons qu'il avait déjà eu et à maintes reprises des entretiens ou conversations théologiques à bâtons rompus: dès 215 avec le gouverneur de la *Provincia Arabiae*; plus tard avec la mère de l'empereur Alexandre-Sévère, Julia Mammaea; vers 229 avec le valentinien Candidus; plus tard, avec Bassus; puis

(1) Tresmontant, *op. cit.*, 458-518; H. Jonas, *Origenes' Peri archôn, ein System patristischer Gnosis*, dans *Theologische Zeitschrift* 4 (Basel 1948) 101-119; J. F. Bonnefoy, *Origène théoricien de la méthode théologique*, dans *Mélanges F. Cavallera*. Toulouse 1948, 87-145.

(2) Jean Scherer, *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme* (Publications de la Société Fouad Ier de Papyrologie. Textes et Documents IX). Le Caire 1949.

au Synode de Bostra, avec l'évêque Bérylle (1); à quoi il faut ajouter des entretiens avec des Rabbins juifs (2), et d'autres, sans doute, qui se perdent pour nous dans un obscur anonymat (3). Nous savons que plusieurs de ces entretiens avaient été consignés par écrit (4). Il paraît qu'on ait ici une copie tirée de l'original conservé dans le temps auprès de la Bibliothèque épiscopale de Césarée (5).

L'*Entretien ou Discussion avec Héraclide* n'est pas comme l'entretien avec Candidus la relation d'une discussion en tête à tête avec un hérétique, en l'occurrence un gnostique valentinien. Il se réfère à une pratique connue de la vie ecclésiastique du III^e siècle. Ici les tachygraphes n'ont pas noté la discussion préliminaire. Ce διάλεκτος ou entretien n'est donc pas le procès-verbal de la conférence épiscopale, mais seulement de ce qui en fut l'acte principal.

Assurément cette conférence est surtout épiscopale. D'après le titre de l'*Entretien*, c'est entre évêques que se déroula la discussion. Parmi les évêques qui y prirent part plusieurs sont nommés: Héraclide, d'abord, dont la foi suspecte a provoqué la convocation de ce synode; Démétrius (qui très vraisemblablement n'a rien à faire avec son homonyme d'Alexandrie et dont Origène eut si peu à se

---

(1) G. KRETSCHMAR, *Origenes und die Araber*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 50 (1953) 258-279.

(2) H. CHADWICK, *Origen, Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes.* London 1953, 43.

(3) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 36, 1: « Origène, dit-on, âgé de plus de soixante ans et s'étant acquis, par ses longs travaux antérieurs, une très grande maîtrise, permit que l'on notât en sténographie ses entretiens (διαλέξεις) prononcés par lui en public, chose que jusqu'alors il avait interdite. » Sur le sens historique à donner au mot διαλέξεις employé ici, voir Jean SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide.* Introduction, texte, traduction et notes (Sources Chrétiennes 67). Paris 1960, 13-14 note 3.

(4) C'est le cas, par exemple, pour les entretiens avec Candidus, comme il appert de l'*Epistula Origenis... ad quosdam amicos Alexandrinos*, dans P. G. XVII, 625 B. Pour les entretiens avec Bérylle, EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 33, 3. D'ailleurs saint Jérôme en avait pris connaissance, et où avait-il pu les lire, sinon dans la bibliothèque de Césarée? Voici ce qu'il écrit: « Exstat dialogus Origenis et Berylli in quo haereseos coarguitur... » HIERONYMUS, *De viris inlustribus*, 60. Du même, *Epist.* XXXIII, 4: « ... dialogum adversus Candidum Valentinianum. » Cette lettre, qui est adressée à Paula, mentionne également ce qui suit: « Et alios de resurrectione dialogos II », mais il s'agit là d'autre chose et non pas d'entretiens.

(5) Il y a de sûrs indices paléographiques pour le prouver. Par exemple, les « blancs » de ponctuation et les « doubles leçons ». Jean SCHERER, *Extraits des livres I et II du « Contre Celse » d'Origène d'après le papyrus n° 88747 du Musée du Caire.* Le Caire 1956, 11-12, 36 et 52. Il y a aussi les propriétés du style et du langage d'Origène.

louer), et Philippe qui n'assistera qu'à la dernière minute ou à la dernière partie de la discussion. Il n'est pas sûr que Maxime et Denys, qui jouent un rôle relativement important, soient eux-mêmes des évêques.

Les débats eurent lieu en présence des fidèles, selon les habitudes du temps, car encore au III<sup>e</sup> siècle, les fidèles restaient étroitement associés à la vie de l'Église. Sans doute les fidèles avaient eu une part de responsabilité dans les protestations et les pétitions qui avaient été rédigées. Encore de nos jours, dans l'Église en Orient les fidèles jouent un rôle qui, en Occident, est laissé au Clergé en exclusivité.

Sur le lieu et la date de la conférence épiscopale, il est impossible, dans l'état actuel de nos ignorances, de proposer autre chose que des hypothèses. La discussion aurait donc eu lieu dans l'église même d'Héraclide, devant ses fidèles, en Arabie. On sait d'ailleurs que les Églises de la Province d'Arabie, qui étaient en relation avec Origène depuis 215 au moins, lui étaient constamment restées fidèles, même contre vents et marées. Cette discussion serait un nouveau témoignage du crédit d'Origène auprès de ces Communautés chrétiennes arabes, qui auraient ainsi fait appel à son arbitrage quatre fois au moins. C'est même dans cette seule province qu'il apparait dans ce rôle prestigieux d'arbitre de la foi. La date probable est à fixer entre les années 245 et 248 (1).

*Sur la Résurrection* (Περὶ ἀναστάσεως).

« Nous devons d'abord traiter de la résurrection, afin de connaître ce qui doit aller soit au châtiment, soit au repos ou au bonheur, écrit Origène (2). Nous avons discuté plus longuement cette question dans les autres traités que nous avons composés sur la résurrection, et nous avons indiqué nos opinions sur ce sujet. » Effectivement, Eusèbe de Césarée mentionne deux volumes *Sur la Résurrection* (3).

Cet essai, dont il ne nous reste que des fragments chez Pamphile (4), Méthode de Philippe (5) et saint Jérôme (6) [ce dernier

---

(1) J. Fischer, *Neues von Origenes. Ueber die wiederentdeckte Disputation mit Herakleides und seinen Mitbischöfen* dans *Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952) 258-260.

(2) Origenes, *De Principiis*, II, 10, 1.

(3) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 24, 2.

(4) Pamphilus, *Apologia pro Origene*, 7.

(5) Methodius, *De resurrectione*.

(6) *Contra Joh. Hier.*, 25-26.

parle aussi d'un quatrième livre d'Origène sur la Résurrection], dut être composé à Alexandrie avant 230. Nous apprenons par Méthode de Philippe que dans ce traité Origène refusait l'idée d'une identité matérielle entre le corps ressuscité et le corps humain et ses parties (1).

*Stromates* (Στρωματεῖς).

Le terme nous est déjà connu. Origène, comme déjà Clément d'Alexandrie, composa des *mélanges* ou *tapisseries* (c'est la signification du mot *stromates*, comme nous le savons déjà). Cet ouvrage est également disparu sauf de courts fragments. Saint Jérôme dit qu'Origène dans cette étude s'efforçait de comparer la doctrine chrétienne à l'enseignement des anciens philosophes comme Platon, Aristote, Numénius et Cornutus (2). Eusèbe de Césarée écrit à leur sujet: « Quant aux livres intitulés *Stromates*, qui sont au nombre de dix, il les a aussi composés dans la même ville [Alexandrie], sous le règne d'Alexandre, comme le montrent des ἐπισημειώσεις (3) en tête des tomes » (4).

ÉCRITS D'ORDRE PRATIQUE.

*Sur la Prière* (Περὶ εὐχῆς).

Ce traité, composé vers 233-234 sur la demande de ses amis Ambroise et Tatiana, comprend deux parties. La première (chapitres 3-17) parle de la prière en général et la seconde (chapitres 18-30) s'arrête particulièrement sur le *Notre Père*. Un appendice (chap. 31-33) explique l'attitude du corps et de l'âme, les gestes, le lieu et l'orientation, et traite enfin des différentes sortes de la prière. On peut appliquer ici l'axiome de saint Augustin: *lex orandi, lex credendi*. En effet ce traité révèle la profondeur et la ferveur de même que des vues fondamentales pour l'analyse de son système théologique (5). Il est aussi la plus ancienne étude exégétique scientifique que nous possédions sur la prière chrétienne (6).

---

(1) Pour la doctrine origénienne sur la résurrection, voir H. CHADWICK, *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body*, dans *Harvard Theological Review* 41 (1948) 83-102.

(2) HIERONYMUS, *Epist.* 70, 4.

(3) Il s'agit d'inscriptions donnant le titre, le nom de l'auteur, le numéro du livre dans la bibliothèque, et autres indications utiles pour permettre d'identifier rapidement le *volumen*. On traduit le terme par: *notes autographes*. CADIOU, *op. cit.*, 248-252.

(4) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 33, 3.

(5) Ludovico CIGANOTTO, *Della Preghiera. Saggio di ascetica origeniana ricavato dal libro: « De Oratione »*, dans *Bessarione* II, 9 (1905) 2, 193-204, 299-307; II, 10 (1906) 1, 137-150; III, 1 (1906) 2, 52-70; III, 2 (1907) 1, 46-62.

(6) G. WALTHER, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunserexegese*

*Exhortation au martyre* (Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός).

Ce traité est mentionné par Pamphile (1), par Eusèbe de Césarée (2) et par saint Jérôme (3). Il fut composé au début de la persécution de Maximin le Thrace en 235, à Césarée de Palestine. Origène l'avait adressé au diacre Ambroise et au presbytre Proctetus de la ville de Césarée, mais il avait en vue d'autres milieux. En effet, Origène remarque avec désappointement la tiédeur des chrétiens. Certains jugeaient indifférent qu'un chrétien sacrifie aux idoles ou invoque la divinité autrement que sous son vrai Nom. D'autres ne voyaient aucun crime à consentir au sacrifice que demandaient les autorités romaines, estimant que c'était assez de « croire dans leur cœur ».

Ce traité est le meilleur commentaire de la conduite personnelle d'Origène, dans sa jeunesse comme dans sa vieillesse, puisqu'il mourut effectivement à la suite des tortures qu'il avait subies pour le Nom du Christ. Nous avons ici un document historique d'une grande importance pour l'histoire de la persécution de Maximin le Thrace.

*La correspondance.*

A la fin de sa liste, Jérôme cite quatre collections différentes de lettres d'Origène, conservées de son temps à Césarée (4). L'une de ces collections comptait neuf volumes. Sans doute est-ce celle-ci qu'Eusèbe édita et qui comprenait plus d'une centaine de lettres. De toute cette correspondance, seulement deux lettres nous sont parvenues en entier (5). Une est conservée dans la *Philocalie*, au chapitre treizième, et elle est adressée à son ancien élève, Grégoire le Thaumaturge (6). Elle fut écrite entre 238 et 243, tandis qu'Origène se trouvait à Nicomédie. Il insiste particulièrement sur la nécessité de l'étude persévérante de la Bible, quant aux sciences profanes il suffit d'en tirer « ce qui peut servir d'études générales

---

(Texte und Untersuchungen... 40, 3). Leipzig 1914, 4-22, et W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Tübingen 1931, 197-215.

(1) Pamphilus, *Apologia pro Origene*, 8.

(2) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 28.

(3) Hieronymus, *De viris inlustribus*, 56.

(4) Sur les renseignements fournis par Jérôme, voir Pierre Nautin, *Lettres et Ecrivains chrétiens des II^e et III^e siècles* (Patristica II). Paris 1961, 233-240.

(5) Sur les renseignements fournis par Eusèbe de Césarée, voir Nautin, *op. cit.*, 240-244.

(6) P. Koetschau, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*. Freiburg i. Br. 1894, 40-44.

ou préliminaires au christianisme ». Le chrétien doit piller les trésors de la pensée grecque et les mettre au service du vrai Dieu. La deuxième lettre conservée dans son entier est adressée à Jules l'Africain (1). Elle répond à une lettre qu'Origène avait reçue de celui-ci et qui a été conservée également. Origène y défend la canonicité de l'histoire de Suzanne dans le livre de Daniel, ainsi que l'histoire du Ba'al et du Dragon, les prières d'Azarias et l'hymne des trois enfants dans la fournaise ardente. Il rédigea cette lettre vers 240, dans la maison de son ami Ambroise, à Nicomédie.

Nous savons qu'il écrivit une lettre à l'empereur Philippe l'Arabe et une autre à son épouse Sévéra, d'autres au pape de Rome, Fabien (236-250).

## Quelques aspects de la théologie d'Origène.

Clément d'Alexandrie appuyait sa construction théologique sur la doctrine du Logos, dans lequel il voyait la source de toute connaissance. De par sa formation intellectuelle, Clément ne pouvait pas s'exprimer d'une autre manière. Et dans sa conception il y a une âme de vérité dynamique. Origène appuie sa construction théologique sur la doctrine de Dieu, ce qui revient à peu près à ce qu'affirmait Clément, avec la seule différence que le Logos de Clément est très philosophique et extrêmement dialectisé, tandis que le Dieu d'Origène est très biblique. Même lorsqu'il emploie le terme Logos, c'est toujours le Christ historique incarné qui est sous-entendu. Dieu le Père, en tant qu'être absolu, est incompréhensible. Il devient compréhensible par l'intermédiaire du Logos, à savoir du Christ, la *figura expressa substantiae et subsistentiae Dei* (2).

1. *Unité de Dieu.* Dieu seul est inengendré (ἀγέννητος) et libre de toute matière:

> Dieu donc ne doit pas être considéré comme étant un corps ou existant dans un corps, mais comme une nature spirituelle incomposée (*simplex intellectualis natura*). Il ne supporte en lui aucune sorte de complexité. Il est donc impossible de supposer qu'il s'y trouve du plus ou du moins: mais il constitue en toutes parts une μονάς et, pour ainsi dire, une ἑνάς. Il est aussi l'esprit

(1) W. Reichardt, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes* (Texte und Untersuchungen..., 34, 3). Leipzig 1909.

(2) Origenes, *De principiis*, I, 2, 8; voir aussi *Contra Celsum* VII, 17; F.-H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*. Berlin 1966.

et la source desquels toute nature spirituelle ou esprit tirent leur origine (1).

2. *Les deux Dieux.* Cette position doctrinale est particulièrement développée au cours de sa discussion avec Héraclide et Maxime (2). Les difficultés théologiques dans lesquelles se trouva empêtré Héraclide c'est qu'il ne concevait pas clairement le rapport entre l'unité divine (μοναρχία) et la divinité de Jésus-Christ. Il accordait mal entre elles ces deux données dans son intelligence; l'empêchait de pousser la distinction réelle du Père et du Fils jusqu'à admettre la formule: *il y a deux Dieux*, qui semble ruiner le monothéisme. Sa grande préoccupation demeurait l'unité divine, et il est probable que dans ses convictions intimes, Héraclide fut enclin à rabaisser le Fils.

Origène, au contraire, n'a jamais eu de réticences devant certaines conséquences du dogme et il a toujours enseigné, en effet, qu'il y avait, en un sens, *deux Dieux*, à savoir que le Fils était un Dieu numériquement distinct (3) du Père, et que, faute d'accepter ces formules au premier abord choquantes, on tombait inévitablement dans l'erreur des Patripassiens ou des Adoptianistes, comme on le dit depuis Adolf Harnack.

> Beaucoup de gens pieusement intentionnés se font un scrupule de proclamer deux Dieux, et par suite versent dans des doctrines mensongères et impies: les uns nient la personnalité du Fils distincte de celle du Père, et professent la divinité de celui qui pour eux n'a de Fils que le nom dont ils l'appellent; les autres nient la divinité du Fils, et lui attribuent une personne et une essence d'un caractère différent de celle du Père (4)...

A ce texte d'une importance capitale par sa clarté dans la prise de position théologique, fait pendant l'autre texte:

> Nous ne tombons pas dans l'opinion de ceux qui se sont séparés de l'Église pour verser dans l'illusion de la monarchie, supprimant le Fils en le retirant au Père, et, virtuellement, supprimant en même temps le Père (5); et nous ne tombons pas non

(1) ORIGENES, *De principiis*, I, 1, 6.

(2) Jean SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Introduction, texte, traduction et notes (Sources Chrétiennes 67). Paris 1960, 25-31.

(3) ORIGENES, *In Joh.* X, 37: διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ Υἱὸν τοῦ Πατρός.

(4) ORIGENES, *In Joh.* II, 2. Voir aussi *In Matth.* XVII, 14 et *In Eph.* XVII.

(5) Origène emploie à peu près les mêmes expressions que Tertullien. Ce dernier montre également que si on nie la distinction personnelle du Père

plus dans une autre doctrine impie, celle qui nie la divinité du Christ (1).

L'orthodoxie dans ce problème épineux, selon Origène, est obtenue par un juste équilibre entre l'unité et la dualité, par un habile tempérament dans la manière d'unir et de distinguer le Père et le Fils (2). Origène s'évertue à démontrer comment la dualité n'est pas exclusive de l'unité. Il est évident que son raisonnement n'a pas de prétentions philosophiques ni de valeur dialectique; ici Origène revendique pour tout mérite d'être conforme à l'Écriture. En se réfugiant dans l'Écriture sans se soucier de la valeur dialectique de son raisonnement, Origène sauve toutes les données de la tradition: l'unité divine, l'incarnation, la distinction du Père et du Fils, la divinité du Fils. Les concilie-t-il vraiment? Cela est une autre histoire. Toutefois une chose reste acquise, à savoir qu'en tenant fermement ces positions, évite-t-il de tomber dans les erreurs qui veulent sauvegarder l'unité divine en sacrifiant soit la personnalité, soit la divinité du Christ (3).

---

et du Fils, on supprime à la fois le Père et le Fils. TERTULLIANUS, *Contra Praxeam*. 10: « Ita aut Pater aut Filius est, et neque dies eadem et nox; neque Pater idem et Filius, ut sint ambo unus et utrumque alter; quod vanissimi isti Monarchiani volunt... Hoc erit totum ingenium diaboli, alterum ex altero excludere, dum utrumque in unum sub monarchiae favore concludens, neutrum haberi facit... Dum enim Pater est, Filius non erit. Sic monarchiam tenent qui nec Patrem nec Filium continent. »

(1) SCHERER, *op. cit.*, 61.

(2) ORIGENES, *In Leviticum*, XIII, 4: « ... et ita temperare de Patre et Filio sermonem, conjungere ubi oportet et rursum ubi competit separare. »

(3) Sur la position doctrinale d'Origène sur ce point voir H.-Ch. PUECH, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 31 (1951) 293-329 et spécialement 320-324. Ces points de doctrine une fois fixés, Origène en tire une conclusion pratique relativement au problème de la prière liturgique: c'est la position de saint Augustin avant la lettre: *lex orandi, lex credendi*. La prière, qui découle du dogme, doit refléter cette unité et cette dualité également fondamentales, l'unité dans la distinction des personnes: « ... l'offrande se fait toujours au Dieu tout-puissant par l'intermédiaire de Jésus-Christ, en tant qu'il communique avec le Père par sa divinité; que l'offrande se fasse non pas en deux fois, mais à Dieu par l'intermédiaire de Dieu », SCHERER, *op. cit.*, 63. Ici le mot *offrande* προσφορά indique l'oblation de la Messe, B. CAPELLE, *Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 47 (1952) 163-171, à la page 167: « La προσφορά dont il s'agit ici est certainement l'oblation de la messe: cela résulte de l'évocation finale des ministres (évêque, prêtre, diacre) et des laïques assistant à la Synaxe (συνάγεσθαι). » Cette doctrine de la prière est, pour l'essentiel, conforme à celle du *De oratione* XV, 1. C'est également l'enseignement du *Contra Celsum* VIII, 12.

3. *La Trinité.* Origène est très familier avec le terme *trinité* (τριάς). Il réfute et refuse la négation modaliste de la dictinction entre les trois personnes divines. La *procession* divine est ainsi présentée:

> Si le Fils fait tout ce que fait le Père, du moment qu'il fait tout comme le Père, l'image du Père se trouve formée dans le Fils, qui est né de lui à la manière d'un acte de volonté procédant de son intelligence. La volonté du Père, à mon avis, doit suffire pour produire l'existence de ce qu'il veut faire exister. Car en voulant, il ne fait pas autre chose que de proférer la décision de son vouloir. C'est donc également ainsi que l'existence (*subsistentia*) du Fils est engendrée par lui. Ce point, plus que tout autre, doit être maintenu par ceux qui n'admettent aucun être inengendré, c'est-à-dire qui n'est pas né, à l'exception du seul Dieu le Père...
>
> L'acte de volonté procède de l'intelligence, sans en retrancher une partie, ni en être séparé ou détaché. C'est d'une manière analogue, devons-nous penser, que le Père engendre le Fils, sa propre image. Autrement dit, comme lui-même est invisible par nature, il engendra une image invisible elle aussi. Le Fils est Verbe. Par conséquent, il nous est interdit de penser qu'aucune chose en lui puisse tomber sous les sens. Il est Sagesse, et, dans la sagesse, on ne peut rien supposer de corporel. Il est la vraie Lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde, mais il n'a rien de commun avec la lumière de notre soleil. Notre Sauveur est donc l'image du Dieu Père invisible. Par rapport au Père, il est vérité; par rapport à nous, auxquels il révèle le Père, il est l'image qui nous conduit à la connaissance du Père, que nul ne connait, sinon le Fils et celui à qui le Fils a bien voulu le révéler (1).

Voici les points théologiques que nous pouvons ainsi résumer:

1. Le Fils procède du Père par un acte spirituel et pas par voie de division;

2. Puisque tout est éternel en Dieu, cet acte de génération doit l'être aussi;

3. Le Fils n'a pas eu de commencement, il n'y a pas eu un temps où il n'était pas;

(1) ORIGENES, *De principiis*, I, 2, 6.

4. Le Christ n'est pas Fils de Dieu *per adoptionem spiritus, sed natura filius* (1).

5. La relation du Fils au Père est celle de l'unité de substance.

C'est dans ce contexte qu'Origène forgea le mot qui devait devenir célèbre dans les controverses christologiques et au Concile de Nicée en 325, à savoir le terme ὁμοούσιος (2).

La doctrine du Logos d'Origène, qui se détache de la doctrine du Logos de Clément d'Alexandrie par son caractère foncièrement biblique, représente un progrès remarquable dans le développement de la théologie (3). Cette théologie exercera une très grande influence dans la littérature ecclésiastique et dans les controverses christologiques et trinitaires. En serrant de près les textes nous apercevons une certaine tendance subordinatianiste là où il accentue la divinité du Logos tout en le nommant « second Dieu », δεύτερος θεός (4). En effet seul le Père est αὐτόθεος et ἁπλῶς ἀγαθός, la bonté première, tandis que le Fils n'est que l'image de cette bonté, εἰκὼν ἀγαθότητος (5). Voici quelques textes:

> Du moment que nous proclamons que le monde sensible lui-même est au pouvoir du Créateur de toutes choses, nous affirmons que le Fils n'est pas plus puissant que le Père, mais lui est inférieur (6).

et encore:

> Quant à nous qui croyons le Sauveur disant: *Le Père, qui m'a envoyé, est plus puissant que moi*, et ne permettant pas qu'on lui applique à lui-même le titre de *bon* dans son sens plein, vrai et parfait — il l'attribua au Père en lui rendant grâces, condamnant celui qui glorifierait le Fils de façon excessive — nous disons que le Sauveur et le Saint-Esprit sont au-dessus de toutes les choses créées et cela sans comparaison, d'une supériorité éminente, mais aussi que le Père est autant et même encore

(1) ORIGENES, *De principiis*, I, 2, 4. Gustave BARDY, *La règle de foi d'Origène*, dans *Revue de Science religieuse* 9 (1919) 162-196; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris 1956, 71-142.

(2) J. J. MAYDIEU, *La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Evangile de saint Jean*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 35 (Toulouse 1934) 3-16, 49-70.

(3) A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*. Münster 1938.

(4) ORIGENES, *Contra Celsum* V, 39: *In Joh.* VI, 39, 202.

(5) ORIGENES, *Contra Celsum* V, 39: *De principiis*, I, 2, 13.

(6) ORIGENES, *Contra Celsum* VIII, 15.

plus au-dessus d'eux [= le Fils et l'Esprit-Saint] qu'ils ne le sont eux-mêmes par rapport aux créatures les plus parfaites (1).

Dans l'ordre hiérarchique à l'intérieur de la Trinité, Origène place le Saint-Esprit à un rang encore inférieur à celui du Fils (2).

La sensibilité d'un théologien moderne peut être un peu choquée de cette manière de s'exprimer qui, pourtant, s'appuie sur les textes bibliques et non sur une dialectique. Toutefois, malgré les apparences, philosophie il y a. Ainsi a-t-on pu parler, entre autre, du subordinatianisme ontologique de la doctrine trinitaire d'Origène (3). Origène était nourri d'idées néo-platoniciennes, et on ne peut l'étudier autrement qu'en liaison avec Plotin. Entre le modalisme trinitaire-monarchien de Plotin et la trinitarité chrétienne, il y a un abime (4). Pour pouvoir se rapprocher du néo-platonisme et l'utiliser aux fins dogmatiques chrétiennes des constructions complémentaires sont de toute manière indispensables. Le premier qui tenta de lancer un tel pont au-dessus de l'abime fut Origène. A l'avance, nous pouvons prévoir la valeur exceptionnelle de cette tentative aussi bien que son danger et sa difficulté, ne serait-ce que parce qu'Origène dut traduire le système impersonnaliste du néo-platonisme dans la langue de la théologie chrétienne personnaliste et trinitaire, et cela à une époque où la théologie de l'Église était fort peu expérimentée dans ce genre de problématique. Origène le fait sans recourir à une spéculation dialectique expresse: il substitue simplement à l'Un l'hypostase du Père, à la Raison l'hypostase du Fils, à l'Ame du monde l'hypostase du Saint-Esprit, tout en restant presque inconscient de cette substitution, comme de nos jours un théologien peut être inconsciemment kantien ou cartésien tout en se croyant thomiste. Le néo-platonisme avait façonné une civilisation et une culture dans laquelle on vivait et on pensait. On peut constater cela lorsqu'on veut s'occuper de définir plus correctement les propriétés des hypostases et leurs corrélations. Le Père reçoit les traits de l'Un de Plotin et Il est défini surtout apophatiquement, à savoir Il est inaccessible, indescriptible, invisible, incorporel, immuable. Il n'est pas aisé de décider s'Il est une réalité, ou s'Il est au-dessus de la réalité, ou s'Il est même supérieur à tout le pensable. Il est l'unité, un et singulier, Il est

(1) ORIGENES, *In Joh.* XIII, 25.

(2) ORIGENES, *De principiis*, Praef. 4.

(3) Serge BOULGAKOF, *Le Paraclet*. Traduit du russe par Constantin Andronikof (Les Religions, 5). Paris 1946, 22-29. Nous nous en servons tout en nous réservant nos points de vue.

(4) Les positions de Plotin ont été résumées par BOULGAKOF, *op. cit.*, 22-24.

une μονάς. Il est supérieur à la sagesse, à la vérité, à la lumière, à la vie lesquelles procèdent toutes de lui. Il a en outre une connaissance complète et parfaite de soi-même (c'est pourquoi Origène nie le prédicat de l'illimité, ἄπειρον, en faveur de la capacité d'être défini et connu). Il faut considérer que la notion origéniste de Dieu le Père correspond à celle de *Dieu* ὁ Θεός ou même αὐτὸ-θεός, au *premier Dieu* du néo-platonisme, qui suppose déjà une gradation de la divinité chez le deuxième Dieu (le Fils) et le troisième Dieu (l'Esprit-Saint). Par conséquent, le subordinatianisme néo-platonicien est introduit dans cette définition première. Cela ressort davantage quand Origène définit les relations entre le Père et le Fils. *Intelligenda est ergo virtus Dei* qui constitue le fondement de l'être divin. De cette force totale et incommensurable provient une effusion et, pour ainsi dire, une *vigueur* qui a sa propre hypostase (*in propria subsistentia effectus*). Bien que cette vigueur provienne de la force (*virtus*) elle-même, comme la volonté de la pensée, la volonté même de Dieu devient aussi la force de Dieu. De la sorte, il apparaît une autre *virtus in sua proprietate subsistens*, une certaine vapeur *primae et ingenitae virtutis Dei* (1), qui tire de celle-ci son être. Cette figuration émanative de l'origine de la seconde force divine à partir de la première, bien qu'elle introduise une distinction entre celles-ci au sens d'un subordinatianisme ontologique, affirme suffisamment leur consubstantialité, leur homoousie. Il y a là une conformité extérieure avec l'arianisme, laquelle faisait provenir le Fils du vouloir ou de la volonté du Père, ce que combattit saint Athanase, affirmant au contraire l'origine naturelle du Fils. Il n'y a certes pas de correspondance intime intentionelle entre l'idée d'Origène et celle d'Arius, car Origène affirme la provenance du Fils non pas du *non-être* (en effet selon la doctrine arienne il y eut un temps où le Fils n'existait pas, ἦν ὅτε οὐκ ἦν), mais de Dieu *non per adoptionem spiritus filius, sed natura filius* (2). Par là même, quoique sa formule soit imparfaite, il pose le principe de la théologie homoousienne. En manifestant son opinion, Origène à un moment donné conclut:

> Pouvons-nous supposer que la lumière éternelle soit autre chose que Dieu le Père, dont jamais on ne put dire qu'étant la lumière, sa splendeur lui fit défaut [*Hebr.* I, 3] ? La lumière sans sa splendeur est une supposition contraire à la raison. Mais dans ce cas, il n'y eut jamais un temps où le Fils ne fut pas le Fils [selon l'assertion des Ariens]. Il ne sera cependant

(1) Origenes, *De principiis*, I, 2, 9.
(2) Origenes, *De principiis*, I, 2, 4.

pas, comme nous l'avons dit de la lumière éternelle, sans naissance (nous paraîtrions introduire deux principes de lumière), mais, et il l'est effectivement, la splendeur de la lumière inengendrée, ayant cette lumière même comme principe et comme source, véritablement né de celle-ci. Cependant, il n'y eut pas un temps où il n'existait pas, οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν (1).

La Sagesse aussi, puisqu'elle procède de Dieu, est engendrée de la substance divine elle-même. Sous la figure d'une effusion corporelle, elle est cependant appelée à son tour *une sorte d'effusion saine et pure de la gloire toute-puissante* [Sap. VII, 25]. Ces deux comparaisons montrent clairement la communauté de la substance entre le Père et le Fils. Une effusion, en effet, semble être ὁμοούσιος, c'est-à-dire une substance identique à celle du corps qui l'émet ou la produit (2).

En même temps, Origène rejette un autre élément du subordinatianisme cosmologique, à savoir: l'origine du Fils à partir du Père conditionnée temporellement, car il la rapporte non à la οἰκονομία créatrice, mais à l'être éternel de la Divinité. Voici ses termes:

De même que la lumière ne peut jamais être sans éclat, de même le Fils ne peut être entendu sans le Père, lui qui est appelé l'empreinte de la substance, le Verbe et la Sagesse. Comment donc pourrait-on dire qu'il fut un temps où le Fils n'était pas? Le dire, c'est affirmer qu'il fut un temps où la vérité n'existait pas, où il n'y avait pas de Sagesse, où il n'y avait pas de vie; alors que dans tout cela, l'on considère parfaitement la substance de Dieu le Père. Ces choses ne peuvent lui être enlevées et elles ne peuvent jamais être séparées de sa substance (3).

S'appuyant sur l'idée ontologique fondamentale du néoplatonisme, Origène surmonte radicalement le subordinatianisme cosmologique des types tertullien aussi bien qu'arien: le Fils est co-éternel au Père et il naît toujours de lui (4).

Cependant, Origène ne surmonte cet obstacle que par rapport au monde de créature. Il distingue avec fermeté et d'une manière

(1) Voir aussi Origenes, *De principiis* I, 2, 9; II; IV, 4, 1; *In Rom.* I, 5.

(2) Origenes, *In Hebr.* fr. 24, 359.

(3) Origenes, *De principiis*, IV, 28.

(4) Origenes, *De principiis*, I, 2, 2.

suivie sa condition créée de son principe divin. Mais l'obstacle demeure en ce qui concerne les relations mutuelles des hypostases et l'égalité de leur dignité et de leur divinité. Sur ce point, comme nous l'avons déjà dit, nous trouvons chez Origène un très net subordinatianisme des hypostases: le Père est supérieur au Fils (de même que le Fils est supérieur au Saint-Esprit). Bien que le Fils soit la plénitude de la divinité du Père, effectivement réalisée, Il la présente au monde, dont l'ombre s'étend sur Lui-même. Dieu (le Père) est le simple un, le Fils devient le multiple. Dieu est au-dessus de la sagesse, le Fils est la Sagesse (1). Le Père est le Dieu caché, le Fils est le principe de la révélation au monde. Le Père est unique et simple, le Fils est « l'idée des idées et la substance des substances », le principe de toute créature (2), la Sagesse: dans cette hypostase de la Sagesse se trouvaient déjà incluses toutes les virtualités et les figurations des créatures futures: « Par la vertu de la pré-science, tout était pré-formé et pré-disposé. » La Sagesse, c'est-à-dire le Fils, est créée au commencement des voies des Dieu, « parce qu'elle contient les principes ou les formes ou les aspects de tout le créé » (3). Cette confusion entre le Logos et la Sagesse amène la même conséquence que chez Plotin: reconnaissant l'éternité du Fils, qui s'adresse au monde d'une manière si immédiate et qui en est si rapproché, il doit postuler aussi l'éternité du monde, sauvant ainsi une chose par l'autre. Voici les termes d'Origène:

> On ne peut appeler Dieu tout-puissant s'il n'y a pas d'êtres sur lesquels il exerce sa puissance; c'est pourquoi il est nécessaire pour la manifestation de la toute-puissance divine que tout existe toujours... Tandis que supposer qu'il y a eu des siècles ou des temps où Dieu n'était pas tout-puissant... (4),

ce serait admettre en Dieu un perfectionnement et un passage d'une condition moins bonne à une condition meilleure. Tout cela rend si profonde la distinction entre le Père et le Fils que l'on pourrait

---

(1) Origène rapporte également la Sagesse (*Sap.* VIII, 22 ss.) au Fils. L'interprétation incorrecte du texte est propre à Origène, à toute l'époque patristique et à l'homilétique moderne en la rendant sans défense contre le subordinatianisme cosmologique.

(2) Par suite de la confusion entre les principes de la Sagesse créée et incréée, Origène, en appelant plusieurs fois le Fils σοφία, *sapientia*, l'appelle aussi κτίσμα, *creatura*. C. W. LOWRY, *Did Origen style the Son a κτίσμα?* dans *Journal of Theological Studies* 39 (London 1938) 38-42.

(3) ORIGENES, *De principiis* I, 2, 2. Nous sommes donc en plein Platonisme « christianisé », avec ses dangers.

(4) ORIGENES, *De principiis*, I, 2, 10.

craindre pour leur homoousianité, n'eût-elle été affirmée plus haut comme trinité éternelle, immanente et non pas *économique* seulement, ni temporelle.

Ce même subordinatianisme s'étend à la relation du Fils avec le Saint-Esprit. Tout s'est produit à travers le Logos, de sorte que le Logos est plus grand que le Saint-Esprit, qu'il le précède par l'être (1). C'est pourquoi l'Esprit se trouve dans le même rapport au Fils que le Fils au Père. Le Fils reçoit son être du Père comme nourriture, mais l'Esprit a également besoin du Fils, non seulement pour son existence, mais aussi pour être sage, raisonnable, juste, etc. (2). Conformément, Origène distingue le domaine de l'action et de la puissance (δύναμις) de chacune des hypostases: le père contient tout, le Fils ne contient que les êtres raisonnables, l'Esprit n'agit que sur les saints. Il est vrai que cette action des trois hypostases est marquée du sceau de l'harmonie, de sorte que « communiquer avec le Saint-Esprit est la même chose que communiquer avec le Père et le Fils » (3). A vrai dire, nous ne trouvons point chez Origène de notion nette sur le Saint-Esprit, comme moment indispensable de la vie de la Déité, voire il ne s'est même pas prononcé sur sa divinité (4). L'inclusion schématique du Saint-Esprit dans la théologie d'Origène est due avant tout au dogme de l'Église, ensuite, évidemment, à la théorie de la trinitarité néo-platonicienne. Celle-ci indique clairement la place et les fonctions de l'Ame du monde, alors que chez Origène elles sont en majeure partie attribuées à la Deuxième hypostase (que d'ailleurs il identifie avec la Sagesse), et il ne reste rien en partage à la Troisième hypostase. Cet embarras d'un esprit si puissant laisse déconcerté. Le subordinatianisme ne met pas le Saint-Esprit dans une situation commode. Certes, Origène pouvait apprendre bien des choses chez Plotin, quant à la logologie (du reste à cela se limite l'intérêt théologique de l'époque), mais non pas quant à la doctrine du Saint-Esprit, parfaitement étrangère à Plotin. Il faut également accorder à Plotin l'avantage de la conséquence formelle, en ce qui concerne son système général. Ce philosophe développait un panthéisme dynamique que son impersonnalisme évident affranchissait de pluseiurs inconvénients. Origène, par contre, remplaça l'Un Absolu de Plotin par la Divinité chrétienne tri-hypostatique. Ce fut là l'œuvre du théologien chrétien, et non

(1) ORIGENES, *In Joh.* II, 6; XIII, 25.

(2) ORIGENES, *In Joh.* X, 6.

(3) ORIGENES, *De principiis*, IV, 32.

(4) C. W. LOWRY, *Origen as Trinitarian*, dans *Journal of Theological Studies* 37 (1936) 225-240.

pas du penseur systématique. Quand Origène remplace les principes métaphysiques impersonnels de Plotin par les hypostases trinitaires, par les Personnes divines, son système en devient certes plus orthodoxe, mais non pas plus correct. Cette substitution, comme nous l'avons déjà dit, ne fut effectuée que *de facto* et non *de principio*: elle n'avait pour elle ni le fondement théologique ni le philosophique. Origène introduisit dans sa théologie, avec Plotin, le terme de « trois hypostases » du Dieu unique (1). Il a également bien senti le problème de la homoousianité ou consubstantialité de la Trinité, mais non pas celui de la Sainte-Trinité elle-même. C'est pourquoi, en fait, il n'y a pas chez lui de triadologie. Origène n'a pas fait avancer la doctrine de la Trinité dans l'unité et de l'unité dans la Trinité, et cette doctrine est restée dans les limites de la logologie biblico-théologique, c'est-à-dire de la dyade du Père et du Fils, problématique qu'avaient déjà fournie les apologistes. Malgré son ontologisme, non seulement il n'a pas distingué Dieu et monde, mais, en fin de compte, il les a réunis, à vrai dire sans ramener Dieu au monde ni élever le monde jusqu'à Dieu.

De la sorte, ni le subordinatianisme ni le cosmologisme ne furent surmontés dans la doctrine de la Sainte-Trinité. On ne peut reconnaître ici qu'une seule acquisition indéniable: la question de la trinitarité fut conçue en fonction non seulement de la Trinité *économique*, mais aussi de l'*immanente*. Ce que fut dit brièvement ne diminue certes pas l'immense mérite d'Origène, à savoir qu'il est le créateur du premier système théologique qui comprit, bien qu'avec une précision inégale, la problématique fondamentale de la théologie chrétienne.

4. *Christologie*. Avec Origène la doctrine du Logos et celle du Jésus historique des évangiles marque l'introduction d'un nouvel élément dialectique, l'idée de l'âme de Jésus, et voit dans cette âme préexistante le lien entre l'être infini divin du Logos et le corps fini du Christ. Voici ses mots qui reflètent admirablement les tendances philosophiques démiurgiques de son temps d'où une pointe de manichéisme n'est pas absente:

> La substance de l'âme servant d'intermédiaire entre Dieu et la chair — il est impossible, en effet, à la nature divine de se

(1) Terminologiquement, le mot ὑπόστασις n'avait chez Origène — pas plus d'ailleurs que chez Plotin — aucune précision, ni, en particulier, par rapport à οὐσία. Une étude fouillée, mais un peu engagée est celle de A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, dans A. GRILLMEIER und H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Würzburg 1951, I, 63-67, 74-84.

mêler à un corps sans un intermédiaire — l'Homme-Dieu [ou mieux le Dieu-Homme] θεάνθρωπος est né, comme nous l'avons dit, par l'intermédiaire d'une substance à la nature de laquelle il ne répugnait pas à prendre un corps. Il n'était pas contraire, non plus, à la nature de cette âme, en tant que substance raisonnable, de recevoir Dieu, en qui elle était déjà entrée complètement, ainsi que nous l'avons dit plus haut, comme dans le Logos. la Sagesse et la Vérité. Elle mérite donc aussi, avec la chaire qu'elle a assumée, les titres de Fils de Dieu, Puissance de Dieu, Christ et Sagesse de Dieu, en tant qu'elle était tout entière dans le Fils de Dieu ou l'accueillait tout entier en elle (1).

Dans ce texte nous avons rencontré un terme, θεάνθρωπος, Homme-Dieu qu'il avait employé la première fois dans son commentaire *In Ezech. hom.* 3, 3, et qui sera désormais acquis à la terminologie théologico-christologique.

Chez Origène nous trouvons déjà ébauchée l'idée platonicienne, qui sera ensuite synthétisée par saint Augustin: Aime Dieu et fais ce que tu veux, dans le sens que celui qui a choisi le bien, la vérité, etc... ne peut pas ne pas y rester attaché.

Origène s'exprime de la sorte:

Que la nature de cette âme soit identique à celle de toutes les autres, on n'en saurait douter. Comment pourrait-on l'appeler une âme, si elle ne l'était pas vraiment? Mais, le pouvoir de choisir entre le bien et le mal appartenant à toutes les âmes, celle du Christ choisit l'amour de la justice de telle sorte que l'immensité de son amour l'y attacha avec une force écartant toute idée de changement et de séparation. La fermeté de son intention, l'immensité de son affection et la chaleur inextinguible de son amour détruisirent en elle toute idée de changement et de séparation ou retour en arrière. Ce qui, auparavant, dépendait de la volonté, se trouva désormais transformé en nature par la force d'une longue habitude. Nous devons donc croire qu'il existe dans le Christ une âme humaine et raisonnable, sans supposer qu'elle connut l'attrait ou la possibilité du péché (2).

L'union hypostatique des deux natures, l'humaine et la divine, dans le Christ est extrêmement étroite, car l'âme et le corps

(1) ORIGENES, *De principiis*, II, 6, 3.
(2) ORIGENES, *De principiis*, II, 6, 5.

de Jésus formaient, après la οἰκονομία, un seul être avec le Logos de Dieu (1).

Origène va encore plus loin en précisant sa pensée là où il enseigne la *communicatio idiomatum*, comme disent les théologiens professionnels, à savoir l'interchangeabilité des attributs. Cette terminologie théologique exprime la doctrine selon laquelle, tout en désignant le Christ d'un Nom qui marque sa divinité, on lui applique des attributs humains, et *vice versa* :

> Le Fils de Dieu, par qui tout fut créé, est nommé Jésus-Christ et Fils de l'Homme. Car le Fils de Dieu, est-il dit, connut aussi la mort — au titre précisément de cette nature qui pouvait recevoir la mort. Et il porte le nom de Fils de l'Homme, dont la venue est annoncée dans la gloire de Dieu le Père avec les saints Anges. C'est pourquoi, à travers toute l'Écriture, la nature divine est évoquée par des termes humains, tandis que la nature humaine est honorée d'appellations relevant de la dignité divine (2).

On a voulu voir un mérite d'Origène d'avoir doté la christologie grecque des termes théologiques de φύσις, ὑπόστασις, οὐσία, ὁμοούσιος, θεάνθρωπος (3) ; on pourrait faire remarquer que ces termes ne sont pas chez lui toujours très clairs, ce qui est d'ailleurs fort bien compréhensible, car il s'agissait de donner un nouveau contenu à des mots qui en avaient déjà un (4).

5. *La Théotokos*. Dans les écrits d'Origène qui nous sont parvenus il n'y a aucune allusion au titre de θεοτόκος, qu'il aurait attribué à Marie (5). Cet argument *ex silentio*, spécialement lorsque les sources sont en grande partie perdues peut-être à jamais, n'a pas beaucoup de poids. En effet nous savons que l'école d'Alexandrie employait ce titre depuis longtemps et encore par la suite pour exprimer la maternité divine de Marie, qui est un dogme qui découle de l'union hypostatique des deux natures dans le Christ Jésus.

---

(1) ORIGENES, *Contra Celsum*, II, 9.

(2) ORIGENES, *De principiis*, II, 6, 3.

(3) J. BARBEL, *Christos Angelos* (Theophaneia, 3). Bonn 1941, 97-107; Wilhelm BOUSSET, *Kyrios Christos*. Göttingen 1965, *(physis* und *anthropos)* 137, 138, 143, note 1, 203; *(hypostase)* 306 ss., 312, note 5; *(homoousios)* 196, note 4, 200. Voir aussi Ferdinand HAHN, *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum. Göttingen 1964.

(4) H. SCHULTZ, *Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie* 1 (1875) 193-247, 362-424.

(5) SOZOMENOS, *Hist. Eccl.* VII, 32.

Les polémiques christologiques mirent en discussion ce titre de Marie, spécialement à partir de la première moitié du V[e] siècle, au cours des controverses nestoriennes, jusqu'à la définition dogmatique prononcée par le célèbre Concile d'Éphèse en 431 (1). D'Origène nous sont parvenues, au contraire, d'autres affirmations à propos de Marie, qui dépassent le caractère piétiste. A propos de l'Incarnation, il affirme que la chaire dans laquelle entra l'âme du Christ, était issue *ex incontaminata virgine assumpta et casta Sancti Spiritus operatione formata* (2). Il enseigne encore la maternité universelle de Marie, en disant:

> Nul ne peut comprendre l'Évangile [de saint Jean], s'il n'a reposé sur la poitrine de Jésus, et n'a reçu également de lui Marie pour sa mère (3).

Tous les mariologues n'ignorent pas ces textes, mais on a l'habitude de leur faire dire ce qu'ils ne disent pas. En tout cas les monuments anciens viennent au secours des textes et les illustrent d'une manière parfois admirable dans une direction qui est plus biblique que l'exégèse moderne (4).

6. *Ecclésiologie.* Pour Origène l'*Eglise* est le *coetus populi christiani* (5), le *coetus omnium sanctorum* (6), la *credentium plebs* (7); elle est aussi le corps mystique du Christ.

> La Sainte Écriture, disons-nous, affirme que le corps du Christ, animé par le Fils de Dieu, c'est l'ensemble de l'Église de Dieu. Les membres de son sorps, ajoute-t-elle, pris comme un tout, sont les croyants. De même que l'âme vivifie et meut le corps — celui-ci, en effet, ne jouit pas de la puissance naturelle du mouvement que possède un être vivant — ainsi le Logos qui meut comme il faut et anime le corps entier qui est

---

(1) G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford 1964, fasc. 3, pp. 639-641.

(2) ORIGENES, *In Rom.* III, 8.

(3) ORIGENES, *In Joh.* I, 6.

(4) C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene* (Orientalia Christiana Analecta 131). Roma 1942; Wharton B. MARRIOTT, *The Testimony of the Catacombs and of other Monuments of Christian Art.* From the Second to the Eighteenth Century, concerning Questions of Doctrine now disputed in the Church. London 1870, 1-63.

(5) ORIGENES, *In Ezech. hom.* I, 11.

(6) ORIGENES, *In Cant.* I.

(7) ORIGENES, *In Exod. hom.* IX, 3.

l'Église, meut aussi chaque membre de l'Église qui, de la sorte, ne fait rien en dehors du Logos (1).

Les symboles de l'Église chez Origène sont fort nombreux (2). On a même pu découvrir et développer une théologie lunaire de l'Église chez Origène (3): *sicut sol et luna magna luminaria dicta sunt esse in firmamento caeli, ita et in nobis Christus et Ecclesia* (4). Et ailleurs: *Sicut autem sol et luna illuminant corpora nostra, ita et a Christo atque Ecclesia illuminantur mentes nostrae* (5). Il cite aussi un principe de la doctrine de la grâce, qu'aucun ne se doute de son origine platonicienne: *verum non aequaliter omnes, qui vident, illuminantur a Christo, sed singuli secundum eam mensuram illuminantur, qua vim luminis recipere valent* (6). Illuminée par le Logos, l'Église devient l'univers de l'univers ou κόσμος τοῦ κόσμου (7): ici Origène repousse la mystique de l'Église du gnostique Héracléon, qui lui parlait de l'Église comme d'un « monde dans le monde ». Il ne peut y avoir de salut en dehors de cette Église: *Extra hanc domum, id est ecclesiam, nemo salvatur* (8). La foi des hérétiques n'est pas une *fides*, mais une *credulitas* arbitraire (9).

7. *Le Baptême.* La doctrine du Baptême présuppose la croyance au péché originel. Nous trouvons chez Origène cette croyance et cela ne soulève pas de problèmes particuliers. Ce qui a toujours intéressé, au contraire, les historiens et les théologiens est de savoir si l'Église ancienne baptisait aussi les enfants (10). Nous en trouvons un témoignage explicite chez Origène:

---

(1) ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 48.

(2) Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche.* Die Ekklesiologie der Väter. Salzburg 1964, par exemple, aux pp. 104-114, 482, 508, 527, et *passim.*

(3) Hugo RAHNER, *Mysterium Lunae. Ein Beitrag zur Kirchen-theologie der Väterzeit*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck 1939) 311-349, 428-442.

(4) ORIGENES, *In Gen. hom.* I, 7.

(5) ORIGENES, *ibidem.*

(6) ORIGENES, *ibidem.*

(7) ORIGENES, *In Joh.* VI, 59.

(8) ORIGENES, *In Jos. hom.* III, 5.

(9) ORIGENES, *In Rom.* X, 5. Les développements théologiques de ces principes ont été présentés par C. VAGAGGINI, *La natura della sintesi origeniana e l'ortodossia e l'eterodossia della dogmatica di Origene*, dans *La Scuola Cattolica* 12 (1954) 169-200. Les positions de C. Vagaggini seraient à revoir à la lumière de l'ouvrage de F.-H. KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes.* Berlin 1966.

(10) Ph. M. MENOUD, *Le baptême des enfants dans l'Eglise ancienne*, dans *Verbum Caro* 2 (1948) 15-26; F. LOVSKY, *L'Eglise ancienne baptisait-elle les enfants?*

> Si vous voulez apprendre ce que d'autres saints ont pensé de la naissance naturelle, écoutez David lorsqu'il dit: *J'ai été conçu* — ainsi lit-on — *dans l'iniquité, et ma mère m'a enfanté dans le péché* [Ps. L, 7]. Il montre par là que toute âme, née dans la chair, porte la tache de l'iniquité et du péché. Ceci explique la parole que nous avons citée plus haut: nul homme n'est pur du péché, même si sa vie n'a qu'une seule journée [*Job* XIV,4]. On peut même ajouter à cela une considération sur le motif pour lequel l'Église a coutume de baptiser même les enfants, alors qu'elle confère ce sacrement pour remettre les péchés. Il est certain que, si rien dans les enfants ne relevait de la rémission et du pardon, la grâce du baptême ne paraîtrait pas nécessaire (1).

Ailleurs Origène est encore plus explicite en la matière:

> L'Église a reçu des Apôtres la coutume d'administrer le baptême aux enfants eux-mêmes. Ceux à qui ont été confiés les secrets des mystères divins savaient bien, en effet, que tous portent la tache du péché originel, qui doit être lavée par l'eau et l'esprit (2).

8. *La pénitence et le pardon des péchés.* La patristique et Origène ainsi que la conscience de l'Église ancienne ont toujours souligné, qu'au sens strict, il n'y a qu'un seul pardon des péchés, celui du Baptême. Cela nous fait comprendre comment chez plusieurs chrétiens on s'était persuadé que la meilleure solution pour tenir les engagements découlant du Baptême, la chose meilleure était de renvoyer le sacrement le plus longtemps possible. Célèbre est le cas de saint Augustin, nous connaissons aussi celui de l'empereur Constantin Ier et plus tard celui du roi d'Aksoum, 'Ēzānā. En effet, si les théologiens et les catéchètes enseignaient que la grâce du sacrement du Baptême donnait le pouvoir et le moyen de triompher des passions mauvaises (3), le commun des chrétiens avait des convictions basées sur l'expérience. Selon Origène, il existe cependant des moyens pour obtenir la rémission des péchés commis après le Baptême: le martyre, l'aumône, le pardon des offenses, la

---

dans *Foi et Vie* 48 (1950) 109-138; L J. von ALLMEN, *L'Eglise primitive et le baptême des enfants*, dans *Verbum Caro* 4 (1950) 43-47. Une étude générale de la question est proposée par Joachim JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten.* Göttingen 1958.

(1) ORIGENES, *In Lev. hom.* VIII, 3.

(2) ORIGENES, *In Rom. comm.* V, 9.

(3) ORIGENES, *Exh. ad martyrium*, 30.

conversion d'un pécheur (selon *Jacques*, V, 20), la charité (selon *Luc*, VII, 47), et enfin:

> dura et laboriosa per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrimae suae panes die et nocte, et cum non erubescit *sacerdoti Domini indicare peccatum suum* et quaerere medicinam (1).

Dans ces paroles que nous avons mis en italique, nous constatons qu'Origène connait la pratique de la confession des péchés devant un presbytre.

Mais si pour les péchés commis après le Baptême il y avait espoir de pardon, Origène en exclut trois de cette *poenitentia secunda*, à savoir l'idolâtrie, l'adultère et la fornication, car ils sont des « péchés mortels » (2). Cette exclusion n'est pas à entendre comme une impossibilité absolue, mais il veut simplement inculquer que la simple prière du presbytre ne suffit pas à leur rémission: il faut au préalable une peine d'excommunication publique et de longue durée (3).

9. *L'Eucharistie*. Le sacrement de l'Eucharistie a toujours été le centre de la vie de l'Église, voire les différentes Églises locales ont toujours été des Communautés eucharistiques. Origène appelle l'Eucharistie « un corps saint et sanctifiant ceux qui le reçoivent avec de saines dispositions » (4). Ailleurs il est encore plus explicite et il parle aussi de la Messe:

> Vous qui assistez habituellement aux divins Mystères, vous savez avec quelle précaution respectueuse vous gardez le Corps du Seigneur lorsqu'il vous est remis, de peur qu'il n'en tombe quelque miette et qu'une part du trésor consacré ne soit perdue (5).

Lorsqu'il eut à intervenir dans l'affaire qui troubla l'Église d'Arabie, à un moment donné, Origène s'exclame:

---

(1) ORIGENES, *In Lev. hom.* II, 4.

(2) ORIGENES, *De orat.*, 28.

(3) ORIGENES, *Contra Celsum*, III, 51; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Bonn 1940, 425-480; E. F. LATKO, *Origen's Concept of Penance*. Québec 1949, avec les remarques de TEICHTWEIER, dans *Theologische Quartalschrift* 130 (Tübingen 1950) 373-375.

(4) ORIGENES, X, *Contra Celsum*, VIII, 33.

(5) ORIGENES, *In Exod. hom.* XIII, 3.

Aussi, avec la permission de Dieu, en second lieu avec celle des évêques, en troisième lieu avec celle des presbytres et des fidèles, je dirai de nouveau mon sentiment sur la question: l'offrande (προσφορά) se fait toujours à Dieu le Tout-Puissant par l'intermédiaire de Jésus-Christ, en tant qu'il communique avec le Père par sa divinité; que l'offrande se fasse non pas en deux fois, mais à Dieu par l'intermédiaire de Dieu (1).

Parfois Origène emploie un langage symbolique, selon lequel le Corps et le Sang du Seigneur y représentent l'enseignement du Christ, dont se nourrissent nos âmes (2). Par contre ailleurs il distingue deux manières de communier: le Sang du Christ peut être bu de deux manières, sacramentellement *(sacramentorum ritu)* ou bien lorsque nous recevons ses paroles vivifiantes (3). Pour bien saisir ces positions ambigües d'Origène, qui reviennent sur d'autres problèmes aussi, reconnaissons sans ambages la part de l'intellectualisme, héritage de la théorie des Idées, avec sa tendance à transformer, comme chez ses contemporains gnostiques et païens, la religion en occultisme, l'ésotérisme essentiel en une curiosité trouble et avide de secrets (4). Ainsi, tandis qu'il reconnaît que la manière littérale de concevoir la sainte Communion est l'interprétation commune (κοινότερα) de l'Église, il la prête aux âmes simples (5), d'autre part l'interprétation symbolique lui paraît plus digne de Dieu, et il la prête aux doctes ou aux *gnostiques* chrétiens, comme dirait Clément d'Alexandrie (6).

---

(1) Jean SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Paris 1960, 63 et note 3. «La προσφορά dont il s'agit ici est certainement l'oblation de la messe: cela résulte de l'évocation finale des ministres (évêque, prêtre, diacre) et des laïques assistant à la Synaxe (συνάγεται) », chez B. CAPELLE, *Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 47 (1952) 167. Le mot προσφόρου est difficile à traduire: il marque le rapport de *convenance*, d'affinité naturelle, que la θεότης, divinité, crée entre le Père et le Fils; mais, en même temps, Origène paraît jouer sur les mots πρόσφορος et προσφορά comme si le lien étymologique avait une valeur d'argument: *en tant qu'il est naturellement, de par sa divinité, l'offrant de l'offrande au Père*. Si on tient compte de la versatilité d'Origène, une telle version étymologico-conceptuelle n'est pas à exclure, même si ses auditeurs ne le saisissaient pas.

(2) Par exemple, ORIGENES, *In Matth. ser.* 85.

(3) ORIGENES, *In Num. hom.* XVI, 9.

(4) Hans Urs von BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*. Paris 1957, 17.

(5) ORIGENES, *In Matth.* XI, 14.

(6) ORIGENES, *In Joh.* XXXII, 24; *In Matth.* 86. Voir aussi J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica*. Bonn 1935-1937, 349-352; L. GRAMMELT, *Die Eucharistiefeier nach den Werken des Origenes*. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung. Münster 1942; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Freiburg 1955, I, 93-95, 118-120, 279-281, et F. R. M. HITCHCOCK, *Holy Communion and Creed in Origen*, dans *The Church Quarterly Review* (London 1941), 216-239.

10. *L'apocatastase.* Qui s'occupe des doctrines origéniennes s'arrête sur le point le plus typique de la spéculation théologique d'Origène: sa doctrine de l'ἀποκατάστασις, ou de la restauration universelle de toutes choses dans leur état premier, purement spirituel. Les âmes qui ont péché ici-bas seront soumises après leur mort à un feu purificatoire (1). Celles des bons, au contraire, entreront au Paradis ou dans une sorte d'école où Dieu donnera la solution des problèmes de l'Univers. Chez Origène on ne trouve pas mention d'un feu éternel ou enfer, mais, selon lui, tous les pécheurs seront sauvés, voire Satan et les Démons seront eux aussi purifiés par le Logos. L'apocatastase n'est pas la fin du monde (2), mais seulement une phase transitoire. Ceci accompli, la παρουσία ou la seconde venue du Christ aura lieu. Ensuite aura lieu la résurrection des hommes dans des corps spirituels, et Dieu sera tout en tous (3).

> La fin du monde et la consommation finale se produiront lorsque chacun subira le châtiment de ses péchés. Ce moment, où Dieu rendra à chacun ce qu'il mérite, lui seul le connaît. A notre avis, la bonté de Dieu ramènera, par son Christ, toutes les créatures à une seule fin, même ses ennemis, après les avoir conquis et subjugués (4).
>
> Mais, les choses poursuivant leur cours vers cette consommation qui les ramènera à l'unité, comme le Père est un avec le Fils, il est possible de comprendre, en conséquence que là où tout est un, il ne peut plus exister de diversité. Quant au dernier ennemi, celui qu'on appelle la mort, sa destruction annoncée elle aussi pour qu'il ne reste aucun sujet d'affliction, la mort n'existant plus, ni aucune diversité, en l'absence de tout ennemi. La destruction du dernier ennemi ne signifie pas que sa substance, créée par Dieu, doive périr, mais simplement que ses desseins et sa volonté de nuire (qui ne viennent pas de Dieu, mais de lui-même), sont promis à la destruction. Il sera détruit, non pas en cessant d'être, mais en cessant d'être ennemi et mort. Il n'est rien d'impossible, en effet, au Tout-Puissant, et rien que le Créateur ne puisse guérir. Il a fait toutes choses

---

(1) G. Anrich, *Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, dans *Theologische Abhandlungen. Festgabe für H. J. Holtzmann*. Tübingen 1902, 95-120; Th. Spáčil, *La dottrina del Purgatorio in Clemente Alessandrino ed in Origene*, dans *Bessarione* (1919), 131-145.

(2) C. Lenz, *Apokatastasis*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum* I, 510-516.

(3) H. Chadwick, *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body*, dans *Harvard Theological Review* 41 (1948), 83-102.

(4) Origenes, *De principiis*, I, 6, 1.

pour qu'elles soient, et ce qu'il a créé pour être ne peut cesser d'être (1)...

Les ignorants et les incroyants supposent enfin que notre chaire connaitra après la mort une destruction qui ne lui laissera plus rien de sa première substance. Quant à nous qui croyons à sa résurrection, nous pensons que la mort ne lui apporte qu'un changement, mais il est certain que sa substance subsiste et qu'elle retournera à la vie au temps marqué, selon la volonté de son créateur (2). Un second changement se produira alors en elle: ce qui, au début, était chair terrestre, (formée) de la terre, et fut ensuite dissous par la mort, redevenant poussière et cendre, ressuscitera de la terre et accédera enfin, selon les mérites de l'âme qui l'habite, à la gloire d'un corps spirituel. Ainsi donc, nous devons penser que notre substance corporelle tout entière sera amenée à cet état, lorsque toutes choses seront rétablies dans l'unité et que Dieu sera tout en tous. Cependant, comprenons-le bien, tout cela ne se produit pas brusquement, mais peu à peu et par degrés, dans l'espace de siècles sans nombre ni mesure (3).

Et qu'est donc ce *tout* que Dieu doit être en tous? A mon avis, cette formule: Dieu sera tout en tous, signifie qu'il sera tout, même en chacun. Et en chacun, il sera tout en ce sens que tout ce que l'esprit raisonnable, purifié de toute souillure des vices, lavé de toute tache de malice, peut sentir, comprendre ou penser, tout cela ne sera autre que Dieu; il ne sentira plus que Dieu, ne pensera qu'à Dieu, ne verra que Dieu, ne possédera que Dieu, Dieu sera la règle et la mesure de tous ses mouvements: c'est ainsi que Dieu lui sera tout...

Donc la fin renouvellera le commencement, le terme des choses sera ramené à leur début, et par là sera restitué l'état primitif, qu'avait reçu la nature raisonnable, lorsqu'elle n'avait pas besoin de manger à l'arbre de la science du bien et du mal (4). Tout sentiment de malice sera écarté et, lavé, sera devenu net et pur, et celui qui est l'unique Dieu bon, à lui seul reviendra tout pour cette nature raisonnable; et ce ne sera plus

(1) G. Rossi, *Saggi sulla metafisica di Origene*. Milano 1929.

(2) R. M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Amsterdam 1952, 201-207.

(3) Origenes, *De principiis*, III, 6, 4-6.

(4) W. Stohmann, *Ueberblick über die Geschichte des Gedankens der Ewigen Wiederkunft* mit besonderer Berücksichtigung der «Palingenesis aller Dinge». München 1917; O. Procksch, *Wiederkehr und Wiedergeburt*, dans *Das Erbe M. Luthers*. Ihmels-Festschrift, herausgegeben von J. Jelke. Leipzig 1928, 1-18.

en ceci ou en cela, en peu ou en beaucoup, mais en tout qu'il sera tout, car il n'y aura plus de mort, plus d'aguillon de la mort (*stimulus mortis*), plus du tout de mal: c'est alors vraiment que Dieu sera vraiment tout en tout (1).

Origène, suivant en cela Platon, enseignait l'existence d'autres mondes avant l'arrivée à l'être de notre monde actuel, et une succession illimitée de mondes encore après le nôtre. Chute et retour des hommes se suivent ainsi que les mondes les uns aux autres. Et la création du monde devient un acte éternel (2).

De cet ensemble de citations et de considérations sur l'apocatastase, d'autres considérations encore s'imposent (3). Origène, qui pose la thèse de la pluralité successive et antécédente des mondes, pour maintenir l'éternité de la création, rejette cependant la doctrine de l'éternel retour à l'intérieur d'une seule et même durée cosmique, à l'intérieur d'un monde, et la répétition identique des mêmes événements d'un monde à l'autre. Origène lisait cette doctrine aussi dans le traité de Celse, intitulé *Le Discours vrai:*

> Semblable depuis le commencement — disait Celse — jusqu'à la fin est la période des êtres mortels, et, selon des cycles fixés, il est nécessaire que les mêmes choses toujours qui ont été, soient dans le présent, et se produisent dans l'avenir (4).

C'est au nom de la liberté humaine qu'Origène rejette cette doctrine de l'éternel retour:

> Si cela était vrai — répond Origène —, notre liberté serait abolie. En effet, si selon des cycles périodiques il est nécessaire qu'éternellement les mêmes événements aient lieu dans le passé, et dans le présent, et dans l'avenir, parmi les êtres mortels, il est bien évident que la nécessité incombera éternellement à Socrate de philosopher, et d'être accusé pour avoir introduit des divinités nouvelles et corrompu la jeunesse. Anytos et Melitos l'accuseront, et le tribunal de l'Aréopage le condamnera à mourir par la ciguë... S'il en est ainsi, je ne sais comment sera sauvée notre liberté, ni comment on pourra louer ou

(1) ORIGENES, *De principiis*, III, 6, 3.

(2) R. B. TOLLINTON, *Alexandrine Teaching on the Universe*. New York 1932; G. ROSSI, *La dottrina della creazione in Origene*, dans *La Scuola Cattolica* 20 (1921), 339-357, 427-435.

(3) Claude TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie chrétienne*. Paris 1961, 222-224.

(4) ORIGENES, *Contra Celsum* IV, 65.

blâmer à juste titre. Si l'on suit l'hypothèse de Celse, si l'éternelle période des êtres mortels est toujours identique à elle-même du commencement à la fin, et si selon les cycles fixés il est nécessaire que les mêmes événements se reproduisent, dans le passé, dans le présent et dans l'avenir, il est donc nécessaire éternellement, selon les idées fixées, que Moïse avec le peuple juif sorte d'Égypte, et que Jésus vienne dans cette vie accomplir les mêmes actes, qu'il a déjà accomplis non pas une fois seulement, mais une infinité de fois, de période en période. Et ce seront les mêmes qui seront chrétiens dans les cycles qui se répètent selon l'ordre fixé; et de nouveau Celse écrira ce livre qu'il a déjà écrit une infinité de fois auparavant (1).

Ceux qui affirment l'apparition successive de mondes entièrement semblables, égaux en toutes choses les uns aux autres, je ne sais de quelles preuves ils pourraient étayer leur assertion. Si l'on prétend, en effet, qu'un second monde sera semblable en tout à celui-ci, il faudra qu'Adam et Ève y refassent exactement ce qu'ils ont fait en celui-ci; le même déluge s'y reproduira (2)...

Je ne crois pas que cette théorie puisse être soutenue par une raison quelconque, s'il est vrai que les âmes sont conduites à agir par la liberté du choix, si leur progrès et leurs chutes doivent être attribués à la puissance de leur propre volonté. Les âmes, en effet, ne sont pas contraintes d'agir suivant un certain cours, qui, au bout d'un grand nombre de siècles, tourne de nouveau dans le même cercle; ce n'est pas là ce qui les pousse à faire telle ou telle chose, à désirer ceci ou cela; mais là où tend la liberté de leur génie propre, c'est là qu'elles dirigent le cours de leurs actions (3).

Pour étayer sa théorie prestigieuse de l'apocatastase, Origène avait cru devoir et pouvoir concilier l'idée biblico-juive et chrétienne de création avec l'idée de l'éternité de la création; non pas éternité du monde, mais éternité de la création qui renouvelle les mondes éternellement. Les raisons invoquées par Origène sont les mêmes que celles du néo-platonisme alexandrin: *a)* Si Dieu n'avait pas créé de toute éternité, il serait donc demeuré oisif pendant une durée infinie dans le temps antérieurement à cette création; *b)* Les substances intellectuelles pures ont toujours la liberté

(1) ORIGÈNES, *Contra Celsum* IV, 67.

(2) ORIGÈNES, *De principiis*, II, 3, 4-5.

(3) ORIGÈNES, *ibidem*.

de tomber de nouveau, et de contraindre par là même le Créateur à faire un monde matériel dans lequel elles viennent s'exiler et purger leur peine.

Dans l'enseignement de l'Église se trouve contenue la doctrine de la création du monde. Le monde a commencé, et il sera détruit. Mais, avant ce monde, qu'y avait-il? Après ce monde-ci, qu'y aura-t-il? L'enseignement de l'Église ne comporte pas, dit Origène (1), de réponse précise et claire à ces questions. Pour mettre le Christianisme à la page, Origène s'est jeté dans l'aventure d'une spéculation dont il n'avait pas l'esprit synthétique et organisateur. De là les conséquences que nous connaissons.

11. *La préexistence des âmes.* Étroitement unie à la doctrine de l'apocatastase origénienne c'est son enseignement de la théorie de la préexistence des âmes. Ce monde visible fut précédé d'un autre. Les âmes humaines préexistantes sont des esprits déchus de la société divine, dans le monde antérieur. Voilà pourquoi elles se trouvent enfermées aujourd'hui en des corps matériels. Les péchés dont les âmes se sont rendues coupables dans le monde antérieur expliquent la diversité dans la mesure de la grâce accordée à chacun et la différence entre les hommes ici-bas.

Il est évident que l'exposition sommaire d'un problème aussi grave de l'enseignement origénien peut induire en erreur ceux qui pensent que nous avons ici affaire à des *deliramenta* philosophiques (2). Ce thème de la pensée d'Origène a provoqué une réaction de la part de la pensée chrétienne, tandis que ce même thème de la divinité, préexistence, chute et transmigration des âmes chez Justin le Martyr, Tatien, Irénée de Lyon, Tertullien et Clément d'Alexandrie avait passé inaperçu ou presque (3).

Ce thème, cette métaphysique de la chute à partir de l'Un, cette doctrine de l'ensomatose, de la diversification et de la dispersion de la matière, puis du retour par sortie du corps nous la trouvons dans maints systèmes philosophiques directement ou indirectement connus par Origène (4). Ce thème se retrouve ici, chez un

(1) ORIGENES, *De principiis*, I, Praef. 7: « Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, iam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur. »

(2) La complexité de ce problème de métaphysique est étudié en détail par Claude TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie chrétienne*. Paris 1961, 395-692.

(3) TRESMONTANT, *op. cit.*, 370-394.

(4) Les *Upanishad*, les traditions dite « orphiques », les systèmes gnostiques, et surtout Plotin.

penseur chrétien contemporain de Mani et de Plotin, qu'il a peut-être connu personnellement. Ce thème, particulièrement développé dans le *De principiis*, a suscité, dans la pensée chrétienne, une réaction qui lui a permis de mieux prendre conscience de ses propres implications, de ses propres exigences dans le domaine de la métaphysique « chrétienne ».

Le *De principiis* d'Origène ne nous a été conservé que dans la traduction latine de Rufin d'Aquilée, grand admirateur du Maître du Didascalée. Cette traduction, commencée lorsque les polémiques avaient déjà pointé, a, manifestement, tronqué ou modifié sur nombre de points le texte grec original. Nous connaissons, par des fragments grecs conservés par Épiphane, Justinien, et par des citations textuelles traduites par Jérôme, certains des passages modifiés ou coupés par Rufin (1). L'éditeur allemand, Paul Koetschau (2), a utilisé, pour reconstituer par endroits le texte grec d'Origène, les anathématismes du V^e Concile œcuménique en 553. Étant donné la nature et les buts qui commandèrent la réunion de ce Concile, on peut se demander si ces anathématismes sont réellement portés contre la doctrine d'Origène elle-même, ou seulement sur la forme qu'avait prise le mouvement origéniste du VI^e siècle. C'est une question d'histoire intimement liée au développement dogmatique et qui n'a pas encore été éclaircie d'une manière satisfaisante, car l'historien et le théologien devraient se doubler d'un métaphysicien, ce qui n'est pas toujours le cas. Toujours est-il que le texte de l'édition critique demande que tel ou tel texte soit utilisé avec prudence. L'origénisme a connu, cela est certain, une évolution depuis Origène jusqu'aux moines origénistes du VI^e siècle. La dialectique dynamique des grandes idées se transforme en des points qui tendent aux dernières conséquences parfois imprévues par l'auteur lui-même. Ainsi comme Nestorius n'est pas nestorien, ni Luther luthérien, de même Origène n'a jamais été origéniste, mais cela n'implique pas que les dynamiques internes de chaque courant d'idées aient trahi leurs origines. Il y a une structure métaphysique qui ne peut s'arrêter sans étouffer. D'ailleurs ce mythe de la préexistence des âmes n'est nullement l'invention d'Origène, mais nous le retrouvons chez maints Pères de l'Église et écrivains ecclésiastiques précédents. Ce qui revient à Origène c'est la structuration métaphysique du mythe.

(1) F.X. Murphy, *Rufinus of Aquileia*. Washington 1945, 82-110; Gustave Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du* « De Principiis » *d'Origène*. Paris 1933.

(2) Dans la collection *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 22. Leipzig 1913.

Or la question est simplement de savoir dans quelle mesure Origène a été fidèle aux principes et à la logique interne de ce mythe, aux dépens du Christianisme, ou, au contraire, dans quelle mesure il a sacrifié la logique du mythe aux exigences philosophiques « chrétiennes » du mythe. Ce qui est certain, c'est que, dans cette synthèse de deux métaphysiques incompatibles et hétérogènes, quelque chose a dû être sacrifié, d'un côté, sinon des deux. Il est pratiquement impossible aujourd'hui de déterminer jusqu'à quel point Origène a été fidèle à la logique du système qu'on a voulu appeler « origéniste ». En tout cas nous trouvons déjà des thèses contenues dans le *De principiis* qui sont contredites par tel ou tel texte d'une œuvre postérieure d'Origène. La pensée d'ensemble et définitive d'Origène en la matière nous ne la connaîtrons jamais. Un côté positif est toutefois acquis: Origène a formulé distinctement l'incompatibilité entre certaines thèses métaphysiques de la philosophie grecque — par ex. la doctrine de l'éternel retour, la doctrine de la transmigration des âmes, celle de l'éternité de la matière — et le Christianisme (1). En cela il a aidé la pensée chrétienne à prendre conscience de ses propres exigences métaphysiques.

Les textes d'Origène échappent de nos jours à une compréhension exacte car ils reflètent une ambiance culturelle périmée dans son mode d'expression et décantée de toutes les nuances qui leur enlevaient ce caractère parfois puéril à notre entendement.

> Nous devons donc examiner si, par hasard, comme l'indique, disions-nous, son nom lui-même (2), elle fut appelée ψυχή, c'est-à-dire *anima*, parce qu'elle s'était refroidie dans son ardeur pour la justice et relâchée de sa participation au feu divin, sans pourtant perdre le pouvoir de revenir à cet état de ferveur où elle se tenait à l'origine. Le prophète semble aussi indiquer un tel état de choses, par les mots: *Reviens, ô mon âme, à ton repos* [Psaume CXIV, 7]. Il paraît ressortir de tout cela que l'intelligence (νοῦς) en perdant son rang et sa dignité, devient ou fut nommée une âme (ψυχή). Mais, si elle est restaurée et corrigée, elle revient à l'état d'intelligence (νοῦς)...
>
> S'il en est ainsi, il me semble que ce déclin et cette chute de l'intelligence ne sont pas eux-mêmes identiques pour tous. Le

---

(1) Par ex. ORIGENES, *De principiis* II, 2, 2; *Hom. Gen.* XIV, 3; *Comm. in Epist. ad Rom.* III, 1.

(2) Il est intéressant de remarquer comment Origène fait concorder cette doctrine avec son étymologie du mot ψυχή, qu'il tire du verbe ψύχεσθαι, *se refroidir*. W. SCHÜLER, *Seele bei Origenes und Plotin*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 10 (1900), 167-188.

> passage à l'âme atteint un degré plus ou moins profond suivant le cas. Certaines intelligences semblent retenir quelque chose de leur vigueur première, d'autres, au contraire, rien ou très peu. De là vient que certains, dès le commencement de leur vie, montrent une intelligence plus active, d'autres, un esprit plus lent, que d'autres enfin naissent complètement fermés et absolument incapables d'instruction (1).
>
> N'est-ce pas en conformité avec la raison que chaque âme, pour des raisons mystérieuses (je pense aux doctrines de Pythagore, de Platon, d'Empédocle, que Celse nomme souvent), a été introduite dans un corps et introduite selon ses désirs et ses actions antérieurs (2).

L'anthropologie et la psychologie origéniennes restent encore à étudier et à approfondir dans leur contexte historique. Cela nous rend prudents lorsqu'il faut se prononcer sur Origène.

12. *Les sens de l'Écriture d'après Origène.* Origène avait pour la Bible un culte et un respect qui se reflète dans toute son activité culturelle qui est profondément biblique. Il voit dans la Bible le reflet du monde invisible. La Bible est pour lui le Logos, le Verbe de Dieu, qui s'adresse directement aux hommes de tous les temps. Sa position clé est la suivante: le Nouveau Testament éclaire l'Ancien, et ne révèle lui-même sa profondeur qu'à la lumière de celui-ci. L'allégorie détermine leurs rapports, et l'intelligence de l'Écriture, pour Origène, est une grâce.

> Il y a la doctrine d'après laquelle les Écritures furent composées par l'Esprit de Dieu et comportent, en plus de leur sens manifeste, un autre, qui est caché à la majorité des lecteurs. Le contenu de l'Écriture est, en effet, le contour extérieur de certains mystères et l'image des choses divines. Sur ce point, l'Église est unanime: la Loi entière est spirituelle, mais son sens spirituel n'est pas reconnu par tous. Seuls le découvrent ceux qui bénéficient de la grâce du Saint-Esprit dans la parole de sagesse et de science (3).

---

(1) ORIGENES, *De principiis* II, 8, 3-4. F. RÜSCHE, *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele.* Paderborn 1933.

(2) ORIGENES, *Contra Celsum* I, 32. Des études d'ensemble sur les problèmes anthropologiques et psychologiques origéniens ne manquent pas, malgré le but limité de leur développement. Hugo RAHNER, *Das Menschenbild bei Origenes*, dans *Eranos-Jahrbuch* 15 (1947), 197-248; H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie.* Gütersloh 1950, 186-229.

(3) ORIGENES, *De principiis* VIII.

Nous avons dit plus haut qu'Origène voit dans la Bible le reflet du monde invisible. Il faut y ajouter qu'il voit aussi l'unité dans le *Logos*-Bible du Corps individuel et du corps social d'une part, du corps social et du « corps scripturaire » de l'autre. Il arrive même à soulever les rapports entre la présence eucharistique du Christ et sa présence par la parole de l'Écriture Sainte (1).

Origène distingue aussi trois sens de l'Écriture: *a)* le sens historique; *b)* le sens mystique; *c)* le sens moral, qu'il fait correspondre respectivement aux trois parties de l'homme, selon le principe de la trichotomie platonicienne: le corps, l'âme et l'esprit, ainsi qu'aux trois degrés de perfection. Le sens mystique représente la signification collective et universelle du Mystère et du Logos, le sens moral représente sa signification intérieure et individuelle.

Il ne serait pas conforme à la vérité de croire qu'Origène ne tient pas compte du sens strictement verbale de la Bible. Son travail critique dans l'établissement du texte original biblique ainsi que maintes prises de positions de sa part nous montrent qu'il suit le sens littéral (2). Il admet toutefois que l'interprétation symbolique peut le tirer d'embarras lorsque le sens littéral n'aurait pas de sens (3). En effet, il remarque que dans l'Écriture « Tout a un sens spirituel, mais tout n'a pas un sens littéral » (4).

On a pu dire, et cela parait bien justifiable, qu'Origène parfois semble nier la réalité de la lettre ou du sens littéral: il voit un sens spirituel dans tout passage de la Bible. Certains de ses procédés exégétiques symbolistes tombent assez souvent dans la bizarrerie. Et le Moyen-Age est allé encore plus loin (5).

---

(1) Hans Urs von BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène*. Paris 1957, 58-64.

(2) ORIGENES, *In Psal.* I; *In Jer. hom.* XXI, 2.

(3) ORIGENES, *De principiis* IV, 16.

(4) ORIGENES, *De principiis* IV, 3, 5.

(5) E. von DOBSCHÜTZ, *Vom vierfachen Schriftsinn*, dans *Harnack-Ehrung*. Leipzig 1921, 1-13; K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (Toulouse 1932), 113-145; R.P.C. HANSON, *Origen's Interpretation of Scripture exemplified from his Philocalia*, dans *Hermathena* 63 (1944), 47-58; Henri de LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris 1950; Jean DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris 1930.

Sur quelques sujets particuliers voir, par exemple, W. VÖLKER, *Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius*, dans *Theologische Studien und Kritiken* 103 (Gotha 1931), 199-207; H.-Ch. PUECH, *Origène et l'interprétation trinitaire du Psaume 50, 12-14*, dans *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel*. Paris 1950, 180-194; S. LAEUCHLI, *Origen's Interpretation of Judas Iscariot*, dans *Church history* 22 (1953), 253-268.

Le monde comme histoire chez Origène et chez Teilhard de Chardin.

Au temps réversible et « cyclique » des conceptions gnostiques et des cosmologies extra-bibliques, la révélation abrahamique a substitué le temps irréversible, « linéaire » et théocentrique, en lequel la création comme telle, conçue et préfigurée dans les « six jours » ou *Hexcæmeron* de la Genèse, est une montée progressive, à travers l'homme, vers le Créateur. Inaugurant la *valorisation du temps*, l'Ancien Testament a révélé le monde comme histoire. C'est en définitive cette valorisation biblique de l'Histoire que reprend, en l'étendant aux dimensions spatiales et surtout temporelles du monde tel que le voit la science moderne, l'œuvre de Teilhard de Chardin. Selon lui, la *vitalisation* de la matière, l'*hominisation* de la vie et la *personnalisation* (caritative, intersubjective, sociale) de l'homme sont les phases d'une *Conscience cosmique* déjà latente dans la matière et ne cessant de se concentrer et de s'approfondir : d'abord (au degré de la *biosphère*) en se diversifiant tout en s'unifiant, puis (au degré humain de la *noosphère*) en se *personnalisant* tout en s'*universalisant*. Pris comme phénomène scientifiquement observable dans sa *durée* ou évolution, l'univers *total* tend à se *renfermer* graduellement sur soi du fait même qu'il converge de plus en plus vers son *foyer d'attraction* à la fois final et préexistant (« non pas engendré, mais engendrant ») ; ce foyer transcendant d'attraction Teilhard de Chardin l'appelle *Point Oméga* et l'identifie au Christ, voire au *Grand Christ* dont saint Paul dit qu'il soumettra finalement au Père la création tout entière et soi-même « afin que Dieu soit tout en tous » (I *Cor.* XV, 25-28).

Ici les doctrines de Teilhard de Chardin se recoupent avec l'enseignement d'Origène. Au nom de la géologie et de la paléontologie modernes on ne peut ni affirmer ni exclure l'origine du monde par création : en conséquence le futurisme de la dialectique géologique et paléontologique ignore les sombres prophéties scripturaires (sombres à l'état actuel de notre compréhension des textes) sur la fin du monde. Au nom de cette science, il semble parfois situer la vie éternelle dans l'avenir temporel, il ne peut pas admettre en tout cas l'idée courante de ceux qui veulent que la possibilité du mal (moral surtout) augmente à mesure que la liberté augmente. Surtout, il semble croire, comme Origène, à la résorption finale de l'Enfer dans le *Corps cosmique* du Christ. Origène à sa manière et Teilhard de Chardin à sa façon, mais en convergence doctrinale, dissipent l'illusion que l'humanité du Verbe créateur est incompatible avec un Univers où l'Homme paraît noyé parmi les atomes, les espèces et les galaxies et où la foi monothéiste semble

réduite à un Credo parmi d'autres. La foi chrétienne de ces deux savants, Origène et Teilhard de Chardin, sortent des étroitesses du petit monde terrestre et se place à l'échelle d'un Univers prodigieusement agrandi et toujours plus énigmatique; leur foi chrétienne s'approfondit et s'amplifie en une expérience intime de l'*omniprésence personnelle* du Logos: « Qui était dans le monde, par Qui le monde a été fait et que le monde n'a pas connu ». Logos dont l'action se révèle alors à la fois plus mystérieuse et plus incontestable qu'on avait pu le croire ou osé l'espérer (1).

ORIGÈNE ET LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT.

« Ce fut Origène qui inaugura à Alexandrie la critique (biblique) chrétienne » (2). Le milieu culturel alexandrin connaissait déjà ce genre d'occupation, et les savants du Musée, Aristarque, Zénodote, etc. avaient soumis à un examen rigoureux les textes littéraires anciens, spécialement d'Homère. Origène fut poussé à s'intéresser à l'authenticité, à l'intégrité et au sens de l'Écriture sainte pour d'autres raisons que celles de ses devanciers, à savoir en tant que croyant, témoin de la foi de l'Église, catéchète à Alexandrie et prédicateur en Palestine.

Les titres des livres saints du Nouveau Testament ne nous sont pas donnés, mais les auteurs seulement, selon une tradition ancienne. Dans un ton allégorique mystique, dans son homélie (ou instruction donnée aux Chrétiens dans l'église), sur la Genèse [XIII, 1-2], Origène met en scène Isaac dont les serviteurs creusent de nouveau les puits de son père Abraham, que les Philistins avaient bouché avec de la terre. Or, explique Origène, Isaac est Jésus; les serviteurs de son père étaient Moïse, David, Salomon, les Prophètes qui avaient creusé les puits, c'est-à-dire écrit les livres de l'Ancien Testament « que l'intelligence des Juifs avait remplis d'ordures ». Voici donc: les serviteurs d'Isaac [= Jésus] sont les Apôtres. Ce sont eux qui creusent de nouveau les puits: ... *pueri sunt Isaac, Matthaeus, Marcus, Lucas, Iohannes; pueri eius sunt Petrus, Iacobus, Iudas, puer eius apostolus Paulus; qui omnes novi Testamenti puteos fodiunt.*

Dans la VII° homélie sur Josué, il établit le parallèle Josué-Jésus: les trompettes sacerdotales qui ont renversé les murs de Jéricho préfiguraient la prédication évangélique, et les prêtres préfiguraient les Apôtres:

(1) Jacques-Albert CUTTAT, *La rencontre des Religions* (Les Religions, 12). Paris 1957, 27-29, note 5.

(2) M.-J. LAGRANGE, *Histoire critique du Canon du Nouveau Testament*. Paris 1933, 93.

« Sacerdotali tuba primus in Evangelio suo Matthaeus increpuit; Marcus quoque, Lucas et Iohannes suis singuli tubis sacerdotalibus cecinerunt; Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis; Jacobus quoque et Iudas. Addit nihilominus adhuc et Iohannes tuba canere per epistolas [et apocalypsim] suas et Lucas apostolorum gesta describens. Novissimus autem ille veniens qui dixit: *Puto autem nos Deus apostolos novissimos ostendit* et in quatuordecim epistolarum suarum fulminans tubis muros Hiericho et omnes idolatrias machinas et philosophorum dogmata usque ad fundamentum deiecit. »

L'omission de l'Apocalypse (qui est d'ailleurs attestée par la recension *C* (c.v.k.) et *g*), la seule, est douteuse, car elle s'expliquerait mal à Alexandrie du moment qu'Origène l'a admise dans son Commentaire de l'évangile selon saint Jean. Il semble cependant qu'Origène n'a pas condamné l'évangile selon les Hébreux, voire il a même permis qu'on l'alléguât comme preuve: « Si quelqu'un produit l'évangile selon les Hébreux, où le Sauveur lui-même dit: *Récemment ma mère m'a pris* » etc. (1). Origène avait cru que le *Pasteur* d'Hermas, livre très utile, avait été inspiré par Dieu (2), de même pour l'Épitre de Barnabé (3), l'épître de Clément de Rome aux Corinthiens (4), ainsi que pour les Actes de Paul (5) et, peut-être, pour le Kérygme de Pierre (6).

### Philon, Pantène, Clément, Origène.

L'exégèse de Clément d'Alexandrie reste profondément greffée sur la ligne typologique ou gnostique, c'est-à-dire qu'elle reste dans le prolongement de la tradition catéchétique ou de la tradition « presbytérale » de Pantène. C'est Origène qui fera de l'allégorie philonienne un élément prépondérant de son exégèse moralisante de l'Écriture Sainte. Quant à Clément on peut dire qu'il fait appel à Philon comme à une des richesses de la culture alexandrine. Dans son exégèse, Clément donne parfois l'interprétation philonienne, mais ensuite il en élabore une autre plus christologique. Depuis Pantène jusqu'à Clément, l'exégèse chrétienne est dans le prolongement de l'exégèse du Judaïsme palestinien, en prenant des nuances

(1) Origenes, *Comm. in Ioh.* II, 87, et *Hom. in Ierem.* XV, 4.

(2) Origenes, *In Rom.*, X, 31.

(3) Origenes, *Contra Celsum*, I, 63.

(4) Origenes, *De Principiis* II, 3, 6, et *In Ioh.* VI, 54.

(5) Origenes, *In Ioh.* XX, xii.

(6) Lagrange, *op. cit.*, 102-103.

qui pourraient parfois être considérées d'origine judéo-chrétienne même chez Clément. Or si judéo-christianisme il y a chez Pantène et chez Clément d'Alexandrie, tout n'est pas nécessairement d'origine juive mais quelque chose peut avoir été judaïsé dans le contexte judéo-chrétien malgré son origine... grecque. Ici il y aurait lieu à entreprendre des recherches fructueuses. En tout cas nous avons affaire à une exégèse prophétique, apocalyptique et surtout typologique, c'est-à-dire qui cherche (et trouve) des correspondances entre les préfigurations (types) de l'Ancien Testament et les réalités (anti-types) de la Nouvelle Alliance (1).

Philon conçut le dessein de mettre l'ensemble de la culture profane, de l'ἐγκύκλιος παιδεία, au service de l'intelligence de la Bible, comme feront les écoles monastiques en Occident avec les cycles du *trivium* et *quadrivium*, en fonction de la Bible et de la Théologie. La grammaire, le raisonnement dialectique, l'arithmétique, la musique, la physique, l'astronomie et la symbolique des nombres sont largement utilisées par Philon et par Clément d'Alexandrie, sans doute à la suite des réformes que Pantène introduisit au Didascalée.

L'engagement de Clément face à la culture chrétienne est de tout autre envergure que celle d'autres διδάσκαλοι chrétiens qui continuaient leur activité culturelle d'avant leur conversion, comme par exemple saint Justin. Cet engagement apparait dans le prolongement — nous l'avons dit — de celui de Philon, bien qu'on puisse légitimement se demander dans quelle mesure au fait le Judaïsme alexandrin au temps de Clément connaissait encore un enseignement qui continuait celui de Philon, voire dans quelle mesure Clément a pu s'inspirer d'un courant qui n'était plus en vogue sinon démodé.

De l'ensemble des disciplines qu'il met au service de l'intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament, il est clair que pour Clément la plus importante est la philosophie grecque. Il s'arrête à énumérer les avantages qu'elle présente à ses partisans: elle aide à démasquer les erreurs des philosophes; elle aide à préciser le contenu de la Foi (2); elle fait surtout passer de la connaissance naïve à la connaissance... scientifique (ἐπιστήμη), et c'est là, sur le plan philosophique, ce qui constitue la recherche (ζήτησις). La

(1) Sur la validité des ces méthodes dans l'exégèse et le kérygme de nos jours, on peut lire avec profit l'étude fouillée de Leonhard GOPPELT, *Typos*. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Reihe 2, 43). Gütersloh 1939.

(2) Il ne faut pas croire pour autant à une dialectisation de la théologie chrétienne par Clément d'Alexandrie.

recherche part des données communes et transforme la simple opinion en connaissance certaine (γνῶσις), ce qui n'élimine pas toutefois l'acte de foi (1). On pourrait dire que Clément par ce processus fait de la foi exotérique une foi ésotérique, propre au gnostique chrétien. En cela il ne faisait que suivre les habitudes culturelles de son temps. Ces principes méthodologiques de la philosophie grecque, Clément ne fait que les transposer, presque comme un cliché pour un photomontage, aux données de la foi chrétienne. Le point de départ est constitué par les faits que présente l'Écriture et, en tant que chrétien, il doit admettre que les premiers principes sont les vérités révélées essentielles, contenues dans la Bible. La recherche (ζήτησις) consistera à rattacher aux vérités fondamentales les diverses données de l'Écriture, qui deviendront alors objet de science théologique, selon notre manière moderne de penser (car il ne faut pas prêter à Clément des catégories de pensée qui lui étaient étrangères). Ici s'ébauche le passage de la foi vulgaire à la gnose, telle que Clément l'entendait, par le truchement de la démonstration scripturaire. Clément pose donc ici, à sa manière, les fondements de la méthode théologique, sans être à même d'en tirer toutes les conséquences. Chez Philon, il y avait un danger de réduction rationnelle, chez Clément, il y a seulement application d'une méthode rationnelle à une donnée qui conserve sa condition révélée. La démarche du Judéo-christianisme se juxtapose chez lui à son équivalent gréco-latin, mais elle ne s'y transpose pas encore.

Avec Origène le Didascalée ne connait pas de rupture avec la culture grecque, mais l'Écriture acquiert à ses yeux une importance qui remplace celle de la philosophie chez Clément. La Bible prouve la Bible et la philosophie ne prouve que ce que la Bible a déjà prouvé. Des éléments philoniens et judéo-chrétiens restent encore décelables chez lui, mais ils sont affaiblis jusqu'au point que bientôt ils seront purement et simplement origéniens, et leur origine n'appartient qu'au domaine des idées comparées.

## Les mœurs chrétiennes au IIIe siècle.

Les mœurs chrétiennes étaient la meilleure prédication du Christianisme. Au IIIe siècle l'attente parousiaque s'étant déjà fortement estompée, on passait de la morale un peu tendue qui convenait à un état de crise à la morale stable d'un monde assis.

(1) Ces principes sont développés par Clément d'Alexandrie dans le VIIIe livre des *Stromates* qui sont un petit traité de méthode philosophique, inspiré d'Antiochus d'Ascalon. André Méhat, *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia 7). Paris 1966.

C'est ce que les rigoristes appelleront la « mondanisation » de l'Église.

Le mariage, de par sa nature et ses fonctions, revêtait un haut caractère religieux. On n'a pas connaissance qu'en Égypte on ait dû abolir la polygamie pratiquement inexistante : les raffinements de la vie sociale d'Alexandrie ne pouvaient pas admettre une telle institution. Par la double influence du mariage romain (« *Maris et feminae aeterna conjunctio* ») et du mariage juif (1), qui trouva sa confirmation dans les paroles de Jésus de ne pas séparer ce que Dieu a uni on établit la base du droit matrimonial chrétien. Dans la question du divorce on ne se montrait pas moins rigoristes (2). Le mariage ne pouvait être rompu que par l'adultère de la femme (3) : on ne pouvait pas dire de même de l'homme car c'est justement lui qui fait la loi. L'influence romaine est aussi sensible dans la défaveur qui frappait les secondes noces : on les envisageait comme un adultère déguisé (4).

L'Église se mettait en pleine contradiction avec le Judaïsme et le Judéo-christianisme des origines alexandrines, par le fait de considérer la virginité, le célibat, comme un état préférable au mariage. En Égypte on avait l'exemple des *Thérapeutes*, mais l'Église se rapprochait en fait, sans doute sans s'en douter, des idées qui, chez les anciens peuples aryens, présentent la vierge comme un être sacré. Les sectes chrétiennes qui restèrent rapprochées du Judaïsme conseillèrent, comme la Synagogue, les mariages précoces, et même voulurent que les Pasteurs spirituels eussent l'œil ouvert sur les vieillards, qu'il importait de les soustraire au danger de l'adultère (5). Les sectes gnostiques et les manichéens n'étaient que conséquents en interdisant le mariage et en blâmant l'acte générateur (6). L'Église, toujours pour le juste milieu, évita cet excès et légiféra à ce propos pendant le Concile de Gangres. Mais si les excès étaient bannis, la continence, même la chasteté dans le mariage (7), furent recommandées.

---

(1) Le type en est dans le livre de *Tobie*. « Se réjouir avec la femme de de sa jeunesse » a toujours été l'idéal de la famille juive. Une dame nous disait naguère sa joie de « vieillir ensemble » avec l'homme de sa jeunesse.

(2) *Matth.* V, 31-32 ; XIX, 3 s. ; *Marc* X, 4 s. ; *Luc.* XVI, 18.

(3) Cette restriction ne se trouve que dans l'évangile selon Matthieu. L'exégèse catholique a réussi, à force de subtilité, à l'évacuer de son sens, et l'Église catholique l'a rendu juridiquement inefficace.

(4) HIPPOLYTUS, *Philosophumena* IX, 12.

(5) *Const. apost.* IV, 11.

(6) I *Tim.* IV, 13 ; IRENAEUS, *Adv. haer.* I, 28, 1.

(7) CLEMENS ALEX., *Strom.* IV, 12.

Par suite du courant d'idées assez particulier en matière de sexualité, l'état de viduité était envisagé presque comme sacré. Toujours est-il que les veuves constituaient un rang particulier dans l'Église (1). Malgré la contradiction inhérente à la théologie de la femme, on a toujours continué à considérer la femme comme un être subordonné (et non coordonné): quand elle n'a plus son mari pour lui obéir, elle sert l'Église. Son état est la soumission.

La mode chrétienne n'existait pas encore, mais nous rencontrons des réactions différentes quant à l'habillement. Dans plusieurs communautés orientales, les femmes ne devaient sortir que voilées (2). Si on avait dû écouter Tertullien (3) et d'autres rigoristes, il ne tenait qu'à peu de chose que l'usage humiliant du voile recouvrant toute la figure de la femme, à la façon de certaines régions orientales encore de nos jours, ne devînt universel pour les jeunes filles et les femmes non mariées. Heureusement l'influence gréco-romaine a évité l'introduction de cet usage car ni les Grecs et ni les Romains n'avaient aucunement besoin, pour fonder une réforme chrétienne des mœurs, de ce hideux signe de débilité physique et morale. En tout cas, Clément d'Alexandrie a dû rappeler aux femmes de sa ville de ne pas porter ce que nous appellerions de nos jours la mini-jupe. Rien de nouveau sous le soleil. Les vêtements transparents furent considérés une offense à la pudeur (4). Les perruques et les postiches égarent la bénédiction du presbytre lors de la bénédiction nuptiale, qui, tombant sur des cheveux morts, détachés d'une autre tête, ne sait où se poser: Clément d'Alexandrie parle ici plus en prédicateur de village qu'en théologien.

Le défaut de la parénèse chrétienne apparaît bien ici. Sans arriver à l'excès de ce mystique musulman qui disait de mieux découvrir la beauté d'Allāh entre le sein d'une jolie femme que dans l'obscurité d'une caverne, la beauté, loin d'être un avantage superficiel, un danger, un inconvénient, est un don de Dieu, comme la vertu. Elle vaut la vertu; la femme belle exprime aussi bien une face du but divin, une des fins de Dieu, que l'homme de génie ou la femme vertueuse. La femme, en se parant, accomplit un devoir; elle pratique un art, art exquis, en un sens le plus charmant des

(1) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 43, 11 (lettre de Corneille, évêque de Rome). Clément d'Alexandrie (*Paedag.* III, 12, 97) et Origène (*Orat.* XXVIII, 4) placent les veuves dans la hiérarchie.

(2) Clemens Alex., *Paedag.* III, 2; 11; 12.

(3) Tertullianus, *De virginibus velandis*, et *De cultu feminarum*. Voir aussi les *Const. apost.* I, 8 vers la fin. L'exégèse moderne de I *Cor.* XI, 5 a perdu le contact avec la réalité orientale de son contexte.

(4) Clemens Alex., *Paedag.* III, 11.

arts. Ne nous laissons pas égarer par le sourire que certains mots provoquent chez les gens frivoles et chez une catégorie de gens d'Église plus asexués que chastes. L'amour chrétien pour sa femme se refuse de ne voir qu'une affaire de chiffons dans l'essai que fait la mode de collaborer à orner la plus belle œuvre de Dieu, à la beauté de la femme! C'était, à vrai dire, tout ce qui peut s'appeler luxe superflu et vie mondaine qui se voyait frappé de la réprobation de la prédication moralisante chrétienne par Clément d'Alexandrie et par Origène.

Dans les églises, la mansuétude, la piété, l'amour se peignaient sur la figure des Chrétiens. Les rigoristes se plaignaient que souvent, au sortir du lieu saint, cette attitude recueillie fît place à la dissipation (1).

Il est pratiquement impossible de brosser un tableau complet des mœurs chrétiennes en Égypte ou plus exactement à Alexandrie au IIIe siècle: informations fragmentaires, mises en garde ou reproches d'abus réels ou supposés, prises de positions rigoristes, etc. ne suffisent pas, d'autant plus que les moralisateurs nous dépeignent volontiers les vices tandis qu'ils oublient de louer les pratiques vertueuses. Toutefois nous ne pourrons pas souscrire ces mots certainement exagérés d'Ernest Renan: « Le chrétien était donc, par essence, un être à part, voué à une profession même extérieure de vertu, un ascète enfin. Si la vie monastique n'apparaît que vers la fin du IIIe siècle, c'est que, jusque-là, l'Église est un vrai monastère, une cité idéale où se pratique la vie parfaite » (2). En tout cas il ne faut pas oublier qu'on reste toujours un peu ce qu'on a été d'abord: et la lutte inhérente à la nature humaine pour une amélioration morale, lutte de Sisiphos, en est la meilleure des preuves.

L'INSTRUCTION RELIGIEUSE.

La vie de la Communauté chrétienne comporte un certain nombre d'assemblées. A part celle de l'eucharistie, qui était la plus importante et pendant laquelle le pain eucharistique est distribué au peuple, qui le reçoit dans un vase et l'emporte (3), il y avait celle qui visait à l'instruction religieuse et qui paraît quotidienne. Nous possédons un document incomparable sur ces assemblées d'enseignement dans les *Homélies* d'Origène prononcées à Césarée. Rien n'empêche de croire qu'Origène n'ait continué en Palestine

(1) CLEMENS ALEX., *op. cit.*, loc. cit.

(2) Ernest RENAN, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (Histoire des Origines du Christianisme. Livre septième). Paris 1925, 557-558.

(3) ORIGENES, *Hom. in Exod.* XIII, 3.

ce qu'il pratiqua à Alexandrie. La réunion commençait par la lecture suivie du texte de l'Écriture. Mais Origène ne commente pas tous les passages, seulement certains retiennent son attention, car il se propose de donner un enseignement moral. Là où le texte ne parlait pas de lui-même, l'allégorie la plus poussée venait au secours. Ainsi que nous pouvons le déduire de certains détails sténographiés, son auditoire se composait d'hommes, de femmes et d'enfants, de baptisés et de catéchumènes: il est plus ou moins nombreux, plus ou moins attentif. Les sténographes nous ont transmis ses reproches adressés à ceux qui partaient avant la fin, et à ceux qui bavardaient dans les coins (1).

DÉCADENCE MORALE AU III<sup>e</sup> SIÈCLE.

Toute religion regarde aux origines comme aux temps d'or de l'observance religieuse. La réalité est bien autre, et les *laudatores temporis acti* ne trouvent de justification de leur bonne foi que dans l'ignorance du passé. Au milieu du IIIe siècle, Origène constate que le nombre des Chrétiens a considérablement augmenté, mais que le niveau a baissé:

> « En vérité, si nous jugeons des choses selon la réalité et non selon le nombre, d'après les dispositions [morales] et non d'après les foules rassemblées, nous verrons que maintenant nous ne sommes pas des croyants » (2).

Si nous faisons la part du moralisateur toujours insatisfait, et si nous admettons que malgré tout Origène n'était qu'un témoin attristé du développement du Christianisme qui cessait d'être le fait de petites Communautés contrôlables et effectivement contrôlées membre par membre (car saint Paul demandait à l'évêque de connaître ses brebis par nom), il faut toutefois admettre qu'avec le développement démographique et géographique de l'Église, l'organisation de la communauté posait bien des problèmes. L'esprit parousiaque a disparu depuis longue date, et les Chrétiens sont désormais absorbés dans leurs soucis terrestres et négligeant l'assistance aux offices (3): et ceux qui sont présents, ils le sont de corps, car ils s'occupent d'autres choses (4). Les Chrétiens ont la foi extérieure, mais leurs mœurs restent païennes (5). Le milieu

(1) ORIGENES, *Hom. in Exod.* XII, 3.
(2) ORIGENES, *Hom. in Lev.* IV, 3.
(3) ORIGENES, *Hom. in Gen.* X, 1.
(4) ORIGENES, *Hom. in Exod.* X, 1.
(5) ORIGENES, *Hom. in Jos.* X, 1.

alexandrin, jadis comme de nos jours, n'est pas particulièrement favorable à une morale rigoureuse.

L'Église.

L'église n'avait rien du temple (1); car on maintenait comme principe que Dieu n'a pas besoin de temple, que son vrai temple, c'est le cœur de l'homme juste (2). Elle n'avait sûrement aucune architecture qui la fît reconnaître; c'était cependant un édifice à part, un *sacrarium*, comme l'appelle Minucius Félix. A Alexandrie on l'appelait « la maison du Seigneur », et les sentiments les plus tendres de la piété chrétienne commençaient à s'y attacher. Clément d'Alexandrie et Origène y font des allusions claires (3).

Le baiser sacré.

Le baiser sacré était une grande source d'édification et de dangers. Les sages docteurs recommandaient de ne pas le redoubler si l'on y sentait du plaisir, de ne pas s'y prendre à deux fois, et surtout de ne pas ouvrir les lèvres (4). D'ailleurs, on ne tarda pas à supprimer le danger en introduisant dans l'église la séparation des deux sexes (5).

La πόλις et la campagne.

L'Église, comme la Synagogue, est une chose essentiellement citadine (6). Le Christianisme (on peut dire autant du Judaïsme) sera une religion de villes, non une religion de campagnards. Les villes étaient habitées par une élite grecque, la campagne par les fellahs égyptiens autochtones. Le campagnard, habitant de village (*pagus* = *paganus*, païen) sera la dernière résistance que rencontrera le Christianisme en Égypte, comme ailleurs. Les chrétiens fellahs, assez peu nombreux encore au III[e] siècle, venaient à l'Église de la ville voisine (7).

(1) Origenes, *Contra Celsum*, VII, 62.

(2) Clemens Alex., *Strom.*, V, 11; VII, 5.

(3) Οἶκος κυριακός. Clemens Alex., *Strom.*, III, 18. Vers l'an 236, églises brûlées, Origenes, *In Matth. comm. series*, XXVIII.

(4) Clemens Alex., *Paedag.* III, 11, vers la fin.

(5) *Constitutiones apostolicae*, II, 57; VIII, 14.

(6) Ernest Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (Histoire des Origines du Christianisme. Livre septième). Paris 1925, 410-412.

(7) Justinus, *Apol.* I, 17.

Le nome (νόμος) égyptien, comme le *municipium* romain d'ailleurs, devint ainsi le berceau de l'Église. Comme les campagnes et les petites villes, elles en reçurent aussi leur clergé, toujours soumis à l'évêque de la grande ville, Alexandrie. Entre les villes, la πόλις a seule une véritable Église, avec un ἐπίσκοπος; la petite ville est dans la dépendance ecclésiastique de la grande (1). Cette primatie des grandes villes fut un fait capital. La grande ville une fois convertie, la petite ville et la campagne suivirent le mouvement. Le diocèse (2) fut ainsi l'unité originelle du conglomérat chrétien.

Quant à la province ecclésiastique, impliquant la préséance des grandes Églises sur les petites, elle répondait en général à la province romaine: de la sorte nous pouvons dire que le fondateur des cadres du Christianisme fut l'empereur Auguste, voire les divisions du culte de Rome et d'Auguste furent la loi secrète qui régla tout. Les villes égyptiennes qui, dans la correspondance des degrés religieux, avaient un ἀρχιερεύς sont celles qui, plus tard, eurent un [arch]évêque; le *flamen civitatis* se trouva face à un évêque. C'est ainsi que la géographie ecclésiastique de l'Égypte, jusqu'à l'invasion arabe, est, à très peu de choses près, la géographie de l'époque romaine.

Le tableau des πόλεις antiques est celui des évêchés, selon leurs liens de subordination (3). L'Empire romain fut comme le moule où le Christianisme se coagula. La charpente intérieure, les divisions hiérarchiques, l'activité apostolique furent conditionnées par les structures juridiques, géographiques et sociales de l'Empire. Malgré toutes les particularités qu'offrait la société de la Vallée du Nil, la pénétration chrétienne et sa hiérarchisation ne purent se soustraire aux lois de la missiologie du reste de l'Empire.

* * *

(1) Concile d'Ancyre (314), canon 13. E. J. Jonkers, *Acta et Symbola Conciliorum quae saeculo quarto habita sunt* (Textus Minores. Vol. XIX). Leiden 1954, 32.

(2) Le mot παροικία, d'où le latin *paroecia* et le français *paroisse* fut d'abord synonyme de Communauté chrétienne ou Église (eucharistique). Le mot, en tant que terme technique chrétien, renfermait un sens eschatologique car il impliquait le sens de colonie étrangère, et l'Église, à la manière de la Synagogue, se considérait comme étrangère ou exilée partout où elle était. Voir les termes παροικεῖν et ἐκκλησία παροικοῦσα Σμύρναν, Polycarpus, *Epist. ad Smyrn.*, titre. Sens équivalent chez Clemens Romanus, *Epist. ad Cor.*, I, titre; I *Petr.* I, 17 et II, 11; *Acta Apost.* XIII, 17; *Epist. ad Diognetum*, 5; *Const. Apost.* VIII, 10; Eusebius, *Hist. Eccl.*, passim; G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1965, Fascicle 4, p. 1042.

(3) Ainsi Césarée a la préséance sur Aelia Capitolina (= Jérusalem), bien que celle-ci soit la *Mère-de-toutes-les-Églises*.

Origène et l'éternel retour: l'idée de « umma » en Islām.

Nous avons déjà parlé en son lieu de la théorie de la création du monde et de l'éternel retour qu'Origène aborda spécialement dans le *De principiis*. Il n'est pas exclu que certaines idées philosophiques aient aussi influencé la pensée judéo-chrétienne sinon la pensée du Judaïsme tardif ou *Spätjudentum*. C'est du moins ce qui paraît ressortir de la décantation de ce mode de pensée effectuée dans l'Islam primitif.

Un reflet (fortuit?) des doctrines de l'éternel retour que connut la philosophie helléniste et ensuite le Christianisme, nous le découvrons dans l'idée particulière que se fait le Coran des cycles prophétiques.

« L'Islām est une communauté, la plus cohérente avec, et, peut-être, après Israël. Il n'est pas inutile de rappeler brièvement sa place dans l'histoire générale des hommes.

« Le Coran fournit les éléments d'une conception de l'histoire, en particulier lorsqu'elle rappelle les *missions* des prophètes envoyés par Dieu aux divers peuples, missions destinées essentiellement à rappeler aux hommes leur engagement prétemporel de ne reconnaître sur terre qu'un seul Seigneur: Allāh.

« Les privilèges — même extraordinaires — qui peuvent être accordés à certains peuples ou à des individus exceptionnels ne modifient en rien cette succession discontinue de messagers-*avertisseurs*, et l'histoire n'est que la répétition d'expériences identiques dans leur substance.

« Le dernier de ces messagers [en ordre de temps] est le fondateur de l'Islām. Après sa mort et jusqu'à la fin des temps, ce sont ses disciples, constitués par lui en communauté [= *umma*], qui sont chargés de donner le dessus à la parole d'Allāh, et qui auront le dernier mot à la fin des temps.

« Qu'est-ce donc que cette communauté? Le mot du Coran qui la désigne est *umma*. Chaque Envoyé de Dieu portait le message divin à un peuple. Les croyants qui dans ce peuple accueillaient le message et s'y soumettaient, continuaient la *umma* de ce prophète, le groupe des fidèles. Les communautés qui se sont succédés jusqu'à l'avènement de l'Islām se ressemblent toutes; pour l'essentiel, elles se sont répétées les unes les autres et ont vécu le recommencement des mêmes faits.

« La communauté chrétienne est la *umma* de Jésus Fils de Marie, un prophète, un très grand prophète sans doute et merveilleusement privilégié. Elle ne diffère pas des autres communautés.

Si donc elle figure dans l'histoire avec d'autres traits essentiels, ou si elle s'attribue une mission plus vaste et plus profonde, elle n'a plus le droit de se réclamer du Christ.

« Quels sont les traits caractéristiques de la *umma?* A cause même de sa conception de l'histoire, ces traits par lesquels l'Islām se définit comme communauté devront se retrouver dans toutes les autres communautés, au moins en esquisse; car la *umma* musulmane n'est que la réalisation complète et définitive de la communauté que chaque prophète antérieur à Mouhammad était chargé d'annoncer » (1).

Voici encore ce qu'A. Bausani (2) ajoute sous forme hypothétique — bien qu'à notre sens la chose soit bien plus qu'une hypothèse — à ce sujet: « Sembra esservi nel Corano il preciso concetto che la venuta di ogni nuovo profeta è di per se stessa un giudizio, una fine del Mondo, un *furqān*, e non manca anzi qualche passo che fa pensare che Muḥammad conseguentemente ritenesse anche la più lontana fine del mondo come segno di un nuovo ciclo profetico a lui posteriore » (3).

---

(1) Jean-Mouhammad ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam.* Deuxième édition revue et corrigée. Paris 1954, 182-183.

(2) Alessandro BAUSANI, *Postille a Cor. II, 248 — XXXIX, 23 — XX, 15,* dans *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida,* Roma 1956, I, 51.

(3) « Il concetto, che compare *unicum* nel Corano a XXXIII, 40 (se si esclude la variante extracanonica di Ubayy a LXI, 6) di *ḫatamu 'n-nabiyyīn* 'suggello dei Profeti', interpretato nel modo ben noto dall'esegesi unanime, non implica necessariamente una definitività cronologica, inquantochè per *nabiyyūn* si intendono i profeti precedenti, e *ogni Profeta,* al suo tempo, nella concezione ciclica del Corano, è *ḫatamu 'n-nabiyyīn.* Senza voler invadere campi in cui la mia competenza è più limitata, direi che una impostazione ciclica della idea di 'fine del mondo' risolverebbe anche molte difficoltà inerenti al famoso discorso escatologico di Gesù e ai problemi della parousia cristiana. » BAUSANI, *loc. cit.,* 51, note 1. Il est évident qu'un approfondissement de nos connaissances en matière d'héritage juif tardif et judéo-chrétien et une réinterprétation de nos connaissances actuelles en dehors et indépendamment de ce qu'on a répété jusqu'à maintenant, conduiraient à des découvertes intellectuelles et historiques insoupçonnées. Le tout c'est d'avoir le courage d'abandonner la tradition culturelle et historique pour recommencer *ex novo* conformément aux documents dont nous disposons actuellement. Ils ne sont pas exhaustifs mais suffisants pour frayer de nouveaux chemins.

تعريف عن الكتب

André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, Mouton, Paris - La Haye, 1967, L-420 pp.

M. André Miquel, déjà connu par sa traduction de *Kalila wa Dimna* et par son étude sur certains textes de Muqadassi, a fait paraître, à la fin de 1967, l'ouvrage que nous présentons ici. Sous le titre de *Géographie humaine du monde musulman jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle*, le livre prend place dans la collection « Civilisations et Sociétés » dirigée par M. F. Braudel dans le cadre de la sixième section de l'École Pratique des Hautes-Études.

Pour comprendre le propos de l'auteur, il est nécessaire, avant d'aborder le corps de l'ouvrage, de lire attentivement l'Avertissement et l'Introduction. Le seul titre inscrit sur la couverture peut en effet induire en erreur et faire croire que la thèse d'A. Miquel est une contribution à cette science moderne dont Brunhes avait donné une idée précise en écrivant qu'elle s'intéressait par priorité à ce « Groupe complexe de faits infiniment variables et variés, toujours englobés dans le cadre de la géographie physique, mais qui ont toujours cette caractéristique aisément discernable de toucher plus ou moins directement à l'homme » (Brunhes, *Géographie humaine*, t. I, p. 5). En fait, il ne s'agit pas d'une étude de ce type, qui aurait essayé de nous montrer l'homme musulman des premiers siècles vivant dans son milieu géographique le transformant et se laissant former par lui. Un second titre est d'ailleurs donné, par A. Miquel, à son livre: « Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050 ». Ce second titre répond mieux au contenu de l'ouvrage, mais il n'en dit pas encore toute la richesse, il n'en fait pas percevoir la nouveauté. C'est en expliquant le rapport entre les deux titres que l'auteur manifeste l'une et l'autre. A partir d'une étude sur la littérature géographique écrite en arabe entre 750 et 1050, A. Miquel s'attache tout spécialement à en dégager les aspects humains: c'est en tant qu'« émanant d'hommes et prenant pour objet à la fois l'homme et le cadre naturel qui tient à lui en vertu de la disposition du monde » (p. XI) que la littérature géographique va être étudiée par lui. Il se donne par conséquent pour but de répondre à une série de questions qu'il

énumère ainsi : « Qu'était-ce que la mer, un fleuve, une ville, l'impôt, les frontières non pas en l'an mil, mais vus par un musulman de l'an mil? » (p. VII).

Reste encore à préciser quelle méthode A. Miquel entend utiliser dans cette étude. Il explique lui-même que les problèmes pouvaient être abordés de différentes manières, mais qu'il a choisi d'utiliser les méthodes modernes de la sociologie dans leur application à la littérature. Qu'est-ce à dire, sinon que les textes des géographes vont être pris comme une « population » représentative de la culture arabo-musulmane, que l'on essayera d'en dégager les grandes lignes d'un « monde mental », en restant particulièrement attentif à tout ce qui relie la géographie avec toutes les sciences qui « naissent ou, pour certaines, prennent leur essor au même instant » (p. 10). Il faut dire tout de suite l'intérêt et la nouveauté de telles perspectives. On sort enfin des inventaires qui se réclament d'une pseudo-objectivité scientifique et qui finalement deviennent, à force de respect des textes, incompréhensible pour l'homme contemporain. Les études concernant le domaine arabo-musulman, même parfois les plus récentes d'entre elles, restent encore trop tributaires de méthodes surannées pour qu'on ne souligne pas d'emblée l'importance de l'ouvrage d'A. Miquel sur ce plan, et qu'on ne félicite pas l'auteur de son audacieuse intelligence.

Le programme ainsi établi, l'Avertissement en détermine les limites : limites du champ de la recherche d'abord, la littérature qui va être étudiée est celle qui est centrée sur le califat de Bagdad conçu comme le centre unificateur du monde musulman. La date limite de 1050 est alors justifiée par le fait, qu'après l'an mil, l'idée de l'Empire musulman qui jusque-là « soutenait l'ensemble de la production géographique... disparait... totalement des œuvres » (p. XI). Par ailleurs, étudiant la géographie comme représentative d'une « conscience moyenne », l'auteur a écarté les traités savants de « cartographie, de géographie mathématique et astronomique pure » (p. IX). Enfin, le champ ainsi délimité comportant encore plus de cinquante auteurs ou œuvres, la tâche s'est avérée trop immense, et A. Miquel a dû se contenter, dans ce permier volume, d'inventorier puis de situer culturellement chacun de ceux qu'il veut étudier, se réservant de dresser, dans un deuxième volume, le tableau des thèmes recensés dans toute cette littérature.

Après une mise en place chronologique des auteurs arabo-musulmans dont les œuvres parues entre le VIIIe et le XIe siècles touchent de près ou de loin à la géographie, A. Miquel expose en neuf chapitres le résultat de ses recherches. Les deux premiers de ces chapitres retiennent dès l'abord l'attention du lecteur par la

largeur de leurs vues et les rapprochements qu'ils suggèrent. Ils constatent en premier lieu que la confrontation entre sciences nouvelles et sciences traditionnelles coïncident dès les origines avec la naissance de la nouvelle science géographique et que celle-ci, science de la totalité, peut ainsi « donner la meilleure image des affrontements qui marquent le monde de sa naissance pris entre la nouveauté et la tradition » (p. 35). Ils constatent aussi que la géographie, en tant que secteur particulier d'une culture alors en pleine élaboration, participe, comme tous les autres secteurs culturels, aux questions posées par le problème de *l'adab*, qui n'est autre qu'une « discussion sur l'objet du savoir ». Ces deux chapitres sont particulièrement importants non seulement pour comprendre ce qui va suivre, mais aussi pour donner des principes d'explication qui débordent le cadre de la littérature géographique. On y découvre en effet à la fois la richesse et les limites de cet *adab* qui « va, à travers une prose souple et subtile, s'élever à la hauteur d'un genre littéraire, avant de se figer... en une sorte d'institution qui couvrira, et, pour certains, paralysera désormais l'art d'écrire, voué définitivement aux mauvais génies de la digression, de la parenthèse et du coq à l'âne » (p. 36).

Dans les chapitres suivants, on voit évoluer la géographie et les géographes des préoccupations techniques qui marquent la cartographie, la littérature administrative et les enquêtes commerciales, aux préoccupations réalistes des explorateurs, puis aux préoccupations littéraires des tenants de l'*adab* et même, des encyclopédistes, pour enfin parvenir à l'avènement d'une véritable géographie humaine qui se propose, à travers les divers livres de *Masālik wa mamālik*, l'étude de la terre des hommes. Enfin, dans le dernier chapitre intitulé « la géographie dans son environnement », A. Miquel s'interroge à la fois sur le milieu des géographes et sur celui de leurs lecteurs: « dans quelle mesure la géographie est-elle commandée par le complexe politique, économique et religieux où elle prend naissance... A quels groupes de la société arabo-musulmane renvoient les textes étudiés » (p. 331).

L'ampleur des sujets abordés, l'ambition très féconde de comprendre, à travers la géographie, la culture et la société arabo-musulmanes des trois premiers siècles du califat abbasside font la richesse de ce livre qui intéressera certainement un public plus large que celui des seuls spécialistes. Mais ces mêmes qualités entraînent des défauts qui n'en sont que le revers; seul un travail collectif aurait pu les éviter.

On signalera d'abord dans la bibliographie deux lacunes importantes. On est étonné que l'auteur, à propos de l'histoire

(pp. 28-33) n'ait pas cité et utilisé l'ouvrage de F. Rosenthal intitulé *A history of Muslim Historiography* (Brill, Leiden, 1952). Rosenthal s'est en effet posé la question de la place de l'histoire dans l'ensemble des sciences de l'époque comme dans l'éducation du musulman, de même qu'il s'est posé la question du public auquel s'adressait l'historien. Sur tous ces plans, il eut été intéressant de pouvoir instituer des comparaisons. Rosenthal relève en particulier l'importance qu'avait l'étude de l'histoire dans la formation des princes et de la classe dirigeante en général, alors que curieusement les auteurs cités ne parlent pas de la géographie. Comment expliquer cette exclusion d'une science dont l'importance est soulignée à toutes les pages du livre que nous analysons. Par ailleurs, A. Miquel, traitant de l'histoire écrit: « Elle est en effet le seul domaine où les influences étrangères n'ont pas du tout joué » (p. 28). Sans doute son affirmation aurait-elle été plus nuancée s'il avait lu les conclusions de Rosenthal qui écrit: « There can be little objection to the assumption that Muslim annalistic historiography in its beginning was indebted to Greek and Syriak models » (p. 68) ou encore: « There remains the possibility that Persian influence... may have been at work here » (pour la naissance des histoires dynastiques) (p. 78).

La seconde de ces lacunes concerne le philosophe Kindi. A. Miquel ne parle que de « deux traités qui relèvent des disciplines géographiques » et c'est pour dire qu'ils sont perdus dans leur forme arabe (p. 76 et n. 4). Or en 1953 paraissait au Caire, édité par M. Abū Riḍa, le deuxième volume des *Rasā'il al-Kindī al-falsafiya* qui ne contient pas moins de onze traités dont les sujets touchent à la géographie physique.

Par ailleurs, les allusions à la théologie musulmane, et en particulier à l'école mu'tazilite et à son « rationalisme » ne paraissent pas pleinement satisfaisantes. Ce qui est dit, par exemple, de l'attitude de Ǧāḥiẓ vis-à-vis des Grecs reste encore trop loin d'une véritable explication. Il eut fallu préciser le concept de rationalisme appliqué à cette école théologique, mais sans doute une telle étude aurait débordé le cadre d'un ouvrage sur les géographes. Peut-être faut-il aussi reprocher à l'auteur d'avoir minimisé les facteurs proprement religieux de la culture arabo-musulmane de l'époque. Il écrit par exemple: « le genre de l'*adab* domine... de façon écrasante, la prose arabe, c'est donc que celle-ci s'est délibérément prononcée non pour la publication de problèmes ou de résultats strictement techniques, mais pour l'élaboration d'une mentalité moyenne » (p. 36). Un tel jugement étonne quand on est un peu familier de l'immense littérature technique en prose arabe qui va

de la grammaire à la philosophie en passant par les livres de *fiqh*, de *ḥadīth* et de *kalām*.

Enfin, dernière remarque, l'auteur a un assez long développement sur les rapports entre le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm et la géographie. Mais le texte de cet ouvrage, dans la seule édition actuellement disponible, est vraiment trop peu sûr pour que l'on puisse tirer des conclusions de ses silences. On sait, en particulier, que des manuscrits découverts récemment permettent de restituer une bonne partie du long chapitre sur les mu'tazilites, dont il ne restait que quelques pages dans l'édition du Flügel.

Il faut redire en terminant l'intérêt et même l'importance du livre d'A. Miquel pour les études arabes et souhaiter que l'auteur nous livre bientôt le second tome qu'il nous promet.

Michel ALLARD, s.j.

*Qui est notre Dieu?* Éd. Casterman 1968, 169 pp.

نصوص متنوّعة كانت محور الجدال في « الايام الجامعية » في باريس ، في نيسان ١٩٦٧ عندما اجتمعت الرعية الجامعية .

ان هؤلاء المسيحيين ، وكلهم من اساتذة التعليم الرسمي : احبّوا أن ينظروا الى ايمانهم نظرة الوضوح والعلم ليروا الأساسي فيها على ضوء الزمن الراهن وتقلّباته . عملية جراحية مؤلمة . انما يشعر القارئ عندما يطالع هذه الصفحات بما فيها من استقامة وصفاء .

الى اي الله نلجأ ؟ سؤال يعترض كلّ مفكّر وخاصّة اليوم في عالم « يتعلمن » ، وبا بامكان الانسان أن يقوله عن الله فيفهمه الانسان اخوه ولا يكون مبيناً لله . واذا ما قلنا ان الله يتكلم فماذا نعني ؟

وبعد ذلك يطلعنا نصّ من هذه النصوص ان الرباط الوحيد للصلاة والعمل هو الحبّ القوي التامّ بين الله والإنسان .

اما التأمّل الأخير عن حضور الله في العالم فإنه يضع الكنيسة أمام هيكل اورشليم الذي هدم وامام الهيكل الذي يبنى من حجارة حيّة ، وذلك على ضوء السرّ الفصحي والتطويبات .

س. ج.

René Marlé, *Dietrich Bonhoeffer, témoin de J. C. parmi ses frères*. Éd. Casterman, Paris 1968, 161 pp.

كان ديتريش بنهوفر لاهوتياً بروتستانتياً وراعياً . وكان ايضاً ذلك الملتزم حيال حياة عصره . فكان مفكّراً ومن الشخصيات العظيمة التي وقفت سداً منيعاً بوجه النازية في المانيا . اوقف في ٥ نيسان ١٩٤٣ وشُنق في ٩ من الشهر عينه سنة ١٩٤٥ . وكان له من العمر تسعة وثلاثين سنة .

يوم اكتشفت كتبه ، اعتبر كنبي حقيقي لعصرنا . فهو اول من نظر الى مشكلة الايمان المسيحي في عالم « ناضج » : يسير نحو العلمنة بازدياد ونحو الابتعاد عن الدين .

عمل المؤلف مليًّا في درس البروتستانتية الألمانية . وهو يعطينا اليوم صورة جذّابة لهذا المفكّر الذي تفتخر البشرية بانسانيته وبعلوّه الروحي . وانه يضع القارئ أمام مفكّر سبّاق في تفكيره المسيحي وامام رجل شهد لايمانه ومات ليشهد له .

س. ج.

Leslie Newbigin, *Une religion pour un monde séculier*. Éd. Casterman 1968, 171 pp.

سؤال يطرح اليوم على المفكّر : اللايمان معنى في عالم « يتعلمن » كل يوم ، أي في عالم يتطوّر ويُبنى دون صلة بالقيم أو بالمؤسسات المقدسة ، في عالم يود أن يجد سننه وقوانينه وشرائعه الذاتيّة . هذا هو السؤال الذي يتخبّط فيه عالم اليوم بين المشاكل العديدة التي عليه ان يجد لها حلاً . ففي التفتيش المضني والجنوني عن هذا الحلّ يرفع صوته الاسقف الانكليكاني نوبجن يسمع نبرة الايمان الصادق ونبرة الاتزان وقد زادها اختبار طويل . فانه عمل ثلاثاً وعشرين سنة في الهند ورئس لجنة « الرسالة والتبشير » في المجمع المسكوني للكنائس قبل أن يصير أسقف مدراس .

وفكرته الأساسية في هذا الكتاب ان المسيحي يستطيع ان يلقي نظرة تفاؤل على تطوّر العلمنة الذي تشاهد اليوم . فالكتاب المقدس هو اوّل

من ميّز بين الله والعالم والايمان المسيحي وحده يستطيع ان يقف بوجه كل الشؤون الارضية التي تطمح الى الالوهة .

في الكتاب تصدير دقيق لهذه العلمنة المتزايدة وتفهم عميق لمعرفة الله ولشعب الله وما يجب عليه ان يقوم به : اي ان يعيش في سبيل الله .

س. ج.

*L'Apostolat des laïcs*. Éd. Mame, Paris 1966, 171 pp.

اجتمع عدد من الكهنة والعلمانيين الذين تهمّهم شؤون العلاقات القائمة بينهم ليشرحوا الوثيقة المجمعية التي صادق عليها البابا بولس والتي كانت على ممر العصور الوثيقة الجديدة الوحيدة التي تتكلّم بوضوح وعمق عن رسالة العلماني في العالم حسب وضعه الذاتي ، وما خوّله اياه العماد المقدس .

ففي هذا الكتاب نجد تاريخ مراحل الوثيقة وشروحات كثيرة فيها المام واضح بالتعليم الكنسي الذي كان أساس هذا النصّ في المجمع . ومن قرأ هذه الوثيقة وفصولها الستة وعاد الى الفصل الذي فيه يتكلم المجمع عن العلمانيين في الدستور العقائدي عن الكنيسة رأى المجالات الواسعة التي يخوضها الايمان والآفاق الرحبة التي فيها تتمّ رسالة العلماني في تكريس الكون وتحرير اخيه الإنسان . وفي كل ذلك واجبات عليه ان يتقيّد بها للوصول الى الهدف الذي سنّه له الخالق الذي براه على صورته ومثاله .

ا. ع. خ.

Hans Küng, *L'Eglise*, 2 vol. — Éd. Desclée de Brouwers, Bruges 1968, 677 pp.

يصعب على الناقد ان يحلّل كتاباً كهذا مشحوناً بالافكار وبالمشاكل اللاهوتية وبالنظريات المتجدّدة وبعودة دائمة الى طريقة لتأويل الاسفار المقدسة .

وما يوسعنا ان نقول ان المؤلف ، ومراده ان يسهل السبل لوحدة المسيحيين لم ينظر الى كلام الانجيل الاّ من هذه الوجهة فقط . ومن يستطيع ان يؤنّبه على ذلك؟ والمسيح القائل : ليكونوا واحداً . انما احب

ان ينتقد الكنيسة كمؤسسة : كمجتمع واحبّ ان يلحّ على الكنيسة كجماعة روحانيين . كيف ذلك وهو ينسى ان لكنيسة تاريخاً وانها في التاريخ وعليها ان ترافق البشرية في غربتها وتعمل لملكوت الله اذ هي بذره وبدؤه .

ولقد الحّ المؤلف ايضاً على الحرية والوجهة الشخصانيّة في تفكيره . وهذا خير . انما لا يمكننا أن نقبل بالنتائج التي وصل اليها من هذا المبدأ . فهو يقرّ للشخص بالاوليّة وبالاستقلال التامّ ولا يرضى بأن يتدخل احد في معاطاته مع الله وفي الرباط الذي يربطه به . أوليس هناك في تفكير المؤلف ان الكنيسة تقوم حاجزاً وليست وسيطة نعمة بين الانسان وربّه .

واخيرًا يفتّش المؤلف في النصوص فقط عما يجده فيها . فان غابت عن النصوص حقيقة حملها التقليد ؛ ايحق لنا ان نرذلها وان نقول انها لم توجد في فكر المسيح وحياة الرسل الأولين .

أن نعامل النصوص معاملة علمية نقديّة فهذا جائز . ولكن لا يجوز ان نتوقّف عند هذا الحدّ وأن لا نعاملها إلاّ بهذه الصورة الخارجيّة . فهناك سر عجيب : وهناك فكرة المنشئ وهناك حياة الجماعة : اجواء لا يلتقطها العالم ولا يشعر بها الاّ المؤمن .

هذه وغيرها : بعض النقط التي نتقدها عند المؤلف ونودّ إن لا تعتبر تنقيصاً من قيمة الكتاب فهو من الكتب التي يجب قراءتها والعودة اليها اذ تخلق فينا محبّة نحو الاسفار المقدسة وتجعلنا امام مشاكل تجدد فينا النظرة الى النصوص الموحاة .

والمؤلف الذي يعدّ اليوم بين كبار اللاهوتيّين يتحفنا من وقت الى آخر بكتب توقظ فينا التفكر والتأمليّة الى مطالعة الكتب المقدسة بنظرة جديدة . ا. ع. خ.

*Des chrétiens interrogent l'athéisme*, t. I. L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines — 2 vol. sous la direction de J. GIRARDI et pour l'édition française de J.-F. SIX. — Desclée, Paris 1963, 500 + 488 pp.

يسترسل المؤلفون في درس الالحاد من وجهته الاجتماعية والنفسانية ويحلّلون الأبعاد التي يلجها فيطلعوننا على خفايا هذه الموجة وهذا التيار العظيم الذي يبدّ لو انه جذب معه كلّ ما يواجهه في هذه الحياة . وذلك بدقّة المفكّر ورصانة الذي ينحني على الامور بانتباه ويودّ الاّ تكون دروسه الاّ نابعة من الواقع الأليم .

وفي المجلّد الثاني نجد بادئ ذي بدء مقالات عن الالحاد المادي الذي يريد أن يتأصّل في علوم الطبيعة حيث الله غائب . ولماذا الله . فان لا فائدة له لشرح وجود الله والعالم . وفي المقال الثاني يقول الدكتور شوشار ان المادة لا تناقض والمبدأ الروحي على صعيد العلم . فالعلم لا يستطيع أن يقول شيئاً عن الله : لا عن وجوده ولا عن غيابه . انما الله هو داخل الخلق يُعطي المادة معناها الحقيقي .

أمّا في ما يتعلّق بتاريخ الأديان فهناك مقالان : الأوّل ينتقد نظريات الالحاد البدائي والثاني يصوّر لنا بعض اشكال الالحاد في الشعوب المتطوّرة .

وفي القسم من الكتاب الذي يُعنى بالفنّ نجد فصلاً طويلاً عن الادب المعاصر . يُعطينا المؤلف شارل مولّر من غزارة علمه ورصانة تحليله ميزة الدروب التي يلجها الأدب المعاصر وهو يستند الى المؤلفات العديدة التي ظهرت في هذه السنين الاخيرة والتي تسير على طريق يبدأ بالاقرار اننا لا نعرفُ الله ويصل الى الالحاد الوضعي مارّاً بالتصوّف الخالي من الله . ويلتحق بهذا المقال درس عن الادب السوفياتي وآخر عن الأدب الايطالي . وهناك درس ثالث عن السينما المعاصر.

والقسم التالي يُعنى بالالحاد مع طرقه ووضعيّته في محاربة الدين : الماركسية في تشكوسلوفاكيا ، في الصين وفي البلاد التي ليس له فيها سلطة : وغايته اذ ذاك في ان ينزل بالعمل الديني الى صعيد السياسة وان يحطّ

التفكير بالعالم فيجعله عالماً إنسانياً لا غير دون العودة به الى الله : فيعبر المسيحي في هذه الأجواء الى تحرير فكره وعمله والى الزهد بالايمان الذي يخسر يوماً بعد يوم قوّته وفعّاليته . وفي آخر هذا الجزء نجد مقالاً عن الالحاد غير الماركسي .

والقسم الأخير يتضمّن فصلين عن الطرق التي يتبّعها الإلحاد في البلاد الشرقيّة وفي الغرب ايضاً .

وإن كانت كل هذه الفصول تنمّ عن عجلة في إبداء الرأي وعن سرعة في الحكم على الامور فانها تُعطينا مجموعة مقالات تتضح من مواقف مسيحية أمام مظاهر من مظاهر التفكر المعاصر . ب. ي. ا.

J. David, s.j., *Nouveaux aspects de la doctrine catholique du mariage.* — Éd. Desclée, Fournai 1966, 153 pp.

لا شك في ان مشكلة الزواج حاضرة اليوم في التفكير اللاهوتي وايضاً في تفكير شعب الله خاصة بعد المجمع المسكوني الذي فتح ابواباً واسعة لتفهم روحانية الزواج وبعد رسالة البابا بولس السادس الذي شرح فيه ما يناقض شريعة الله وحياة الانسان في استعمال الوسائل ضد النسل .

ويتوخّى المؤلّف ان يلقي نظرة جديدة على مشكلة الزواج وما يتعلق بها وعلى ما قيل فيها يوم كان المجمع يعطي للعالم بعض التوجيهات الجديدة . وينتهي المؤلف الى عرض بعض المسائل التي يدعوها خاصة كالشريعة الطبيعية والكنيسة وغيرها .

اننا منذ ان بدأنا بقراءة هذا الكتاب شعرنا بما فيه من روح تجديد وصفاء عبارة وشجاعة في طرح المسائل في نورها الحقيقي دونما خوف . وهذا ما يُعطيه ميزته الخاصّة . ولقد استند المؤلف الى علم عميق وثقافة واسعة ورأي صفته الاتزان . صفات جمعها هذا الكتاب ولن يبدأه قارئ الا ويقف مذهولاً أمام الآفاق الواسعة في الروحانية والنفسانية التي يعرضها عليه المؤلّف ومنها يفيد الافادة العظيمة .

ا. ع. خ.

R. Koch, *Grâce et liberté humaine.* — Éd. Desclée, Tournai 1967, 134 pp.

في هذا الكتاب تجديد التفكير والتعبير والعرض لافكار وحقائق طالما انحنى عليها علم اللاهوت ورددها هي هي دون تغيير .

ان مشكلة الحرية والنعمة تعقدت طيلة الاجيال لأن العقل احتل محل الوحي واحبّ ان يحل المسائل الناتجة عنها على ضوء الاختبار البشري دون العودة المستمرّة الى كلام الله في كتابه .

وفي غمرة التجديد التي نعيشها أحبَّ المؤلف أن يُنعش التفكير اللاهوتي ببيئة كتابية فجعل المشكلة الأساسية في اطارها الحقيقي وأعطانا في فصلين خلاصة ما يعطيه الكتاب المقدس في سفر التكوين من صور وتشابيه وتعابير أوّلها ووضعها في محلها . وزاد على هذا في الفصل الثاني لاهوت الخلاص حسب سفر التكوين عينه فتوقف عند الغبطة الاصلية ثم انتقل الى المأساة التي قصمت حياة الانسان وانتهى الى عطف الله والى الخلاص . فكان الكلام في كل هذه الأمور كلاماً انسانياً بشرياً ينقل الكلام الالهي ويشرح على ضوئه الصعوبات التي يلقاها الانسان في الصلة التي عبثاً نفتش عنها بين النعمة والحرية : اذ ان النعمة تعمل على صعيدها والحرية على صعيدها ايضاً دونما تنافر أو معاكسة ولكن النعمة تساند من الداخل حرّية خلقها الله لينميها لا ليعدمها .

فبمثل دروس كهذه يستطيع التفكير اللاهوتي ان يجد سبباً الى اليقظة من سبات عميق .

ا. ع. خ.

F. Gaboriau, *Eucharistie, notre bien commun.* — Éd. Desclée 1968, 113 pp.

سرّ حضور المسيح الاله في القربان بعد أن يكرّسه الكاهن مردّداً كلام الإله الكلمة بالذات من اسرار العقيدة المسيحية التي ينحني عليها في كل زمن العدد الكبير من اللاهوتيين ليمعنوا النظر فيها ويعطوها ما تستحق من تحليل ويتبروها قدر المستطاع بما اتى به التفكير البشري من نظرات بالغات في الفلسفة والعلم .

والمؤلف اراد ان يجمع تفكيره كله حول نتائج هذا السرّ من شركة اخويّة وبناء جسد المسيح السرّي والتعاون داخل الكنيسة على تغذية الايمان والرجاء والمحبة .

واراد أيضاً ان يعالج المؤلف هذا السرّ في اطار فلسفة المادة واطار التعليم المسيحي الذي القته لاهوتيون هولنديون وبدّلوا كلمة الاستحالة بكلمة « عبر المعنى » و « عبر الغاية » . وهي المشاكل الخاصة التي يقوم عليها توضيح عقيدة دقيقة . لا يسمح للفلسفة أن تتداخل في الذود عنها أو في الاطاحة بها . فبين الفلسفة والايمان بون شاسع . وكيف للعقل ان يفهم ما يفوقه . عليه أن يقرّ ويعترف ويؤمن وبعد ذلك أن يجرب سبر اغوار السرّ كيلا يرفض بسهولة نور الشمس الذي يبهر العين والذي يظل هو هو وان يرفض الأعمى وجوده .

ا. ع. خ.

*Le Christ devant nous*, par F. Mussner, L. Boros, A. Kolping, C. Duquoc, R. Schnackenburg, A. Winklhofer, Ch. Journet, F.-X. Remberger, A.-M. Roquet, O. Betz. — Éd. Desclée, Tournai, 1968, 196 pp.

من المسائل الشائكة في ايامنا الراهنة التي يعرضها مؤلفوها « المعروفون بنشاطهم اللاهوتي » في هذا الكتاب . ولقد انكبّ كلّ منهم على موضوع هو له بمثابة المحور . اذ تطرق المؤلفون لهذه المواضيع في كتب عديدة واحبوا ان يرموا نظرة عامة شاملة ونوراً جديداً على مسائل لاهوتية طالما ردّدتها الكتب . انما روح التجديد هنا لم يلتصق بثورة فكرية : وهي العقيدة الدينية التي من الوحي تنبثق واليه تسير .

ولقد تطرق موسنر الى مشكلة المسيح وآخر العالم وبيّن كيف ان كل شيء ينبثق من الاله الكلمة واليه مسيره لانه الالف والياء وكأن على هذا الدرس تهيمن افكار تيار ده شاردن . أمّا بوروس فعالج مسألة السماوات الجديدة والارض الجديدة ولاهوت الموت وكل يعلم ان الجاذبية الموجودة نحو الزمان الآتي لتقود كل شيء نحو كماله . والموت هو اليوم ذلك الحدث الذي لا يعيره الانسان اهميّة لكونه خرج على ايمانه وسار في طريق الحياة لاهثاً لا ارادة له سوى العيش فقط .

ولقد انحنى كلبنج على درس الحياة الابديّة ، ودوكوك على درس الشيطان ، ويجورنه على الخطيئة وعذابها ، وريبرجر على نار جهنم ، ورروكه على جهنم ، واخيراً بتز على المطهر . واننا لنرى في هذه الدروس كلّها نفحة جديدة لا بدّ منها وكأن الروح اليوم يجدد الكنيسة بقوّة الفتوّة ويدعوها الى ان تعيد النظر في امور عديدة لتظلّ في عصر العلم منارة وعموداً يهتدى به . ا. ع. خ.

Jourdain Bishop, *Les théologiens de « la mort de Dieu »*. — Le Cerf, Paris 1967. (Coll. « L'Église aux cent visages », 29), 219 pp.

كثيرون الذين تكلّموا في هذه الأيام الاخيرة على « موت الله » من بونهوفر الى فاهانيان الى روبنسون الى كوكس وغيرهم .

الكتاب الذي نحن بصدده واسع الاطلاع انما سريع . يصلح ان يكون مقدمة لدرس اللاهوتيين الذين ذكرنا . ولكن المؤلف جمع ما لا يجمع وسلّط انواره ذاتها على هؤلاء المؤلّفين دون ان يفرق بين وجهات نظرهم وبين صفة الواحد الفريدة والتي لا نجدها عند غيره وصفات اترابه . فكان عليه ان يميّز اكثر فاكثر . انّها عجالة وليس في امكانه ان يعمل هذا .

ت. م.

Docteur Gusti Gebhardt, *L'éducation sexuelle de 5 à 25 ans*. — Ce qui doit être dit, à qui? par qui? quand? comment? — Éd. Salvator, Mulhouse 1967, 139 pp.

يُقرأ هذا الكتاب بسهولة لما فيه من علم واختبار وحسن العرض . فالافكار وإن كانت مألوفة فإن المؤلف يعرضها بشوق ومرح ويُعطي القارئ الشوق نفسه ليطالع الكتاب دون ان يتوقّف قبل ان يأتي الى آخره . ولقد زيّنه بقصص واخبار استلّها من الحياة اليومية ليدعم رأياً وليقرّب التعليم النظري من فهم القارئ وخاصة الاهل .

يُقسم الكتاب الى اقسام كثيرة فيها تتطوّر الفكرة والتعليم من عمر الخمس سنوات الى عمر الخمس وعشرين سنة . فالمشكلة هي هي ، انما التعبير عنها يختلف حسب أطوار العمر ونضوج السنين . وفي كلّ هذه

المراحل يبرهن المؤلف عن حنكة ودقة وبخاصة عن منطق : فاذا عرض امراً وفاه حقه من الدرس والتمحيص ليكون في متناول الجميع .

ا. ع. ح.

*La parole de Dieu au jour le jour.* — Éd. Salvator, Mulhouse, 1968, 350 pp.

ان ما يطبّق على هذا الكتاب الثري من الالقاب هو انه « مختصر مفيد » . جمع فيه المؤلفون الاربعة ر. غنتوا و ت. نيف ور. ستنبرجن وز. شوالس من تقوى وعلم ومن تنقيب في النصوص الكتابية دون ان يعيروا التفسير الكتابي العلمي اهمية بالغة : لأن هدفهم لم يكن سوى مساعدة المؤمن على التوغّل في روح الطقسيات وفهمها فهماً يساعده على مشاركة الكنيسة الأمّ مشاركةً فعليّة في الصلوات والتعلق بكلام الله والعودة اليها مراراً .

إن المؤلفين الأربعة أخذوا النصوص الكتابيّة التي تقرأ في القداس الروماني واستخلصوا منها ما يحقّق معناها الروحي في قلب المؤمن فذكروه ووضعوه في إطار عملي اكثر منه علمي . ولقد نجحوا في مسعاهم .

ا. ع. خ.

Richard Haerter: *Je deviens un homme.* Pour les jeunes adolescents. Éd. Salvator, Mulhouse 1969, 61 pp.

يوضع هذا الكتاب بين أيدي المراهقين فيعطيهم ما هم بحاجة إليه من فهم تطورات الجسم ومعناها في اطوار حياتهم . وان هذه التطورات لتتفاعل مع التطورات النفسانية التي تعترض الشاب في مروره من المراهقة الى سن البلوغ .

وان الحاح المؤلف على نفسانية الشاب ليحميه من التورّط في امور سابقة لعمره وفيها من المخاذفة ما لا تقدّر عقباه .

والعمل الجنسي اظهره المؤلف منبثقاً عن الحب وبصلة مستمرة بالحبّ . ولقد تحاشى المؤلف التشابيه والصور التي كان من سبقه يأخذونها من عالم الحيوانات مع ما في ذلك من اللغط والغرور . فالعمل الجنسي بين البشر

لا يشرحه سوى الحبّ : ان هو الاّ تجسيد الحبّ . وبهذا تظهر الامور الحيوانية بحدّ ذاتها مرتفعة فوق كل ما يسمّونه حيوانياً لتصير اعمالاً انسانية بحتة ليس لها من شبيه في عالم الحيوانات .

وبعد ان اعلن هذا يمرّ المؤلف الى شرح التفاصيل البيولوجية ومنها الى الامومة والابوّة المسؤولة واستعمال الوسائل ضد النسل .

توخّى المؤلف في فصول كتابه هذا العلم الواضح والباقة ليطبّق كلامه على الذين توخاهم في شروحه . وتوخّى ايضاً الأجواء الروحية ليقدّم لشاب معنى حياته البيولوجية على صعيد روحي عميق . وهذه الصفات الثلاث تكفي لتجعل من هذا الكتيب وسيلة معرفة حقيقية وصحيحة . ا. ع. خ.

Richard HAERTER, *Je deviens une femme* (pour les adolescentes). — Éd. Salvator, Mulhouse 1969

في هذا الكتيّب وصف وضعي كامل ودقيق لتلك الفترة من الحياة التي تدعى من المراهقة . تجد فيه سعة الاطّلاع وساعدة القارئ على التعمّق بمشاكل الحبّ والحياة بواسطة صور زادها المؤلّف على صفحاته هذه وتشرح النضوج الجسماني والولادة . امّا ما تجده خاصّةً ان المؤلف لم يتكلم على الحب ومظاهره الا في اجواء انسانية : في اجواء الحب الحقيقي . وهو ينبّه الخواطر إلى ما في العالم الراهن من الأخطار على النشء الجديد ان في نفسانيّته او في ما يتعلق بتحديد النسل .

اسلوب الكتيّب واضح ، متجدّد وموجز وهو اذ يؤدي خدمات للمراهقات يخدم ايضاً المرشدين الى الاطلاع على مشاكل تزداد كل يوم تعقيداً وصعوبة وخطورة . ا. س.

P. BOTTEAU, *Les pauvres vont devant.* — Éd. Salvator, Mulhouse 1969, 127 pp.

وجه جديد لبعض كلمات الانجيل انحنى عليها المؤلف واراد ان يبرزها بحلّة فنيّة وباعطائها المعنى الذي لها في مجمل صفحات الكتاب المقدس . ولقد أثّرت فيه كلمة المسيح « ان اللصوص والزواني يسبقون الغير الى الملكوت».

فما هي تلك الثروة التي هي ثروة الفقير . تلك الثروة التي يلحّ الانجيل على قيمتها في صفحاته كثيّا . ونرى المؤلف اذ ذاك يستخرج كل تلك الاحداث التي لها صلة وثيقة بالفقر : ذائد المئة . الكنعانية : الزانية . متّى العشّار : كل هؤلاء وغيرهم يقول لنا الانجيل ان الله معهم وان الله دوماً مع الفقراء .

كتاب يجعلنا نتعمّق في أجواء اليوم . وقد كتبه مؤلفه بلغة اليوم : كتاب لا يتركنا في اللامبالاة . يجبرنا على الجواب وعلى الالتزام في عصر ما كانت يوماً فيه للكلمات الكثيرة صفة الفعّالية والانتاج الروحي .

وان هذه البشارة المسيحية التي يحملها هذا الكتاب لتؤثّر فينا وتحملنا على العودة الى الانجيل بروح متجددة لنفهم بازدياد الروح الصحيحة التي تنعش صفحاته كلها . ا. س.

C. S. Lewis: *Être ou ne pas être ; le christianisme est-il facile ou difficile?* Éd. Delachaux et Niesdé 1968. — Coll. «foi vivante» — Paris 1968, 123 pp.

لا يشيخ الانجيل ، انما الانسان بالتصاقه بالارض يجعل من حقائق الانجيل حتى ومن الله أموراً مبتذلة . والله وحقائق الانجيل هي لعصرنا ولكل العصور تنفتح عن حياة يحياها انسان اليوم كما كان يحياها في الماضي القديسون والعلماء اذ كانوا يتفهّمونها بما لها من متطلبات وما لها من نبل وكرامة .

ولهذا فيعرض علينا المؤلف في لغة سهلة ، قريبة المنال الحقائق الأساسية وكأنك في قراءتها ترى عمق تلك الحقائق فتطلب المزيد وهو يقودك الى اعمق فاعمق بالبساطة عينها وبصور تشرح ما يتسامى فوق العقل والادراك دون ان يحمع في ثبت نصائح نافعة ومفيدة للحياة . إذ ، في السهولة التي توخاها المؤلف ، نرى في شرحه للعقيدة اهتمامه في ان يوصل الينا الحقيقة صافية وفي ان يطلعنا على ما يجد فيها الانسان من حيوية تسانده في مشاكل حياته اليومية . ا . ع . خ .

## شهيد الروح القدس

### بقلم الأب نعمة الله مطر

منشورات « أوراق رهبانية » ١ – مطبعة الجبل ، حريصا : ١٩٦٩ – ١٨٥ صفحة

بدقة وروحانية صادقة أخذ المؤلف الوثيقة المجمعية المتعلقة بالتجديد الرهباني وتأمل فيها وفتّش عن الاعماق التي يجب ان يلجها من اراد ان تكون حياته الرهبانية علامة لحضور المسيح في عالم اليوم ورمزاً للملكوت الباطني الذي يقتضي ان يعيشه كل من اعتمد بدم الرب .

والمؤلف لم يرد ان يكون تفكيره جديداً بحيث يستطيع ان يبهر الانظار والعقول : احبّ ان يكون أميناً لوثيقة اقرّتها الكنيسة بسلطتها التعليمية وانارها بعض اللاهوتيين بنور تفكيرهم وتأملهم . والأب المؤلف لم يرد ان يتجاوز الحدود التي فيها أراد ان يُنشر كتابه .

لكتاب هذا صفات ظاهرة عديدة : وضع المؤلّف تفكيره كلّه في توجيه المسيح محور الحياة الانسانية والكون . فاستنار وسار في طيات الحياة الرهبانية فاتى على بحث الاساس الروحي للحياة المشتركة وعلى الانفتاح وعلى معنى السلطة وعلى المهمة الخاصة بالرئيس . وفي كل صفحة تشع روحانية صادقة ، لا بعض النظريات العقائدية والاخلاقية . فالحياة الرهبانية لن تتجدّد الّم يكن المسيح محورها .

الاسلوب شيّق بسيط وكأنه ينبع دونما صعوبة . وهذه هي الصفة والميزة الخيّرة : ان يعبّر عن امور روحية عالية بلغة صافية مؤاتية .

ا . ع . خ .

## رسائل في النحو واللغة

### حقّقها وشرحها وعلّق عليها الدكتور مصطفى جواد ويوسف يعقوب مسكوني

دار الجمهورية – بغداد ١٩٦٩ – ٧٨ صفحة

هي ثلاث رسائل ، كتاب تمام فصيح الكلام لابن فارس ، كتاب الحدود في النحو للرمّاني ، كتاب منازل الحروف للرمّاني نفسه ، حقّقها

الاستاذان الفاضلان عن نسختين بعد ان قدّما لها بدرس مسهب عن حياة المؤلفين وسرد مجمل الكتب التي ألفاها.

في نشر هذه الرسائل كسب وافر لمن يريد ان يقف على صحة اللغة وصدق استعمالها. فان الناشرين في الحواشي التي زاداها على النصوص الأصلية، برهنا عن سعة اطلاع في مقابلة ما وجداه في الرسائل وما يتردّد في غيرها من المؤلفات.

نأخذ على الناشرين أنه كان عليهما أن يسهرا على تصليح المسودّات المطبعية: فهناك ٥١ غلطة في ٧٨ ص. ولكن هذا لا ينقص من فائدة نشر هذه الرسائل التي على كل مشغوف باللغة العربية أن يقتنيها.

ا. ع. خ.

## فتح العرب للصين ومعركة طلس او الطلخ لغزو بلاد الصين

بقلم الدكتور دي. ايم. دنلوب

ترجمه عن الانكليزية يوسف يعقوب مسكوني

مطبعة شفيق، ١٩٦٨ – بغداد، ١٤ صفحة

مقال صغير الحجم يتضمّن اكثر ما يمكن من الوثائق على موقعة دارت بين العرب والصينيين وتجلّت للاولين فخرًا ونجاحاً. فلقد نبش المؤلف بطون الكتب ولم يقف الا على اليسير من المعلومات الى ان نُشر مؤخرًا بين سنتي ١٩٤٧ و ١٩٤٩ تاريخ الاسلام للذهبي فغرف منه ما استطاع لينير الطريق.

والاستاذ المترجم نشكر له حسن صنيعه فقد حفزه، كما يقول، على ترجمة هذا البحث النفيس «التناصي لمآثر العرب وابراز عزتهم ومجدهم أيام صالوا وجالوا في ميادين الحروب لغزو بقاع العالم القاصي منه والداني...»

ا. ع. خ.

## ايفانيوس ( † ٤٠٢ او ٤٠٣ م ) رسالة في الأحجار الكريمة

قدّم لها وحققها كوركيس عواد

مطبعة المجمع العلمي العراقي : بغداد ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٧ م — ١٥ صفحة .

## مشاركة العراق في نشر التراث العربي

بقلم كوركيس عواد

مطبعة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م — ٩١ صفحة

يُعنى الناشر البحّاثة بأن يتحفنا بدقائق المكتبات ما يحمل الينا تراثاً جميلاً في شؤون كثيرة . وهذه الرسالة في الأحجار الكريمة لمؤلف كان غزير الفكر قد سلمت من النسيان في نصّها وترجمتها ونشرها كوركيس عوّاد فأتت حاملة علاوةً على النصّ مقدمة يعطينا فيها نبذة عن حياة المؤلف ومؤلفاتها ونوعية الرسالة هذه . ولقد علّق عليها بما تيسّر له . والتعليق كاف للدلالة على الطريقة العلمية التي يتبعها الناشر عادة في منشوراته والتي تتبّعها .

امّا النشرة الثانية فلقد تطلّبت من كوركيس عوّاد عناء في التفتيش والتنقيب وغزارة في النتائج فيُطلعنا على أمور نحن بحاجة ان نعرفها ويصحبنا الى اوائل القرن التاسع عشر الذي فيه أخذ العراق يطبع المخطوطات العربية وبعد ذلك نتقلّب معه بين تلك المنشورات التي اتسع آفاقها من مخطوطات لغوية الى الفقهية منها وغيرها .

ولقد ادّى المؤلف خدمة جلّى في جمعه هذه المنشورات وفي عرضها على اهل العلم .

ا . ع . خ .

## السياسة العقابية الجديدة في لبنان

بقلم القاضي فريد الزغبي

مقدمة السجون — بيروت ١٩٦٣ — ٤٧ صفحة

ليس كل من يكتب عن الفقر او الجوع او السجن يعلن بحق اوضاع الفقراء والجياع والسجناء . هناك عاطفة انسانية لا بدّ منها لتفهم تلك

الاوضاع ، هناك زهد بأمور كثيرة للتوصّل الى تفهّم حياة ونفسانيّة الجائع والتنير والسجين وفي ذلك تسام اخلاقي وعمق تفكير وسماحة ارادة ووعي خيّر. صفات تجدها في هذا الكتيّب الذي يوازي مجلّدات ، ضمنّه المؤلّف خبرة طويلة إذ تولّى محكمة جزائية تظر في احكامه الى العدل والحق ونظر في الوقت عينه الى انّه يحاكم بشرًا لهم ما لهم من عزّة نفس لم تروّضها المعرفة ولم تزنها التنشئة الصالحة. ولهذا فيحسن بالمربّين ؛ ايا كانوا، ان يقرأوا هذا الكتيّب فيجدون فيه غزارة خبرة وتقييم للامور.

ا. ع. خ.

## الملك الزائف

بقلم ميخائيل صوايا

دار المكشوف ، بيروت ١٩٦٩، ٩٠ صفحة

لا شك ان للنوع القصصي الذي اتّبعه المؤلف في هذا الكتاب من البساطة وسهولة التعبير ولباقة التصوير ما يشجّع القارئ على مواصلة القراءة دونما ملل. ولقد توخّى المؤلّف بعض التصوير النفساني جاء فيه بدقّة التحليل دون جدّة. فالملك والمجنون والحيوانات التي لكل دورها في هذا الكتاب يبدون وكأنهم أحياء في كلامهم وأعمالهم وطرق تفكيرهم ، إذ الحيوان نفسه يتجاوب وعطف الانسان عليه بنظرات اقل ما يقال فيها انها صادرة عن فطرة تودّ لو كانت عاقلة.

والأسلوب هنا جذّاب شيّق.

ا. ع. خ.




السنة الثالثة والستون — تشرين الثاني — كانون الاول ١٩٦٩

امير شعراء المهجر

# ايليا ابو ماضي

١٨٨٩ — ١٩٥٧

بقلم جرجي ابرهيم نصر

بين الشعراء من هم ناشرو المثل العليا، وحاملو ألوية الجمال، ونافخو روح الحياة في الأمم، وموفّرو الغذاء الروحي للنفوس، ومترجمو العواطف، ورسل السماء الى الأرض.

والشاعر ابو ماضي من اولئك الشعراء الملهمين الذين رتّلوا أناشيد المجد على قيثارة الحياة؛ فأبدع في ما تخيّله وتصوّره ونظّمه باسلوب رائع فتّان.

وقد كتب عنه كثيرون من الأدباء المختصّين والمعجبين به ونشروا دراسات وأبحاثاً دقيقة حلّلوا فيها عمق تصويره، وحسن ذوقه، وسعة أفقه، وشعوره المرهف، وموهبته الخلاقة، وأثبتوا أنّ قصائده أحدثت في الأندية

والمجتمعات الأدبية دوياً استيقظ فيه الشعر من سباته العميق واستعاد ذلك الرونق الزاهي الذي تألق نوره . وأضاء بلاد العرب حقبة من الزمن ؛ ورد لها مجدها العريق .

وقد ألم بعضهم بنواح كثيرة من أدب هذا اللبناني وغاب عنهم تاريخ ميلاده . فتركوه دون تحقيق ولا تدقيق : وجعلوه متأرجحاً بين سنة ١٨٨٩ وبين سنة ١٨٩٥ .

ويطيب لنا قبل أن نأتي على تاريخ ميلاد الشاعر ونشأته أن نكتب كلمة عن تاريخ بلدته الحيدثة . هذه البلدة الجميلة الرابضة على كتف بكفيا التي أنجبت في كل عصر من عصور تاريخها المجيد نخبة علماء محققين ، وشعراء مجيدين ، ونواب جريئين ، واطباء نابغين ومهندسين قديرين وصحافيين لامعين ، حلوا جيدها وجيد لبنان بعقود من العز والفخر .

الحيدثة : لؤلؤة في عقد لبنان تقع شرقي بكفيا ولا يفصلها عنها سوى مجرى ماء شتوي يدعى : « ساقية الحيدثة » وتعلو معيا عن سطح البحر حوالى ٩٥٠ متراً : اشتهر أهلها بحدة الذكاء . وسرعة الخاطر . وأغلبهم ينشدون الشعر العامي (الزجل) فهم لا يتركون مناسبة تمر دون أن يتباروا فيها بأزجالهم . ومن تقاليدهم العريقة : انهم في كل سنة يحضرون حفلة اثنين الباعوث في دير مار الياس شويا : ويقضون فترة النهار في محلة « المنابيع » التي هي عين ماء . أمامها ساحة كانت في الماضي ملتقى يقع تحت ظهور الشوير للجهة الشمالية .

ومن عوائدهم اقتناء الطيور الداجنة والصائحة والمغردة ، كعصافير الحسون ، والنغال ، والكنار ، لسماع تغاريدها وأنغامها الشجية التي تنطلق من أفواهها بألسنة متنوعة ولغات متعددة وتترنم بها من سحر كل يوم الى مسائه . ومن غريب ما يروى عنها : ان المرحوم ميخائيل العقل ، توصل في الماضي الى تعليم كناره ما يذكر بالنشيد الخديوي .

ولهم ايضاً ميل خاص الى التقاط العصافير حية بواسطة قضبان من « الدبق » في فصل الخريف ، وقد دأب شبانها منذ القدم على بناء « العرازيل » وقضاء فترة الصيف فيها ، « والعرزال » يشبه غرفة مرتفعة تقام في وسط شجرة أو شجرتين متلاصقتين ، ويعد للراحة والمنامة والأكل ، وتتوفر فيه جميع أسباب الراحة والهدوء ، ويرقى اليه بسلم من الخشب . و « عرزال » الحيدثة ، يختلف عن باقي « العرازيل » ، من جهة الاتقان ،

أو الموقع : إذ يحرص صاحبه على تشييده بين الأشجار الطبيعية : وتغطية جوانبه وسقفه باللزّان (الوزّال) والعنص (الملّول) حتى ان بعضهم يقيمون « العرزال » في وسط شجرة واحدة. ولا تزال هذه العادة متبعة لدى الكثيرين حتى اليوم. وفي شرقي المحيدثة تقع عين ماء تظلّلها غابة كثيفة جميلة من أشجار الدلب. ويطلّ عليها من الشرق شير رائع يدعى (شير عرب) يقترن بجانب منظر صنّين البعيد.

ومحلّة الدلب : هي البقعة المفضّلة لدى أبناء هذه البلدة. ولذلك يغشونها يومياً طلباً للراحة والتمتع بمناظرها الساحرة. ويحبّون بنوع خاص أن يسيروا على طريقها في الليالي المقمرة ويناجوا الفلك وما فيه من كواكب ونجوم. ويقول المغالون منهم : « كل الأقمار جميلة : لكن قمر عين الدلب اكثرها جمالا ».

وفي هذه المحلّة ايضاً : عين ثانية تسمّى : عين الفوقا، ويعتقد الأهلون : أنّ من يشرب من ماء هذه العين يصير ذكياً، أو يزداد ذكاء إن كان من الأذكياء.

وكان ايليا أبو ماضي كغيره من الشبان : يقضي الساعات الطوال في هذه البقعة المختارة، يناجي فيها الطبيعة، ويستلهم الوحي والخيال تحت ظلال اشجارها الباسقة.

وحينما جاء الى لبنان ١٩٤٨ زار بلدته : وذهب الى هذه العين وشرب من مياهها. ومياه عين الدلب : واستعاد ذكريات الطفولة والصبا : وشخص الى زيارة بيته القديم الذي كانت تقوم الى جانبه شجرة تين باسقة طالما تسلّق اغصانها وهو صغير : ولكنه مني بالخيبة والفشل : اذ تبين له : ان بستاناً من التفاح : وفسحة بناية لآل اندراوس، أقيما مقام ذلك البيت وتلك الشجرة.

وقد جاء ذكر المحيدثة في الصفحة ١٦٨ من كتاب تقويم بكفيا الكبرى وتاريخ أسرها المطبوع ١٩٣٥ والموضوع بقلم المؤرخ المعروف الشيخ ادمون بليبل، فالخّصه بما يلي :

« المحيدثة تصغير محدثة، وهي لفظة عربية معناها المنشأة حديثاً : والشائع انه كان يوجد قبلها وفي شرقيها القريب منها، مكان عامر يدعى : وطا الجوافرة وقد قضي عليه، كما قضي على جواره بعد انسحاب الصليبيين من هذه البلاد : وفي خلال سنة ١٥٤٥ وما بعدها : عاد سكان بكفيا

الأقدمون : فجددوا بناء بلدتهم وضواحيها وتقدموا رويداً رويداً في العلوم والصناعة والتجارة الخ .. » ووردت أخبار مشاهيرهم بتفصيل مع نبذة عن أصل أسرة كل منهم .

وفي هذا الصدد قال العلامة المؤرخ المرحوم مواطني الخوراسقف يعقوب غانم البكاسيني (١٨٤٨–١٩٠٩) وروى في كرّاس مخطوط ما أنقله بحرفيته :

« اغبيتي أو الخيدثة — شمالي بكفيا — أي مُحدثة من بعد عمارة بكفيا من الأمير كيفنا ابن الأمير سمعان حاكم بسكنتا من بني عبدون الموارنة عدد نفوسها (١٥٠) من الروم الأرثوذكس » .

وما يلفت الانتباه في هذا القول . هو ان الخيدثة : لا تقع في الجهة الشمالية من بكفيا : بل في الجهة الشرقية : وعدد سكانها اليوم يبلغ حوالى الف نفس : واللغة العربية لم تكن منتشرة بين سكان القرى الجبلية في عهد امراء المردة .

بعض نوابغ الخيدثة : وقد انجبت الخيدثة في مختلف عصورها . طائفة كبيرة من الأدباء والشعراء . أذكر من امواتهم على سبيل المثال لا الحصر ، الشيخ ابرهيم المنذر وولده صلاح ، وابن شقيقه أسعد ؛ ويوسف نكد ، وأديب مظهر ؛ والدكتورين اسكندر بك رزق‌الله واسعد العنيش ، والياس حسّون المعلوف : ومراد وايليا ابي ماضي .

ومن احيائهم اكتفي بذكر اسم الاستاذ ميشال بشير الذي طبع ديوان شعر في بيروت سنة ١٩٤٧ ؛ وسمّاه : « الغروب » . فداعبه الشاعر ابوماضي وقال له : لماذا اخترت لديوانك اسم « الغروب » ؛ وكان الأولى بك ان تسميه : « الشروق » ؟

وأشير الى ان البارزين بينهم في الأدب والشعر ؛ وفي الطبّ ؛ والحقوق ، والهندسة ؛ والتجارة والصناعة والزراعة ، ومختلف الفنون عديدون يصعب احصاؤهم ؛ ويطول البحث بتعداد اسمائهم .

مولد الشاعر : تضاربت الأقوال : واختلفت الآراء حول تاريخ ولادة الشاعر ، الذي اكتبُ عنه هذا البحث ، وكثر اللغط والتأويل فيه ؛ حتى أصبح من المستحيل معرفة حقيقته ، ولذلك ذهبتُ خصيصاً الى بكفيا للتنقيش في سجلات دائرة النفوس باذن خاص من مواطنه المدير العام للاحصاء والأحوال الشخصيّة يومئذٍ السيد بديع ابن الشيخ ابرهيم المنذر ، فتبين لي من قيود

احصاء المهاجرين العائدة الى سنة ١٩٢٤ ، انه وُلد سنة ١٨٩٢ وأن والديه هما : ضاهر ايليا ابي ماضي وسلمى اسكندر . الآتي ذكرهما وذكر أولادهما بتفصيل ضمن رسالة خاصة بعث بها اليّ مختار بلدتها .

ولما كانت هذه القيود صورية : لا يُركن اليها ولا يوثق بها ، قصدتُ أن أراجع سجلات العماد في كنيسة المحيدثة ، ولكن خاب ظني حينما بلغني انها حديثة ، وعهدها يعود الى سنوات قليلة . ولذلك استعضت عنها بمقابلة بعض الشيوخ والمقرّبين ، لأخذ العلم من أفواههم ، فأفادوا ان الشاعر هو من مواليد ١٨٨٩ .

ثم قابلتُ ابن خاله السيد حنا قبلان جرجس اسكندر المولود ١٨٩٤ فأفادني ان ابن عمته ايليا أكبر منه سناً ويظنّ انه من مواليد ١٨٨٩ .

ولزيادة التأكيد واصلتُ البحثَ والاستعلام ، وتوخّيتُ بنوع خاص معرفة الحقيقة المقصودة ، وازالة الغموض عنها ، فاجتمعتُ بشيوخ المحيدثة المقيمين في بيروت ، وبعدما أطلعتهم على قصدي ، أكّدوا لي ، ان الشاعر ايليا ابي ماضي وُلد ١٨٨٩ بعد شقيقه مراد بسنتين اثنتين .

ثم كتبتُ رسالةً الى الدكتور فؤاد العقل في نيويورك لعلمي بأنه صديق الشاعر وابن بلدته ، فتكرّم برسالة مكتوبة باللغة الانكليزية أوضح فيها ، ان الشاعر أباماضي ولد في المحيدثة في ١٥ ايار ١٨٩٥ .

ومما ذكرته مجلة « الأرثوذكسية » الصادرة في مرجعيون في عددها ٨ و ٩ سنة ١٩٥٧ نقلاً عن جريدة « الجريدة » ، انه وُلد في ١٥ ايار ١٨٩٤ .

وأنا أعتقد ان الفريقين أصابا الحقيقة في ما يختص بتحديد تاريخ اليوم والشهر ، وأخطئا بتحديد السنة فقط .

وبالاعتماد على المعلومات الواضحة والشهادات الثابتة الواردة في هذا المقال ، والمبنية على أقوال المؤرّخ الشيخ ادمون بليبل في كتابه السابق الذكر ، وافادات شقيق الشاعر وابن خاله ومختار بلدته وشيوخها ، أثبت إثباتاً قاطعاً جازماً لا يقبل الردّ ، ولا التعليل ، ان الشاعر ايليا أبي ماضي ولد في المحيدثة في ١٥ ايار ١٨٨٩ وغاب عن الوجود في بروكلن يوم السبت ٢٣ تشرين الثاني ١٩٥٧ .

واني أحيطُ القرّاء علماً بأن مختار المحيدثة السيد طانيوس حداد ، كان قد وعدني بجمع المعلومات التي تتعلق بالشاعر وأسرته ، وأفيدهم انه

قد برَّ بوعده ؛ ونكرَّم بالرسالة التي أثبتنا في ما يلي . مع ابداء شكري له على غيرته الوطنية . وتقديره للرجال العاملين المخلصين من ابناء وطنه . وهذا نصّها :

حضرة السيد جرجي نصر المحترم

تحية واحتراماً . استلمتُ كتابكم وبه تذكّروني بما وعدتكم به سابقاً ، وسبب التأخير هو الاستقصاء ؛ لاستقاء معلومات صحيحة ؛ من مصادر ثقة ، عن نسب ونشأة شاعرنا الكبير المرحوم ايليا أبي ماضي ؛ وقد تيسّر لي الآن معرفة ما هو قريب من الحقيقة ؛ إن لم يكن الحقيقة بعينها ، وسأورده لكم مفصلاً .

إن والد صاحب الترجمة يدعى ضاهر ايليّا بن طانيوس أبي ماضي من المحيدثة . والدته تدعى قرنفلة (ولم نعلم ابنة من) وهو من مواليد المحيدثة ١٨٥٤ وله أخ يُدعى نعوم مولود في المحيدثة ١٨٦٤ هاجر الى الاسكندرية بخلال ١٩٠٠ وتوفي فيها . وله ايضاً أخت تزوجت من المدعو شعيا الحداد من قرية عين الصفصاف في قضاء المتن الشمالي ؛ توفيت بدون عقب . وان ضاهر المذكور والد الشاعر ايليا ؛ كان متزوجاً من المدعوة سلمى ابنة جرجس اسكندر من المحيدثة ، وقد رُزق منها خمسة ذكور ، وانثى واحدة تدعى «جنى» وهذه تزوّجت من أحد ابناء طليا في البقاع ولم تُرزق أولاداً ، وتوفيت بخلال الحرب الكبرى ، أمّا أولاده الخمسة الذكور فهم : مراد ، ايليّا ، متري ؛ طانيوس ؛ وابرهيم .

١ً — مراد مولود في المحيدثة ١٨٨٧ متزوّج وليس له عقب وقد توفي في اميركا بعد وفاة شقيقه ايليا بمدة قصيرة . ٢ً — ايليا مولود في المحيدثة ١٨٨٩ . متزوّج من المدعوة «دوروثي» وقد أنجب منها ثلاثة ذكور وهم : رتشارد ، ادوارد ، وروبرت ؛ والزوجة والأولاد أحياء يرزقون ومقيمون في بروكلن . وقد توفي ايليا هناك بتاريخ ٢٣ تشرين الثاني ١٩٥٧ وله من العمر ثمانية وستون عاماً . ٣ً — متري توفي في اميركا (لم نعلم تاريخ وفاته) ٤ً — طانيوس توفي في الاسكندرية بخلال ١٩١٠ ٥ً — ابرهيم توفي في المحيدثة بخلال الحرب الكبرى ، وهؤلاء الثلاثة الأخيرون غير متزوّجين .

والوالد ضاهر توفي في المحيدثة بخلال ١٩٣٠ وله من العمر ستة وسبعون عاماً .

وان نابغتنا المرحوم ايليا نشأ وترعرع في مسقط رأسه المحيدثة ، وكان ذكياً ، متوقد الذهن منذ الطفولة ، مولعاً بالزجل اللبناني « معنّى وقرّادي » وقد نظّمه وهو ابن عشر سنوات . تعلّم العلوم الابتدائية في مدرسة القرية ، ثم سافر الى الاسكندرية بخلال ١٩٠٠ ، ومكث فيها الى ان سافر الى الولايات المتحدة الأميركية بخلال ١٩١١ وبقي فيها لحين وفاته .

وفي سنة ١٩٤٨ زار وطنه لبنان للمرّة الأولى والأخيرة بعد هجرته ، فأقيمت له حفلة تكريمية في بلدته المحيدثة يوم الأحد في ١٤ تشرين الثاني ١٩٤٨ .

هذه أصدق المعلومات التي استقيتها بالاضافة الى معلوماتي الشخصية ، راجياً ذكر اسمي وموافاتي بعدد من المجلة التي ستنشرون مقالتكم فيها ، ولكم جزيل الشكر ، أدام الله غيّرتكم .

٢٣ — ٣ — ١٩٦٦ مختار المحيدثة

طانيوس حداد

نشأة الشاعر : ولمّا كان لا بد لي من تسليط الأضواء الكاشفة على نشأة الشاعر ، واقتباسه العلوم ، فقد تبين لي من المصادر الموثوق بصحتها انه وشقيقه الأكبر مراد قد تلقّنا مبادئ اللغة العربيـــة على أصولها في صغرهما ، على مواطنها المربّي القدير والوطني الكبير الشاعر الناثر الشيخ ابرهيم المنذر ( ١٨٧٥—١٩٥٠ ) .

وكان الطالبان متفوّقين في علميهما ومواظبتهما على الدروس ، وقدوةً صالحةً لكافة التلامذة ، ثم تابعا دراستهما في مدرسة الآباء اليسوعيين في بكفيّا ، وكانا أثناء العطلة المدرسية يتردّدان على بعض الحوانيت في قريتهما ، ويتصفّحان ما فيها من كتب الأدب والشعر ، ويغترفان منها ما لذّ وطاب .

وكان والدهما ميسورًا في قريته ، وصاحب أنوال لحياكة نسيج الديما ، التي كانت رائجة في عصره ، وبذل في تثقيف أبنائه كل ما في وسعه ، وأنشد كثيرًا من الشعر العامي في كثير من المناسبات .

... وكان ايليّا في صغره ، ينظم الزجل كما تقدم ، ويشترك مع أخيه مراد في قنص الطيور ، وقضاء الساعات الطوال في « صلاية » قضبان الدبق ، لالتقاط العصافير ، وانشاء المرازيل بين الأشجار النضّة الباسقة ، ويسرح كلاهما في الحقول والبساتين الخضراء ، والسهول المترامية الأطراف ، والغابات

الكثيفة . والأودية السحيقة . والجبال الشاهقة . ويتزوّدان ببعض حبوب من الزيتون مع التين المطبوخ . ويعودان بعد جولة طويلة مزوّدين بغنائمها من الصيد والنهر .

دوجرته : في أوائل الجيل العشرين : كان كابوس الظلم والتعسف العثماني . متسلّطاً على رقاب اللبنانيين الذين كانوا يرزحون تحت وطأة نير العبودية . ولذلك أخذوا يهاجرون زرافات ووحداناً الى أقاصي المعمور . سعياً وراء الرزق ؛ واستنشاق هواء الحرّيّة . فانتشروا تحت كل كوكب .

وكان الشاعر أبو ماضي طموحاً وذا نفس أبيّة : فارتأى أن يهجر وطنه وينتقل منه إلى بلد آخر . يرى فيه نور الحريّة والحياة . وكان خاله فيلاني جرجس طانيوس اسكندر . يتعاطى التجارة في الاسكندرية ويصطاف غالباً في لبنان . وبحكم وضعه . ومقتضى عمله ؛ أخذ بمعيّته ابن شقيقته مراد . شقيق الشاعر . وهذا سهّل لأخيه بعد مدة محدودة ؛ طرق الالتحاق به ؛ وأقنعه بفائدة العمل معه هناك : فاقتنع وسافر في صيف ١٩٠١ . وفي الاسكندرية تابع الأخوان دراستها على أحد الشيوخ المتخرّجين في الأزهر . فتلقّنا أصول اللغة العربية ؛ والصرف والنحو والبيان والعروض . ثم سافر مراد الى الولايات المتحدة الاميركية ؛ وبقيّ ايليا يساعد خاله في عمله . وكان يطالع ويدرس في أوقات الفراغ ، ويتضلّع بما كان يتلقّاه على نفسه وعلى غيره من الأدباء ؛ ويهتمّ بالشعر الفصيح ؛ الذي مال الى قرضه والتعمّق بأصوله ، وأخذ ينشر بعض قصائده ؛ ويوزّعها على معارفه وأصدقائه الذين تنبأوا له بمستقبل زاهر ، ونشر منها باقة في مجموعة سمّاها « تذكار الماضي » .

ثم حنّ حنيناً شديداً الى أخيه في نيويورك ؛ وتلقّى دعوة منه للسفر اليه ، لكنه فضّل أولاً زيارة وطنه ؛ فزاره في صيف ١٩١١ وقضى بين أهله فترةً قصيرةً ؛ استعاد فيها ذكرياته القديمة ، ورأى أن لبنان لا يزال مكبّلاً بالقيود ؛ والأغلال ، والسيطرة العثمانية ، فحزنت نفسه ، وثارت في صدره ؛ موجة من النقمة والألم ؛ ونظم قصيدة جارحة ؛ تعرّض فيها للسياسة الغاشمة التي كانت الدولة التركية تنهجها إزاء بلاده ، وانتقد أساليبَ الحكم ، وفساد الادارة ، وخلل جهاز الحكومة ، وعرضها على استاذه الشيخ ابرهيم المنذر ، فنقّحها وهذّبها ، وأشار اليه بالسفر الى خارج البلاد فور القائها ، لئلا يتعرّض بسببها للملاحقة والاعتقال والسجن . أما عنوان تلك القصيدة فكان « الوداع » ومطلعها :

وحكومة ما إن تزحزح أحمقاً      عن رأسها . حتى تولّي أحمقا

وبعد أن ألقى الشاعر قصيدته في احدى المناسبات ، وهاجم السلطات والأوضاع الشاذة التي كان الوطن يعيش فيها . ودّع أهله وذويه . وسافر هارباً الى الولايات المتحدة الاميركية للالتحاق بأخيه مراد .

وفي تلك البلاد تعاطى التجارة مع أخيه مدة من الزمن . ثم انصرف الى الأدب وانشاء الجرائد والمجلات ، وتولّى الدفاع عن قضايا لبنان والبلاد العربية بما أوتيه من قوّة وجرأة . وكانت نفسه قد تفتّحت وتدفّقت بالصور الشعرية الرائعة على مختلف ألوانها وأشكالها . فأصبح بفضل قصائده الخالدة ، في طليعة روّاد النهضة الفكرية في المهجر ، وامتدت شهرته الى مختلف أنحاء لبنان والعالم العربي .

حنينه الى وطنه : كان الحنين يُراود أحلام الشاعر ، ويوجّهه الى وطنه ومسرح خياله ، بما كان يبعث به في قصائده من الزفرات الحارّة ، ويبثّه من الشوق الدفين ، الطافح بالشعور الأليم ، نحو الديار والأهل والأحباب ، خصوصاً بعد أن نال لبنان استقلاله التامّ ، وانكشفت عنه تلك الغمامة السوداء .

وكانت نسيبته الآنسة ملفينا ابنة اسحق الياس أبي ماضي ، تتلقّى منه من حين الى آخر ، رسائل متضمّنة فرط حنينه ، وألطف ذكرياته ، مع إظهار مرارة الشكوى ممّا يقلبه وصدره من لوعة وجوى ، بعد أن زاده البعاد شوقاً الى تلك المغاني والمفاتن . وهي تأسف لفقد إحدى رسائله التي استعارها منها السيد عفيف نايف حاطوم من كفرسلوان ولم يعدها اليها ، وما زالت تحتفظ منها بمقطع مؤثر جاء فيه قوله : ..

« يجب أن ننظرَ الى الوجه الأجمل في الحياة ، كانت لي أخت (جنى) فأحسبك عنها بديلاً . وكان لك أخ (الياس) فاحسبيني بديلاً عنه » .

وقد أهدى اليها في ١٨ ت ٢ ١٩٤٨ ديوان « الخمائل » وضمّنه في الصفحة ٦٢ رثاه والده .

وكانت تتلقى رسائل من أخيه مراد ، تعبّر عمّا يجيش في نفسه من مرارة وأسى ، بعد أن فجعه الدهر بأخيه الذي كان يؤنسه في غربته ووحشته ، فأصبح وحيداً حزيناً يتوه بألم الغربة .

وفي خلال ١٩٦٠ راسلها من (ميامي) وأتحفها بتقدمة ديوان أخيه « تبر وتراب » الذي صدر بعد وفاته وتوجّه بالعبارة التالية :

عربون المحبة الدائمة وذكرى الشاعر الغائب — الى النسيبة الأديبة ملفينا أبي ماضي . مع محبّة شقيق الشاعر — مراد أبي ماضي .

وصحّح في آخر الكتاب بخطّه تاريخ ولادة أخيه وحوّله من سنة ١٨٩٠ الى سنة ١٨٨٩ كما صحح عبارة : نشر أبو ماضي في حياته ديوانين : بكلمة أربعة دواوين .

وفي سنة ١٩٥٧ تلقّتْ منه ديوانه « السنابل » المطبوع في مدينة نيويورك ١٩٥٢ وهو متوّج بهذه الكلمة :

الى اخت الروح النسيبة العزيزة ملفينا ابو ماضي : للذكرى من المحبّ الثاني مراد أبو ماضي .

**أحوال والديه واخوته :** اشتدّ الضيق ؛ وانتشرت المجاعة بين اللبنانيين في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤—١٩١٨) وما استطاع الشاعر أن يمدّ يد المساعدة الى أهله بسبب انقطاع المواصلات بين الولايات المتحدة ولبنان . فانتقل والداه : ضاهر وسلمى وولداهما : ابرهيم وجنى : من المحيدثة الى زحلة ؛ ومنها الى قرية طليا في البقاع ، بناء على دعوة نسيبهم الشيخ ابرهيم خليل القنّة ، فتوفّرتْ لهم هناك سبل الإرتزاق ؛ وابتعدت عنهم أسباب الفاقة .

ثم ارتحل ولدهما الآخر : ابرهيم مع بعض أبناء بكفيا والمحيدثة الى طرطوس : للعمل المثمر والكسب الأوفر . فاعتلّت صحّته بسبب رداءة المناخ ، والافتقار الى وسائل الوقاية والاحتراز ، وخسر حياته بعد مدة وجيزة ، وعرّض أهله للحزن الشديد والأسى العميق .

أمّا شقيقته « جنى » التي عُرفت أيضاً باسم « اوجيني » فقد تعاطت مهنة الخياطة ، واقترنت ١٩١٨ بالشاب : ابرهيم نمر الخوري نعيمه من قرية قوسايا البقاع ، وأسكنت والديها معها ، وما لبثتْ أن توفيت في السنة التالية . وعلى أثر وفاتها عاد الوالدان الى المحيدثة ، وسافرا بعدئذ الى نيويورك ، واجتمعا مع ابنيهما ، وانتهى الاجتماع برجوع الأب وحدهُ الى مسقط رأسه ووفاته فيه ، ثم بوفاة الأم عند ولديها .

**رأي في شعر أبي ماضي :** لقد اجتمعت مرةّ مع صديقي الشاعر الكبير الاستاذ محمد كامل شعيب العاملي ، وسألته عن مبلغ معرفته بالاستاذ ايليا ابي ماضي وعن رأيه في شعره ، ومنزلته في عالم الأدب ، فاجاب :

كان بدء مراسلة أدبية بيننا يعود الى عام ١٩٢٤ وكنتُ يومئذ استاذ الأدب العربي والفلسفة في كليّة الثلاثة أقمار ، وكلية الاناث الأهليةّ لماري كسّاب ، وكنتُ ألقي المحاضرات على الصفّين المنتهيين بتكليف من الأديبة الشهيرة المرحومة مريم زكّا ، وكان جبران خليل جبران ، قد أصدر ديواناً شعرياً صغيرًا أسماه « المواكب » وصادف ان السيدة ماري ينّي صاحبة مجلة (ميزفا) قد أقامت ذات ليلة ، حفلة تكريم للعلامة أحمد زكي باشا الذي كان يومئذ ضيف لبنان ، وقد جمعت الحفلة رهطاً من كبار الأدباء ، فارتجلتُ فيها قصيدة نشرتها يومئذ مجلة (الأحرار المصوّرة) التي كان يصدرها جبران تويني وخليل كسيبً وسعيد صبّاغه مطلعها :

قالوا القريضَ فقلتُ طال صدودي قد لا أجيدُ صناعةَ التغريد
الشعرُ منبعثُ الشعور يزجّــهُ ذلَقُ النشيد ولاتَ حين نشيد
مـاذا أقول لأحمدٍ إن قـال لي إنَّ البعيدَ لديكَ غيرُ بعيـد

وفي هذه الحفلة جرى ذكر مواكب جبران ، فكان رأيي فيه ، بأنَّ الديوان ليس بذي قيمة أدبية تُذكر ، فدفعتْه إليَّ صاحبة المجلة تسألني رأيي فيه بالمجلّة ذاتها ، فلبّيتُ الرغبة ، ويظهر أنَّ الردَّ كان قاسياً بنظر ايليا أبي ماضي ، فكتب اليَّ كتاباً يرغب به اليَّ تلطيف لهجتي «بالمواكب» ولا أزال أذكر من كتابه هذه العبارة :

« ان الشاعر قد يُنظر اليه بعين أديب ، بغير المنظار الذي ينظره اليه أديب آخر ، وانَّ مواكب جبران ، وان كانت بنظرك ليست بذات قيمة أدبية ، فهي بعيني على العكس من ذلك الى حد بعيد » .

ويأتي في مستهلّ الرسالة على ذكريات أيام صباه في لبنان ، ويختمها بالشوق والحنين الى العودة ، ورؤية الأهل والوطن .

ثم جاء ايليا أبو ماضي لبنان عام ١٩٤٨ وهي الزيارة الأولى والأخيرة ، ولم أكن أعلم أنه حلَّ ضيفاً في اوتيل ريجنت ، ولكن اتفق لي انني كنت مدعوًا مع الصديق قبلان عيسى الخوري والشيخ حبيب جمجم شقيق النائب السابق وهيب جمجم ، فأنستُ بلقاء الشاعر هناك . ويظهر أن صاحب « الريجنت » قد نبّهه اليَّ على المائدة ، فحرص أن يفرغ من طعامه قبلي ، ليأخذ بتلابيبي في الصالون قبل أن نغادر الأوتيل ، فاجتمعنا وكانت جلسة طويلة لا تقلّ عن ساعتين ، استعرضنا بها أموزًا أدبية متنوّعة ،

وكان لم ينلْ قصيدته الرائعة التي أعدّها لدمشق . نشاء أن يطلعني عليها كأنه خشي أن يكون هناك مأخذ على بيت أو بيتين أو غير ذلك ليستدركها . لأن الذي لاحظته : ان ايليا أبي ماضي : كالياس فرحات . شاعران بالفطرة أكثر منهما لغويان متمكّنان في أصول اللغة : بعكس الشاعر القرويّ الذي دنّي الاجتماع به . على أنّه كالأستاذ بولس غانم . عليم بالمفردات . وقواعد اللغة . وبالفعل أبديتُ لايليا أبي ماضي عدة ملاحظات على بعض ألفاظ وأبيات . تلقّاها برحابة صدر : وطيبة خاطر . وعمد فوراً الى تبديلها على النحو الذي أشرت عليه به ، خلا بيت واحد : فانّه رغب اليّ ان يحتفظ بوضعه .

وايليا أبو ماضي كما بدا لي : شاعر خلوق : بعيد عن التصنّع . وعن الغطرسة والغرور . يتكلم بلهجة متزنة هادئة : ويفرض على جليسه احترامه . لأنه لا أثر للكلفة والتصنّع والزهو والكبرياء في سماته وصفاته . وهو يعتزّ كثيراً بالشعر الذي يصف به أيام طفولته : والتسلّق في الأودية : وعلى ضفاف الغدران : وبين المنعطفات والظلال التي كانت ترتسم أمام مخيلته في المهاجر . فتعيد اليه ذكرى الشوق والحنين : فتجري على نفثات قلمه : وأسلات لسانه . فهو كان يتحدث كثيراً : مثلاً عن قصيدته « أنا » التي يصف بها طفولته ومسارحه مع أترابه في الحقول : أيام كان في وطنه : مع أنها لا تجيء في الطبقة الأولى من شعره : ولكنها كانت تستثير عاطفته على قاعدة :

« من أحبّ شيئاً اكثر من ذكره » وهل أحبّ الى قلب الإنسان من أهله ووطنه اذا كان بعيداً عنها ، وقد طال المطال ، وبعُد المجال ؟

أمّا قصيدته في دمشق ، فقد رفعته الى مستوى شوقي وبعض الشعراء الذين لا يتجاوزون عدد أصابع الكفّ الواحدة أو الكفين من فحول الشعر العربي في النهضة الأخيرة » .

وممّا يجدر ذكره في هذا المجال ، ان العلامة الشهير الأب انستاس الكرملي ردّ مرّةً على سؤال وجهّه اليه صديقه الحميم الشيخ ادمون بليبل ، فقال :

أمراء الشعر العربي أربعة : أحمد شوقي في مصر ، وصدقي الزهاوي في العراق ، وبشاره الخوري في لبنان ، وايليا ابو ماضي في المهجر .

النيابة : سبقت الاشارة الى أنَّ الشاعر جاء لبنان وزار بلدته ١٩٤٨ وأذكر الآن لزيادة الايضاح : انه لبّى يومذاك دعوة الحكومة اللبنانية لمناسبة انعقاد مؤتمر الأونسكو في بيروت . وان أهالي المحيدثة . اغتنموا تلك الفرصة : فاستقبلوه استقبالاً حافلاً وأقاموا له — كما سبق وقال مختار بلدتهم — حفلة تكريمية زاهرة . تجلّت فيها مظاهر الإجلال والاحترام ومشاعر الاكبار والافتخار .

وفيما كانوا يلحّون عليه بالبقاء بينهم ، اكتفى بقضاء مدة وجيزة في لبنان . ورغم انه كان يتمنى أن ترقد عظامه بعد وفاته ، وتستريح الى الأبد تحت ثرى الوطن الذي أبصر فيه النور ، عاد الى الولايات المتحدة ، وفي نفسه شوق ، وبقلبه غصّة ، وظلّ هناك يذكر لمواطنيه المغتربين ، ما رآه في الوطن الأم من تقدّم وازدهار ، الى أن هوى في ٢٣ تشرين الثاني ١٩٥٧ فانطفأ شعاعه ، وخبا نوره الى الأبد .

وبعدما انتشر خبر وفاته رثيته بالأبيات التالية :

حلّق النسر في الفضاء الكبير ... في رحاب النجوم فوق الأثير
ثم أهوى على الحضيض صريعاً ... تلك عقبى مغامرات النسور
عبَّ من معين العلوم وأجرى ... في رياض القريض فوحَ العبير
فبكته إلاهة الشعر شجواً ... ونعتـه على نواح الطيور
كل غصن مرنّح ناحَ فيه ... بلبل قد أطال رجعَ الزفير
أين ذاك الهزارُ في الروض يشدو ... قد عراه ذبولُ تلك الزهور
أطربَ الطيرَ والغصونَ غناءُه ... فرثته بشعره والشعور
قد تغنّى بشعره كلُّ حاد ... أين منه معتّقاتُ الخمور
أكبرتْ خطبَه البلادُ فسالتْ ... واكفاتُ الدموع مثل الغدير
يا لوحي يغيبُ عنا سناهُ ... في سطور تنزّلتْ في سطور
يا حبيبَ القلوب وابن المعالي ... وملاذاً لبائس وفقير
وسليلَ الكرام من خير دوح ... قد تحلّى بكل غصن نضير
لم يغادر في روضة الشعر معنىً ... لسواه في شعره المشهور
كل بيت كنفحة الطيب يسري ... في الغدايا مضمخاً بالعطور
كلُّ يوم للعبقرية جيل ... وشهورٌ تمرّ تلوَ الشهور

خالدُ الذكر في نتاج يراعٍ ويراعُ الأديب نورُ العصور
كم توارى في القبر منا أديبٌ وهو حيٌّ بالذكر حتى النشور
لا يُراعي النبوغَ سيفُ المنايا فالوضيعُ الجليلُ مثل القدير
والليالي تشنّ حرباً علينا اين كنا فعيشُنا في كدور
يا سميرَ النجوم صغتَ القوافي ساطعات كضوئها المنثور
أين منها عقودُ غيد حسان تتدلّى على مرايا النحور
يا فقيد البلاد ما عشتَ يكفي خلود مُجَلْبَب بالدهور
خطفتك المنونُ شيخاً وقوراً طاهرَ الذيل والحِجى والضمير
لم تغيّب في ظُلمة القبر حتى كنتَ منّا مغيّباً في الصدور

وكان رحمه الله عضواً عاملاً في الرابطة القلمية في نيويورك التي بعثت الأدب العربي في المهجر ، وقد نال عدة أوسمة وميداليات بينها وسام الأرز الوطني اللبناني ووسام الاستحقاق السوري الممتاز ووسام القبر المقدس الأرثوذكسي .

واذا كان لي من أمنية ، فهي ان تُعنى الحكومة اللبنانية بنقل رفات هذا الشاعر النابغة وأمثاله من العباقرة المهاجرين الى مهود أحلامهم ومساقط رؤوسهم ، لتستريح بقاياهم في وطن طالما أشادوا بذكره وهزّهم الحنين اليه ، وأن تقام لهم تماثيل في ساحة الأونسكو وتسمّى شوارع باسمائهم .

بكاسين ( لبنان ) جرجي ابرهيم نصر

# الجاحظ والاحنف بن قيس

بقلم شارل بلاّ

لقد اعتنيت في هذه السنين الأخيرة بالحلم عند العرب مع ما يتكبده الباحث عن هذا المفهوم المركب العويص من مصاعب ومشاق إن أراد أن يتوغل إلى أعماقه لأن عناصره متعددة الأوجه متناقضة متنافية ؛ فلما حاولت أن أحلله تحليلاً مرضياً اعتمدت على أقوال القوم في الحلم وفيمن اختص به من السادة المشهورين ، وخاصة على ما ورد في كتب الأدب من الأخبار والنوادر الدائرة حول الأحنف بن قيس الذي ضُرب به المثل فقيل : « أحلم من الأحنف »[1].

ثم وجدت في إحدى أضابيري فصلاً ممتعاً عقده الجاحظ على مواطنه الشهير ، فرأيت أن أنشره لأجل فائدته وقيمته الأدبية ، وإن كان ناقصاً مبتوراً[2].

كان الاحنف[3] سيّداً مطاعاً وقائداً موفّقاً يعيش في القرن الأول للهجرة ، وكان عمر بن الخطاب عقد له الرئاسة على تميم البصرة ، فقعد عن وقعة الجمل ثم حضر صفين مع عليّ بن أبي طالب وافتتح البلدان الشاسعة ولم يزل يقوم بدور سياسي هام في البصرة حيث كانت تميم من أوفر عناصر أهلها عدداً وأقواها رجالاً وأوسعها نفوذاً.

---

١) راجع الميداني ، ١ : ٢٢٩ .

٢) قد اتفق لي ان نشرت في مجلة المشرق (ايار — حزيران ١٩٥٣ ، ١٨١—٢٠٢) رسالة جاحظية مأخوذة من مخطوطة كانت محفوظة في مكتبة برلين ، ويتضمن هذا « المختار من كلام أبي عثمان الجاحظ » عدة نصوص متفرقة (راجع Oriens, ٧ / ١ : ١٩٥٤ ، ٨٥—٨٦) منها فصول في بعض الشخصيات البارزة أمثال يحيى بن خالد بن برمك واحمد بن أبي دؤاد وابن الزيات وابراهيم بن السندي والنظام والحجاج والحسن البصري والمهلب بن ابي صفرة والاحنف بن قيس ، غير انه لم يتسن لي أن أتبين عنوان الكتاب المقتبسة منه هذه الصفحات .

٣) راجع Encyclopédie de l'Islam ، مادة « الاحنف بن قيس » .

وكان الأحنف قد اشتهر بالحلم فغلبت هذه الخصلة على سائر خصاله وضُربت به الأمثال في حياته وبعد مماته دون أن يلتفت أحد إلى أسباب تلك الشهرة الخارقة فضلاً عن صحة الأخبار والأحكام المتداولة المتناقلة جيلاً جيلاً وعصراً عصراً . ومن المعلوم أن الجاحظ حاول أن يحكّم العقل في جميع المضاربات وأن يميت بعض الأساطير الفاسدة والاعتقادات الباطلة وشرع فيما يعبّر عنه : démythification ؛ فان النص الذي سيقرؤه القارئ أوضح مثال لهذا المشروع المحمود غير أن أبا عثمان أبى إلاّ أن ينصف الأحنف — إن صح هذا التعبير — حتى عدد مساوئه قبل أن ينوّه بمحاسنه ، فقال في كتابه في « فضل هاشم على عبد شمس »[1] : « لقد شهر الأحنف بالحلم ولكنه تكلم بكلام كثير يجرح في الحلم ويثلم في العرض » . ثم وسّع هذه الفكرة الرئيسية في النص المنشور هنا ولم يتورع مع ذلك من أن يقول : « إن الحلم كان سيّد عمله » ويدافع عنه مدافعة قوية نتيجتها أنّ « الطاعن عليه [كذا] يريد أن يطمس الشمس ويردّ هبوب الريح » .

وقد يخيّل إلى من نظر في هذا النص نظرة خاطفة أنّ الجاحظ يحب التناقض ويتلاعب بالأفكار المتضادة فيحط من قدر الأحنف حتى يكاد ينكر حلمه . ثم يبالغ في حمده ويطنب في ثنائه وفقاً لما وصفه به ابن قتيبة من تناول الشيء ونقيضه بالمدح أو الذم ؛ وإنما باطن الأمر خلاف ظاهره لأن الجاحظ يحضّ الناس على التفكير في الأمور فينظر إلى جميع المسائل والقضايا ومختلف وجوهها ليستنتج منها نتيجة قاطعة حاسمة : هي فيما يخص الأحنف أنه يستحق شهرته بالحلم لأن هذه الفضيلة مثّل أعلى قلّما يبلغه الإنسان ، فيحتمل إذاً بعض التقصير . ولذلك يذكر أبو عثمان من أفعال ابي بحر ما كان مذموماً دون أن يُخرجه من اسم الحلم ؛ ثم إلى جانب ذلك يقول إن حلمه بان « من سائر أعماله ، ومحاسنُ عبد المطّلب وخصال العباس بن عبد المطلب في المجد والشرف كانت متكافئة متساوية ، كلّ خصلة منها تنتصف من صاحبتها ... واذا كانت الخصال كذلك لم يغلب على صاحبها اسم دون اسم ورجع الأمر فيها إلى أن يسمّى سيداً وما أشبه ذلك من الأسماء الجامعة » ؛ ومراد ذلك أنّ السيد ، وإن كان الحلم شرطاً من شروط السيادة ، لا يكون سيّداً إلاّ إذا جُمعت في نفسه عدة خصال كالشجاعة والعدل وغير ذلك ؛ أما الأحنف فان كان أقرب الى السيد

---

١) رسائل الجاحظ ، ط السندوبي ، ١٠٤

الجاهلي منه إلى السيد الإسلامي ، لم يتميّز إلا بخصلة واحدة ولم يبلغ في استحقاق السيادة شأو سادة بني هاشم الذين كانت فضائلهم المتنوعة المتكافئة تجوز النهاية؛ وهكذا يساعد وصف الأحنف على مدح بني العباس .

ه

قال الجاحظ :

[٨١ ظ] وكان الأحنف بن قَيْس رجلاً [له] ما لو عددتُه لك من الطيْش والسُخف واللفظ الناحش والكلام القبيح الساقط ، ثم كتبتُه وجمعتُه ، ثم قرأته مجموعاً ، تخيّل إليك أنّه كان شيئاً فضلاً [عن] أن يكون من أوساط الناس .

وادّعت قيس[١] أنّه كان يحبّ السلامة ويكره الفتنة[٢] ، والذي ظهر للعيون من أمره وتجلّى لأهل الرأي والذي يقضي به العاقل يدلّ على الوهن والعجز وعلى الخوف والاستسلام !.

وكيف لم أن يعشوا الأحنف بالورَع والتوقّي ؛ والأحنف رأس كلّ فتنة وقائد كل ضلالة ! فهلا تورّع بالإغراء بالزُبَيْر[٣] حتّى قتله مَن قتله بسبب كلامه وتهجينه ؟ وعلى أنّه لم يُغْرِ به إلاّ وهو ماضٍ إلى أهله تاركٌ لأعدائه ؛ وإنّ في انقطاعه إلى مُصعَب[٤] [٨٢ و] وعونِه له وفي تركه مَعونة عليّ[٥] وفي تثبّطه عن طلحة والزبير وعائشة دليل على أنّه لم يكن صاحب دين .

ولو كان صاحب ورَع ونظر لأعتقد رايتَه[٦] على الناس يومَ الأزارقة ولم يتمشّ إلى المُهلّب يسأله ذلك[٧] .

١) كذا في الأصل ، والصواب : تميم ؛ لأن الاحنف تيمي لا قيسي ؛ فيغلب على الظن أن الناسخ وضع اسم والد الأحنف موضع اسم قبيلته .

٢) ومن كلامه المأثور في الفتنة قوله : « يا معشر بني تميم ، لا تسرعوا إلى الفتنة فان اسرع الناس الى القتال اقلهم حياء من الفرار » (البيان ، ٢ : ٧٢ ؛ البخلاء ، ٧) .

٣) هو الزبير بن العوام ؛ فقد قتل بعد ان غادر ساحة القتال يوم الجمل واتهم الاحنف بتدبير قتله ؛ راجع *Encyclopédie de l'Islam, EI* ، مادة « الجمل » .

٤) هو مصعب بن الزبير ؛ فلما ولي العراق انقطع اليه الاحنف وأعانه على قتال المختار ابن ابي عبيد ؛ راجع *EI* ، مادة « الاحنف » .

٥) يشير الجاحظ إلى وقعة الجمل ؛ ومن المعلوم ان الاحنف قعد عن القتال وكان من « اعتزل » في ذلك اليوم .

٦) في الأصل : رايه ؛ ولعل الصواب ما اثبت وان كان ذلك كذلك فليلاحظ استعمال « اعتقد الراية » بمعنى : اخذها .

٧) كان الازارقة ، وهم فرقة مشهورة من الخوارج (راجع *EI* ، مادة « ازارقة » )

بل إذا كان يوم هيّج وعصبيّة وحرب ضلالة فهو رئيسٌ متبوع ؛
وإذا كان دفاع عن الحرمة والحريم وحربُ هُدى فهو تابعٌ مغمور !

وهو الذي ثنّى[1] في قومه ليعين عثمان وينصره . ثم أطاع عائشة وترك رأيه والذي قدم له . وفارق عليّاً بعد أن غدر بطلحة والزبير وبعد أن أعطاهما صفقته . وعائشة ، فخذلهم وهم جيرانه وفي مصره وحريمه . وكان إياس بن الجَوْن[2] يحلف بالله وبالعتق : « لمّا قتل الزبيرَ غيرُه! » .

وكان يرى التحكيم وعلى ذلك قدم البصرة مع مِسْعَر بن فَدَكي[3] وسعيد ابن قيس الحُذَاني[4] أخي المهلّب لأمّه ؛ وقد كان [٨٢ظ] يطعن على الحَكَمَيْن ويأبى أن يسوّد اسمه .

وقال في مجلسه وذكر قَطَرِيّاً[5] : « إيه ! إنّ أبا نعامة إذ ركب بنات شحّاج[6] (أو قال : بنات أعوج) وتمشّى بأرض وتغدّى بأخرى ، طال أمره »[7] : ليبلغ ذلك الرأي قطريّاً فيستعمله[8] . فإن كان إنّما قال ذلك

---

يهددون البصرة ونواحيها (سنة ٦٥/٨٤–٦٨٥) ؛ فطلب البصريون الى الأحنف أن يقاتلهم ، فأبى وسأل ذلك المهلب بن أبي صفرة (راجع *EI* ، مادة « المهلب ») وهو سائر الى خراسان من قبل عبدالله بن الزبير (راجع الطبري ، ٢ : ٥٨٣) .

١) في الاصل : ثنى .
٢) لم نهتد الى تشخيص هذا الرجل .
٣) كان مسعر بن فدكي مع الاحنف في جيش علي لما قرأ الأشعث بن قيس كتاب التحكيم : فتقبله او تظاهر بتقبله ، ثم خرج من البصرة وكان قائد البصريين في وقعة النهروان (راجع *Milieu* ، والطبري ، ١ : ٣٣٦٥–٣٣٦٨ ، وشرح نهج البلاغة ، ١ : ١٩٢ ، ومروج الذهب ، ٤ : ٤١١ وما يليها = طبعة Pellat §§ ١٧١٧ وما يليها) ، الخ .
٤) في الاصل الحذاني ، ولم نهتد الى تشخيص هذا الرجل .
٥) هو قطري بن الفجاءة رئيس الازارقة ، قاوم بني امية سنين طوالا ، وكان شاعراً ؛ مات سنة ٧٨ او ٧٩/٦٩٨–٦٩٩ ؛ راجع *EI* ، والحيوان ، ٤ : ٣٥٨ ، والطبري ، ٢ : ٧٦٤–١٠٣٢ ، الخ ؛ وكان له كنيتان ، احداهما ابو محمد يكنى بها في حالة السلم ، والاخرى ابو نعامة يكنى بها في حالة الحرب .
٦) في الاصل : شجاج .
٧) ورد في القول في البغال (§ ١٥) : ولما خرج قطري بن الفجاءة أحب ان يجمع الى رأيه رأي غيره ، فدس الى الاحنف بن قيس رجلا ليجري ذكره في مجلسه ويحفظ عنه ما يقول ؛ فلما فعل قال الاحنف : « اما انهم ان جنبوا بنات الصهال وركبوا بنات النهاق وامسوا بارض واصبحوا بارض طال امرهم » .
٨) لا أدري أيعيد الضمير الى الرأي ام الى الاحنف .

لأنه [كان] خارجياً أزرقياً مثل قطري : فهذا [عجيب] . وإن كان إنما أراد أن يكيد المهلب حسداً وبغياً وعامة جنده وأصحابه وبني عمه . فهذا أعجب[1] .

وقال لامرأة من قومه أتته بمجمرة وقالت : « ضع هذا تحتك ! » حين أبطأ عن مناهضة الأزد[2] لتوبخه بذلك : « است المرأة أحق بالمجمرة ! » .

وبرز لملاطمة زيد بن جبلة[3] ؛ فقيل له في ذلك : فقال : « إنما فعلت ذلك لأني قد علمت حيلته » ؛ فكان عذره أعجب من فعله .

وقال للحتات[4] وهو ينازعه : « أتكلمني يا آدر[5] ! » ، فكشف الحتات عن ...[6] ثم قال : « أسألكم ألا نظرتم لتعرفوا كذبه كما سمعتم سفهه ! » .

وقال [٨٣ و] غيلان بن خرشة[7] : « أما ترى بأساً ؟ » — فقال له الأحنف : « ما لكم — لعنكم الله — كل الجاهلية أتباع في الإسلام » ؛ يعني ضبة[8] لبني تميم .

---

١) في الاصل : عجيب .

٢) يشير الجاحظ الى ما حدث بالبصرة من الحوادث بعد وفاة يزيد بن معاوية (سنة ٦٤ / ٦٨٣) حين خرجت الأزد وبكر على تميم وقيس (انظر *Milieu* ، ٢٦٨–٢٦٩) ؛ وروى الطبري (٢ : ٤٥٣) هذا الخبر فقال : « فاتته امرأة بمجمر فقالت : « ما لك وللرئاسة ! تجمر فانما أنت امرأة — فقال : است المرأة أحق بالمجمر » ؛ وفي ٢ : ٤٦٢ ان المرأة قالت : « يا احنف اجلس على هذا » (اي : انما انت امرأة) — فقال : « استك احق بها » ، فما سمع منه بعد كلمة كانت أرفث منها وكان يعرف بالحلم » .

٣) كان زيد بن جبلة شريفاً من اصدقاء الاحنف (راجع البيان ، ٢ : ١٤٣–١٤٤) .

٤) هو الحتات بن يزيد المجاشعي ، صحابي كان الرسول قد آخى بينه وبين معاوية (راجع السيرة ، ٢ : ٥٦١ ، والبيان ، ١ : ٥٩ ، ٢ : ٣٧) ، والاصابة ، رقم ١٦١٢) .

٥) الآدر : البين الادر وهو النفخة في الخصية ؛ وفي سرح العيون ، ١١٠ : « اسكت يا آدر » .

٦) كلمة على وزن « يد » .

٧) غيلان بن خرشة الضبي ، سيد بني ضبة بالبصرة (راجع الجهشياري ، ١٤٨ ؛ وفهارس البيان والحيوان والرسائل ، الخ ) .

٨) كذا في الاصل وواضح ان الخبر ناقص مشوه ؛ فيستنتج مما قاله الجاحظ في الحيوان (١ : ٣٦٢) ان بني ضبة صاروا أتباعاً؛ ثم يقول: « وقد أمات (؟) غيلان [وينبغي ان تصحح الحاشية الاولى] على الاحنف بكلمة» فقال الاحنف : عبيد في الجاهلية اتباع في الاسلام ، فان هربوا تفرقوا ، الخ » .

وقال لامرأته : « أنت طالق عددَ النجوم » . وقيل له في زَبْراء جاريته : وكان لا يرى بها شيئاً[1] وكان يطيعها . ومن أجلها قال الناس : « هاجت زبراء »[2]. فقال : « كيف لا أطيع مَن لي إليه كلّ يوم حاجة[3] ! ؟ » .

وواضَع رجلٌ من السُّفهاء أن يلطم سيّد بني تميم ؛ فأتى الأحنفَ فلطمه ؛ فلمّا فعل قال له : « لم تصنع شيئاً ! إنما واضَعوك على أن تلطم سيّد بني تميم وهو جارية[4] بن قُدامة ! » ، فأتاه الرجل فلطمه ، فأخذه جارية فقطع يده[5] ؛ وذلك كان أراد !

وكان فيمن زفّ سَجاح[6] إلى مُسيلمة .

وحسد ابنَ [أخته] إياسَ بن قَتادة[7] لقيامه بالحمالة وأراد أن يحوّلها إليه ، وكان هو أدخله فيها ؛ فهجاه إياس هجاءً كثيراً .

---

١) كذا في الاصل ، والمراد ، على ما يظهر ، أنه كان لا يرى شيئاً إلاّ بها .

٢) كانت زبراء إذا غضبت قال الاحنف : « قد هاجت زبراء » فذهبت مثلاً : حتى قيل لكل إنسان اذا هاج غضبه : « قد هاجت زبراؤه » (الميداني ، ٢ : ٣٤٦ ؛ وفي تاريخ الطبري ، ٢ : ٣٤٥٣ ؛ زبراً ؛ محرفاً) ؛ وجاء في سرح العيون (٢٠٦) : « وكان اذا اراد [الاحنف] حرباً قال الناس : قد غضبت زبراء ، فصار مثلاً ... فكانوا يكنون عن غضبه في الحرب بغضبها » .

٣) كذلك في سرح العيون ، ١١٠ .

٤) في الاصل وفي سرح العيون (١١٠) وفي كثير من المخطوطات كلها يذكر هذا الاسم : حارثة ، والصواب : جارية بن قدامة السعدي ، صحابي من انصار علي بن ابي طالب ، وهو الذي احرق دار الحضرمي بالبصرة سنة ٣٨ / ٦٥٨ مع ٥٠ رجلاً من اتباع علي (راجع *EI* ، مادة « جارية »).

٥) وفي سرح العيون (١١٠) : « فمضى الرجل اليه فلطمه فقطع يده ، فقال الناس : انما قطع يده الأحنف ! » .

٦) هي سجاح بنت الحارث التميمية ، تزوجها مسيلمة الكذاب ، ثم عادت الى الإسلام (راجع البيان ، ١ : ٣١٨ ، و *EI* ، مادة « سجاح ») .

٧) كان الأحنف بعد أن تقاتلت الأزد وتميم سنة ٦٥ بالبصرة التمس الصلح ؛ « فاجتمع القوم على ان ... يؤدي سائر القتل من الازد وربيعة فتضمن ذلك الأحنف ودفع اياس بن قتادة المجاشعي رهينة حتى يؤدي ... المال ... ؛ فتفخر بذلك الفرزدق فقال :

ومنا الذي أعطى يده رهينة ... لغاري معد يوم ضرب الجماجم ، الخ » .

( راجع كامل المبرد ، ١ : ١٢٣ ، وديوان الفرزدق ، ٨٦١ ) ؛ واما هجاء اياس للاحنف فقد ورد منه هذا البيت في البيان (٣ : ٢١٨) والحيوان (٣ : ٨٠) :

وإن من السادات مَن لو أطعتَه ... دعاك إلى نار يفور سعيرها

وكان الأحنف بن قيس من الأشراف ومن السادة وممّن قدّمته العشائر طوعاً [٨٣ ظ] ورأسته الخلفاء اختياراً ؛ وتخيّر الناس كلامه[1] وضربوا به المثل وأفشوا ذكره بالحلم[2] ؛ وفي طول ما مدح الله به عباده الصالحين من الأسماء الكريمة ووصفهم به من الخلال الشريفة : لم يمدحهم بشيء أكثر[3] من ذكره لهم بالحلم ؛ ولم نجد[4] ذلك إلاّ في موضعين من القرآن العزيز ؛ وقد وصف الناس بالحلم عاداً في الجملة وذكروا في الأشعار حلم لقمان[5] ولقيم بن لقمان ؛ وقد ذكروا حلم قيس بن عاصم[6] ومعاوية بن

---

١) فمن الحكم المنسوبة اليه : سمع الأحنف رجلاً يقول : « التعلم في الصغر كالنقش في الحجر » فقال : « الكبير أكبر عقلاً ولكنه أشغل قلباً » (البيان ، ١ : ٢٥٧) ؛ قال له رجل : دلّني على حمد بلا مرزئة » — قال : « الخلق السجيح والكف عن القبيح ؛ ثم اعلموا أن أدوى الداء اللسان البذيء والخلق الردي » (البيان ، ٢ : ١١٥) ؛ وقال : « لا مروءة لكذوب ولا سؤدد لبخيل ولا ورع لسيء الخلق » (البيان ، ٢ : ١١٩) ؛ وقال : « لأن أدعى من بعيد أحب إلي من أن أقصى من قريب » (البيان ، ٢ : ٢٠٠) ؛ وقال : « ما كشفت أحداً عن حالي عنده الا وجدته دون ما كنت اظن » (البيان ، ٢ : ٢٠٠) ؛ وقال : « لا راحة لحسود » (البيان ، ٤ : ٦٣) ؛ وقال : « من لم يصبر على كلمة سمع كلمات » (البيان ، ٢ : ٧٦ وزهر الآداب ، ٣ : ٥٥) ؛ وقال : « الزم الصحة يلزمك العمل » (البيان ، ٢ : ٩٣) ؛ وقال : « رب ملوم (او ملوم) لا ذنب له (البيان ، ٢ : ٣٤٤ ، ٣٦٤ ؛ والبخلاء ، ١٧٠ والحيوان ، ١ : ٢٤) ؛ وقال : « السؤدد من السواد » (البيان ، ١ : ٢٧٤) ؛ وقال : « صاحب الصمت لا يتعداه نفعه وصاحب المنطق ينتفع به غيره والمنطق الصواب افضل » (الرسائل ، ١ : ٣٨٠) .

٢) في الاصل : العلم .

٣) كذا في الأصل ، والصواب على ما يظهر : أقل ؛ فان الله يصف نفسه بالحلم غير ما مرة إلاّ أنه لم يطلق اسم الحليم إلاّ على ابراهيم ( ٩ : ١١٥ و ١١ : ٧٧ ) واسحاق (٩٩ : ٧٧) من عباده ؛ وقد ورد في مجمع الأمثال (١ : ٢٢٠) رواية عن الحسن [البصري؟] : «ما نعت تعالى [وفي المطبوع : الى] من الانبياء نعتا أقل ما نعتهم به من الحلم ، فقال تعالى ان ابراهيم لحليم أواه منيب » .

٤) او : نجد .

٥) قال لقمان لابنه : « يا بني ثلاث لا تعرف : [لا يعرف] الحليم إلا عند الغضب ولا الشجاع إلا عند الحرب ولا أخيك الا عند الحاجة اليه » (المستطرف ، ٢ : ٢٦١) .

٦) هو قيس بن عاصم المنقري ، شاعر فارس شجاع ، وكان سيداً في الجاهلية والإسلام ؛ وفيه قال الأحنف : « تعلمت الحلم من قيس بن عاصم » (البيان ، ٢ : ٤٣ ، والميداني ، ١ : ٢٢٩ ، وسرح العيون ، ٦٠ - ١ ؛ راجع أيضاً ابن خلكان ، ١ : ٢٣١) .

أبي سُفيان وحصْن بن حُذيفة[1] وزُرارة بن عُدُس[2] وحاجب بن زُرارة[3] ورجال كثير : وما رأينا أحداً ممّن ذكرنا حظيَ بذكر الحلم كما حظي به الأحنف . وما رأينا هذا الاسم التزق والتحم وظهر على الألسنة كما رأيناه ثبتاً للاحنف بن قيس[4] .

ثم كان مع ذلك رئيساً في أكثر تلك الفتن ؛ فلم نر حالَه عند الخاصّة والعامّة وعند النسّاك والفتّاك [٨٤ و] وعند الخلفاء الراشدين والملوك المتغلّبين[5] . ولا حالَه في حياته ولا حالَه بعد موته إلاّ[6] مستويين : فينبغي أن يكون قد سبقت له من النبي صلعم دعوة وقال فيه خيراً . كما قد رووا وذكروا[7] : أو يكون قد أضمر [من] حسن النيّة ومن شدة الإخلاص ما لم يكن عليه أحدٌ من نُظرائه . فإنْ قال قائل : « فأنتم تزعمون أنّ عبد المُطّلب كان أحلم الناس وكان العبّاس بن عبد المطّلب حليم البطحاء» : قلنا إنّ الأحنف كان الحلم سيّد عمله : فبان حلمه من سائر أعماله ، ومحاسنُ عبد المطّلب وخصالُ العبّاس بن عبد المطّلب في المجد والشرف كانت متكافئة متساوية . كلّ خصلة منها تنتصف من صاحبتها[8] وكأنّها

---

١) في الاصل : حصين : هو حصن بن حذيفة الفزاري ، سيد ذبيان وقائدها في بعض حروبها (راجع فهرس البيان ؛ والشعر والشعراء ؛ الخ) .

٢) هو زرارة بن عدس بن زيد بن عبدالله بن دارم ، جاهلي كان حكماً في تميم (راجع البيان ، ٢ : ١٥١ : ٤ : ٣٥ ؛ والاشتقاق ، ١٤٣–١٤٤ ، ولسان العرب ، مادة «عدس» ، الخ ) .

٣) هو ابن زرارة المتقدم ذكره ؛ عاش الى ان وفد الى النبي واسلم (راجع الإصابة، رقم ١٣٥٨ ؛ وفهرس المعارف والشعر والشعراء ، الخ) .

٤) قال الجاحظ (الحيوان ، ٢ : ٢٤٦): «ولو أن الاحنف رأى حاجب بن زرارة او زرارة بن عدس او حصن بن حذيفة لتقدمهم على نفسه» (راجع ايضاً الحيوان ، ١ : ٣٧٤) .

٥) يعني بني أمية .

٦) في الاصل : ولا .

٧) قال الحصري في زهر الآداب (٤٤٦) : «وقد ذكر [الأحنف] للنبي صلعم فاستغفر له ؛ فقد بعث النبي صلعم رجلاً من قومه بني سعد يعرض عليهم الإسلام ، فقال الاحنف : «إنه يدعوكم إلى خير ولا أسمع إلا حسناً» ؛ فذكر ذلك للنبي صلعم فقال : «اللهم اغفر للأحنف» ؛ وكان الاحنف يقول : «ما شيء أرجى عندي من ذلك» (راجع ايضاً سرح العيون ، ١٠٤–١٠٥) .

٨) في الاصل : صاحبها ؛ يعبر الجاحظ عن هذه الفكرة بعينها في كتاب فضل هاشم على عبد شمس (ط. السندوبي : رسائل الجاحظ ، ١٠٤) وفي الحيوان (٣ : ٩٢) .

كما قال الشاعر[١] :

جاءت تَبُضّ الأرضَ أيَّ هَضّ ... يدفـع عنها بعضها ببعض
مثل العذارى سُنْنَ عين المُغضي

[٨٤ ظ] وإذا كانت الخصال كذلك لم يغلب على صاحبها اسم دون اسم ورجع الأمر فيها إلى أن يُسمّى سيّدا وما أشبه ذلك من الأسماء الجامعة ؛ فأمّا الانبياء — صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين — فانّ التسمية لهم بالرسالة والنبوّة تأتي على الغايات وتحوز النهايات .

وقالوا : كان الأحنف أحنف[٢] من رجليه جميعاً[٣] : ولم يكن له إلاّ بيضة واحدة ؛ وكان قد ضُرب على رأسه بخراسان فماحت[٤] إحدى عينيه ؛ وقال له الحُتات : « إنك لضئيل وإنّ أمّك[٥] لورهاء[٦] » ؛ وقال أبو الحسن[٧] : « وُلد الأحنف موثق جنّات الاست حتّى فُتق وعولج » ؛ فإن كانت هذه الخصال كذباً وباطلاً ، فانّا لا نشكّ أنّ الحسد [هو] الذي قد أخرج من أعدائه هذه الأمور ؛ [و]لم يكن إلاّ على نعمة سابغة غامرة . وإلاّ على خصال عالية فاضلة ؛ ثم لم يضرّه ذلك ولا وضع منه ، ولا زادته

---

١) هو ركاض الدبيري على ما ورد في اللسان (مادة « هضض ») ؛ قال ابن الانباري : يقول : هي إبل غزيرات تدفع ألبانها عنها قطع رؤوسها.

٢) الحنف في القدمين اقبال كلّ واحدة منها على الاخرى بابهامها ؛ وكانت أم الاحنف ترقصه وهو طفل تقول : والله لولا حنف في رجله ما كان في فتيانكم من مثله (راجع شرح العيون ، ١٠٥) .

٣) « روى الهيثم بن عدي عن ابي يعقوب الثقفي عن عبد الملك بن عمير قال : قدم علينا الاحنف بن قيس الكوفة مع المصعب بن الزبير ، فما رأيت خصلة تذم في رجل إلاّ وقد رأيتها فيه : كان صعل الرأس احجن الانف اغضف الأذن متراكب الاسنان اشدق مائل الذقن ناتئ الوجنة باخق العين خفيف العارضين احنف الرجلين ، ولكنه اذا تكلم جلى عن نفسه » ؛ فيقول الجاحظ : « ولو استطاع الهيثم ان يمنعه البيان أيضاً لمنعه ولولا انه لم يجد بداً من ان يجعل له شيئاً على حال لما أقر بانه إذا تكلم جلى عن نفسه » (البيان : ١ : ٥٦ ؛ انظر ايضاً رواية اخرى في زهر الآداب ، ٦٤٤) .

٤) ماحت اي : سالت .

٥) في الاصل : وانك .

٦) كان الاحنف قد افتخر بتمام عظامه في شعر له ، واستشهد عليه يونس بهذا القول (راجع البيان ، ١ : ٥٩) ؛ والورهاء : الحمقاء التي لا تمالك حمقاً .

٧) يغلب على الظن انه ابو الحسن المدائني .

الأيام إلاّ رفعةً والحالات إلاّ رئاسةً . وإن كانت هذه الخصال [٥٨ و] قد كانت فيه وكانت معروفة : فلم تنتقص من قدره عورة ولا فسخت من معاقد رئاسته عقدة . فليعلم الطاعن عليه أنّه يريد أن يطمس عين الشمس ويردّ هبوب الريح .

وكان الأحنف أبيّن الناس في كل حال وأخطبهم في يوم محفل وتصنّع [و] في يوم أمن واسترسال .

هو صاحب الزحوف بخراسان وقد انغمس بيديه في حومة الحرب ثلاث مرّات وقال[1] :

إنّ علـى كلّ رئيسٍ حقّا    أن يخضبَ الصَّعْدَةَ أو تندقّا

وسار تحت لوائه الأقرع بن حابس[2] وكان واليّه على جوزّجان[3] ؛ ومشى مع جنازته مصعب بن الزبير * بغير حذاء ولا رداء[4] : مع علمه بما قال الناس في شأنه وفي شأن ابن جرموز[5] ؛ وهو الذي ، لمّا طمع عبد الملك [. . . . . . . . . . .][6] للجفوة التي كانت بينه وبين مصعب وجرّوا إليه رسولاً ، قال للرسول : « أبلغ صاحبك أنّه إن لم * يعزّنا لم تعزّه[7] وإن أتانا لم تقابله » . فعندها قوي عبد الملك [٥٨ ظ] في نفسه .

وممّا يدلّ تواضعه[8] وحسن نعته وعلى أنّه يعمّ[9] بالراي ولا

---

١) البيت موجود في اللسان : مادة « صعد » ، وفي سرح العيون ، ١٠٨ ؛ والصعدة : القناة التي تنبت مستقيمة .

٢) هو الاقرع بن حابس التميمي ، صحابي مشهور ، وهو من المؤلفة قلوبهم (راجع *EI* ، مادة « الاقرع » ) .

٣) في الاصل : الخورجان .

٤) في الاصل : بعير جذا او لا ردا ، وفي زهر الآداب (٦٤٧) : بغير رداء ؛ وفي سرح العيون (١١٢) : ماشياً بغير إزار .

٥) في الاصل : بن حردور ؛ وعمرو بن جرموز هو الذي قتل الزبير ، والد مصعب ، بعد ان دله عليه الاحنف ، على ما زعم الناس (انظر اعلاه ، ص ٦٦٣ ، وراجع شرح نهج البلاغة ، ١ : ٧٨–٧٩ ، وسرح العيون ، ١١٠ ، الخ ) .

٦) يلوح ان الجملة ناقصة ، ولعله قد سقط منها : « في مساعدته » أو ما أشبه ذلك .

٧) في الاصل : يعزنا لم تعزه .

٨) راجع الحيوان (٤ : ٢١٢) ؛ قال : « ما من الناس أحد الا وقد تعلمت منه شيئاً حتى من الامة الورهاء والعبد الاروه » وغير ذلك مما يدل على تواضعه .

٩) في الاصل : نعم .

يخص[١] ما رووا من شأن الرجل الذي قال له: «يا أبا بحر: ما يمنعك من دخول المقصورة؟» — قال: «وأنت: فما يمنعك من ذلك؟» — قال: «لا أُترك»[٢] — قال: «فلذلك لا أدخلها»[٣].

وتكلّم الناس عند معاوية في توكيد البيعة ليزيد، والأحنف ساكت؛ فقال معاوية: «لِمَ لا تتكلّم يا أبا بحر؟» — قال: «أخافك إن صدقتُك وأخاف الله إن كذبتُك»[٤].

وأطرى رجل من قريش يزيد بن معاوية عند معاوية؛ فلمّا خرج مع الناس، أقبل على الأحنف، فقال: «والله، إنّي ما قلتُ الذي قلته رغبةً أو رهبةً، فإنّي ما علمت........؟........»[٥] — فقال له الأحنف: «اسكت! فإن ذا الوجهين لا يكون عند الله وجيهاً!»[٦].

وشهد مصعباً يوماً وهو يوبّخ رجلاً ويقرعه ويقول: «أبلغني عن قولك الثقة، وأبلغني عنك الثقة» — فقال: «كلا! إنّ الثقة لا يُبلغ!».

٥

وهذا الذي كتبت لك قليل [٨٦ و] من كثير؛ فلقد رجأتُ الإخبار عن بلاغة لسانه[٧] وعن كبرّ معرفته بما لا يحصى؛ وإنّما أردتُ أن تعرف حسن نيّته، وقد كتب عمر بن الخطّاب رضه إلى سعد بن أبي وقّاص: «يا سعد، يا سعد بني وُهَيْب[٨]، إن الله إذا أحبّ عبداً حبّبه إلى خلقه؛ فاعتبر منزلتك من الله بمنزلتك من الناس واعلم أن ما لك عند

١) في الاصل: يحفى.
٢) في الاصل: الا ازل.
٣) روى الجاحظ في الحيوان (٣: ٤٧٢) أن «الأحنف كان يكره الصلاة في المقصورة؛ فقال له بعض القوم: «يا ابا بحر لم لا تصلي في المقصورة؟ — قال: انت، لم لا تصلي فيها؟ — قال: لا أترك»..
٤) كذلك في البيان (١: ٢١١)؛ وفي كامل المبرد (٤٦): «اخاف الله ان كذبت واخافكم ان صدقت».
٥) في الاصل: لكذا وان انه (؟) لكذا.
٦) وفي البيان (٢: ١٤٩): «فلما خرج من عنده استغفر في ذمها؛ فقال له الاحنف: مه! فان ذا الوجهين...».
٧) امثلة بلاغته كثيرة في كتب الجاحظ وغيره؛ راجع مثلاً البيان، ١: ٢٥٤، و٢: ٨٨، ٢٩٢ و٣: ٢٠٦، والرسائل، ١: ٣٤٤ وزهر الآداب، ٦٤٤ (مثل البيان، ٢: ١٣٥)، الخ.
٨) في الاصل: وهيب؛ وفي البيان (١: ٢٦١): أهيب.

الله مثل ما لك عند الناس»[1] : فنحن نظنّ أن هذه المنزلة التي صارت للاحنف في قلوب الناس بمنزلة[2] الإسلام من قلبه .

وهو الذي لمّا دخل في الوفد على مسيلمة الكذاب فخرج من عنده: [و]قال بعض رؤساء القوم : « كيف رأيته ؟ » — قال : « والله ما هو بنبيّ صادق ولا بمتنبي[3] حاذق ! » .

وهو الذي لمّا وفد على عُمَر رضه [و]تنازعوا الكلام عنده أمسك حتى كان عمر هو الذي استنطقه[4] : وخصّ القوم بالكلام فذكروا شأن أنفسهم وتكلّم الأحنف عمّن غاب عن المجلس : فتكلّم في مصلحة العباد [٨٦ ظ] والبلاد ، رحمه الله تعالى .

١) كذلك في البيان ، ١ : ٢٦١
٢) كذا والمعنى مفهوم .
٣) في الاصل : بمتنب .
٤) راجع البيان ، ١ : ٢٣٧ و ٢ : ٢٤٤ ، وزهر الآداب ، ٦٤٢ ، وسرح العيون ، ١٠٥ ، الخ .

# المراجع عن اليزيدية

تأليف كوركيس عوّاد

تمهيد:

لم تحظَ فئة دينية صغيرة من عناية الباحثين في أمرها، وشدة إقبالهم على الكتابة في أحوال ماضيها وحاضرها، بمثل ما حظيت به «اليزيدية» تلك الفرقة الدينية القليلة العدد، التي يقطن أبناؤها اليوم في بعض قرى قضاء الشيخان وقضاء سنجار، التابعَين للواء الموصل من شمالي العراق، وفي بعض أنحاء شمالي سورية وجنوبي تركية، وفي مواطن من إيران والقفقاس.

وقد اختلف الباحثون في تقدير عدد نفوس اليزيدية في العالم. ومرجع هذا الاختلاف الى نقص في الاحصاء. فلم يكن يجري في مناطقهم إحصاء دقيق بوجه مقبول. فمن أولئك الباحثين مَن تمادى في رفع عددهم، ومنهم مَن قلّص ذلك العدد. ولعلّ أقرب الأرقام الى واقع الحال، هو انهم يبلغون اليوم زهاء ستين ألف نسمة.

وكما تضاربت أقوال الباحثين في عدد نفوس اليزيدية، فقد تضاربت في تعليل تسميتهم. ونظير ذلك اختلافهم الكبير في بيان منشأ ديانتهم. وإننا لنجد بين الباحثين مَن حاول رجعهم الى أصول قديمة، مجوسية أو غير مجوسية، مما كان شائعاً في بعض أنحاء الشرق الأوسط قبل الاسلام. ومنهم مَن عزا بعض معتقداتهم الى أصول نصرانية. ومنهم من رأى انهم لا يعدون أن يكونوا فرقة إسلامية شذّت فضلّت وزاغت عن أصلها القديم وتمادت في الابتعاد عنه حتى انتهى أمرها الى ما هي عليه اليوم.

ولسنا الآن في معرض تحليل هذه الآراء وتقييمها والإبانة عن وجه الصواب في كلٍّ منها. ففي الرجوع الى ما نوّهنا به من مصادر ومراجع في تضاعيف

هذا البحث. ما يغنينا عن الخوض في هذا الموضوع؛ لا سيا ونحن في كلمة عامة كتبناها تمهيداً. ذلك ان الباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع؛ قد أشبعوه بحثاً وتمحيصاً؛ ووفوه حقه من تدقيق وتفصيل؛ فلم يدعوا زيادة لمستزيد.

ينحصر غرضنا من هذا الكتاب: في أن نضع بين أيدي الباحثين والمتتبعين. ثبتاً (ببليوغرافياً) كاملاً - أو قريباً من الكمال -؛ ينطوي على ذكر ما كتب عن «اليزيدية» قديماً وحديثاً. ويدخل في ذلك: الكتب والرسائل والمقالات والفصول والنبذ: سواء أكانت مؤلفة باللغة العربية. أم موضوعة بغيرها من لغات الشرق والغرب. وسواء أكان ما كتب عنهم قد طبع: أم ما زال مخطوطاً. فقد أشرنا الى ذلك كله. وحرصنا ما أمكن على ذكر اسم الكاتب؛ وعنوان البحث؛ ومحل طبعه؛ والسنة التي طبع فيها؛ وعدد صحائفه: الى آخر ما تجب الإشارة اليه في مثل هذه «الببليوغرافيا».

وما ذكرناه من هذه المراجع: يتناول «اليزيدية» في مختلف شؤونهم الدينية والاجتماعية والتاريخية: فهي تبحث في معتقداتهم؛ كتبهم المقدسة؛ طقوسهم الدينية؛ أصليهم؛ أخبارهم التاريخية؛ لغتهم؛ قراهم ومساكنهم؛ رجال دينهم: عاداتهم وتقاليدهم؛ مراقدهم المقدسة ومزاراتهم: أعيادهم.

قسمنا هذه المراجع: بين قسمين رئيسين:

الأول: ما ألف عن اليزيدية باللغة العربية: وبغيرها من لغات مكتوبة بحروف عربية.

الثاني: ما ألف باللغات الافرنجية المكتوبة بالحروف اللاتينية. أما ما كان منها مكتوبا بالحروف السلافية؛ كالروسية مثلاً؛ فقد حولنا كتابته الى حروف لاتينية لتسهل قراءته وتتسنى طباعته في مطابعنا.

رتبنا هذه المراجع؛ العربية والافرنجية؛ بحسب أسماء مؤلفيها؛ على ما اشتهر به كل منهم. فعباس العزاوي؛ تجده في «العزاوي». وأحمد تيمور؛ في «تيمور». وهكذا.

واذا كان للمؤلف الواحد بحثان أو أكثر؛ رتبنا مباحثه كلها: الواحد تلو الآخر؛ وفق السياقة الهجائية لعناوينها.

وبعد انتهاء المراجع التي يعرف مؤلفوها؛ أوردنا عناوين المباحث التي هي غفل من أسماء مؤلفيها؛ ورتبناها؛ هي الأخرى؛ على السياقة الهجائية.

ولم نجد بُدّاً من اتخاذ بعض «الرموز» : مراعاةً للاختصار. وفي الثَبَت الآتي ، جدول بالمختصرات الواردة في الكتاب :

| | | | |
|---|---|---|---|
| أ | وجه الورقة | ظ | أنظر |
| ب | ظهر الورقة | ع | عدد |
| ت | تُوُفّي : المتوفّى | م | ميلادي . سنة ميلادية |
| ج | جزء : مجلد | مط : المط | مطبعة : المطبعة |
| ص | صفحة | ﻫ | هجري : سنة هجرية |
| ط | طبعة | | |

| | |
|---|---|
| AJSL | The American Journal of Semitic Languages and Literatures. |
| BEO | Bulletin d'Études Orientales (Damas-Beyrouth). |
| BKO | Beiträge zur Kenntnis des Orients. |
| BSNG | Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie (Neuchâtel). |
| DWAW | Denkschriften der Wien Akademie d. Wiss. (Vienne). |
| EI | Encyclopaedia of Islam (Leiden). |
| GAL | Brockelmann: Geschichte der Arabischen Litteratur. |
| GSAI | Giornale della Societa Asiatica Italiana (Roma). |
| ILN | The Illustrated London News (London). |
| JA | Journal Asiatique (Paris). |
| JAOS | Journal of the American Oriental Society. |
| JRAI | Journal of the Royal Anthropological Institute (London). |
| JRAS | Journal of the Royal Asiatic Society (London). |
| JRCAS | Journal of the Royal Central Asian Society (London). |
| JRGS | Journal of the Royal Geographical Society (London). |
| MFO | Mélanges de la Faculté Orientale (Beyrouth). |
| OLZ | Orientalische Literatur Zeitung. |
| OM | Oriente Moderno (Roma). |
| RANL | Rendiconti dell' Accademia Nazionale dei Lincei (Roma). |
| REI | Revue des Études Islamiques (Paris). |
| RHR | Revue de l'Histoire des Religions (Paris). |
| RMM | Revue du Monde Musulman (Paris). |
| ROC | Revue de l'Orient Chrétien (Paris). |
| RSO | Rivista degli Studi Orientali (Roma). |
| SMSR | Studi e Materiali di Storia delle Religione (Bologna). |
| WZKM | Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien). |
| ZDMG | Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. |

لقد بذلنا جهداً عظيماً ووقتاً طويلاً ، في جمع ما تفرّق من هذه المراجع . وفيها العربي والتركي والفارسي والكردي والسرياني والأرمني : مما كُتب بلغات الشرق ؛ وفيها الانكليزي والفرنسي والألماني والإيطالي والاسباني والروسي واللاتيني والتشيكي والفنلندي وغيره مما كُتب بلغات الغرب . فرجعنا في سبيل ذلك الى أمهات دُور الكتب في العالم : مستقصين ما حوته فهارسها من مصادر عن « اليزيدية » . ويطول بنا الأمر اذا حاولنا ذكر هذه الخزائن واحدةً واحدة . ولكننا نذكر منها بوجه خاص : مكتبة المتحف العراقي في بغداد . ومكتبة المتحف البريطاني في لندن . ومكتبة الكونكرس في واشنطن . ومكتبة لينين في موسكو : والمكتبة الوطنية في باريس : ومكتبة معهد آسيا في لينفراد . هذا الى مكتبات أخرى عامة وجامعية وخاصة في البلاد العربية والأوربية والأميركية .

ولم ندّخر وسعاً في أن نلمّ بهذه المصادر : فلا ندع شيئاً منها يفوتنا . ولكننا ، الى ذلك : لا نزعم أننا قد أحطنا بكلّ ما كتب عنهم ؛ فذلك أمر بعيد المنال . ونحن على يقين من أن عملاً مثل هذا ، لا بدّ أن يعتوره نقص أو يتخلله زلل . ولعل بين القرّاء من يكون في مقدوره أن يستدرك أو يصحّح ، فذلك مبتغانا : وهو ما نصبو اليه . والله من وراء القصد .

بغداد

كوركيس عواد

آل بكر (ابراهيم بن محمود) :
— كتاب في اليزيدية . (لم يُطبع . حدّثني الاستاذ عبد المنعم الغلامي، في ٢٧/١/١٩٦٢ : أنّ صديق الدملوجي : اتّخذ هذا الكتاب أساساً لكتابه « اليزيدية » : بعد أن تزوّج من ابنة مؤلفه : وانتقلت أرملة المؤلف وابنها الصغير يومذاك . عبدالله بكر . عند الدملوجي) .

الآلوسيّ (أبو الثناء شهاب الدين محمود : ت ١٢٧٠ هـ ١٨٥٤ م) :
— اليزيدية . (« نشوة المدام في العود الى مدينة السلام » . مط الولاية — بغداد ١٢٩٣ هـ ؛ ص ٩٨) .

ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن محمد : ت ٦٣٠ هـ ١٢٣٢ م) :
— عدي بن مسافر . (« الكامل في التاريخ » ١١ : ١٩٠ ط. ترنبرغ Tornberg في أبسالة ١٨٥١ ؛ حوادث سنة ٥٥٧ هـ) . وللكتاب طبعات أخرى مختلفة .
— : الهكّاريّ . (« اللباب في تهذيب الأنساب » ط. القدسي ٣ [القاهرة ١٣٦٩ هـ] ص ٢٩٢) .
— : اليزيديّ . (« اللباب في تهذيب الأنساب » ٣ : ٣٠٨—٣٠٩) .

ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن يوسف : ت ٨٧٤ هـ ١٤٦٩ م) :
— عَديّ بن مُسافر . (« النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » ٥ : ٣٦١—٣٦٢ ط. دار الكتب المصرية — القاهرة ١٩٣٥ = ٣ : ١٠٨—١٠٩ ط. پوپر Popper في ليدن) .

ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد الحرّاني : ت ٧٢٨ هـ ١٣٢٧ م) :
— الرسالة السنّية الى الطائفة العدَويّة . (منها نسخة خطية في : خزانة الأوقاف العامة ببغداد [طلكس . الرقم ٧٠٠٢ (١)] في ٧٨ ص ؛ تاريخها ١٢١٥ هـ ١٨٠٠ م . وفي الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية [الرقم ٢٠٧ مجاميع : تيمورية — عقائد] نسخة أخرى بعنوان « رسالة الإمام ابن تيمية الى بني عدي بن مسافر ») .
— : الرسالة العدَويّة : كتبها الى بيت الشيخ عدي بن مسافر . (ورد ذكرها في « أسماء مؤلفات ابن تيمية » لابن قيّم الجوزية . تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجّد . دمشق ١٩٥٣ ؛ ص ٣٠ الرقم ٦) . ومنها نسخة خطية في : مكتبة جستر بيتي في دبلن Arberry ٣٥٣٧ (٤) الورقة ٤١ ب—٤٣ أ) .
— : سؤال يزيد بن معاوية . (منه نسخة خطية في خزانة جامعة برنستن برقم Y 373 وعنها نسخة مصورة في ١١ ورقة كانت في خزانتنا ثم آلت الى مكتبة معهد الدراسات الاسلامية العليا في جامعة بغداد) .
— : الوصية الكبرى الى أصحاب الشيخ عدي بن مسافر الأموي . (طُبعت ضمن « مجموعة رسائل ابن تيمية » ١ [المط الشرقية — القاهرة ١٣٢٣ هـ] ص ٢٦٢ — ٣١٧) .

ابن جبل (أبو فراس عبد الله بن شبل بن أبي فراس : أصله من منطقة الفرات) :
— ردّ على الرافضة واليزيدية المخالفين للملّة الاسلامية المحمدية . (منه نسخة بخط المؤلف . فرغ من تأليفها في ١٧ شهر رجب سنة ٧٢٥ هـ ١٣٢٤ م . في خزانة كتب كوبريلي محمد باشا باستانبول ، برقم ١٦١٧ . أنظر : دائرة المعارف الاسلامية . الملحق [بالفرنسية] ص ١٢٧ ؛ وتاريخ اليزيدية : للعزاوي . ص ٨١ — ٨٤) .

ابن خلكان (القاضي أحمد : ت ٦٨١ هـ ١٢٨٢ م) :
— الشيخ عدي بن مسافر ... الذي تُنسب اليه الطائفة العدَويّة ، المتوفى سنة ٥٥٥ وقيل ٥٥٧ هـ . («وفيات الأعيان» ١ [ط. بولاق الأولى ١٢٧٥ هـ] ص ٤٤٨—٤٤٩) . وللكتاب طبعات أخرى مختلفة .

ابن شاكر الكتبي (محمد : ت ٧٦٤ هـ ١٣٦٢ م) :
— الحسن بن عدي بن مسافر . («فوات الوفيات» ١ (بولاق ١٢٨٣ هـ) ص ١٢٣ — ١٢٤) . وللكتاب غير هذه الطبعة .

ابن العبري (أبو الفرج غريغوريوس : ت ٦٨٥ هـ ١٢٨٦ م) :
— شرف الدين محمد بن الشيخ عدي . («تاريخ مختصر الدول» . ط. پوكوك Pococke أكسفرد ١٦٦٣ م. ص ٥٠٩ = ص ٤٦٦ ط. صالحاني . بيروت ١٨٩٠) .

ابن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحي : ت ١٠٨٩ هـ ١٦٧٨ م) :
— تاج العارفين شمس الدين الحسن بن عدي بن أبي البركات بن صخر بن مسافر . («شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب» ٥ [القاهرة ١٣٥١ هـ] ص ٢٢٩ — ٢٣٠) .
— : الشيخ عدي بن مسافر بن اسماعيل الشامي ثم الهكّاري . («شذرات الذهب» ٤ [١٣٥٠ هـ] ص ١٧٩—١٨٠) في حوادث سنة ٥٥٧ هـ .

ابن الفُوَطي (كمال الدين ابو الفضل عبد الرزاق ، ت ٧٢٣ هـ ١٣٢٣ م) :
— نبش قبر الشيخ عدي وإحراق عظامه سنة ٦٥٢ هـ («الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة»[1] . تحقيق الدكتور مصطفى جواد . بغداد ١٣٥١ هـ . ص ٢٧١—٢٧٢) .

ابن قُتَيْبة (أبو محمد عبدالله بن مسلم ، ت ٢٧٦ هـ ٨٨٩ م) :
— الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهمية والمشبّهة . (مط. السعادة — القاهرة ١٣٤٩ هـ ؛ ص ٤٧) .

ابن كثير (عماد الدين ، ت ٧٧٤ هـ ١٣٧٢) :
— الشيخ عدي بن مسافر . («البداية والنهاية في التاريخ» ١٢ [القاهرة ١٣٥٨ هـ] ص ٢٤٣ في حوادث ٥٥٥ هـ) .

١) شك محقق الكتاب ، بعد نشره إياه ، في نسبته الى ابن الفوطي .

ابن الوردي (أبو حفص زين الدين عمر بن مظفر . ت ٧٤٩ هـ ١٣٤٨ م) :
— الشيخ عدي بن مسافر . (« تاريخ ابن الوردي » ٢ [المط الوهبية — القاهرة ١٢٨٥ هـ] ص ٦٤–٦٦) .

أبو السُّعُود العمادي (محمد بن مصطفى : ت ٩٨٢ هـ ١٥٧٤ م) .
— فتوى في تحليل قتل اليزيدية . (بالتركية . وترجمتها بالعربية . أصدرها أبو السعود أفندي بأمر السلطان سليمان القانوني . منها نسخة خطية في خزانة أمين بك الجليلي بالموصل . ظ : مخطوطات الموصل للدكتور داود الجلبي . ص ٢٦٤ الرقم ٩) .

أبو سمير [توقيع مستعار] :
— في قضاء الشيخان : اليزيديين وعاصمتهم . (جريدة « المثال » الموصلية . العدد الصادر في ١٥ شباط ١٩٥٢) .

أبو طالب خان (هو أبو طالب ابن حاجي محمد خان التركي : ت ١٢٢١ هـ ١٨٠٦م) :
— اليزيدية . (« رحلة الى أوربة » . ألّفها بالفارسية ، ونشرها آية مرزا حسين علي ، في كلكتة ، بُعيد وفاة مؤلفها . ونُقلت هذه الرحلة الى الانكليزية ، والفرنسية ، والهولندية . ونقلها الدكتور مصطفى جواد من الفرنسية الى العربية ، وهو مَعْنيّ بطبعها الآن . وراجع القسم الافرنجي من المراجع عن اليزيدية ، باسم : Aboul Taleb Khan

أبو الفداء (الملك عماد الدين ، ت ٧٣٢ هـ ١٣٣١ م) :
— عدي بن مسافر الهكّاري . (« المختصر في أخبار البشر » طبعة ريسكي Reiske وأدلر Adler ٣ (كوبنهاغن ١٧٩١) ص ٥٨٤ في حوادث ٥٥٧ هـ — ٣ (المط الحسينية — القاهرة ١٣٢٥ هـ) ص ٤٠) .

أدهم (الدكتور اسماعيل أحمد ، ت ١٣٥٩ هـ ١٩٤٠ م) :
— نقل من التركية الى العربية : كتاب « يزيديلر تاريخي » لرفيق خالد . ظ : رفيق خالد .

أرسلان (الأمير شكيب : ت ١٣٦٦ هـ ١٩٤٦ م) :
— المذهب اليزيدي . (« أناتول فرانس في مباذله » . تأليف : جان جاك برّوسون ، مع خلاصة محادثات مع أناتول فرانس لنيقولا سيغور . (المط العصرية — القاهرة ١٩٢٦ ؛ ص ٦٥–٦٦) .

أرملة (الخوري اسحق ، ت ١٣٧٤ هـ ١٩٥٤ م) :
— موقف اليزيدية من المسيحيين . (« القُصارى في نكبات النصارى » . [طُبع بتوقيع : « شاهد عيان » ، ولم يُذكر فيه اسم المطبعة ولا سنة الطبع] . ص ٣٦٩ ٣٨٣) . ذكر فيه ما بذله اليزيدية ، ولا سيما حمو شرو كبيرهم في سنجار ، لحماية المسيحيين هناك في الحرب العالمية الأولى .

الاسفرايني (أبو المظفر عماد الدين ، ت ٤٧١ هـ ١٠٧٨ م) :

— يزيدية الخوارج . («التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين».
تحقيق محمد زاهد الكوثري . القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٢٣—١٣٠) .

اسماعيل باشا البغدادي البابائي
أنظر : البغدادي .

اسماعيل بك جول (أحد أمراء اليزيدية . ت ١٣٥٢ هـ ١٩٣٣) :
— اليزيدية قديماً وحديثاً . (وهي ثلاثة فصول . عُني بنشرها واعتناء حواشيها ووضع
مقدمتيها وفهارسها : الدكتور قسطنطين زريق . المطبعة الأميركية — بيروت ١٩٣٤ ؛
مقدمة الناشر بالعربية في ١٦ ص ؛ وبالانكليزية ٢ ص ؛ المتن والفهارس في
١٣٣ ص) . وعن طبعة هذا الكتاب ، راجع ما كتبه :
الاب فرديناند توتل اليسوعي . (المشرق ٣٣ [١٩٣٥] ص ١٥٤—١٥٥) .
الهلال . (٤٣ [١٩٣٥] ص ١١١٣) .
العرفان (٢٥ [١٩٣٤] ص ٨٧٣) .
تاريخ اليزيدية : للعزاوي . (ص ١٦٦—١٧١) .
اليزيدية : للدملوجي . (ص ٤١٢—٤٢٢) .
STROTHMANN (R.), in *Islamica* (XXII, 1935; p. 323).

أشر (جون) :
— اليزيدية . («مشاهدات جون اشر في العراق» . ترجمة : جعفر خياط . (سومر
٢١ [١٩٦٥] ص ٩٤—٩٥) . قام John Ussher برحلته سنة ١٨٦٤ .

أفشار (ايرج) :
— ستاوه پرستان . (اطلاعات ماهانه . ج ٤ ش ٦ : ٣٣—٣٥) .
— : يزيدية . (فهرست مقالات فارسي ١ (١٩١٠—١٩٥٨) طهران ١٩٦١ ؛
الرقم ٩٨٩ . ٩٩٣ ؛ ٩٩٦ ؛ ١٠٠٠ . ١٠٠١ ؛ ١٠٠٣) .

أنستاس ماري الكرملي (الأب ، ت ١٣٦٦ هـ ١٩٤٧ م) :
— الطاووس [عند اليزيدية] . (لغة العرب ٩ [بغداد ١٩٣١] ص ٧٤٩—٧٥٢) .
نُشر غفلاً من اسم كاتبه .
— : القول الفصل في أصل اليزيدية . (المقتطف ٦١ [القاهرة ١٩٢٢] ص ١١٣—
١١٩) . نُشر بتوقيع «كلدة» ؛ وهو اسم مستعار وقّع به الاب أنستاس
بعض مقالاته .
— : مستند تاريخي نفيس يتعلق ببدء اليزيدية وموطنهم الأول . (دار السلام ٣
[بغداد ١٩٢٠] ص ٣٢٦—٣٢٨) . نُشر غفلاً من اسم كاتبه .
— : اليزيدية . (المشرق ٢ [١٨٩٩] ص ٣٢—٣٧ ؛ ١٥١—١٥٦ ؛ ٣٠٩—٣١٤ ؛
٣٩٥—٣٩٩ ؛ ٥٤٧—٥٥٣ ؛ ٦٥١—٦٥٥ ؛ ٧٣١—٧٣٦ ؛ ٨٣٠—٨٣٦) .

أوفرد (الدكتور يوسف) :
— عبادة تموز بين يزيدية جبل الأكراد . (المشرق ٧ [١٩٠٤] ص ٩١٠) . من

مقال : «اكتشاف صحيفة حارية جديدة تخنث في انكلترة» المنشور في ص ٩٠٨–٩١٠.

أوليا چلبي (ت بعد ١٠٩٠ هـ ١٦٧٩ م) :

— اليزيدية. («أوليا چلبي سياحتنامه سي» بالتركية ٤ [استانبول ١٣١٧ هـ] ص ٦٢–٧٥). نقل الأستاذ عباس العزاوي . الى العربية : مجمل كلام اوليا چلبي عنهم : في كتابه «تاريخ اليزيدية» . ص ٥٠ ؛ ٦٦–٧٣ ؛ ١١٤ ؛ ١٣٧ .

بابان :

— يزيديا وكيش وآيين آنبا . [بالفارسية] . (مجلة «الدراسات الأدبية» ٥ [بيروت ١٩٦٣] العدد ٢ ص ١٦٦–١٩٦) .

بدج (سر وكيس Sir E.A. Wallis Budge ، ت ١٩٣٤) :

— اليزيدية . («رحلات الى العراق» . ترجمة وتعليق : فؤاد جميل ٢ [بغداد ١٩٦٨] ص ١٠٨–١١٥ ؛ ١٢٣–١٢٤ ؛ ٢٤٩–٢٦٠) .

بدوان (عبد الرحمن) :

— اليزيد في كردستان . (مجلة «الجنان» ٧ [بيروت ١٨٧٦] ص ٥٢٥–٥٢٩) .

البدليسي (الأمير شرف خان . فرغ من تأليف كتابه بالفارسية : سنة ١٠٠٥ هـ ١٩٥٦ م) :

— اليزيدية . («الشرفنامه [في تاريخ الدول والامارات الكردية]» . لهذا الكتاب ترجمتان عربيتان : الأولى للملا جميل بندي روژبياني . (مط. النجاح — بغداد ١٩٥٣) . والثانية : لمحمد علي عوني . ومراجعة وتقديم : الدكتور يحيى الخشاب . (مط. عيسى البابي الحلبي وشركاه — القاهرة ١٩٥٨–١٩٦٢ وهي في مجلدين : سنشير الى صفحات المجلد الأول من هذه الترجمة الثانية ، وفيها ذكر لليزيدية ، وهي : ١٣–١٤ ، ١١٢ ؛ ٢٥٩ ؛ ٢٧١ ، ٢٧٢ ؛ ٢٧٣ ؛ ٢٧٤ ؛ ٣٠١ ؛ ٣٠٥) .

بطي (رفائيل : ت ١٣٧٦ هـ ١٩٥٦ م) :

— محاضرة توفيق وهبي في «عبادة الشيطان عند اليزيدية» . (جريدة «البلاد» البغدادية ١٦ تشرين الأول ١٩٣٩) . طُبعت النبذة غفلاً من اسم كاتبها .

— : اليزيدية . («تقويم العراق لسنة ١٩٢٣» . مط. العراق — بغداد ١٩٢٢ ، ص ٢١٧–٢١٩) . والتقويم أصدرته جريدة «العراق» البغدادية : وهو من تأليف رفائيل بطي : ولم يذكر اسمه في صفحة العنوان .

البعشيقي (القس اسحق ، المتوفى في إحدى سني الربع الأخير من القرن التاسع عشر) :

— اليزيدية . (أصل هذا الكتاب بالسريانية . وقد نقله الى العربية : الياس خوشابا شكوانا الألقوشي سنة ١٩٣٢ بناء على طلبنا . منه نسخة بخط المترجم ، وأخرى منقولة عنها بخطنا في ٤٨ ص ، كانتا في خزانتنا : ثم آلتا الى مكتبة معهد الدراسات الاسلامية العليا بجامعة بغداد . وللكتاب : فيما بلغنا ، ترجمة عربية ثانية :

كانت متصرفية لواء الموصل . قد أوعزت الى مَن يحسن السريانية بنقله منها الى العربية . ففعل . وترجمته هذه مخطوطة في مجلاتنا . أمّا النص السرياني . فقد نشره الأب شموئيل جميل (ت ١٩١٧) مع ترجمة إيطالية . بعنوان :

GIAMIL (S.), *Monte Singar: Storia di un popolo ignoto* Roma 1900.

انظر مادة Giamil في المراجع الافرنجية .

وفي خزانة سعيد الديوجي بالموصل : (انظر : مجلة معهد المخطوطات العربية ٩ [١٩٦٣] ص ٢١٣ الرقم ١٢٢ ) مخطوطة بعنوان : « عقائد اليزيدية : تأليف القس اسحاق البعشيقي . ويليه جاسين عزازيل للسلاح . ويليه قصائد لعدي بن مسافر . وشمس الدين حسن . وزين الدين يوسف » .

البغدادي ( أبو منصور عبد القاهر : ت ٤٢٩ هـ ١٠٣٧ م ) :

— في ذكر اليزيدية من الخوارج وبيان خروجهم عن فِرَق الاسلام . ( « الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم » . ط محمد بدر . القاهرة ١٩١٠ : ص ٢٦٣ ) .

البغدادي (اسماعيل باشا البابالي : ت ١٣٣٩ هـ ١٩٢٠ م) :

— ابن مسافر : عدي بن مسافر الهكاري . ( « هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين » ١ [استانبول ١٩٥١] ص ٦٦٢) .

البنّاء (هاشم) :

— اليزيديون . (طُبع في بغداد سنة ١٩٦٤ : ١٩٩ ص) . وانظر : « اليزيديون في حاضرهم وماضيهم » للحسني في طبعته الرابعة .

بنام (الراهب الموصلي السرياني . كان يزيدياً : ثم صار نصرانياً) :

— نبذة في الديانة اليزيدية . (منها نسخة بخط المؤلف : في خزانة كتب دير ميفوق بلبنان . راجع نبذة في « مكتبة دير ميفوق » (المشرق ٢٤ [١٩٢٦] ص ٦٦٠ الرقم ٦٢) من مقال : « رحلة الى شمالي لبنان » للاب انطونيوس شبلي اللبناني : ت ١٩٦٥ . وقد عُني الأب شبلي بنشرها في « المشرق » (٤٥ [١٩٥١] ص ٣٦٥—٣٨٠ : ٤٦ [١٩٥٢] ص ١٤٧— ١٦٠ : ٢٥٧—٢٧٤ بعنوان «اليزيدية») . وانظر مادة « شبلي » .

بوّا (الأب توما : اللعنكي) :

— اليزيدية : نبذة تاريخية واجتماعية في أصلهم الديني . (المشرق ٥٥ [١٩٦١] ص ٢٤٣—٢٤٤) .

بيد اويد (المطران الدكتور روفائيل) :

— اليزيدية . ( « الموصل في القرن الثامن عشر حسب مذكرات دومينيكو لانزا » . ط ٢ : الموصل ١٩٥٣ : ص ٦٣) .

البيطار (محمد بهجة) :

— عَبَدَة الشيطان في العراق للحسني . (مجلة المجمع العلمي العربي ١٣ [دمشق ١٩٣٣] ص ١٨٩) .

بيل (المس جرترود G.L. Bell ؛ ت ١٩٢٦) :

— اليزيديون . (« فصول من تاريخ العراق القريب » . ترجمة : جعفر خياط . دار الكشاف — بيروت ١٩٤٩ ؛ ص ٧٠—٧٣، ٨٥) .

التاذفي (محمد بن يحيى الحنبلي ، ت ٩٦٣ هـ ١٥٥٦ م) :

— اليزيدية . (« قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر » . (القاهرة ١٣٠٣ هـ ؛ ص ١٠٧) . وللكتاب طبعات أخرى .

تمبل (السير ريتشارد) :

— عَبَدَة الشيطان في العراق . (جريدة « العراق » البغدادية . العدد الصادر في ٢٥ كانون الأول ١٩٢٨ ص ١) .

توتل (الأب فردينان ، اليسوعي) :

— تاريخ اليزيدية وأصل عقيدتهم للمحامي عباس العزاوي . (المشرق ٣٤ [١٩٣٦] ص ٦٣٥) .

— : اليزيدية قديماً وحديثاً لاسماعيل بك جول نشرها الدكتور قسطنطين زريق . (المشرق ٣٣ [١٩٣٥] ص ١٥٤—١٥٥) .

تيمور (أحمد باشا ، ت ١٣٤٨ هـ ١٩٣٠ م) :

— اليزيدية وبحث في منشأ معتقدهم . (المقتطف ٤٨ [١٩١٦] ص ٥٣—٦٤) .

— : اليزيدية ومنشأ نحلتهم . (ط ١ : المط السلفية — القاهرة ١٣٤٧ هـ ؛ ٤٨ ص) . راجع ما كُتب عنها في :

الزهراء « [القاهرة ١٣٤٧ هـ] ص ٦٧—٦٨) .

*Der Islam* (XIX, 1930; p. 81).

(ط ٢ : المط السلفية — القاهرة ١٩٣٣ ؛ ٦٣ ص) . وفي صدر هذه الطبعة الثانية (ص ٤—٢١) ترجمة المؤلف بقلم محبّ الدين الخطيب .

ثابت (محمد) :

— اليزيديون عَبَدَة الشيطان . (« جولة في ربوع الشرق الأدنى بين مصر وافغانستان » . القاهرة ١٩٣٤ ؛ ص ١٠٠) .

ثابت (الرئيس الركن نعمان ، ت ١٣٥٦ هـ ١٩٣٧ م) :

— اليزيدية . (كتاب لم يُطبع . مسودته ، بخط المؤلف ، كانت لدى الأستاذ عبد الستار القرهغولي ، ثم أهداها اليّ ، ثم آلت الى مكتبة معهد الدراسات الاسلامية العليا بجامعة بغداد) .

ج. ر. (توقيع مستعار) :

— اليزيديون من الناحيتين العنصرية والدينية . (الإخاء « [طهران ١ آب ١٩٦٥] العدد ٦٦ ص ٢٣) .

جاماتي (حبيب) :
— يعبدون الشيطان ليأمنوا شره . («أغرب ما رأيت». مطابع الدار القومية — القاهرة ١٩٦٣ ؛ ص ٤٤—٤٨) .

الجُرجاني (السيد الشريف علي بن محمد . ت ٨١٦ هـ ١٤١٣ م) :
— اليزيدية . («التعريفات» . ط . فلوجل . ليبسك ١٨٤٥ ؛ ص ٢٧٩—٢٨٠) .

الجزائري (منيد) :
— هذا هو أمير اليزيدية [الأمير تحسين بك بن سعيد بك] : الرجل الذي أجاز لليزيدي الدخول في المدرسة . (جريدة «الشعب» البغدادية . العدد ٤١١٨ الصادر في ١٨ آذار ١٩٥٨ ص ٣) .

جلال خالد :
— اليزيدية . (مباحث لم تُنشر . نسختها الخطية لدى الأستاذ عباس العزاوي ، على ما أخبرني به) .

الجلبي (الدكتور داود : ت ١٣٨٠ هـ ١٩٦٠ م) :
— الخال ومعناها [أكل اليزيدية لحماً] . (لغة العرب ٩ [١٩٣١] ص ٣٧٤) .
— : مدرسة الشيخ عدي . («مخطوطات الموصل» . مط الفرات — بغداد ١٩٢٧ ؛ ص ٢٥٢ ) .

الجميل (مكي) :
— رسالة في اليزيدية . (لم تُطبع . مخطوطة عند مؤلفها . ولم أرها) .

جوهر (حسن محمد) : ومحمد الحنفي شمس الدين :
— اليزيديون . («العراق» [سلسلة «شعوب العالم» الحلقة ١٠] . دار المعارف — القاهرة ١٩٦٢ ؛ ص ٣١—٣٥) .

حاجي خليفة (مصطفى بن عبدالله المعروف بكاتب جلبي : ت ١٠٦٧ هـ ١٦٥٨ م) :
— (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٤ : ٢٤٣ ط . فلوجل في ليبسك) . وللكتاب طبعات أخرى .

الحايك (اسكندر يوسف) :
— اليزيدية . («رحلة في البادية» . بيروت ١٩٣٦ ؛ ص ١٤٤—١٥٨) .
— : الشيطان المعبود . («سلسلة جراب البدوي» . مط جريدة الشمس — بيروت ؛ د ت ؛ ٤٨ ص) .

حدّاد (عزرا) :
— تاريخ اليزيدية وأصل عقيدتهم لعباس العزاوي . (مجلة «الحاصد» [بغداد ٣٠ نيسان ١٩٣٦] ص ٧٤—٧٥) . نشرها بتوقيع : ع . ح .

الحسن بن عدي بن مسافر الكردي الصوفي (تاج العارفين : ت ٦٤٣ هـ ١٢٤٥ م) :
— الجلوة لأرباب الخلوة . (ذكرها اسماعيل باشا البغدادي الباباني في «إيضاح

المكنون في الذيل على كشف الظنون» ١ : ٣٦٤–٣٦٥) . وعن «الجلوة» .
انظر : معجم المطبوعات العربية ليوسف اليان سركيس (ص ٥٢٧) .

الحسني (السيد عبد الرزاق) :
— أعياد اليزيدية . (مجلة «العروبة» ١ [أيلول ١٩٤٧] جـ ٧ ص ٢١–٣٠) .
— ثورة اليزيدية . («أسرار الانقلاب» . مط العرفان – صيدا ١٩٣٧ : ص ١١٣ – ١١٨) . يصف ثورة اليزيدية في جبل سنجار سنة ١٩٣٥ . وقد نشر المؤلف هذا الفصل ثانيةً . بشيء من التعديل : في كتابه «تاريخ الوزارات العراقية» (٤ [مط العرفان – صيدا ١٩٤٠] ص ١٢٧–١٣٢) . كما نشره في ما تلا من طبعات هذا الكتاب .
— : رؤساء اليزيدية الروحانيون . (العرفان ٣٣ [١٩٤٧] ص ١١٢٧–١١٣٠) .
— : الزواج عند اليزيدية . (مجلة «الدليل» ١ [النجف ١٩٤٧] ص ٣٩٧–٤٠٠) .
— : الشرائع المقدسة لدى الطائفة اليزيدية . (العروبة ١ [حزيران ١٩٤٧] جـ ٦ ص ٦٨–٨٠) .
— : عبدة الشيطان في العراق . (مجلة «العصور» ٤ [القاهرة ١٩٢٩] ص ٧١٢–٧٢٤) .
— : عبدة الشيطان في العراق . (مط العرفان – صيدا ١٩٣١ : ٨٤ ص) . هذا الكتاب طبعة ثانية موسعة ومنقحة لكتاب «اليزيدية أو عبدة الشيطان» الآتي ذكره . راجع ما كتب عنه :
المطران سليمان الصائغ . (النجم ٤ [الموصل ١٩٣٢] ص ١٣٣) .
محمد بهجة البيطار . (مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ١٣ [١٩٣٣] ص ١٨٩) .
— قضاء سنجار . («موجز تاريخ البلدان العراقية» . ط ٢ : مط العرفان – صيدا ١٩٣٣ : ص ١٦٦–١٦٧) . ثم ظهر في كتابه «العراق قديماً وحديثاً» (صيدا ١٩٥٨ ص ٢٦٢–٢٦٤) .
— : قضاء الشيخان . («موجز تاريخ البلدان العراقية» . ص ١٦٧–١٦٩) . وظهر أيضاً في «العراق قديماً وحديثاً» . ص ٢٥٥–٢٥٧ .
— : كتب اليزيدية المقدسة . (العرفان ٣٤ [١٩٤٨] ص ٣٤٢–٣٤٦ ، ٥٤٥–٥٤٧ ، ٦٧٨–٦٨٣) .
: اليزيدية أو عبدة الشيطان . (الهلال ٣٧ [١٩٢٩] ص ٤٥٥–٤٦٤) .
— : اليزيدية أو عبدة الشيطان . (مط الفلاح – بغداد ١٩٢٩ : ٤٤ ص) .
رسالة ، أهدتها مجلة «المرشد» البغدادية الى قرائها في تلك السنة . وراجع عنها : الذريعة الى تصانيف الشيعة : للشيخ آغا بزرك الطهراني (٣ [النجف ١٣٥٧ هـ] ص ٢٩٦ الرقم ١١٠٣) .
— : اليزيدية في لواء الموصل . («موجز تاريخ البلدان العراقية» . ص ١٧٠ – ١٧٢) وقد نشرت أيضاً في «دليل المملكة العراقية لسنة ١٩٣٥» (مط الأمين – بغداد ١٩٣٥ : ص ٩٢٧–٩٢٨) .

— : يزيديه يا شيطان پرستان . (مجلة « أرمغان» ١٤ : ٨٠٠—٨١٣) .
— : اليزيديون . (مجلة « الاعتدال » ٣ [النجف ١٩٣٥] ص ٣٧٩ — ٣٨٤ ; ٤١٨ — ٤١٩) .
— اليزيديون . (مباحث ونُبَذ وأخبار متفرقة : تناثرت في مطاوي كتابه « تاريخ الوزارات العراقية » في مختلف طبعاته . أنظر مثلاً ط ٣ : مط العرفان — صيدا ١٩٦٥—١٩٦٩ في ١٠ مجلدات) .
— : اليزيديون . (« العراق قديماً وحديثاً » . ط ٣ : مط العرفان — صيدا ١٩٥٨ ; ص ٤٦—٤٨) .
— : اليزيديون في حاضرهم وماضيهم . (ط ١ : مط العرفان — صيدا ١٩٥١ ; ١١٢ ص . ط ٢ : صيدا ١٩٥٣ ; ١١٢ ص . ط ٣ : صيدا ١٩٦١ ; ١٩١ ص . ط ٤ : بغداد ١٩٦٤ [التحليا : هاشم البناء] . ط ٥ : صيدا ١٩٦٨ ; ١٩٦ ص) .
راجع ما كتبه عنها :

Ritter (H.), *Oriens*, V, 1952; p. 366.

الحكومة العراقية :
— نظام لمنع الزمة (مجلة بربوش — سنجار) رقم ١٧ لسنة ١٩٤٦ . (الوقائع العراقية . العدد ٢٣٤١ الصادر ببغداد في ١٤/١٢/١٩٤٦ . ونُشر أيضاً في « مجموعة القوانين والأنظمة لسنة ١٩٤٦ » مط الحكومة — بغداد ١٩٤٧ ، القسم الثاني : ص ٣٦—٣٧) .
— : نظام لمنع الزمة (ناحية سنجار) رقم ٩ لسنة ١٩٤٤ . (الوقائع العراقية . العدد ٢١٨٢ الصادر في ١٧/٤/١٩٤٤ . ونُشر ايضاً في « مجموعة القوانين والأنظمة لسنة ١٩٤٤ » : ص ١٦—١٧) .
— : نظام لمنع الزمة (ناحية الشمال — سنجار) رقم ٧ لسنة ١٩٤٥ . (الوقائع العراقية . العدد الصادر في ٢٦/٢/١٩٤٥ . ونُشر ايضاً في « مجموعة القوانين والأنظمة لسنة ١٩٤٥ » . مط الحكومة — بغداد ١٩٤٦ القسم الثاني . ص ١٢—١٣) .

حمدي (ابرهيم) .
— بحث في اليزيدية . (كتبه عن مشاهدة وتحقيق في ديارهم . وقد استلّه من تقرير له رسمي في الموضوع . لم يُطبع . أخبرني بذلك الاستاذ روفائيل بطي ، سنة ١٩٥٥) .

حمزة بن الحسن الاصفهاني (ت ٣٦٠ هـ ٩٧٠ م) :
— اليزيدية . (« تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء » . ط : كاوياني . برلين ١٣٤٠هـ . ص ١٣٩) . وللكتاب طبعات أخرى .

الخاقاني (علي) :
— ثورة اليزيدية . (« شعراء الغري » ٩ [النجف ١٩٥٦] ص ٢١) .

الخشّاب (الدكتور يحيى) † العريني (السيد الباز) :
— اليزيدية . (« ضبط وتحقيق الألفاظ الاصطلاحية التاريخية الواردة في كتاب

مفاتيح العلوم للخوارزمي». نُشر في «المجلة التاريخية المصرية ٧ [القاهرة ١٩٥٨] ص ١٨٤–١٩٢). وقد أفرد البحث في رسالة.

خليفة (الأب اغناطيوس عبده : اليسوعي) :
— اليزيدية. (رسالة عُني بتحقيقها ونشرها : عن نسخة خطية في خزانة جامعة استانبول برقم : «عربيه. ادبيات. كتبخانه س ٢٨٥ النمرة ١٤٨٥٢» : (المشرق ٤٧ [١٩٥٣] ص ٥٧١–٥٨٨).

الخوارزمي (ابو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف : ألّفه سنة ٣٨٧ هـ ٩٩٧ م).
— اليزيدية. («مفاتيح العلوم». ط. فان فلوتن. ليدن ١٨٩٥ : ص ٣٥). وللكتاب طبعة أخرى في مصر.

الخوري (يعقوب) :
— اليزيدية («دليل المملكة العراقية لسنة ١٩٣٥–١٩٣٦ المالية». بغداد ١٩٣٥ : ص ٦٦٢. ٩٢٤–٩٢٨).

خيّاط (جعفر) :
راجع مادة : «بيل».

الخيّاط (أحمد بن محمد الموصلي : ت ١٢٨٥ هـ ١٨٦٨ م) :
— الشيخ شرف الدين أبو الفضائل عدي بن مسافر الأموي الهكاري. («ترجمة الأولياء في الموصل الحدباء». تحقيق: سعيد الديوهجي. مط الجمهورية — الموصل ١٩٦٦ ؛ ص ٩١–٩٦).
— : اليزيدية. (الكتاب لم يُطبع. منه نسخة خطية في خزانة الأستاذ عباس العزاوي ببغداد ؛ وأخرى في الموصل عند رءوف بن محمد بن أحمد الخياط : حفيد المؤلف ؛ وأخرى لدى الدكتور محمود الجليلي. انظر : مخطوطات الموصل للدكتور داود الجلبي. ص ١٣٩ ؛ وتاريخ اليزيدية للعزاوي. ص ١٥٥–١٦٠ ؛ ولغة العرب ٧ [١٩٢٩] ص ٣١٤). وفي خزانة الأستاذ سعيد الديوهجي بالموصل : مخطوطة بعنوان : «الفريدة السنية في كشف عقائد اليزيدية» لأحمد الخياط الموصلي. انظر : مجلة معهد المخطوطات العربية ٩ [القاهرة ١٩٦٣] ص ٢٢٠ الرقم ٢١٧٥.

داود بن اسحق الموصلي :
— نبذة في تاريخ الديانة اليزيدية. منها نسخة خطية في خزانة سعيد الديوهجي بالموصل. (مجلة معهد المخطوطات العربية ٩ [١٩٦٣] ص ٢٢٨ الرقم ٢١٥ ٧).

الدبُّوني (حازم) :
— رئيس يزيدي روحاني يتحدّث الى «الشجرة». (مجلة «الشجرة» ١ [العدد ٢ : الموصل ١٥ كانون الأول ١٩٤٨] ص ٢١–٢٣).

الدُجَيلي (كاظم ١٨٨٤– ) :

— اليزيدية . (كتاب مخطوط . في حال التسويد . لدى مؤلفه في بغداد . ولم أره . ذكره يعقوب سركيس في «الأدب العصري في العراق» ١ : ١٩٣) :

الدُّرَّة (محمود) :

— اليزيدية في العراق : تاريخهم . ونفوسهم . ومناطق سكنهم : وثورتهم . («القضية الكردية والقومية العربية في معركة العراق» . منشورات دار الطليعة — بيروت ١٩٦٣ : ص ١١١—١٢١) .

دَرْوَر (ليدي) (E.S. Drower) :

— اليزيدية وعبدة الشيطان — طاووس ملك . («في بلاد الرافدين . صُوَر وخواطر» . ترجمة : فؤاد جميل : مط شفيق — بغداد ١٩٦١ : ص ٢٤٧—٢٧٠) .

درويش (محمود فهمي . ت ١٣٨٢ هـ ١٩٦٢ م) :

— اليزيدية . («الدليل العراقي الرسمي لسنة ١٩٣٦» . مط دنكور — بغداد ١٩٣٦ : ص ٧٤٦—٧٥٠) .

— اليزيدية . («دليل الجمهورية العراقية» . مط التمدن — بغداد ١٩٦١ : ص ٤٣١ — ٤٣٤) .

الدملوجي (صديق : ت ١٣٧٨ هـ ١٩٥٨ م) :

— جبل سنجار واليزيدية . (محاضرة نُشرت في كتاب : «الموصل : أربع محاضرات تاريخية» أصدرها المعهد الثقافي البريطاني في الموصل . مط النجم — الموصل ١٩٤٩ : ص ٤٤—٥٩) .

— : الشيخ حسن [الأموي القرشي] . (مجلة «الجزيرة» ١ [الموصل ١ حزيران ١٩٤٦] ج ٢ ص ٧—١٠) . نُشرت بتوقيع : «مؤرخ فاضل» .

— : الشيخ زين الدين يوسف بن الشيخ شرف الدين محمد بن الشيخ شمس الدين أبو محمد حسن الأموي القرشي وابنه أميران عز الدين . (الجزيرة ١ [الموصل ١ شباط ١٩٤٧] ج ١٠ ص ٤—٧ : ٣١—٣٤ : ٣٨) . نُشرت بتوقيع : «مؤرخ فاضل» .

— : الشيخ عدي بن مسافر الأموي . (الجزيرة ٢ [ج ١٣ : مايس ١٩٤٧] ص ٧—٩ : [ج ١٤ : حزيران ١٩٤٧] ص ٤—٦ : ٣٤ : [ج ١٥ : تموز ١٩٤٧] ص ٥—٦) .

— : الملك طاووس عند اليزيدية . (الجزيرة ٢ [ج ١٨ : تشرين الأول ١٩٤٧] ص ٤—٦ : ٢٧) .

— : اليزيدية . (مط الاتحاد — الموصل ١٩٤٩ : ق + ٥٢٠ ص) . جاء في صفحة العنوان قول المؤلف : «كتاب يبحث في معتقدات اليزيدية وطبقاتهم الروحية وأمرائهم وشيوخهم وتقاليدهم وعاداتهم وكتبهم الدينية ومراقد أئمتهم وأساطينهم وقبائلهم وعشائرهم والأماكن المأهولة فيهم ، وحالة اليزيدي النفسية وخلوده الى حياة الفقر ، والرحلات التي قام بها المؤلف بينهم ، ومحادثاته مع زعمائهم ، وبحث

مفصّل عن الأوهام والأخطاء التي وقع فيها الكتّاب الشرقيون والغربيون فيما كتبوه عنهم وإرجاعها الى أصولها : والفتاوى التي أصدرها علماء الاسلام بحقّهم : وأخبارهم التاريخية في الشيخان وسنجار .

قبل ان يُطبع هذا الكتاب : كتب الأستاذ ابراهيم الواعظ : مقالاً في التعريف به : نشره في مجلة « الثقافة » ( ٨ [القاهرة ١٩٤٦] العدد ٣٦٦ ص ١٥—١٧) .

وكان الصملوجي : قد نشر شيئاً من كتابه في بعض أعداد جريدة « العراق » البغدادية : سنة ١٩٢٥ .

وبعد نشره : كتب عنه :

الدكتور مصطفى جواد . (مجلة المجمع العلمي العراقي ١ [١٩٥٠] ص ٣٦٥—٣٦٧) .

Bois (Père Thomas, o.p.), *Al-Machriq*, LV, 1961; pp. 223-224.

**دَهْشان (محمد أحمد) :**

— نافذة تُطلّ على تاريخ اليزيدية . (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ٤٤ [١٩٦٩] ص ٥٩٦—٦٠٢) .

**الدَّيْوَه‌جي (سعيد) :**

— منشأ عقيدة اليزيدية وتطوّرها . (مجلة « الرسالة » ١٢ [القاهرة ١٩٤٤] الأعداد ٥٥٧—٥٦١ ؛ ص ٢١٣—٢١٤ : ٢٣١—٢٣٢ ، ٢٥٥—٢٥٦ ؛ ٢٦٩—٢٧١ : ٢٩٢—٢٩٣) .

**الذهبي** (شمس الدين محمد بن أحمد ؛ ت ٧٤٨ هـ ١٣٤٨ م) .

— المختار من تاريخ شمس الدين الجزري . (مخطوط . منه نسخة في خزانة الأستاذ عباس العزاوي ببغداد : وفيه بحث عن اليزيدية ولا سيا عن الشيخ حسن) .

— : عدي بن مسافر الهكاري[1] . (« دول الاسلام » ٢ [حيدر اباد ١٣٣٧ هـ] ص ٥١ حوادث سنة ٥٥٧ هـ) .

**رابعر (مصطفى) :**

— اليزيديون في التاريخ . (الإخاء » [طهران ١ أيلول ١٩٦٥] العدد ٦٧ ص ٤٣) .

**الربتكي** (الشيخ عبدالله ١١٥٩ هـ ١٧٤٦ م) :

— فتوى في اليزيدية . (نشرها عباس العزاوي في « تاريخ اليزيدية » ص ٨٤—٨٩ نقلاً عن نسخة خطية كان قد أهداها نعيم بك آل بابان الى اسماعيل حقي الأزميري ، وقد رآها في المكتبة السليمانية باستانبول ضمن كتب اسماعيل حقي المذكور الرقم ١١٦ . ونشرها أيضاً صديق الدملوجي في « اليزيدية » ص ٤٣٣—٤٣٩ نقلاً عن نسخة خطية وقف عليها في الموصل) .

**رزّوق عيسى** (ت ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩ م) :

— مرقد الشيخ عدي . (« مختصر جغرافية العراق » . المط السريانية الكاثوليكية — بغداد ١٩٢٢ ؛ ص ٢٤٧) .

---

١) في المطبوع الهكاري . وهو تصحيف .

وسام حنا . ت ١٣٧٨ هـ ١٩٥٨ م) :
— اليزيدية . (كتاب ما زال مخطوطاً . ولم أرَهُ) .

الرسعني (عبد الرزاق بن رزق الله : من أهل القرن ٧ هـ ١٣ م) :
— اليزيدية . («مختصر كتاب الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي» . ط الدكتور فيليب حتي . القاهرة ١٩٢٤ ؛ ص ١٦٨) .

رسول حاوي الكركوكي (ت ١٢٤٢ هـ ١٨٢٦ م) :
— اليزيدية . («دوحة الوزراء في تاريخ وقائع بغداد الزوراء» . ألّفه بالتركية . وقد طُبع الأصل التركي في بغداد سنة ١٢٤٦ هـ ؛ ص ٦٥—٦٦) . ونقله الى العربية : موسى كاظم نورس . (مط كرم — بيروت ١٩٦٣ ؛ ص ٢٤—١٢٥) .

رشو (حسن خضر) :
— اليزيديون يشيدون بثورة الشعب . (جريدة «الزمان» البغدادية . العدد الصادر في ٦ آب ١٩٥٨ ؛ ص ٣) . يريد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ .

رفيق خالد (الكاتب التركي) :
— يزيديلر تزي . (طُبع بالتركية . ومن هذه الطبعة نسخة لدى الأستاذ عبد الوهاب عصود ببغداد . وقد نقل معظمها الى العربية : الدكتور اسماعيل أحمد أدهم (ت ١٣٥٩ هـ ١٩٤٠ م) ؛ بعنوان «بنت يزيد» ونشره متسلسلاً في مجلة «الحديث» الحلبية . ونشر الأستاذ سامي الكيّالي ترجمة كتاب «بنت يزيد» ؛ بعد أن أكملها : في رسالة مفردة ضمن سلسلة «إقرأ» (الحلقة ١٥٥ . دار المعارف — القاهرة ١٩٥٥ ؛ ١٣٩ ص) .

الريحاني (أمين : ت ١٣٩٥ هـ ١٩٤٠ م) :
— اليزيدية . («قلب لبنان» . ط ٢ بيروت ١٩٥٨ ؛ ص ٣٥٧) .

الزركلي (خير الدين) :
— عَدي بن مسافر . («الأعلام» [القاهرة ١٩٥٥] ص ١١—١٢) .

زرين كوب (عبد الحسين) :
— شيطان پرستان . (نامهٔ راه [راه نو] ٤ : ١٦٧) . بالفارسية .

زُريق (الدكتور قسطنطين) :
— اليزيدية قديماً وحديثاً : لاسماعيل بك چول [انظر هذه المادة] . حقّقه وقدّم له ونشره . (المط الاميركية — بيروت ١٩٣٤ ؛ ١٦ + ١٣٣ ÷ ٢ ص) .

زوندو (لوقا) :
— اليزيدية . (جريدة «الصفاء» البيروتية . أشار المؤلف الى بحثه هذا في كتابه «المسألة الكردية» الآتي ذكره ؛ ص ٢٥٣) .
— : اليزيديين وجدّهم نبوخذنصر : أصل المذهب اليزيدي وعلاقته بالأديان الأخرى . («المسألة الكردية والقوميات العنصرية في العراق» . بيروت ١٩٦٩ ؛ ص ١٢٣—١٤٦) .

— اليزيديون : نشأتهم وعقائدهم . (مجلة «الإخاء» ٥ [حزيران ١ حزيران ١٩٦٥] العدد ٦٤ ص ٣٩) .

سامي (شمس الدين . ت ١٣٢٢ هـ ١٩٠٤ م) :
— عدي بن مسافر . («قاموس الأعلام» ٤ [استانبول ١٣١١ هـ] ص ٣١٣٤) . بالتركية .
— : يزيدي . («قاموس الأعلام» ٥ [١٣١٤ هـ] ص ٣٨٤٢ ؛ ٦ [١٣١٦ هـ] ص ٤٧٩٨—٤٧٩٩) .

السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن . ت ٩٠٢ هـ ١٤٩٦ م) :
— الزاوية العدوية . («تحفة الأحباب وبغية الطلاب في الخطط والمزارات والبقاع المباركات» . القاهرة ١٩٣٧ ؛ ص ١٩٠—١٩٢) .

سركيس (يعقوب نعوم ؛ ت ١٣٧٩ هـ ١٩٥٩) :
— أيزيدي ؟ . (لغة العرب ٧ [١٩٢٩] ص ٥١٧) .
— : طاوس فتح الله عبود ليس لليزيدية . (مجلة «الجزيرة» ٢ [الموصل . كانون الأول ١٩٤٧] ج ٢٠ ص ٦—٨ ؛ ٢ [نيسان ١٩٤٨] ج ٢٤ ص ١٥—١٦) .
— : اليزيدية . (لغة العرب ٧ [١٩٢٩] ص ٣٠٧—٣١٧ ؛ ٤٣٣—٤٧٧) .
— : اليزيدية والأب أنطونيوس شبلي اللبناني . (النجم ١٢ [الموصل ١٩٥٢] ص ٢٣٧—٢٤١) .

سركيس (يوسف اليان . ت ١٣٥١ هـ ١٩٣٢ م) :
— كتاب الجلوة ؛ ويتلوه : مصحف رش في عقائد اليزيدية : نشرها مكسيمليان بتنر . («معجم المطبوعات العربية والمعربة» . القاهرة ١٩٢٨ ؛ ص ٥٢٧) .

السعدي (محمد بن رشيد ؛ ت ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩) .
— سنجار وأحوال اليزيدية . («قرة العين في تاريخ الجزيرة والعراق والنهرين» . مط الرشيد — بومبي ١٣٢٥ هـ ؛ ص ٢٠—٢٢) .

السعدي (هاشم ؛ ت ١٣٥٤ هـ ١٩٣٥ م) :
— اليزيدية . («جغرافية العراق الحديثة» . مط دار السلام — بغداد ١٩٢٤ ؛ ص ٨٣ . ط ٢ : مط دار السلام — بغداد ١٩٢٧ ؛ ص ٨٥ و ٢٠٠) .
— : اليزيدية . (مجلة المعلمين ١ [بغداد ١٩٢٣] ص ٢٣٦) .

السمعاني (أبو سعد ؛ ت ٥٦٢ هـ ١١٦٦ م) :
— حكاري . («كتاب الأنساب» . ط مرجليوث . ليدن ١٩١٣ ؛ الورقة ١٩١ أ) .
— : يزيدي . («كتاب الأنساب» . الورقة ٥٩٩ ب — ٦٠٠ أ) .

السهروردي (محمد صالح سليم ؛ ت ١٣٧٧ هـ ١٩٥٧ م) :
— عبدة الشيطان في العراق : أنظر كيف يفترون على التاريخ — كاتب عراقي ينقد المرتحيل . (جريدة «العراق» البغدادية . الأعداد ٢٦٥١ ، ٢٦٧٠ ، ٢٦٧٢ ، ٢٦٧٤ الصادرة في ٢ و ٢٤ و ٢٦ و ٢٩ كانون الثاني ١٩٢٩ . البحث في القسم

الأول منشور في ص ٢–٣ من الجريدة . والباقي في ص ٣ من كل عدد) .
تناول فيه الكلام على اليزيدية . ورؤسائهم . ومعتقداتهم . ونسبتهم الى يزيد .
وكتبهم . وملك طاوس : الخ .

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ؛ ت ٩١١ هـ ١٥٠٥ م) .
— هكاري . (« لبّ اللباب في تحرير الأنساب » . طبعة فات . ليدن ١٩٤٠ ؛
ص ٢٧٩) .

الشاوي (الرئيس الأول الركن مزهر) :
— حركات سنجار عام ١٩٣٥ :
(١) نبذة عن اليزيديين وعن جبل سنجار
(٢) الحركات في أواخر أيلول سنة ١٩٣٥ .
(٣) تقدات عامة مختصرة .
(المجلة العسكرية ١٧ [بغداد ١٩٤٠] ص ٤٨٩–٥٠٠ ؛ ٦٧٣–٦٨٠) .
مقدمة . اليزيديون . لغتهم وأصلهم . دياناتهم . لباسهم . رئيسهم الأكبر . معيشتهم .
تاريخهم وخواصهم . القرى والعشائر اليزيدية في جبل سنجار . جبل سنجار .

شبلي (الأب انطونيوس اللبناني ؛ ت ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م) :
— نبذة في الديانة اليزيدية للراهب بهنام الموصلي السرياني : وقد كان يزيدياً ؛ ثم
صار نصرانياً . حققها ونشرها في المشرق ٤٥ [١٩٥١] ص ٣٦٥–٣٨٠ ؛ ٤٦
[١٩٥٢] ص ١٤٧–١٦٠ ؛ ٢٥٧–٢٧٤) . وقد اعتمد في النشر على نسخة
بخط المؤلف ، في خزانة كتب دير ميفوق بلبنان التي سبق له التنويه بها في
نبذته « مكتبة دير ميفوق » المنشورة ضمن بحثه « رحلة الى شمالي لبنان » (المشرق
٢٤ [١٩٢٦] ص ٦٦٠ الرقم ٦٢) . وعن هذه النسخة : نقل الاب انطونيوس
نسخةً للاستاذ يعقوب سركيس ، في ٢١ صفحة كبيرة . وهي الآن ضمن مكتبة
يعقوب سركيس المهداة الى جامعة الحكمة في بغداد .

شبلي (بطرس) :
— مقالة في اليزيدية . (المشرق ٤٥ [١٩٥١] ص ٥٣٣–٥٤٨ ؛ ٤٦ [١٩٥٢]
ص ٢٩–٤٠) . ثم أفردت في رسالة قوامها ٢٨ ص) .

الشرجي (أحمد بن عبد اللطيف ؛ الحنفي ؛ ت ٧٣٥ هـ ١٣٣٤ م) :
— الجواب الشافي في الرد على المبتدع الجافي . قال الاستاذ حبيب زيات : هو ردّ
على اليزيدية ، في خمس ورقات . منه نسخة خطية في الخزانة الظاهرية بدمشق
(ظ : خزائن الكتب في دمشق وضواحيها لحبيب زيات . ص ٧٧ الرقم ٥٠ ٢) .
قلنا : وفي « معجم المؤلفين » لعمر رضا كحاله (١ : ٢٨٢) انه في الردّ على الزيدية .

الشرقي (الشيخ علي ؛ ت ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م) :
— اليزيديون أو البازيدية . (العرفان ١١ [١٩٢٦] ص ٦٠٣–٦١٠ ؛ ٧٠٣–٧٠٩ ؛
٨١٨–٨٢٤) .

الشرواني (الحاج زين العابدين . وُلد سنة ١١٩٤ هـ ١٧٨٠ م) :
— اليزيدية . («رياض السياحة [بالفارسية.] اصفهان ١٣٣٨ هـ . ص ٤٦) .
وفي «الذريعة الى تصانيف الشيعة» لشيخ اغا بُزُرْك الطهراني (١١ : ٣٢٧)
انّ هذا الكتاب قد طُبع ايضاً في طهران ١٣٢٩ هـ .

الشَّطْنُوفي (علي بن يوسف : الشافعي : ت ٧١٣ هـ ١٣١٣ م) :
— الشيخ أبو البركات بن صخر الأموي . («بهجة الأسرار ومعدن الأنوار» . ط : البابي الحلبي — القاهرة ١٣٣٠ هـ ؛ ص ٢١٣—٢١٧) .
— : الشيخ عَدي بن مسافر . («بهجة الأسرار» . ص ١٠—١١؛ ١٧ : ١٥٠— ١٥٣) .

الشعراني (عبد الوهاب : ت ٩٧٣ هـ ١٥٦٥ م) .
— الشيخ عدي بن مسافر الهكّاري . («لواقح الأنوار في طبقات السادة الأخيار» : وتعرف بـ «طبقات الشعراني الكبرى» . مط عبد الحميد أحمد حنفي — القاهرة ١٣٥٥ هـ ؛ ١ : ١١٨—١١٩) . وللكتاب طبعات أخرى مختلفة .
— : عدي بن مسافر . («الطبقات الوسطى» . مخطوط) .

الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم : ت ٥٤٨ هـ ١١٥٣ م) :
— اليزيدية . («الملَل والنحل» . ط : كورتن W. Cureton لندن ١٨٤٢ ؛ ص ١٠١—١٠٢) . وللكتاب طبعات أخرى .

شوريز (القس الدكتور ألفونس) :
— اليزيديون . (بحث نشره في ثمانية أعداد من جريدة «السمير» التي تصدر باللغة العربية في بروكلن نيويورك : وهي الأعداد ١٤١ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٧ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٦١ ، ١٦٤ الصادرة على التوالي في ٢٥ و ٢٧ و ٢٨ نيسان ١٩٤٤ ؛ و ٢ و ٩ و ١٠ و ١٨ و ٢٢ أيار ١٩٤٤ . ونشر قسماً «تاسعاً» من هذا البحث في جريدة «مرآة الغرب» التي تصدر باللغة العربية في نيويورك (السنة ٤٦ العدد ٢٠ الصادر في ٢٧ تشرين الأول ١٩٤٤) . وهذه محتويات الأقسام التسعة :
تمهيد . قرى اليزيدية ومساكنهم . اسم اليزيدية . شخصية الشيخ عدي وناحية معبده . معتقدات الطائفة اليزيدية . كتاب الجلوة ومصحف رش أو سفر الرؤيا والكتاب الأسود . صلوات اليزيدية . رجال الدين اليزيدي .
وقد أطلعني الاب الدكتور شوريز : في نيويورك أواخر سنة ١٩٥٠ : على مسودة قسم «عاشر» من هذه المقالات ، لم يُنشر ، وفيه بحث المراسيم الدينية عند اليزيدية .

شيخو (الاب لويس : اليسوعي : ت ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧) .
— مزار اليزيدية المعروف بالشيخ عادي . (المشرق ١٥ [١٩١٢] ص ٨٥٦) .
— : اليزيدية في ما بين النهرين . (المشرق ١٥ [١٩١٢] ص ٢٠٩—٢١٠) .

الشيخكي[1] (حسن) :
— رسالة في بيان مذهب الطائفة اليزيدية وحكم أموالهم . (مخطوطة في خزانة الدكتور الجلبي . انظر : مخطوطات الموصل . ص ٢٧٤ الرقم ٤٦) . وقد نشر صديق الدملوجي شيئاً منها في « اليزيدية » . ص ٤٣٤—٤٤٠ .

صادر (قيصر) :
— اليزيدية : عقائدهم وتقاليدهم . (المقتطف ٨٨ [١٩٣٦] ص ٣٦٠—٣٦٧) .

الصائغ (المطران سليمان : ت ١٣٨١ ؛ ت ١٩٦١ م) :
— الحملات على اليزيدية . (« تاريخ الموصل » ١ [المط السلفية — القاهرة ١٩٢٣] ص ٣٠٦—٣٠٧ . ٣١٧—٣٢٠) .
— : الشيخ عادي وآثاره . (المشرق ٢٠ [١٩٢٢] ص ٨٣١—٨٣٥) .
— : عبدة الشيطان في العراق للسيد عبد الرزاق الحسني . (النجم ٤ [١٩٣٢] ص ١٣٣) .
— : كلمة استطرادية في الشيعة اليزيدية . (« تاريخ الموصل » ١ : ٢٩٥—٣٠٢) .
— : مقام الشيخ عادي . (« تاريخ الموصل » ٣ [مط الكريم — جونيه — لبنان ١٩٥٦] ص ١٣٥—١٣٨) .

صيداوي (أنيس) :
— : اليزيدية . (ضمن مقالة « الطوائف في العراق » ؛ المنشورة في مجلة « الكلية » ٨ [بيروت ١٩٢٢] ص ٢٤٤—٢٤٥) .

طرازي (الفيكونت فيليب : ت ١٣٧٦ هـ ١٩٥٦ م) :
— مخطوطات في مذهب اليزيدية في المكتبة السيوفية [الفيلا سيوفي] في بعبدا بلبنان . (« خزائن الكتب العربية في الخافقين » ٢ [بيروت ١٩٤٧] ص ٤٤٢) .

العادري (يحيى بن أبي بكر الحرضي ، ت ٨٩٣ هـ ١٤٨٨ م) :
عدي بن مسافر . (« غربال الزمان » : [في التاريخ : وقد انتهى به الى سنة ٧٥٠ هـ] . مخطوط في خزانة نصيف بجدة . أشار اليه الاستاذ خير الدين الزركلي في « الأعلام » ٥ : ١١ ؛ ١٠ : ٣٢٨ . وانظر : معجم المؤلفين لكحالة ١٣ : ١٨٧ — ١٨٨) .

عبد الأحد الشماس جرجس الموصلي (الأب الراهب) :
— الشيعة اليزيدية . (منه نسخة ، بخط المؤلف سنة ١٩٣٨ : في خزانة رفائيل بطي ببغداد) .

عبد الرقيب يوسف :
— اليزيديون : رد وتحقيق . (الإخاء ٦ [طهران ١ تشرين الأول ١٩٦٥] العدد ٦٨ ص ٣٥) .

---

١) ينسب الى شيخكي ، من قرى نهر الكويل ، قرية من شنس ، في قضاء الشيخان بالموصل .

عبدال (الخوري أفرام . ت ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م) :
— دير مار بهنام بيت اليزيدية . (« اللؤلؤ النضيد في تاريخ دير مار بهنام الشهيد » . مط الاتحاد الجديدة — الموصل ١٩٥١ : ص ٨٦—٨٩) .
— : مار بهنام باعتقاد اليزيديين . (« حياة الأميرين المغضمين بهنام وأخته سارة الشهيدين » . مط الاتحاد الجديدة — الموصل ١٩٤٩ : ص ١٧—١٨) .

العبيدي (سليمان حاجي : وأحد أبناء اليزيدية) :
— اليزيدية . (مجلة « النجم » ١ [الموصل ١٩٤٩] العدد ٣ ص ١١) .

عدنان مراد :
— حملت رأسي على طبق وقت بزيارة سنجار . (مجلة « ترجال فقط » ١ [بيروت ١٦ كانون الأول ١٩٦١] العدد ١٨ ص ٩—١٠) . وهنف صحفي ليزيدية سنجار .

عدي بن مسافر الشامي الهكاري (شرف الدين أبو الفضائل : ت ٥٥٧ هـ ١١٦٢م) :
— رسالة في العقائد . (منها نسخة خطية ناقصة الآخر : ضمن مجموعة في مدرسة الحجيات بالموصل : الرقم ١١٧ (٢) : ذكرها الدكتور داود الجلبي في « مخطوطات الموصل » ص ١٠٨ . وفي خزانة سعيد الديوهجي بالموصل (مجلة معهد المخطوطات العربية ٩ [١٩٦٣] من ٢٢٠ الرقم ١٧٥ (٥) وعنوانها « رسالة في اعتقاد أهل السنة » . قلنا : ولعلها هي المذكورة في « معجم المؤلفين » . لكحالة (٦ : ٢٧٥) بعنوان « اعتقاد أهل السنة والجماعة » .
— : قصيدة لعدي بن مسافر الهكاري . (في خزانة سعيد الديوهجي بالموصل . ظ : مجلة معهد المخطوطات العربية ٩ [١٩٦٣] ص ٢٢٠ الرقم ١٧٥ (٣) . ومنها نسخة ايضاً في برلين ٣٤٠٥ .
— : وصايا . منها نسخة في برلين ٣٩٨٢ . وقد ذكرها الاستاذ عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين ٦ : ٢٧٥

العربي (السيد الباز) :
انظر مادة : « الخشاب » (يحيى) .

العزاوي (المحامي عباس) :
— أصل اليزيدية وتاريخهم . (لغة العرب ٩ [١٩٣١] ص ٢٦٥—٢٧٠ : ٣٥١—٣٥٥ : ٤٢٩—٤٤١ ، ٥٢٠—٥٢٨ ، ٦٧٥—٦٨٥ : ٧٤٨—٧٤٩) .
— : تاريخ اليزيدية وأصل عقيدتهم . جاء في غلاف الكتاب : قول المؤلف : « يبحث عن عقائد اليزيدية : وتطور نحلها في مختلف العصور : ووقائعها التاريخية : وعشائرها وقراها : ونص كتبها الدينية كمصحف رش : وكتاب الجلوة » . (مط الفرات — بغداد ١٩٣٥ ؛ ٢٢٨ ص) . ولجع ما كتبه عنه :

| | | |
|---|---|---|
| الاستقلال | [جريدة بغدادية]. | (٣ أيار ١٩٣٦ و٢٥ حزيران ١٩٣٦) . |
| الاعتدال | [مجلة نجفية]. | (٤ [١٩٣٧] ص ١١٨) . |
| البلاد | [جريدة بغدادية]. | (١٥ نيسان ١٩٣٦) . |

الخاصد　[مجلة بغدادية].　(٦ [العدد ١: ٣٠ نيسان ١٩٣٦] ص ٧٤—٧٥) بقلم : عزرا حداد .
الصبح　[مجلة بغدادية].　(١٦ أيار ١٩٣٦) .
العالم العربي [جريدة بغدادية]. (١٦ نيسان ١٩٣٦) .
العراق　[جريدة بغدادية]. (٣٠ نيسان ١٩٣٦) . بقلم : عطا بكري .
المشرق　(٣٤ [١٩٣٦] ص ٦٣٥) . بقلم : الاب فردينان توتل اليسوعي.
اليزيدية : لصديق الدملوجي . [ص ٣٤٣—٣٦٠] .

BROCKELMANN (GAL., Suppl. III, 497).
FURLANI (G.), *Nuovi documenti sui "Yezidi"* ("Studi e materiali di storia delle religioni" XII, 1936; pp. 150-165).

وقد عُني المؤلف باعادة النظر في كتابه، وتهيئته لطبعة ثانية منقحة موسعة . ولقد وقفتُ على هذه النسخة الجددة ؛ وهي في ٤٦٥ ص : عدا التعليقات والاضافات والملحقات : التي يتجاوز بها الكتاب حين طبعه ٥٠٠ ص .

— : الدكتور مصطفى جواد واليزيدية . (جريدة «الاستقلال» البغدادية : في ٢٦ و٢٧ و٢٨ كانون الأول ١٩٥٠ . وقد نُشرت المقالات في الصفحة ٢ من كل عدد) .

— : رحلة المنشئ البغدادي . انظر مادة : المنشئ البغدادي .

— : قبائل اليزيدية وإمارتهم . («عشائر العراق» ٢ [بغداد ١٩٤٧ : العشائر الكردية] ص ٢٠٠—٢٠٥) .

— : اليزيدية . (مباحث ونُبَذ وأخبار متفرقة عنهم ؛ انتثرت في مجلدات كتابه «تاريخ العراق بين احتلالين» ؛ المطبوع في بغداد . أنظر الاجزاء :
٣ [١٩٣٩] ص ٣٦—٣٨
٤ [١٩٤٩] ص ٤٣، ٢٤٦—٢٥١ .
٥ [١٩٥٣] ص ٤٣—٤٤ : ١٧٩، ١٩٢ : ١٩٦—١٩٧ : ٢٤٥
٦ [١٩٥٤] ص ٨ ، ٢٨—٢٩ : ١١١ : ١٥٥ : ١٨٩—١٩٠ : ٢٩٢
٧ [١٩٥٥] ص ٢٤—٢٥ : ٣٢—٣٣ ، ٣٨ : ٧١ : ١٧٢—١٧٤
٨ [١٩٥٦] ص ١١٩—١٢٠

عطية الله (أحمد) :
— : اليزيدية . («دائرة المعارف الحديثة» . القاهرة ١٩٥١ : ص ٧٦٣) .

العلوي (محمد مهدي) :
— تتمة عن اليزيدية . (لغة العرب ٧ [١٩٢٩] ص ٥٥٠—٥٥٤) . تمم به بحث يعقوب سركيس في اليزيدية المنشور في لغة العرب ٧: ٣٠٧ و ٤٣٣ وقد سبق ذكره .

العليمي (حمزة أحمد بن سويلم ، كان حياً سنة ١٢٥٤ هـ ١٨٣٨ م) :
— تاريخ اليزيدية : أنهاه مؤلفه في سنة ١٢٥٤ هـ ١٨٣٨ م. لم يُطبع . منه نسخة

خطية في حلب لدى ورثة رزقالله باسيل (من طائفة الروم الكاثوليك في حلب) .
ذكرها الأب بولس سباط في فهرسه :

SBATH (Paul), *Al-Fihris : Catalogue de manuscrits arabes* (deuxième et troisième partie, Le Caire 1939, p. 122, nº 863, 2131).

العُمَري (محمد أمين بن خيرالله الخطيب الموصلي ، ت ١٢٠٣ هـ ١٧٨٨ م) :

— اليزيدية . (نُبَذ تاريخية متفرقة عنهم . انتثرت في كتابه « منهل الأولياء ومشرب الأصفياء من سادات الموصل الحدباء » (جزآن . تحقيق : سعيد الديوجي . مط الجمهورية — الموصل ١٩٦٧—١٩٦٨) . ومما ورد فيه . ترجمة الشيخ عدي بن مسافر الهكاري[1] . والحملات على اليزيدية .

العُمَري (أمير اللواء محمد أمين باشا : ت ١٣٦٤ هـ ١٩٤٥ م) :

— تنكيل اليزيدية في جبل سنجار : نيسان سنة ١٩١٨ . (« تاريخ حرب العراق خلال الحرب العظمى سنة ١٩١٤—١٩١٨ » ٣ [بغداد ١٩٣٥] ص ١١٦—١١٨) .

العُمَري (أحمد ناظم بك ، ت ١٣٧٢ هـ ١٩٥٢ م) :

— اليزيدية . (لم يُطبع . مسودته في خزانة مؤلفه المخطوطة في الموصل) .

العُمَري (ياسين بن خيرالله الخطيب الموصلي : ت بعد ١٢٣٢ هـ ١٨١٦ م) :

— زبدة الآثار الجلية . (لخّصه الدكتور داود الجلبي من كتاب « الآثار الجلية في الحوادث الأرضية » . وكلا الأصل والتلخيص مخطوط : وفيهما إشارات مختلفة عن اليزيدية) . ومن « الزبدة » : نسخة في خزانة الدكتور داود الجلبي بالموصل . (ر : مخطوطات الموصل . ص ٢٦٨ الرقم ٣٢) . ومن « الآثار الجلية » . نسخة في مدرسة الخياط بالموصل . (المرجع السابق . ص ١٤٠—١٤١ الرقم ١٩) .

— : اليزيدية والشيخ عدي بن مسافر . (« غاية المرام في تاريخ محاسن بغداد دار السلام » . منشورات دار البصري — بغداد ١٩٦٨ : ص ١٠٠—١٠١) .

— : الشيخ عدي بن مسافر . (« الدر المكنون في مآثر الماضية من القرون » . لم يُطبع . منه نسخة في الموصل .

عنايت (عمر) :

— : اليزيدية . (مجلة « العصور » ٣ [القاهرة ١٩٢٩] ص ٢٤٦—٢٤٩) .

عوّاد (كوركيس) :

— بوزان [من قرى اليزيدية في قضاء الشيخان بلواء الموصل] . (سومر ١٧ [بغداد ١٩٦١] ص ٦١) .

---

١) جاء في ذيل فهرست المخطوطات العربية في المتحف البريطاني (ص ٤٦٤ الرقم ٦٧٩) في صفة مخطوط « منهل الأولياء » .

An extract relating to the Shaikh of the Yazidis, 'Adi b. Musafir al-Hakkari, who died A.H. 558 (see fol. 137 a of the present Ms.) has been given in French by M. SIOUFFI, *Journal Asiatique*, 1885, Vol. I, p. 80.

— : الشرفية [من قرى اليزيدية في قضاء الشيخان] . (سومر ١٧ : ٨٧) .
— : الشيخ أبو بكر [من مراقد اليزيدية في قضاء الشيخان] . (سومر ١٧ : ٨٧ : ٧٧) .
— : الشيخ عدي [أعظم المراقد مقدسة عند اليزيدية] . (سومر ١٧ : ٨٨—٨٩) .
— : كتاب في اليزيدية . (المقتطف ١٠٢ [١٩٤٣] ص ٤٢٥—٤٢٧) . نبذة بصدد مؤلف الليدي دراور في اليزيدية . وعنوانه :

DROWER (E.S.), *Peacock Angel* (London 1941).

— : لالش [من مواطن اليزيدية في الشيخان] . (سومر ١٧ : ٩٥) .
— : المراجع عن اليزيدية . (وهو هذا الذي بيد القارئ) .

عوني (حسني . ت ١٣٧٢ هـ ١٩٥٢ م) :
— موسى بن الحسين ابن مسافر الكردي . («مشاهير الكرد وكردستان» لمحمد أمين زكي [ترجمة] ٢ [القاهرة ١٩٤٧] ص ٢٠٩—٢١٠) . وانظر مادة : «محمد أمين زكي» .

الغزّي (كامل بن حسين . ت ١٣٥٢ هـ ١٩٣٣) :
— : اليزيدية . («نهر الذهب في تاريخ حلب» ١ [المط المارونية — حلب ١٩٢٦] ص ٢٠٥—٢٠٨) .

غضبان (سيد جعفر) :
— : يزيديا وشيطان پرستا . (طهران ١٩٦٣ ؛ ١٧٦ ص) . وهو ترجمة فارسية لكتاب «اليزيديون في حاضرهم وماضيهم» للسيد عبد الرزاق الحسني .

غلدمن (ولدمار) :
— اليزيدية . («عراق نوري السعيد» . مط مؤسسة الانتاج الطباعي — بيروت ١٩٦٥ ؛ ص ١٦) . وما ورد عن اليزيدية في هذا الكتاب ، نقله : نجدة فتحي صفوة ، في كتابه «العراق في مذكّرات الدبلوماسيين الأجانب» . (منشورات المكتبة العصرية : صيدا — بيروت ١٩٦٩ ؛ ص ٢٢٤) .

الغمراوي (العقيد أمين سامي) :
— اليزيدية . («قصة الأكراد في شمال العراق» . دار النهضة العربية — القاهرة ١٩٦٧ ؛ ص ٥٤—٥٨) .

فاني (محسن) :
— اليزيدية . (في كتابه «دابستان المذاهب» . بالفارسية . ط . بومبي . ص ٢١٦—٢١٨) . وقد ترجم الأستاذ عباس العزاوي ما جاء فيه الى العربية : ونشره في كتابه «تاريخ اليزيدية» ص ٢٣—٢٧ .

فائق الرشيداني (هو فائق بن صادق رشيد ، اليزيدي ، الباعشيقي) :
— الحق اليزيدي . (كتاب ما زال مخطوطاً لدى مؤلفه . وقد اطلعتُ عليه في سنة ١٩٤٧ ، فرأيته يجمع بين تاريخ اليزيدية ، ومعتقداتهم ، وأحوالهم المختلفة) .

فرحات (المطران جرمانوس ، الماروني ، الحلبي ، ت ١١٤٥ هـ ١٧٣٢ م) :

— رسالة في اليزيدية. (لم تُطبع). ذكر القس بولس سباط في فهرسه:
SBATH (Paul), *Al-Fihris* (II-III, Le Caire 1939; p. 66; No. 1659).
أنّ منها نسختين في حلب: الأولى لدى ورثة ميخائيل عبديني. والثانية لدى ورثة رزق الله باسيل.

**الفرحاني** (محمد: المولود سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م):
— اليزيدية: عَبَدة الشيطان. («أقوام تجولتُ بينها فعرفتُها». دمشق ١٩٥٨، ص ٢١—٥٠).

**فؤاد جميل**:
راجع مادة «بَدْنج» و «دُرْزِر».

**فوربس** (روزيتا):
— عَبَدة الشيطان في العراق: شيء من ديانة اليزيديين وطقوسهم وعاداتهم. (الحاصد ٢ [العدد ١٨: ٢٠ تشرين الثاني ١٩٣٠] ص ١١).
— : اليزيدية في العراق: الشعب الذي يسجد للشمس. (جريدة «صدى الجمهور» لمحررها عبد المجيد حجّاوي. الموصل ٢ نيسان ١٩٣١).

**فونكليار** (الأب هنري دي، اليسوعي P.H. de Fonclayer, s.j.: ت ١٣١٠ﻫ ١٨٩٢م).
— اليزيدية. (لم يُطبع. نسخته الخطية في مكتبة جامعة القديس يوسف ببيروت انظر: شيخو: المخطوطات العربية لكتبة النصرانية. الرقم ٦٣٧، ص ١٦٧).

**القيسي** (طاهر):
— رحلة في اليزيدية. (كتاب لم يُطبع. مخطوطته لدى مؤلفه: ولم أره).

**الكرملي**:
انظر: (١) أنستاس ماري الكرملي
(٢) كلدة.

**كلدة**:
اسم مستعار، اتخذه الأب أنستاس ماري الكرملي في بعض مقالاته. انظر مادة: «أنستاس».

**كمّونة** (المحامي صادق):
— اليزيدية. (محاضرة ألقاها في قاعة «نادي المنصور» ببغداد في ٢٤ نيسان ١٩٥٧؛ ولم تُنشر).

**الكوراني** (علي سيدو):
— اليزيديون. (من عمّان الى العمادية: أو جولة في كردستان الجنوبية». مط السعادة — القاهرة ١٩٣٩؛ ص ١٧٨—١٨٣).

**الكيّالي** (سامي):
راجع مادة: «أدهم» (اسماعيل)، و «رفيق خالد».

لامنس (الأب هنري . اليسوعي . ت ١٣٥٦ هـ ١٩٣٧ م) :
— نصوص عن ديانة اليزيدية . (المشرق ٢٩ [١٩٣١] ص ٣١٢) .

الثاني (أنور . ت ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م) :
— اليزيدية . (« الأكراد في بهدينان » . مط الحضان — الموصل ١٩٦٠ : ص ٦٣ — ٧٥) .

مبشري (أسد الله) :
— يزيديها (مشاهدات من) . (اطلاعات ماهانه . ج ٢ ش ١ : ٤٤—٤٨) . بالفارسية .

محمد أمين زكي (ت ١٣٦٨ هـ ١٩٤٨ م) :
— النحلة اليزيدية . (« خلاصة تاريخ الكرد وكردستان » . نقله من الكردية الى العربية : محمد علي عوني . مط السعادة — القاهرة ١٩٣٦ : ص ٣٠—٣١ ؛ ٣١٠—٣١٤) .

مخنوق (القس قرياقوس) :
— اليزيدية . (لم يطبع . نوّه به الأب أنستاس ماري الكرملي في مقالته «اليزيدية» المنشورة في المجلد الثاني من المشرق ١٨٩٩) .

المسعودي (علي بن الحسن بن علي : ت ٣٤٦ هـ ٩٥٧ م) :
— اليزيديون . (« التنبيه والإشراف » . ط . دي غويه . ليدن ١٨٩٤) . انظر : تاريخ اليزيدية للعزاوي . ص ٩ .

مصطفى جواد (الدكتور) :
— العلي اللاهيّة واليزيدية . (مجلة « العدل الاسلامي » ٢ [النجف ١٩٣٩] العدد ٤ : ص ٣—٤ ؛ العدد ٥ : ص ٤—٥) .
— : في اليزيدية : أي عبدة الشيطان . (مجلة « الإخاء »[١] ٨ [القاهرة ١٩٣١] ص ٢١٦—٢٢٣) .
— : اليزيدية لصدّيق الدملوجي . (مجلة المجمع العلمي العراقي ١ [١٩٥٠] ص ٣٥٦—٣٦٧) .

مصطفى شوكت ابن حسن (من سلالة غازي ميخائيل ؛ وهو خال عدنان مندرس) :
— : تقرير عن اليزيدية . (أفادني الأستاذ عباس العزاوي بما يأتي : « هذا التقرير في صفحتين كبيرتين : كتبه مؤلفه ، وهو تركي الاصل من الأناضول . وولي القضاء في العهد العثماني ، في : العمارة ، وكربلاء ، والديوانية ، وخانقين ، والجبر الكبير . وكان آخرها قضاء العمارة . وهو فيها قارسله الدولة العثمانية الى تتبّع اليزيدية . فكتب لها تقريرًا وقدّمه اليها . ولم أرَ فيه تاريخًا . وبعد ان عاد الى العمارة توفي فيها . ولم أتمكن من تعيين تاريخ وفاته » . ومن هذا التقرير نسخة

١) أصدرها سليم تبعين .

مخطوطة . بالتركية : في خزانة العزاوي ببغداد . وقد وصفه في ص ٤٥٦ من مخطوطة كتاب «تاريخ اليزيدية» المعدّ للطبعة الثانية .

مظهر (اسماعيل : ت ١٣٨٢ هـ ١٩٦٢) .
— تعليق على موضوع اليزيدية [الذي كتبه السيد عبدالرزاق الحسني : في مجلة العصور] . (العصور ٤ [١٩٢٩] ص ٧٢٤–٧٣١) .

المعلوف (عيسى إسكندر : ت ١٣٧٦ هـ ١٩٥٦ م) :
— عدي بن مسافر . (المشرق ٥٧ [١٩٦٣] ص ١٤٨–١٤٩ في بحثه : «معجم تحليل أسماء الأماكن في البلاد العربية» . مادة «قناقار» .

المقريزي (تقي الدين : ت ٨٤٥ هـ ١٤٤١ م) :
— الزاوية العدوية . («المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» [=خطط المقريزي] . (٤ [القاهرة ١٣٢٦ هـ] ص ٣٠٥–٣٠٦) .
— اليزيدية . («السلوك لمعرفة دول الملوك» . القسم المخطوط منه : في حوادث سنة ٨١٧ هـ) .

مقصود (أمير اللواء قاسم) :
— اليزيدية . (كتاب لم يُطبع . مخطوطه لدى مؤلفه . ولم أرَه) .

مكري (محمد كيوان پور) .
— يزيديا [بالفارسية] . (ماد. ش ١:٢–د) .

الملاح (عبدالله صدّيق) :
— الأعياد الدينية عند اليزيدية . (مجلة «المجلة» ١ [الموصل ١٩٣٩] ص ٧٤٨–٧٥١) .

الملاح (محمود : ت ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م) :
— اليزيدية . (مجلة «صوت الاسلام» ٢ [بغداد ١٨ كانون الأول ١٩٦٥] العدد ١٦ ص ٢٥) .
— : اليزيدية أيضاً . (مجلة «اليقين» [بغداد ١٩٢٤] ص ٥٥٨–٥٦١ : ٦٠٠–٦١٧) .

المنشئ البغدادي (السيد محمد بن أحمد الحسيني : كتب سنة ١٢٣٨ هـ ١٨٢٢ م) :
— اليزيدية . («رحلة المنشئ البغدادي» . نقلها من الفارسية الى العربية : المحامي عباس العزاوي . بغداد ١٩٤٨ : ص ٧٧ و ٨٤) .

النابلسي (عبد الغني : ت ١١٤٣ هـ ١٧٣١ م) .
— عدي بن مسافر . («رحلته الكبرى» ، و «رحلته البقاعية» من مخطوطات خزانة عيسى اسكندر المعلوف في رحلة . المشرق ٥٧ [١٩٦٣] ص ١٤٨–١٤٩) .

النبهاني (يوسف بن اسماعيل ، ت ١٣٥١ هـ ١٩٣٢ م) .
— عديّ بن مسافر . («جامع كرامات الأولياء» ٢ [القاهرة ١٣٢٩ هـ] ص ١٤٧ – ١٤٩) .

نقاشة (المطران ديونيسيوس أفرام . ت ١٣٣٩ هـ ١٩٢٠ م) :
— دير مار يهنام [قرب الموصل] يصبح مأوى للبؤساء أي اليزيدية في أواخر القرن الثامن عشر . (« عناية الرحمان في هداية السريان » ٣ [بيروت ١٩١٠] ص ٣٤٠) .
وفي هذا الكتاب أيضاً . ذكر لليزيدية في ص ٣٢٩ و ٦٥٣ .

نوار (الدكتور عبد العزيز سليمان) :
— العشائر اليزيدية . (« تاريخ العراق الحديث : من نهاية حكم داود باشا الى نهاية حكم مدحت باشا » . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر — القاهرة ١٩٦٨ ؛ ص ١٢٤—١٣٧) .

نوري (مصطفى باشا الكريدي . والي الموصل) :
— عبدة إبليس . (مط الولاية — الموصل ١٣١٩ هـ) . وهي رسالة بالتركية في معتقدات اليزيدية وأصول دياناتهم والموانع التي تحول دون انخراطهم في الجندية . قال الأستاذ صدّيق الدملوجي (اليزيدية . ص ١٤٠) : انه طبع منها ٤٠ نسخة بصورة سرّية ، وانّ (جلال نوري) الكاتب المشهور . أعاد طبعها بمطبعة جهاد في استانبول سنة ١٣٢٣ هـ ١٩٠٥ م ، وهي متداولة في الايدي .
قلنا : وانظر : مخطوطات الموصل للدكتور داود الجلبي (ص ٢٥٢) .
وبصدد هذا الكتاب ، أنظر ما كتبه :

Jacob (G.), *Beiträgen zur kunde des orients* (VII, pp. 30-35).
Menzel (Th.), *Handwörterbuch des Islam* (p. 810).

نوري ثابت (ت ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م) :
— في كمية اليزيدية . (جريدة « حبزبوز » . السنة ٢ العدد ٥١ ؛ ١٣ تشرين الأول ١٩٣٢ ؛ ص ٨—٩) .

نيبور (كارستن ١٢٣٠ هـ ١٨١٥ م) :
— اليزيدية . (« رحلة نيبور الى العراق في القرن الثامن عشر » . ترجمة : الدكتور محمود الأمين ؛ مراجعة وتعليق : سالم الآلوسي . شركة دار الجمهورية للنشر والطبع — بغداد ١٩٦٥ . ص ٩١—٩٥) .

الهاشمي (طه : ت ١٣٨١ هـ ١٩٦١ م) :
— اليزيديون : (« جغرافية العراق » . ط ٢ : بيروت ١٩٣٩ ؛ ص ٧٧) .
— : اليزيديون . (« جغرافية العراق الثانوية » . مط دار السلام — بغداد ١٩٢٩ ؛ ص ٤٠—٤١) .
— : اليزيديون . (« مفصّل جغرافية العراق » . بغداد ١٩٣٠ ؛ ص ١٠٩—١١٠) .

هيمي (جرجيس جبرائيل) :
— الطائفة اليزيدية العراقية . (« القوميات العراقية : ماضيها وحاضرها » . مط الارشاد — بغداد ١٩٥٩ ؛ ص ١٢٨—١٣٥) .

هيوار (كليمان Cl. Huart ، ت ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م) :

— جلوة . (« دائرة المعارف الاسلامية » ٧ [الترجمة العربية : القاهرة : د ت] ص ٨٩—٩٠) .

واصف (أحمد) :
— محاسن الآثار وحقائق الأخبار . ألفه بالتركية . ويُعرف بتاريخ واصف . وفيه أخبار السنوات ١١٥٦—١١٨٨ هـ . قال الأستاذ عباس العزاوي (تاريخ العراق بين احتلالين ٦ :٨) انّ المؤلف ذكر فيه طرفاً من وقائع اليزيدية .

الواعظ (ابراهيم : ت ١٣٧٨ هـ ١٩٥٨ م) :
— اليزيدية . (مجلة « الثقافة » ٨ [القاهرة ١٩٤٦] العدد ٣٦٦ ص ١٥—١٧) . وهي مقالة في التعريف بكتاب « اليزيدية » لصديق الدملوجي (انظر مادة « الدملوجي ») ، ولم يكن مطبوعاً حينذاك ، وقد طُبع سنة ١٩٤٩ على ما سبقت الاشارة اليه .

الوردي (الدكتور علي) :
— شعائر النحلة اليزيدية . (« مهزلة العقل البشري » . مط الرابطة — بغداد ١٩٥٥ ؛ ص ٢١٢) .
— : اليزيدية . (« مهزلة العقل البشري » : ص ٥٠—٥٢) .

وهبي (توفيق) :
— عبادة الشيطان عند اليزيدية . (محاضرتان ألقاهما في « نادي القلم العراقي » ببغداد ثم ط : جريدة « البلاد » في ١٦ تشرين الأول ١٩٣٩) .
— : اليزيدية وعبادة الشيطان بملك طاوس [باللغة الكردية] . (مجلة « گه لاويژ » ١ [بغداد ١٩٣٩—١٩٤٠] ج ١١—١٢ ص ٥٨—٦١ .
٢ [١٩٤١] ج ١—٢ ص ٧١—٨٦ ، ج ٣—٤ ص ٣٨—٥٧ .

اليازجي (الشيخ ابراهيم : ت ١٣٢٤ هـ ١٩٠٦ م) :
— اليزيدية . (مجلة « الضياء » ١ [القاهرة ١٨٩٩] ص ٧٠٥—٧١٢) .

اليافعي (عبدالله بن أسعد بن علي اليمني المكي : ت ٧٦٨ هـ ١٣٦٧) م :
— عدي بن مسافر . (« أسنى المفاخر في مناقب الشيخ عبد القادر » . مخطوطة في خزانة الأستاذ عبد الحميد العلوجي ببغداد : مؤرخة بسنة ١٣٢١ هـ . الورقة ١١ ب : ١٢ أ : ١٣ أ ، ٦٥ أ : ٧٤ أ ، ٨٢ أ) .
— : عدي بن مسافر الشامي ثم الهكاري . (« مرآة الجنان » ٣ [حيدر آباد ١٣٣٨هـ] ص ٣١٢—٣١٣) .

ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ ١٢٢٨ م) :
— ليلش . (« معجم البلدان » . ط : وستنفلد ٤ [ليبسك ١٨٦٩] ص ٣٧٤ = ٧ [ط : القاهرة ١٩٠٧] ص ٣٤٧) . وقد وقع خطأ مطبعي في الطبعة المصرية ، فكُتب « اليلش » بدلا من ليلش » . فليصحح .

يزيد خان اسماعيل بك (أمير اليزيدية) :

— هذه هي اليزيدية . (مجلة «العربي». العدد ٣١ [الكويت : حزيران ١٩٦١] ص ١٥١–١٥٣) .

يوحنا (مطران السامرة) :

— داسنايا. كتاب بالسريانية عن اليزيدية . نسخته الخطية في كنيسة هيشتي في نيروريكان بقضاء العمادية . ولم تقف على سنة وفاة المؤلف الذي عاش في القرن التاسع عشر وصدر القرن العشرين .

يوسف ملك :

— اليزيدية : عبدة الشيطان . («فواجع الانتداب في حكومة العراق». طُبع سنة ١٩٣٢ ؛ ص ١د–٢د) .

# كتابات غُفْل من اسماء مؤلفيها

— أحوال اليزيديين . (لغة العرب ٤ [١٩٢٦] ص ٥٠) .

— أموال اليزيديين . (ذكره بروكلمان GAL., Suppl. I, 170)

— أعياد اليزيدية . (الوقائع العراقية . العدد ١٥٧٩ الصادر ببغداد في ١٩٣٧/٧٣ .
وانظر : مجموعة القوانين والأنظمة العراقية لسنة ١٩٣٨ . القسم ٢ : مط الحكومة
— بغداد ١٩٣٧ ؛ ص ٨) .

— اعياد اليزيدية . قانون تعديل قانون العطلات الرسمية رقم ٢١ لسنة ١٩٥٨ [أعياد اليزيدية] . (الوقائع العراقية . العدد ٣٢٠ السنة ٢ من السلسلة الجديدة ؛ الصادر في ١٥ آذار ١٩٦٠ ؛ ص ١ ) .

— بيان رسمي [بشأن تمرّد بعض يزيدية منطقة سنجار] . نشرته مديرية الدعاية العامة — الحكومة العراقية : في الصحف البغدادية في ١٩٣٥/١٠/١٧ . واعاد نشره عباس العزاوي في « تاريخ اليزيدية » . ص ٢٢٨ .

— بهجة سلطان الأولياء العارفين والأقطاب الكاملين الشيخ عدي بن مسافر الأموي ؛ المتوفى سنة ٥٥٨ هـ . وهي رسالة في الخرقة النبوية وفضائل الشيخ المذكور . ألفها للشيخ عدي بعض أتباعه . منها نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية : تاريخها ١٨ ربيع الآخر سنة ١٠٢٣ هـ . (انظر : الفهرس القديم [الخديوية] ٢ : ٧٢ ؛ فهرس الدار ١ : ٢٧٤) . وراجع : الأعلام للزركلي ٥ : ١١ .

— تاريخ اليزيدية واعتقادهم وأسرار ديانتهم وبعض من كتبهم ؛ فيها كتاب الجلوة ومصحف رش أي الكتاب الأسود . (منه نسخة خطية في الخزانة التيمورية [الرقم ٥٠٤ عقائد] ؛ منقولة عمّا نُشر في مجلة اللغات والآداب السامية في اميركة . انظر : المراجع الافرنجية ؛ مادة : عيسى يوسف Joseph (Isya) .

— تعيين أول قائمقام لسنجار : يوسف نمرود رسام ؛ في ١٩٢١/٦/١٣ . ( « قرارات مجلس الوزراء » . الكراس الأول . بغداد ١٩٢١ ؛ ص ١٥٧) .

— تقرير عن اليزيدية : أفادني الأستاذ عباس العزاوي ، انّ هذا التقرير « كتبه أحد أعضاء الهيئة التنفيذية ؛ ولم يصرّح باسمه ، كما أنّ ختمه لم يُقرأ . وهو مؤرخ في ٢٧ جمادى الآخرة سنة ١٣٠٩ هـ الموافق ١٦ كانون الثاني ١٣٠٧ رومي . يعلمه اللجنة حاولت محاولات : فلم تنجح فيها ، وانّ هذا التقرير أيضاً لم يثمر . وأمل الدولة [العثمانية] مصروف الى تجنيدهم [أي تجنيد أبناء اليزيدية] . كتبه باللغة التركية وقدّمه الى المشيخة الاسلامية » .

— جماهير بعشيقة تقيم احتفالات وطنية بمناسبة لأحد أعياد الطائفة اليزيدية . (جريدة « اتحاد الشعب » البغدادية . في ١٩٥٩/٤/٢١) .

— حركات سنجار عام ١٩٣٥ . ( « اليوبيل الفضي للجيش العراقي ١٩٤٦ » . ص ١٤٠—١٤١ ) .
— ردّ على الرافضة واليزيدية . (ذكره بروكلمان (GAL., Suppl. II, 143) .
— رسالة في مذهب اليزيدية . (مخطوطات الموصل . ص ٢٧٤) .
— الزيدية .. واليزيدية . (مجلة « العربي » . العدد ٢٨ [الكويت : آذار ١٩٦١] ص ١٦٢) .
— سياحتنامه حدود : أفادني الأستاذ عباس العزاوي بقوله : « فيها بحث موسّع عن اليزيدية في صفحات كثيرة . ولم يخرج عن المسموعات . دوّن ما سمع بتفصيل كبير . وذلك حينما كتب عن الموصل » .
— طاعة زعيم يزيدي . (جريدة « المفيد » البغدادية . العدد الصادر في ١٦ أيلول ١٩٢٤) .
— عبَدة الشيطان : حقائق طريفة عن معتقدات اليزيدية . (مجلة « الحاصد » ١ [بغداد ٧ آذار ١٩٢٩] العدد ٤ ص ٥—٦) . مترجمة عن أحد المستشرقين الانكليز .
— عبَدة الشيطان في آسيا . ( مجلة « الإخاء » ٧ (القاهرة ١٩٣٠) ص ٧٦٨—٧٧٠) .
— عبَدة الشيطان في جبال كردستان : اليزيديون حال قيامهم بطقوسهم الدينية . ( مجلة « النفير » ١٩٤٤ ص ١٠—١١ ) .
— عبَدة الشيطان في العراق . (جريدة « الرأي العام » البغدادية . العدد الصادر في /١١/١٩٤٣) .
— عبَدة الشيطان في العراق : عقيدتهم الغريبة في تكوين العالم . ( « الحاصد » ٣ [بغداد ٨ تشرين الأول ١٩٣١] العدد ١١ ص ٦) .
— عدَيّ بن مسافر المكّاري . (كتاب « مناقب الشيخ أحمد بن الرفاعي » . منه نسخة خطية في برلين . فهرست اهلورد . الرقم ١٠٠٧١) .
— عدي بن مسافر وكراماته : ( « أولياء الشام » . مخطوط في خزانة عيسى اسكندر المعلوف في زحلة . المشرق ٥٧ (١٩٦٣) ص ١٤٩) .
— عقيدة الشيخ عدي بن مسافر الشامي . أولها « الحمد لله الواحد الأحد » ذكرها الحاج خليفة في كشف الظنون (٢ : ١١٥٨ ط ؛ وزارة المعارف التركية في استانبول) .
— « عيد الجماعية » للطائفة اليزيدية (جريدة « الشعب » البغدادية . العدد الصادر في ١٩٥٥/١٠/٢٤ ص ٥) .
— قانون العفو العام عن القائمين بتنفيذ الأحكام العرفية في منطقة سنجار رقم ٧٠ لسنة ١٩٣٥ . ( « مجموعة القوانين والانظمة لسنة ١٩٣٥ » . ص ٢٨١—٢٨٢) .

— قضاتي از كتاب وش نيز بوسيله كرد دكتر بدرخان بفرانسه ترجمة وبا تعليقاتي در مجله « هوار » . (چاپ دمشق ١٩٣٢—١٩٣٣ شماره ١٤—١٦ منتشر شده است) .

— التتوالون اليزيديون . (جريدة « البلاد » البغدادية . العدد الصادر في ٩ شباط ١٩٣٠) .

— التتوالون اليزيديون . (لغة العرب ٨ (١٩٣٠) ص ٣٩٨—٣٩٩) .

— التتوالون اليزيديون العراقيون في روسيا . (البلاد . العدد الصادر في ٢ شباط ١٩٣٠) .

— كتاب يبحث في اليزيدية . (في مدرسة الخياط بالموصل . ذكره الدكتور داود الجلبي في مخطوطات الموصل . ص ١٣٩) .

— مناقب الشيخ عدي بن مسافر . (منه نسخة في خزانة جامعة پرنستن (أميركة) برقم Y 2667 قوامها ٥٧ ص . وعنها نسخة مصورة كانت في خزانتنا ، ثم آلت الى مكتبة معهد الدراسات الاسلامية العليا بجامعة بغداد) . ومنها قطعة في خزانة برلين (Berliner Kod. We 1743; fol. 17 b - 21 b) نشرها فرنك Frank في كتابه عن الشيخ عدي .

— يزيدي من الجزيرة العليا . (صورتا رجلين يزيديين من تلك المنطقة ، بزيّهما التقليدي منشورتان في « تشريح البشر » لسنة ١٩٣٨ : بين الصفحتين ٣٢—٣٣) .

— اليزيديون . (« مسألة الحدود بين تركية والعراق » : وهو التقرير الذي رفعته البعثة المؤلفة وفقاً لقرار مجلس عصبة الامم في ٣٠ أيلول ١٩٢٤ . مط الحكومة — بغداد ١٩٢٤ ؛ ص ٥٧—٥٩) .

— اليزيدية (الاخاء ٥ (القاهرة ١٩٢٨) ص ٩٥٨—٩٥٩) نقلاً عن كتاب «اليزيدية . أو عبدة الشيطان » للسيد عبد الرزاق الحسني . (انظر هذه المادة) .

— اليزيدية . (« بهجة الإخوان في ذكر الوالي سليمان » . ص ١٥١) .

— اليزيدية . (« العراق الجديد » . مط البيان — بيروت ١٩٥٥ ؛ ص ٣٦) .

— اليزيدية . (« نشرة الأحد » بغداد ١٩٣٧ ؛ ص ٥٠—٥٢) .

— اليزيدية . (مجلة « اليقين » ٢ (بغداد ١٣٤٢ هـ) ص ٣٣٧—٣٤٣ : ٤٠٣ — ٤١٠ : ٤٩٢—٤٩٨ ، ٥٥٨—٥٦١) . هذا البحث منقول مما كتبه باجر في كتابه : Badger (G.P.), *The Nestorians and their rituals.*
وقد نقله الى العربية : (ج. ذ.) و (ج. خ.) .

— اليزيدية لأحمد تيمور . (كلمة عنه . مجلة « الزهراء » ٥ (١٣٤٧ هـ) ص ٦٧—٦٨) .

— اليزيدية والاتراك . (مجلة « دار السلام » ١ (بغداد ٧ تموز ١٩١٨) العدد ٣ ص ١—٣) .

— اليزيدية أو عبَدة إبليس . (المقتطف ١٣ (١٨٨٩) ص ٣٩٣—٣٩٨) .

— اليزيدية أو عبَدة إبليس . (المقتطف ٤٩ (١٩١٦) ص ٣٢١—٣٣١) نقلاً عن مقال ألفونس منكنا A. Mingana المنشور في المجلة الآسيوية الملكية البريطانية . انظر هذه المادة في القسم الافرنجي) .

— اليزيدية في بلاد ارمينية . (كتبها بالأرمنية بعض الارمن القاطنين في بغداد ، خصيصاً للاستاذ عباس العزاوي . ونسختها الخطية ، مع ترجمتها الى التركية ، محفوظة في خزانته . وقد أخذ منها بعض المطالب المنشورة في كتاب « تاريخ اليزيدية » .

— اليزيدية يقتنصون طيارة انكليزية ويقتلون رجالها . (جريدة « العراق » البغدادية . العدد الصادر في ٢٣ نيسان ١٩٢٥ . ص ٢) .

— يزيديها شيطان پرستان . (هزار پيشه . ص ٢٤٦—٢٥١) .

— اليزيديون . (مجلة « البلاغ الأسبوعي » . العدد الصادر في ٢٧ مايو ١٩٢٧ ؛ ص ٢٧—٢٨) .

— اليزيديون والنُصيرية . (العرفان ٢٠ (صيدا ١٩٣٠) ص ٦٣٨) .

— في خزانة أحمد حسين اغا الموصلي . ت ١٣٧٢ هـ ؛ جملة مخطوطات ، منها فصول من كتاب يبحث في التصوف ، وفيه آراء قريبة من عقائد اليزيدية . لا يعرف مؤلفه . والمجموعة مؤرخة بين سنة ١١٧٧ و ١١٨٨ هـ . (تاريخ علماء الموصل : لأحمد محمد المختار ٢ (الموصل ١٩٦٢) ص ٢١) .

# A BIBLIOGRAPHY OF THE YEZIDIS

ABOUL TALEB KHAN (Mirza), *Yesd* ("Voyages du prince persan Mirza Aboul Taleb Khan, en Asie, en Afrique, en Europe"; deuxième éd., Paris 1819; pp. 334-335).

ADAMS (I.), *The Yezidis or Devil Worshippers* ("Persia by a Persian", Grand Rapids, Mich. 1900; pp. 497-509).

AGA PETROS ELLOW, *Yezidis* ("Assyrian, Kurdish and Yezidis: Indexed Grammar and Vocabulary, with few grammatical notes", Government Press, Baghdad 1920; 87 p.).
Reviewed by: A. Mingana (JRAS., April 1931; pp. 290-293).

AINSWORTH (William Francis), *The Izedis* ("Travels and researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea, and Armenia", Vol. 2, London 1842; pp. 181-190).

— *Notes of an excursion from Mosul...* (JRGS. of London, Vol. XI, pp. 1-21).

— *On the Izedis or Devil Worshippers* (Transactions of the Syro-Egyptian Society, S. 1, 1855).

ALEN (J.P.), *L'Auberge de Mimas* (Paris 1946). II, *Les éteigneurs de lampe: Les Yezidis* (romancé), pp. 85-162.

ALEXANDER (Constance M.), *Yezidis* ("Baghdad in Bygone Days", London 1928; pp. 123, 125, 235, 287.

ANASTASE MARIE DE ST. ELIE (Père, 1866-1947), *La découverte récente des deux livres sacrés des Yézidis* ("Anthropos", Vol. VI, Vienne 1911; pp. 1-39).

راجع ما كُتب عنه ، في :

"Revue du Monde Musulman" (T. XXVIII, 1914).
Mingana (JRAS., 1916; pp. 505-526).

وقد نقلته عنه مجلة « المقتطف » في مقالة « اليزيدية أو عبدة إبليس » ( ٤٩ [١٩١٦] ص ٣٢٦ — ٣٣١ ) .

Bois (Père Thomas, O.P.), "Al-Machriq", LV, 1961; p. 225.

ANDRUS (A.N.), *Yezidees* ("Encyclopedia of Missions", Vol. II, p. 526 a).

ASHTON (Julia F.). See: PEARSON.

ASIN (C.R.). See: GUIDI (M.), *Origine dei Yezidi*.

ASSEMANI (J.), ("Bibliotheca Orientalis, Clementino Vaticana", Vol. III, Rome 1728; p. 493).

'AWWAD (Gorguis), *A Bibliography of the Yezidis* (this book).

'Azzawi ('Abbas), *Notes on the Yezidis* Henry Field, *The Anthropology of Iraq:* Part II, Number 1, "The Northern Jazira", Cambridge, Mass., U.S.A. 1915: pp. 81-93). Translated by Good.

Bachmann (Walter), *Das Heiligtum des Scheich 'Adi (Kurdistan)*, ("Kirchen und Moschen in Armenien und Kurdistan". Leipzig 1913; p. 15, pl. 14-16).

Badger (Rev. George Percy), *Yezeedees* ("The Nestorians and their Rituals", Vol. I, London 1852; pp. 105-134).

Al-Barazi (Dr. Nuri K.), *Yezidis* ("The Geography of Agriculture in Irrigated Areas of the Middle Euphrates Valley", Baghdad 1961; p. 22).

Barhebraeus (Grégoire Abu'l-Faradj), *Chronicon Ecclesiasticum* (Syriac Text, Vol. I, ed. Abbeloos et Lami, Louvain 1872; p. 726).

— *Chronicon Syriacum* (Syriac Text, ed. P. Bedjan, Paris 1890; pp. 498, 535, 544).

Bedé (E.I.), *Les Yézidis* ("Bulletin des Anciens Élèves du Séminaire Syro-Chaldéen", 1re année, no 3, juillet 1933; p. 37).

Bédir Xan (L'émir Celadet), *Quatre prières authentiques inédites des Kurdes Yézidis* ("Kitêbxana Hawarê", no 5, Damas 1933; 8 p.).

Beer (L.C.), *Die heutige Türkei* (Leipzig-Berlin 1882).

Belin, *Essai sur l'histoire économique de la Turquie d'après les écrivains originaux* (Paris 1865).

Bell (Gertrude Lowthian), *Yezidi Villages* ("Amurath to Amurath", London 1911; pp. 269-280).

— *Review of the Civil Administration of Mesopotamia* (London 1920).

Berezin (I.), *A Visit to the Yezidis 1843* (Henry Field, *The Anthropology of Iraq:* Part II, Number 1, "The Northern Jazira", Cambridge, Mass., U.S.A. 1951; Appendix A, pp. 67-79).

— *Yezidi Magazin Zemlevedenia i Poutechestviy* (Vol. III, 1854; pp. 428-454). In Russian.

Bèridzé (Sclava), *Yézidy* ("Gli Adoratori del Diavolo", Pompei 1937; 11 p.).

Bittner (Maximilian, d. 1918), *Die Beiden Heiligen Bücher der Jeziden im Lichte der textkritik* ("Anthropos", Vol. VI, Wien 1911; pp. 628-639).

— *Die Heiligen Bücher der Jeziden oder teufelsanbeter* (Kurdisch und Arabisch) (DWAW., Bd. LV, Vienne 1913; 2 parts: iv + 98 pages; v + 18 p.).

— *Die Kurdischen Vorlagen einer Schrifttafel* (DWAW., Wien 1913).

وعن هذا الموضوع ، راجع : GRUNERT (M.), WZKM., Wien 1913

BOIS (Le père Thomas, O.P., 1900- ), *Le Djebal Sindjar au début du XIXe siècle* ("Roja" Nu. Beyrouth, nº 56, 10 sept. 1945).

— *La religion des Kurdes* ("Proche-Orient Chrétien" XI, Jerusalem 1961; pp. 105-136).

— *Les Yézidis: Essai historique et sociologique sur leur origine religieuse* ("Al-Machriq" LV, 1961; pp. 109-128, 190-242).

— *Les Yézidis et leur culte des morts* ("Cahiers de l'Est", Beyrouth 1947, nº 1; pp. 52-58).

BORÉ (Eugène), *Correspondance et mémoires d'un voyageur en Orient* (Paris 1840).

— *De la vie religieuse chez les Chaldéens*, suivie de *L'histoire du couvent catholique de Rhaban-Ormuzd* (Paris 1843).

— *Tableau général des races et des cultes de l'empire ottoman* (Constantinople 1849).

— *Yézidis* ("Dictionnaire des religions", Vol. IV, p. 1125).

BOUVAT (L.), *A propos des Yézidis* (RMM., T. XXVIII, 1908).

BOVERI (Margaret), *Devil-Worshippers* ("Minaret and Pipe-Line: Yesterday and To-day in the Near East", Oxford 1939; pp. 133-134).

BRAUN (A.), *Die sekten des Islam* ("Globus" XIV, Gemälde der Mohammedanischen Welt, Leipzig 1870).

BROCKELMANN (Carl), *'Adi b. Musāfir al-Hakkāri* (GAL., Vol. I, Leiden 1843; p. 421, Suppl. I, Leiden 1937; p. 752, 776-777).

— *Das neujahrsfest des Jezîdîs* (ZDMG., Vol. 55, 1901; pp. 388-390).

وهو بحثٌ في عيد رأس السنة عند اليزيدية وعلاقته بالأديان البابلية القديمة .

— *Yazîdîs* (GAL., Suppl. III, p. 497).

BROWNE (Edward G.), *Yezîdî Sect* (so-called "*Devil-Worshippers*") ("A Literary History of Persia", Vol. I, Cambridge 1929; p. 304; Vol. IV, 1928; pp. 46, 58).

— *Yezîdîs, the Devil-Worshippers* ("A Year among the Persians 1887-1888", Cambridge 1927; pp. 570-571).

— *The Yezidis of Mosul* (Appendix to "Parry's Six months in a Syrian Monastery", London 1895; pp. 357-385).

BROWSKI (L.E.), *Die Jeziden und ihre Religion* (I. II. Im Ausland 59. Jahrgang Nr. 39 und 40. Stuttgart 1886).

BRUNEL (A.), *Chez les Yézidis, adorateurs du Diable. Le suicide de Cheikh Gamo* ("Gulusar", Paris 1946; pp. 121-143).

BUCKINGHAM (J.S.), *Yezeedis* ("Travels in Mesopotamia", London 1827; pp. 116, 118, 120, 161-163, 265-267, 320, 332).

BUDGE (E.A. Wallis), *Yazidis* ("By Nile and Tigris", London 1920, Vol. I, p. 423; Vol. II, pp. 215-230).

BURNABY (Captain Fred.), *A Yazeed (Devil-Worshippers)* ("On Horseback Through Asia Minor", Vol. II, London 1877; pp. 178-183).

BUSCHAU (G.), *Illustrierte Völkerkunde* (II, 2 und 3. Aufl., Stuttgart 1933).

BYNG (Edward J.), *Devil Worshippers* ("The World of the Arabs", Boston 1944; pp. 83-84).

CAMPANILE (Guiseppe, O.P., 1762-1835), *Storia della regione del Kurdistan e delle sette di religione ivi esistenti* (Napoli 1818, Cap. IV, Habitanti del Kurdistan, pp. 146-165).

CANARD (Marius), *Les expéditions des Arabes contre Constantinople* (JA., 1926).

CARNOY (A.J.), *Yezidis* ("Encyclopaedia of Religion and Ethics", Vol. XII, Hastings, Edinburgh 1921; pp. 830-831).

ČERNIK (Josef), *Expeditia inschenjera Josifa Tschernika dlja izsljedowanija bassejenow Jewfrata i Tigra*. In der Beilage zum VI Band der Izwjestija Kawkask. Otdjel., Imper. Russk. Geograf. Obschtschestwa. (In Russian, Tiflis).

— *Iezïden* ("Technische Studien-Expedition durch die Gebiete Euphrat und Tigris", Zweite hälfte. Gotha 1876; p. 12).

— *Über Tscherniks Studienexpedition*, Petermanns Mitteilungen Ergänzungsheft 45.

CHABOT (J.-B.), *Notice sur les Yézidis*, publiée d'après deux manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale et traduite (Paris 1896; 37 p. T. "Journal Asiatique", IX[e] Sér., T. VII, 1896. Texte syriaque, pp. 102-117; trad. franç., pp. 118-132).

CHANTRE (Ernest), *De Beyrout à Tiflis* (extrait du: "Tour du Monde", Paris 1889).

— *Les Kurdes* ("Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon", XV, 1896; pp. 169-209).

— *Notes ethnologiques sur les Yézidi* ("Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon" XIV, 1895; pp. 65-75).

CHARLES (R.P.), *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire* (Paris, Leroux 1936).

CHESNEY (F.R.), *Yezidi* ("The expedition of the survey of the rivers Euphrates and Tigris in the years 1835, 1836 and 1837", Vol. I, London 1850; pp. 113-114).

CHOPEN (I.), *Istoritscheskji pamjatnjik sostojanija armjanskoj oblasti w epochn jeja prisojedjinjenija*, im "Bulletin der St. Petersburg", 1852).

CHRISTENSEN (A.), *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* ("Archives d'Études Orientales", XIV).

CHWOLSOHN (D.), *Die Ssabier und der Ssabismus* (2 vols., St. Petersburg 1856).

COKE (Richard), *Yezidis* ("The Heart of the Middle East", London 1926; pp. 210-211).

COOKE (Nat) and CURY (Alexander), *The Devil-Worshippers* ("Baghdad How to see it", 2nd ed., 1933-1934; pp. 148-153).

CORJAÏNOW (S.M.), *Ustaw v woinskoj powinnosti vim 1. Januar 1874.* 10 Aufl. (In Russian. St. Petersburg 1904).

CORKILL (N.L.), *Layard's Yezidi snake-charmers* ("Snake Specialists in Iraq", Vol. VI, Iraq 1939; pp. 48-49).

CROWFORT (J.W.), *A Yezidi Rite* ("Man", Vol. I, 1901).

CUINET (Vital), *Notice sur les Yézidis* ("La Turquie d'Asie", t. II, Paris 1891; pp. 772-778).

CUNLIFFE-OWEN (Mrs. Betty), *Devil Worshippers*, "*Thro' the Gates of Memory: From the Bosphorus to Baghdad*", London 1925; pp. 156-157). A picture of "The Chief of the Yezidis, or Devil Worshippers", have been reproduced from this book, by: ILN., 1925.

ČURSIN (G.F.). See: LAISTER (A.F.).

CURY (Alexander). See: COOKE (Nat).

D'ARLE (M.), *A Sindjar chez les adorateurs du démon* ("Revue du Liban", nos 24 à 29 des 28 fév., 8, 13, 20 mars et 3 avril 1954).

DE BAYE (Boron Jos.), *Yezidi* ("Au sud de la chaine du Caucase", Paris 1899; pp. 36-39).

DE LA JONQUIÈRE (A.), *Histoire de l'empire ottoman* (Paris 1897).

DE SACY (S.), *Neueste Nachrichten zur Kunde der Asiatischen Turkei* (Weimar 1809).

DE SAULCY (Félicien Caignart), *Voyage autour de la mer morte et dans les terres bibliques* (2 vol., Paris 1852-54).

DIEZ (Ernst), *Yeziden* ("Glaube und Welt des Islam", Stuttgart 1941; pp. 115-116).

DINGELSTEDT (Victor), *Kurdistan* (In ROC., I).

—. *The Yezidis* ("The Scottish Geographical Magazine", vol. XIV, Edinburgh 1898; pp. 295-307, with a map).

DIRR (A.), *Einiges über Jeziden* ("Anthropos", Vol. XII-XIII. Vienne 1917-1918; pp. 558-574).

DORVILLE (C.), *Les Yézidis* ("Un séjour aux pays des califes", Bordeaux 1923; p. 179).

DOUGLAS (William O.), *Yazidis* ("The National Geographic Magazine", Vol. CXV, No. 1, Jan. 1959; p. 49).
"Baghdad to Istanbul" : فصل موضوعه

DRACHEV, *Verovania Ezidov* ("Journal Ministerstva Vnutrennich Del" XV, 1835, No. 2). In Russian.

DRIVER (G.R.), *Account of Religion of Yezidi Kurds* ("Studies in Kurdish History", Bulletin of the School of Oriental Studies, London University, Vol. II, 1922; pp. 199-213, 509-511).

DROUVILLE (Gaspard), *Voyage en Perse, fait en 1812 et 1813* (2 vol., Paris 1825).

DROWER (E.S.), *The Cult of the Peacock Angel: The creeds and customs of the Devil-Worshippers in Mesopotamia* ("By Tigris and Euphrates", London 1928; pp. 107-203).

— *Peacock Angel: Being some account of votaries of a secret cult and their sanctuaries* (London 1941; xx + 214 p.).
عن هذا الكتاب : راجع ما كتبه : كوركيس عواد ( المقتطف ١٠٢ [١٩٤٣] ص ٤٢٥ — ٤٢٧ ) .

— *The Sacred Books of the Yazidis* ("By Tigris and Euphrates", pp. 327-335).

— *A visit to Satan* ("By Tigris and Euphrates", pp. 174-186).

— *Yazidi[s]* ("The Mandaeans of Iraq and Iran", Oxford 1937. See: Index).

DUBOIS DE MONTPÉREUX, *Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhazes, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée* (6 vol., Paris 1839-1843).

DUFOURG (J.P.), *Visite au peuple le plus oublié du monde: les Yézidis* ("L'Orient", numéros des 1er, 4 et 5 mars 1953). La traduction arabe de ce texte avait d'abord été publiée dans "Al-Jarida", nos 25 à 31 des 14, 15, 17, 18, 19, 20 et 21 février 1953).

DUPRÉ (A.), *Voyage en Perse, fait dans les années 1807, 1808 et 1809, en traversant la Natolie et la Mésopotamie, depuis Constantinople jusqu'à l'extrémité du Golfe Persique, et de là à Irewan, etc.* (2 vol., Paris 1819).

DWIGHT (H.G.D.). See: SMITH (E.).

EDMONDS (C.J.), *A Pilgrimage to Lalish* (London 1967; xii + 88 p. + 3 pl., frontispiece and map). Prize publication Fund, Vol. XXI. Published by the Royal Asiatic Society.

EGIAZAROV (S.A.), *Essai sur les Kurdes et les Yézidis du Gouvernement d'Erivan* (Kasan 1888).

— *Izvletchenia iz Zametok y Siouffi ob Yezidach* ("Zapiski Kavkazskogo otedla Imperatorskago Russkago Geografitcheskogo obshestva", Vol. XIII, Tiflis 1891; pp. 264-288). In Russian.

— *Kratkiy Etnografitcheskiy Otcherk Yezidov* ("Zapiski...", Vol. XIII, Tiflis 1891; pp. 171-232). In Russian.

EMPSON (R.H.W.), *The Cult of the Peacock Angel: A short account of the Yezidi tribes of Kurdistan* (London 1928; 235 p. With a "Commantary" (pp. 159-221) by Sir Richard Carnac Temple).

ERMOLAEV (S.), *Kourdi Yezidi* (Kalendar 1904; pp. 35-49). In Russian.

FEBVRE (Michel), *Iezidi* ("Teatro della Turchia", Bologna 1674; pp. 109, 232, 304-311. Milano 1681; pp. 343-352. The French translation by the author: "Théâtre de la Turquie", Paris 1682; p. 364).

FERRIER (Ferd.), *La Syrie sous le gouvernement de Méhémed-Ali jusqu'en 1840* (Paris 1840 and 1842).

FIELD (Henry), *Notes on the Yezidis of Northern Iraq 1934* ("The Anthropology of Iraq", Part II, Number 1: "The Northern Jazira", Cambridge, Mass., U.S.A. 1951; Appendix: B, D; pp. 80, 95-96; pl. 22-54).

— *Yezidis* ("The Track of Man: Adventures of an Anthropologist", London 1955; pp. 237, 253, 261-273).

— *The Yezidis of Iraq* ("General Series in Anthropology", No. 10, Menasha, Wisconsin, U.S.A. 1943; pp. 5-13).

عن هذا البحث ، راجع ما كُتب في :

"Antiquity", No. 70, June 1944; p. 110.

FIEY (J.M., O.P.), *Le temple yézidi de Cheikh 'Adi* (ROC., X, 1960; pp. 205-209).

FISCHER, *Ein Gesetz der Jeziditen* (ZDMG., Bd. 58; p. 1094).

FLETCHER (Rev. J.P.), *The Yezidee* ("Narrative of a two years' residence at Nineveh and travels in Mesopotamia, Assyria, and Syria", Vol. I, London 1850; pp. 184-187, 219-227).

FORBES (F.A.), *Account of the Yazidis of Jebel Sinjar* ("Transactions of the Royal Geographical Society", Vol. LX, p. 409).

— *Visit to the Sinjar Hills* ("Journal of the Royal Geographical Society", Vol. IX, pp. 423-425).

FRANK (Rudolf), *Scheich 'Adî, der Grosse Heilige der Jezîdîs* ("Türkische Bibliothek", Vol. XIV, Berlin, Mayer & Müller, 1911; VI + 134 p. + 1 pl.).

عن هذا الكتاب ، راجع :

"Der Islam", III; RMM., XXVIII.

Frankfort (Henri), *Yezidis* ("A Tammuz Ritual in Kurdistan", Vol. I, Iraq 1934; pp. 136-145; ref. pp. 144-145).

Frayha (Anis), *New Yezidi Texts from Beled Sinjar, Iraq* (JAOS., Vol. 66; 1946; pp. 18-43).

Frazer (J. Bailie), *Yezidees* ("Mesopotamia and Assyria from the earliest ages to the present time", New York 1865. See: Index).

Frazer (Sir James George), *Bells worn by priest among the Yezidis* ("Folk-Lore in the Old Testament", London 1923; p. 433).

— *Yezidis: Their belief as to new year's day* ("The Golden Bough", Vol. IV, London 1911; p. 117).

Furlani (Giuseppe), *L'antidualismo dei Yezidi* ("Orientalia" [Nova Series], XIII, Roma 1944; pp. 236-267).

— *Le feste dei Yezidi* (WZKM., Vol. 45, 1938; pp. 49-84).

— *Gli interdetti dei Yezidi* ("Der Islam", XXIV, 1937; pp. 151-184).

— *I misteriosi "Adoratori del Diavolo" nell' alta Assyria* ("Le Meraviglie del Passato", I, Milano 1936; pp. 305-313. I ediz del 1954, Milano 1954; pp. 490-502).

— *I santi dei Yezidi* ("Orientalia", N.S., V, 1936; pp. 64-83).

— *I sette angeli dei Yezidi* (RANL., S. VIII, Vol. IV, 1947; pp. 141-161).

— *Il Pavone e gli 'Utrê Ribelli presso i Mandei e il Pavone dei Yezidi* (SMSR., XXI, 1948; pp. 58-76).

— *Il Yezidismo secondo Ismā'il Beg Čōl* (GSAI., N.S., Vol. III, 1935; pp. 373-377).

— *Maurizio Garzoni sui Yezidi* (SMSR., VIII, 1932; pp. 166-175).

— *Nuovi documenti sui Yezidi* (SMSR., XII, 1936, pp. 150-165).

— *Un nuovo libri sui Yezidi* (SMSR., XV, 1939; pp. 51-57).

— *Origene e i Yezidi* (RANL., Ser. 8, Vol. VII, 1952-53; pp. 1-14). Reviewed by: J.S.-T. [= Mme J. Sourdel-Thomine] ("Arabica" II, 1955; p. 377).

— *Pietro della Valle sui Yezidi* (OM., XXIV, 1944; pp. 17-26).

— *R. Lescot, Enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sindjār* (JRAS., 1940; pp. 79-81). Review.

— *The Religion of the Yezidis* (See: Unvala).

— *Sui Yezidi* (RSO., XIII, 1931-1932; pp. 97-132).

— *Testi Religiosi dei Yezidi: Traduzione, Introduzione e Note* (Bologna 1930; VIII + 124 p.).

عن هذا الكتاب ، انظر ما كتبه :
الأب أنستاس ماري الكرملي . ( لغة العرب ٩ [١٩٣١] ص ٢٣٠ — ٢٣١ ) .
الأب هنري لامنس اليسوعي . ( المشرق ٢٩ [١٩٣١] ص ٣١٢ ) .
H.A. WINKLER (OLZ., XXXV, 1932; pp. 582-585).
وقد نُقل هذا الكتاب الى الانكليزية . انظر مادة : UNVALA
— *Visita a Šeyḫ 'Adi* (SMSR., X, 1934; pp. 95-97).
— *The Yezidi Villages in Northern Iraq* (JRAS., 1937; pp. 483-491).

GARZONI (M., O.P.), *Notice sur les Yézidis* ("Viaggi e oposcoli diversi di Domenico Sestini", 1807. Trad. fr. par S. DE SACY, 1809, in "Description du Pachalik de Baghdad", par M..., p. 191).

GAUDIO (A.), *En Iraq, chez les adorateurs des étoiles et du diable* ("La Revue du Liban", 14 mars 1959).

GHASSEMLOU (Abdul Rahman), *Yezidis* ("Kurdistan and the Kurds", Prague 1965; pp. 25, 67, 68).

GIAMIL (Samuele, d. 1917), *Monte Singar :* (ܫܘܥܝܬܐ ܕܕܐܣܢܝܐ) *Storia di un popolo ignoto. Testo Siro-Caldeo e traduzione Italiana* (Roma 1900; 72 + 94 p.).

أصل الكتاب ، تأليف القس اسحق البشيقي الكاثوليكي في باعشيقا . صنّفه سنة ١٨٧٤ باللغة السريانية . وهو الكتاب المذكور اعلاه الذي نشره الأبا شموئيل جميل ، مشفوعاً بترجمة ايطالية . ولقد نقل الأصل الى « السورث » ، القس أبلحد [عبد الأحد] الراهب في دهوك ، في ٥ أيار ١٨٨٧ للأب بنفوازين الدومنكي R.P. Bonvoisin, O.P. رئيس دير مار يعقوب [ دير مار ياقو ] . ( انظر : المشرق ٥٥ [١٩٦١] ص ٢٢٣ من مقال للاب توما بوا الدومنكي ) . كما نقله الى العربية : الياس خوشابا شكوانا الألقوشي . [ وقد مر ذكره في القسم العربي ، مادة : « البشيقي » : القس اسحق ] .

GOLDZIHER (I), *Nachträge zu meinem artikel "Zauberkreise"* (ZDMG., LXX, 1916).

GOTWALD (Maria), *Die Jesiden* ("Globus", LXXIII, 1898; pp. 180-181).

GRAFFE (Erich). See: GROTHE.

GRANT (Asahel), *The Nestorians, or the lost tribes ... with sketches of travels in ancient Assyria, Armenia, Media* (London 1841). Henriette WINSLOW (Paris 1843) له ترجمة فرنسية ، بقلم :

GRÉGOIRE (M.), *Yézides* ("Histoire des sectes religieuses", Vol. 4, chap. 23, Paris 1828-1829).

GROTHE (Hugo), *Meine Vorderasien-Expedition 1906-1907* (K. Hiersemann, Leipzig 1912; pp. 89-211).

Dr. Th. MENZEL, فيه فصل طويل عن اليزيدية ( ص ٨٩—٢١١ ) كتبه منزل
"Ein Beitrag zur Kenntnis der Jeziden". : بعنوان

وعن هذا الفصل : انظر ما كتبه : Erich GRAFFE في مجلة :
"Der Islam", Vol. III, 1912; pp. 193-194.

GRÜNERT (M.), in: WZKM., Wien 1913.

GUÉRINOT (A.), *Les Yézidis* (RMM., V, 1908; pp. 581-630).

GUIDI (I.), *Recueil de textes et de documents sur les Yézidis*, par F. NAU (RSO., VII, 1919-1921; pp. 653-654). Review.

GUIDI (Michelangelo), *Altre Fonti sui Yezidi* (RSO., XIV, 1933; p. 83).

— *Nuove Ricerche sui Yazidi* (RSO., XIII, 1931-1932; pp. 377-427).

— *Origine dei Yezidi e storia religiosa dell' Islam e del dualismo* (RSO., XIII, 1931-1932; pp. 266-300). Reviewed by: C.R. ASIN ("Al-Andalus", 1933; pp. 212, 461).

— *Sui Yazidi* ("19th Cong. Int. Or.", 1935; pp. 559-566).

— *Yazidi* ("Encyclopedia Italiana", Vol. 35; pp. 832-833).

HADANK (K.), *Haben die Jeziden Gotteshäuser?* (OLZ., XXXVI, 1933; col. 8-9).

HAMMER-PORGSTALL (Joseph von), *Geschichte der osmanischen Reiches* (Pest 1840).

HARRIS (George L.), *Yezidis* ("Iraq: its people, its society, its culture", New Haven 1958; p. 63).

HARRY (Myriam) [Pseud.], *Yezidis* ("Les adorateurs de Satan", Paris, Flammarion 1937; pp. 33-138).

HASLUCK (F.W.), *Yezidi* ("Christianity and Islam under the Sultans", Oxford 1929; pp. 140, 143, 144, 149, 156, 157, 159, 239, 302, 319, 320, 335, 572).

HAXTHAWSEN, *Transkaukasien: Account of Yezidis in Russia.*

المؤلف روسي ؛ وقد تناول في بحثه شؤون اليزيدية في الاصقاع الروسية .

HAY ("HW" and Sidney), *Yezidis* ("Air Over Eden", London 1937; pp. 113, 178, 179, 181-186, 230).

HAYNE (J.C.G.), *Abhandlung über die Kriegskunst der Türken, von ihren Märschen, Langern, Schlachten und Belagerungen usw. Desgleichen derjenigen Völker, welche unter dem osmanischen Schutze stehen, als Griechen, Armenier, Araber, Drusen, Kurden,* Jesiden, *Tatarn, Wallachen, Moldaver u. dgl. Neue verbesserte Ausgabe* (Wien 1788).

HEARD (W.B.), *Notes on the Yezidis* (JRAI., XLI, 1911; pp. 200-219).

Hesse (Fritz), *Die Mossul-Frage* (Berlin 1925).

Hessling (Peter), *Au cœur de l'Irak, en pays yézidi, il y a encore des adorateurs du diable* ("Journal d'Orient", Istanbul, 5 sept. 1956).

Heude (William), *Zezidees (sic) or devil worshippers* ("A Journey Up the Persian Gulf, and a journey overland from India to England, in 1817", London 1819; pp. 225-229).

Hitti (Philip K.), *Yazidis* ("History of the Arabs", 6th ed., London 1956; p. 249, note 2). He mentioned that the Yazidis are an Ultra-Shi'te sect!

Hoffman (Georg), *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Leipzig 1880).

Horten (M.), *Die Geheimlehre der Jezidi, der sogenanten "Teufelsanbeter"* ("Der Neue Orient", III, Berlin 1918; pp. 105-107).

— *Die Philosophie des Islam* (Leipzig 1924).

Huart (Clément), *'Adi b. Musafir (Shaikh Adi)* ("Encyclopédie de l'Islam", Vol. I, Leiden 1913; p. 139).

وقد صدر البحث في الطبعتين الألمانية والانكليزية : من هذه الموسوعة .

— *Yézidis* ("Histoire des Arabes", Vol. II, Paris 1912; p. 353).

Hume-Griffith (M.E.), *Yezidees* ("Behind the Veil in Persia and Turkish Arabia", London 1909; pp. 284-293).

Huzayyin (S.A.), *Yazidite Sect* ("Arabia and the Far East: Their Commercial and Cultural Relations in Graeco-Roman and Irano-Arabian Times", Cairo 1942; p. 15).

Hyde (Dr. Thomas), *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia* (Oxford 1760).

Ivanovski (A.A.), *Ezidi* ("Rousski Antropologitcheski Journal", Vol. III, Moscow 1900; pp. 100-103). In Russian.

J.W.G., *Melek Tāus of the Yezidis* (JAOS., Vol. III, 1852, pp. 502-503).

Jaba (J.), *Dictionnaire kurde-français* (St. Pétersbourg 1879).

— *Recueil de notices et de récits courdes* (St. Pétersbourg 1860).

Jackson (A.V. Williams), *Yezidis* ("New International Encyclopaedia", Vol. XX, New York 1910; pp. 17, 939).

— *Yezidis, Devil-Worshippers at Tiflis* ("Persia Past and Present", New York 1906; pp. 10-14).

— *The Yezidis, or so-called devil-worshippers around Tiflis* (JAOS., Vol. XXV, 1904; pp. 178-181).

Jacob (Georg), *Ein neuer Text über die Jezidis* (Von Hugo Grothe von seiner letzten Vorderasienreise heimgebracht. Vorläufige Mitteilung in BKO., Vol. VII, 1908; pp. 30-35).

Jacobsen (Thorkild) and Lloyd (Seton), *Yezidis* ("Sennacherib's Aqueduct at Jerwan", Chicago 1935; pp. vii, 1-2; pl. I, II, III).

Jada'an (Khalouf Ahmad al-), *Caste among the Yazidis: An ethnic group in Iraq* (Ms. Thesis in Rural Sociology, presented at Pennsylvania State University, in August 1960).

Jaubert (Pierre Amédée Émilien Probe), *Voyage en Arménie et en Perse* (Paris 1821, new ed., 1860).

Jegiazarow. See: Egiazarov.

Jndjidjian (Lucas), *Beschreibung non Alt-Armenien im Altertum und im Mittelalter* (In Armenien, 1822).

Joseph (Isya عيسى يوسف), *Yezidi Texts* (AJSL., Vol. XXV, 1908-1909; pp. 111-156, 218-254). Arabic text by the Yezidi sacred books, with an English translation.

— *Devil-Worship: The sacred books and traditions of the Yezidis* (The Gorham Press, Boston 1919; 229 p.).

عن هذا الكتاب ، راجع : OLZ., 1921, p. 42.

Joseph Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant, contenant l'histoire ancienne et moderne... de l'Arménie, de la Georgie, des frontières de Perse et de l'Asie Mineure* (2 vol., Amsterdam 1718). German translation, Nurnberg 1776.

— *Voyage au Levant* (3 vol., Paris 1717).

Jovelet (Louis), *Yazidis* ("L'évolution sociale et politique des pays arabes, 1930-1933" (REI., VII, 1933; p. 520).

Juschakow (S.N.), in der "Boloschaja Enzyklopedija" (Meyer), St. Petersburg 1902; Band IX, S. 156).

Jwaideh (Salman), *Yezidis* (Unpublished).

Kartsev (U.S.), *Zametki v Turetskich Yezidach* ("Zapiski Kavkaz. otd. Geograf. obsh.", Vol. XIII, Tiflis 1891; pp. 935-963). In Russian.

Keppel (George), *The Yezidees* ("Personal Narrative of a Journey from India to England ... in the year 1824", Vol. I, 2nd ed., London 1827; p. 255).

Khairallah (K.T.), *La Syrie* (1912).

Kinneir (John Macdonell), *Yezdi* ("A Geographical Memoir of the Persian Empire", London 1813; pp. 262-263).

— *Journey through Asia Minor, Armenia and Koordistan in the years 1813 and 1814* (London 1818).

هنالك ترجمة فرنسية لهذه الرحلة ، بقلم M. Perrin طبعت في باريس ١٨١٨ .

KLIPPEL (E.), *Als Beduine zu den Teufelsanbetern* (Dresden 1925).
— *Bei den Teufelsanbetern* ("Dresdner Anzeiger", No. 305, 1924).

KRAJEWSKI (Léon), *Le culte de Satan* ("Mercure de France", 1932; pp. 87-123).

KUBIE (Nora), *Yezidis* ("Road to Nineveh: The adventures and excavations of Sir Austen Henry Layard", London 1964; pp. 193, 220, 234).

LACHUTI, *Kurdistan i Kurdy* ("Novyj Vostok", IV, Moscow 1923). In Russian.

LAISTER (A.F.) and CURSIN (G.F.), *Geografiya Kawkaza* (Tiflis 1924).

LAMMENS (H.), *Le massif du Čebel Sim'ān et les Yézidis de Syrie* (MFO., II, 1907; pp. 366-394).
— *Une visite aux Yézidis ou adorateurs du diable* ("Relation d'Orient", 1929; pp. 157-173).

LASKIN, *Dva Slova ob Ezidach* ("Soobshenia Pravoslavnogo Palestinskogo obzshestva", No. 1-2, 1900). In Russian.

LAURIE (Thom.), *Dr. Grant and the Mountain Nestorians* (London 1853).

LAYARD (Sir Austin Henry), *Sheikh Adi* ("Nineveh and its Remains", Vol. I, New York 1849; p. 137).
— *The Yezidis* ("Nineveh and its Remains", I, pp. 225-266).
— *The Yezidis* ("Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon", London 1853; see: Index).

LEROY (Jules), *Cheikh 'Adi, sanctuaire des adorateurs du diable* ("Moines et monastères du Proche-Orient", Paris 1957; pp. 252-269).

LESCOT (Roger), *Enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sindjar* (Imprimerie Catholique, Beyrouth 1938; 282 p., 3 cartes, 1 tabl., 16 pl.). M. Inst. Fr. Damas, nº 5. Reviewed by:
DUSSAUD (R.), *Syria* (T. XX, 1939; pp. 83-84).
ETTINGHAUSEN (Richard), *A selected and annotated bibliography of books and periodicals in Western languages dealing with the Near and Middle East* (Washington 1954, p. 71, No. 1252).
FURLANI (G.), JRAS., 1940; pp. 79-81.
GUIDI (M.), OLZ., Sept. 1941.
"Syria" (T. XXIII, 1942-1943; p. 127).
— *Quelques publications récentes sur les Yézidis* (BEO., VI, 1936; pp. 103-108).
— *Les Yézidis* ("La France Méditerranéenne et Africaine", 1939; pp. 55-87).

LIDZBARSKI (M.), *Ein expose der Jeziden* (ZDMG., Vol. 51, 1897; pp. 592-604).

LEYP: In der Beilage Nr. 204 der Münchner "Allgemeinen Zeitung", 1890.

LLOYD (Seton). See: JACOBSEN (Thorkild).

LONG (P.W.), *A Visit to Sheikh Adi: The Shrine of the Peacock Angel* (JRCAS., XXIII, 1936; pp. 632-633).

LONGRIGG (S.), *Yazidis* ("Four Centuries of Modern Iraq", Oxford 1925; pp. 8, 97, 126, 176, 208, 210, 223, 236).

LOCKOTKA, *Oezidskoi tainopisi* ("Razvitie Pisma"). In Russian.

LUKE (Harry Charles), *The Worshippers of Satan* ("Mosul and its Minorities", London 1925; pp. 122-137).

— *The Yezidis or Devil-Worshippers of Mosul* ("The Indian Antiquity", Vol. 54, Bombay 1925; pp. 94-98).

LYCKLAMA A. NIJEHOLT, *Yezidis* ("Voyage en Russie, au Caucase et en Perse, dans la Mésopotamie, le Kurdistan...", Vol. IV, Paris 1875; pp. 193-195).

M *** [CARDONNE], *Mélanges d'histoire et de littérature orientales* (Paris 1817).

MAIN (Ernest), *Yezidis: Religious Beliefs* ("Iraq, from Mandate to Independence", London 1935; pp. 29-30, 156).

MAKAS (Hugo), *Gebate der Jeziden* ("Kurdische Studien", Heidelberg 1900; pp. 28-54. Materialien zu einer Geschichte der sprachen und litteraturen des vorderen orients: Herausgegeben von Martin Hartmann. Heft 1).

— *Kurdische Texte in Kurmanji dialecte aus der Gegend von Mardin* (Leningrad 1926).

MANN (Oskar), *Kurdisch-Persische Forschungen* (Berlin 1906).

MARTIN (M. l'abbé P.), *Yézidis ou Schamanistes* ("La Chaldée, esquisse historique", Rome 1867; pp. 34-46).

— *Voyage à Constantinople fait à l'occasion de l'ambassade de M. le Comte de Choiseul-Grouffin à la Porte Ottomane* (Paris 1819, 1821).

MASON (R.), *Feast of the Devil-Worshippers* ("Parade", No. 159, 28 August 1943).

MASSIGNON (Louis), *Les deux livres sacrés des Yézidis* (RHR., LXIII, 1911; pp. 245-246; LXIV, 1911; pp. 264-265).

— *Al-Hallāj, le phantasme crucifié des docètes et Satan selon les Yézidis* (RHR., LXIII, 1911; pp. 195-207).

— *La Passion d'al Hosayn ibn Mansour al-Hallag, martyr mystique de l'Islam* (P. Geuthner, Paris 1922).

— *Les Yézidis du Mont Sinjar, adorateurs d'Iblis* ("Études Carm., Satan", pp. 175-176).

Masson (Paul), *Yézidis* ("Éléments d'une bibliographie française de la Syrie", Paris-Marseille 1919; pp. 100, 409; nos 1118, 3391).

Maxoudian (Naubar), *An account of the Yezidis* ("Moslem World", Vol. 34, Hartford, Conn. 1944; pp. 304-305).

Maxton (S.), *The Devil-Worshippers* ("Parade", No. 324; 26 Oct. 1946).

May (Karl), *Une visite au pays du diable* (Paris 1926; 411 p.).

Mehmed Sheref al-Din, *Yezidiler* ("Dar ül-Fünūn Ilāhiyāt Fakültesi Medjmū'asi, I, Nr. 3, 4; Istanbul 1926).

Meier (Fritz), *Der name der Yazidis* ("Westöstliche Abhandlungen Festschrift für Rudolf Tschudi Überreicht", Wiesbaden 1954; pp. 244-257).
Reviewed by: Dominique Sourdel ("Arabica", III, 1956; p. 236).

Ménant (J.), *Les Yézidis. Episodes de l'histoire des adorateurs du diable* (Paris 1892; VIII + 232 p. T: "AMG", Vol. V, 2nd ed., Paris 1911).

Menzel (Dr. Theodor), *'Adi b. Musāfir* ("Encyclopédie de l'Islam", Supplement. Leiden, pp. 8-9).
وقد ظهرت هذه المادة ايضاً، في كل من الطبعتين الألمانية والانكليزية من الموسوعة.

— *Ein Beitrag zur Kenntnis des Sindschâr und seiner Bewohner. Aus Evlija Tschelebis grossem Reisewerke "Sijahat-name"* (in: Hugo Grothe, "Meine Vorderasienexpedition 1906 and 1907". Band I, Leipzig 1911; pp. 194-211).

— *Ein Beitrag zur Kenntnis der Jeziden* (in: Grothe, "Meine Vorderasienexpedition", I; pp. 89-126). P. 109-126: "Yazidi Bibliography which comes down to 1910."

— *Kitab al-Djilwa* ("Encyclopédie de l'Islam", Supplément, pp. 127-129).
وقد ظهرت هذه المادة ايضاً، في كل من الطبعتين الألمانية والانكليزية من الموسوعة.

— *Mustafa Nûri Pascha aus Kreta, Vâlî des Vilâjets Mosul: Die Teufelsanbeter "'Abede-i-iblis" oder Ein Blick au die widerspenstige Sekte der Jeziden* (in: Grothe, "Meine Vorderasienexpedition", I; pp. 127-195).

— *Yazîdî* ("Encyclopédie de l'Islam", Vol. IV, Leiden 1934; pp. 1227-1234).
وقد ظهرت هذه المادة ايضاً، في كل من الطبعتين الألمانية والانكليزية من الموسوعة.

— *Yazîdî* ("Handwörterbuch des Islam", Leiden 1941; pp. 806-811).

— *Yeziden* ("Die Religion in Geschichte und Gegenwart", Vol. III, pp. 171-173).

Mesmer (E.), *Les Yézidis, adorateurs du diable* ("Revue de l'Orient": Bulletin de la Société Orientale de Paris, T. VIII, mai-août 1845; pp. 294-296).

Millingen (F.), *Wild life among the Kurds* (London 1870).

Mills (Lady Dorothy), *Beyond the Bosphorus* (London 1925).

Mingana (Alphonse, 1881-1937), *Devil-Worshippers: Their beliefs and their sacred books* (JRAS., 1916; pp. 505-526).

هذا الموضوع . تُرجم باختصار الى العربية : ونُشر في المقتطف ( ٤٩ [١٩١٦] ص ٣٢١—٣٣١ ) : بعنوان « اليزيدية : أو عبدة إبليس » .

— *Sacred books of the Yazidis* (JRAS., 1921; pp. 117-119).

Minorsky (V.), *The Mosul Question* ("Bulletin", No. 9, 10).

— *Yezidis* (RMM., T. XL, 1920).

Mohr (P.), *Die Jessiden. Die Sekte der sog. Teufelsanbeter* ("Täglische Rundschau", 1927; No. 138, 139).

Montagne (R.), *Quelques aspects de peuplement de la Haute-Djéziré* (BEO., II).

Morgan (J. de), *Mission scientifique en Perse* (Vol. V, Paris 1904).

Morrier (James), *A Journey through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople in the years 1808 and 1809* (London 1812).

لهذه الرحلة : ترجمة فرنسية بقلم M. E[yriés] في مجلدين . باريس ١٨١٣

Morris (James), *Kurds and Yezedis* ("Islam Inflamed: A Middle East Picture", New York 1957; pp. 277-283).

— *Yezidis* ("The Market of Seleukia", London 1957; pp. 294-297).

Moutran (N.), *Les Yezidiés, adorateurs du diable* ("La Syrie de demain", Paris 1916; pp. 405-424).

في هذا البحث : اختصر الكاتب مقالات الأب أنستاس ماري الكرملي في « اليزيدية » : المنشورة في « المشرق » سنة ١٨٩٩ . ونشر هذا المختصر بالفرنسية : بالعنوان المذكور أعلاه.

Muller-Simonis (P.), *Yezidis* ("Du Caucase au Golfe Persique à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie", Washington 1892; pp. 298, 414-415).

Musil (Alois), *Jazidi* ("Mezi Eufraten a Tigriden Novy Irák", Praha 1935; p. 49).

Nau (F.), *Note sur la date et la vie de Cheikh 'Adi, chef des Yézidis* (ROC., 2e sér., XIX, 1914; pp. 105-108).

— and Tfinkdji (L'abbé Joseph), *Recueil de textes et de documents sur les Yézidis* (ROC., XX, 1915-1917; pp. 142-200, 225-277. Tiré à part, Paris 1918; 117 p.). Reviewed by:
Guidi (I.), RSO., VIII, 1919-21; pp. 653-654.

Bois (P. Thomas, O.P.), "Al-Machriq", LV, 1961; p. 223.
NEANDER (A.), *Ueber die Elemente aus denen die Lehren der Jeziden hervorgegangen zu Sein Scheinen* (Berlin 1850).
NIKITINE (B.), *Une apologie kurde du Sunnisme* ("Rocznik Oorjentalistyczny", VIII).
— *Superstitions des Chaldéens du plateau d'Ourmia* ("Revue d'Ethnographie", 1923).
NOURY (Djelal), *Le diable promu "Dieu" : Essai sur le Yézidisme* (Constantinople, Imprimerie de Jeune Turc, 1910; 63 p.).

OLIVIER (G.A.), *Jésides* ("Voyage dans l'Empire Ottoman, l'Égypte et la Perse", Vol. II, Paris 1804; p. 342).
OPPENHEIM (Dr. Max Freiherrn von), *Die Jeziden* ("Vom Mittelmeer zum Persischer Gulf durch den Ḥaurān, die Syrische wüste und Mesopotamien", Vol. II, Berlin 1900; pp. 147-155).
OPPERT (Jules), *Yézidis* ("Expédition scientifique en Mésopotamie", T. I, Paris 1863; pp. 76-77).

PAGIREV, *Oreligii Ezidov* ("Izvestia Kavk. Otd. Imper. Russkogo Geogr. obsch.", Vol. XIV). In Russian.
PAREJA (F.M.), *Yazidis, Yazidites, Yazidiyya* ("Islamologie", Beyrouth 1957-1963; pp. 40, 853-855, 858-958).
PARROT (Friedrich), *Reise zum Ararat* (2 vol., Berlin 1834).
PARRY (Oswald H.), *The Yazidis* ("Six Months in a Syrian Monastery", London 1895; pp. 252-262).
— *The Yazidis of Mosul* ("Six Months", pp. 357-367).
— *Translation of Arabic Ms. History of the Yazidis* ("Six Months", pp. 367-387).
See: BROWNE (E.G.).
PATAI (Raphael), *The Yezidis* ("Jourdan, Lebanon and Syria: An annotated bibliography", New Haven 1957; pp. 94-95).
PAULI, *In den Mittelungen der Geograph. Gesselschaft in Lübeck* (Bd. XI).
PEARSON (J.D.) and ASHTON (Julia F.), *Yazidis* ("Index: Islamicus 1906-1955", Cambridge 1958; p. 93).
PERDRIZET (Paul), *Documents du XVII^e siècle relatifs aux Yézidis* ("Bulletin de la Société Géographique de l'Est", Nancy 1903; pp. 281-301).
PERRAULT-HARRY (M.), *Les adorateurs de Satan* (Paris 1937; 211 p.).
See: HARRY (Myriam).
PETERMANN (H.), *Die Jesidi's* ("Reisen im Orient", Vol. II, Leipzig 1865; pp. 331-335).

PFANNMÜLLER (D. Gustav), *Die Jeziden* ("Handbuch der Islam-Literatur", Berlin und Leipzig 1923; pp. 318, 322-323).

— *Scheich Adi* ("Handbuch", p. 309).

PIKE (E. Royston), *Yezidis* ("Encyclopaedia of Religion and Religions", London 1951; p. 399).

POGNON (H.), *Sur les Yézidis du Sindjar* (ROC., Vol. XX, 1915-1917; pp. 327-329).

PORTER (Sir Robert Ker), *Yezidi* ("Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia during the years 1817, 1818, 1819 and 1820", Vol. II, London 1822; p. 450).

POUJOULAT (M. Baptistin), *Les Yézidis* ("Voyage dans l'Asie Mineure, en Mésopotamie, à Palmyre, en Syrie, en Palestine et en Égypte", T. I, Paris 1841; pp. 355-367).

PRICHARD (I.C.), *Naturgeschichte des Menschengeschlechts* (4 vols., Leipzig 1840-48).

PRYM (E.) and SOCIN (A.), *Kurdische Sammlungen* (St. Petersburg 1887).

QUATREMÈRE (E.), *Histoire de la Perse* (Paris 1836).

— *Histoire des Sultans Mamelouks d'Egypte* (Paris 1837-1845).

RASSAM (Hormuzd), *The Yezeedees* ("Recent Assyrian and Babylonian Research" (London, p. 27).

RECLUS (Élisée), *Nouvelle Géographie Universelle* (T. IX, 19 vol., Paris 1876-94).

RESCHER (R.), *Orientalische Miszellen* (Stanbul 1936).

RICH (Claudius James), *The Yezids* ("Narrative of a Residence in Koordistan and on the site of ancient Nineveh", Vol. II, London 1836; pp. 68-71, 107-108, 121-122).

RITTER (H.), *As-Saiyid 'Abdarrazzāq al-Hasani, Al-Yazidiyin fī Ḥāḍirihim wa māḍihim* ("Oriens" V, 1952; p. 366).

RITTER (Karl), *Die Erdkunde im Verthältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen oder Allgemeine Vergleichende Geographie* ("Die Erdkunde von Kleinasien", Bd. IX) (21 vols., Berlin 1848-59).

RIVADENEYRA (D. Adolfo), *Viaje de Ceylon à Damaso, Golfo Persico, Mesopotamia, Ruinas de Babilonia* (Madrid 1871).

ROMANOV, *Porlonniki Diavolo* ("Journal Privoda i Liudi", 1898; No. 46, 47). In Russian.

RONDOT (Pierre), *Les tribus montagnardes de l'Asie Antérieure: Quelques aspects sociaux des populations kurdes et assyriennes* (BEO., VI, 1936; pl. IV, fig. 1, 2).

ROSS (H.J.), *A visit to the Yezidi* ("Letters from the East by Henry

## JUILLET - OCTOBRE



## NOVEMBRE - DÉCEMBRE

# TABLE DES SOMMAIRES

LXIIIe ANNÉE, 1969



## JANVIER - FÉVRIER



## MARS - AVRIL



## MAI - JUIN

STARK (Freya), *The Devil-Worshippers* ("Baghdad Sketches", London 1937; pp. 153-163).

STERN (B.), *Medizin, Aberglauben und Geschlechtsleben in der Turkei* (Berlin 1903).

STEVENS (E.S.). See: DROWER (E.S.).

STEWART (D.) and HAYLOCK (J.), *Yazidia* ("New Babylon: A Portrait of Iraq", London 1956; pp. 150-173).

STROTHMANN (R.), *Analecta haeretica I. Die Jeziden bei den Islamischen Symbolikern; II. Yezid I. in der Islamischen Folklore* ("Der Islam" IV, 1913; pp. 72-86).

— *Gegenwartsgeschichte des Islam* ("Kritische Bibliographie" XVII, 1928).

— *Jeziden* ("Kritische Bibliographie", No. 228; "Der Islam" XIII, 1923; pp. 370-372).

— *Zwischen Nil und Kaukasus*, by P. Schütz (reviewed in: OLZ., 1932).

SYKES (Mark), *Journey in North Mesopotamia* ("Geographical Journal", Vol. XXX, London 1907).

— *Yezidi Tribes* ("The Caliph's Last Heritage", London 1915; See: Index).

TAYLOR ("Journal of the Geographical Society", London 1868).

TCHERAZ (Menassé), *Les Yézids: études par un explorateur arménien* ("Museon", T. X, nº 2, Louvain 1891).

TEMPLE (Sir Richard Carnac), *A 'Commentary' on the latest first-hand account of the Yezidis* ("Empson's Cult of the Peacock Angel", London 1828; pp. 159-221).

— *The Yezidis or Devil-Worshippers of Mosul* ("The Indian Antiquity", Vol. LIV, 1925).

TEPEYRAN (Ebu Bekir Hazim), *Les Yézidis* ("Hatiralari", T. I, Istanbul 1944; pp. 345 sq.).

TEXIER (Ch.), *Description de l'Arménie, la Perse et la Mésopotamie* (2 vols., Paris 1842-52).

— *Description de l'Asie Mineure fait par ordre du gouvernement français en 1833 à 1837 et publiée par le ministère de l'Instruction publique* 3 vols., Paris 1938-49).

TFINKDJI (L'abbé Joseph). See: NAU (F.), "Recueil..."

THOMPSON (R. Campbell), *Yezidis* ("Semitic Magic", London 1908; pp. 6, 31, 59).

TILKE (M.), *Orientalische Kostüme* (Berlin 1923. Tafel 78).

TRITTON (A.S.), *'Adī b. Musāfir al-Hakkari* ("The Encyclopaedia of Islam". New edition, I, Leiden 1955; pp. 195-196).

UBICINI (A.), *Lettres sur la Turquie ou tableau statistique de l'Empire Othoman* (Paris 1850-52, 2 vols.).

ثم ترجمة ايطالية ( باريس ١٨٥٣–٥٤ ) بعنوان : *Lettere sulla Turchia*

وترجمة انكليزية بعنوان : *Letters on Turkey* (London 1856)

— and PANET DE COURTEILLE, *Etat présent de l'Empire Othoman* (Paris 1876).

UNVALA (Jamshedji Maneckji), *The Religion of the Yezidis. Religious texts of the Yezidis, translation, introduction and notes, by G. Furlani* (translated from the Italian with additional notes, an appendix and an index. Bombay 1940; 97 p.).

VAMBURY (Hermann), *Der Islam in 19. Jahrhundert* (passim) (Leipzig 1875).

VAN BERCHEM (M.), *Corpus Inscriptionum Arabicarum* ("Mémoires de la Mission Archéologique du Caire" XIX).

VAN DEN STEEN (Le comte F.), *Les Yézides* ("La situation légale des sujets ottomans non musulmans", Bruxelles 1906; T. III, Chap. IV, pp. 392-403).

WAGNER (Moritz), *Reise nach dem Ararat* (Stuttgart 1848).

— *Reise nach Persien und dem Lande der Kurden* (2 vols., Leipzig 1852).

WAHBY (Taufiq), *The Yazidis are not Devil-Worshippers* (London 1962; 52 p.).

WARFIELD (William), *Yezidis* ("The Gate of Asia: A Journey from the Persian Gulf to the Black Sea", New York 1916; pp. 182-189).

WESELOWSKI (N.), *Jezidi: in Brockaus-Jefron:* "Enzyklopedjitscheskij slowar". Bd. XI A (22), S. 567. (St. Petersburg 1894). In Russian.

WIGRAM (Rev. W.A.), *The Assyrian Settlement* (London 1922).

— *The Devil-Worshippers Yezidis* ("The Assyrians and their Neighbours", London 1929; p. 199).

— *Our Smallest Ally* (London 1920).

— and Sir Edgar T.A. WIGRAM, *The Temple of the Devil: Sheikh 'Adi* ("The Cradle of Mankind: Life in Eastern Kurdistan"; 2nd ed., London 1922; pp. 87-110, 146, 154 n., 391, 408 n.).

XIMENEZ, *Au pays du diable* ("Archives Asiatiques", Galata 1912).

ZEDLER (Johann Heinrich), *Jezides* (Grosses Vollständiges Universal-Lexivon", Bd. 14; Halle und Leipzig 1735).

## ANONYMOUS WORKS

*An Account of the Yezidis* ("The Muslim World", Vol. 34; p. 304).

*Der Ackerbau in Mesopotamien und Kurdistan.* I. Die ackerbau-treibende Bevölkerung Artikel im "Osmanischen Lloyd", III. Jahrg. 1910. Konstantinopel. Nr. 19 (22 Januar).

*Eine Arabische Risâle von Mollâh Çalih... über die Jeziden et über die Ansichten der Jeziden* (Aus dem Kitab "Umm el-'Iber" des 'Abdesselâm Effendi el-Mârdînî). in "O. Rescher, Orientalische Mizellen", II, Stambul 1926).

*Bericht aus Mosul* ("Osmanischer Lloyd", IV, Nr. 63; 1911).

*Devil-Worshippers* ("Chamber's Encyclopaedia", Vol. IV, London 1961, p. 481; Vol. VII, p. 705).

*Dictionnaire Géographique Universel* (Paris 1833).

*Ezidi* (Enciklopedicheskiy Slovar. "Brokgauz i Efron", Vol. XXII, 1894; p. 567). In Russian.

*Ezidi* ("Kavkaz", 1948, No. 8, 9). In Russian.

*Glava Yezidov* ("Tiflisskiy Listok", 1909, No. 40). In Russian.
[وصول رئيس اليزيدية من الموصل الى القفقاس].

*Hawar:* Revue kurde publiée à Damas en 1932 et 1933 (Nos 14,15,16).

*Kurdistan* (ROC., I).

*Melek Taus* (ILN., 13 Jan. 1912).

*Melek Taus* ("The Times", 5 Sept. 1924).

*Narodnost'i rodnoi Yazuk naseleniya* (SSSR), 4e fasc., Moscow 1928. (In Russian).

*Nravi i Verovaniya Kurdov i ezidov* ("Otechestvenie Zapiski", Vol. VI, 1839; pp. 42-50). In Russian.

*Predrassoudki Ezidov* ("Gazeta Kavkaz", 1850, No. 30). In Russian.

*Quatre prières authentiques inédites des Kurdes Yezidis.*
(النص الكردي . مط الترقي — دمشق ١٩٣٣ ؛ ٨ ص) . راجع عنه :
فهرست مكتبة Sprengling : الرقم ١٤٠١ . عنوان المخطوط بالكردية :
« تليرين ايزيديان : وجهاني دو ري يكه : اورثي ري باراستي به يه : زردشت » .
وقد نشره كامران بدرخان : صاحب مجلة « هاوار » الكردية بدمشق .

*The Reference Service on International Affairs of the American Library in Persia* (1926).

*Turkish Reader* (Constantinople 1318 H = 1900).

*Shaikhan Yazidis* ("Military Report on Mesopotamia" [Area 9]. Central Kurdistan. Simla 1920; p. 130).

*Le Sindjâr et les Yezidis:* Auszug aus dem Journal of the Royal Geographical Society of London in der "Revue Britannique" (Janv. 1845).

*Wān Ta'rikh-i we Kürdler hakkinda tetebbü'āt* (Istanbul 1928).
*Yazidi* ("A Shorter Encyclopaedia of Islam". By: H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, Leiden 1961; pp. 641-645).
*Yazidi Pledge to Qassim* ("Middle East Record", Vol. II, Jerusalem 1961; p. 278).
*Yazidis* ("Dictionnaire des Religions" par E. Royston Pike (Paris 1954; p. 325).
*Al-Yazidiya wa mansha' nihlatihim by Ahmad Taimūr* (reviewed: "Der Islam" XIX, 1930; p. 81).
*La Yazidismo* ("Islamologia di F. M. Pareja", Roma 1951; pp. 590-593).
*Yezidis* ("Nouveau Petit Larousse Illustré", Paris 1952; p. 1775).
*Yezeedees* ("The Americana", Vol. 23; p. 361).
*Yezidi* ("From Monte to Mosul", London 1909; pp. 105-106).
*Yezidi* ("League of Nations: Report of the Commission entrusted by the Council with the study of the Frontier between Syria and Iraq", Geneva, September 10th 1932; pp. 27-29).
*Yezidī* ("Webster's New International Dictionary of the English Language", London 1939; p. 2973).
*Yezidi, Yezedee, Izedi, Zezidee* ("The Oxford English Dictionary", Vol. XII, Oxford 1933; p. 51 of the letter "Y").
*The Yezidiens* ("Journal of a Deputation sent to the East, by the Committee of the Malta Protestant College", Part II, London 1854; pp. 517-518).
*Les "Yézidis"* ("L'Akcham", № 2375; Istanbul 1925).
*Yezidis* ("The Encyclopaedia Britannica", 14th ed., London 1937; p. 890); 11th ed. 1911, Vol. 28, pp. 919-920; ed. 1957, Vol. 23, p. 890.
*Yezidis* ("Encyclopedia of Missions").
*The Yezidis* ("A Handbook of Mesopotamia", Vol. I, London 1916; pp. 77, 92-93).
*The Yezidis* ("The Iraq Directory", Baghdad; pp. 477-480).
*Yezidis* ("Iraq and Persian Gulf, September 1944". Published by Naval Intelligence Division, Oxford 1944; pp. 80, 316, 322, 325-26, 330-31, 380-82).
*The Yezidis* (JAOS., XXV; p. 178).
*Yezidis* ("Military Report on Mesopotamia". Area 9: Central Kurdistan [Provisional]. Compiled by General Staff, Mesopotamian Expeditionary Force, Simla 1920; p. 45).
*Yezidis* ("New International Encyclopedia", XVII, 939).
*Yézidis* ("Larousse du XXº siècle", Vol. VI, Paris 1933; p. 1109).
*Yezidis* (REI., X, 1936, No. 2 [Abstracta Islamica]; pp. 339-340).
*Yezidis* ("Transactions of the Syro-Egyptian Society", 1855).

# L'EXPRESSION SAFAÏTIQUE *'tm 'l ḫr*

PAR

ALBERT VAN DEN BRANDEN

## I. Introduction.

Le R.P. A. Jamme vient de publier une intéressante collection de douze nouvelles inscriptions safaïtiques. Ces inscriptions proviennent de la région de Badanah en Arabie Séoudite où M. J. P. Mandaville les a découvertes (1). Les pierres sur lesquelles sont gravés ces textes ont appartenu d'après M. Mandaville, à un groupe de cairns qui se trouvaient non loin de l'endroit où l'explorateur avait trouvé ces pierres inscrites (2).

Ce qui frappe surtout c'est que dans un certain nombre de ces textes, à s. dans les numéros JaS 2, 10, 14, 17 et 19, on rencontre l'expression énigmatique *'tm 'l ḫr*. Cette expression figurerait également dans le numéro JaS 3, mais sous la forme *'tm ḫr*, c.-à-d. sans la préposition *'l* (3). Cela fait que cette formule se présente dans la moitié des inscriptions de cette collection.

On peut se demander quelle peut bien en être la signification. La question est légitime, car nous ne pensons pas que les traductions proposées par le P. Jamme soient exactes.

Les textes safaïtiques sont difficiles à traduire. Et cela n'est pas seulement dû au fait que l'écriture en est très souvent fort négligée, mais cela provient surtout du fait que le safaïtique, et nous pensons spécialement au vocabulaire, appartient à un des dialectes nord-arabes des plus difficiles. En traduisant ces textes, le dictionnaire d'arabe classique est à manipuler avec beaucoup de prudence

(1) A. Jamme, « Safaitic Inscriptions from Saudi Arabia », dans *Oriens Antiquus*, VI (1967), p. 189 et pl. L-IV.

(2) *Oriens Antiquus*, *op. cit.*, p. 190.

(3) Jamme, *op. cit.*, p. 200.

et de discernement. Des savants comme p. ex. E. Littmann (1), G. Ryckmans (2), F. V. Winnet (3) et G. L. Harding (4) pour ne citer que les principaux chercheurs dans ce domaine, ont fait du bon travail. Toutefois, nous ne pensons pas diminuer les mérites de ces auteurs en disant que, comme il est d'ailleurs le cas de toute œuvre qui concerne l'épigraphie nord-arabe, et nous ne faisons pas exception pour la nôtre, il serait vain d'y chercher la perfection. et vu l'état actuel de cette science, il serait même injuste de l'exiger.

Les choses étant ainsi, il est donc probable que les spécialistes feront également des réserves en ce qui concerne certaines lectures et interprétations proposées par le P. Jamme qui s'attaque ici pour la première fois à la traduction des textes safaïtiques (5).

Dans notre article, nous nous proposons seulement de faire quelques remarques à propos de l'expression *'tm 'l ḥr* ainsi que des textes dans lesquels elle figure.

## II. La signification de l'expression.

Quelle en est la signification? Il nous semble que pour en découvrir le sens, il faut commencer par tenir compte du cadre archéologique qui pourrait en fournir un indice. En effet, la fréquente présence de cette expression sur des pierres qui appartiennent originalement à des « cairns », donc à des tombeaux, suggère

(1) E. Littmann, *Semitic Inscriptions*, New-York. 1904, pp. 102-168; *Syria*. Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904-5 and 1909, Section C, *Safaitic Inscriptions*, Leiden, 1943.

(2) G. Ryckmans, *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Pars V, *Inscriptiones saracenicas continens*, Paris, 1950; « Inscriptions safaïtiques de Transjordanie », dans *Vivre et Penser*, I (1941), pp. 255-259; « Inscriptions safaïtiques au British Museum et au Musée de Damas », dans *Le Muséon*, LXIV (1951), pp. 83-91; « Inscriptions safaïtiques relevées par H. Field », dans *BiOR*, XII (1955), pp. 8-9; et les inscriptions safaïtiques dans D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Paris, 1951.

(3) F. V. Winnett, *Safaitic Inscriptions from Jordan*, Toronto, 1957.

(4) G. L. Harding, « The Cairn of Hani », dans *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, II (1953), pp. 8-36; « New Safaitic Texts », *ibid.*, I (1951), pp. 25-29; « Safaitic Inscriptions in the Iraq Museum », dans *Sumer*, VI (1950), pp. 124-129. Voir aussi les numéros 494, 499-508, 503, 520-522, publiés comme textes thamoudéens dans *Some Thamudic Inscriptions from the Hashimite Kingdom of the Jordan*, Leiden, 1952.

(5) Le premier graffite safaïtique, publié dans *'Atiqot*, II (1959), p. 150 et pl. XXII appelle déjà quelques réserves. L'auteur lit: *l'rs bn t(b)tl*, alors que d'après la photographie on lirait plutôt: *lnbh bn 's'l*, « Par Nābih, fils de 'Aws'il ». Le premier nom est nouveau, mais on le connaît dans la littérature arabe, cf. Ibn Saad, p. 235: نبه.

qu'on a probablement affaire à des inscriptions funéraires et que, par conséquent, le contenu de cette formule pourrait exprimer l'une ou l'autre coutume ou geste en rapport avec le culte des morts. Ce qui étonne c'est que l'éditeur de ces inscriptions, en étudiant ses textes, n'ait tenu aucun compte de cette donnée archéologique.

Le P. Jamme a traduit l'expression *'tm 'l ḫr* par « and he came together with Ḫayr ». Par contre, *'tm ḫr* est rendu « he engaged in sexual relations with Ḫayr ».

Nous ne croyons pas que ces traductions doivent être retenues. Et d'abord en ce qui concerne la première formule on ne voit pas très bien ce que pourrait bien signifier ce « venir ensemble » de tant de personnes différentes avec un certain Ḫayr, car chaque texte dans lequel figure cette expression a comme sujet une personne différente. Puis ce Ḫayr appartient d'après JaS 2 au clan de Baha', par contre d'après JaS 3 il est membre du clan de Ḫalfān et dans les autres inscriptions il figure sans mention tribale. Il y a donc au moins deux Ḫayr différents, sujets des différentes visites. Cela nous fait soupçonner que la traduction de *ḫr* par un nom propre ne semble pas convenir.

Quant à la seconde expression *'tm ḫr*, on peut se demander si le contexte se prête bien à l'interprétation proposée par le P. Jamme. On ne s'attend pas à une pareille inscription sur un tombeau. D'ailleurs, les textes 3, 4 et 5 dans lesquels figure cette formule, forment un tout. Ce sont des textes tracés par un père en présence de son fils et de son petit-fils. Paléographiquement ils s'avèrent être écrits par la même main. D'après la traduction du P. Jamme, il s'agirait d'une pratique d'homophylie. Certes, l'homosexualité n'était pas considérée par les anciens Arabes comme une pratique particulièrement honteuse, mais il nous semble peu probable qu'un père de famille s'en vanterait en présence de son fils et de son petit-fils.

D'autre part, il n'est pas sûr que la préposition *'l* ait manqué à cette expression. Elle nous semble avoir disparu par suite de l'éraflure qui couvre cette partie de l'inscription. Il y a, en effet, à en juger d'après la photographie publiée, assez d'espace pour la restitution de deux lettres, le ' et le *l*, deux signes qui ne demandent que très peu d'espace. Et même supposé qu'elle manque, la signification de l'expression ne différerait pas nécessairement de celle qui contient la préposition comme le montre p. ex. le verbe *wgm 'l* qui se présente également sans la préposition, sans que cela affecte son sens (1).

(1) Cf. LittmannSyr. ad *wgm*.

Nous ne pensons donc pas que les traductions de Jamme rendent le sens exact de la formule. Nous proposons une tout autre interprétation. Mais analysons d'abord les deux mots principaux *'tm* et *ḫr*.

A propos du verbe *'tm*, l'auteur de l'article en question écrit: « The verb *'tm* with the preposition *'l* would remain difficult to understand without the context of JaS 10 which suggests retaining the general meaning of Ar *'atama* and sab *'tm* (Ja 643/29) "to join"; *'tm 'l* may be translated "to come together with" » (1).

Le dictionnaire arabe lui donne, en effet, le sens de « joindre deux choses » (جمع بين شيئين), mais ce même verbe a également le sens de « rester dans un lieu » (أثم بالمكان أقام به), signification que LittmannSyr. ad 720 avait déjà signalée sans toutefois l'adopter. Les significations données par le dictionnaire de Biberstein-Kazimirski, « rompre, déchirer » pour la Ire f. et « forcer une femme et abimer ses parties naturelles par la violence » pour les IIe et IVe formes, sont, vu le contexte, à écarter ici.

Comme nous venons de signaler, le P. Jamme se base sur le contexte de JaS 10 pour attribuer à ce verbe ici le sens de « venir ensemble avec ». Mais il faut encore que ce contexte soit bien compris, ce qui nous semble douteux. Nous sommes d'avis que *'tm* signifie ici « s'arrêter, rester dans un lieu », en somme « visiter » et c'est bien cette signification qui est exigée par le contexte, le mot *ḫr*. Cela montre que le P. Jamme était bien sur la piste de l'exacte identification de ce verbe, mais n'ayant pu identifier le nom *ḫr*, le vrai sens de *'tm* lui a ainsi échappé.

Nous avons déjà dit plus haut que la traduction de *ḫr* par un nom propre ne semble pas convenir, quoique ce nom soit bien connu en épigraphie safaïtique (2).

En arabe classique, *ḫr* signifie « fente » et par métonymie « mort ». Ce double sens est caractéristique et nous mettra sur la piste de la vraie signification de ce mot safaïtique. C'est le mot « tombeau » qui est suggéré. Les cairns auxquels ces pierres inscrites ont appartenu sont, en effet, des tombeaux. Ce même sens de « tombeau » est également suggéré par d'autres langues sémitiques. Ainsi *ḥôr* en hébreu signifie « trou » comme *ḫurru* en accadien. Ces tombeaux safaïtiques sont des fosses peu profondes sur lesquelles on a empilé un petit tas de pierres. Cela rappelle le mot araméen *ḥārār*, « pile » et le verbe *ḥrr*, « entasser » (*to heap up*,

(1) Cf. *Oriens Antiquus*, *op. cit.*, p. 200.

(2) Ainsi p. ex. dans RNP I, p. 106; LittmannSyr., 184, 550, 1082, 1121.

Yastrow). Ajoutons qu'à Ugarit le mot *ḫrt* signifie aussi « tombeau ». Il ne peut donc y avoir de doute, le mot safaïtique *ḫr* a le sens de « tombeau en forme de cairn » et il est donc synonyme de *mbny*, *rgy*, *swy*, *smy* et *rhy* *'qbt*, tous des noms pour désigner le tombeau et qu'on trouve ailleurs dans les textes safaïtiques (1).

En ce qui concerne la préposition *'l*, il y a peu de choses à dire. Elle signifie « sur », comme en arabe classique. Nous ne croyons pas qu'elle puisse avoir le sens de « for » comme le pense le P. Jamme qui traduit JaS 4: *hgrw 'l wdt*, « The puppy (is) for Waddat » et JaS 10: *wtly 'l ḫr*, « and he was equerry for Ḥayr ».

Nous traduisons donc *'tm 'l ḫr* : « Et il s'est arrêté au tombeau de... »

Nous pouvons nous occuper maintenant des inscriptions dans lesquelles figure notre formule *'tm 'l ḫr*.

## III. Les inscriptions.

1. JaS 2. Nous lisons ce texte:

*lklb bn nt[n] bn frḥ w'tm 'l ḫr ḏ'l bs'*

« Par Kalb, fils de Nata[n], fils de Fariḥ. Et il s'est arrêté au tombeau du clan de Basa'. »

— *klb*, nom pr. connu dans la plupart des dialectes nord et sud-arabes, cf. p. ex. Csaf 876; tham. Hu 375, etc.: liḥ. Jsa 276; qat. Jamme 871, 1; sab. CIH 287, 5; min. Jsa 91, 1. Voir RNP I, p. 114.

— *ntn*, restitution de Jamme que nous adoptons, quoique d'autres restitutions soient possibles. Le *n* restitué n'est pas indiqué dans le texte de Jamme.

— *frḥ*, cf. Csaf 646 et فريح dans Ibn Saad, p. 185 et les noms modernes فرحة, Voc. p. 146, le nom fém. فريحة, Voc. 145.

— *ḏ'l bs'*, « du clan de Basa' », cf. aussi JaS 13. La lecture *bh'* proposée par Jamme nous semble être une erreur. Sur la photographie, comme aussi sur le fac-similé de l'auteur, figure un *s* et non un *h*. Ce même signe se présente ailleurs dans les textes. Voir p. ex. JaS 4, 8, 11, 15, 19, 20, où l'auteur l'a bien rendu par *s*. Pour ce nom ethn. voir encore Csaf 5279. Nous avons donc affaire ici à un tombeau collectif, propre à une tribu, un clan. On en connaissait déjà l'existence par Littmann Syr. 234 où on lit: *lt'l*

(1) Cf. notre article « HSMY-SMY' et RHY 'QBT-BT dans les textes de Safâ et de Hatra », dans *Al-Machriq*, 1960, pp. 217-230.

*bn 'bd... wwgd 'ṯr 'l hšm bn gmr (wwg)m 'l bn(h) ḥml tr(ḥ)*, « Par Ṯu'al, fils de 'Abd..., et il a visité le tombeau de la tribu de Hāšim, fils de Gumayr, et il a pleuré sur son fils Ḥamal, accablé de chagrin » (1).

2. JaS 10. Ce texte porte:

*l 'ḏr'l bn ḥnn bn 'ḏr'l w'tm 'l ḫr wtly 'l ḫr ṭy' fḥrb*

« Par 'Aḏar'il, fils de Ḥannān, fils de 'Aḏar'il. Et il s'est arrêté au tombeau et il a fait une prière sur le tombeau de Ṭāyi'. Et il fut pris par une forte émotion. »

Notre traduction diffère profondément de celle qu'a donnée le P. Jamme de ce texte. En effet, cet auteur traduit: « By 'Aḏar'il, son of Ḥannān, son of 'Aḏar'il. And he came together with Ḫayr and he was equerry for Ḫayr, going to and fro, and he fought. »

Nous justifions notre lecture comme suit:

— *'ḏr'l* est un nom pr. qu'on rencontre dans la plupart des dialectes nord-arabes, cf. p. ex. les références dans RNP I, p. 242.

— *ḥnn*, nom également bien connu dans le nord, cf. RNP I, p. 95 et II, p. 61. D'autres références en tham. et en saf. pourraient être citées.

— *tly*. D'après le P. Jamme *tly* serait la VIII^e f. du verbe *wly* et l'auteur renvoie pour sa signification au mot *tly-tlwt* sabéen qui a le sens de « equerry ». Nous voyons plutôt dans ce mot la II^e f. du verbe ﺗﻼ, « s'acquitter d'une prière, accomplir un vœu ». Il s'agit donc d'un acte religieux accompli sur le tombeau. Que des prières furent faites sur les tombeaux est bien prouvé par Littmann Syr. 156, 305 (*s'r* = ﺳﺎﺋﺮ, « celui qui reste au fond du tombeau »); 243, 258, etc.

— *ṭy'*. Nous ne croyons pas que ce mot puisse être un participe actif du verbe ﻃﺎﺀ. Nous pensons qu'on a affaire ici à un

(1) Nous pensons que le mot *'ṯr*, traduit par « traces » ou « inscription » par LittmannSyr. signifie en réalité « tombeau ». L'arabe classique en a conservé le sens de « niche ». En phénicien *'ṯr* signifie « chapelle », cf. notre article « Quelques remarques concernant l'inscription phénicienne de Pyrgi », dans *Melto*, IV (1968), pp. 96-97. D'ailleurs, dans les inscriptions safaïtiques *'ṯr* est toujours dans un contexte de *deuil* et très souvent avec le verbe *ng'* = VII^e f. de *wg'*, « éprouver une douleur », et dont la VII^e f. doit correspondre à la V^e f. de l'arabe classique: « déplorer la perte de quelqu'un, pleurer un mort ». Voir spécialement LittmannSyr. 1285. Voir p. ex. les textes LittmannSyr. 143, 156, 259, 306, 313, 334, 391, 399, 408, 413, 438, 585, 590, 610, 658, 675, 727, 893, 1025, 1187. L'existence d'un tombeau collectif est également suggérée par LittmannSyr. 10 où on lit: *l'dm bn nẓr wwgd wq' zbn' w'(w)ḏn fb'(s) mṣ(ll)*, qu'il faut traduire: « Par 'Adām, fils de Naẓar. Et il a trouvé (visité) le cairn de Zablon' et de 'Awḏān. Et il était malheureux, accablé de chagrin. »

nom propre, d'ailleurs bien connu en safaïtique. Voir les références données par Jamme, p. 206. S'il faut le traduire par un verbe, ce serait alors plutôt la 3e p. sing. masc. de la IIe f. de ce verbe et on le traduirait donc « et il allait et venait », ou mieux, puisqu'il s'agit d'un intensitif: « il s'agitait ».

— *fḥrb*. Le verbe *ḥrb* ne peut avoir ici le sens de « se battre, faire la guerre ». Nous le traduisons par « être pris par l'émotion », cf. en arabe حَرِبَ « être en colère ». D'autres textes de la collection de Mandaville expriment les sentiments des auteurs de ces inscriptions lors de leur visite aux tombeaux, cf. p. ex. JaS 13, 21, 22 et 11. Pour ce dernier numéro voir notre commentaire sous 3 = JaS 14. Voir aussi Littmann Syr. 10 (*wq'* signifie « cairn »); 108, etc.

3. JaS 14 + 16. Nous lisons:

*lġṭfn bn s'dt bn ġṭfn w'tm 'l ḳr .l bn ḥt*

« Par Ġaṭfân, fils de Sa'idat, fils de Ġaṭfân. Et il s'est arrêté au tombeau de .l, fils de Ḥatt. »

Le P. Jamme a séparé cette inscription en deux textes différents. A tort à notre avis. Il manque une lettre entre le *r* du mot *ḳr* et le *l* suivant et le fait que les deux derniers mots sont tracés en lettres plus petites que les lettres précédentes, provient simplement du manque d'espace.

— *ġṭfn*, cf. RNP I, p. 174; JaS 11, etc.

— *s'dt*. Nous lisons ce second nom *s'dt* et non *srdt* comme le fait le P. Jamme. Cette lecture nous semble absolument certaine à cause du JaS 11. Nous pensons que notre inscription JaS 14 a été tracée par l'oncle de celui qui a écrit JaS 14. Or la photographie de ce dernier texte (pl. LII) montre clairement la lecture *s'dt*. La première partie de JaS 14 est, d'après la photographie (pl. LIII, 2), fortement abîmée et à première vue on lirait ce nom *'rdt*. Mais la suite du texte montre bien qu'une correction d'après JaS 11, texte mieux conservé, s'impose et non une correction de JaS 11 par JaS 14, texte mal conservé, comme l'auteur a fait.

— *.l*, lettre finale d'un nom propre. Toute restitution restera arbitraire.

— *ḥt*, nom très fréquent en tham., cf. HU 543; Ph. 163 (k) 3, etc. Voir aussi Csaf 511 et en sab. RES 5076, 1.

4. JaS 17 + 18. Nous lisons d'après la photographie:

*lmṭ bn rbḥt w'tm 'l ḳr ḏ 'l tm*

« Par Maṭṭ, fils de Rabḥat. Et il s'est arrêté au tombeau du clan de Taym. »

JaS 17 + 18 ne forment qu'un seul texte. Paléographiquement les lettres sont du même tracé. Seulement la fin de notre inscription est couverte d'une grande éraflure, mais les lettres sont encore reconnaissables. Au-dessous du *r* du mot *ḫr* on voit encore le *ḏ*, le trident en bas et quelques traces de sa hampe. N'ayant plus d'espace disponible, l'écrivain a tracé un peu plus haut, à gauche, le mot *'l* et au-dessous de ce mot le nom *tm*.

— *mt*, nom pr. bien connu en nord-arabe, cf. tham. Jsa 206: Ph. 345 bis (g), etc.; liḥ. Jsa 355 et probablement aussi en saf. Csaf 432. Dans tham. Jsa 622 et qat. Jamme 883, *mṭ* est un nom ethn.

— *rbḥt*, cf. *rbḥ*, RNP I, p. 196. Nom fém. ربحة et ربيحة dans Voc. p. 325.

— *tm*, nom ethn. aussi dans JaS 4, 5, 6 et Csaf 2555. En tham. Hard. 522.

5. JaS 19. Nous lisons avec Jamme:

*lw'lt bn snm wʿtm 'l ḫr . . .*

« Par Wa'ilat, fils de Sanâm. Et il s'est arrêté au tombeau de... »

Ce texte semble être inachevé et nous ne savons pas à qui ce tombeau appartient. Un nom a dû suivre comme dans les autres inscriptions. Il reste quelques traces sur la photographie du signe qui suit le *r* du mot *ḫr*.

— *w'lt* est un nom connu dans la plupart des dialectes nord et sud-arabes. Voir les références dans RNP I, p. 75.

— *snm* était déjà connu par Csaf 4807 et se rencontre également en tham. dans Harding 92 et 357. Voir aussi le nom propre سنام dans Ibn Saad, p. 105.

6. JaS 5-4-3.

Les trois inscriptions se trouvent sur une même pierre et concernent trois personnes d'une même famille qui visitent ensemble le tombeau de leur clan, mais ces trois textes ont été tracés, comme la paléographie le prouve, par une seule personne. Elles ont été écrites à l'envers de la numérotation de Jamme, c.-à-d. selon l'ordre 5-4-3, comme d'ailleurs Jamme le signale pour les numéros 4-5. C'est seulement dans JaS 3 qu'on rencontre la formule *'tm* [*'l*] *ḫr* ce qui se comprend assez facilement étant donné qu'une seule personne a tracé les trois textes.

## ABRÉVIATIONS

BiOR = *Bibliotheca Orientalis.*

CIH = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Pars IV, *Inscriptiones Himyariticas et Sabaeas continens*, Paris, 1889-1929.

Csaf = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Pars V, cf. note 5.

ethn. = ethnique.

Hard. = textes thamoudéens de HARDING, *Some Thamudic Inscriptions*, cf. note 4, p. 710.

HU = textes thamoudéens de Huber, cité d'après notre ouvrage, *Les inscriptions thamoudéennes*, Louvain, 1950.

Ibn Saad = IBN SAAD, *Biographien*, Band IX, *Indices*, Teil III, Leiden, 1940.

JaS = textes safaïtiques édités par A. Jamme.

Jsa = textes de JAUSSEN-SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*, Paris, 2 vol., 1909-1914.

lih. = lihyanite.

LittmannSyr. = E. LITTMANN, *Syria*, Publications of the Princeton University, cf. note 1, p. 710.

min. = minéen.

n.p. = nom propre.

Ph. = textes thamoudéens de Philby, cités d'après notre ouvrage, *Textes thamoudéens de Philby*, 2 vol., Louvain, 1956.

qat. = qatabanite.

RES = *Répertoire d'Epigraphie sémitique*, Paris, 1928 ss.

RNP = G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, 3 vol., Louvain, 1934.

sab. = sabéen.

saf. = safaïtique.

tham. = thamoudéen.

Voc. = Gouvernement Général de l'Algérie, *Vocabulaire destiné à fixer la transcription en français des noms des indigènes*, Alger, 1891.

# QUEL SYNDICALISME ?

PAR

LE PÈRE ANDRÉ LE GENISSEL, s.j.

Le syndicalisme est dans le Proche-Orient, encore dans l'enfance. Il est de création récente et son évolution, depuis une vingtaine d'années montre qu'il n'a pas encore atteint l'équilibre de l'âge adulte. Dans les pays socialistes de la région il est devenu un organisme étatique; sa physionomie en a été fortement déformée.

Dans les autres pays du Proche-Orient il est, en général, à l'état embryonnaire, sauf au Liban où il n'a cessé de croître depuis l'indépendance du pays. Il présente à l'heure actuelle une façade respectable. Le syndicalisme libanais est, parmi les syndicalismes arabes, celui qui se rapproche le plus des normes internationales fixées par l'Organisation Internationale du Travail.

Mais si on ne se contente pas de contempler la façade et si l'on pénètre à l'intérieur, on constate que les charpentes de l'édifice manquent de solidité et que la distribution interne des divers éléments manque de logique et de cohérence.

Cette incohérence relative provient du fait que le syndicalisme libanais est né dans un climat de libéralisme, de la spontanéité généreuse d'une élite de travailleurs commandés par des chefs improvisés, qui ont fait petit à petit leur expérience.

On ne saurait trop louer, d'ailleurs, le courage et la constance de ces chefs qui, contre vents et marées, ont posé des fondations solides au mouvement syndical qui lui permettront de s'épanouir demain, à condition cependant que certaines modifications de structure le mettent en mesure d'affronter les exigences de l'avenir.

Dans un pays qui s'industrialise peu à peu et dont les populations provinciales ne tarderont pas à réclamer une plus grande protection, l'organisation présente du syndicalisme paraît trop fragile et tous les militants syndicaux sentent, plus ou moins

confusément, la nécessité de consolider les bases de leur syndicalisme sur le plan national. Les pages qui suivent ont pour but de délimiter les problèmes qui se posent concrètement et de proposer quelques éléments de solution.

## I. Le problème.

Si l'on veut doter le Liban d'une organisation syndicale renouvelée, qui corresponde à ses besoins et qui puisse s'adapter à son évolution présente et future, il faut avoir bien présente à l'esprit quelle est la mission que l'on désire confier au syndicalisme dans le cadre de la vie nationale et compte tenu de la structure particulière du pays. Essayons donc de préciser quelques idées de base.

Le syndicalisme doit, avant tout, représenter une *force*, sinon son existence est inutile. Cette force doit venir de la cohésion de la masse des travailleurs et des employeurs.

Il faut donc que la masse soit attirée par le syndicalisme.

Deux mobiles sont susceptibles de provoquer cette attirance: un mobile d'ordre matériel: la recherche de l'intérêt particulier; un mobile d'ordre plus spirituel: la recherche d'un idéal commun, qui dans les pays démocratiques pourrait s'exprimer ainsi: la construction d'une société nationale paisible où règnent la compréhension mutuelle, la bonne entente et la prospérité.

En termes d'économie cela peut se traduire: donner à chacun le standard de vie suffisant auquel il a droit, par une équitable distribution des revenus, librement consentie par les détenteurs de la richesse.

Pour atteindre ce double but certaines conditions doivent être réalisées dans la vie nationale, ou, si l'on veut, un climat favorable doit être instauré. Il faudrait, entre autres choses:

— que l'État ne marque pas seulement son désir d'aider le syndicalisme, mais qu'il pratique une totale loyauté et sincérité dans ses rapports avec lui;

— que les syndicalistes aient totale confiance les uns dans les autres;

— que le syndicalisme soit d'orientation strictement professionnelle;

— que les militants syndicaux soient formés de telle façon qu'ils soient capables de diriger leur syndicalisme dans le contexte national en respectant les impératifs de la vie sociale globale;

— que la trésorerie des syndicats soit suffisamment approvisionnée pour soutenir une action charitable valable en faveur des salariés.

* * *

L'organisation actuelle du syndicalisme libanais permet-elle d'atteindre les buts définis plus haut?

Il ne semble pas et pour les raisons suivantes:

— Les syndicats groupent environ 15 % des travailleurs. Ils sont donc dépourvus de la force que donne la masse rassemblée (40.000 syndiqués).

— Le syndicalisme libanais, en général, manque de cohésion. Ainsi les syndicats d'une même profession font partie de fédérations syndicales différentes suivant leur implantation géographique. Les fédérations sont souvent en opposition les unes par rapport aux autres, par exemple sur le plan idéologique.

— Les oppositions de personnes entre dirigeants augmentent les dissensions.

— Les syndicats ont des trésoreries squelettiques; ils ne peuvent donc organiser une action sociale d'envergure.

— Pour ces différentes raisons les salariés n'ont pas la confiance qu'ils devraient dans l'action syndicale.

— Ajouter à cela que le syndicalisme patronal est encore insuffisamment organisé, ce qui, par le fait même, diminue l'efficité du syndicalisme ouvrier.

— Enfin le syndicalisme n'a pas atteint les campagnes, laissant sans défense la moitié des travailleurs, celle qui a le plus besoin d'aides.

* * *

Peut-on transformer et améliorer le syndicalisme libanais sans bouleverser les structures actuelles?

C'est là une question délicate. Avant d'avancer quelque solution possible il est indispensable d'essayer d'exprimer avec clarté les questions les plus importantes qui se posent.

On peut grouper ces questions autour de deux schèmes principaux:

— comment rattacher plus strictement le syndicat à la profession afin de limiter les chances de déviation;

— comment raffermir intérieurement le syndicat?

II. Les options.

1. *Syndicat et profession.*

Le problème du rattachement à la profession soulève des problèmes capitaux et oblige à prendre certaines options:

Va-t-on rattacher le syndicat au métier conçu comme spécialité? La nomenclature officielle du B.I.T. comporte environ 6.000 de ces métiers et leur nombre ne fera qu'augmenter avec les progrès de la technique.

Ou bien va-t-on le rattacher à une entité professionnelle plus complexe comme l'entreprise qui fait appel à un nombre plus ou moins grand de spécialistes différents.

Ces entités professionnelles peuvent elles-mêmes être conçues d'une façon plus ou moins large, par exemple en secteurs professionnels, eux-mêmes plus ou moins vastes suivant l'évolution de l'industrialisation.

Ainsi le secteur professionnel des minoteries s'intégrant dans un secteur plus vaste des industries de l'alimentation.

Quels critères utilisera-t-on pour définir le secteur professionnel auquel sera rattaché le syndicat?

Ce choix devra tenir compte de la situation des secteurs de production et de services du Liban. Il ne pourra pas non plus faire abstraction de la distribution actuelle des syndicats qui ne doit pas être complètement bouleversée.

Une fois choisis les secteurs professionnels qui serviront de base aux syndicats une autre question se pose:

Dans chaque secteur professionnel doit-on admettre un ou plusieurs syndicats?

Autrement dit, faut-il admettre le *pluralisme* syndical au sein d'une même profession?

Ce pluralisme peut lui-même être conçu de deux façons:

Dans une même profession, un syndicat par district régional (par exemple un par Mouhafazat). Pluralisme géographique.

Pluralisme idéologique: Dans une même profession, dans un même lieu plusieurs syndicats distincts les uns des autres par la mystique de base de leurs membres (démocratique, extrémiste de droite ou de gauche).

Autre point d'interrogation: Si l'on choisit la formule du syndicat par secteur professionnel, ne convient-il pas, en outre, de

prévoir une protection spéciale en faveur des métiers en tant que tels?

Prenons un exemple: les spécialistes électriciens travaillent en fait dans des usines appartenant à des secteurs professionnels différents (métallurgie, tissage, cimenteries, etc...). Doit-on se contenter de défendre leurs intérêts professionnels dans le cadre des entreprises par les syndicats de secteurs professionnels ou faut-il instituer un organisme de défense du métier d'électricien et comment?

Enfin est-il opportun de prévoir le rassemblement de plusieurs syndicats nationaux de secteurs professionnels, sous forme de fédérations. Dans l'affirmative suivant quels principes et sur quelles bases doivent s'opérer ces rassemblements?

2. *Raffermissement des syndicats.*

Nous disions plus haut que la force du syndicat venait principalement du rassemblement des masses en son sein. Il y a évidemment un moyen très simple d'opérer ce rassemblement, c'est de rendre l'adhésion au syndicat obligatoire pour tout travailleur salarié et pour tout employeur.

Faut-il adopter cette méthode au Liban? Question d'une extrême importance... Option à prendre.

Dans un régime de libre adhésion le succès du syndicat est d'autant plus grand qu'il rend plus de services aux salariés.

Ainsi dans un syndicat où fonctionne une coopérative de consommation les adhérents payeront plus facilement leurs cotisations si la coopérative leur rend de réels services.

Il faut cependant remarquer que le fonctionnement de services sociaux exige souvent des mises de fonds que les caisses syndicales sont incapables de fournir. Jusqu'ici on s'appuyait sur des subventions de l'État. Est-il dans l'intérêt du syndicalisme de demain de continuer dans la même ligne et de demander au gouvernement d'apporter une aide financière accrue au syndicalisme? Option importante.

Une des façons pour le syndicat d'augmenter son autorité dans la profession c'est de participer activement à l'établissement de conventions collectives de la profession. Comme la loi accorde aux syndicats le pouvoir de prendre l'initiative, faut-il prévoir dans l'avenir au sein même du syndicalisme des organismes reconnus officiellement et dont la mission serait de préparer et de conclure des conventions collectives?

De même en ce qui concerne les conflits collectifs entre patrons et salariés, le syndicat augmentera son audience dans l'opinion publique dans la mesure où il n'apparaitra pas seulement comme un fomentateur de grèves mais aussi comme un interlocuteur valable capable d'apporter des solutions positives, prenant en considération les divers facteurs économiques et sociaux.

Là encore la présence d'un organisme syndical compétent pour étudier et proposer des solutions pacifiques et positives renforcerait grandement la position du syndicalisme dans son ensemble.

Mais où placer cet organisme dans la nouvelle organisation ?

* * *

Nous voudrions maintenant essayer de proposer quelques réponses valables aux questions que nous venons de poser.

Nous avons conscience que ces réponses ne sont pas parfaites, elles ne résolvent pas toutes les difficultés. Elles tentent cependant de tenir compte de la mentalité, des structures présentes et de l'évolution du Liban. Elles pourront aider à la réflexion.

## III. Solutions avancées.

En respectant l'ordre des questions précédemment adopté, les formules suivantes nous paraissent mieux s'adapter aux exigences libanaises.

### 1. *Syndicat et profession.*

*a)* Constituer des secteurs professionnels comprenant chacun un *syndicat national de la profession* dont l'organisme directeur résiderait à Beyrouth.

*Pourquoi ce choix ?*

Parce que le secteur professionnel est le milieu naturel de vie du travailleur. C'est au sein des entreprises du secteur professionnel que se posent concrètement les problèmes courants de la vie de travail et c'est en tenant compte du contexte où se déroule cette vie de travail que l'on risque de trouver les solutions les meilleures aux problèmes qui se posent.

L'unicité du syndicat de secteur professionnel pour tout le pays permet de mieux défendre les intérêts de la profession en réunissant tous les éléments dynamiques des villes et des provinces en un seul organisme dont l'autorité morale sera incontestable.

La difficulté la plus grande que présente ce système consiste dans la délimitation judicieuse des secteurs professionnels. Celle-ci doit d'abord tenir compte de la situation concrète des professions au Liban. De plus, les divers secteurs doivent, autant que possible, s'équilibrer en ce qui concerne la masse des travailleurs qu'ils englobent.

Enfin le nombre des secteurs doit être relativement limité, pour éviter l'éparpillement du syndicalisme et son affaiblissement.

C'est donc une question qui demandera à être mûrement discutée entre le gouvernement et les fédérations syndicales de patrons et de salariés.

*b)* Dans chaque syndicat national de secteur professionnel, créer une *section syndicale par muhafazat.*

Cette section syndicale de muhafazat pourra englober elle-même des *sous-sections* soit par *entreprises* soit par *secteurs régionaux restreints* (par exemple les cazas).

Il importe, en effet, que le syndicat national garde un contact étroit et constant avec les travailleurs; il ne peut le faire que s'il possède des organes à l'intérieur des entreprises et dans les différentes régions du pays. Les sections et les sous-sections seront les antennes qui assureront les contacts.

*c)* Que devient le pluralisme syndical dans cette formule?

Sur le plan géographique il existe en fait mais il est exclu sur le plan idéologique. Pourquoi cette exclusion?

Parce que dans les pays europens où il existe, le pluralisme syndical est basé sur les différences d'idéologies politiques, sociales et religieuses. Il semble tout à fait inopportun d'insérer dans le syndicalisme libanais ces divisions idéologiques entre syndicats. Il y a tellement de diversité et de causes de divisions et d'oppositions au Liban que l'on doit en préserver le syndicalisme pour ne pas l'affaiblir.

C'est dans le sein même des syndicats et comités syndicaux que pourront s'exprimer les diverses tendances sans rompre l'unité.

*d)* Il doit y avoir un rassemblement des syndicats de secteurs professionnels à l'échelle nationale. Il semble en effet nécessaire que par delà la solidarité de la profession, une solidarité plus large puisse s'exprimer: celle du monde du travail à l'intérieur de la communauté nationale.

Ce rassemblement peut se réaliser de deux façons:

— soit sous la forme d'une Confédération Générale du Travail dont le comité directeur serait composé, par exemple, d'un délégué par syndicat national de secteur professionnel;

— soit sous la forme de plusieurs Fédérations réunies elles-mêmes en une Confédération Nationale.

De ces deux formules la seconde paraît la plus équilibrée; elle aurait notre préférence. Pourquoi?

Parce qu'elle évite d'avoir un énorme comité confédéral de 50 à 60 membres qui serait difficile à mener, qui prendrait vite l'allure d'un véritable parlement et risquerait de troubler la vie politique. En outre, parce que cette formule paraît plus souple. En effet:

— Si le rassemblement des syndicats nationaux de secteurs professionnels en fédérations s'opère sur le critère d'une catégorie professionnelle plus vaste dont les conditions de vie sont voisines, les comités fédéraux qui les dirigeront agiront comme de nouveaux intermédiaires entre la profession et la nation, dont l'utilité pourra être grande.

— Si le rassemblement de ces syndicats en fédérations est laissé à leur libre choix, ce qui correspondrait mieux à la mentalité du pays, il se fera selon des affinités soit professionnelles soit idéologiques. On remédierait un peu ainsi à l'absence de pluralisme syndical. D'autre part une telle formule faciliterait, et c'est important, le passage des fédérations actuelles aux formules de l'avenir.

*e)* Il ne semble pas nécessaire de compléter cette structure syndicale par la création d'organismes à caractère syndical pour la défense des métiers proprement dits (travailleurs du bois, du fer, etc...). Imposer de tels organismes, qui pourraient être multipliés par centaines, alourdirait considérablement l'appareil syndical et serait de nature à créer de fortes tensions à l'intérieur même du monde du travail.

Peut-être pourrait-on cependant prévoir des commissions techniques de métiers, dont l'objet serait strictement limité par la loi au domaine de la technique et qui pourraient même avoir un caractère temporaire; le temps de régler des problèmes posés par l'adaptation du pays aux techniques modernes.

2. *Raffermissement du syndicat.*

*a)* A notre avis il faut rester fidèle au principe de la liberté syndicale. Bien que l'idée de rendre obligatoire l'affiliation au syndicat tente certains militants qui veulent faire du syndicalisme un véritable mouvement de masse, il ne semble pas opportun d'adopter un régime aussi autoritaire. Pourquoi?

— Parce qu'une telle formule est contraire à la conception démocratique libanaise.

— Parce qu'elle ne respecte pas assez la personnalité du travailleur.

*b)* Renforcement des services sociaux.

La liberté d'adhésion au syndicat n'exclut pas la possibilité d'une certaine pression morale indirecte sur le travailleur et dans son intérêt.

Ainsi on peut légalement faire dépendre le bénéfice de certains services sociaux de la qualité de syndiqué: bourses d'études pour les enfants — colonies de vacances — admission aux cours de formation ou de perfectionnement professionnel (jeunes et adultes) — secours spéciaux donnés par des mutuelles — bénéfice de tarifs spéciaux dans des coopératives de consommation.

Même la Caisse Nationale de Sécurité Sociale pourrait être sollicitée de n'accorder le bénéfice de ses services sociaux qu'aux seuls syndiqués. Ces services sociaux venant compléter les prestations légales de sécurité sociale.

*c)* Conventions collectives.

La structure syndicale basée sur les syndicats nationaux de secteurs professionnels facilitera la conclusion de conventions collectives. Partant de sections syndicales régionales ou même de sections d'entreprises les conventions de portée restreinte pourront facilement être élargies grâce à la cohésion du syndicat national et elles s'imposeront facilement aux employeurs et à l'État grâce à l'autorité dont jouira ce syndicat.

Il y aura lieu, cependant, d'apporter quelques modifications à la loi sur les conventions collectives si l'on veut qu'elle s'adapte aux nouvelles structures.

*d)* Conflits collectifs.

Même conclusion en ce qui regarde les conflits collectifs. Dans ce domaine la principale revendication des syndicats est actuellement d'obtenir une plus grande liberté en ce qui concerne les possibilités de grèves.

Les procédures de conciliation et d'arbitrage pourraient être aménagées. Il faut cependant remarquer que tout conflit éclatant dans une entreprise ou dans une section régionale serait immédiatement pris en charge par le syndicat national de secteur. L'autorité dont celui-ci jouira permettra le plus souvent d'éviter le recours à la grève. En effet dans une structure bien équilibrée où le dialogue entre salariés, employeurs et gouvernement pourra s'établir

aisément dans un climat de compréhension mutuelle des intérêts de chacun et de l'intérêt général, le recours à la grève deviendra vraisemblablement de plus en plus rare.

En résumé l'organisation syndicale que nous proposons ici apparaît comme une structure légale aux lignes bien définies dans laquelle viendront s'insérer les hommes par le moyen d'élections libres au sein de comités syndicaux qui seront responsables de la santé sociale de la nation.

### Position de l'État.

Si l'État libanais acceptait de ~~réaliser une~~ réforme du syndicalisme dans le sens de ce qui a été proposé ci-dessus, il lui suffirait de modifier une dizaine d'articles du Code du Travail. Par contre l'élaboration des règlements d'application serait évidemment plus laborieuse.

Mais l'État libanais accepterait-il?

Si l'on se réfère à l'attitude du gouvernement libanais en face du problème syndical dans les vingt dernières années, on constate les deux tendances constantes suivantes:

— Approbation du mouvement syndical.

— Contrôle assez rigoureux des activités syndicales.

L'approbation du syndicalisme, elle est dans les textes et dans les faits:

*Les textes.* Le Code du Travail qui a donné existence officielle à ces associations professionnelles et les règlements d'application qui en assurent l'exécution.

*Les faits.* L'existence de plus de 115 syndicats ouvriers et d'un peu plus encore de syndicats de petits patrons. Les subventions que l'État verse régulièrement aux fédérations syndicales.

Le *contrôle*, lui, se manifeste:

— d'abord par une certaine limitation de la liberté syndicale puisque le syndicat ne peut exister que s'il a obtenu l'autorisation du gouvernement;

— ensuite par la présence de représentants du ministère du Travail aux assemblées générales du syndicat ainsi que par le contrôle des caisses syndicales.

Étant donnée cette politique syndicale traditionnelle, il semble que l'État ne pourrait être défavorable à de telles réformes. Celle

qui est proposée ici, confirme, en effet, la volonté de l'État d'aider le syndicalisme en lui assurant officiellement une place plus grande et plus stable dans la structure de la nation.

A l'intérieur d'un cadre légal, le syndicalisme jouira d'une plus grande aisance, sans pouvoir dépasser certaines limites. La distribution des subventions étatiques pourra continuer en s'inspirant, peut-être, de critères nouveaux.

Le contrôle de l'État ne sera pas aboli pour autant, soit qu'il maintienne l'autorisation préalable pour les formations des sections et sous-sections, surveillant ainsi la prolifération possible à la base, soit qu'il maintienne un droit de regard sur les comptabilités des divers syndicats et fédérations.

Enfin l'État aura l'énorme avantage de disposer d'une structure syndicale solide qui lui permettra de réaliser l'évolution progressive du monde du travail en évitant le plus possible les conflits sociaux.

## Position des fédérations syndicales.

Une réforme importante du syndicalisme libanais ne pourra être effectuée qu'avec l'accord unanime des fédérations syndicales existantes. Le Liban, fidèle à l'idéal démocratique, n'imposera jamais d'importantes mesures au monde ouvrier sans avoir l'accord de principe des intéressés.

Dans le cas où les transformations de base du syndicalisme ouvrier dans son ensemble entraîneraient le sabordage des neuf fédérations existantes, elles n'auraient aucune chance d'être acceptées.

Il faudra donc passer du régime ancien au régime nouveau, en conservant les cadres syndicaux qui ont fait leurs preuves et en opérant une redistribution des salariés et des syndicats à l'intérieur des nouvelles fédérations.

On serait même amené, très probablement, à augmenter légèrement le nombre des fédérations pour pouvoir englober toutes les professions.

De toutes façons la réforme ne sera pas commode à réaliser car elle va se heurter à des conflits de personnes, entre actuels dirigeants syndicaux.

Cependant les chefs qui président actuellement aux destinées du syndicalisme libanais devraient pouvoir comprendre ce que leur apporte de positif une réforme du genre de celle qui a été proposée plus haut:

— Un cadre syndical solide sans être immuable puisque le nombre et l'agencement des fédérations peuvent être modifiés.

— Une base professionnelle stable et bien délimitée.

— La possibilité de participer d'une façon plus active au développement général du pays. Les chefs nationaux et fédéraux du mouvement syndical futur devront avoir la compétence et l'autorité nécessaires pour comprendre les exigences de la vie économique du pays pour y adapter les revendications syndicales.

— La perspective d'une plus grande indépendance grâce à des finances améliorées.

— Le dégagement de toute lutte idéologique entre syndicats puisque leurs perspectives seront strictement professionnelles.

— La libération de l'emprise possible de politiciens intéressés car le Bureau Confédéral pourra être assez fort pour maintenir sa ligne strictement professionnelle et pour s'élever au-dessus des partis. Ces considérations seront-elles assez fortes pour amener l'unanimité des dirigeants de fédérations sur un projet commun de réforme? L'avenir le dira.

CONCLUSION.

En présentant, sans aucune prétention, ce plan de réforme du syndicalisme libanais, notre but est surtout de faire réfléchir les responsables à l'intérieur comme à l'extérieur du syndicalisme, sur la nécessité de renouveler tout l'appareil des associations professionnelles afin que celles-ci puissent dans l'avenir promouvoir l'évolution du pays et participer utilement et activement à la construction de structures nouvelles.

Nous n'avons parlé ici que des syndicats groupant les salariés, mais la réforme est aussi urgente en ce qui concerne les syndicats patronaux dont la situation est encore plus chaotique que celle des syndicats ouvriers.

En attendant que le gouvernement ait mis au point sa réforme syndicale, certaines erreurs doivent être évitées qui la rendraient plus difficile à réaliser.

Parmi les fautes commises ces dernières années, une des plus lourdes de conséquences est la prolifération des fédérations syndicales opérée sans nécessité et sans plan préalable. Cette prolifération attise les divisions et affaiblit le mouvement au lieu de le renforcer.

L'éparpillement des syndicats en de multiples fédérations ne peut être que le prélude de la fin du vrai syndicalisme au Liban.

Certains s'en réjouiraient peut-être. Mais le monde des travailleurs prend conscience de plus en plus de la nécessité d'être protégé par un syndicalisme fort et il ne se laissera pas faire quand il comprendra où est son véritable intérêt.

Il y a là un problème grave dont la solution ne peut pas attendre. Il faut agir vite. Le pays doit choisir rapidement *quel sera le syndicalisme libanais de demain.*

# فهارس المشرق

للسنة الثالثة والستين

١٩٦٩

## فهرس اول

## لمواد السنة الثالثة والستين من مجلة المشرق ١٩٦٩

# فهرس ثانٍ

## يحتوي اسماء كتبة المشرق ومقالاتهم

# فهرس ثالث

## للمطبوعات التي ورد وصفها في السنة الثالثة والستين للمشرق
## عن ترتيب أسماء مؤلفيها

### ١ — المطبوعات الشرقية

# فهرس رابع

## لجميع مواد السنة الثالثة والستين لمجلة المشرق

### على طريقة حروف المعجم

## ٢ — مطبوعات اوروبية

# AL-MACHRIQ

REVUE CATHOLIQUE ORIENTALE
PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

SCIENCES. LETTRES. ARTS

Sous la direction
des Pères de la Compagnie de Jésus
UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

Soixante-troisième année

1969



BEYROUTH
IMPRIMERIE CATHOLIQUE
1969




السنة الرابعة والستون

كانون الثاني – شباط ١٩٧٠

## الذكرى المئوية الثالثة

# لولادة المطران جرمانوس فرحات

## ١٦٧٠ – ١٧٣٢

رئيس اساقفة حلب الماروني ، واحد رواد النهضة الفكرية العربية

بقلم الاب انطوان ضو الانطوني

يصادف هذا العام ذكرى مرور ثلاثمائة سنة على ولادة المطران جرمانوس فرحات (١٦٧٠–١٧٣٢) رئيس اساقفة حلب الماروني واحد كبار رواد النهضة الفكرية العربية ، فهل تكون الذكرى موسماً لدرس آثار فرحات الفكرية والدينية والاجتماعية بروح علمي ، ام اننا سندعو الى مهرجانات وحفلات تكريمية نلقي فيها الخطب الرنانة والقصائد المدحية؟ ام ان النسيان سيغمر هذا الحدث كما غمر غيره من الاحداث الفكرية ؟

املنا كبير بان لا تمر الذكرى دون ان نفكر جدياً بتكريم هذا العالم ، التكريم اللائق به ، فتكون ذكراه مجالاً للتعريف العلمي بانتاج هذا المفكر

بواسطة الكلمة والمعرض والبحث. واهم شيء يمكننا القيام به في هذا المجال هو ان نوجه بعض الشبان ليختاروا فرحات موضوعاً لابحاثهم ودراساتهم. واملنا وطيد بان الشباب المثقف، ولا سيما من تربطهم بفرحات صلة القربى الرهبانية وغيرها، سيعنون العناية اللائقة بتعريف الناس الى فرحات بواسطة ابحاثهم ودراساتهم ومنشوراتهم العلمية.

هدفنا من هذا المقال التعريف بالمطران فرحات تعريفاً سريعاً واضحاً، لا تقديم بحث علمي، او دراسة شاملة، عن حياته وآثاره. فالمطران فرحات لم يدرس حتى اليوم الدرس العلمي الوافي. لذلك من الصعب جداً تقديم دراسة علمية مختصرة تفي برغبات القارئ، وتعطش ضمير الكاتب العلمي.

**حياته**

ولد المطران جرمانوس[1] فرحات في مدينة حلب[2]، في حي الصليبية، في العشرين من تشرين الثاني سنة ١٦٧٠.

في السابعة من عمره ارسله والداه الى المكتب الماروني[3] في حلب، فدرس فيه مبادئ اللغتين العربية والسريانية.

ثم درس مبادئ اللغتين اللاتينية والايطالية على الخوري بطرس التولاوي[4] الشهير.

---

١) كان اسمه الاصلي جبرايل واتخذ اسم جرمانوس يوم سيم اسقفاً على مدينة حلب في سنة ١٧٢٥.

٢) اصله من بلدة حصرون في لبنان الشمالي. نزحت عائلته الى مدينة حلب في اواخر القرن السادس عشر، وكانت اسرة فرحات تنتمي الى اسرة المشروقي، فطر شاهين المشروقي هو الذي نزح من حصرون وتزوج في حلب ورزق ولدين هما جرجس وفرحات. هذا الاخير كان والد المطران جرمانوس فرحات.

٣) المكتب الماروني، او الكتاب الماروني، كناية عن مدرسة كان لها شهرتها في حلب بفضل احد المشرفين عليها العالم الماروني الشهير الخوري بطرس التولاوي، احد تلامذة المدرسة المارونية في روما والنافخ روح النهضة في حلب. على يده تتلمذ كبار علماء حلب المسيحيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر امثال: المطران جرمانوس فرحات، المطران عبدالله قرألي، المطران جبرايل حوا، القس عبد المسيح ليان، القس عطالله زنده، الشماس عبدالله زاخر، الخوري نيقولاوس الصائغ، مكرديج الارمني وغيرهم من اعلام المسيحيين.

٤) ولد الخوري بطرس التولاوي في قرية تولا في بلاد البترون سنة ١٦٥٧. ولقد ارسله البطريرك جرجس السبعلي الى المدرسة المارونية في روما. بعد ان انهى دروسه هناك رجع الى لبنان سنة ١٦٨٢ فسامه البطريرك اسطفان الدويهي كاهناً على مذبح السيدة العذراء في

ودرس صرف اللغة العربية ونحوها على امام علماء مدينة حلب : الشيخ سليمان المعروف بالنحوي الشهير : وكان من بين المبدعين في هذا الحقل.

كما درس علم المعاني والبيان والبديع والعروض على الشيخ يعقوب بن نعمة الله بن ابي الغيث الدبسي الطرابلسي الحلبي الماروني الشهير.

ثم تعمق بالخطابة والفلسفة والمنطق والطبيعيات والتاريخ واللاهوت : فنبغ في هذه العلوم : وكون لنفسه ثقافة راجحة شاملة ساعدته كثيراً عن تأدية رسالته الفكرية في حقلي التعليم والتأليف.

وآمن فرحات بضرورة العلم في هذه الحياة لان العلم حقٌ والحق يوصل الى الله. وفي ذلك يقول :

العلم كالحق موجودين من ازل ... والجهل كالاثم موصوفين من قدم
من يعدم العلم يظلم عقله ابداً ... حتى تراه شبيه الخال في النعم
كم من نفوس غدت لله مخلصة ... بالعلم في صفحة القرطاس والقلم

## الراهب والكاهن

في سنة ١٦٩٣ راودته فكرة الحياة الرهبانية رسمياً ، واتفق مع ثلاثة من رفاقه الحلبيين الموارنة هم عبدالله قرألي ، جبرايل حوا ويوسف البتن : ان يتركوا العالم ليعيشوا حياة الكمال الانجيلي.

ولما كانت مدينة حلب تفتقر آنذاك الى اديرة مارونية ورهبان موارنة ، قرر الشبان ان يأتوا الى جبل لبنان ليعيشوا في احد اديرته او يؤسسوا رهبنة جديدة.

في سنة ١٦٩٤ غادروا حلب الى لبنان عن طريق القدس حيث زاروا الاماكن المقدسة. اما فرحات فمكث مدة من الزمن في مدينة القدس لقضاء بعض الاعمال.

ما ان وصل الشبان الحلبيون الى لبنان حتى توجهوا تواً الى دير قنوبين حيث استقبلهم البطريرك اسطفان الدويهي ومطران ابرشيتهم جبرايل البلوزاوي. فعرضوا فكرة الترهب على البطريرك فشجعهم وباركهم.

---

دير قنوبين. وفي سنة ١٦٨٥ ارسله البطريرك المذكور بالاتفاق مع المطران جبرايل البلوزاوي رئيس اساقفة حلب آنذاك ، الى مدينة حلب للوعظ والتعليم. سنة ١٦٩٨ سامه المطران جبرايل البلوزاوي خوري برديوط وجعله نائباً اسقفياً على مدينة حلب. مات سنة ١٧٤٥ وله تآليف عديدة.

وكان المطران جبرايل البلوزاوي قد اسس ديراً على اسم السيدة في طاميش . على ضفاف نهر الكلب . جعله كرسياً لابرشيته وديراً للزهد وحياة الكمال الانجيلي . فدعاهم لنعيش فيه . قبلوا دعوة اسقفهم وعاشوا في دير طاميش مدة قصيرة من الزمن اذ ما لبثوا ان طالبوا بالانفصال عن رهبان طاميش لاسباب عديدة ترجع كلها الى الاختلاف في غاية الحياة الرهبانية التي كانوا ينوون عيشها . او الى اختلاف في العقليات بين اللبنانيين والحلبيين . رجعوا الى البطريرك الدويهي وعرضوا عليه صعوباتهم فتفهم اوضاعهم ومنحهم دير « مرت مورا » في جوار اهدن لتجربة حياة رهبانية جديدة في الكنيسة المارونية .

في اواخر سنة ١٦٩٥ انضم الى رفاقه في الدير المذكور .

في سنة ١٦٩٦ شتا فرحات مع رفاقه في طرابلس في بيت قرب اليسوعيين .

في سنة ١٦٩٧ انهى المؤسسون ترتيب قوانينهم . فكان مؤلفاً من اثنين وعشرين باباً . ابرز الابواب في هذا القانون الجديد باب الادارة في الرهبانية . قال فرحات عن هذا القانون في تاريخ الرهبانية اللبنانية ما يلي : « وارتضوا به . على ان يكون لهم رئيس عام واحد على الرهبانية . وان يكون لكل دير رئيس خاص مقيد بطاعة الرئيس العام ؛ وان يكون مع الرئيس العام اربعة اشخاص يسمون مدبرين يساعدون الرئيس العام في تدبيره ، وهم اكبر من رؤساء الاديار ؛ وادنى من الرئيس العام رتبة ؛ وان يكون لهم مجمع عام ؛ ويجتمع كل ثلاث سنين سبعة ايام . وآخر هذه السبعة الايام يكون اليوم العاشر من شهر تشرين الثاني ؛ وهو اليوم الذي لبس فيه الاسكيم مؤسسو هذه الرهبانية »[1] .

وفي هذه السنة سيم فرحات كاهناً وعين رئيساً على دير « مرت مورا » .

ولم يطل الزمن بالرهبانية الجديدة حتى دبّ الخلاف بين اعضائها بسبب تضارب الآراء حول غاية الرهبانية . منهم من ارادها رسولية ومنهم من ارادها نسكية . وطال الخلاف على نوع ما . وما كانت سنة ١٧٠٠ حتى « اعترى القس جبرايل فرحات تجربة الضجر ؛ فتبع هوى نفسه وخرج من الرهبانية ، ولكن قبل النذر ؛ لان الرهبانية وقتئذ لم يكن فيها نذور ؛ اذ ان قانونها

١) نهد ، الاب بطرس ، تاريخ الرهبانية اللبنانية بفرعيها الحلبي واللبناني ، جونيه ١٩٦٣ ، ج ١ ، ص ٦٢ .

لم يكن تثبت بعد. وانفرد الى قرية اسمها زغرتا في زاوية طرابلس : وسكن هناك ديراً على اسم القديس يوسف : واتخذ له شماساً. وكان يعلم الاولاد ويعيش من صدقات المؤمنين »[1].

وظل فرحات في زغرتا يعلم حتى سنة ١٧٠٥ حيث رجع الى الرهبانية. وقد كتب المطران عبدالله قرألي في مذكراته عن سبب رجوعه الى الرهبانية يقول : « ان المذكور كما سبق القول افترق منا في سنة الف وسبعماية وانفرد في قرية زغرتا يعلم الاولاد . وفي السنة الماضية اعني سنة الف وسبعماية وخمسة رجع الينا . وسبب رجوعه كان مرض جسمه لان الاطباء نهوه عن السكنى في زغرتا لسوء طبع الهوا والمناخ فخاف وطلب منا نقبله فقبلناه بفرح . وكان يقول انه منذ افترق منا ما استراح ضميره البتة .

وفي هذه السنة اقمناه رئيساً على مار اليشع لجودة فطنته وحسن غيرته لانه كان حاد المزاج : بليغ في صمته ذا علم راسخ : فيلسوفاً شاعراً مغلقاً : وله قيمة عند الاكابر والاصاغر لفصاحته ودقة فهمه »[2].

في سنة ١٧١١ اوفدته الرهبانية الى روما ليصلح الخلافات التي حدثت ما بين رهبان دير مار بطرس ومرشلين في روما وبين الاب جبرايل حوا الذي كان قد اقلق اخوته الرهبان هناك . وبعد فحص الامور بدقة والاطلاع على الاحوال تبين لفرحات ان جبرايل حوا كان السبب الاصلي لهذه البلبلة . فحاول اصلاح الامور ولم يوفق : حينذاك هجاه هجاء لاذعاً في احدى قصائده حين قال :

بمرجلين صادفنا فعالاً ... تذكرنا فعال المفترينا
بانسان لرانا الخير لفظاً ... بلا معنى فخلناه معينا
دعانا اولاً حتى حضرنا ... فكان من الرجال الناكثينا
وكان سحابه فينا جهاماً ... وخلّب برقه وعداً لدينا
فلا تعجب لشخص قد تكنى ... بمعنى اسم ام العالمينا
فان السيف من معناه يكنى ... بشر حيث كان به كمينا
بنى ما قد بناه على دمانا ... دم الشهداء اضحى وهو قينا
فان يثبت كذا يشهد عليه ... وان يسقط جزاء الظالمينا

---

١) المرجع نفسه ، ص ٦٧ .

٢) المنارة ، ٥ (١٩٣٤) ، ص ٣٧٨

ومن روما سافر الى صقليه ومالطة واسبانيا واطلع على المخطوطـات العربية هناك ورجع الى لبنان سنة ١٧١٢ .

ومن بلاد الغرب حن الى الوادي المقدس في قنوبين فراح يتذكره ويقول فيه :

احن الى الوادي المقدس رغبة　　اليه فرآه لعيني يبهج
يمر بـه ذاك النسيم معطراً　　بزهر بـه ضـاؤه متبلج
تردى بثوب مـن زهور بديعة　　يـنمـه منها طراز مدبج
به الورد محمر وآخر ابيض　　واخضره يزرق منه البنفسج
تـراه كطاووس تجلى وراسه　　بالوان باريه العزيز متوج
اطل في وصف الواد ان جباله　　حكت عدناً والسهل منه مسرج
جبال ترى العز الشمخ برأسها　　فدع رجل ذل المدن بالقيد تعرج
وبل حات اتشلني بمدحك مبهجاً　　فمدحك للوادي المقدس يبهج
ترى خرير الماء في ارجائه　　كارغن شاد صوته يتلجلج
يجول على بسط من الروض سندس　　وحصباؤه كالدر تزهو وترهج

وما ان رجع الى لبنان حتى جرّب حياة الاستحباس في الوادي المقدس ، بالقرب من دير مار انطونيوس قزحيا : في محبسة مار بيشواي . الا ان استحباسه لم يدم طويلاً : فرجع الى دير مار اليشع مفضلاً الحياة المشتركة مع اخوته الرهبان على حياة الانفراد والاستحباس .

في سنة ١٧١٦ انتخب رئيساً عاماً على الرهبانية اللبنانية خلفاً لرفيقه عبدالله قرألي الذي سيم اسقفاً على مدينة بيروت . وظل فرحات في الرئاسة العامة حتى سنة ١٧٢٢ .

في التاسع والعشرين من تموز سنة ١٧٢٥ سامه البطريرك يعقوب عواد (١٧٠٥–١٧٣٣) اسقفاً على ابرشية حلب خلفاً للمطران مخايل البلوزاني الذي كان قد تنازل عن الاسقفية .

في الثامن من كانون الاول سنة ١٧٢٥ وصل الى ابرشيته وبلدتـه حلب .

مات في شهر تموز من سنة ١٧٣٢ ودفن في كنيسة حلب المارونية[1] .

١) لاجل اطلاع اعمق واوسع على حياة المطران جرمانوس فرحات يفضل النظر في المراجع الآتية :

اعماله

تعددت نشاطات المطران جرمانوس فرحات فشملت حقولاً عدة. مارس التعليم اولاً في زغرتا ثم راح يعنى باصلاح الحياة الرهبانية في الشرق فكان من بين مؤسسي الرهبانية اللبنانية المارونية واحد واضعي قوانينها ورسومها وكاتب تاريخها : ثم تسلم الرئاسة العامة على رهبانيته مدة ست سنوات . واهتم بالنفوس ككاهن ثم كاسقف فوعظ : وخدم الاسرار : واعتنى بالرعويات . كما اتيح له السفر فانتقل من حلب الى القدس الى جبل لبنان ثم الى روما ومنها الى بلاد الغرب فاكسبه هذا السفر معرفة البلدان والشعوب والثقافات . واعتنى بالتآليف والكتابة والترجمة .

---


الدبس ، المطران يوسف ، الجامع المفصل في تاريخ الموارنة المؤصل ، بيروت ١٩٠٥ ، ص ٤٦٣–٤٦٦

سركيس يوسف اليان ، معجم المطبوعات العربية والمعربة ، مصر ١٩٢٨ : عدد ١٤٤١ – ١٤٤٢

شبلي الاب انطونيوس ، المحاورات الرهبانية : حريصا ١٩٢٢

شيخو الاب لويس ، شعراء النصرانية ، ٤٦٣–٤٦٨

زيدان جرجي ، تاريخ آداب اللغة العربية : ٤ : ١٣–١٤

روائع اليوبيل المئوي الثاني لتخليد ذكرى فقيد العلم والفضيلة الثابتة المطران جرمانوس فرحات ، حلب ١٩٣٢

غانم يوسف خطار ، برنامج اخوية القديس مارون ، بيروت ١٩٠٣ ، ج ١ ، ص ١١٤ – ١٢٠

فنديك ادوار ، كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع ، مصر ١٨٩٦ : ص ٣٠٩ ، ٣٢٧ – ٣٢٨ ، ٣٩٤

عبود مارون ، رواد النهضة الحديثة ، ص ٢٧–٣١

سعد الاب بولس ، الذكرى في حياة المطران جرمانوس فرحات ، ١٩٣٤

منش الخوري جرجس ، المستطرفات في حياة السيد جرمانوس فرحات ، بيروت ١٩٠٤

كحاله عمر رضا ، معجم المؤلفين ، دمشق ١٩٥٧ ، ج ٣ ، ص ١٢٨–١٢٩

BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden 1938, S. II, p. 389.

GRAF, Georg, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Città del Vaticano 1949 *(Studi e Testi,* 146), III, 406-428.

RAPHAEL, Pierre, *Le rôle du Collège maronite dans l'orientalisme aux XVII*e *et XVIII*e *siècles*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1950, pp. 163- 165.

وراجع ايضاً المجلات : المشرق – المجلة السورية – المجلة البطريركية – المنارة – الشعلة (حلب) – الشهباء – مجلة المجمع العلمي العربي ; *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, XIV, 513; *Melto*, II (1966), pp. 115-129.

### المكتبة المارونية والمجمع الماروني

واعتنى المطران فرحات بتأسيس مكتبة في دار المطرانية المارونية في حلب . جمع فيها آثار العرب والسريان الدينية والادبية والتاريخية . واهم ما جمعه فيها المخطوطات . وتم ذلك بواسطة الشراء او بتكليف النساخ خط الكتب . وتضم مكتبة حلب المارونية اليوم ١٥٣٥ مخطوطاً اكثرها جمع في عهد فرحات من اجل خدمة الكنيسة والمطرانية والمدرسة . وتعتبر مكتبة حلب اليوم من اهم المكتبات المارونية .

وحاط فرحات نفسه بهالة من العلماء الموارنة نذكر منهم على سبيل المثال : الخوري بطرس التولاوي الذي مات سنة ١٧٤٦ . القس يوسف الباني مات ١٧٥٣ ؛ القس عبد المسيح بن بطرس بن ليان مات ١٧٤٢ ؛ القس عطاالله زنده مات ١٧٣٢ . والف مع هؤلاء دائرة علمية او مجمعاً علمياً راحوا يعالجون فيه القضايا الفكرية كالادب واللغة والشعر والفلسفة واللاهوت والتاريخ والطقوس والكتاب المقدس وغير ذلك من المواضيع العلمية.

وتحول المجمع العلمي الماروني في حلب الى اهم مجمع علمي في الشرق في ذلك الزمان اذ كان له الدور الكبير في بعث النهضة الحديثة في العالم العربي المعاصر بفضل نشاط اعضائه وتعاونهم وتآليفهم .

### فرحات واللغة العربية

يعتبر المطران فرحات من بين كبار رواد النهضة العربية ؛ فمؤلفاته اللغوية والشعرية والادبية ساعدت الكثير الكثير على بعث اللغة العربية في عصر كان الانحطاط فيه يسيطر على الشعب سياسياً وفكرياً واجتماعياً . وكانت المدارس شبه غائبة . وكان العلم آخر ما يهتم به الحكم العثماني والناس . لذلك راح فرحات ينكب على التعمق في اللغة وآدابها حتى اذا ما ملك ناصيتها راح ينشر فيها كتابة وتعليماً .

ففي باب اللغة وضع قاموساً دعاه باب الاعراب عن لغة الاعراب ، اختصره عن معجم الفيروز ابادي . وكتب في الصرف والنحو والعروض والبيان . ولكن اهم ما كتب هو « بحث المطالب وحث الطالب » هذا الكتاب الذي خرّج اجيالاً وعلمهم الصرف والنحو .

هدف المطران فرحات من تأليف هذا الكتاب كما يقول في مقدمته هو :

# المقدمة

في احوال الحروف الهجائية والحركات العربية وفيها بحثان

## البحث الاول

في احوال الحروف الهجائية وفيه ثلثة مطالب

### المطلب الاول

في تعريف الحرف وكميته واجماله

الحرف في اللغة الطرف وفي الاصطلاح صوت معتمد على مقطع من مقاطع الحلق او اللسان او الشفتين ويسمى حينئذ ذلك المقطع مخرجا لها والحروف الهجائية العربية اذا انما تسعة وعشرون حرفا اولها الالف واخرها اليا يجمعها هذه الكلمات ابجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ وجمعت كذا لسببين احدهما مراعاة لحساب الجمل لانه من الالف الى الطا المهملة حساب الاحاد ومن اليا الى الصاد المهملة حساب العقود ومن القاف الى الظا المعجمة حساب المئات والغين المعجمة يعني الالف والثاني تبعا للغة السريانية التي وجدت فيها هذه الكلمات مرتبة هكذا وفق الحساب المذكور لان اللغة السريانية اصل والعربية فرعها ولهذا وجب على الفرع ان يتبع اصله والدليل على ذلك ان ابرهيم الكلداني الذي كانت لغته سريانية ومنه ولد اسمعيل الذي هو جد العرب فيكون العرب فرع السريانيين

### المطلب الثاني

في مخارج الحروف الهجائية

ان شئت ان تعرف مخرج الحرف فسكنه وادخل عليه الهمزة في اوله واصغ اليه فحيث ينقطع صوته فهناك يكون مخرجه كمخرج اد اب وما اشبه ذلك وهذه قاعدة تميز بها مخارج الحروف بعضها من بعض ويسمى الحرف باسم مخرجه كحروف الحلق وغيرها

### المطلب الثالث

في الحروف الشمسية والقمرية

اعلم ان الحرف الشمسي ما ادغمت فيه لام التعريف فيكون حينئذ مشددا وعدته اربعة عشر حرفا

وهي

صورة من مخطوط بحث المطالب الاصلي وهو بخط المطران فرحات نفسه

«لما رأيت اقبال المستفيدين من المسيحيين منصباً نحو معرفة القواعد العربية والاصول النحوية لكن يدهم تقصر عن الوصول الى غايته لاسباب توجب الاقتراب عن الانصباب وتقرن الكفاف بالانكفاف جذبتني عند ذلك يد الغيرة الاخوية جذب حنين الطبيعة الابوية الى احالة الحال المعوج وازالة الامر المبهم فانقدت طابعاً نحوها بعد امر الآمر المطاع وسؤال من يحق له مني الاتباع فمددت حينئذ يداً قد غلها عجزها وحلها رمزها ومدها ردها وردها مدها فبتدرت كاشفاً عن محيا العربية ذاك القناع الذي كان مسدولاً لأمر ما حينا ما وانشأت مؤلفاً ينطوي على مقدمة وثلثة كتب وخاتمة وجمعت فيه ما تفرق من القواعد العربية تصريفاً ونحواً في كتب متعددة واثبت منها ما اثباته يلزمنا ونبذت عنا ما هو غريب منا فلهذا لا تصدقن المعترض الواقف على موضوعنا والختبر مشروعنا بل قل له كل بنتات بما يكفيه وصاحب البيت ادرى بالذى فيه واهملت التعليلات المملة والاعتراضات المعللة لما رايت ابن الحاجب قد حجب الافيا برواياته وابن هشام قد هشم الاوهام بايراداته وابن مالك قد ملك الاذهان بزياداته فما هي الا زيادة تدقيق وتنسيق تحقيق او ان لهم بذلك غرضا لا يشملنا ولازماً لا يلزمنا ولهذا هم في واد ونحن في واد وكل مستد يختص بناد واتى يجيب المنادى بغير مناد فتلخص اذا مما خصناه ونصصناه . ان المقصود من تاليف ما انشاناه والتزاماه ثلثة امور :

الاول ازالة تعقيد العبارات المبهمة .

الثاني ضم جميع ما تلزم معرفته من هذه الصناعة في مؤلف واحد بوجه الاختصار .

الثالث ايراد شهاداته من الكتب المقدسة حسب الامكان . وسميته بحث المطالب وحث الطالب . والمقصود منه نفع اولاد المسيحيين لئلا يتغربوا فيتخربوا اوليك يتعبوا فيتعبوا ولا يصرفوا الزمان باسهاب باطل فيذهبوا . فالمامول اذاً من الطلبة المستفيدين بان يتلقوه بوجه القبول وان لا يستكثروا المقول لانه خلاصة قد تنقت من قلايد الفوايد بكد يمل ووردة قطفت من بين شوك الزوايد بكدح يجل . نسال الله ان ينفع به طالبيه ويفيد به افيدة راغبيه لانه ارحم الراحمين آمين»[1] .

انتشر الكتاب بين المسيحين وغير المسيحين ، وراح النساخ يتسابقون

---

١) عن بحث المطالب الاصلي والمكتوب بيد فرحات نفسه .

على نسخه فصرنا نرى مكتبات العالم الكبرى . لا تخلو واحدة منها : من نسخة لبحث المطالب .

وبعد النسخ راحت المطابع تتسابق على طبعه وتقديمه للطلاب والباحثين. فطبع اولاً في المطبعة الاميركية في مالطا سنة ١٨٣٦ : وفي سنة ١٨٥٤ طبع في المطبعة الاميركية في بيروت : وفي سنة ١٨٦٥ طبع بالمطبعة الكاثوليكية في بيروت : وكرر طبعه فيها احدى عشرة مرة : وفي سنة ١٩٠٠ طبع في المطبعة اللبنانية في بعبدا .

وفوق ذلك راح العلماء يشرحون بحث المطالب ويعلقون عليه . فقد نظر فيه وعلّق عليه : احمد فارس الشدياق . وشرحه المعلم بطرس البستاني ثم المعلم رشيد الشرتوني ، ثم شرح الصرف الخوري نعمة الله باخوس . وشرح النحو الشيخ عبدالله البستاني واختصره البطريرك الملكي مكسيموس مظلوم.

وفي باب الشعر وضع ديواناً ، عالج فيه المواضيع الدينية . فكان السبّاق بين الشعراء العرب : في وصف اسرار الديانة المسيحية ، وبسط عقائدها : وايضاح عادات رهبانية ونصرانية وغير ذلك من المواضيع .

وكان الشعر العربي قد انحط في العهد العثماني عند المسلمين والمسيحيين على السواء . فالمسيحيون كانوا يكتبون الشعر زجلاً . اما في اوائل القرن الثامن عشر فقد تغير الحال وذلك بفضل المطران فرحات الذي حفظ الشعر صغيراً ونظمه فكبر الشعر على يده .

والجدير بالذكر ان ديوان المطران فرحات لم ينشر حتى اليوم النشر العلمي ، كما ان الكثير من قصائده لا تزال مشتتة ما بين المخطوطات .

**حبه لكنيسته المارونية**

واحب فرحات كنيسته المارونية ، فخدمها وضحى في سبيلها ومدحها فقال فيها شعراً :

وشاحك فخر في الانام جليل وتاجك عز في الشعوب اصيل
ابا شعب مارون الذي قام أسّه على صخرة الايمان وهو صقيل
فايمانه ينبيك عنه اتحاده ببطرس والاعمال فيه دليل
فما وطئته قط اقدام بدعة ولا ضل منه حيث كان سليل
ولا شأنه مذ قام تعليم مفسد ولا غشه في الثابتات عذول
ولا قال لا ارضى تعاليم بطرس وما جاءنا بالبينات رسول
ولا قال اني خائف عند طاعتي وفي الناس منهم قاتل وقتيل
ولم يغوه قول الحاذق خادعاً رويدك ان تكفر فانت خليل
ولم يستعن ايمانه سيف كافر كما يستعين الغير وهو ذليل

على انه بالله اصبح ظافرًا    باعدائه والله فيـــه وكيل
وفاز من المولى ببر ونعمـــة    كما فاز بالالاء اسرائيل
وجاءته منــه بالبشائر رحمة    كما جاء بالتبشير جبرائيل
فغار على حفظ الوداد لربه    كما غار نحو الله ميخائيل
وذا نجحه اعمال بر موطّد    ومسنــدُه التوراة والانجيل
~~فلا تخشى يا سرياً صغيرًا لانه    مقامك في ملك السماء جليل~~
لان صغير الدر يفضل قيمة    على المعدن المسبوك وهو ثقيل
يشين حسود اصلنـــا فتزينه    مآثرنا إن الفعال اصول
فما شين ايوب لجنة اصله    ولا زين اسرائيل وهو اصيل
ولو كان عز المرء علة اصله    لما كان جاء القاد وهو ذليل
يعيرنا انا قليل عديدنا    وقد فاته ان الكرام قليــل
ويثلبنا انا نحب عدونا    وقـــد فاته ان الامين فضيل
ويعذ لنا انـــا نني بعهودنا    وقد فاتــه ان الوفاء جميــل
وينقم منـــا ان تقوم بودنـــا    ولم يدر ان الود ذا اكليل
ويوسعنـــا وهماً بعجز ملكنا    ولم يدر ان لسانه لكليــل
مما ضرنا منه سوى ان كيده    يذيع مزايانا وهو خذيل
كبلعام لـــا قال انت مبارك    ونسلك يا يعقوب اسرائيل
وينشر من آدابنا وهو صادق    على ان شأن الاكثرين قليل
فهذا هو الشعب الجليل بفضله    وكل سواه فضلة وفضول
اذا اشتغل الحساد عنا بدائهم    فنحن لنفع الحاسدين نجول
فقلتنا تبي بصدق انتخابنـــا    وكثرهم يبغي وهو رذيل
كالشمس الا انهـــا لمنيرة    كالنجم الا انه لضئيل
كذا نحن ثم الغير ما بين معشر    رأوا نورنـــا لا يعتريه افول
ولا عيب فينا غير ان لساننا    به من ملمات الانام فلول
ولا فضل الا وهو فينا متمم    ونحن باحكام الامور كهول
تذل الجبال الراسيات لحلمنا    فيندك منه ظالم وجهول
وتشحم ارباب العقول علومنا    فيخمل منها عالم وفضيل
فنحن بنو بيت الاله واننـــا    ذوو الارث اما غيرنا فدخيل
ونحن بنو مارون بكر ابن مريم    وبكر لبكر امــه لبتول
ولا غرو ان البكر يفضل ارثه    على اللون كالصنديد حين يصول [1]

١) ديوان المطران جرمانوس فرحات، طبعة رشيد الشرتوني، بيروت ١٨٩٤ : صفحة ٣٦٧—٣٧٠

## تآليفه

كانَ المطران فرحات خصباً في الاتجاه الفكري. قضى معظم حياته في التأليف والمطالعة والتعليم وعالج في كتاباته مواضيع كثيرة. اعار الكتاب المقدس اهميته فعربه وصحح عبارة شروحاته.

عني بالادب واللغة فكتب ديواناً شعرياً والف في الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع والعروض والقوافي واللغة.

اعتنى بالكتب الروحية فألف وترجم وهذّب كتب الوعظ والتأمل والارشاد والنسك.

عني ايضاً بالفلسفة والمنطق والجدل واللاهوت العقائدي والنظري والرعوي.

اعتنى بعلم التاريخ فكتب وترجم وصحح تواريخ الكنيسة ومجامعها وسير قديسيها وباباواتها.

واعار فرحات الطقوس اهميتها فترجم الكتب الطقسية المارونية من اللغة السريانية الى اللغة العربية وهذّب بعض الرتب والصلوات.

هذه التآليف لم ينشر لها حتى الآن لائحة علمية صحيحة: ولا نحن سنقدم للقارئ لائحة علمية كاملة، انما سنحاول في هذه الدراسة الصغيرة المتواضعة ان نقدم للقارئ لائحة تقريبية تدلنا بصورة واسعة على تآليف هذا العالم.

ان القسم الكبير من آثار فرحات لا يزال مخطوطاً حتى اليوم. وما نشر من هذه الآثار لم ينشر بحسب الاصول العلمية. لذلك بات من الضروري التنقيب عن آثار فرحات بين المخطوطات، وما اكثرها في مكتبات العالم، وتحقيقها ونشرها.

## اين توجد مخطوطات فرحات

في مكتبات العالم مخطوطات عديدة للمطران فرحات منها ما هو بخط المؤلف نفسه ومنها ما هو بخط النساخ. ومن اهم المكتبات التي تضم مخطوطات للمطران فرحات اصلية او منسوخة نذكر.

المكتبة الفاتيكانية. مكتبة دير الرهبان الحلبيين الموارنة في روما. المكتبة الوطنية في باريس. مكتبة المطرانية المارونية في حلب. مكتبة جامعة ليبزيغ. مكتبة جامعة القديس يوسف في بيروت. مكتبة الجامعة الاميركية

في بيروت . المكتبة الوطنية في بيروت . مكتبة المتحف البريطاني في لندن . مكتبة القديسة حنة في اورشليم . مكتبة البطريركية القبطية في القاهرة . مكتبة بكركي . مكتبة دير الشرفة . مكتبة دير مار اشعيا في برمانا . مكتبة دير مار انطونيوس في بعبدا . مكتبة دير مار يوحنا الشوير . مكتبة دير الشير . مكتبة دير المخلص . مكتبة دير سيدة اللويزة . مكتبة دير مار ضومط في فيطرون . مكتبة دير البنات في جبيل . مكتبة دير الكريم . مكتبة مطرانية الروم الكاثوليك في صور . مكتبة مطرانية الروم الكاثوليك في بعلبك . مكتبة المرسلين البولسيين في حريصا . مكتبة جامعة برسلو ومكتبات برلين . اكسفورد ؛ كمبريدج ؛ لينغراد ؛ فينا . مونيخ . مانشستر ؛ اوبسالا ؛ وغيرها من المكتبات العديدة التي لم نذكرها .

ويمكننا ان نقسم آثار المطران فرحات الى اربعة اقسام .

١) المؤلفات

الديوان ، نشر لاول مرة في بيروت سنة ١٨٥٠ واعيد طبعه مرارًا . ثم طبعه منقحاً سعيد الشرتوني في بيروت سنة ١٨٩٤ .

مجموعة مواعظه

حدائق الادب

كتاب الابدية

ديوان البدع

ميزان الجمع

كتاب الرياضة الروحية

مختصر سلم الفضائل

مجموعة قوانين الرهبانية

التذكرة في القوافي

رسالة الفوائد في العروض

المثلثات الدرية ، طبع لاول مرة في طاميش ١٨٧٦

بحث المطالب وحث الطالب ، طبع مرارًا ، واول من طبعه احمد فارس الشدياق في مالطا ١٨٣٦ .

باب الاعراب عن لغة الاعراب ، طبعه رشيد الدحداح في مرسيليا ١٨٤٩ .

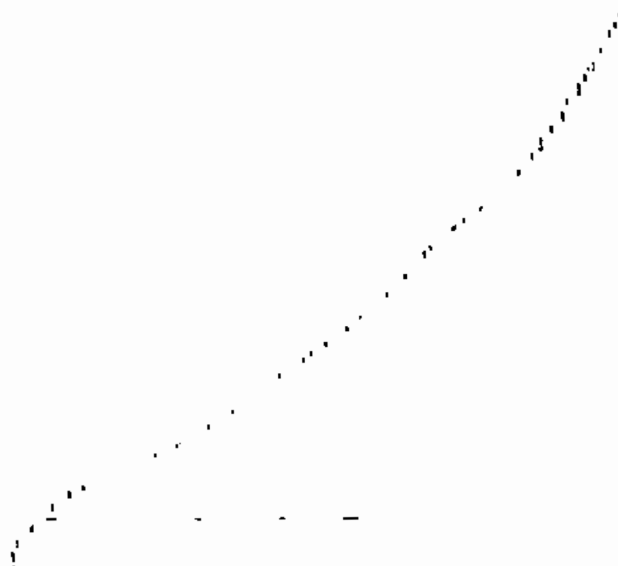
الفصل المعقود في عوامل الاعراب ، طبعه رشيد الدحداح في مرسيليا ١٨٤٩ .

تاريخ الرهبانية اللبنانية طبع مرارًا ونشره مؤخرًا الاب بطرس فهد في



المطران جرمانوس فرحات

١٦٧٠-١٧٣٢



تاريخ الرهبانية اللبنانية بفرعيها الحلبي واللبناني . جونية ١٩٦٣ . ج ١ .

كتاب المخاورات الرهبانية . نشره الاب انطونيوس شبلي : حريصا ١٩٢٢ .

رسالة الايضاح لرسوم الكمال : نشرها الخوري ميشال بريدي . طرابلس ١٩٥٣ .

فصل الخطاب في صناعة الوعظ . طبع مرارًا : مالطة ١٨٤٢ ، طاميش ١٨٦٧ . بيروت ١٨٩٦ .

مجموعة الحواشي على بحث المطالب

بلوغ الارب في علم الجناس والبديع

كتاب المنطق

السنكسار . او اخبار القديسين ، الشرقي والغربي

التحفة السرية لافادة المعرف والمعترف

الرد على صالح الكوثراني المتوالي

سلسلة البابوات

كلندار الكنيسة المارونية

صلاة عيد القربان المقدس بالسريانية

جدول كهنة حلب الموارنة

رسالة في تعليم الصلوة العقلية

رتبة تبريك الرماد يوم اثنين الآلام

نبذة عن كنيسة دمشق المارونية

رسوم الكمال للنساء العابدات

رسوم الكمال للنساء المنضمات الى اخوية دخول العذراء الى الهيكل

الفرائض والوصايا لابناء ابرشية حلب . سننشرها في هذا العدد من مجلة المشرق باذن الله .

٢) المعربات

الكتاب المقدس العهدين القديم والجديد

استعداد الكاهن وشكره

كتاب الرسائل

كتاب النبوات او القرايات

الراعي الصادق ، لصادق الماروني

تفسير مزمور ارحمني يا الله لجرمانوس الدومينكياني

كتاب الخطب البيعية
استعداد الكاهن وتأملاته
مجموعة الخطابات
مجموعة العشر
كتاب القداس الماروني مع بعض النوافير
خدمة القداس وزاد عليها خدمة بعض الاعياد
محاورة العالم والحكيم

٣) المصححات

المجامع المسكونية : المجمع النيقاوي ؛ المجمع الخلقيدوني ؛ مجمع القسطنطينية الاول . تعريب البطريرك اثناسيوس دباس .
المجمع التريدنتيني . تعريب الخوري بطرس التولاوي
الراهب المشتاق . تعريب القس يوسف الباني الحلبي
تأملات في جهنم : تعريب ابراهيم جلوان السمراني .
حياة توما الكمبيسي : تعريب الخوري بطرس التولاوي
كتاب التأملات اليومية : لبطرس التولاوي
كتاب التأملات الشهرية : لبطرس التولاوي
المنطق الكبير . في جزئين : لبطرس التولاوي
كتاب الفلسفة : في جزئين : لبطرس التولاوي
كتاب اللاهوت : في خمسة اجزاء : لبطرس التولاوي
تفسير العهد القديم : في ثمانية اجزاء : تعريب القس يوسف الباني الحلبي
كتاب الكمال المسيحي : في ثلاثة اجزاء : تعريب القس يوسف الباني الحلبي
العنوان العجيب في تفسير رؤيا يوحنا الحبيب : تعريب القس يوسف الباني الحلبي . طبعة المطران يوسف الدبس في بيروت ١٨٧٠ .
حوادث الاعتراف لابراهيم جلوان السمراني : طبع في طاميش ١٨٦٦
تأملات جهنم المريعة وحماقات الخطأة الفظيعة : تعريب يوسف بن جرجس الحلبي : طبع في الشوير ١٧٧٩
القلب المنسحق : تأليف بيناموتي اليسوعي : تعريب عبدالله الشباني : طبع مرتين : البروبغندا ١٨٥٣ ، اهدن ١٨٦٠
الدر المنتخب ، للقديس يوحنا فم الذهب ، تعريب البطريرك اثناسيوس دباس

صلاح الحكيم وفساد العالم الذميم : لمار باسيليوس : تعريب البطريرك اثاسيوس دباس .
ميدان الرهبانية في البيعة الرومانية . في جزئين : تعريب ابراهيم جلوان السمراني
ميزان الزمان . تعريب يوسف بن جرجس الحلبي
شرح التعليم المسيحي : لبطرس فروماج اليسوعي
كتاب الكمال المسيحي : لرودريكوس اليسوعي
المحاورات : للقديس غريغوريوس
كتاب علم الذمة : للمطران يوسف بن شمعون الحصروني
كتاب اباطيل العالم
بستان الرهبان
منارة الاقداس : في جزئين : للبطريرك اسطفان الدويهي
اصل الموارنة : للبطريرك اسطفان الدويهي
رد الجواب : للبطريرك اسطفان الدويهي
الاحتجاج عن الملة المارونية : للبطريرك اسطفان الدويهي

**٤) الاختصارات**

واختصر المطران جرمانوس فرحات كتباً عديدة ، خاصة في حقل الليتورجيا ككتاب القداس ، والترض ، والاسرار ، والسيامات ، والتبريكات وغير ذلك من الرتب والطقوس .

**خاتمة**

هذا هو المطران جرمانوس فرحات رئيس اساقفة حلب الماروني . عرضت سيرته واعماله وتآليفه باختصار كلي . لم يكن هدفي ان اقدم دراسة علمية شاملة انما قصدي الاول والاخير من هذا البحث المتواضع هو التعريف باحد رواد النهضة العربية الفكرية ، وانا عارف بالصعوبات التي تعترض كل باحث في حياة هذا المطران واعماله الذي لم يدرس حتى اليوم درساً علمياً ولم يكشف النقاب عن آثاره .

على الصعيد العلمي كان المطران فرحات من اهم المسيحيين الذين عملوا في سبيل اللغة العربية واحيائها وتعليمها وتبسيطها . حسبه شرفاً ان يكون

كتابه بحث المطالب وحث الطالب الكتاب الذي علم المسيحيين اصول اللغة العربية ، فاستعمل في المدارس منذ مطلع القرن الثامن عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية .

وفي حقل الشعر اجاد المطران ايضاً وكان لنا منه الديوان الذي عالج الامور الدينية بلغة شعرية رائعة .

اما في حقل الدينيات فكان المطران فرحات غزيراً لم يترك باباً الا عالجه واعاره بليغ اهتمامه .

كما اهتم المطران ايضاً بالمدارس فكان له في حلب المكتب الماروني مع المكتبة المارونية والمجمع العلمي في ذاك الزمان . بفضل هذه المدرسة وهذه المكتبة وهذا المجمع كان لنا الرعيل الاول من العلماء المسيحيين الذين زرعوا بذور النهضة في العالم العربي .

اما على الصعيد الديني فقد عمل المطران فرحات على تجديد الحياة الرهبانية في الكنيسة المارونية : ومن خلال الحياة الرهبانية المارونية تجددت الرهبانيات في الكنائس الشرقية . هذه الرهبنات التي عملت للشرق ما لم يعمله احد . فكان راهباً ورئيساً ثم رئيساً عاماً .

وخدم المطران ايضاً ابرشيته حلب فكان مثال الراعي الصالح الذي يهتم بخرافه وبرعية المسيح كلها ، فكما كان راعياً للموارنة كان ايضاً الراعي الامين لكل من يقصده سواء اكان كاثوليكياً ام ارثوذكسياً ام مسلماً .

الذي عمل في حقل الفكر والروح : بسخاء ومحبة ، من اجلنا ، ومن اجل شرقنا ، نحبه : نقدره ونقتفي آثاره .

المعهد الانطوني، بعبدا الاب انطوان ضو الانطوني

# وصايا وفرائض المطران جرمانوس فرحات

## الى ابناء مدينة حلب رعيته المارونية

بقلم الاب انطوان ضو الانطوني

عثرت اثناء تنقيباتي في مكتبة المطرانية المارونية في حلب[1] على مخطوط يحمل بين دفتيه فرائض ورسوم رعوية لبعض اساقفة حلب الموارنة. ولفت نظري في هذه المجموعة وصايا وفرائض المطران جرمانوس فرحات (١٦٧٠–١٧٣٢) رئيس اساقفة حلب.

### وصف المخطوطة

ان المخطوطة تحمل الرقم ١٢٢٠ من مخطوطات مكتبة المطرانية المارونية في حلب: ٢١٠+١٦٠ ملم؛ صفحاتها مرقومة؛ فيها بعض الصفحات البيضاء. حالتها جيدة، كتبت بالحبر الاسود وهي بخط كرشوني جميل تحتوي على ما يلي:

ص ٢: «بيان ذكر الرتب والطقوس التي وضعها المطران جرمانوس ابن فرحات اسقف حلب في رعيته الملة المارونية منذ صار عليها اسقفاً سنة ١٧٢٥».

ص ٣٨: «في بيان الوصايا التي جددها مطران جبرايل [كنيدر] على رعيته في ابرشية حلب».

ص ٤٦: «قوانين جرمانوس حوا مطران حلب، في ١٣ ت ١ سنة ١٨٠٤». وغير ذلك من الامور.

ما يعنينا الآن من هذه المخطوطة فرائض المطران جرمانوس فرحات. فقد حررها في مدينة حلب، في دار الاسقفية، بتاريخ «٤ ايلول سنة ١٧٢٧»، اي بعد سنتين من تسقيفه على ابرشية حلب.

---

١) لا يسعني الا ان اشكر سيادة المطران يوسف سلامه رئيس اساقفة حلب الذي فتح لي ابواب مكتبة المطرانية الغنية بالمخطوطات والمستندات المارونية وغير المارونية وشجعني على العمل من اجل كشف النقاب عن هذه الكنوز الثمينة. فله جزيل شكري ودعائي.

هذه الفرائض والرسوم مقدمة ممهورة بامضاء وخاتم صاحبها المطران جرمانوس فرحات . تحتوي على ٦٦ فريضة او وصية او رسماً . وقد نوه عنها بعض البحاثة ولكن لم تنشر حتى اليوم .

قيمتها

هذه الرسوم والفرائض قيمة بالغة جداً لدرس حالة الموارنة خصوصاً ، والمسيحيين عامة ، في حلب ، في الربع الاول من القرن الثامن عشر . لانها تصف لنا بعض العوائد الدينية والاجتماعية والرعوية التي كان يمشي عليها ابناء حلب بالشكلين الايجابي والسلبي .

وفي هذه الرسوم نعثر على نقاط هامة تعالج قضايا العماد والتثبيت ، الخطبة والعرس والجهاز ، السيامات ، الكهنة ، الخدمة في الكنيسة ، الاعترافات ، علاقة الاسقف بالكهنة والرعية ، المعاليم ، حسنات القداديس ، الدفن والجناز والحداد ، الصوم ، القداس الجماعي والحسنة ، رش بيوت المؤمنين بالماء المبارك ثلاث مرات اعني في الغطاس والعنصرة وعيد الصليب ، اجتماعات الكهنة ، التعليم ، البطالة عن العمل ، الاعياد ، السهرات والضيافة والزيارة ، التدخين ، شرب الكحول ، اعانة الفقراء وغير ذلك من العادات والتقاليد والتعليمات .

ننشر المخطوطة على علاتها باخطائها وحسناتها اللغوية مع العلم اننا اضطررنا احياناً كثيرة الى فرنجة السطور ، ووضع الفواصل ، وكتابة الهمزة مكان الياء وغير ذلك من الامور المتعارف عليها .

[١] جرمانوس

برحمة الله

اسقف حلب

[ مكان الخاتم ]

---

ليعلم كل واقف على هذه الرساله اننا قد وضعنا جميع ما فيها من الوصايا والفرائض في مدينة حلب رعيتنا وثبتناها بسلطاننا الرسولي . فلهذا تجب على كل كاهن واكليريكي وعامي من رجال ونساء حفظها والعمل بما فيها من امر ونهي وكل من خالفها متعمداً او كذّب قضاياها او احتقرها او اولها تأويلاً يخالف غرض واضعها من غير مراجعة الرئيس الواضع يده حالاً ان كان كاهناً فليكن مربوطاً بكلمة الرب العزيز سلطانها وان كان اكليريكياً فليكن ممنوعاً من خدمة الاسرار الالهية وان كان عامياً من رجل وامرأة فليكن محروماً مفروزاً من شركة المسيحيين بسلطاننا الرسولي. ولهذا نأمر بالامر الرسولي المتروس حالاً ان لا يسارع في حل اصغر القضايا الموجودة في هذه الفرائض الا عند الضرورة الداعية الى ذلك ناظراً الى المضرة الزائدة الصادرة من قبل حفظها . والبركة على الطائعين صح صح صح .

حرر في مدينة حلب ٤ ايلول سنة ١٧٢٧

في دار الاسقفية

[٢] بسم الآب والابن والروح القدس الاله الواحد

بيان ذكر الرتب والطقوس التي وضعها المطران جرمانوس ابن فرحات اسقف حلب في رعيته الملة المارونية منذ صار عليها اسقفاً سنة ١٧٢٥

اولاً يكون التثبيت في الصوم الكبير كل سبت يوم. يدخل المثبت امام الاسقف الذي يثبته وفي يده شمعة نذر للكنيسة: ويكتب اسم المثبتين واشابينهم في دفتر مثل دفتر العماد.

ثانياً الليليات والدوريات الحافلة كل ليلة تبطل ما عدا الضيافات المختصرة اذا كانت احياناً لا مانع لها ولو كان فيها الات باحتشام.

ثالثاً زيارات النسا تبطل ما عدا اذا زارت الامرأة عند [٣] والديها وكان معها حموها وحماتها واخوتها من غير زلاغيط ودق دف وتكون الزيارة ثلثة ايام باحتشام.

رابعاً لا تذهب النساء الى الحمام ولا الى الكنيسة في مصاغهم. ولا بقناطين مكلفة ما عدا الخلق. ولا تعير الامراة مصاغها الى احد ولو كانت من اعز اهلها ومحبينها.

خامساً لا يكون خطبة ولا عرس ابداً ولا يكون في بيت العريس الا اخوته واخواته واعمامه وعماته وخاله وخالاته من غير اولادهم المزوجين. ويكون ايضاً الشبين ووالديه وزوجته ان كان مزوجاً.

٢ لا يصير نوبات ولا عوالم.

٣ لا يصير اكليل يوم الأحد ولا يوم الأثنين.

٤ لا يعمل الشبين ضيافه.

٥ ولا يصير في العرس غلوه: لا في البيت ولا في الحمام.

٦ لا تصير [٤] نقشة ابداً. ولا يكون في بيت العروس الا اخوتها واخواتها.

٧ لا يصير في النقشه زلاغيط ولا دق دف ولا صفرة نقل.

٨ لا يروح مع العروس سوى امراتين والشبينه والقيمه وثلثة رجال من بيت العريس ومعهم ثلث نسوان.

٩ لا ينفتح صندوق جهاز العروس ولا يتعلق على الحيطان شيء من جهازها وفرشتها فراش ولحاف ومخده بلا طراحه وبلا قبقاب منقش .

١١ تذهب العروس الى بيت العريس بغير غطا وردي في الدرب حتى لا تتميز عن النسا رفقتها لا في زيها ولا في شيها .

١٢ العريس يبدي خلع العروس مع كاهن .

١٣ فطور العروس وعشاها بطال .

١٤ احتفال حمام العروس بطال .

١٥ خلع العروس على العريس واهله بطال . واما الخلع على العروس غير بطاله . وخلعة اهل العروس على العريس بعد الزيجة بطاله وخلع العريس على العروس تكون مع كاهن بغير احتفال وكلفه .

١٦ علامة الخطبه تكون واحد دهب ومنديل يمين فقط .

سادساً ان الامرأة الغير المعتادة على شرب التتن ما معها اجازه ان تعتاد عليه والمعتاده على شربه وامكنها ان تبطله فلتبطله . وان كان لا يمكنها ابطاله لا تشربه الا في بيتها في السترة لا على السطوح قدام الجيران ولا في باب ولا في شباك ولا قدام الرجال ولا في الحمام ابداً الا اذا زارت فلتشربه بالستره واما القيمه والغساله يشربن .

سابعاً ما مع البنات اجازه من الله ان ترخي [٦] لها سوالف .

ثامناً اذا اراد الاسقف ان يرسم احداً في درجة متقدمة يلزمه ان ينادي عليه في ثلثة احداث قبل رسامته هل يريد الشعب رسامته ؟ وهل فيه مانع يمنعه عن قبول الرسامه ؟ فاذا كان فيه مانع يجب على الشعب ان يخبر الاسقف بذلك سراً لدفع الفتنة . واما اصحاب الدرجات الصغار فلا تلزم المناداة في رسامتهم بل يوصيهم في حفظ خدمتهم .

تاسعاً يلزم الشمامسه ان يكونوا في خدمتهم سبع طغمات لكل طغمه ريس يطيعونه في نوبة خدمتهم بغير تطاول . ويلزم كل طغمة ان تحفظ طقس الخدمة التي وضعناها مرتبة في مقدمة كتاب الخدمة التي [٧] رتبناها فلتراجع .

عاشراً لا يجوز لطغمة ان تشارك طغمة اخرى في نوبة خدمتها ما عدا بعض اعياد معتبرة تسمح لرئيس الطغمه ان يعزم في نوبته روسا الطغمات الاخر .

حادي عشر لا تخدم الشمامسة في القداس الكبير الا وهم لابسون بدلاتهم. ومن لا بدلة له اما يستعير له بدلة او لا يخدم.

ثاني عشر قرآت الكتاب المقدس والسكسار تختص باصحاب الترية فقط. والبندوات تختص بريس الترية. فلا يعزم على احد فيها.

ثالث عشر عصا الاسقف يمسكها واحد من الشمامسه المرتبين لابساً بدلته غالباً والذي يقدم العصا الى الاسقف هو يتناولها منه. [٨]

رابع عشر يتعين اربعة من الشمامسة الكبار اصحاب صوت حسن يرتلون القطع والمزمورات الموزونة في قداس الاسقف في نوبتهم وغير نوبتهم ولا يرتل معهم احد لا من شمامسة الترية ولا من غيرهم ولو كانوا عارفين بتلك الانغام.

خامس عشر الاسقف ام الكاهن يرسم الشمامسة باشارة الصليب عندما يلبسون البطراشيل وهم يضعونه على اكتافهم.

سادس عشر اذا رسم الاسقف شماساً كبيراً ام صغيراً يكتب له منشوراً في رسامته على هذه الصورة: ان النعمة الالهية انتخبت على يدنا ولدنا الشماس فلان ... الى الدرجة الفلانية... وذلك لما وعدنا بانه يواظب [٩] خدمته في كنيسة مار فلان ... في المدينة الفلانية ... التي ارتسم على كرسيها من يدنا. كمل الله وعده بالخير وجعلها عليه درجة مباركة لتقديسه وكماله وارتفاعه الى درجة ارفع منها بنعمة الثالوث الكلي قدسه الاب والابن والروح القدس آمين.

الشهر الفلاني ء السنة الفلانية.

ويأخذ من شماس الاسقف منشور رسامته ويعطي الشماس احساناً حسب حاله.

سابع عشر الطفل المعمد ان كان صبياً فليكن له اشبين فقط وان كان بنتاً فليكن لها اشبينة فقط. [١٠]

ثامن عشر اذا بخر الكاهن الشعب لا يدخل البخور الى بيت النسا.

تاسع عشر اذا اراد الكاهن يبخر الشعب وقت الصلاة والاسقف حاضر فليحمل الكاهن البخور اولاً في يده ويقدمه الى الاسقف ليباركه ثم يضعه الكاهن في المبخره ويبخر اولاً هيكل القربان المقدس. ثم بقية الهياكل ثم يبخر الاسقف ست تبخيرات ويباركه الاسقف مرتين ويقبل

يد الاسقف عن بعد وهكذا يفعل بعد ان يكون تمّ تبخير الشعب واخيا كل ثانية .

العشرون ان الكهنة تقبل يد الاسقف عن بعد في القراية والقداس والشمامسة كذلك . واذا كان الاسقف غايباً عن القرايه فلتقبل الشمامسه يد الكاهن المتقدم في القرايه وحده عن بعد ايضاً وفي كل موضع يكون الاسقف فيه حاضراً فلا يقبل احد غير يده [١١] ولو كانت الكهنة معه .

الحادي والعشرون في تدبير الاسقف كهنته لا تعارضه العوام ولا ينتصرون لهم اذا تحملوا بهم ولا يلزمونه بان يعرف كهنته فيما لا يريده ولا يتكلموا في حقهم بالمذمة ابداً . واذا راوا فيهم النقص فليخبروا الاسقف لكي يؤدبهم .

الثاني والعشرون لا ياكل الاسقف في بيت العوام واذا اراد احد يضيفه فليبعث له اكله الى قلايته. واذا التزمت الكهنة ان تاكل في بيوت العوام فلا يذهب منهم اكثر من اثنين .

الثالث والعشرون الاعياد التي سلمها المطران جرمانوس الى رعيته حديثاً يؤخذ منها نصف قرش للكنيسة والفقرا وهذا النصف يعطى للاسقف لا للوكلا ليوزعه على فقرا الطائفة في الضرورة [١٢] والباقي تقدس فيه الكهنة على نية صاحب العيد .

الرابع والعشرون القداديس التي تفضل عن الكهنة يعطون دراهمها الى كهنة اخرين ما عليهم قداديس ليقدسوا بها عنهم ويوفون ذمتهم .

الخامس والعشرون لا يقدس كاهن على يد كاهن ابداً واذا التزم ان يقدس معه لاجل .

السادس والعشرون لا تشرب الكهنة التتن الا في بيوتهم فقط ولا عند بعضهم بعضاً لكن اذا التزم الكاهن ان ينام في بيت احد لسبب موجب مع اذن الاسقف فليشرب التتن [١٣] باحتشام .

السابع والعشرون اذا تصرف الكاهن في سر الاعتراف يعطى له سبت يعزم بها في القرايه وغيرها وله ان يأذن لبعض الكهنة في قضي بعض مصالح الرعيه .

الثامن والعشرون الكاهن الغريب الزائر لا يسمح له بالوقوف على القرايه ولا ان يقرا الانجيل في الصلاه ولا يقدس القداس الكبير ولا يتعاطى سر الاعتراف ولا غيره من وظائف الكهنة .

**التاسع والعشرون** لا تحضر الكهنة ضيافات العوام ولا يقفوا اشبين لمعمود .

**الثلثون** يلزم الاسقف ان ينتخب واحداً من كهنته يكون عاقلاً وعابداً مجتهداً يتقدمه على بقية الكهنة ويسمى الايكونوموس [١٣] فهذا يكون نائب الاسقف اذا كان غائباً وله في غيبة اسقفه

١ ان يبارك ماء الغطاس .

٢ ان يبارك الشمع في عيد دخول المسيح للهيكل .

٣ ان يبارك زيتون الشعانين .

٤ ان يزيح الصليب في عيد الفصح .

٥ ان يعمل سجدة العنصرة .

٦ اذا غاب صاحب السبت يكون هو نايبه وموضعه .

٧ له المناظرة على الكهنة واصحاب السبات ليتبهم على ما يلزمهم في خدمتهم وان يطيعوهم في ذلك .

**الحادي والثلثون** رسم المطران جرمانوس ان يوم عيد الصليب يتبارك الماء في الكنيسة مثل الغطاس حسب الرتبة التي وضعها . وان الكهنة يرشون الماء المبارك في بيوت المسيحيين ثلث مرات في السنة اعني في الغطاس والعنصره وعيد الصليب . والكهنة في [١٥] دورانهم في البيوت هذه الايام الثلثة لا يشربوا خمراً ولا عرق خوفاً عليهم من خطر السكر .

**الثاني والثلثون** يجتهد الاسقف في قطع العوائد الردية من الرعية ، وان يزور المرضى ويتفقد الفقرا بالاحسان ويعتني كتباً روحية للكنيسة ويلازم الوعظ والتعليم اما بذاته واما بواسطة غيره .

**الرابع والثلثون** يعمل الاسقف في السنة مجمعين كهنة ، الواحد في احد الكهنة ، والآخر في احد الثالوث الاقدس الواقع بعد العنصرة [١٦] وذلك من اجل تدبير الرعية وعوائدها ومن اجل تهذيب الكهنة والاكليروس وتدبير الكنيسة وترتيبها .

**الخامس والثلثون** يعين الاسقف كاهنين غيورين في ملاحظات الفقرا ويخبرناه عن ضروراتهم لا سيا زيجة البنات .

**السادس والثلثون** يكرس الاسقف الميرون كل سنة يوم خميس الاسرار في القداس الكبير .

السابع والثلثون يلزم الاسقف في الغسل السري ان يغسل اقدام اثني عشر كاهناً وان نقص احد من عدد الكهنة فليضع عوض الذي نقص شدياقاً وليكن الغسل على هذا الترتيب اي ان الكهنة تلبس بدلات القداس ويجلسون على الكراسي امام الهيكل الكبير صفين يميناً [١٧] وشمالاً ويقرا الشماس الانجيلي فصل الغسل وهو في كرسي عالي امام الهيكل ويكرر الفاظ الغسل مرات حتى ينتهي الغسل ان الكاهن الاخير الذي هو بمنزلة بطرس يتم المحاورة بين الاسقف وذلك الكاهن كما وقعت بين بطرس ويسوع تذكاراً لما فعله الرب هناك . ويلزم الاسقف اذا غسل رجل واحد من المذكورين ونشفها ان ينزع التاج عن راسه ويركع امام ذلك الذي غسله ويقبل رجله ويلزم الاسقف في الغسل ان يلبس الاستيكارو والبطراشيل متمنطقاً ويتزر بمئزر ابيض ويكون معه ثلثة شدايقة ام شمامسة كبار الواحد يشلحه التاج ويلبسه اياه . والثاني يصب الماء السخن من الابريق على رجل [١٨] المغسل . والثالث يناوله المنشفه لينشف الاسقف رجل الذي يغسله ودهن رجل المغسل بالزيت بطال لانه عادة غريبة تستعملها الهراطقة فلا يجوز عندنا استعمالها .

الثامن والثلثون لا يتشرطن كاهن الا برضى الاسقف والرعية معاً . وينادى عليه في الكنيسة من الاسقف ثلثة اصوات قبل ارتقائه الى الدرجات المقدسة ان كان يستحق الدرجة وترضاه الرعية وان كان له مانع شرعي فليخبروا الاسقف به سراً .

التاسع والثلثون يلزم المتشرطن كاهناً .

١ ان لا يكون محروماً ولا هرطوقياً ولا مربوطاً .

٢ ان يقضي حياته في خدمة الكنيسة المتشرطن عليها .

٣ ان يرتسم من اسقف بلاده او من [١٩] غيره باذنه ان كان اسقفه عاجزاً عن رسامته .

٤ ان يفحصه الاسقف من جهة ايمانه وعلمه وعمله واجتهاده في درجته .

٥ وان يكون عارفاً بلغة صلوات كنيسته وان يعرف الكتابة .

٦ ان يتقدم الى الكهنوت لا رغبة بالفائدة الدنيوية بل رغبة في خدمة الله فقط وفائدة الرعية .

٧ تكون الرسامة في الكنيسة امام الشعب .
٨ يكون عمر المشرطن اقله خمس وعشرين سنة واقل من ذلك لا يجوز .
٩ لا يكون المشرطن مديوناً ولا صاحب مهنة تمنعه عن اتمام خدمته .
١٠ لا يكون المشرطن شيخاً هرماً عاجزًا عن اتمام خدمته ؛
١١ لا يكون في جسد المشرطن عيب ظاهر .
١٢ لا تكون فيه خصلة ردية ولا تكون له سمعة ردية .
١٣ لا يكون المشرطن قد تزوج في زمانه [٢٠] امرأتين او يكون تزوج ارملة .

١٤ لا يشرطن الاسقف كاهناً يشرب التتن بل ويضعه تحت الحرم ان شربه بعد رسامته واذا كان معتادًا عليه فليبطله .

**الاربعون** اذا صار يوم خميس الاسرار تكريس ميرون ويوم جمعة الصلبوت قداس رسم الكاس يلزم الخاق صلوات السواعي بالعلاة الثالثة في اليومين المذكورين ويصير بعدهما حالاً قداس التكريس وقداس رسم الكاس خوفاً من الطوله ولو فطر الشعب قبل الوقت المعين . ويصير جناز الصليب يوم الجمعة بعد الظهر بساعتين اي بعد فطور الشعب . واما ان كان لا يصير ميرون ولا رسم الكاس فليكن الداعي في محلها كالمعتاد والجناز كذلك .

**الحادي والاربعون** لا يصير ولولة خلف الميت .

**الثاني والاربعون** بعد اربعين الميت لا احد يدخل النسا الحزانا الى الحمام بل يدخلن هن من ذواتهن ولا احد يغير لهن الخمارات السود بل هن يغيرهن لئلا يصير خلفه على الغير ولا يصير جملان بيت الميت .

**الثاني والاربعون** لا تلبس النسا على الميت ملاحف سودًا ولا يكشفن رؤوسهن .

**الثالث والاربعون** في رتبة جناز الصليب يوم جمعة الصلبوت في سبت الآلام .

١ يقع التندلفت كرسياً عالياً امام الهيكل مسترًا بمنديل اسود .
٢ يعلق فوقه الصلبوت مغطى بمنديل رفيع اسود .
٣ يوضع صلبوت اخر فوق الكرسي لتوضع عليه الزهور التي يقدمها الشعب .

٤ يوضع شمعتان من عن يمين [٢٢] الصليبوت وشماله بغير ضوء .

٥ بعد قراءة انجيل الساعة التاسعة يضيء القندلفت الشمعة التي من يمين الصليبوت دلالة على خلاص لص اليمين ويكشف المنديل عن الصليبوت المعلق .

٦ اذا بلغ وقت زياح جناز الصليبوت تحمل اربعة كهنة اربعة اطراف المنديل الذي عليه صليبوت الزهور كل كاهن من طرف والبطراشيلات في اعناقهم ويتقدمهم الاسقف ام الايكونوموس وكاهن اخر يبخر والشمامسة بايديهم الشمع ويرتلون يا شعبي وصحبي بصوت شجي ويدورون حول الكرسي ثلث دورات .

٧ بعد تمام الدورة يضعون الصليبوت في مكانه ويقف الريس ومعه ثلثة كهنة ويبخر الريس الصليبوت قائلاً مع الكهنة ܣܓܕܝܢܢ ܠܙܩܝܦܟ ܡܪܢ [٢٣] بصوت مستطيل تجاوبه الشمامسة ܡܪܝ ܡܫܘܚ ܡܫܝܚܐ ܘܐܠܗܢ ܠܩܝܡܬܟ المؤ ܡܫܒܚܝܢܢ بنغم مستطيل . هذا يصنعونه اربع مرات وفي كل مرة تدور الكهنة الاربعة دورة واحدة اعني يقف الواحد موضع الاخر .

٨ اذا تم الزياح تسجد الكهنة امام الصليبوت واحد بعد واحد ثم يقبلون وتسجد بعدهم الشمامسة ثم العوام وهذا آخر السجود ولا يعود يصير الا بعد العنصرة .

٩ فيما الناس يسجدون يرتل المرتلون المزمور المعين لآلام المسيح في لحنه المعين .

**الرابع والاربعون** ان الانجيل يقرا ليلة الاحد والعيد وبكرة وخروج الاحد والعيد ايضاً . والنبوات والرسائل تقرا ليلة الاحد والعيد بكره ايضاً . والسكاري يقرا [٢٤] عشية كل ليلة لكن في الاحد والعيد البطالة يقرا مساءً وصباحاً . وانجيل القداس يقراه الكاهن ووجهه نحو الشعب بمصباح واحد في القداس الكبير بمصباحين والشماس يقرا الرسالة في القداس ووجهه نحو الشعب ايضاً .

**الخامس والاربعون** المدخول المعين لاسقف حلب .

١ الزوادة في تحصيل التورية

٢ المعين له من الوكلا شهراً فشهراً .

٣ من صينية التنديل .

٤ من رش الماء في الغطاس والعنصرة والصليب .

٥ من صينية بوس الصليب

٦ من القداس الكامل والناقص

٧ من الاعياد المسـوكة حديثاً في زمان المطران جرمانوس

٨ حسنات الصندوق الذي في بيت المطران

٩ الحسنات الخصوصية [٢٥] والقداسات الخصوصية

١٠ شماس المطران له عشر التروية

١١ له عيديه من الكهنة زوجاً فرداً في راس السنه وعيد الفصح

١٢ له من الاكليل

١٣ له من الاعياد المسوكة مثل احد الكهنة

١٤ له من الرسامات اي انه لا يعطى المرسوم ورقة رسامته حتى ياخذ منه خدمته حسب حاله وهذا حق شرعي من نص المجامع .

١٥ كسوته من مدخول الكنيسة وكذلك ورقة جزيته

١٦ يلزم الاسقف ان لا يتاخر عن الاحسان الى الفقرا لان صندوق الحسنة الذي في بيت المطران يتعين للصدقة الى المساكين غالباً .

١٧ يلزم الاسقف ان يجعل ما يدخل من قوانين المذنبين الى الفقرا لا يتصرف منها بشيء ما اصلاً . [٢٦]

**السادس والاربعون** لا يعمل الغسل السري الا رئيس الكهنة فقط .

**السابع والاربعون** يجوز ان يقدس كاهن مع كاهن آخر لكن لا ياخذ اجرة القداس الا البادل لان الاجرة كري التعب لا كري التقدمة .

**الثامن والاربعون** الهيكل الذي يقدس عليه رئيس الكهنة لا يقدس عليه غيره الا في الحدود والاعياد البطاله . وكذلك بقية الاواني والحوائج التي يستعملها في القداس من المبخرة فصاعداً .

**التاسع والاربعون** الكاهن الذي يخدم على يد المطران في القداس لا يتقدس معه بل يتقدس قبله ام بعده .

**الخمسون** ان كان الاسقف غير موجود في كرسيه وقت صلاة المسا فليبخر الكهنه كرسيه وقت البخور .

الحادي والخمسون  تمسك الشمامسة الصغار عصا الاسقف في صلاة المسا مثل العاده ولو لم يكن الاسقف حاضراً وكذلك في صلاة بكره اذا قري فصل الانجيل واما في القداس الكبير لا يلزم ذلك الا اذا كان الاسقف يقدس ويلزم الشماس الذي يمسك العصا وشمعه الانجيل ان يركع امام كرسي الاسقف فقط ويذهب يعمل وظيفته ولو لم يكن الاسقف حاضراً .

الثاني والخمسون  لا احد ينام في البساتين [٢٧]

الثالث والخمسون  معلمين النول واصحاب الدكاكين مثل سمان وخضري وغيرهم لا يفتحوا في اعيادنا .

الرابع والخمسون  الصبيان لا يدخلوا مع النسا للحمام من ابن ثمانية سنين فاكثر .

الخامس والخمسون  لا يطلعوا النسا المتفرجات مثل اثنين الباعوث وملاقاة الزوار .

السادس والخمسون  ان البنات والارامل لا يزوروا الا عند اخوتهم وعمامهم واما عند اخواتهم بالمشاوره .

السابع والخمسون  اجارات الصناعيه لا يناموا عند معلمينهم ولا عند صناعيتهم .

الثامن والخمسون  لا تذهب النسا الى بيت الميت [٢٩] يوم دفنته الا بناته واخواته فقط : بل تنطلق بقية النسا من التربه الى بيوتهم ولا يصير حملان الى بيت الميت .

التاسع والخمسون  النسا والبنات يتعلمون القراة عند نسا وبنات مثلهم او عند صبيان في عمر سبع سنين ونازل والتي تتعلم عند اولاد اكبر او عند شباب او رجال فلتكن محرومه هي ومن يقربها ويجوز لها ان تتعلم عند ابيها واخيها وابنها فقط .

الستون  الاولاد الصغار الذين يموتون ، الدين لا يحلل لهم الاعتراف ، يوضع البخور في بيوتهم يوم موتهم وتطلع الكهنة لتربتهم يوم واحد .

الحادي والستون  حساية الموتى تصير كل يوم الى التاسع وتبطل وتصير في [٣٠] الاربعين ثم في نصف السنة ثم في السنة .

الثاني والستون وتصير الخساية في الكنيسة كل يوم بعد صلاة بكره على روح جميع الموتى الرومانيين غرباً وشرقاً . وهذا فرض على كهنة مارالياس يعملونه كل يوم واجباً عليهم .

الثالث والستون يوم اثنين اول الصوم الكبير يتبارك الرماد في الكنيسة اما من الاسقف او من صاحب السبت او من خوري الرعية حسب الرتبة الرومانية التي وضعت هذا . ويرش على روس المسيحيين في ذلك اليوم كما هو معين من الرتبة المنقولة من اللاتيني والكنيسة المقدسة اعطت [٣١] غفران اربعين سنة لكل من يرش على راسه هذا الرماد المبارك . وهذه الرتبة اول من اثبتها في كنيسة حلب جرمانوس اسقفها وذلك سنة الف وسبعماية وثلثين مسيحية في حلب المحمية .

الرابع والستون لا يرسل الخطيب الى خطيبته هدايا حلاوات في ايام راس السنة .

الخامس والستون الاولاد صبيان وبنات لا يشربوا نبيد وعرق الا من عمر اربعة عشرة سنة فصاعداً .

السادس والستون لا تتناول الاولاد القربان المقدس الا حتى يدخلوا في عمر ثلث عشرة سنة .

## الشاعر المغمور

# بديع خليل الخوري

١٨٩١ — ١٩٢٠

بقلم جرجي ابرهيم نصر

في العودة الى الماضي تتكشفُ أمامنا صفحاتٌ مطويّة ، وآثارٌ مخفيّة ، من كنوز العلم والمعرفة ، فتنفتح أبصارنا على تراث عريق دفين ، مليء بذكريات الماضي البعيد . يمتد بنا هذا الماضي الى عالم مجهول ، فيكشف لنا عمّا طواه الزمن من أحداث جسام ناطقة بالعظات والعبر .

هذا شاعرٌ ذوى غصن شبابه مبكرًا ، فلفّه النسيان بحجاب كثيف قبل تراخي الزمن ، ولكنّ أدبه الغضّ ظلّ يتلألأ في ظُلمات الغيب يشعّ فينير ماضياً قريباً من ثمرات الفكر اللبناني الناضج ، ذلك الفتى الشاعر هو : بديع خليل يوسف الخوري وُلد في بكاسين في ٢٧ من آذار ١٨٩١ فبدت على وجهه من نعومة أظفاره سيماء الذكاء والنجابة ، وتلقّى مبادئ العلوم الابتدائية في وطنه وعلى عمّيه الطبيبين شاكر وأمين ، ثم التحق بمدرسة الحكمة في بيروت فتفتّحت مداركه ، ونضج تفكيره ، وتفوّق على أقرانه ، بتوقّد ذهنه ، وسرعة خاطره ، وأقبل منذ الصغر ، على قرض الشعر ، ومراسلة الصُحف ، والدعاية لوطنه ، وهو لا يزال في مقتبل العمر ، فكان شاعراً في ولادته ونشأته وبيئته ولو مدّ الله في عمره لعلا الى مصاف كبار الأدباء .

وفي اوائل سنة ١٩١٢ غادر وطنه الى مكسيك حاملاً معه من ربوع لبنان الجميلة الحنين الى ذلك الوطن المفدّى الذي أنبته ترابه وغذاه هو بأدبه .

ولما هاجه الحنين وثارت بنفسه كوامن الذكريات ، وقف على رصيف ميناء بيروت يودّع أصدقاءه بأبيات تأسف لضياعها . وقد وعت الذاكرةُ الأبيات التي ودّعه بها الدكتور الأديب شكري توما الخوري (١٨٧٣–١٩٤٣) باسم والدته وشقيقته :

أيا مهجرٌ مني أخذت أحبتي ... وفي القلب بركان من الشوق يستعرُ
فركبتهم نيران قلبي بخاره ... وفي أبحر من دمع عيني قد مخر
ولو قصد الربّان اعلان سيره ... له من انيني آيةٌ تعلن السفر
فلا كنتِ يا مكسيك في الأرض بقعة ... ولا كنت يا كولومبُ يوماً من البشر

وزاول هنالك التجارة صادقاً مخلصاً ، وما كانت هذه المهنة لتنسيه الأدب ، فنشر الروائع من نفثات قلمه باسلوب شائق عذب ، ونظم قصائد اتسمت بلغة سلسة سهلة تأثرت بأسلوب المهجريين ، كما كتب مقالات أدبية تنيف شوقاً وحنيناً الى وطنه تغنّى فيها بأمجاد لبنان وجماله ، وكان هذا الحنين يذكيه الشوق المبرّح للعودة الى وطنه الأول . ولكن المنيّة عاجلته فتصفته غصناً رطباً وأطفأت سراج ذكائه في دار غربته في ٦ من آب سنة ١٩٢٠ مأسوفاً على شبابه ، قبل ان ينضج أدبه وتتفتح غلائف دفائنه وكنوز خزائنه ، وبفقده خسر الأدب عضواً نافعاً من أعضائه فبكاه اصدقاؤه وعارفو فضله وبكى فيه لبنان مواطناً موهوباً لو عاش لأسدى لوطنه أجلّ الخدمات ، وقد طالما دعا الى الثورة على الظلم والوقوف في وجه المستعمرين المستبدّين والطغاة الظلاّم الذين أذلّوا رقاب المواطنين وهضموا حقوق اللبنانيين .

وقد اشتهر رحمه الله ، بخلقه ونبله ، ومحبّته ، ووفائه ، واتّزانه ، وسعة صدره ، ورقّة شمائله ، الى جانب ما تحلّى به من الدعة ودماثة الاخلاق .

وقد كتب في مواضيع شتى ، وترك آثاراً نثرية وشعرية لا تزال مخطوطة تدلّ على عمق تفكيره وبعد نظره .

وقد تناقلت الجرائد بعد وفاته مقاطع من شعره ، منها جريدة «الغربال» التي أنشئت في مكسيك في شهر ت ٢ سنة ١٩٢٣ التي نشرت في العدد التاسع والستين الكلمة التالية :

## صفحة مطويّة

« أرسلت لنا حضرة السيدة الفاضلة عدليدا خوري (١٨٦٨—١٩٥٦) رزمة محتوية على عدة قصائد من نظم الشاعر النابغة ولدها « بديع » الذي كان في حياته من أعزّ أصدقائنا. وقد فعلت ذلك بناءً لإلحاحنا على حضرتها : بوجوب نشر تلك الدرر الفريدة التي نظمها ولدها في حياته، تذكرةً لصداقته وتكريماً لنبوغه. وقد بدأنا بنشر القصيدة التالية التي نظمها في رثاء صديق لوالده وهو في السنة الخامسة عشرة من العمر وهي في رثاء فارس بك شقير ».

نماذج من شعره : ومن آثاره الشعريّة : أبياتٌ بعث بها الى نسيبه السيد يوسف مارون لبّوس الخوري (١٨٨٠—١٩٥٤) تنطوي على عواطف سامية، تعرب عمّا كان يتمنّاه من ثورة تسيل فيها دماء اللبنانيين : دفاعاً عن الوطن، بدلاً من أن يدركهم الوبال، وهم راسفون في قيود الذلّ والاستكانة وهذه هي :

مكسيك في ١٥ شباط سنة ١٩١٩

الى ابن العم الحبيب يوسف

ترى يطيب لعينٍ لا تسحُّ دماً ... تنعمٌ. وفؤاد الناس متبولُ
ناري فلا بردى يطفي تأجّجها ... ولا الفرات ولا العاصي ولا النيل
ذكت وقد ذكّت الأنواء من وطني ... معالماً شادها القوم البهاليل
وأحرّ قلباه يخلو من ضراغمه ... ذاك الشرى وحسام الثأر مغلول
لو أنهم بالقنا ماتوا فخرتُ بهم ... لكنّ موتهم جبنٌ وتذليلُ

أجل ايها الحبيب انها لميتة ذلّ تبعث على الرحمة والشفقة دون الاحترام والاعجاب، وما كان أحرى ابناء الوطن عموماً لو ماتوا تحت ظل السيوف غضابى للشرف المسام والقدر المحقور، ولكن جرى القضاء بأن يموتوا تجويعاً فرحمهم الله، ولا شك انك تذكر ما جاء في قصيدتي الثانية التي نشرتها جريدة « الشعب » بتاريخ ٢٠ تشرين الأول سنة ١٩١٧ فقد قلت اذ ذاك فيما قلت هذه الأبيات :

لقد بلغ السيل الزُبى وسيوفُنا ... بأغمادها ... معمودةٌ للمفارق
وليس جديراً بالأبي إقامةٌ ... على الضيم طمّاعاً برحمة خالق

فقد يأخذ المولى بكف ذوي الهدى وذو الجبن لن يخظى بنعمة رازق
ومن يطلب الأمر الذي هو تائق اليه ولا يسعى فليس بسائق
... دعوا القول بالاخلاد للذل وانهضوا الى الترك واصلوهم سعير البوارق
فإن الردى بالسيف في ساحة العلى لأشرف من عيش الرقيب المسارق
واني لأرضى بالحياة مفارقاً بلادي وللاتراك غير مرافق
وأرضى بموت الأهل والصحب والمنى وفي الأرز لا يدوي سوى صوت ناعق
ولا ارتضي عيش العبيد على المدى نسير وراء الترك نحو المزالق

ولكن جرى القضاء بأن يموتوا تجويعاً. فرحمهم الله وألهمنا على المصيبة بهم جميل السلوان وعسى يردك من الأخبار على عتليتك واولادك ما يثلج قلبك سروراً.

بديع

(غادة تباسكو) وقد نشرت جريدة الخواطر المكسيكية للشاعر بتاريخ ١١ ت ١ سنة ١٩١٧ قصيدة رائعة بعد أن مهّدت لها بالكلمة التالية:

« لنظم هذه القصيدة قصّة لطيفة هي أن السائح الأديب والسيد عبدالله زخم كانا ليلة في منزل الشاعر المطبوع بديع افندي الخوري فوصفا له غادة تباسكو فدعاهما الى تناول القهوة في صباح اليوم الثاني فباكراه، فدفع اليهما بالقصيدة التي ننشرها ملتزماً فيها وصفها للغادة وفي ذلك من الدلالة على سليقته الشاعرية وسرعة خاطره ما لا يخفى. » ولو اتسع لنا المقام لنشرنا هذه القصيدة العصماء.

وهذه أبيات نقتطفها من قصيدة نظمها في مدح المغفور له البطريرك الحويك اثناء سفره الى مؤتمر الصلح في باريس سنة ١٩١٩.

سر تجد عقلك المنيرَ هلالا قائداً للهدى يبيدُ الضلالا
سيّد الشرق بلّغ الغرب إنّا لم نزل للعلى نشدّ الرحالا
مثل صنين أنت عصمةُ شعب وذرى الأرز هيبةً وجلالا
واتساعُ البقاع صدراً وفكراً ومياه « الصفا » مُنىً وخلالا

ومن بواكير شعره قصيدة نشرها بمناسبة وفاة خاله المرحوم نعمان الخوري ١٨٥٦–١٩١٠ قنصل فرنسا من الدرجة الاولى في مراكش المتوفى فيها في ١٥ آب سنة ١٩١٠ نظمها الشاعر في اول كانون الثاني سنة ١٩١١ وقد دعاها (دمعة العام) وهذه هي:

رأس الزمان عليك بات مصدّعا | وفؤاده يتسدى رداك تقطعا
وعلا من الشرق انتحاب لذى هوى | من افقه قمر الكمال مزعزعا
وبكى عليك الغرب يندب سيدا | ندباً خطيراً بالجلال مقنعا
وبكاك كل الناس ثم كأنه | من دمعهم ما في البحار تجمعا
وتقطعت اوصال اهلك حسرةً | وتشوقاً وتروعاً وتفزعا
حتى كأنّ لكل عظم رنةً | في جلدهم ولكل عرق ملمعا
وتشاطر القطران آيات الاسى | والارز بعدك بات سهلاً بلقعا
فرثاك (لبنان) بدمع عيونه | وكذا (النصير) نعى الخطيب المصقعا
وبدا (اللسان) يضم بين سطوره | آيات حزن تسترق الادمعا
وتوشح (الاهرام) اثواب الاسى | لما الردى اركان مجدك زعزعا
واهتز من صدر (المقطم) قلبه | لما بنسج البين وجهك برقعا
وروت لنا (الاخبار) انك سيدٌ | ما كنت في غير التقى متدرّعا
ورثاك (بيشونٌ) وقال حقيقةً | برداك بات مضيعاً ما جمعا
وبانكم خير التناصل عندهم | وعن اللحاق بكم يقصّر من سعى
وبأن ذكرك لا يزول على المدى | وبجبهة التاريخ صار مرصعا
نعمان هل تدري الذي يجري بنا | ام انّ ذاك العهد راح مضيعا
نعمان انّا لا نزال على الولا | فقلوبنا اضحت لديه خشّعا
نعمان لو قبل الممات بفدية | لفديتكم وعبدت ذاك المصرعا
نعمان قف قبل الوداع هنيهةً | وارمق شقيقات بكينَ توجعا
فقلوبهن تمزقت وتقطعت | احشاؤهنّ من البكاء تقطعا
والفت لحاظك للربوع ترى بها | من كل داهية سناناً شرّعا
وانظر اليّ قُديت لم يبق الاسى | في موضعاً الا وفيه تربعا
وبدا لميني الشرق بعد منيره | غرباً وصار الغرب عندي مطلعا
ابكي ابي فيزيد خطبك حرقةً | عندي فقد كنت الحنون الاورعا
ما الموت الا قوةٌ محجوبةٌ | جابت بسالتها النواحي الاربعا!
فاعددْ لنا ايان كنت منازلاً | فبغير ربعك، عيشنا ما امرعا
فعليك مني للقاء تحيةٌ | يذكي لظاها من فؤادي الاربعا
واليك مني ما حييتُ مراثياً | يجري لها الصخر الجماد الادمعا
ما قال بعدي في رثائك شاعرٌ | رأس الزمان عليك بات مصدعا

بكاسين في ١ ك ٢ سنة ١٩١١

ومن بديع منظومه قصيدة يرثي بها عمه الدكتور شاكر الخوري (١٨٤٧–١٩١١) وقد اقتصرنا على الإشارة اليها :

وقد أهدى رحمه الى ابن عمه حليم شاكر الخوري وزوجته وكتب عليه البيتين التاليين :

أحبة القلب . ذكرى الأمس باقية ... محفورة بيد الاخلاص في كبدي
أمّا الهدية ذا شطر الفؤاد بنا ... فارتح عندكمُ في موضع الجسد

١٩٢٠

نماذج من نثره : كان الفقيد رحمه الله ملماً بشوارد الأدب . حريصاً على اللغة العربية وانتقاء ألفاظها . وكان أنيق العبارة . طليّ الحديث . جميل الخط . وكان من حين الى آخر يبادل أهله رسائل تفيض حنيناً وشوقاً ومن ذلك ما كتبه الى نسيبه المرحوم يوسف مارون لبّوس الخوري . وقد عنيت بنسخ هذه الرسائل ونشرها : وهي تدلّ على صدق وطنيته . ورقّة عاطفته . وعمق تفكيره : وجمال وصفه : وبعض هذه الرسائل يكشف عن شخصية بعض المعاصرين من أرباب الصحافة في تلك الأيام .

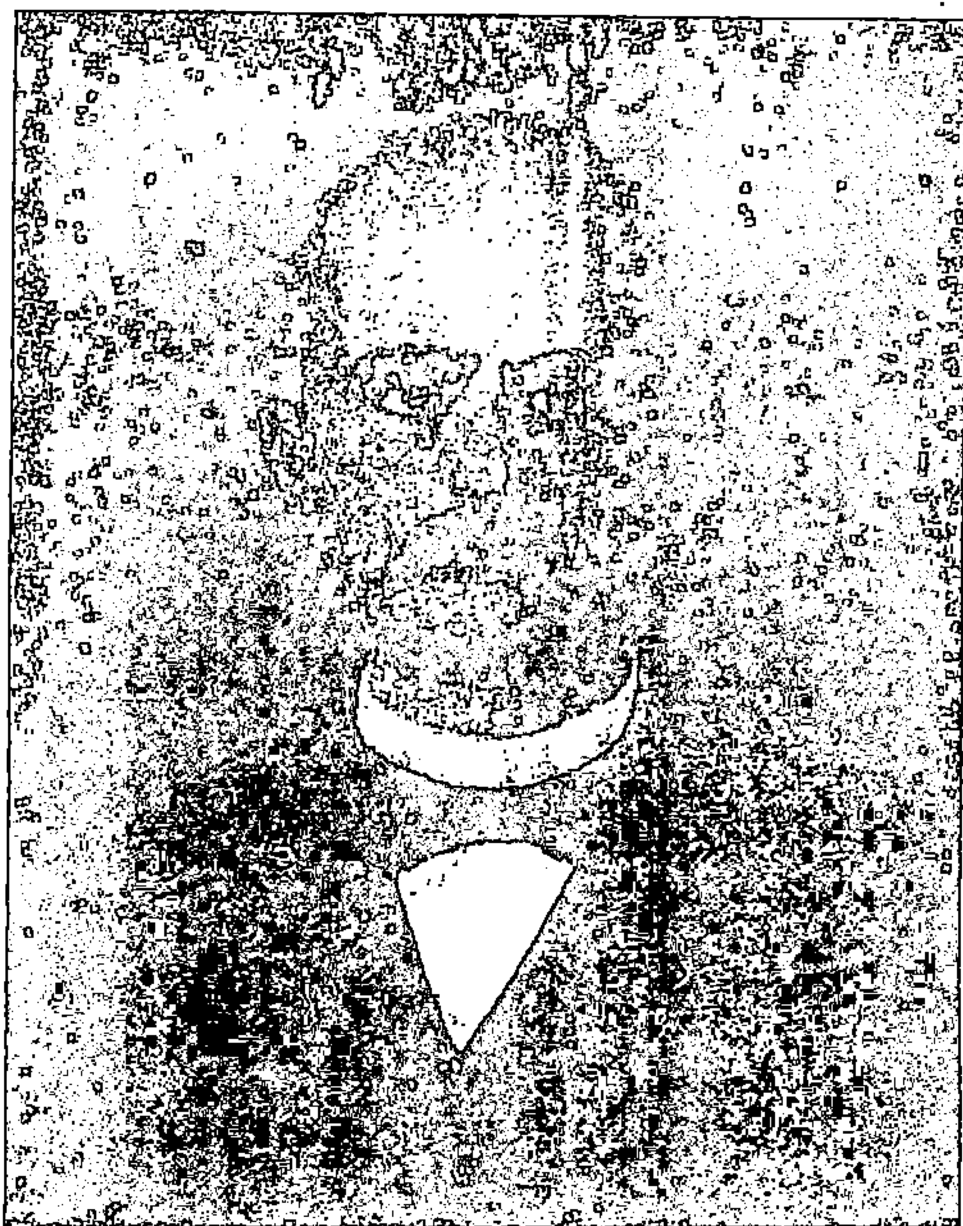
وقد أوردنا بعضاً منها في ما يلي :

مكسيك ٣٠ آب سنة ١٩١٢

اخي الحبيب يوسف (مارون لبوس الخوري)

اقبلك مع بعد الدار قبلة أخ يبدو اخاً سلاه وهو لا ينساه : واذكرك بعيد حفظه لك فتنقضه : وشتان ما بين حفظ ونسيان : وبعد ما زلت انتشق نسمات اخبارك من قلك سواك حتى انتهى الى البشر باسم مثواك . فمقتها اليك عذراء ترفل بالعواطف : وتتجلى بالمعنى : حتى اذا راقك ما بها من الظرائف تجلى الوضع والمبنى : فلا ترمها بخبايا النسيان حاجباً عنا ضيا قلمك بل انزلها منك بالحنان : واسق منشئها من مداد قلمك . واتحفني باخبارك عن المادية والأدبية . فان لفي الاثنين غاية حيوية يسر اليها اخوك المبعد ، وينال بها السرور الأبعد ، فلا تضن عليّ بما طلبت ، خيفة أن اكبّ ما حلبت ، ونحن بحاجة لجبر الكسر فلا تحملني لكسر الجبر والصلاة والسلام من اخيك واودّ ذويك .

بديع خليل الخوري



والد صاحب الترجمة خليل يوسف الخوري

١٨٥٠ - ١٨٩٤



الدكتور امين يوسف الخوري

١٨٥٢ - ١٩١٩



بديع خليل الخوري

١٨٩١-١٩٢٠



مكسيك ترتنباك ٨ ايار سنة ١٩١٧

ابن العم الاعز يوسف حفظك المولى

اخذت كتابك الأول وبه رسم صفاتك وطيّه رسم شخصك فطربت للاثنين وكلاهما عزيز عندي. ثم تناولت الثاني وقد حداك الى تحريره ما طالعته عني في جريدة الشعب الغراء ويستدلّ منه انك ناقم على محبوب افندي الشرتوني لنعته المرحوم عمّي (الدكتور شاكر الخوري) بالظريف المشهور. وهي حقيقة لا يؤاخذ عليها لأن عمنا المرحوم مع ما كان عليه من المعارف لا سيا الطبية منها قد امتاز على الأخص « بنكاته » الأدبية وخفة روحه وسرعة خاطره: وهذه الصفات يعبَّر عنها لغة بالظرف. فهو لم يخطئ اذاً بل ذكره بما هو معروف ومشهور عنه بنوع أخص كما لا يخفاك فكن مرتاح البال من هذا القبيل.

سرّني جداً انك تذكرني دائماً في مجالس انسك فأشكرك امّا انا فاذكرك في خلواتي فتملأ ذكراك انساً ما في الفؤاد من غم وكربة لما هو فيه الوطن العزيز من المصائب والاحن.

انا حاسدٌ لأصحابك تمتعهم بلطفك وتشنيف آذانهم بصوتك الجميل ووددت لو كان يسعدني الحظّ بلقياك بعد طول الفراق فهل لك يابلاغي هذه الأمنية وأنت قادر متى قصدت؟..

لا تخف على بديع ان ينساك فهو أشدّ من ودّ تمسكاً بحبل وداده لا سيا متى كان المودود من امثالك ايها العزيز.

استلمت مع كتابك الاخير آخر من ابنة العم العزيزة شقيقتك ماري: كان فرحي به شديداً ولكنها تذكر لي قليلاً عن العزيز فريد ولا تذكر لي شيئاً عن الحبيب رفعت، فلماذا يا ترى؟ وهل عندك ما تتحفني به من اخباره؟ يظهر انك واخوتك لستم على ولاء متبادل وهذا ما لم اكن لأرجوه منك رغماً عن كل الاسباب التي اظنك ستبديها لي فأرجو وان لم تتفق المصلحة التجارية ان لا تتنافر المذاهب وتتعاكس العواطف لأن جبلتكم واحدة ودمكم واحد والجوهر الذي هو هذه الصلات هو فوق العرض الذي هو كل ما يتناول المادة ... فلا تحقد عليّ لكلامي هذا لأنه غيرة عليكم وضناً بأن اشاهد عقد بيتكم الثمين منثوراً. واللتي تهديك التحيات والسلام والاشواق وكلانا تدعو بتوفيقك ونجاحك وسرعة رؤياك وحفظك الله طويلاً.

لابن عمك بديع

١٧ ايار سنة ١٩١٧

حضرة ابن العم العزيز يوسف

تلقيتُ كتابك بما يعجز عن وصفه ، من السرور ، أعظم الكتبة ، وكان لي سنتان ونيف لم ألق منك علماً ولا خبراً . فحمداً لله الذي جعلك – في آخر الأمر – تذكر ان لك أخاً محباً ودوداً هو قلق البال عليك فتضمنه عليك ولو بعد زمن طويل .

سرني علم مقرك لدرجة نسيت معها ما أصابك من الخسائر . أجل ان هذه كبرى ، ولكن انقطاع اخبارك عني كان أشدّ عليَّ وأكبر – فالخسائر المالية تعوّض – أما الصداقة الذاهبة فلا ردّ لها .

أنا ارجو لك ايها الحبيب كل نجاح وتوفيق وصحة تامة وفوق كل ما أرجو هو الوقوف على اخبارك وذلك دون انقطاع فيها لك مرضاتي بذلك .
(وهنا عبارات اتى العث عليها) ...

اذا حررت لابن عمنا العزيز سليم (شهدان الخوري) سلّم لي عليه كثيراً وليخبرك اذا كان عنده علم عن سيّدينا الحبرين الجليلين (شكرالله وعبدالله الخوري) وينبئك صريحاً عن صحة عمي امين (الدكتور امين الخوري) .

كان سرور والدتي كسروري به والذي ساء علينا هو علم معرفتك مقرّ اخوتك الاعزاء فمتى توصلت الى العلم به لا تبخل عليَّ بالعنوان والافادة عن صحتهم ، اقبلك من صميم الفؤاد وأدعو بتوفيقك ونجاحك وراحة بالك بعد التعب ، والدتي بالصحة المرضية تسلّم عليك كثيراً وهي نظيري تطلب اليك مواصلتنا الدائمة بأخبارك .

لابن عمك بديع

٩ آب سنة ١٩١٧

ابن العم الأعز يوسف

اخذت تحاريرك الثلاثة دفعة واحدة وذلك لانتظام البوسطة كما لا يخفاك ، وقد عرفت بأسف البواعث التي حملتك على التنافر مع اخيك الحبيب ، أصلح الله ذات بينكما بما منه خير للفريقين .

مرجع لك مع هذا كتاب سمعان التيان وقد اكبرت من عديلك عمله القبيح نحوك هداه المولى الى الحق وأنالك اضعاف ما تستحق . كما سرك

سرّني كثيراً ان صهرنا شكري أصبح كاتباً ولا عجب فهذه الموهبة بركة من اصل (بركات) والله يجازي بالخير المجدين المجتهدين. وهو ليس بناثر فقط بل شاعر كبير ايضاً لأنه في كتابه الذي أرسله لصاحب « الشعب » قال هذين البيتين :

« الشعب بالشعب يحيى ان تعهده بالنصح في مأزق تهوي به الأمم ُ
ان الجريـدة لو صحت (مبادؤها) تعلو كما يعلو وسط الفرقة العلم ُ ... »

فما قولك يا أبا أديب ؟

ربما ذهبت في اواسط الشهر القادم الى العاصمة فهل لك بموافاتي اليها لأخبرك عن يوم سفري بالتأكيد ؟ والاتكال على الله .

الأحوال هنا ليست بالجيدة فتشكر انما الصحة بعونه تعالى حسنة ، والدتي تسلّم عليك كثيراً وحفظك الله لابن عمك الذي يقبلك الوفاً .

بديع خليل الخوري

١ ايلول سنة ١٩١٧

ابن العم المحبوب جداً يوسف

اقبلك بشوق : كتابك الأخير ككلّ ما تقدّمه منك يشفّ عن عواطف كبيرة ومبادئ قويمة أمّا ما تظنّه بي من التفرّد فهو من حبك ، لأنني اعرف جيداً انك لو نظرت اليّ بعين الناقد لا بعين المحبة لأخلفت ظنك بي . فدعك من الافراط بمديحي لأن من كان مثلنا لا يحتاج مديحاً لارساخ محبّة في قلب اخيه ، فنحن انما نتوادد بتجرّد واخلاص وشعور حقيقي لارتباط ارحامنا بنشيج النسب والمودة . فلتظلّ هذه الرابطة موجودة لأننا الآن أحوج منا اليها في كل وقت سواه ...

فقد بتنا نعدّ على الأصابع ، ولا نعلم من بقي حياً من المتخلّفين منا في الوطن التاعس ؛ وانه وان كان صحيحاً ما قاله السموءل ( ان الكرام قليل) ليجب علينا جمع وحدة هذا القليل كي لا يتفرّق مزاتق ويضمحلّ . فهل لك ان تبدأ هذا العمل بنفسك متحداً مع اشقائك ؟ ان هذا لما أرجوه منك يا أبا اديب .

• سأرى اذا كان يمكنني زيارتك عند توجّهي الى العاصمة والاّ فآتيك ، حتى اذا تمّ لك متّسع من الوقت تذهب لموافاتي لأول مرّة بعد ٦ سنوات . والدتي تهديك فائق السلام وكلانا نرجو نجاحك وسلامتك برغد وهناء وحفظك الله .

لابن عمك بديع خليل الخوري

٢٥ ك ١ سنة ١٩١٧

ابن العم العزيز جداً يوسف حفظك الله

شوقي اليك لا يحد وبعد عرفتُ من الجرائد عن الثورة التي أوقدها في كواويلا كل من القائدين كوس وغونيارس فلا تسل عما ساورني من الهموم خوفاً عليك ان تنال منهم بسوء. فعسى الحكومة تتمكن من اخماد نار الثورة الجديدة وان لا تكون تضررت بشيء. فتلطف باخباري عن كل ما يحصل من ذلك لتعلقي بشخصيتك وتجارتك.

أرجو لك في اقبال هذه الاعياد اقبالاً مادياً وسعادة شخصية وان تظل في رضاء وهناء بعيداً عن كل ضراء وشقاء. والدتي تهديك السلام وكلانا ندعو بحفظك وتوفيقك وطال بقاؤك.

ابن عمك بديع خليل الخوري

مكسيك ٣٠-١-١٩١٩

اخي الحبيب وابن عمي العزيز يوسف حفظك الله

بالوجد الوافر اليك اقبلك كثيراً راجياً ان تكون بوصول هذا على أحسن ما ترغب صحةً وعملاً وبعد أخذت كتابك اللطيف بمنتهى الفرح لأنه ينم عن اخلاصك الصميم وحبك الصادق اللذان ما برحا متقابلين مني بالمثل.

تعلني بالقدوم قبل سفرك فأهلاً بك وسهلاً ولكن وعدك هذا اصح من شقيقه في السنة الغابرة فتتم احلامي الذهبية بلقياك ايها الأخ الحبيب.

أخبار من الوطن رأساً لم تردني ولكن الخواجا يوسف حرفوش تناول كتاباً من أخيه نعيم يقول له به انه مات ٤٠٦ اشخاص وان الجوع شديداً والحاجة ماسة لكل شيء لأن الأتراك كانوا يدخلون البيوت قسراً ويأخذون كل ما تقع عليه عيونهم، فلم يبقوا فرشاً ولا أسرة ولا كراسي ولا شيء. أما البهائم الداجنة فقد فنيت وليس من حيوان يدب في تلك الجهات: والمزارع المجاورة خلت من سكانها فأقفرت: أما قيتولي فقد توفي من سكانها (٢٤٠) شخصاً... فتأمل.

عسى يكون وصلك ما ينافي هذه الاخبار أم يخففها على الاقل.

وفي هذا الظرف أرجوك اخباري بما يتصل بك ولك الشكر. والدتي تسلم عليك كثيراً وحفظك المولى طويلاً.

لابن عمك بديع

توتياك ـ ٢٧ شباط سنة ١٩١٩

ابن العم العزيز يوسف (مارون لبوس الخوري)

لا بدّ أنك تكون استلمت كتابي السابق اليك والآن أحرر هذا جواباً على رقيمك الأخير الذي تستقطني به اخبار الوطن . فلا أخبار عندي ايها الحبيب الاّ ما سبق واعلمتك بها . حتى ان خالاتي للآن لم يخبرن لنا ولكنني قرأتُ في جريدة « الهدى » ان صهرنا ابرهيم أفندي أبي سمرا (غانم) عيّن رئيساً لمحكمة قضاء البترون (قاضي) فارتاح بالي نوعاً وقد أتاني كتاب من ابن العم حليم من باريس يقول فيه « ولا بدّ من اخبارك ان حليماً تطوع في الجيش الافرنسي منذ ذرّ قرن الحرب وحارب كتفاً الى كتف مع أبطال الافرنسيس فرقّوه الى رتبة كبورال ، وعلى أثر جرح بليغ (بشظية قذيفة المانية في احدى المعارك الفرج حيث كانت فرقته ) أهدي وسام الحرب الافرنسي مع نخلة الشرف اعترافاً بشجاعته ومكافأة لتضحيته . وهو الآن معافى وفي مدينة النور باريس » .

قلت انه وردني كتاب منه يقول فيه ان وديعاً في دمشق طبيباً لقسم طب الاسنان في كليتها وان اخوته ابناء العم جميعاً بخير وقد تلقى هذا النبأ بواسطة نظارة خارجية فرنسا . وما عدا هذا فحتى الآن لا اعلم شيئاً .

بعد كتابة ما تقدم اخذت كتابك الثاني ففرحت به فرحي بكل ما هو منك ولكن لا اخفيك ايها الحبيب ان تأييدك لسياسة نجيب ذياب لم يرق لي كثيراً فالرجل كثير التقلّب حتى على نفسه اذا بان له ربح مادي من سواها . فهو كان في البدء مناصراً لروسيا فلمّا انحرت تظاهر بمظاهرة ملك العرب ثم انحاز لجمعية سوريا ولبنان مشترطاً على نفسه التقيد بالدعوة الى المشارقة الافرنسية ولمّا ظهر الحزب المنادي بالحماية الامركية لغاية دينية بروتسطنتية ومادية فاستجلبوه إليهم بالمال وجعلوه يمرق مروق السهم من مبادئه الاولى لأن الربح عنده أفضل وأولى ... فهل بعد هذا ومن رجل ذاك شأنه خير فترجوه للوطن بواسطته ؟ كلا وابيك ... اما شكري غانم فهو وان لم تكن سياسته عند مآرب كل المواطنين لأشرف وأنبل وأكبر سياسة ومقصداً وأدباً ، ليس فقط من ذياب بل من الكثيرين من ذئاب الصحافة العربية في المهجر .

لا أريد بما تقدم نقد سياستك وأنت بصير بالأمور ولكن استشارتك

اياي فيها حملني على التصريح لك بما تقدم واني لأرجوك اذا كنت لم تبعث بالمقالة التي أرسلتها اليّ بعد الاّ تبعثها : ليس حباً بغاتم بل بك. ومتى شئت الكتابة فندّد بالمبادئ ولا تذكر الأشخاص. ولا تمل الى احد من صحافيي نيويورك لأنه اذا وجد بعض المخلصين للوطنية بينهم فأكثرهم مخلص لجيبه في الدرجة الأولى. وعليه فلا كل ما يمدحونه بالكريم ولا من يهجونه بالذميم. انهم لقوم يشحنون أشرف العواطف على هياكل مطامعهم السافلة... ويتبجحون ويستنزفون أموال الأمة من جيوب الأيتام... ويتفخرون... فاياك ايها الحبيب من الانخداع بجمل انيقة يدسونها في مقالاتهم وهم تحت سجف الرقة عن انياب الغدر كاشرون : واربأ بأدبك من موالاتهم إلاّ إلماماً فليس أكثرهم حتى باليسير من الودّ جدير. واجعل نصب عينيك – مستقبل لبنان – لبنان فقط بحدوده القديمة وبعده سوريا...

اما الشارقة فقرنسا بنظري أحق بها من سواها وليست فلسفة ولسن بالكافية لتفوّق دولته على تلك وهي التي ساعدتها على تحررها من الانكليز والتي ذرّ منها اول شعاع حرية أنار العالم وسيظل مناره الأعلى الى الأبد.

عفوك ايها العزيز فلم اتعمّد احفاظك بما كتبت ولكن طمعي بمكارم اخلاقك وثقتي بأدبك العميم، حملاني على الصراحة معك كي لا تظنّ سكوتي تأكيداً لمنهجك والله أدرى بمرامي الصواب.

سرّني معرفة مقدار الثروة التي جمعتها بجدّك بعد الخسائر السابقة الفادحة واني لأرجو لك مثل اضعافها يا ابا اديب : اما انا (وانت السائل) فأفيدك ان الخسائر كانت شتّى والأرباح ان لم تكن كثيرة فهي كفيلة بالانفاق عن سعة ورخاء وهذا كما لا يخفاك حسبي والله نعم الوكيل...

اشكر لك يا ذا الحسن اريحيتك في عرضك عليّ ما في يدك انه لكرم لن أنساه لك واخلاص جدير به من كان مثلك ولو ان لي سبيلاً اليه لما أحجمت عنه ولكن في اليد ما يغنيها عن الانبساط للسؤال ومتى صفرت فنجزمها – ولنا في ذلك :

يميناً اذا ما عضّني الدهرُ بالأسى فبتّ وما لي مجلسٌ ومراقدُ
لعشتُ ابيَّ النفسِ ما زرتُ صاحباً ولا رُفعتْ للسؤل مني السواعد[١]...

دعوتك اياي لحضور الحفلة التي تستعدّ لاقامتها، ضرب من الطافك

١) اقصد بهذا الناس الأغيار وما أنت الا اخ فلا يخيل اليك انك المقصود منه.

لم أعجب له واللطف ملكة فيك فيا حبذا لو ان في الوسع القيام بزيارتك لنتمتع برؤيتك بعد طويل الفراق ولكن هيهات ودون ذلك مسافات يعجز عن اجتيازها حتى الفكر ، ناهيك عن عدم وجود من ينوب عني اذا غبت. فاذا فاتني المراد من لقياك فلن تفوتني الرغبة في تمني كل سعادة ورخاء لك . فاقبل عواطفي القلبية ولا تخلف بالوعد واسلم طويلاً لابن عمك الذي يحبك ويقبلك كثيراً .

امرأة عمك تهديك ازكى السلام وهي مثلي تنتظر قدومك بغبطة وسرور .

بديـع

مكسيك في ٧ حزيران سنة ١٩١٩

ابن العم العزيز يوسف

.. للآن حتى اخذت كتابك وربما كان ذلك بداعي عدم انتظام البريد مؤخراً . ان حزنك على سيادة المطران شكرالله (الخوري) في غير محلّه ، لأن سيادته والحمد لله حيّ يرزق ، وهو الآن عند شقيقته نهاري في الجيّه . نعم انه طرأ عليه مرض عصبي بداعي ما قاساه من اهوال سني الحرب ولكنه تعافى تماماً كما اخبرني سيادة شقيقه المطران عبدالله بكتاب ورد عليّ منه مؤخراً فليرتاح بالك من هذا القبيل ولا تعتمد اقوال الجرائد فقد تخطئ احياناً ، وربما قرأت بعد كم يوم تكذيباً لتلك الإشاعة في جريدة الشعب بناء على طلب مني .

بلغني ان مرآة الغرب متحاملة عليّ لأنني مراسل « الهدى » في داخلية المكسيك ، وبما ان هذه الجريدة لا تصلني فأرجوك وانت مشترك فيها ان ترسل لي العدد المذكور فيه ، أو اطلبه منها باسمك لأجيبها على تحككها بي بما يليق بشأنها وابق في سرّك كوني مراسل « الهدى » المذكور اذ لم يحن وقت اذاعته بعد .

شوقي اليك عظيم جداً فتى تني بوعدك يا أبا أديب ؟ حلمتك « ورفمت »[1] هذه الليلة (٦ حزيران) في بكاسين بداركم مع جوق مغنّيات فبالله عليك ان تخبرني ما طرأ عليكم في هذا التاريخ سارّاً كان ام كدراً ؟ واللتي تهديك فائق السلام . وانا اقبلك قبلات الشوق والحب والاخاء وطال بقاؤك.

لابن عمك بديع

---

١) رفمت مارون ليس الخوري (١٨٨٥–١٩٣٥) كان اديباً وشاعراً توفي في بلدة (سوتا) طنجة مأسوفاً على علمه وأدبه .

الرسالة العاشرة بدون تاريخ ويستدل من مضمونها انها كتبت سنة ١٩١٩

اخي الحبيب وابن العم الأعز يوسف نخله حفظه الله .

عجبتُ لقولك انك لم تأخذ مني كتاباً كل هذه المدة في حين اني حررت لك ثلاثاً : جاوبني على اثنين منها باسمك العزيز رفعت . فهل تلطف بالكتابة ولم يخبرك بما فعل ؟ ام انك تتطلب المزيد «ادلالاً» ايها الحبيب ؟ فخذه تجد كتاباً من الحبيب اخيك يؤكد لك ما اقول .

ارغب لك كل الرغبة في التوفيق انى وأيان توجهت . فاذا شئت زيارتي قبل سفرك «وهي أمنيتي» فلا تحرمني منها ولعلنا نشتغل معاً هنا اذا وافقك الشغل فنكون اثنان لواحد وواحد لاثنين . وإلاّ فأتزود منك قبلة الوداع قبل عودك الميمون الى الوطن وهو كل ما اتمناه .

أخبار من الوطن : انتخبت بلدية بكاسين ففاز ابن عمنا فرح افندي الخوري وحزبه واندحر نصرالله واتباعه وسيكون فرح رئيساً بهمة رئيس محكمة البترون ابرهيم بك ابي سمرا (غانم) .

المطران عبدالله (الخوري) حرّر لي مؤخراً من الديمان حيث هو الآن يخبرني مفصلاً عن سفر غبطته (كما روته الجرائد) وذهاب سيادة شكرالله معه وانه هو لم يذهب بمعية البطريرك لبقائه نائباً عنه في ادارة مهـــام البطريركية اثناء تغيّبه وفقهم الله ورعاهم بطرف عنايته .

جاوبني حالاً بوضوح وإفاضة لانني على غاية الشوق اليك وبلّغ سلامي الى الاعزاء اخوانك لا سيما رفعت وقل له لماذا لم يتكرم بالجواب على رسالتي الأخيرة . والدتي تهديك السلام وأنا أقبلك بشوق وطال بقاؤك الى الملتقى .

لابن عمك بديع

إن هذا البحث المرجز : لا يكفي للالمام بآثار هذا الشاعر الملهم ، لأننا لا نتوخّى إلاّ إظهار فضله واحياء ذكره .

ولمّا كان الدكتور وليم نعمه من دير القمر نزيل مكسيك ، قد اطّلع على مخلّفات «البديع» وعلى ديوان والده خليل ، وقد آلت اليه هذه الثروة الأدبية مؤخراً من ابن شقيقة الشاعر راوول ديب اسطفان نعمه الديراني الأصل . فاننــا نرجوه رجاء حارّاً أن يُعنى بجمع هذه الدرر المكنونة ، وابرازها الى النور ، خدمةً للادب ، وحرصاً عليها من الضياع .

# ابو العلاء على هامش رسالة الغفران

بقلم جورج عيسى الأسمر

في الهزيع الأخير من ليلة ليلاء استهل وليد في معرة النعمان استقبل الوجود ببشارة الوصول وبكاء الخائف من المجهول ولله در ابن الرومي يتأول هذا البكاء ويعتل له في خارج من ظلمات الرحم الى دفء خيوط ذكاء. قال:

اذا ابصر الدنيا استهل كأنــه بما سوف يلقى من أذاها يُهدَّدُ
وللنفس احوال تظل كأنمــا تشاهد فيها كل غيب سيشهد

لم يكن ذلك الوليد الذي أطلّ على الوجود — سنة ثلاثمائة وثلاث وستين سوى أحمد بن عبدالله بن سليمان التنوخي المكنى بأبي العلاء المعري.

كان ذلك العصر الذي ابصر فيه المعري النور عصر اضطراب وفتن وخوَر في السياسة وانحلال في الاخلاق؛ وكان من نتيجة ذلك أن عمّ الفساد وانتشر الظلم وكثر النفاق والتمس الناس شتى الوسائل لكسب العيش كما فاء كثير منهم الى ربهم يعتصمون بحبله لعله ينجيهم من ذلك البلاء بظهور رحمة من لدنه؛ كما انصرف قسم آخر الى الاستهتار يأساً من تلك الاوضاع الزرية والاحوال السيئة.

وينبغي لنا دائماً ان نتذكر تلك الاحوال السياسية والاجتماعية الشاذة ونحن ندرس ابا العلاء؛ ذلك انه كان ذا اثر بيّن جليّ في تكوين شخصيته وتأثير عنيف على تفكيره؛ كما ينبغي أن نتذكر أن ابا العلاء عربي قح وسليل عائلة اتسمت بالعلم والتدين الصريح الصحيح: فقد ولي القضاء من آبائه وعمومته عدد جم غفير. وقد ولي ابوه قضاء حمص مدة طويلة وكان شيخاً وقوراً رفيع القدر عالماً لا يشق له غبار. ولما أصيب ابو العلاء بأولى كوارثه كان ذلك الاب الشفيق من ابنه بمثابة الاب والرفيق والاستاذ

فاخذ الطفل على ابيه علوم اللغة والدين والادب. ولكن القدر يشاء ان يفجع ذلك الغلام بفاجعة ثانية ولما يتعدَّ الرابعة عشرة إذ قُبض والده مخلفاً وراءه يافعاً اعمى كان يرى في ذلك الوالد السند الوحيد والملاذ الامين الذي يلجأ اليه في ساعات الشدة ؛ على ان الغلام صبر النفس على مضض ومضى يقرأ ما تقع عليه يده من العلوم الدخيلة ومما كان قد نُقل الى العربية ايام التدوين من فلسفة وآداب وعلوم الامم المغلوبة على أمرها فكان له من ذلك كله خير زاد علمي وفلسفي وديني وقد ساعده على ذلك ذاكرة فذة واستحضار عجيبٌ وبديهة رائعة ؛ وليس عليك الا ان تقرأ طرفاً من كتبه لتدرك مدى ما وعت تلك الذاكرة التي لا استطيع أن أدعوها الا انها خزانة كتب. ويحدثنا ابو العلاء انه لم يكن بحاجة الى مزيد من العلم بعد سن العشرين. ولكن كيف يقنع من كان في مثل ذكائه بذلك القدر الضئيل ولا يضرب في مشارق الارض ومغاربها طلباً للمزيد من العلم؟ وكان من الطبيعي ان يقصد ابو العلاء بعدما استنفد ما عند ابيه من علم حاضرة منطقته حلب وكانت ما تزال تغص باهل العلم والادب ممن كانوا يؤمون بلاط سيف الدولة اذ لا يعقل ان تنطفئ تلك الشعلة النيِّرة من العلم التي عشَّشَتْ الى بلاط سيف الدولة ولمّا يمض ربع قرن على وفاته. ثم قصد المعري انطاكية وكانت بها مكتبة زاهرة قرئ عليه ما فيها من كتب فاذا قضى وطَرَّه من انطاكية يمَّم شطر طرابلس الشام. وقد اورد القفطي والذهبي انه (اي الشاعر) مرَّ في طريقه باللاذقية فنزل بدير فيها وقع فيه على راهب درس الفلسفة وعلوم الاوائل فاخذ عنه ما شككه في دينه وغير دينه من الديانات ؛ قال ونمَّ عليه بذلك شعر الصبا ولعلهما قصدا الى قوله:

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ... ومجوس تاهت واليهود مضلله
إثنان اهل الارض ذو عقل بلا ... دين وآخر ديِّن لا عقل له

او قوله:

عجبت لكسرى واشياعه ... وغسل الوجوه ببول البقرْ
وقول اليهود إله يُحبّ ... رشاش الدماء وريح القُتَرْ
وقول النصارى إله يضام ... ويصلب طوعاً ولا ينتصرْ
وقوم اتوا من اقاصي البلاد ... لرمي الجمار ولثم الحجرْ
فواعجباً من اباطيلهم ... ايعمى عن الحق كل البشرْ

وانا لا ارى في كلتا المقطوعتين ما يبعث على الشك في ايمان الرجل ؛

وكل ما اراده انه انما ينتقد الدخيل على جوهر الدين ويأبى للبدع والخرافات والخزعبلات ان تلتصق بجوهر المعتقد الاصيل وما عليك الا أن تقرأ الشطر الاخير حيث يقول : « ايعمى عن الحق كل البشر ؟ » لتدرك أن ابا العلاء إنما اراد أن الناس قد ضلوا في متاهات الخرافات وغرقوا في ظلمات البدع والنحل التي ابعدتهم عن الحق أي الله : فهم لا يعرفون السبيل اليه الا بهذه الخزعبلات التي يروّج لها تجار الدين وجل الله أن يقبل ذلك منهم .

هذا واغلب الظن عندي ان ابا العلاء قد درس الديانات الأخرى على ايدي القساوسة وانه حين أمّ بغداد لم يكن بحاجة الى مزيد من علم . والمرجح أن تكون دراسته لتلك الديانات في اللاذقية التي يقول فيها وقد شهد تنافس المسلمين والنصارى وذلك كله على ذمة ياقوت في معجم البلدان : يقول ابو العلاء والله اعلم :

في اللاذقيـــة ضجة ... مـــا بين احمد والمسيحْ
هـــذا بناقوس يدق ... وذاك من حنق يصيحْ

وتكملة هذين البيتين فيما يرويه غير ياقوت الحموي :

كلٌ يعزّز دينـــه ... يا ليت شعري ما الصحيحْ؟

ويعود ابو العلاء الى مسقط رأسه ليقبع خمس عشرة سنة اي حتى سنة ثلاثمائة وثمان وتسعين لا يحدثنا التاريخ فيها بشيء عنه بل كل ما يقع على الأسماع من انباء تلك الفترة ان الشاعر كان يجالس ظرفاء قومـــه ويقرض الشعر ولكنه لا يريق ماء وجهه للتكسب على عادة الشعراء وإنما هي قصائد بل رسائل بينه وبين اخوانه ومن يحترمهم ويحترمونه فجوائزه على مدائحه كجوائزهم على مدحه : كلامٌ بكلام وما تبقى فضول .

وكيف يرضى ابو العلاء ان يتدنى الى طبقة المرتزقة من الشعراء وهو لا يرى له نداً في أدب وعلم وفلسفة ودين ، بل كيف يرضى ان يُريق ماء وجهه امام اولئك الحكام والامراء الذين يقول فيهم :

ظلموا الرعية واستجازوا كيدها ... وعدّوا مصالحها وهم أجراؤها !

لا : إنه لن يتكسب بشعره ولن يكون عالة على احد حتى من اقرب اقربائه فثلاثون او اربعون ديناراً يدرّها عليه وقف من أمه تكفيه وتكفي خادمه كاتبه في آن معاً ولقتسماها بالسوية . وما حاجته الى اكثر من ذلك وهو القائل :

يقنعني بلسنٌ يمارسُ لي ‏ ‏ ‏ ‏ فان اتتني حلاوة فبلسُ

وما حاجته الى اكثر من ذلك وهو الذي حرّم على نفسه الحيوان وما ينتجه بل وهو الذي اتخذ لنفسه نفقاً يأكل فيه كي لا يراه احد لاعتقاده أن العمى عورة يجب سترها . بل وهو الذي اكل في نفقه مرة دبساً فوقعت نقطة على صدر ثوبه فلما خرج الى طلابه بادره احدهم قائلاً : يا سيدي اكلت دبساً . فقال ابو العلاء : نعمْ وقاتل الله الشره ولم يعد منذئذ الى اكل الدبس .

إنها لعمر الحق رياضة اخذ بها المعري نفسه دون ان يحمله عليهـا احد . فهل يعود ذلك كله الى قناعة منه عما أتى ؟ ام هو شيء آخر مما يسمونه اليوم بمركبات النقص ؟

لو حاولنا ان نتذكر الاحداث التي فاجأت ابا العلاء منذ نعومة اظفاره حتى اكتهاله لادركنا بعض الاسباب التي دفعت به الى أن يحيا هذه الحياة الشاذة ولزودتنا بالسبب المقنع لتركه معرة النعمان وسيره الى بغداد . وسنرجئ رأينا في ذلك الى ما بعد رجوعه من بغداد وشروعه في كتابة رسالة الغفران .

واذن فقد ضاقت نفس ابي العلاء بمعرة النعمان ذرعاً وسمع عن حاضرة العلم والعلماء وقبلة أنظار المتأدبين : بغداد بلد الرشيد والامين والمأمون وإن تكن ايامَ ابي العلاء متككة الاوصال مضطربة الاحوال تسير بخطا وئيدة الى شرّ مآل . إنما وان تكن كذلك فما زالت لعهده ندوة ادب وشعر وفن وغناء بل قبلة كل متطلع الى الشهرة والمجد . فما له يدفن نفسه في ناحية مهجورة من المعمور . فاليك يا بغداد سنة ثلاثمائة وثمان وتسعين على الرغم من معارضة العجوز إذ يلحف الكفيل باقناعها انه انما يقصد بلد الرشيد لا لشيء غير العلم والاستزادة من المعرفة . ويصيرُ الى بغداد وتحتفل به مجالسها وتسير بشهرته الركبان ولكن حياءه يأبى عليه ذلة السؤال . ويطير اليه نبأ مرض امه فيودع بغداد وداعاً أليماً يقول فيه :

أثارني عنكم امران : والـــدة ‏ ‏ ‏ ‏ لم القها وثراء عـــاد مسفوتـــا

وترافقه ذكرى بغداد حتى آخر ايامه فما ضامه أمر الا ردد قوله :

يا لهف نفسي على أني رجعت الى ‏ ‏ ‏ ‏ هذي البلاد ولم أهلك ببغداذ
اذا رأيت اموراً لا تـــوافقني ‏ ‏ ‏ ‏ قلت : الإياب الى الاوطان ادى ذا

ويوافيه نعيّ أمّه في طريقه الى معرة النعمان فيكون وقعه عليه أليماً .

ولعل هذا النبأ كان بمثابة القطرة الاخيرة التي فاض بها الإناء فيعزم على اعتزال الناس وقد خبر مكرهم وخداعهم ولم يستطع أن يجاريهم في تصرفاتهم واعمالهم وكذبهم ونفاقهم الاجتماعي وريائهم فيكتب الى خاله ابي القاسم قائلاً إنه : « وحشي الغريزة إنسي الولادة . »

اما انا فلا ارى رأيه بل احمل قوله هذا محمل الاعتذار عن معايشة الناس لقصور في نفسه ولعدم استطاعته تحمل المصائب التي المتْ به وقلة حيلته ولتعاظمه على اقرانه تعاظماً خفياً عرف كيف يستره في حين لم يستطع المتنبي ان يخفيه ولعلكم تعلمون ان ابا العلاء كان من اكثر الناس اعجاباً بابي الطيب ولقد كلفه اعجابه هذا ان يطرد في بغداد من مجلس الشريف المرتضى .

يجدر بي قبل ان اسلط الاضواء على خفايا نفس ابي العلاء ان اقدم لكم تحليلاً لتلك النفس قام به الدكتور طه حسين ؛ ومَن أجدر بمعرفة ما يجول في نفس مكفوف من مكفوف ورحم الله من قال :

لا يعرف الشوق الا من يكابده ولا الصبابة الا من يعانيها

يقول الدكتور طه حسين :

«المكفوف اذا جالس المبصرين اعزل وان بزّهم بأدبه وعلمه وفاقهم في ذكائه وفطنته ؛ فقد يتندرون عليه باشارات الايدي وغمز الالحاظ وهزّ الرؤوس وهو عن كل ذلك غافل محجوب . فان نمّت عليهم بذلك حركة ظاهرة او صوت مسموع فحجته عليهم منقطعة وحجتهم عليه ناهضة ؛ وليس له من ذلك كله الا ألم يكبته وحزن يخفيه . ثم هو إن اشتد ذكاؤه وانفسح رجاؤه كثرت حاجته اليهم وكثرت نعمهم عليه ؛ فهو عاجز عن تحصيل قوته الا بمعونتهم وهو عاجز عن شفاء نفسه من حب العلم والمطالعة الا بتفضلهم وهو عاجز عن الكتابة والتحرير الا اذا اعانوه وتطولوا عليه . وللمنن الظاهرة والآلاء المتواترة في نفس العاجز الفطن أثر هو الشكر يشوبه الحزن ، والثناء يمازجه الاسى ، والحرمان اخف عليه من منة يعقبها منّ ونافلة تشوبها استطالة . ولشعور الانسان بعجزه وقع ليس احتماله ميسوراً ولا الصبر عليه الا متكلفاً . وليس يلقي المكفوف من رأفة الناس به ورحمتهم له وعطفهم عليه الا ما يذكي الالم في صدره ويضاعف الحزن في قلبه ؛ ثم هو لا يلقى من قسوتهم وشلتهم ولا استهانتهم وازدرائهم الا ما يُشعر الذلّ والضعة وينبهه الى العجز والضعف ... ومكان المكفوف في

نفس زوجه وبنيه دون مكان البصر : فاجلالهم اياه محدود وطاعتهم له متقصرة على ما يتنبه اليه . ثم هو بعد ذلك كله قد حُرِم التمتع بلذة يكبرها الناس ، وحرمانه اياها يضاعف خطرها في نفسه . فان تعاطى صناعة الشعر او الوصف فان هذا الحرمان قد استتبع ضعف خياله وحال بينه وبين مجاراة الشعراء والواصفين فيما يتنافسون فيه الا ان يكون مُقَلِّدًا او محتذياً . ثم هو يسمع الناس يتحدثون عن بهجة الربيع وجمال الربا وعن تناسق الازهار والتفاف الاشجار ... وعن اولئك الحسان الفاتنات توردت خدودهن ولمعت ثغورهن وائتلفت من وجوههن وشعورهن نضرة النهار وفحمة الليل ... يسمع احاديثهم عن هذا كله وما ابدعوا فيه من تشبيه لا يعقله ولا يفقه كنهه ، فضلاً عن ان يجاريهم فيه او يسبقهم اليه . ثم هو بعد هذا كله قاعد اذا نفر الناس لقتال او حرب : قد يئس وطنه من نصره وقنط من حفاظه فلم ينُط به أملاً ولم يعقد به رجاء ؛ كَلٌّ على الناس في كل شيء لكُلُّهُ في حياته المادية والمعنوية فاليأس اخلق به من الرجاء والموت خير له من الحياة الا ان تكون له نافلة من فضيلة الصبر وشدة الأيد . »

هذا رأي مكفوف فيما يعتمل في نفس مكفوف . وارى انه على شيء كثير من الصواب وإن لم يصب في رأيي موضع الضعف في نفس ابي العلاء ذلك أن لي رأياً خاصاً في هذا الباب وخاصة اذا علمت ان شعر ونثر ابي العلاء عبارة عن نقد للمجتمع بتقاليده وعاداته واخلاقه وسلوكه الفردي والجماعي حتى بلغ به الامر الى نقد الديانات جميعاً وإن لم يُرِد نقد الجوهر وهذا راجع الى الآفات التي نزلت به والتي أشرتُ اليها في أماكنها ولا بأس ان استعرض طائفة من اولئك الذين نالهم مثل ما نال ابا العلاء لأخلُص الى نتيجة أرجو ان تكون اقرب الى الصواب منها الى الخطأ .

في تاريخ الأدب طائفة من الشعراء والكتاب رأوا ان الطبيعة بخستهم حقهم او ان المجتمع تحامل عليهم فكانوا احد اثنين : ناقم لا يميل الا مع هوى نفسه ومنتصر على ذلك النقص ولعلك لو استعرضت اولئك المشوهين جسدياً او اخلاقياً لرأيت ان معظمهم ناقم حاقد يود بوسيلة او باخرى ان يعوض عما يعتقد انه بخس حقه فيه .

فهذا الحطيئة ينشأ متدافع النسب في بيئة لا تقيم وزناً الا لمن كان ذا حسب ونسب فاذا هو ناقم على الناس لانهم خير منه حسباً حاقد

على امه لوضاعتها وخسيسًا ناقم على نفسه لقصره وقماءته ودمامته وعلى ذلك لا ينجو هو نفسه من هجائه . وهذا بشار يولد أكمه قبيح المنظر فيسوء مخبره وتتحول نقمته على الناس فينال من اعراضهم ويغري نساءهم ويسلط لسانه عليهم فلا يتورع من هجاء الخلفاء ويستهتر بمعتقدات الناس فيؤذن وهو سكران . وهذا المتنبي يخرج من العدم : عدم الشهرة والنسب وهو ابن سقاء في الكوفة فيحاول ان يعوض عما اصابه من نقص فاذا هو — منذ نعومة اظفاره — يدعي النبوة فاذا فشل تحولت نقمته على المجتمع واستحالت وضاعته تعاظمًا فهو لا يرى فوقه عظيمًا ولا ينسى ان يفتخر بنفسه حتى وهو يرثي جدته . وهذان المازني والعقاد يظهران في فترة تسنم فيها سدة السيادة والشهرة شاعرا العصر شوقي وحافظ فيحاولان اللحاق بهما نظمًا فاذا اعياهما الامر أصدرا كتاب الديوان وكله تجريح بحافظ وشوقي حتى اذا كان لهما ما ارادا من المكانة الادبية اعتدلا في نقدهما وانصرفا عن الشعر الى التأليف .

هذه نماذج ممن لم يؤتوا حظًا في هذه الدنيا او ارادوا السمو والشهرة طفرة فاذا اخفقوا نقموا على الناس كونهم خيرًا منهم واستحال فشلهم الى نقمة صبوها على المجتمع . على ان هنالك أناسًا نشؤوا في العدم والفاقة وبخستهم الطبيعة حقهم من الكمال والجمال فاستعانوا على هذه النواقص بخفة الظل ولين الجانب ودماثة الخلق والنكتة البارعة حتى على انفسهم فاستطاعوا بذلك ان يبرئوا انفسهم من مركب النقص هذا واشهرهم في هذا الميدان الجاحظ القصير الدميم الناتئ العينين والذي كان يقول : لا اترك النكتة ولو قتلتني .

هؤلاء جميعًا نالهم من مركب النقص والقصور والتخلف ما نال ابا العلاء فتلقى بعضهم آفته بصدر رحب وتغلب على مشاق الحياة ونفّس عما يعتمل في نفسه من حقد بابتسامة عريضة وقهقهة مجلجلة كما فعل الجاحظ ونظر بعضهم الآخر الى مصيبته بمنظار اسود ونقم على الناس تخلفه عنهم ونقم على الطبيعة التي بخسته حقه فارتدت ضغينته على الناس فشفى نفسه باذيتهم وسبهم كما فعل بشار ونظر بعضهم الآخر الى مصيبته بعين اليأس كما كان حقده على الحياة وكرهه لها سببًا في انطوائه على نفسه ونقده اللاذع لاولئك الذين لم تمكنه الطبيعة من مساواتهم فترفع عنهم وانصرف عن اهوائهم وربأ بنفسه أن تتدنى الى طرقهم الملتوية في كسب العيش فتنع

بالفشل اليسير وانزوى في جحر مظلم لا يريد ان يراه فيه احد لان العمى عورة يجب سترها .

هذا الاحساس بالنقص وهذا الشعور بالظلم : ظلم القدر ، جعلا من أبي العلاء إنساناً متشائماً مغرقاً في سوداويته ، ينظر الى كل افعال الناس وعاداتهم واخلاقهم ونظرتهم الى القيم الاجتماعية والاخلاقية والدينية . حتى جعله ذلك كله ينظر الى ذلك كله بمنظار اسود : فالصادق من الناس كاذب والكريم خسيس يروم بسخاه رفع الشأن وكل ما في الحياة باطل الاباطيل وقبض الريح .

وما دام الامر على ما يرى فالابتعاد عن الناس غُنم ومعاشرتهم غُرم . ولكنه مع ذلك يريد ان يسمو في انظارهم ويجعل قدره فوق اقدارهم ولا سبيل الى ذلك الا بالعلم والتأليف فليقض خمسين سنة أو أزيد في التفضل على الناس بتعليمهم نهاراً والانزواء في مخدعه ليلاً يتأمل ويتأمل فلا ينجم عن ذلك التأمل الطويل سوى قلق دائم لا يخرج به الى نور يقين . وأنى له ذلك وقد ضرب العمى بينه وبين ذلك كله جداراً صفيقاً لا سبيل الى تسلل النور من خلال حجارته المتراصة ؛ وما دام الامر كذلك فليهتبل كل فرصة للنيل من اولئك الذين يدعون التفضل والعلم وهو يرى نفسه فوق كل ذي علم في عصره وقبل عصره .

وفي ساعة من ساعات ذلك القلق الممض ترد عليه من حلب رسالة لعلي بن منصور الحلبي الملقب المعروف بابن القارح . ولكن هذه الرسالة التي افاض فيها الكاتب الحلبي من شكوى الزمان وتنميق الكلام مخرجاً لابي العلاء مما يدور في نفسه من اشياء يريد أن يقولها لكنه لا يجد السبيل الى قولها . لتكن رسالة الحلبي الشيخ الذي يدعي العلم والتفهم متاحاً على نفسه ومتنفساً لما في صدره وعقله سبيلاً والى سفح الدمعة التي طالما احرقت جفنيه ، فلتقرَّ عيناه الآن بما سوف يكيل لابن القارح من جميل العبارة ومُتَخيَّر القول وليُفض في تبيان سعة معرفته وليستشهد قدر الامكان وليغرب ما شاء له الإغراب وليوضح بعض ذلك الغريب فان اهل زمانه دونه إحاطة بعويص اللغة وباوابدها وشواردها . لقد آن له ان يخرج عن صمته . فالدافع الى كتابة الغفران رغبة قامت في نفس ابي العلاء الى نقد تصوّر البعث كما يفهمه عامة الناس والتنفيس عن قلق ممض اخذ يساور مخيلة الشاعر الفيلسوف منذ سن الرابعة عشرة اليس هو القائل يومئذ في رثاء ابيه :

سألت يقيناً يــا جهينة عنهم     ولم تخبريني يا جهين سوى الظن
فان تعهديني لا ازال مسـائـلاً     فاني لم أعط الصحيح فأستغني

اجل . ان الاجابة عن اسئلة كثيرة تدور حول الحياة والخلود . امر التى بابي العلاء في دوامة من القلق : فلماذا جئنا هذا الكون ولماذا نمضي عنه ولم يسألنا احد رأينا لا في مجيئنا ولا في رحيلنا ! وان كنا خلقنا لامر في نفس الخالق فما هو ذلك الأمر ؟ ولماذا نرغم على مفارقة الحياة وقد تعلقت نفوسنا بها وألفتها والألفة أشد علوقاً بالنفس من الحب . ألم يقل المتنبي :

خُلقتُ ألوفاً لو رجعت الى الصبا     لفارقت شيبي مُوجعَ القلب باكيا

وما اجمل ما علل ذلك الشاعر الرمزي Sully Prud'homme في قصيدته السلاسل اذ يقول ما مؤداه : اننا نبكي لفراق الدنيا لا خوفاً من الموت بل لاننا ألفنا اشياء في هذه الدنيا يعز علينا فراقها .

الباعث الآخر على كتابة رسالة الغفران هو إظهار المقدرة اللغوية وذلك ظاهر في المناقشات التي يجريها ابو العلاء على السنة اللغويين والشعراء من اهل الجنة والنار وفي ايضاح الغريب العويص من الالفاظ مع ان المخاطب إمام من ائمة البلاغة في ذلك العصر . وكأنما اراد ابو العلاء ان يسخر من المخاطب بطريقة غير مباشرة . ولقد احس بما قد يساور الشيخ الحلبي من استعلائه عليه فاعتذر عن ذلك بان الرسالة قد تقع في أيدي من لا يفقهون عويصها فتأول تأويلات شتى ، ومما يميز هذه الرسالة التي طوّف فيها خيال المعري بالجنة والنار والمنزلة بين المنزلتين كثرة الاستطراد الذي يرمي من ورائه الى إلهاء القارئ عما ورد فيها من نقد لاذع وسخرية مريرة من مناحيم الناس الخاطئة . كما قصد إلى إظهار معرفته الموسوعية بذكر الكثير من الشعر والحوادث والاسماء والاخبار واليك احصاء في ذلك :

اسماء الإعلام (٥٨٩) .
اعلام الامم والقبائل والأسر والطوائف (١٣٧) .
اعلام الاماكن (١٧١) .
اسماء الكتب (٤٨) .
عدد الابيات التي استشهد بها (٩٥٧) .

هذا ما عدا انصاف الابيات والشواهد. ولك بعد هذا الاحصاء التقريبي ان تحكم على سعة اطلاع الرجل.

والرسالة على كبير جرأتها لا تتعرض لشيء من شعائر الدين الاساسية ولكنها تنتقد خرافات العامة. فابو العلاء اذن محافظ محافظة ايد واتمامه على شعائر الدين الاصيلة ولكنه منكر كل الإنكار تبدع النفعية والقشور التي الصقها اعداء الدين بالدين ومن يقرأ بين السطور يدرك حقيقة ما اقول فجوهر الدين عند ابي العلاء شيء مقدس وهو الذي يقول :

ايها الجاهل لا تعص النهى فلقد صحّ قياسٌ واستمرْ
إن تعد في الجسم يوماً روحه فهو كالرّبع خلا ثم عمرْ

وهو القائل ايضاً :

انفرد الله بسلطانه فما له في كل حال كفاء
ما خفيتْ قدرته عنكمُ وهل لها عن ذي رشاد خفاء

فالبيت الاول لا يعدو قول الله عز وجل : « قل هو الله احد. » الى آخر السورة لانه يثبت الوحدانية ويثبت التفرد بلفظ القرآن الكريم فيقول : « فما له في كل حال كفاء. » وهو قول مستمد من قوله تعالى : « ولم يكن له كفواً احد. »

لم يتفرد ابو العلاء بهذه الرحلة الخيالية وان يكن قد انفرد فيها باسلوبه الفني وتخريته اللاذعة. فهناك معاصر للمعري طاف عالم الجن في رسالة أسماها : « التوابع والزوابع ». وهو ابن شهيد الاندلسي المولود سنة ثلاثمائة واثنتين وثمانين والمتوفى سنة اربعمائة وست وعشرين. على ان رسالة التوابع والزوابع لا تعتبر سوى فخر من صاحبها بشعره. وفي العصر الحديث نظم فوزي المعلوف. « على بساط الريح. » وهي تمتاز بسوداوية المزاج وقد ترجمت الى كثير من اللغات الغربية. كما نظم اخوه شفيق ملحمة « عبقر » التي يطوف فيها على ظهر شيطانه بمدائن الجن وتتسم هذه الملحمة بالتأمل الفلسفي والنظر في اخلاق الناس. ولجميل صدقي الزهاوي قصيدة يتمثل فيها ضعاف العقول في الجنة والاذكياء في النار وتثور ثائرة الاذكياء فيخترع علماؤهم مادة يطفئون بها النار ثم يرقون الى الجنة فيدفعون بالبلهاء الى قعر الجحيم.

هذه الآثار كلها تتسم على ما ارى بالسطحية إلاّ رسالة المعري فانها تتسم بالقلق الذي لم يستطع ان يبرأ منه طوال حياته. ويجدر بنا في هذا المقام ان نعرض لاعظم شعراء ايطاليا على الاطلاق الا وهو: (آلجييري دانت) المولود في فلورنسا سنة الف ومائتين وخمس وستين والمتوفى سنة الف وثلاثمائة واحدى وعشرين. ساهم دانت في الحركات السياسية ونفي في السابع والعشرين من كانون الثاني سنة الف وثلاثمائة واثنتين. وفي منفاه نظم ملحمته الكبرى: المهزلة الالهية التي استوحى احداثها من حبه الاول والأخير لامرأة تدعى بياتريس. تنقسم هذه الملحمة الى ثلاثة اقسام:

فالقسم الاول بعنوان: الجحيم.

والثاني: المطهر.

والثالث: الفردوس.

وكل من هذه الاقسام يتألف من ثلاثة وثلاثين نشيداً يضاف اليها جميعاً نشيد المقدمة. ومما تجدر الاشارة اليه تقيد الشاعر بالعدد «ثلاثة» الذي يرمز الى الثالوث الاقدس. وتتراوح ابيات كل نشيد ما بين مائة وثلاثين ومائة واربعين بيتاً.

يجد الشاعر نفسه وقد اكتهل في غابة موحشة مقفرة مظلمة وقد غلب عليه اليأس وتملكه الحزن واستبد به القلق. وفي خضم هذا البلاء يلوح لعينيه جبل مشرق تغمره الشمس فيتوجه اليه محاولاً ان يرتقيه ولكن ثلاثة حيوانات هي الفهد والاسد والذئبة تعترض طريقه وتقذف به الى الغابة المظلمة. حينئذ يقبل عليه فرجيل الشاعر اللاتيني الشهير وقد بعثت به بياتريس لينقذ الشاعر من الهلاك المحقق والضياع الابدي. فيكون فرجيل بمثابة المرشد للشاعر. ذلك المرشد الذي سيسير به الى جبل النور. ولكن الطريق وعرة ملتوية تحتم عليه ان ينزل الى اعماق الجحيم ثم يرتقي جبل المطهر فاذا صار الى اعلى القمة استطاع ان يتحقق من السعادة الابدية التي خص بها الله اولياءه الصادقين.

إن المغزى الاخلاقي والديني والسياسي يتمثل في هذه الملحمة الرائعة: فضياع دانت في الغابة يمثل النفس الغارقة في الخطيئة. والجبل المضيء يمثل الخلاص من القلق. والحيوانات المفترسة تمثل حسب ارسطو الميول الجسدية التي تدفع بالانسان الى الشر. وفرجيل يمثل العقل البشري. وبياتريس ترمز الى الايمان الذي لا خلاص الا به.

وهكذا يتغلب دانت على القلق الذي ساوره فترة طويلة من حياته فغمره نور الايمان الذي لا خلاص الا به . وما كان أجدر ابا العلاء بأن يقتل ذلك القلق بنور الايمان الحي ودفء المحبة الصادقة بدل ان يُنفق أيامه في النقد الهادم دون ان يرسم طريق البناء الفعال .

رحم الله ابا العلاء فما ظلمه احد ولكنهم كانوا انفسهم يظلمون .

# نعمان ابي ناضر

١٨٧٧—١٩٢٤

بقلم جرجي ابرهيم نصر

الطموح في النفس مزيّة فريدة له تنشأ في الفتى منذ الطفولة ، تقذفه الى مسرح الحياة ، فتعزّز فيه الإرادة والعزيمة ، وتدفع بــه الى الجهاد ، وقوّة التوليد والإنتاج .

وُلد رحمه الله في بكاسين في ٢٠ من كانون الثــاني سنة ١٨٧٧ من ابوين كريمين يوسف[1] بن جليان منصور ضاهر ابي ناضر وحبقة بنت غيث يوسف ابي شاهين ، وتلقّى علومه في مدرسة القرية وأتمّها في المدارس الخاصّة ، وكان ذكيّاً مجتهداً ، ترعرع في جوّ حبّب اليه مطالعة سيَر الأقدمين ، ومراجعة أقوال الكتّاب البليغين ، والشعراء المبدعين ، متنقّلاً من حلقة الى حلقة ، فأخذ منها درساً وخبرة ، زادت قوّته الأدبية في الحياة .

وكان والده يوليه عناية خاصة لما رآه فيه مــن الاجتهاد والتحصيل ، فبذل في سبيل غايته وهوايته ، كل ما يعوزه من مساعدات أدبية ومالية .

(١) وُلد في بكاسين سنة ١٨٢٧ وتوفّي فيها سنة ١٩٠٥ وكان رجلاً فاضلاً ، كريم الخصال ، محباً للسلام والوئام ، لم يحدث اختلافاً بينه و بين أحد مع وفرة علاقاته المالية .

إلاّ أن عصره كان عصر جمود وانحطاط وتخلّف ؛ لكن مثابرتـه واجتهاده جعلت منه كاتباً وأديباً ؛ ولفرط ذكائه وطموحه . أقبل على درس الشرائع على نفسه ؛ ثم على يد اخصائيين ؛ وزاولها في وطنه ؛ وكان من القلائل الذين تخصّصوا لهذه المهنة في لبنان ؛ في ذلك العصر المظلم ؛ ووقف في وجه الظالم . ترأس سنوات اخوية القديس مارون في بكاسين فعمل على نهضتها ثم هجر الوطن الى وادي النيل حيث تعاطى التجارة ؛ فأحرز سمعة عاطرة. وكان على قلّة ما حصّله من العلوم ، ذا نزعـة صحفية ؛ فاتخذ الكتابة هواية لا صناعة . وكان وهو في مصر ، يراسل جريدة « البشير » البيروتية . ويتحفها بمقالات تنمّ عن نزعته الصحفية ، من حيث روحها وصياغتها . وواصلها بأدقّ الأخبار ، والحوادث العالمية ؛ وأبدى كثيراً من الآراء السديدة ؛ بعبارة رشيقة جامعة ؛ وكان الى جانب ذلك يهتمّ في تأييد المؤسسات العلمية ؛ وانشاء الجمعيات الخيرية ؛ ومساعدة المحتاجين ؛ وخدمة وطنه والنازحين منه . كما ألقى بعض الخطب الوطنية التوجيهية ؛ فكان لها التأثير المطلوب .

وقد تجلّى شوقُه وحنينه الى وطنه لبنان ، بعد عودته منـه الى مقرّ أعماله في مصر ؛ اذ جاء في رسالته المنشورة في جريدة « البشير » بتاريخ ٢٥ ايلول سنة ١٩٢٣ ما يلي :

« عدتُ من لبنان الى هذه البلاد الجميلة (مصر) الى أشغالي ؛ ولكن أفكاري لا تزال موجّهة نحو الوطن المحبوب ، وهوائه النقي ، ومائه العذب ؛ ومناظره الفتّانة » .

وظلّ يواصل جريدة البشير ، مدة طويلة من الزمن بالأخبار الدولية ، والحوادث العالمية ، حتى قضى الى ربه في مصر في ٧ آب سنة ١٩٢٤ بداء السكّري ؛ مذكوراً بالحسرة والأسف .

وقد كتب الأب لويس معلوف مدير جريدة البشير وقتذاك كلمة أطرى فيها جهاده ، ووفاءه ، وعلمه ، وأدبه ؛ ومزاياه الفريدة ، وغيرته الدينية ، ونوّه بخبرته السياسية ، واطلاعه على مجرى الحوادث ، والأحوال العالميـة

ذات الشأن ، والإسراع الى مراسلة «البشير» بكل ما يهمّ الاطلاع عليه من معلومات تدل على بُعد نظره ، وواسع اطلاعه .

وقد اشتهر رحمه الله : ببُعد النظر ، وعلوّ الهمّة ، ورقّة الطبع ، ولين الجانب ، وإسداء المعونة الى المحتاجين .

ومن آثاره الأدبية : مقالات علمية ، وسياسية ، ومباحث تاريخية ، عبثت بها أيدي الجهل ، وشعرٌ قليل نذكر منه القصيدة التالية ، التي أبقاها الزمن ، وصف بها لبنان وصفاً رقيقاً وهذه هي :

لبنان موطن صبوتي وغرامي ومنارةُ الأمجـاد والأقوامِ
وبأرضه نبتتْ أزاهيرُ الربى من سندسٍ وزنابقٍ وخزامِ
فيه الشقائقُ والورود تعانقتْ كتعانقِ الأرواح والأجسامِ
يا لائمي في حبّ لبنان اتّئدْ دع عنك عذلي في الهوى وملامي
هو كلّما جالَ الحنينُ بخاطري فيه الشفاءُ لغلّتي وأوامي
فيه نسورٌ للبلاغةِ حلّقوا فوقَ السهى ، بالعلمِ والإقدامِ
هو أرضُ رهطِ الأنبياء ورسلهِ وطنُ الخلود ومهبطُ الإلهامِ
يا موطن البهجات حسبُك انني ما رمتُ غير هواكَ أيَّ مرامِ
ورضعتُ ثديَ الحبّ إلاّ أنني للآنِ لم أظفرْ له بفطامِ
أشتاقُ طيفَك كلّما طال النوى وتطيبُ فيكَ منيّتي وحمامي

•

دعاني الى نشر ترجمة هـذا الأديب المغمور ، وكشف الستار عن حياته ، ما رأيته من تنكّر له من بعض الأدباء الذين عاصروه ، ورافقوه في مختلف أدوار حياته وجهاده ، وعرفوا ما امتاز به من صلابة عود ، وأدب جمّ ، وخدمة مجرّدة ، وخلق رفيع ، واحترام لرجال الدين .

ولنا الأمل الوطيد: انه بنشرنا هذه النبذة المقتضبة المتواضعة عن سيرة هذا الرجل الأديب : نكون قد عوّضنا عن التقتير والإجحاف اللذين خصّا به : وأدّينا بعض الواجب الوطني نحو رجل خدم العلم والصحافة حقبةً طويلة : ومضى الى ربّه : طاهر النفس : قرير العين. رحمه الله .

# LES GRANDES HEURES DE L'HISTOIRE D'ÉMÈSE (ḤIMṢ) (15 a.C. - 78 p.C.)

PAR

CARLOS CHAD, S.J.

## INTRODUCTION

Les dynastes d'Émèse apparaissent au IIe s. av. le Christ, lors de la désagrégation du pouvoir séleucide en Syrie. Les premiers noms qui nous sont parvenus sont ceux de chefs de tribus que les historiens nomment phylarques. Ils disposent de forces militaires non négligeables: les prétendants séleucides sollicitent leur concours pour s'imposer à Antioche. Pompée, en 63, constitue leur principauté en État-tampon entre la nouvelle Province et l'Empire parthe.

Ce clan ne nous est connu que par des inscriptions rédigées en grec. Mais l'onomastique de ces cheikhs et leur panthéon les apparentent aux dynasties arabes voisines: ituréens, nabatéens, hatréens. D'abord semi-nomades, les Éméséniens se sont fixés sur les bords de l'Oronte, exploitant la plaine limoneuse qui s'étend entre Epiphania (Hama) et le territoire d'Héliopolis: un barrage régularise l'étiage du fleuve et permet de tirer de cette plaine les produits agricoles qui manquent à Palmyre. La steppe toute proche permet l'élevage des animaux de bats et de trait utilisés par les transports caravaniers. Alliés à Palmyre, la cité-sœur du désert, les Éméséniens assurent aux marchandises venues du golfe persique des entrepôts à l'abri des rezzous des nomades.

Les troupes de l'Émésène prêtent main forte à Cécilius Bassus qui défend Apamée, à César, en difficulté dans Alexandrie: ce dernier accorde la citoyenneté romaine aux dynastes d'Émèse qui porteront désormais son nom et gentilice: Caius Julius. Persécutés par Marc Antoine qui voulait attribuer une partie de leur territoire à Cléopâtre, ils sont rétablis dans leur situation première par Auguste: c'est alors que commence la période glorieuse de leur histoire que cet article se propose de retracer (15 a.C. - 78 p.C.).

## BIBLIOGRAPHIE

Dans l'étude qui va suivre, les principaux ouvrages de la Bibliographie d'Émèse sont cités en notes. Toutefois, les sources et publications de base sont les suivantes:


I. *Sources anciennes.*

CICÉRON, *Lettres: Ad Atticum et Ad Familiares.*

STRABON, *Géographie*, Livre XVI.

PLUTARQUE, *Vies Parallèles, Marc Antoine.*

JOSÈPHE, *Antiquités judaïques*, Livres XIII-XVIII.

JOSÈPHE, *Guerre des Juifs*, Livres I et II. Édition anglaise de la Loeb Classical Library, London 1957-58.

TACITE, *Annales* IV; *Histoires* II.

DION CASSIUS, LIX-LI.

AVIENUS, *Descriptio orbis terrae* (Trad. de la géographie de Denys, 1089-1091.

PHOTIUS, Bibliothèque, Coll. Budé (Les Belles lettres), Paris 1960.

HÉLIODORE, *Les Ethiopiques*, Coll. Budé (Les Belles lettres), Paris 1931.

II. *Dynastes d'Emèse.*

FRŒHNER (W.), *Annales d'Emèse*, cf. *Annuaire Sté Fse Num.*, 1886.

*Real Encyclop.* s.v. Iamblichos, Samsigeram, Sohæmos, Aziz, Varius (A. Stein, Stähelin, Rhoden, Henslik).

PARIBENI (R.), *Bolletino della Commissione archeologica di Roma*, XXVIII 1900, 35-43.

EGGER (E.), *Jahreshefte des österreisch. archaeolog. Inst.*, Vienne, XX, 1919, Beibl. 319 sq.

BABELON (J.), *Impératrices syriennes*, Paris, 1957.

III. *Inscriptions.*

LE BAS, WADDINGTON: *Inscriptions de Syrie-Emèse.*

JALABERT (L.) et MOUTERDE (R.), *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, t. V, *l'Emèsène*, n° 2203-2300.

Des premières années de l'Empire date l'essor économique et religieux de la Syrie. A cet effet, Auguste avait conféré en 14 a.C. à Agrippa (1) (15-13) des pouvoirs étendus; celui-ci implanta à Béryte (2) des vétérans de la legio Va Macedonica et de la VIIIa Augusta, qui avaient combattu avec César, puis avec Octave. La présence de ces légionnaires à Béryte va conférer à cette ville un caractère romain qui se maintiendra jusqu'au IVe siècle. Des vétérans des mêmes légions sont établis à Héliopolis (3), et cette ville sera soustraite aux dynastes de Chalcis. Antioche, la capitale, est le centre du culte de l'Empereur et le siège des bureaux de l'administration (4). Mais la ville reste peuplée de Syriens et de Macédoniens. Antioche et Laodicée avaient beaucoup souffert, durant les guerres civiles qui avaient suivi la mort de César. La restauration urbaine est surtout remarquable dans ces deux villes. La Phénicie avait été annexée et l'autonomie enlevée à Tyr et à Sidon. Mais ces villes continuaient à voir prospérer les industries du verre à Sidon, les teintureries de pourpre à Tyr; avec Béryte, ces villes de la côte devenaient des centres de science et de philosophie (5).

Par ailleurs, l'armée d'Orient comprenait, depuis l'an 8 a.C., trois légions: la IIIa Gallica, la VIa Ferrata et la Xa Fretensis, qui avec les corps auxiliaires devaient grouper près de 30.000 hommes. Ces légions resteront cantonnées, non point sur l'Euphrate, mais en couverture immédiate d'Antioche et du littoral méditerranéen, à Raphanée et à Cyrrhus (6).

Il fallait donc encourager les petits dynastes à tenir les frontières proches du désert: Hérode le Grand, au Sud, fut reconnu par Auguste comme roi de Judée et ses possessions couvrirent

---

(1) M. Reinhold, *Marcus Agrippa, a biography* (New York 1933).

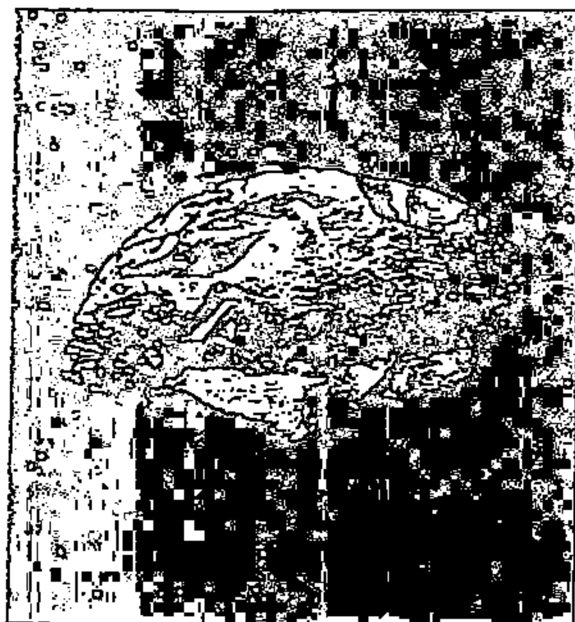
(2) Le nom de la ville, d'après les monnaies, est Colonia Julia Augusta Felix Berytus. R. Mouterde, *Regards sur Beyrouth*, *M.U.S.J.* XL (1964), 163.

(3) Héliopolis semble remonter aux Lagides: *Syria*, XXXI (1954), 88. Les colons grecs s'accrurent sous Auguste de vétérans romains.

(4) G. Downey, *A history of Antioch, Syria* (Princeton), 1961.

(5) A. Piganiol, *La conquête romaine*, 1930, 445.

(6) L. Homo, *Le Haut Empire*, 1941, 105-106; V. Chapot, *La frontière de l'Euphrate*...



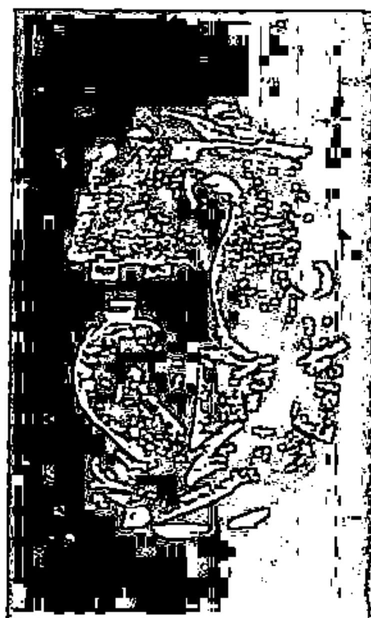



PLANCHE I — Masque funéraire et bracelet d'or
(Nécropole d'Émèse).

pratiquement toute la Palestine actuelle. Il construisit en l'honneur d'Auguste le port de Césarée (1).

Suétone est frappé de la faveur qu'Auguste témoigne pour les dynastes des états-vassaux: « Il ne craignit pas de les unir par des liens de parenté, se montrant disposé à faire naître et favoriser ces rapprochements et ces amitiés... De plus, il fit instruire avec ses propres enfants ceux de plusieurs rois » (2).

Cette faveur ne fut pas seulement marquée pour Hérode de Judée, mais également pour Mithridate III (ou IV) de Commagène (3) et Jamblique II d'Émèse.

* * *

Les archéologues pensent aujourd'hui avoir découvert, au cours des fouilles pratiquées en 1936, à l'Ouest de Homs, la tombe de Jamblique II ou de son fils (4). Cette tombe, en effet, a livré des insignes royaux que l'on fait communément remonter à la fin du Ier siècle a.C. Il s'agit d'un masque funéraire en or (5), d'un large bracelet en or massif, orné de turquoises (6), d'un collier composé de 19 grains en forme de double amande (7), d'une boucle de ceinture et d'une agrafe en or et en turquoises (8) et de plusieurs bagues, dont l'une est rehaussée d'une cornaline rouge où est représenté un Apollon nu tenant un arc et une flèche (9). A part un casque guerrier, tous ces insignes correspondent aux bijoux que nous trouvons reproduits sur les statues des dynastes de Hatra ou de Palmyre.

Ces tombes nous renseignent donc sur l'état de richesse de la dynastie d'Émèse à la fin du Ier siècle a.C. Elle nous permet aussi de nous faire une idée de sa puissance militaire. La tombe 1 nous a en effet livré un magnifique casque de guerrier qui doit appartenir

---

(1) W. Otto, *Hérode*, 1913.

(2) Suétone, *XII Césars, Auguste*, 48.

(3) Th. Reinach, *La dynastie de Commagène*, 1890, 376.

(4) H. Seyrig, *Antiquités de la nécropole d'Émèse*, *Syria*, XXIX, 204 et XXX, 12; R. Dussaud, *La pénétration...*, 82-84, notes.

(5) S. et A. Abdulhak, *Catalogue illustré du département des antiquités gréco-romaines du Musée de Damas*, 1951, n° 7206. — Cf. pl. 1.

(6) *Ibid.*, n° 6919.

(7) *Ibid.*, n° 7341.

(8) *Ibid.*, n° 7204 et 7340.

(9) *Ibid.*, n° 7085. Cette forme de bague était courante sous la dynastie julienne (1re moitié du Ier siècle p.C.).



PLANCHE 2 — Casque guerrier
(Nécropole d'Émèse).

au commandant des troupes éméséniennes à cette époque (1). Ce casque marque la transformation des mœurs que subirent les Éméséniens depuis Pompée. De bédouins semi-nomades, ils sont devenus sédentaires et ils s'entourent de tout le luxe des citadins des grandes villes. Cette brusque mutation n'est pas pour nous étonner. Nous voyons de nos jours un pays comme le Koweit connaître en moins de trente ans une transformation analogue. Dans ses sables arides, des routes ont été tracées où circulent plus de voitures de luxe qu'à Paris.

Les fouilles de la nécropole de Tell Abou Saboun nous fournissent également de précieux renseignements sur la religion d'Émèse. Deux disques de cuivre doré, ornés de motifs ciselés, représentent un cercle d'où partent des rayons incisés (2). Il s'agit probablement de talismans solaires. Ce témoignage est précieux, car il attesterait le culte solaire à Émèse dès le Ier siècle a.C.

La plupart des bijoux montrent que les Éméséniens ont adopté assez tôt les divinités romaines. Ces bijoux représentent aussi bien Apollon citharède (3), une Victoire (4), tenant une couronne de la main droite et une corne d'abondance dans la main gauche, que Minerve, tenant un bouclier et une lance (5). Les ornements du sarcophage représentent entre autres motifs, une Victoire longvêtue, tenant une palme de la main gauche et offrant de la main droite une couronne (6), des têtes de Méduse (7), des têtes de lions (8).

On sait que dans leur sanctuaire d'Émèse, les prêtres du soleil n'avaient jamais accepté de le représenter sous une forme humaine. Il est remarquable qu'ils aient adopté Apollon dont la relation avec le soleil est connue. Les autres divinités sont bien celles que l'on s'attendait à trouver auprès d'un peuple guerrier. La possession d'Aréthuse a également influencé le culte des Éméséniens. Aréthuse est une ville dévouée à Vénus. Le Musée de Damas possède de multiples statuettes de Vénus, provenant de cette citadelle

(1) *Ibid.*, n° 7084. Hauteur 24 cms., poids 2217 gr., dont 982 pour le visage. — Cf. pl. 2.

(2) *Ibid.*, n° 7336 et 7339.

(3) *Ibid.*, n° 7214 (tombe 1) et 7085 et 8354.

(4) *Ibid.*, n° 7712 (tombe 1) et 10.377 (tombe 14).

(5) *Ibid.*, n° 7159.

(6) *Ibid.*, n° 7211.

(7) *Ibid.*, n° 6913, 8351.

(8) *Ibid.*, 7712, 5612.

de l'Oronte (1). Émèse a fourni au même Musée de multiples statues de Vénus (2). Cependant l'on peut noter que tandis que les statues de Vénus trouvées à Aréthuse exaltent la beauté et la volupté, celles d'Émèse mettent l'accent sur la maternité. Ce sont des statues de Vénus Genetrix et Julia Domna, au IIIe siècle, adoptera ce type pour un grand nombre de ses monnaies (3).

JAMBLIQUE II.

R. Paribeni (4) pense que Jamblique II saurait été le premier Émésénien à recevoir la citoyenneté romaine qui devait devenir héréditaire dans sa famille. En effet, une inscription nous donne, pour son fils, les tria nomina: Caius Julius Samsigeramus. Cependant, a remarqué R. Egger (5), cette distinction a pu être accordée par J. César lui-même à Jamblique Ier qui le secourut à Alexandrie. Nous savons en effet par le *Bellum Alexandrinum* que « durant son court séjour en Syrie, César commença par distribuer des honneurs et des récompenses aux particuliers et aux villes qui s'étaient signalés à son service... les rois, tyrans, dynastes voisins de la province qui accouraient tous auprès de lui, César les prenait sous sa protection s'ils s'engageaient à défendre la province et les renvoyait avec le titre « d'amis de César et du peuple romain » (6). Si les dynastes voisins de Syrie recevaient ce titre si recherché, il est fort possible que Jamblique ait été fait citoyen romain par César et qu'il ait été agrégé à la Gens Julia, par l'adoption fictive habituelle à cette époque.

Jamblique I, roi, est honoré par César, et son fils Jamblique II, reconnu par Auguste, gouverne Émèse. D'autres Émésénieus se répandent dans des États voisins et l'histoire a retenu leurs noms.

(1) *Ibid.*, 11.824, Vénus du type Vénus Anadyomène; 1901, statuette plate de Vénus coiffée d'une couronne en forme de croissant; 11.810 et 11.832, Vénus type Vénus de Cnide.

(2) *Ibid.*, 13.163, type Vénus de Médicis; 13.162, Vénus et 2 petits Éros; 13.165, Vénus vêtue, tenant un Éros; 13.166, Vénus drapée d'un habit transparent tenant Éros; 13.630, Vénus type de Cnide, à ses côtés un Éros.

(3) Si Aréthuse et Émèse vénèrent des divinités similaires, Epiphania (Hama) reste attachée au culte de Sérapis. Indication que la frontière Nord d'Émèse passe bien à proximité de Hama. Cf. H. INGHOLT, *Rapport préliminaire de la première campagne de fouilles à Hama*, Copenhague, 1934.

(4) R. PARIBENI, *Boll. del. Com. Arch.*, Roma, XXVIII, 1900, 40.

(5) R. EGGER, *Jahreshefte*, Vienne, XX, 1919, 319, no 18.

(6) *Bellum Alexandrinum*, 65, 4.

Deux Sohème collatéraux.

Josèphe rapporte qu'Hérode le Grand, avant de se rendre auprès d'Octave, vainqueur d'Antoine à Actium (printemps 30 a.C.) confia la garde de sa mère et de sa femme Mariamme à un *Sohème Ituréen*, car « il avait éprouvé son dévouement depuis l'origine » (1). Sohème devint le favori de la reine qui lui obtint la charge de préfet à la Cour (2). Mais, Hérode ne tarda pas à concevoir des soupçons contre lui et sa jalousie alla jusqu'à mettre à mort celui qu'il supposait être l'amant de sa femme (fin 29 a.C.).

Les relations entre Émèse et Hérode nous sont connues. Nous avons rappelé plus haut qu'Alexas avait été envoyé par Antoine auprès d'Hérode pour le détacher de la cause d'Octave, ce qui suppose que les deux hommes, ou leurs deux maisons, entretenaient des relations suivies (3). Il n'y a rien d'étonnant qu'à cette même époque, au moment où Antoine était mal disposé envers Jamblique I, l'un de ses frères, appelé Sohème, se soit réfugié auprès d'Hérode et qu'il ait mérité sa confiance. Cela n'est qu'une conjecture. Mais étant donné l'imprécision habituelle de Josèphe, il est possible que l'historien juif ait attribué l'ethnique d'Ituréen à un Émésénien, ces deux pays étant du reste très voisins géographiquement.

La même remarque peut être valable pour un autre « *Sohème* » que Josèphe place cette fois à Pétra. Cet homme nous est donné comme « un personnage très digne d'estime pour ses vertus ». Josèphe s'indigne que ce « Sohème » ait été mis à mort par un chef arabe, nommé Syllaïos, contre l'avis du roi Arétas IV, qui s'empressa de dénoncer Sylaïos à Auguste (4).

Un « Sohème », en Iturée, un autre en Nabatène, les deux cas posent le même problème. Étaient-ils d'Émèse? Il n'était pas rare, en effet, chez les Arabes, que des échanges aient lieu d'une principauté à l'autre. Commentant une inscription (5) qui nous apprend qu'un Iarhai de Palmyre gouvernait un district en Characène, H. Seyrig écrit « les Palmyréniens n'entretenaient pas seulement avec la Characène des rapports commerciaux, on voit d'après cette inscription qu'ils s'y faisaient encore apprécier au point de leur fournir quelquefois de hauts fonctionnaires. Ainsi, les Syriens, de nos jours, occupent-ils une place notable dans l'administration

(1) Josèphe, *Ant. Jud.*, XV, 185-204, 216, 227-229.

(2) Josèphe, *Ant. Jud.*, XV, 204.

(3) Josèphe, XV, 197; *Bell. Jud.*, I, 393.

(4) Josèphe, *Ant. Jud.*, XVII, 154; *Bell. Jud.*, I, 574.

(5) H. Seyrig, *Ant. Syr.*, III, 197-198; inscript. 21 bis de Palmyre (date 131 p.C.).

de divers pays de l'Islam où leurs capacités les mènent parfois jusqu'aux postes les plus élevés. »

De son côté, F. Cumont relève qu'un Nabatéen servait à Hirta (1) et il note « ce cavalier nabatéen avait pris du service à Palmyre, comme les Arabes du Nejd viennent aujourd'hui s'engager dans les sections méharistes (de Syrie) » (2).

Enfin, R. Dussaud confirme ces deux observations en notant que certains Ituréens du Nord portaient « tantôt des noms syriens, tantôt des noms arabes, et quelquefois deux noms. L'explication doit être cherchée dans l'usage courant chez les Arabes, de porter deux ethniques, l'un visant la ville qu'ils habitent, l'autre celle dont ils sont originaires » (3).

Toutes ces remarques autorisent l'hypothèse selon laquelle ces deux « Sohème » pourraient être des Éméséniens ayant pris du service, l'un en Iturée, l'autre en Nabatène. Mais, comme nous n'avons pas de preuve formelle qu'ils appartiennent à la branche directe des dynastes d'Émèse, nous placerons leurs noms parmi les collatéraux.

Il est normal qu'avec l'affermissement de la dynastie dont témoignent le titre de « roi » porté par les anciens phylarques et les *tria nomina* romains qui prouvent leur adoption dans la *Gens Julia*, les Éméséniens multiplient leurs relations avec les principautés voisines. Jamblique II devait avoir un frère appelé S... (Suhain ou Seilas) dont l'un des fils, Samsigéram, avait été commandant des troupes de Jabrouda (4). Nous ne faisons que mentionner à présent ce Samsigéram dont nous étudierons la carrière en son temps. Jamblique II donna également à son propre fils le nom de Samsigéram et c'est ce roi particulièrement brillant qui va à présent nous révéler que le royaume d'Émèse était au zénith de sa puissance.

### Samsigéram II.

Son règne commence sous Tibère et nous le connaissons par trois inscriptions : il est qualifé de roi, de grand roi, de roi suprême. R. Paribeni (5) a publié le premier texte, trouvé sur la via Labicana et qui est ainsi rédigé : « *C. Julio regis Samsicerami L. Glauco...* »

---

(1) Littmann, *Semit. Inscript. (Amer. exped. Syria)*, 1905, 70; cf. Chabot, *Rép. épig. sém.*, I, n° 285 (« Obaidou, fils d'Anémou, Nabatéen, date 132 p.C.).

(2) F. Cumont, *Les fouilles de Doura Europos*, 1927, p. L.

(3) R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie*, 1955, 177.

(4) R. Mouterde, *I.G.L.S.*, V, 2707.

(5) R. Paribeni, *loc. cit.*, p. 33.

L. Glaucus est l'affranchi d'un des rois d'Emèse, qualifiés jusqu'à présent de phylarques, et porte à partir de cette époque le qualificatif de roi (1). Ce Samsigéram « roi » peut donc être le fils de Jamblique II et son règne qui s'étend sur un quart de siècle a dû commencer dans les dernières années d'Auguste ou les premières de Tibère.

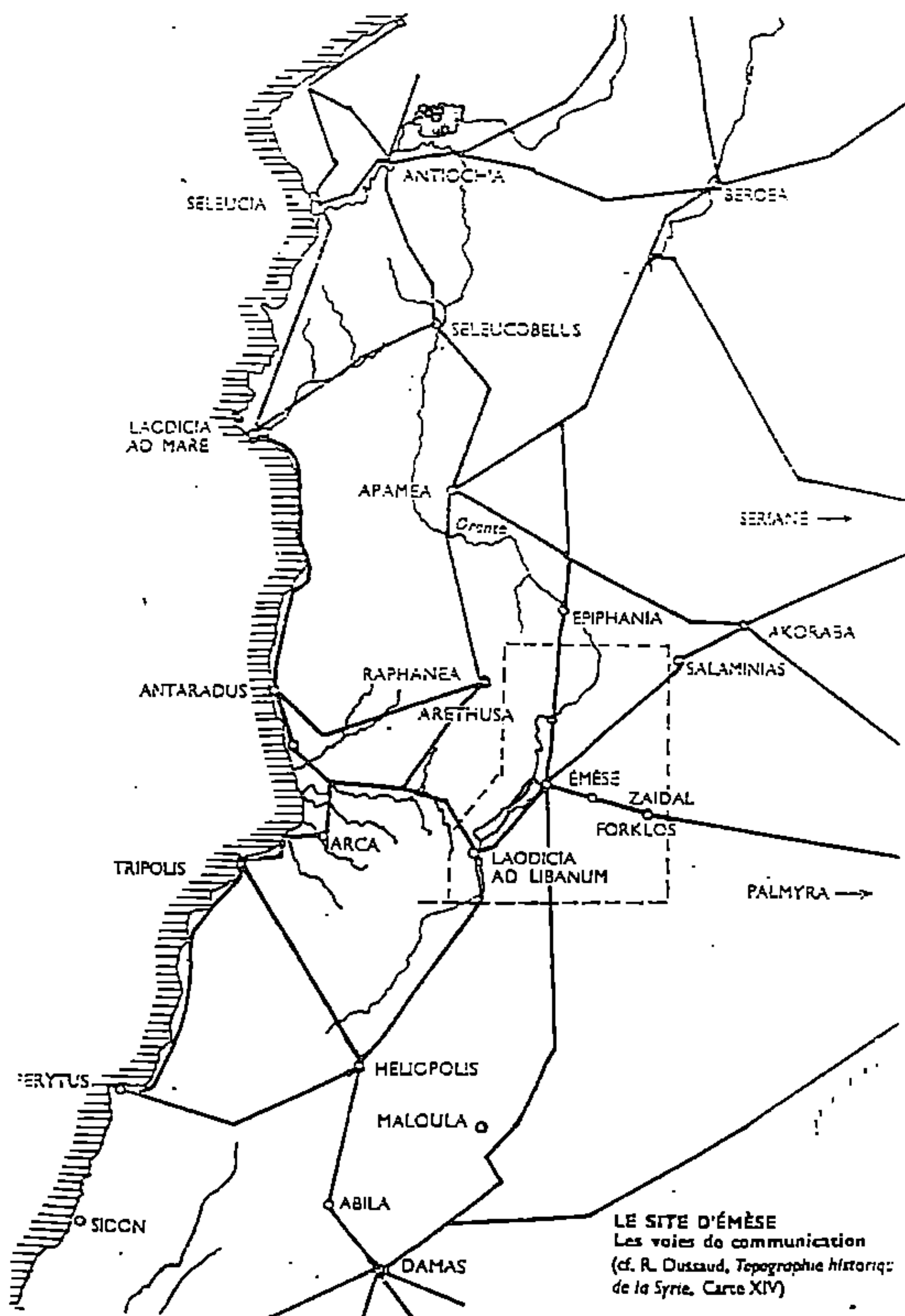
La seconde inscription touchant ce Samsigéram a été publiée par J. Cantineau (2). C'est une dédicace, trouvée à Palmyre, sur laquelle le légat de la *Xa legio Fretensis* honore Tibère, Germanicus et Drusus. L'inscription, incomplète, se termine ainsi ... « Samsigéram, roi d'Émèse, roi suprême... » (3). Ce titre de roi suprême est bien mystérieux. Il faut le rapprocher d'un dernier texte que l'on trouve sur une inscription d'Héliopolis qui décrit son fils Sohème comme « *regis magni Samsicerami filius* » (4). « Magnus » est-il une épithète protocolaire? On voit, en tout cas, que le titre à cette époque, n'est pas unique puisqu'il est porté par un dynaste voisin, Agrippa, qualifié de « grand roi », ami de César » (5).

Tibère semble avoir eu un représentant à Palmyre vers les années 32 p.C (6) et Samsigéram parait avoir été l'intermédiaire entre les Romains et les Palmyréniens pour l'établissement de cette légation. Nous noterons que la construction du temple de Bel à Palmyre date de cette époque (7).

H. Seyrig avait émis l'hypothèse que Palmyre n'était restée qu'un modeste village au milieu du Ier siècle a.C. (8). Mais un modeste village n'aurait pas excité l'appétit d'Antoine qui, désireux de s'emparer des richesses qu'il contenait, avait organisé contre la ville un raid, d'ailleurs sans résultat. On peut évidemment se demander quelles richesses possédait une ville qui pût être évacuée en quelques jours. Cependant des fouilles récentes ont révélé l'existence d'un agora de l'époque hellénistique. Mais cet agora a, lui-même, succédé à un marché plus ancien sur le pourtour duquel on a pu repérer des sanctuaires d'époque archaïque, spécialement celui du « Maître des Enchaînés » (à cause de deux lions enchaînés) devenu

---

(1) Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, 135; XIX, 338-341.
(2) J. Cantineau, *Syria*, XII (1931), 139.
(3) H. Seyrig, *Ant. Syr.*, I, 44, n° 6.
(4) *CIL*, III, 14.387 = Dessau 8958.
(5) Mouterde, *I.G.L.S.*, V, 2707.
(6) H. Seyrig, *Syria*, XIII (1932), 255.
(7) H. Seyrig, *Syria*, XV (1934), 155.
(8) H. Seyrig, *J.R.S.*, XL (1950-1). Strabon semble ignorer jusqu'à son nom.




**LE SITE D'ÉMÈSE**
**Les voies de communication**
(cf. R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie*, Carte XIV)

Malakbel, celui de Bôl Astar, le dieu prédécesseur de Bel à Palmyre, et de son épouse Ashtart, devenue Astarté (1).

Il n'est pas étonnant que des relations entre Émèse et Palmyre soient solidement établies au début du Ier siècle p.C. et que Samsigéram, roi d'Émèse apparaisse comme l'intermédiaire entre les Romains et Palmyre. « C'est que toute l'histoire d'Émèse est liée à celle de Palmyre » (2). Ces liens favorisent l'évolution de Palmyre qui, jusque-là, était tout entière sous l'influence de la civilisation gréco-iranienne de la Basse-Mésopotamie. « Palmyre était très probablement la fille spirituelle de Séleucie sur le Tigre et ses premiers monuments reflètent la civilisation de cette citée perdue » (3). Or, dès le premier siècle, Palmyre se tourne vers l'Occident. Les Éméséniens n'eurent pas de peine à montrer à leurs voisins du désert combien l'appétit du luxe que connaissait le monde romain pouvait favoriser le commerce de la cité caravanière.

Samsigéram II était également fort lié à Hérode Agrippa I, puisque sa fille Iotapé épouse Aristobule, troisième frère d'Hérode, qui héritera de son père le royaume de Chalcis (4).

Plusieurs princesses orientales portent le nom de Iotapé. Grace Harriet Macurdy (5) leur a consacré une étude très fouillée. Elle distingue cinq Iotapé: la première fut Mède et elle fut fiancée dès son enfance à Alexandre Hélios. Un siècle plus tard, une autre Iotapé, surnommée Philadelphe, nous est révélée par les monnaies, comme la sœur-épouse d'Antiochus IV de Commagène (38-72 p.C). Antiochus était le plus riche des rois au témoignage de Tacite (6). Notre Iotapé, fille de Samsigéram serait, d'après G. Macurdy, la fille d'une descendante de la Iotapé Mède, également appelée Iotapé (7).

Si l'hypothèse est fondée, les Éméséniens auraient été alliés aux Mèdes et à la dynastie de Commagène (8). Peu de temps après le

(1) C.R.A.I., séance du 18 mars 1966.

(2) H. Seyrig, *Caractère de l'histoire d'Émèse*, *Syria*, 1959, 185-186.

(3) H. Seyrig, *J.R.S.*, XL (1950), 7.

(4) Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, 133, 135, 151, 154-273, 276.

(5) Grace Harriet Macurdy, *Iotapé*, *J.R.S.*, XXVI (1936), 1, 40-42.

(6) Tacite, *Histoires*, II, 81.

(7) G.H. Macurdy, *op. cit.*, 42.

(8) Les sources anciennes sont muettes sur le rôle culturel joué par ces princesses d'origine mède ou ituréenne. Il semble qu'on doive leur attribuer l'évolution de la dynastie d'Émèse dans le sens d'un progrès dans la civilisation et la culture. Éduquant les enfants de ces dynastes, elles ne pouvaient que les faire bénéficier de la richesse culturelle acquise au contact du monde gréco-parthe qui était le leur.

## LES DYNASTIES AUTONOMES DE SYRIE CENTRALE D'AUGUSTE A NÉRON

| *Empereurs* | *Judée* | *Iturée* | *Nabatène* | *Émèse* | *Autres* |
|---|---|---|---|---|---|
| | Hérode le Gd 23 a.C.-4 p.C. | | | | (Édesse) |
| | | | Obodas III 30 a.C.-9 | | Abgar IV 26-23 |
| | | Zénodore | | Jamblique II 20 a.C.-14 p.C. | |
| AUGUSTE | Archelaus | | | | Manou II |
| | Antipater | | Arétas IV 9 a.C.→ | | Manou III |
| | | | | | Mithridate III |
| | Philippe 4-34 (Abilène) | | | Samsigeram III 14-17 p.C. | Antiochus III |
| | Annexion JUDÉE 6 p.C. | | | | Hatra Abd Samia 10 a.C.- |
| | | | Arétas IV 27 p.C.→ | | Annexion COMMAGÈNE 17 p.C. |
| TIBÈRE | Annexion TRACHONITIDE 34 p.C. | Lysanias II 84 | | | Annexion CAPPADOCE 18 p.C. |
| | | Annexion CHALCIS 35 p.C. | | | Abgar V (Édesse) 13-50 p.C. |
| | | | | | Annexion ARMÉNIE 42 p.C. |
| | | | | | Quassiou Salkhad |
| CALIGULA | Hérode Agrippa I 38→ | | | | |
| | | Suhaim | | | Antiochus IV Commagène |
| | | | Obodas IV 40- | | |
| CLAUDE | Hérode Agrippa I 41→ | | | | Rouhou (50) Salkhad |
| | | Agrippa II 50→ | | | Sanatruq II Hatra |
| | | | | Aziz 47-53 | |
| | II Annexion JUDÉE 50 p.C. | II Annexion CHALCIS 50 p.C. | | Suhaim 53→ | Ma'nou II 50-57 Édesse |

mariage de Iotapé avec Aristobule, le successeur de Samsigéram II Aziz, épouse Drusilla, sœur de Bérénice et d'Agrippa II. Ces mariages expliquent un événement fort curieux que Josèphe place entre 42 et 47. Un tableau permettra de clarifier l'exposé de ce qui va suivre. Agrippa I avait convoqué à Césarée une sorte de congrès qui réunit la plupart des dynastes orientaux: Josèphe cite les noms d'Antiochus de Commagène, de Samsigéram (II) d'Émèse, de Cotys, roi de la petite Arménie, de Polémont du Pont (1), et d'Hérode, roi de Chalcis, frère d'Agrippa I. Ce rassemblement fut décidé sans l'accord du légat romain, C. Vibius Marsus, qui l'interpréta comme une tentative d'indépendance à l'égard de Rome. On le vit donc accourir à Césarée et ordonner à chaque dynaste de rejoindre sans tarder sa principauté. En fait, cette réunion semble plutôt une manifestation familiale, car, à y regarder de plus près, tous ces dynastes étaient unis entre eux par des mariages d'intérêt: Bérénice, fille d'Agrippa fut successivement mariée à Hérode de Chalcis, son oncle, et à Polémont de Cilicie qui fut fait roi du Pont. Sa sœur Drusilla, fiancée à Épiphane, fils d'Antiochus IV de Commagène, épouse en 53 Aziz, roi d'Émèse. Son frère Aristobule avait épousé Iotapé, fille de Samsigéram d'Émèse. Visiblement, Agrippa I réunissait ses enfants et leurs conjoints, et la suite montrera qu'aucun des rois présents à Césarée ne put être soupçonné de tendance autonomiste.

La politique des empereurs romains était d'ailleurs fort libérale. En 37, Antiochos IV avait retrouvé son royaume de Commagène, annexé en 17 par Tibère. Caligula restitue également à Agrippa, en 38, la tétrachie de Philippe, annexée en 34. Claude ira encore plus loin et reconstituera en faveur du même Agrippa le royaume de Judée en 41. Rome consolide les possessions de ses alliés en Orient, parce que leurs États forment un glacis entre la province de Syrie et les deux royaumes des Parthes et des Arméniens, d'où pouvait brusquement surgir une menace. De fait, peu après 41, Mithridate d'Arménie est destitué et retenu prisonnier à Rome.

Les rapports que C. Vibius Marsus envoya à Rome après la réunion de Césarée durent inquiéter Claude, car, à la mort d'Agrippa I, son royaume fut annexé (en 44). Samsigéram II ne fut pas inquiété, mais son fils cadet Suhaim à qui Caligula avait donné le royaume de l'Iturée du Nord (2) perdit sa principauté en même temps qu'Agrippa I (3), à l'exception de quelques cantons qui furent laissés à son fils Varus (4).

(1) Josèphe, *Ant. Jud.*, XIX, 338.
(2) Dion, *Cassius*, LIX, 12.
(3) Tacite, *Annales*, XIII, 23.
(4) *Ibid.*, XIII, 23.

Nous ignorons la date précise de la mort de Samsigéram II. Nous savons qu'en 53, le roi d'Émèse s'appelle Aziz. Josèphe (1) laisse entendre qu'il aurait accepté la circoncision pour épouser Drusilla, qui n'avait, en 53, que 14 ans. On voit mal un roi oriental adopter la religion de sa femme. Drusilla fait un mariage malheureux: Aziz est malade, et la princesse juive quitta bientôt son époux pour se marier à Félix, gouverneur romain de Judée. Aziz, toujours selon la version de Josèphe, retourne au paganisme et meurt peu après.

Son frère Suhaim qui avait perdu en 44 l'Iturée du Nord, succède à Aziz, mort sans laisser de descendance mâle. Autant Aziz semble un personnage inconsistant, autant Suhaim se révèle comme l'un des rois les plus brillants de la dynastie d'Émèse. Les renseignements que nous ont laissés à son sujet les sources anciennes sont confus. Tacite le fait mourir en 44, la même année qu'Agrippa. Une inscription d'Héliopolis lui donne les *tria nomina :* « Caius Julius Sohaemus » et le qualifie de « Magni regis Samsicerami filius » (2). Héliopolis est une ville de l'Iturée du Nord et il n'est pas étonnant que ses habitants aient tenu à honorer leur ancien dynaste lors de son avènement au trône d'Émèse. Cette accession est datée par Josèphe de façon très précise: « La première année du règne de Néron, Aziz, prince d'Émèse mourut et il fut remplacé par son frère Sohème » (3). Le nouveau roi d'Émèse ne tarda pas à se signaler à Néron par ses qualités guerrières: l'empereur lui donne quelques années plus tard, la «*regia*» de la Sophène, contrée située près des sources du Tigre, entre la Korsène et la Gordienne (4). Il s'agit essentiellement d'un commandement militaire dans un pays difficile, où les légions romaines allaient connaître un désastre sous la conduite de Césaennius Paetus (5). Suhaim d'Émèse à la tête de ses archers et de ses cavaliers était mieux équipé pour y faire la police au nom de Rome. Il exercera ce commandement jusqu'au moment où Corbulon, ayant pacifié l'Arménie, y installe Tigrane et signe avec les Parthes la paix de Rhendeia qui stipulait que désormais le trône d'Arménie serait occupé par un prince d'origine arsacide, mais couronné par Rome (6).

En Syrie même, Suhaim connut des difficultés qui lui vinrent non pas de sa principauté, mais de son voisin Agrippa II. Celui-ci n'avait pas seulement recueilli l'Iturée du Nord, il se fit attribuer

(1) Josèphe, *Ant. Jud.*, XX, viii, 158.
(2) *C.I.L.*, III, 14.387.
(3) Josèphe, *Ant. Jud.*, XX, 8, 158.
(4) Tacite, *Annales*, XIII, 7, 2.
(5) Tacite, *Annales*, XV, 15 et 16.
(6) Tacite, *Annales*, XV, 29, 2, 2.

par Néron les cantons qui avaient été laissés à Varus, fils de Suhaim. Agrippa II jouissait d'un certain crédit à Rome: protégé par Agrippine, aidé par Pallas, le puissant affranchi de Claude, il avait obtenu, contre son petit royaume de Chalcis, l'ancienne tétrarchie qui avait appartenu à son père Agrippa I. Néron ajoute à ses possessions une partie de la Galilée Orientale et les villes de Tariché et Tibériade.

Mais l'ambition d'Agrippa II est insatiable. Après avoir dépossédé Varus, il lui avait confié, en compensation, la régence du nouveau royaume que Néron venait d'ériger en sa faveur. La présence de cet Émésénien le gênait. En 66, Agrippa accuse Varus d'une obscure machination ourdie pour s'emparer du royaume et destitue son vice-roi (1). Ces accusations étaient sans fondement; Varus savait fort bien, pour en avoir été personnellement victime, que la conquête ou la perte d'une principauté en Syrie n'était jamais l'effet de complots, mais de l'unique faveur des empereurs de Rome.

Varus, du reste, ne fut pas le seul Émésénien à être en lutte aux vexations d'Agrippa II. Une inscription de Jabruda nous apprend qu'un Samsigéram qui depuis 45 ans était « éparchos » de la ville, y exerçait en même temps la charge de grand prêtre. Agrippa II accuse ce Samsigéram d'avoir dilapidé trois cents deniers appartenant au temple de la ville et, d'une manière générale, de s'ête montré parjure au serment fait à Agrippa I (de qui il tenait ses fonctions). Aussi Agrippa II condamna-t-il Samsigéram à restituer la somme dérobée en le destituant de ses fonctions (2).

* * *

Abandonnons momentanément les démêlés Agrippa II avec Émèse pour l'histoire religieuse de la dynastie. Samsigéram de Jabruda est Grand Prêtre de la ville. Les rois d'Émèse exercèrent-ils concurremment dans leur propre capitale des fonctions religieuses analogues?

Ce cumul est une pratique courante dans l'ancien Orient. R. Dussaud a montré comment à Ras Shamra, le temple possédait son grand prêtre-roi et un clergé (3). Le roi avait un rôle sacerdotal, chez les Hittites (4). E. Dhorme a également noté que les religions

(1) JOSÈPHE, *Vita*, II, 48.

(2) *I.G.L.S.*, V, 2707 et le commentaire de R. Mouterde.

(3) « Les prêtres Kohanin étaient placés sous l'autorité d'un grand prêtre, Bar Kohanin », *Religions des Syriens*, 1945, 383.

(4) « Les textes de Boghaz Keuy indiquent que le roi hittite assume la triple charge de chef religieux, de chef militaire et de juge », *op. cit.*, 351.

de Babylonie et d'Assyrie possédaient un clergé dont le grand prêtre était roi (1).

Au début de l'empire, nous retrouvons les mêmes traditions en Syrie. « Sur toutes les monnaies où ils ont inscrit leur nom, les princes de Chalcis l'ont fait suivre du titre de Tétrarque et de grand prêtre » (2). Les inscriptions de Syrie nous ont attesté cette double qualité pour les grands prêtres de Nazala (Qariatain) (3), pour ceux de Byblos (Dionisios, Adonis) (4), ceux d'Olba (5), ceux de Palmyre (Bel) (6), de Sidon (Zeus) (7), de Hierapolis (Hadad) (8), de Daphné (Apollon et Artémis) (9), de Damas enfin (Zeus) (10).

R. Dussaud a noté que chez les Arabes, « le culte de tel dieu était l'apanage de telle tribu ou de tel clan : Malakbel à Palmyre est désigné comme le dieu des Banou Taimy (nous comprenons qu'ils en étaient les prêtres), la tribu des Awidh avait Gad (ou Djadd, en arabe) qui correspond au grec Tuxu (fortune), avec rang de Τύχη. Les Atab ben Malik étaient les prêtres d'Allât dans le sanctuaire de Taïf » (11).

Il y a donc convergence de probabilités pour que dès leur installation à Émèse, Samsigéram et ses successeurs aient été à la fois prêtres et dynastes. Aussi bien la description du temple d'Élagabal par Hérodien (12) que le témoignage de Jamblique (13) supposent que le culte du Soleil à Émèse devait remonter aux premiers temps de la dynastie. Le Soleil étant en arabe un mot féminin, on a voulu voir en cette divinité une déesse. Pour la tribu des Banou Tamim, le Soleil qu'ils adoraient était une divinité

(1) « Comme en Égypte, en Grèce, en Italie, dans les temps les plus reculés, l'autorité royale n'est qu'une participation à l'autorité divine », *La religion des Hittites*, 1945, p. 198-199.

(2) H. Seyrig, *Ant. Syr.*, V, 110.

(3) R. Mouterde, *I.G.L.S.*, V, 2698-2699.

(4) H. Seyrig, *Ant. Syr.*, V, 90.

(5) H. Seyrig, *Ant. Syr.*, V, 87.

(6) H. Seyrig, *Ant. Syr.*, III, 212, nº 1.

(7) H. Seyrig, *Ant. Syr.*, IV, 145.

(8) Lucien, *Dea Syria*, 42.

(9) *I.G.L.S.*, V, 992.

(10) Waddington, III, 2549.

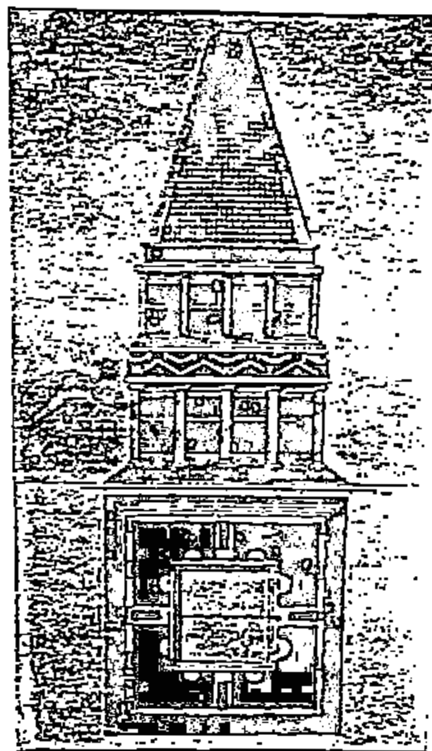
(11) R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie*, 1907, 124.

(12) Hérodien, V, 5, 2.

(13) Jamblique : « Émèse est une ville dont les gens habitent une terre consacrée au soleil de temps immémorial » (Julien, *Orat.*, IV, 150 c-d, 154 a).



Buste de Julia Sohémias, mère d'Élagabal.



Plan du mausolée de Samsigéram (Cassas).

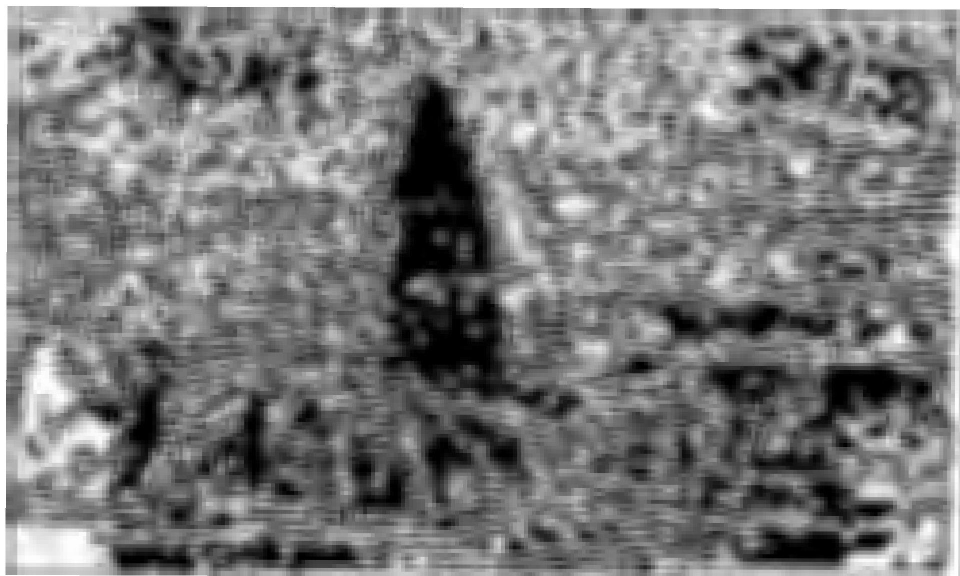


PLANCHE 4 — Mausolée de Samsigéram, d'après Cassas (1796).

Si nous ne pouvons formuler que des hypothèses au sujet de l'histoire religieuse d'Émèse, au cours de la deuxième moitié du premier siècle, en revanche, l'activité militaire de son dynaste Suhaim, nous est mieux connue. Après avoir exercé son commandement en Sophène, le roi se trouve à la tête d'une petite armée que Tacite estime « loin d'être négligeable » (1): Suhaim peut prélever sur ses troupes chargées de la police du désert, un contingent de 1.300 cavaliers et 2.700 archers qu'il met à la disposition de Cestius Gallus, chargé à partir de 66, de mater l'insurrection juive (2). Trois ans plus tard, Vespasien et Titus arrivent en Judée et cette fois, Suhaim, abandonnant sans doute le gouvernement d'Émèse à son fils Varus, vient en personne commander ses milices aux côtés des légions romaines (3). Une certaine détente apparait dans les relations entre le roi d'Émèse et Agrippa II, qui collaborent l'un et l'autre avec Vespasien. Tous deux participent à Béryte à un conseil de guerre qui prépare l'assaut final contre les Juifs. L'un des premiers, Suhaim, salue Vespasien comme empereur (4).

Suhaim est donc bien en cour auprès de l'Empereur. Vespasien cependant, dès la fin de la guerre, est préoccupé par les menaces des Parthes. Leur roi Vologèse lui avait bien offert, alors qu'il était à Alexandrie, de lui fournir quarante mille archers, pour sa lutte contre Vitellius (5). Vespasien avait décliné l'offre, mais quelques années plus tard, il refuse de soutenir Vologèse contre les Alains. Vologèse attaque la Syrie. C'est à cette occasion que le légat de Syrie L. Césennius Paetus accuse Antiochus IV de Commagène de pactiser avec les Parthes et envahit sa principauté. Suhaim est de nouveau aux côtés des Romains (6). La Commagène et la petite Arménie sont annexées et rattachées à la province de Syrie (7).

Cette politique d'annexions, destinée à mieux contrôler les Parthes, modifiait les lignes de défense de l'Empire. En pacifiant la Judée et en montant la garde sur l'Euphrate, Rome n'avait plus besoin des royaumes vassaux comme États-tampon entre la Syrie et ses ennemis. Antiochus ne parvient pas à se faire restituer par Vespasien son royaume de Commagène; il se retire à Athènes où il

(1) Tacite, *Histoires*, II, 81, 1: « Sohaemus, haud spernendis viribus ».
(2) Josèphe, *Bell. Jud.*, III, 68. Cette campagne se place en 66.
(3) Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 481, 483, 501.
(4) Tacite, *Histoires*, II, 1.
(5) Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 105.
(6) Josèphe, *Bell. Jud.*, VII, 226.
(7) *Ibid.*

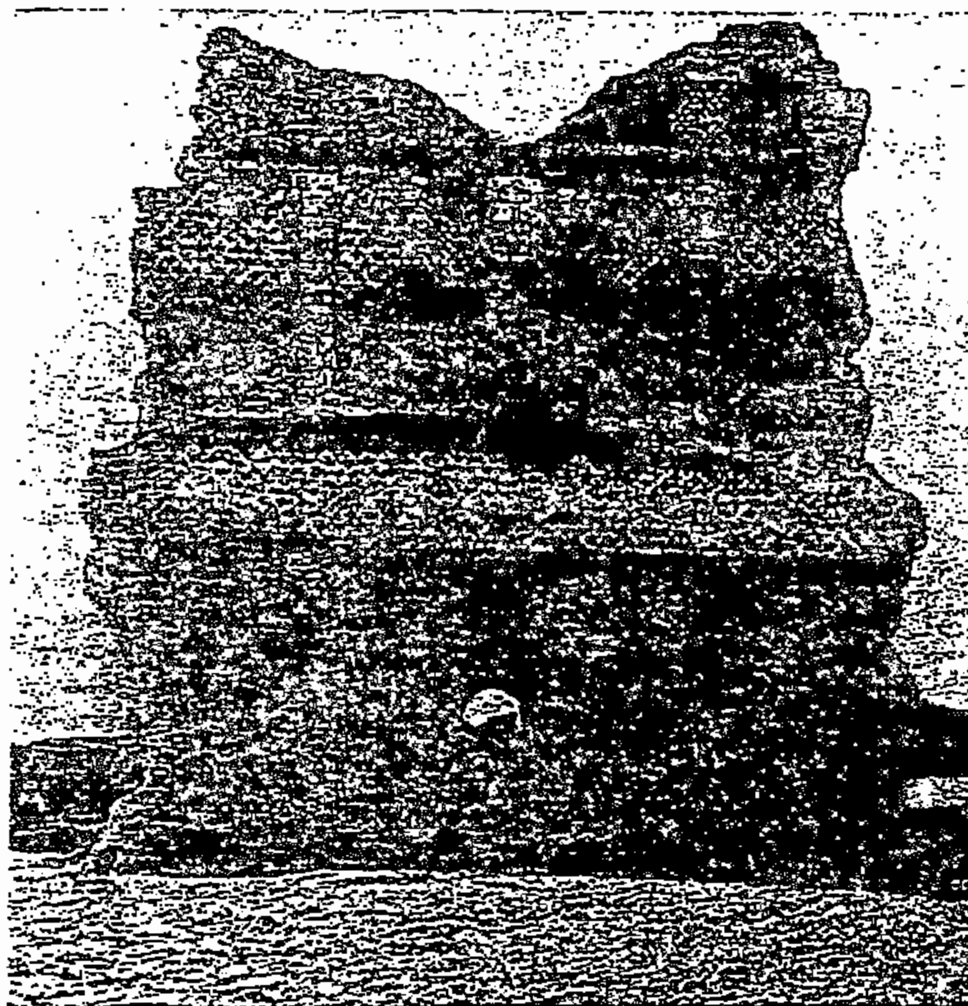


Planche 5 — Mausolée de Samsigéram à Hims (en 1907).

mène une vie fastueuse. Quelques années plus tard, en 92, Chalcis est annexée à son tour (1). Qu'advint-il du royaume d'Émèse?

Un historien moderne veut que Suhaim ait abdiqué après la campagne contre la Commagène (2). Tout ce que nous savons avec certitude, c'est qu'il reçut, en récompense de ses loyaux services, les ornements consulaires (3). Cette distinction, purement honorifique croyons-nous, n'entraînait pas ipso facto la renonciation au trône. Bien plus, eut-il même abdiqué, que Suhaim n'aurait pas vu nécessairement son pays annexé. Le trône d'Émèse avait été vacant sous Auguste (voir supra), la dynastie s'était maintenue.

* * *

Quel fut le sort de ce royaume, après Vespasien. La plupart des historiens supposent que l'annexion d'Émèse à Rome eut lieu sous Domitien. Il semble plutôt que cet événement doive être reculé jusqu'au règne de Antonin le Pieux, car le monnayage romain d'Émèse ne commence qu'avec cet empereur. Privés de leur titre royal, les Éméséniens restent fidèles aux empereurs et siègent à Rome parmi les sénateurs. L'un d'eux *Caius Julius Sampsigeram*, vers la fin du I^er^ siècle p.C., érige à Émèse un mausolée familial qui existait encore en 1907. Plus tard, vers la fin du II^e^ s. de notre ère, le descendant de ces dynastes, Julius Bassianus, est grand prêtre du Temple du Soleil à Émèse. Septime Sévère, encore général, épouse sa fille Julia Domna, qui fut la première syrienne à devenir impératrice romaine. Mais elle ne fut pas la seule: sa sœur Julia Maesa, ses nièces Julia Sohémias et Julia Mamaea gouvernèrent l'Empire sous le couvert de leurs enfants: Élagabal et Alexandre Sévère. Sous cette dynastie, Émèse devient capitale de la nouvelle province de Syrie-Phénicie: une civilisation très brillante fleurit; parmi les lettrés du III^e^ et du IV^e^ s. le romancier Héliodore et le philosophe Jamblique sont des descendants des dynastes déchus d'Émèse. Uranius Antoninus attaque le roi des Perses Sapor, et revêt la pourpre impériale. Ce n'est que vers le milieu du IV^e^ s. que les traces d'Émèse se perdent dans la nuit des temps.

---

(1) Ceci ressort d'une inscription d'Aeritas en Trachonitide: Inscr. Graec. ad res rom. pert. III, 1176; cf. Th. FRANKFORT, *Le royaume d'Agrippa II et son annexion par Domitien*, *Mél. Grenier*, II, 1962, 63-90.

(2) CHARLESWORTH, in *Cambridge Ancient History*, XI, 40.

(3) Dessau 8958. Agrippa II, de son côté, reçut les «ornements de la préture» (DION, *Cassius*, LXVI, 15, 4) pour la même collaboration, sans renoncer pour autant à son royaume à cette date.

Origène et les Ébionites.

Au IIIe siècle nous trouvons des renseignements sur les Chrétiens d'origine juive surtout chez Origène qui a entretenu avec eux des nombreuses relations en Égypte et en Palestine. Par Ébionites [= אביונים, pauvres] (1), Origène n'entend pas seulement ceux qu'on appelle Ébionites par antonomase, mais parfois les *Nazaréens* (2), quoiqu'il donne plutôt à ces derniers le nom *Juifs croyants*.

Dans son *Contre Celse*, rédigé à Césarée de Palestine, Origène répond à l'accusation que Celse porte contre les Judéo-Chrétiens, à savoir, d'« abandonner la Loi de leurs pères, séduits qu'ils sont par le Christ » (3). Origène lui fait les remarques suivantes:

> « Tu ne vois pas que ce n'est pas pour rien que les Juifs qui croient au Christ ont abandonné la Loi [= Tora] de leurs pères. Ils se conforment à Ses commandements et tirent leur appellation de la pauvreté de leur Loi selon l'étymologie de leur nom même. Car pour les Juifs, *Ebion* signifie *pauvre*, et on les appelle *Ébionites* à cause de leur foi dans le Christ, même si tous observent la Loi judaïque: ceux qui reconnaissent, comme nous, que Jésus est né de la Vierge, et ceux qui le nient pour ne retenir qu'une naissance ordinaire. »

Ailleurs (4), Origène nous apprend que les Ébionites récusent les Épîtres de saint Paul qu'ils ne considèrent pas comme un saint ni un érudit. Il omet d'ailleurs d'indiquer si par Ébionites il entend ici aussi les Nazaréens. Origène se préoccupait de la défense de Paul; aussi revient-il sur ce thème dans l'*Homélie XVIII sur Jérémie*, où il met en parallèle le grand prêtre Ananie qui fit frapper Paul sur la bouche (5) et les Ébionites qui, dans le même esprit, le frappent parce qu'ils le maudissent.

Origène fait parfois allusion aux usages et aux traditions des Ébionites: la circoncision, regardée comme nécessaire au

(1) H. Waitz, *Neue Untersuchungen über die sogen. judenchristlichen Evangelien*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 36 (1937) 60-81, et V. Ermoni, *L'Ebionisme dans l'Eglise naissante*, dans *Revue des Questions Historiques* 66 (1899), 481-491.

(2) Peut-être les *Naṣāra* (نصارة) dont parle le Coran. Monseigneur Haddad a bâti une théorie séduisante sur ce sujet: حداد ، دروس قرآنية ، بيروت.

(3) Migne, *PG.* XI, 793-794.

(4) Migne, *PG.* XI, 1287-1288.

(5) *Actes des Apôtres*, XXIII, 2.

salut (1), la fête de Pâques, qu'ils veulent célébrer le 14 Nīsān comme les autres Juifs (2), la pureté légale (3), au sujet de laquelle, comme les Juifs, les Ébionites accusent les Chrétiens qui ne l'observent pas, de violation de la Loi.

Ces remarques extraites des discours qu'Origène a prononcé soit au Didascalée soit ailleurs, et la liberté avec laquelle elles sont faites, sans nuances, nous font supposer que les Ébionites vivaient séparés des autres Chrétiens, avec leurs églises et leurs Presbytres.

Origène et les Helkésaïtes.

La secte des Helkésaïtes paraît en rapport avec les Ébionites. Nous tirons d'Eusèbe de Césarée ce témoignage:

« Alors aussi, l'hérésie dite des Helkésaïtes commence une autre perversion, et s'éteignit en même temps qu'elle commença (4). Origène en fait mention dans une Homélie prononcée dans l'assemblée, sur le Psaume 82, où il parle en ces termes:

« Au temps présent, il est venu quelqu'un qui s'enorgueillissait de pouvoir enseigner une doctrine athée et tout à fait impie, dite des Helkésaïtes, qui s'est récemment mise en opposition contre les Églises. Les erreurs qu'enseigne cette doctrine, je vous les exposerai, afin que vous n'y soyez pas entraînés. Elle rejette certains passages de toute l'Écriture, elle se sert encore de paroles tirées de tout l'Ancien Testament et des Évangiles, elle rejette complètement l'Apôtre [saint Paul]. Elle dit qu'il est indifférent d'apostasier, et que celui qui réfléchit renie de bouche dans les nécessités, mais non de cœur. Ils présentent encore un livre qu'ils disent être tombé du Ciel (5): celui qui l'entend et qui y croit recevra la remission des péchés; une autre rémission que celle qu'a donnée Jésus-Christ» (6).

(1) Migne, *PG.* XII, 179.

(2) Migne, *PG.* XIII, 1728.

(3) Migne, *PG.* XIII, 939-940.

(4) Sur l'hérésie des Helkésaïtes voir W. Brandt, *Elchasai. Ein Religionsstifter und sein Werk.* Leipzig 1912; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J.-C. - 300 ap. J.-C.)*, Gembloux 1935, 140-156. Eusèbe se trompe lorsqu'il place l'origine du mouvement helkésaïte (vers 245-250) pendant le séjour d'Origène à Césarée. En réalité elle commença vers l'année 100.

(5) Sur les écrits tombés du Ciel, on peut voir par exemple P. Saintyves, *Les reliques et les images légendaires*, Paris 1912, 306-332.

(6) Sans doute faut-il voir ici une allusion au baptême helkésaïte. Nous savons par ailleurs qu'il tenait une place des plus importantes dans la doctrine helkésaïte. Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, xxxviii.

Un propagateur de cette doctrine, qu'Origène a rencontré lors de son séjour à Césarée de Palestine, fut identifié avec Alcibiade, un ébionite venu d'Apamée, qui faisait de la propagande à Rome avec les livres d'Helkésaï sous le pape Calliste (217-222).

SES MAÎTRES JUDÉO-CHRÉTIENS.

Les doctrines judaïques ont exercé une grande influence sur les Pères des deux premiers siècles. Théophile d'Antioche, Ignace d'Antioche, Papias d'Hiérapolis, Irénée de Lyon, Justin, et tant d'autres écrivains ethnico-chrétiens avaient reçu leur formation des premiers chrétiens, venus du Judaïsme.

Aux siècles suivants, les savants judéo-chrétiens sont mis à contribution par les Chrétiens hellénistiques, qui se faisaient initier aux *traditions* juives relatives à la Bible, et aux langues sémitiques. Il paraît que déjà au IIe siècle, l'évêque Méliton de Sardes (Asie Mineure) était allé à Jérusalem se procurer des bibles translittérales, à savoir hébraïques avec transcription grecque, qui devaient servir à la lecture dans les réunions liturgiques. Ce ne pouvait être que l'œuvre de Judéo-chrétiens. Donc Origène aurait déjà trouvé une méthode amplement en usage lorsqu'il s'attela à composer les *Hexaples*. Pour ce travail, Origène « apprit aussi la langue hébraïque » (1). Cela est peut-être une déduction d'Eusèbe de Césarée, mais Origène aurait pu faire le même travail sans connaître l'hébreu. Dans le premier cas comme dans le second il aurait dû en tout cas faire appel à des Judéo-chrétiens alexandrins. D'ailleurs nous savons qu'effectivenmet il eut un « maître d'hébreu », comme il l'affirme lui-même (2). Et ce maître était un judéo-chrétien qui devait bien connaître les *traditions* des Presbytres alexandrins. En effet, Origène relate de lui une opinion typique de ce milieu: « ... mon maître d'hébreu disait qu'il faut voir Jésus et l'Esprit-Saint dans les deux Séraphins décrits par Isaïe (3), qui se criaient l'un l'autre: Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth. »

Origène fait de fréquentes allusions à d'autres maîtres juifs rencontrés au cours de sa vie d'étude, et « qui croient ». Par exemple, il a appris d'un « maître juif et croyant » une explication allégorique qui ne lui déplait pas. Il s'agit d'un passage des *Nombres* XXII, 4: « (Et Moab) dit aux anciens de Madian: Voilà cette multitude en train de tout brouter autour de nous comme un bœuf

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 16.

(2) Par ex. dans le *De principiis* il écrit: « ... mon maître hébreu disait... MIGNE, *PG.* XI, 148.

(3) *Is.* VI, 3.

broute l'herbe des champs. Le Juif ou le Judéo-chrétien disait que l'auteur sacré avait employé cette comparaison parce que le peuple, comme le bœuf, lutte avec la bouche, les lèvres, et trouve ses armes dans la parole et la prière (1). Origène rapporte en outre que, pour s'assurer de la signification allégorique de la lettre hébraïque *tav*, il avait interrogé trois Juifs; l'un d'eux *croyait au Christ* et il lui a donné la réponse attendue: le *tav* est le symbole de la croix (2).

Par deux fois (3), Origène parle de la *tradition* orale reçue « d'un tel » ou « des Juifs », d'après laquelle Adam avait été enseveli au Calvaire (4) « afin que nous soyons tous vivifiés dans le Christ comme nous étions morts dans Adam ». Ce « Juif » croit évidemment au Christ pour s'exprimer de la sorte, d'autant plus que, dans la tradition judaïque, le corps d'Adam se trouve à Hébron et qu'il a été conduit directement au paradis (5).

## Doctrines judéo-chrétiennes acceptées par Origène.

Dès les premiers siècles chrétiens, le cercle prit la signification symbolique de Dieu, source de vie. En effet, les peuples anciens symbolisaient la vie par le cercle. Ce concept philosophique ne semble pas exceptionnel aux temps d'Origène. Celse lui-même mentionne l'usage de représenter Dieu chez les Chrétiens par des cercles ornés de mots explicatifs:

> « Il ne faut pas moins s'étonner de l'interprétation habituelle des paroles écrites à l'intérieur de ces cercles plus élevés, qui se trouvent au-dessus des [sept] Cieux, notamment les mots *plus grand* et *plus petit*, comme s'ils se rapportaient l'un au Père et l'autre au Fils » (6).

Après avoir cité ces mots, Origène ajoute que ces cercles étaient de trois couleurs et portaient les paroles suivantes: Charité, Vie, Sagesse, Providence, Gnose, Intelligence.

De nombreuses stèles funéraires d'Égypte portent une croix dont la branche supérieure est remplacée par des cercles. Il faut

(1) Migne, *PG.* XII, 672 et 909.

(2) Migne, *PG.* XIII, 799-800.

(3) Migne, *PG.* XIII, 1777.

(4) Cette légende est encore vivante à Jérusalem où on peut visiter la Chapelle d'Adam sous le Calvaire, gardée par les Moines hagiotaphites grecs-orthodoxes.

(5) *Vie d'Adam et d'Eve*, XLVIII, 6.

(6) Migne, *PG.* XI, 1353-1356.

y avoir la forme christianisée de l'ancien signe de la *vie*, en égyptien: *anḫ* ☥ qui devint le signe



sans doute déjà introduit au temps d'Origène dans la symbologie chrétienne.

* * *

Les Judéo-chrétiens appliquaient au Christ le verset du commencement de la *Genèse*: « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », et celui des *Proverbes* (VIII, 22): « Yahweh m'a donné l'être au commencement de ses voies. » Les spéculations de l'exégèse judéo-chrétienne a déterminé l'expression: Principe = Commencement = Premier-né. Avec Théophile d'Antioche et Ariston de Pella ainsi s'exprime Justin: « Comme principe de toutes choses, Dieu engendra de lui-même une certaine vertu logique (1), que l'Esprit-Saint appelle encore la Gloire du Seigneur, Fils ou Sagesse » (2). Selon saint Jérôme (3) Ariston de Pella allait plus loin ou mieux il était plus explicite en déclarant que le texte hébreu du premier verset de la *Genèse* disait: « Dans son Fils, Dieu créa le ciel et la terre. » En tout cas Origène résume ainsi la pensée de Justin:

> « *Dans le Commencement*, Dieu fit le ciel et la terre. Quel est le commencement de tout, sinon notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, Premier-né de toutes les créatures? Or c'est dans ce principe, à savoir dans son Verbe, que Dieu fit le ciel et la terre » (4).

Cette interprétation trouve son fondement d'abord dans l'Évangile (5) et ensuite dans l'Apocalypse (6). Elle était connue même à Rome: à la catacombe de saint Calliste se trouve l'inscription d'une certaine Aurélie qui « dort dans la Paix et le Principe [= le Christ] ».

* * *

(1) N'oublions pas que nous avons affaire à un philosophe chrétien du IIe siècle.

(2) Migne, *PG.* VI, 613-614.

(3) Migne, *PL.* XXIII, 986-987.

(4) Migne, *PG.* XII, 145.

(5) *Joh.* VIII, 25.

(6) *Apoc.* XXI, 6, et XXII, 13.

L'idée que les Judéo-chrétiens se faisaient des anges n'était pas toujours d'une clarté cartésienne, au point qu'ils les distinguaient mal des puissances divines elles-mêmes. Le mot *ange* indiquait en fait tout être surnaturel dans ses manifestations. Aussi Jésus, dans la théologie judéo-chrétienne qui se référait sans doute aux targoumin du texte d'Isaïe, était-il considéré comme un ange, voire comme le chef des anges.

Cette identification ne semble pas avoir choqué les premiers Pères, comme Irénée de Lyon (1) et Justin (2), qui avait d'ailleurs montré l'aspect orthodoxe de l'appellation Jésus-Ange. Origène de son côté écrit: « De même que les hommes l'ont connu [le Christ] comme homme, ainsi les Anges l'ont connu comme ange » (3).

Un second mot, après celui d'ange, servait d'attribut de Jésus, *Geburoth*, exprimé par son initiale. *Geburoth*, en hébreu, signifie *dynamis*, en grec et *potentia*, en latin. Les Judéo-chrétiens y voyaient la personification d'un ange ou du Logos lui-même. Origène, dans son *Commentaire sur Jean* (4), apporte une explication relative à la lutte qui avait opposé Israël et l'Ange (*Gen.* XXXII, 23-30). Elaborée par les targoumim juifs, cette explication a été, selon toute probabilité, utilisée par les Judéo-chrétiens. L'ange Uriel, qui avait établi son tabernacle parmi les hommes, serait entré en rivalité avec l'ange Israël. Celui-ci l'emporta sur Uriel et lui dit: « N'es-tu pas Uriel, le huitième après moi, et moi Israël, l'archange de la puissance [hébreu: *ha-geburoth*] du Seigneur et l'archistratège parmi les Fils de Dieu? Ne suis-je pas Israël, le premier serviteur devant la face du Seigneur? » (5).

Nous nous arrêtons ici. Les influences des idées judéo-chrétiennes sur la pensée d'Origène sont très nombreuses et très nuancées. Qu'il suffise cet essai pour nous en convaincre.

---

(1) MIGNE, *PG.* VII, 1031-1043, et la *Patrologia Orientalis*, XII, 695 et 778.

(2) MIGNE, *PG.* VI, 773-778.

(3) MIGNE, *PG.* XII, 207-208.

(4) MIGNE, *PG.* XIV, 167-170.

(5) Nous avons utilisé l'ouvrage remarquable de Bellarmino BAGATTI, *L'Eglise et la Circoncision.* Traduction d'Albert Storme d'après le manuscrit italien, Jérusalem 1965, ainsi que le travail monumental d'E. TESTA, *Il Simbolismo dei Giudeo-cristiani* (Publicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Nr. 14), Gerusalemme 1962. Maintenant voir aussi Martiniano P. RONCAGLIA, *Origene e il Giudeo-Christianesimo. Dottrina e Archeologia* (= Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere. Rendiconti, Classe di Lettere. Vol. 102, 1968, 473-492). Milano 1968.

# L'INSCRIPTION PUNIQUE DE LIXUS

PAR

A. VAN DEN BRANDEN

## I. Introduction.

L'inscription dont nous allons essayer de donner l'interprétation est tracée sur une pierre rustre que H. M. de la Martinière (1) avait trouvée sur l'ancien site de Lixus. La pierre elle-même semble avoir disparue, mais on possède heureusement un double estampage de l'inscription qui y figurait. Les photographies de ces estampages ont été publiées par Ph. Berger (2), par M. Bresnier (3) et en dernier lieu par J. Ferron (4). Ces reproductions sont assez bonnes. La plupart des lettres de cette inscription sont bien identifiables, mais vu la qualité de la pierre et probablement aussi sous l'action de l'érosion, plusieures lettres ont disparu en entier ou en partie, de sorte que la lecture du texte déjà en elle-même présente des problèmes à résoudre avant toute tentative de traduction.

## II. Essais d'interprétation.

Il n'est donc pas étonnant que la plupart des savants épigraphistes ne se sont pas risqués à une interprétation de te texte. Alors qu'on le connaît déjà depuis 1890, il n'y a que trois auteurs qui en ont présenté une lecture et une traduction. Le grand épigraphiste français Ph. Berger en a été le premier (5). Ce savant faisait d'abord deux remarques d'ordre général. Cette inscription serait incomplète. Elle a dû contenir quatre lignes dont seulement trois ont été

---

(1) H.M. de la Martinière, *Recherches sur l'emplacement de la ville de Lixus*, dans *B.A.C.*, 1890, pp. 134-148 et pl. VII-X.

(2) Ph. Berger, *Inscription punique trouvée à Lixus*, dans *B.A.C.*, 1892, pp. 62-64 et pl. XII.

(3) M. Besnier, *Recueil des inscriptions antiques du Maroc*, Paris, 1904, p. 3 et pl. I.

(4) J. Ferron, *Borne indicatrice à Lixus*, dans *Latomus*, XXVI (1967), pp. 945-955.

(5) Cf. article cité sub 3.

conservées. Il remarque ensuite que le scribe s'est servi d'une façon régulière de traits de séparation. Nous pensons que ces observations sont exactes. L'auteur lit et interprète les trois premières lignes de façon suivante:

| | |
|---|---|
| *'b[dk] /* | Ton serviteur / |
| *[prṣ] bn /* | Perets, fils de / |
| *ṣb[ḥ]tm bt* , | Tsabahtam, fille de / |

En 1904, M. Besnier publie bien l'estampage de notre texte dans son *Recueil des inscriptions du Maroc*, mais n'en tente ni la transcription, ni l'interprétation. On en restait là jusqu'en 1966. C'est alors que le professeur J.G. Février (1) donne une lecture qui s'écarte assez bien de celle que Berger avait proposée avec beaucoup d'hésitations. Il lit:

*'b'd [k(?)] ... /*
*gdwbr .......... /*
*ṣbgdm ....'d /*

L'auteur renonce à l'interprétation de ce texte, mais comme Berger, il le considère aussi incomplet. C'est la première ligne qui manquerait. Comme Berger, il admet également la présence de traits de séparation.

Enfin, en 1967, l'ancien Conservateur du Musée de Carthage, J. Ferron (2) en publie une étude beaucoup plus approfondie. A part la lecture de quelques lettres, les résultats auxquels ce savant est arrivé, diffèrent de fond en comble de ceux de ses deux prédécesseurs. D'après Ferron, l'inscription serait complète. Il rejette aussi le présence de traits de séparation. Voici donc sa lecture et sa traduction:

| | |
|---|---|
| 1. *z drk* | C'est la direction de |
| 2. *gdr wbn* | Gadir et sur la stè- |
| 3. *ṣb ḥtm lbt* | le a été gravé un sceau |
| | (à l'emblème d')une flamme. |

On aurait donc affaire à une borne indicatrice indiquant aux marins le chemin de Gadir, l'actuel Cadèz en Espagne.

(1) J.G. Février, *Inscriptions antiques du Maroc*, Paris, 1966, pp. 128-129, nº 124.

(2) Article cité sub 5, p. 948.

y a, toutefois, des exceptions. Voir p. ex. KAI. 78 qui débute de la même façon que notre texte en question.

2. *gdw* est un nom théophore. Pour le dieu *gd*, cf. KAI. II, p. 90-91 et Noth, M., *Die Israelitischen Personennamen im Rahmen der Gemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim, 1966, pp. 126-127. Voir aussi les noms *gdy* dans CIS. 300, 5; *gdn'm* dans CIS. 382, 1; *gdn'mt* dans CIS. 378, 2-3; 1043, 3 et *gdḥlṣ* sur le médaillon de Carthage, cf. notre article « Il testo fenicia sul medaglione di Cartagine », dans *Bibbia e Oriente* (1969), p. 202. Un nom théophore de même composition se trouve en transcription grecque sur les patères en plomb de Carthage: ΦΗΑΜΥ = *p'mw*, cf. notre article « Le texte gréco-punique sur les disques en plomb de Carthage », à paraître. Pour ces noms à terminaison *o* cf. encore Noth. *op. cit.*, p. 38.

3. *ṣb'* est, pour autant que nous sachions, un nom propre nouveau. On peut le rapprocher de *ṣby'*, nom qu'on rencontre dans I Chr. 8, 9 ainsi qu'à Éléphantine, cf. Noth. *op. cit.*, p. 230 et p. 225.

— *tm* est la 3^e^ p. sing. mas. parf. qal du verbe *tmm*. Intransitif au qal en hébreu, le punique semble bien en connaître l'usage au sens transitif. Voir Gramm. nº 244, p. 93 et DISO ad *tmm*. Voir ce même verbe dans le texte du Pirée, KAI. 60, 1, employé au sens grec de ἔδοξε, cf. Gramm. nº 244, p. 93.

— *bt* nous semble avoir ici le sens de « temple ». Nous savons, par ailleurs, que les Puniques en fondant leurs nouvelles colonies sur la côte africaine de l'ouest y construirent en même temps des temples. Ainsi, Hanno, le premier explorateur et fondateur de colonies dans cette région, affirme avoir fondé un temple à Posseidon au cap Soloeis, cf. Harden, D., *The Phoenicians*, London, 1962, pp. 86-87 et p. 174. Le contenu de notre inscription correspondrait donc à celui de l'inscription de Nora qui parle également de l'achèvement d'un temple, cf. notre article dans *Al-Machriq*, 1962, pp. 283-292.

4. *b'l ḥmn*, restitution hypothétique, comme nous l'avons signalé, mais probable, à notre avis, car à l'époque de notre inscription, ce dieu doit encore être considéré comme le dieu principal de ces marins carthaginois. Pour ce dieu cf. KAI. II, p. 77 et notre article dans *Al-Machriq*, 1964, p. 601.

## V. La date.

Notre texte n'étant pas daté, c'est à la paléographie qu'il faut recourir pour lui attribuer une date relative. Se basant donc sur

la forme des signes, P. Berger pensait en découvrir une étroite affinité avec l'écriture des textes de Oumm el-Amed et en déduisait que notre inscription est à dater du second siècle avant notre ère (1).

Février (2), sans proposer une date précise, signale que la date avancée par Berger ne peut être acceptée étant donné que toutes les formes des lettres, le style de l'écriture de l'inscription, renvoient à une époque où l'écriture punique ne se différenciait pas encore de l'écriture de la mère-patrie.

C'est à base de ces remarques que Ferron croit pouvoir dater notre inscription de la première moitié du cinquième siècle avant J.-C. (3).

Ces divergences montrent bien que la datation au moyen de la paléographie seule n'est pas chose aisée. Disons, toutefois, que depuis la publication du travail du Père Peckham, l'argument paléographique peut être employé avec beaucoup plus de certitude quoique le résultat en sera toujours une date relative.

Nous pensons que la date de Berger doit être écartée et celle du P. Ferron considérablement abaissée. Il y a des considérations historiques qu'on ne peut pas laisser de côté. Il s'agit surtout de celles qui concerne la date de la fondation de la colonie de Lixus. Cette colonie semble bien avoir été fondée par le Carthaginois Hanno durant une expédition qu'il fit le long de la côte atlantique de l'Afrique. On possède de ce périple une relation de la main même de ce marin (4). La date de cette expédition est assez bien discutée. Ainsi, Cary-Warmington, se basant sur le renseignement de Pline selon lequel cette expédition a eu lieu au moment que Carthage se trouvait au faîte de sa puissance, pensent qu'elle a eu lieu entre la chute de Tartessus († 500) et la défaite des Carthaginois à Himera en 480 (5). Selon Harden (6), cette défaite, bloquant les routes commerciales traditionnelles dans la proximité du pays, a été la cause directe que le Carthaginois allait chercher de nouveaux débouchés dans l'Ouest. L'expédition de Hanno répondrait à ce besoin d'une nouvelle expansion. Toutefois, cette expédition n'a pu avoir lieu qu'aux environs de 425. L'auteur est arrivé

(1) BERGER, *op. cit.*, p. 62.

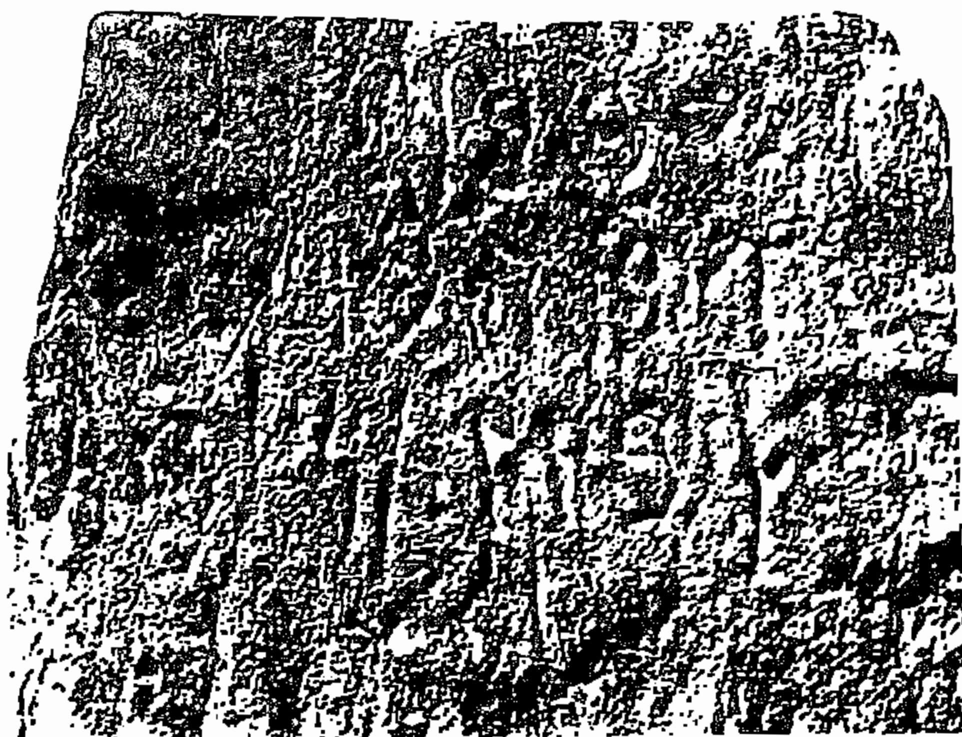
(2) FÉVRIER, *op. cit.*, p. 129.

(3) FERRON, *op. cit.*, p. 952.

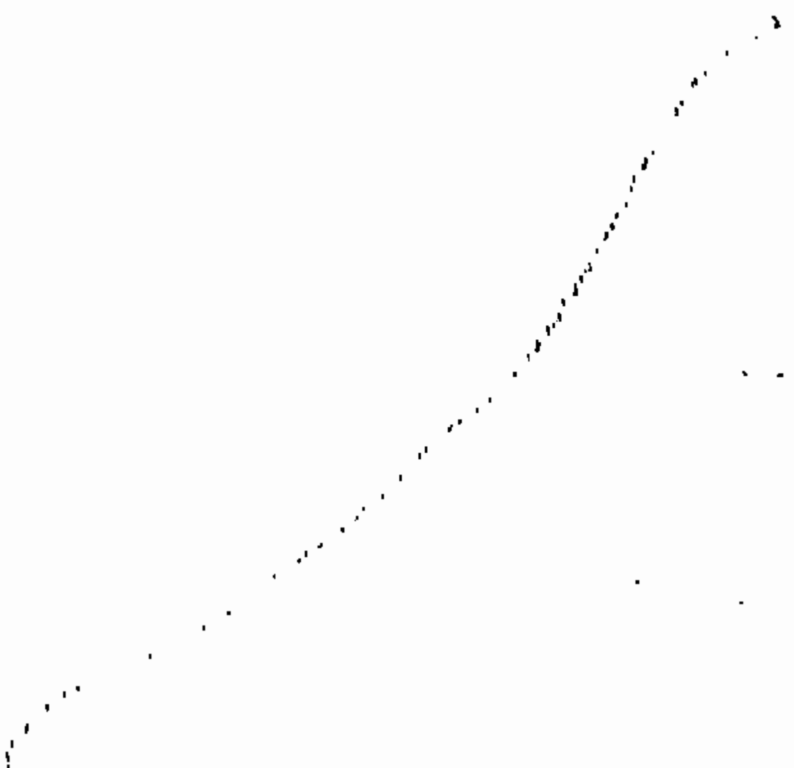
(4) Cf. D. HARDEN, *The Phoenicians*, London, 1962, pp. 174-176; M. CARRY - E.H. WARMINGTON, *The Ancient Explorers*, Pelican Book, 1963, pp. 63-64.

(5) CARY-WARMINGTON, *op. cit.*, pp. 46-47 et 63.

(6) HARDEN, *op. cit.*, pp. 69 et 170-174.



L'inscription de Lixus



à cette date en recourant à un argument *ex silentio*. Il signale que Hérodote, qui a écrit au milieu du cinquième siècle, mentionne bien le périple des marins phéniciens engagés par le Pharaon Necho pour faire le tour de l'Afrique, mais il ignore les entreprises marines carthaginoises dans l'Ouest. L'auteur en conclut que ces voyages n'ont pas encore dû avoir lieu au moment de l'activité littéraire d'Hérodote. D'où donc la date proposée de 425. Quoique l'argument *ex silentio* doit toujours être employé avec prudence, joint à d'autres arguments, il peut avoir sa valeur. Ainsi ici. Il nous semble que la paléographie de notre inscription ne peut admettre une date au-delà de la fin du cinquième siècle et confirmerait donc les déductions de Harden.

En effet, nous avons déjà signalé au cours de notre exposé et en renvoyant aux planches de Peckham, que les formes du *yod* et de *l'aliph* telles qu'on les trouve dans notre inscription, étaient en usage au tournant du 5e-4e s. On peut encore ajouter que d'autres lettres, p. ex. *k*, *w*, *ṣ* et *g* ainsi que le style général de l'inscription renvoient également à une époque de l'évolution de l'écriture carthaginoise qui se situe d'entre la fin du 5e-début 4e s. avant notre ère.

Si cette date s'avérerait exacte, il faudrait en conclure que notre inscription serait contemporaine à la fondation de la colonie de Lixus, ou de très peu après. Mais l'archéologie ne peut rien nous apprendre, car on ne sait pas si la pierre inscrite a été trouvée sur le site punique. D'autre part, le contenu de notre texte, d'après notre version, n'en est pas une confirmation directe, quoiqu'il puisse en être un indice sérieux. En effet, si, comme Hanno l'affirme lui-même dans son document, que la fondation d'une nouvelle colonie s'accompagnait parfois de la construction d'un sanctuaire, il n'est pas impossible que notre inscription fait justement allusion à ce fait.

## تعريف عن الكتب

أرسلت الى مجلة المشرق الكتب التالية :

Nevill Barbour, *Nisi Dominus, a survey of the Palestine controversy.* — Beirut 1969, 248 pp.

R. Wasselynck, *Les Prêtres. Elaboration du décret de Vatican II. Histoire et genèse des textes conciliaires.* — Ed. Desclée, Tournai 1968, 19 + 203 pp.

*La Vierge dans la prière de l'Eglise.* — Ed. Mame, Tours 1968, 246 pp.

Dom Marie Gabriel Sortais, *Les choses qui plaisent à Dieu.* — Abbaye de Bellefontaine, Begrolles 1967, 395 pp.

H. Cazelles, P. Evdokimov, A. Greiner, *Le Mystère de l'Esprit Saint* — Ed. Mame, Tours 1968, 191 pp.

*Marxistes et Chrétiens.* — Ed. Mame, Tours 1968, 365 pp.

A. Méglin, *Le pari humain.* — Ed. Mame, Tours 1968, 272 pp.

Mgr G. Philips, *L'Eglise et son mystère au Deuxième Concile du Vatican.* — 2 vol., Ed. Desclée, Tournai 1966, 395 + 376 pp.

*The Russian presence in Syria and Palestine 1843-1914.* — Ed. Clarendon Press, Oxford 1969, 232 pp.

E. J. P. Valin, *Le pluralisme socio-scolaire au Liban.* — Ed. Dar el-Machreq, Beyrouth 1969, 197 pp.

Gurguis Awwad, *A Dictionary of Iraqi Authors during the ninetieth and twentieth centuries (1800-1969 a. D.).* Vol. I. — Ed. al-Irshad Press, Baghdad 1969, 486 pp.

عدنان مردم بك : عبير من دمشق — منشورات عويدات — بيروت ١٩٧٠ ، ٢٠٨ ص

Mongi Chemli, *La philosophie arabe d'Ibn Bajja (Avempace) à travers le Tadbir al-Mutawahhid (le régime du solitaire).* — Ed. N. Boscone et S. Museat, Tunis 1969, 81 pp.

Jacques de Montalais, *Qu'est-ce que le Gaullisme?* — Ed. Mame, Tours 1969, 213 pp.

Homa Pakdaman, *Djamal-Ed-Din Assad Abadi dit Afghani*. Préface de M. Rodinson. — Ed. Maisonneuve et Larose, Paris 1969, 385 pp.

قسم المؤلف درسه هذا الى جزءين . في الجزء الأول يدرس حياة المترجم له وافكاره الاساسية في تطويرها ووجوده في اوروبا وفترات حياته الفارسية الى ما هنالك من توجيهات اصيلة في كتبه وحياته . وفي الجزء الثاني ثبت مطول ومنسّر لتآليفه ولما كُتب عنه . وبهذين الجزءين اتى الكتاب وافياً يستخلص منه القارئ قوة شخصية الافغاني وعزمه على بثّ ارائه بين الاضطهادات وثورته الداخلية التي ارادها ثورة على الاوضاع فيقلبها ويساهم في تجديدها .

ويعطينا صاحب المقدّمة درساً وافياً في صفحات قليلة عن شخصيّة الأفغاني ونفسانيّته وما اعتراها من تقلّبات داخلية مردّها الى ما أثّر عليه من الافكار الغربية صقلها في عقلية شرقيّة وطبّقها على شعوب مستعمرة . فاتى للمؤلّف أن يلج هذه النفسانية ليتحرّى دقائق العوامل التي تأثّر بها المؤلّف . وهذا ما نبّه اليه صاحب المقدّمة وهذا ما تردّد به المؤلّف . فيقرأ هذا الكتاب بشغف والمترجم له قد رافقته منذ زمن غير قليل حالة التجدّد الثائر والمتفض على كل افكار بالية . فما في ذلك من حقيقة ؟

ا . ع . خ .

## في خطى المسيح

بقلم نصري سليب

منشورات المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ٤١٤ صفحة

خطوة خطوة ، مع الإنجيل نتتبّع المسيح في حياته الارضية ، نعجب مرة ، ومرة نتألم لعجائبه ولآلامه . فحياة المسيح هذه هي المثل الذي اعطاه لخلاص العالم وملكوت الله هو في ان يعيش الانسان كما عاش المسيح ارادة الله تامّة كاملة يسير حيث الى الكمال كما ان الاب كامل هو . انّما هذا المثل ظهر في اوضاع حياتية عديدة يراها قارئ الإنجيل فيفيد منها في اطوار حياته الذاتية .

تتبّع المؤلّف بشغف حياة المسيح هذه ودرسها الدّرس الوافي وأظهر في تحليلها روحانية يشكر عليها . ومن هذه الوجهة فللكتاب قيمة تُذكر .

امّا من حيث الدرس العلمي فلم يبد المؤلف رأياً جديداً في نصوص او في شروح او في تفسير ولم يعلن مشاكل ربّما احتفظ بها ، كما يقول في المقدمة : للمجلدين الثاني والثالث .

وأخيراً في الكتاب سلاسة اسلوب وتعبير ينسجم مع الفكرة بعمقها وسموّها . وهذا ما يجعله يحتل في المكتبات الروحية محلاً قيّماً .

واننا اذ نقول هذا ننصح كل من يتوخّى معرفة المسيح في كلامه واعماله ان يعود إلى هذا الكتاب الذي أفاد ممّا سبقه من الكتب وسكبه في قالب شخصي .

س. م.

## فهرس الابحاث ١٩٥٨ — ١٩٦٧

فهرس هجائي للمقالات والموضوعات وكتاب المقالات الواردة في مجلة الابحاث

اعداد نوال مكداشي .

الجامعة الاميركية ، بيروت ١٩٦٩ ، VI † ٧٩ صفحة

هذا الفهرس وما شابهه من الفهارس يؤدي خدمات جلّى لأولي العلم في ابحاثهم . وكلّما تنوّع الفهرس وزاد في التقسيم ، أفاد منه العلماء . ولهذا فإني كنت افضّل ان تقسّم المؤلفة فهرسها هذا الى ثلاثة او أربعة اقسام : اسماء الاعلام ، المقالات ، الكتب . فلكان سهل التفتيش فيه عن موضوع مرغوب فيه وأدّى الخدمات التي يريدها . امّا وهو على حاله هذا فانه سيكون ايضاً بين يدي طلاب العلم وسيلة خيّرة في الإطلاع على الثروة التي تضمنها مجلة الابحاث .

ا. ع. خ.

IRÉNÉE HAUSHERR, S.J., *Etudes de spiritualité orientale*. — Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1969, 485 pp.

مجموعة مقالات تتطرق الى مواضيع مختلفة توحّدها عبقريّة المؤلف وعمق علمه وسعة اطلاعه ، إذ انه يجمع الشتّات ويستخلص منه درساً يتضمّن رأياً ثابتاً في اللاهوت الروحي الذي اورثنا ايّاه الآباء الشرقيون ،

من يونانيين وسريان . فلا غروَّ فالمؤلف الذي علّم والّف مدة طويلة انحنى على مؤلفات اولئك الآباء ووضع في سبيل فهمهم اللغات الكثيرة التي يتكلمها ويقرأوها بطلاقة . ووضع في سبيلهم خاصّة تلك الخماسيّة الروحية التي جعلت منه معاصراً لهم بخاصّة رفيقاً لهم في التعبير عن اختباراتهم الروحية . ولقد وجد المؤلف في ذلك التراث الروحي الشرقي ما يغذّي العصر العشرين فوزّع مقالاته في المجلات والقواميس الروحية لزيادة فائدتها الى ان جمعت اليوم في هذا المجلّد الذي يطالعه القارئ ولا يتوقّف طالما تحمله الى آخر كلمة رقّة الكاتب الذي شفع العلم بسحر البيان . وظلّ قريباً من القارئ يساعد في الغوص في التناهيم وفي استخلاص العبر الروحية من ثروة طائلة .

إن المؤلف رائد أكبر من روّاد الشرق الروحي واللاهوتي فأعطى : بين قلق التخصّص وغطرسة المتخصّصين ، بما يقرّب بين الشرق والغرب وما يميّز هذا او ذاك . ولم يوصله الى هذا الحدّ سوى علمه العميق الذي لا يقف عند القشور ومقابلة الشكليات بل يذهب إلى الاعماق فيدرس العقليّات التي كوّنت التناهيم ويسير رويداً الى توطيد الفكر في توجيهات لم يكن ليراها لولاه .

ولقد أعطانا في هذا المجلّد دروساً فيّاضة عن التجسد في الشرق والغرب وعن اوغريوس ، ذلك الذي كان له التأثير العظيم في تربية العقل الروحاني مدّة طويلة ؛ ونجد ايضاً دروساً عن التعليم الروحاني في الشرق المسيحي وعن هرطقة المصلّين ، وعن العقيدة المسيحيّة وصلتها بالروحانية الشرقيّة وعن المحبة المسيحية وعن الدعوة المسيحية والدعوة الرهبانيّة حسب الآباء . الى غيرها من المواضيع التي حاكتها براعة ماهرة واعطتها للقارئ غذاءً وقوتاً .

واذا اردنا التوقّف عند ميزات هذه الدروس فعلينا أن نستعرض المقالات واحدةً واحدةً ونحلّل تلك الثروة العظيمة التي يهدينا ايّاها المؤلف . انّما وراء التحليل نجد ميزة توحّد تلك الصفحات وهي شخصية المؤلف الثريّة التي نجد طابعها الخاصّ في كل سطر وكل صفحة .

يظن القارئ ، بادئ ذي بدء ، أن المؤلف عاد بالتفكير الى اجيال مضت ويعطينا من كنز الماضي عتقاً فقط . وهذا الغلط بالذات . عايش المؤلف آباء الاجيال الغابرة وأخذ منهم الخيّر والصالح وعمل ان يوسّع

آفاقهم بما اكتسبه من العصور التالية ومن عصره بالذات ؛ ولذا أتت مقالاته قديمة جديدة تحمل تراث الآباء إلى أناس يعيشون اوضاعاً مختلفة وعقلية مغايرة ؛ انما بينها وبين عقلية الآباء تشابه واضح وفي المبادئ التي سنّها هؤلاء توجيهات واضحة وكأنها لليوم الراهن .

هذا شيء من كثير يجب أن نقوله في هذا الكتاب ؛ انما نحثّ القارئ على مطالعته بجدّ وانتباه ؛ فيه له فائدة كبرى ونصائح يسترشد بها في دروب هذه الحياة ولذّة واسعة لسعة الآفاق الروحية .

ا. ع. خ.

ROBERT MIALHE, *Le faux Dieu des Croyants ou le malentendu fondamental*. — Ed. ouvrières, Paris 1967, 141 pp.

يحلّل المؤلف في عشرة فصول عقلية انسان اليوم الدينية ويصيب في تحليله هذا فلسفياً ودينياً ويعطينا الميزات الخاصة التي يتميز بها ذلك الذي تعود اليوم النسيان واللامبالاة ، تعوّد الاستهتار بكيانه الشخصي فراح الى الالحاد العملي ولا يوقفه بعد في انزلاق رادع . انما الله يظلّ الحب ، الذي يتبع الإنسان في خطوات حياته كلها ويقدّر المحبة التي يوليه اياها . ولكن المشكلة الشائكة التي تعتري الانسان هي مشكلة الهدف الذي اليه يصبو : أهناك خلاص لحياته أم انه يضيّع على هذه الأرض أحسن ما فيه فيكون قد هدر ما اعطاه اياه الله ولم يستثمر الوزنات . علامات استفهام كثيرة لو انتبه اليها انسان اليوم وعاد الى قلبه ليستخرج منه الخيّر لكان ارتدع عن غيّه وسار الى الخلاص .

ا. ع. خ.

ANDRÉ MANARANCHE, S.J., *L'homme dans son univers*. — Ed. ouvrières, Paris 1966, 249 pp.

إن المواضيع التي طرقها المؤلف في كتابه هذا لتسترعي انتباه القارئ لأنها تتطرق الى دور الكنيسة وتعليمها في عالم اليوم مع ما فيه من مشاكل تعتري الانسان ومن ضيقات تهدّ عزيمته . ولقد القى على كل هذا المشاكل من غزارة علمه وخبرته للحياة، ما يجعل هذا الكتاب مساعداً لتوضيح معالم الطريق التي يسير عليها إنسان اليوم . فما معنى الصلة التي تربطه بالله وبالكنيسة

والتي تمرّ بالصليب والألم والشرّ إلى القيامة والنصرة الأخيرة ازاء ما يقوله العالم. ومن المقابلة بين هذين التعليمين نتوصّل إلى الاستنتاجات المذهلة عن اكتشافات العقل والعلم: وعن الوهن الذي يعتريهما امام سرّ الانسان الكامل في سيره نحو الغاية.

ا. خ. ش.

Mysterium salutis : I 1, *Histoire du salut et révélation*, par A. Darlap, H. Fries. — I 2: *La révélation dans l'Ecriture et la Tradition* par P. Lengsfeld, H. Haag, G. Hasenhüttl. — Ed. du Cerf, Paris 1969, 308 + 305 pp.

جدّد المجمع المسكوني وجهات النظر بعودته الى الاصول الاصليّة. الكتاب المقدس والتقليد في تعليم آباء الكنيسة وفي حياتها مع نظرة واضحة الى الرعائيات التي منها يستمدّ التعليم قيمته. فالبشارة كلها: اي تاريخ الخلاص: هي من أجل الإنسان وعلى من يشرح الوحي والتعليم الالهي ان يعطيه ابعاده الراعوية ليقود بواسطته من يسمعوه الى اعماق الضمائر واغوار الحياة.

ففي المجلد الاوّل ينحني المؤلفون على مفهوم تاريخ الخلاص فيدارسونه بالنسبة الى الانسان والى الله والى الاثنين معاً في تقاء المحبة المعطاة والمحبة القابلة عطية الله. وبعد ذلك يعبرون الى التفتيش عما يقود الى الخلاص في سائر الديانات التي سبقت مجيء المسيح أو لحقته واخيراً يعطوننا الخطوات التي خطاها تاريخ الخلاص من الآب وخلق الانسان الى مجيء المسيح في الجسد. وفي هذا كلّه ما هو دور الوحي وكيف نفهم الوحي في حياة الانسان، ان من خلال الخلق وان من خلال الكتاب المقدس.

اما الجزء الثاني فهو تكملة ما سبق. فيعطينا المؤلفون رأيهم في التقليد الكنسي مبنياً على تحليل فلسفي ولاهوتي ويعودون فيدرسونها على نور العهد القديم والعهد الجديد إلى أن يستنتج منها على الصعيد العقيدي ما يجب أن يستنتج.

المؤلفون من ائمة اللاهوت، اعطوا في هذين المجلدين ما نتوقع ان نراه ايضاً في ما يتبعها. ولا غروّ وقد تغذوا من التفكير الشخصي ومن كتاب الله وحياة الكنيسة وتعليمها بعد ان وقفوا يناجون الله في الصلاة من اجل الانسان الذي احبّوا ومن أجله كان التجسّد ليصير إلهاً بابن الله ويقدس العالم ويكرسه لله.

ا. ع. خ.

Antonio Fragoso, *Evangile et révolution sociale.* — Ed. du Cerf, Paris 1969, 172 pp.

كتاب يستشف منه صلابة عود على غيرة رسولية يغذّيها كلام المسيح في الانجيل. ولقد عرض المؤلف في فصول هذا الكتاب كيف ان الانجيل هذا يرفض العنف وفي الوقت عينه لا يرضى عن بنيات المجتمع غير العادلة.

ولقد جمع بين طيات كتابه هذا خطباً وجهها للطلاب واحاديث اعطاها للاذاعة . وبيانات غذّى بها الجرائد. وفيها كلّها ان الانجيل لا يكتفي بكلام غير وضعي وغير منطبق على الظروف الراهنة بما فيها من ألم وحزن وظلم.

واننا لنجد في هذه الصفحات غيرة وقادة وكلام يصدر عن قلب ينعم بحب الانسان والله: ذلك الكلام الذي: ان قرأه القارئ بانتباه: حثّه على العمل وعلى الانتصار على الانانية للعيش مع المسيح بتفاؤل عظيم اذ ان البشرية مدعوّة بالمسيح إلى أعلى ما يمكن من الوحدة والاخوة لبناء مجتمع صادق ومخلص.

ا. ع. خ.

Paul Fragoso, *La flamme qui dévore le berger.* — Ed. du Cerf, Paris 1969, 422 pp.

عطش الى الكمال فسار على دروب الحياة ورائده الوحيد التفتيش في خدمة القريب عن كمال المحبة وفي الخلوة مع نفسه ليمجد الله فيعطيه بغزارة خدمة ومساعدة ومساندة. هذا ما يقوله لنا المؤلف في صفحات كتابه هذه وهي بعض نسمات تنشقها في خدمته الرسولية فعبّر عنها بكلمات متقطعة تحمل الينا في ما لا تقول خير تعبير عن روح عمرها الله بمنّه وزادها العمل الرسولي نضارة وقوّة. مات المؤلف ولم يكن يعرف رفقاؤه انه كاهن ولم يكتشفوا ذلك الا بعد موته ففهموا اذ ذاك مصدر تلك الغيرة والمعين الذي كان يستقي منه فراجوزو ليجوز الحياة والخدمة بايمان حيّ وأمل لا ينفد.

ا. ع. خ.

Vatican II : *La liberté religieuse.* — Ed. du Cerf, Paris 1967, 287 pp.

لهذا البيان المجمعي عن الحرية الدينية تاريخ حافل بالمفاجئات . انما المجمع بسلطانه الإلهي اقرّه على حالته مما يدل على تطور الكنيسة . في تفكيرها عن الحرية الدينية . فانها اذ تقرّ بتسامي الدين المسيحي فوق سائر الاديان . واذ انها تردد ان المسيح وحده هو الحق والطريق والحياة فانها ترفض أن يضغط على حرية الانسان ليعتنق ديناً او ليبتعد عنه ، كائناً من كان .

وهذا البيان يكوّن في تاريخ التفكير الكنسي نقطة انطلاق جبّارة ؛ تعطي الكنيسة جماذا الناصع وتعيدها إلى كلام الانجيل وتعليم الآباء . واذ انه يكوّن دستوراً كان لا بدّ منه في ايضاح موقف الكنيسة بعد ما قالته في ظروف معيّنة ايّام غريغوريس السادس عشر . ولهذا فاننا نجد في هذه الوثيقة ما يغذي سائر الاديان في موقفهم الديني ونظرتهم الى الانسان الكامل .

ا . ع . خ .

Vatican II : *Les Prêtres, formation, ministère et vie.* — Ed. du Cerf, Paris 1968, 397 pp.

ليس من الممكن ان نحلّل في عجالة كل المقالات القيمة التي مهرها باسمهم مؤلفون عرفوا بسعة اطلاعهم وصحة اقوالهم . ولقد انحنوا على القرار المجمعي في الكهنة وتنشئتهم وخدمتهم الراعوية وحياتهم فقابلوا النصوص وتحرّوا الاصول واستنتجوا ما هو الجديد في فكرة المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني الذي كان قد الحّ على حياة الكاهن وغيرته الرسولية وعلى ما للاسقف من حقوق وواجبات عليه وتجاهه ، وعلى ما للكاهن من حقوق وواجبات على الاسقف وتجاهه ايضاً .

ولقد اتت هذه الدروس وافية تضعنا في أجواء تعوّدنا ان نجدها في كتب كثيرة انما لم نكنْ لنقع عليها في تعليم الكنيسة الرسمي . وهذا ما يفيع العقل والقلب في توجيه يفيد منه الكاهن والعلماني سويّة .

وكل من هذا القرار عن الكهنة والبيان عن التنشئة الكهنوتية يحمل الينا صبغة راعوية تتلاءم والعصر وتطويره اليوم .

ا . ع . خ .

*Dictionnaire de la foi chrétienne*. T. I, et T. II. — Publiés sous la direction de Olivier de la Brosse, Antonin-Marie Henry, Philippe Rouillard. — Ed. du Cerf, Paris 1968, 835 pp.

في هذا الجزء الاول من معجم الايمان المسيحي توخّى المؤلفون ان يعطوا اكبر عدد ممكن من المفاهيم اللاهوتية او الاعلام : وفي نيتهم ان يختصروا في التعريف عنها ما استطاعوا . ولذا فان العودة إليه سهلة : وبامكان من يريد أن ينتفع منه وأن يغرف منه ثقافة له بعد ذلك ان يوسعها : انما له في هذا الكتاب المبادئ العادية المتفق عليها .

وإن المؤلفين ، لو أعطوا ثبتاً صغيراً من المقالات او الكتب لكل مادة من مواد بحوثهم لكانوا ساعدوا على زيادة الفائدة التي يجنيها القارئ منه .

امّا الجزء الثاني فلقد جمع فيه المؤلفون باقة من المعلومات الغزيرة ووضعوها في ازائية بين تاريخ الشرق وتاريخ الغرب ، بين أديان العالم والدين المسيحي ، بين المجامع المسكونية والمجامع المحليّة إلى ما هناك من ثروة جمعت وفي جمعها هذا قيمتها .

ا . ع . خ .

*Le problème des mariages mixtes:* Colloque de Nemi, par les PP. R. Beaupère, F. Böckle, J. Dupont, P. A. van Leeuwen, R. Orsy. — Bibliothèque œcuménique 4. — Ed. du Cerf, Paris 1969, 121 pp.

إن ما يستنتج من قراءة هذه المحاضرات والمحادثات، ان الزواج المختلط هو محك الحركة المسكونية . ولقد انحنى على درسه خمسة لاهوتيين اتقد قليهم بغيرة الايمان وبمحبّة الوحدة بين المسيحيين فأتوا على التفتيش عن حلول ترضى بها الكنيسة الكاثوليكية لتسهيل ذلك الزواج، انما المشاكل التي يطرحها على الانسان هو تعلّق الازواج ، كل بدينه وايمانه تعلقاً واضحاً ، وردة فعل هذا التعلّق على تربية البنين . فما عساه يكون تأثير التفرق بين الأب والأم على عقليّة الأولاد الدينية ، وعلى توجيههم بين صعوبات الحياة .

ولربما توصلت افكار هؤلاء اللاهوتيين الى فتح آفاق جديدة لمعالجة الموضوع. ولايجاد حلول وافية لا تتنافى والانجيل وتعليم الكنيسة .

ا . ع . خ .

J. Meyendorf, *Le Christ dans la théologie byzantine.* — Bibliothèque œcuménique 2. — Ed. du Cerf, Paris 1969, 299 pp.

ما من لاهوتي شرقي أو غربي إلاّ ويجد في درس المسيح على ضوء الأناجيل ذلك النور الذي فيه يصبح الإنسان في تطوره المستمر صورة الله في تسيم متزايد. ولقد قال الآباء الأقدمون: صار الله انساناً ليصبح الانسان إلهاً. إذ في تجسد ابن الله كمال البشرية الأساسي.

في عشرة فصول مشبعة بالوثائق والتفكير اللاهوتي العميق ينتقل المؤلف من الجيل الخامس وما اعتراه من بدع الى تلك الآفاق المنفتحة التي رآها مكسيموس الكبير في تاريخ الخلاص فإلى التوصل الى اعطاء الفكر المسيحي وحدة متراصة الجوانب وإلى التسامي فوق المنظورات الى ما هو غير منظور.

يُعطي المؤلف كتابه هذا طابعاً خاصاً: يتكلم على القضايا الصعبة بأسلوب شيّق ويعرض الوجهة الشرقية في التطوير اللاهوتي المستند من الاناجيل والتقليد المسيحي.

ص. م.

Th. L. Sheridan, *Newman et la justification.* — Ed. Desclée, Tournai 1968, 432 pp.

ما دام الانسان يسير بين العودة إلى نفسه في التأمّل وبين التطلع الى عالم جبّار هجر الكثير من القيم الروحية فانه يصبو دوماً إلى خالق يخلّصه من ضعفه ومن خطيئته ويقويه لنيل الغاية التي من اجلها كُوِّن. فالتحرر من عبودية الخطيئة نعمة من الله: او بالحري النعمة بالذات اذ تدخل الانسان في نطاق الثالوث ليعيش معه بصورة بنويّة لا يعرفها ويفهم كنهها الاّ الايمان والايمان الصرف. هذا ما كان يقوله نيومن: ذلك الرجل الذي سيطر على تفكير وطنه الديني فترة غير قصيرة من الزمن: بين الصعوبات والاضطهادات وتوصّل حتى بعد ان اعتنق الكثلكة الى ان يعيد لهذا التفكير قوته مع ما أخذ من التعليم الكاثوليكي المتصل بتعليم الآباء.

لقد اجتهد نيومن طيلة حياته في ان يعود الى كلمة الله وان يصطحب كل من اعتنقوا تلك الحركة اللاهوتية التي هزّت انكلترا في القسم الثاني من الجيل الماضي. وهي كلمة الله التي تبدأ دوماً بدعوة الإنسان إلى الله وبتقويته

على الجواب الصادق . إذ ان كلمة الله خلاص والدعوة تلك اساس التحرّر من عبودية الخطيئة .

يعود القارئ مرات الى فصول هذا الكتاب ويجد فيها غذاء الروح والعقل : فلا حرج . لان نيومن معلم الاجيال وقد توصل الى الاعماق الروحية التي فيها مناجاة الله .

ا . ع . خ.

J. Javaux, *Prouver Dieu?* — Ed. Desclée, Tournai 1967, 342 pp.

عصارة فكر وعمق بحث بتجديد مشكلة الله بتورع ان المؤلف اعطانا من علمه غزارة ومن خبرته معيناً نستقي منه فتجدّد نظرتنا الى تلك المشكلة الصعبة التي تفرض ذاتها على البشرية . اذ ليس من الممكن ان يعبر الانسان : اياً كان : طريق الحياة دون ان يعود: ولو هنيهة: الى أصل حياته ومبدئها . انما لا تكتفي بعض البراهين التقليدية لتبرهن عن وجود الله ولتجدّد العلم بعض المفاهيم وفي الوقت عينه ازال عنها صبغة الارتياح الى معناها . وهذا فالبرهان الشخصي الذي ينبع من الاختيار وسلام الضمير واليقين الذاتي امام الحياة ومشاكلها ليؤدي إلى الاقتناع الحيّ بأنّ هناك إلهاً خالقاً ومجازياً يصحب الانسان طوال حياته ويسهر عليه ويقوّيه ويزيد في بأسه وشجاعته في طرق الحياة ويجذبه بقوّة شخصيته ليمارس تلك الصداقة في جوّ مفعم بالحوار الخيّر تسهيلاً لنيل الغاية التي لم تكن يوماً الآ رؤيا ذلك الذي يحبّ ويعطي .

كان المؤلّف غنياً في دعم حجته بالوثائق والتفكير الشخصي المجدّد : ولم يخفَ عليه ما أتاه العلم من طرق جديدة ومن مفاهيم جديدة فأعطانا باقة ادبية فلسفية لاهوتية نجني منها أطيب الثمار .

ا . ع . خ.

B. Häring, *Chrétiens dans un monde nouveau*. — Ed. Desclée, Tournai 1968, 343 pp.

إنّ الفكرة الأساسية والجديدة عند مؤلف « شريعة المسيح » هي في اقامة الحوار بين المسيح والمؤمن وجعل ذلك الحوار القاعدة لبناء المعاطاة بين الاثنين بروح محبة وعطاء من جهة ، وبروح قبول وثقة من جهة ثانية .

فاذا ما طبّق المؤلف هذه الفكرة الاساسية على تفكيرة كله . رأيت العجب ان لا شيء جديد في كتبه المتلاحقة . اما ان ترى هذه الفكرة تتسلل بين سطور هذه الكتب وتنعش الأفكار التي طالما وصلت الينا جامدة لا حياة فيها : فهذا ما يُعطي الكتاب رونقاً ويزيده عمقاً .

ولقد درس المؤلف في هذا الكتاب الفضائل المسيحية على ضوء المبدأ الاساسي فصارت اذ ذاك لا كالواجب الذي لا بدّ منه ولكن كالصديق الذي يفتّش عنه بمحبة وتوق لا مزيد عليها . فتصبح هذه الفضائل بفضل المحبة التي تنعشها عناصر الحوار ونتائجه .

أ . ع . خ .

HANS KÜNG, *Etre vrai, l'avenir de l'Eglise.* — Desclée de Brouwer, Bruges 1968, 226 pp.

يقسم كتاب المؤلف ؛ وهو اللاهوتي المعروف ؛ الى قسمين تطرّق فيهما الى الكنيسة وما يُطلب منها اليوم من إخلاص التي عليها أن تعيشه تاماً في هذا الظرف بالذّات . ولقد اخذ المؤلّف يحلّل الأوضاع الراهنة والعقلية الطالعة وما فيها من شغف بالإخلاص وازدراء بالمواربة والمواقف الفريسيّة وانتقل بعد ذلك الى التساؤل عن دور الكنيسة كمؤسسة اجتماعية ظاهرة في نمو الاخلاص او في الانتقاص منه . فأتى درسه واسعاً ، فيه شيء من المبالغة على صدق في النيّة . ومن يقرأ فصلاً او فصلين من هذا الكتاب يستطيع أن يؤكد انه قرأ الكتاب بكامله لما في الصفحات الكثيرة من ترديدات . إنما نجح المؤلّف في طرح المشكلة وفي اعطائها ميزة الجديّة التي تجعل القارئ في معزل عن الخفة في درس الأمور وفي اهتمام وانتباه كاملين للوصول الى نتيجة واضحة .

س . م .

MAURICE BELLET, *Le sens actuel du Christianisme. Un exercice initial.* — Ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1969, 223 pp.

يردّد الناس اليوم ان الفرق شاسع بين الفكرة وتطبيقها . فلا غروَ اذ ان الانسان كثير الكلام وبطيء للقيام بالعمل . ولهذا فما معنى الدين المسيحي اليوم لإنسان اليوم ، ولقد سئم هذا الانسان ترديد الجمل المصقولة والمزايدة الفكرية . يريد اليوم تلك الاستقامة بين الحب والفكر ؛ والانسجام

اثام . وهذا ما يتقبله الانسان بطيبة خاطر وهو يؤكد كرامته بذلك ويثأر لصدق نيته .

ولكن ما معنى الايمان وما معنى « المسيحية » . هذا ما يريد المؤلف ان يُصغي له كل ذي فكر وتأمل لاستنتاج ما يجب استنتاجه .

كتاب فيه علم وخبرة وروحانية وتطلع واضح لاوضاع اليوم .

ا . ع . خ .

René Marlé, *Dietrich Bonhoeffer*. — Coll. Christianisme en mouvement. — Ed. Casterman, Paris 1967, 161 pp.

يشع هذا الكتاب محبة المؤلف نحو من يؤرخ له . فلقد انكب ملياً على كتبه ورسائله واكتشف فيها عقلاً ثاقباً وارادة صلبة وقلباً نيرًا يعطي التعاليم حياة ويكسب المشاكل وضوحاً . ولقد برهن المؤلف ان ديتريش رجلاً غير عادي ؛ فيه من العبقرية والعلو ما يسمو به الى آفاق عالية يرى من خلالها تطوّر العالم والبشر وكأنه يعاصرهم . ويبرّه المؤلف بأنه لاهوتي الكنيسة والمسيح ؛ معلم الحياة ؛ الرائي القلق : فصول ثلاثة ضمنها احسن ما عنده من تحليل نفساني ولاهوتي وفلسفي فجمع بين صفحات كتابه ما يفهمنا تطور ديتريش وعمق تفكيره وتطلعه الى المستقبل بروح مسيحية صحيحة .

ا . ع . خ .

Alan Richardson, *Le procès de la religion*. — Coll. Christianisme en mouvement. — Ed. Casterman, Paris 1967, 130 pp.

اعتاد بعض المفكّرين في الآونة الأخيرة أن يفرقوا بين الدين والايمان وكأنهم يتسامون بالايمان اذا احتقروا الدين ، والحالة ان لا ايمان بدون دين ولا دين صحيح بدون ايمان .

هذا ما أراد أن يدلّل عليه المؤلف في هذا الكتاب وهو مجموعة من محاضرات ألقاها سنة ١٩٦٥ يتساءل فيها عن الدين إذا ما كان مفيداً أو مضرًا لكل ما يمتّ إلى العالم بصلة . فيتدارس الدين والانتقادات التي يتعرض لها ويعزّ من مفهوم الدين في العهد القديم إليه في العهد الجديد إلى التبحّر بالاديان غير المسيحية الى الوجودية الملحدة . وبعد ذلك ينتقل

المؤلف إلى إلقاء نظرة عميقة مستمدة من الكتاب المقدس على العالم وينتهي إلى وضع أسس تفسير علامات حية حسب بعض الفلاسفة المعاصرين . انما لا ينهي الكتاب الا ويعرض عينا مشكلة الله التي تسامى على البراهين وتقع في اختبار حياة فلا تترك ذ سلاحاً ولا طمأنينة ما لم تجد الحل الوافي والاتصال الوثيق به .

ا . ع . خ.

LESLIE NEWBIGIN, *Une religion pour un monde séculier.* — Coll. Christianisme en mouvement. — Ed. Casterman, Paris 1967, 171 pp.

إنّ المؤلف هو من روّاد اللاهوت الحديث : جرّب أن يجد الجوابات المسيحية الوافية لعالم يتعلمن يوماً بعد يوم ويهجر الامور الدينية لتأكيد سلطة العقل والعلم والتطور . ولقد جمع في خمسة فصول محاضرات القاها في جامعة نوتنجام سنة ١٩٦٤ وضمّنها نتيجة الابحاث التي قام بها والتي أدّت الى التأكيد ان الوحي لا يتعارض وعلمنة العالم الصحيحة . انما يجب ان تظهر سيطرة الله بالمسيح على صعيد الايمان بالإله الحيّ وبكنيسة هي في اساسها رسولية وارسالية .

وضع المؤلف بوناً شاسعاً بين إله الوحي والإله الذي بامكان العقل البشري أن يصل اليه . ولا اعلم لماذا اقام هذا الحاجز بين الإله الواحد الذي ينير العقل بالنور الطبيعي ويجعل من كل انسان صورة له في سيره الى الغاية : والذي يعطي بالايمان ابعاداً واسعة لتفهم ما يفوق العقل . وبولس الرسول في رسالته الى اهل روما حثهم على التوصل الى معرفة الله عن طريق الخلق وجرّم اولئك الذين اعطاهم الله عقلاً ولم يستخدموه في سبيل اكتشاف مصدر الكون ومكوّنه .

فمن يطالع هذا الكتاب يجد فيه ثروة تفكير ، وان كان من الممكن ان يجادل بها وأفاقاً واسعة جديدة .

ا . ع . خ.

J. PUYO, TH. REY-MERMET, *Aujourd'hui l'Evangile.* — Ed. Fleurus, Paris 1969, 272 pp.

لا يمكن ان تعتبر الحياة المسيحية حياة صافية صادقة ما لم تستمد من الله قوتها وتسير اليه كل يوم بين دقائق الأحداث فتستلهمه وتعطي للانجيل ذلك المعنى الذي أراده المسيح لها . فان الرب تكلّم واوصى بخفيات الامور

ليس فقط لمزيد من المعلومات ولكن لينير الحياة ويعطيها ابعاداً لم يكن بامكان العقل أن يكتشفها . وهذه هي قوة الانجيل أن يستقي منه المؤمن نوراً ليومه الراهن وهدياً لبناء عالم خلقه الله ويريد العلم ان يعتبره مستقلاً عنه . ففي العودة إلى الانجيل . إذا ما قرئ باتئاد وتأمل : اذا ما قرئ ككلام الله . ما يعيد الى البشرية كنـها ما تصبو اليه وتفتش عنه خارج الكلمة المتجسد الذي فيه وحده يجد الإنسان كماله الروحي والإنساني معاً . فالمسيح هو الانسان الكامل به يُحتذى واليه المصير .

وهذا الكتاب الذي نحن بصدده . ليس له من غاية سوى ان يعيد القارئ الى خبرته اليومية فيجد في الانجيل الذي طالما قرأه وردّده تلك الاثارة الروحية : اذ ان كلام الله عمل وحيوية ونجاح . ولقد اثرت هذه الفصول على الكثيرين من الذين طالعوها ووجدوا فيها الغذاء الشافي لأن المؤلفين لم يتوخيا سوى ايقاظ الضمائر المسيحية لفهم الكلمة التي لا تشيخ وللأخذ بالنصائح التي تظل وكأن المسيح يعطيها لأول مرة .

ا . ع . خ .

*Au bord du schisme? L'affaire d'Amsterdam et l'Eglise de Hollande.* — Ed. du Cerf, Paris 1969, 142 pp.

وثائق ذات اهمية تتعلق بكنيسة هولندا وبالتالي بالكنيسة كلها : وهي تحمل الينا ردات الفعل العميقة التي احدثتها عظة الأب اوسترهويس مرشد الطلاب عن الكنيسة وتطورها وجمودها . واننا لنجد هنا الانفعالات العديدة التي تجعلنا نفكر : أهناك انشقاق ام عمق حياة لتجديد صادق ؟

ا . ع . خ .

H. Zahrnt, *Aux prises avec Dieu* — Coll. Bibliothèque œcuménique, 5. — Ed. du Cerf, Paris 1969, 496 pp.

بعمق وقوة برهان يسير المؤلف بنا بين طيات التفكير البروتستانتي الحديث ويطلعنا عما يعتري الايمان بالله اليوم من ازمات تجدده . فان مشكلة الله اصل كل هذه التغييرات والاكتشافات التي نراها في عصرنا القائم . وكان دوماً علماء اللاهوت البروتستانتي في هذا العصر يهتمون في التفتيش عن الجواب المقنع لقضايا تطرح على المفكر اليوم : كيف يبشر بالله عالم اليوم؟ كيف يحيا الانجيل اليوم المتجدد ؟ فان اللاهوتي الكبير

كارل بارت بدّل وحوّر وكان افادي للكثيرين : حتى قام بولتمن وتليش فأعطيا ثروة للتفكر المعاصر . الاول يحمل العديد من اللاهوتيين وفي الوقت عينه من المؤمنين البسطاء الى ان يتخلوا عن أمور لا تمتّ الى العقيدة بصلة مع ما هنالك من خطر على العقيدة نفسها . اما الثاني ننلج معه الى أعماق العقل والروح لنفهم العقيدة في ضوء الخبرة الروحية .

وقد توصّل المؤلف إلى أن يجمع في تآلف حميم باقة من الافكار يعرضها على انسان هذا العصر وهو في كتابه هذا يؤدي خدمة جلّى .

ا. ع. خ.

Henri Fesquet, *Le journal du Concile.* — Ed. Robert Morel, France 1966, 1127 pp.

كان المؤلف من المعلقين على اعمال المجمع الفاتيكاني الثاني في جريدة لوموند . ولقد اتصف دوماً كلامه بالوضوح مرة وباللذع مرات . ولكنه كان دوماً عميقاً يغذي القارئ ويطلعه على ما كان يدور من احاديث وآراء داخل القاعة المجمعية . ولذا فان هذا الكتاب الذي يجمع الآراء تلك ويعلّق عليها لينضمّ عن جدارة الى ما كتبه فنجر ولورانتان وكونجار في الموضوع نفسه . وبين هؤلاء كلهم اختلافات في التنظيم والتعليق : فمن بينهم المؤرخ واللاهوتي والذي ينقل الحوادث على علاتها دون تأويل أو تفسير .

وخمس سنوات بعد انتهاء المجمع يعود القارئ الى هذا الكتاب فيعيش مجدداً تلك الفترة الثورية في حياة الكنيسة ويستخلص منها التوجيهات العميقة التي تعيشها الكنيسة اليوم وعليها ان تعيشها في تنتق آفاق وتجديد مفاهيم وتغيير مواقف فتتقدس وتكرّس العالم وتظل هدياً ونوراً للانسان كائناً من كان وأنى كان .

ا. ع. خ.

Henri Fesquet, *Le journal du premier Synode catholique.* — Ed. Robert Morel, France 1967, 252 pp.

جمع المؤلف في هذا الكتاب اقوال الآباء الذين ألفوا السينودس الاول للكنيسة الكاثوليكية ولقد وُفّق الى ان يعطينا هذه الاقوال في طبعة انيقة، اتبعها بفهارس عديدة تسهّل على القارئ العودة الى من تكلم والى المواضيع التي يهمّه أمرها .

ا. ع. خ.

NORBERT CALMELS, *Concile et vies consacrées*. — Ed. Robert Morel, France 1968, 313 pp.

في طبعة انيقة ملؤها الذوق والفن يعطينا المؤلف والناشر النص المجمعي عن الحياة الرهبانيّة مع تفاسير واسعة واعتبارات غزيرة لاهوتية وروحية، ويزيد عليها نصوصاً تطبيقية وبعض ما قاله آباء المجمع الفاتيكاني الثاني في تجديد الحياة تلك وفي توجيهها إلى حياة أعمق وتعلق اوسع بالكتاب المقدس والتغذية الروحية الصادقة النابعة من آباء الكنيسة والتي برهن اختبار الاجيال انها لا تزال ليومنا التائم تلك التي يتطلبها عصرنا مع بعض التبديل الذي يتطلبه انسان اليوم.

وفي هذا الكتاب من الآفاق الروحيّة ما يجعله يُقرأ بسهولة وشغف.

ا. ع. خ.

MARC BEIGBEDER, *Le sur-vivre*. — Ed. Robert Morel, France 1966, 232 pp.

يتتبّع المؤلف مراحل الحياة ليدرسها في وضعيّتها وفي تكوينها ويُعطيها معنى، فاذ هو يوجّهها إلى الهدف الذي من أجلها وُضعت فمن فردية الانسان الى العزلة، الى اللقاء الى الحب والخصب الزوجي، الى النهاية والبقاء، كل ذلك يتيره بنور العقل والتفكير البشري ويتسامى في هذا التفكير الى انوار الايمان ليكتمل معنى اعمال الانسان في هذه الارض التي لا تكفي لتفسّر الحياة التفسير الكامل، فان ذلك الا التجاوب الوافي مع ما يعتري انسان اليوم من الشكوك ومن الخوف أمام الموت وقد هجرته فكرة البقاء والتوق الى الازل فبات لا يعي حتى معنى الحياة. ولهذا فالقنوط حليفه واليأس والذعر.

ا. ع. خ.

PAUL TILLICH, *Les fondations sont ébranlées*. — Ed. Robert Morel, France 1967, 253 pp.

لاهوتيّ روحاني يصوّب على التفكير الميتافزيقي انوار الايمان الحيّ ويستعرض في كتابه هذا مشاكل حيوية عميقة. معنى الحياة، القداسة، المعرفة والحب، الحقيقة، الموت الى ما هنالك من الامور التي تعتري الانسان

في حياته وليس له نفيسها الاّ ان يوجّهها الى الغاية الوحيدة وهي الله ليدخل في اعماقها ولا يصدّد ما يبرز منها في الخارج ويؤثّر .

رفقة المؤلف نعيدنا دوماً الى العقيدة التي منها يستقي لينير مراحل الحياة . والى الإله المتأنس الذي اتى ليعيد لنا فكرة الازل التي كنا خسرنا وبخسارتها خلت الحياة وباتت مخيفة . ا . ع . خ .

J. Sperna Weiland, *La nouvelle Théologie*. — Ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1969, 296 pp.

لم يتوقف المؤلف عن الاصغاء الى اصوات اللاهوتيين البروتستنت اليوم ليحمل الينا من اقوالهم احسنها ومن افكارهم أعمقها . وجميعهم على علم الجزم ومشاكله مكبّين لا يألون جهداً الاّ في سبيل عرض العقيدة المسيحية على طريقة يفهمها الشعب ليحيا منها وقد فصلت بينه وبينها افكار اللاهوتيين . ففي الكتاب اذاً عودة حميدة الى الانجيل ليرتوي منه .

وقد برهن المؤلف في عرضه هذا عن ثقافة واسعة وافكار سديدة . واحبّ ان يضع في متناول الجميع ثروة فكر وتأمل وتوصّل الى ان يوقظ انتباهنا في هذه الفترة العصيبة من الزمن لنتبع مفكرين صاروا هم في الغاية المتوخاة وظلوا في ضياعهم شهوداً للخير .

فمثل هذه الكتب تُقرأ لنستخلص منها الفكرة الصحيحة في سبيل تفاهم بين مسيحيين انفصلوا عن بعضهم فصعب اللقاء وقد تخصّص كلّ منهم في التعبير عن العقيدة تعبيراً شخصياً الى ان أوصلنا الى القسم الاخير يدرس فيه علاقة اللاهوت بالدروس اللغوية فأنار بعض الشيء الطريق .

هذا الكتاب يسدّ ثغرة ؛ فلا بدّ من قراءته . ا . ع . خ .

M. Le Guillou, Olivier Clément, Jean Bosc, *Evangile et révolution*. — Ed. du Centurion, Paris 1968, 126 pp.

عصرنا عصر الرفض . يطلبون موت الله ليعيش الانسان ولتسيطر العلوم . ويقوم اناس يدافعون عن العنف ويسندون كلامهم إلى الانجيل ويتبامون بالافكار تلك حتى تآلفها كعقيدة وكأن الانجيل يرتبط بسياسة هي اليوم سياسة العنف ، في هذه الظروف بالذات التي لم يعد المسيحي يتفهم فيها معنى ايمانه وعقيدته . وفي هذا الخضم تبدو الفكرة المسيحية في ذعر :

يقوم منكرون ثلاثة فيعطون للازمة الايمانية القائمة وجنبيا الصحيح ويتدارسونها ويودون ان يوقظوا انسان اليوم من سباته ليعيدوه الى التفكير الصحيح والى المطلق الذي بدونه ليس من تقدم ولا تطور . وفي الحاد اليوم يدعون الانسان الى الانتباه الى ما في الانجيل من تجديد روحانيته ومن ملائمة للعصر حتى انه هو وحده يجعل الانسان يخوض المعركة الحياتية دون ان يخسر نفسه فيظل كريماً لا مستعبداً للعلم والتقنية وان جاراهما تماماً . والكنيسة اليوم هي وحدها في تجديدها تعبّر عن وجود الروح وعن القيامة وقوتها وعن الانجيل . انجيل التطويبات . وبهذا يدخلنا المؤلفون الى صلب التفكير المسيحي في عصر جفّت فيه الروحانية لانه يطلبها ولا يهتدي الى من يعطيه اياها .

ا . ع . خ .

W.-H. van de Pol, *La fin du Christianisme conventionnel.* — Ed. du Centurion, Paris 1968, 111 pp.

يجمع هذا الكتاب الافكار المتداولة في التجديد المسيحي : بتلك القوّة وذلك التحليل النفساني والاجتماعي فيعطي الصفحات نوراً يساعد القارئ في التطور نحو تجدّد لا بدّ منه . فان التقنية اليوم والعلوم في تقدمها حزّت العالم في قواعده التقليدية : وفي الوقت عينه حزّت العادات المسيحي عند انسان اليوم فصار يتساءل عن تجديدها أو تحويرها وعن كيفية إعطاء العالم في ضوضائه نور المسيح . نعيش نهاية عصر وولادة عصر . هي الثقافة في أوسع معناها تقدّم للانسان غذاءً لا يستطيع بعده الاّ ان يغيّر الصور التي كانت تكوّن إطار نظرته إلى عالم البشر والاشياء . وهكذا صار . فقام المؤلفون ومن بينهم مَن نحن بصدده يعير الانتباه الى هذا التبديل الجذري السريع ويحلّل ويفسّر ويعطينا مجموعة لا بأس بها تعبّر عن نفسانية انسان اليوم الحائر بين التقليد والتجديد والتائق الى ان لا تسبقه الامور فيسرع في قلب ما يجب قلبه ويرتاح ضميره الى انه لم يكن في هذه الفترة سلبياً بل بنّاءً .

وفي درسه هذا يتوقف المؤلف خاصة عند مفكرين اربعة اثّروا التأثير الكبير على تجديد التفكير المسيحي في الفترة التي نعيش وهم بارت وبوبر وتليش وبونهوفر .

كتاب يترك القارئ في شوق الى ان ينسجم مع عصره ويتجدّد .

ا . ع . خ .

JACQUES MARNY, *L'Eglise contestée*. — Ed. du Centurion, Paris 1968, 253 pp.

مشكلة الرفض عمّت الاوساط كلها : وخاصة اوساط الشباب : المسيحيين من عمال وطلاب . واذا دلّ هذا الرفض على شيء فانه يدلّ على ضرح عميق يعبّر عنه الشباب بلغة غير مألوفة وبأزمات يختلقونها ليفهموا المجتمع القائم انه على ضلال في ابتعاده عن القيم الروحية وفي ركوده في المادّة .

ولم يسلم من الرفض امر ابداً . فالايمان والكنيسة وبنيانها : كل ذلك يضعه الشباب على محك الاختبار والتفكير ليخلصوا الى عرض المسائل بصورة واضحة تدلّ على عطش إلى المطلق لا يرويه الاّ الكلام الإلهي الذي اعطاه الله حياةً وهدياً .

أ . ع . خ .




السنة الرابعة والستون — اذار – نيسان ١٩٧٠

# خطبة الفتوحات المكية

## للشيخ محيي الدين بن العربي الحاتمي

حقّق نصّها وعارضه بأصوله وعلّق حواشيه وقدّم له
الدكتور عثمان اسماعيل يحيى
الباحث العلمي بالمركز القومي للبحث العلمي في باريس

كتاب الفتوحات المكية، للصوفي الأندلسي الشهير، المدفون بمدينة دمشق، الشيخ محيي الدين بن العربي (= ابن عربي) الحاتمي، — أثرٌ فريد لا في الآداب الصوفية للاسلام بخاصة، بل في الآداب الروحية للانسانية بعامة. انه احدى تلك القمم الرفيعة للروح البشرية في تطوّرها المبدع نحو الحق المطلق. ولا عجب أن احتفل به المسلمون، على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، في شتّى الأعصار والأمصار. وقلّما تخلو خزانة من دور الكتب الأهلية أو الوطنية، ان في الشرق او في الغرب، من نسخ عديدة له. والمكتبة السليمانية باسطنبول تضمّ وحدها اكثر من مائة مخطوط لهذا الكتر

الفكري الثمين ؛ وبعض هذه المخطوطات هو في منتهى الأهمية من الناحية الفنية أو التاريخية .

ليس قصدنا في هذا التصدير العاجل لخطبة الفتوحات المكية : أن نُلِمّ بالقضايا الفلسفية لهذه الموسوعة الحافلة الغريبة . أو أن نتعرض المشاكل الدينية التي أثارتها من خلال صفحاتها التي تربو على الآلاف . غرضنا الآن بالحريّ محدود وبسيط . وهدفنا بالتالي متواضع وقريب : ١) كيف حقّقنا نصّ خطبة الفتوحات المكية ؛ ٢) ما هي الموضوعات الأساسية لهذه الخطبة . في خطوطها العامة الكبرى ؟

١) تحقيق نص خطبة الفتوحات :

كانت عمدتنا في تحقيق نصّ خطبة الفتوحات المكية ثلاثة أصول رئيسية . ذات أهمية متفاوتة من الوجهة العلمية والتاريخية . الأصل الأول والأساسي هو مخطوط دار الآثار الاسلامية بمدينة اسطنبول : (*Islam Eserleri*, ancienne Cote: *Evkaf Muzesi*, Istanbul). وهذا المخطوط ، الذي هو ذو خطورة بالغة ، يحتوي على الكتاب بأسره ، في سبعة وثلاثين مجلداً ، بأرقام متسلسلة تبدأ من ١٨٤٥ حتى ١٨٨١ . وهو — أعني هذا المخطوط — حسن التجليد ، جيد الورق ، بقلم ابن عربي ، ويحتوي على عدد طيّب من السماعات والإجازات والقراءات ، أثناء حياة الشيخ وبعد وفاته . وبعض السماعات مذيل بتوقيع المؤلف المسمع . وهذه النسخة مكتوبة بخط أندلسي متقن (ما عدا السماعات والإجازات والقراءات فانها بأقلام مختلفة مشرقية ؛ ومما يجب التنويه به في هذا المقام ، أن خط الشيخ ابن عربي في توقيعة على صحة السماعات أو في الإجازات يختلف عن خطّه في الفتوحات : فهو هنا بقلم أندلسي ، وهناك بقلم مشرقي ، نسخي أو نستعليق ) .

وأبعاد هذه النسخة ٢٤ سم ÷ ١٨ سم ؛ مسطرتها ١٧ سطراً ، السطر يحتوي على تسع كلمات تقريباً ؛ مرقمة من جديد (على الطريقة الاوربية) . وهي بقلم بين الدقة والغلظة ، واضح ، جيد ، إلاّ أن أحرف الكلمات مهملة أحياناً[١] . والنسخة مكتوبة بحبر بنّي على ورق أسمر مُقَوّى ؛ وهي في حالة حسنة من حيث الصيانة . تاريخ نهاية تحريرها ثابت في آخر المجلد السابع والثلاثين : بكرة يوم الاربعاء ، الرابع والعشرين من شهر ربيع الاول ، سنة ست وثلاثين وست مائة (٦٣٦) . وأقدم تاريخ سماع لها هو

١) (بحرف القاف يكتب أحياناً على الطريقة المغربية وأحياناً على الطريقة المشرقية وفي الغالب يكتب مهملاً غير معجم ) .

المذكور في آخر الجزء الثاني من السفر الأول للكتاب: سابع ربيع الأول. عام ثلاث وثلاثين وست مائة (٦٣٣). ومن ثمّ يمكن أن يستنتج أنّ بدء تحرير هذه النسخة كان عام ٦٣٣ أو الذي قبله. واستغرقت مدة كتابتها أربع سنوات أو خمس. قبل وفاة الشيخ بعامين. ويصرّح الشيخ في خاتمة الكتاب بأن هذه النسخة هي الثانية للفتوحات المكية التي بخط يده: وفيها زيادات لا توجد في النسخة الاولى التي كان بدأ بها في مكة عام ٥٩٩ وأتمّها بدمشق بعد ثلاثين سنة. — ورمز هذا الأصل: K.

الأصل الثاني الذي اعتمدنا عليه في تحقيق رواية خطبة الفتوحات المكية: هو مخطوط مكتبة بيازيد العمومية في اسطنبول أيضاً. ويحتوي هذا المخطوط على الكتاب جميعه: وهو في أربعة مجلدات ضخمة: أرقامها بالتسلسل: ٣٧٤٣—٣٧٤٦. وهذه النسخة بكاملها مكتوبة بقلم خطّاط واحد: وهو يصرّح بأنه نقل الكتاب عن أصل المصنف الذي هو بخط يده: المنتهي عام تسع وعشرين وست مائة (٦٢٩): الذي هو عبارة عن النسخة الاولى والرواية الاولى للفتوحات المكية.

وهذا الأصل الثاني للفتوحات، أتمه ناسخه عام ثلاث وثمانين وست مائة (٦٨٣): ولا شك أنه كان بدأ به قبل ذلك بعدة سنوات، نظرًا للعناية الفائقة المبذولة في النسخ والتصحيح والمعارضة بالأصل: ولضخامة حجم الكتاب بصورة خاصة. والنسخة مكتوبة بخط نسخي واضح: مطموسة بعض كلماتها أحياناً: عليها تصحيح وتعليق بأقلام مختلفة، معارضة بالاصل الأمّ. هي بقلم وسط بين الدقة والغلظة، بحبر أسود كاب من أثر القدم: على ورق أسمر مقوّى، حسنة التجليد: من غير عنوان بالأصل، وناسخها مجهول. وأبعاد هذه النسخة ٢٨ سم + ٢٠ سم: ومسطرتها ٢٧ سطرًا، وينتظم السطر ١٧ كلمة تقريباً: مرقومة بالأصل. — ورمز هذا الاصل: B.

أمّا الأصل الثالث والأخير فهو طبعة القاهرة للفتوحات المكية عام ١٣٢٩ هجرية. وهذه الطبعة في أربعة مجلدات كبيرة، تم نشرها بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، على نفقة الحاج قدا محمد الكشميري وشركاه. ويصرّح الناشر بأن طبع الكتاب كان على «النسخة المتابلة على نسخة المؤلف، الموجودة بمدينة قونية». ثم يضيف ما يلي: «وقام بهذا المهمّ جماعة من العلماء بأمر المغفور له الأمير عبد القادر الجزايرلي (الجزائري)— رحم الله الجميع وأثابهم المكان الرفيع! —».

ومهما يكن في الأمر من شيء ، فهذه الطبعة للفتوحات المكية هي نشرة تجارية ، وليست بعلمية . — ورمز هذا الأصل : C .

٥

انّ عنايتنا الشديدة أثناء القيام بعملية المعارضة والمقابلة بين هذه الأصول جميعاً ، اتجهت قبل كل شيء الى الأصلين الأول والثاني ، واستفرغت جهد طاقتنا فيهما . وكان يحفزنا الى ذلك دافع علمي ذو ضرورة مطلقة . ليس فقط من أجل إثبات الرواية الصحيحة لخطبة الفتوحات المكية (ولسائر الكتاب في المستقبل) ، بل من أجل إثبات النص التام القطعي لهذا الأثر الفكري الممتاز ، وإقامته على أسس علمية نقدية متينة . ولنوضح ذلك فيما يأتي .

إنّ مخطوطيْ دار الآثار الاسلامية باسطنبول (= الأصل الأول) ومكتبة بيازيد العمومية (= الأصل الثاني) ، مع اعترافنا بأهميتهما التاريخية والعلمية ، ما كان في ميسور كل واحد منهما بانفراده أن يعطينا أو يقدم لنا الضمان الوافي للنص الكامل والنهائي لكتاب الفتوحات المكية . فنسخة دار الآثار الاسلامية مثلاً (التي هي الرواية الثانية للفتوحات) ، إذا كانت ، على حدّ تصريح الشيخ الحاتمي في خاتمتها ، تحتوي على زيادات لا توجد نظائرها في النص الأول للكتاب ، — فهي أيضاً ، في الوقت نفسه ، على حدّ تصريح المؤلّف ذاته ، تحتوي على تغيير في بعض جملها ونقص في بعض أجزائها . ومن ثمّة كانت الضرورة مطلقة للحصول على النسخة الاولى والرواية الاولى للفتوحات المكية ، حتى يتمّ لنا بها ، مع النسخة الثانية والرواية الثانية ، النص الكامل والقطعي للكتاب . وهذا ما تيسّر لنا بالفعل بفضل العثور على مخطوط بيازيد ، الاصل الثاني الذي كان عمدتنا في تحقيق خطبة الفتوحات المكية .

وبطبيعة الحال ، لقد اتخذنا مخطوط دار الآثار الاسلامية باسطنبول الأساس الأول والأصل الأمّ لإثبات نص خطبة الفتوحات المكية وتحقيقه ، (ولإثبات نص الكتاب وتحقيقه بأسره لدى نشره في المستقبل ، ان شاء الله !) وهذه النسخة كانت أولا ملكاً للصوفي الفيلسوف الكبير صدر الدين ابن اسحق القونوي ، تلميذ الشيخ الأكبر وربيبه ؛ وهي مهداة إليه من قبل أستاذه . وقد وقف صدر الدين هذه النسخة مع جميع كتبه على الزاوية التي أنشأها قريباً من داره بمدينة قونية ، والتي ضمت ايضاً رفاته بعد

حياته . ونجد صك هذه الوقفية مسجلاً على الغلاف الداخلي لكل سفر من أسفار الكتاب . بقلم كاتب الشيخ صدر الدين القونوي .

وقد عارضنا نص مخطوط دار الآثار الاسلامية بأصل بيازيد الخطي وأصل القاهرة الطبعي . وأثبتنا : أسفل كل صحيفة من المتن : اختلاف روايات هذه الأصول . ونظرًا لأهمية الأصل الأول والثاني : لم نقتصر على ذكر الخلاف اللفظي بينهما فحسب : بل ذكرنا ايضاً الخلاف في صورة الاملاء عندهما : باستثناء شكل الحروف المعجمة التي أهملت في الأصل الاول : او شكل القاف الذي يكتب أحياناً على الطريقة المغربية وأحياناً على الطريقة المشرقية : وفي الغالب مهملاً .

ثم جعلنا النص المحقق لخطبة الفتوحات المكية ذا فقرات مرقومة متسلسلة . ووضعنا لكل بحث مستقل عن غيره عنواناً في وسط السطر : يكشف عن طبيعته وينبئ عن أغراضه . وحرصنا على أن تكون الآيات القرآنية داخل هلالين مزهرين : والأحاديث النبوية والآثار والأخبار ونقول العلماء ضمن الحواصر . أمّا الزيادات على النص من جانبنا : لتفسيره أو توضيحه أو تنقيحه : فهي بين هلالين عاريين . وأشرنا الى أرقام ورقات الأصل الأم — نسخة دار الآثار الاسلامية باسطنبول — في جوف قوسين قائمين .

وقد اصطنعنا في قسم تحقيق روايات النص : الجزء الأسفل من كل صفحة : بعض الرموز او العلامات : هذا حلّها :

+ علامة الزيادة في روايات الاصول (أحدها أو كلها) ؛

— علامة النقص في روايات الاصول (أحدها أو كلها) ؛

... علامة الجملة أو الجمل المحذوفة : الموجودة بتمامها في المتن ؛

∴ علامة اتفاق الأصول جميعاً على رواية المتن ؛

〜 علامة القلب في رواية احد الأصول : مثلاً : والأزهار والنبات B K : 〜 (أي أن الرواية في C : والنبات والأزهار) .

K رمز مخطوط دار الآثار الاسلامية باسطنبول ؛

B رمز مخطوط مكتبة بيازيد العمومية باسطنبول ؛

C رمز طبعة القاهرة للفتوحات المكية عام ١٣٢٩ .

أمّا رموز المتن أو علاماته فهذا حلّها أيضاً :

﴿ ﴾ الهلالان المزهران : ما بينهما خاص بالآيات القرآنية ؛

« » الخواصر : ما بينها خاص بالأحاديث والآثار ونقول العلماء ؛

( ) الهلالان العاريان : ما بينهما إضافة من الناشر على المتن ؛

[ ] القوسان القائمان : ما بينهما يشير الى ورقات الأصل الأمّ ؛

= المعادلة : تشير الى ان الجملة التي تليها في حكم ما قبلها من جهة المعنى ؛

: الافصاح : ما بعد هاتين النقطتين يفصح عمّا قبلها ويفسّره ؛

. النقطة : علامة نهاية الجملة المستقلّة ؛

؛ النقطة والفاصلة : علامة نهاية الجملة غير المستقلّة ؛

، الفاصلة المفردة : علامة عطف الجملة غير المستقلة على ما قبلها ؛

! علامة التعجّب ؛

؟ علامة الاستفهام .

وأخيراً كرّسنا للتعليقات على النصّ جزءاً مستقلاً ألحقناه في آخر هذه الدراسة وذيّلنا به متن خطبة الفتوحات المكية . وكان غرضنا في هذا القسم الخاص تفسير بعض الكلمات الفنية أو اللغوية الواردة في المتن ، وتوضيح بعض الجوانب الفكرية والمذهبية التي يعبّر عنها النصّ أو يشير اليها . كما أولينا عناية خاصة هنا بتحقيق الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والنقول العلمية وضبط الاعلام وتوثيقها .

## ٢) الموضوعات الأساسية لخطبة الفتوحات المكية :

خطبة الفتوحات في صورتها الحاضرة مكونة من شطرين منفصلين تماماً ؛ ولا توجد بينهما أية علاقة منطقية أو موضوعية . الشطر الأول يستغرق الفقرات الأولى حتى نهاية الفقرة الرابعة والثلاثين ؛ والشطر الثاني يمتد من الفقرة الخامسة والثلاثين حتى آخر الخطبة . وقد لاحظ المؤلف نفسه هذا الصدع أو الانشقاق في هيكل بنيان الخطبة وتصميمها الكياني . (انظر الفقرة ذات الرقم ٣٤) .

ومهما يكن في الأمر من شيء ، فان الشطر الأول من هذه الخطبة يعالج بأسلوب رمزي وأدبي ثلاثة موضوعات كبرى هي في صميم مذهب الشيخ الخاتمي : وتفكيره الديني والصوفي . هذه الموضوعات هي الحقيقة الوجودية . الحقيقة المحمدية . نشوء الكون وظهور الكائنات . وقد اصطنع المصنف لهذا الجزء الخاص من خطبته عدة عناوين غريبة . ذات صلة وثيقة بنظريته العامة في المعرفة : مكاشفة قلبية في حضرة غيبية (ف ٩) ، المشهد النوري العليّ (ف ٣٤) ، الحمد المقدس (عينه) .

## ١ ـــ الحقيقة الوجودية

في نظر الشيخ الأكبر ، الحقيقة الوجودية ذات وجهين متقابلين ومتكاملين ، لا يوجد أحدهما منفصلاً عن الآخر . وبالتالي لا يُعقل الواحد منهما بدون الآخر . الوجه الاول ظاهر مرئي ، وهو عالم الخلق : عالم الامكان والحدوث ، والكثرة والتغيّر ، والتعارض والتخالف . الوجه الثاني باطن غير مرئي ، وهو عالَم الحق ، عالم الوحدة والوجوب ، والأزلية والأبدية ، والاطلاق واللانهائية ، والديمومة والسرمدية .

وهذه الثنائية أو الازدواج في صعيد الحقيقة الوجودية ، من حيث وجهاها ، ـــ هو ظلّ للثنائية أو الازدواج القائمين في مستوى الحقيقة الالهية من حيث مظهراها . اذ الألوهية أيضاً ، في وجودها وكمالها المطلقين ، ذات وجهين متقابلين ومتكاملين ، ولا يمكن بتاتاً تصور الألوهية بلوجهيها في آن معاً . الوجه الأول هو رمز للألوهية كما هي في ذاتها وطبيعتها ووجودها . وهذا الجانب الالهي أخص سماته الوحدةُ والقداسة والأزلية والسرمدية . أمّا الوجه الثاني فهو رمز الالوهية كما هي في أسمائها وصفاتها وأفعالها . وهذا الجانب الالهي يتصف بالكثرة والتعدد واللانهائية .

إن نضوج الاختبار الفكري للعقل الانساني ، وكمال ذوقه الروحي ، إنْ في صعيد الحقيقة الوجودية أو في مستوى الحقيقة الالهية ، ـــ هما في هذا الادراك الشامل والوعي العميق للوحدة في الكثرة ، وللكثرة في الوحدة ، للبساطة في اللانهائية ، وللانهائية في البساطة ، للاطلاق في التقييد ، وللتقييد في الاطلاق . وذلك كله من غير تناقض ولا شذوذ ولا اضطراب . بل بيقظة تامة للروح البشري ، أثناء اللحظات الخالدة لتطوره المبدع نحو سماء الخلود والسرمدية .

في مستوى الحقيقة الالهية . وحدة الذات لا تتناقض بتاتاً مع كثرة الأسماء وتعدد الصفات . بل على الضد من ذلك . تلك الكثرة وذلك التعدد يكشفان عن جوهر الوحدة الالهية في معناها السامي المطلق . فالكثرة . في ذلك الوجود الأقدس . ليست مادية ولا في ذي مادة . ليست عددية ولا في ذي عدد . انما كثرة كيفية . معنوية . حقيقية ، تعبّر عن أبعاد الذات الأحدية وكثرتها الغنية اللانهائية .

وفي صعيد الحقيقة الوجودية . وحدة عالَم الحق لا تتنافى أبداً مع كثرة عالَم الخلق . بل على الضد من ذلك . إن كثرة عالَم الخلق . بالنسبة الى أجناسه وأنواعه وصوره وأفراده . تدل دلالـــة واضحة على تسامي وحدة عالَم الحق في تجلّيه الأبدي المُطّـرِد ، عبر المظاهر الخارجية والجالي الكونية .

وفي الواقع . إن وحدة الحقيقة الوجودية . أو بتعبير ادق وحدة الوجود . التي تنتظم الحق والخلق معاً . ليست وحدة قائمة في طبيعة كلّ منهما . ولا هي ثابتة في ماهيتيهما . ولا متخفضة في جوهريهما : ان طبيعة الحق هي الوجوب . وجوهره الوحدة . وماهيته الاطلاق واللانهائية . في حين أن عالَم الخلق طبيعته هي الامكان . وجوهره الكثرة (العددية) ، وماهيته التقييد والجزئية .

وإذن ، فالوحدة القائمة في صعيد الوجود بين الحق والخلق : هي وحدة ايجاد ، لا وحدة موجودات . هي وحدة « كُنْ ! » لا وحدة الكون . هي وحدة الفعل الالهي الخلاق الذي تتحقق به جميع الأشياء ، ابتداءً من العقل الكلّي حتى المادة الصمّاء . إنّ سائر ما في عالَم الخلق ، مـــن كائنات منظورة وغير منظورة ، هي مظهر للحقيقة الوجودية الواحدة ، وأثر من آثار الوجود الواحد .

ثم إن هذا الوجود الواحد ، الذي هو بمعنى الايجاد الواحد ، ينتظم الاشياء الحادثة والممكنة كلها ، ويحيط بها من شتى أقطارها : إنه كلّ شيء فيها . ظاهراً وباطناً : كلا وجزءاً ، حقيقة وعيناً ، ماهيةً وجوهراً . اذ لا شيء في دائرة الموجودات لا تنفذ فيه أشعة الإيجاد .

ومرّةً أخرى أيضاً : إن هذا الوجود الواحد ، الذي هو بمعنى الايجاد الواحد ، يتميّز تماماً ، من حيث طبيعته وماهيته وجوهره ، عن سائر الموجودات الحادثة المخلوقة ، من حيث طبيعتها وماهيتها وجوهرها . انه واجب

ضروري . وهي ممكنة حادثة . إنه خالق أزلي . وهي مخلوقة فانية . إنه واحد أبدي . وهي كثيرة متعددة متغيرة . الخ ...

ب ـ الحقيقة المحمدية

هذه الفكرة عند الشيخ الحاتمي هي تماماً نظير فكرة المبدع الأول (Protoktiotos) عند الاسماعيليين . والنور المحمدي عند الإماميين : كما هي على صلات وثيقة بعقيدة الكلمة (Le Verbe) لدى المسيحيين . ونظرية « اللوغوس : Logos » لدى فيلون الاسكندري . ومع ذلك : وعلى الرغم من تعدد المصادر الاسلامية والأجنبية التي استمد منها شيخنا بذور فكرته . فانه استطاع أن يتمثلها جميعاً . ويقيمها على أسس متينة من المنطق : ويصوغها اخيراً في صورة علمية تمتاز بالجلال والأصالة والعمق.

في نظر الشيخ الأكبر . الحقيقة المحمدية لها ثلاثة اعتبارات نسبية . وبالتالي لها ثلاث وظائف رئيسية . تقوم بادائها متميّزةً : الحقيقة المحمدية بالنسبة الى الذات المُطْلَقة وغيب الغيوب Θεὸς ἄγνωστος — ووظيفتها ثَمَّةَ ذاتية وجودية صرف (fonction ontologique) — : الحقيقة المحمدية بالنسبة الى العوالم الخارجية : المرئية وغير المرئية — ووظيفتها هناك كونية (F. Cosmologique) — : وأخيراً : الحقيقة المحمدية بالنسبة الى الجنس البشري ومصيره في الأبد — ووظيفتها هنا روحية : خلاصية : بعثية (F. rédemptrice et eschatologique) .

فالحقيقة المحمدية : بالنظر الى الذات المُطْلَقة وغيب الغيوب : هي التعيّن الاول : والتجلّي الأكمل الأشمل في حضرة الوجود المُطْلَق . تنعكس فيها وعليها جميع كمالات الألوهية من حيث هي عالمة ومعلومة وعلم : ومن حيث مُحِبَّة ومحبوبة ومَحبَّة . هي اسم الله الأعظم : أي الرمز الذي يكشف عن كنوز الذات وأمجادها اللانهائية . وقد أحبَّت هذه الذات المُطْلَقة: لفيض غناها ومزيد كمالها ، ان تُعرَف وتُحَبَّ وتُعبَد . فكانت الحقيقة المحمدية وسيلة هذه المعرفة ؛ وأداة هذه المحبة ؛ وباب عبادة الحق . إنها صلة الوصل بين الذات المُطلقة التي لا تدركها العقول ولا تتجاسر نحوها الخواطر *(Abscontitum)* وبين الاله المعبود المحبوب *(Deus revelatus)* . إذ هي : في الحقيقة : المظهر السامي لهذا الاله المعبود المعلوم المحبوب ؛ بفضل تجلّيه الأتم فيها ؛ وان كانت هي بالنظر الى طبيعتها وذاتها مخلوقة ومألوهة له .

ومن جهة أخرى : الحقيقة المحمدية . بالنسبة الى العوالم الخارجية وما فيها من أشياء وكائنات : هي العلة المباشرة في وجودها وتطورها وبقائها . هي القانون المسيطر على كل شيء . والعقل الساري في كل شيء . والنظام الذي به قوام كل شيء . الحقيقة المحمدية . في نظر الشيخ الأكبر . تجمع سائر وظائف مبدأ السببية كما هي في الفلسفة الارسطية : من الفاعلية والصورية والمادية والغائية . ويميّز ابن عربي . كما ميّز قبله المفكرون الاسماعيليون . بين مبدأ السببية الذي يطلقه على الحقيقة المحمدية (وان شئت على العقل الكلي) : وبين مبدأ المُسبِّبية الذي يعتبره بحق العمل الخلاق للذات المُطلقة . ومن هنا استطاع الشيخ الأكبر أن يسمو بفكرة الالوهية . كما سما بها من قبل مفكرو الاسماعيلية ، الى أقصى حدود التنزيه . وأن يبعد عن عقيدة التوحيد كل شائبة من شوائب التعدد أو الاشراك .

وأخيراً ، اذا كانت الحقيقة المحمدية بالنسبة الى الألوهية مظهر تجليها الأكمل وعنوان وجودها الأتم ؛ واذا كانت بالنسبة الى العوالم الكونية الخارجية مبدأ نشوئها ونموها وبقائها ؛ فهي ايضاً ، بالنسبة الى النوع الانساني العلة المباشرة في تطوره الروحي ومصيره الأبدي (= نظرية الانسان الكامل) . ان الحقيقة المحمدية ، عند الشيخ الأكبر ، لها وظيفتان رئيسيتان بالقياس الى التاريخ الروحي للبشرية : انها مصدر النبوة والرسالة ، وينبوع الولاية والقداسة . وفي هذه القيم العظمى — وفيها وحدها — يتحقق كمال البشرية ، أي خلاصها وخلودها السعيد .

عن طريق النبوة والرسالة يعلن الله ارادته السماوية أمام الضمير الانساني ، في صورة شريعة منزّلة . وعن طريق الولاية والقداسة يظهر الله هذه الارادة السماوية ذاتها في صورة ، حية ، ماثلة . وذروة كمال الانسان وغاية حياته ان تتحد ارادته مع ارادة السماء ، وتَقَرّ عينُه برؤية هدية الله الكبرى الى البشر : في أشخاص الأولياء والقديسين .

قلنا من قبل : إن فكرة الشيخ الأكبر في الحقيقة المحمدية ذات صلات وثيقة بعقيدة « الكلمة » عند المسيحيين ، وبنظرية « اللوغوس » عند فيلون الاسكندري . وهذا واضح جداً من خلال استعراضنا السريع لها في السطور المتقدمة . ومع ذلك ، فهناك فروق أساسية بينها وبين نظائرها في المسيحية والفلسفة الأفلاطونية ، لا مناص من الالماع بها في هذا المقام.

« الكلمة » في العقيدة المسيحية الرسمية : هي أقنوم إلاهي : إنما تؤلف : مع أقنومي الآب والروح القدس . وحدة الحقيقة الالاهية في كنانا وتساميها . ومن جهة أخرى : « الكلمة » تجسّدت في صورة انسانية تاريخية : هي شخص يسوع المسيح . أما عند ابن عربي فالحقيقة المحمدية — كما رأينا — هي تجلٍّ الاهي : فهي مُبْدَعة مخلوقة : لا تتحد مع الالوهية لا في ذاتها ولا في طبيعتها . وبالتالي . الحقيقة المحمدية ليست الاهاً . بل مألوهاً . ثم ان ظهورها على مسرح التاريخ في صور الأنبياء والأولياء . لا يعتبر في نظر الشيخ الأكبر تجسّداً لها : بل تجلياً خارجياً : ليس مقصوراً على نبي دون نبي ، أو وليّ دون وليّ . فجميع الانبياء والاولياء : من اولهم الى آخرهم : هم نماذج حقيقية حية للحقيقة المحمدية : وصور واقعية تاريخية عنها .

أما الفارق الأساسي : في رأينا : بين نظرية « اللوغوس » الفيلونية والحقيقة المحمدية : فهو ان الأولى ليس لها وظيفة او مهمة خلاصية بعثية ، بالنسبة الى الانسان ومصيره الروحي : كما هو شأن الحقيقة المحمدية عند الشيخ الأكبر (وكما هو الحال ايضاً في المسيحية بخصوص تجسد الكلمة) . ففيلون اليهودي لا يعتبر أنبياء بني اسرائيل ولا أولياءهم ، مثلاً ، نماذج أو صوراً حية على الأرض للوغوس في السماء . هذا ، مع اقراره بأن «لوغوس» هو ابن الله وانموذج العالم . اي ان وظيفة اللوغوس ومهمته عند فيلون ، مقصورة على جانبين اثنين فقط : الجانب الوجودي ، والجانب الكوني .

## ج — نشوء الكون وظهور الكائنات

هذا هو الموضوع الثالث للشطر الاول من خطبة الفتوحات ، كما نوهنا بذلك من قبل . وقد عرض الشيخ في هذا الجزء من خطبته ، بصورة مفصلة لقصة ميلاد العالم وخلقه : كما هي واردة في الآثار الدينية الاسلامية وغير الاسلامية . ومما يجب ملاحظته في هذا الصدد ، أننا لسنا هنا تجاه حقائق علمية : فلكية أو كونية . بل بالحريّ : أمام رموز ومثل تعبر عن أفكار غيبية دينية ، مستعينة لأدائها بطائفة من المعارف الانسانية ، السائدة في تلك العصور .

ومن جهة اخرى ، أتاحت قصة ميلاد العالم ، أو نشوء الكون وظهور الموجودات : التي كرّس لها الشيخ الأكبر هذا الجزء الخاص من خطبته ،

الفرصة المناسبة لأن يعرض من خلال سطورها بتفصيل لتطبيق نظريته في الحقيقة المحمدية من ناحيتها الكوسمولوجية : أي من حيث أثرها في الكون والحياة والوجود . ومن هنا ، يصح لنا أن نعتبر هذا البند الثالث من خطبة الفتوحات بمثابة الامتداد والتطور للبند الثاني الذي سبقه .

د – رسالة الى الشيخ عبد العزيز المهدوي

هذا الجزء الخاص من خطبة الفتوحات المكية ، يؤلف الشطر الثاني منها الذي لا صلة له البتة بالشطر الأول ، كما نوهنا بذلك من قبل . ويبدأ هذا الجزء من الفقرة الخامسة والثلاثين (٣٥) وينتهي في آخر الخطبة . وهو ، بدوره ، مركب من قسمين متميزين من حيث الموضوع ومن حيث الأسلوب ، في آن معاً . فالقسم الاول هو عبارة عن قصيدة شعرية طويلة ؛ والقسم الثاني مصاغ بشكل خطاب شخصي ؛ وجهه ابن عربي وهو في مكة الى شيخه المهدوي بتونس .

وقد احتوت القصيدة الشعرية على طائفة من الموضوعات المختلفة : التاريخية والفكرية ؛ مما لها علاقة مباشرة بحياة شيخنا ومذهبه . استهل ابن عربي قصيدته بذكر حجته الاولى ودخوله بطريق الاخوة في مكة . ثم تطرق لعرض فكرة الانسان الكامل وموقف الملائكة منه ؛ فالمأساة الانسانية ؛ ثم يلي هذا إلماع بارتساماته (ses impressions) إثر زيارته الأولى لتونس ولقائه الشيخ المهدوي وأتباعه . ثم يخصص الجزء الأخير من هذه القصيدة لبيان الحقيقة الوجودية ووصف نهاية المطاف في الحياة الروحية . – وجميع هذه الأنماط الفكرية والذكريات التاريخية ؛ التي يتألف منها هيكل هذه القصيدة ، مصاغة بلغة أدبية رائعة ، ذات نفس شعري أصيل وأسلوب رمزي ساحر .

أمّا الخطاب النثري الذي يلي هذه القصيدة ؛ وبه تتم خطبة الفتوحات ؛ فهو مخصص مع شيء من التفصيل : لذكريات ابن عربي عن زيارته الأولى والثانية لمدينة تونس ، ولقائه الشيخ المهدوي وأتباعه هناك ، ثم يختم هذا الخطاب فيذكر كيف انه عقد العزم على تحرير كتاب الفتوحات المكية ، ولماذا أقدم على ذلك ، منذ وطأت قدماه الاراضي المقدسة في المشرق ؛ آخر عام ٥٩٨ للهجرة .

باريس – تشرين اول ١٩٦٩ . عثمان يحيى

# نصّ خطبة الفتوحات المكية

(١ ـ تأملات حول الحقيقة الوجودية)

(١) الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم[١] وعَدَمه[٢]. وأوقف وجودها على توجّه كلمه[٣]. لتحقّق بذلك سرّ حدوثها وقِدَمها[٤] من قِدَمه[٥]. ونقف

٣ الأشياء C : الاشيا K : الاشيآء B ؛ لتحقق K B : لتحقق ؛ بذلك C K : بذلك B .

١ «الحمد ... عن عدم» ــ في نظر الشيخ ، الأشياء موجَدة عن عدم ، لا من عدم ؛ ومن ثَمَّ : لا يكون العدم مبدأ وجود الأشياء أو مصدرها (وهذا اعتبار فاسد من الوجهة النظرية المحضة) ، بل هو حالة من أحوالها ومظهر من مظاهرها . وإيجاد الأشياء ، على هذا النحو ، يكون معناه : انتقال الممكن من طور الكمون إلى طور الظهور . ويسمي الشيخ الأكبر الطور الأول بالوجود العلمي أو الغيبي للممكنات ، والطور الثاني بالوجود العيني لها .

٢ «وعدمه» ــ أي عدم العدم . وهو الوجود العلمي للأشياء في حضرة العلم الالهي ؛ الذي يسبق وجودها العين على مسرح الكون . وهذا الوجود العلمي أو الغيبي للممكنات ، يسميه ابن عربي أيضاً : العين الثابتة او شيئية الثبوت (في مقابل شيئية الوجود) . وهذه الفكرة من أسس مذهبه العام في وحدة الوجود . يراجع تفصيل ذلك كله في آخر بحث للاستاذ الكبير المرحوم ابو العلا عفيفي : «نظرية الأعيان الثابتة عند ابن عربي وصلتها بالمعدومات الممكنة في المذهب الاعتزالي» (السجل التذكاري محيي الدين ابن عربي ، ص ص ٢١٣ــ٢٢٨ : القاهرة ١٩٦٩) .

٣ «واوقف ... كلمه» ــ ليس في العربية القديمة «أوقف» إلاّ حرف واحد : أوقفت عن الأمر الذي كنت فيه ، أي أقلعت عنه . وروى عن ابي عمرو والكسائي أنه يقال للواقف : ما أوقفك هنا ؟ أيْ أيّ شيء صيّرك الى الوقوف ومنعك عن السير ؟ (انظر لسان العرب وتاج العروس ومعجم مقاييس اللغة ، مادة : وقف) ــ هذا ، وتوقف وجود الأشياء على توجّه الكلم الآلهية إليها ، هو من الأفكار الرئيسية في القرآن (يراجع ٢/١١٨؛ ٣/٤٧ ؛ ٦/٧٣ الخ) وفي العهد القديم ايضاً (انظر مثلاً سفر التكوين ، الفصل الاول) . والصوفية المتأخرون من أتباع ابن عربي : يعرّفون «الكلمة» بأنها : الحقيقة او الماهية أو العين الثابتة ، مقترنة بالوجود بحكم ما تقتضيه من اللوازم والتوابع ، حتى أفادت معنى الخلقية والموجودية . ويميّزون بين : كلمة الحضرة ، والكلمة الغيبية المعنوية ، والكلمة الوجودية . (انظر لطائف الإعلام ، مخطوط جامعة اسطنبول ، رقم ٢٣٥٥/١٤٣ ب ــ ١٤٤ ب ، والفتوحات المكية ٢/١٢٩ ، ٣٩٠ ، ط . القاهرة ١٣٢٩ هـ) .

٤ «سرّ حدوثها وقدمها» ــ الأشياء حادثة لأنها ممكنة في حد ذاتها ، وبالتالي هي

عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قدمه[1].

(٢) فظهر — سبحانه ! — وظهر وأظهر[2]. وما بطن. ولكنه

---

١ قدمه : (ضبطت هذه الكلمة بفتح القاف والدال في أصل K و B) || ٢ سبحانه K C : سبحه B ولكنه C : ولاكنه K B.

---

موجودة بإيجاد الله لها. وفي الوقت نفسه. الأشياء قديمة : لأنها معلومة لله. وبالتالي لها وجود في حضرة العلم الالهي القديم. وهذا الوجود للأشياء في العلم الالهي القديم هو « عينها الثابتة ». أي حقيقتها الأزلية التي هي أسمى مظاهر وجودها.

= « من قدمه ». — قدم الله ثابت له من حيث ذاته. أما قدم الممكن فهو ثابت له من حيث غيره. أي من حيث هو متعلق العلم الالهي القديم. وهذا الفرق بين قدم الله وقدم الأشياء الممكنة : هو بعينه الفرق بين الوجوب الثابت لله والوجوب الثابت للأشياء : فالله واجب بذاته. والأشياء واجبة بالغير.

١ « من صدق قدمه ». — صيغة أو صورة أدبية جميلة للتعبير عن أصالة التقدم الالهي بإزاء قدم الممكن. وصدق التقدم. هو من إضافة الصفة للموصوف : أي التقدم الصدق : وهذا وارد في القرآن (٢/١٠) ؛ وبخصوص المعنى الصوفي لهذه الكلمة : قبل ابن عربي. يراجع كتاب ختم الأولياء للحكيم الترمذي : ص ص ١٦٩ : ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٣، ٤٤٤ (بيروت. المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٥) ؛ وانظر كتاب التجليات الالهية لابن عربي : تجلي السبحات المحرقة ؛ وتعليقات ابن سودكين على هذا التجلي ؛ وكشف الغايات (مخطوط مكتبة باريز الوطنية ٦٨٠١/٤١ ألف) ؛ والدوامع المشرقة (نفس المخطوط ورقة رقم ١٥٤ ب).

٢ « فظهر ... وأظهر ». — يمكن فهم هذه الجملة الغريبة : من الوجهة اللغوية والصوفية : على وجهين : أن تكون « ظهر » الأولى بمعنى الظهور : الذي هو عبارة عن تجليات الله بأفعاله أو صفاته في الأشياء ؛ و « ظهر » الثانية بمعنى الغلبة والاقتدار الذي هو عبارة عن ظهور الله، في تجليه : على جميع الأشياء. وفي هذه الحالة ، يكون معنى قول الشيخ الأكبر : « فظهر — سبحانه ! — وظهر » ، أي تجلى الحق بأفعاله أو بصفاته عبر الممكنات الموجودة ، وبتجليه فيها غلب ظهوره على ظهورها ، عيناً في تجليه النطقي : وحكماً في تجليه الخلقي. — الوجه الثاني : ان تكون « ظهر » الثانية بمعنى زال (يقال في اللغة : ظهر عنه العار : أي زال). وفي هذه الحالة : تكون « ظهر » الثانية مناقضة تماماً ! « ظهر » الأولى. ويكون معنى الجملة : ظهر — سبحانه ! — على مسرح الكون بأفعاله أو بصفاته : وهو في الحقيقة ما ظهر ! لأن الظهور لا يتم إلا من حيث الذات ، وذات الحق لا يمكن ظهورها لغير ذاته. وهذا الوجه أقرب إلى مذهب ابن عربي في طبيعة الحقيقة الوجودية وكونها جامعة للأضداد ؛ وهو ينسجم مع الجملة التالية مباشرة : « وما بطن ولكنه بطن. .. »

بَطَنَ وأَبْطَنَ[١] ! وأثبت له الاسمَ الأوَّلَ وجودُ عين العبد ؛ وقد كان ثبت . وأثبت له الاسم الآخرَ تقديرُ الفناء والفقد ؛ وقد كان قبل ذلك ثبت[٢].

(٣) فلولا العصر والمُعاصـر ، والجاهل والخابر ، ما عرف أحد معنى اسمه الأوّل والآخر ، ولا الباطن والظاهر[٣]. وإن كانت أسماؤه الحسنى على هذا الطريق الأسنى ، ولكن بينها تباينٌ في المنازل ؛ يتبين ذلك عند ما تتخذ وسائل لحلول النوازل . فليس عبد الحليم هو عبد الكريم ؛ وليس عبد الغفور هو عبد الشكور[٤]. فكل عبد له اسمٌ هو ربه ؛ وهو جسم

٢ الآخر C B : الاخر K || الفناء C : الفنا K : الفناء B || ذاك C K : ذاك B || ثبت C K : ثبت B || ٣ والخابر C K : ( طمس في B ) || ما عرف C K : ما حقق B || ٤ والآخر C B : والاخر K || أسماؤه C : اسماوه K : أسماؤه B || ٥ ولكن C : ولاكن B K || ذلك C K : ذاك B || ٦ وسائل C : وسايل B K

١ «وما بطن ... وأبطن» . — ما بطن الحق تعالى ! — أي ما بَعُدَ (راجع لسان العرب وتاج العروس ، المعاني المتعددة لبَطَنَ : وما ذكرنا : هو المناسب لهذا المقام) . لأن الله ظاهر بأفعاله أو بصفاته على مسرح الكون : حكماً في التجلي الخلقي ؛ وعيناً في التجلي اللطفي . — «ولكنه بَطَنَ» أي خفي : لأن ذاته ، في الحقيقة لا تظهر لغيره مطلقاً . — «وأَبْطَنَ» غيره : عيناً في تجليه اللطفي وحكماً في تجليه الخلقي . كما «أظهَرَ» غيره أيضاً : حكماً في تجليه اللطفي ، وعيناً في تجليه الخلقي .

٢ «وأثبت له ... ذاك ثبت» . — أولية الحق وآخريته تطلقان عليه باعتبارين متميزين تماماً : من حيث هو هو ، أي باعتبار تجليه الذاتي : المقدس عن كل نسبة ؛ ومن حيث تجليه الخارجي في مظاهر الكون والكائنات ، اي باعتبار نسبته إليها وإضافتها إليه . فقول الشيخ : إن وجود عين العبد (أي الكائن) أثبت للحق الاسم الأول ؛ كما ان تقدير فنائه أثبت للحق الاسم الآخر ، — يريد بذلك أولية الحق وآخريته من حيث تجليه الخارجي . وقوله إثر ذلك مباشرة : «وقد كان له ثبت» ، يريد بذلك الأولية والآخرية الثابتين للحق من حيث تجليه الذاتي ؛ لأن كل نعت أو كمال يوصف به الله في تجليه الخارجي ، هو ثابت له أزلاً وأبداً في تجليه الذاتي .

٣ «فلولا العصر ... والظاهر» . — الأول والآخر والظاهر والباطن ، من الأسماء الالهية الواردة في القرآن مرة واحدة (٥٧/٣) . وهي تدل على آفاق الوجود الالهي في تجليه الخارجي زماناً (= الأول والآخر) ومكاناً (= الظاهر والباطن) . وهذه الأسماء الالهية : في تجليها عبر الأشياء ، مقترنة لدينا بفكرتي الزمان والمكان . فلولا الزمان لما أدركنا حقيقة الأولية والآخرية بالنسبة إلى الله ؛ وكذلك لولا المكان لما تحققنا معنى الظهور والبطون الالهيين .

٤ «وإن كانت ... عبد الشكور» . — الأسماء الالهية واحدة من حيث الذات ؛

ذلك الاسمُ قلبُه[١].

(٤) فهو العليم [ورقة ٣ ألف] – سبحانه ! – الذي عَلِم وعَلَّم ؛ والحاكم الذي حكَم وحكَّم ؛ والقاهر الذي قَهَر وأقهر ؛ والقادر الذي قدَّر وكسَّب ولم يَقْدِر. (هو) الباقي الذي لم تتم به صفة البقاء[٢] ؛

١ ذلك C K : ذلك B || ٢ سبحانه C : سبحنه B K || ٤ ولم يقدر : (ضبطت بضم الياء وكسر الدال – من فعل أقدر المتعدي – في اصل B) || البقاء C : البقا K : البقاء B.

كثيرة من حيث الصفات . فلأنّ الذات الالهية واحدة ؛ توحّدت فيها جميع الأسماء (المتماثلة والمتشابهة والمختلفة) . ولأن الصفات الالهية كثيرة تنوعت وتعددت لديها جميع الأسماء . إلاّ أن كثرة الصفات ، وبالتالي كثرة الأسماء ، ليست من طبيعة الكمّ أو العدد ؛ بل هي من طبيعة الكيف . فلا يلزم عن كثرة الصفات والاسماء تعدّد في حقيقة الألوهية . أي تعارض مع وحدتها السامية . وكل اسم إلاهي يحتوي على جميع معاني الاسماء : من حيث دلالته على الذات ؛ ثم يتميّز عن غيره من الأسماء من حيث دلالته الخاصة على الصفة التي هو مقوّمها ومشخّصها .

١ « فكل عبد ... قلبه » . – اتحاد الجسم بالروح هو الذي يؤلّف الكيان الانساني ؛ واتحاد الرب بالعبد هو الذي يؤلّف الحقيقة الوجودية . فالحقيقة الوجودية وحدة لا انفصام لها بين الرب والعبد ؛ والحقيقة الانسانية وحدة لا إنفصال لها بين الجسم والقلب . وإذا كان يستحيل علينا تصوّر انسان من غير جسم أو قلب ، كذلك يستحيل علينا تصوّر الحقيقة وجودية من غير ربّ أو عبد . – بيد أنّ اتحاد الرب بالعبد لا يمسّ كمال الربوبية : لأن الألوهية : في ذاتها . من طبيعتها الاطلاق ؛ أي عدم التقيد بحدود الزمان أو المكان أو المادة . ثم إن اتحاد الرب بالعبد يظهر في دائرتين مختلفتين : في دائرة الخلق (وهذا هو التجلّي الخَلْقي العام) وفي دائرة النعمة والمنّة (وهذا هو التجلي اللُّطْفي الخاص) . وعن الاتحاد الأول ، يتحقّق وجود الانسان في المستوى الطبيعي ؛ وعن الاتحاد الثاني ، يتحقّق كمال وجود الانسان المطلق ؛ أي وجوده في المستوى الالهي .

٢ « فهو العليم ... صفة البقاء » . – العلم من الصفات والأسماء الالهية الواردة في القرآن بكثرة (انظر المرشد إلى آيات القرآن الكريم وكلماته ؛ مادة : علِم ومشتقاتها) . و « العليم » اسم الهي مذكور في القرآن مرارًا ؛ ويدل على المبالغة في صفة العلم على جهة الدوام والبقاء ، في مقابل « العلاّم » الدالّ على المبالغة في صفة العلم على جهة الكثرة . – والحكمُ نسب الى الله في القرآن كفعل ( « والله يحكم لا معقب له » ١٣/ ٤٣ ؛ « ان الله يحكم بينهم » ٣/٣٩ الخ) ؛ ولم يرد فيه : الله حاكمٌ ؛ ولكن : الله « خير الحاكمين » ٧/٨٦؛١٠/١٠٩ ؛ ١٢/٨٠ ؛ كما ورد فيه أيضاً : الله « أحكم الحاكمين » ١١/٤٥ . – وجاء في القرآن : « وهو » (اي الله) « القاهر فوق عباده » (٦/١٨؛٦١) ؛ كما جاء مرارًا : الله الواحد القهّار (١٢/٣٩؛١٣/١٦؛١٤/٤٨؛٣٨/ ٦٥؛٣٩/٤) . – أما القدرة فمنسوبة إلى الله في القرآن من حيث هي فعل له أو صفة

والمقدَّس في المشاهدة ، عن المواجهة والتلقاء . بل العبد في ذلك الموطن الأنزه لاحق بالتنزيه ، لأنه — سبحانه وتعالى ! — في ذلك المقام الأنزه . يلحقه التشبيه . فتزول من العبد ، في تلك الحضرة ، الجهاتُ ، وينعدم ، عند قيام النظرة به ، منه الالتفاتُ[1] .

(٥) أحمده حمد مَن علِم أنه — سبحانه ! — علا في صفاته وعلّى ، وجلّ في ذاته وجلّى ؛ وأن حجاب العزّة دون سُبُحاته مُسْدَل ، وباب

---

١ في المشاهدة K (تصحيح بقلم الأصل على الهامش) : عند المشاهدة CB ‖ والتلقاء C : والتلقا K : والتلقآء B ‖ ٢ سبحانه وتعالى C : سبحنه وتعآلى BK ‖ ذلك CK : ذلك B ‖ المقام الأنزه K (تصحيح على الهامش بقلم الأصل) : المقام الأنوه CB ‖ ٣ تلك CK : تلك B ‖ وينعدم CK : وينعم B ‖ ٥ سبحانه C : سبحنه K : — B ‖ وعلى CK : وعلا B ‖ وجلى CK : وجلا B ‖ ٦ سبحاته CK : سبحته B .

---

أو اسم ، على صيغة الفعل المجرّد او المزيد ، اللازم أو المتعدّي (انظر المرشد إلى آيات القرآن ... مادة قدر ومشتقاتها) . — وأخيرًا ، صفة البقاء لم ترد في القرآن منسوبة إلى الله مباشرةً ، بل جاء فيه : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ٥٥/٢٧ ؛ و « ما عندكم ينفد وما عند الله باق » ١٦/٩٦ ؛ كما جاء فيه أيضاً : « والله خير وأبقى » ٢٠/٧٣ ؛ « ورزق ربك خيرٌ وابقى » ٢٠/١٣١ ؛ « وما عند الله خير وأبقى » ٢٨/٦٠؛ ٤٢/٣٦ . — وهذه الصفات الخمسة ، التي يذكرها الشيخ هنا ، هي صفات نفسية لله (على حدّ تعبير القدماء) ، أي هي نعوت وشؤون تشخّص الذات الالهية من حيث هي نفسها : العلم والبقاء ؛ ومن حيث صلتها بالكون : الحكم والقهر والقدرة . وهذا التعداد للصفات يختلف عما هو مألوف في علم الكلام ، وخاصة لدى الأشاعرة ، إذ الصفات النفسية هي : الحياة والعلم والكلام والقدرة والارادة والسمع والبصر . — ثم إن قول الشيخ في نص الفقرة : « والقادر الذي قدَّر وكَسَب » يومئ إلى التوفيق بين رأي المعتزلة والأشعرية : فالقدرة الالهية هي التي خلقت القدرة في العبد (رأي المعتزلة) وهي التي أعانته على اكتساب الفعل (رأي الاشاعرة) . وقوله اخيرًا : « ولم يَقْدِر » (بفتح الياء وكسر الدال) أي لم يبخل ، ومخطوط يازيد يضبط الكلمة : « لم يُقْدِر » (بضم الياء وكسر الدال) أي لم يعجز .

١ . « والمقدّس في المشاهدة ... الالتفات » . — الرؤية الالهية ثابتة في القرآن (٧٥/٢٢—٢٣) وفي السنة (انظر كتاب الشريعة لأبي بكر الآجري ، ص ص ٢٥١—٢٥٩ ط القاهرة ١٩٥٠ ؛ وكتاب الشرح والابانة لابن بطة العكبري ص ٥١ ، ط. المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٥٨) ؛ ولا يلزم حتما ، كما يقول المعتزلة ، تحديد الله في الزمان والمكان والمادة ، لأن الوجود الالهي من طبيعته الاطلاق التام : أي الوجود لا بشرط شيء ، لا الوجود بشرط لا شيء كما هو شأن الكلّي (L'Universel) . — وبخصوص المذاهب أو الآراء الاسلامية المختلفة في هذه المسألة الهامة ، انظر التعليقات القيمة على الترجمة الفرنسية لكتاب « الشرح والابانة » المتقدم ، لاستاذنا الكبير هنري لاووست ،

الوقوف على معرفة ذاته مُتقَنَّل[١]. إن خاطب عبده فهو المسمع السميع؛ وإن فُعِل ما أَمَرَ بفعله فهو المطاع المطيع[٢]! ولما حيَّرتني هذه الحقيقة، أنشدت على حكم الطريقة الخليقة[٣]:

ٱلرَّبُّ حَقٌّ وَٱلْعَبْدُ حَقٌّ ... يَا لَيْتَ شِعْرِي مَنِ ٱلْمُكَلَّفُ؟[٤]
إِنْ قُلْتُ عَبْدٌ فَذَاكَ مَيْتٌ ... أَو قُلْتُ رَبٌّ أَنَّى يُكَلَّفُ؟

٣ الخليقة K : الحقيقة C B ‖ ٤ فذاك C K : فذلك B.

ص ص ٥٠/٢، ٨٩، ٣، ١٠٢/٤، ١٠٤، ٣، ١٠٧/٥. والمصادر العديدة الملحقة بهذه التعليقات.

١ «أنه — سبحانه! — ... ذاته مُتقَنَّل». — هذا الجزء من الفقرة يرسم الحضرة الالهية كما هي في صفاتها وفي ذاتها: فالصفات الالهية ليست هي عالية (= علا في صفاته). أي سامية بمفاهيمها ومعانيها فحسب. بل هي أيضاً فوق كل إدراك عقلي لها. من حيث طبيعتها أو حقيقتها (= وعلَى)؛ ونكرنا القاصر لا يتأمل منها إلاّ جانبٌ ضئيلاً في مظاهر الكون والوجود. وكذلك الشأن بالقياس الى الذات الالهية. بل بالأحرى أن تكون كذلك: انها جليلة من حيث هي في نفسها (= وجلّ في ذاته)؛ وهي فوق كل إجلال وتعظيم صادرين عن الانسان (= وجلَى). — و «حجاب العزة» الوارد هنا هو تعبير رمزي لفكرة Θεός ἄγνωστος: ويذكرنا بقول الاسماعيليين: «يا من لا تتجاسر نحوه الخواطر!» انظر *Sympathie et Théopathie chez les «Fidèles d'Amour» en Islam*, par H. Corbin, pp. 2-5-213, in *Eranos-Jahrbuch* XXIV, 1956.

٢ «إن خاطب ... المطيع». — هذا في موطن الحب (= التجلّي اللُطفي الخاص) حيث تتوحّد الأشياء في حضرته: لا في صعيد الخلق (التجلّي الخلقي العام) حيث يمتاز المخلوق عن خالقه. ويبدو هي. ان «العبد»: في مستوى الحب الالهي: ليس هو انساناً عادياً أو بالعادة، بل هو انسان كامل بالنعمة؛ فيه تتمثّل الوحدة الوجودية اللانهائية. حيث كان المظهر الجميل للروح الكلّي: والمرآة الصافية لأنوار الحقيقة المحمدية. وهناك: وهناك فقط: يخاطب الحق نفسه بنفسه في نفسه؛ وإذ ذاك: وإذ ذاك فحسب: يكون هو المُسْمِع السميع: وهو المطاع المطيع، وهو المحب المحبوب!

٣ «ولما حيرتني هذه الحقيقة». — هذه هي حيرة الحب، جامعة المتناقضات ومفرقة المؤتلفات! البعد فيها عين القرب، والقرب عين البعد؛ والجحيم لديها هو النعيم، ونعيمها هو العذاب المقيم. حقاً إن حيرة الحب: هذه النعمة العظمى من جانب الرب. لا يُلَقّاها إلاّ الذين ... ولا يُلَقّاها إلاّ كلّ ذي حظ عظيم!

٤ «الرب حق ... أنى يكلف». — الحقيقة الوجودية لها جانبان: غَيْبيٌّ موجِب، وهذا هو جانب «الرب»؛ وظاهري مُوجَب، وهذا هو جانب «العبد». وهما، معاً: يؤلّفان شطريْ الحقيقة الوجودية: التي لا ثنائية فيها من حيث الإيجاد؛ ومن ثمّ كان كلّ منهما — أعني الرب والعبد — في مستواه الخاص: حقاً. وحقّيّة الرب،

(٦) فهو — سبحانه ! — يطيع نفسه : إذا شاء . بخلقه ؛ وينصف نفسه مما تعين عليه : من واجب حقه . فليس إلا أشباح خالية [ورقة ٣ب] ، على عروشها خاوية . وفي ترجيع الصدى ، سر ما أشرنا اليه لمن اهتدى[١] !

١ سبحانه C : سبحنه B K || شاء C : شا K : شاء B ٢ خالية C K : خليه B || ٣ خاوية C K : خويه B ترجيع C K : رجع B || الصدى C K : الصدا B || ؛ اهتدى C : اهتدا K : اهتد B

كما لاحظنا . ضيعتها غيبية إيجابية ؛ وحقية العبد . ظاهرية سُلبية (إن صح هذا التعبير) . بناء على هذا : لا يوجد تعارض ؛ أو تزاحم بين حقية الرب وحقية العبد في سُلَّم القيم ؛ لأنهما ليستا من ضيعة واحدة ولا من مستوى واحد . وللرب . بما يخص الكائن الانساني ؛ في الحقيقة الوجودية ؛ تدبيران ؛ وللعبد ؛ تَسُنَّت ؛ عُبدان . فالتدبير الأول الرباني . تظهر آثاره في خلق الانسان وتكوينه ونموه الطبيعيين ؛ والتدبير الثاني . تظهر آثاره في توصيل « كلمته » إليه . وإضفاء رداء القداسة عليه : اي في اختصاصه بالنبوة والرسالة والولاية . أما العبد . ففي طوره الأول : أي في صعيد الخَلْق والطبيعة : كمالُه المكتسَب بعرق الجبين هو إنساني محض . محدودٌ بقابلية قواه وملكاته . ومدى فعاليته فيما حوله : من مؤثرات اجتماعية وأدبية . بيد أنه في طوره الثاني : أي في مستوى الولاية والقداسة . هو رب إنساني وإنسان رباني : إنه حق عيناً : في ظاهر خَلْق حكماً ؛ وهو خَلْق حكماً . في باطن حق حكماً وعيناً !

١ « فهو — سبحانه — ! — ... لمن اهتدى » — تحمل هذه الفقرة : ذات الصبغة البيانية الرائعة : في مضمونها وفي دلالتها البعيدة : فكرة من أجمل أفكار الشيخ الأكبر وأخطرها في آن واحد . إنها تصور . بأسلوب أخاذ : نظريته بالفداء والخلاص : وهما نظريتان أجنبيتان عن تعاليم الاسلام الساذجة ، في مظهرها التقليدي المألوف : ونجدهما بوضوح في بعض الديانات الوضعية أو السماوية : نذكر من بينها خاصةً التعاليم الهندية والمسيحية . إلا أن شيخنا في إبرازه الضمني لهذه الفكرة الجميلة ، يعرضها بشكل مبتكر : وعلى نحو يمتاز بالعمق والإصالة . فالخلاص في نظره ، لا يتحقق بتجسد الألوهية : لدى فترة معينة من التاريخ الزمني ، بصورة أو شخصية بشرية محددة . كما أنه لا يكون بوساطة تناسخ الروح في أطوار الوجود المختلفة والمتعددة . بل الخلاص : في صورته النهائية : يحصل بإطاعة الله — إذا شاء ... — بخلقه وخلقه ؛ ويحصل ايضاً بإنصاف الله — إذا أراد ... — نفسه بنفسه مما تعين عليه من واجب حقه . ولكن كيف يصبح الله مطيعاً : أي كيف ينزل الى هذه الدرجة من الصغار : وهو المطاع الذي إلى ذاته المقدسة تقدم واجبات الطاعة والتعظيم ؟ وكيف يكون مُحقَّاً (= يقع تحت طائلة القانون ...) وهو المُحِق وصاحب الحق المطلق ؟ هذه هي عُقدة العُقَد في مذهب الشيخ الأكبر : بل في جميع التعاليم ذات « الفكرة الخلاصية » . ومهما يكن في الأمر من شيء : فقد رأينا في الفقرة السابقة أن الانسان الكامل — وهو في آن واحد ، مبدأ

(٧) وأشكره شكر من تحقق أن بالتكليف ظهر الاسم المعبود ؛ وبوجود حقيقة « لا حول ولا قوة إلا بالله » ظهرت حقيقة الجود. وإلا فإذا جعلت الجنة جزاءا لما عملت . فأين الجود الالهي الذي عقلت؟ فأنت عن العلم بأنك لذاتك موهوب ؛ وعن العلم بأصل نفسك محجوب . فاذا كان ما تطلب به الجزاء ليس لك . فكيف ترى عملك ؟!

---

٣ جزاءا : جزا K : جزآء B : جزاء C ‖ الالهي : الالاهي K : الالآهي B : الالهي C ‖ ٤ بأنك : بانك C K : بأنك B ‖ لذاتك C K : لذاتك B ‖ نفسك C K : نفسك B ‖ ٥ الجزاء C : الجزا K : الجزآء B ‖ لك C K : لك B ‖ ترى C : ترا K : ترى B . عملك C K : عملك B .

---

غيبي principe métaphysique وتاريخي — هو المظهر التام لوحدة الحقيقة الوجودية . ومرآة الصافية التي تسطع على وجهها أنوار الألوهية في تنزلها . وآمال البشرية في ترقيها . وفي الواقع . إذا كانت الحقيقة الوجودية واحدة . فهذه الوحدة . بكل دقة . هي بالقوة في كل شيء . وبالفعل في الانسان الكامل فقط . فبه ، وفيه وحده . يطيع الله نفسه — إذا شاء — بخلقه ؛ وفيه . وبه وحده . ينصف نفسه مما تعين عليه من واجب حقه . وهذه طبيعة الحب : إن في صورتها البشرية . أو في صورتها الإلهية . بل هي في صورتها الالهية أشد وأبقى !

١ « وأشكره ... ترى عملك » . — ألم الشيخ الأكبر : ولو بشكل مقتضب : من خلال هذه الفقرة بثلاثة أفكار رئيسية : بفكرة التكليف وفكرة الجود الالهي وأخيرا بفكرة الجزاء . فالتكليف عنده : لأنه يستلزم الخضوع ويتطلبه : هو الذي أظهر الاسم الالهي المعبود . ولكن : من المكلفين من يخضع للأمر : وهؤلاء هم عبيد التكليف وأرقاؤه ؛ ومنهم من يخضع للآمر : وهؤلاء هم الأحرار العتقاء . وكذلك العابدون : منهم من يعبد الله خوفاً من عقابه وطمعاً في ثوابه : وهؤلاء هم الزهاد ؛ ومنهم من يعبده حباً في ذاته : وهؤلاء هم الأولياء العرفاء . — ويرى الشيخ أن الصيغة الدينية الشهيرة : « لا حول ولا قوة إلا بالله » : كما تدل على نفي الحول والقوة عما سوى الله : تظهر في الوقت نفسه حقيقة الجود الالهي وتكشف عن معناه . وهذا واضح تماماً . فإنه اذا تلاشت قوة كل كائن مخلوق أمام قوة الخلق الأعظم ؛ واذا امحى حول كل ممكن إزاء حول واجب الوجود بالذات ، وكل ما يبرز في مجالي الكون من مظاهر الخلق والابداع هو تعبير عن الجود الالهي : بل هو الجود نفسه . — ومن معاني « الحول » لغة : الحيلة ، وهو المناسب لهذا المقام . بناء على هذا : تكون القوة في جميع أحوالها وأطوارها : الطبيعية والمستنبطة بالحيلة والتفكر : بيد الله وحده . — وينشأ عن تفسير الجود الالهي على هذا النحو : أن تنتفي فكرة الجزاء : أي الثواب على العمل بالعمل ، في نظر الشيخ الأكبر . فالمثوبة على الخير الذي يقوم به الانسان : هو تفضل إلاهي محض ، لا يبرره جهد المرء وحده . ويقدم الشيخ بين يدي فكرته هذه برهانين اثنين ؛ لا يخلوان من طرافة : أولا ، الانسان موهوب لذاته : أي لا يستحق من ذاته ولا لذاته الوجود ؛ ثانياً ، هو محجوب عن العلم

(٨) فأترك الأشياء وخالقها . والمرزوقات ورازقها . فهو الواهب –سبحانه ! – الذي لا يمل . والملك الذي عز سلطانه وجل : اللطيف بعباده . الخبير . الذي ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[1] .

(٢ – تأملات حول الحقيقة المحمدية)

(٩) والصلاة على سر العالم ونكتته . ومطلب العالم وبغيته : السيد

---

١ فاترك C K : فاترك B || الاشياء : الاشيا K : الأشيآء B || ١–٢ فهو ... سبحانه (سبحنه K) K : فهو سبحنه الواهب B : فهو سبحانه الواهب C || ٢ والملك C K : والملك B || ٣ شيء : شي K : شيء B : شيء C || ٦ والصلاة C : والصلوة K : والصلوة B .

---

بأصل نفسه : أي لا يدري لماذا وجد وعلام وجد وكيف وجد ؟ ويدعي أن من كانت ذاته ليست له . وهو في الوقت عينه جاهل بأصل نفسه . أن يكون ما يطلب به المثوبة ليس في الحقيقة له .

١ « فاترك الأشياء ... السميع البصير » . – « اترك الأشياء وخالقها » أي دعها معه . ولا تخلها عنه مطلقاً ولو لحظة واحدة . إذ معية الله للموجودات هي سبب ايجادها وسبب إبقائها ، في آن واحد . وهذه المعية ، تارة تظهر في مرتبة الوجود ( وهذا هو حكم التجلي الخلقي العام ) ؛ وتارة تظهر في مرتبة كمال الوجود ( وهذا هو حكم التجلي النُطقي الخاص ) . – « ليس كمثله شيء ... » سورة الشورى (رقم ٤٢) آية رقم ١١ . ومن المناسب أن يلاحظ ، في هذا المقام ، كيف يفهم ابن عربي وأتباعه هذه الآية : « ليس كمثله شيء » = ظاهرياً . هو نص في التنزيه ؛ وباطنياً هو نص في التشبيه : لان الكاف والمثل المدرجين هنا ، يؤمنان بالتشبيه ويشعران به .

– « وهو السميع البصير » = ظاهرياً ، هذا نص في التشبيه ؛ وباطنياً هذا نص في التنزيه : لان « هو » – ضمير فصل – رمز الذات المنزهة عن كل شيء ؛ المتعالية فوق كل شيء . – « السميع » = الله ليس فقط متصفاً بصفة السمع : بل هو السميع في كل سامع : حكماً في طور التجلي الخلقي العام . وعيناً في طور التجلي النُطقي الخاص (في الانسان الكامل) . – « البصير » = الله ليس فقط متصفاً بصفة البصر ، بل هو البصير في كل مُبصِر : حكماً في طور التجلي الخلقي العام ؛ وعيناً في طور التجلي النُطقي الخاص (في الانسان الكامل) . – انظر فصوص الحكم لابن عربي ، الفص الثالث ، فص نوح ، وكتاب التجليات الالهية له ايضاً : تجلي سريان التوحيد ، رقم ٥٩ ؛ ومخطوط كشف الغايات ، لمؤلف مجهول ، مكتبة باريز الوطنية ، رقم ٦٨/٤٨٠١ ألف ، ٩٠ ب ؛ وتعليقات ابن سودكين على التجليات ، مخطوط الفاتح ، رقم ٢١/٥٣٢٢ ألف – ٢١ ب ؛ وكتاب نقد النقود لحيدر الآملي ص ٦٦٣ (ط. المعهد الفرنسي ، طهران ١٩٦٩) .

[1]الصادق . المُدْلِج إلى ربّه الطارق . المُختَرَق به السبع الطرائق . لِيُرِيَهُ مَن أسرى به ما أودعَ من الآيات والحقائق . فيما أبدعَ من الخلائق . الذي شاهدته عند إنشائي هذه الخطبة . في عالم حقائق المثال[2] : في حضرة الجلال[3] . مكاشفة قلبية . في حضرة غيبية[1] .

---

١ الصادق C : الطريق K : (طمس في B) ‖ ٢ اسرى C : سرا K : أسرى B ‖ به ... : — في B ‖ الآيات CB : الايت K ‖ والحقائق C : والحقايق BK ‖ الخلائق C : الخلايق BK ‖ ٣ الذي شاهدته عند CK : (طمس في B) ‖ انشائي C : انشاي B : انشي K ‖ هذه CK : هذه B ‖ حقائق C : حقيق BK ‖ ٤ مكاشفة ... غيبية ... : (كتبت هذه الجملة في أصلي BK بالقلم العريض وعلى سطر مستقل بمفرده كأنها عنوان لما يأتي من الكلام) .

---

١ « والصلاة على ... حضرة غيبية » . — هذه الصفات والخصائص المعنوية المنسوبة الى النبي محمد . في هذه الفقرة . هي مطلقة عليه من حيث كونه . في نظر الشيخ الأكبر . إنساناً كاملاً . أي مظهراً من مظاهر الروح الكلي أو العقل الأول (= الحقيقة المحمدية) في تجليه المطرد عبر الزمان : في أشخاص الأنبياء والأولياء . بعض هذه الصفات والخصائص تدل مباشرة على شؤون الروح الكلي كما هو في طبيعته الأصلية : أي بقطع النظر عن كل علاقة خارجية له في صورة الانسان الكامل : سرّ العالم . نكتة العالم . وطلب العالم . بغية العالم . والبعض الآخر . ذو دلالة تاريخية معينة : إمّا على شخصية النبي الذاتية : السيد الصادق ؛ أو على أحواله الروحية : المُدْلِج إلى ربه (اي السائر ليلاً اليه) ؛ الطارق (اي كوكب الصبح : وانظر القرآن سورة الطارق ٨٦/١–٣) ؛ المخترق به السبع الطرائق (اشارة الى ظاهرة الاسراء والمعراج للنبي محمد : قبيل هجرته الى المدينة ) .

٢ « عالم حقائق المثال » هو إحدى الحضرات الوجودية الخمسة : تظهر فيه الأشياء بين الروحية المحضة والمادية الصرفة : تتجسد فيه الأرواح وتتروحن الأجساد ؛ انه عالم حقيقي ؛ وسط بين عالم الغيب والشهادة . وهناك ما يسمّى ، في عرف الصوفية المتأخرين ؛ بعالم المثال المطلق او المنفصل : وهو هذا ؛ وعالم المثال المتصل أو المقيد . وهو عالم المخيلة الانسانية : الذي هو أيضاً وسط بين الفكر والحس بالقياس الى الانسان. انظر فصوص الحكم لابن عربي وتعليقات عفيفي ٧٤/٢–٧٥ : ٧٧ : ١٠٥ ؛ وتعليقاتنا على كتاب « كشف الغايات » ؛ مجلة المشرق ، عدد تموز – تشرين اول ١٩٦٦ : ص ٥٠٤ وعدد كانون الثاني – شباط ١٩٦٧ ص ٥٣ . وبخصوص الجذور الفلسفية التاريخية لهذه الفكرة الهامة : ومظاهرها عند الفلاسفة المسلمين ؛ انظر « *Mundus imaginalis ou l'imagination et l'imaginal* de H. Corbin, in « *Cahiers Internationaux de symbolisme* », nº 6, 1964, pp. 3-26.

٣ « في حضرة الجلال » . — يقول الشيخ الأكبر في مقدمة كتابه : « الجلال والجمال » : « ان الجلال والجمال مما اعتنى بهما المحققون العالمون بالله من أهل التصوف . وكل واحد

(١٠) [1]ولمّا شهدتُه — صلّى الله عليه وسلّم ! — في ذلك العالَم . سيّدًا معصومَ [ورقة ٤ ألف] المقاصد . محفوظَ المشاهد : منصورًا ؛ مؤيّدًا . — وجميعُ الرسل بين يدَيْه مُصْطَفّون . وأُمّته « التي هي خير أمّة » عليه مُلْتَفّون ؛ وملائكة التسخيرِ من حول عرشِ مقامه حافّون . والملائكة المولّدة من الأعمال بين يديه صافّون .[1]

١ في ... العالم [ ] : (ولكن في أصلي B K هذه الجملة ثابتة على الهامش بقلم الأصل) || ذلك C K : ذلك B || ٢ مؤيدا C B : مويدا K || ٤ وملائكة C : وملايكه K : وملِيكة B || ٥ وملائكة C : وملايكه K : وملِيكة B || والملائكة C : والملايكه K : والمليكة B .

(منهم) تعلّق فيها بما يرجع الى حاله . وان أكثرهم جعلوا الانس بالجمال مربوطاً ؛ والهيبة بالجلال منوطة . وليس الأمر كما قالوه . وهو أيضاً كما قالوه بوجه ما . وذلك ان الجلال والجمال وصفان لله — تعالى ! — والهيبة والانس وصفان للانسان . فاذا شاهدت حقائق العارفين الجلال هابت وانقبضت ؛ واذا شاهدت الجمال أنست وانبسطت . فجعلوا الجلال للقهر . والجمال للراحة . وحكموا في ذلك بما وجدوه في أنفسهم . وأريد . إن شاء الله ! أن أبين عن هاتين الحقيقتين (...) إن الجلال (...) معنى يرجع منه إليه (أي من الله إلى الله) : وهو الذي منعنا من المعرفة به (...) . والجمال (هو) معنى يرجع منه (أي من الله) إلينا . وهو الذي أعطانا هذه المعرفة التي عندنا به ؛ والتنزيلات والمشاهدات والأحوال . وله فينا أمران : الهيبة والأنس . وذلك لأن هذا الجمال علوًا ودنوًا ، فالعلو تسميه جلال الجمال ؛ وفيه يتكلم العارفون ؛ وهو الذي يتجلى لهم (...) » . وانظر ايضاً لتايف الأعلام : مخطوط جامعة أسطنبول ٥٥٢٣٥/٦٢ الف — ٦٣ الف . — هذا : وتفسير الجلال والجمال على هذا النحو يذكرنا من بعيد بنظرية انباذقليس (Empédocle) في الحب والتهر : كما عرفها الاسلاميون ونقلوها عنه ؛ رانظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني ٢٦١/٢ ، ط. كرتون (Cureton) .

١ « ولما شهدته ... صافّون » . — « خير أمة » اشارة إلى الآية رقم ١١٠ من سورة آل عمران (٣) . — « وملائكة التسخير » ؛ هؤلاء طبقة خاصة من الملائكة ، منوط بهم أمر الله المنزّل بين السماء والأرض ، ورئيسهم القلم الأعلى ، سلطان عالم التدوين والتسطير (فتوحات ٢/٢٥٠—٢٥٢ ورسالة في الأرواح لابن عربي ، مخطوط الظاهرية رقم ٥٤٣٣/ ٢٤١ ب — ٢٤٢ الف ) ؛ وهذه الطبقة من الملائكة تقابل العقول العشرة في فلسفة ابن سينا . — « والملائكة المولدة من الأعمال » : يقول الشيخ في فتوحاته المكية : « لله ملائكة في الأرض سيّاحون فيها ؛ يتبعون مجالس الذكر . فاذا وجدوا مجلس ذكر نادى بعضهم بعضاً : هلموا إلى بغيتكم ! وهم الملائكة الذين خلقهم من أنفاس بني آدم » (٢٥٦/٢) . وفي موضع آخر : « ولقد رأيته — صلى الله عليه وسلم ! — في مبشرة وهو يقول : يا ساكني هذا البيت : لا تمنعوا أحدًا طاف به وصلّى (...) فان الله سيخلق له من صلاته ملكاً يستغفر له » (٢٥٤/٢) . وأصل هذه الفكرة حديث أبي هريرة ، المتفق عليه : ان لله ملائكة سيّاحين في الدنيا ، سوى ملائكة الخلق (هل هم ملائكة التسخير ؟) إذا رأوا

(١١) [1]والصدّيق على يمينه الأنفس ؛ والفاروق[2] على يساره الأقدس ؛ والختمُ[3] بين يديه قد جثى . يخبره بحديث الأنثى ؛ وعليّ — صلى الله عليه وسلم ! — يترجم عن الختم بلسانه ؛ وذو النورين مشتمل بِرِداء حيائه . مقبلٌ على شأنه[1] .

---

٣ برداء C : بردا K : بردة B . حيائه C : حيائيه K : حيبه B

---

مجالس الذكر ينادي بعضهم بعضاً : ألا هلموا إلى بغيتكم » . (الاحياء للغزالي ٢/٣٤ . القاهرة: مطبعة الاستقامة . بدون تاريخ) . — هذا . ولفظي « حافّين » و « صافّين » الواردتين في هذه الفقرة . هما من اوصاف الملائكة في القرآن ٣٩/٧٥ (حافين) و ٣٧/١٦٥ (صافون) .

١ « والصديق على يمينه ... مقبل على شأنه » . — « الصدّيق » هو نعت الخليفة الأول . أبي بكر ؛ وبخصوص أصل هذه التسمية والخلاف بين أهل السنة والشيعة في اطلاقها على أبي بكر . يراجع كتاب « منهاج السنة » لابن تيمية ٢/١٧٤ . القاهرة ١٣٢١ ؛ ويراجع في المصادر الاستشراقية: *Essai sur Ibn Taimiya*, p. 220, le Caire, 1939 (P.I.F.A.O.) de H. Laoust ; E.I. I, دائرة المعارف الاسلامية (2) 112 ; IV, 148.

٢ « الفاروق » : نعت الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ؛ وبخصوص هذه التسمية ايضاً . والخلاف بين أهل السنة والشيعة في اطلاقها على الخليفة عمر : يراجع . *Essai sur Ibn Taimiya*. 210-212 ; E.I. دائرة المعارف الاسلامية III, 1050-1052.

٣ « والختم » : هو على ما يبدو هنا عيسى بن مريم ؛ إذ هو . في نظر الشيخ الاكبر : خاتم الولاية العامة . انظر تفصيل هذه المسألة الهامة وخلاف الشيعة فيها . في كتاب « نص النصوص في شرح الفصوص » لحيدر الآملي : مخطوط جارالله : استنبول . رقم ١٤٧٠/٣٦ ب—٥٨ ب ؛ وكتاب « جامع الأسرار ومنبع الأنوار » لنفس المؤلف : ص ص ٣٩٥—٤٤٢ : المعهد الفرنسي بطهران ١٩٦٩ . — « بحديث الأنثى » : هل المراد بالأنثى هنا مريم العذراء ، التي اصطفاها الله وفضّلها على نساء العالمين : بأن أرسل اليها الروح ليهبها الروح ؟ أو المراد بالأنثى هنا فاطمة البتول ، « أم أبيها » و « أصل الإمامة » ؟ على كل حال ، كلتاهما مثل الأنثى الأكمل ؛ لأنهما حجتان لله على الناس وآيتان باقيتان أبد الآبدين . « وعلى (...) يترجم عن الختم بلسانه . المعروف عند الشيعة ان الامام علي هو ختم الولاية العامة المطلقة : والمهدي القائم آخر الزمان هو خاتم الولاية الخاصة . والشيخ الأكبر يصرّح هنا بأن علياً ليس هو الختم ولكن ترجمانه : كما يصرّح ايضاً في غير موضع من الفتوحات بأن عيسى بن مريم هو ختم الولاية العامة (٢/٩ : ٤٩ : ٥٠ : ٣/٤٠٠ : ٤/٧٦ : ١٩٥) . — يراجع تفصيل ذلك كله ومناقشته في كتابيْ نص النصوص وجامع الأسرار المتقدمين : نفس المواضع المذكورة سابقاً . — ويلاحظ في هذا المقام أن ابن عربي حين ذكر أبا بكر وعمر وعيسى بن مريم لم يذكرهم إلاّ بألقابهم الخاصة ؛ دون التصريح بأسمائهم ؛ في حين أنه لما تعرّض لذكر علي

(١٢) [1]فالتفت السيد الأعلى ، والمورد العذب الأحلى ، والنور الأكشف الأجلى . فرآني وراء الختم ، لاشتراك بيني وبينه في الحكم . فقال له السيد: هذا عديلك وابنك وخليلك ! انصب له منبر الطرفاء بين يديّ . ثم أشار إليّ: أن قم — يا محمد ! — عليه ، فأثن على من أرسلني وعليّ . فإن

١ الأعز CB : الاعلا K ‖ الأحلى CB : الاحلا K ‖ الأجلى CB : الاجلا K ‖ ٢ فرآني C : فرأني B : فرءاني K ‖ وراء C : ورا K : وره B ‖ لاشتراك CK : لاشراك B ‖ ٣ عديلك ... وخليلك CK : عديلك وابنك وخليلك B ‖ الطرفاء C : الطرفا K : الطرفة B .

ذكره باسمه ووظيفته : «يترجم عن الختم» كما أنه أردف ذكر اسمه بالصيغة الدينية «صلّى الله عليه وسلّم» المستعملة عند الشيعة . — «وذو النورين» : هو الخليفة الثالث عثمان بن عفان . انظر اصل هذه التسمية في المراجع الاستشراقية : *Essai sur Ibn Taimiya*, pp. 212-213 ; *E.I.* (دائرة المعارف الاسلامية) III, 1077-1080. — هذا وتأخير عثمان في الذكر عن عليّ يشعر بأفضلية الخليفة الرابع على الخليفة الثالث : وترجيحه عليه من جهة استحقاق الخلافة ، عند ابن عربي . وهذه مسألة مختلف فيها بين علماء اهل السنة ؛ والمشهور لديهم أن الأفضلية بين الخلفاء الأربعة يتبع ترتيبهم الزمني : ابو بكر فعمر فعثمان فعلي . يراجع ذلك في كتاب «الشرح والابانة» لابن بطة العكبري ص ٦١ (نشر المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ١٩٥٨) ويراجع خاصة تعليق الأستاذ الكبير هنري لاوست على الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب: ص ص ١١٥—١١٦ .

١ «فالتفت السيد ... الملأ الأعلى وحمد» — المورد العذب والنور الأكشف : وصفان رئيسيان للعقل الأول (= الحقيقة المحمدية) يتجلى أثرهما في الحياة المادية وفي الحياة الروحية ، اذ هما المصدران الباشران لكل ذي حياة وكل ذي وجود: إن في عالم المادة أو في عالم الروح . — «لاشتراك بيني وبينه في الحكم» : أي في حكم الولاية . إذ يعتبر ابن عربي نفسه خاتم الولاية الخاصة : كما أن المسيح هو خاتم الولاية العامة : انظر الفتوحات المكية ١/١٥١ (ضمناً) ، ١٨٥ (ضمناً) ؛ ٢٤٤ (صراحة) ؛ ٣١٨—٣١٩ (صراحة) ؛ ٦٧٧ (صراحة) ؛ ٧٢٣ (صراحة) ؛ ٢/٤١ (ضمناً)؛ ٤٩ (ضمناً)؛ ٣/٤١، ٨٤، ٣٢٩، ٥١٤؛ ٤/٧٦، ٤٤٢ . — «هذا عديلك» : ابن عربي عديل المسيح لكونه خاتم الولاية الخاصة ؛ كما ان المسيح خاتم الولاية العامة ؛ — «وابنك وحبيبك» يقول ابن عربي في الفتوحات بشأن الصلة بينه وبين المسيح : «وكان له (اي لعيسى ابن مريم) نظر الينا في دخولنا في هذا الطريق التي نحن اليوم عليها» (١/١٥٥ ص ص. ٢٦—٢٧) ؛ — «كنتُ كثير الاجتماع به (أي بعيسى بن مريم) في الوقائع ؛ وعلى يده تبتُ ؛ ودعا لي بالثبات على الدين في الحياة الدنيا والآخرة ؛ ودعاني بالحبيب ؛ وأمرني بالزهد» (٢/٤٩ ص ص ٣٢—٣٣) . — «منبَر الطّرفاء» : الطرفاء شجر ، الواحدة منها تسمى طَرَفَة (وقال سيبويه : الطرفاء واحد وجمع) . والطَّرفة شجيرة تنبت في المستنقعات وقريباً من الشواطئ ؛ ذات اوراق خضر داكنة ، صغيرة جداً ؛

فيك شعرة مني[1]. لا صبر لها عني. هي السلطانة في ذاتيتك. فلا ترجع إليّ إلا بكليتك[2]. ولا بدّ لها من الرجوع إلى اللقاء. فإنها ليست من عالم الشقاء[3]. فما كان مني. بعد بعثي. شيء في شيء إلا سعيد. وكان ممّن شكر في الملأ الأعلى وحمد.

(١٣) [1]فنصب الختم المنبر. في ذلك المشهد الأخضر. وعلى جبهة المنبر مكتوب بالنور الأزرق: هذا هو المقام المحمدي الأطهر[2]! من

---

١ بيت CK: فيك B | ذاتيتك CK: ذاتيتك B ٢ بكليتك CK: بكليتك B | الشقاء C: الشقا K: الشقا B | ٣ الشقاء C: الشقا K: الشقا B | شيء: شي K: شيء B: شيء C | : الملأ C: الملا K: الملاء B | الأعلى C: الأعلى B: الاعلا K | : ذلك C: ذلك BK.

---

وقشرها يستعمل في العلاج الطبي؛ وثمرها مَنّ الصحراء (انظر لسان العرب وتاج العروس: مادة ط. ر. ف.) وباسم هذه الشجرة سمي الشاعر الجاهلي طرفة بن العبد.

١ «فإنّ فيك شعرةً مني»: انظر الفتوحات المكية ١/٢٣٠؛ وفي كتاب التجليات الالهية (تجلي النور الأخضر. رقم ٧٢) يعتبر ابن عربي نفسه بأنه «السير المكرّم»؛ وفي كتاب عنقاء مغرب. فصل عنوانه: «نكاح عقد وعرس شهود» يقرر أيضاً هذه الصلة المادية بينه وبين النبي محمد (وانظر أيضاً كشف الغايات. المنشور في مجلة المشرق: عدد أيار – حزيران ١٩٦٧ ص ٢٩٩). ومهما يكن في الأمر. فان «الشعرة النبوية» هنا في الفتوحات المكية: «والنكاح المعقود والعرس المشهود» في كتاب عنقاء مغرب: جميع هذا: في نظرنا: هو رمز للتعبير عن فكرة «الرقائق المحمدية». أي الصلات المعنوية والمادية للعقل الأول (= الحقيقة المحمدية). المنتشرة في عالمي الآفاق والأنفس: والتي هي مصدر الكون والوجود والمعرفة والشهود. يراجع تفصيل ذلك كله والمصادر التاريخية والفلسفية لهذه المسألة الهامة: عند الشيعة وغير الشيعة. في دائرة المعارف الاسلامية: مقالة النور المحمدي: المجلد الثالث. ص ص ١٠٢٧–١٠٢٨ (النص الفرنسي).

٢ «فنصب الختم... وعرفنا ما عرف». – «المقام المحمدي الأطهر»: أعلا المقامات: مقام الاتحاد التام: يفنى فيه من لم يكن ويبقى من لم يزل: إنه مقام رؤية العين في الأين بلا أين: أي رؤية الحق في المظهر، حالة رؤيته منزهاً عن المظهر (عن لطائف الأعلام: بتصرّف: مخطوط جامعة اسطنبول د٢٣٥٥/٢٣ الف – ٢٣ ب). – «من رقي فيه فقد ورثه». في التعاليم الشيعية: بوجه عام، الوراثة المحمدية تتعلق مباشرة بمقام النبوة الباطنة (= مقام الولاية) لا بمقام النبوة الظاهرة (= مقام الرسالة، رسالة التشريع) وهذه الوراثة هي خاصة بالائمة الأطهار أصالة: وبالكُمَّل من المؤمنين تبعاً. والصوفية متفقون مع الشيعة بفكرة وراثة المقام المحمدي من حيث ولايته لا من حيث رسالته؛ ولكنهم لا يميزون بين الوراثة الأصلية والتبعية. ومن المهم أن يلاحظ ان المقام المحمدي والعلم الإرثي، عند الشيعة والصوفية: يتقابلان ويكمّلان المقام الانساني والعلم

رَقِيَ فيه تقدّ وَرَتّبَه. وأرسله الحق حافظاً لحرمة الشريعة وبعثه — وَوُهِبتُ في ذلك الوقت مواهب الحِكَم. حتى كأنّي «أوتيت جوامع الكَلِم»¹. فشكرت الله — عزّ وجلّ! — وصعدت أعلاه. وحصّلتُ في موضع وقوفه — صلّى الله عليه وسلّم! — ومُستواه. وبُسِطَ لي على الدرجة التي أنا فيها كُمّ قميص أبيض! فوقفت عليه. حتى لا أباشر الموضع الذي باشره — صلّى الله عليه وسلّم! — بقَدَمَيه. تنزيهاً له وتشريفاً. وتنبيهاً لنا وتعريفاً: أن المَقام الذي شاهده من ربه. لا يشاهده الوَرَثَةُ إلاّ من وراء ثوبه². ولولا ذلك لكشفنا ما كَشَفَ. وعرّفنا ما عرّف.

٢ ذلك C : ذلك B K || كأني C : كاني K : كأنّي B || ٤ الدرجة C B : (الجيم مهملة في K) || ٥ قميص C B : (الياء ساقطة في K) || أبيض C B : (الياء مهملة في K والياء ساقطة) || ٦ تنزيها C B : تنزها K || وتنبيها C B : وتنبها K || ٨ وراء C : ورآء B K || ذلك C : ذلك B K.

الكسبي: عند الفلاسفة وأهل النظر. فهناك إذن مقام نبوي وعلم إرثي. أساسها الايمان والإيقان (او الاسلام والايمان والاحسان عند الصوفية)؛ كما ان هناك أيضاً مقاماً إنسانياً (أو كمالاً انسانياً) وعلماً كسبياً: أساسها الجد والاجتهاد والتحصيل. يراجع تفصيل ذلك في كتاب «جامع الاسرار ومنبع الانوار» لحيدر الآملي. ط. المعهد الفرنسي بطهران ١٩٦٩: ص ص ٤٧٢—٥٨٦؛ وتاريخ الفلسفة الاسلامية لهنري كربن. ص ص ٧٦—١١٥ (ترجمة عربية: بيروت ١٩٦٦، النص الفرنسي: ٥٣—٩٢: باريز ١٩٦٤)؛ يراجع كذلك: *De la philosophie prophétique en Islam Shi'ite*, par H. Corbin, in *Eranos-Jahrbuch*, XXXI, pp. 80-97.

١ «أوتيت جوامع الكلم»: من خصائص النبي محمد؛ انظر كتاب الشريعة للآجري: ص ٤٩٨ (ط. القاهرة ١٩٥٠)؛ والفتوحات المكية ٢/٥٨: ٨٧؛ وكشف الغايات: مجلة المشرق: تموز — تشرين اول ١٩٦٦ ض ص ٤٣٣ـ ٤٥٥؛ وجامع الأسرار: ص ص ٢٩٤: ٣٥٦. — «كم قميص أبيض»: ورد في القرآن أن «قميص» يوسف حين ذهب به إخوته فألقوه على وجه أبيه يعقوب: ارتد بصيراً (سورة يوسف ١٢/٩٢—٩٥). — «فوقفت عليه ... بقدميه»: يقارن هذا النص بما جاء في كتاب بدو الشأن للحكيم الترمذي «إذ رأيت فيما يرى النائم كأني أرى رسول الله (...) دخل المسجد (...) فأدخل على أثره. فالزم اقتفاء أثره (...) وأضع خطاي على ذلك الموضع الذي يخطو (...) فرقي المنبر، فرقيت على أثره (...) حتى إذا استوى إلى أعلاها درجة قعد عليها. فقعدت عند الدرجة الثانية» (ختم الأولياء: ص ١٦، نشر المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٥). —

٢ «من وراء ثوبه»: الثوب أو الرداء: في عرف الصوفية، رمز للظهور بصفات الحق بالحق. وهناك ما يسمونه بالثوب الذاتي، والثوب السابغ: وثوب ظاهر الوجود،

(١٤) ¹ألا ترى مَن تَتَفَقو أثره لتعلم خَبَرَه؟ (فأنت) لا تشاهد من طريق سلوكه ما شَهِد منه : ولا تعرف كيف تخير بسلب الأوصاف عنه . فإنه شاهَدَ . مثلاً ، تراباً مستوياً لا صفة له : فمشى عليه . وأنت . على إثْرِه : لا تشاهد إلاّ أثر قَدَمَيه . — وهنا سرّ خفيّ . إن بحثت عنه وصلت إليه : وهو من أجل أنّه إمام ؛ وقد حصل له الأمام : لا يشاهد أثرًا ولا يعرفه . فقد كشفتَ ما لا يكشفه —. وهذا المقام قد ظهر في إنكار موسى² — صلّى الله على سيدنا وعليه ! — على الخضر¹ .

١ تتعلم C K : لتعرف B ‖ ٥ لا يشاهد C K : لا يشهد B ‖ ٧ صلى ... وعليه C K : صلى الله عليه وسلم B ‖ على الخضر C K : وعلى الخضر B .

والثوب الذي لا يرى : والثوب المعار؛ يراجع كشف الغايات : المنشور بمجلة المشرق — عامي ١٩٦٦ — ١٩٦٧ — ف ف ١٩-٢١ : ٣٥-٨٩-١٠٥-٢٨٩-٣٢٩ : ٣٩٣ : وبخصوص رمزية الرداء . يراجع كذلك نفس الكتاب ف ١٠٥ : ورسالة إعلام الشبهة؛ مؤلف مجهول : مخطوط دار الكتب الوطنية بباريز : رقم ٣٣٨/٤٨٠١ ألف — ٣٣٩ ألف ؛ والفتوحات المكية ١/٦٤ : ٢/١٠٣-١٠٤-١٢٩ : ٤/٤٤ ؛ ولطايف الإعلام . مخطوط جامعة اسطنبول : رقم ٨٢/٢٣٥٥ ب .

١ «ألا ترى من تقفو ... على الخضر» . — الفكرة المعروضة في هذه الفقرة : على نحو واقعي وتجريبي : أساسها نظرية الشيخ العامة في التمييز بين الحق والأمر . وبالتالي التمييز بين العبادة الذاتية والعبادة الشرعية . وقد أوضح هذه النظرية في كتابه «التجليات الالهية» بأسلوب رمزي خاص . فلنستمع اليه : «لله رجال كشف عن قلوبهم فلاحظوا جلاله المطلق . فأعطاه بذاته ما يستحقه من الآداب والاجلال . فهم القائمون بحق الله لا بأمره . وهو مقام جليل لا يناله إلاّ الأفراد من الرجال (...) فهؤلاء (أي الأفراد) خصائص الله : قاموا بعبادة الله على حق الله . وهم الخارجون عن الأمر . — ولله عبيد قائمون بأمر الله ، كالملائكة المسخَّرة الذين يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ؛ وكالمؤمنين الذين ما حصل لهم هذا المقام (اي مقام تجلّي الحق) . فهم القائمون بأمر الله: وهم القائمون بحقوق العبودية . وهاؤلئك (أي اهل تجلّي الحق) هم القائمون بحقوق الربوبية. فهؤلاء (أي عبيد الأمر) محتاجون إلى أمر يصرّفهم. وهاؤلئك (اي رجال الحق) يتصرّفون بالذات تصرّف الخاصية» (تجلي الحق والأمر ، رقم ٥٣) ؛ وانظر كشف الغايات : المنشور بمجلة المشرق : عدد آذار — نيسان ١٩٦٧ ص ص ١٧٩—١٨٣ ؛ وانظر تعليقات ابن سودكين على التجليات ، المنشور في نفس المجلة ونفس العدد ونفس الصفحات ؛ يراجع أيضاً كتاب ختم الأولياء للحكيم الترمذي ، ص ص ١١٧—١٤١ (المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٥) .

٢ «وهذا المقام قد ظهر في إنكار موسى (...) على الخضر» : انظر سورة الكهف ١٨/٥٩—٨١.

(١٥) [1]قال العبد: فلما وقفت ذلك الموقف الأسنى: بين يدَيْ من كان من ربه في ليلة إسرائه «قاب قوسين أو أدنى»: قمت مقنعاً[2] خجلاً، ثم أيدت بروح القدس فافتتحت مرتجلاً [ورقة ٥ ألف]:

يا مُنْزِلَ الآيات والأنباء[3] أنْزِلْ عَلَيَّ مَعَالِمَ الأسماء

١ قال العبد B : — C K || ذلك C : ذلك B K || ٢ اسرائه C : اسرائه K : الاسراء B || ٤ الآيت C B : الايات K || والأنباء C : والانباء B K || ٥ الاسماء C : الاسماء B K .

١ «قال العبد ... بغير شراء». — «قاب قوسين»: تعبير قرآني (سورة النجم ٥٣/٨): وهو بالمعنى أو التأويل الصوفي: ملتقى طرفي الامكان والوجوب في دائرة الوجود: طرف الامكان في ترقيه؛ وطرف الوجوب في تدليه: — ملتقى ولقاء يجمع بينهما ويرفع بينيتهما... «أو أدنى»: تعبير قرآني أيضاً (سورة النجم ٥٣/٨)؛ وبالتأويل الصوفي هو استغراق طرف الامكان في طرف الوجوب في مستوى الشهود؛ فيه يفنى الفاني ويبقى الباقي. انظر لطائف الاعلام: مخطوط جامعة استنبول د ٢٣٥٥/ ١٣٨ ألف؛ وجامع الاسرار: لحيدر الآملي ص ص ١١٨: ٢٨٧: ٣٩٣- ٤٩٤- ٦٠٥ (نشر المعهد الفرنسي: طهران، ١٩٦٩)؛ ونقد النقود، للآملي ايضاً: ص ٦٩٤ (نشر المعهد الفرنسي بطهران ١٩٦٩)؛ وانظر أيضاً ملاحظات الاستاذ الكبير. الطيب الذكر: المأسوف عليه استاذنا لويز ماسينيون: حول هذا الموضوع: في كتابه الخالد: *Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, pp. 849-853, Paris, 1922.

٢ «قمت مقنعاً»: أي خاشعاً: مطرق الرأس: وهي في القرآن: جمعاً (١٤/٤٣).

٣ «يا منزل الآيات والأنباء». — ورد في القرآن إنزال الآيات (٢/٩٩؛ ٢٤/١-٣٤: ٤٦؛ الخ). ولكن لم يرد فيه إنزال الأنباء؛ بل: «ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك» (٣/٤٤؛ ١٢/١٠٢) و «تلك من أنباء الغيب نوحيها اليك» (١١/٤٩). ومهما يكن في الأمر: فان إنزال الآيات والأنباء يدل على معنى خاص وكيفية خاصة في توصيل الوحي والعلم الالهيين الى من هما موجهان اليه. وهذا المعنى وتلك الكيفية هي بكل دقة الفرق بين مدلول: أوحى الله آياته، أو علّم آياته، فالوحي والتعليم هما من قبيل الظواهر والأحداث المعنوية؛ أما الإنزال او التنزيل فهما من قبيل الظواهر والأحداث المادية الحسية المكانية. — «معالم الأسماء»: المعالم: جمع مَعْلَم: هي الآثار او العلامات التي يستدل بها في الطريق على الطريق. فمعالم الأسماء هي ما يهتدي بها السائر في طريق الحق الى الحق من آثار أفقية او نفسية او غيبية. وجماع هذه المعالم؛ أي سبيل السبل الى الحق؛ هو الصراط المستقيم: الذي بدايته الحق، ونهايته الحق، وفيما بينهما الحق. وهذا الصراط الخاص: جماع معالم الأسماء الالهية كلها، هو تاريخياً وواقعياً الهدى الرباني: المحفوظ في الوحي المنزّل، المجسّد في شخص رسوله المرسل، المرئي بعين القلب والايمان: في كل مكان وزمان.

حَتّى أكُونَ لِحَمْدِ ذَاتِكَ جَامِعًا بِمَحَامِدِ السرّاءِ والضرّاءِ[1]

ثم أشرت إليه — صلى الله عليه وسلّم ! —

ويكونُ هذا السيّدُ العَلَمُ الذي جَرَّدْتَهُ من دَوْرَةِ الخُلَفَاءِ[2]

---

١ ذاتك C : ذاتك K || السراء والضراء C : السرّاء والضرّاء BK || ٢ الخلفاء C : خليفة BK (الخلفاء مثبتة في K) .

---

١ «حتى أكون لحمد ذاتك ... والضراء» . — الحمد في عرف الصوفية هو تعريف من كل حامد لكل محمود بنعوت الكمال بأيّ لسان . وحمد الذات . المتحقق به هو المتحقق بحمد الحامد ؛ وهو حمد الحق نفسه بالانسان الكامل ؛ وحمد الانسان الكامل نفسه بالحق . حالة وقوع قلبه موقع تمانع الأطراف وتنزهه عن التأثر بها مطلقاً . تماماً كالذات المطلقة التي لا تقيدها كثرة الأسماء ولا تعدد الصفات . فالانسان الكامل ، في تحققه بحمد الذات . الذي هو حمد الحامد . يكون في غاية الصحو : يرى كل كمال ظهر من الحق وشؤونه . ومن الخلق في أحوالهم وأخلاقهم وتصرفاتهم ؛ بنفس ظهوره فيما ظهر فيه حامداً ومعرفاً للذات التي لها السوائية بأحدية جمعها الى الكل . (انظر كشف الغايات . المنشور بمجلة المشرق . عدد تموز — تشرين اول ١٩٦٦ ؛ ص ٤٨٢) .

٢ «ويكون ... الخلفاء» . — العَلَم : العلامة والجبل والراية . والنبي محمد ؛ في الفكر الاسلامي عموماً . هو عَلَم النبوّة . أي : رايتها وعلامتها وقمة جبلها . لأن به ختمت دائرتها : محمد خاتم النبيين . هذه هي عقيدة المسلمين كلهم . ولكن الشيعة والصوفية يرون ان ختم دائرة النبوة بمحمد إنما هو خاص بجانبها التشريعي الظاهر لا بجانبها الروحي الباطن ( = الولاية) ؛ بناء على هذا . النبوة الباطنية الروحية (= الولاية) هي مستمرة في شخص الأئمة والأولياء إلى يوم القيامة . يراجع تفصيل ذلك في كتاب ختم الأولياء للحكيم الترمذي ، ص ص ٣٢٧ — ٤٢٢ ؛ وكشف المحجوب للهجويري ، ص ص ٢١٠ — ٢٤١ (الترجمة الانكليزية) ؛ وبهجة الطائفة لعمار البدليسي : مخطوط برلين ٢٨٤٢/ ٤١ ب — ٤٤ الف ؛ وفواتح الجمال وفوائح الجلال لنجم الدين كبري ، ص ص ٨٢— ٨٧ (تحقيق فريتز ماير : المانيا ١٩٥٧) ؛ والفتوحات المكية لابن عربي ٢/٣ : ٢٤— ٢٥ ؛ ولطائف الأعلام : مخطوط جامعة اسطنبول ٢٣٥٥/١٦٨ الف . اما التحليل النقدي لهذه الفكرة فيراجع في : *Face de Dieu et Face de l'Homme*, in *Eranos-Jahrbuch*, XXXVI, pp. 165-228, de H. Corbin. — هذا ؛ و «دورة الخلفاء» هي دورة الأنبياء المؤيدين بالكتاب والملك والسيف ؛ ودونهم أولوا العزم من الأنبياء ، وهم المؤيدون بالملك والكتاب لا السيف ؛ ودون هؤلاء الرسل ، وهم الأنبياء المأمورون بتبليغ الوحي الالهي الى غيرهم . يراجع كتاب كشف الغايات ؛ المنشور بمجلة المشرق : عدد كانون الثاني — شباط ١٩٦٧ ، ص ص ٣٢—٣٣ .

وَجَعَلْتَــهُ الأصـل الكريمِ[١] وآدَمُ ما بين «طينة خَلْقِهِ والماءِ[٢]

وَنَقَلْتَه حتى استدارَ زمانُهُ[٣] وَعَطَفْتَ آخِرَهُ عَلى الإبداءِ

وَأَقَمْتَه عبدًا ذليلًا خاضعًا دَهْرًا يُناجيكم بِغارِ حِراءِ[٤]

---

١ وآدم CB : وادم K || والماء C : والمآء BK || ٢ آخره CB : اخره K || الابداء C : الابدآء BK || ٣ حراء C : حرآء BK .

---

١ «وجعلته الأصل الكريم» : الأصل الكريم والأصل الشامل والأصل الجامع أسماء متعددة ومسمّاها واحد وهو العقل الكلّي (= الحقيقة المحمدية) . وهي له خصائص ونعوت من حيث هو : أي العقل الكلّي . مصدر كل نسبة الهية : ومبدأ كل صفة خارجية . وليس بعد حضرة العقل الكلّي إلّا حضرة الغيب المطلق وحضرة غيب الغيوب . لطائف الاعلام (بتصرف) مخطوط جامعة اسطنبول : ٢١/٢٣٥٥ ألف .

٢ «وآدم ما بين طينة خلقه والماء» : اشارة الى حديث : «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» . انظر روايات الحديث العديدة في كتاب الشريعة للآجري : ص ص ٤١٦—٤٢٥ ، القاهرة ١٩٥٠ ؛ ونقد هذه الروايات في رسالة حقيقة مذاهب الاتحاديين لابن تيمية : ص ص ٦٣—٦٥ : المنار (بلا تاريخ) . أما ما يخص معاني كلمة «طينة» و«طين» من الوجهة الفلسفية : فيراجع بحث الأستاذ الكبير جورج ڤايده (G. Vajda) *Sa'adyā Commentateur du Livre de la Création*, p. 33, Annuaire E.P.H.E. (Vᵉ Section), 1959-1960.

٣ «ونقلته حتى استدار زمانه» : إشارة إلى حديث «إن قريشاً كانت نوراً بين يدي الله (...) قبل أن يخلق آدم (...) فلما خلق الله آدم (...) ألقى ذلك النور في صلبه (...) ثم لم يزل ينقلني من الأصلاب الكريمة إلى الأرحام الطاهرة حتى أخرجني من أبوي» . انظر كتاب الشريعة : المتقدم ؛ ص ٤٣٠ . هذا ما يخص بنقل النبي من الأصلاب قبل ولادته . أما قول الشيخ : «حتى استدار زمانه» فإشارة ايضاً إلى حديث : «ان الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق الله السموات» وهو جزء من خطبة الوداع ؛ وبخصوص هذه الخطبة ومصادرها ونقد هذه المصادر : يراجع : *L'Allocution de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu*, par R. Blachère, dans *Mélanges Louis Massignon*, Damas, 1956, tome I, pp. 223-249.

٤ «وأقمته عبداً (...) يناجيكم بغار حراء» : كهف صغير في جبل حِرَاء (أو حرا) على بعد ثلاثة أميال عربية عن مكة : من الجهة الشمالية الشرقية ، في مقابل جبل ثَبِير . وكان من عادة محمد ، قبيل رسالته ، أن يمضي فيه شهراً كل سنة ، يقضيه في التحنث والتأمل . انظر دائرة المعارف الاسلامية : المجلد الثالث (الطبعة الثانية ، النص الفرنسي) ص ٤٧٨ ، والمصادر الملحقة بالمقالة .

حَتّى أَتاهُ مُبَشِّرٌ مِن عِنْدِكُم　　جِبريلُ المَخْصُوصُ بالأَنْباءِ[1]
قـالَ : السلامُ عليكَ ! أنتَ محمّدٌ　　سِرُّ العِبادِ وخاتَمُ النُّبَآءِ
ـ يا سيدي ! حقًّا أقولُ ؟ فقالَ لي :　　صِدقًا نَطَقْتَ فأنتَ ظِلُّ ردائي
فَاحْمَدْ ! وَزِدْ في حَمْدِ رَبِّكَ جاهِدًا　　فَلَقَدْ وُهِبْتَ حَقائِقَ الأَشْياءِ
وَانْظُرْ لَنا مِنْ شَأْنِ رَبِّكَ ما انْجَلى　　بِفُؤادِكَ المَحْفُوظِ في الغَشَّاءِ
مِنْ كُلِّ حَقٍّ قائِمٍ بِحَقِيقَةٍ[2]　　يَأْتِيكَ مَسْلُوكًا بِغَيْرِ شِراءِ

(٣ ـ تأملات في ظهور الكون والكائنات)

(١٦) [3]ثم شرعت في الكلام، بلسان العلّام، فقلت، وأشرت إليه ـ صلى الله عليه وسلّم ! ـ : حمدتُ مَن أنزل عليك «الكتاب المكنون : الذي لا يمسّه إلا المطهرون»، المنزل بحسن شيمتك، وتنزيهك عن

١ الانباء C : الانبآء B K ‖ ٢ عليك C : عليك B K ‖ النبآء B : النبآء K : انت C ‖ ٣ ردائي C : ردائي B : ردائي K ‖ ٤ فاحمد C K : فاجهد B ‖ الأشياء C : الاشياء B K ‖ ٥ شأن C B : شانك K ‖ ربك C : ربك B K ‖ ما انجلى C : ما انجلي B : ما انجلا K ‖ بفؤادك C : لفؤادك K : بفؤادك B ‖ الغلماء C : الغشّاء B K ‖ ٦ قائم C : قايم B K ‖ يأتيك C : ياتيك K : يأتيك B ‖ شراء C : شرآء B K ‖ ٨ بلسان C K : باللسان B ‖ ٩ صلى ... وسلم K : صلى الله عليه B : صلى الله وسلم عليه C ‖ عليك C : عليك B K ‖ ١٠ شيمك C : شيمك B K ‖ وتنزيهك C : وتنزيهك BK.

١ «حتى أتاه (...) جبريل المخصوص بالانباء» : جبريل أو جبرائيل : وبالعبرية: جبّرئيل Gabri'el ؛ بخصوص معاني اسمه وطبيعة وظيفته في العهد القديم والآثار الإسلامية : يراجع دائرة المعارف الاسلامية (النص الفرنسي ، الطبعة الثانية) المجلد الثاني، ص ص ٣٧٢–٣٧٣ ، والمصادر العديدة المذيلة بالمقالة.

٢ «من كل حق قائم بحقيقة» : اشارة إلى حديث حارثة : «ان لكل حق حقيقة» أنظر كتاب الأربعين للسلمي : ص ٥–٦ (حيدرباد) وكتاب الرياضة للحكيم الترمذي : ص ٦٩ ؛ وكتاب بيان الفرق بين الصدر والقلب للترمذي ايضاً : ص ٦٤ (القاهرة ١٩٥٨) ؛ وكتاب اللمع للسراج : ص ١٣ (ليدن ١٩١٤).

٣ «ثم شرعت ... فتبصر ويصرون» . ـ «الكتاب المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون» إشارة الى آيتي ٧٧ و ٧٨ من سورة الواقعة . ـ و «الكتاب المكنون» هو «نسخة الجمع والتفصيل من حيث حقائقها الثابتة في عرصة غيب العلم» ؛ وهو ايضاً «القلب الانساني الطاهر بسعته غير المتناهية بما ارتسم في وجهه الأعلى عند محاذاته شطر الغيب» (كشف الغايات شرح التجليات : مخطوط مكتبة باريز الوطنية ، ٤٨٠١ A /٣ الف ـ ٣ ب ، ٢٠ ب).

الآفات وتقديسك. فقال في سورة «نون»: [1]﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ. نٓ. وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ. مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ. وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ. وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ[2]. [ورقة ٥ ب] فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ﴾[1].

(١٧) [3]ثم غمس قلم الارادة في مداد العلم؛ وخط بيمين القدرة،

---

١ الآفات CB: الافات K || وتقديسك C: وتقديسك BK || سورة BC: سورة K || ١-٢ بسم ... الرحيم CB: — K (ولكن ثابتة فيه على اخنش بقلم جديد) || ٢ نٓ BK: ن C || ربك C: ربك BK || ٣ لك C: لك BK || وانك C: وانك BK.

---

١ «بسم الله ... نٓ. والقلم ... فستبصر ويبصرون» سورة ٦٨/١–٥. وعند الصوفية نٓ رمز العلم الالهي الاجمالي؛ والقلم رمز العلم الالهي التفصيلي. والعلم الالهي الاجمالي هو حضرة الاجمال: اي مرتبة الوحدة التي لا تميز ولا مغايرة فيها لمنافاة الوحدة لذلك. والعلم الالهي التفصيلي هو حضرة التفصيل: اي مرتبة الوحدانية التي تستدعي المغايرة والغيرية: اذ التفصيل لا يتم الا بها. انظر لطايف الاعلام: مخطوط جامعة اسطنبول ٢٣٥٥/١٧٣ ب وكشف الغايات: مخطوط باريز ٤٨٠١/٧ ب.

٢ «خُلُق عظيم»: «الخلق العظيم هو أكمل ما يمكن ان يتصف به الانسان من مكارم الأخلاق؛ ولهذا لما جمعها الله في نبينا – صلى الله عليه وسلم! – قال – تعالى! –: ﴿وانك لعلى خلق عظيم﴾. قال الجنيد: "سمي خُلُقه – صلى الله عليه وسلم! – عظيماً لانه لم يكن له همة سوى الله – تعالى! –". وقال الواسطي: "انما كان خُلُقه (...) عظيماً لأنه جاد بالكونين عوضاً عن الحق". وقيل: "لأنه (...) عاشر بخُلُقه وباينهم بقلبه. ولهذا قالوا: التصوف الخُلُق مع الخَلْق والصدق مع الحق". وقيل: "إن عظم خُلُقه (...) حيث صغرت الأكوان في عينه لمشاهدة المكوِّن". وقال الحسين بن منصور: "لأنه لم يؤثر فيه جفا الخَلْق لمطالعته الحق". وقيل: "لأنه تخلق باخلاق الله، فلم يخرج عن اختياره لدخوله تحت الحكم لفناء الرسم". وقيل: "انما كان خُلُقه عظيماً لأنه تخلق بعظيم وهو القرآن المجيد، كما قالت عائشة – رضي الله عنها! – حين سئلت عن خُلُقه (...)" فقالت: "كان خُلُقه القرآن"» (لطايف الاعلام، مخطوط جامعة اسطنبول ٢٣٥٥ / ٧٦ الف – ٧٦ ب. وراجع أيضاً ما يخص بفكرة الخُلُق، من الناحية الصوفية، كتاب التجليات الالهية لابن عربي، تجلي رقم ٤٩؛ والفتوحات المكية ١/٢٣؛ ٢/٢٤١–٢٤٤؛ ومنازل السائرين للهروي، باب رقم ٩٥؛ وكشف الغايات، مخطوط مكتبة باريز الوطنية ٤٨٠١A/٦٠ ب؛ وتعليقات ابن سودكين على التجليات، مخطوط الفاتح ٥٣٢٢/١٥ ب.

٣ «ثم غمس قلم ... المشركون». – عرض الشيخ في هذه الفقرة، بأسلوبه الرمزي المألوف: للمسائل أو الحقائق المتلمسة التي تتم بها طبيعة الايجاد في عالمي الامكان والابداع، وهي: المشيئة والعلم والارادة والقدرة، التي هي في الحقيقة وجوه الذات الالهية

في اللوح المحفوظ المصون. كلّ[1] ما كان وما هو كائن وسيكون وما لا يكون ؛ ممّا لو شاء — وهو لا يشاء — أن يكون لكان كيف يكون : مِنْ قَدَرِهِ المعلوم المرزون. وعلمه الكريم المخزون. ﴿فسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1]. — « ذلك الله الواحد الأحد. فتعالى عمّا أشركَ به المشركون ».

(١٨) [2]فكان أول اسم كتبه ذلك القلم الأسمى. دون غيره من الأسما: إني أريد أن أخلق من أجلك — يا محمد ! — العالَمَ الذي هو ملكك. فأخلق جوهرة الثنآ. فخلقتها دون حجابِ العزة[3] الأسمى. وأنا على ما كنت

١ كائن C : كاين BK || ٢ شاء C : شآ BK || لا يشاء C : لا يشآ BK || ٣ سبحان C : سبحن BK || ربك C : ربك BK || ٤ العزة C B : العزه K || ذلك C : ذلك B K || فتعالى C : فتعالي B : فتعلى K || ٥ أشرك C : اشرك B K || ٦ ذلك C : ذلك B K || الأسمى C : الاسمي B : الاسما K || الأسما C : الاسمآ B K || ٧ أجلك C : اجلك BK || ملكك C : ملكك B K || ٨ الثنآ : الثآ B K : الثناء C || الأسمى C : الاسمي B : الاسما K.

السامية. وفي نظر الشيخ : أعلا هذه الحقائق الالهية وأكثرها شمولاً هي المشيئة. ويسميها عرش الذات : أي باطن الذات ومرتبة الاحدية وغيب الغيوب. ثم يلي المشيئة العلم : وهو ظاهر الذات ومرتبة الوحدة والغيب المطلق. ويصطنع الشيخ لهذه الحقيقة رمزية المداد أو النون اللذين هما مجلس العلم الاجمالي : ثم يلي العلم الارادة : وهي مبدأ الوجود ومرتبة الوحدانية : ورمزها القلم الذي هو مجلس العلم التفصيلي. ثم تلي الارادةَ القدرة : وهي مظهر الوجود ومبدأ الكثرة : ورمزها اللوح الذي هو محل التدوين والتسطير.

١ **«فسبحان ربك... عما يصفون»** : سورة رقم ١٨٠/٣٧. هذا، ولفظ «رب العزة» الوارد في هذه الآية يقارن بـ«حجاب العزة» الوارد في الفقرة الخامسة المتقدمة. — **«ذلك الله... المشركون»** : مجرد اقتباس من سورة رقم ١٩٠/٧ وسورة رقم ١٨/١٠ الخ.

٢ **«فكان أول اسم ... وذوات الأعراض»**. — العالم خلق من أجل محمد ؛ وهو ملكه : هذا نمط للمناقب المنسوبة الى نبي الاسلام عند المسلمين ؛ يراجع في ذلك كتاب الشريعة للآجري : ص ص ٤٠٣—٤١٦ ؛ ٤٦١ ؛ ٤٦٤—٤٨٠ (القاهرة ١٩٥٠) ؛ وكتاب الشرح والابانة لابن بطة العكبري : ص ص ٦٠—٦١ ؛ وتعليقات الترجمة الفرنسية للكتاب، ص ص ١١٠—١١٣ (دمشق ١٩٥٥٨). أما الدراسات النقدية لاصول هذه الفكرة ومصادرها الاسلامية الاجنبية: فتراجع في : *E.I.* III, 666-67 (sous : *Mu'jizāt*), 788-89 (sous *Karāmāt*). 857-58 (sous *Nabi*).

— *Essai sur Ibn Taimiya*, de H. Laoust, 179-203, le Caire (P.I.F.A.O.).1939.

٣ **«حجاب العزّة»** : انظر ما تقدم التعليق على الفقرة الخامسة. — **«وأنا على ما كنت ... ولا شيء معي»** : اشارة الى حديث : «كان الله ولا شيء معه» وهو في صحيح البخاري: باب التوحيد وبدء الخلق ؛ ومسند ابن حنبل ٣٤١/٢ ؛ وهو أحد مسائل الحكيم الترمذي

عليه — ولا شيء معي — في عَمَا[1]. فخلق الماء[2] — سبحانه ! — بَرَدَةً جامدة : كالجوهرة في الاستدارة والبياض : وأودع فيها بالقوة ذوات الأجسام وذوات الأعراض.

(١٩) [3]ثم خلق العرش « واستوى عليه [ورقة ٦ ألف] اسم الرحمن ».

١ ولا شيء : ولا شى K : ولا شيء B : ولا شيء C || عما C K : عمى B || الماء C : الما K : الماء B || سبحانه C : سبحنه B K || ؛ واستوى C : واستوا K : واستوي B || اسم K (بعد التصحيح) C : اسمه B (وكذلك K قبل التصحيح) || الرحمن C : الرحمان B K.

في كتابه : ختم الأولياء (السؤال - رقم ٢٣) ويرد الحديث كثيراً في الفتوحات المكية.

١ «في عَمَا». — سئل النبي أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق ؛ فقال : كان في عماء. وعند الصوفية المتأخرين : حضرة العماء هو النفس الرحماني والتعيّن الثاني والبرزخية الحائلة بكثرتها النسبية بين الوحدة والكثرة الحقيقيتين. والعماء هو الغيم الرقيق الذي يحول بين الناظر وبين الشمس (لطائف الأعلام. مخطوط جامعة اسطنبول ٢٣٥٥/١٢٥ ألف) ؛ وانظر الفتوحات المكية ٤٢٩/٣ ؛ وشفاء السائل لابن خلدون. فهرس الاصطلاحات (ط. بيروت).

٢ «فخلق الماء». — يرى صاحب كشف الغايات ان الماء. في المراتب الكونية التفصيلية ، هو مداد التدوين والتسطير. وهو منبثق من حقيقة نقطة نون الرحمن : التي هي حقيقة حاقّ وسطُ طرَفيه العماء ؛ التي منها انتشاء النشآت الكونية وما فيها (مجلة المشرق : عدد تموز — تشرين اول ١٩٦٦ ص ٤٣٠). — « بَرَدَةً جامدة » : البَرَدَة : واحدة البَرَد وهو ماء الغمام يتجمد في الهواء ويتنزّل على الارض.

٣ «ثم خلق العرش ... أكثر الأشياء». — يعرف الشيخ الأكبر العرش بانه «سرير ذو أركان أربعة ووجوه اربعة هي قوائمه الاصلية التي لو استقل بها لثبت عليه : اذ انه في كل وجه من الوجوه الاربعة التي له : قوائم كثيرة على السواء» (فتوحات ٤٣١/٢). وعند الجرجاني : «العرش هو الجسم المحيط بجميع الأجسام ، سمي به لارتفاعه أو للتشبيه بسرير الملك في تمكنه عليه عند الحكم لنزول أحكام قضائه وقدره منه : لا صورة ولا جسم ثمة» (تعريفات ١٠٠) أما الكرسي فهو حضرة الاهية مخصوصة هي مورد تجلٍّ الاهي مخصوص (كشف الغايات : مجلة المشرق ، عدد ايار — حزيران ١٩٦٧ ص ٣٠٩). والقدمان اللتان تدليتا الى الكرسي هما قَدَم الصِّدْق وقَدَم الجَبّار. والقَدَم بالمعنى الصوفي : هي الأسرار الوجودية الظاهرة من الغيب الذاتي أولا ، ثم في صور الارواح المنفوخة في التسوية ثانياً ؛ في الصور المقامة في احسن تقويم ثالثاً واخيراً. وقَدَم الصِّدق هي الأسرار الوجودية : المجتمعة على الأصل الشامل ، المختصة بالهداية. وقدم الجَبّار هي الأسرار الوجودية : المجتمعة على الأصل الشامل : المختصة بالضلال. (المصدر السابق ، عدد تشرين الثاني — كانون الاول ١٩٦٦ ص ٧٢٨).

هذا : والابحاث النظرية والكلامية الخاصة بالعرش والكرسي والقدمين والاستواء

ونصب الكرسي وتدلّت إليه القدمان. نظر بعين الجلال إلى تلك الجوهرة : فذابت حياءًا ؛ وتحلّلت أجزاؤها فسالت ماءًا : « وكان عرشه على الماء » : قبل وجود الأرض والسماء. وليس في الوجود : إذ ذاك : إلاّ حقائق المستوى عليه : والمستوي : والاستواء. فأرسل النَّفَسَ ؛ فتموّج الماء من زعزعه وأزبد. وصوّت بحمد الحمد المحمود الحقّ : عندما ضرب بساحل العرش ؛ فاهتز الساق وقال له : أنا أحمد ! فخجل الماء : ورجع القهقرى. يريد تبجّه ؛ وترك زبده بالساحل الذي أنتجه : فهو مخضة ذلك الماء : الحاوي على أكثر الأشياء[1].

١ تلك CK : تلك B || ٢ حياءًا : حياء C : حيا K : حياًء B || أجزاؤها C : اجزاوه K : اجزآيها B || ماءًا : ماء C : ما K : ماًء B || الماء C : الما K : المآء B || ٣ والسماء CK : والسمآء B || ذاك CK : ذاك B || حقائق C : حقايق BK || ٤ والاستواء CK : والاستوآء B || الماء C : الما K : المآء B || ٥ ـ ٥ بحمد الحمد المحمود CK : بحمد المحمود B || ٦ الماء CK : المآء B || القهقرى : C القهقرا K : القهقري B || ٧ وترك CK : وترك B || مخضة CB : مخضه K || الماء CK : المآء B || ٨ الأشياء C : الاشيا K : الأشيآء B.

تراجع في الرسالة العرشية (= عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات) لابن تيمية ، مطبعة المنار بمصر ١٣٤٩ هـ ؛ وطبقات الحنابلة لابن الفرّاء ١/٢٨ ـ ٢٩ ، القاهرة ١٩٥٢ (الناشر حامد الفقي) ؛ وكتاب الشريعة للآجري ص ص ٢٩٠ ـ ٢٩٨ ؛ والمعتمد في اصول الدين لابي يعلى : مخطوط المعهد الفرنسي بدمشق ، المنقول عن مخطوط الظاهرية ؛ وكتاب الغنية لطالبي طريق الحق لعبد القادر الجيلاني ١/٦٢ ـ ٦٣ (القاهرة ١٣٢٢ هـ.) ؛ والعقيدة الواسطية لابن تيمية ٢٠ ـ ٧١ (المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤٦ هـ.) ؛ ودائرة المعارف الاسلامية ، مقالة كرسي ؛ وكتاب الشرح والابانة على اصول الديانة لابن بطة العكبري (الفهرس العام بالفرنسية : عرش ، قدم ، كرسي) نشر المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٥٨.

وقول الشيخ : «خلق العرش واستوى عليه اسم الرحمن» اشارة الى الآية الخامسة من سورة طه (٢٠). واسم الرحمن ، عند الصوفية : هو رمز لحقيقة الوجود بشرط كليات الأشياء. هو رب العقل الأول المسمى بلوح القضاء ، وام الكتاب ، والقلم الاعلى (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١/٥٢٩). وهو ايضاً : اسم لصورة الوجود التي هي عبارة عن الجمعية الحاصلة للاسماء الذاتية عند ظهورها بنفسها من بطون وحدة الذات (لطايف الاعلام ، مخطوط جامعة اسطنبول ٨٢/٢٥٣٥٥ ألف). يقارن هذا بما ورد في كتاب التجليات الالهية لابن عربي ، تجلي رقم ١٤ ؛ وفي كتاب كشف الغايات المنشور بمجلة المشرق ، عدد تشرين الثاني ـ كانون الأول ١٩٦٦ ص ص ٧١٤ ـ ٧١٧ ؛ وفي تعليقات ابن سودكين على التجليات ، المنشور بنفس المجلة والعدد والصفحات. يراجع ايضاً كتاب الفتوحات المكية لابن عربي ٣/١١٥؛٤/١٣٦، ٢١٣ ، وفصوص

(٢٠) [1]فأنشأ — سبحانه ! — من ذلك الزَّبَد الأرض : مستديرة النشء : مدحيّة الطول والعرض . ثم أنشأ الدخان من نار احتكاك الأرض عند فتقها ؛ ففتّق فيه السماوات العُلى ، وجعله محلّ الأنوار ، ومنازل الملأ الأعلى . وقابل بنجومها المزينة لها النيّرات : ما زيّن الأرض من أزهار النبات[1] .

(٢١) [2]وتفرّد — تعالى ! — لآدم وولديه : بذاته تعالَت جلّت عن التشبيه ! — ويديه . فأقام نشأة جسده وسوّاها تسويتين : تسوية انقضاء أمده و(تسوية) قبول أبده : وجعل مسكن هذه النشأة نقطة كُرَة الوجود وأخفى عينها

١ فأنشأ : C B فانشا K || سبحانه : C K سبحنه B || ذلك C K : ذلك B || النشء : C B النشى K || ٢ انشأ C B : انشا K || إحتكاك C K : احتكاك B || ٣ السماوات K : السموات C B || محل الانوار C K : محلاً للأنوار B || الملأ C : الملا K : الملاٗ B || ٦ تعالى C : تعلى B K || لآدم C B : لادم K || ٧ نشأة C B : نشاة K || جسده B K : جسديه C (وكذا K على رأس السطر بقلم جديد) || انقضاء C : انقضا K : انقضآء B || ٨ هذه C B : هاذه K || النشأة C B : النشاة K .

الحكم له ايضاً (فهرس الاصطلاحات : الرحمة ، نشر عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦) .

وقول الشيخ ايضاً : «وكان عرشه على الماء» اشارة الى الآية السابعة من سورة هود (١١) .

١ «فأنشأ — سبحانه ! — ... النبات» . — «ففتق فيه السماوات» : اشارة الى الآية الثلاثين من سورة الأنبياء (٢١) . والفتق عند الصوفية : تفصيل المادة المطلقة بصورها النوعية ، وظهور كل ما بطن في الحضرة الواحدية من النسب الأسمائية ، وبروز كل ما يكمن في الذات الأحدية من الشؤون الذاتية ، كالحقائق الكونية ، بعد تعينها في الخارج (شرح اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق القاشاني ص ٩٥ ؛ ولطايف الاعلام) : مخطوط جامعة اسطنبول ١٣٢/٢٣٥٥ ألف ومقدمة ابن خلدون : ص ٤٧١ ، القاهرة ؛ وشفاء السائل لابن خلدون ، ص ٥٢ ؛ بيروت) .

٢ «وتفرّد — تعالى ! — . كالدخان» . — «وتفرّد لآدم وولديه بذاته (...) ويديه» اشارة الى الآية رقم ٧٥ من سورة ص (٣٨) . — والعرفان الشيعي وخاصة الاسماعيلي يميّز بين : ١) آدم الروحاني (Anthrôpos céleste) ذي المرتبة الثالثة بين صفوة الكروبين (= العقل الثالث الذي أصبح العاشر لتردده أو تحيره في التوحيد : وهذا التردد أو التحيّر الذي كان مصدر انحطاطه من مرتبته السماوية هو في نفس الوقت مصدر مأساة الانسانية على الأرض) والثانية بين زمرة الانبعاثيين (= المنبعث الثاني ، مدبر عالم الكون والفساد ورب النوع الانساني) ؛ — ٢) آدم الأول الكلي (Pananthrôpos) الذي ظهر على مسرح الحياة الارضية في بداية الظهور في جزيرة سرنديب ، وهو رديف (homologue) العقل الأول في السماء ، ومؤسس الامامة والولاية

ثم نبّه عباده عليها بقوله — تعالى ! — : ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾[1]. فإذا انتقل الانسان إلى برزخ الدار الحيوان [ورقة ٦ ب] مارت قبة السماء وانشقت. فكانت شعلة نار سيّالة كالدهان.

(٢٢) فمن فهم حقائق الاضافات. عرف ما ذكرنا له من الاشارات: فيعلم قطعاً أن قبّة لا تقوم من غير عمَد. كما لا يكون والد من غير ولد. فالعمد هو المعنى الماسك: فإن لم ترد ان يكون الانسان فاجعله قدرة المالك. فتبين أنه لا بد من ماسك يمسكها: وهي مملكة فلا بد لها من مالك يملكها. ومن مُسكت من أجله فهو ماسكها: ومن وُجدت له بسببه فهو مالكها.

١ تعالى C : تعلى BK || ٢ السماء C : السما K : السماء B || ٤ حقائق C : حقايق BK || ٦ الماسك CK : الماسك B || ٧ المالك CK : المالك B || مسكت CK : مسك B || ٨ مالك CK : مالك B || ويجدت له بسببه CK : وجدت بسببه B.

حتى الأرض، — آدم الجزئي. أول نبي لدور الستر التي هي فيه الانسانية الحالية؛ يراجع تفصيل ذلك في : *Trilogie Ismaélienne*, à l'index (sous *Aadam*), de H. Corbin, Téhéran, 1961 ; — *Le Livre des Pénétrations Métaphysiques*, à l'index (sous *Adam*), par ibid, Téhéran, 1964.

أما ابن عربي : فانه يميز بين آدم الحقيقي : ويسميه ايضاً الاب الأول : أو أول الآباء : والأب الروحاني : وهذه الأسماء كلها يعني بها الحقيقة المحمدية.(= العقل الكلي) في مستواها الغيبي : والنبي محمد في شخصيته التاريخية من حيث هو خاتم الأنبياء؛ — وآدم الصوري. ويسميه أيضاً الاب الجسماني الذي يعني به النبي آدم : أول الأنبياء واب البشرية من حيث الجسد.

١ «بغير عمد ترونها» : سورة ٢/١٣ وسورة ١٠/٣١. — «الدار الحيوان» : هي الدار الآخرة انظر الآية رقم ٦٤ من سورة رقم ٢٩. — «وانشقت ... كالدهان» إشارة الى الآية رقم ٣٧ من سورة الرحمن.

وهذه الفقرة والتي تليها : كلتاهما ذات معنى رمزي وملحمي Apocalyptique. وهما خاصتان بالانسان ومكانه في الوجود. فالفقرة رقم ٢١ تذكر ان الله تفرّد بذاته وبيديه بخلق آدم وولديه. وذلك احتفاء به وعناية بشأنه. وقد اقام الله نشأة جسد آدم وحدّد له غايتين متناقضتين : غاية زمانية فانية، وغاية أبدية. وجعل الله مقرّ هذه النشأة الآدمية مركز الوجود : أي الكرة الأرضية، وأخفى عينها : أي حقيقتها وأصلها القائم بها (= الانسان الكامل، الإمام). ولكنه نبه عليها في موضعين بالقرآن : «الله الذي رفع السموات بغير عمَد ترونها» (٢/١٣) : «خلق السموات بغير عمَد ترونها» (١٠/٣١). والسماء : في رمزية الشيخ الأكبر : هي عالم الروح، الذي هو عين نشأتنا

(٢٣) [١]ولما أبصرت حقائق السعداء والأشقياء: عند قبض القدرة عليها، بين العدم والوجود، وهي حالة الانشاء، — حسن النهاية: بعين الموافقة والهداية؛ وسوء الغاية، بعين المخالفة والغواية؛ — سارعت السعيدة إلى الوجود، وظهر من الشقية التثبط والإبابة. ولهذا أخبر الحق عن حالة السعداء فقال: ﴿أُولَـٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾[٢] — يشير إلى تلك السرعة (الوجودية). وقال في الأشقياء:

١ حقائق C : حقايق B K || السعداء C : السعدا K : السعدآء B || والأشقياء C : والاشقيا K : والأشقيآء B || ٢ الانشاء C : الانشا K : الانشآء B || النهاية : النهايه .٠. || ٣ والهداية : والهدايه .٠. || وسوء C B : وسو K || الغاية : الغايه .٠. || والغواية : والغوايه .٠. || ٤ والإبابة : والابابه .٠. || ٥ السعداء C : السعدا K : السعدآء B || أولئك C : اوليك K : اوليك B || ٦ تلك K C : تلك B || الأشقياء C : الاشقيا K : الأشقيآء B .

الجسدية: أي قوامها وحقيقتها. وعمد السموات: أي عمد عالم الأرواح، هو الحقيقة المحمدية. وإذا كانت سموات نشأتنا الجسدية (= أرواحنا) مخفية على عيوننا التي في رأسنا، فبالحري أن يكون كذلك عمد السموات الروحية كلها (= الانسان الكامل، الامام). ولكن اذا انتقل الانسان الى برزخ الحياة الحقيقية: إلى الدار الحيوان، دار الخلود والبقاء، ظهر الخفي للعين والعيان. — ولآدم الجسدي ولدان: أي فرعان مختلفان: هابيل وقابيل؛ ولآدم الروحاني فرعان فارعان: الحقيقة العلوية العامة، الظاهرة بكل ما حاز بطنها بدءاً؛ والحقيقة الختمية الخاصة، الظاهرة بكل ما حاز بطنها ختماً. فالحقيقة العلوية العامة تقوم بجوامع المعاني في قلب الحروف: من حيثية ابوة اصلها الكريم، وترث منه ولاية العلم الاحاطي الوسطي: عن طريق دلالة الاسماء على المعاني، ودلالة الصور على الأرواح: من هنا كانت هذه الحقيقة العلوية، في الولاية الكلية المطلقة، بمثابة آدم في النبوة العامة. — والحقيقة الختمية الخاصة تقوم بجميع المعاني في قلب الحروف، من حيثية امومة القابلية المختصة بالاصل الكريم، وترث منه ولاية العلم الوسطي المحيط بخصوصيات المعاني والارواح: من حيثية طلبها الحروف والصور الوافية لبيانها وظهورها. (كشف الغايات، المنشور بمجلة المشرق، عدد ايار — حزيران ١٩٦٧ ص ٢٨٩).

١ «ولما أبصرت حقائق ... الراوي اليك». — حقائق السعداء والأشقياء: اشارة الى بعض الأحاديث، نذكر منها: «ان الله (...) يوم خلق آدم (...) قبض من صلبه قبضتين. فوقع كل طيب بيمينه وكل خبيث بشماله (...) فقال: هؤلاء اصحاب اليمين (...) وهؤلاء أصحاب الشمال (...)» كتاب الشريعة للآجري ص ١٧٣ (القاهرة ١٩٥٠) وانظر ايضاً كتاب الشرح والابانة لابن بطة ص ٥٧ من النص العربي (ط. دمشق ١٩٥٨)؛ وطبقات الحنابلة لابن الفراء ٢٩/١ (القاهرة ١٩٥٢).

٢ «أولئك يسارعون ... سابقون»: سورة المؤمنين: ٦٢/٢٣. — «فثبطهم ...

﴿ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ ﴾ = يشير إلى تلك الرجعة (العدمية). — فلولا هبوب تلك النفحات على الأجساد : (!) ما ظهر في هذا العالم سالكٌ[٣] غَيٌّ ولا رَشَاد. ولتلك السرعة (الوجودية) والتثبط (العدمي). أخبرتنا — صلى الله عليك ! — : « إن رحمة الله سبقت غضبه ! » هكذا نَسَبَ الراوي إليك.

(٢٤) [١]ثم أنشأ — سبحانه ! — الحقائق على عدد أسماء حقه [ورقة ٧ ألف]. وأظهر ملائكة التسخير[٢] على عدد خلقه. فجعل لكل حقيقة

١ تلك CK : تلك B ‖ ٣ سالك CK : سالك B ‖ ولتلك CK : ولتلك B ‖ ٤ عليك CK : عليك B ‖ رحمة CB : رحمت K ‖ : هكذا CB : هكذا K ‖ إليك CK : اليك B ‖ ٦ أنشأ CB : انشا K ‖ سبحانه CK : سبحه B ‖ الحقائق C : الحقايق BK ‖ اسماء C : اسما K : اسماء B ‖ ٧ ملائكة C : ملايكه K : ميكة B.

القاعدين » : جزء من آية رقم ٤٦ . سورة براءة (٩) وسياق الآية خاص بالمنافقين. — « ان رحمة الله ... غضبه » : جزء من حديث أبي هريرة . متفق عليه . ولفظ البخاري : « لما قضى الله الخلق كتب عنده فوق العرش : ان رحمتي سبقت غضبي » . ولفظ مسلم : « (...) كتب في كتابه على نفسه : ان رحمتي تغلب غضبي » (المغني عن حمل الاسفار لعبد الرحيم العراقي . هامش الاحياء ٤/٤٤٥ : القاهرة بلا تاريخ ؛ وانظر ايضاً كتاب الشريعة للآجري : ص ٢٩٠ : القاهرة ١٩٥٠).

١ « ثم انشأ — سبحانه ! — ... فكان له من الساجدين » . — « الحقائق » : هي اسماء الشؤون الذاتية عندما تتصور وتتميز في المرتبة الثانية . فان جميع الحقائق الالهية والكونية انما تكون شؤوناً واحوالاً ذاتية ؛ من اعتبارات الواحدية : مندرجة فيها في المرتبة الاولى على نحو ما بانت وتصورت في المرتبة الثانية . فتسمى الشؤون في هذه المرتبة بالحقائق » (لطايف الاعلام : مخطوط جامعة استنبول ٢٣٥٥/٧٠ ألف) . « واسماء حقه » : هي حقائق الأسماء التي هي تعينات الذات . فان حقايق الاسماء القائمة بالذات المقدسة (...) ليست هذه الألفاظ المركبة من الحروف المفردة (...) المختلفة باختلاف اللغات (...) فتكون هذه الألفاظ اسماء الأسماء لا معانيها (...) ولانه لما كانت حقايق اسمائه وصفاته انما هي الاسماء والصفات التي تسمى بها في نفسه : من حيث هو ذاكر ومذكور لنفسه بنفسه . لم يصلح ان تكون تلك الحقايق معقولة لغيره ، لاستحالة ان يكون معه غير نفسه . فاستحال ان يكون المعلوم من اسمائه وصفاته ما هو معلوم لنا . (لطايف الاعلام ، المخطوط السابق ورقة ٧١ ألف — ٧١ ب).

٢ « ملائكة التسخير » : او الملائكة المسخرة . وهم الصنف او الطبقة الثانية من الملائكة ؛ ورأسهم القلم الأعلى ؛ وهو العقل الاول : سلطان عالم التدوين والتسطير . وكان وجودهم مع العالم المهيم (= الملائكة المهيمة) ؛ غير ان الله حجبهم عن هذا التجلي الذي هيم اصحابهم (وهو تجلي الحق لهم باسمه الجميل) لما اراد الله ان يهب هذا الصنف من الملائكة

اسماً من أسمائه تعبده وتعلمه ؛ وجعل لكل سرّ حقيقة ملَكاً يخدمه ويلزمه . [1]فمِن الحقائق مَن حجبته رؤية نفسه عن اسمه ؛ فخرجَ عن تكليفه وحكمه ؛ فكانَ له من الجاحدين . ومنهم : مَن ثبّتَ الله أقدامه ؛ واتّخذَ اسمه إمامَه ؛ وحقّق بينَه وبينَه العلامة ؛ وجعله أمامَه ؛ فكان له من الساجدين[1] .

(٢٥) . [2]ثم استخرج من الأب الأوّل أنوار الأقطاب[3] شموساً تسبح في أفلاك المقامات . واستخرج أنوار النجباء نجوماً تسبح في أفلاك الكرامات .

١ أسمائه C : اسمايه K : اسمايه B || ٢ الحقائق C : الحقايق B K || رؤية C : رويه K : رءية B || ٤ العلامة : العلامه .·. || ٦ افلاك C K : افلاك B || النجباء C : النجبا K : النجباء B || افلاك C K : افلاك B .

من رتبة الامامة في العالم ؛ وله ولاية تخصه وتخص ملائكة التسخير (فتوحات ٢/٢٥٠) . وفوق ملائكة التسخير : الملائكة المُهيَّمة . وهم الذين تجلّى لهم الحق في اسمه الجميل . فهيّمهم وأفناهم عنه ؛ فلا يعرفون نفيهم ؛ ولا من هاموا فيه ؛ ولا ما هيّمهم . فهم في الحيرة سكارى . وهم الذين أوجدهم الله من أبنية العماء ؛ الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء . (فتوحات نفس المجلد والصفحة) . ويلي ملائكة التسخير ملائكة التدبير : وهم الارواح المدبرة للاجسام كلها : الطبيعية النورية ؛ والمائية ؛ والفلكية والعنصرية . (نفس المصدر والمجلد والصفحة) . ثم يلي ملائكة التدبير الملائكة المولدة من صالح أعمال بني آدم . (نفس المصدر ٢/٢٥٤ـ٢٥٦ وانظر أيضاً رسالة الأرواح لابن عربي ؛ مخطوط المكتبة الظاهرية بدمشق ؛ رقم ٥٤٣٣/٢٤١ ب ـ ٢٤٢ الف ؛ وانظر ما تقدم فقرة رقم ١٠ والتعليق عليها) .

١ «فمن الحقائق من حجبته رؤية نفسه ... من الساجدين» : اشارة الى موقف ابليس والملائكة من آدم ، كما ورد ذلك مراراً في القرآن : ٢/٣٤؛ ٧/١٠ ؛ ١٧/٦١ ؛ ١٨/ ٥١ ؛ ٢٠/١١٦ .

٢ «ثم استخرج ... على الزمامين» . ـ «الأب الأول» : الأب الحقيقي ؛ آدم الروحاني ؛ ابو الأرواح : وليس ذلك سوى الروح المحمدي الذي هو عبارة عن جمعية وحدة القلم الأعلى ؛ لانتشاء جميع الارواح عن روحانيته ؛ ولاستمادة جميع ارواح الممكنات عنه (لطايف الاعلام ؛ مخطوط جامعة اسطنبول ٢٣٥٥/٩ ب ـ ١٠ ألف ؛ وانظر ما تقدم التعليق على الفقرة رقم ٢١) .

٣ «الأقطاب» : جمع قطب ؛ ويقال له الغوث . وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله في العالم في كل زمان (تعريفات ابن عربي ٣ ؛ تعريفات القاشاني ؛ نفس المادة ؛ رشح الزلال ((شرح تعريفات ابن عربي) نفس المادة ؛ لطايف الاعلام ؛ مخطوط جامعة اسطنبول ٢٣٥٥/١٤٠ ب) . ـ «النجباء» : وهم اربعون نفساً مشغولون بحمل أثقال الخلق . فلا يتصرفون ؛ اثناء حياتهم على الأرض ؛ إلاّ في حق الغير (لطايف الاعلام ؛ ورقة ١٧١ ب ؛ مخطوط جامعة اسطنبول المتقدم) .

وثبّتَ الأوتاد الأربعة للأربعة الأركان[1] : فانحفظ بهم الثقلان ، فأزالوا ميد الأرض وحركتها . فسكنت فازّينت بحُليّ أزهارها وحلل نباتها : وأخرجت بركتها : فتمتّعت أبصارُ الخلق بمنظرها البهيّ . ومشامّهم بريحها العطريّ : وأحناكُهم بمطعومها الشهيّ . — ثم أرسل الأبدال السبعة . إرسال حكيم عليم . ملوكاً على السبعة الأقاليم : لكلّ بدلٍ إقليم . ووزر للقطب الإمامين[2] : وجعلهما أمينين على الزّمامين[3] .

(٢٦) [4]فلمّا أنشأ العالَم على غاية الاتقان : ولم يبق أبدع منه :

٤ وأحناكهم . . . : (وتكن على هامش B ، بقلم الأصل : وألسنتهم ؛ بدل : وأحناكهم) ‖ ٥ أمينين B C : أما مين K (وتكن على الهامش بقلم الأصل : امينين) ‖ ٧ انشأ CB : نشأ K .

١ « الأوتاد الاربعة » : عبارة عن أربعة رجال : منازلهم على منازل الجهات الاربع من العالم : الشرق والغرب والشمال والجنوب . وبهم يحفظ الله جهات العالم لكونهم محل نظره في تلك الجهة (نفس المصدر السابق : ورقة ٣٣ الف) . — « الأبدال السبعة » : ويقال لهم : البدلاء . وهم سبعة رجال من سافر منهم من موضع ترك على صورته جسداً حياً : يحيا بحياته : ويظهر باعمال أصله : بحيث لا يعرف احد انه فقد . وهم على قلب ابراهيم . (تعريفات الجرجاني ٢—٣ : ٢٩ ؛ تعريفات ابن عربي والقاشاني وشرح الزلال مادة : بدل : بدلاء : ابدال ؛ ولطايف الاعلام ؛ المخطوط السابق ؛ ورقة ٣٦ ب ؛ ودائرة المعارف الاسلامية مقالة : أبدال : الطبعة الثانية) .

٢ « الإمامان » : هما شخصان ، أحدهما عن يمين القطب ونظره في عالم الملكوت ؛ واسمه عبد الرب ؛ والآخر عن يساره ونظره في عالم الملك ، واسمه عبد الملك : وهو اعلى من صاحبه ؛ وهو الذي يخلف القطب اذا درج . (لطايف الاعلام) ؛ المخطوط السابق ؛ ورقة ٢٨ ب ؛ تعريفات ابن عربي والقاشاني مادة : الإمامان ؛ وشرح الزلال ؛ مخطوط مكتبة باريز الوطنية ٤٨٠١/١٠١ ب ؛ وكتاب القطب والامامين لابن عربي ، حيدرباد ١٩٤٦ . — ويقارن هذا بالحديث الوارد في كتاب الشرح والابانة لابن بطة العكبري : « ما من نبي إلاّ وله وزيران من أهل السماء ووزيران من أهل الأرض . فأما وزيراي من اهل السماء فجبريل وميكائيل ؛ وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر » ص ١٤ ؛ من النص العربي ؛ دمشق ١٩٥٨) .

٣ « الزّمامان » : مثنى زمام ، وهو لغةً الخيط الذي يُشدّ في البُرَة أو في الخشاش ثم يُشدّ في طرفه المِقْوَد . وقد يُسمّى المِقْوَد نفسه زماما . — والزمامان هنا : المراد بهما مقوّدا عالمَيْ الملك والملكوت ، وصاحباهما هما الإمامان المتقدمان : عبد الملك وعبد الرب .

٤ « فلما انشأ العالم . . . بهذا الحكم » . — « العالَم على غاية الاتقان » : النص في الاحياء : « « وليس في الامكان اصلاً احسن منه (أي من العالَم) ولا أتم ولا أكمل

كما قال الامام ابو حامد[1] في الامكان: وأبرز جسدك — صلى الله عليك ! — للعيان ؛ — أخبر عنك الراوي أنك قلت يوماً في مجلسك : «إن الله كان ولا شيء [ورقة ٧ ب] معه»[2] بل هو على ما عليه كان . وهكذا هي — صلى الله عليك ! — حقائق الأكوان . فما زادت هذه الحقيقة على جميع الحقائق إلاّ بكونها سابقة ؛ وهنّ لواحق . إذ من ليس مع شيء ، فليس معه شيء . ولو خرجت الحقائق على غير ما كانت عليه في العلم ، لاسّازت[3] عن الحقيقة المنزّهة بهذا الحُكم .

---

١ جسدك C K : جسدك B || عليك C K : عليك B || ٢ عنك C K : عنك B || انك C K : انك B || مجلسك C K : مجلسك B || ٣ شيء : شى K : شيء B : شيء C || وهكذا C B : وهاكذا K || ٤ عليك C K : عليك B || حقائق C : حقايق B K || ٥ الحقائق C : الحقايق B K || ٦ شيء : شى K : شيء B : شيء C || الحقائق C : الحقايق B K || ٧ لاسازت B K : لاتمازت C .

---

(…) اذ لو كان ؛ وادّخره مع القدرة (…) لكان بخلاً (…) ولو لم يكن (…) لكان عجزاً » (الاحياء ٤/٢٥٨—٢٥٩) . والنص في كتاب الاملاء في اشكالات الاحياء الغزالي ايضاً : « ليس في الامكان ابدع من صورة هذا العالم ؛ ولا أحسن ترتيباً ولا أكمل صنعاً » (٣٥—٣٦) .

١ « أبو حامد » : محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي ؛ حجة الاسلام ؛ المتوفي سنة ٥٠٥ للهجرة . المصادر عنه في العربية وغيرها اكثر من أن تحصى ؛ نذكر أهمها وأحدثها : W. M. Watt, *E.I.* I(2), 1066-1062 ; *Muslim intellectual*, 1963 ; *Islamic philosophy and theology*, Edinburg, 114-124 ; — Henri Laoust. *Les Schismes*, 201-208 ; — F. Jabre, *La biographie et l'oeuvre de Ghazālī*, M.I.D.E.O., 1954, 73-102 ; *La notion de certitude selon Ghazālī*, Paris, Vrin, 1958 ; — H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 251-261, Paris, 1964 ; — Louis Gardet, *L'Islam religion et communauté*, 257-270, Paris, 1967.

٢ « ان الله كان ولا شيء معه » : الحديث مذكور في صحيح البخاري : باب التوحيد وبدء الخلق ، وفي مسند ابن حنبل ٢/٤٣١ ؛ وانظر التعليق على الفقرة ، رقم ١٨ ، والرسائل والمسائل لابن تيمية ، الرسالة السادسة (القسم الثالث) : شرح حديث عمران بن حصين ، ١٧١—١٩٥ (القاهرة ، المنار ١٣٤٩) . — « بل هو على ما عليه كان » : اي هو الآن على ما عليه كان : لا شيء معه ؛ قال سهل التستري : يا مسكين ؛ كان (الله) ولم تكن ، ويكون ولا تكون . فلما كنت اليوم صرت تقول : أنا وانا ؟ كن الآن كما لم تكن ؛ فانه (— تعالى ! —) كما كان (في الأزل) . — الاحياء ٤/٢٥٨ .

٣ « لاسّازت » : في مخطوط بيازيد (= الاصل الثاني لتحقيق رواية نص الفتوحات) : بقلم الأصل وعلى الهامش : إمّاز : أصلُه إنماز ، فأُدغِم .

(٢٧) فالحقائق الآن في الحُكْم : على ما كانت عليه في العلم . فنقال : كانت ولا شيء معها في وجودها ؛ وهي الآن على ما كانت عليه في علم معبودها . فقد شمل هذا الخبر ، الذي أطلق على الحق ، جميعَ الخلق . — ولا تَعْتَرِضْ بتعدُّد الأسباب والمسبِّبات : فانها تَرِدُ عليك بوجود الأسماء والصفات : وان المعاني التي تدلّ عليها مختلفات . فلولا ما بين البداية والنهاية سبب رابط وكسب صحيح ضابط : (لـ) ما عُرِفَ كلّ واحد منها بالآخر . ولا قيل : على حكم الأول يثبت الآخر . وليس إلاّ الرب والعبد وكفى ؛ وفي هذا غنية لمن أراد معرفة نفسه في الوجود وشفا . ألا تَرَى أن الخاتمة عين السابقة ؟ وهي كلمة واجبة صادقة . فما للانسان يتجاهل ويعمى ، ويمشي في دُجُنَّة ظَلْما : حيث لا ظلّ ولا ماءَ ؟

*

(٢٨) [١]وإن أحق ما سُمع من النَّبا ، وأتى به هُدْهُد الفهم من سَبا : وجودُ الفَلَك المحيط . الموجود في العالَم المركَّب والبسيط : المسمَّى بالهبآ . وأشبه شيء به الماء والهوآ : وإن كانا من جملة صوره المفتوحة فيه .

١ فالحقائق C : فالحقايق B K || الآن C B : الان K || ٢ ولا شيء : ولا شي K : ولا شيء B : ولا شيء C || ٣ في علم C K : من علم B (وكذلك الرواية في K قبل التصحيح) || ٥ الأسماء C : الاسما K : الاسمآء B : ÷ التي لحق B || ٥ عليها C K : عليه B || ٦ وكسب صحيح C K : (طمس في B) || ما عرف ∴ (ضبط الفعل في B بضم العين وتشديد الراء المكسورة) || ٧ بالآخر C B : بالاخر K || يثبت C K : يأتي B (وكذا K قبل التصحيح بالاصل) || ٨ وكفى C K : وكفا B || ٩ السابقة : السابقه ∴ || صادقة : صادقه ∴ || ١٠ ويعمى C K : ويعمي B || ظلمآ B : ظلما K : ظلماء C || ولا مآ B : ولا ما K : ولا ماء C || ١٢ الفلك C K : الفلك B || ١٢ بالهبآ B : بالهبا K : بالهباء C || شيء : شي K : شيء B : شيء C || الماء C : الما K : المآء B || والهوآ B : الهوا K : الهواء C || المفتوحة C K : المفتحة B .

١ «وان احق ... وطينتها آدمية» . — «وأتى به هدهد الفهم من سبا» : اشارة الى الآيات ٢٠–٢٢ من سورة النحل . — «المسمَّى بالهبا» : الهبا أو الهباء هو المادة التي فتح الله بها صور العالم . وهو العنقاء والهيولى . (لطايف الاعلام ، مخطوط جامعة اسطنبول ٢٣٢٥/١٧٣ ب ؛ تعريفات ابن العربي ٨ ؛ تعريفات القاشاني ١٢ ؛ رشح الزلال ، مخطوط مكتبة باريز الوطنية ٤٨٠١ (مادة : هباء) ؛ دائرة المعارف الاسلامية : مقالة هَيُولى ، المجلد الثالث ، ص ص ٣٣٨–٣٤٠ ، النص الفرنسي ، الطبعة الثانية ، وهذه المقالة المركزة العميقة تعالج الموضوع من حيث مصادره اليونانية ومن حيث معاني «هيولى» المختلفة في اوساط الفكر الاسلامي . والمقالة مذيلة بمراجع عديدة ؛ وهي بقلم الاستاذ الكبير المستشرق لويز جاردي L. Gardet .

[ورقة ٨ ألف] ولمّا كان هذا الفَلَك أصل الوجود، وتجلّى له اسمه (— تعالى! —) النور من حضرة الجود: كان الظهور. وقبلتْ صورتُك — صلّى الله عليك! — من ذلك الفَلَك أوّل فيض ذلك النور. فظهرتْ صورةٌ مثليّة[1]: مشاهدها عَيْنيّة، ومشاربها غَيْبية؛ وجنّتها عَدَنيّة؛ ومعارفها قَلَمية، وعلومها يَمينيّة؛ وأسرارها مِدادية؛ وأرواحها لَوْحية؛ وطينتها آدَمية.

(٢٩) [2]فأنت أب لنا في الروحانية: كما كان — وأشرتُ الى آدم، صلّى الله عليه! في ذلك الجمع — أباً لنا في الجسمانية. والعناصر لها أمٌّ ووالد: كما كانت حقيقة الهباء في الأصل مع الواحد. فلا يكون أمر إلاّ عن أمرين؛ ولا نتيجة إلاّ عن مقدمتين. أليس وجودك عن الحق — سبحانه! — وكونه قادراً؛ موقوفاً؟ وإحكامُك عليه، من كونه عالماً، موصوفاً؟ واختصاصُك بأمرٍ دون أمرٍ، من كونه مريداً: معروفاً[2]؟

١ الفلك C K: الفلك B || وتجلى C: وتجلي B: وتجلا K || ٢ صورتك C K: صورتك B || ٣ عليك C K: عليك B || الفلك C K: الفلك B || ذلك C K: ذلك B || ٤ مثلية: مثليه .·. || عينية: عينيه .·. || غيبية: غيبيه .·. || عدنية: عدنيه .·. || ٥ قلمية: قلميه .·. || يمينية: يمينيه .·. || مدادية: مداديه .·. || لوحية: لوحيه .·. || ٦ آدمية: آدميه .·. || ٨ ذلك C K: ذلك B || لها: له .·. || ٩ الهباء C K: الهباء B || ١٠ وجودك C K: وجودك B || ١١ سبحانه C K: سبحنه B || واحكامك C K: واحكامك B || ١٢ واختصاصك C K: واختصاصك B.

١ «فظهرت صورة مثليّة». — الصورة المحمدية هي طبق الأصل لعالم المثال: ومن ثمّ كانت مشاهدها عينية لا تغشاها شوائب التكر ولا أحجبة الوهم؛ ومشاربها غيبية لا تنفد ولا تتحدد أو تتقيد؛ وجنتها عَدَنية في وسط السماء؛ ومعارفها قلمية، منبثقة من العقل الكلي والروح الأعظم؛ وعلومها فطرية غير مكتسبة، مشتقة من يمين القدرة الخلاقة؛ واسرارها لا نهائية، مستمدة من مداد الكلمات الالهية؛ وأرواحها في غاية الصفاء والرواق، منبعثة من سطوع النفس الكلية، وطينتها من أشرف الأتربة والمواد الكونية.

٢ «فأنت أب... معروفاً». — «أب لنا في الروحانية»: انظر ما تقدم التعليق على الفقرة رقم ٢٢. — «أباً لنا في الجسمانية»: انظر ما تقدم التعليق على الفقرة رقم ٢١. — «العناصر له ام ووالد»: الآباء العنصرية لكل موجود عنصري هما النار والهواء، لأن من طبيعتها العلو؛ والامهات العنصرية لكل موجود عنصري هما الماء والتراب، لأن من طبيعتها السفلى. (انظر الفتوحات ١٣٨/١–١٤٣). — «حقيقة الهباء»: انظر ما تقدم التعليق على الفقرة رقم ٢٨.

(٣٠) [1]فلا يصحّ وجودُ المعدوم عن وحيد العيْن : فإنه من أين يُعْقَل الأيْنُ ؟ فلا بُدَّ أن تكون ذات الشيء أيْناً لأمرٍ ما : لا يعرفه مَنْ أصبح عن الكشف على الحقائق أعْمَى . — وفي معرفة الصفة والموصوف . تتبيَّن حقيقة الأيْن المعروف . وإلاّ . فكيف تسأل — صلّى الله عليك ! — بأين . وتقبل من المسئول فاه الظرف[2] . ثم [ ورقة ٨ ب] تشهد له بالإيمان الصِّرف ؟ وشهادتك حقيقةٌ لا مجاز . ووجوبٌ لا جواز . فلولا معرفتك — صلّى الله عليك ! — بحقيقة ما (أ) ما قبلْتَ قولَها . مع كونها خرساء . في السَّما[1] .

(٣١) [3]ثم بعد أن أوجد (الله — تعالى ! —) العوالم اللطيفة والكثيفة ؛ وشيَّد المملكة وحَيَّا المرتبة الشريفة ؛ أنزل في أوّل دَوْرة العذراء الخليفة . ولذلك جعل — سبحانه ! — مدتها في الدنيا سبع آلاف سنة ؛ وتحصل بها في آخرها حالةُ فناء . بين نوم وسِنة . فنتقل إلى البرزخ الجامع للطرائق[4] : .

٢ الشيء : الشي K : الشيء B : الشيء C ‖ ٣ الحقائق C : الحقايق K B ‖ أعمى C : أعما K : أعمي B ‖ ٤ تسأل C B : تسال K ‖ ٥ عليك C K : عليك B ‖ ٥ المسئول C : المسول K : المسؤول B ‖ فاه C : فا K : فاه B ‖ ٦ وشهادتك C K : وشهادتك B ‖ ٧ معرفتك C K : معرفتك B ‖ عليك C K : عليك B ‖ ٨ خرساء C : خرسا K : خرساء B ‖ السما K : السماء C : السماء B ‖ ١٠ وحيا C B : وحيا K ‖ العذراء C : العذرا K : العذراء B ‖ ١١ سبحانه C K : سبحنه B ‖ سبع آلاف C : سبع الاف K : سبعة آلاف B ‖ سنة : سنه .·. ‖ ١٢ آخرها C B : اخرها K ‖ فناء C : فنا K : فناء B ‖ وسنة : وسنه .·. ‖ الطرائق C : للطرايق B K .

١ « فلا يصح وجود المعدوم ... مع كونها خرساء في السماء » . — « الأيْن » : أنكر المتكلمون القدامى من الأشاعرة وجود المقولات والمفردات النسبية ؛ واعتبروها أحوالاً ؛ أي أمور بين العدم والوجود ؛ إلاّ « الأين » وهو عندهم كون الجوهر الفرد (Atome) في الحَيِّز . (تاريخ الاصطلاحات الفلسفية للويز مسنيون — مخطوط على الآلة الكاتبة ص ص ٩٤—٩٥) .

٢ « فكيف تسأل بأين وتقبل من المسئول فاه الظرف » : اشارة الى سؤال النبي محمد الأمّة الخرساء : أين الله ؟ فأشارت بيدها الى السماء . فأقر النبي إيمانها وأوصى بعتقها .

٣ « ثم بعد أن اوجد ... سُرق اللطائف والمنة » . — « أنزل في أول دورة العذراء الخليفة » : يلاحظ هنا المطابقة القريبة بين خلق آدم (الأول) في أول دورة العذراء ، من الوجهة الفلكية القديمة ؛ وبين ولادة عيسى بن مريم (مثل آدم عند الله) من العذراء نفسها ، من الوجهة الدينية .

٤ « البرزخ الجامع للطرائق » : اراد به الشيخ في هذا المقام الدار الآخرة ويوم القيامة . وعند الصوفية المتأخرين : البرزخ الجامع يستعمل عادة مرادفاً لبرزخ البرازخ الذي

وتغلب فيه الحقائقُ الطيّارةُ[1] على جميع الحقائق. فترجع الدّوْلة للأرواح؛ وخليفتها في ذلك الوقت طائرٌ له ستّ مائة جناح. وتَرى الأشباحَ في حكمِ التّبع للأرواح. فيتحوّل الانسان في أيّ صورة شاء، خُتيئة صَحَّتْ له عند البعث من القبور في الانشاء. وذلك موقوف على سوق الجنّة: سوق اللطائف والمِنّة.

(٣٢) [2]فانظروا — رحمكم الله! وأشرتُ إلى آدم — في الزّمُرُّدة البيضاء: قد أودعها الرحمن أوّل الآباء. وانظروا إلى النور المبين؛ وأشرتُ إلى الأب الثاني الذي سمَّانا مُسلمين[3]. وانظروا إلى اللّجَيْن الأخلص؛ وأشرتُ إلى مَن أبرَأ الأكمهَ والأبرصَ[4] بإذن الله: كما جاء به النصّ. وانظروا إلى جمال حمرة ياقوتة النّفس؛ وأشرتُ إلى من بيعَ بثَمنٍ بَخْسٍ. وانظروا

١ الحقائق C : الحقايق B K || ٢ ذلك C K : ذلك B || طائر C : طاير B K || ست مائة : ست مئة B : ستمايه K : ستمائة C || ٣ شاء C : شا K : شآء B || ٤ الانشاء C : الانشا K : الانشآء B || وذلك C K : وذلك B || ٥ اللطائف C : اللطايف B K || ٦ آدم C B : ادم K || البيضاء C : البيضا K : البيضآء B || ٧ الرحمن C B : الرحمان K || الآباء C : الابا K : الآبآء B || ٨ الثاني C K : الثالث B (مصحح على الهامش : الثاني، بقلم الأصل) || ٩ أبرأ C B : ابرا K || جاء C : جا K : جآء B

هو عالم الوحدة، الذي يستشرق به على معرفة أطراف كل شيء وحدوده؛ وهو نهاية المعرفة بالأشياء (لطايف الاعلام: مخطوط جامعة اسطنبول ٢٣٥٥/٣٧ب، ١٦١ الف – ١٦١ ب).

١ «الحقائق الطيّارة»: هي الأرواح الانسانية في أجسادها السماوية، متحررة من ثقل أجسادها الارضية. — «طائر له ست مائة جناح»: هو جبريل خليفة دولة الأرواح وقائدها الى عالم الافراح. (انظر الآثار الخاصة به في دائرة المعارف الاسلامية ٢/٣٧٢ — ٣٧٣ (النص الفرنسي، الطبعة الثانية). — «سوق الجنة»: ويسمى سوق الصور استنادًا الى الحديث المنسوب الى النبي: «إن في الجنة سوقاً ما فيها بيع ولا شراء إلاّ الصور من الرجال والنساء» اخرجه الترمذي متفرقاً في موضعين من حديث علي: — انظر المغني عن حمل الاسفار للشيخ عبد الرحيم العراقي: هامش الاحياء ٤/٥٤١، تعليق رقم ٤، والاحياء، نفس الموضع.

٢ «فانظروا — رحمكم الله! — ... الى من فضل بالكلام». — «أول الآباء»: من حيث الجسد لا من حيث الروح. وانظر ما تقدم التعليق على الفقرة رقم ٢١. —

٣ «الذي سمانا مسلمين»: هو ابراهيم، انظر الآية رقم ٧٨ من سورة الحج (٢٢).

٤ «من أبرأ الأكمه والابرص»: هو عيسى بن مريم، انظر الآية رقم ٤٩ من سورة آل عمران (٣) والآية رقم ١١٠ من سورة المائدة (٥). — «من بيع بثمن بخس»: هو يوسف بن يعقوب، انظر الآية رقم ٢٠ من سورة يوسف (١٢).

إلى [ورقة ٩ ألف] حمرة الإبريز ؛ وأشرت الى الخليفة العزيز[1] ؛ وانظروا إلى نور الياقوتة الصفراء في الظلام ؛ وأشرتُ إلى مَنْ فُضِّل بالكلام .

(٣٣) [2]فمن سَعى إلى هذه الأنوار ؛ حتى وصل إلى ما يكشفه طريقُها من الأسرار ؛ فقد عرّف المرتبة التي لها وُجد ؛ وصَحّ له المقام الإلَّي وله سُجد . فهو الربّ والمربوب والمحب والمحبوب .

ٱنْظُرْ إلى بَدْءِ ٱلْوُجودِ وَكَوْنِهِ ‏ فَطِنًا تَرَ ٱلْجُودَ ٱلْقَديمَ ٱلْمُحْدِثا
فالشَّيءُ مِثْلُ الشَّيْءِ إلّا أَنَّهُ ‏ أَبْداهُ في عَيْنِ ٱلْعَوالِمِ مُحْدَثا

٢ الصفراء C : الصفرا K : الصفرآء B ‖ ٣ سعى C : سعا K : سعي B ‖ الى هذه C : الى هاذه K : هذه B ‖ ما يكشفه .:. : ÷ لك B ‖ ٤ الإلّي : الإليّ B : الال K C ‖ ٦ بدء B C : بدء K ‖ تر C : ترى K : ترى B ‖ ٧ فالشيء : فالشى K : فالشيء B : والشيء C .

١ «الخليفة العزيز» : هو هرون اخو موسى . انظر الآية رقم ١٤٢ من سورة الأعراف (٧) . — «من فضّل بالكلام» : هو موسى بن عمران ؛ انظر القرآن ١٦٣/٤ ؛ ١٤٢/٧ ؛ ١٤٣ ؛ ٥٤/١٢ . ثم هنا ؛ وترتيب الانبياء المذكور هنا يختلف عما هو معروف في الآثار الاسلامية : آدم في السماء الأولى ، ثم يوسف في السماء الثانية ، ثم يحيي وعيسى في الثالثة ؛ ثم إدريس في الرابعة ، ثم هرون في الخامسة ؛ ثم موسى في السادسة ، ثم ابراهيم في السابعة . انظر كتاب الشريعة للآجري ص ٤٨٦—٤٨٧ (القاهرة ١٩٥٠) .

٢ «فمن سعى الى هذه ... وكان مثلنا» . — «المقام الإلّي» : هو المقام الالهي الجامع الذي يصدق على من تحقّق فيه ان يقال عنه : إنه رب انساني وانسان رباني ! والإلّ هو الله والعهد والقرابة . وأصل وضعه مشترك بين اللغات السامية ؛ فهو بالعبرية : إلُوه ؛ وبالسريانية : إيل . يراجع بحث الأب الفاضل يواكيم مبارك عن الأسماء والصفات الالهية الواردة في القرآن وما يقابلها في اللغات السامية : *Les Noms, Titres et Attributs de Dieu dans le Coran et leur corres. en épig. Sud-Sémi.*, in *Le Muséon*, LXVIII, 6-7.

هذا ؛ وجاء في مخطوط رشح الزلال ؛ لمؤلف مجهول : الإلّية هو كل اسم إلاهي مضاف الى مَلَك او روحاني ، كجبريل وميكائيل . فان جبر وميكا من اسماء الملائكة ؛ وقد أضيفا إلى إيل ؛ وهو بالسريانية والعبرية بمعنى الله (...) والروحاني مثل الجن . فان اسماءهم انما تضاف الى إيل إن كانوا من أهل النور ، وتضاف الى الشين إنْ كانوا من المردة كقوس وقليوس . وان كان الروحاني إنساناً تروحن وبلغ في التقديس حدّ الحق — تعالى ! — سمي بمثل هذه الاسماء كبايل واسماعيل » (مخطوط مكتبة باريز الوطنية ٤٨٠١/١٢٢ ألف — ١٢٢ ب) .

إنْ أقْسَمَ الرَّائي بِأنَّ وُجودَهُ أزَلًا[١] فَبَرٌّ صادِقٌ لن يَحْنَثا

أو أقْسَمَ الرَّائي[٢] بِأنَّ وُجودَهُ عَنْ فَقْدِهِ[٣] أخْرَى وَكانَ مُثَلَّثا[٣]

(٣٤) [٤]ثم أظهرتُ أسراراً ؛ وقصصت أخباراً . لا يسع الوقتُ إيرادها . ولا يعرف أكثرُ الخلق إنجادها . فتركتها موقوفة[٥] على رأس متهيّعنيا . خوفاً من وضع الحكمة في غير موضعها . — ثم رُددتُ من ذلك المشهد النومي العلّي ؛ إلى العالَم السفلي . فجعلت ذلك[٦] الحمد المقدّس خطبة الكتاب ؛ وأخذت في تتميم صدره . ثم أشرع بعد ذلك[٧] في الكلام على ترتيب الأبواب . — والحمد لله الغنيّ[٨] الوهّاب[٤] !

---

١ الرائي C : الراى K : الرّائي B || ٢ الرائي C : الراى K : الرّائي B || ٣ عن فقده . . . : (على هامش B : بخط الأصل : « ف لم يكن » ؛ مع علامة : خ : أي رواية أخرى نسخة) || ٤ رأس B C : راس K || ٥ ذلك K C : ذلك B || ٦ ذلك K C : ذلك B || ٨ الغني K C : الغنى B .

---

١ « وجوده ازلًا » : الوجود الازلي للممكن هو من حيث عينه الثابتة التي هي موضوع علم الله الأزلي . — انظر ما تقدم التعليق على الفقرة الأولى . —

٢ « وجوده عن فقده » : أي عن عدمه وهو العدم الذي يسبق الوجود العيني للممكن . انظر ما تقدم ايضاً التعليق على الفقرة الاولى . —

٣ « وكان مُثَلَّثًا » : كل موجود هو « مُثَلَّث » من حيث اضلاعه ومن حيث زواياه . من حيث الأضلاع : لأن هناك ضلع المُسَبِّب الذي يقع منه الإيجاد ؛ وضلع السبب الذي به الإيجاد (او بتعبير ادق : عنده الايجاد) ؛ وضلع المُسَبَّب الذي إليه الإيجاد . — ومن حيث الزوايا : لأن هناك زاوية المُسَبِّبية التي منها يقع الإيجاد ؛ وهي تعطي رفع المناسبة بين المُوجِد والمُوجَد لأنها زاوية الغيب ؛ وهناك زاوية السببية التي بها (او عندها) يقع الإيجاد ؛ وهي تعطي حصول المناسبة بين المُوجِد والمُوجَد ، وبالتالي تعطي رفع الالتباس عن مدارك الكشف والنظر وتقيم مبدأ المعرفة على أساس متين ؛ وأخيراً ؛ هناك زاوية المُسَبَّبية التي إليها يقع الإيجاد ؛ وهي توضح طريق السعادة الى محل النجاة . قولا وفعلاً واعتقاداً . (كشف الغايات : مخطوط مكتبة باريز الوطنية ٤٨٠١/٢٠ ب — ٢١ ب ؛ وانظر التجليات الالهية : تجل رقم ١ وتعليقات ابن سودكين على التجليات : مخطوط الفاتح ٥٣٢٢/٣ الف ) .

٤ « ثم أظهرتُ اسرارًا ... الغنى الوهاب » . — « وضع الحكمة في غير موضعها » : اشارة الى الخبر المروي عن عيسى بن مريم في الآثار الاسلامية : « لا تضعوا الحكمة عند غير أهلها فتضيعوها ؛ ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم » (جذوة الاصطلا المنسوب الى ابن عربي : مخطوط جامعة يل (الولايات المتحدة الاميركية) ٢ : ٦٤/٤ الف ؛ طبقات

(٤ – رسالة الى الشيخ عبد العزيز المهدوي)

(٣٥) [1]هذه رسالة كتبت بها الى بعض الفقراء – رضي الله عنه ! – :
أما بعد . فإنه :

لَمَّا ٱنْتَهَى لِلْكَعْبَةِ ٱلْحَسْنَاء     جِسْمِي وَحَصَّلَ رُتْبَةَ ٱلْأُمَنَاء[2]

---

٢ كتبت بها C K : كتبا B ‖ الى بعض ... عنه B : – C K ‖ الفقراء : الفقرآء B ‖ ؛ الحسناء C K : الحسنآء B ‖ الامناء C : الامنآء B K .

---

الصوفية للسلمي ٣٢ (القاهرة) ؛ الاحياء ٣٧/١-٥٧ (القاهرة) ؛ وجامع الأسرار للآملي ص ٢٠ (طهران ١٩٦٩) . – والنص في انجيل متى : « لا تعطوا الكلاب الأشياء المقدسة ولا تطرحوا لآليكم تحت أرجل الخنازير » ٦/٧ ؛ ويراجع في العهد القديم : سفر الأمثال ٩/٢٣) .

١ « هذه رسالة كتبت ... إلى الأبناء » . – « بعض الفقراء – رضي الله عنه ! – » : هو الشيخ عبد العزيز المهدوي القرشي كما سيذكر ذلك صراحة ابن عربي في آخر القصيدة (البيت رقم ١١٦ ما قبل البيت الأخير) وانظر كذلك الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي . محمد البهلي النيال . ص ٢١٨ . تونس ١٩٦٤ . – وترجمة المهدوي هذا . سنشير إليها عند ذكر اسمه صراحة في آخر القصيدة . – ومما يجدر ملاحظته في هذا الموطن ان عنوان هذه الرسالة في النسخة الاولى للفتوحات التي بدأها الشيخ ابن عربي بمكة سنة ٥٩٩ (أثناء حياة شيخه عبد العزيز المهدوي) هو ما أثبتناه في صلب النص . أما في النسخة الثانية للفتوحات التي بدأها بدمشق سنة ٦٣٣ (بعد وفاة شيخه هذا) فقد اسقط منها : الى بعض الفقراء – رضي الله عنه ! – .

٢ « وحصل رتبة الأمناء » : الأمناء هم الملامتية ؛ وعند الشيخ هم رؤساء أهل طريق الله . انظر كتاب التجليات لابن عربي : تجل رقم ٥ ، وكشف الغايات ، المنشور في مجلة المشرق ، عدد تشرين الثاني – كانون الأول ١٩٦٦ ص ص ٦٨١–٦٨٥ ؛ وتعليقات ابن سودكين على التجليات ، المنشور بنفس المجلة ، نفس العدد ؛ نفس الصفحات ؛ وانظر أيضاً الفتوحات لابن عربي ١٨١/١–١٨٢ ؛ ١٦/٢ : ٢٠ : ٣٤/٣–٣٧ ؛ ورسالة الملامية للسلمي ، نشر المرحوم عفيفي ، القاهرة ١٩٤٥ ؛ ولطائف الاعلام مخطوط جامعة اسطنبول ١٦/٢٣٥٥ الف ، ٥٨ ب ، ١٦٦ ألف . – وبخصوص دخول ابن عربي في طريق الملامتية بمكة ، أو الاخوة في الطريق ، انظر ابن عربي لعبد الرحمن بدوي (ترجمة لكتاب: *El Islam Cristianizado* لآسين بلاثيوث: ص ٥٩ ، القاهرة ١٩٦٥ ؛ وتاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ص ٣٧٤ ؛ القاهرة ١٩٥٥ ؛ الذي هو ترجمة لكتاب : *Historia de la Literatura Arábiga-Española*, de A. González Palencia.

وَسَعى وَطَافَ[1] وَثَمَّ عِنْدَ مَقَامِهَا صَلَّى وَأَثْبَتَهُ مِنَ الْعُتَقَاءِ
مَنْ قَالَ هٰذَا الْفِعْلُ فَرْضٌ وَاجِبٌ ذَاكَ الْمُؤَمَّلُ خَاتَمُ النُّبَآءِ
وَرَأى بِهَا الْمَلأَ الْكَرِيمَ وَآدَمَا قَبْلِي فَكَانَ لَهُمْ مِنَ الْقُرَنَاءِ
وَلآدَمٍ وَلَدًا تَقِيًّا طَائِعًا ضَخْمَ الدَّسِيعَةِ أَكْرَمَ الْكُرَمَاءِ
وَالْكُلُّ بِالْبَيْتِ الْمُكَرَّمِ طَائِفٌ وَقَدِ اخْتَفَى فِي الْحُلَّةِ السَّوْدَاءِ[2]
يُرْخِي ذَلاذِلَ بُرْدِهِ[3] لِيُرِيكَ فِي ذَاكَ التَّبَخْتُرِ نَخْوَةَ الْخُيَلاءِ
وَأَبِي عَلَى الْمَلإِ الْكَرِيمِ مُقَدَّمٌ يَمْشِي بِأَضْعَفِ مِشْيَةِ الزُّمَنَاءِ[4]
وَالْعَبْدُ بَيْنَ يَدَيْ أَبِيهِ مُطْرِقٌ فِعْلَ الأَدِيبِ وَجَبْرَئِيلُ إِزَائِي
يُبْدِي الْمَعَالِمَ وَالْمَنَاسِكَ خِدْمَةً لأَبِي لِيُورِثَهَا إِلَى الأَبْنَاءِ

---

١ وسعى C B : وسما K || العتقاء C : العتقآء B K || ٢ النبآء C B : النبيآء K || النبآء C || ٣ ورأى C B : ورای K || الملأ C B : الملا K || وآدما C B : وادما K || القرناء C : القرنآء B K || ٤ ولآدم C B : ولادم K || الكرماء C : الكرمآء B K || ٥ طائف C : طايف B K || السوداء C : السودآء B K || ٦ ليريك C K : ليريك B || ذاك C K : ذاك B || الخيلاء C : الخيلآء B K || ٧ الملأ C B : الملا K || الزمناء C : الزمنآء BK || ٨ وجبرئيل C : وجبرئيل K : وجبريل B || ازائي C : ازآئي B : ازآئي K || ٩ والمناسك C K : والمناسك B || الأبناء C : الابنآء B K.

---

١ «وسعى وطاف» : اشارة الى شعيرتي السعي بين الصفا والمروة ، والطواف حول الكعبة : وهما من شعائر الحج ومراسمه . — «وثم عند مقامها» : اي عند مقام ابراهيم في الحرم الشريف . — «خاتم النبآء» : خاتم النبيين . وانظر ما تقدم التعليق على الفقرة رقم (١٥) . — «الملأ الكريم» : الملائكة . — «ضخم الدسيعة» : من معاني الدسيعة المناسبة لهذا النص : المنكبان ، الشمائل ، المائدة . فالنبي محمد : كما هو معروف في كتب السيرة كان عظيم المنكبين : كريم الشمائل ، موفور القوة ، فسيح المائدة لمن يغشاها .

٢ «الحُلَّة السوداء» : كسوة الكعبة . والحُلَّة ، لغةً ، هي الإزار والرداء معاً . —

٣ «ذلاذل بُرْده» : الذلاذل جمع ذُلْذُل وذُلاذِل ، وهو طرف الثوب او البُرْد الأسفل ، المرسل على الأرض . — «الخُيَلاء» : الكِبْر والعَظَمة . —

٤ «الزُّمَناء» : جمع زَمِن ، وهو المصاب بالآفات المبتلى بالعاهات . —

(٣٦) ¹فَعَجِبْتُ مِنْهُمْ كَيْفَ قَالَ جَمِيعُهُمْ بِفَسَادِ وَالِدِنَا وَسَفْكِ دِمَاءِ؟
إِذْ كَانَ يَحْجُبُهُمْ بِظُلْمَةِ طِينِهِ عَمَّا حَوَتْهُ مِنْ سَنَا ٱلْأَسْمَاءِ
وَبَدَا بِنُورٍ لَا يُعَايِنُ غَيْرُهُ لَكِنَّهُمْ فِيهِ مِنَ ٱلشُّهَدَاءِ
أَنْ كَانَ وَالِدُنَا مَحَلًّا جَامِعًا لِلْأَوْلِيَاءِ مَعًا وَلِلْأَعْدَاءِ²
وَرَأَى ٱلْمُوَيْهَةَ وَالنُّوَيْرَةَ³ جَاءَتَا كَرْهًا بِغَيْرِ هَوًى وَغَيْرِ صَفَاءِ
فَبِنَفْسِ مَاقَامَتْ بِهِ أَضْدَادُهُ حَكَمُوا عَلَيْهِ بِغِلْظَةٍ وَبَذَاءِ
وَأَتَى يَقُولُ : أَنَا المُسَبِّحُ وَالَّذِي : مَا زَالَ يَحْمَدُكُمْ صَبَاحَ مَسَاءِ!
[ورقة ١٠ الف] وَأَنَا الْمُقَدِّسُ ذَاتَ نُورِ جَلَالِكُمْ وَأَتَوْا وَحَتَّى أَتَى بِكُلِّ جَفَاءِ
لَمَّا رَأَوْا جِهَةَ الشِّمَالِ⁴ وَلَمْ يَرَوْا مِنْهُ يَمِينَ ٱلْقَبْضَةِ ٱلْبَيْضَاءِ

---

١ وسفك CK : وسفك B || دماء C : دمآء BK || ٢ سنا CB : سنى K || الاسماء C : الاسمآء B K || ٣ لا يعاين B K (تصحيح على الهامش بقلم الأصل) : ليس فيه C (وكذا BK قبل التصحيح) || لكنهم CB : لاكنهم K || الشهداء C : الشهدآء BK || ٤ للاولياء C K : للاوليآء B || وللأعداء C : وللأعدآء B K || ٥ ورأى C : وراى K : ورأي B || جاءتا C K : جآءتا B || صفاء C : صفآء B K || ٦ وبذاء C : وبذآء B K || ٧ مساء C : مسآء B K || ٨ جفاء C : جفآء B K || ٩ رأوا C B : راوا K || البيضاء C : البيضآء B .

---

١ « فعجبت منهم ... نصرة الضعفاء » . — « بفساد والدنا وسفك دماء » : اشارة الى الآية الثلاثين من سورة البقرة (٢/٣٠) . — « بظلمة طينه » : اشارة مجازية الى النشأة الترابية لآدم وللنوع الانساني . وبخصوص معاني الطينة من الوجهة الفلسفية . انظر ما تقدم التعليق على الفقرة رقم ١٥ . — « من سنا الأسماء » : إشارة الى الآية رقم ٣١ من سورة البقرة (٢) . — « لا يُعاين غيره » : رواية النسخة الاولى للفتوحات : « ليس فيه غيره » أولى في هذا المقام : آدم الحقيقي ظهر بنور وحيد لا يشاركه فيه غيره . اما بقية الملائكة فكانوا شهداء له أو أمامه . . .

٢ « محلا جامعاً للاولياء معاً وللاعداء » : الأولياء هم الملائكة ، والاعداء هم الشياطين . والنشأة الآدمية محل جامع هؤلاء كلهم بفطرتها التكوينية ، وكمالها هو بانتصار الجانب الملائكي في الانسان على الجانب الشيطاني . —

٣ « المُوَيْهة والنُّوَيْرة » تصغير الماء والنار ، وهما من العناصر المختلفة القائم عليها تكوين الانساني الجسدي . — « أنا المُسَبِّح ... وأنا المُقَدِّس » : اشارة الى الآية الثلاثين من سورة البقرة (٢) . —

٤ « جهة الشمال » : اشارة الى نزعة الشر في الانسان . — « يمين القبضة البيضاء » : اشارة الى نزعة الخير في الانسان . — « ربا طالب استيلاء » : الانسان ربَّاني في أصله

وَرَأَوْا نُفُوسَهُمُ عَبِيدًا خُشَّعًا وَرَأَوْهُ رَبًّا طَالِبَ ٱسْتِيلاء

لِحَقِيقَـةٍ جَمَعَتْ لَهُ أَسْماءَ مَنْ خَصَّ ٱلْحَبِيبَ بِلَيْلَةِ ٱلْإِسْراء

وَرَأَوْا مُنَازَعَةَ ٱللَّعِينِ بِجُنْدِهِ يَرْنُو إِلَيْهِ بِمُقْلَـةِ ٱلْبَغْضاء

وَبِذاتِ وَالدِّنْيـا مُنافِقُ ذاتِهِ حَظُّ العُصاةِ وَشَهْوَتا حَوّاء[1]

عَلِمُوا بِأَنَّ ٱلْحَرْبَ حَتْمًا واقِعٌ بِنْـهُ بِغَيْرِ تَرَدُّدٍ وَإِباء

فَلِذاكَ ما نَطَقُوا بِما نَطَقُوا بِهِ فَاعْذُرْهُمُ فَهُمُ مِنَ الصُّلَحاء

فُطِرُوا عَلَى ٱلْخَيْرِ الأَعَمِّ جِبِلَّةً لا يَعْرِفُونَ مَواقِعَ الشَّحْناء

وَمَتَى رَأَيْتَ أَبِي وَهُمْ فِي مَجْلِسٍ كانَ ٱلْإِمامَ وَهُمْ مِنَ ٱلْخُدَماء

وَأَعادَ قَوْلَهُمُ عَلَيْهِمْ رَبُّنـا عَدْلًا فَأَنْزَلَهُمْ إِلى ٱلْأَعْـداء

فَحِرابَةُ[2] ٱلْمَلَإِ الكَرِيمِ عُقُوبَةٌ لِمَقالِهِمْ فِي أَوَّلِ ٱلْآباء

---

١ وَرأَوا CB : وراوا K || ورأوه CB : وراوه K || استيلاء C : استيلآء BK || ٢ اسماء CK : اسمآء B || الاسراء C : الاسرآء BK || ٣ ورأوا CB : ورايا K || البغضاء C : البغضآء BK || ٤ حواء C : حوآء BK || ٥ واباء C : وابآء BK || ٦ فلذاك CK، فلذلك B || الصلحاء C : الصلحآء BK || ٧ الشحناء C : الشحنآء BK || ٨ رأيت CB : رايت K || الخدماء C : الخدمآء BK || ٩ الأعداء C : الاعدآء BK || ١٠ الملأ C : الملاء BK || الآباء C : الآبآء BK.

---

العلوي : حيث تحقق بمظهرية عموم الالهية والامكانية : جامعاً لما ظهر ولما بطن من الحيثيتين : متساوي النسبة الى كل شيء في سوائيته ، لا ميل له : من هذه الحيثية . الى جهة تقيده وتحصره . من أجل ذلك كله لم يحمل الانسان التحجير عليه ولا التكليف . (كشف الغايات : مخطوط مكتبة باريز الوطنية ٤٨٠١/٣٦ ب ؛ والتجليات الالهية لابن عربي : تجلٍّ رقم ١٢ ؛ وتعليقات ابن سودكين على التجليات : مخطوط الفاتح ٥٣٢٢/٦ ب — ٧ ألف) .

١ «وبذات والدنا ... وشهوتا حواء» : اشارة الى الاعداء الاربعة المتربصة للانسان : الشيطان والدنيا والهوى والمال . وشهوتا حواء هما المال والهوى . ومنافق الذات هو الشيطان . وحظ العصاة هي الدنيا .

٢ «فحرابة» : الحرابة بفتح الحاء وكسرها هي المحاربة . — «يوم بدر» : تأييد الملائكة يوم بدر ثابت في سورة الانفال ٨/٥—١٨ ؛ وبخصوص غزوة بدر التي كانت في العام الثاني من الهجرة (٦٢٤/٣) يراجع كتاب المغازي للواقدي : ٢٧—٩٠ (كلكته ١٨٥٦) ؛ وكتاب سيرة رسول الله لابن هشام ٤٢٧—٥٣٩ : (ط. المانيا) ١٨٥٩—١٨٦٠ ؛ وتاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) ١٢٨١—١٣٥٩ ، ليدن ١٩٠١ .

أَوَ ما تَرى في يَوْمِ بَدْرٍ حَرْبَهُمْ   وَنَبِيُّنا في نِعْمَةٍ وَرَخاءِ
بِعَرِيشِهِ مُتَمَلِّقًا مُتَضَرِّعًا   لِإلٰهِهِ في نُصْرَةِ الضُّعَفاءِ

(٣٧)[١] لَمَّا رَأَى هٰذِي الْحَقائِقَ كُلَّها   مَعْصُومَةً قَلْبِي مِنَ الْأَهْواءِ
نادى فَأَسْمَعَ كُلَّ طالِبِ حِكْمَةٍ   يَطْوِي لَها بِشِمِلَّةٍ وَجْناءِ
طَيَّ الَّذِي يَرْجُو لِقاءَ مُرادِهِ   فَيَجُوبُ كُلَّ مَفازَةٍ بَيْداءِ
[١٠ب] يا راحِلًا يَقْتَصُّ المَهامِهَ[٢] قاصِدًا   نَحْوِي لِيَلْحَقَ رُتْبَةَ السُّمَراءِ[٣]
قُلْ لِلَّذِي تَلْقاهُ مِنْ هُجَرائِي   عَنِّي مَقالَةَ أَنْصَحِ النُّصَحاءِ
وَاعْلَمْ بِأَنَّكَ خاسِرٌ في حَيْرَةٍ   لَمَّا جَهِلْتَ رِسالَتِي وَنِدائِي
إِنَّ الَّذِي ما زِلْتُ أَطْلُبُ شَخْصَهُ   أَلْفَيْتُهُ بِالرَّبْوَةِ الْخَضْراءِ
أَلْبَلْدَةِ الزَّهْراءِ بَلْدَةِ تُونُسٍ   أَلْحَضْرَةِ الْمُزْدانَةِ الْغَرّاءِ
بِمَحَلِّهِ الْأَسْنَى الْمُقَدَّسِ تُرْبُهُ   بِحُلُولِهِ ذِي الْقِبْلَةِ الزَّوْراءِ
في عُصْبَةٍ مُخْتَصَّةٍ مُخْتارَةٍ   مِنْ صَفْوَةِ النُّجَباءِ وَالنُّقَباءِ[٤]

---

١ ترى CK : تري B ‖ ورخاء C : ورخآء BK ‖ ٢ لاله : للاله BK : لاله C ‖ الضعفاء C : الضعفآء BK ‖ ٣ رأى C : رءاى K : رأي B ‖ الحقائق C : الحقايق BK ‖ الاهواء C : الاهوآء BK ‖ ٤ نادى CK : نادي B ‖ وجناء C : وجنآء BK ‖ ٥ لقاء CK : لقآء B ‖ بيداء C : بيدآء BK ‖ ٦ السمراء C : السمرآء BK ‖ ٧ هجرائي : هجرائي K : هجرائي CB (والشين مهملة في B والكلمة غير واضحة) ‖ النصحاء C : النصحآء BK ‖ ٨ بأنك CK : بانك B ‖ رسالتي CK : مقالتي B (وعلى الهامش : رسالتي) ‖ وندائي C : وندآءى K : وندآئي B ‖ ٩ الخضراء C : الخضرآء BK ‖ ١٠ الحضرة BK : الحضرة C ‖ الغراء C : الغرآء BK ‖ ١١ الزوراء C : الزورآء BK ‖ ١٢ النجباء C : النجبآء BK ‖ والنقباء C : والنقبآء BK .

---

١ «ولما رأى هذي ... صان من الأقذاء» . — «بشملة وجناء» : الشملة هي ~~الناقة السريعة ؛ والوجناء الناقة ذات الوجنتين الشديدتين.~~

٢ «يقتص المهامه» : أي يجتاز الصحاري الواسعة ويطويها بسرعة . —

٣ «رتبة السمراء» : اي رتبة الأمناء الذين هم أعلى طبقات الصوفية ؛ وانظر ما تقدم التعليق على النتفة رقم (٣٥) . — «الحضرة» : مقرّ الملك او الأمير بين الحواضر . — «القبلة الزوراء» : المكان المرتفع الذي يصلي تجاهه ، او قبلة الصلاة التي يؤمّها الناس فرادى وجماعات .

٤ «صفوة النجباء والنقباء» : علية النجباء والنقباء وصفوتهم . والنجباء هم اربعون

يَمْشِي بِهِمْ فِي نورِ عِلْمِ هِدايَةٍ مِنْ هَدْيِهِ بِالسُّنَّةِ ٱلْبَيْضاء
وَٱلذِّكْرُ يُتْلَى وَٱلْمعارِفُ تَنْجَلِي فيهِ مِنَ الإِمْساءِ لِلإِمْساءِ
بَدْرًا لِأَرْبَعَةٍ وَعَشْرٍ لا يُرى أَبدًا مُنَوَّرَ لَيْلَةٍ قَمْراءِ
وَٱبْنُ ٱلْمُرابِطِ[1] فيهِ واحِدُ شانِهِ جَلَّتْ حَقائِقُهُ عَنِ ٱلإِنْشاءِ
وَبَنوهُ قَدْ حَفُّوا بِعَرْشِ مَكانِهِ فَهُوَ ٱلإِمامُ وَهُمْ مِنَ ٱلْبُدَلاءِ[2]
فَكَأَنَّهُ وَكَأَنَّهُمْ فِي مَجْلِسٍ بَدْرٌ تَحُفُّ بِهِ نُجومُ سَماءِ
وَإِذا أَتاكَ بِحِكْمَةٍ عُلْوِيَّةٍ فَكَأَنَّهُ يُنْبِي عَنِ ٱلْعَنْقاءِ .

١ البيضاء C : البيضآء B K || ٢ الاساء C : الاسآء B K || للاساء C : للاسآء B K || ٣ لا يرى : لا يرا K : لا يري B || قمراء C : قمرآء B K || ٤ حقائقه C : حقايقه B K || الانشاء C : الانشآء B K || ٥ البدلاء C : البدلآء B K || ٦ فكأنه وكأنهم C : فكانه وكانهم B K || سماء C : سمآء B K || ٧ أتاك C K : أتاك B || فكأنه C B : فكانه K || العنقاء C : العنقآء B K .

شخصاً مشغولون بحمل اثقال الخلق ، فلا يتصرّفون إلاّ في حق الغير (وانظر ما تقدم التعليق على الفقرة رقم ٢٥)ب. أما النقباء فهم الذين استخرجوا خبايا النفوس . وهم ثلاث مائة . اشرفوا على الضمائر حين انكشفت لهم استار السرائر ، فرأوا بواطن الأشياء لتحققهم بالعبودية (لطايف الاعلام ، مخطوط جامعة اسطنبول ٢٣٥٥/١٧١ ب ، ١٧٢ ألف) . —

١ . « وابن المرابط » : أبو عبدالله (أو عبدالله) ، ذكر مرتين في هذه الرسالة ، وترجم له ابن عربي باقتضاب في كتابه : روح القدس ومناصحة النفس ، ورقة ٧٣ الف من مخطوط جامعة اسطنبول ٨٧٩ . وقد جاء في كتاب أنس الفقير وعز الحقير لابن قنفذ القسنطيني ، أثناء ترجمته للشيخ عبد العزيز بن أبي بكر المهدوي — شيخ ابن عربي — : « وكان لعبد العزيز تلميذ مبارك وخادم اسمه عبدالله . وكان هو خادم الزنبيل ، أي يطلب القوت لهم . وكان عبد العزيز اذا فهم الجوع عن اصحابه يقول لهم : الآن يجيء ابوكم عبدالله ! » ص ٩٨ (الرباط — منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي — ١٩٦٤) . فلعل عبدالله هذا ، هو ابن المرابط نفسه .

٢ « فهو الإمام وهم من البُدلاء » : انظر ما تقدم التعليق على الفقرة رقم ٢٥ بما يخص المعنى الفني للامام والبدلاء أو الأبدال . — « العنقاء » : طائر خرافي لا وجود له . وعند الصوفية اتخذ هذا الاسم رمزاً للمادة الاولى التي فتح الله بها صور العالم فهي معلومة غير موجودة . انظر لطايف الاعلام ، مخطوط جامعة اسطنبول ٢٣٥٥/١٢٦ ب . وانظر دائرة المعارف الاسلامية (E. I) النص الفرنسي ، الطبعة الثانية ، المجلد الاول ص ٥٢٤ ، مقالة عنقاء 'Anka' .

فَلَزِمْتُهُ حَتَّى إذا حَلَّتْ[١] بِهِ  أَنْثَى لَهـا نَجْلٌ مِنَ ٱلْغُرَباءِ
حَبْرٌ مِنَ الأَحْبارِ عاشِقُ نَفْسِهِ  سِرُّ ٱلْمَجانَـةِ سَيِّدُ الظُّرَفـاءِ
مِنْ عُصْبَةِ النُّظَّارِ وَٱلْفُقَهاءِ لٰكِنَّهُ فيهِمْ مِنَ ٱلْفُضَـلاءِ
[١١أ] وأَنَا وَعِنْدي لِلتَّنَقُّلِ نِيَّةٌ  في كُلِّ وَقْتٍ مِنْ دُجًى وَضَحاءِ[٢]
فَتَرَكْتُهُ وَرَحَلْتُ عَنْهُ وَعِنْدَهُ  مِنّي تَغَيُّرُ غَيْرَةِ الأُدَبـاءِ
وَبَدا يُخاطِبُني بِأَنَّكَ خُنْتَني  في عِتْرَتي وَصَحابَتي ٱلْقُدَماءِ
وَأَخَذْتَ نائِبَنا ٱلَّذي قامَتْ بِهِ  داري وَلَمْ تُخْبِرْ بِهِ سُجَرائي[٣]
وَٱللهُ يَعْلَمُ نِيَّتي وَطَوِيَّتي  في أَمْرِ نائِبِهِ وَصِدْقَ وَفائي
فَأَنا عَلَى ٱلْعَهْدِ ٱلْقَديمِ مُلازِمٌ  فَوِدادُهُ صافٍ مِنَ ٱلْأَقْـذاءِ[٤]

(٣٨)[٥]وَمَتى وَقَعْتَ عَلى مُفَتِّشِ حِكْمَةٍ  مَسْتورَةٍ في ٱلْغُصَّةِ ٱلْحَوْراءِ
مُتَحَيِّرٍ مُتَشَوِّفٍ قُلْنـا لَهُ :  يا طالِبَ ٱلْأَسْرارِ في ٱلإِسْراءِ

---

١ الغرباء C : الغربآء B K || ٢ الظرفاء C : الظرفآء B K || ٣ والفقهاء C K : والفقهآء B || لكنه B C : لاكنه K || الفضلاء C : الفضلآء B || ٤ وانى C : وانا K : واني B || دجى B C : دجاً K || وضحاء C : وضحآء B K || ٥ الادباء C : الادبآء B K || ٦ عترتى C K : عترتي B || القدماء C : القدمآء B K || ٧ نائبنا C : نايبنا B K || دارى C K : داري B || سجرائى C : سجرائي K : سجرآيي B || ٨ نائبه C : نايبه K : نايبه B || وفائى C : وفاءى K : وفآيي B || ٩ الأقذاء C B : الاقذآء K || ١٠ الحوراء C : الحورآء B K || ١١ الاسراء C : الاسرآء B K .

---

١ « فلزمته حتى اذا حلت ... » : هذا البيت وما يليه من الأبيات مليء بالغموض والابهام : فهل اراد الشيخ هنا ذكر بعض الاحداث التاريخية كما هو الظاهر من السياق والسباق . او تسجيل بعض الظواهر النفسية الرمزية ؟

٢ « ضَحَاء » : هو ارتفاع النهار الأعلى .

٣ « سُجَرائي » : جمع سَجير وهو الصديق الوفي .

٤ « الأقذاء » : جمع قذى وهو ما يسقط في العَيْن او في الشراب .

٥ « ومتى وقعت ... من الأسماء » . — « لبس الرداء ... » : لبس الرداء وعقد الازار رمز الاضطلاع بأعباء الحكم والسلطة . — « فاذا اراد تمتعاً بوجوده ... » : التمتع الكامل بالوجود هو في العودة إلى الحرية البريئة ؛ حرية الاطفال في أحضان الامومة . وثَمَّتَ يبدو الوجود على حقيقته ، حيث لا وصف زائد ، ولا اسم حاجب ، ولا نعت مُقَيِّد .

أَسْرِعْ فَقَدْ ظَفِرَتْ يَداكَ بِجامِعٍ   لِحَقائِقِ ٱلْأَمْواتِ وَٱلْأَحْياءِ
نَظَرَ ٱلْوُجودَ فَكانَ تَحْتَ نِعالِهِ   مِنْ مُسْتَواهُ إِلى قَرارِ ٱلْماءِ
ما فَوْقَهُ مِنْ غايَةٍ يَعْلو لَها   إِلّا هُوَ فَهْوَ مُصَرِّفُ ٱلْأَشْياءِ
لَبِسَ ٱلرِّداءَ تَنَزُّهًا وَإِزارَهُ   لَمّا أَرادَ تَكَوُّنَ ٱلْإِنْشاءِ
فَإِذا أَرادَ تَمَتُّعًا بِوُجودِهِ   مِنْ غَيْرِ ما نَظَرٍ إِلى ٱلرُّقَباءِ
شالَ ٱلرِّداءَ فَلَمْ يَكُنْ مُتَكَبِّرًا   وَإِزارَ تَعْظيمٍ عَلى ٱلْقُرَناءِ
فَبَدا وُجودٌ لا تُقَيِّدُهُ لَنا   صِفَةٌ وَلا إِسْمٌ مِنَ ٱلْأَسْماءِ

(٣٩) إِنْ قيلَ[1] : مَنْ هٰذا ؟ وَمَنْ تَعْني بِهِ ؟   قُلْنا : ٱلْمُحَقِّقُ آمِرُ ٱلْأُمَراءِ
شَمْسُ ٱلْحَقيقَةِ قُطْبُها وَإِمامُها   سِرُّ ٱلْعِبادِ وَعالِمُ ٱلْعُلَماءِ
[١١ ب] عَبْدٌ تَسَوَّدَ وَجْهُهُ مِنْ كَمِّهِ   نورُ ٱلْبَصائِرِ خاتَمُ ٱلْخُلَفاءِ
سَهْلُ ٱلْخَلائِقِ طَيِّبٌ عَذْبُ ٱلْجَنى   غَوْثُ ٱلْخَلائِقِ أَرْحَمُ ٱلرُّحَماءِ
جَلَّتْ صِفاتُ جَلالِهِ وَجَمالِهِ   وَبَهاءُ عِزَّتِهِ عَنِ ٱلنُّظَراءِ
يَمْضي ٱلْمَشيئَةَ فِي ٱلْبَنينَ مُقَسِّمًا   بَيْنَ ٱلْعَبيدِ ٱلصُّمِّ وَٱلْأُجَراءِ
ما زالَ سائِسَ أُمَّةٍ كانَتْ بِهِ   مَحْفوظَةَ ٱلْأَنْحاءِ وَٱلْأَرْجاءِ

---

١ يداك C K : يداك B || حقائق C : حقايق B K || والأحياء C : والاحياء B K || ٢ الماء C : الماء B K || ٣ الا هو C K : الاه B || الأشياء C : الأشياء B K || ٤ الرداء C : الردا K : الرداء B || الانشاء C : الانشاء B K || ٥ الرقباء C : الرقباء B K || ٦ الرداء C : الردا K : الرداء B || القرناء C : القرناء B K || ٧ الاسماء C : الاسماء B K || ٨ آمر B C : امر K || الامراء C : الامراء B K || ٩ العلماء C : العلماء B K || ١٠ البصائر C : البصاير B K || الخلفاء C : الخلفاء B K || ١١ الخلائق C : الخلايق B K || الجنى C K : الجنا B || الرحماء C : الرحماء B K || ١٢ وبهاء C : وبها K : وبهاء B || النظراء C : النظراء B K || ١٣ المشيئة C : المشية B K || والاجراء C : والاجراء B K || ١٤ سائس C : سايس B K || الانحاء C K : الانحاء B || والارجاء C : والارجاء B K .

---

١ « ان قيل : من هذا ؟ ... ويهلك الاعداء » . ـ « عبد تسوّد وجهه » : « لشدة القرب واسقاط التكليف . إذ وجوه قابليات الاولياء : المستفيدة بحكم كمال المحاذاة الانوار الآلهية المفيضة اياها حالة القرب المفرط ، كحكم القمر المستفيد نور الشمس ليلة السرار . فالأولياء في هذا القرب دائمون عاجلاً وآجلاً . فقربهم المفرط يعطي سواد الوجه في الدارين » . (كشف الغايات ، مخطوط مكتبة باريز الوطنية ٤٨٠١/٨٦ ألف) .

شَرْيٌ إذا نـــازَعْتَهُ في مُلْكِهِ   أَرْيٌ[1] إذا ما جِئْتَهُ لِحِباء
ـــبٌ وَلٰكِنْ لَيِّنٌ لِعُفاتِهِ   كالماءِ يَجْري مِنْ صَفـــا صَمّاء
يُغْني وَيُفْقِرُ مَنْ يَشاءُ فَأَمْرُهُ   مُحْيي ٱلْوُلاةِ وَمُهْلِكُ ٱلْأَعداء

٥

(٤٠) لا أَنْـسى إِذْ قال الإِمامُ مَقالَةً   عَنْها تَقاصَرَ أَفْصَحُ ٱلْخُطَباء
كُنّا بِنا وَرِداءُ وَصْلِيَ جامِعٌ   لِذَواتِنا فَأَنا بِحَيْثُ رِدائي
فَٱنْظُرْ إِلى السِّرِّ ٱلْمُكَتَّمِ دُرَّةً   مَجْلُوَّةً في ٱللُّجَّةِ ٱلْعَمْياء
حَتّى يَحارَ ٱلْخَلْقُ في تَكْييفِها   عَيْنًا كَحَيْرَةِ عَوْدَةِ الإِبْـداء
عَجَبًا لَها لَمْ تُخْفِها أَصْدافُها   الشَّمْسُ تَنْفي حِنْدِسَ الظَّلْماء
فَإِذا أَتى بالسِّرِّ عَبْدٌ هٰكَذا   قيلَ: اكْتُبوا عَبْدي مِنَ الأُمَناء
أَنْ كانَ يُبْدي السِّرَّ مَسْتورًا فَما   تَدْري بِهِ أَرْضي فَكَيْفَ سَمائي
لَمّا أَتَيْتُ بِبَعْضِ وَصْفِ جَلالِهِ .   إِذْ كانَ عَيْبي واقِفًا بِحِذائي .
قالوا: لَقَدْ أَلْحَدْتَهُ بِإِلٰهِنا   في الذّاتِ وَٱلْأَوْصافِ وَالأَسْماء
[١٢ ا] فَبِأَيِّ مَعْنًى تَعْرِفُ الحَقَّ الَّذي   سَوّاكَ خَلْقًا في دُجى الأَحْشاءِ؟
قُلْنا: صَدَقْتَ وَهَلْ عَرَفْتُ مُحَقِّقًا   مِنْ مُوجِدِ الكَوْنِ ٱلْأَعَمِّ سِوائي؟

١ ماجته C : ماجيته B (غير واضحة في K) || حباء C : حباَء B K || ٢ ولكن C : ولاكن B K || كالماء C K : كالماَء B || صفا C B : صفيً K || صماء C : صماَء B K || ٣ يشاء C K : يشاَء B || ومهلك C K : ومهلك B || الاعداء C : الاعداَء B K || ٤ لا أنسى : لا أنسى .·. || تقاصر B : يقصر C K (وكذا B على الهامش بقلم جديد) || أفصح B : اخطب C K (وكذا B على الهامش بقلم جديد) || الخطباء C : الخطباَء B K || ٥ ورداء C K : ورداَء B || ردائي C : ردآئى K : ردآئي B || ٦ العمياء C : العمياَء B K || ٧ كبحيرة B K : كحيرة C || الابداء C : الابداَء B K || ٨ الظلماء C : الظلماَء B K || ٩ أتى C : أتي B : اتا K || هكذا C B : هاكذا K || عبدى C : عبدي B K || الامناء C : الامناَء B K || ١٠ سمائي C : سمآئى K : سمآئي B || ١١ عيى C : عيبي B K || بحذائي C : بحذائى K : بحذآئي B || ١٢ بإلٰهنا : بالاهنا B K : بالهنا C || والاسماء C : والاسماَء B K || ١٣ سواك C K : سواك B || الاحشاء C : الاحشاَء B K || ١٤ سوائي C : سوآئى K : سوآئي B .

١ «شَرْيٌ... أَرْيٌ» : اي صعب المراس اذا نازعته ملكه ؛ حلو ، سهل القياد اذا رجوت عطفه ورفده .

فَإِذا مَدَحْتُ فَإِنَّما أُثْني عَلى   نَفْسي :فَنَفْسي عَيْنُ ذاتِ ثَنائي !

(٤١) وإذا أَرَدتُ تَعَرُّفًا بِوُجودِهِ   قَسَّمْتُ ما عِندي عَلى ٱلْغُرَماءِ
وَعُدِمْتُ مِنْ عَيْني فَكانَ وُجودُهُ   فَظُهورُهُ وَقْفٌ عَلى إِخْفائي
جَلَّ الإِلٰهُ ٱلْحَقُّ أَنْ يَبْدو لَنا   فَرْدًا وَعَيْني ظاهِرٌ وَبَقائي !
لَوْ كانَ ذاكَ لَكانَ فَرْدًا طالِبًا   مُتَحَبِّبًا مُتَجَنِّبًا لِثَناءِ
هٰذا مُحالٌ فَلْيَصِحَّ وُجودُهُ   في غَيْبَتي عَنْ عَيْنِهِ وَفَنائي

(٤٢) فَمَتى ظَهَرْتُ إِلَيْكُمُ أَخْفَيْتُهُ   إِخْفاءَ عَيْنِ الشَّمْسِ في ٱلْأَنْواءِ
فَالنّاظِرونَ يَرَوْنَ نَصْبَ عُيونِهِمْ   سُحُبًا تُصَرِّفُها يَدُ الأَهْواءِ
وَالشَّمْسُ خَلْفَ ٱلْغَيْمِ تُبْدي نورَها   لِلسُّحْبِ وَٱلْأَبْصارُ في الظَّلْماءِ
فَتَقولُ : قَدْ بَخِلَتْ عَلَيَّ وَإِنَّها   مَشْغولَةٌ بِتَحَلُّلِ الأَجْزاءِ
لِتَجودَ بِالْمَطَرِ ٱلْغَزيرِ عَلى الثَّرى   مِنْ غَيْرِ ما نَصَبٍ وَلا إِعْياءِ
وَكَذاكَ عِنْدَ شُروقِها في نورِها   تَمْحو طَوالِعَ كُلِّ نَجْمِ سَماءِ
فَإِذا مَضَتْ بَعْدَ ٱلْغُروبِ بِساعَةٍ   ظَهَرَتْ لِعَيْنِكَ أَنْجُمُ ٱلْجَوْزاءِ
هٰذا لِمِنَّتِها وَذاكَ لِحُبِّها   في ذاتِها وَتَقولُ : حُسْنُ رَآءِ
فَخَفاؤهُ مِنْ أَجْلِنا وَظُهورُهُ   مِنْ أَجْلِهِ وَٱلرَّمْزُ في ٱلْأَنْباءِ

١ ثنائى C : ثناءى K : ثنآي B || ٢ وإذا... الغرماء .-. : (هذا البيت ثبت فى K على الهامش بقلم جديد) || الغرماء C : الغرمآء BK || ٣ اخفائى C : اخفاءى K : اخفآي B || ٤ ١ الاله : الالاه BK : الاله C || وبقائى C : وبقاءى K : وبقآي B || ٥ ذاك CK : ذاك B || لثناء C : لثنآء BK || ٦ وفنائى C : وفناءى K : وفنآي B || ٧ اخفاء CK : اخفآء B || الانواء C : الانوآء BK || ٨ الاهواء C : الاهوآء BK || ٩ الظلماء C : الظلمآء BK || ١٠ فتقول B : فيقول C (اما فى K فالحرف الأول مهمل ؛ غير معجم) || الأجزاء C : الاجزآء BK || ١١ الثرى C : الثري B : الثرا K || اعياء C : اعيآء BK || ١٢ وكذاك CK : وكذاك B || سماء C : سمآء BK || ١٣ لعينك CK : لعينك B || الجوزاء C : الجوزآء BK || ١٤ لمنتها BK : لمنتها C || وذاك CK : وذاك B || لحبها BK : لحبها C || رآء BK : رآء C || ١٥ فخفاؤه C : فخفاوه K : فخفآؤه B || الانباء C : الانبآء BK .

كَخفائِنا مِنْ أَجْلِـهِ وَظُهورِنا   مِنْ أَجْلِنا فَسَناهُ عَيْنُ ضِيائي

=

(٤٣) ثُمَّ ٱنْثَنَيْتُ بِالْعَكْسِ رَمْزًا ثانِيًا   جَلَّتْ عَوارِفُهُ عَنِ الإِحْصاءِ
فَكَأَنَّنــا سِيَّانِ فِي أَعْيانِنا   كَصَفا الزُّجاجَةِ في صَفا الصَّهْباءِ
فَالْعِلْمُ يَشْهَدُ مُخْلِصَيْنِ تَآلُفًا   وَٱلْعَيْنُ تُعْطِي واحِدًا لِلرّائي
فَالرُّوحُ مُلْتَذٌّ بِمُبْدِعِ ذاتِهِ   وَبِذاتِهِ مِنْ جانِبِ ٱلْأَكْفاءِ
وَٱلْحِسُّ مُلْتَذٌّ بِرُؤْيَةِ رَبِّـهِ   فانٍ عَنِ الإِحْسـاسِ بِالنَّعْماءِ

=

(٤٤) [1] فَاللهُ أَكْبَرُ وَٱلْكَبيرُ رِدائي   والنُّورُ بَدْري وَالضِّياءُ ذُكائي
وَٱلشَّرْقُ غَرْبي وَٱلْمَغارِبُ مَشْرِقي   وَٱلْبُعْدُ قُرْبي وَٱلدُّنُوُّ تَنائي
وَٱلنّارُ غَيْبي وَٱلْجِنانُ شَهادَتي   وَحَقائِقُ ٱلْخَلْقِ ٱلْجَديدِ إِمائي
فَإِذا أَرَدْتُ تَنَزُّهًا في رَوْضَتي   أَبْصَرْتُ كُلَّ ٱلْخَلْقِ فِيَّ مَرائي

---

١ كخفائنا C : كخفاينا K : كخفآينا B || ضيائي C : ضيامى K : ضيآي B || ٢ الإحصاء C : الاحصآء B K || ٣ نكأننا C : فكاننا B K || كصفا C B : كصفى K || الصهباء C : الصهبآء B K || ٤ مخلصين C K : مخلصان B || تآلفا C B : تالفا K || للرائي C : لرآء K : لرآي B || ٥ فالروح C K : والروح B || الأكفاء C : الاكفآء B K || ٦ برؤية C : برءية B K || بالنعماء C : بالنعمآء B K || ٧ فالله C K : والله B || ردائي C : رداى K : ردآي B || والضياء C K : والضيآء B || ذكائي C : ذكآى K : ذكآي B || ٨ والشرق ... تنائي .·. (هذا البيت ثابت فى K على الهامش بقلم جديد) || تنائي C : تنآى K : تناى B || ٩ وحقائق C : وحقايق B K || امائي C : امآى K : اماي B || ١٠ مرائي C : مرآه K : مرءاي B .

---

١ «فالله اكبر والكبير ... عين قضائي» . — «فاشكر معي عبد العزيز» : عبد العزيز هذا هو الشيخ ابو محمد بن ابي بكر القرشي المهدوي ، نزيل تونس والمتوفى بها عام ١٢٢٤/٦٢١ . قبره بمرسى جراح : المعروف قديماً بمرسى ابن عبدون . كان هذا الشيخ من اصحاب ابي مدين : ومكانته في تونس كمكانة شيخه في تلمسان وابن المجاهد في اشبيلية : والدقاق في فاس . وكانوا جميعاً من عصر واحد ، توفروا على إعداد كثير من الصوفية في الاندلس والمغرب . وقد افرد ابن عربي كتاباً بمناقب شيخه المهدوي سماه : فضائل الشيخ عبد العزيز المهدوي القرشي ، هو مفقود الآن . كما ان من أجله الف رسالته الشهيرة : روح القدس في مناصحة النفس ، عام ٦٠٠ في مكة . كما ان من اجله الف كتابه الخالد الفتوحات المكية ، كما سيأتي النص عليه في آخر خطبة الفتوحات . وكتاب المشاهد القدسية : من أول مؤلفات الشيخ الأكبر في الاندلس

وَإِذَا ٱنْصَرَفْتُ أَنَا الإِمَامُ وَلَيْسَ لِي  أَحَــدٌ أُخَلِّفُهُ يَكُونُ وَرَائِي
فَالْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي أَنَـا جَامِعٌ  لِحَقَائِقِ ٱلْمُنْشِي وَلِلإِنْشَاءِ
هٰذَا قَرِيضِي مُنْبِئٌ بِعَجَائِبٍ  ضَاقَتْ مَسَالِكُهَا عَلَى الْفُصَحَاءِ
فَٱشْكُرْ مَعِي عَبْدَالعَزِيزِ إِلٰهَنَا  وَلْنَشْكُرَنْ أَيْضًا إِلَى ٱلْعَذْرَاءِ
شَرْعًا فَإِنَّ اللهَ قَالَ ٱشْكُرْ لَنَا  وَلِوَالِدَيْكَ وَأَنْتَ عَيْنُ قَضَائِي[١]

ه

(٥٤) [١]وبعد حمد الله بحمد الحمد لا بسواه ، والصلاة التامة على من أسري به إلى مستواه ؛ — فاعلم : أيها العاقل الأديب ، الولي الحبيب ، أن الحكيم إذا نأت به الدار عن قبيه ، وحالت صروف الدهر بينه وبين حميمه ، لا بدّ أن يُعرِّفه بكل [ورقة ١٣ ألف] ما اكتسبه في غَيْبته ، وما حصّله من الأمتعة الحِكْمِيّة في غَيْبَته . و(هذا) ليُسَرَّ وليُّه بما أسداد إليه البرّ الرحيم من لطائفه ، ومنحه من عوارفه ، وأودعه من حِكَمه ، وأسمعه من كَلِمه . فكأنّ وليّه ما غاب عنه بما عرف منه .

١ ورائي C : وراى K : وراّي B ‖ ٢ لحقائق C : لحقايق B K ‖ وللانشاء C : وللانشآ B K ‖ ٣ قريضي .·. : + اي شعري B (بخط مخالف للأصل تحت الكلمة) ‖ منبئ C B : منبى K ‖ بعجائب C : بعجايب B K ‖ الفصحاء C : الفصحآء B K ‖ ٤ الهنا : الاهنا B K : الهنا C ‖ ولنشكرن : ولنشكرا C K : ولنشكراً B ‖ العذراء C : العذرآء B K ‖ ٥ ولوالديك C K : ولوالديك B ‖ قضائي C : قضاء K : قضآءي B : ÷ بلغ قراءة على المؤلف K (على الهامش بقلم جديد ؛ ثم يليه : ) بلغ القراءة على الشيخ (بنفس الخط السابق) ‖ ٦ والصلاة C K : والصلوة B ‖ ٨ نأت C B : نات K ‖ قبيه C B : (الياء ساقطة في K) ‖ ٩ حميمه C B : (الياء ساقطة في K) ‖ بكل ما C K : بما B ‖ ١٠ بما C B : بمآ K ‖ ١١ لطائفه C : لطايفه B K ‖ ومنحه .·. (ثابتة في B على الهامش بقلم الأصل) : + ووهبه B ‖ ١٢ فكأن B : فكان C : فكانّ K .

(٥٩٠) كان تأليفه على أثر زيارة الشيخ الاولى للمهدوي في تونس مطلع عام ٥٩٠ للهجرة . وقد أفرد له ترجمة مختصرة في كتابه « مختصر الدرة الفاخرة » (انظر مخطوط اسعد أفندي ١١٠/١٧٧٧ الف) . وللشيخ المهدوي ترجمة مختصرة ايضاً في كتاب انس الفقير وعز الحقير لابن قنفذ (ص ص ٩٧—٩٩ : الرباط ١٩٦٥) : وفي كتاب الحقيقة التاريخية للتصوف الاسلامي لمحمد البيلي النيال (ص ص ٢١٨—٢٢٢ : تونس ١٩٦٥) . — ومن آثار الشيخ الباقية : المحفوظة في خزانة الاحمدية بجامع الزيتونة بتونس : رسالة عنوانها : الصلاة المباركة ، رقم ٣٨٣٢ . وقد نشر الاستاذ النيال جزءا منها في كتابه الآنف الذكر ، ص ص ٢١٩—٢٢١ .

١ «وبعد حمد الله ... بما عرف منه » . — « غَيْبَة » : حقيبة من جلد . رحلة :

(٤٦) [1]وإن كان الوليّ — أبقاه الله ! — قد أصاب صفاء وُدّه بعض كدر لعَرَض . وظهر منه انقباضٌ ، عند الوداع . لإتمام غَرَض . فقد غَشَّى وليّه عن ذلك جفْنَ الانتقاد ، وجعله من الوليّ — أبقاه الله ! — من كريم الاعتقاد . إذ لا يهمّ منك إلاّ من يسأل عنك . فليهنأ الوليّ — أبقاه الله ! — فإن القلب سليم : والود — كما يعلم — بين الجوانح مقيم . وقد علم الوليّ — أبقاه الله ! — أن الودّ فيه كان إلّيّاً . لا عَرَضياً ولا نفسياً . وثبت عنده هذا قديماً عنّي : من غير علّة ولا فاقة ولا قلّة : ولا طلب لمثوبة ، ولا حذر من عقوبة .

(٤٧) وربما كان من الوليّ — حفظه الله تعالى ! — في الرحلة الأولى التي رحلت إليه : سنة تسعين وخمس مائة : عَدَمُ التفات فيها إلى جانبي : ونفورٌ عن الجري على مقاصدي ومذاهبي : لما لاحظ فيها — رضي الله عنه ! — من النقص . وعذرته في ذلك . فإنه أعطاه ذلك مني ظاهرُ الحال وشاهدُ النصّ . فإني سترت عنه وعن بنيه ما كنتُ عليه في نفسي : بما أظهرته إليهم من سوء حالي [ورقة ١٣ ب] وشَرَّه حسّي .

(٤٨) [2]وربما كنت ألوّح لهم أحياناً على طريق التنبيه : فيأبى الله ان يلحظني واحد منهم بعين التنزيه . ولقد قرعتُ أسماعهم يوماً في بعض

---

١ صفاه C : صفا B K ‖ ٢ لاتمام C K : لتميم B ‖ ٣ ذلك C K : ذاك B ‖ الانتقاد .·. : + مناقشة B (أعلى الكلمة ، بقلم جديد ، كأنها شرح للمتن) ‖ ٤ منك C K : منك B ‖ يسأل C B : يسال K ‖ عنك C K : عنك B ‖ فليهنأ C : فليهنا B K ‖ ٦ إليا B : اليا K : أليا C ‖ لا عرضيا B K : لا غرضيا C ‖ ٧ عنده هذا B K : هذا عنده C ‖ علة : عله B : عله C K ‖ ولا قلة : ولا قله B : ولا قله C K ‖ ٨ لمثوبة : لمثوبه .·. ‖ عقوبة : عقوبه .·. ‖ ٩ تعالى C : تعلى K : تعل B ‖ ١٠ وخمس مائة : وخمس مائه K : وخمس مايه B : وخمسمائة C ‖ ١٢ ذلك C K : ذلك B ‖ ١٤ سوء C B : سوء K ‖ ١٥ فيأبى C B : فيابى K .

---

الامتعة الحكمية : تعبير أدبي جميل للمعارف المكتسبة المحفوظة في النفس كما يحفظ المتاع في الحقيبة . ومن الصور البيانية القديمة : فلان عَيْبَةُ فلان ، اذا كان موضع سره وحافظ أمره .

١ « وان كان الولي ... من عقوبة » . — « الود فيه كان إلّيا » : الود الإليّ هو الود الالهي . انظر ما يخص معاني كلمة الإلّ فيما تقدم ، التعليق على الفقرة رقم ٣٣ .

٢ « وربما كنت ... بأرواح المعاني » . — « وفي كتاب الإسرار لنا أودعتها » : انظر كتاب الاسراء المنشور ضمن مجموعة : « رسائل ابن العربي » الجزء الأول : الرسالة الثالثة عشر ، ص ٤ (حيدر باد ١٩٤٨) . وكتاب الاسراء هذا ، قد ألّف في مدينة

المجالس : والولي – أبقاه الله ! – في صدر ذلك المجلس جالس . بأبيات أنشدتُها : وفي كتاب الاسراء لنا أودعتها . وهي :

أنا القُرآنُ وَالسَّبْعُ المَثاني · وَرُوحُ الرُّوحِ لا رُوحُ الأَواني
فُؤادي عِنْدَ مَعْلومي مُقيمٌ · يُشاهِدُهُ وَعِنْدَكُمُ لِساني
فَلا تَنْظُرْ بِطَرْفِكَ نَحْوَ جِسْمي · وَعُدْ عَنِ التَّنَعُّمِ بِالْمَغاني
وغُصْ في بَحْرِ ذاتِ الذّاتِ تُبْصِرْ · عَجائِبَ ما تَبَدَّتْ لِلْعِيانِ
وأَسْرارًا تَرَاءتْ مُبْهَماتٍ · مُسَتَّرةً بِأَرْواحِ الْمَعاني

(٤٩) ¹فوالله ! ما أنشدتُ من هذه القطعة بيتاً : إلاّ وكأني أسمعه ميتاً. وسبب ذلك حكمةٌ أبغي رضاها : «وحاجةٌ في نفس يعقوب قضاها» . وما أحسيِّ من ذاك الجمع المكرم إلاّ أبو عبدالله المرابط : كليمهم المبرِّزُ المقدَّم ؛ ولكن بعض إحساس ؛ والغالب عليه في أمري الالتباس . وأما الشيخ المُسِنّ : المرحوم جرّاح : فكنت قد تكاشفت معه على نيّة . في حضرة عليّة¹ .

١ ذلك CK : ذلك B ‖ ٢ الاسراء C : الاسرا K : الاسرآء B ‖ ٣ القرآن C : القرآن K : القرءان B ‖ ٤ فؤادي CB : فؤادى K ‖ يشاهده CK : يناجيه B (وعلى الهامش بقلم جديد : يشاهده) ‖ ٥ بطرفك CK : بطرفك B ‖ ٦ عجائب C : عجايب BK ‖ ٧ تراءت CB : تراءت K ‖ ٨ القطعة CK : المقطوعة B (وعلى الهامش بقلم جديد : القطعة) ‖ وكأني B : وكأنى K : وكأنى C ‖ ٩ حكمة ... قضاها CK : حكمة كنت أبغي رضاها فما كان انشادي لها مع معرفتي بغفلة حرمتي عندهم إلاّ حاجة في نفس يعقوب قضاها B ‖ ١٠ ذاك K : ذلك B : ذلك C ‖ ١١ ولكن CB : ولاكن K ‖ ١٢ نية : نيه .. ‖ ١٣ علية : عليه ..

فاس في العشر الاوسط من جمادى : عام ٥٩٤ . (انظر خاتمة الكتاب نفسه) . وعلى هذا . تكون هذه الابيات المودعة في الكتاب المذكور قد أنشأها الشيخ قبل تأليفه له .
١ «فوالله ! ... في حضرة عليّة» ، – «ابو عبدالله المرابط» : انظر ما تقدم التعليق على الفقرة ذات الرقم ٣٧ . – «الشيخ المُسِنّ ... جرّاح» : جرّاح ابن خميس الكناني . كان من سادات القوم مرابطاً بمرسى ابن عبدون بمدينة تونس : ودفن فيه ويعرف الآن المرسى باسمه : مرسى جرّاح ؛ لا باسمه القديم : مرسى ابن عبدون ؛ انظر الحقيقة التاريخية للتصوف للاستاذ النيال ، ص ٢١٩ ؛ تونس ١٩٦٥) . ذكر له ابن عربي ترجمة مقتضبة في كتابه : مختصر الدرة الفاخرة : مخطوط اسعد افندي ١٧٧٧/١١١ ب – ١١٢ ب ؛ كما نوه به في الفتوحات المكية ١/١٨٦ (القاهرة ١٣٢٩ د) .

(٥٠) ولم أزل بعد مفارقتي حضرة الولي – أبقاه الله ! – له ذاكرًا [ورقة ١٤ ألف]. ولأحواله شاكرًا. وبمناقبه ناطقًا. ولآدابه عاشقًا. وربما سطرت من ذلك في الكتب ما سارت به الرُّكبان. وشُهِر في بعض البلدان. وقد وقف الولي عليه. ورأى بعض ما لديه. فقد ثبت له الود مني قبلُ سببٍ يقتضيه. وغرضٍ – عاجلٍ أو آجلٍ – يثبته في النفس ويمضيه[1].

(٥١) ثم كان الاجتماع بالولي – تولاه الله ! – بعد ذلك بأعوام. في محله الأسنى. وكانت الإقامة معه تسعة أشهر دون أيام. في العيش الأرغد الأهنى. عيشُ روحٍ ومشبَحٍ؛ وقد جاد كلُّ واحدٍ منا بذاته

٢ ولأحواله : C K ولاحواله B || ناطقًا : ... ولأحواله B || ولآدابه C : ولادابه K : وآدابه B || ٣ ذلك C K : ذلك B || ورأى C B : ورئ K || ٦ آجل C B : آجلٍ K || ٧ ذلك C K : ذلك B.

١ «ولم أزل ... ويمضيه». – «وربما سطرت من ذلك في الكتب»: لعل الشيخ يشير بذلك الى كتابه: فضائل الشيخ عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي. انظر شرح الطيب للمقري ١/٤٠٤؛ وانظر بحث الاستاذ كوركيس عواد عن مؤلفات ابن عربي. المنشور في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق. بالمجلد التاسع والعشرين والثلاثين. الذيل. رقم ١٨٣ تعليق رقم ٨. – هذا: ولا بد لنا من التنبيه في هذا المقام الى خطأ ما يذكره مؤلف كتاب «محي الدين بن عربي» من ان الشخصية التي يذكرها الشيخ الأكبر في هذا الصدد هي ملك المغرب في ذلك العصر. وان عبدالله بن المرابط هو صديق ذلك ومرشده الروحي ... (محي الدين بن عربي لطه عبد الباقي سرور؛ ص ص ٤٦–٥٣. القاهرة. مكتبة الخانجي بمصر). ويعود نفس المؤلف الى تكرار هذا الخطأ في تقديمه (مع زميل له) لكتاب لطائف الاسرار لابن عربي (لطائف الأسرار. نشر أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور. ص ٢٢–٢٣؛ القاهرة ١٩٦١).

٢ «ثم كان الاجتماع بالولي ... ومحاله». – «ثم كان الاجتماع بالولي ... بعد ذلك بأعوام ... وكانت الاقامة معه تسعة اشهر»: هذه الرحلة الثانية الى لقاء شيخه بتونس ومكوثه عنده في تونس مدة تسعة اشهر: لا يمكن ان تكون عام ٥٩٨هـ؛ كما يرى أسين بلاثيوس (ابن عربي ص ٥٦ من الترجمة العربية لبدوي: القاهرة ١٩٦٥)؛ بل قبل ذلك. ففي عام ٥٩٨هـ نجد آثار الشيخ في قبرفيق (قرية قريبة من مدينة رندة: جنوب الاندلس: انظر الفتوحات ١١/١٨٢)؛ وفي وادي آش ومدينة مرسية (الفتوحات ٢/٦٤١)؛ وفي مدينة سلا (عينه ٣/٦٩)؛ وفي الدار البيضاء (عينه ٣/١١٥)؛ وفي مرشانة الزيتون (عينه ٣/١٩٨)؛ وفي سبتة (عينه ٣/٣٤٣)؛ وفي القاهرة (روح القدس. مخطوط جامعة اسطنبول ٢/٨٧٩هـ ب–٥٣ ب)؛ وفي القدس (عينه)؛ وفي مكة (مقدمة ديوان ترجمان الاشواق).

على صفيه وسمح . ولي رفيق . وله رفيق ؛ وكلاهما صدّيق وصديق . فرفيقه شيخ عاقل محصل ضابط . يُعرف بأبي عبدالله المُرابط[1] . ذو نفس أبيّة ، وأخلاق رضيّة ؛ وأعمال زكيّة . وخلال مرْضيّة . يقطع الليل تسبيحاً وقرآناً ؛ ويذكر الله على أكثر أحيانه سرًّا وإعلاناً . بطل في ميدان المُعاملات ؛ فهِم لما يرِدُ به صاحب المنازل والمُنازلات . منْعت في حاله ، مُفرّق بين حقه ومحاله .

(٥٢) [2]وأما رفيقي فضياء خالص ونور صرْف . حبَشيٌّ . اسمه عبدالله بدرٌ . لا يلحقه خسف ! يعرف الحق لأهله فيؤديه ؛ ويوقفه عليهم ولا يُعدّيه . قد نال درجة التمييز ؛ وتخلّص عند السّبْك كالذهب الإبريز . كلامه حقّ ؛ ووعده صدْق . [ورقة ١٤ ب] .

فكنا الأربعة الأركان التي قام عليها شخص العالم والانسان[2] .

(٥٣) فاقترنا — ونحن على هذه الحال — لانحراف قام ببعض هذه المحالّ . فإنّي كنت نويت الحج والعُمْرة ؛ ثم أسرع إلى الكرّة . فلما وصلت أمّ القُرى ، بعد زيارتي الخليل الذي سنّ القِرى ، وبعد صلاتي بالصخرة والأقصى ، وزيارة سيّدي — سيّد ولد آدم — ديوان الاحاطة والاحصا ؛ — اقام الله في خاطري أن أعرّف الوليّ — أبقاه الله ! — بفنون

٢ بأبي C B : باني K || ٣ أبية : ابيه .٠. || رضية : رضيه .٠. || زكية : زكيه .٠. || مرضية : مرضيه .٠. || ؛ وقرآنا C : وقرانا K : وقرءانا B || ٥ فهم C K : فهيم B || ٧ فضياء C : فضيا K : فضياء B || ٨ فيؤديه C B : فيوديه K || ٩ السبك C K : السبك B || ١٣ والعمرة : والعمره .٠. || الكرة : الكره .٠. || ١٤ القرى C B : القرا K || الخليل C K : خليل الرحمان B || القرى C B : القرا K || ١٥ بالصخرة : بصخرة المقدس B || والاقصى C B : والاقصا K || وزيارة C K : وزيارتي B || سيدي K : سيد C B || سيد K : — C B || آدم C B : ادم K || ١٦ والاحصا C K : والاحصآ C .

١ «يعرف بأبي عبدالله المرابط» : انظر ما تقدم التعليق على الفقرة ذات الرقم ٣٧ .

٢ «واما رفيقي ... والانسان» . — «واسمه عبدالله بدر» : صاحبُ الشيخ في المغرب والمشرق ؛ خصص له ترجمة في «مختصر الدرة الفاخرة» (مخطوط اسعد افندي ١٧٧٧ / ١٢٠ ألف — ١٢١ ب) . ويقول ابن عربي بان بدر الحبشي هذا رافقه مدة ٢٣ سنة ، وتوفي بمدينة ملطية ، في الاناضول . وله ألف كتاب عقلة المستوفز وحلية الابدال . ومن آثار هذا الصوفي الباقية ، كتاب الانباه على طريق الله (انظر مخطوط ازميرلي اسماعيل حقي ، مكتبة السليمانية ، لسطنبول ، رقم ٣٦٩٠ / الرسالة الثامنة ؛ ومخطوط جامعة اسطنبول A١٢٣) .

من المعارف حصّلتُها في غيبتي : وأهدي إليه — أكرمه الله ! — من جواهر العلم التي اقتنيتها في غربتي .

(٥٤) فتيّدتُ له هذه الرسالة اليتيمة . التي أوجدها الحقّ لأعراق خهر تيمة . ولكل صاحب صفيّ . ومحقّق صوفيّ : وحبيبنا الوفيّ : وحبـ الزكيّ . وولدنا الرضيّ . عبدالله بدر الحبشي اليمني . معتق أبي الغنائم ابن أبي الفتوح الحرّاني . وسمّيتها : رسالة الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكيّة والملكية . إذ كان الأغلب فيما أودعت هذه الرسالة . ما فتح الله به عليّ . عند طوافي ببيته المكرّم . أو قعودي مراقباً له : بحرمه الشريف المعظّم . وجعلتها أبواباً شريفة . وأودعتها المعاني اللطيفة .

(٥٥) فإنّ الانسان لا تسهل عليه شدائد البداية : إلاّ إذا عرف شرف الغاية . [ورقة ١٥ الف] ولا سيما إن ذاق من ذلك عذوبة الجنى : ووقع منه بموقع المنى . فإذا حضرَ البابَ البصرَ . تردّدَ عينُ بصيرة الحكيم فنظر . فاستخرج اللآلئ والدرر . ويعطيه البابُ عند ذلك ما فيه من حكم روحانية ونكت ربانية : على قدر نفوذه وفهمه : وقوّة عزمه وهمّته . واتساع نفَسه من أجل غطسه في أعماق بحار علمه !

٥

(٥٦) لمّا لزمتُ قرعَ بابِ اللهِ … كنتُ المراقبَ لم أكنْ باللاهي
حتّى بدتْ للعينِ سُبحةُ وجهِهِ … وإلى حلمٍ لم تكنْ إلّا هي
فأحطتُ علمًا بالوجودِ فما لنا … في قلبِنا علمٌ بغيرِ اللهِ
لو يسألُ الخلقُ الغريبُ محجّتي … لم يسألوكَ عن الحقائقِ : ماهي ؟

٥

١ له C K : له B ‖ ٣ اليتيمة : اليتيمه .·. ‖ ٤ تيمة : تيمه .·. ‖ ٥ الزكي B K : الذكي C ‖ ٦ الغنائم C : الغنايم B K ‖ المكية : المكيه .·. ‖ ٧ والملكية : والملكيه .·. ‖ ٩ شريفة : شريفه .·. ‖ المعاني C K : معاني B ‖ اللطيفة : اللطيفه C K : لطيفه B ‖ ١٠ شدائد C : شدايد B K ‖ البداية : البدايه .·. ‖ إلاّ اذا … الغاية (الغايه C K) C K : إلاّ اذا وقع بصره على الغايه B (وعلى الهامش : بقلم جديد : الا اذا عرف شرف الغايه) ‖ ١١–١٢ ولا سيما … المنى (المنا K) C K : ولا سيما بعد كونه عذب الجنا ان وقع منه بموقع المنى B (وعلى الهامش : بقلم جديد : ولا سيما ان ذاق من ذلك عذوبة الجنى) ‖ ١١ عذوبة C : عذوبه K ‖ ١٣ اللآلئ C : اللآلئ B K ‖ عند ذلك C K : إذ ذاك B ‖ ١٤ روحانية : روحانيه .·. ‖ ربانية : ربانيه .·. ‖ ١٥ وهمه B K : وهمه C ‖ ١٩ يسألوك C : يسالوك K : يسألوك B ‖ الحقائق C : الحقايق B K .

(٥٧) فلنُقدِّم، قبل الشروع في الكلام على أبواب هذا الكتاب: باباً في فهرست أبوابه. ثم أتلوه بمقدمة في تمهيد ما يتضمنه هذا الكتاب من العلوم الإلهية الأسرارية. وعلى أثرها يكون الكلام على الأبواب: على حسب ترتيبها في باب الفهرست: إن شاء الله - تعالى! - وصلّى الله على محمد وعلى آله الطاهرين! والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

انتهى الجزء الأول - والحمد لله! -. يتلوه الجزء الثاني.

٢ أتلوه بمقدمة C K: تتلوه مقدمة B ‖ ٢-٣ في تمهيد ... الاسرارية C K: — B (ولكن هذه الجملة الناقصة ثابتة بتمامها على رأس السطر، بقلم جديد) ‖ ٣ الآلهية: الالاهية: الالهية C ‖ ٤-٦ ان شاء ... الجزء الثاني C K: — B ‖ ٤ شاء C: شا K ‖ تعالى C: تعل K ‖ ٥ آله C: اله K ‖ الطاهرين C K: + بلغ قراءة مؤلفه (الأصل: مولفه) لاحد العلوى K (على الهامش، بقلم جديد) ‖ ٦ الجزء C: الجز K.

الحلقة المفقودة من سلسلة الأدباء اللبنانيين في المهجر

# الدكتور امين يوسف الخوري

١٨٥٢ – ١٩١٩

بقلم جرجي ابرهيم نصر

كان طبيباً وأديباً وشاعراً ، ولد في بكاسين في ١٠ من نيسان سنة ١٨٥٢ وهناك نشأ وترعرع مع شقيقيه شاكر وخليل ، وتلقى علومه الابتدائية فيها ثم في مدرستي البطريركية والآباء اليسوعيين في غزير .

وفي سنة ١٨٧٤ نزح الى مصر طلباً لدرس مهنة الطبّ في مدرسة القصر العيني على نفقة الحكومة اللبنانية وعكف على العلم عاملاً مجداً مدة ست سنوات فأحرز شهادته الطبية ١٨٨٠ وفي ١٨٨٢ التحق بخدمة الحكومة المصرية كطبيب مركز في مديرية أسيوط ثم تنقّل في وظائف شتى أهمّها :

خدمة الجيش بوظيفة مدير الحركة الصحيّة وذلك سنة ١٨٨٣ ومكث فيها مدة سنة ونصف ثم عُيّن في مصلحة الصحة مفتشاً على المواليد ثم طبيبا لمستشفى شبّين الكوم وثم طبيباً لبلدية دمياط مدة تسع سنوات : وكان في جميع الوظائف التي عُيّن فيها مثال الاخلاص في العمل والعطف على الانسانية .

وقد ألّف رحمه الله كتباً فلسفية وطبّية وروائية نشر منها :

فلسفة الأشياء ، والوقاية ، ورسائل في الهواء الأصفر والطاعون وتعليم الفتيات والوافدة والعلّة الأولى ورواية ريحانة النفوس في انتخاب العروس ، وتخميس قصيدة محمد بن زريق البغدادي وضعها في رثاء اخيه خليل ،

ومقالات فلسفية منها : لماذا نحن هكذا ؟ وأدبية وطنيّة وقصائد شعرية . وله آثار مخطوطة في مواضيع متنوعة لعبت بمعظمها أيدي الضياع . وقد ترجم جملة بحوث ونال الوسام المجيدي والنجمة المصرية ومدالية فيكتوريا السودانية وسواها من مداليات دولية .

وأنعم عليه بالرتبة الثالثة الملكية . ثم اعتزل خدمة الحكومة المصرية وأخذ يتعاطى صناعته في مدينة المنصورة التي استقرّ فيها نهائياً . ولمّا توفيت زوجته حزن عليها حزناً شديداً ورثاها بقصائد تفيض لوعةً وأسىً ، ثم استوحش في دار غربته وهزّه الحنين الى وطنه الأول فعاد الى بكاسين ليقضي فيها بقيّة أيامه . وامتاز رحمه الله بتقواه وإخلاصه لدينه فلقي وجه ربّه في بلدته بكاسين نهار الجمعة في ٢٣ من تشرين الأول ١٩١٩ ودُفن في مدفن العائلة الخاص بالأسف والتكريم :

وهاك مثالين من نثره : قال في تأبين رئيس مجلس الوزراء الأسبق بطرس باشا غالي : (١٩٠٨—١٩١٠) .

إنّ لمن المقرّر الثابت : أن الشيء تعلو قيمته كلّما عزّ وجوده ، ويحرص عليه ويؤسف على ضياعه وفقده كلّما اشتدّت الحاجة اليه وتحتّم لزومه : فاذا راعينا هذا المبدأ الطبيعي بل الحقيقة الثابتة ، ظهرت لنا جلياً عظمة فقيدنا العزيز وعلوّ منزلته : ومكانته من القلوب : لو شعرنا بشدة الأسف والأسى على فقده .

كان بطرس باشا غالي نابغةً من أفراد الشرق والغرب فقد اتفقت جرائدهما ومجلاتهما بأسرها اتفاقاً لم يسبق له مثيل ، على أن فقيدنا العزيز كان السياسيّ المحنّك . والرجل المدرب الذي تفتخر بأمثاله ، ليس الأريكة الخديوية فقط بل العثمانية بأسرها . وإن الحالة الحاضرة كانت في أشدّ الاحتياج اليه والى آرائه الصائبة وخبرته واخلاصه .

إن الصفات الحميدة والسجايا الكريمة التي وهبه اياها الطبيعة واكتسبها بالحنكة ودرّبته عليها تقلّباته في مناصب الحكومة السنين الطوال المتواصلة من أقلّها لأسماها ، وتتلمذه على ايدي أشهر السياسيين المعدودين ، مثل شريف باشا ونوبار باشا ، وتتبّعه لسياسة عصر اسماعيل مهبط اسرار السياسة وقطبها الفرد ، فضلاً عمّا أوتيه من الذكاء الوقّاد وحضور الذهن ، جعله ولا شك في مقدمة الذين يشار اليهم بالبنان .

كان فقيدنا العزيز : ذكيّ الفؤاد : انيس المعشر : ليّن العريكة . مهيباً وقوراً . حليماً في الشدة : بعيداً عن الادعاء والكبر . مخلصاً لوطنه ومليكه : يتساوى عنده كل ابناء الانسانية . حريصاً على مكانته . لا يتداخل بما لا يعنيه . مخلص النصح اذا استشير . وفيّ الوعد مخلف الوعيد .

وكان أباً لأسرة فاضلة : عوّدته الحنان والرأفة : وابناً لأب كريم علّمه البرّ والاحترام . وذا قربى كرام عوّدوه المعاضدة وحبّ الخير : ذاق مراراً استبداد الأولين : وحلاوة حرّية المتأخرين : وكان في كلا الدورين المستشار الصادق والمشير الصائب والخادم الأمين والمخدوم الكريم الحليم والوطني الغيور : عابوا عليه اشياء توهّموها عيباً : وما كان إلاّ كما تعاب الشمس لعدم ظهورها في يوم ماطر : تلبّدت غيومه . وقصفت رعوده : وعصفت زوابعه : فسخط الغبيّ على الشمس : وجهل ان الذنب في ذلك لاضطرابات جوّه وتقلبات أهواء أرقه : وان الشمس هي هي لم تتغيّر ولم تزل عاملة كما كانت بارسال أشعّة حرارتها ونورها على تبديد تلك الغيوم وتسكين تلك الزوابع بما لها من القوّة والجهد : فلو نظر ذاك الغبيّ العائب الى كلّ فضاء جوّه بعين الباحث الخبير . لبان له تأثير تلك الشمس المحتجبة على جلاء تلك الغيوم وتبدئة تلك العواصف في الكثير من أنحاء فضاء جوّه القاتم .

ولكن لنكد الطالع كان ذاك العائب قصير النظر لا تمتدّ بصيرته الى اكثر ما يظلّل جسمه الضئيل . فثار على تلك الشمس المتّقدة غيرةً على صالحه : والعاملة على خيره : وعمل على طمسها : وساعده سوء البخت على اتمام ذاك العمل الأثيم ...

ومنها :

فما كان والله ليدور في خلد أحد أن تنتهي حياة فقيدنا المجيدة على هذه الصورة : إنّما كان ذلك لكمال سعادة هو وتمن : لأنّ استشهاده على مذبح الغباوة والجهل : رفعه أضعاف أضعاف ما رفعته حنكة الخمسين سنة التي قضاها مواصلاً بكلّ أمانة واخلاص : خدمة وطنه العزيز . اذ جعله وحده الخالد الذكر والأثر : والمبكي كلما ذكرت مصر بمصابها : والمفتقد كلّما أظلم ليلها .

وقال يرثي صديقه المرحوم الدكتور أحمد بك شافعي وقد استهلّ رثاءه بالكلمة التالية :

ما انصفتك عيوني وهي دامية ولا وفى لك قلبي وهو يحترق

نعم ما انصفتك يا شافعي عيوني حتى تسيل من الآحاق حزناً عليك، ولا وفى لك قلبي حتى يخرج من صدري وينضم اليك . فقد كنت للقلب سويداءه ولانسان عيني ماءه . ولي البلسم الشافعي اذا جُرحتُ . والحصن المنيع اذا أُبختُ . والقوة الواقية في العلة . والقدم الثابتة في الذلة . تتقد على وطنك واصدقائك غيرةً ووفاء ؛ وتلتهبُ على جنسيتك حماساً وذكاء . وحيداً في همك ، فريداً في شيمك ؛ لا يثنيك عن الحق لومة لائم ، ولا باليت على ضميرك الحر بالملاوم ، بل كنتَ للحرية العضد القوي ، وللأخاء الخلّ الوفيّ . وللمساواة حامل العلم ، وللاحرار وافي الذمم ، طبيب مدقق ، وأصولي محقق ، يتفجر الذكاء من نظراتك . ويتدفق الوفاق بين سلامة قلبك وسحر كلماتك ، فكم حاول الذين في قلوبهم مرض أن يطفئوا بأفواههم نور غيرتك ، فأبى الله إلاّ أن يتمه ، وكم افتروا عليك بالكذب ورموك بالأفك فكذّبتهم ، لك الف همة وهمة ، فالحجاز شاهد بصوابية أعمالك ، ومدرسة حلوان تدلّ على سموّ مقاصدك ونبل افعالك . فرحمك الله وسع حزني عليك وحسناتك ، ورضي عنك عداد نوحي عليك ومبرّاتك . وألهمني وآلك صبراً جميلاً ، وجعل كلّ نجل من انجالك النجباء عنك بديلاً .

إن تله بالنفس عن سواها فثنيك دون السوى نناها
فالصب ما سام حبّ سلمى يرتاح إن مسه قلاها
فكم بكى الدار ذو شجون برقة فارقوا رباها
فراح دامي الفؤاد يشكو دهراً رماه بما رماها
ولو تخلّوا عن التحلّي بها لما نالهم أذاها
كيفقي من يحيوا حمانا أعني الألى حرموا حواها
لو كنت منهم لما دهاني موت عليم يقتضاها
بدر توارى عن المعالي فلتبك من بعده سناها
قد نال سامي العلا صغيراً وقد دعته مصر فتاها
لذا أناطت به أموراً رأى ذوو الحل ان يراها
فأمّ أرض الحجاز يبغي بأمرها البحث عن وباها

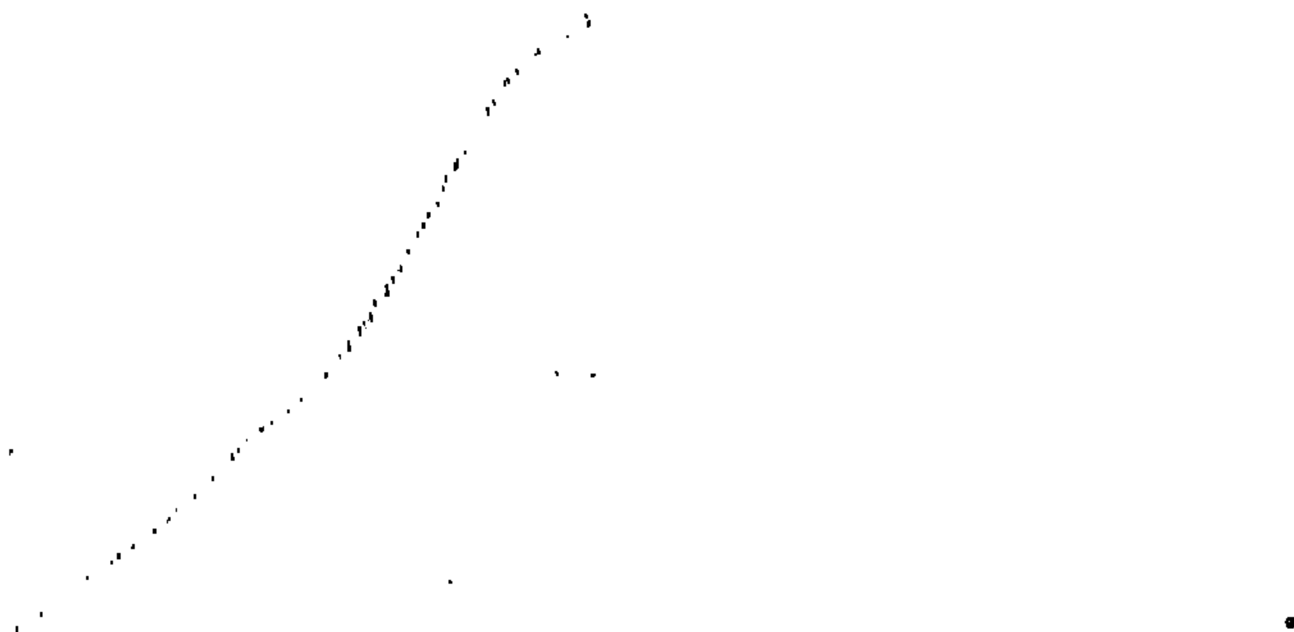
وأثبت الداء دون ريب وأنقذ العُرب من بلاها
من ثم نالت به وثوقاً من دول الغرب بارتقاها
وخصّه جلّها بكتب شكرًا على ذمة رعاها
ولم يزل يرتقي بحزم يجلّ قدرًا عن أن يضاهى
وأكسب الصحةّ اعتدالاً وقد حباها بما حباها
وكان حظّ التقيد منها ان وجّهت نحوه جباها
جازته بالعزل لا لذنب جناه بل حسب مشتهاها
جيري اشتهت راتب المجازي وخصّ من جار في قضاها
وشاع هذا وما سمعنا بأن ذا سلطة نباها
كأن وحياً به أتاها من مصدر فوق مرتقاها
ضغط يميل القلوب وهناً حزناً على فقد مبتغاها
وحال من العدل ظلم نفس لم تثن العمر عن هداها
تلك التي قد أتت فعالاً ترضي البرايا ومن براها
منها حنانٌ على اليتامى : حلوان : مصر به تباهى
وبسط كفٌّ بغير منٍّ لمصلح شأنه نداها
ورحمة حيّا المعالي من دونها الزهر في شذاها
وفكرة تجتلي المعاني فينجلي الحقّ بانجلاها
مشى وابقى اسىً بقلبي اذا تناهيت ما تناهى
وشبّ في القلب نار حزن لا يخمد الدهر من لظاها
فلتحيي ذكراك يا مثيرًا بموته حزن من وعاها
وليحيي هامي السحاب أرخاً ضمّك يا شافعيّ ثراها

نماذج من شعره : شُغِفَ بالشعر منذ صباه : فكان وعاءً نفيساً : تنبض أبياته بالحبّ والوفاء : وقد احتفظنا بصيغة هذه القصائد كما وردت في الأصل : ولم نشأ أن ندخل عليها تحويرًا أو تصحيحاً بل اكتفينا بالاستبقاء على روح الشعر ونفس الشاعر :

وهذه أبيات يُعدّد بها مناقب المرحوم الكويت خليل صعب ١٨٤٢–١٩١٢ المتوفى في مصر ويصف آثاره أصدق وصف وقد ضمّنها تاريخاً لوفاته قال :



الدكتور ادي يوسف الخوري



كان صعبٌ من أسهل الناس خُلُقاً — حازم الرأي مالكاً أصغريه
ليس في بردِه الجزيلِ اختصاصٌ — كلّ ذي حاجة سواءٌ لديه
لا يُباهي إنْ سالمتهُ الليالي — ساكنُ الجأش إن أساءتْ إليه
متفنّنٌ بالأمور جلْدٌ حصيفٌ — خابرٌ من زمانه حالتيه
عاش سبعين حجّةً لم يشنها — عملٌ عاد بالملام عليه
شادَ مجداً بالبرّ « أرّخ » أثيلاً — أحسنَ اللهُ في الضريح اليه

٥٤٤ ١١٩ ٦٦ ٩٠ ١٠٤٩ ٤٦

١٩١٢

وقال يرثي صديقه المرحوم جبران كحيل المتوفى غرقاً في بحر النيل سنة ١٩٠٣ :

لدى الفُلك تُوليها الرياحُ تهجّماً — تأبّط نهرَ النيلِ جبرانُ مرغما
تأبّطه واستطرد السيرَ مسرعاً — فسالتْ آماقنا على أثرهِ دما
طفا فوق بحر الروم كالبدر طالعاً — فصحّ لنا تشبيهنا البحرَ بالسما
وهابَ سناه الحوتُ في برج نوره — فراح حسيراً لم ينل منه مطمعا
غداةَ رآه اليمّ أكبر قيمةً — من الدرّ مختاراً له القلبُ منجما
وأين ندى كفّيك أثرى به السوى — زماناً : فلمّا غاضَ أصبحَ مُعْدِما
فلا نالنا من بعده الدهرُ فاجعٌ — وجادت ثراهُ المُزن تنهلّ في الحمى

وقد أرّخ لوفاة المرحومة اميلي صعب فقال يرثيها بلسان زوجها :

أسأت يا دهرُ فعلاً مع خليلك في — ما قد فعلتَ بما أودي بآمالي
أقصيتَ إلفي عني حيث لا أملٌ — في أوبة الإلف في مستقبل الحال
شمس توارت ضحىً من بعدما طلعت — في أفق داري باسعاد واقبال
ومذ ثوت في الثرى أرّختُ من أسفي — يا لحدُ فيك لقد ضيّعت آمالي

٩٠ ١٥١ ٥٣ ١١٠ ١٣٤ ١٢٨٠ ٨٢

١٩٠٠

وقال يرثي المرحومة أمرأة عمّه مرتا زوجة شهدان لبوس الخوري المتوفاة في ٢ أيار ١٩١٣ في بلدته بكاسين عن ٨٣ سنة وقد دعاها « نفثات مصدور » :

يناجئنا الزمانُ بكلّ خطبٍ وتفجعنا المنونُ بكل غالِ
ولسنا بالكوارث نازلاتٍ بغير الموت إن قدحت نبالي
ولو غير المنون غزا حمانا حميناه بما تحمي المعالي
بآداب وإثراء وعلمٍ وجاه والمثقّفة العوالي
فيا لك حرفت بجدوانا المعالي فدتْ نحونا كفّ السؤال
وما اختارت كعادتنا دواماً لنائل جودنا إلاّ اللآلي
أماثلُ من ذوينا كلّ فرد بعيد الذكر مفقود المثال
وكلّ مصونة خود نُوارٍ تناهتْ بالجميل وبالجمال
كمن هابتْ بها أيدي المنايا فكان تمتّة الخطب العضال
مضت لله تاركةً ذويها بمهجة مُوجَعٍ وجفون سال
يجدّد حزنُها في غير بال ومنه ما تناسي غيرَ بال
لقد فجعت بنيها بالتنائي وجافتْ خيرَ كنوء بالزيال
وكانت خير من رأفت بولد وأصدق مخلصات للبعال
فزادتْ دمع جفنٍ غيرَ راقٍ وهاجت وجدَ قلبٍ غيرَ سال
فأيّة درّة فقدتْ لدينا بها قد كان جيدُ الصون حالي
كمال صيانة وكمالُ عقلٍ وحسنُ تديّنٍ وجمالُ حال
يتيمة عفّةٍ وخضمّ فضلٍ وجوهرةُ الأواخر والأوالي
فلو جاؤوا لها ارّخ بندٍّ لفُضّلتِ النساءُ على الرجال

٥٦ ١٢٤٠ ١٤٣ ١١٠ ٢٦٤

١٩١٣

وقال يرثي والده المتوفى سنة ١٨٨٠ بقصيدة تثبت منها الأبيات التالية :

لي بعد بُعدك لوعةُ المنكوب وفؤادُ مهجورٍ وذلّ غريب
وعذابُ معمود ووحشةُ موحدٍ وحشا السليب وعفّةُ المشجوب
ودموعُ ثاكلةٍ وحسرةُ نادمٍ وشجون مبعودٍ وقلبُ كئيب
ما كنت أعهد يا أبي بك قسوةً حتى دعوتُ وأنت غير مجيب
أسفي على تلك الفصاحة والذكا وعلى صباحة وجهك المحبوب
وعلى البلاغة والنباهة والندى وعلى علوّ مقامك المرهوب

وعلى الشجاعة والبراعـة والوفا وعلى حنوّك والرضا المرغوب
إن أنسَ لا أنسَ اعتناقي راحلاً يسقي الخدود بدمعه المصبوب
ومردّداً أبُنيّ لا تطل النوى لم يبق لي جلدٌ على التغريب
أفنيت عمري في وداع بنيّ هل من جمع شملٍ أو شفاء قلوب

ومنها :

يا واحناً فوق الضريح منادياً مَن وهو حيٌّ كان خير مجيب
ومقبّلاً قبراً حواك وساقياً ريّا ثراه بدمعي المسكوب
ومخاطباً ذاك الضريح كن بلي قبلي : بفقد مُنىً وموت حبيب
فلبّيه يا قلبُ كن متفتتاً وعليه وجداً يـا حشاشةُ ذوبي

ومن قوله في رثاء المرحوم حبيب الغريّب من دير القمر المتوفى في مصر ما يلي :

هنا دُفنت آمالُ آل غريّب وضمّ الثرى الناسي رفاتَ حبيب
وفارقت الأهلَ الثكالى وصحبَهم وشُقّت قلوبٌ قبل شقّ جيوب
يُنادونه والدمعُ يهملُ والحشا تذوبُ التياعاً ، وهو غيرُ مجيب
لقد خيّب الموتُ الظلوم بدائه شوافي عقاقيرٍ وعلمَ طبيب
وفاجأه والزهرُ يعقد والجنى قريبٌ ، ووجه الدهر غيرُ قطوب
فيا رحمة الله اسكبي فوق قبره سلامٌ على قبرٍ يضمّ حبيبي

وقال يرثي ابن عمه المرحوم نعمان الخوري قنصل فرنسا في مغادور الغرب الذي توفاه الله في ١٥ آب ١٩١٠ بعد عودته من فضّ مشكلة مقتل الدكتور موشان الفرنسي ، بين حكومتي فرنسا ومراكش :

ثنا بي على الغرب القصيّ وبيّما مغادورَ تنعي سيّد القوم والحمى
وعوجا على لبنان ثم اشخصا الى «بكاسين» حيث الحزن والغم خيّما
نشقّ على نعمان حبيب قلوبنا ونبكي ونستبكي على قبره دما
ونلبس أثوابَ الحداد على فتىً فقدنا به الرشد اليقين المدعّما
فتى العزم والاقدام انّى تأخرت عن القصد احرار الرجال تقدّما
فتىً كان في مصر وعدن وتونس ودار النجاشيّ العميد المحكّما

وفي المغرب الأقصى بني صرح عزّه تقاوم فيه الدهر لن يتهدّمـا
وبدرٌ نميٌّ في الشرق مطلع نوره وفي الغرب وافاه الخلاق فأظلما
وعجله من سفح لبنان رسمه يشاد مزارًا فاستجاب تكرّما
فشيّعه الامجاد من كل شيعة وكان الأسى فوق الرؤوس مخيّما
على زفرات جنّف الريق حرّها لذلك كان الكلّ منها على ظما
تناجوا بما فيا يتيح اصطبارهم وقد منعتهم بالتوالي التكلّما
أنعمان مهلاً كيف تكتحل الثرى وما اكتحلت عيناك الاّ التنعّما
وما ذاق صابًا من شرابك مؤنسٌ فكيف تدير اليوم كأسك علقما
وكنتَ سراج البيت حولك أهله فكيف تؤمّ القبر في القفر مظلما
وكيف خلعتَ الحسن غضاً لترتدي نسيج رغيم حاكه البين أعجما
سلامٌ على ذا الحسن أودى به البلى وكيف نعاني الشوق أبقى التيتّما
سلامٌ على المعروف واقاك في الثرى فلم يلق مثلي من نواك التألّما
سلامٌ على إقدام فطنتك التي بها كنت عن وحي القلوب مترجماً
سلامٌ على صبري فما زال صرحه تناوشه الأكدارُ حتى تهدّما
أخي وابن عمي واعتزازي وموئلي ولذّة عيشي وافتخاري وكلّما...
تمهّل يودّعك الأمينُ بنظرة فما أنت بالنائي فتغدو مسلّما
تقلّص عنه ظلّ انسك بغتةً فما أعظم البلوى قضاء تحتّما
فلو كان في بعض اصطبار رجوته لقلب أخيات عليك تكلّما
أخياتُ كنّ الأمس منك بمغنم فأصبحن ممّا صرت للهمّ مغرما
تؤجّج في احشائهنّ لواعج فهلاّ شفى دمعٌ على الخدّ قد همى
أنعمان مـا يجدي التصبّر قولهم فما في الأسى ما ينقض الأمر مبرما
ولا قول «بيشون» الوزير مؤبّناً علاك بأن كنت الخطير المعظّما
ولا جلب صبري مقول ذوي التقى على فقدك المشؤوم انك في السما
سأبكيك ما أحيا وأرثيك موجعاً ويبكيك من يتلو مراثيّ بعدما..

وكتب تحت رسمه الأبيات التالية :

هـذا أنا الخلّ المشو قُ الى المواطن فارقبوهُ
ولئن يَمُتْ في غربة فابكوا عليـه واندبوهُ

أوصى الأمينُ بحبكمْ ووِدادكمْ وكذا أبوهُ
فهو الأمينُ ولن يَميـ ـنُ بأهله إنْ يطلبوهُ
لا تودعوه الرمس بل بين الأزاهر غيّبوهُ

وقال يهنئ صاحب العطوفة نسيب بك جنبلاط باعادته قائمقاماً على قضاء الشوف سنة ١٩٠٢

شعر

سعدُ السعود بدا في الأفق طالعُه يهدي التهاني الى الدنيا وما فيها
والفرع أحرز ما للأصل من شرفٍ وسلَّم القوسُ ربّ الكون باريها

توشيح — ( مذهب )

ثغر بشرى الأنس لمّا ابتسما أوترَ الأفقَ من الصبح قسي
بــدَّد الأغيارَ عنا ورمى بسهام النور قلبَ الغلَس

دور

طالــعُ الأسعاد بالرغــد بدا ونشر رايــاته البيضاء ضاء
زاح عنـا ليلُ بؤسٍ وبدا بسهام النور مأثورَ الهناء
فعفونا عــن زمان عربدا حين وافى يبتغي منــا الرضاء
ورفعنـا للتصـافي عــلماً أمّــهُ كلٌ كميٌ كيّس
وحمدنــا رغدَ عيشٍ طالمـا خلتنا من صفوه في عُرس

دور

بكت الأزهارُ مــن جور الدجى بــدموع الطلّ فوق الطلل
وصبـا لبنانُ للروض النجي مذ رأى بالطيب برء العلل
حيثما الأضباحُ فيــه انفرجـا عن مرأى حسنــه لنَقّل
غرّد القمريُّ والطلُّ همى واكتسى الروضُ وشاحاً سُندسي
وبدا للشمس في أفق السما منظرٌ فيــه سرور الأنفس

دور

فابتهجْ يا قلبُ قد زال الألمْ ولنـا راقتْ أويقـاتُ الصفـا
وبنـا كل المنا أُنساً ألمّ وبُعيدَ السقم فزنا بالشفـا
أوَلم نظفر بمـا تهوى ألمِ تحــل اكوابُ التهاني مرشفا
فربى لبنــان فيهـا قد نما فننُ الأمن الزكيّ المغرس

وتلالا وتعالى في سما مجده : بدرُ الجمال المؤنس

دور

يا رشيق القدّ يا باهي الجمالْ يا غزالاً رقّ فيه غزلي
كلّما زدتُ جوىً زدتَ دلال قد وهى صبري وضاعتْ حيلي
إنْ ترُمْ بالصدّ قتلي يا غزالْ ما احتيالي في الهوى ما عملي
فإلى مَ أذرفُ الدمعَ دما في الهوى يا فتنةَ الجنس
ما سمعنا قطّ عن ظبي الحمى أنّ فيه قسوةَ المفترس

دور

عاذلي إنْ لم تدعني فاقتصدْ لم يكن حبّي طوعاً باختيارْ
فملامي في هواهُ لم يفد ما قضاه الله لي في الخلق صار
أنا راضٍ إنّ قلبي يتّقد فاتّئدْ في اللوم زدتَ الكيّ نار
والحشا يزدادُ وقداً كلّما طافَ معسولُ اللمى بالأكؤس
لحظُهُ في القلب يرمي أسهماً صائباتٍ عن عيونٍ نعّس

دور

أجمعَ الناسُ على حبّ الجميل انما الخُلْقُ بدا فيما يُحبّ
دررُ الألفاظ أم طرفٌ كحيل أم لطيفُ الدّل أم حسنُ الأدب
والفتى طبعاً لمن يهوى يميل ويرى ما فيه المذاق المستحبّ
وأنا الحبّ بقلبي إن نما فهو عذري شريفُ المغرس
أنا أهوى كلُّ حسنٍ إنّما في السجايا عفّةٌ لم تدنس

دور

فاتني حلّني لك الروحُ فدى ما بقي من رمقي غيرَ النفسْ
قل ألم نشرح على كيد العدى ودعِ العاذلَ يقرا في عبسْ
إنّ صبري في هواكم نفدا وعليّ الرشدُ بالغيّ التبسْ
كدتُ أشكو منْ زمانٍ ظلما حاقداً لولا حياة الأنفس
جبلاطيّ سليلُ الكرما هبةُ الرحمان للملتمس

دور

ألمعيٌّ كوكبُ الفخر حبيبْ ما من الخائف وقتَ الوجل
والى العليا بالفضل نسيب ملجأ القاصد ذو القدر العليّ
كلّ من يلقاه يلقى ما يطيب من نوال الجود عذبَ المنهل

« قل لمن عارضه كن فيا … هل ترى الدخنَ مثل التبس »
« إن الله تعالى نعما … لم ينلها أحدٌ بالخرس »

دور

مذ تولّى الحكمَ لا ذاق الردى … قد تجلّى العدلُ فينا وأقام
خشيةً من شردٍ أنْ يفتدا … قد أقاموه له قائمقام
فلذا أضحى حنانا سرمدا … فله منّا اخنا في ذا المقام
لم يرُمْ فخرًا بهذا إنّما … رامَ أحياء الربوع الدرّس
وبماضي حزمه إن يفعما … عروةَ الظلمَ وقلب السجّس

دور

إنْ سألتَ اليسرَ من أعوانه … فإليه كلُّ ذي نعمى يشيرْ
أو سألتَ المجدَ عن أركانه … فنسيبُ ابن السعيد ابن البشيرْ
مَن أقامَ العدلَ في لبنانه … ورأى الحقَّ به تيمَ النصيرْ
دوحةٌ طالتْ وفرعٌ نجما … روحُ عدل جدُّ المجدِ كسى
ولكمْ ظمأتْ قد أروى الظما … من ندى بحرٍ يديه السلسِ

دور

مَنْ به كلُّ مقامٍ شرفا … وبمهدِ العزِّ والمجدِ ربي
لم يزل مولىً كريماً منصفاً … يهبُ السائلَ قبلَ الطلب
إنْ يقل جدّي «بشيرٌ» لكنني … وسعيدُ الجنبلاطيُّ أبي
موئل العاني وأسمى من سما … ذروةَ المجدِ الأثيلِ الأنفسِ
رفعةً شادوا وسادوا حمما … ما عهدنا فيهم الدهرُ مسي

دور

أورثَ الحكمَ لكم ربُّ العلى … عن جدودٍ رغم أنفِ المدّعي
فأذا شئتمُ أمراً في الملا … قيل للدنيا أطيعي واسمعي
كلُّ فردٍ منكمُ آينُ جلا … وضعَ العُتّةَ أو لم يضعِ
بيتكمْ مغرسُ أدوحِ العظما … كعبةُ المجدِ وبيتُ المقدّسِ
فعليه كلُّ خيرٍ قد همى … مثل صوبِ العارضِ المنبجسِ

هذا بعضُ ما وقفنا عليه من مخلّفات هذا الطبيب الأديب أثبتناه في هذه الترجمة تخليداً لذكراه ، واظهاراً لفضله ، ودليلاً على ذيوع أدب اللبنانيين في بلاد المهجر.

الحلقة المفقودة من سلسلة أدباء لبنان :

# الشباب الذاوي

بقلم جرجي ابرهيم نصر

في الحياة ألغازٌ وأسرارٌ ، لا يُدرك كنهها ، ولا يُسبر غورها ، يحتار ذا العقل فيها اذا حاول استجلاء غوامضها .

كم من خامل علا اسمه ، وأشرق نجمه ، وطابت له الحياة ، وكم من نابغ عاش في البؤس والشقاء ، حتى كفّنه الردى .

واذا ألقينا نظرةً عابرةً على حياة النوابغ ، رأينا ان قافلةً كبيرةً من الملهمين ، مرّت على مسرح هذه الدنيا كالخيال ، لم تترك إلاّ آثاراً كادت تندرس ، وذكريات محزنة تبعثُ الى النفوس الحسرة والألم .

وها نحن أمام خمسة من هؤلاء الملهمين ، شقّوا للنبوغ طريقاً ، فعاكسهم القدر الغاشم ، وحطّم آمالهم ، فأفل نجمهم قبل الأوان ، ولو مدّ الله في أجلهم ، لرأينا لهم آثاراً كريمةً ، وآياتٍ خطيرة .

واظهاراً للعدل ، وبُعداً عن سياسة الحسد والغدر والأنانية ، ننشر سير المبدعين من مواطنينا ابناء بكاسين من أيّة أسرةٍ كانوا ، والى أيّة فئة انتسبوا أو انتموا .

واننا نقدّم للقراء الكرام سير خمسة نسور منهم ، حلّقوا في سماء الأدب والفكر ، وتفوّقوا بسموّ مداركهم ، ولكنهم ما لبثوا ان غيّبت شموس نبوغهم ، وأطفئت شعل ذكائهم ، فأصبحوا خيالاً وأثراً .

ولا أكتم اني لقيت جهداً مضنياً في البحث عن ماضيهم وانتاجهم .

## الدكتور بشاره الخوري

١٨٥٤ – ١٨٨٣

كان زهرة يانعة في بستان الذكاء : ينبعث منها النور كانبعاث الزهر من الأكمام : والعطر من الأزهار : لكن ما لبث ان اصفرّت أوراقها وتناثرت . بعد ان تناولتها الأرياح . وعبثت بها العواصف : فخنقتها في المهد : ولمّا تتفتّح أكمامها بعد للنور . فتلاشى الشفق سراعاً .

هو بشاره ابن الخوري اسطفان الخوري وماريا مبارك غنطوس الخوري . وُلد في بكاسين في ٢٠ من ت٢ سنة ١٨٥٤ [1] ومات في الاستانة سنة ١٨٨٣ . بدأ دراسته في بلدته على يدَ والده ، وعلى محيّاه ملامح النجابة والذكاء . ثم أتمّها في مدرسة غزير للآباء اليسوعيين . وكان في غاية الاجتهاد والرغبة . ثم طلب المزيد من تحصيل العلوم والمعارف . فانتقل الى الاستانة وهي في أوج مجدها : وأبّهة سلطانها : ومحطّ أنظار العثمانيين ومطمح طلابهم : يقصدونها من كل حدب وصوب من أنحاء السلطنة . فأكبَّ على تحصيل العلوم الطبيّة في المكتب السلطاني : واضعاً نصبَ عينيه اقتباس العلوم : وأن لا يدع فرصة تذهب سدىً من الوقت الثمين . فتهسال من ينبوعها غزيراً : وتفوّق بعد جهاد مستمرّ على سواه علماً وأدباً وطموحاً .

إلاّ ان بعاده عن أهله ووطنه : كان يزيده ألماً وغمّاً . فتطوفُ في مخيلته رسومٌ وأشباحٌ وأحلام وخواطر هذا الجبل المنيع . فتلعب العقبّات في حنايا فؤاده : والذكريات في نفسه . وبعد أن اجتاز امتحاناً عسيراً : كان فيه في طليعة الطلبة المتفوّقين : قرّر ان يمضي اجازته في وطنه : فعاد اليه في صيف ١٨٧٥ حاملاً ثمار أدبه وجهوده : فكانت للقاء مشهد رائع : فأقبلوا يهنئونه ويثنون عليه : ويتمنّون له طيب الإقامة في ربوع الوطن . فطاف في أنحائه مع أخيه ابرهيم – وستأتي ترجمته – مسحوراً بجماله وتكوينه وابداعه : يروي غليله بمفاتنه وسحره : وانتهت اجازته . وتأهّب للعودة لإكمال علومه الطبيّة : فانقبضت القلوب : وجرت العيون بالبكاء ، وكانت ساعة الوداع مؤلمة شديدة الوطأة على جميع القلوب .

وسار على بركة الرحمان عائداً الى الاستانة حيث توطّن فيها ، وعاد الى اتمام علومه بعزيمة ماضية ، حتى نجح نجاحاً تاماً في امتحاناته الأخيرة ،

---

١) نقلاً عن سجل احصاء قضاء جزين المخطوط المحفوظ في مديرية الآثار .

وأحرز الديبلوم في الطبّ ونال اعجاب اللجنة الفاحصة ، وعُيّن استاذاً في المدرسة الطبيّة ، ومعلّماً في المدرسة الحربية ، وصار له صيتٌ بعيدٌ . وأخذ يعالج الفقراء بما فُطر عنده من الرحمة والإنسانية .

قيل انه أبرأ إبنةً غنيّةً وحيدةً لوالديها ، عجز الطبّ عن شفائها . وقد تزوّجها فيما بعد وهي على غير دينه ، وأنجب منها أولاداً . وتوفي في ظروف غامضة وجُهل مصير أبنائه . وقد أسف الجميع لفقده ، وبكوا فيه طبيباً نابغاً ، كان يُرجى منه الخير لوطنه لبنان ، لما تحلّى به من أدبٍ وعلمٍ وذكاء وخلق رفيع .

هكذا قضى الطبيب بعيداً عن الديار ، وقضت معه أحلام وآمال . وخبا نوره وعراه الخسوف وهو في عمر الورود ، تاركاً في قلب أهله وذويه جراحاً لا تندمل .

ولمّا تلقّى والده الخوري اسطفان نعيه في بكاسين في اوائل حزيران ١٨٨٣ هاله المصاب الأليم ، وانتحب انتحاب الجسيم ، وبكى شبابه ، ودماثة خلقه ، ورقّة شمائله ، وفاضت عواطفه بالحزن العميق ، والألم الشديد ، وقد صبغت صورة الفاجعة قلبه بطابع ، حزين ، كئيب ، واستمرّت العوامل النفسيّة ، والفكريّة ، تتفاعل في قلبه ، وفي صدره ، فترة طويلة من الزمن ، وتراكمت على حياته الهموم والأرزاء ، وتوالت عليه النكبات والمحن ، وتشاءم في الحياة ، بعد أن شعر بالخيبة ، وخيبة الآمال ، وعبّر عن مصابه وألمه ، بكلمة دوّنها في سجلّ الوفيات ، يصف فيها أشجانه ، ويصوّر أحزانه وهذا نصّها :

«تلقيتُ خبراً مرعباً أحرق قلبي ، وهو وفاة ولدنا الحزين بشاره في الاستانة ، يا ليت يدي تحت التراب ، قبل ان خطّت هذه الأحرف . وهذه مشيئة الله قد تمّت ، فليكن اسمه مباركاً للدهر » .

ثم علّق في آخر السجلّ كلمة ثانية عن حياة الفقيد الكريم جاء فيها قوله :

« وبشاره من بعد ما درس العلوم ، توجّه الى الاستانة ، وتلقّن الطبّ وأخذ الديبلوم ، وتعيّن حكيماً في (شنك) قلعة حكيم العساكر السلطانية ، ولم تطل المدة حتى توفي في الاستانة العليّة ، وكان له من العمر نحو سبع وعشرين سنة » .

وقد وقفنا على رسالة لنقيب كتبها وكتب معها وصف رحلته الى الاستانة ١٨٧٦ بخطه ؛ بعث بها الى نسيب له في بكاسين تطفحان بالغيرة والمحبة والشوق . وفيها يبدي حزنه وأسفه لمفارقة الأهل والأوطان . ويظهر خوفه وقلقه من هذه الرحلة . ويصفها بقوله « ولعل تلك الساعة تكون الأخيرة » لذلك أشبع نفسه من مناظر وطنه الخلابة . وتمتع بمحاسنه الغزيرة قبل رحلته الأخيرة منه .

وقد رغب الي المأسوف على علمه وأدبه المرحوم ابرهيم ابو سمرا غانم (١٨٦٦–١٩٤٢) نشر الرحلة في احدى المجلات الأدبية والتعليق عليها ؛ لكن المنية عاجلته ؛ فظلت مطوية وهذه هي : ،

خرجتُ من البيت نهار الأحد الساعة الخامسة من النهار اول كانون الثاني ١٨٧٦ قاصداً الإستانة فكانت ساعة الفراق مصيبة لا تُطاق ولا يضرب لها بالإملاق . مفارقة الأهل والخلان والأحباب والاقران ؛ والبعد عن الأوطان ؛ فكنتُ حزين الفؤاد مجروح الكبد مفتكراً بسفر طويل وبعد شاسع يخوض الأبحار ومتاسات الأخطار بالأهوال والمشقات والمصائب والبليات ؛ فكان يخطر لبالي بأنه ربما تلك الساعة تكون الأخيرة والنظرة الوحيدة التي بها يمكني ان ارى وطني وأهلي وأحبابي ؛ فامتلئي ايتها العين من رؤية الحبيب فلينطبع شخصه أمامك لكي دائماً تروي غليلك برؤياه ولو عن بُعد ، ولكن الطرف سحَّ بهطال الدمع وغاب عن نظره الحبيب ، فأصبحت مثل مَن فقدَ وحيده ؛ منشغل البال قاطع الآمال ؛ فودّعتُ الجميع بحزنٍ لا يوصف وغمٍّ لا يُقدَّر وما كنت اسمع بجانبي سوى صوت النحيب والتنهدات والبكاء والحسرات التي كانت تمزق أحشائي فحينئذ ندبتُ عيشة تعسة مملوءة من الأحزان والأخطار والهموم والأكدار وتأسفتُ على غربة طويلة وبالخصوص على طبيعة الانسان البشرية ؛ فاتكلت على الله وعلوتُ ظهر الجواد وبديتُ بالمسير جسماً لا عقلاً فبعض الأصحاب واخي من فرط حبهم ذهبوا معي مسافة طويلة فتودعنا ايضاً بذرف الدموع متحسرين على زمان الاجتماع . فبدينا نقطع الفيافي والقفار متأسين من حرّ النهار واشتغال الأفكار حتى وصلتُ الى المحل الموجود به انسي وحشاشة كبدي فحينما قرّت عيني برؤياه تسليت نوعاً ومكثت عنده تلك الليلة حتى اصبح الصباح ونور الشمس سطع ولاح نهضت من رقادي مودعاً أخي وابن عمي بقلب كئيب وحزنٍ مذيب ، فنحبتُ حينئذ غربتي وندبتُ

حفظني وبديتُ بالمسير قاطعاً تلك السهول والسواحل البحرية . مقاسياً عذاب الحرّ في تلك الجهات القليل ماءها حتى وصلنا الى محل يسمّى رأس العين فكان امسى المسافرون ان تمكث هناك تلك الليلة . فسألت عن حجرة لكي أنام بها فما وجدت محلاً مناسباً نظرًا للحرّ والأوساخ الموجودة في تلك النواحي فذهبتُ الى مرجة خضراء محاطة من المياه العذبة التي تشرح البصر وتبهج النظر . تزيل الهموم وتجلي الغموم . فما خطر لذهني سوى رؤية المحبوب والاجتماع به في ذلك الحال لأنه لا يعجبني منظرًا جميلاً الاّ لأنه هو أجمل منه وكل شيء من الجمال أجد فيه ذللاً من بعد التبصّر به سوى هو وحده فريد بدون خلل وذلل : فمضيتُ كم ساعة من الليل على هذا الحال وأسرعتُ الى المسير عند انبثاق الفجر حتى وصلتُ الساعة الخامسة من النهار الى عكا لدار سيدي العم ابرهيم[١] فمكثتُ هناك اربعة ايام ونهار السبت مساءً توجّهت الى حيفا لأجل ان أركب في الثابور النساوي الذي يحضر ليلاً فمكثتُ هناك تلك الليلة عند اولاد عمي[٢] وليلة الاثنين ركبتُ في الثابور مارًا ببيروت ومنها الى الاستانة : فنهار الاثنين صباحاً وصلنا الى بيروت فخرجتُ مسرعاً من الثابور الى المدينة لكي أنظر رفاقي هناك حسب المفارقة ولكن منظر بيروت ما كان الاّ لعذابي خطرًا بافكاري اوقات الفرح والسرور والطرب والحبور زمان الاجتماع بمهجة الفؤاد وحشاشة الكبد ذلك الوقت السعيد الذي طرقته بها حين حضوري من الاستانة : فبديتُ أجول بها حتى اجتمعتُ بأرفاقي جميعاً حينئذ خطرت لبالي الإستانة وزمان المدرسة : فبدينا جميعاً نجول في شوارع بيروت حتى أنه أمسى المساء وبتنا تلك الليلة هناك بحظ وانشراح واستماع الاصوات العذبة والآلات المطربة . وكان ذلك النفير كامل نظرًا لبُعد الحبيب ومفارقة الأهل والخلان : فنهار الثلاثاء مساء ركبنا صحبة الثابور النساوي المتوجّه الى الاستانة : وكنا قبل نزولنا في الثابور سألنا عن « الكرنتينا » فأخبرونا انها خمسة أيام بالقرب من أزمير قبل وصولنا الى الاستانة بيومين : فبدينا نقطع الفيافي والقفار خائضين مياه البحار . مقاسين من الأخطار والأكدار ما لا يُقدّر حتى وصلنا الى جزيرة صغيرة تسمّى جزيرة الانكليز : فرأينا هناك أبنية جديدة في تلك الجزيرة التي تبعد عن أزمير مسافة ساعتين في البحر ، فرسي الثابور هناك وخرجت جميع الركاب الذين كانوا في الثابور الى البرّ فكنا نرى بعض

(١) ابرهيم نصرالله الخوري .
(٢) سليم نصرالله الخوري وشقيقه ابرهيم .

أناس في تلك الجزيرة الذين كانوا يفرّوا هاربين من قدومنا إليهم كأننا أتينا لمبارزتهم أم كأننا حاملين الموت بين ايدينا وكأنّ الهواء الأصفر هو موجود معنا حتى أنهم اذا اقتربوا منا أم لمسونا يُصابون بأذى ، فذهبنا نعند مدير « الكرنتينة » وأمر لنا بمحل مخصوص بنا . فسألناه مدة اقامتنا هنا أجاب سبعة أيام فاختليتُ في محل بتلك الجزيرة ناشداً هذه الأبيات :

فارقتُ أهلي واحباباً بهم شُغفتْ … نفسي الكئيبة فازداد العنا وجلا
فيا مواطن كم ابكيك يا أسفي … بأدمعٍ أخذت في لوعتي مثلا
لو أنها لبحار الماء قد نزلتْ … لأغرقتْ مركباً فيه اذا نزلا
تركتُ في ربعك المسعود طالعه … شمساً لنظرها نجمُ العلى خجلاً
غيداء مذ لمعتْ أمسيتُ مشتعلاً … شهباء مذ سطعتْ أصبحتُ منشغلا
رقيّ لحال فتىً خاض البحار وقد … رماه عشقٌ لتلك الشمس فانذهلا
ويعلما حلّ بي حلّت ركائبنا … بترب (أزمير) ارضاً تقطع الأملا
أرض (الكرنتينة) المجهولُ ناظرُها … أظنّه أحمقاً لم يفهم الجملا
يرومُ يبلعنا يا ليتها بلعتْ … عيناه من ألمٍ من قبل ان نعلا
ومعه قومٌ من الأتراك تحرسنا … تأبى مآكل إلاّ البازّ والحجلا
عورٌ وصمٌّ وخرسانٌ قد اجتمعتْ … فاعجب لربعٍ غريب الجنس قد شملا
كنّا بأرض هي القفراء إن لمستْ … راحاتُنا أحداً من أهلها جفلا
كأنّنا الجنّ جئنا كي نبارزهم … وتأخذ الروح أو تقضي لهم أجلا
فخمسة نحن لكن جاء شركتنا … ملازم فرّ للمعروف مذ ثقلا
والكلّ لم يُنسني ناراً قد اضطرمتْ … وسط الفؤاد : فأمسى الجسم مشتعلا
أصبو إلى وطني المحبوب ما صدحتْ … بلابلٌ وهلالٌ في السماء علا
وليعلم الناسُ أني عاشقٌ وَلِهٌ … أبكي بأحمر دمعٍ جارحٍ هطلا
واتي سيّدُ العشّاق كلّهم … ويعرفُ الأمرَ مَن عن صبوتي سألا
أنا المغرّبُ عن ربعٍ به بقيتْ … روحي : فأصبحتُ جسماً صار متهزلا
فلمعتي تحرقُ الأحجارَ لو نزلتْ … أمامها ، وغرامي يُرجفُ الجبلا
فيا إلهي اذا طالَ الفراقُ فهل … من مؤنسٍ خلته قد جاوز العلا؟
ولا أدومُ بعشقٍ زائدٍ وعنىً … وصبوةٍ وغرامٍ ليس محتملا

لكنَّ رحمتك العلياء تُرجعني لبقعة في حماها الحسنُ قد كملا
وأنت تغفرُ إثمي والذنوبَ وما هذا التغيرُ من الذلات قد فعلا

*

ففي يوم ما ونحن في «الكرنتينة» نهضنا صباحاً من رقادنا فوجدنا ضجة قوية بين الأهالي الموجودين هناك فسألنا عن سبب ذلك فأخبرونا أن رجلاً من الركاب صاير له جريان ولا يعلمون من هو بل وجدوا بعض الملابس مطروحة عند باب الأدب . فحالاً أعطوا خبر الى حكيم الكرنتينة الذي حضر سريعاً وأخرج جميع الناس خارجاً لأجل الفحص عن المريض فأخبرناه انه يوجد بعض العساكر الآتية من اليمن المصابة بأمراض وبائية فأخرجهم حالاً وفحصهم مدققاً وأمر بأخذهم الى محل فحوص معيّن للمرضى : فبعد التوقيف اخيراً من الحكيم رأى بأن الملابس الملوّثة تخص رجل أرمني طاعن في السنّ فأمر ايضاً بارساله الى الاستخانة : فكنتُ في ذلك الوقت انظر الى الجميع ما أرى سوى وجوه مصفرّة والحزن والرعبة في قلوب الجميع ، لأن خوف الموت لا يشبه خلاف شيء وكل انسان يموت مرة واحدة : فحينئذ كنتُ اتصوّر بفكري بأنه اذا مات أحد بالهوا الأصفر في الكرنتينة حسب النظام ملزومين بأن تمكث هناك اربعين يوماً واذا بعد النهار الأربعين أصيبَ أحد يقتضي ان تمكث اربعين يوماً آخر وهكذا الى آخره : هذا خلا عن الخوف الذي يحيق بنا وربما لا سمح الله يُصاب أحد منا : فكيف يكون العمل مع عذاب المعيشة في تلك الجزيرة الصغيرة : فكل هذه الافكار كانت تحاربني جالبة عليّ الهموم والغموم : حينئذ رفعتُ عيناي الى السماء قائلاً : إلهي الى كم من المصائب والبلوات اعرفتني : والى كم من المتاعب والمشقات طرحتني : فرقة الأهل والخلان والأحباب والاقران : والابتعاد عن الأوطان : سفر الابحار ومقاسات الأخطار واحتمال البلايا والأكدار والتعرّض الى الامراض الوبائية والاسقام المعدية التي لا شفاء منها : فكم هي جسامة عقل الانسان لاحتمال هذه الداهية الدهياء والبلوة العظماء : فما الحيلة والتدبير : والعمل والتيسير ، فلتكمل ارادته تعالى ، فما لي سوى الصبر حيلة : وما لي سوى الاحتمال بصبره ، هطل الدمع من عيناي وتمزّقت احشائي قائلاً :

تبّاً لوقتٍ أتى بالهمّ والكرَب وبعاً لدهرٍ مضى بالرغد والطرب
مضى زمانُ الصفا والتعسُ جاورنا وحان وقتٌ به البلوى مع العطب

فكتنا على هذا الحال حتى انه مضت مدة الكرنتينة اي السبعة أيام التي كانت تخال لدمنا كأنها سبعة أعوام على سلامة : فقبل ان نركب الى الثابور حضر ناظر الكرنتينة لأجل قبض الدراهم المفروضة على كل شخص : فنحن حسب النظام العسكري ما له حق بأن يأخذ منا ولا بارة واحدة ولكن حسب نظام الناظر يريد يأخذ منا مثل باقي الاشخاص . فأظهرنا له العصيان وبعد معالجة عظيمة دفعنا له ثلث القيمة ورجعنا الى الثابور من بعد توديع ذلك المنظر المكرب وذلك المنفى الحقير واللعنات على ذلك المحل وعلى تلك الأرض بالاجمال . وشكرنا الباري على خلاصنا بالسلامة : وبعد مضي ساعتين من قيام الثابور وصلنا الى « أزمير » تلك البلد الشهيرة المتقنة الأبنية والعمارات وتلك المباني الجميلة الجديدة المنظر والأبنية : فكانت حينئذ الساعة العاشرة من النهار . فكنا نرى الناس تأتي بازدحام الى شاطئ البحر فكان الهواء جيد والجميع خارجون من اشغالهم والبعض في بيوتهم لأجل التنزه والانشراح وعند تلك المباني يوجد قهاوي عديدة ومحلات للملاهي والملاعب : فكان ذلك المنظر يبهج النظر ويشرح البصر . فخرجنا الى البلد لنشتري بعض أشياء ضرورية بمأكولات وغيرها ورجعنا مساء للثابور وبتنا تلك هناك : فبينما نحن غارقون بأبحر النوم لأجل راحة جسمنا من بعد تلك العذابات . والا باحد أرفاقنا نهض من غفلته ناظراً الى العلاء فوجد بان الغيوم تراكمت وتغيّر الهواء فأيقظنا جميعاً وذهبنا الى محل لا يحكمه المطر : وجلسنا هناك مدة من الزمن : فتكاثفت الغيوم وبدا المطر ينهمر بغزارة من الجهة الشمالية مع نسمات باردة : فكنا نسمع الصراخ من كل جهة وناحية ، نحيب وعويل الأطفال . ضجيج وولولة الوالدين : الرجل يسرع هائماً من كل جهة لأجل تدبير محل لامرأته ، فصارت الناس تزدحم في محل صغير غير محكم للمطر : فمضت تلك الليلة فصارت على هذا الحال بعذاب أليم : فعند الصباح ذهبنا الى عند أحد قباطين الثابور ودفعنا له مقداراً من الدراهم واخذنا حجرة بها احتمينا من المطر حتى وصلنا الى دار السعادة : وكان قدومنا اليها ثاني يوم من عيد رمضان : فحين رسى الثابور رأينا البعض من ارفاقنا أتوا لمقابلتنا وكان ذلك بفرح وسرور وطرب وحبور شاكرين حامدين الباري تعالى على وصولنا بالسلامة الى وطننا الحالي الذي هو الاستانة ، فذهبنا لرؤية الأحباب والأصحاب وقد مضينا تلك الليلة في الملاهي والملاعب واستماع الاصوات العذبة والآلات المطربة وبعد ذلك دخلنا المدرسة بفرح وسرور وقابلنا الناظر الذي سألنا

عن سبب تأخرنا فأخبرناه بما جرى لنا . مقدّمين له الورقة التي أخذناها من بيروت من قومندان العساكر . شهادة بان القابورات ما كانت تأخذنا في مدة المرض . فتأسف على ما جرى لنا من العذاب وأمر لنا بالانصراف . فبدينا نكدّ مجتهدين في اكتساب العلوم : متكلين على عزّته تعالى غير مبالين بما جرى . باعدين من ذهننا كل هذا . متذكرين بما هو آتٍ لنفعنا الخصوصي وهو اكتساب العلوم الرياضية والفنون الطبيّة .

## ابرهيم الخوري

١٨٦٨ — ١٨٩٧

كالزهرة اليانعة التي تنبتُ في الحقل : وتعطّر ما حولها بأريجها المعطار : هكذا نبت ابرهيم في تربة ذكيّة خصيبة . وتلألأ الذكاء في نفسه : وتفجّر جداولاً من ينابيع المعرفة والعلم : وكانت ترتسم على محيّاه : علاماتُ الذكاء . ومخايل النجابة : فتوسّموا به خيرًا .

أبصر النور في بكاسين في ١٨ من ت ٢ ١٨٦٨ وتلقّى مبادئ العلوم على والده الخوري اسطفان فأظهر ميلاً شديدًا للعلوم والآداب على غرار شقيقه الدكتور بشاره — الذي تتقدم ترجمته — ثم أدخل دير الكريم للمرسلين اللبنانيين فبقي فيه ثماني سنوات : فنال شهاداته بتفوّق واعجاب في العربية والفرنسية والسريانية : وانتقل الى مدرسة مار عبدا هرهريا : فدرس علم اللاهوت الأدبي والنظري والفلسفة : ثم عُيّن معلماً في مدرسة عين طورة . فوقف جهده على تربية الناشئة وصقل أخلاقهم : ونظراً لاجتهاده ومواظبته على العمل : ساءت صحته . فنصح له الأطباء بالراحة والاستجمام في بلدته بكاسين : فسار اليها مستجماً زهاء أربعة أشهر : وتحسّن تحسّنا ملموساً : ولكنه لم ينقطع عن المطالعة : وتحبير المقالات : ونظم القصائد : والتنقيب : والمراجعة : ولما أبلّ من مرضه رجع الى تلاميذه : فازدهرت المدرسة في عصره ازدهارًا كبيرًا .

واشتهر رحمه الله بحدة الذكاء : وعمق التفكير : وصحّة الرأي : ووفرة الاطلاع : والخبرة الواسعة في التعليم . وخطّ في الأدب مقالات أدبية وفلسفية ، وخواطر شعرية رصينة ، كأنها موجات من الأثير ، تطفو على أدب رفيع ، تدعمها القوّة والبلاغة : في الخلق والتصوير والتفكير ، منها

ما كان يرسله على صفحات الجرائد كالموج الصاخب : بدعوته الى حبّ الوطن ، وبناء دعائمه ، على أسس متينة ، ونبذ الأحقاد ، والبُعد عن الانقسام والتفرقة .

أغرته الهجرة وحبّ التغرّب والبحث واكتشاف بلاد يستطلع المجهول من اخبارها ومخاتنها . ملتحقاً بمواطنين سبقوه اليها ، فهاجر ١٨٩٦ الى البرازيل فجدّ هناك وكدّ لكن محنته هزلت وانحطت قواه وانتابته العلل والامراض فرزح تحت وطأتها فقفل عائداً الى بلاده وما كان حظّه في الحياة بأجمل من حظ أخيه الدكتور بشاره وما كاد يشعّ نوره حتى اخترمته المنية في مرسيليا وهو في طريق عودته الى وطنه لبنان في العشرين من تشرين الأول ١٨٩٧ ولم يمهله الموت ان يكحّل عينيه بمرأى وطنه وينعم بالراحة تحت ثراه فقضى غريباً كئيباً ، وفقدت معه آثاره وخواطره : فخسر الأدب بموته نوراً من انواره وانغلقت الأكمام على زهرة ندية ضوّعت الاخدار باريجها الفوّاح .

وقد عثرنا على صورة خطاب الفتاه في مدرسة عين ورقة الشهيرة وهو دون العشرين اثناء تمثيل رواية ، نزين به مفرق هذه المجلة الزاهرة : أحببنا أن ننشره مثالاً لما كان عليه نسق الكتابة والانشاء في عصره .

ايها السادة الكرام

لا بدع ان ما يوفّر مادة العقل ويهذّب السيرة والسريرة ويؤدّب في الأحوال المعاشية انما هو المعارف والعلوم الأدبية التي منها يتطرّق الى الصناعية . كيف واننا نرى ان كلّ أمة نجحت أو تسلّقت الى ذروة المدنية من حياة الخشونة والتنوّل كان أمرها موكولاً الى تقدمها ونجاحها ونموّها في المعارف والعلوم سواء أكان مادياً أم أدبياً . فالعلم زينة بها يتحلّى العقل ويتجمّل ويزهو ، وحلية يتفجّر في النفس ينابيع حكم : بها تتدبر في كلما يطرأ عليها من الكوارث والبلايا ، وتنظر في عواقب الأمور ، وتتبصّر بها بتحكم الجاهل ، فيرعوي القهقرى مرشداً ، وطريق منية القرار بها . يتّضح العامة الباطل وجنوح الصبح الذي يجني ولا بد .

وان المعارف والعلوم هي أحد الأمور التي تؤدي الى فلاح العمران : لا بل هي جوهرٌ له مناعة الإلفة البشرية ، وأحد الأعمدة التي عليها يستند وبها يعتضد ، انما لا واذا ما خلا الإنسان منها عاد أشبه بالموتا : وعوائله

وشمائله الانسانية والذوق . فضائل يوقّر أحياناً لا جسداً منذ لا يميّز بين العالِم والجاهل . فكان لديه الحكيم والبهيم . وحال الناس أجمع شرعاً واحداً . فمتهن هذا من ازدرى ذاك على السواء . ذا علم كان أو غارقاً في حنادس الجهالة ام تائهاً في فيافي الخشونة . ولعمري انّه لا شيء يضاهي العلم قيمةً وثمناً . فهو أرفع من ان يوصف . وأعلى من ان ينعت . وبدونه تتوق النفس . ما يشتدّ في النفس لا تستطيع حراكاً . اذ ليس ما يغتذت به او هي اعتزّت بما للرجال الناتج من الأمور الحسيّة البدنية فقط . وأمست لا تستقرّ الا بها : فاتخذت مواضيع محجة تشتغل بها دون غيرها . واتخذتها ديناً في كليا عملته . وعلى سائر الأحوال . فقد ضلّت عن مصدر غايتها وانحرفت عنه كل الانحراف . وليس العلم حقيقاً بأن يعتبر اذا لم يكن أسّه المبادئ الصحيحة الفاصلة بين الحقّ والبهتان والصدق والبطلان المرشدة الى الحكم السديد المنزّه عن السهو والتفنيد . فكم من عالِم علاّمة وجهبذ فهّامة قد مال عن جادة الحقّ الصريح اذ اعتنق المبادئ الفاسدة وتتبّع منها الآثار : فكان علمه ضررًا جسيماً قد أتى بالنفوس الأبيّة وقادها الى وهاد الضلال والهوان . فكم من فلاسفة عظام تحوّلت حكمتهم خزعبلات صبيانية لا تقف عن حدّ البتة : قد جرّهم اليها فاسد برهان غيرهم من الفلاسفة ممّن زاغ علمهم عن صحيح المبادئ وحقيقتها : فمزجوا الحقّ بالباطل . وحسبت حكمتهم جبالاً بحتاً وأمسوا على شطط ساقطين من أعين كل ذي علم صحيح : وكم غيره قد جاء بعظمة الإرادة وموافر العادة لكلّ مطالع لمصنّفاته : مجيبٌ أو سامعٌ : دُرَرُ اقواله المسجدية : فكان لكلامه وقع عظيم في القلوب . ممّا ان نال بين القلوب الحبّة وغير الملفّقة بساطع البرهان الواضح : ظهور البدر في كبد الأفق : وكم يرينا شرف العلم وضرورته معاً وقوّة اعتبار الشرقيين قاطبة لذويه في كل عصر : قُل لنا ما الذي جعل اوغسطس قيصر يجلس فيرجيليوس سائق الظعن على مائدته فيموته بمعزل عن سائر عظماء بلاطه ، سوى انه كان شاعرًا مبدعاً : وما الذي حمل «نيرون» الملك على ان يستدعي رجلاً ذا اخلاق فيهذّبه ويدرّبه في أحكامه ، الاّ لاعتباره علمه وحكمته : أو ما ان نيرونَ الدني الحسب والزريّ النسب رفعتْه فصاحتُه الطبيعية مقرونة بالصناعية ، وأعلتْه على من سواه حتى فوّضت اليه زمام القنصلية وناصيتها ، حتى انه ملّص الدولة الرومانية وخلّصها من براثن الدمار ، بأن كان ينبّه في أمر تسبه في كل وادٍ وناد ؛ ويجمع الأحزاب ليصلي ضدها نار الحرب

الهوان . أترى بالسيف أم باللسان آخرجه من المدينة العظمى . وعمرك بسداد البرهان وفصاحة اللسان . قتبّاً لعصر فيه شمسل زهرة مشرتنا في العلوم ذبول . وشاببا حمول . فاسترقّها الغربيون وكنّ عنها متقاربين غافلون. دوي لآونة متفرقة فيها استعرت نار الهيجاء . فأثارت الفتن والحروب وأحرقت مكاتبنا الشرقية الغنية بسائر الفنون . وها نحن الآن الخاسرون . فجرى انه بعد ان كنا في بحبوحة الدفاتر والمحابر . أمسينا صفر اليدين . تضرب أيدينا حسرةً وندماً . ولات ساعة مندم . فكان بعد أمد طويل ان من يد اجنبية . بل بالأحرى غربية . عدنا نلتقط بعضاً من شوارد مصنّفاتهم . لمّا ان وطئت أرجلهم بلادنا السورية وارضنا اللبنانية أو ما يغني عن الخبر العيان وينبئ عن النار الدخان معاً . كل كتاب علم تاريخياً كان أم جغرافياً أو منطقياً او فلسفياً او كماوياً الى غير ذلك من الفنون كان أم منقولاً عن لغاتهم الغربية منها الى العربية أو بعده لم يبرح غير منقول عنها . فألجأتنا الضرورة الى مكابدة عرق القربة وبذل الدم . ناهيك عن الحال في اقتباسنا عنهم . ويا ليته يتسنّى لنا احرازها كما يجب لتأتي بني وطننا بفائدة كاملة منها . وعلى سائر الأحوال فنحن لهم من الشاكرين كيف لا وهم جمعوا شملها بعد ان كادت تذهب فريسة الاهمال والنسيان وتحالك عليها عناكب الامتهان . سيا ولأنهم وطئوا في هذه الأعصار المتأخرة بلادنا. وأنشأوا في لبناننا المدارس وأحيوا فيه العلوم والفنون بعد ان كانت مائتة . بل أحيوا لغتنا العربية بالمعارف والعلوم . فلهم منا مزيد الشكر سيا ولأنهم حركوا اريحية بعض أهل الوطن وأغروهم بالمثال على تشييد المدارس في كل ناد وصقع . فازدهرت والحمد لله في لبناننا أدواح العلوم وهي على ساق النجاح وقدم الفلاح . فنبغ منها جهابذة فطاحل وعلماء أفاضل قد بعُدَ صيتهم كضوء القمر وشمل فضلهم البدو والحضر .

ولمّا كان سيادة الحبر النبيل والجهبذ الأثيل الشهم المقدام وعلم الأعلام الفرد الهمام راعينا الجليل السيد بطرس البستاني الفائق الشرف لا يفتأ ناظراً لكل عمل ميرور بعين الاعتبار . مدّعياً وهو مجبول منذ فطرته بالمبرّة والصلاح وسداد الرأي والحزم في العزم والثبات . والبأس في اليأس . والاقدام على الأخصام . كيف لا وهو الذي لا تروعه الأهوال لو أنها من الأغوال . ولا يرضى الهوان . ولو جاء بالجبال والميلان . ولا بدّ وانني لو كتبت في وصف صفاته الغرّاء طالباً أمدّ الإسهاب . او قلتُ في مدحه مديحاً أطناب الأطناب . لما كنتُ بعد الاجتهاد الا مائلاً في جنب-

التقصير : او ذهبتُ بنفسي عن ان أُهدي للشمس نورًا وأزيد في البستان زهورًا ؛ فأكون كجالب المسك الى أرض الترك والعنبر الى البحر الأخضر . والعود الى بلاد الهنود ، متّعنا المهيمن ببقاء ذاته الكريمة ما توالت الأيام وتناءت الأعوام .

دعا بأفضل الأساتذة علمٌ وأدبٌ وتقيٌّ ليقوم باعباء هذه المدرسة[1] الكريمة المشيّدة من المثلث الرحمات رحمة والعظيم السيد يوسف رزق رزقنا الله شفاعته في الدارين آمين . فجاء إناء مصطفى قد تناهت المدرسة في ايامه نجاحاً وفلاحاً وعظمت فائدتها للطلبة النجباء باعتناء ذاك المغوار الهمام من لا ينفأ اناء الليل واطراف النهار باذلاً معظم الهمّة والجدّ في اغراء الطلبة وحضّهم على اقتباس العلوم واللغات وارضاعهم اياها ممزوجة بعلم الآداب والتربية المسيحية الحقّة . ولعمري ان الاطناب في مدحه لضربٌ من العبث هو حضرة الأب يوسف الخطيب : وليس الخبر كالعيان : كفانا مؤونة البرهان على براعته ونجابة الطلبة تلامذته ما أجاد به في هذه الرواية من فنون الفصاحة الغريبة واساليبها العجيبة . بما فجّرت من ينابيع الأدب والنكت والتحبب ، ممّا استحقّ ان يكتب بذوب الذهب : ولا غروَ ما ابداه الطلبة من التمثيل الحسن والتشخيص الكامل بسائر الحركات المطلوبة والأسلوب الظريف بسرد الأقوال كل بمقامه كنظامه ، ندأب التلميذ وقدره ان يكون مثال معلّمه . فلهم ولحضرة استاذهم وموازريه مزيد الشكر واعماء فيّاض هذه المدرسة وانجحها رحماً رحماً ؛ ولا زالت مضربة على غاية الهمّة والعزيمة في سبيل نجاح الطلبة : وهم له من الخافقين آمين .

اللهمّ حمداً نسديك ايها المنّان وشكرًا نهديك ايها الحنّان على ما اوليتنا من إلاء نعمك المدرارة التي سبغتها علينا بايهابك ايّانا ، يا أفضل الملوك عزّاً واقتدارًا وارفعهم مجداً وفخارًا خاقان البرّين وسلطان البحرين من ازدهرت في ايام جلالته ايّده الله : العلوم والفنون في ارجائنا السورية ، مليك الورى وليّ نعمتنا بدر امتنان السلطان ابن السلطان عبد الحميد خان أيّد الله سلطته ما نأى الفارطان وتوالى الفرقدان وتتابع الحلوان ، ثم حمداً نسديه لتلك الحضرة الشاهانية والذات الخاقانية على ما نفحت به لبناننا بمن هو أشهر من نار على علَم في العدالة واستقامة الرأي والأحكام ، ذي

(١) مدرسة عين ورقة الشهيرة .

الدولة متصرّفنا واصه[1] باشا المعظّم أدام الله دولته مدى الدوران . وليّ الذات الكريمة الفخيمة . مزيد الشكر الأوفر على ما أوليته من المنن بما أسعدنا الله بسعده الشهم الهمام والفضال المقدام عزتلو الامير سعد الشهابي[2] الأفخم ادامه الله العليّ في يمن السعد والاقبال هو وسائر ارباب الحكومة الكرام .

## الشمّاس فتح الله الخوري

١٨٧٤ — ١٨٩٧

شعاعٌ منيرٌ . وضياءٌ وضّاح انطلق في سماء النبوغ . فأحاط العبقرية بهالة من ذكائه . وتدفّق وحيه قبسات وضّاءة . ولكن الموت الغاشم أطفأه مبكرًا وحرّمَ وطنه من ذاخر بيانه . وروائع جنانه .

وُلد في بكاسين في ١٦ من حزيران ١٨٧٤ من والدين كريمين هما داود فتح الله الخوري[3] من بكاسين ومريم حبيب جبر ابي عتمه من مشموشه . ونشأ وترعرع على حبّ التقوى والفضيلة . ودرج في أسرة بينها وبين الأدب لواء معقود . ووتر مشدود . وانتقل كالطير المغرّد من غصن الى غصن . ومن مدرسة الى أخرى . تظهر على وجهه ألوان الذكاء والنبوغ الى ان تلقّى علومه العالية في مدرسة عين طورة . فأظهر فيها نبوغاً كبيرًا . وبدا كالكوكب عند انبثاق الفجر .

ومن سمات ذكائه . وهو لما يبلغ الثالثة عشرة من عمره انه أخذ ينشد أبياتاً شعرية من نظمه . تدلّ على ما ينطوي عليه صدره من نبوغ مخزون . واخذ يتدرّج في تحصيل العلوم . واكتساب المعارف . والأيام تزيده حكمةً وبلاغةً . حتى أصبح له أدب عالي المنار . واتّصل أمره بالسعيد الذكر المطران بطرس البستاني فقدمه من جملة الطلبة الذين سيتلقّون علومهم العالية في مدرسة رومة العظمى . هذه المدرسة العظيمة التي أخرجت للطائفة والبلاد باقة من العلماء الأعلام تفتخر بهم على مرّ العصور . خدموا الدين والوطن وتميّزوا بالمعارف والمدارك والفضيلة .

---

(١) حكم من ١٨٨٣–١٨٩٢ .

(٢) قائمقام البترون في سنة ١٨٨٣–١٨٨٦

(٣) توفي والده سنة ١٩٠٧ وجده سنة ١٨٦٥ ووالدته سنة ١٩٠٩

ان المدرسة المارونية في رومة أنشأها الطيّب الأثر البطريرك ميخائيل الرزّي (١٥٧٢–١٥٨٥) بمساعدة البابا غريغوريوس ال١٣ فازدهرت ازدهاراً كبيراً ، وأنجبت علماء وبطاركة ومطارنة ونسّاك . ملأوا بلادنا نوراً وشعاعاً . بتآليفهم وترجماتهم وآثارهم التي ما برحت مرآة يستنار بها .

وفي سنة ١٨٩٣ جدّد تلك المدرسة المثلث الرحمات المطران الياس الحويك ١٨٤٣–١٩٣١ (البطريرك فيما بعد) واختار لها التلاميذ الأذكياء لإعادة مجد الطائفة وازدهارها . وكان بين المنتقين الشماس فتح الله داود الخوري . فسافر مع الفوج الأول ، ولقوا مشقات وشدائد في البحر . وحظوا بمقابلة السعيد الذكر البابا لاون ال١٣ الشهير وهم بالزيّ الشرقي .

وفي ١٧ من ت ٢ من تلك السنة دخل كلّية البروباغندا وهو يجهل اللغات اليونانية واللاتينية والايطالية . أساس العلوم فيها ، فانبرى باجتهاد عظيم عنيف الى درسها . ليلاً ونهاراً حتى أدرك مبتغاه ، وأصبح يشار اليه بالبنان . وأعاد بذكائه ، ذكرى الاقدمين من مواطنيه العباقرة الذين سبقوه الى مدرسة رومة كالسمعاني والحاقلاني والصهيوني .

واخذ يغرف العلوم والمعارف ، حتى فرّق المتقدمين . وبلغ القمّة ، ولكن السهر المتواصل . والحرّ اللاذع . ورطوبة المكان ، أثّرت في صحته النحيفة . فانحلّت قواه . وذبل جسمه . فأشار الأطباء عليه بالراحة . وما كان ليتحمّل تلك الصدمات . فرزح تحت عبئها وهو في طريقه الى بلوغ القمّة .

وكانت السنة الثانية لغربته ، وفي أواخرها بدأ المرض الوبيل يدبّ في جسمه ، فاهتمّ لأمره المطران الياس الحويك ، بحنانه وعطفه ، ووضعه في المستشفى ، ، ورأى الأطباء أن ينتقل الى بلدة بحرية ، لعلّ تغيير الهواء يفيد صحته ، فأرسله الى (بورتودنسيو) فقضى فيها ردحاً من الزمن ، ظلّ يواصل فيه دروسه ، ويصرف وقتاً غير يسير في الكتابة ، لكن تغيير الهواء لم يأته بنتيجة ، بل زاد الداء استعصاء ، فأعيد الى رومة ومنها الى لبنان ، وأصيب في الطريق بنوبات أليمة ، فأخذ يضرع الله الى أن ينعم عليه بالوصول الى بلدته العزيزة بكاسين ، فرفق المولى بشبابه وأوصله الى أهله ، فتحوا صدورهم للعائد الغالي ، وأحاطوه بكل عناية ، لكن الداء كان قد نخر عظمه ، ولم يلبث ان لقي وجه ربّه في ٢٩ من ايلول سنة ١٨٩٧ فعُقدت له مناحة عزّ نظيرها .

وكان أول تلميذ لاقى منيّته من تلامذة المدرسة المارونية بعد تجديدها : واحتفل المطران حويك بالذبيحة عن نفسه : وأقامت له أسرته ضريحاً فخماً من الرخام الأبيض . ونُقشت على قاعدة بلاطته الأبيات التالية :

يدُ الردى من رياض العلم قد هصرت غصناً تبدّل بالأثمار أملودا
وقد جلا عن ديار الهمّ مرتقياً جنّـة الخلد مغبوطاً ومحسودا
وعينُ أهليه والتاريخ ساكبـةٌ تبكي عـلى قبر فتح الله داودا

١٨٩٧

ويطيب لنا ان نثبت رسالة شائقة عنه كتبها الينا زميله في الدراسة في رومة المرحوم العلامة الخوراسقف بولس قرألي تنمّ عن تقديره واعجابه بمواهبه الفياضة الغزيرة وهذا نصها بالحرف :

« حضرة الفاضل المحترم

تسلّمت كتابكم الحامل تاريخ ٥ أيار الجاري وأنا على أهبة السفر من مصر الجديدة : فلم اتمكّن من تلبية سؤالكم حالاً . فأشكر لكم حسن ظنكم بي وسأنشر قريباً ردّي على التيكونت طرازي في كرّاس على حدة .

امّا عن المرحوم فتح الله الخوري البكاسيني رفيقنا في مدرسة رومية المارونية فاقول : انه كان على جانب كبير من الذكاء والاجتهاد حتى انه برز على جميع اقرانه في السنتين اللتين قضاهما في رومية وكنا نتلقى الدروس في كلية البروباغنده مع جمهور غفير من شتّى الملل والبلدان .

ولمّا كان رحمه الله يعرف قليلاً من اللغة اللاتينية : ادخل صف الفصاحة فاجتهد حتى فاز بالجائزة الأولى في هذه اللغة مع انه سابقاً لم يكن يعرف منها الاّ النزر القليل .

ولما كانت مسابقات السنة الأولى من الفلسفة فاز بالجوائز الثلاث المعيّنة لصفّه وهو أمرٌ لم يسبق له مثيل في الكلّية منذ خمسين سنة : ويُكافأ الفائز بثلاث مداليات ذهبية تُضرب باسمه ويحضر حفلة تسليم هذه النياشين جميع كرادلة المجمع مع رؤساء وتلاميذ جميع المدارس التابعة للكلّية ثم يستقبله الحبر الأعظم في جلسة خاصة : ولمّا كان في إعداد هذه الحفلة مشقّة : رأى رئيس الكلّية ان يضع معه في احدى الجوائز التلميذ الذي جاء بعده في المسابقة وان يعطي المذكور المدالية الثالثة ، وقد انتابه في السنة الثانية

مرض السل المستعجل وكان يبصق دماً بكثرة عند النوبات . فأعيد الى بكاسين حيث توفي متأسفاً على شبابه ونبوغه . هذا واختم بالدعاء لحضرتكم بمزيد الصحة والتوفيق .

بكاسين في ٢٤ ايار سنة ١٩٤٩

الخوري اسقف بولس قرألي و ا د

على رابية من روابي لبنان يضجع هذا الفتى النابغة . يطربه تغاريد الحسون . وزقزقة العصافير : وينعش رميمه نفحات عاطرة من أريج الصنوبر والشيح والزيتون .

## يوسف خيرالله نصر

١٨٤٩ — ١٨٨٣

هو يوسف بن خيرالله بن غطاس مسعد سمعان ابو رعد نصر ولد في بكاسين سنة ١٨٤٩ وتوفي فيها في ٣ تموز سنة ١٨٨٣ كان كاتباً مجيداً وشاعراً مطبوعاً . نبغ في الأدب صغيراً وما إن قسى عوده قليلاً حتى صار قبلة الأنظار . فألحّ عليه المعجبون بأدبه بفتح مدرسة في قريته لتعليم الأحداث . فجاراهم في رغبتهم وفتح آفاقاً جديدة للطلاب . فطار لمدرسته صيتٌ عاطر في الأنحاء المجاورة حتى أينعت وأزهرت في ذلك العهد المظلم.

وقد ترعرع فقيدنا في جوّ عابق بشذى العلم اذ تثقّف على والده ١٨٠٠—١٨٧٢ ثقافةً مكّنته من معالجة الأدب والقريض . فأفاض في ذكر محاسن الطبيعة : وتغنّى بمجد لبنان : وقبل أن يتمّ نموه : عراه الأفول وهو في عمر البدر : واحتجب رسمه عن العيون وهو في طريقه الى أوج مجده : فعبث الموت بتلك النفحات العابقة بروح الوطنية .

هكذا تهوي النسور من عل قبل أن يتمّ تحليقها : وينطفئ نور العباقرة قبل أن يكملوا رسالتهم . ومن شعره قوله في وصف الظالم :

سالتْ من الظلم الوبيل جروحي     وجزعتُ ممّا قد ألمّ بروحي
يا ظالماً نشرَ الوباء على الورى     من خبث قلب مبتلى بقروح
وانقضّ يفتك بالبريء ووجهُهُ     ينـدي بكل وقاحةٍ وقبيح



الدكتور بديع غانم

١٩٢٥—١٨٨٣



ابراهيم ابن الخوري اسطفان الخوري

١٩٢٣—١٨٦٠



الدكتور [illegible] الخوري

[illegible]



الشماس فتح الله داود الخوري

١٨٧١ - ١٩٢٧

كالصِلّ يكمنُ في ثنيّات الثرى ويدبّ بين شوامخٍ وصروحِ
نَتَنَتْ رياحك بالأنوف وأفسدتْ نفحات شيحٍ في ربىً وشيحِ
ذئب بمظهر آدميٍّ خـاطفٍ متذرِّعٍ بصفاقــةٍ ووضوحِ
أين الضميرُ؟ وأين منك صوابه؟ قد طار منك على بساط الريحِ
يا فـاتحاً باب التعدّي للورى الظلم حلَّ ببابك المفتوحِ
العدل قسطاس البريّة كلّهـا والظلمُ أقبح من أشلّ كسيحِ
حُطِّمت عروش الفاتحين . ومجدهم قـد زال كالأحلام بعد فتوحِ
لم يرهب التيجان إصليتُ الـردى والموتُ يفتحُ بابَ كلِّ ضريحِ
لا شيء في هذا الوجود مخلّدٌ غير الفضيلة أو ثناء الروحِ
تتمرّغ الجهّال في آثامهـا وتتيـه عُجباً مـن سماع مديحِ
والزاهـدون يذلّلون جسومهم بالصوم مـع سهرٍ ولبس مسوحِ
والعاقل الفطِن اللبيبُ مَن اتّقى الرحمانَ في حمدٍ وفي . تسبيحِ

## الدكتور بديع غانم

١٨٩٣ — ١٩٢٥

كان صَيباً نابغاً واديباً عالي الثقافة غزير الأدب وافر المروءة ؛ ذوى غصنه الرطيب يانعاً وهو في طريق جهاده ، فخسرت به الانسانية عضواً عاملاً نافعاً كان يُرجى منه الخير لأمته وبلاده ، فالتاعت عليه القلوب وتفجرت المقل وشقت الجيوب .

وُلد في حيفا صباح الاثنين في ٦ آذار ١٨٩٣ [1] وكان والده اذ ذاك مأموراً لإدارة حصر التبغ والتنباك العثماني . وجاء وطنه صغيراً فاستنشق من نسماته البليلة : عبير الصنوبر الفواح فترعرع في ظلاله وسحر بتكوينه وابداعه ؛ وجعل طابعه وساماً في قلبه ، ودرج من حضن الفضل والتقوى فنشأ ذكياً مولعاً بالعلوم والآداب ودخل المدارس الابتدائية فكان من الناجحين بدروسه وقدوةَ أترابه في سلوكه . عرف به خاله المرحوم حبيب بك غانم المحامي الشهير بمصر ؛ انه على قدر كبير من الذكاء ، فتوسّم فيه خيراً ، وأخذه

(١) راجع المشرق — ٥٨ ؛ ١٩٦٤ ؛ ص ١٣٥ ، الجزء الثاني ، آذار ـ نيسان ؛ ورسالة قلب يسوع سنة ١٩٢٦ ، ص ٢١٩—٢٢٥

بتعيته الى مصر حيث ادخله مدرسة الفرير في القاهرة فاجتاز فيها تسع سنين باجتهاده وتفوقه على اقرانه علماً وادباً . ولما حاز على الشهادات العالية اختار ان يتعلم مهنة الطب الشريفة . فجاء لبنان ودخل مدرسة الآباء اليسوعيين في بيروت ١٩١٢ ولم تكد تمرّ عليه السنة الأولى والثانية حتى تعكّر جوّ السياسة العالمية فستدعي الى مصر لكنه طلب ان يسافر الى باريس ليواصل فيها دروسه الطبية . فمنعه أقرباؤه . وقد كان البحر غير آمن لكثرة الألغام أوانئذ : على انه بقي مصرًّا على فكرته. حتى تمكّن من الذهاب الى باريس . وهنالك أكبّ على الدروس الطبية بعزم ثابت وإيمان كبير حتى برع في الطبّ ، وتخصّص في الأمراض الداخلية والسكّري ، وعيّن معاوناً في مستشفى لجرحى الحرب الكبرى ، ثم مستشفى « لابروس » ثم تنقّل في مستشفيات ليون وبوردو يعالج الانسانية المتألمة ويساعد الجرّاحين في عمليات جراحية دقيقة اكسبته خبرة ومهارة ، واطّلع على احدث الاكتشافات والاختراعات والتجارب الطبيّة . وقد قدّرت الحكومة الفرنسية خدماته الانسانية فمنحته ثلاثة اوسمة وهي : وسام صليب الحرب ، ووسام الاستحقاق الفرنسي ، ووسام ذكرى اليتيم لمساهمته في بناء هذه المؤسسة وتحويل كامل راتبه لمساعدة الأيتام .

ولمّا وضعت الحرب الكبرى اوزارها في اواخر ١٩١٨ عاد الى بيروت على متن طراد حربي فرنسي عن طريق حيفا مصاحباً الشاعر شكري غانم ، وقد كان بينهما رسائل وديّة ، وتقدّم لفحص البعثة الطبية الفرنسية فنال شهادة دكتور بتفوّق معتبر ، وخرج تملأ نفسه الآمال ، وتوّج اعماله بعيادته المرضى مجاناً بعد ان فتح له خاله في مصر عيادةً جهّزها بأحدث المعدات والآلات الطبية . ولم ينعم طويلاً بعطف خاله الذي ما لبث ان انتابه مرض القلب حينذاك . فلازمه بديع مدة اربعة اشهر ، باذلاً كل معارفه ومواهبه في خدمته ، لكن تلك العناية الجهيدة لم تكن لتقوى على الداء فتنفع المريض العزيز ، فان العلّة كانت قاضية ، وهكذا قضى ذلك المحسن الكبير ، فبكاه بديع البكاء المرير وحفظ له طول حياته الذكر الجميل .

وكان اثناء اقامته في باريس قد جمعته مع بعض ادبائها صلات ودّ وأدب ، ظلّوا يراسلونه الى نهاية أيامه كما له مقالات ومحاضرات وابحاث طبّية كان ينوي نشرها في كتاب ، تعميماً للفائدة ، حالت ظروف مرضه دون قصده ، وقد فقدت بعد مماته .

وكان رحمه الله يقصد وطنه بكاسين صيفاً التجاءاً للعافية : وقد ثابر على خطته في معالجة الفقراء والمساكين وتقديم الدواء لهم مجاناً . مهتماً بشؤونهم كل الاهتمام : فخفف كثيراً من آلامهم واوجاعهم : الى أن أصيب هو بداء السرطان في معدته : ولكن عبثاً يعالج الطبيب نفسه : فأعجزه المرض الوبيل وقطعه مكرهاً عن مزاولة الطب لنفسه وللغير : والتجأ الى الله الطبيب الأعظم. فزار الأراضي المقدسة : ثم قصد الى باريس فعالجه الاختصاصيون وأجروا له عملية جراحية عسيرة تحمّل اوجاعها مدة ستة أشهر لم يستفد منها شيئاً : فأشار عليه الأطباء بالرجوع الى لبنان لعلّ طيب الهواء والماء يطيلان حياته ولو قليلاً : فترك باريس وفي قلبه حرقة : وفي عينه دمعة : وعرج بطريقه على سيدة لورد العجائبية ملتمساً منها الشفاء بايمان كبير : وواصل سفره الى بكاسين : ولكن ما لبث ان اشتدّ عليه الداء : فدخل مستشفى راهبات المحبة في بيروت : وكان يتقواه وصبره يثير اعجاب الراهبات القائمات بخدمته ، وكان لا يدع يوماً يمرّ دون ان يتناول القربان الإقدس . وبعد مدة قضاها في المستشفى متقلباً على سرير الآلام . أيقن أنّ لا حيلة بشرية لشفائه : فعاد الى بكاسين محمولاً على سريره ومرضه يتثاقل : وهو يتحمّل اوجاعه الهائلة بصبر القديسين : وكان يقضي اوقاته في غابة الصنوبر : كناسك متعبّد ترك العالم وامجاده . مصغياً الى خرير المياه في الأودية وزقزقة العصافير في الحقول : متمنّياً لو أنّ القدر المشؤوم يفسح له في الأجل ليستكفي من ذلك : قبل ان يقذفه الموت الى لجّة الفناء والزوال .

وقبل موته استقدم أحد اصدقائه وأملى عليه وصيّته وهي بان يقدّم خمسين ليرة مصرية : لنفقات مراحل درب الصليب لكنيسة القديسة تقلا في وطنه بكاسين والمال الذي اقتصده انفاقه على الفقراء والمعوزين .

أسكت الموت ذلك القلب الكبير وهو في ريعان الشباب وزهو الحياة يوم السبت في ٢٤ كانون الثاني ١٩٢٥م وأقيم له مأتم عزّ نظيره : ودفن الى جانب خاله حبيب بك غانم مأسوفاً عليه كل الأسف .

وقد تلقّت عائلته الكثير من وسائل التعزية والمراثي التي تعرب عن أسفها العميق ومشاركتها في المصاب الأليم : نذكر منها المرثاة التي أرسلها لوالدته من البرازيل المواطن اسكندر خليل قزحيا مطر (١٨٦٨–١٩٣٩) دعاها رثاء البديع وهذه هي :

خليليَّ مرّا بي الى ظلّ دوحـةٍ صباحاً . وقولا والدموعُ سجامُ
فواحرَّ قلبي يُبصر الغصنَ يانعاً ويُخسف ذاك البدرُ وهو تمام
ويُشرق في ليل المقابر بيننا مكانُهُ في الدنيـا أسىً وظلام
أسفك من دنياك أن كرامها قليـل . ومـن نحرَ فيها مقام
مررتَ بنـا ضيفاً وعدتَ كأنما ألمَّ بنـا طيفٌ ونحن نيام
وسرتَ طلوعَ الفجر مستعجلَ الخُطى بقفر بذاك الموت فيـه ذمـام
كأني بذاك النعش والناسُ حولَهُ عريسٌ الى الاكليل قام فقاموا
أبعدك في الدنيا عزّاً (لفريدة) غدتْ هدفَ الأقدار وهي سُهام
تمرّ ليـالي الدهر سوداً كأنمـا عليَّ مسرّاتُ الحياة حرام
بمـاذا أعزّيكم وقد جلّ خطبكم وقصّر فيـه منطقٌ وكلام
أبيتُ ولي حزني نديمٌ مسامـر دموعُ الأسى راحي وكفّيَ جام
ومَن كان مثل (اسكندر) صادق الوفا اذا جنّ حزناً مـا عليه ملام

١٩٢٥

# ZÉNOBIE DE PALMYRE

## ÉTUDE CRITIQUE

PAR

CARLOS CHAD, S.J.

INTRODUCTION.

Un demi-siècle d'effort patient des archéologues et des historiens a renouvelé notre connaissance de Palmyre. La cité caravanière du désert syrien a bénéficié de deux avantages: une fouille étendue, systématique et sans cesse reprise, comme celle de Leptis Magna; la publication des principaux monuments et textes épigraphiques grecs, palmyréniens et bilingues par l'abbé Chabot et J. Cantineau a suscité les études parues principalement dans la revue *Syria*. Citons notamment celles de MM. Seyrig, Ingholt, Starcky, Schlumberger, Michalowski, Collart, Will; elles éclairent les historiens sur les cultes et les dieux, le commerce, les institutions civiles et militaires de Palmyre. Aujourd'hui encore, des missions de fouille suisse, polonaise, française ou syrienne poursuivent une exploration qui se révèle pleine de promesses.

Ce qui reste cependant mal élucidé, c'est l'histoire politique de la ville, ses relations avec les deux grands empires limitrophes, Rome et la Perse; ce ne sont pas les hypothèses qui ont manqué dans ce domaine, mais qu'il s'agisse, par exemple, de déterminer la date et le mode de l'annexion de Palmyre à l'empire romain, ou le comportement de Zénobie envers les empereurs illyriens, les théories échafaudées divergent sur plus d'un point. L'histoire progresse souvent par ces prises de position contradictoires où un problème controversé apparaît sous un angle nouveau.

Dans la restitution de l'histoire politique de Palmyre, certains historiens ont été égarés par des préjugés dûs à la xénophobie; d'autres ont suivi avec une fidélité trop aveugle des données incertaines de l'Histoire Auguste. Il appert aujourd'hui que ces sources offrent des pistes volontairement brouillées. Le biographe d'Aurélien l'a

raillé d'avoir triomphé d'une femme, comme si l'affrontement avait eu lieu dans un champ clos, comme au temps des tournois de chevalerie. L'enjeu du débat, c'est ce que représentaient les deux antagonistes: derrière Aurélien, c'est l'armée du Danube qui, depuis l'assassinat de Philippe l'Arabe, entendait définitivement barrer la route à tout prétendant à l'empire venant d'Orient. Aigris par vingt ans de défaites devant le déferlement des Goths, les Illyriens considéraient l'empire comme l'apanage de leurs généraux éphémères. L'armée romaine d'Orient, voyant depuis la capture de Valérien par les Perses, Rome incapable d'intervenir à l'Est, se considérait comme la seule force capable de protéger l'empire contre Sapor. La compétition entre les deux armées remontait loin: on la voit prendre corps à l'avènement de Vespasien, rebondir à la mort de Commode, s'affirmer sous Philippe et Dèce. Si Zénobie fut finalement vaincue par Aurélien, c'est que les Illyriens étaient mieux équipés pour la guerre. Une cause juste, défendue avec courage, peut être perdue sur les champs de bataille. Le rôle de l'historien n'est pas d'accabler les vaincus, mais d'expliquer les faits tels qu'ils s'imposent à lui, dans sa recherche de la vérité. Tel est l'objectif que cette étude se propose.

## PORTRAIT DE ZÉNOBIE

### Procès de Zénobie.

Un historien récent a fait le procès de Zénobie: M. J.G. Février, esquissant le portrait de la reine, estime « qu'un trait domine tout le caractère de Zénobie: une ambition féroce, insatiable; un désir effréné du pouvoir était le seul ressort qui maintenait cette âme tendue; du jour où elle sentit la partie perdue pour elle, son effondrement fut lamentable » (1).

Quand ensuite, du caractère de Zénobie, M. Février passe à sa politique, il n'est pas moins catégorique: « Il semble que Zénobie, dès le premier jour, ait pris le contrepied exact de la politique d'Odeinath. Ce dernier s'était efforcé de rester en bons termes avec les Romains. Zénobie, à peine installée au pouvoir, les brave ouvertement. Odeinath avait laissé fonctionner à peu près correctement les institutions démocratiques, ou soit-disant telles, de la cité palmyrénienne. Sous Zénobie, on n'en entend plus parler » (2).

(1) J.G. Février, *Histoire politique et économique de Palmyre*, 1931, p. 103.
(2) *Ibid.*, p. 103.

Cette façon cavalière de prendre ses distances envers Rome ne va-t-elle pas pousser Zénobie vers la trahison? M. Février ne craint pas de l'affirmer: « Après la mort d'Odeinath, Rome voulut profiter de l'occasion pour mettre à la tête des légions d'Orient un vrai Romain: ce fut à Héraclianus, préfet du Prétoire, qu'échut ce périlleux honneur. Autant qu'on puisse en juger, les troupes palmyréniennes refusèrent d'obéir au nouveau Dux et, lorsque ce dernier se fut engagé à fond contre les Perses, elles tombèrent sur ses arrières et lui infligèrent une sévère défaite. Si cette action fut, du point de vue stratégique, un brillant succès pour l'état-major palmyrénien, au point de vue politique, ce fut une sottise, car les légions romaines rentrèrent en Occident et les troupes de Palmyre restèrent seules maîtresses en Orient » (1).

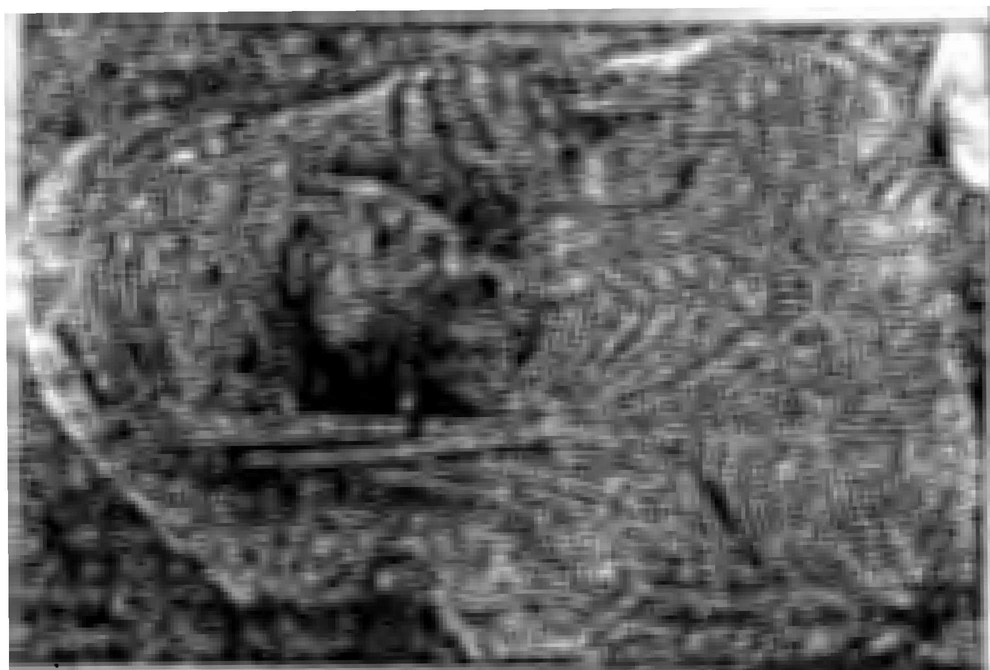
Je montrerai plus loin, en examinant la situation des armées en présence, combien ce jugement manque de nuances. L'hostilité de M. Février à l'encontre de Zénobie ne connaît d'ailleurs pas de mesure. Racontant son procès, il prononce ce verdict: « Cette souveraine, jadis si fière, se conduisit avec la lâcheté la plus répugnante. Elle ne songea qu'à sauver sa vie, en accusant ses amis » (2).

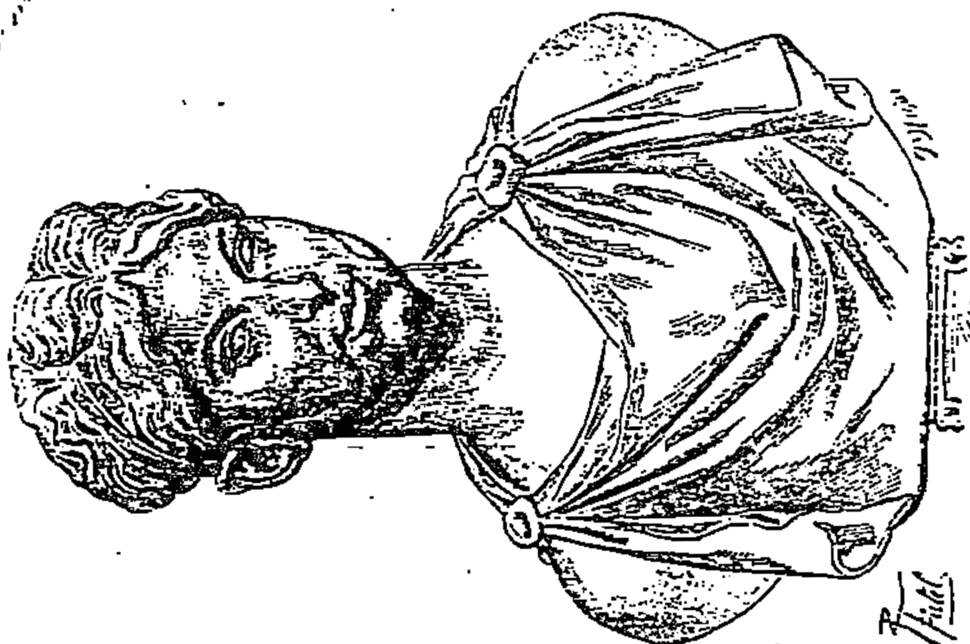
Défense de Zénobie.

Opposons à ce réquisitoire la défense que fit de Zénobie son propre adversaire, Aurélien. Écrivant au Sénat pour rendre compte de sa campagne contre Palmyre, l'empereur s'écrie: « On me reproche d'avoir triomphé d'une femme. Mes détracteurs ne parleraient pas ainsi s'ils savaient de quelle femme ils parlaient: s'ils connaissaient sa prudence dans les conseils, sa persévérance dans les décisions, sa fermeté envers les soldats, sa libéralité lorsque l'occasion le demande. Je puis dire qu'Odeinath a dû à sa femme de pouvoir vaincre les Perses, d'avoir mis Sapor en fuite et d'être parvenu jusqu'à Ctésiphon » (3).

Une telle femme était assurément digne de régner et sa culture ne fut pas moindre que son sens politique: elle avait l'esprit ouvert, parlait couramment le grec, le palmyrénien, l'égyptien, comprenait le latin. Elle avait attiré à sa cour le philosophe Longin et l'évêque d'Antioche, Paul de Samosate. Elle aimait l'histoire, avait lu en grec l'histoire de Rome (sans doute dans Dion Cassius), avait fait pour son usage un résumé de celle de l'Orient et de l'Égypte,

(1) J.G. Février, *Histoire politique et économique de Palmyre*, 1931, p. 104.
(2) *Ibid.*, p. 136.
(3) S.H.A., *Vie d'Aurélien.*





et à l'exemple des reines prestigieuses de l'Orient, Sémiramis, Cléopâtre et des princesses syriennes de la dynastie des Sévères, elle pouvait rêver, elle aussi, de marquer son époque.

Du reste, même douée de qualités supérieures, cette femme n'en resta pas moins toute sa vie une fille du désert. Voici comment la dépeignent ses biographes anciens: « Elle avait le teint brunâtre, les yeux noirs et d'un éclat merveilleux, les dents d'une telle blancheur qu'on les eut prises pour des perles. Elle parlait d'une voix sonore et mâle et haranguait ses troupes le casque sur la tête. Elle se faisait porter sur un char, rarement sur une litière, mais on la voyait surtout à cheval. On dit qu'elle faisait souvent 3 ou 4 milles (1) à pied avec les soldats. Elle supportait le soleil et la poussière. Elle chassait avec Odeinath dans les forêts et les montagnes. C'était la plus noble femme d'Orient et la plus belle » (2).

Elle savait frapper les imaginations par le faste de sa cour: « Elle se faisait rendre l'espèce de culte imaginé par les rois de Perse, imitait dans ses banquets le cérémonial usité à la table des empereurs, servait ses convives dans de la vaisselle ayant appartenu à Cléopâtre. Elle portait des robes royales bordées de pourpre et de pierreries: d'une chasteté proverbiale, elle était habituellement sobre. Mais elle buvait lorsqu'il le fallait avec ses généraux, et elle l'emporta, dans ces sortes de compétition, sur les Perses et les Arméniens. La crainte qu'elle inspirait à ses peuples, en Orient et en Égypte, fut cause que ni les Arabes, ni les Saracènes ni les Arméniens ne connurent de conflits tant qu'elle régna » (3). Aurélien ajoute: « Je ne l'aurais pas laissée vivre si je n'étais convaincu qu'elle a rendu d'importants services à la république, même en se saisissant de l'empire d'Orient pour elle et pour son fils » (4).

Nous ne possédons de Zénobie qu'un buste du Vatican, conservé au Musée Chiarmonti (5) et des monnaies d'un type assez conventionnel (6) où la reine apparaît, portant le stéphané, selon la coutume des impératrices romaines. Rien ne ressemble moins aux portraits des riches matrones, que nous ont livrés les tombeaux palmyréniens, (à la tête voilée et couverte de chaînes et de pierreries,) que le buste de Zénobie, en tunique unie et sans bijoux, coiffée à la grecque de courts cheveux bouclés.

---

(1) Un mille romain valait 1481 mètres. La marche était donc de 4 à 5 km.

(2) S.H.A., *Les trente tyrans, Zénobie.*

(3) S.H.A., *Aurélien.*

(4) S.H.A., *Aurélien.*

(5) N° 263.

(6) Th. Rhode, *Catalogue des monnaies des princes de Palmyre*, pp. 299-302.

PALMYRE ET LES PERSES.

Zénobie a toujours penché vers la civilisation gréco-romaine. Après la capture de Valérien en 250, les Perses constituèrent une menace redoutable contre Palmyre et la province de Syrie. Odeinath, au témoignage d'Aurélien, attaqua Sapor sur les conseils de sa femme, mena contre le roi des rois deux autres campagnes en 252 et 256: il put reconquérir la Mésopotamie, peut-être aussi l'Arménie, plantant ses flèches sur les portes de Ctésiphon. Il envoya à Gallien des satrapes et l'empereur put ajouter à ses titres celui de Persicus Maximus. L'empire recouvrait grâce aux Palmyréniens, ses frontières, telles qu'elles s'étaient constituées, après la campagne de Septime Sévère.

Après ces défaites, Sapor, dut accepter ces frontières et il est probable qu'un traité avec Palmyre scella cet accord, puisque plus tard, Zénobie songea aller chercher secours chez les Perses, lorsqu'Aurélien assiégeait sa ville. Gallien avait récompensé Odeinath, déjà roi des rois (titre qui le mettait, diplomatiquement au moins, à égalité avec Sapor), en le nommant consulaire, « Dux Romanorum », c'est-à-dire généralissime des légions romaines de Syrie et, en 262, Imperator (1), titre viager, transmissible après sa mort, à son fils Hiéroclès. Sur le plan civil, Odeinath fut « Corrector Totius Orientis »; Odeinath devenait ainsi une sorte de superpréfet, coiffant les gouverneurs ordinaires de Syrie, Palestine, Arabie et Cilicie. Les rapports entre Rome et Palmyre sont donc de totale collaboration. Mais à la fin de 256 ou au commencement de 257, le roi et son fils sont assassinés par Moaenius, un parent jaloux qui se proclame roi des rois à Palmyre. Mais ce dernier est rapidement éliminé par Zénobie qui entendait garder pour elle et son fils Wahballât la succession de son mari.

Wahballât était mineur. En demandant à Gallien de reporter sur son fils les titres accordés à Odeinath, Zénobie cherchait à être confirmée dans sa situation de Régente. L'entourage illyrien de Gallien crut le moment favorable pour confisquer à son profit le prestige de l'Orientale. Le préfet du Prétoire Héraclianus (2) arriva en Orient à la tête d'une armée illyrienne, et sous prétexte de marcher contre les Perses pour délivrer Valérien, pénétra sur le territoire des Palmyréniens. Une attaque contre les Perses rompait l'accord entre Odeinath et Sapor en 256 et rouvrait une crise qui menaçait en premier lieu Palmyre. Zénobie était trop fine pour ne pas comprendre l'enjeu de cette expédition. Elle repoussa donc

(1) S.H.A., *Trente. Tyr.*, XV, 5; *Gallien*, XII, 1.
(2) S.H.A., *Gallien*, XIII, 4-5.

Héraclianus et Gallien n'insista pas: mais en sacrifiant son préfet du Prétoire, l'empereur devait s'en faire un ennemi redoutable, puisqu'on trouve Héraclianus en compagnie d'Aurélien, dans le complot qui coûta la vie à Gallien en 268 (1).

Ce nuage passé, Zénobie et Gallien revinrent au statu quo antérieur. Sur les monnaies d'Antioche qui dépendent de Palmyre, figurera jusqu'à sa mort, l'effigie de Gallien, symbole de la suzeraineté romaine. Wahballât ne frappe pas encore monnaie, et s'il assume tous les titres de son père (2), Zénobie, elle, se contente du titre de reine, mère du roi des rois (3).

L'ARMÉE ROMAINE D'ORIENT.

M. J.G. Février, on s'en souvient, avait qualifié de « sottise politique » l'opposition des Palmyréniens à l'action d'Héraclianus, cette attitude ayant entraîné le départ des légions romaines vers l'Europe. Sur ce point, M. Février a été égaré par Léon Homo, auteur d'une vie d'Aurélien (4). Nous croyons utile de résumer son argument en ce sens: « Les officiers romains, mécontents déjà d'Odeinath, ne pouvaient rester au service de Vahballât; ils durent rallier l'armée d'Héraclianus » (5). Nous ne voyons nulle part que les officiers romains aient été mécontents sous Odeinath (en tout cas M. Homo n'en cite aucun). De plus, le transfert des légions et des officiers ne se faisait pas, dans l'empire romain, par décision des légats légionnaires, ou du préfet du Prétoire, mais par ordre de l'Empereur. Or Gallien n'a pas soutenu Héraclianus après sa défaite. Tout au contraire, il a renouvelé son alliance avec Zénobie, et la charge de Dux Romanorum reconnue à Wahballât suppose qu'il fut généralissime des légions romaines de l'armée d'Orient. A supposer que certains officiers de ces légions aient pris le parti d'Héraclianus, Gallien avait tout intérêt à les remplacer sans retard pour s'assurer du loyalisme de l'armée d'Orient.

M. Homo croit avoir trouvé un indice du déplacement de certaines légions de Syrie, dans l'examen des monnaies légionnaires frappées sous Victorinus (6). Ces monnaies mentionnent, en effet, onze légions, parmi lesquelles figurent la IIa Trajana, la IIIa

(1) S.H.A., *Gallien*, 14; AUR. VICT., *Caes.*, 33, 21; EUTR., IX, 11; ZOZIME, I, 14.

(2) CLERMONT-GANNEAU, *Revue Biblique*, XXIX, 1920, p. 401.

(3) WADDINGTON, 2628.

(4) L. HOMO, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien* (Paris, 1904).

(5) L. HOMO, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*, p. 49, note 2.

(6) *Revue Numismatique*, 1884, pp. 293-298.

Gallica et la Xa Fretensis cantonnées auparavant en Syrie. Mais M. Homo ne tient pas compte de la chronologie. Ces monnaies ont été frappées en 266-267, et à cette date, l'entente entre Odeinath et Gallien était parfaite. La défaite d'Héraclianus date de 268. Enfin, si ces légions avaient suivi le préfet du Prétoire, elles seraient allé grossir les effectifs de l'armée du Danube, aux prises avec les Goths, et en aucun cas n'auraient été affectées à l'armée de Victorinus, qui en 268, s'était séparée de Gallien.

Le dernier argument invoqué par M. Homo pour défendre sa thèse n'est pas plus solide que les précédents: « Ce qui est certain, dit-il, c'est qu'en 269, l'armée qui partit à la conquête de l'Égypte, et en 272, au moment de la bataille d'Émèse, l'armée de Zénobie, est entièrement orientale, surtout syrienne et palmyrénienne. Commandée par le général palmyrénien Zabdas, elle était composée de grosse cavalerie (clibanarii) et d'archers (sagitarii) (1) ; il n'est pas question de troupes légionnaires » (2).

M. Homo sait très bien que depuis le IIe siècle, l'armée d'Orient se recrute sur place, parmi les fils des vétérans installés par les empereurs dans les colonies romaines, les légions sont seulement encadrées par des officiers venus des provinces occidentales de l'empire. Bien avant l'époque qui nous intéresse, les Palmyréniens y entraient en grand nombre (3). Après la défaite d'Héraclianus, la force combattive de l'armée d'Orient est si peu diminuée qu'elle remporte en Égypte et en Asie Mineure des victoires foudroyantes.

La situation dut être fort différente en 272: Lorsqu'Aurélien eut rompu avec Zénobie, il est probable que certains corps légionnaires, et sûrement de nombreux officiers ont raillié l'armée de l'empereur. Cet affaiblissement des cadres supérieurs est l'une des raisons qui expliquent la défaite de Zénobie.

## Claude II le Gothique (268-270) et Palmyre.

Gallien avait difficilement gouverné contre son entourage illyrien; son successeur, Claude II, par sa naissance et sa carrière appartient à l'armée du Danube. Comme l'indique son surnom « le Gothique », c'était ~~le premier Romain,~~ qui après vingt années de défaites, avait réussi à triompher des Goths, à Nish (actuelle Yougoslavie). Mais cette victoire date de 269. Au début de son

(1) *Rufus Festus*, 23.
(2) L. Homo, *ibid.*, p. 49, note 2.
(3) *C.I.L.*, III, 6583; Zozime, I, 44; I, 55.

règne, il avait maintenu le statu quo avec Palmyre (une inscription d'Afrique, lui donne le titre inexplicable de Parthicus Maximus) (1).

C'est sous son règne que se place la conquête de l'Égypte par les Palmyréniens. Cette campagne, présentée par les historiens malveillants comme une menace contre Rome, s'explique selon nous par des raisons toutes différentes.

Dans la situation embarrassée où se trouvait l'empereur, du fait de la menace des Goths, Rome ne pouvait défendre l'Égypte contre les incursions des pirates. Probus (ou Probatus) patrouillait bien en Méditerranée, mais il disposait de très maigres effectifs et à tout moment, l'Égypte pouvait échapper à Rome, la privant ainsi du ravitaillement indispensable en céréales. L'armée d'Orient après avoir réussi à conjurer le péril perse, se trouvait parfaitement en mesure de sauver l'Égypte. Elle avait un effectif de 70.000 hommes. A Alexandrie, un fort parti palmyrénien, lié à Zénobie par des intérêts commerciaux, insistait auprès de la reine, pour recevoir la protection de ses troupes. En décidant cette expédition, Zénobie agissait au mieux des intérêts du commerce palmyrénien, mais elle pouvait parfaitement estimer que l'Égypte rentrait dans les attributions du *Dux Romanorum* de l'armée d'Orient.

L'expédition en Asie Mineure s'explique par les mêmes soucis de protéger l'Orient contre les Goths qui avaient réussi un moment à prendre pied sur la rive asiatique de la Propontide. Les troupes de Zabdas les en délogèrent promptement.

Claude II, malgré ses sympathies affichées pour l'armée du Danube, ne s'insurgea pas contre ces deux campagnes; en prolongeant le statu quo conclu sous Gallien, il reconnut implicitement les raisons que lui fournit Zénobie pour expliquer ces opérations.

Quoi qu'il en soit, les Palmyréniens furent accueillis, en Égypte et en Asie Mineure, comme les libérateurs. A la population grecque d'Alexandrie, Zénobie se présenta comme une descendante des Lagides: elle ne venait pas comme une étrangère, mais comme une nouvelle Cléopâtre, ayant à cœur la grandeur de l'Égypte. Cette affiliation à Cléopâtre n'est pas plus étonnante que celle de l'africain Septime Sévère qui, à son avènement, se donna à Rome pour le descendant de l'espagnol Trajan.

Il est évident que l'extension du territoire palmyrénien ne pouvait qu'augmenter la jalousie de l'armée du Danube vis à vis de leurs concurrents orientaux. Claude II allait succomber bientôt à la peste, en 270. Son successeur Quintillus, choisi par le Sénat, souleva l'opposition de l'armée. M. A. Alföldi, en soulignant

(1) *C.I.L.*, VIII, 4876.

que Palmyre ne reconnut pas Quintillius (1), conclut un peu hâtivement que, ce faisant, Palmyre accomplissait un premier acte d'insubordination envers Rome. Wahballât, au contraire, en se rangeant à l'avis de l'armée du Danube, répondait à sa rancœur par un geste d'apaisement, en adoptant sa prétention à désigner elle-même le successeur de Claude.

L'ŒUVRE CULTURELLE DE ZÉNOBIE.

A la mort de Claude, le royaume de Palmyre s'étend sur tout l'Orient, du Nil au Pont-Euxin. Avant de poursuivre le déroulement des événements qui l'ont conduit à sa ruine, il nous faut examiner l'œuvre culturelle de Zénobie.

Deux motifs ont poussé la reine de Palmyre à exercer une telle action: son goût naturel et les impératifs de sa politique. Nous l'avons vu, Zénobie était personnellement polyglotte; sa culture était surtout historique (2). Et l'exemple des grandes Orientales qu'elle voulait imiter, Cléopâtre, Julia Domna et les impératrices de la dynastie des Sévères, l'incita à rassembler un salon littéraire, où le philosophe Longin voisinait avec le théologien Paul de Samosate.

Mais la curiosité intellectuelle n'explique pas tout. Il y avait les impératifs de la politique: la conquête de tant de contrées, ethniquement et linguistiquement si différentes, imposait l'unification de ces éléments hétérogènes, pour les attacher à Zénobie et à sa dynastie. L'antagonisme le plus apparent était celui qui opposait l'élément arabe du désert à la population grecque des villes. Les Arabes constituaient une pépinière inépuisable de combattants, parfaitement adaptés aux opérations de la steppe, archers, cavaliers, méharistes, que Rome avait utilisés sur les frontières de l'Afrique et en Germanie. L'élément hellénisé des villes tenait, par le commerce et l'industrie, toute la vie économique du royaume. Si les sympathies de la reine la poussaient vers les Arabes, son sens du gouvernement l'engageait à ne pas négliger les populations urbaines, plus adonnées aux choses de l'esprit. Pour rallier ces Grecs à sa politique, le choix de la reine se porta sur le rhéteur Longin. Dionysius-Cassius Longinus, comme Plotin, s'était formé à l'École d'Alexandrie. Il avait par la suite enseigné la philosophie à Athènes et composé de nombreux ouvrages dont il ne nous est resté que les titres et de courts fragments. On lui attribue, à tort semble-t-il (3), *Le traité du sublime*, ingénieuse et élégante analyse

(1) A. ALFÖLDI, *Berytus*, V, p. 88 et *C.A.H.*, XII, p. 179.
(2) S.H.A., *Trente tyrans*, *Zénobie*.
(3) VAUCHER, *Etudes critiques sur le Traité du Sublime*, 1854.

des éléments du sublime poétique et oratoire. Tout le monde sait, en Orient surtout, l'importance et la magie de la parole pour électriser les foules. Par ses liens avec Alexandrie et Athènes, Longin devenait, aux yeux des populations hellénisées de Syrie, comme le représentant de la culture grecque qui fleurissait dans ces deux capitales de l'esprit.

Avec le rhéteur Longin, Zénobie s'adjoignit Paul de Samosate. Comme Julia Domna avait mis à la mode Apollonius de Tyane (1), comme Julia Mammaea avait eu des entretiens théologiques avec Origène, Zénobie trouva à Antioche un théologien suffisamment célèbre, mais merveilleusement souple, pour se plier à ses tentatives religieuses d'unification syncrétiste.

PAUL DE SAMOSATE.

M. Gustave Bardy a consacré à Paul de Samosate une étude historique remarquable (2) qui éclaire d'une vive lumière les relations de ce personnage avec Zénobie.

Il semble assuré aujourd'hui que Paul ait été redevable à Zénobie de sa double promotion ecclésiastique et civile. L'évêque d'Antioche, Démétrianus, avait été emmené en captivité par Sapor, en 258. Après avoir vaincu les Perses, les Palmyréniens étaient devenus, à la suite de la captivité de Valérien, les vrais maîtres d'Antioche. Zénobie avait profité de la situation où se trouvait l'Église de cette ville, désemparée par l'exil de son évêque, pour le remplacer non point par un Antiochien hellénisé, mais par un Commagénien venu des régions orientales de la Province, « un représentant des pures traditions syriennes ». Pour accroître son autorité et son influence, Zénobie avait élevé le nouvel évêque à une haute charge civile. En devenant ducenaire, Paul exerça la fonction d'intendant des finances, et fut, auprès des Antiochiens, comme le représentant personnel des rois de Palmyre (3).

Si Paul mécontenta les théologiens orthodoxes par son enseignement christologique, ses fidèles, en revanche, en étaient fort enthousiastes. « Il groupait aussi autour de sa personne le clergé et les évêques des campagnes peu influencés par la culture hellénique et fidèles au vieil esprit araméen... On était fier de voir à la tête d'Antioche un homme du pays, qui avait été élevé selon les usages locaux, qui parlait familièrement la langue syrienne: sans

(1) Son culte était encore puissant du temps de Zénobie. S.H.A., *Aurélien.*

(2) Gustave BARDY, *Paul de Samosate* (édit. refondue), 1929.

(3) *Ibid.*, p. 257-258. Mgr Battifol prononce même le mot de vice-roi, qui est peut-être impropre.

doute faut-il voir là une des raisons les plus puissantes de la popularité du Samosatéen. Les évêques des campagnes, les *chorepiscopoi*, étaient particulièrement nombreux et influents en Colé-Syrie. Pour Paul, c'était une force d'avoir pour soi les chefs du Christianisme local » (1).

En ce qui concerne Zénobie, cette popularité de l'évêque ducénaire d'Antioche servait bien ses desseins, sur le double plan politique et religieux: comme fonctionnaire civil, Paul était chargé de faire reconnaître par les Antiochiens le régime de Palmyre et même de le rendre aimable. Mais l'enseignement doctrinal de Paul n'était-il pas, en partie du moins, conditionné par sa tâche politique? « En insistant sur le dogme de la monarchie divine, et en accordant au Christ une place fort inférieure à celle que lui reconnaissait la foi traditionnelle, le Samosatéen ne se laissait-il pas guider par le désir de plaire aux... païens cultivés dont Zénobie aimait s'entourer? Le synchronisme est frappant de l'enseignement de Plotin à Rome et celui de Paul de Samosate à Antioche » (2).

On peut pousser l'analyse plus loin. Zénobie pouvait penser qu'entre le christianisme de Paul et la religion de Palmyre, il existait des points communs pouvant favoriser sa tentative syncrétiste de rapprochement entre les peuples de son royaume.

Au III$^{e}$ siècle, les deux grands dieux de Palmyre, Bel et Baalshamin tendent à s'unifier. « Si Bel est avant tout le maître des sphères célestes et des destinées humaines qui en dépendent, Baalshamin est, comme le Hadad phénicien, le dieu de l'orage et des pluies bienfaisantes. Son culte est moins abstrait que celui de Bel, et on le qualifie de « dieu bon et rémunérateur » (3). Cependant, il est aussi le « maître du monde » (4). Cette dernière expression pourrait tout aussi bien se traduire « maître de l'éternité ». Les inscriptions grecques et palmyréniennes qui accompagnent parfois la dédicace parlent de « Zeus » (5), de « Zeus très grand » (6) ou de « Très Haut » (7). On le voit, pour un palmyrénien cultivé, Baalshamin et Bel n'étaient guère que deux aspects de la divinité suprême que le monde hellénistique nommait Zeus, terme alors synonyme de « Dieu » (8).

---

(1) Gustave Bardy, *Paul de Samosate*, p. 274.

(2) Battifol, *Le christianisme et le monde antique* (cité par G. Bardy, *Paul de Samosate*, édit. refondue, 1929, p. 275, note 2).

(3) *C.I.S.*, II, 3983 et 3988.

(4) *C.I.S.*, II, 3986.

(5) *C.I.S.*, II, 3959.

(6) *C.I.S.*, I, 3912.

(7) *Exsuperantissimus*. Cf. Cantineau, *Revue d'Assyriologie*, 1930, p. 35.

(8) J. Starcky, art. *Palmyre*, in *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, col. 1097.

Or, selon M. F. Cumont, c'est en Commagène — et Samosate est la capitale de cette région — qu'aurait pris naissance, dans la deuxième moitié du second siècle, l'épithète de « Exsuperantissimus » appliquée d'abord au Zeus de Doliché, dont le nom et le culte répandu par les légionnaires dans tout l'empire, « devint naturellement une des formes de ce dieu unique auquel allaient toutes les aspirations du syncrétisme païen, non seulement dans les cercles cultivés mais jusque dans les milieux populaires » (1). « Si les erreurs théologiques de Paul de Samosate proviennent en grande partie d'un souci très vif de sauvegarder l'unité divine, et si d'autre part, sa formation chrétienne est restée assez superficielle, on pourra supposer qu'il a essayé de faire entrer le monothéisme de la Bible et de l'Évangile dans les cadres plus larges d'un syncrétisme dont le culte de Jupiter *summus exsuperantissimus* lui aurait donné l'idée » (2).

### Aurélien et Palmyre

La nouvelle de la l'avènement d'Aurélien ne devait parvenir à Palmyre que vers l'automne 270: le nouvel empereur tenait son investiture de l'armée du Danube. Il ne manquait certes pas de titres pour succéder à Claude II. Mais les armées d'Italie et du Rhin le craignaient pour sa sévérité. Sa rudesse et sa violence lui auraient valu, alors qu'il était tribun militaire, le sobriquet de Manu ad Ferrum. Aurélien qui, malgré les instructions de Claude avait fait exécuter Auréolus, pensant ainsi éliminer tout concurrent, avait vu ses calculs déjoués par le Sénat qui avait désigné Quintillus pour succéder à son frère. Mais, cette fois-ci, l'état-major illyrien ne craint pas de défier ouvertement le Sénat en désignant son propre candidat Aurélien. Celui-ci, de parti pris, est opposé à Palmyre. Il attend cependant un an avant de prendre l'initiative d'une rupture ouverte avec Zénobie.

Pour M. L. Homo, panégyriste d'Aurélien, l'empereur, constatant qu'il ne pouvait se libérer immédiatement pour une campagne en Orient, aurait conclu avec Palmyre une « convention » qui réservait en droit la souveraineté romaine, mais reconnaissait en fait à Palmyre la possession de tout l'Orient. A la suite de M. Homo, plusieurs historiens ont admis l'existence d'une pareille convention: M. Besnier (3), J.G. Février (4), Vogt (5). Mais

(1) F. Cumont, *Jupiter Summus Exsuperantissimus*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, IX, 1906, 323-336.
(2) G. Bardy, *loc. cit.*, 252.
(3) M. Besnier, *Histoire romaine* (coll. Glotz), t. IV, I, p. 216.
(4) J.G. Février, *op. cit.*, p. 116.
(5) Vogt, *Alexandrin. Kaisermünzen*, I, p. 214.

adoptant les analyses plus précises de H. Mattingly (1) et de M. A. Alföldi (2), M. Daniel Schlumberger a mis cet accord en doute: « Zénobie, tout en contraire, aurait mis Aurélien devant une situation de fait, en lui proposant un compromis qu'il aurait repoussé. Ce compromis se traduit par les émissions monétaires de Palmyre, en Syrie et en Égypte: sur ces monnaies, l'avers porte l'effigie de Wahballât avec tous les titres habituels d'un empereur romain » (3).

Qu'Aurélien ait repoussé ce compromis qui reconnaissait toutes les conquêtes de Palmyre sous Claude II, cela cadre mieux avec son caractère et sa politique. Encore général, Aurélien, rappelons-le, avait été impliqué en même temps qu'Héraclianus dans le complot qui avait abouti à l'assassinat de Gallien, et Aurélien en voulait aux Palmyréniens d'avoir si piteusement défait son associé (juillet-août 268). Porte-parole de l'hostilité des Illyriens, comment Aurélien aurait-il entériné l'ascension de Palmyre?

L'ARMÉE DU DANUBE.

M. L. Homo, dans un parallèle trop facile entre « la mollesse » de l'armée d'Orient et la ténacité de l'armée du Danube, ne craint pas d'écrire que cette armée représentait « avec le Sénat, les deux foyers du patriotisme romain » (4). Il n'est pas besoin de démontrer combien cette appréciation est surprenante en ce qui concerne le Sénat. Ce corps, jadis vénérable et tout puissant, n'était plus depuis Septime Sévère, que l'exécuteur docile des volontés de l'empereur. Lorsque commence la période d'anarchie militaire, les empereurs sont nommés par les armées: Gallien élimine les sénateurs des commandements militaires et des gouvernements provinciaux. Le Sénat entérine les décisions des militaires ou plie devant leur opposition, sans formuler la moindre protestation. Quel « patriotisme » peut-on déceler dans cette passivité?

En ce qui touche l'armée du Danube, M. Homo fait preuve de plus d'imagination que d'exactitude (5). Depuis 235, cette armée

(1) H. MATTINGLY, *Numismatic Chronicle*, 1936, p. 102.

(2) A. ALFÖLDI, *C.A.H.*, XII, 301 et *Berytus*, V, p. 88.

(3) D. SCHLUMBERGER, *L'inscription d'Hérodien*, in *Bull. d'Etudes Orientales*, t. IX, 1942-1943, p. 44.

(4) L. HOMO, *op. cit.*, p. 55.

(5) Ce parti pris contre l'armée d'Orient est une idée fixe de M. Homo. Dans son ouvrage consacré à Vespasien, paru en 1949, cet historien institue un parallèle très malheureux entre l'armée d'Orient et celle d'Italie. S'appuyant sur Tacite, il reprend son leit-motiv sur la « mollesse » de l'armée d'Orient; mais Tacite se réfère à la situation où se trouvait cette armée sous Néron. Ses insuccès d'ailleurs sont dus à la mésentente entre Pison et Corbulon. L'armée

n'avait subi que des revers humiliants. Incapable de s'opposer à l'invasion des Goths, elle avait dû leur abandonner Istropolis en 238, Philippopolis en Macédoine en 250, la Dobroudja roumaine sous Trébonnien Galle. Dèce les combattit sur le plateau de Pleven, mais au cours de cet engagement il perdit son fils et périt lui-même à Acritus (fin janvier 251). Sous Gallien, l'armée du Danube dut évacuer le territoire romain de Dacie.

Un quart de siècle de défaites répétées avait exaspéré les Illyriens. Comment n'auraient-ils pas éprouvé une amère jalousie devant les succès ininterrompus de l'armée d'Orient depuis la captivité de Valérien? La victoire des Palmyréniens sur Sapor en 250, l'élimination des usurpateurs Quiétus et Ballista à Émèse en 261, les campagnes contre les Perses en 261, 262 et 266 qui avaient valu à Gallien le titre de Persicus Maximus, et maintenant ces conquêtes foudroyantes de l'Égypte et de l'Asie Mineure. Aux yeux des Illyriens, Palmyre constituait une sérieuse menace: l'empire, gouverné par les Illyriens depuis la mort de Philippe l'Arabe, risquait de passer à nouveau aux mains de l'armée d'Orient.

Il fallait donc à tout prix bloquer l'expansion territoriale de Palmyre et empêcher que ne se reconstituât un empire romain d'Orient. Par sa victoire sur les Goths, Aurélien était l'homme qui avait renversé le courant fatidique en faveur des Illyriens. Zénobie était virtuellement condamnée au lendemain de la victoire de Nish

M. Homo est donc mal fondé à parler d'une convention entre Rome et Palmyre au début du règne d'Aurélien. Mais peut-être l'hypothèse d'un tel accord n'a-t-elle été avancée que pour rejeter sur Zénobie l'odieux de l'avoir dénoncé. La rupture vint de Rome et constitua une volte-face complète par rapport à la politique de Gallien. Les rois palmyréniens n'avaient d'autre choix que de passer dans l'opposition et se déclarer Augustes.

### Rupture avec Rome.

Le 29 août 271, des monnaies sont frappées dans les ateliers de Syrie et d'Alexandrie: l'effigie d'Aurélien en est disparue. Wahballât y est représenté avec la couronne radiée et la qualité d'Auguste. La couronne radiée est la règle générale pour les effigies des empereurs sur les Antoniniani. Elle remplace ici la couronne laurée et le diadème qui figurent sur les monnaies émises avant la rupture

de Vespasien montra ses qualités combatives au cours de la guerre contre les Juifs et la campagne de Commagène. M. Homo ne dit pas un mot de l'état des armées d'Italie et du Rhin, telles que les dépeint Suétone dans les vies de Galba, d'Othon et de Vitellius.

La titulature du nouvel empereur est la suivante: IMP(erator) C(aesar) VABALLATUS AUG(ustus). Les légendes du revers sont celles des empereurs de la dynastie sévérienne: Aequitas Aug(usti), Aeternitas Aug(usti), Victoria Aug(usta). Cette dernière légende appartient à Claude. D'autres légendes font allusion à la jeunesse de l'empereur: Iuventus Aug(usti). D'autres annoncent Dioclétien: Iovi Sator.

M. Seyrig qui a étudié ces monnaies de VHABALLATUS AUGUSTUS (1) remarque avec raison que le nom du nouvel empereur est orthographié par l'atelier d'Antioche moins exactement que ne le fait l'atelier d'Émèse qui lui donne le nom de Vhabalatus.

L'atelier d'Alexandrie donne la traduction de Vhaballath en grec: Aut(ocrator) K(aisar) OYBALLATOS ATHENO(doros) SEB(astos). Le revers représente le buste du Soleil ou la Providence, debout. Les monnaies sont rares car le règne fut court; les pièces pèsent 9 gr. 06 et 6 gr. 60 (2).

La reine-mère porte également sur des monnaies syriennes et égyptiennes le titre d'Augusta ou de Sebasté. Ses monnaies de frappe latine portent à l'avers: S(eptimia) Zenobia Aug(usta). Elle porte le diadème surmonté d'un croissant. Au revers figure la légende de Juno Regina: Junon debout, avec, à ses pieds, un paon.

A Alexandrie, ses monnaies grecques la désignent comme Sept(imia) Zenobia Seb(asté), buste diadémé à g. ou à dr. Les représentations du revers sont diverses: la Providence debout, ou le buste de Diane. Ces pièces sont datées de la 5e année du règne de son fils (3).

## Première campagne d'Aurélien contre Palmyre.

Pour réduire Palmyre, Aurélien doit entreprendre deux campagnes successives. Notre informateur sur ces événements est Zozime, historien grec qui écrit au début du VIe siècle. De valeur assez inégale, il est assez bien renseigné sur les événements d'Orient; très favorable à Aurélien, il passe sous silence certains faits accablants, et d'après la tradition des historiens grecs, il est plein de préjugés contre les Syriens.

(1) H. Seyrig, *Vhaballatus Augustus*, dans *Mélanges offerts à K. Michalowski*, 1966, pp. 659-662.

(2) A. von Sallet, *Die fürsten von Palmyra*, 13-17; Th. Rhode, *op. cit.*, cat. 21-22.

(3) Th. Rhode, *op. cit.*, no 27-30.

M. L. Homo a suivi d'assez près Zozime, sans peut-être le critiquer suffisamment.

La première campagne eut lieu entre le mois de Janvier et l'été de 272. Aurélien attaqua les Palmyréniens par l'Asie Mineure et par l'Égypte. Une armée, sous le commandement du futur empereur Probus, réussit d'autant plus facilement à prendre pied à Alexandrie, que Zabdas avait pratiquement retiré toutes ses forces de la Vallée du Nil. Après avoir réduit à l'impuissance les partisans de Palmyre, cette armée avait l'ordre de remonter par l'Arabie et la Palestine à la rencontre des légions qu'Aurélien commandait lui-même. En Asie Mineure, Aurélien savait qu'il pouvait compter sur le soutien inconditionnel de la Bithynie et de la Galatie.

Tyane, la cité du thaumaturge Apollonius, tenta une résistance éphémère (1): les Palmyréniens ne voulaient livrer leur premier combat que devant Antioche. Leur cavalerie lourde se révéla peu efficace devant l'infanterie illyrienne. Bien que l'armée de Zabdas comptât près de 70.000 hommes, il est fort probable qu'elle avait dû perdre une partie notable de ses cadres romains qui avaient préféré rallier l'empereur. Pour appuyer cette hypothèse nous avons le témoignage indirect du ralliement des cadres de la III legio Cyrenaica qui s'étaient engagés dans l'armée de Probus, à son passage à Bosra. Aurélien les en récompensa en leur permettant de piller le temple de Bel (2).

Affaiblie par ces abandons, l'armée de Zabdas ne put sauver Antioche; elle se replia en bon ordre sur Émèse, poursuivie par Aurélien. C'est sans doute à Émèse que Probus fit sa jonction avec l'empereur. Le combat fut acharné et un moment, les Palmyréniens furent sur le point de l'emporter (3). Aurélien ne triompha qu'au prix de pertes très sévères: les Illyriens trouvèrent à Émèse un butin considérable. Mais ils ne purent s'attarder dans cette ville, car les Palmyréniens s'étaient mis en route pour Palmyre où ils espéraient tenir assez longtemps pour que les contingents que leur avaient promis les Perses et les Arméniens puissent prendre à revers l'armée d'Aurélien. Mais les Perses n'avaient plus leur combativité du temps de la capture de Valérien: leur roi Sapor était âgé de près de 70 ans, et allait mourir quelques mois plus tard. Quant aux Arméniens, alliés des Perses, ils attendirent de Ctésiphon des ordres qui ne vinrent jamais.

(1) Continuateur de Dion (frag. *Hist. Graec.*, édit. Müller, nº 10), fr. 4
(2) H. Seyrig, *Antiquités syriennes*, III, p. 127.
(3) Zozime, I, 53.

Durant ce siège, il y eut un échange de messages entre Aurélien et Zénobie qui mérite d'être rapporté, même si la forme où ils nous sont parvenus semble apocryphe: Aurélien aurait écrit en ces termes à Zénobie: « L'empereur du monde romain, le vainqueur de l'Orient, Aurélien, à Zénobie et à tous ses alliés. Vous auriez dû faire spontanément ce dont ma lettre actuelle vous donne l'ordre. Car je vous conseille de vous rendre, vous offrant la vie sauve, à la condition, Zénobie, que tu ailles vivre avec les tiens dans la résidence que je t'indiquerai, sur l'avis du très noble Sénat. Versez au trésor de Rome pierreries, or, argent, soie, chevaux et chameaux. Les Palmyréniens conserveront leurs lois. » A cette lettre pleine de hauteur et d'insolence, Zénobie répondit: « Zénobie, reine d'Orient, à Aurélien Auguste. Personne avant toi n'a demandé par lettre ce que tu réclames. A la guerre, tout doit se régler par le courage. Tu me demandes de me rendre: ne sais-tu pas que Cléopâtre a mieux aimé mourir, étant reine, que vivre avec n'importe quel titre? Nous avons pour nous les renforts de la Perse que nous attendons incessamment. Les brigands de Syrie, Aurélien, ont vaincu ton armée. Alors? Quand arriveront les renforts que j'attends de toutes parts, tu mettras certainement fin à ton arrogance et cesseras de m'ordonner de me rendre comme si tu était partout vainqueur » (1).

Cependant le siège se prolongeait et les Palmyréniens commençaient à souffrir de la famine. Zénobie pensa qu'une entrevue personnelle avec Sapor lui obtiendrait les renforts tant espérés. Mais elle fut capturée alors qu'elle s'apprêtait à traverser l'Euphrate (2).

Lorsque les Palmyréniens apprirent le sort de la reine, ils se rendirent. Aurélien ne permit pas que la ville fût pillée, et les monuments publics furent respectés. Mais le butin capturé fut immense. Après avoir laissé à Palmyre une garnison de 600 archers Aurélien rentra à Émèse où eut lieu le procès de Zénobie. Comme il s'écriait, quand on eut amené la reine devant lui: « Alors, Zénobie, tu as osé insulter les empereurs romains? », celle-ci lui aurait fait cette fière réponse: « Empereurs? Toi, qui sais vaincre, je te reconnais pour tel. Mais Gallien, Auréolus, et tous les autres princes n'en ont jamais été pour moi » (3). L'allusion à la défaite des Illyriens devant les Goths était mordante. Il faut tout le parti pris de M. Février pour voir dans cette attitude « une lâcheté

(1) *Vita Aurel.*
(2) Zozim., I, 55.
(3) S.H.A., *Trente tyrans, Zénobie.*

répugnante ». Impressionné, Aurélien épargna Zénobie, la réservant pour son triomphe; en revanche, il mit à mort ses conseillers, au premier rang desquels se trouvait Longin.

Mais Aurélien ne pouvait s'attarder à Émèse. Une invasion des Carpes venait de lui être annoncée et il lui fallait se rendre sur le Bas-Danube. Avant de se mettre en route, Aurélien constitua en Orient un grand commandement militaire au profit d'un homme qui lui était particulièrement attaché, Marcellinus, qui fut nommé préfet de Mésopotamie (non encore reconquise) et chargé de l'administration de l'Orient tout entier (1). Une inscription donne à ce personnage, d'ordre équestre, le titre de Vir perfectissimus et Dux ducenarius (2). Marcellinus cumulait donc les fonctions militaires de Wahballât et l'intendance des finances exercée à Antioche par Paul de Samosate, lui aussi disparu dans la tourmente.

Deuxième campagne contre Palmyre.

M. L. Homo écrit très justement: « Le préfet de Mésopotamie était seul en mesure de faire face aux complications qui pouvaient se produire en Orient: un double danger était à craindre: une révolte des Palmyréniens, une intervention des Perses, et surtout, Aurélien s'en était aperçu au cours de sa campagne, une coopération possible des uns et des autres. Marcellinus, posté sur l'Euphrate, pouvait arrêter les Perses, s'ils tentaient de franchir le fleuve. Prise à revers, et coupée de la Perse, attaquée de front par l'armée revenue d'Europe, Palmyre devait être facilement réduite à l'impuissance. La concentration du pouvoir en une seule main et le choix de Marcellinus étaient deux mesures d'habile prévoyance, que la suite des événements n'allait pas tarder à justifier » (3).

La capture de Zénobie ne mit pas fin au royaume de Palmyre. Le soulèvement de la ville qui eut lieu en 273 ne s'explique pas seulement par « le regret de la grandeur perdue et la rancune des vaincus ». En Syrie et à Alexandrie les partisans de la reine restaient nombreux. Ils n'auraient probablement pas agi aussi rapidement, si une terrible nouvelle n'était venue les bouleverser: au cours de la traversée de la Propontide, un prétendu naufrage aurait noyé tout l'entourage de Zénobie et les principaux chefs de la résistance palmyrénienne. Cet « accident » ressemblait trop à un complot, et les Palmyréniens auraient eu tort d'en accuser Aurélien, si ce lâche

(1) Zosime, I, 60.
(2) *C.I.L.*, V, 3329.
(3) L. Homo, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*, p. 107.

comportement ne cadrait pas parfaitement avec ses habitudes passées: au mépris de la parole donnée, Aurélien se débarrassait des Palmyréniens comme il avait jadis assassiné Auréolus, à qui Claude II avait promis la vie sauve.

A Palmyre le mouvement de révolte fut dirigé par un certain Apsaeus qu'une inscription de cette ville donne pour l'un des principaux personnages de la cité (1). Zozime nous apprend qu'Apsaeus fut l'un des chefs du parti de l'indépendance lors du siège de Palmyre (2): or, dans le prétendu accident de la traversée de la Propontide, ce ne furent pas seulement des enfants et des parents de la reine qui avaient péri, mais les principaux chefs du parti national: la révolte d'Apsaeus s'explique donc autant par loyalisme pour Zénobie que par l'indignation devant le sort réservé à ses compagnons de lutte. Apsaeus massacra la garnison romaine et le gouverneur militaire laissé par Aurélien.

L'Égypte réagit avec la même rapidité. La conquête de la vallée du Nil par Probus avait gravement compromis les intérêts de toute une classe sociale qui vivait du commerce de Palmyre. Comment ces riches commerçants auraient-ils accepté de voir l'Égypte redevenir domaine impérial exploité au seul profit de Rome?

L'empire romain d'Orient se ressoudait; il ne lui manquait plus qu'un chef. Apsaeus sonda le préfet de Mésopotamie Marcellinus, cherchant à le détacher d'Aurélien, lui proposant de le reconnaître pour Auguste.

L'attitude de Marcellinus fit échouer les plans des Palmyréniens: sous prétexte de consulter les commandants des unités légionnaires, le préfet fit prévenir secrètement Aurélien. Devant cette attitude dilatoire, Apsaeus fit proclamer comme roi de Palmyre un certain Antiochus qui se rattachait à la dynastie légitime d'Odeinath (3).

L'Égypte se hâta de reconnaître Antiochus. Le préfet Firmus, grec de Séleucie établi à Alexandrie, gouverna le pays au nom de Palmyre. Les approvisionnements de Rome furent arrêtés et la capitale fut menacée de famine (4).

Le danger était extrêmement grave: Aurélien, toutes affaires cessantes, marcha sur Palmyre, avant que la concentration des

(1) WADDINGTON, 2582.
(2) ZOZIME, I, 60.
(3) WADDINGTON, 2629.
(4) *Vita Firmi*, V, 4.




السنة الرابعة والستون

ايار — حزيران ١٩٧٠

اسقف ماروني جديد

## سيادة المطران عبده خليفه

مدير « المشرق » سابقاً

سُرّت الأوساط اللبنانية عامة والمارونية خاصة ، عشية عيد الفصح الماضي ، بنبإ موافقة قداسة البابا بولس السادس على انتخاب الأب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي ، مدير هذه المجلة ، اسقفاً نائباً لغبطة البطريرك الماروني السامي الاحترام . وكان لهذا الخبر وقع المفاجأة عند الكثيرين بحيث انه من دأب اليسوعيين ان لا يرقّوا الى الاسقفية إلا لاسباب استثنائية وبعد ان يُضطروا الى ذلك بأمر صريح من الحبر الأعظم . الا ان قداسته قد رأى ان يتخذ قراراً ايجابياً في هذا الصدد ، فأوعز الى الأب خليفه بالقبول ، فامتثل .

ان اسرة مجلة « المشرق » التي اشرف الحبر الجديد على ادارتها زهاء عشرين سنة ، ليسعدها ان تتقدم من سيادته بأحر التهاني ، داعية له

بالتوفيق في عمله الرسولي الخطير لما فيه خير الدين والانسانية معاً. واننا اذ يحز في قلوبنا ان نحرم هذه النشرة ادارة من رعاها مدة طويلة بعين ساهرة عاطفة، لنأمل ان يظل الاسقف العلامة يمدنا، رغم الاشغال المتراكة الآن على كاهله، ببعض ما يجود به قلمه وقلبه. ونود، عرفاناً منا بالجميل ومن اجل الذكرى، ان ننشر هنا نبذة سريعة عن اهم ما قام به مديرنا السابق في حقلي الدين والعلم قبل ترقيته الى مهام الاسقفية.

تخرج سيادته من جامعة القديس يوسف في بيروت وانضوى تحت لواء الرهبانية اليسوعية وهو في العشرين من عمره وظل يتابع دروسه العليا: الأدبية والفلسفية واللاهوتية والنسكية، مدة اربع عشرة سنة: متنقلاً في البلدان الاوروبية لا سيما بريطانيا وفرنسا وايطاليا.

عيّن سنة ١٩٤٨ استاذاً للاهوت العقائدي في الجامعة اليسوعية ببيروت وظل في منصبه هذا حتى سيامته الاسقفية. معلماً مرشداً لطلابه: وبحاثة طلعة متفتحاً لكل جديد بنّاء. وقد لمس غبطة البطريرك الماروني ما ينطوي عليه هذا اللاهوتي من مقدرة فالحقه بشخصه مستشاراً خاصاً له طوال المجمع المسكوني الثاني؛ ثم عين خبيراً لاهوتياً لهذا المجمع منذ اولى جلساته؛ كما انه اختير فيما بعد عضواً في اللجنة اللاهوتية الدولية التي أنشأها البابا بولس السادس، وهو الشرقي الوحيد فيها.

ولم يقتصر نشاط الأب خليفه على تعليم اللاهوت؛ فقد سعى في حقول رسولية عديدة، منها الوعظ والاجتماع والتربية؛ همه الشاغل تدريب الشبيبة على التزام العمل الاجتماعي واقامة الحوار مع عالم اليوم من «اجل عالم افضل».

ثم ان هنالك ميدان ثالث عمل فيه الأب خليفة بهمة لا تخبو جذوتها وهو رئاسة تحرير مجلة «المشرق» ورعايتها ما يقارب الربع قرن؛ فحبّر المئات من صفحاتها: ونشر فيها المخطوطات القديمة، وانصرف الى درس القضايا اللاهوتية والاجتماعية والأدبية الخطيرة؛ قديمها وحديثها. وفيما يلي ثبت بأهم ما سطره قلمه، إن ضمن هذه المجلة او خارجها[1]:

---

١) اصطلاحات: م = مجلة «المشرق»
*Mélanges de l'Université Saint-Joseph = MUSJ.*

في سر الزواج ، لنيوفيطوس رودينس ، نشره الأب ا. ع. خليفه ، م : مجلد ٤٥ (١٩٥١) ، ص ٢٠٩—٢١٨

من ميامر مرقس الناسك : نشرها الاب ا. خ. خليفه ، م : مجلد ٤٦ (١٩٥٢) ، صفحة ٢٨٩—٣٠٨

الاب لويس شيخو ، ١٨٥٩ — ١٩٢٧ ؛ م : مجلد ٤٦ (١٩٥٢) ، صفحة ٦٤١—٦٤٨

ايضاح المقصود من معنى وحدة الوجود للشيخ عبد الغني النابلسي ، عني بنشره الاب ا. خ. خليفه : م : مجلد ٤٧ (١٩٥٣) ، صفحة ٣١٤—٣١٧

الزيدية : نشرها الاب ا. ع. خليفه ، م : مجلد ٤٧ (١٩٥٣) ، صفحة ٥٧١—٥٨٨

*Les traductions arabes de Marc l'Ermite*, dans *MUSJ*, T. XXVIII (1949-1950), pp. 115-124.

*L'inauthenticité du « De Temperentia » de Marc l'Ermite*, *ibid.*, pp. 59-66.

*Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph*, seconde série, dans *MUSJ*, t. XXIX (1951-1952), pp. 105-286; t. XXXI (1954), pp. 100-261; t. XXXIV (1957), pp. 1-200; t. XXXIX (1964), pp. 1-144; t. XL (1964), pp. 191-233 (Index généraux des manuscrits arabes chrétiens de la seconde série), pp. 235-285 (manuscrits syriaques).

كتاب المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين : للآمدي . نشره الأبوان حلم كونش و ا. ع. خليفه اليسوعيان في م: مجلد ٤٨ (١٩٥٤) ، ص ١٦٩—١٨١

الخاسي : كتاب الخلوة والتنقل في العبادة ودرجات العابدين ، نشره لأول مرة عن نسخة يتيمة الأب ا. خ. خليفه في م: ٤٨ (١٩٥٤) ، ص ١٨٢—١٩١ ؛ و ٤٩ (١٩٥٥) ، ص ٤٣—٥٤ و ٤٥١—٤٩١

اليوبيل المئوي الرابع للجامعة البابوية الغريغورية: ١٥٥٣—١٩٥٣؛ م: ٤٨(١٩٥٤)؛ ص ١٩٢—١٩٨

الأب اسحق ارملة السرياني ١٨٧٩—١٩٥٤ ، م: ٤٨ (١٩٥٤) ص ٧١٤—٧١٨

مؤتمر المستشرقين الدولي الثالث والعشرون ، م: ٤٨ (١٩٥٤) ، ص ٧١٩—٧٢٣

للمؤتمر التوماني الدولي الرابع ، م: ٤٩ (١٩٥٥) ، ص ٤٤٩—٤٥١

*Un nouveau traité mystique d'al-Muhâsibi*, dans *Proceedings of the 23d International Congress of Orientalists*, Cambridge, 21st-29th Aug. 1954, ed. by Denis Sinor. Ed. by the Royal Asiatic Society, London, s.d. (1956), pp. 308-311.

فصول من كتاب المرشد . ليحيى بن جرير التكريتي . نشرها الأب ا. ع. خليفه في م. ٥٠ (١٩٥٦) : ص ٦٠٣—٦١٧

تفسير الصلاة الربية : للمفريان غريغوريوس شمعون الطوراني . نشره الأب ا. ع. خليفه في م: ٥٠ (١٩٥٦) ص ٦٨٧—٧١٠ و ٥١ (١٩٥٧) ص ١٠٢—١٢٨ و ٢١٧—٢٣٣

*Le catholicisme face à l'œcuménisme*, dans *Les conférences du Cénacle*, XIe année, nº 2 (fév. 1957), éditions du Cénacle, Beyrouth, 1957, pp. 64-87.

*L'angoisse et l'appel à l'homme dans l'œuvre de Joseph Abou Rizk et de Joseph Habchi al-Achkar*, dans *La Revue du Liban*, 1957, nº 8, pp. 28, 29, 50.

رسالة في حدوث الزلازل وعلتها : للراهب اغابيوس الخاوري م: ٥١ (١٩٥٧) ، ص ٣٨٥—٣٩٤

مؤتمر المستشرقين الدولي الرابع والعشرون م: ٥١ (١٩٥٧) . ص ٦٢٣—٦٢٦

شفاء السائل لتهذيب المسائل . لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون . نشره وعلق عليه الأب ا. ع. خليفه (نشر في *MUSJ* مجلد ٣٥ . سنة ١٩٥٨ . ثم عام ١٩٥٩ في سلسلة « بحوث ودراسات » بادارة معهد الآداب الشرقية . بيروت) .

شارل ج. لودي : محمد واسرائيل والمسيح ، م: ٥٢ (١٩٥٨) . ص ٢٢٠—٢٣١

القول بالطبيعة الواحدة في المسيح عند شمعون الطوراني . م. ٥٢ (١٩٥٨) . ص ٦١٢—٦١٩

دار الكتاب اللبناني : م. ٥٢ (١٩٥٨) : ص ٦٢٠—٦٣٠

*Un témoin du Christ : al-Mardini*, dans *Charbel*, Beyrouth, décembre 1958, pp. 213-225.

الرد على النصارى، لعلي بن زين بان المهتدي (الطبري)، نشره الابوان ا. ع. خليفه وغ. كوتش اليسوعيان في *MUSJ*, t. XXXVI, fasc. 4 (1959)

كتاب الهفت والأظلة المنسوب الى المفضل بن عمر الجعفي ، تلميذ الامام جعفر بن محمد « الصادق » : حققه وقدم له عارف تامر والأب ا. ع. خليفه (سلسلة « بحوث ودراسات » ، معهد الآداب الشرقية ، بيروت ، ١٩٦٠) .

كتاب دعوة التسوس. نشره لأول مرة عن نسخة يتيمة وحققه الأب ا. ع. خليفه : م: ٥٣ (١٩٥٩) . ص ٣—٣٦

- مختار من كتاب اللهو والملاهي لابن خرداذبه : نشره عن نسخة يتيمة الأب ا. ع. خليفه ، م: ٥٤ (١٩٦٠) . ص ١٢٩—٢٦٧ . نشر بعدها في سلسلة « نصوص ودروس » : عام ١٩٦١ وطبع ثانية عام ١٩٦٩ ، رقم ١٧ من السلسلة المذكورة .

رسالة في التصوف . م: ٥٤ (١٩٦٠) . ص ١٩٦—٢١٦ و ٢٩٨—٣١٦

كتاب تكملة اصلاح ما تغلط فيه العامة . للجواليقي . نشره الأب ا. ع. خليفه : م: ٥٤ (١٩٦٠) : ص ٥٤٧—٥٧٩

رد المفتري عن الطعن في الششتري رضي الله عنه ، لعبد الغني النابلسي . نشره الأب ا. ع. خليفه : م: ٥٤ (١٩٦٠) : ص ٦٢٩—٦٣٩

عودة اليسوعيين الى الشرق . نشر في م : ٥٤ (١٩٦٠) ؛ ص ٧٢٠—٧٢٢

صرف العنان الى قراءة حفص بن سليمان . لعبد الغني النابلسي . نشره الأب ا. ع. خليفه . م : ٥٥ (١٩٦١) . ص ٣٤٢—٣٦٢ و ٥٤٠—٥٥٩ ؛ ٥٧ (١٩٦٣) : ص: ١٠٦—١٣٢

« ام ومعلمة » . م : ٥٦ (١٩٦٢) . ص ٣٨٥—٤١٧

رسالة الكأس والراح على موسيقى الأرواح : لأحمد بن مصطفى قاضل شمدين آغاسي . نشرها الأب ا. ع. خليفه في م : ٥٧ (١٩٦٣) . ص ٣٥٦—٣٥٩

مشرقات . م : ٥٨ (١٩٦٤) ؛ ص ٦٥—٨٨ ؛ ٢٠٩—٢٣٠ ؛ ٤٢١—٤٣٨ ؛ ٦٤٨—٦٧٠

كتاب اعلام الهدى وعقيدة ارباب التقى . للشيخ شهاب الدين السهروردي : م: ٥٨ (١٩٦٤) : ص ٢٦٥—٢٨٣

الأب انطونيوس شبلي اللبناني . م : ٥٨ (١٩٦٤) ؛ ص ٧٤٤—٧٤٥

هل كان قديماً بباب كيسان بدمشق كنيسة لمار بولس ؟ م : ٥٩ (١٩٦٥) ؛ ص ٣—٦

بولس السادس في سنة حبريته الأولى . م : ٥٩ (١٩٦٥) : ص ١٢٩—١٤٢

حقيقة تبرئة اليهود . م : ٥٩ (١٩٦٥) : ص ٣٣٧—٣٦٨

المجلد الرابع لثبت مخطوطات المكتبة الشرقية . م : ٥٩ (١٩٦٥) : ص ٣٩٥—٣٩٦

اسحق نينوى . م : ٥٩ (١٩٦٥) : ص ٤٣٩—٥١٤

قصة يوسف بك كرم وما جرى له مع داوود باشا . م : ٥٩ (١٩٦٥) : ص ٧٣٥—٨٠٠

الكنيسة وعالم اليوم . م : ٦٠ (١٩٦٦) : ص ٣٧١—٣٨٦

جامع البشرية والكون . م : ٦٠ (١٩٦٦) : ص ٦٥٣—٦٦٦

تيار دو شاردن (Teilhard de Chardin) : نشيد الكون . نقله الى العربية الأب ا. ع. خليفه والخوري فرنسيس البيسري . بيروت : المطبعة الكاثوليكية : ١٩٦٨، ١٤١ ص.

*Paul VI serviteur de l'homme*, dans *La Revue du Liban*, juin 1969.

المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني : الوثائق المجمعية : نقلها الى العربية الآباء ا. ع. خليفه ويوسف بشاره وفرنسيس البيسري : بيروت : المطبعة الكاثوليكية : ١٩٧٠ : ٣ اجزاء : ٢٥٤ + ٤١٩ + ٣٨٠ ص.

*Paul VI et la conscience du prêtre*, dans *La Revue du Liban*, juin 1970.

ختاماً لهذه العجالة نكرر ما ابتدأنا به ، مهنئين الحبر الجديد على ما اولي من ثقة ، طالبين الى الله ان يبقيه للكنيسة المارونية راعياً صالحاً مقداماً ، وللبحث والعلم قلماً جزيلاً مثمراً .

كميل حشيمه

# حبيب الأصفر: ابو بكر الصنوبري*

## (شاعر الروضيات)

بقلم الدكتور فواز احمد طوقان

استاذ اللغة العربية وآدابها في الجامعة الاردنية ، عمان

١

عاش أبو بكر الصنوبري في عصر الحمدانيين . وقد اتخذ من المنطقة المتاخمة للدولة البيزنطية مستقرّاً له . وكانت الرقعة الجغرافية التي يتجول فيها تمتدّ من انطاكية على الساحل الى الموصل في العراق مروراً بشمالي سورية والجزيرة الفراتية والمرتفعات الجبلية العراقية .

ويظن انه وصل بغداد ، ونزل دمشق ، وتجول في بادية الشام .

وكانت الدولة العباسية آنذاك قد تمزّقت في كل اتجاه وتغلب عليها الاعاجم من جند الى امراء الى امراء الدويلات ... واختلّ حبل الامن . وكانت الحضارة الاسلامية يومئذ في طور التبلور على ايدي فلاسفة وعلماء وادباء وكتّاب وفقهاء[1] . فلم يكن عجيباً ان يبرز اهل المعارف في كنف حدأت فيه الحال واستقرّ فيه حبل الامن . وقد شجّع كل امير محب للمعرفة رهطاً من اهل المعرفة فراجت فكرة تأليف الكتب برسم خزانة امير او وزير او صاحب دولة . كما راجت فكرة الالتحاق ببلاط من البلاطات

* تصدر مجلة « مواقف » قريباً ، ديوان شعر الصنوبري ، تحقيق الدكتور فواز احمد طوقان .

(١) راجع آدم متز ، «الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، أو عصر النهضة في الاسلام» ، الطبعة الثالثة ، ترجمة عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٧ .

مقابل جراية تجري . وقد حوّم حول الحمدانيين عشرات من اهل المعرفة : الادبية والعلمية : الى ان بلغ ذلك أوجه في بلاط سيف الدولة ذي الدولة الزاهرة والامارة العامرة[١] . ولقد دخل بلاط سيف الدولة ما لا يقل عن ثمانية عشر شاعرًا كلّهم ذوي بسطة في الشعر[٢] . احدهم واقدمهم ابو بكر الصنوبري . وقد كان هو والخباز البلدي من اوائل هذه الطائفة حتى سقطا في الترتيب امام عظمة المتنبي ودسائس البلاط ومكائد المنافسين[٣] .

وقد كان الصنوبري معتبرًا في اهل عصره حتى فاز بلقب «حبيب الاصغر» وهذا شرف كبير ان يقرن اسمه الى اسم ابي تمام حبيب بن اوس الطائي[٤] . ولقد طغى تخصصه في وصف الطبيعة على سمعته الاولى فأصبح يقال «روضيات الصنوبري» كما يقال «حوليات زهير» او «نقائض جرير» او «هاشميات الكميت»[٥] . وتشاء ايدي الرواة ان تربط بينه وبين المتنبي في منافرة شعرية مرّة او مناظرة شعرية مرّة اخرى اثني فيها المتنبي على الصنوبري[٦] في قصيدته (الخائية) الضائعة التي حفظ لنا ابن رشيق بيتاً واحدًا جيدًا منها[٧] :

كان عيشي بهم انيقاً فـولّى　　وزماني فيهم غـلاماً فشاخا

فقد قال المتنبي للصنوبري : انت شاعر بلدك[٨] ! كما شاء رواة عصرنا

---

(١) افضل ما كتب عن الحمدانيين وصلنا بالفرنسية :
Marcus Canard, *Histoire de la dynastie de Hamdanides de Jazira et de Syrie.* 2 vols., Paris, Faculté des Lettres d'Alger, 1953.

(٢) خير دراسة باللغة العربية . ألفها الدكتور مصطفى الشكعة «فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين» . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٨ : في اكثر من ٥٠٠ صفحة من القطع الكبير .

(٣) راجع ابن رشيق ، «العمدة» : القاهرة : مكتبة امين هندية بالموسكي : ١٩٢٥ . ج ١ : ص ٦٤ .

(٤) ابن رشيق ، «العمدة» ، ج ١ : ص ٦٤ .

(٥) علي بن عبد الله البهائي الغزولي : «مطالع البدور في منازل السرور» ، (القاهرة : مطبعة ادارة الوطن ، ١٢٩٩) ، ج ١ ، ص ٢١٥ .

(٦) وهذا عجاب : بديل ان يثني الصنوبري وهو الأسن على المتنبي الذي يصغره بعشرين عاماً على الاقل !

(٧) ابن رشيق ، «العمدة» ، ج ١ ، ص ١٨٠ .

(٨) ابن رشيق ، «العمدة» ، ج ١ ، ص ٦٥ .

توثيق الصلة بين الشاعرين فرووا قولاً لابن جني قوامه ان المتنبي ذكر الصنوبري «واثنى عليه » بما يقال في مثله »[1] ! ولكن ذلك من الاوهام اذ ان المتنبي اثنى على ابي عليّ الصنوبري وهو ابن شاعرنا كما يبدو .

على اية حال . كان لشاعرنا قدره في زمانه كما غلب عليه ضرب من فنونّ الشعر صار يعرف به بعد وفاته . فما هي سيرة هذا الشاعر وما هو تخصصه ؟ هذا ما سنجيب عليه في الصفحات التالية :

ولد ابو بكر الصنوبري في انطاكية ، على الارجح ، وفي حدود سنة ٢٨٠ هـ ، على التخمين . وهي سنة من اخريات العهد الذهبيّ الشعري ، اذ لم يعمّر ابن الرومي ولا البحتري بعدها طويلاً . كما لم يبرّز من الشعراء بعدها الا ابن المعتزّ قبل ان يشهد الناس عهدًا ذهبياً آخر ويسمعوا بشاعرنا وبقصائده . لا نعرف عن نشأة الصنوبري ولا عن ثقافته شيئاً ابدًا . وليس هذا بغريب ، فقليل من افذاذ العصور الاسلامية من عرفت تفاصيل ثقافته ، ناهيك بقصة نشأته . وحتى لم تذكر لنا معاجم السير والتراجم شيئاً مهماً في حياته الاولى : بل لم تمش مع عادتها في ذكر اسماء من تتلمذ عليهم او من تتلمذ عليه : فمثلاً ابن شاكر الكتبي[2] يستدرك على ابن خلكان ترجمة للصنوبري قوامها قصيدتان واربع مقطّعات : وهي خلوّ تماماً من ايّة معلومات غير شعرية عنه . ولا تختلف الحال كثيرًا في غيره من المصادر .

يعود الصنوبري بنسبه الى قبيلة ضبّة .

وقد اكثر في شعره من الفخر بها . اسمه الكامل ابو بكر احمد بن محمد (قيل محمد بن احمد) بن الحسن بن مرار . اما نسبته فقد نشأ حولها خلاف حادّ في العقد الثالث من هذا القرن . ورد في المصادر القديمة[3] ان الصنوبري

(١) راجع محمد راغب الطباخ : «الروضيات» ، (حلب ، المطبعة العلمية ، ١٩٣٢) ، ص ١٧ . وكتاب «الروضيات» الاول في بابه : يبحث في حياة الصنوبري ويضم كثيراً من قصائده في وصف الطبيعة وشيئاً من غزله ورثائه . ولم يخرج في بابه الى الآن ما هو افضل منه .

(٢) محمد بن شاكر بن احمد الكتبي : «فوات الوفيات» ، (تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥١) ، ج ١ ، ص ١١١–١١٣ .

(٣) مثلاً ابن شاكر الكتبي ، «فوات الوفيات» ، ج ١ ، ص ١١١ .

ينسب الى الصين ، وهي نسبة غريبة يكاد شاعرنا يتفرد بها ان كانت صحيحة . وقد كثر فيها الجدال على غير طائل[1] . وردت النسبة كالتالي : « الصيني » . وهذا في نظرنا تصحيف ظاهر عن « الضبي » ، زحفت نقطة (الضاد) الى فوق انحناء (ياء) النسبة وتضخمت نقطة (الباء) حتى شاكلت (الياء) الاولى ، وتعاورت ذلك اوهام القارئين فغدا الضبيّ صينياً ! اما كيف غدا الضبيّ صنوبرياً فامر عجاب !

جرت العادة تلقيب الشعراء بالقاب مستمدّة من ابيات قالوها او حكم اطلقوها[2] . فاذا تصفحنا شعر الصنوبري الذي بين ايدينا لم نعثر على بيت واحد في وصف الصنوبر او ذكره بشكل يدفع على تلقيبه بهذا اللقب . بيد انّ هناك قصيدة واحدة ينبري فيها الشاعر مدافعاً عن لقبه فيقول :

واذ عزينا الى الصنوبر لم ... نعز الى خامـــل من الخشب
لا بل الى باسق الفروع علا ... منـــاسباً في ارومة الحسب...
فالحمد لله انّ ذا لقب ... يزيد في حسنه على النسب!

لكن هذه القصيدة لا تفسّر لنا لماذا « عزي الى الصنوبر » بل تدافع عن تلك النسبة . وتشاء ايدي الرواة ان تنقل لنا (او تصنع ان عزّت الحقيقة) الرواية التالية مفسّرة ما ابهم التاريخ . سأل ابو العباس عبد الله الصغري[3] شاعرنا عن سبب نسبة جدّه الى الصنوبر فأجاب : « كان جدي الحسن ابن مرار صاحب بيت حكمة من حكم المأمون . فجرت له بين يديه مناظرة فاستحسن كلامه وحدّة مزاجه فقـــال له : « أنك لصنوبري

(١) لترى طرفاً من هذا الجدال : راجع سامي الكيالي ، «سيف الدولة وعصر الحمدانيين» ، (الطبعة الثانية ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩) ، ص ١٧٩—١٨٠ : «والصنوبري من الصنوبر ، وقد ود بعض المؤرخين هذه النسبة الى الصين فقالوا ابا بكر الصيني . ولست من هذا الرأي ، ففي شعره اشارات صريحة تناقض ما ذهبوا اليه ... الخ » .

(٢) عقد الثعالبي فصلاً من كتابه «لطائف المعارف» في القاب الشعراء الذين لقبوا بأشعارهم ، (تحقيق ابراهيم الابياري وآخر ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٦٠) ، ص ٢٤—٣٤ خصوصاً ص ٢٤ حيث يدرج المحققان مصادر اخرى في الموضوع .

(٣) راجع الثعالبي ، «يتيمة الدهر» ، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، مكتبة الحسين التجارية ، ١٩٤٨) ، ج ١ ، ص ٤٣١ .

الشكل »[1] ! ومهما يكن من امر تلك النسبة ، فقد شهر بها ووافقته ، اذ لا تسمع باسمه الاّ مقروناً بوصف الرياض ومفاتن الطبيعة : فجاز عليه حقاً : « وافق شنّ طبقه »[2] !

لقلة المصادر عن الصنوبري ولقلة ما في هذه المصادر تغدو قصائده خير مرجع لحياته . ويبدو من تتبع قصائده ومناسباتها انه قضى معظم حيته في حلب وضواحيها . فانك تجد قصائده في وصف الطبيعة تمدح منطقة حلب وما حولها من بقاع ومتنجعات . بل انّ اروع قصيدة مدحت بها حلب هي قصيدته التي مطلعها :[3]

احيا العيس احياهـا ... وسلا الدار سلاهـا
واسألا اين ظباء الــ ... ـدار ام اين مهاهـا
اين قطّان محـاهم ... ريب دهر ومحـاها
صمّت الدار عن السا ... ئل لا صمّ صداهـا
بليت بعـدهمو الدا ... ر وابـلاني بلاهـا...

وهي قصيدة طويلة تزيد اياتها على المائة بيت . ولقد وصف مدينة حلب بقصائد اخرى كما وصف نهرها قويق بقصائد كثيرة اهمها تلك القصيدة التي ذكرها ابن الشحنة في كتابه وحفظها لنا الصولي في ديوان الصنوبري ومطلعها[4] :

---

(١) راجع ابن عساكر : « تهذيب تاريخ ابن عساكر » ، (تحقيق عبد القادر بدران واحمد عبيد ، دمشق : ١٣٢٩) ؛ ج ١ ؛ ص ٤٥٦ .
(٢) ذكر المستشرق آدم متز هذا الحوار حول كنية شاعرنا ولم يستغرب « الحبي » . كما فسر « الصنوبرية » بانها تعود الى بيع الاخشاب الصنوبرية لا الى حكمة الاجداد : « ويدل لقبه ... على انه هو او اباه كان يتجر في خشب الصنوبر » ؛ متز : « الحضارة الإسلامية » ؛ ج ١ ؛ ص ٤٧٣ .
(٣) وذلك في رأي من ذكر حلب من مؤرخين وجغرافيين ؛ مثلاً ابن شداد : « الاعلاق الخطيرة » ، (تحقيق دومنيك سورديل ، دمشق ، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية ، ١٩٥٣) ، ج ١ ، قسم ١ : ص ١٥٧ ، فنصّها بالابيات « الطائية » ؛ ياقوت الحموي ، كتاب « معجم البلدان » ، (تحقيق فستنفلد ، لايبزك ، ف. أ. بروكهاوس : ١٨٦٧) ، ج ٢ ؛ ص ٣١١ ؛ فأطرى القصيدة واكتفى بها في كتابه من غيرها في وصف حلب .
(٤) « الديوان » ، ص ١٧٦ أ – ١٧٧ أ ، وهي نسخة خطية فريدة موجودة في مكتبة الجمعية الملكية الاسيوية في كلكتا بالهند .

قريق له عهد لدينا وميثــاق وهذه العهود والمواثيق اطواق

وقد وصف فيها قويقاً وصفاً وجدانياً رائعاً. وذكر لنا ابن عساكر في ترجمة الصنوبري انه قدم دمشق، ولكن لا ندري مدة اقامته فيها. وكانت نتيجة هذه الزيارة قصيدة طائية طويلة في وصف دمشق مطلعها[١]:

هل الارحل محطوطــة وعير الشوق مربوطــه

واطرف ما فيها وصف الجامع الامويّ وخصوصاً الفسيفساء الرائعة التي تزيّن جدرانه[٢] والمحراب الفائق. قال في وصف المحراب:

صف المحراب صف تشنيــف بانيــه وتقريطه
اما يخشى امــام قا م في المحراب تغليطــه
ووسّط طرفك القبلــة ان حاولت توسيطه
ترى سلطان حسن لا يملّ الطرف تسليطه...

وقد ذكر في شعره اماكن عديدة تقع حول دمشق في الغوطة[٣]، ونستنتج من ذلك انه زارها جميعاً..

وقد اكثر من السفر كما يظهر. فعندما زار دمشق نظم ابياتاً وردت في ديوانه المخطوط وعندما انصرف عنها نظم ابياتاً اخرى على نفس القافية[٤]. وقد تعدّدت اسماء الديارات التي ذكرها الصنوبري في شعره. ومن الطبيعيّ انه زار كلاً منها مرّة ان لم يتردّد عليها. واهم هذه الديارات دير زكي[٥]. وقد وصف الصنوبري ومدح متنزّهات هذا الدير[٦]:

---

(١) «الديوان»، ص ١٣٢ أ؛ وكذلك ابن شداد، «الاعلاق الخطيرة»، (تحقيق سامي الدهان)، ج ٢، ص ٧٠.

(٢) كتب الكثير عن هذه الفسيفساء حديثاً، راجع مثلاً:
K.A.C. Creswell, *A Short Account of Early Islamic Architecture* (London, Penguin Books, 1958), pp. 44-81, especially, pp. 56-57.

(٣) مثلاً: دير مرّان وهي على الارجح قرية دمر، وبردى وداريا وباب جيرون. راجع قصيدة الصنوبري في ذلك، ابن شداد، «الاعلاق الخطيرة»، ج ٢، ص ٣٣٦.

(٤) «الديوان»، ص ٣٠ أ.

(٥) راجع: ابو الحسن علي بن محمد الشابشتي، «الديارات»، (الطبعة الثانية، تحقيق كوركيس عواد، بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٦٦)، ص ٢١٨–٢٢٧؛ ياقوت، «معجم البلدان»، ج ٢، ص ٦٤٤.

(٦) الشابشتي، «الديارات»، ص ٢١٩.

أيا متنزّهي في دير زكّى ألم تك نزهتي بلك نزهتين
اردد بين ورد نداك طرفا يردّد بين ورد الوجنتين
ومبتسم كنظمي اقحوان جلاه الطلّ بين شقيقتين...

وذكره في قصيدة جيدة اخرى : فمن ابياتها[1] :

كم غدا نحو دير زكى من قلب صحيح فراح وهو حزين
لو على الدير عجت يوما لالهتك فنون واطربتك فنون...

ولم نعثر له على شعر يصف فيه انطاكية مسقط رأسه . ويبدو ان مقامه في الموصل في كنف سيف الدولة كان شيئاً طارئاً ؛ اذ لم يلمع نجم سيف الدولة في الموصل بل في حلب وذلك عندما دخلها عام ٣٣٣ هـ[2] . ولم يعمّر الصنوبري بعد ذلك طويلاً . ولكن الفكرة التي نخرج بها عند قراءة المصادر التي تناولت شاعرنا بالذكر ان الصنوبري كان من ندماء سيف الدولة المقرّبين[3] . ويبدو انّ هذه الصلة لم تكن صلة خادم بمخدوم او مادح بممدوح ، بل كانت صلة نديم بنديم وشاعر ظريف بامير كريم . وانك لترى في شعر الصنوبري اثر الظرف وخفّة الظل[4] :

كم من ضرير بصير ومن بصير ضرير
ومن حمير تراهم على ظهور الحمير

او قوله في الاعتذار لنهر قويق وقلة مائه في الصيف[5] :

قويق على الصفراء ركّب جسمه رباه بهذا شهّد وحداثته
فان جدّ جدّ الصيف غادر جسمه ضئيلاً ؛ ولكنّ الشتاء يوافقه!

وقد تطورت علاقته مع سيف الدولة حتى كان الامير يزوره في قصر بناه الصنوبري واحاطه بجنّة فريدة حشر فيها صنوف الحيوان والطير وزرع

---

(١) الشابشتي ، «الديارات» ، ص ٢٢٣ .
(٢) توفي الصنوبري عام ٣٣٤ هـ .
(٣) راجع مثلاً : محمد راغب الطباخ ، «الروضيات» ؛ ص ١١ .
(٤) «الديوان» ، ص ٧ ب .
(٥) «الديوان» ، ص ١٧٣ أ .

فيها انواع النور والشجر . وقد شغل بهذا القصر وهذه الجنّة عن اصدقائه حتى عاتبه صديقه كشاجم [1] على هذا التقصير بحقّ الخلان :

أتنسى زمناً كنــا بـــه كالماء والخمــر
اليفــين حليفــين على الايسار والعسر
مكبّين عــلى اللذا تفي الصحووفي السكر

الى ان يقول ذاكراً البستان والقصر :

فألهتــك بساتينـــك ذات النّور والزّهر
ومـــا شيّدت للخلو ة من دار ومن قصر
وما جمّعت من غرس ومن فسل ومن بذر
ونـــارنجٍ وريحـــان جنّي طيّب النشر...

ويبدو ان منادمة سيف الدولة له كانت تتم في هذا البستان اذ لم تكن عزّة الامارة قد اخذت الامير سيف بعد فلم يستنكف عن زيارة شاعرنا في داره . كما كانت صلاته بالامير قبل ذلك تمتدّ الى الرقّة [2] وغيرها من مدن الجزيرة . وقد توّجت هذه العلاقة فاضحى شاعرنا خازن كتب الامير (ولا ندري افي الموصل ام في حلب ام غيرهما ) [3] . ولا بدّ ان ثقافته كانت واسعة [4] بحيث عيّنه سيف الدولة في هذا المنصب . واذا اردنا تعيين سنة

(١) راجع كشاجم ، «ديوان كشاجم» ، (بيروت ، ١٣١٣ ه) ، ص ٧٤ وما بعدها .

(٢) ذكر الصنوبري الرقة والرافقة كثيراً في شعره ، وقد دعيا بالرافقتين وبالرقتين من باب التغليب . راجع في شأنهما ياقوت ، «معجم البلدان» ، « الرافقة » ، ج ٢ ، ص ٧٣٤ ؛ « الرقة » ، ج ٢ ، ص ٨٢٠ .

(٣) وقد شاركه في هذه المكرمة عدوّاه اللدودان الخالديان . راجع مثلاً علاء الدين علي بن عبد الله البهائي الغزولي ، «مطالع البدور في منازل السرور» ، (القاهرة ، مطبعة دار الوطن ، ١٣٠٠) ، ج ٢ ، ص ١٧٦ .

(٤) ذكر ياقوت ان الصنوبري كان يتردد على دكان وراق في الرها حيث التقى بالكثير من ادباء ذلك العصر ، راجع آدم متز ، «الحضارة الاسلامية» ، ج ١ ، ص ٤٦٤ ، عن ياقوت ، «معجم الادباء» ، الجزء السادس من سلسلة اي . جيه . و . جب ، تحقيق د. مارغوليوث ، لندن ، شركة لوزاك وطبع في القاهرة ، ١٩٢٤) ، ج ٢ ، ص ٢٣ . وردت كذلك في داود بن عمر الانطاكي ، «تزيين الاسواق بتفصيل اشواق العشاق» ، (القاهرة ، ١٣١٩ ه) ، ص ١٧٠ .

بعينها لهذا الحدث فقد تكون ما بين سنة ٣٢٠ هـ وسنة ٣٢٥هـ[١] . فيكون عمر الصنوبري عندئذ قد ناهز الاربعين . ولكن السؤال الذي يتبادر الى الاذهان : ألم يلمع نجمه قبل ذلك؟ تعسر الاجابة على هذا السؤال في ضوء المعلومات التي قدمها لنا مصنفو كتب السير والاعلام . ويبقى لنا ديوانه نتنع منه بذكر مناسبة بعض قصائده .

ولقد تتبع الباحثون قبلنا هذا النهج وخرجوا بنتيجة طريفة لا بأس ان شرحناها ، لكن كان ينقصهم ديوانه الذي جمعه الصولي[٢] . اعتنى محمد راغب الطباخ بالصنوبري كما يشير في مقدمة **الروضيات**[٣] اثر ازدياد المعلومات لديه عن الصنوبري عندما صنّف تاريخه **اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**[٤] ولقد لاحظ في المادة التي بين يديه عدم توفّر اية قصيدة يمدح بها سيف الدولة . فقاده هذا الى الاستنتاج بان للصنوبريّ نفسية مختلفة عن نفسيات الشعراء[٥] وانه لما رأى نفاق وصف الرياض عند سيف الدولة ، صرف « وجهته الى ذلك وكاد يقتصر عليها لانا لم نر فيما جمعناه من نظمه قصيدة او ابياتاً في مديح سيف الدولة »[٦] . وقد ردّ هذا جميعه الى نفاذ قريحة شاعرنا وحدّة ذكائه والى جملة اخرى من الصفات الحسنة[٧] . وقد تابع الطباخ باحث آخر[٨] وتبحّر في النظرية حتى عدّت قاعدة ثابتة الاركان . ولا بأس في ايراد طرف منها بالحرف : « فقد شغل الصنوبري بوصف الطبيعة عن مخازي التملّق وخسيس الرياء .. كان يقضي ايامه بين الكتب والرياض . يقرأ ويتأمل صنع المبدع الخلاق . ثم ينظم قلائده الحسان في وصف الطبيعة الجميلة الخلابة . وقد احبّ سيف الدولة في

---

(١) ولد سيف الدولة سنة ٣٠٣ هـ ، تكون سنه عندها ١٧ عاماً الى ٢٢ عاماً : وهي سن متبولة لامير فتى ينشئ مكتبة خصوصاً اذا نال ثقافة واسعة على يد استاذ كأستاذه ابن خالويه .

(٢) ابن النديم، «الفهرست»، (تحقيق فلوغل ، لايبزك ، ١٨٧١–١٨٧٢) ، ص ١٦٨ .

(٣) الطباخ ، «الروضيات» ، ص ٩ .

(٤) طبع في حلب ، المطبعة العلمية ، ١٩٢٣ .

(٥) الطباخ ، «الروضيات» ، ص ١٠–١٢ .

(٦) الطباخ ، «الروضيات» ، ص ١٢ .

(٧) الطباخ ، «الروضيات» ، ص ١١ .

(٨) سامي الكيالي ، «سيف الدولة وعصر الحمدانيين» ، ص ١٨٠–١٨٢ .

الشاعر اباءه وعذوبة روحه وتعلّقه بالجمال فاتخذه... نديمه وصفيّه: وافسح له المجال ان يحيا هذه الحياة الهائئة في ظلال الرياض يستجلي فتنة الطبيعة بشتّى مباهجها ومختلف صورها ليسمعه هذه النبرات التي فاض قلبه بحبها: وسكبها قطرات من حسّه في تصويرها»[١].

بيد اننا لو نظرنا الى نسخة الديوان الخطيّة لعثرنا على اكثر من قصيدة طويلة في مدح سيف الدولة[٢]. بل لرأينا في قصائد المدح الطوال ما يبدّد تلك النظرية أدراج الرياح[٣]؛ لا بل لوجدنا ان سهمه في وصف الرياض قليل جدًّا اذا قيس بضخامة الديوان[٤]. وهنا نجد ان قول ابن شرف القيرواني كلام لا غبار عليه في ان الصنوبري مدح وهجا وسرّ وشجا[٥].

يتجلى لنا من تصفّح ديوانه المخطوط نزعة مادية قوية، وفي نظرنا: انما هي تعبير عن الحالة الاجتماعية السائدة في ذلك العصر. وليس هذا مقام تفصيل القول فيها. ويمكن تلخيص ذلك كله بالاشارة الى ان ديوانه يحتوي على قصائد كثيرة في المذكر والخمر والهجاء المفحش كثرة لا تنسجم مع تحليلات الباحثين المحدثين. ونستشف من هذا ان علاقته لم تكن دائماً مع علية القوم ونجباء السادة، وانّ نفسيّته لم تختلف تماماً عمّا كان سائداً اذ ذاك.

ولو أردنا اعادة بناء سيرة حياته من خلال ديوانه الذي معنا: لطال بنا الحديث ولرجعنا الى كلّ قصيدة وربطناها بحادثة في حياته. ونكتفي بالاشارة الى قصيدتين نستدلّ منها على جانب من جوانب حياته الادبية:

---

(١) الكيالي: «سيف الدولة وعصر الحمدانيين»: ص ١٨١.
(٢) مثلاً: «الديوان»، ص ١٤ب وما بعدها؛ ص ٢٢أ؛ ص ٢٢ب وما بعدها... الخ.
(٣) مثلاً بعض قصائده في ابي اسحق السلماني، «الديوان»، ص ٢ب وص ٣٨أ وص ٩٦أ وص ١١٧ب.
(٤) بين يدينا الجزء الثاني من ثلاثة اجزاء. ويحتوي هذا الجزء على ما لا يقل عن ٥٠٠٤ بيت من الشعر، اقلها في وصف الرياض.
(٥) محمد بن شرف القيرواني، «اعلام الكلام»، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٢٦)، ص ٢٤، ويظهر من وصفه انه اكثر الذين تكلموا في الصنوبري اضطلاعاً ومعرفة، اذ ان وصفه لشعر شاعرنا صادر عن رجل عليم بالموضوع علماً اكيداً.

١ ــ « وقال وقد بلغه ان غلامه عبدالله بن واصلة لما دخل مصر مع ابي العباس بن كيغلغ مدح ابا القاسم الرمي بقصيدة من شعر ابي بكر، وكتب الى ابي بكر يسأله ان يوجه اليه بديوان شعره : فكتب اليه ابو بكر :

أأنسيت عبدالله والنأي قد بنسى حقوقي في يومي عليك وفي امسي
وايام وصل يا ابن واصلة انطوت على السعد في حيث انطوت لا على النحس
نفست على سينيتي بحليها فحليته سينية لك في الرسي ...
وحاولت ديواني منها انا باعث اليك به فن غير مطل ولا حبس
ولكني على اني اعلق فوقه تعاويذ تحميه من الجن والانس
ولولا اتقاء الوزر ايضاً بعثته ومن فوقه مكتوبة آية الكرسي ... »[١]

٢ ــ « وقال يستعطف محمود بن السندي كشاجم لما عتب عليه في معارضته ارجوزته الطائية :

فيم عاد الرضى ابا الفتح سخطا والدنو الذي عهدناه شحطا
ام لماذا نقضت شرط اخ لا ينقض الدهر للاخوة شرطا
تتخطى الى التجني وما عذ ر خليل الى التجني تخطى
وتغطى الجفاء » دوني فتأبى حركات الجفاء ان تتغطى
ان يكن لي تذكري (الطاء) جرم لا تراني من بعدها اذكر (الطا) !»[٢]

يتضح لنا من هاتين المقطوعتين ان حياة الصنوبري الادبية كانت غزيرة غنية . وهذا يتلاءم مع ما ذكر عن مجالسته اهل الادب في دكان سعيد الوراق الرهاوي . كما ان هذا يوافق الجو الثقافي العام الذي ساد مجتمع الحمدانيين .

لم تكن حياة الصنوبري سروراً كلها . فقد فجع بابنة صغيرة له جزع عليها اشد الجزع ورثاها بقصائد عديدة،[٣] اكثر فيها من التفجع حتى وهم الدكتور مصطفى الشكعة ان « الصنوبري لم يكن له من الولد

(١) « الديوان » ، ص ٦٥ب — ٦٦ب .
(٢) « الديوان » ، ص ١١٤ أ .
(٣) مثلاً في قافية الراء نظم اربع قصائد طوال وثلاث مقطعات ، « الديوان » ، ص ٣٥ أ — ٣٨ أ .

غير تلك الابنة ! »[١] لكن الصنوبري خلّف ابناً ذكر الثعالبي اسمه على هذا الشكل : ابو علي الحسين بن احمد الصنوبري![٢]

على اية حال ، فقد ابتنى قبة فوق قبر ابنته هذه وزينها بابيات الشعر من كل جانب[٣] . ويبدو من رثاء ابي بكر لابنته انه رثاء افتنان اكثر منه رثاء تفجّع وحسرات ! اذ لم يخرج بشيء جديد في هذا الباب ، واغلب صور رثائه درامانيكية مبالغة .

ويتصل بهذا الموضوع شعر الصنوبري في رثاء آل البيت . فقد اكثر من ذلك وبالغ ؛ حتى كانت القصيدة الواحدة تربو على الاربعين بيتاً او ازيد . وقد جارى معظم شعراء بلاط سيف الدولة شاعرنا في هـــذا . ولا غرو . فقد تقدم عليهم بالزمن كثيراً وتناول الموضوع باسهاب وتركيز جارياً سنة اختطها من قبله الكميت ابن زيد الاسدي (توفي ١٢٦ هـ) والسيد الحميري (توفي ١٧٣ هـ) وغيرهما ممن شهر في هذا الفن[٤] . كما ان الحمدانيين انفسهم كانوا شيعة اثني عشريّة[٥] ؛ فوافق الصنوبري هواهم حين نظم هاشمياته . ولا نستطيع الجزم ان كان مشيّعاً عن عقيدة ام عن افتنان . اذ اننا لم نر اثر هذه النزعة في قصائده غير الهاشمية .

يقول في قصيدة يرثي فيها النبي وآله :

دور الغرّي[٦] ودورا بالطفّ حيّيت دورا

---

(١) مصطفى الشكعة ، «فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين» ، ٢١٦ .

(٢) الثعالبي : «يتيمة الدهر» ؛ ج ١ ؛ ص ١١١٨ ، حيث تروى وقائع مقابلة بين ابي علي الصنوبري والمتنبي . وقد وهم الطباخ حين حسب ان الثناء والتقريظ اللذين شهدهما المتنبي هما اعتراف بمنزلة ابي بكر الصنوبري الادبية . وعلى ما يبدو كان ابو علي الصنوبري شاعراً كأبيه ! اضف الى ذلك ان لأبي علي هذا أخاً آخر باسم بكر ! والاّ لم كنية ابي بكر لشاعرنا ؟!

(٣) ابن عساكر ، «تهذيب تاريخ ابن عساكر» ؛ ج ١ ، ص ٤٥٦ – ٤٥٧ .

(٤) راجع جواد شبر ، «ادب الطف أو شعراء الحسين» ، صدر منه جزآن حتى الآن ؛ بيروت : مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، ١٩٦٩ ؛ راجع كذلك الشكعة ، «فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين» ، ص ٢٢٨–٣٠٢ .

(٥) راجع الشكعة ، «فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين» ، ص ٢٩٦–٣٠٢ ، وص ٧٩–٨١ .

(٦) الغري بناء بالكوفة قرب قبر علي ، الفيروز ابادي ، «القاموس المحيط» . الطف ، مكان قرب الكوفة كان فيه مقتل الحسين ؛ ياقوت ، «معجم البلدان» ، ج ٣ ، ص ٧٩٠ وج ٣ ، ص ٥٣٠ على التوالي .

كم قد حويت جبالا كم قـد حويت بحورا
وكم تضمّنت خيرا وكم تضمّنت خيرا
اضحى الهدى في قبور ضمّنتها وقبورا
ملئت للفاطميّيـ ـن لوعـة وزفـيرا
الافضلـين جهادا والافضلـين نعيرا
الصائمـين المصلّيـ ـن طهّروا تطهـيرا
والمنطويـن بطونا والمنحنـين ظهـورا
والمطعمـين يتيما والمطعمـين اسـيرا ... [١]

وللصنوبري قصيدة طويلة تزيد على المائة بيت يرثي فيها الحسين بن عليّ ، يقول فيها :

يا بني احمـد هواكم هـوى خالط منا مخاختنا والمشاشا
جاد قبرًا بكربلاء رشاش الـغيث ما اسطاعت الغيوث رشاشا
واستجاش الربيع فيها جيوشاً من جيوش الربيع منها استجاشا
نقشت روضها اكفّ حياها وكفى الروض بالحيا نقّاشا ... [٢]

ه

توفي الصنوبري في حلب سنة ٣٣٤ هـ [٣] ؛ وروى سنة ٣٣٥ هـ. وقد سلّط عليه في حياته شاعران (ابو بكر وابو عثمان الخالديان) يسطوان على شعره ويزاحمانه على عمله . كما ساء حظّه ، فقد كاد شبابه يخبو لمّا لمع نجم بلاط سيف الدولة وتلألأت طوالع شعرائه . فكأنما اغضى عنه تأريخ الأدب في حقبة التقاط نفس . واروع ما قيل في الاعتذار لسوء طالعه ما ذكره آدم متز : « كان الصنوبري صغيرًا فلم ينل مكاناً في كتاب الاغاني : وكان مسناً فلم ينل مكاناً في يتيمة الدهر (للثعالبي) » [٤] !

(١) «الديوان» ، ص ٣٢ب – ٣٣ أ .
(٢) «الديوان» ، ص ٨٤ب .
(٣) راجع مثلاً الذهبي ، «العبر في خبر من غبر» ، (تحقيق صلاح الدين المنجد ، الكويت ، وزارة الارشاد والانباء ، ١٩٦٠ – ١) ، ج ٢ ، ص ٢٣٧ .
(٤) آدم متز ، «الحضارة الاسلامية» ، ج ١ ، ص ٤٦٤ .

ذاعت شهرة الصنوبري كوصّاف للطبيعة قصر فنّه كلّه او جلّه على نظم مفاتنها ومجالاتها حتى صار يعرّف بها. ورغم ذلك لم يركّز احد من الباحثين المحدثين اهتمامه على دراسة وصف الطبيعة في شعره من ناحية موضوعية غير كاتب هذا المقال[1]. وقد وجدنا ان اسلوبه في وصف الطبيعة يتجه في اتجاهين. الاول موضوعيّ. والثاني: وجدانيّ. فمن اصدق الامثلة على وصفه الموضوعي ما نظمه:

ونرجس مضعف تضاعف منه الـحـسن في ابيض وفي اصفر
الدرّ والتبر فيه قد خلطا للعين والمسك فيـه والعنبر[2].

وهي صورة ساكنة لا حركة فيها. وفي اصدق الامثلة على وصفه الوجداني ما وصف به النرجس ايضاً[3]:

أرأيت اجمل من عيون النرجس ام من تُلاحِظُهنَّ وسط المجلس
درّ تشقّق عن يواقيت عـلى قضب الزمرّد فوق بسط السندس
اجفان كافور حبين بـاعين من زعفران ناعمات الملمس
وكأنها اقمار ليل احدقت بشموس افق فوق غصن املس
مغرورقات في ترقرق طلّهـا ترنو رنوّ الناظر المتفرّس
فاذا تغشّتها الرياح تنفّست عن مثل ريح المسك ايّ تنفّس
وحكى تداني بعضها من بعضها يوماً تداني مؤنس من مؤنس
هذا وذاك تعانقا في مجلس عشقاً وتلك تعانقت في مغرس
واذ انعست من المدام رأيتها ترنو اليك بأعين لم تنعس...

وهي صورة مليئة بالحركة والوجدان. فاعين النرجس تلاحظ وتغرورق بالدمع من الطلّ: كما ان هذه الازهار تتنفّس عن رائحة المسك وتتدانى

(١) نواز احمد طوقان، «وصف الطبيعة في شعر الصنوبري»، «مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق» (مجلة المجمع العلمي العربي سابقاً): ٣: ٤٣ (١٩٦٨)، ص ٨١٠–٨٢٥، ٤٤: (١٩٦٩)، ص ٥٦٩–٥٧٦، ٤٥: (١٩٧٠)، ص ١٢٧–١٤٢. وقد سدت هذه الدراسة فراغاً فاضحاً، بيد انها لم تتناول لغته الشعرية ولا المحسنات البلاغية التي اغرق في استعمالها واقتصرت على موضوعات شعره في وصف الطبيعة.
(٢) راجع طوقان، «مجلة مجمع اللغة العربية»، ٣: ٤٣ (١٩٦٨)، ص ٨١٣.
(٣) «الديوان»، ص ٦٨ب.

بعضها من بعض مؤانسة وعشقاً ... الخ وهذا وصف يختلف كلياً عن الوصف الموضوعي للنرجس .

ولو تفحّصنا وصفه الموضوعيّ نراه يتّجه في ثلاثة اتجاهات : الاول ، يبني الموصوف بناء ، والثاني ، يتناول الموصوف تحليلاً ، والثالث : يتناول الموصوف اتفاقاً[1] . وهو يمزج هذه الاتجاهات الثلاثة احياناً في وصف وجداني فيتحفنا بالطريف النادر ، وصف الديك في قصيدة فاجاد[2] :

| | |
|---|---|
| مغرّد الليل ما يـألوك تغريدا | مل الكرى فهو يدعو الصبح مجهودا |
| لمـا تطرّب هز العطف من طرب | ومدّ للصوت : لما مدّه : الجيدا |
| كلابس مطرفاً مرخ ذوائبه | تضاحك البيض من اطرافه السودا |
| حالي المقلد لو قيست قلادتـه | بالورد قصّر عنها الورد توريدا |
| ران بغصتي عقيق يدركان لـه | من حدّة فيهما ما ليس محدودا |
| تقول هذا عقيـد الملك منتسبا | في آل كسرى عليه التاج معقودا |
| او فارس شدّ مهمازيه حين رأى | لـواء قائده للحرب معقودا! |

وكما يلاحظ ، صاغ من الديك ابّهة ملوكية[3] .

ولا نزال نقع للصنوبريّ على لقايا شعرية فذّة في وصف الطبيعة ومـا يتصل بها من حدائق وجنات . ولا بأس ان نختمنا ببعض تلك اللقايا . قـال يصف الشقيق[4] :

| | |
|---|---|
| وكـأنّ محمرّ الشقيـ | ـق اذا تصوّب او تصعّد |
| أعـلام ياقوت نشر | ن على رماح من زبرجد |

وقال يصف الرياض[5] :

(١) راجع هذا القول مفصلاً في : طوقان ، «مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق» ، ٤٣ : (١٩٦٨) ، ص ٨١٤–٨١٦ .
(٢) النويري ، شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب ، «نهاية الأرب في فنون الادب» : (القاهرة ، دار الكتب المصرية ، ١٩٣٣) ، ج ١٠ ، ص ٢٨٥ .
(٣) راجع التعليق على هذه القطعة ، طوقان ، «مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق» ، ٤٣ : (١٩٦٨) ، ص ٨٢٥ .
(٤) طوقان ، «مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق» ، ٤٣ (١٩٦٨) ، ص ٨٢٢ .
(٥) ابن شاكر الكتبي ، «فوات الوفيات» ، ج ١ ، ص ١١–١١٢ .

يـا ريم قومي الآن ويحك وانظري | مـا للربى قد اظهرت اعجابهـا
كانت محاسن وجهها محجوبة | فالآن قد كشف الربيع حجابها
ورد بدا يحكي الخدود ونرجس | يحكي العيون اذا رأت احبابها ..
والسرو تحسبه العيون غوانيـا | قد شمّرت عـن سوقها اثوابهـا
وكأنّ احداهنّ من نفح الصّبا | خود تلاعب موهنا اترابها
لو كنت املك للرياض صيانة | يوماً . لما وطىء اللئـام ترابها .

وهو وصف رائق جميل احرى للصنوبري ان يلقب عليه بالسرويّ .

ولا بأس ان اختتمنا هذا المقال بحكمة سائرة للصنوبري يحقّ له ان يسمّى بها « حبيباً الاصغر » . قـال حبيب « الاكبر » :

لولا اشتعال النار فيما جاورت | ما كان يعرف طيب نشر العود !

وقال « حبيب الاصغر »[١] :

محن الفتى يخبرن عن فضل الفتى | كالنـار مخبرة بفضل العنبر !

(١) الثعالبي ، « التمثيل والمحاضرة » : ( تحقيق عبد الفتاح الحلو ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٦١ ) ، ص ١٠٨ .

# كنيسة لبنانية ذات رسوم شهيرة

## مار تادرس بحديدات

بقلم الأب موريس تالون اليسوعي

---

حافظت منطقة «بلاد جبيل» ، والبقعة الممتدة بين نهر الجوز ونهر ابراهيم ، على ما شيدته الحضارات القديمة من ابنية ، محافَظَةً لا شبيه لها في المناطق الأخرى من جبال لبنان . فثمة كنائس عديدة ترقى الى العصور الوسطى ، وبقايا لعدة معابد رومانية ، تجعل من هذه الرقعة محط ابصار علماء الآثار . ومما يزيد في شأن هذه الابنية انها تحتوي على بقايا رسوم قديمة . فان كان معلوماً ان هنالك رسوماً نصرانية في مغاور وادي قاديشا ، فانه ليغرب عن الكثيرين ما تدخره ، الى اليوم ، بعض معابد جبال البترون وجبيل من تصاوير لا تخلو من فن وروعة . الا ان الصحف اللبنانية قد تناولت بالبحث منذ بضعة اسابيع الرسوم التي تزين كنيسة بحديدات ، بالقرب من دُمَلْسا ، الى الشمال الشرقي من اذة جبيل ، وحيث ان هذه الرسوم تفوق سواها باكتمال مجموعها وحسن صيانتها وإبتداع مواضيعها ، فاننا احببنا ان نخصص لها هذا المقال .

تتكون المنطقة التي نحن بصددها من هضاب تنحدر انحداراً معتدلاً نحو البحر ، والطريق التي تخترقها تعرج تعريجاً بطيئاً ، بين حقول قليلة الخصب ، حتى تصل الى علو ٦٠٠ متر على نحو التقريب . عندها يشتد الانحدار فتنحاز الطريق الى سفح الجبل وتتبعه مارة بروؤس عدة وديان فتفضي الى منبطح صغير تتربع عليه بحديدات .

من ميزات هذه القرية الصغيرة انها لا تُظهر للقادم اليها من بعيد الا منازل قليلة فيا تحتجب سائر المساكن بين البساتين والحقول : الا انه يلفت انتباه المسافر بنايتان عاليتا الجدران كان قد المع اليهما ارنست رينان[١] : وهما كنيستان متقاربتان متجهتان الى الشرق . امام كل منهما مدخل مسقوف : تنبئ هندستهما القديمة وما يحيط بهما من آثار بوجود معبد وثني في غابر الزمان لعله خُصص بأحد الالهة الكنعانية التي تمت بصلة الى حدد : وهذا ما لمح اليه رينان ايضاً اذ انه رأى مجالاً للمقارنة بين هذا الاله واسم البلدة نفسها : ب(يت) حديدات = بَحْدِيدات[٢] .

يطل المنبطح الصغير . الذي تقوم عليه القرية . على سائر البقعة المحدقة به . من منخفض وادي الجورة جنوباً الى وادي البواليع شمالاً ، فلا شك ان يكون الموقع هذا . بما اوتي من معطيات طبيعية فريدة ، هو الذي حدا بالقدماء ان يشيدوا فيه هيكلاً وثنياً ما زالت تنطق بوجوده عدة آثار رومانية . كما انه هو الذي دفع المسيحيين فيا بعد الى بناء كنائس اربع يستطيع الزائر تلمس بقاياها حتى اليوم في اطار هذا المكان الضيق . فثمة تحت اشجار بستان صغير من الزيتون جدران حنية ذات افريز هي كل ما صبر على الزمن من كنيسة صغيرة قديمة . وثمة ايضاً . الى السفح الجنوبي . مدخل مسقوف لا تزال جدرانه على جانبي باب المعبد تحمل آثار تصاوير ملونة . ومنه يمكنك الولوج الى كنيسة على اسم القديس اسطفانوس . يسترعيك صغر حجمها وحنيتها نصف المستديرة وباب في هذه الحنية يقود الى كنيسة ثانية هي في الاتجاه نفسه ولكنها اصغر حجماً : ويقول اهل البلدة انها كانت على اسم العذراء مريم . سبق لمديرية الآثار اللبنانية ان اهتمت بهذه المباني ولكن يد الطبيعة قد طغت اليوم عليها من جديد فالتفت من حولها الحشائش والأشواك الى حد يصعب معه على الزائر الوصول اليها ويسهل عمل الخراب والزوال ، وهذا لمما يؤسف له !

---

١) E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 236.

٢) نقلت آخر خريطة سياحية بالفرنسية للبنان اسم القرية نقلاً خطأً، فكتبه Behdaidat، ( بحديدات ) وهذا لا يناسب اللفظ الحالي ولا الكتابة القديمة ، وهي بفتح الباء وكسر الدال الأولى.



القديس دانيال



من اليمين الى اليسار : القديسون مرقس ، يوحنا ، اندراوس



يوحنا السابق يتضرع ومن دونه ستة اجنحة الكاروبيم مليئة بالعيون . في الهالة الى اسفل ، رأس الثور ، رمز متى ، والى اعلى رأس الإنسان ، رمز لوقا .



القديس ثودروس ( تادرس ) شفيع الكنيسة .

الا ان الكنيسة الرابعة : وطولها ١٥ متراً بعرض ٧ امتار ، وهي على اسم « مار تادروس » . قد نالها من حسن العناية بها ما يجعلها في الطليعة ومركزاً لاهتمامنا . رممت مديرية الآثار جدرانها من الخارج تحت اشراف المهندس هاروتيون كالايان ثم سعت جهدها في انتزاع الطلاء الداخلي لتبرز الى النور الصور المدفونة تحته. فما في الحنية من تصاوير كان يدفع الى الظن ان صحن الكنيسة هو ايضاً مزين بالصور . الا ان عملاً هو من الاهمية بمكان كان لا بد منه : الا وهو توفير غطاء للكنيسة لا تخترقه السوائل، يقي التصاوير المعروفة والمنوي ابرازها غوائل امطار الشتاء . وُكل هذا العمل الى المهندس الدكتور كميل اسمر ، خريج جامعة روما . فنزع عن السطح بضعة اطنان من التراب استبدلها بالاسمنت المسلح يعلوه عدة طبقات من المواد العازلة المغطاة ببلاط لا ينفذ فيه الماء . ولما تم عمل الوقاية هذا ، سهل كشف النقاب عن التصاوير : وقد قام به الدكتور ميشال صراف ، مدير قسم الترميم في متحف بيروت . اما مجموع ما اكتشف من رسوم تحت الطلاء وما جلي منها فهو كما يلي :

١) رسوم الحنية

ا — فوق افريز الحنية : التضرع الأكبر .

ب— تحت افريز الحنية : مجموعة من القديسين الرسل والانجيليين .

٢) واجهة قوس المقدس

ا — ابتداء من اعلى : موسى يتقبل الواح الشريعة .

النيّران : الشمس والقمر .

مشهد البشارة : الملاك على واجهة القوس من جهة الشمال والعذراء مريم على واجهة القوس من جهة الجنوب .

ب— تحت الإفريز على مستوى مجموعة القديسين ، من جهة الشمال : القديس دانيال النبي ، ومن جهة الجنوب : القديس اسطفانوس الشماس.

٣) صفحة الحائطين الشمالي والجنوبي الخازين لواجهة القوس

الجهة الشمالية : القديس تاودوروس اوخايبطا .

الجهة الجنوبية : القديس جاورجيوس يقتل التنين .

٤) في صحن الكنيسة ، الى الغرب

يلاحظ وجود اطارين متوازيين : احدهما الى الجنوب والآخر الى الشمال ، يحيط كل منهما بصليب « لورين » .

بعد ان عرفنا هذه المجموعة من الرسوم ، نود الآن ابداء بعض الملاحظات .

يتبوأ اعلى الحنية في الفن البيزنطي مكان الصدارة من حيث ابراز الفكرة الرئيسية التي تتبلور حولها تصاوير الكنيسة . فغالباً ما ترينها : لا سيا في الكاتدرائيات او الكنائس الملكية ، صورة المسيح في مجده حاملاً باحدى يديه صولجان الملك وبالاخرى الكرة الأرضية يعلوها الصليب . اما في الكنائس الصغرى ، فتدور الفكرة الرئيسية حول مشاهد هي اقرب الى قلوب المؤمنين ومخيلاتهم : كما هو الحال في بحديثهات ، حيث صوّر الرسام مشهد « التضرع الأكبر » المعروف عند البيزنطيين باسم « ذاييسيس » (Deisis) . ونحن اذ نود ان نصف هذا الرسم ، لنؤثر ان نلجأ الى ما سطره قلم من رآه قبلنا في حالة خير من التي هو الآن عليها ، لانه حوالي السنة ١٩٢٧ فكر المسؤولون بالمحافظة على هذا الأثر الفني فطلوه بمادة شفافة تقيه من العوامل الطقسية ، الا ان الرطوبة قد تكاثفت على الجدران واسالت الطلاء على التصاوير مما شوه من دقة لونها الاساسي . قدم المستشرق شارل ديل (Ch. Diehl) امام مجمع النقوش والآداب الجميلة الفرنسي سنة ١٩٢٧ وصفاً للاثر الذي نحن بصدده مستعيناً بصور مائية لأحد الفنانين الأرمن ؛ قال[1] :

« يجلس المسيح على مقعد تعلوه وسادة ارجوانية ورجلاه موضوعتان على

١) طلب مدير مصلحة الآثار آنذاك ، السيد ڤيرولو (Virolleaud) الى الرسام ترتنجيان ان ينقل هذه التصاوير فكانت من الدقة في الرسم والامانة في النقل بحيث رأى السيد ڤيرولو ان يبحث بها الى اكاديمية النقوش والآداب الجميلة في باريس .

وسادة اخرى من اللون نفسه. يرتدي قميصاً بنياً مرقماً باللؤلؤ عند العنق والكتفين، يعلوه رداء ارجواني مبطن بالفرو. يبارك بيمناه المرفوعة ويحمل بيسراه مصحفاً مفتوحاً دونت عليه كتابة. حول رأسه هالة يتوسطها صليب وشعره طويل أملس فيا اللحية مقرنة صهباء. قرب العرش رموز الانجيليين، الى اليسار النسر والأسد؛ والى اليمين: الانسان والثور. كما ان ثمة ملاكين من رتبة السارافيم ذوي الستة الاجنحة يحملان حربة كتب في اعلاها نشيد التقديس المثلث. الى اليسار تقوم العذراء بقميص ازرق ورداء احمر مبطن بالفرو كأنها قسم من اطار الصورة؛ والى اليمين يقف يوحنا السابق موازياً للعذراء مرتدياً قميصاً طويلاً بنياً ورداء ازرق غامقاً. اما خلفيّة المشهد فلونها ازرق يميل الى الرمادي. (تقارير مجمع النقوش والآداب الجميلة: ٣٠ كانون الأول ١٩٢٧؛ ص٣٢٨–٣٢٩ من المجلد السنوي).

لا بد من تكملة هذا الوصف ببعض الملاحظات:

اولها ان تضرُّع العذراء ويوحنا الصابغ لدى المسيح القاضي الأعظم ساعة يتقرر مصير النفوس الأبدي: لهو من اروع المشاهد التي تؤلف لوحة الدينونة الأخيرة الضخمة المزينة الواجهة الغربية الداخلية من باسيليقة تورتشللو بالبندقية: ومعلوم ان فكرة التضرع الأكبر هذا هي التي يغلب وجودها في كنائس قبادوكيا لا سيما لتزيين الحنايا كما هو الحال في تحديدات. يتميز اسلوب لوحة هذه الكنيسة الأخيرة بحرارة التضرع لا سيا من قبل المعمدان: فنظره وذراعاه ترتفع نحو المسيح بدالة لا يحد من شدتها الا بعض التحفظ والخفر تحاشياً من المس بالعزة الالهية.

الملاحظة الأخرى موضوعها السارافيم المحدقون بالعرش. لقد فات مصور ~~سنة ١٩٢٧ ان ينتبه الى كل الدقائق ويسجلها. فاننا لنجد في~~ كلا الجانبين «هيكزَبْتِريجاً» اي مخلوقاً سماوياً بستة اجنحة. الوجه يظهر من خلال الاجنحة الستة: اثنان منها الى اسفل واثنان الى اعلى واثنان افقيان على مستوى الوجه وسط الاجنحة. الا ان فريق اليمين يختلف عن فريق اليسار بالعيون الكثيرة المنتشرة على الأجنحة في فريق الشمال، فيكون فريق اليمين جوقة السارافيم المترنمين «بالقدّوس» المثلث على النحو الذي جاء في رؤيا

اشعيا (الفصل السادس الآيتان ٢ و ٣) ، وهذا ما يبدو من خلال كتابة سريانية في اعلى الحربة جاء فيها : قادش . قادش ، قادش . اما من جهة اليسار فثمة كتابة سريانية اخرى تشير الى ان المخلوق المجنح يمثل جوقة ثانية من الملائكة ، هم الكاروبيم . والعيون المتعددة على اجنحتهم تعني انهم نظر الله ورمز يقظته الدائمة ومعرفته الشاملة . ويجدر الاشارة ايضاً الى ان الرؤوس الأربعة المكللة بالهالات التي حول العرش تذكر بالحيوانات الأربعة التي جاء الكلام عنها في الفصل السادس من رؤيا يوحنا وتذكر ايضاً برؤيا عجلة الله على حسب ما ورد في سفر حزقيال ، الفصل الأول ، الآية الرابعة وما يليها .

لن نسترسل في هذا الموضوع . يكفي التنبيه الى ان هذا المشهد لا يخلو من بديعية . فان كان تصوير المخلوقات السداسية الاجنحة في القبب او غيرها من الاماكن البيزنطية امراً شائعاً، فاننا لم نجد مرة واحدة موكب الله نفسه يحيط بالمسيح – اللهم اذا استثنينا بعض ما يصوّر لملء الفراغ في اعلى الحنية – فكأني بهذا الموكب يفرق بين المسيح من جهة وامه والسابق من جهة أخرى ، هذين المخلوقين اللذين هما اسمى بني البشر وممثلا الانسانية جمعاء . والغرض عند المصور هو، في نظري، التشديد على وحدة المسيح والآب الضابط الكل ، خالق السماء والأرض . الهدف هو الاقرار بالوهية المسيح .

يصعب علينا البت في تاريخ هذا الأثر مع ما مرّ عليه من صروف العوامل الطبيعية وغيرها . الا اننا سنحاول التقرب من الحقيقة مستعينين ببعض ملاحظات عامة . من مميزات التصاوير المعروفة في لبنان : ان الكتابات السريانية التي تصحبها ، غالباً ما يكون قد سبقها كتابات باليونانية تصحب طبقة اولى من الرسوم ، فتكون الطبقة المرفقة بالكتابة السريانية متأخرة واحدث عهداً . ثم الرسوم التي تعود الى القرن الحادي عشر والثاني عشر تتصف بالاعتدال فلا تسرف في الزينة ولا في تعدد الأشخاص، مقتفية بذلك آثار التقليد القديم ، بينا رسوم القرنين التاليين على عكس ذلك ، تسرف في تنميق المشاهد ، تشحنها اشخاصاً ورموزاً مختلفة . مما

سبق نستطيع القول ان ما في رسوم بحديدات من سطوع في الالوان وتنميق وجسارة في كيفية ابراز الاشخاص حول عرش الله ، لمما يحدونا الى ان نحدد تاريخ هذه التصاوير الى ما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر .

مجموعة الرسل والانجيليين والشمامسة الأولين

قبل انصرافنا عن الحنية ، علينا ان نلقي نظرة الى مجموعة اخرى من الرسوم ، تحت الأفريز . يكوّن هذه المجموعة قديسون واقفون ، حول رؤوسهم هالة من نور ، لم يسمح ضيق المكان للمصور ان يبدل تبديلاً يُذكَر في وضعهم وهيئتهم ، فأربعة منهم يحملون بيسراهم مجلداً ختم بالصليب فيما الآخرون تقبض يدهم على مدرج . بعض الأسماء لا تزال قابلة للقراءة وقد كتبت بشكل عمودي وبالسريانية قرب الهالة ، فنستطيع بواسطتها ان نتبين هوية القسم الأكبر من اشخاص المجموعة . في الوسط يقوم بطرس والى جانبه بولس . عن يمين بطرس يقف مرقس ثم يوحنا وفي يد كل منهما انجيله . ثم يليهما اندراوس واثنان من الرسل آخرهما هو القديس توما . اما عن اليسار . فنجد ، انطلاقاً من بولس ، لوقا ومتى يحملان الانجيل ، ثم رسول آخر لم نجد لاسمه اثر ، ثم القديس يعقوب ثم القديس فيليبوس . فالرسولان العظيمان ، عمادا الكنيسة ، هما من البقية كواسطة العقد ، يليهما مباشرة اصحاب الاناجيل ثم بعض الرسل البارزين كيعقوب واندراوس وتوما وفيليبوس .

اما القديس اسطفانوس ، الشماس الأول والشهيد الأول ، والذي سبق لنا ان اشرنا الى المعبد المشيد على اسمه قرب كنيسة مار تادرس ، فصورته تحت رسم عذراء البشارة ، وجهها الى سوق الكنيسة ، يوازيها من الجهة الأخرى تحت الملاك جبرائيل صورة مار دانيال النبي ، ولن نعجب لوجود هذا القديس من العهد القديم بين سائر اعضاء المجموعة لأن عبادته كثيرة الشيوع حتى يومنا في الشرق الأوسط ولا يبعد ان يكون قد شُيِّد على اسمه معبد في أرض بحديدات .

الرسمان اللذان يزينان جدران السوق متقابلان وينطلق كل منهما من

اول الحائط المتاخم لقوس النصر ، هذا من ناحية العرض ؛ اما في ما يختص بالعلو فيرتفعان من مستوى درجة المقدس الى ما فوق افريز الحنية بكثير . اختير موضوع الرسمين مع مراعاة التناظر والتناسب ، فكل من الصورتين تمثل فارساً حول رأسه الهالة : يمتطي جواداً هيكلاً . عظيم الكفل . شديد انعكاف العنق . وكلا الشخصين ايفعاً : سواء القديس تادرس او القديس جاورجيوس ، وجهه وجسمه الى وسط الكنيسة : ينتصب لمقاتلة الوحش البحري او التنين ، رمز روح الشر . نحن هنا امام مدرسة للرسم جد تقليدية ، فان كل ما في هاتين الصورتين : من وضع الاشخاص : الى ثيابهم ؛ فالى طريقة الرسم نفسها : لَنستطيع ان نقابله بما نجده في تصاوير كوريمه (Göreme) في الكنيسة التي تحمل رقم ٢٨ من ثبت غ. ده جرفانيون (G. de Jerphanion) [1] . الا انه من المؤسف ان يكون رسم القديس تادرس قد نسخ معظمه فلم يحفظ منه الا الجزء الأعلى : وهو يصور لنا فارساً شاباً ، قصير اللحية اسودها ؛ على وجهه سيماء الشجاعة والاندفاع : وبقرب صدر الجواد كتابة عربية تشير الى ان الشخص المصور هو شفيع المعبد ، القديس تادرس او ثاودوروس .

اما صورة القديس جاورجيوس : في الجهة الجنوبية من السوق : فهي ابعد من ان تكون يمثل وضوح رسم مار تادرس . فالمياه والرطوبة قد شوهتها من اسفل الى فوق وطمست بعضاً من ملامحها . بين الرسمين شبه اكيد كما سبق واشرنا ؛ فجاورجيوس يقود حصانه نحو الحنية ووجهه الى وسط الكنيسة كما ان بيمينه حربة يزجها في فم وحش قاتم اللون يصعب تحديد اطرافه . الا ان ثمّة عنصراً جديداً وهو وجود شخصين صغيرين لا مقابل لها في صورة مار تادرس . الشخص الأول هو بنت الملك : وتروي الاسطورة عنها ان القرعة وقعت عليها لتسلم الى الوحش فخلصها جاورجيوس . والرسم يمثلها تحت الحصان ، امام الوحش ، جاثية على ركبتيها ويداها مرفوعتان كفّاها الى الناظر ؛ تشكر الله من اجل نجاتها .

---

(١) *Les Églises Rupestres de Cappadoce*, T. I,2, p. 485. Album II, 133, nos 3 et 4.

اما الشخص الثاني فهو على الحصان وراء القديس ، يكتنفه هذا بذراعه اليسرى فيما يرفع هو بيمينه كأساً وبشماله ، من وراء الفارس ، ابريقاً صغيراً مستديراً عمودي الأذن طويل البلبلة معكوفها . ومعنى هذا المشهد يستشف من حادثة تروى في اسطورة القديس جاورجيوس مفادها « ان غلاماً مسيحياً من اعمال بفلاغونيا سباه الاعداء . فسمع يوماً صوتاً يناديه باسمه واذا بفارس يصعده على صهوة حصانه ويرجع به الى اهله »[1] . وجدير بالذكر ان هذا الحدث كثيراً ما يصوره الرسامون الشرقيون اذا ما عرضوا لاسطورة مار جاورجيوس .

هذان الرسمان المخصصان بالقديسين ثاودوروس وجاورجيوس لم يتم ابرازهما الى النور الا منذ امد قصير فلم يتسنَّ لرينان (Renan) او ڤيرولو (Virolleaud) ان يشاهداهما . وهما مع كونهما غير نادرين الوجود بين رسوم كنائس قبادوكيا ، الا انهما لا يندرجان في المجاميع التي تهدف الى عرض حقائق الايمان الكبرى كالتي تختص بالعذراء والاناجيل والاسرار المسيحية . وعلاوة على ذلك فان اسلوبهما يختلف عن اسلوب رسوم الحنية في كنيستنا . لذا يغلب الظن انهما صوّرا في زمن متأخر .

آخر فكرة نعرض لها : البشارة المصورة عند منحدر العقد فوق مستوى الأفريز .

من جهة الشمال الملاك جبرائيل ومن جهة الجنوب العذراء . كلاهما يميل بجسمه قبلة الآخر الا ان الوجهين مائلان نحو الجمهور وعينا العذراء في نصف انخفاض كأنهما منزعجتان لغرابة البشارة . نرى هنا اختلافاً مع طريقة التصوير المتبعة في القرن الثاني عشر حيث كانت الوجوه تتجه بصراحة نحو الجمهور واعينها تحدق به بجرأة . ثم ان هنالك علامة أخرى تنبئ بأن هذا الرسم ليس من القرن الثاني عشر بل من الثالث عشر وهي ان العذراء تنظر الى الملاك وبيدها مغزل : فالرسوم المتأخرة تختلف عن رسم بحديدات بانعدام المغزل في يد العذراء بينا تشير هذه بيدها الى الملاك كأنها تحتج

(١) راجع لويس ريو (Louis Réau) في مؤلفه المسهب *L'Iconographie de l'Art Chrétien,* Tome III, Iconographie des Saints, 2e vol., p. 258.

وتتساءل : « من اين يكون لي هذا وانا لا اعرف رجلاً ؟ » (لوقا ١ : ٣٤) ثمة اذاً برهان واضح : هذا القسم من الرسم يعود الى القرن الثالث عشر .

قبل ختام هذه الدراسة . نشير الى ظاهرة اخرى لا تخلو من فائدة . في السوق . نحو مؤخرة الكنيسة في الغرب . رسمان صغيران متقابلان ؛ كل منهما على جدار . وهما كناية عن مضرب عمودي يحيط بصليب « لورين » تلتف حول اذرعه كرمة مجردة من الورق . ليس من توقيع اوضح من هذا : كأني به ختم نبلاء الفرنجة الذين ساهموا في بناء المعبد .

لم يشاهد رينان (Renan) من مجموعة هذه الصور الا قسمها الأخطر شأناً : الذاييسيس (Deisis) ؛ ومع ذلك فانه كتب عن بحديدات ما نصه : « ان كنيستها الجديرة بكل اهتمام سواء لكونها قديمة العهد او لكون الرسوم التي تزين داخلها من اروع واثمن ما انتجه الفن السوري » . اما نحن وقد اتيح لنا ان نشاهد ما لم يعط للمستشرق الكبير مشاهدته : فقد نزيد على تقريظه ونقول : ان رسوم بحديدات أثر لبناني فريد من نوعه في الشرق الأدنى بأسره .

# المعتقدات الدينية وتأثيرها في تمثيل الفرد في الفن الفينيقي

بقلم حارث فؤاد البستاني
دكتور في علم الآثار

يصعب على البحّاثة ان يتعمق كثيراً في دراسته للديانة في المدن الفينيقية الواقعة شرقيّ المتوسط ، لفقدان معظم النصوص التي تتعلّق بهذا الموضوع . ولا شك في أنّ أسس هذه الديانة تعود الى الازمنة الغابرة . انما اذا رجعنا الى بعض النصوص التي اكتُشفت في رأس شمرا — اوغاريت يمكننا الأخذ بها لكونها قريبة ، نوعاً ما ، من النصوص الدينية الفينيقية .

اذا سلّمنا بان اوغاريت مدينة فينيقية خالصة ، فان تلك النصوص قد تعكس تماماً التفكر الديني عند الشعب الفينيقي باسره . اما اذا اخذنا بأقوال بعض العلماء . واعتبرنا ان اوغاريت ليست فينيقية بكل عناصرها ، خاصةً فيما يتعلق بالميتولوجية والملاحم ، فعلينا ان نتحفظ بعض الشيء وألاّ نعمم الديانة الاوغاريتية على كل المدن الفينيقية[1] . مهما يكن من امر

---

(١) يطلق ميشيل داوود لفظة « فينيقي » على الشعب الكنعاني الذي كان يمتد من الشاطئ السوري الى الشاطئ الفينيقي بعد السنة ١٢٠٠ ق. م. الا انه قد جاء في حاشيته الثالثة في الصفحة ١٤٣ من بحثه : *The Phoenician contribution to Biblical wisdom literature,* في كتاب *The role of the Phoenicians in the interaction of Mediterranean civilisation.* — ما ترجمته : « لقد اتيت بهذا التمييز الزمني للتسهيل على القارئ وليس لانني اعتقد ان الفينيقيين يختلفون عنصراً وثقافة عن الشعب الذي ولد الشعر والميتولوجية في اوغاريت ، واني اعارض سباتينو. موسكاتي في انتقاداته لميزي براكي الذي كثيراً ما يستعمل النصوص الاوغاريتية للتعبير عن الادب الفينيقي » .

فان موقع اوغاريت الجغرافي وعلاقاتها الوثيقة بالمدن الفينيقية ، ولغتها ، وابجديتها ، تدفعنا الى ان نرجع الى النصوص التي اكتُشفت فيها كلما شئنا البحث حول هذا الموضوع .

لقد اجمع العلماء على ان جبيل وصيدون وصور هي اقدم المدن الفينيقية التي عمّرت على الشاطئ الشرقي للمتوسط ، وذلك قبل ان توجد اوغاريت . ولا شك ان الفينيقيين الذين امّوا اوغاريت قد جاؤوا من مدن اقدم منها ، وحملوا معهم تقاليدهم ، واعرافهم ، وآلهتهم ، وقد يدلّ كل ذلك على أننا اذا اردنا ان ندرس الديانة الفينيقية بشكل عامّ ، وان نستنبط البيئة العنصرية والاجتماعية التي تولّت فيها ، يمكننا ان نرجع الى الديانة الاوغاريتية .

ان المعتقدات الاوغاريتية والفينيقية صعبة الدراسة ، معقّدة ، وليس من السهل ان نغور في اعماقها ، وان نكشف كل غوامضها ، وليس من شأننا في هذا البحث ، ان نجيب عن كل الاسئلة المطروحة حولها ، ولا ان ندرس بالتفصيل تاريخ الديانة الفينيقية بشكل عامّ . وكل ما نتوخّاه هو تبيان العروة الوثقى القائمة بين شخصية الفينيقيين ، ومعتقداتهم الدينية ، واظهار بعض المقوّمات التي تساعدنا في دراستنا حول تمثيل الفرد في الفن الفينيقي .

هذا ، ولن نتطرق في بحثنا الى جوهر الديانة الاوغاريتية ، ولن نحلل النصوص المتعلقة بها ، وذلك لافتقارنا الى المراجع والاصول . والحقائق التي سنتوصل اليها سوف تتعلق بالشعب الفينيقي ، وليس بالنصوص والميتولوجية .

لا شكّ في ان الشعب الفينيقي كان ، في اوائل عهده ، شعباً زراعياً على غرار الشعوب القديمة في بدء حضارتها . ولا شك ان اسرار الطبيعة كالماء ، والمطر ، والمناخ ، والشمس ، والجبال[١] ، والموت ، واختيار البذور .

---

(١) قال الاب لارجمان ( Largement ) في مؤلفه : *Le rôle et la place du Liban dans la conception religieuse du Proche-Orient ancien*, Beyrouth, 1965, p.7 et 8 : اذا كان ازدهار البلاد الفينيقية يعود الى موقعها الجغرافي فان القدماء ، الذين كانوا متدينين بطبيعتهم ، قد عللوا هذا الازدهار بكون الجبل الفينيقي اعلى سلسلة في الغرب السامي . وكان الاله حدد (اوبعل) الذي سماه السومريون انليل يعتبر من اكبر آلهة المناطق الواقعة غربي الفرات . وقد اطلق عليه العبرانيون اسم يهوى ، بعد ان اصبح ايمانهم به ايماناً تجريدياً

وانبعاث النبات كانت ، بالنسبة له ، عناصر رأى فيها قوى خفيـة خارقة .

كل تلك العناصر المؤلّهة تسوسها سلطة عظيمة الا وهي سلطة الاله ايل « خالق الخلق[1] : مبدع الارض والانسان » . وقد امتدت سلطة ايل ايضاً الى البحر : هذا العنصر الذي كثيرًا ما يثور على الانسان .

وبالرغم من ان ايل كان اله الفينيقيين الأعظم ، فكنت ترى لكل مكان : ولكل مدينة، ولكل جبل الهها او آلهتها الخاصّة : يقدّمون لها اسمى مظاهر العبادة . ولم يمنع ذلك من ان يقوم بين الفينيقيين وآلهتها شيء من الالفة والتعاطف[2] : مما يبرّر عدم وجود الابنية الضخمة : والتماثيل الالهية الكبيرة . ذلك ان آلهة الفينيقي كانت تتمثّل على شكل الانسان .

لقد ابقى التجار والبحّارة الفينيقيون حتماً على شيء من عاداتهم ومعتقداتهم القديمة ، ولم يقتصر دورهم في نشر الحضارات على نقل العناصر الثقافية التي كانت رائجة في آسية الغربية . انما دمجوا تلك العناصر بمعتقداتهم الخاصة حتى تولدت الحضارة المعروفة في المنطقة الفينيقية . وقـد يبدو ذلك جلياً في التطور الذي أجروه على الكتابات التي كانت شائعة في البلاد المجاورة .

اذا تطلّعنا الى موجة التجريد والتبسيط التي تميزت بها الابجديتان

---

يختلف عن ايمان سائر شعوب الشرق الادنى . وكان الفينيقيون والكنعانيون يسمونه بعل او انسيد ، وهو اله العواصف ، والزوابع ، والصواعق ، والبرق ، والغيوم والمطر ، والندى ، مصدر كل خصوبة في البلاد الفينيقية والكنعانية ، وقد جعلت تلك الخصائص من حدد الهاً جبلياً ؛ ولم يتردد العبرانيون في ان يدعوا يهوى ايل – شداي وكان من الطبيعي ان يبدو جبل لبنان بقممه المكسوة بالثلوج وكأنه حرم هذا الاله . وقد بقي هذا الامتياز بجبل لبنان حتى بعد ان تطورت الديانة من زراعية الى فلكية . وبالنسبة الى فلسطين ، فلبنان هو جبل الشمال : شافون الذي يعلو بقممه نحو السماء ، حيث مقر سيد النجوم الذي يوجه الكواكب والسيارات والشمس والقمر ، ولهذا فلا يزال لبنان الجبل المقدس « على الاطلاق » .

(١) اندريه كاكو André CAQUOT, *La naissance du monde*, Paris, 1959, ص ١٧٩

(٢) نصوص رأس شمرا في مؤلف G. R. DRIVER, *Canaanite Myths and Legends*, *Old Testament Studies*, 3, Edimburg, 1956.

الفينيقيان ؛ فهل لنا ان نعتبر ان الفينيقيين دُفعوا الى تعميم هذا التجريد وهذا التبسيط على فنهم ، وعلى معتقداتهم من حيث لا يدرون ؟ اذا سلمنا بان لفظة « ايل » (الجيم) هي اسم علم[١] ، يمكننا الافتراض ان اسماء سائر الآلهة كانت صفات قبل ان تصبح اسماء علم . فكلمة ادوني مثلاً تعني « معلمي » وكلمة « بعل » تعني سيد . لقد قيل ان « عليان بعل » — « بعل زبول » هو اله ، او سيد ، الينابيع والمياه الجوفية . كما انه سيد الارض وخصبها . ثم ان القرابة بين كلمة « زبول » وكلمة « زبل » العربية تدفعنا الى اعتبار تينك الكلمتين بمعنى واحد ، والى افتراض « اليان بعل — زبول يم » ، اله الانهر قد سمي كذلك لان الأنهر تغذي البحر ، كما يغذي الزبل الزرع .

ولبعل ايضاً تسميات أخرى ، كبعل شميم اي « رب السموات » وبعل شافون اي سيد الشمال كما هي ايضاً صفة الاله حد او حدد . وليس مستبعداً ان يكون بعل حامون قد اشرك بالاله ايل كما قد اشرك باله الشمس عند القرطاجيين الذين استمدوا عبادته من عبادة الشمس عند الفينيقيين : ذلك ان ايل عليون ، « العلي » ، قد وصف بعلام اي الإبدي ، او الدهر الابدي . فان الشمس مسببة النهار والليل وميزان الدهر هي ايضاً ابدية .

وليس ملقرت الا بعل مدينة صور ويعني اسمه « ملك قرن » ملك المدينة . وعنات رفيقة بعل تشرك عشترت في السيادة على جبيل . واذا حللنا لفظة عشترت يمكننا ان نفترض انهنالك ايضاً تحويراً في المسميات وخطأ في اللفظ ربما يعود سببه الى تعدد اللهجات . فنجد هنالك مثلاً كلمتي : « عشتار وإشتار » : او ليس اسم الالاهة اشرات يخضع ايضاً للتحليل نفسه وهي التي ولدت من « الماء المالح » . اما لفظة عشتروت فليست الا جمعاً للفظة عشترت .

بعدما سبق عن اسماء الآلهة يمكننا التساؤل عما اذا كان هذا التحوير في الاسماء ناجماً عن تقاليد ، او خرافات سامية قديمة ، تقضي بالاً يؤتى

(١) اندريه كاكو André Caquot, *La naissance du monde*, Paris, 1959, p. 179

على تمثيل الاله او لفظ اسمه ، خوفاً من ان يُقضى عليه اذا ما سقط اسمه او تلف تمثاله . لهذا فقد تعددت اسماء الآلهة حتى اذا ما نُسي احدها حلّ الآخر مكانه وتجدر الاشارة الى ان الاساطير الدينية في الشرق الادني القديم ليست من الخرافات التي لا طائل تحتها سوى انها وليدة الخيال البدائي السابق للتفكير الفلسفي . انما العنصر الاسطوري تعبير عفوي للعاطفة الدينية بايجاد مُثُلٍ رفيعة تكون الصور الاساسية للمعتقدات المنبثقة طبعاً من اعماق النفس البشرية . وهذا العنصر الاسطوري يدخل كذلك في الطقوس الدينية ، اي في التعبير عن عاطفة العبادة بكل ما تستند اليه من اشارات محددة وساعٍ حيّة ترمي الى استدرار عطف الآلهة المذكورة[1] .

وغالباً ما كان يُمثّل ايل وجميع البعاليم باشخاص تحمل على رؤوسها خوذة يعلوها قرنا ثور او اكثر . ولا يخفى ان الثور يمثّل القوة والخصب . وكان يستعاض عنه بقرنيه الرامزين اليه[2] .

وحسبنا الاشارة الى ان ما سوف يلي في دراستنا هذه من شروحات لن يتضمن استنتاجات مقتضبة وسريعة تتناول جوهر الديانة الفينيقية . انما هي محاولات مجرّدة انسانية واجتماعية ، مرتكزة على الطابع الملحمي في النصوص الاوغاريتية . الا يمكننا ان نعتبر بعل في مقاومته للاله « مُوْت » . اي الموت ، وللاله « يم » : اي البحر . رمزاً لصراع الانسان مع قوى الطبيعة الجارفة ؟ انه في صراعه هذا مع « مُوْت » يحتاج الى مساعدة الالاهة « عنات » اي ينابيع المياه لينبعث من جديد . وحتى يومنا هذا يُفهم بكلمة « بعل » في الجبال اللبنانية كلّ ارض زراعية مرتفعة الموقع ، لا تصلها ينابيع الريّ ، ولا تُسقى الا بمياه المطر[3] . ان صراع الاله ضد الموت ، بموازرة المياه المحيية قد يرمز الى امرين : اولاً الى عظمة الفصول

---

(١) ر. لارجمان: R. Largement, *Le rôle et la place du Liban dans la conception religieuse du Proche-Orient ancien*, Beyrouth, 1965, صفحة ١٠

(٢) اندريه بارو : André Parrot, *Le musée du Louvre et la Bible*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1957.

(٣) ان كلمة بعل قد تعني ايضاً كل ما هو ارفع مادياً ، ومن هنا جاءت لفظة بعل المرأة اي سيدها . ولا نجد قط مؤنثاً لكلمة بعل ، اللهم الا لتسمية الالاهة « بعلت جبيل » .

وقوة اختمار الزرع التي هي اساس الحياة . وثانياً الى الانسان في صراعه العنيد ضد الموت .

ومن جهة اخرى فالى مَّ يرمز صراع « بعل » ضد « يم » البحر ؟ ألا يسوغ لنا ان نعتبره صراع البحّار ضد البحر الغاشم ؟ لقد قيل : ان « يم يحارب بعل ليستّرد ذهبه »[١]. او ليس لنا ان نستنتج من كل ذلك ان البحارة الفينيقيين كانوا يعتبرون البحر الهائج عنصرًا حريصاً على قوته وجبروته قد ساءه ان يرى الناس يغتصبونه لكي يصلوا الى الكنوز النائية ؟ قد لا يخطر على بالنا حينما نتحدث عن الملاحة في تلك الآونة ان نصف السفن المبحرة في اليمّ العظيم كانت لا تعود الى موانئها لأن البحر كان يتغلّب عليها فيدفنها في قعره ، او لان بحارتها قد استوطنوا ارضاً غريبة . ولا شك ان الفينيقيين كانوا يعتبرون هذه الظاهرة : وكأنها انتقامُ « يم » من الذين قد تحدّوه . ولذلك كان الفينيقيون يتمنّون ان ينتصر بعل على «يم» .

بعد مطالعتنا تلك النصوص ، يمكننا التماس القرابة الوثيقة التي تربط ما بين المعتقدات الدينية عند الشعوب الذين استوطنوا الهلال الخصيب ، والابتكار الرفيع الذي امتازت به المعتقدات الاوغاريتية . لم يكن للفينيقيين ان يصارعوا ضد البحر فحسب ، انما كان عليهم ان يحاربوا ايضاً الشعوب الآتية من البحر . لذلك فقد نرى ان مقدمة الاسطورة التي تروي صراع بعل ، (الذي يرمز الى الانسان) ، ضد « يم » لا تحتوي على وصف لخلق الكون والآلهة كما هي الحال بالنسبةلصراع مردوك ضد تيامات . فهي اذًا اوفر انسانيةً واقلّ بدائية . كما ان اقتتال الآلهة في النصوص الاوغاريتية قد ورد على شكل الحروب البشرية وهي مقدمة للصراع الدوري بين بعل وموت .

اننا نلاحظ ايضاً عند الفينيقيين جهدًا في التوحيد بالغاء النوافل مما أدّى الى القضاء على وصف تنظيم الكون في النصوص الاوغاريتية ؛ ذلك لان الديانة الفينيقية كانت ترتكز على صراع الحياة والموت اكثر مما كان يهمّها خلق العالم . فهي اذًا اكثر انسانية بجوهرها .

---

(١) نصوص رأس شمرا : G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, in *Old Testament Studies*, 3, Edimburg, 1956.

ان معظم الأساطير الفينيقية تدور حول هذا الصراع بين الحياة والموت، او حول جوانب هامة اخرى من الحياة الاجتماعية الفينيقية. ان الاساطير والملاحم الفينيقية تعكس اذاً هذا الاهتمام الزائد بالحياة التي تبدو وكأنها متربصة للفرار من ايديهم. وكان لهم في ذلك موقفان: موقف ديني يرتكز على الاله. وقد يتمثل «بكرت». وموقف انساني يتمثل «باقحات»[1].

لم يشعر الفينيقيون بضرورة تمثيل كل هذه الامور في فنهم على غرار الشعوب الاخرى؛ انما اكتفوا بذكرها في شعرهم وملاحمهم. وقد اقتصروا، من وقت الى آخر، على تمثيل الآلهة مع بعض خصائصها.

كانت انسانية الفنان الفينيقي تدفع به الى ان يبقى حراً بتفكيره وعمله. ولعله لم يشعر بالهيمنة الدينية تتسلط عليه حتى تظهر من خلال آثاره الفنية. بل انه قد ذهب الى اكثر من ذلك وتعدّى المرحلة التي كان يسلّم بها الانسان نفسه الى الاله، او الى من يمثله على الارض. كما كانت الحال بالنسبة للمصريين مثلاً. ان تلك الديمقراطية التحررية، سياسية كانت ام دينية، قد جعلت الفينيقي والفنانين منهم خاصة، يعملون لمصلحتهم ولمصلحة مجتمعهم.

ولم يخف الفينيقيون الا من الضغط الخارجي. ولكن هذا الضغط لم يؤثر قطّ على اعمالهم الفنية، ولم يرغمهم على تبديل مواضيعهم وافكارهم.

هذا، والجدير بالذكر ان روحانية الديانة الفينيقية قد اثرت كثيراً في كل من كان له علاقة بالفينيقيين[2]. يظن الاب لاِرجان ان الاغريق قد

(١) راجع قصيدتي «كرت» و «دانيل».

(٢) كما يظهر ذلك من اقبال العبرانيين على الاخذ عن الفينيقيين. ولا يخفى ان عدداً كبيراً من علماء العصر يميلون اليوم الى اعتبار ان اسم الحكمة نفسه (حكموت) ليس سوى صيغة المؤنث المفرد بالفينيقية (سفر الامثال ١: ٢٠ – ٩: ١ – ١٤: ١ – المزامير ٤٨: ٤؛ سفر يشوع ٤: ١٢؛ سفر القضاة ٥: ٩) المنتهية بـ «وت»، وان النص الحكمي الرفيع الذي أدخل في سفر الامثال (الفصلان الثامن والتاسع) هو من اصل كنعاني فينيقي. يدل كل ذلك على ان دراسة النصوص الفينيقية تفيد جداً في حل المشاكل اللغوية والنحوية.» عن ميتشيل داوود: *The role of the Phoenicians in the interaction of Mediterranean civilisation,*

تأثروا كثيراً بالفينيقيين في هذا المضمار. وفي خلاصته لاسطورة ادونيس التي يعتبرها جدّ فينيقية في جوهرها، يقول: «اذا ما صحّ ذلك، تكون اسطورة الاله الذي يموت ويُبعث هبةً من الفينيقيين الى اليونان. ومهما يكن من امرٍ فان حيوية العبادة التي تميز بها هذا الاله قد تأثرت من دون شك بما جاء به الفينيقيون. وهذا من دون ريب عطاء نفيس: ان عبادته، التي قامت في كل المدن والموانئ المحيطة بالبحر المتوسط قد مهدت الطريق لانتشار الطقوس المتعلقة بالمسيح»[1].

— «ولم يبق من شك اليوم في ان الكتاب المقدس حفظ ـ قسماً ـ مسخاً من الادب الفينيقي، ولا سيما ما انتمى الى الشعر الغنائي والحكمي. فلولا قوة تأثير الادب الكنعاني التقليدي لكنا فقدنا كثيراً من آثار الهتاف البارز بالانشاد الشعري العبراني؛ كذلك كنا فقدنا كثيراً من خصائص العروض؛ والسرد الشعري الحافل بالصور؛ والوصف الحي للأحداث الطبيعية. وعلى هذا فقد اصبح العالم المتمدن باسره وريثاً للفن الادبي الفينيقي من خلال اسفار الكتاب المقدس». من W. F. Albright, *The Bible and the ancient Near-East*, Garden City, 1961, صفحة ٣٥١

W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1940, صفحة ٢٨٣

(١) R. Largement, *Le rôle et la place du Liban dans la conception religieuse du Proche-Orient ancien*, Beyrouth, 1965, صفحة ٥١

# الاب لويس شيخو وشعراء النصرانية في الجاهلية

بقلم الاب كميل حشيمه اليسوعي

---

كنا في كتاب لنا سابق قد تطرقنا الى دراسة موقف الأب لويس شيخو من مشكلة النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية[1] وكنا ، في كتابنا المذكور ، افردنا فصلاً مطولاً للشعراء بنوع خاص ، واضعين على المحك ما اتى به شيخو من براهين ليقول بنصرانيتهم . الا انه كان من الصعب ان نستعرض آنذاك الشعراء الستين ونيفاً الذين ذكرهم شيخو . وذلك لاسباب عدة : بينها رغبتنا في تحاشي التطويل الرتيب الممل ؛ وعدم توافر دواوين جامعة لمعظم هؤلاء الشعراء — وبديهي ان الآثار المدونة قد تكون خير معين لدرس شخصية المؤلف عند انعدام المعلومات التاريخية الثابتة عنه . لذا فاننا اقتصرنا وقتئذ على درس خمسة وعشرين من المبرزين بين هؤلاء الأدباء ، مسهلين بذلك تكوين فكرة صادقة عن مدى رسوخ النصرانية بين صفوف امثالهم .

اما الذين تعرضنا لهم في الدراسة فهم : الأعشى . الأفوه الأودي ؛ امرؤ القيس ؛ امية بن ابي الصلت ؛ اوس بن حجر ؛ بسطام بن قيس ؛ حاتم الطائي . الحارث بن حلزة ؛ الخرنق ؛ دريد بن الصمة ؛ زهير بن ابي سلمى ؛ سلامة بن جندل ؛ طرفة بن العبد . عبيد بن الأبرص ؛ عدي بن زيد ، عروة بن الورد ؛ علقمة الفحل ، عمرو بن قميئة ؛ عمرو بن كلثوم ؛ عنترة بن شداد ؛ المتلمس ؛ المرقش الأكبر والمرقش الأصغر ؛ المسيب بن علس ؛ النابغة الذبياني . وقد تبين لنا بعد التنقيب والتمحيص

---

(1) Camille HECHAÏMÉ, s.j., *Louis Cheikho et son livre « Le Christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam »*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1967, collection « Recherches ».

انه لا شك البتة في نصرانية احد هؤلاء وهو عدي بن زيد ؛ وان اثنين آخرين . هما عمرو بن كلثوم وبسطام بن قيس ؛ ترجح نصرانيتهما ترجيحاً قوياً . بينا هنالك اثنان ايضاً ترجح نصرانيتهما ترجيحاً ضئيلاً وهما الأعشى وأمية بن ابي الصلت . اما ما تبقى من الشعراء . وعددهم عشرون ؛ فلم نستطع ان نجزم جزماً باتاً في حقيقة دينهم لانعدام الاثباتات القاهرة[1] .

والآن يتوجب علينا ان نتمّ ما بدأناه فننصرف الى من اعرضنا عنهم آنفاً من الشعراء ؛ متفحصين البراهين التي استند اليها شيخو للقول بنصرانيتهم ؛ مبدين بدورنا ما نرتئيه الصواب في هذا الشأن[2] .

---

(١) قد أخذ علينا استاذنا الدكتور فؤاد افرام البستاني في مقال صدر عن صحيفة «الجريدة» البيروتية بتاريخ ٢٧/١٠/١٩٦٨ ، تشددنا في الحكم على شيخو وفي انكار نصرانية عدد من الشعراء الجاهليين الذين لا يرى حضرته حرجاً في الاقرار بمسيحيتهم ، منهم جرير بن عبدالمسيح الملقب بالمتلمس . يعجب الدكتور بستاني لكوننا حجبنا عن جرير هذا نعمة النصرانية رغم اسمه الناطق بحقيقة دينه ، فنقول : اننا لا ننكر انكاراً مطلقاً مسيحية المتلمس ، بل رأينا ان اسمه وحده لا يكفينا برهاناً قاطعاً للدلالة على دينه ؛ فثمة مسيحيون يتكنون بالحسن والعباس ومحمود وعلي وحتى محمد ؛ كما ان من المسيحيين من يدعى بأسماء لا نعهدها الا بين النصارى (راجع كتابنا : ص ١٧٥-١٧٦ وص ١٠٨) . ثم ان دعمنا شكنا هذا بالاستناد الى رواية قديمة (راجع جواد علي : « تاريخ العرب قبل الاسلام » ، جزء ٦ ، ص ٢٥٢) جاء فيها ان والد المتلمس كان يدعى عبد العزى لا عبد المسيح . ومعلوم ان اسم عبد العزى يغلب اطلاقه على المشركين . وحيث لم تتوفر لدينا البراهين والمعطيات الثابتة الكافية ؛ رأينا أن لا نجزم في امر دين جرير ؛ ولعل ما دفع الدكتور بستاني الى الظن اننا حكمنا بصورة مطلقة في هذه المسألة ؛ ما جاء في الجدول الذي اختتمنا به البحث عن الشعراء ، حيث ادرجنا المتلمس في باب «من ليسوا مسيحيين او بالأحرى من لم تثبت مسيحيتهم» . فكلمة « بالأحرى » وما يليها دليل على حقيقة ما اردنا قوله ، ولكننا نقر بأنه كان بوسعنا ان نحشر المتلمس في عداد « من ترجح نصرانيتهم ترجيحاً ضئيلاً » دون ان ننال من النزاهة العلمية . الا اننا آثرنا ان لا نكثر الركون الى الترجيح . وهنا نتّهز فرصة لتأكيد انه اذا ما امتنعنا عن اطلاق صفة النصرانية على احد الشعراء الذين درسناهم في كتابنا او الذين سندرسهم في معرض هذا المقال ؛ وذلك لعدم توفر البراهين الساطعة ؛ فهذا لا يعني اننا ننفي امكانية نصرانيتهم ، ولكنه لا يعني ايضاً اننا ننفي امكانية عكس ذلك .

(٢) هذه بعض الاصطلاحات للتعريف عن اهم مصادر البحث : « النصرانية » = كتاب « النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية » للأب شيخو ؛ بيروت ١٩١٣-١٩٢٣ ؛ « شعراء » = كتاب « شعراء النصرانية قبل الاسلام » لشيخو ؛ بيروت ، ١٨٩٠ ؛ « حشيمه » = كتابنا بالفرنسية الآنف ذكره ؛ « بلاشير » = Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du 15e siècle de J.C.*, 3 tomes, Paris, 1952, 1964, 1966 ; *EI* = *Encyclopédie de l'Islam* (1re édition); *EI*² = *Encyclopédie de l'Islam* (2e éd.).

١ – الأخنس بن شهاب[1]

يكتفي شيخو، لاثبات نصرانية هذا الشاعر، بالاستناد الى كونه من تغلب فيقول: «لا نظن ان احداً ينكر علينا نصرانية تغلب مع اتفاق الكتبة القدماء على اعتصامها بالدين المسيحي وذلك قبل الهجرة بزمن طويل يمكن ترقيته الى ما وراء القرن الخامس للميلاد الى عهد السيّاح والرهبان الذين ازهروا في الجزيرة في القرن الرابع للمسيح (...) ومن ثم لا حاجة الى اثبات نصرانية شعراء تغلب».

لا شك ان حجة شيخو لا تخلو من بعض القوة. ولكننا لا نوافقه عليها كل الموافقة. فان كانت تغلب قد عرفت بنصرانيتها، فهذا لا يعني ان كل من انتمى اليها دان بالنصرانية وإن قال المؤرخون بذلك. فلا يخفى على اللبيب ان كتّاب العرب كثيراً ما كانوا يطلقون على الكل ما يصح في الجزء، من باب التعميم. ثم اننا نورد، على سبيل القياس، ما كان من أمر تغلب عينها في ارتدادها الى الاسلام، فانها لم تعتنق دين النبي الا على دفعات، البعض منها عند ظهور الاسلام والبعض الآخر بعد عشرات السنين بحيث انه عُرفَ من تغلب مَن كان مسيحياً حتى القرن العاشر[2]. لذا، فلا نستطيع ان نجزم في دين الأخنس، مع ترجيح خفيف لنصرانيته.

٢ – الأسود بن يعفر التميمي[3]

قال شيخو في اثباته نصرانية الأسود انه «نادم النعمان كعدي بن زيد وعاش بين نصارى الحيرة وكانت بنو عجل النصارى اخواله».

لا مراء ان كلاً من هذه الحجج الثلاث واهية. فان كان النعمان مسيحياً وكذلك الشاعر عدي بن زيد، فلا ينتج ان كل من نادمهما او تردد عليهما كان نصرانياً! ولا يمكننا ايضاً ان نستنتج من وجود الاسود في بيئة ذات اغلبية مسيحية[4] انه كان نصرانياً. وكذا القول عن علاقته ببني

(١) «النصرانية»، ص ٤٢٠؛ «شعراء»، ص ١٨٤–١٨٧

(٢) راجع مقالة H. Kindermann القيمة عن Taghlib في E.I. Supplément

(٣) «النصرانية»، ص ٤٢٧–٤٢٨؛ «شعراء»، ص ٤٧٥–٤٨٥؛ «بلاشير» ج ٢، ص ٢٩٧–٢٩٨؛ E.I.², art. al-Aswad b. Ya'fur, par Ch. Pellat.

(٤) راجع في ذلك العدد كتاب G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*, Berlin, 1899. لا سيما ص ١٢٩–١٤٣

عجل . فقد بيّنا في غير هذا المكان[1] ان القبيلة المذكورة لم تكن جميعها على دين المسيح ؛ مما يترك مجالاً للشك في تنصر اخوال الأسود.

ولو تصفحنا ما بين يدينا من آثار هذا الشاعر لنّجدّ ما قد ينبئ بنصرانية صاحبها ، فجل ما نقع عليه هو هذا البيت يرثي فيه مسروقاً بن المنذر بن سلمى النهشلي :

« اقول لما اتـاني هلكُ سيدنـا لا يبعدِ اللهُ ربَّ الناس مسروقا[2]

هل ان وجود اسم الله في هذا البيت دليل على تنصر قائله ؟ نجيب بالنفي . فن المعلوم عن الرواة الذين نقلوا الينا الشعر الجاهلي في العصور الاسلامية الأولى انهم غالباً ما استبدلوا فيه اسماء الأوثان ، ومنها « اللات » ، باسم الله عز وجل[3] .

ثم ان شيخو لعلى خطإ مبين حينما يظن ان اسم الله لم يدخل الجزيرة العربية الا على يد النصارى او اليهود ، فقد اظهرت لنا الكتابات السامية القديمة ، كالنقوش اللحيانية ، ان « الله » كان احد آلهة الجاهليين عابدي الأصنام ، يشركونه بغيره من الآلهة ويتبوأ مركز الصدارة من مجمعهم[4] . فاذا ما فاه احد الشعراء الجاهليين باسم الله ، لم يكن ذلك دليلاً يمكننا من البت في دينه ، وهذا ما يدفعنا الى الشك بنصرانية الأسود . او قل اننا لا نستطيع الاقرار بها لعدم وجود البراهين المقنعة .

٣ — اعمام امرئ القيس[5]

هم حجر وشرحبيل ومعدي كرب وسلمة وعبدالله . برهان شيخو الوحيد للقول بمسيحيتهم هو انهم اعمام رجل نصراني ، وبالتالي نصارى . فيتوجب علينا ، للبت في امرهم ، ان نعود الى دين امرئ القيس ونتساءل : هل كان هذا الشاعر نصرانياً ؟

---

(١) « حشيمه » ، ص ١٢١—١٢٢

(٢) « شعراء » ، ص ٧٩ ؛

(٣) راجع مثلاً : C. J. Lyall, *Translations of ancient Arabian poetry*, London, 1855, p. xxxix; T. Nöldeke, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*, Hannover, 1864, p. ix-x.

(٤) راجع : F. V. Winnett, *Allah before Islam*, in *The Muslim World*, 28 (1938), p. 245; R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955, p. 144-161; T. Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1945, p. 22-27.

(٥) « النصرانية » ، ص ١—٥ ؛ « شعراء » ، ص ٤٣٣—٤٣٤

لا مجال هنا لخوض هذا المضمار بعد ان ولجناه سابقاً في كتابنا ودرسنا المشكلة بالتفصيل[1]. حسبنا ان نختصر بسطور قلائل ما انتهينا اليه من نتيجة آنذاك: استناداً الى مقارنة المصادر اليونانية بالمصادر العربية: تبين لنا ان التقليد العربي قد خلط بين شاعر جاهلي يدعى امرأ القيس وملكاً كندياً اسمه قيس. فأدخل في سيرة الأول وقائع وتفاصيل من حياة الثاني. فاذا رددنا الأمور الى نصابها وخصصنا كلاً من هذين الشخصين المختلفين بما يعود اليه: لوجدنا ان البراهين التي ارتكز عليها شيخو لاثبات نصرانية امرئ القيس: ومعظمها واهمها مقتبس من سيرة الملك قيس. هي بالحقيقة زائفة: وبالتالي لا نستطيع ان نركن الى دين امرئ القيس للبت في نصرانية اعمامه: على خلاف ما فعله شيخو.

٤ — افنون ( صُريم بن معشر )[2]

البرهان الوحيد الذي يستند اليه شيخو هو انتساب الشاعر الى تغلب. وحيث سبق لنا ان شككنا في صحة هذه الحجة اثناء كلامنا عن الأخنس ابن شهاب. فانه يتبقى علينا فحص شعر أفنون للبحث عما قد ينبئ فيه عن نصرانيته.

ثمة بيت يسترعي الانتباه:

« لعمرك ما يدري امرؤ كيف يتقي اذا هو لم يجعل له الله واقيا »[3]

إلا ان لنا برهاناً يخولنا القول ان هذا البيت منحول: وهو ما جاء فيه عن « تقوى الله »: وهي فكرة غالباً ما ترد في القرآن وتتردد في قصائد العصور الاسلامية او الأبيات المنحولة. اليك مثلاً ما جاء في شعر المسيب ابن علس. وهو ممن لم نعترف لهم بصفة النصرانية[4]:

« الا تتقون الله يا آل عامرٍ وهل يتقي الله الأبلّ المصمّمُ ؟ »[5]

وهذا بيت آخر يعزى الى زهير بن ابي سلمى الذي لم يطاوعنا النقد العلمي ولا المنطق لنعترف بنصرانيته[6]:

(١) راجع « حشيمه » . ص ١٤٧–١٤٩ و ١٨٠–١٨١
(٢) « النصرانية » : ص ٢٠٠ ؛ « شعراء » ، ص ١٩٢–١٩٤ .
(٣) « شعراء » ، ص ١٩٣
(٤) « حشيمه » : ص ١٧٥
(٥) راجع « مجموعة ما أنشد للمسيب بن علس » Edit. Geyer, in *E. J. Gibb Memorial*, New Series, VI, London, 1928, p. 347 *sq*, *ad* 21
(٦) « حشيمه » ، ص ١٨٣

« بدا لي ان الله حق فزادني الى الحق تقوى الله ما كان باديا »[1].

وقد جاء ايضاً في ما ينسب الى الحصين بن الهام ما نصه :

« فلم يبقَ من ذاك الا التقى ونفس تعالج آجالها »[2].

ويكفي للتأكد من انتحال هذا البيت الأخير ان نقرأ ما يتبعه في القصيدة :

« امور من الله فوق السماء مقاديرُ تُنزل إنزالها »
« أعوذ بربي من المُخزيا ت يومَ ترى النفس اعمالها »
« وخفّ الموازينُ بالكافرين وزُلزلت الأرضُ زلزالها ».

كل ما في هذا المقطع ينبئ بتأثير القرآن ، لا سيما « زلزلت الأرض زلزالها » (قرآن : ٩٩ : ١). فهل من حاجة بعد الى التردد في الشك بمثل هذه الأبيات « الاسلامية » المنسوبة الى شعراء عاشوا قبل ظهور الاسلام والقرآن[3]؟ لذا فاننا لا نوافق على ما استنتجه شيخو في امر نصرانية افنون، ما لم نحصل على مزيد من البراهين.

**٥ — اياس بن قبيصة[4]**

يرى شيخو انه كان نصرانياً للأسباب الآتية :

« هو ابن اخي حنظلة الذي كان وفاؤه داعياً لتنصر النعمان ؛

وكانت أمه اخت هانئ بن مسعود رئيس بني شيبان النصارى.

وكان اياس من اشراف الحيرة ، ولم يعدلوا عن دينهم لما ظهر الاسلام، فان الطبري يخبر في تاريخه (١ : ٢٠١٨) انهم فضلوا دفع الجزية مع البقاء على دين المسيح ».

البرهان الأول يفترض فينا ان نبدأ بالاقرار بنصرانية حنظلة ، وهذا ما لا نستطيعه كما سترى في معرض كلامنا عن حنظلة نفسه (رقم ١٣).

اما البرهان الثاني ، فلن نبالغ في الوثوق به اذ انه ينقص شيخو ان

(١) « النصرانية » ، ص ٤٣١
(٢) « النصرانية » ، ص ٤٣٠
(٣) راجع الصفحات القيمة التي كتبها في هذا الصدد Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, p. 47-51.
(٤) « النصرانية » ، ص ٤٣٥ ، « شعراء » ، ص ١٣٥–١٣٨

يبين لنا بصورة قاطعة تنصر كل قبيلة شيبان ؛ لنسلم معه بأن هانئ بن مسعود واخته كانا ايضاً من النصارى . وقد سبق لنا وكتبنا ان شيبان لم تدن جميعها بدين المسيح[١] .

وفي ما هو من امر الحجة الثالثة : فقول الطبري في نصرانية اشراف الحيرة لا بد من فهمه كما يفهم كل تعميم، مع العلم ان الشواذات له قد تكون كثيرة . وقد بين روتشتاين (Rothstein) في دراسته عن اللخميين ملوك الحيرة ان اول من ثبت لنا تنصره بينهم هو نعمان الثالث ابو قابوس، لأن حكام الحيرة بقوا عشرات السنين على دينهم الوثني خلافاً لسواد القوم من رعيتهم ؛ ولعل سبب ذلك رغبتهم في مراعاة حلفائهم ملوك الفرس . فان كان الملوك قد تأخروا عن اعتناق النصرانية ، لا عجب ان يكون الاشراف قد اقتدوا بهم ، والكل يعلم كم يجتهد النبلاء تحت كل سماء في الاقتداء بملوكهم اقتداءا شبه اعمى ! — اذاً يصعب علينا التسليم جملةً بما قاله شيخو ؛ الا اننا لا ننكر انه قد يجوز ان يكون اياس ممن اعتنق النصرانية ؛ كما انه قد يمكن ان يكون خاله وامه ممن دان بالنصرانية في شيبان . — لذا فنقول انه رغم انعدام الاثباتات القاهرة عن دين اياس ، وبحيث ان ثمة اجتماع احتمالين خفيفين لنصرانيته ، فاننا نرجح ترجيحاً ضئيلاً انه كان يدين بالنصرانية ، والله اعلم .

٦ — البرّاق بن روحان[٢]

يقول شيخو في نصرانية البراق ، انه : على ما جاء عند الكلبي : « كان في صغره يتبع رعاة الإبل ويحلب اللبن ويأتي به الى راهب حول المراعي فيتعلم منه تلاوة الانجيل وكان يدين بدينه »[٣] . هذا كل ما لدينا من براهين ؛ مع انعدام اي اثبات آخر قد نستشفه من خلال ما نقل الينا من شعر البراق . الا ان هذه الحجة الفريدة تأخذها بعين الاعتبار ؛ من جهة لانه ليس هنالك من وثيقة اخرى تدحضها . ومن جهة أخرى لأن من دأب الكلبي ان يمحص الأخبار التي ينقلها . مما يدعو إلى الثقة بشهادته اجمالاً . فنلتقي في النهاية مع الأب شيخو ونقر له بنصرانية البراق .

(١) راجع « حشينه » ، ص ١٢١—١٢٢
(٢) « النصرانية » ، ص ٤٢٥ ؛ « شعراء » ، ص ١٤١—١٤٧
(٣) « شعراء » ، ص ١٤١

٧ — جابر بن حُنَيّ[١]

لشيخو في اثبات نصرانيته حجتان : ١) ينتمي جابر الى تغلب وكانت النصرانية قد انتشرت فيها الى حد بعيد ؛ ثم ٢) انه في قصيدته الميمية التي انشدها في قتل شرحبيل بن عمرو الكندي عم امرئ القيس ، يقول البيت الثاني مصرحاً بدينه :

« وقد زعمتْ بهراء ان رماحنا رماح نصارى لا تخوض الى الدم »

لا داعي لنا للشك في صحة الميمية التي منها هذا البيت : فهي تتحلى بكل ما يتصف به الشعر الجاهلي من شدة واقتضاب ومتانة سبك : لذا فاننا نقول مع شيخو ان جابرًا كان نصرانياً[٢] .

٨ — جحدر بن ضبيعة[٣]

كل ما يعتمد عليه شيخو للاقرار بنصرانية هذا الشاعر هو انه من بكر ؛ ونصرانية هذه القبيلة في نظره « ثابتة كنصرانية تغلب : وكانت كلتا القبيلتين ساكنة في الجزيرة متجاورة في ديار بكر وديار ربيعة وهما ترتقيان الى اصل واحد الى وائل ومنه الى ربيعة بن نزار وتدينان بدين واحد وكل من ذكر نصرانية تغلب اضاف اليها بكرًا »[٤] .

الا اننا لا نوافق على هذا النوع من الاستنتاج : فان بكرًا كانت ابعد من ان تدين كلها بالنصرانية شأنها في ذلك شأن تغلب[٥] . وبالتالي مَن يؤكد لنا ان شاعرنا كان في عداد مَن تنصر من قبيلته ؟ — ثم اننا لم نجد شيئاً في شعره القليل يشير الى نوعية دينه .

٩ — جسّاس بن مرة[٦]

يزعم شيخو ان نصرانية هذا الشاعر « ثابتة من عدة وجوه : ١) من

(١) « النصرانية » ، ص ٤٢٠ ؛ « شعراء » ، ص ١٨٨—١٩١
(٢) وكذا يقول المستشرق الكبير كارل بروكلمن في موسوعته *Geschichte der arabischen Literatur*, Supplemantband, I, Leiden, 1943, S. 36.
(٣) « النصرانية » ، ص ٤٢١ ؛ « شعراء » ، ص ٢٦٨—٢٦٩
(٤) « النصرانية » ، ص ٤٢١
(٥) راجع ما قلناه عن تعميم كتاب العرب لاحكامهم ، في معرض كلامنا عن الأخنس بن شهاب (رقم ١) .
(٦) « النصرانية » ، ص ٤٢٢ ؛ « شعراء » ، ص ٢٤٦—٢٥١ .

انتسابه الى شيبان . ٢) من قرابته الى بني تغلب . ٣) من اعترافه بالاله الحق والبعث في حلفه حيث يقول :

« اني وربّ الشاعـــر الغرور وباعث الموتى من القبور »[1]

اما الحجة الأخيرة فهي واهية ، لأننا نشك اكبر الشك في صحة البيت الذي يلجأ اليه شيخو . فانه ليس من عادة النصارى ان يحلفوا « بباعث الموتى من القبور » : او ، إن جاز لهم ذلك ، فان هذا النوع من الحلف اكثر رواجاً بين اخوانهم المسلمين لأن العبارة « الباعث من في القبور » تتردد بتواتر في القرآن (راجع سورة ٢٢:٧؛٢٤:٣ ، الخ ...) ، فيكون ان هذا البيت لا يوثق به لأن اغلب الظن انه من صنع احد رواة العصور الاسلامية لا الجاهلية[2] .

اما باقي الحجج ، وهما انتساب جساس الى شيبان وقرابته الى تغلب ، فانهما لا يشكلان برهاناً كافياً ولا يمكننا اذاً ان نجزم في ديانة جساس .

١٠ – جليلة بن مرة[3]

هي اخت جساس السابق ذكره . يقتصر شيخو على ادراج اسمها في لائحة شعراء شيبان النصارى دون الاتيان بأي برهان على دينها المسيحي ، ولعله يكتفي بكونها اخت جساس . فنقول في نصرانيتها ما انتهينا اليه في كلامنا عن اخيها ، اي ان انتماءها الى شيبان وزواجها من كليب وائل لا يشكلان في نظرنا حجة قاطعة للاقرار بنصرانيتها .

ثم اذا تصفحنا ما وصلنا من شعرها ، لوجدنا ان هنالك ، في رثائها لكليب ، بيتاً تأتي فيه على ذكر الله وهو :

« انني قاتلـــة مقتولةٌ ولعلّ الله ان يرتاح لي »[4]

الا اننا ، اذا صرفنا النظر عما قلناه سابقاً في شأن انتحال اسم الله في الشعر

---

(١) « النصرانية » ص ٤٢٢ ؛

(٢) وكذا قل عن البيت الذي يليه :

« ومعالم المكنون في الضمير ان رمت منهـــا معقر الجزوره »

فالتأثير القرآني باد فيه الى حد بعيد .

(٣) « النصرانية » ، ص ٤٢٢ ؛ « شعراء » ، ص ٢٥٢–٢٥٣

(٤) « النصرانية » ، ص ٢٥٣

الجاهلي[1] : لا يسعنا الا عدم الاعتراف بصحة هذا البيت كما وبسائر القصيدة التي استل منها ، فأسلوبها متأخر قلما تجده في الشعر الجاهلي على حد ما بينه طه حسين :

« رثت (جليلة) كليباً بشعر لا ندري ايستطيع شاعر او شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد منه سهولة وليناً وابتذالاً : مع اننا نقرأ للخنساء وليلى الأخيلية شعراً فيه من قوة المتن وشدة الأسر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية »[2] .

إذاً لا نستنتج من شعر جليلة ما ينبئ بنصرانيتها .

١١ — الحارث بن عبّاد[3]

حجة شيخو في الحاقه بالمسيحية انه ينتسب الى قيس بن ثعلبة اخي شيبان : فيكون اذاً ان « نصرانيته تثبت بنصرانية شيبان »[4] .

قلنا اننا لا نعترف بمثل هذه الحجج المبنية على تعميم لا تدعمه براهين حاسمة . اما اذا نظرنا الى آثار الحارث فثمة مجال للنظر : وقد جاء على لسانه في معرض لامية طويلة : هذا البيت :

« كل شيء مصيره للزوال   غير ربي وصالح الأعمال »[5]

وجاء هذا البيت الآخر :

« لم اكن من جناتها علم الله   واني لحرّها اليوم صالِ »[6]

الا اننا لن نطيل التوقف عند هذين البيتين . فنيما يخص الثاني : لقد رأينا ان لا فائدة ترجى لبحثنا من وجود اسم الله في الاشعار الجاهلية : لا سيما اذا أخذنا بعين الاعتبار ان اللامية التي منها البيت المذكور هي ولا شك منحولة : فاسلوبها ليس فيه ما نعهده في الشعر الجاهلي من شدة : وانها

(١) راجع هذه المقالة رقم ٢

(٢) طه حسين : « في الأدب الجاهلي » ، الطبعة الأولى ، القاهرة : ١٩٢٧ ، ص ٢٣٤

(٣) « النصرانية » ، ص ٤٢٣ ؛ « شعراء » ، ص ٢٧٠–٢٨١

(٤) « النصرانية » ، ص ٤٢٣

(٥) « شعراء » ، ص ٢٧١

(٦) « شعراء » ، ص ٢٧٢

لتذكر الى حد بعيد في بعض تعابيرها وافكارها قصيدة منحولة رثى فيها المهلهل اخاه كليباً[١].

اما اذا انتقلنا الى البيت الأول وفيه ذكر «الرب» فلا برهان فيه لتعزيز نصرانية الحارث لأننا نجد ضده، في غير هذا الموضع من مجموعة ما وصلنا من شعره، هذين البيتين «الوثنيين»:

«كلا ورب القلاص الراقصات ضحى تهوي بها فتية غرّ اذا انتدبوا»[٢]
«كلا ورب الراقصات الى منى كلا ورب الحل والاحرام»[٣]

هل كان الحارث اذاً نصرانياً؟ ليس ما يسمح باعتناق هذا الموقف، لا بل ان ثمة، عند قراءة البيتين السابقين، ما قد يوحي بالعكس.

١٢ — الحصين بن الحُمام[٤]

لشيخو برهانان على مسيحية الحصين. اولها انه من ذبيان وقد ولجت النصرانية في احياء هذه القبيلة[٥] وثانيهما انه «كان يؤمن بالله ويقر بالبعث وبعواقب الانسان من نعيم وجحيم فقال من ابيات وهو تم القول:

فلم يبقَ مــن ذاك الا التقى ونفس تعــالج آجالهــا
امورٌ مــن الله فوق السماء مقــاديرُ تنزل إنزالهــا
اعوذ بربي لمــن المخزيــا ت يومَ ترى النفسُ أعمالها
وخفّ الموازينُ بالكافرين وزُلزلت الأرضُ زلزالهــا
ونادى منادٍ بأهل القبور فهبوا لتــبرز اثقالهــا
وسُعّرت النارُ فيها العذابُ وكان السلاسلُ اغلالها»[٦]

نجيب على الحجتين فنقول في الأولى ما قاله شيخو نفسه في معرض كلامه عن عبس وذبيان[٧] انه «ليس لدينا شواهد صريحة على نصرانيتها»، وإن كان بعض افرادها قد دانوا بدين المسيح.

(١) راجع «شعراء»، ص ١٦٧–١٦٨؛ وراجع ايضاً ص ١٦٨–١٧٠.
(٢) «شعراء»، ص ٢٧٧
(٣) «شعراء»، ص ٢٧٩
(٤) «النصرانية»، ص ٤٣٠؛ «شعراء»، ص ٧٣٣–٧٤٥
(٥) «النصرانية»، ص ١٣٤–١٣٥
(٦) «النصرانية»، ص ٤٣٠
(٧) «النصرانية»، ص ١٣٤

اما الحجة الثانية فقد سبق لنا اثناء بحثنا في نصرانية افنون بن صريم (رقم ٤) ان بيّنا التأثير الاسلامي في الأبيات التي يرتكز عليها شيخو : مما يدعونا في النهاية الى عدم التسليم بنصرانية الحصين ما لم تتوفر لدينا براهين اخرى دامغة[1] .

## ١٣ – حنظلة الطائي[2]

يقول شيخو : «حنظلة الطائي هو ذلك الوافد على النعمان يوم بؤسه وفاءً بوعده اذ رجع ليُقتل بعد غيبته . وكان قيامه بوعده لأجل دينه النصراني داعياً لتنصر النعمان . ومات بعد ان ترهب في الدير الذي ابتناه على نفقته»[3] .

سنركز هنا على البت في الأمرين الرئيسيين الوارد ذكرهما في افادة شيخو : حادثة حنظلة مع النعمان . ثم ترهبه في الدير الذي بناه على اسمه ونفقته .

اما الحادثة مع النعمان ، فهي من الغرابة بمكان : ومفادها ان النعمان[4] جعل له يومين ، يوم نعيم ويوم بؤسٍ ، فأول من يطلع عليه يوم بؤسه يقتله . ومن جاءه يوم نعيمه اغناه . فمرّ عليه يوماً حنظلة ليطلب مساعدته . وكان قد سبق له ان اضاف الملك في احدى رحلاته الى الصيد ، فساء ذلك النعمان واضطر الى ان يبشره بقتله . فطلب اليه حنظلة ان يمهله سنة ريثما يعود الى اهله في حاجة له بعد ان تطوع ليكفل به شريك بن عمرو . فوافق النعمان . ولما انتهى العام وقد اوشك الملك ان يفتك بشريك : عاد حنظلة قبل ان يُستوفى النهار الأخير . وقد تكفن وتحنط وجاء بنادبته ! فلما رآه النعمان قال : «ما الذي جاء بك وقد افلتّ من القتل ؟ قال : الوفاء . قال : وما دعاك الى الوفاء ؟ قال : ان لي ديناً يمنعني من الغدر . قال : وما دينك ؟ قال : النصرانية . قال : فاعرضها عليّ . فعرضها فتنصر»[5] .

---

(١) جاء ذكر الله ثلاث مرات في شعر الحصين («شعراء» ، ص ٧٣٦ ، ٧٣٩ ، ٧٤٢) . ولكن حسبنا ما تقدم في ذلك سابقاً .

(٢) «النصرانية» ص ٤٣٥ ؛ «شعراء» ، ص ٨٩–٩٢

(٣) «النصرانية» ، ص ٤٣٥

(٤) وفي روايات أخرى ، انه المنذر بن ماء السماء . وهذا برهان اول على اضطراب هذا الخبر .

(٥) «شعراء» ، ص ٩٠–٩١

هذه القصة لا نصدق بصحتها ، ففيها من كثير الغريب ما لا يجتمع الا في الاساطير . لذا فاننا لا نأخذ بها حجة للقول بنصرانية حنظلة .

اما ما هو من امر دير حنظلة ، فاقرب الى الصواب ولن نستغرب ان يكون قد شيد هذا البناء وترهب فيه شخص يدعى حنظلة ، كما ينوه بذلك اسم الدير نفسه . الا انه ليس من برهان لدينا يثبت ان حنظلة باني الدير هو حنظلة الشاعر ، واغلب الظن ان التقليد قد خلط بين شخصين كما حصل في شأن امرئ القيس الشاعر وقيس الملك الكندي[١] ، فنسب الى مؤسس دير حنظلة النصراني اخباراً — هي اقرب الى الخرافة منها الى الواقع — تعزى الى حنظلة الشاعر الذي لا دليل لنا ثابت على دينه .

لذا نقول في النهاية ان مسألة دين الشاعر حنظلة لعلى جانب من الغموض والاضطراب لا يمكّننا من الجزم فيها[٢] .

### ١٤ — ذو الاصبع العدواني[٣]

خصص شيخو لذي الاصبع عدة صفحات في كتابه عن « شعراء النصرانية » ولكنه لم يأتِ فيما بعد على ذكره في كتابه « النصرانية وآدابها ...» ولعل مرد ذلك الى سهو منه . اما ما دفعه الى احصاء هذا الشاعر بين المسيحيين فهو دون شك ما جاء في نونيته من ذكر الله :

« فان تُكُرِدْ عَرَضَ الدنيا بمنقصتي   فان ذلك مما ليس يُشجيني
ولا يرى فيَّ غير الصبر منقصة   وما سواه فان الله يكفيني
لولا اواصر قُربى لستَ تحفظها   ورهبةُ الله فيما لا يعاديني
اذاً بريتك برياً لا انجبارَ له   اني رأيتك لا تنفك تبريني
ان الذي يقبض الدنيا ويبسطها   ان كان اغناك عني سوف يغنيني
اللهُ يَعلَمُني والله يَعلَمكم   والله يجزيكم عني ويجزيني »[٤]

الا انه لا يمكننا التسليم بصحة هذه الأبيات ، فتأثير القرآن فيها واضح وضوح الشمس ، مما يبطل الاستناد اليها لتأكيد نصرانية ذي الأصبع[٥] .

---

(١) راجع مقالتنا هذه ، رقم ٣

(٢) لم نعثر على اي اثر لنصرانية في القليل الذي وصلنا من شعر حنظلة .

(٣) « شعراء » : ص ٦٢٥-٦٣٩

(٤) « شعراء » : ص ٦٣٦

(٥) راجع « بلاشير » ، ج ٢ ، ص ٢٦٤ — ٢٦٥ ، حيث بين الكاتب ان النونية بأسرها ، وفكرتها الاساسية مركزة على تشتيت « عدوان » ، متأثرة بما جاء في القرآن عن تشتت الشعوب البائدة .

١٥ – الربيع بن زياد[1]

يقول شيخو في هذا الشاعر انه « كان من ندماء النعمان بن المنذر ملك الحيرة مع سرجون بن توفيل وغيره من النصارى كما روى صاحب الأغاني وفي ذلك دليل على انه يدين بدينهم وفي اخباره ادلة على توحيده وكرم اخلاقه »[2] .

اما هذه الاخبار الدالة على توحيد الربيع فلم نجد لها من اثر : لا في سيرة الشاعر ولا في قريضه . واما منادمته النعمان فلا نعتبرها حجة شافية . فالمنادمة شيء والمشاركة في الفكر والمعتقد شيء آخر . والكل يعلم ان الأخطل الشاعر النصراني كان يتردد على الملوك الامويين ويأبى الا ان يفتخر امامهم بدينه .

١٦ – زهير بن جناب الكلبي[3]

يعتمد شيخو في كلامه عن دين زهير على حجتين رئيسيتين : وصاته لبنيه يحرضهم فيها على الثقة بالله حسبما جاء في تذكرة ابن حمدون ، وولايته على بكر وتغلب ولاه اياها ابرهة الحبشي « بسبب نصرانيته »[4] .

نقول ان هذين البرهانين ليسا بقاهرين كما لا يخفى على كل لبيب بعد كل ما قلناه سابقاً . ثم اننا لنزداد فيهما شكاً بسبب شكنا في كل ما يمت الى سيرة زهير بصلة . فمن المعلوم بين المستشرقين[5] ان اخباره متضاربة منمقة : لفقت مؤخراً على عهد الامويين لرفع شأن قبيلة كلب . فزيد في عمر زهير حتى قال بعضهم انه عاش مائتين سنة وبعضهم انه ناهز الأربع مئة وخمسين (!) ، ونسب اليه شعر منحول جاء فيه انه نادم الملوك لا سيما في الحيرة : وهذا ما لا نجد له اي اثر في سائر اخباره : وما لا يتفق مع شعره ذي الصبغة البدوية .

وخلاصة القول ، انه ليجدر بنا الا نبت في امر نصرانية زهير وليس بين يدينا ما يثبتها .

(١) « النصرانية » ، ص ٤٢٩ ؛ « شعراء » ، ص ٧٨٧–٧٩٣

(٢) « النصرانية » ، ص ٤٢٩

(٣) « النصرانية » ، ص ٤٣٦ ؛ « شعراء » ، ص ٢٠٥–٢١٠

(٤) « النصرانية » ، ص ٤٣٦

(٥) راجع مثلاً C. A. Nallino, *La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade*, Paris, 1950, p. 51; H. Lammens, *Le berceau de l'Islam*, I, Rome, 1914, p. 320.

١٧ — زيد بن عمرو بن نفيل[1]

في نظر شيخو انه نصراني لأنه خلع عبادة الأوثان يطلب الحنيفية ، وهي في رأيه احدى شيع النصارى. ثم ان شعره تلوح فيه معالم الزهد والايمان بالاله الواحد وبالبعث والخلود للابرار في الجنة وللكفار في سعير الجحيم.

اما شعره « النصراني » ، فلن نعيره اهتماماً زائدًا لأنه يتسم بصبغة قرآنية لا غبار عليها. اليك بعض امثال لا تحتاج الى تعليق :

| | |
|---|---|
| « الم تعلم ان الله افنى | رجالاً كان شأنهم الفجورُ |
| وابقى آخرين ببرّ قوم | فيربو منهم الطفل الصغيرُ |
| وبينا المرء يعثر ذات يوم | كما يتروح الغصن النضيرُ |
| ولكن اعبد الرحمن ربي | ليغفر ذنبيَ الرب الغفورُ |
| فتقوى الله ربكم احفظوها | متى ما تحفظوها لا تبوروا |
| ترى الأبرار دارهم جنان | وللكفار حامية سعيرُ |
| وخزي في الحياة وأن يموتوا | يلاقوا ما تضيق به الصدورُ »[2] |

| | |
|---|---|
| أسلمت وجهي لمن اسلمتْ | له الأرضُ تحمل صخرًا ثقالا |
| دحاها فلما رآها استوت | على الماء ارسى عليها الجبالا |
| واسلمت وجهي لمن اسلمتْ | له المزن تحمل عذباً زلالا |
| اذا هي سيقت الى بلدة | اطاعت فصبت عليها سجالا »[3] |

بيد اننا نتوقف هنيهة عند حنيفية زيد. يقول شيخو دون تردد ان الحنفاء كانوا بدعة نصرانية : اما نحن فقد سبق لنا ان درسنا باسهاب مشكلة الحنيفية هذه من الناحيتين التاريخية واللغوية[3] : وخلصنا الى قول يختلف بعض الشيء عن قول شيخو ، فرأينا ان الحنيفية كانت ايام النبي واقعاً راهناً ، ملامحه على كثير من الغموض ، تمتد جذوره الى البدع النصرانية

---

(١) « النصرانية » ، ص ٤٣١ ؛ « شعراء » ، ص ٦١٩—٦٢٢ ؛ E.I., art. *Zaid b.* *'Amr*, par V. Vacca.

(٢) « شعراء » ، ص ٦٢١ ؛ راجع T. Nöldeke u. F. Schwally, *Geschichte des Qorân*, I, Leipzig, 1909, s. 18.

(٣) « حشيه » ، ص ١١٩—١٢٠

التي بسببها أطلق عليه اسمه[١] . وهو مع ذلك قد يمت ايضاً الى غير المسيحية بصلة لأن التقليد . منذ فجر الاسلام . قد أطلق اسم الحنيفية، من باب التعميم . على سائر الموحدين . لذا . فحينما نسلم بأن زيداً كان من الحنفاء . وهذا ما لا مراء فيه لاتفاق التقليد عليه[٢] . فانه يصبح من المحتمل ان يكون هذا الشاعر قد دان بالنصرانية . الا ان هذا الاحتمال خفيف.

١٨ – سعد بن مالك بن ضبيعة[٣]

لم يقل فيه شيخو اكثر مما قال في جحدر بن ضبيعة . اي انه ينتمي الى بكر المعروفة بنصرانيتها . وهذا في نظره برهان كاف على نصرانيته . ونحن لن نجيب بأكثر مما أجبنا في معرض كلامنا عن جحدر (راجع رقم ٨) .

ثم ان هنالك بيتاً من الشعر ذكر فيه سعد اسم الله[٤] . الا انا سبقنا ورددنا مثل هذه البراهين (راجع رقم ٢) . فتكون خلاصة القول انه ليس من حجة دامغة على تنصر سعد بن مالك .

١٩ – السفّاح التغلبي[٥]

جل ما يعتمد عليه شيخو لاثبات نصرانية هذا الشاعر هو انه من تغلب . الا اننا لن نقبل بهذا البرهان بعد ما قلناه عن درجة انتشار المسيحية في القبيلة المذكورة (راجع رقم ١) .

وهنالك بيت يحلف السفاح فيه بالله : فلا نأخذه بعين الاعتبار وفقاً لما قلناه عن استبدال اسم الاوثان باسم الله وعن مكانة « الله » من باقي آلهة الجزيرة (راجع رقم ٢) .

اذاً لا نقر بنصرانية السفاح ما لم نقع على مزيد من البراهين المقنعة .

(١) راجع في اصل كلمة « حنيف » T. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg, 1910, s. 3.
(٢) بعض المبالغات والخرافات في اخبار زيد لا تنفي حقيقة وجوده وكونه حنيفاً .
(٣) « النصرانية » ، ص ٤٢١ ؛ « شعراء » ، ص ٢٦٤–٢٦٧
(٤) « شعراء » ، ص ٢٦٧
(٥) « النصرانية » ، ص ٤٢٠ ؛ « شعراء » ، ص ١٨٢–١٨٣

٢٠ ــ السموأل

لم يأت شيخو على ذكر السموأل في « شعراء النصرانية » ، الصادر سنة ١٨٩٠ . الا انه تكلم عنه فيما بعد لما نشر ديوانه سنة ١٩٠٩ : فأتى في المقدمة ببعض الشواهد التي يظن انها تثبت نصرانيته كأصله الغساني . وذكره في شعره لبعض تلاميذ المسيح . وتصريحه باسم المسيح عينه في احدى قصائده حيث يقول :

« وفي آخر الازمان جـــاء مسيحنا  فأهدى بني الدنيا سلام التكامل »

ثم انه لما اصدر شيخو كتابه « النصرانية وآدابها » ... اعاد الكلام عن السموأل في الجزء الأول الصادر سنة ١٩١٣ . فحور فكرته الاساسية بعض الشيء وقال : «ولعل الصواب انه كان من احدى الشيع اليهودية المتنصرة »[١] . الا انه ما عتم ان كف عن ذكر السموأل بصورة نهائية فلم يثبته بالجدول الذي اختتم به الجزء الثالث والأخير من كتاب « النصرانية » (ص ٤٠٨–٤٣٦) . واغلب الظن انه احجم عن ذكره لأنه تنبه الى خطئه ولمس ان براهينه واهية ؛ وكان في تلك الأثناء قد صدر لبعض المستشرقين دراسات تناولوا فيها بالانتقاد ديوان السموأل فتبين لهم تفشي النحل فيه ، لا سيما في القصيدة النونية التي استشهد شيخو بأحد ابياتها ذكرناه منذ قليل[٢] .

٢١ ــ سويد بن ابي كاهل[٣]

ما يلجأ اليه شيخو من البراهين لاثبات نصرانية سويد انه « ادرك الاسلام ولم يذكر احد اسلامه » وان في قصيدته العينية الشهيرة ما يدل على دينه . وهي الأبيات التالية :

« كَتَبَ الرحمنُ والحمدُ له  سعةَ الأخلاق فينا والضَّلَعْ
وإبـــاءً للدَّنيّات اذا  أُعطي المكثور ضيماً فكَنَعْ »

---

(١) « النصرانية » ، ص ١١٠

(٢) D. S. Margoliouth, *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam*, London, 1924, p. 77-80. — من اجل المزيد من المعلومات في بعض شعر السموأل ، راجع كتاباً احدث عهداً من الآنف ذكره ، بقلم T. Andrae وهو *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, 1955, p. 65. — راجع ايضاً «بلاشير» ، ج ٢ : ص ٣٠٢ و *E.I.*, art. *al-Samaw'al b. 'Adiyā*, par R. Paret .

(٣) « النصرانية » ، ص ٤٢٣–٤٢٤ ؛ « شعراء » ، ص ٤٢٥–٤٣٦

وبنــاة للمعــالي انّما يرفع الله ومن شاء وَضَــعْ
نِعَمٌ لله فينــا ربُّهــا وصنيعُ الله والله صنعْ »[1]

نجيب على الحجة الأولى ان السكوت عن الأمر ليس اقرارًا حتميًا بضده وعدم ذكر اسلام سويد لا تنتج عنه نصرانيته !

اما الأبيات الأربعة المذكورة : فعندنا انها منحولة : بدليل انك اذا طالعت العينية لألفيتها بالاجمال جاهلية مظهرًا ومخبرًا الا في هذه الأبيات الأربعة . فهي تختلف كل الاختلاف عن سائر القصيدة بلينها وشبه انعدام حوشي الكلام فيها . اليك مثالاً عما يسبقها مباشرة في القصيدة :

« وكريم عندها مُكْتَبَلٌ غَلِقٌ اثر القطين المتّبَــعْ
فكأني اذ جرى الآلُ ضحىً فوق ذيّال بخديه سَفَعْ
كُفُتٌ خداه على ديباجة وعــلى المتنين لون قد سطَعْ
راعهُ من طيّىءٍ ذو اسهم وضراء كُنَّ يُبلينَ الشِرَعْ
فرآهنّ ولمّــا يَستبِنْ وكلاب الصيد فيهن جشَعْ
ثم ولى وجنابان لــه من غبار اكدري واتدَعْ
فتراهن عــلى مهلتــه يختلين الأرض والشاةُ يلَــعْ
دانيــات ما تلبّسْنَ بــه واثقــات بدواء إن رجَــعْ
يُلهبُ الشدَّ إن ارهقنَهُ واذا برّز منهن رَبَــعْ
ساكنُ القفرِ اخو دوّيّة فاذا ما آنس الصوت امّصَعْ »[2]

فلا مراء ان الأبيات التي استشهد بها شيخو ليست وسابقاتها من القلم نفسه ، ولا يمكن الاعتماد عليها لتحديد ديانة سويد .

## ٢٢ – عبد المسيح بن عسلة[3]

يقتصر شيخو عند كلامه عن هذا الشاعر على قوله : « لا حاجة لبيان نصرانية عبد المسيح بن عسلة فان اسمه يشهد له »[4] .

(١) « النصرانية » : ص ٤٢٤
(٢) « شعراء » : ص ٤٣٠–٤٣١
(٣) « النصرانية » ، ص ٤٢٣ ؛ « شعراء » ، ص ٢٥٤–٢٥٥
(٤) « النصرانية » ، ص ٤٢٣

قلنا : ليس الاسم حجة دامغة لبيان دين حامله ، اذ ان الشواذات ممكنة لا سيا اذا كان في سيرة الشخص المعني ما قد يناقض الدين الذي يفترض استنتاجه من هذا الاسم : كما هو الحال عند المتلمس[1] . الا انه ليس من تناقض على هذا النحو في اخبار بن عسلة وهي قليلة نزرة ؛ وحيث ان هذا الشاعر ينتمي الى شيبان المنتشرة فيها النصرانية : فانه من المحتمل جداً ان يكون مسيحياً[2] .

**٢٣ — عبد يغوث[3]**

حجة شيخو الوحيدة لإثبات نصرانية عبد يغوث انه من مذحج وهي قبيلة يمنية انتشرت النصرانية فيها . ولكننا لا نقبل بمثل هذه البراهين ما دامت تترك مجالاً ولو صغيراً للشك .

ثم اننا لنجد في شعر عبد يغوث بيتين يأتي فيهما على ذكر الله[4] ؛ وهما بدورهما لا يقنعاننا بعد ما قلناه عن وجود اسم الله في الشعر الجاهلي .

واخيراً ان اسم « عبد يغوث » يطلق على المشركين اكثر منه على النصارى .

**٢٤ — عميرة بن جعيل[5]**

البرهان الذي يتذرع به شيخو لبيان نصرانية هذا الشاعر هو انتسابه الى تغلب ، حيث ولجت المسيحية ولوجاً واسع النطاق . ونحن لم نكن لنعير هذه الحجة اكثر مما تستحقه من الاهتمام لولا ان في شعر عميرة ما يدعم الظن ، الناتج عن انتمائه الى تغلب ، بأنه مسيحي . فهو يذكر الله في

---

(١) راجع ص ٢ من هذه المقالة .

(٢) ذهب المستشرق بالتيرا الى ان عبد المسيح نصراني ( جزء ٢ ، ص ٤٥٢ ) ؛ وكذلك المستشرق كارل بروكلمن في موسوعته .Geschichte der arabischen Literatur*, Supplement, I, s. 36* والأمر في رأي كليهما بديهي لا شبهة فيه . وان نحن لم نجزم في قولنا واكتفينا بالترجيح الشديد فلعدم توفر البراهين القاطعة .

(٣) « النصرانية » ، ص ٤٣٤ ؛ « شعراء » ، ص ٧٥–٧٩

(٤) البيت الأول :

جزى الله قومي بالكلاب ملامة ... صريحهم والآخرين المواليا

والبيت الثاني :

أحقاً عباد الله ان لست سامعاً ... نشيد الرعاء المعزبين المتاليا

(٥) « النصرانية » ، ص ٤٢٤ ؛ « شعراء » ، ص ١٩٥–١٩٦

قصيدة صغيرة يهجي خلافا قبيلته باسلوب جاهلي لا غبار عليه . مما يدل على صحتها وعلى صحة ما جاء فيها من ايمان الشاعر بالله ؛ وهذا لما يرجح نصرانيته بقوة [١] .

**٢٥ — فند الزمّاني[٢]**

يحصيه شيخو بين الشعراء النصارى لأنه كان سيد بكر في زمانه وحارب مع بني بكر ورئيسهم الحارث بن عباد وهو من نصارى اليمامة . فلا حاجة للتوقف عند مثل هذه الحجج لا سيما بعد ما رأيناه من ان المسيحية لم تنتشر انتشاراً كلياً في قبيلة بكر . وحيث اننا لم نجد في شعر الفند ما ينبئ باعتقاده المسيحي . فاننا لا نقر له بالنصرانية .

**٢٦ — قبيصة بن النصراني[٣]**

قبيصة « يدل اسمه على دينه » ؛ ونحن نوافق شيخو على قوله هذا اذ لا شك انه لا يكنّى بابن النصراني الا من كان ابوه نصرانياً والابن عادة على دين والده ؛ والقول بعكس ذلك ضرب من المجازفة .

**٢٧ — قس بن ساعدة[٤]**

« هو خطيب العرب الشهير واسقف نجران لا حاجة الى اثبات نصرانيته... مع ما دخل في اخباره من الأقاصيص الغريبة »[٥] .

لا بد قبل التسليم بقول شيخو هذا من القاء نظرة سريعة على ما روي عن قس من الأخبار . فقد نُسجت حول شخصه هالة من الاساطير والأقاصيص الخرافية تبعث الى الشك فيه وفي حقيقة وجوده . فمنهم من ادعى انه عمّر ستمائة سنة ومنهم من قال سبعمائة ؛ وثمة من قال انه ادرك حواريي المسيح وبينهم سمعان ؛ ومنهم من روى كيف ابتنى له مسجداً بين قبري اخويه قضى فيه ايامه الأخيرة يبكيهما وبين يديه اسدان يلوذان

(١) مطلع القصيدة :

كفى الله حي تغلب ابنة وائل ! من اللؤم اظفاراً بطيئاً نصولها

« شعراء » ، ص ١٩٥

(٢) « النصرانية » ، ص ٤٢٤ ؛ « شعراء » ، ص ٢٤١—٢٤٥

(٣) « النصرانية » ، ص ٤٢٥ ؛ « شعراء » ، ص ٩٢—٩٧

(٤) « النصرانية » ، ص ٤٢٦ ؛ « شعراء » ، ص ٢١١—٢١٨

(٥) « النصرانية » ، ص ٤٢٦

به ويتمسحان بأثوابه ويتمثلان اوامره . هذا وقد جعلوا منه اول خطباء العرب واول من قال « اما بعد » واول من اتكأ عند خطبته على سيف او عصا ! وكفى بذلك نماذج عما الحق به من اخبار غريبة تجعلنا نتساءل : هل وجد حقاً هذا الأسقف في الجزيرة ايام الجاهلية ؟ — نرد بالإيجاب لأنه لا دخان بلا نار ولا بد من ان يكون قد وجد في نجران او في غيرها من المدن المتنصرة في الجزيرة : اسقف حكيم خطيب شاعر كان له من المناقب ما جعل الاسطورة تتناوله بالتنميق والتذويق حتى امسى على الشكل الذي نعهده الآن . فيكون اننا نوافق شيخو ونقر بأن اقل ما يمكن قوله ان ثمة شخصاً جاهلياً اطلق عليه اسم قس بن ساعدة كان على النصرانية وحبراً في ملته وقد برع في الشعر والخطابة .

٢٨ — قيس بن زهير[١]

روى ابن الأثير عنه في تاريخه انه بعد حرب داعس والغبراء « تاب الى ربه فتنصر وساح في الأرض حتى انتهى الى عمان فترهب »[٢] .

لا داعي الى الشك في شهادة ابن الأثير وليس بين ايدينا ما يناقضها .

٢٩ — كعب بن سعد الغنوي[٣]

لشيخو في اثبات نصرانيته حجتان لا اساس لها البتة وهما ان « في شعر كعب بن سعد من الحكم والعواطف اللينة والحنان ما دفعنا الى ضمه الى شعراء النصرانية (!) . ثم ان اخاه ابا المغوار قُتل في حرب ذي قار التي كان اكثر محاربيها من القبائل النصرانية »[٤] .

لا حاجة الى التوقف عند مثل هذه البراهين . ثم اننا لم نجد في شعر كعب ما يشير الى انه دان بالمسيحية .

٣٠ — كليب وائل[٥]

هو نصراني في رأي شيخو لا لشيء الا لانه من تغلب . اما نحن فنرجح نصرانيته ترجيحاً خفيفاً بسبب ترجيحنا مسيحية أخيه المهلهل كما سنرى عما قليل (راجع رقم ٣٤) .

(١) « النصرانية » : ص ٤٢٩ ؛ « شعراء » ، ص ٩١٧—٩٣٢
(٢) « النصرانية » ، ص ٤٢٩ ؛ « شعراء » ، ص ٩٣٢
(٣) « النصرانية » : ص ٤٣١ ؛ « شعراء » ، ص ٧٤٦—٧٥١
(٤) « النصرانية » ، ص ٤٣١
(٥) « النصرانية » ، ص ٤٢٠ ؛ « شعراء » ، ص ١٥١—١٥٩

### ٣١ – ليلى العفيفة[1]

هي زوجة البراق . ادرجها شيخو في عداد شعراء النصارى دون اثبات ولا حرج بعد ان بين نصرانية زوجها . وحيث اننا اعترفنا للبراق بالمسيحية (راجع رقم ٦) : فاننا نجاري شيخو ونقر لليلى ايضاً بصفة النصرانية ، والأمل ضئيل جدًّا في ان يكون عكس ما ارتأيناه صحيحاً .

### ٣٢ – المثقب العبدي[2]

قال عنه شيخو انه كان من اسد بن ربيعة يرتقي اليها بعبد القيس بن أفصى التي شاعت النصرانية بينها : ثم انه دخل على ملوك الحيرة فمدح عمرو بن هند والنعمان الثالث ، واخيرًا ان اباه محصناً بن ثعلبة كان احد السعاة بالصلح بين بكر وتغلب .

ما من حجة بين هذه الحجج الثلاث تفي بالمراد لاسباب اوضح من ان نطيل التوقف عندها ، فشيوع المسيحية في قبيلة لا يفترض ان القبيلة باسرها تدين بالمسيحية؛ ومدح ملك لا يفترض في مادحه ان يشاركه المعتقد؛ والسعي بالصلح بين قبيلتين لا يعني اضطرارًا ان الساعي بالصلح هو على دين من يصالح !

هذا ولو تصفحنا ما وصلنا من شعر المثقب . لما وجدنا فيه اي اثر يعزى الى النصرانية .

### ٣٣ – المنخّل اليشكري[3]

ان ما دفع شيخو الى تنصيره هو نسبته الى يشكر ثم انه كان من ندماء ملك الحيرة النصراني النعمان بن منذر ؛ ولا حاجة الى دحض هاتين الحجتين بعد ان استرسلنا في الرد على شبيهاتهما طوال هذه المقالة . — ثم اننا لم نجد في شعر المنخل ما قد ينبئ بنصرانيته .

---

(١) « النصرانية » ، ص ٤٢٥ ؛ « شعراء » ، ص ١٤٨–١٥٠

(٢) « النصرانية » ، ص ٤٢٥ – ٤٢٦ ؛ « شعراء » ، ص ٤٠٠ – ٤١٥ ؛ ديوان المثقب ، نشره م. ح. آل ياسين ، بغداد ، ١٩٥٦

(٣) « النصرانية » ، ص ٤٢٣ ؛ « شعراء » ، ص ٤٢١–٤٢٤

## ٣٤ — المهلهل[١]

هو عدي بن ربيعة التغلبي ، اخو كليب وائل ؛ وقد عده شيخو بين شعراء النصارى لسببين ، اولها انتسابه الى تغلب ؛ ثم لأن اسمه نفسه « دليل على كونه نصرانياً فان اسمه عدي وهو اسم احد تلامذة الرب الاثنين والسبعين الذين ارسلهم الرسل للتبشير . فدخل مار عدي بلاد الجزيرة وهي بلاد بكر وتغلب ولم تزل تنتشر النصرانية بهمته وهمة خلفه مار ماري وغيرهما كثيرين حتى غلبت على قبائل العرب هنالك فتنصروا »[٢] .

نقول ان كلاً من البرهانين اذا ما اخذ بحد ذاته لا يشكل حجة دامغة ؛ الا ان كليهما لا يبعد عن الصواب ؛ وعندنا ان اجتماعهما لصالح شخص واحد يعزز احتمال نصرانية المهلهل .

اما ما نجده في قصائد هذا الشاعر من معالم تنبئ بدينه ؛ فالأفضل الآ تُعار اي انتباه لتضاربها . فانك لتعثر في شعر المهلهل على ابيات يذكر فيها الله[٣] — ولكنها لا تفترض انه يدين بالمسيحية ؛ كما رأينا ؛ وانك لتجد ابياتاً يحلف فيها بالأوثان[٤] — ولكن الحلف لا يعني ان الحالف يؤمن حتماً بما يحلف به ؛ وانك لتجد ايضاً ابياتاً منحولة تستشف منها تأثير القرآن ؛ كالبيتين التاليين :

« نعى النعاة كليباً لي فقلتُ لهم ... مادت بنا الأرض او زالت رواسيها
ليت السماء على من تحتها وقعت ... وحالت الأرضُ فانجابت بمن فيها »[٥]

فأحرِ بنا اذاً ان نترك شعر المهلهل جانباً ونكتفي لبيان نصرانيته بما وجدناه في تسميته وانتسابه الى تغلب .

---

(١) « النصرانية » : ص ٤٢٤ ؛ « شعراء » : ص ١٦٠–٢٨١
(٢) « شعراء » ، ص ١٨١
(٣) راجع « شعراء » : ص ١٦٧ : ١١ ؛ ص ١٦٨ : ٥ ؛ ص ١٧٥ : ١٢
(٤) راجع « شعراء » : ص ١٧٢ : ٦ حيث قال :

كلاّ وانصاب لنا عادية ... معبودة قد قطعت تقطيعا

وقد ظن ابراهيم اليازجي في الضياء ( ٥ : ٢١٧–٢١٨ ) ان هذا البيت دليل على وثنية المهلهل ، وهو على خطأ .
(٥) « شعراء » ، ص ١٦٦

٣٥ – ورقة بن نوفل[1]

من يطالع ما كتبه شيخو عن ورقة يرى انه لا يشك البتة في نصرانيته لأن «عامة الكتبة المسلمين يقرون بذلك كابن قتيبة في المعارف وابن هشام في سيرة الرسول . (...) وابن الأثير في اسد الغابة (٥:٤٣٦) قال (ان ورقة كان امرءًا تنصر في الجاهلية يكتب الكتاب العبراني ويكتب من الانجيل ما شاء الله ان يكتب) ... وفي شعره ما يثبت صحة دينه»[2] .

الا اننا لن نسلم بهذه الشهادات تسليماً كاملاً ، ففيها نظر . ذلك ان سيرة ورقة يعتريها الكثير من الأخبار المضطربة المضخمة ، وقد اقر بهذا ابن الأثير نفسه[3] ، فلقد لُفقت الاساطير حول شخصه في الأجيال الاسلامية الأولى ، وخلعوا عليه صفة القسوسية ، وجعلوه من اصحاب العلم والعارفين بالكتاب ، ليزيدوا من شأنه – وهو من الحنفاء ممهدي السبيل للنبي – فيوطدوا بالتالي دعائم الدين الاسلامي الناشئ .

لذا فانه يصعب التفريق بين الغث والسمين في سيرة ورقة ، ويصعب التسليم بنصرانيته تسليماً مطلقاً[4] ، الا انه ، على افتراض اننا لا نتمكن من اثبات نصرانيته ، نستطيع مع ذلك الاقرار بأنه كان ، على اقل تقدير ، من الحنفاء . فان التقليد ، مهما بالغ في تنسيق الأخبار ، يرتكز على حد أدنى من الحقائق هو ، فيما يخص ديانة موحدة كالمسيحية ، موجود في الحنيفية . ولقد سبق لنا (راجع رقم ١٧) ان سلمنا باحتمال كون بعض الحنفاء من المسيحيين . فورقة اذاً ترجح نصرانيته .

٣٦ – يزيد بن عبد المدان[5]

هو من اشراف اليمن من بني الديان بن الحارث الذين انتشرت النصرانية بينهم انتشاراً واسع الأرجاء . وقومه هم الذين بنوا كعبة نجران المعروفة . فأغلب الظن انه دان بالنصرانية .

(١) «النصرانية» ، ص ٤٣٢ ؛ «شعراء» ، ص ٦١٦–٦١٨

(٢) «النصرانية» ، ص ٤٣٢

(٣) راجع H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth, 1928, p. 33-35.

(٤) كذلك فانه من الصعب الاستناد الى شعر ورقة لإثبات نصرانيته لأن الاسلوب القرآني طاغ عليه وآخذ منه كل مأخذ (راجع «شعراء» ، ص ٦١٧) .

(٥) «النصرانية» ، ص ٤٣٤ ؛ «شعراء» ، ص ٨٠–٨٨

## خاتمة

بيزيد بن عبد المدان نهاية المطاف وضعنا خلاله على المحك ما قدمه شيخو من حجج لتنصير اربعين من شعراء الجاهلية[1] . وها نحن نورد في جدول نتائج دراستنا ليسهل استيعابها . وقد اعتمدنا على الاصطلاحات التالية :

ن — الشاعر المذكور نصراني دون شك .
ر — الشاعر المذكور ترجح نصرانيته ترجيحاً قوياً .
م — الشاعر المذكور من المحتمل ان يكون نصرانياً .
لا — الشاعر المذكور لا برهان دامغ على نصرانيته .

| | ن | ر | م | لا | | ن | ر | م | لا |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| الأخنس بن شهاب | | | + | | السفاح التغلبي | | | | ÷ |
| الأسود بن يعفر التميمي | | | | + | السموأل | | | | + |
| اعمام امرئ القيس (وهم خمسة) | | | | + | سويد بن ابي كاهل | | | | ÷ |
| افنون (صريم بن معشر) | | | | + | عبد المسيح بن عسلة | | + | | |
| اياس بن قبيصة | | | + | | عبد يغوث | | | | ÷ |
| البراق بن روحان | + | | | | عميرة بن جعيل | | ÷ | | |
| جابر بن حني | ÷ | | | | فند الزماني | | | | — |
| جحدر بن ضبيعة | | | | ÷ | قبيصة بن النصراني | + | | | |
| جساس بن مرة | | | | + | قس بن ساعدة | + | | | |
| جليلة بن مرة | | | | ÷ | قيس بن زهير | ÷ | | | |
| الحارث بن عباد | | | | + | كعب بن سعد الغنوي | | | | ÷ |
| الحصين بن الحمام | | | | ÷ | كليب وائل | | | ÷ | |
| حنظلة الطائي | | | | ÷ | ليلى العفيفة | ÷ | | | |
| ذو الاصبع العدواني | | | | ÷ | المثقب العبدي | | | | — |
| الربيع بن زياد | | | | + | المنخل اليشكري | | | | ÷ |
| زهير بن جناب الكلبي | | | | + | المهلهل | | | + | |
| زيد بن عمرو بن نفيل | | | + | | ورقة بن نوفل | | | + | |
| سعد بن مالك بن ضبيعة | | | | + | يزيد بن عبد المدان | | + | | |

(١) اذا انتبهنا الى ان اعمام امرئ القيس هم خمسة (راجع رقم ٣)، يكون عدد الشعراء الذين عرضناهم اربعين لا ستة وثلاثي

يلاحظ من اللائحة السابقة ان عدد الشعراء الثابتة نصرانيتهم ستة. والذين يغلب الظن انهم نصارى ثلاثة ، والذين يُحتمل ان يكونوا قد دانوا بالمسيحية ستة . فيكون ان الذين هم نصارى او يُقدَّر انهم كانوا نصارى خمسة عشر ؛ بينا عدد الذين لا برهان لنا على نصرانيتهم خمسة وعشرون . واذا جمعنا الأرقام التي حصلنا عليها خلال هذا الدرس بما نتج لنا في كتابنا[1] ، لوجدنا ان ثمة عشرين من اصل خمسة وستين شاعراً ، هم من النصارى او ممن ترجح نصرانيتهم بعض الترجيح ، فيما هنالك خمسة واربعون لا نستطيع البت في دينهم ، خلافاً لما ذهب اليه شيخو .

وان نحن شددنا على هذه الأرقام وبنينا دراستنا على اسلوب تحليلي تجزيئي يكاد ان يكون رتيباً ، فانما ذلك رغبة منا في التقيد بطريقة شيخو نفسه لسبر غورها على احسن وجه بتتبع دقائق حججها . وبغية منا ايضاً في تقييمها وفقاً للمقاييس التي اتبعها هو .

فماذا نقول بعد الحصول على هذه الأرقام؟ لن ننصرف الى انتقاد اسلوب شيخو العلمي لاننا لم نهدف الى ذلك ساعة باشرنا هذه الدراسة ، وقد اسهبنا في النقد سابقاً[2] . انما غايتنا هي في تحديد المدى الحقيقي لانتشار النصرانية بين الشعراء الجاهليين . فان كانت الديانة المسيحية لم تلج في الآداب العربية الجاهلية على النحو الذي ارتآه شيخو ، بحيث ان عشرين شاعراً فقط من خمسة وستين يمتون الى النصرانية بصلة ، الا اننا نرى ان هذه النسبة وهي تقارب الثلث ، تنم عن وجود نصراني في الجزيرة لا يستهان به . وإن تذكرنا ان بين الشعراء الذين لم نسلم مسيحيتهم مَن قد يُنسبوا الى النصرانية لو توفرت البراهين على ذلك ، لانتهينا الى القول بأن تأثير المسيحية في الآداب العربية قبل الاسلام لم يكن بالشيء اليسير .

---

(١) راجع بيان ذلك في الصفحة الأولى من هذه المقالة .
(٢) راجع « حشيمه » ، ص ١٢٣–١٥٩

# L'ARTICLE DE A. VAN DEN BRANDEN SUR L'EXPRESSION SAFAÏTIQUE *'tm 'l ḫr*

PAR

A. JAMME

L'article que A. van den Branden vient de consacrer à l'expression safaïtique *'tm 'l ḫr* (cf. *al-Machriq*, 63 [1969], pp. 733-744) pèche du fait que l'auteur fait d'une opinion erronée la pierre angulaire de sa thèse. Voici son raisonnement au sujet de la susdite expression: « Quelle en est la signification? Il nous semble que pour en découvrir le sens, il faut commencer par tenir compte du cadre archéologique qui pourrait en fournir un indice. En effet, la fréquente présence de cette expression sur des pierres qui appartiennent originalement à des "cairns", donc à des tombeaux, suggère... » (p. 734) et plus loin, « les cairns auxquels ces pierres inscrites ont appartenu sont, en effet, des tombeaux. [...] Ces tombeaux safaïtiques sont des fosses peu profondes sur lesquelles on a empilé un tas de pierres » (p. 736).

Des cairns de la région de 'Ar'ar d'où proviennent les textes JaS 2-25, j'ai pu en voir et en étudier plusieurs douzaines. Ils se trouvent près de la crête d'un promontoire ou sur une protubérance du plateau; un seul est situé sur un éperon rocheux émergeant du milieu d'un wâdi. Il suffit de déplacer les pierres pour mettre à nu le roc ou le sol vierge. Aucun cairn ne recouvre une tombe de quelque espèce que ce soit. Si certaines pierres sont transportables, d'autres ne le sont que très difficilement. Il m'est d'avis que les Safaïtiques gravaient leurs inscriptions là où ils le désiraient — les pierres ne leur faisaient pas défaut — et ne se sont pas amusés à les transporter autre part. L'emplacement même de la plupart des cairns définit leur fonction: ils sont des points de repère pour les bédouins. Les autres sont les restes d'un campement de nomades, comme l'atteste la basse enceinte faite de pierres similaires, adossée contre le cairn et à l'intérieur de laquelle le bédouin parque son menu bétail.

Tel est le cadre archéologique de ces cairns dont, A. van den Branden consent à l'admettre, « il faut commencer par tenir compte ».

La théorie selon laquelle le cairn safaïtique est une tombe peu profonde, vient de l'interprétation du cairn de Hani' fouillé par G. L. Harding en Jordanie (1). Non seulement aucun texte safaïtique trouvé dans les alentours ne contient une allusion directe à une tombe, le seul fait qui puisse établir une relation directe entre les tombes et les Safaïtiques, mais encore la présence dans ces tombes, de choses aussi périssables que des restes de cheveux et de barbe et des morceaux de cuir prouve bien que ces tombes ne peuvent remonter à une antiquité aussi reculée que les temps préislamiques. Rien ne prouve que les cairns actuellement visibles sont l'œuvre des Safaïtiques et les pierres portant des textes safaïtiques ont très bien pu être utilisées par des populations postérieures.

(1) Cf. *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, 2 (1953), p. 8-12.

# LES RELATIONS POLITIQUES ENTRE ROME ET ÉMÈSE AU II[e] SIÈCLE P.C.

PAR

CARLOS CHAD, S.J.

## INTRODUCTION

Aux grandes heures de l'Histoire d'Émèse (1) a succédé une période où la trace des dynastes de cette ville devient plus difficile à suivre si bien que les historiens de la principauté ont admis, sans en expliquer les raisons, une éclipse qui s'étend entre les années 80 et 175 p.C. Aujourd'hui, la publication des inscriptions de Syrie (2) permet de combler en partie cette lacune. L'épigraphie en effet nous fournit une série de noms en usage parmi les dynastes émésenïens, échelonnée entre les dates que l'on vient d'indiquer. Mais le problème qui reste mal élucidé est celui de l'annexion d'Émèse et de son intégration à la Province romaine de Syrie.

Il faut souligner que de Pompée à Vespasien, les relations politiques entre Rome et Émèse ont été plus amicales qu'avec toute autre territoire autonome sous contrôle romain. Émèse, (à une exception près), n'a connu aucune de ces tensions, de ces revirements qui ont conduit Rome à une annexion brutale, suivie parfois de restauration provisoire jusqu'à la complète disparition de ces principautés, en tant que pouvoir politique indépendant. Pompée avait réduit au minimum l'occupation directe de la Province de Syrie: une grande liberté avait été laissée aux villes libres de Phénicie ou de fondation séleucide: une mosaïque de principautés subsista dans la nouvelle Province au point que Mommsen a pu comparer sa situation à celle de l'Allemagne à l'époque du Saint Empire germanique. Nous savons, en effet, que les dynastes de Chalcis continuèrent à battre monnaie, que les rois de Nabatène furent maintenus ainsi

(1) Voir mon article, sous ce titre, dans *Al-Machriq*, janvier-février 1970, pp. 65-90.

(2) Jalabert et Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, tome V, *L'Emésène*, 1959.

que les dynastes de Commagène et de Judée. Pompée qui s'était montré implacable dans le châtiment des « tyrans » installés à Tripoli, à Byblos et à Lysanias, avait laissé les dynastes d'Émèse en possession de la place forte d'Aréthuse, et son amitié avec Sampsigéram d'Émèse avait été si affichée à Rome que Cicéron l'en raille en lui donnant le sobriquet de « notre Sampsigéram » (1). Chargés de la police du désert, les Éméséniens étaient en premier lieu des soldats: César fit appel à leurs contingents au cours de la guerre d'Egypte (2). Avec Marc-Antoine, il y eut une crise aiguë, car celui-ci voulut inclure Aréthuse dans la liste des possessions syriennes attribuées à Cléopâtre. Il dut mettre à mort le dynaste émésénien qui s'opposait à cette spoliation et les remplacer par un certain Alexas (3). Mais après Actium, Octave s'empressa de rétablir sur « le trône de son père » le fils dynaste mis à mort, et par la suite, comme nous l'avons vu dans notre article précédent, les dynastes d'Émèse continuèrent à assurer à Rome l'appui de leurs troupes, recevant en échange la citoyenneté romaine, adoptant dans leur *tria nomina* le nom et le gentilice des empereurs Juliens, et recevant de ceux-ci l'investiture royale. Leur participation militaire aux campagnes romaines fut surtout importante sous Vespasien, car les troupes d'Émèse ne participèrent pas seulement à la guerre de Judée, mais à la campagne contre la Commagène (4). C'est précisément à la suite de cette campagne que leur roi Sohaim dut abdiquer, pour des raisons mal connues (5).

Dans cette étude, nous voudrions passer en revue les éléments qui permettent d'éclaircir les années obscures de l'histoire d'Émèse et exposer les arguments qui nous semblent assigner une date plus tardive à l'annexion de la principauté.

***

## I. LES ANNÉES OBSCURES DE L'HISTOIRE D'ÉMÈSE (80-175 P.C.)

Cette période est comprise entre l'abdication du roi SOHAIM, sous Vespasien, et le mariage de Julia DOMNA, la fille du grand prêtre d'Émèse Julius BASSIANUS, avec le général romain Septime SEVERE. Les « inscriptions de l'Émésène » fournissent une trentaine

(1) Cicéron, *Lettres à Atticus* II, 14 et 16.

(2) Josephe, *Bell. Jud.*, I, 188. *Antiquités Judaïques* XIV, 129.

(3) Dion Cassius, LI, 2.

(4) Suétone, *Vespasien*, VIII. — Tacite, *Annales*, XIII. 7.

(5) Dessau, 8958.

de textes auparavant peu connus, susceptibles de jeter quelque lumière sur cette période. Et cela, à double titre. D'une part, par leur date. La plupart de ces textes sont datés avec précision, et les épigraphistes attribuent les autres au IIe siècle p.C. D'autre part, les renseignements qu'ils fournissent sur l'onomastique émésénienne sont si précieux qu'ils se prêtent à l'élaboration d'une méthode de recherche dont on pourra discuter les résultats, en attendant que les progrès des connaissances historiques infirment définitivement ou transforment en certitude les hypothèses que l'on aura pu formuler.

A. *Méthode de recherche.*

La comparaison entre la principauté d'Émèse et les dynasties voisines, spécialement celles des Arabes nabatéens et ituréens, conduit à une double constatation. La première a été formulée par le P. Lammens, dans ses Notes sur L'Émésène: « En Syrie, l'homonymie ou l'atavisme onomastique était fréquent, presque de règle dans les grandes familles » (1). D'autre part, chaque dynastie utilise un lot de noms bien à elle et ne recourt que rarement aux noms portés par des dynastes voisins. Nous donnons ici des tableaux où nous mettons en regard les noms pratiqués dans des principautés voisines d'Émèse et les noms Éméséniens. On verra qu'à peu de choses près, les fréquences sont les mêmes et que le particularisme de clan nous aide à distinguer, par leurs simples noms, des personnages ayant appartenu à la dynastie d'Émèse:

TABLEAU I (2)

| Date | Appartenance | Nom | Référence |
|---|---|---|---|
| 103 p.C. | Palmyre — Famille Elabel | Elabel | I.S. no 37 |
| ? | Palmyre — Famille Elabel | Ma'nnai | I.S. 47 |
| ? | Palmyre — Famille Elabel | Elabel | I.S. 47 |
| ? | Palmyre — Famille Elabel | Ma'nnai | I.S. 39 |
| ? | Palmyre — Famille Elabel | Etphani | I.S. 42 |
| ? | Palmyre — Famille Elabel | Elabel | I.S. 40 |

(1) H. Lammens, *Musée Belge*, V, 1901, 253.

(2) De Vogüé (Charles-Melchior) *Syrie Centrale, Inscriptions sémitiques (Palmyre)*, p. 45.

TABLEAU II (1)

| Date | Appartenance | Nom | Référence |
|---|---|---|---|
| 40 a.C. | Salkhad (Hauran) Famille sacerdotale vénérant Allât | Qasiou I | I.S. II nº 174 |
| — | id. | Rouhou | I.S. II nº 182 |
| \| | » | Alkabou | |
| — | » | Qasiou II | |
| 40 p C. | » | Malikou I | I.S. II nº 170 |
| — | » | Rouhou II | I.S. II nº 182 |
| 50 p.C. | » | Malikou II | |

TABLEAU III (2)

| Date | | Appartenance | Nom | Référence |
|---|---|---|---|---|
| 160 | a.C. | Nabatène. Dynastes de Petra et Damas | Aretas I | I.S. II nº 349 |
| 140 | a.C. | id. | Rabbel I | |
| 20-96 | a.C. | » | Aretas II (Erotinus) | monnaies |
| 90 | a.C. | » | Obodas I | |
| 87-62 | a.C. | » | Aretas III (Philhéllène) | monnaies de bronze |
| 62-50 | a.C. | » | Obodas II (le Roi) | monnaies d'argent |
| 50-28 | a.C. | » | Malichos I (le Roi) | |
| 30-9 | a.C. | » | Obodas III — id — | |
| 4 | a.C.-40 p.C. | » | Aretas IV (Philopatros) | |
| 40-60 | p.C. | » | Obodas IV (Abiar, roi de Nabatène) | |
| 60-77 | p.C. | » | Malichos II (Abiar, roi de Nabatène) | |
| 77-106 | p.C. | » | Rabbel II (Soter) | |
| 106-120 | p.C. | » | Malichos III | pas de monnaies |

Les trois tableaux qui précèdent révèlent certaines analogies entre les dynasties énumérées et ce que l'on va constater à Émèse. Palmyréniens et Nabatéens (3) étaient des Arabes. Les uns et les autres vivaient du commerce des caravanes et de la garde du désert. La famille sacerdotale de Salkhad (4), dévouée au culte d'Allât (Athena pour Émèse), offre le type d'une succession dynastique propre à éclairer celle des grands prêtres du Soleil à Émèse.

(1) DUSSAUD (R.), *Les Arabes en Syrie*, 1904, p. 123-124.

(2) DUSSAUD (R.), *Pénétration des Arabes en Syrie*, 1955, p. 54.

(3) DUSSAUD (R.), « Numismatique des rois de Nabatène ». *Journal Asiatique* 1904, 189-238.

(4) DUSSAUD (R.), *Les Arabes en Syrie*, 1904, 123-124.

Dans les trois tableaux cités, on peut constater les mêmes règles de succession héréditaire: d'une part, chaque famille reste fidèle à un lot déterminé de prénoms que l'on ne trouve chez aucune autre, même voisine; d'autre part, la répétition onomastique, sans être obligatoire, est assez fréquente, de grand'père à petit-fils.

Dans les deux derniers tableaux que nous allons donner, les analogies vont se multiplier. Il s'agit de deux dynasties arabes qui, par plus d'un point, éclairent la Maison d'Émèse. La première est celle des Ituréens (1). Ces Arabes, partis de Palestine, se sont installés dans l'Anti-Liban, au débouché de la vallée qui commande la route de Damas aux ports de la Côte. Au temps de Pompée, ils avaient même essaimé au Nord de Tripoli. Mais leur territoire propre resta l'Anti-Liban. Les Ituréens avaient dressé leur citadelle sur la hauteur de Chalcis, comme les Éméséniens tenaient la place fortifiée d'Aréthuse. Mais comme eux, ils avaient vu le parti qu'ils pouvaient tirer de la plaine de la Bekaa et ils avaient contrôlé le lieu saint d'Héliopolis, comme les Éméséniens le firent pour le sanctuaire du Baal d'Émèse. Entre les Ituréens et les Éméséniens, plusieurs divinités sont communes: Gennéas (2), Athéna-Allât (3), les Dioscures (4), Zeus, le grand dieu des Arabes et la Dea Syria (Atargatis), sous la forme d'Artémis. Les dynastes de Chalcis se font

TABLEAU DE L'ÉTAT DE CHALCIS (ITURÉE DU LIBAN) (5)

| Date | Nom | Référence |
|---|---|---|
| 104 a.C. | Aristobule | Josèphe. Ant. Jud. XIII 21, 3. |
| 85-40 a.C. | Ptolémée, fils de Mennaos | Strabon XVI, 2. 10. |
| 40 a.C. | Lysanias, roi des Ituréens | Josèphe. Ant. Jud. XLIX, 32 |
| 32-23 a.C. | Zénodore | Dion. XXXVII, 7.<br>Josèphe, Bell. Jud. I, 20, 4.<br>Dion LIX, 9. |
| 23 a.C.-4 p.C. | Hérode le Grand | Josèphe, Ant. Jud. XV, 5, 1-2. |
| 4-34 p.C. | Philippe | Josèphe. Ant. Jud. XVIII, 11, 4. |
| 37-50 p.C. | Agrippa I | Tacite. Annales. XII, 23. |
| 50-70 p.C. | Agrippa II | Dion. LIX, 12. |

(1) SEYRIG (H.). *Antiquités Syriennes*, IV, 53, et surtout V, 108.

(2) CUMONT (F.), R.E., s.v. GENNAIOS. — CLERMONT-GANNEAU, *Recueil Arch. Orientale*, V, 154.

(3) WROTH, Brit. Mus. Catal. *Galatia*, etc... p. 279, nº 6.

(4) FÉVRIER (J.), *Un aspect de dioscurisme chez les anciens sémites*, *Journal Asiat.* 1937, 293.

(5) BEULIER (E.), Art. *Iturée*, Vigouroux — Diction. de la Bible.

Hadad (Baalshamin), Samia (ou Simia, que les Hatriens appellent Atargata, ou Shahiro), la dea Syria, et, comme nous l'avons déjà dit, en premier lieu, le Soleil.

B. *L'onomastique d'Emèse.*

On remarquera, chez les Hatriens, des noms théophores, Abd Samia, Bar Samia (1) qui se traduisent par « serviteur ou fils de Simios ou de Samia ». La transmission héréditaire se marque par la répétition de Sanatrucq (ou Satroun, selon le géographe arabe Yaqūt). En revanche, les inscriptions attestent que les simples notables portaient des noms courants comme Maki, Malik (Temple de Shahiro), Bar Nani, fils de Yahbashi (Iwan B), Urud, Abal, fille de Djamal. Nous allons retrouver cette particularité dans l'onomastique de dynastes d'Émèse qui portent des noms théophores qui leur sont propres. On trouvera dans le tableau qui va suivre, (p. 333) leur liste donnée par W. Fröehner et les historiens qui l'ont suivi (2), avant la publication des inscriptions de l'Émésène.

Il nous faut comprendre la signification des noms théophores portés par ces dynastes: les racines du nom Samsigeram pourraient s'expliquer aussi bien par l'Araméen que par l'Arabe. Samash ou Shams est le dieu solaire babylonien vénéré par les Arabes de tout le Proche-Orient. Le verbe *Grm* signifie en arabe « décider » et en syriaque « trancher, établir ». D'où: Samsigeram (ayant la forme d'une phrase verbale au parfait), signifie « Shams a décidé »(3). C'est peut-être la naissance de l'enfant qui est attribuée à la décision d'un dieu, maître du destin (4). Le nom est relativement rare, il est attesté treize fois, surtout à Émèse, deux fois à Palmyre (5), une à Maloula et une à Iabruda (Yabroud). J. Cantineau (6) a cru reconnaître ce nom à Hegra, mais il s'agit de l'antroponyme Garamelos, qui se traduit « El est redoutable »; or la forme nabatéenne *Grm'lhy* est irrecevable pour *Smsgrm* (7). Baudissin et Dussaud admettent

(1) Le nom de Barseme deviendra courant en Mésopotamie, à partir de IIe siècle p.C.

(2) *Annales d'Emèse.* Annuaire Sté Française Num. 1886, 120-125. Outre les références citées page VII, notes 4 à 8, voir aussi Stückelberg die Thronfelge von Augustus bis Constantin.

(3) Starcky (J.), *Inventaire de Palmyre de Cantineau*, X, 39, p. 26.

(4) Caquot (J.), « Essai sur l'onomastique religieuse de Palmyre ». *Syria* XXXIX, 1962, p. 246-247 et notes.

(5) Schlumberger (D.), *La palmyrène du Nord-Ouest*, 1951, p. 125-126, nº 6.

(6) Cantineau (J.), *Le Nabatéen*, II, p. 79.

(7) Caquot (J.), *op. cit.*, (note 4 page précédente) 246.

Tableau de Frœhner — Dynastes d'Émèse

| Date | Nom | Référence |
|---|---|---|
| avant 145 a.C. | Iamblichos | Diodore-Fr. Hist. Graec-II p. XVII |
| 64 environ a.C. | Azizus<br>Sampsiceramos | Diodore — ibidem — p. XXIV<br>Josèphe: Ant. jud. XIII, 348. |
| 51 a.C. | Iamblichus (secourt César) | Cicéron: Ad Familiares XV, 112 |
| 47 a.C. | Ptolemée, fils de Iamblichus (secourt César) | Josèphe: Ant. Jud. XIV, 129. |
| 46-43 a.C. | Sampsiceramos et Iamblichus (secourent Bassus à Apamée) | Strabon. XVI - 753 |
| 31 a.C. | Iamblichus et Alexandre | Dion II. 1, 3. |
| 20 a.C. | Iamblichos | Dion XXI. 2. 1. |
| 44 p.C. | Sampsiceramos à (Tibériade) sa fille Iotapé | Josèphe: Ant. Jud. XIX, 338<br>Josèphe: Ant. Jud. XVIII, 133 |
| 52 p.C. | Azizus (épouse Drusilla) | Josèphe: Ant. jud. XX, 139 |
| 54 p.C. | Sohème (succède à Azizus) | Josèphe: Ant. jud. XX, 8,4. |
| 65 p.C. | Varus, (vice-roi d'Agrippa II Sohème fournit des troupes à Cestus Gallus) | Josèphe: Vita II, 48 - 61 |
| 69 p.C. | Sohaim (et Vespasien) | Tacite Hist. II, 81 et III, 1. |
| 72 p.C. | Sohaim (et la conquête de la Commagène) | Josèphe: Bell. jud. VII, 105<br>Suétone: Vespasien VIII, 7<br>Tacite: Annales XIII, 7 |
| 248-253 p.C. | Uranius Antoninus | |
| 272 p.C. | Victoire d'Aurelien près d'Emèse. | |

l'étymologie Sams (1). Ingholt a proposé une autre traduction de Samsigeram; il s'agirait d'une adjuration, faite à la deuxième personne du féminin: Sams venge ! en supposant que le Soleil soit une divinité féminine (2). Mais le nom n'est pas spécifiquement safaïtique, comme il le pense en s'appuyant sur Ryckmans (3). Il

(1) Baudissin (M.), *R.E. für Protestant theolog.* XVIII, 511-512. Dussaud (R.), *Les Arabes en Syrie*, 1907², p. 101-102.

(2) Ingholt (H.), voir *Tessères et monnaies de Palmyre* dans du Mesnil du Buisson, p. 253.

(3) Ryckmans (C.), « Inscriptions safaïtiques du Wadi Rusheidi », *Mélanges Dussaud*, II, 508, note 1. D'ailleurs les noms théophores safaïtiques prouvent une origine sud-arabique, étrangère à la dynastie d'Émèse. Altheim (F.), Le *déclin du monde antique*, 1953, 120.



PLANCHE 2. La déesse Allât, Shams et un adorant
Khirbet Ouadi Souâné — Cf. D. Schlumberger: La Palmyrène du Nord-Ouest (pl. XXXI, N° 1)

est arabe (1) et le soleil doit être considéré comme un dieu mâle (2). Toutefois, on ne saurait retenir la traduction de de Vogüé (3) *Sol confortavit* ou *Solis robur*, ni l'interprétation de du Mesnil du Buisson « Sams est vénéré » (4) pas plus que celle de de Braü « gain acquis grâce à Sams » (5). Il faut donc s'en tenir fermement au sens « Sams a tranché » en prenant le verbe *Grm* dans le sens topique de « décider, décréter, établir ».

Si le nom de Samsigeram se réfère au dieu solaire Sams, celui de Aziz ou Azizou, qui est souvent attesté à Émèse et transcrit sans changement le nom d'un dieu cavalier que l'on identifie à Mars ou Ares, et qui, dans les inscriptions, est qualifié de Bonus Puer (6). « C'est un dieu bienfaisant de l'humanité, et c'est un cavalier arabe. Il faisait partie des divinités qu'invoquaient les habitants de la grande steppe qui s'étend de l'Euphrate à la Syrie creuse: milieu de caravaniers, d'éleveurs, de miliciens. Tout ce que nous savons d'eux, c'est qu'ils devaient protéger les convois sur les pistes, les bêtes aux pâturages, les détachements armés qui brisaient les rezzous toujours renouvelés des nomades » (7). Azizou, ainsi qu'Arsou et Monimos (Hermès) étaient des Dioscures associés au Soleil (8). Comme le nom de Samsigeram, celui de Azizou est attesté à Palmyre (9). Le dieu est particulièrement vénéré à Émèse (10) où nous trouvons le premier témoignage épigraphique d'un culte qui lui est rendu. Bien que le dieu Azizou soit fort ancien et que son culte dépasse la Syrie, s'étendant notamment à Palmyre et en Batanée (11), il est à remarquer que ce nom théophore ne se rencontre dans aucune autre dynastie connue, à l'exception de celle d'Émèse.

(1) Mouterde (R.), I.G.L.S., V, Commentaire de 2212.

(2) Altheim (E.), *Le déclin du Monde antique*, 1951, 320 et *La Religion romaine antique*, 1955, 298.

(3) De Vogüé, *Syrie Centrale, Inscriptions*, p. 57, n° 76.

(4) Du Mesnil du Buisson, *Tessères de Palmyre*, s.v. Samsigeram, p. 253.

(5) De Braü, *Die altnordischen Kultischen Namen*, W.Z.K.M., 33, 1925, 88.

(6) Février (J.), *Religion des Palmyréniens*, 17-33. En arabe, Aziz signifie « cher à », « aimé de »; sa forme est celle d'un adjectif: عزيز

(7) Seyrig (H.), *Ant. Syr.*, IV, 54. — *Syria*, XXVII, 1950, 237.

(8) Dussaud (R.), *Notes de mythologie syrienne*, 13. — Février (J.), *Journal Asiatique*, 1937, 293.

(9) Du Mesnil du Buisson, *Tessères et monnaies de Palmyre*.

(10) Mouterde (R.), I.G.L.S., V, 2218.

(11) Seyrig (H.), *Ant. Syr.*, IV, 54, n° 2.

Inséparable d'Azizos « le puissant », est Monimos « le doux ». Aziz était Phosphoros, tandis que Monimos était Hespéros (1). Les bas-reliefs les représentent, le premier à dos de chameau (2), le second à cheval (3). Aux dires de l'Empereur Julien, ces deux dioscures (4) étaient particulièrement en honneur à Émèse (5). Si les Grecs ont assimilé Aziz à Arès, Monimos est identifié à Hermès. Plusieurs bas-reliefs représentent ces dieux jumeaux, sous un aspect juvénile, encadrant l'aigle solaire (6). Le monument d'Émèse a été décrit par S. et A. Abdul Hak (7). Azizos et Monimos sont donc les patrons des cavaliers et des *dromedarii* des cités caravanières.

En safaïtique, Monimos est transcrit Munim (8). Les inscriptions du II[e] siècle p.C. attestent l'existence de plusieurs Monimos parmi les dynastes d'Émèse (9). La traduction arabe de Mun'im منعم est: « celui qui enrichit ». Pour des caravaniers attendant tout du Destin, prendre le nom de ce dieu qui accorde sa faveur à qui lui plait, ne pouvait être que de bon augure.

Egalement théophore est le nom de Suhaim, que les inscriptions attestent sous des graphies différentes: Soaimos, Soemos, Suemus, Sohème. Le nom que Meier a tenté d'expliquer par une racine hébraïque (10) signifiant « pierre précieuse » est certainement d'origine arabe. Il est attesté en safaïtique (11) et provient de la racine سهم *Shm* = flèche. E. Renan transcrit سحم, ce qui n'a aucun sens (12). Ce nom est porté, non seulement à Émèse, mais également par des Arabes ituréens et nabatéens (13). Nous avons vu aussi que Simios est vénéré à Hatra (voir supra). La forme latine du nom a

---

(1) SOURDEL (D.), *Les cultes du Hauran*, 1952, 75.

(2) DUSSAUD (R.), *Notes de mythologie syrienne*, 14.

(3) CUMONT (F.), *Un dieu syrien à dos de chameau*. *Syria*, 1929, 32-33.

(4) SEYRIG (H.), *Antiquités syriennes*, V. 109.

(5) JULIEN, *Orationes*, IV, 154 b.

(6) SOURDEL (D.), *op. cit.*, p. 75.

(7) ABDUL HAK (S. et A.), *Catalogue illustré du Musée de Damas*, 80, n° 9.

(8) RYCKMANS (G.), *Les noms propres sémitiques*. I, 1934, 142. SCHLUMBERGER (D.), *La palmyrène du N.O.*, 1961. Recueil épigraphique, p. 163, n° 5.

(9) MOUTERDE (R.), I.G.L.S., V, 2079, 2187, 2382, 2383, 2563, 2595.

(10) MEIER, dans Lidzbarski. Ephemer. f. Semit. Epigr., I-220. Cf. WUTHNOV (H.), *Die Semitischen menschennamen*. Leipzig, 1930, s.v. Monimos.

(11) DUSSAUD (R.), *Voyage au Safa*, n° 319 a.

(12) RENAN (E.), *Journal asiatique*, 1882[1], 16 (Aucun point diacritique!).

(13) WADDINGTON, 2565, 2669 a. JOSÈPHE, *Ant. Jud.*, XV, 185, XVII, 154; *Bell. jud.*, II, 247, III, 68.

gardé l'aspiration originale: Sohemus; nous avons là un diminutif qui signifie: Petite flèche سُهَيْم ; le nom exprime une qualité de rapidité fulgurante.

Cette étymologie nous permet de préciser le caractère du dieu Simios. Une inscription découverte en 1902 à Kafr Nebo, par V. Chapot, est adressée aux dieux symbétyles Simios et Léon (1). R. Dussaud constatait l'existence d'un Simios aux côtés de la déesse Simia et concluait que Simios était « le fils de Hadad et d'Atargatis », l'identifiant à Mercure (2). L'étymologie arabe conçoit la relation de Simios aux dieux suprêmes, moins sous l'aspect d'une filiation que d'une *procession*. Hadad et Atargatis en effet, étaient souvent représentés en Syrie sous la forme de mains, « main bénissante d'Atargatis, main de Hadad brandissant la foudre bienfaisante des orages » (3).

Simios procède des mains de Hadad comme « la foudre bienfaisante des orages » et c'est pour cela que les Arabes ont appelé ce dieu Suhaim: petite flèche rapide et fulgurante, annonçant la pluie nécessaire pour les pâturages des steppes.

Nous aurons l'occasion d'examiner la forme féminine du nom lorsque nous commenterons le nom de Julia Soemias, mère d'Elagabal. La déesse Simia était honorée à Émèse et dans la plupart des dynasties arabes. Parmi les Éméséniens que nous connaissons, six personnages portent le nom de Suhaim. Ce nom peut être considéré comme propre à la dynastie d'Émèse, bien qu'il soit attesté en Iturée et en Nabatène, car nous avons démontré que dans ces deux petits États, il n'est porté que par des personnages originaires d'Émèse.

Est à retenir également le nom de Jamblique (4) que les inscriptions de l'Émésène attestent quatre fois (5); les textes littéraires (6) également font mention de ce nom en l'attribuant à des dynastes d'Émèse. Jamblique est hypocoristique de Yamlik'el (7) le type onomastique avec présent signifie « El règne » (ou El possède) du

---

(1) B.C.H., 1902, 182-183.

(2) Dussaud (R.), *Notes de mythologie syrienne. Rev. Arch.* 1904, 251, 258.

(3) Seyrig (H.), *Antiquités syriennes*, IV, 36. Inscription provenant de Palmyre, datée de 228 p.C.

(4) Stein, R.E., s.v. Iamblichos. I.

(5) Mouterde (R.), I.G.L.S., V, 2144, 2320, 2339, 2435.

(6) Dion Cassius, LIV, 9, 2. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIII, 131, 187.

(7) Starcky (J.), *Un contrat nabatéen sur papyrus. Rev. bibl.* LXI, 1954, 169-170 (note).

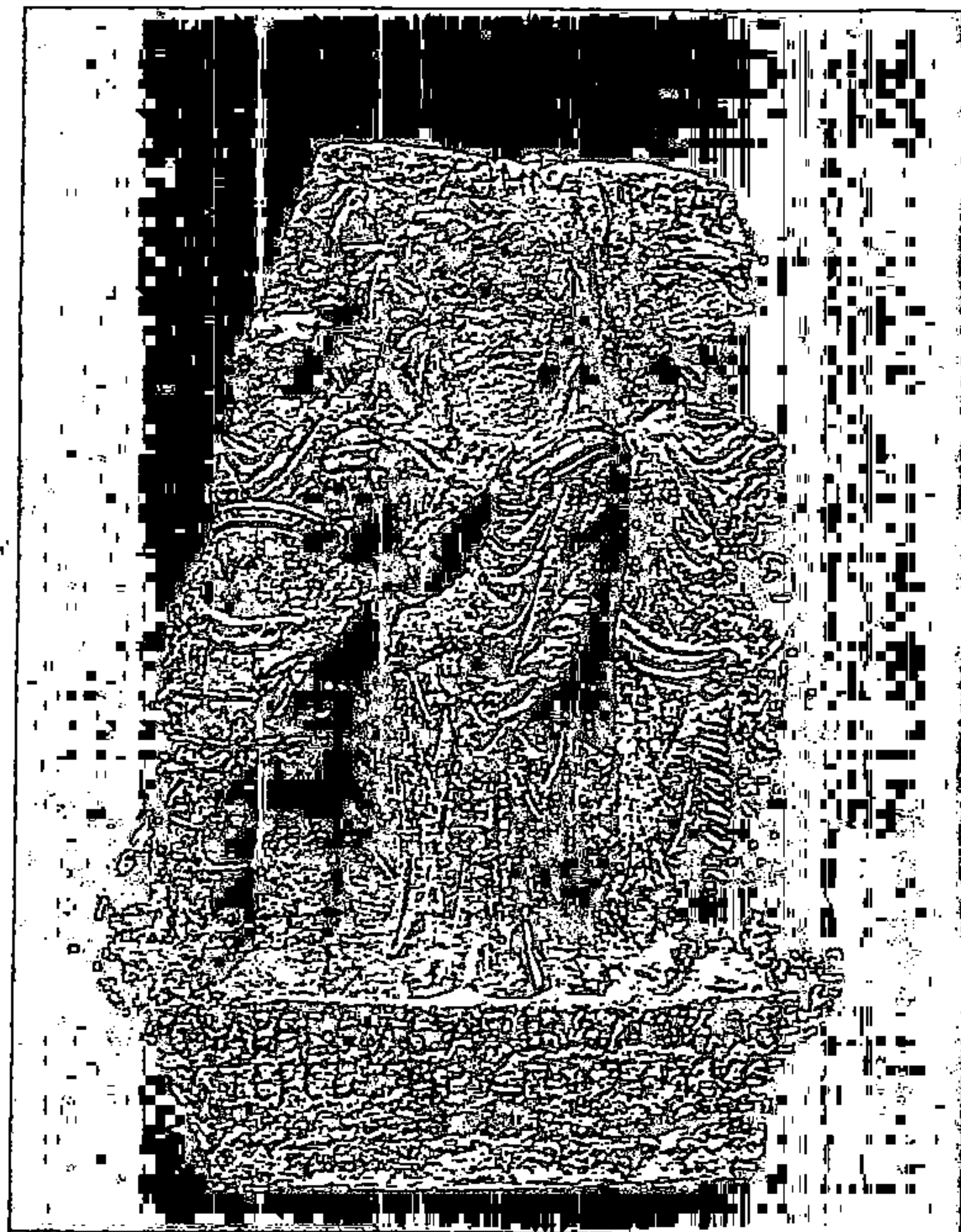


PLANCHE 3. Bas-relief découvert à Homs (Emèse) par le P. Lammens, représentant en groupe de divinités parmi les quelles figurent Athèna-Allât. Aglibol et Simia. (Musée du Cinquantenaire — Bruxelles)

verbe *Mlk* ملك. On trouve ce nom en Nabatène (1) ; il est attesté plus souvent à Palmyre (2). F. Abel (3) note que le nom trahit une origine ituréenne, mais que le nom est dynastique à Émèse. Il y est attesté constamment depuis l'époque de Marc-Antoine jusqu'au IVe siècle p.C. Les philologues expliquent normalement l'adjonction du B entre les syllabes Yam et Lik (4) tandis que la présence d'un P dans la transcription du nom de Sam (P) Sigeram est dûe à un durcissement de la gutturale au contact de la sifflante (5).

Samsigeram, Aziz, 'Mun'im, Suhaim, sont les noms que l'on retrouve le plus fréquemment chez les dynastes d'Émèse et qui les caractérisent le mieux.

C. *Les inscriptions de l'Émésène* (6).

Ces inscriptions ont été recueillies de deux sites principaux. Dispersé en différents points de la ville (domiciles privés, linteaux de portes, mosquées, etc...) un premier lot de textes provient probablement du Mausolée de Samsigéram, au cours de son démantèlement. Ce monument a été visité par différents voyageurs de XVIIIe et XIXe siècles et c'est par eux que nous en connaissons l'existence, car les autorités turques en ont fait sauter les ruines, à la veille de la guerre de 1914,, pour construire sur son emplacement un dépôt d'essence.

F.L. Cassas l'a visité en 1796 (7). Partant de la lecture erronée de l'inscription de Caius Julius S... Cassas a cru que ce monument était le Mausolée de Gaius César. Le croquis qu'il en a fait exécuter est inexact en partie; le sommet de la cour étant déjà fort délabré, Cassas a imaginé qu'il devait avoir la forme d'une pyramide effilée. Mais le plan qu'il nous a laissé du rez-de-chaussée est très précieux. C'est une cella (8 m × 8 m) dont les parois devaient abriter des niches contenant les statues des dynastes d'Émèse, comme cela existe dans un monument analogue à Hatra.

---

(1) *Recueil d'épigr. sémit.*, 676. *Rev. bibl.*, 1905, 594. n. 4.

(2) C.I.S., II, 4123: *Recueil des Tessères de Palmyre*, 1955. no 197-761.

(3) ABEL (F.), *Géographie de la Palestine*, II, 143, no 6.

(4) « Il est fréquent qu'une labiale se glisse dans les transcriptions grecques entre deux consonnes consécutives ». DUSSAUD (R.), *Les Arabes en Syrie*, 2, 1907, 101-102.

(5) *Ibid.*, 102.

(6) JALABERT (L.) et MOUTERDE (R.), *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, T. V: *L'Émésène*. Paris, 1959 (1998-2710).

(7) CASSAS (F.L.), *Voyages pittoresques de la Syrie*, 1796.-Voir note suivante.

L'ensemble du Mausolée avait la forme d'une ziggourat babylonienne, comme on le voit sur la médiocre photographie prise au début de ce siècle par Kohl et Watzinger (1).

A la fin du XIXe siècle, Waddington avait reconstitué l'inscription du Mausolée (2) « Caius Julius Samsigéram, de la tribu Fabia, dit Seilas, fils de Caius Julius Alexion, a construit de son vivant ce tombeau, pour lui-même et les siens, l'an 390 = 78-79 de notre ère. » Cette inscription nous renseigne donc sur deux personnages. Le constructeur du Mausolée porte les *tria nomina*, mais son surnom: Seilas est sémitique. Un Seilas était tyran de Lysias, ville proche d'Apamée et détruite par Pompée (3). D'ailleurs le nom de Seilas est fréquemment attesté en Syrie centrale (4).

Quant à Caius Julius Alexion, est-il le chaînon manquant entre le dernier roi d'Émèse, Suhaim, et le constructeur du Mausolée? Pouvons-nous mieux connaître ce personnage? Josèphe nous parle d'une princesse Iotapé, fille du dernier roi de Commagène, exilé à Rome après l'annexion de sa principauté; elle a épousé un Alexandre (5). Mommsen avait cru que c'était le fils du roi Tigrane d'Arménie, connu sous Néron (6). Mais nous savons que l'Alexandre qu'avait épousé Iotapé était de la tribu Fabia (7) et cette tribu est celle des dynastes d'Émèse. Il pourrait être le même Alexion qui nous est donné comme père de Samsigéram. Mais cet indice reste très incertain.

Le deuxième site dont proviennent les inscriptions qui intéressent cette époque, est un souterrain étroit, exploré en 1899 par deux Jésuites, les PP. H. Lammens et G. de Martimprey (8). Ce souterrain, sis au quatier de Hamidié qui était alors à l'extérieur de l'enceinte, avait de 10 à 12 mètres de profondeur. Il contenait cinq stèles en basalte (la pierre noire d'Émèse) longues chacune de 1 m, 40, larges de 0,40 cm. « Ces épitaphes servaient probablement

(1) WATZINGER (C.), *Das Grabmal des Samsigeramus*. Kunsthistoritska Sällskapet Publication. Stockholm 1923.-Voir mon article: *Machriq*, janv.-fév. 1970, p. 65-90.

(2) LE BAS WADDINGTON, *Inscriptions de Syrie*, n° 2567 = CIG 4511.

(3) JOSÈPHE, *Ant. Jud.*, XIV, 40.

(4) I.G.L.S., IV, 2212, 2561, 2404, 2548.

(5) JOSÈPHE, *Bell. Jud.*, II, 222. *Ant. Jud.*, XVIII, 35.

(6) I.G.L.S., IV (Apamène), commentaire du 1314.

(7) P.I.R., II, 162, n° 87.

(8) LAMMENS (H.), *L'Emisène*. Notes épigraphiques et topographiques. Ext. du Musée Belge, V, 1901, 253 sq.

d'appliques, les jarres ou amphores ayant contenu les défunts ayant disparu, les textes sont complets et tous sont surmontés de la rosace ou de la guirlande » (1).

En les classant par ordre chronologique, on retrouve un nombre appréciable de personnages dont les noms ne sont courants que dans la dynastie d'Émèse. Ce sont des enfants, des frères ou des proches des dynastes: personnages privés, dont l'existence n'appelle aucun commentaire particulier.

En 99 p.C meurt Nasroshamsos, fils de Samsigéram (2). Ce nom de Nasroshamsos est, comme celui de Sampsigéram, un nouveau théophore de Shams: on notera que la composition du nom provient d'une racine sémitique: Nasr = victoire. Le nom se traduisait soit par « victorieux par le Soleil », soit par « rendant victorieux le Soleil » ou collaborant à la victoire du Soleil. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la traduction de R. Mouterde: « Secours du Soleil ». (Commentaire de cette inscription).

Dix ans plus tard, le nom de Samsigéram reparait sur une autre stèle: il s'agit de Titus Flavius Samsigéram de la tribu Quirina mort prématurément (3). C'est l'épitaphe d'un enfant ou d'un jeune homme. Cette inscription atteste que les descendants des dynastes d'Émèse ont cessé d'être recensés dans la tribu Fabia, pour être agrégés à la tribu Quirina, qui est celle de Vespasien.

De la même année date une épitaphe pour Iotapé (4), sans doute sœur de Nasroshamsos. Ce nom, comme nous l'avons vu précédemment, est habituel à Émèse. Ce qui confirme que cette Iotapé est une princesse, c'est que sa stèle a été découverte dans le même soutèrrain, en compagnie de quatre autres stèles, appartenant toutes à la famille royale d'Émèse. La forme de la stèle de Iotapé est identique dans ses mensurations et sa graphie aux stèles des autres membres de la Maison d'Émèse.

Quelques années plus tard, disparait un « Gaios Longinos Soaimos, fils de Samsigéram » (5). La stèle est datée du mois de Delos 422 = 110 p.C et provient sans doute du Mausolée.

---

(1) Sur les guirlandes funéraires chez les grecs, cf. P. PERDIZET, « Les Rosalies » in *Bull. Cor. Hel.* XXIV, 1900, 299, « elles symbolisaient la vie éphémère de ceux qui meurent avant le temps ». LAMMENS, *op. cit.*, 70.

(2) « Le 14 de Panémos, an 410 Sel = 99 » Nasroshamsos. De son vivant et pour lui-même = I.G.L.S. V, 2385.

(3) I.G.L.S. V, 2217: l'an 410 Sel = le 19 du mois Gorpaios = 108.

(4) Le 23 du mois Hyperberetaios = 108 = I.G.L.S. V, 2215.

(5) I.G.L.S., V, 2362.

H. Lammens l'a déchiffrée en 1899 dans une maison privée, « dans un mur donnant sur la rue » (1). Nous n'avons pas d'autres précisions.

Chronologiquement, Soaimos pourrait être le père d'une Malché = (Reine) qu'une épitaphe brisée, que les épigraphistes datent du IIe siècle, donnent comme « Malché » fille de Soaimos » (2).

En l'an 444, au mois Artémisios = 133, meurt « Marc-Jamblique, fils de Garmelos ». Le nom de Garmelos provient de la même racine que Samsigéram et signifie « El a décidé ». Quant au nom de Jamblique, il est courant chez nos dynastes (3).

Également significatifs sont les noms que nous donne une épitaphe, datée de 449 = 138: il s'agit d'un Samsigéram. fils de Soaimos (4).

En 458 Dios = 146 meurt Azis, fils d'Eutyches. Son épitaphe a été découverte à Zaidal, village qui sert de résidence secondaire aux habitants d'Émèse (5).

Le souterrain contenant les stèles royales nous fournit encore deux épitaphes: l'une datée de 27 de Loüs 469 = 158 donne le nom d'Alexandre fils de Tmallatos. Tmallatos ou Taimallât est un nom théophore de la déesse arabe Allâth, particulièrement honorée à Émèse (6).

Le 17 Desios 486 = 175, meurt un autre Alexandre (7). Cette fréquence du nom d'Alexandre dans la famille des dynastes d'Émèse n'étonne pas. On se souvient qu'Antoine avait donné le trône d'Émèse à un Alexas. Caius Julius Samsigéram (78 p.C), dit Seilas est fils de Caius Julius Alexion. Au IIIe siècle, le futur empereur Alexandre Sévère sera d'abord élevé dans le temple du Soleil d'Émèse sous le nom d'Alexianos (8).

(1) Chez Abdel Monem Zaim: cf. LAMMENS, *L'Emésène*, p. 24, n° 30.
(2) I.G.L.S., V, 2366.
(3) I.G.L.S., V, 2339.
(4) I.G.L.S., V, 2216.
(5) I.G.L.S., V, 2565.
(6) LAMMENS, *L'Emésène*, 37, n° 60.
(7) LAMMENS, *L'Emésène*, 40, n° 63.
(8) HÉRODIEN, VI, 17,4.

Pour clore cette liste, nous mentionnerons les noms de deux Monimos, le premier est mort en 448 Sel., le 30 du mois Artémisios = 137 p.C. Cette stèle a été trouvée en bon état, à Émèse même et provient probablement du Mausolée de Samsigéram (1).

Le second figure sur une épitaphe incomplète, ainsi libellée: « l'an 440 au mois d'Apellaios (?) Monimos, fils de... » (= 128 p.C). Elle provient sans doute du Mausolée des Samsigéram.

Récapitulons les noms et les dates que nous ont fournis ces textes funéraires.

| *Année* | | *Nom* | *Provenance* |
|---|---|---|---|
| 79 | p.C. | Caius Julius Samsigéram, dit Seilas | Mausolée |
| 99 | » | Nasroshamsos, fils de Samsigéram | Mausolée (?) |
| 107 | » | Titos Flavios Samsigéram | Souterrain |
| » | » | Iotapé | Souterrain |
| 110 | » | Gaios Longinos Soaimos | Mausolée (?) |
| 128 | » | Monimos | Mausolée (?) |
| 133 | » | Malché, fille de Monimos | Mausolée (?) |
| 137 | » | Marc-Jamblique | Mausolée (?) |
| 137 | » | Monimos | Souterrain |
| 138 | » | Samsigéram, fils de Soaimos | Souterrain |
| 146 | » | Aziz, fils d'Eutyches | Zaidal |
| 158 | » | Alexandre, fils de Trallatos | Souterrain |
| 175 | » | Alexandre | Mausolée (?) |

Ces treize noms qui couvrent près d'un siècle ont ceci de remarquable qu'ils présentent plusieurs analogies avec ceux des dynastes *attestés* de façon certaine au premier siècle. D'abord la fidélité au même lot onomastique: Samsigéram, Suhaim, Monimos, Aziz, Alexandre, Iotapé. Seul Malché est nouveau. Ces noms sont théophores et les dieux qu'ils évoquent sont particulièrement honorés à Émèse: le soleil Shams, les dioscures Azizos et Monimos, le dieu Simios et la déesse Allât. D'autre part, les *tria nomina* relevés sur certaines épitaphes offrent une présomption supplémentaire que nous n'avons pas affaire à des particulières, mais à des notables distingués par les empereurs. Or ces épitaphes proviennent soit d'une nécropole commune (le souterrain du quartier Hamidié), soit probablement du Mausolée construit par Samsigéram en 79 pour lui-même et *les siens*. On ne conçoit pas que des Éméséniens

(1) I.G.L.S., V, 2383.

étrangers à la dynastie puissent être enterrés dans un caveau familial.

A ces indices qui se conjuguent pour établir une hypothèse plausible, on peut opposer le fait qu'aucune des épitaphes ne donne à ces personnages un titre officiel: ethnarque, roi, grand roi, comme cela était courant un siècle plus tôt. Par ailleurs, il est possible que ces noms théophores, précisément parce qu'ils ont été illustrés au cours du premier siècle par les dynastes d'Émèse, se soient répandus et aient été vulgarisés. En Égypte, les noms de Fouad, Farouk et Nasser se sont répandus du vivant même des chefs qui les portaient. Cette considération doit donc nous inviter à la prudence, encore que l'on conçoive mal que le loyalisme se soit étendu sur plusieurs générations, puisque nos inscriptions nous donnent, par exemple, un Samsigéram, fils de Soaimos. (Voir page 18 note 4.)

Nous pensons qu'il y a de fortes présomptions pour que ces épitaphes soient celles des descendants des Dynastes d'Émèse, personnages menant une existence privée, mais à l'affût d'un changement politique qui leur permette de reprendre le pouvoir. L'attente durera un demi-siècle, mais elle ne sera pas vaine.

Au cours des dernières années du I^er^ siècle, les Éméséniens avaient connu des heures difficiles, à cause de la faveur dont jouissait à Rome leur adversaire Agrippa II. Mais le royaume de Chalcis avait été annexé et les descendants d'Agrippa disparaissent totalement de la scène politique (1). Les soulèvements juifs sous Trajan, leur répression, les opérations militaires contre Jérusalem en 135, confirmèrent le revirement des Romains contre les successseurs d'Hérode le Grand. Rien de tel ne marque les relations entre Émèse et les Empereurs. Aucune inscription ne fait allusion ni à une annexion sous Trajan ni à la présence de fonctionnaires impériaux dans Émèse. Le commerce avec Palmyre et les villes côtières devait être particulièrement actif. A cette source permanente de prospérité devait s'ajouter le profit réalisé dans les fournitures militaires: l'armée de Trajan, pour ses opérations contre les Parthes, avait besoin de montures et de vivres, que fournissait en abondance la plaine d'Émèse. Pline qui écrivait au début du II^e^ siècle note au sujet de Palmyre que la cité caravanière garde son autonomie entre les Romains et les Parthes « et dans leurs discordes, elle est le sujet de leurs soucis à tous deux » (H.N.V, 25, 88). Il aurait pu en dire autant d'Émèse.

(1) Agrippa II meurt dans la troisième année du règne de Trajan (101 p.C), mais il est déjà en disgrâce dès le règne de Titus (79-81). Domitien persécute les Juifs et les Chrétiens confondus ensemble.

Nous examinerons dans le chapitre suivant l'histoire d'Émèse entre les règnes d'Antonin le Pieux et celui de Commode, au cours desquels s'illustrèrent des Éméséniens que nous savons certainement être des descendants des Dynastes d'Émèse.

***

## II. L'ANNEXION D'ÉMÈSE A L'EMPIRE

La date de l'annexion d'Émèse à l'empire a longtemps été considérée comme sûre (1): on la plaçait sous Domitien. Aussi, lorsque les érudits ont démontré que les preuves de cette assertion étaient douteuses, ce problème a suscité de nombreuses discussions et il est loin d'être résolu. Nous avons eu l'occasion de rappeler les grandes lignes de la politique romaine en Orient, depuis Vespasien. Il est certain que sous les Flaviens, la tendance était à l'annexion des principautés semi-autonomes. Pour ne pas parler ici de la Thrace, de la Lycie, de la Cappadoce et de Rhodes, des principautés très proches d'Émèse furent annexées: la Cilicie et la Commagène au Nord, Chalcis au Sud-Ouest (2). Nous avons vu précédemment quels liens existaient entre Émèse et Chalcis et la Commagène. Partant de ces considérations, mais en l'absence de preuves plus sûres, un historien a suggéré l'hypothèse qu'Émèse ait été annexée en même temps que Chalcis (3); mais rien n'est moins établi.

Ces annexions devaient se poursuivre en Orient, sous Trajan. En 105/106, A. Cornelius Palma, légat de Syrie, s'empare de Pétra et de Damas. De la ruine du commerce caravanier des Nabatéens (4), c'est Palmyre qui devait surtout profiter pour étendre ses entreprises. Or, « c'est une loi de l'histoire d'Émèse que sa prospérité est intimement liée à celle de Palmyre. La brusque ascension d'Émèse et son brusque déclin coïncident avec la fortune de Palmyre. Sur la route de la côte, Émèse est un entrepôt aussi néces-

(1) Pauly-Wissova (s.v. *Emèsa*) fait état encore de la prétendue médaille éméséniennne frappée sous Domitien, alors que déjà en 1886 Fröehner l'avait rejetée. — FRÖEHNER. *Ann. soc. num.* 1886. *Annales d'Emèse*, p. 205-209.

(2) FRANKFORT, (Th.), « Le royaume d'Agrippa II et son annexion par Domitien ». *Mélanges Grenier*. Bruxelles Coll. Latomus. LVIII, 1962, 659-672.

(3) CHARLESWORTH (M.P.), in *Cambridge Ancient History* XI, 40.

(4) Au moment où Strabon et Josèphe composent leurs œuvres, les Nabatéens étaient en pleine décadence. Cf. BOUCHIER (E.S.). *Syria as a roman province*. Oxford 1916-44.

saire que Palmyre elle-même dont elle partagea le prodigieux destin » (1). Il est donc possible qu'Émèse ait gardé son autonomie tant que dura celle de Palmyre.

Le cas de Palmyre.

Mais poser ainsi le problème n'aide pas à le résoudre, car la date de l'annexion de Palmyre est, elle aussi, sujette à controverse. En 75, le père de Trajan, M. Ulpius Trajanus, légat pro-préteur de Syrie, remporte une victoire sur les Parthes. Sa présence sur l'Euphrate (2) permet-elle de conclure à une annexion de la cité caravanière (3)? Les historiens hésitent aujourd'hui à l'affirmer. J. Carcopino soutient que « vassale sous Tibère, Palmyre ne fut annexée qu'au cours de IIe siècle » (4). Mais cette date elle-même est incertaine. F. Cumont pour sa part, soutient que Palmyre fut annexée par Trajan en 111 (5), car Appien, énumérant les divers pays soumis aux Romains mentionne expressément Palmyre (6). Mais la mention d'une ville sous le contrôle de Rome n'est pas une preuve juridique de son annexion. Il ne faut pas perdre de vue qu'Appien écrivait, vers 160, et un texte aussi tardif ne peut pas servir d'appui pour rendre certaine une annexion sous Trajan.

Palmyre reçut la visite d'Hadrien en 133 et, comblée de bienfaits par cet empereur, elle prit son nom, le considérant comme second fondateur (7). Mais Palmyre garde ses anciennes institutions et son territoire forme un district douanier autonome (8). Elle ne reçoit pas de garnison romaine, mais des officiers pour encadrer ses troupes. A Palmyre, une dédicace à Hadrien, offerte dans le sanctuaire de Bel par Gaios Julios Malikou, qualifie Hadrien de bienfaiteur de la ville (9). Cet empereur en effet a rattaché les citoyens romains, peu nombreux il est vrai, qui résidaient à Palmyre, à

(1) Seyrig (H.), *Caractère de l'histoire d'Emèse*, Ant. Syr. VI, 65.

(2) Comme l'atteste un milliaire de la route d'Erek à Palmyre. Mouterde (R.), La *strata diocletiana*. M.U.S.J., Beyrouth XV, 1930, 232-233 — *Paribeni*, optimus Princeps, Messine 1927, 1,74.

(3) Seyrig (H.), (*Syria* XIII, 1932. 271-272) l'a cru un temps, ainsi que Février (J.), *op. cit.*, 20-23.

(4) C.R.A.I., séance du 22 avril 1932, *Rev. Arch.* 1932, 299.

(5) F. Cumont, *Les fouilles de Doura*. 1926, XLVII.

(6) Appien, *Proem.*, 2.

(7) Dittenberger, O.I. 639, nº 5 — De Vogüé, *Syrie centrale*, 30, nº 16. Waddington 2440 — Février (J.), *Essai sur l'Histoire... de Palmyre.*

(8) Seyrig (H.), *Ant. Syr.* III, 52, nº 25.

(9) Seyrig (H.), *Ant. Syr.* III, 170, nº 1.

sa propre tribu, la *Sergia*. Les bénéficiaires de cette distinction sont choisis « dans la riche et brillante société des grands caravaniers » à qui l'empereur confie bientôt le commandement de corps de troupes auxiliaires (1), comme ce M. Acilius Alexander qui commandait en 134 la cohorte *I*[a] *Claudia Sugamborum* dans la Mésie inférieure (2). H. Seyrig conclut de ces indices que, lors de sa visite à Palmyre, Hadrien a accordé à la ville le statut de « *civitas libera sine foedere* » (3). « C'est alors que le commerce de Palmyre parait atteindre son plus grand développement. Ses marchands vont aux Indes et en Susiane. Pendant toute cette période (règne d'Hadrien), Palmyre est nettement une ville pérégrine, ni municipe, ni colonie, comme le prouve l'onomastique de ses habitants » (4). Si l'on suppose que Palmyre a été vassale sous Tibère, puis annexée sous Trajan, il faut admettre qu'Hadrien lui a redonné la liberté. Au cas où Palmyre serait restée indépendante, Hadrien aurait confirmé cette liberté, moyennant le prélèvement d'un impôt sur les droits d'octroi municipal (5).

Palmyre continue à exercer par ses propres moyens la police du désert. Déjà sous Trajan, elle fournit à l'armée romaine ses fameux *Symmachiarii* (6) habitués à combattre en pays désertique: ce sont des archers à cheval ou à dromadaire, placés dos à dos et munis d'une courte épée (7), ou des fantassins, armés essentiellement d'arcs et de flèches, selon l'usage des Parthes (8).

Cette même politique libérale envers Palmyre, se poursuivit sous Antonin le Pieux. La statue de cet empereur était vénérée à l'intérieur du sanctuaire de Bel (9). Deux incriptions, datées l'une de 141, l'autre entre 138 et 159, attestent qu'Antonin a accordé à des notables de Palmyre des commandements importants: en 141, un M. Ulpius Abgar est « préfet des Arabes palmyréniens » (10). Dans la seconde inscription, un T. Aelius est donné comme « préfet des archers enrôlés à Parolissum, en Dacie supérieure » (11).

(1) C.I.L. XVI, dipl. 78.

(2) Seyrig (H.), *Le statut de Palmyre*, *Ant. Syr.*, III, 151.

(3) Seyrig (H.), *Ant. Syr.*, III, 151. *Le statut de Palmyre*.

(4) Seyrig (H.), *Ant. Syr.* III, 158, *Le Statut de Palmyre*.

(5) Seyrig (H.), *Inscriptions grecques de l'Agora de Palmyre*, *Ant. Syr.*, III, 210.

(6) Cumont (F.), *op. cit.*, XLIX, et n° 3. Un Mokimos, méhariste est attesté à Lambèse en 149 = CIS II 3909.

(7) Tite-Live, XLVII, 40-12.

(8) Hérodien, III, 15-4.

(9) Seyrig (H.), *Inscriptions de Palmyre*, *Ant. Syr.*, III, 52, n° 26.

(10) Seyrig (H.), *L'Agora de Palmyre*, *Ant. Syr.* III, 175.

(11) Seyrig (H.), *I.G. de l'Agora de Palmyre*, *Ant. Syr.*, III, n° 176.

Un élément de cavalerie, cantonné à proximité de Palmyre, est commandé à cette époque par C. Vibius Celer. Mais ce « *prefectus alae* » est probablement un citoyen romain natif d'Antioche (1). Un fameux caravanier, Soados, fils de Bôliades, qui avait rendu aux Romains de précieux services au comptoir de Vologésiade, y avait élevé un temple en l'honneur des empereurs (2). Hadrien et Antonin lui avaient adressé des lettres de félicitations.

Tous ces faits confirment la politique de libéralisme de Rome envers Palmyre; la ville connaît une prospérité dont témoigne, sous Antonin, la construction de la grande colonnade qui aujourd'hui encore, fait l'admiration des visiteurs de la cité caravanière.

Ce libéralisme des empereurs romains à l'égard de Palmyre, a tellement frappé M. Rostovtzeff qu'il n'hésite pas à écrire: « Palmyre n'a jamais été romanisée, même quand elle reçut de Septime Sévère le titre de colonie. Elle bénéficia de la protection d'une garnison romaine, elle payait tribut et cela explique le rôle du procurateur dans la loi fiscale de la ville » (3), mais on voit par cette appréciation combien la question de son annexion à Rome reste encore entourée d'incertitudes (4).

L'Annexion d'Émèse.

Il en est de même pour Émèse. Pour situer approximativement son rattachement à Rome, nous devons tenir compte des faits suivants: d'une part, depuis l'abdication de Suhaim sous Vespasien, nous ne trouvons à Émèse même aucune inscription qui qualifie de roi les descendants des dynastes. Cela s'explique assurément si l'on considère qu'à partir de Trajan, les frontières de l'Empire en Orient ont été avancées jusqu'à l'Euphrate, où un chapelet de tours rondes (5) fut construit pour servir d'appui au *limes*. Il n'y avait plus de raison de garder des postes fortifiés sur l'Oronte, car les incursions des nomades ne constituaient plus un danger. Dans ce système, Émèse perdait toute importance stratégique et à l'abri des troupes romaines, la ville pouvait mener une existence paisible et lucrative. Aussi entre les règnes de Trajan et celui d'Antonin le Pieux, Émèse demeura probablement sans roi, mais aucun texte

(1) Seyrig (H.), *I.G. de l'Agora de Palmyre, Ant. Syr.*, III, nº 185.

(2) Mouterde (R.), *Syria* III, 1931, 106.

(3) Rostovtzeff (M.), *Social and Econ. History*, 532.

(4) J. Carcopino partage le sentiment de Rostovtzeff, *Syria* XIII, 1932, 271-272, et Seyrig (H.), reconnait cette hypothèse comme plausible.

(5) Poidebard (A.), *Le limes de Trajan à la Conquête arabe*, 1934 et *L'Organisation du limes*, M.A.F.R., LIV, 1937, 5.

ne nous permet de préciser par quelle autorité elle fut gouvernée. A. Piganiol estime, pour sa part, que la ville protégée par la légion romaine à Raphanée, était restée autonome: « Les romains ont éliminé peu à peu les princes clients qu'ils avaient d'abord respectés, mais ils n'ont pas pu détruire complètement les principautés ecclésiastiques; une piété profonde s'attache aux sanctuaires d'Élagabale à Émèse, de Hadad et Atargatis à Hiérapolis, de Dusarès à Damas » (1).

Rome avait peut-être intérêt à respecter l'autonomie d'Émèse pour marquer sa politique pacifique envers le pays parthe. Comme Doura-Europos et Palmyre où des syriens d'allégeances romaine et parthe se coudoyaient, adorant chacun ses propres divinités, Émèse semble être demeurée, depuis Trajan jusqu'à Antonin le Pieux, un comptoir doublé d'un sanctuaire ouvert aux commerçants et aux dévôts de l'Est et de l'Ouest. H. Seyrig a relevé les traces de l'influence parthe à Émèse. Les monuments figurés représentent ses habitants et ses dieux vêtus selon l'usage des iraniens (2). Élagabal n'abandonnera pas ce mode d'habillement lorsqu'il se présentera aux romains (3). Mais il n'y a pas que l'habillement de style parthe. Les dynastes d'Émèse contractèrent des alliances matrimoniales au-delà de l'Euphrate, telle l'épouse de Samsigéram II, Iotapé, qui était une princesse mède. La religion d'Émèse est influencée par les spéculations astronomiques des Chaldéens. Le Mausolée de Samsigéram III est construit à l'image d'une ziggourat babylonienne. Tout cela révèle un caractère tout différent de ce que l'on trouve dans le pays d'Antioche ou des ports de la Méditerranée (4).

Rome pouvait donc trouver intérêt à ne pas annexer trop rapidement une ville dont les attaches avec Palmyre et le pays parthe pouvaient servir ses intérêts commerciaux et sa politique de paix. Il y a de fortes présomptions pour que l'annexion d'Émèse n'ait eu lieu que sous Antonin le Pieux. Si cette annexion n'est mentionnée nulle part dans un texte littéraire, c'est que l'époque d'Antonin est l'une des plus obscures de l'histoire romaine. La relation que Dion Cassius consacra dans son Histoire au premier Antonin a été perdue et cette perte est irrémédiable pour la connaissance de cette période. Mais pour Émèse, nous possédons le témoignage

(1) Piganiol (H.), *Histoire de Rome*, 373-74.

(2) *Ant. Syr.*, II, 49, VI, 71.

(3) Hérodien, V, 13, 12.

(4) Dans les épitaphes de *L'Émisène*, le commentateur du n° 2311 attribue la figure gravée de la stèle à un sculpteur persan.

des monnaies: des bronzes frappés à l'effigie d'Antonin, portant la légende *Émison* et les dates de 1 à 6. Froehner et Dieudonné (1) qui sont les premiers numismates à avoir étudié le monnayage d'Émèse, pensent que ces monnaies ont été frappées à Émèse. Il était d'usage qu'au cours d'un voyage de l'empereur, des villes de province reçoivent le privilège de frapper des monnaies de bienvenue. Hadrien agit ainsi pour Amisus dans le Pont (2). Il se peut qu'en route pour la Syrie centrale, Antonin se soit arrêté à Émèse. Les bronzes Émésèniens qui portent son effigie sont de deux types. Certains revers représentent le buste radié d'Hélios (3), d'autres portent l'aigle debout sur la pierre conique d'Émèse. Quelques-unes de ces pièces sont légèrement argentées (4). (voir leur reproduction dans mon article précédent, note 1, p. 1).

Ce monnayage se poursuit sous Marc-Aurèle. A. Dieudonné, en effet, a restitué à cet empereur la pièce suivante qui avait été attribuée d'abord à Antioche (5) car la monnaie est du même type que celle qui a été mentionnée plus haut sous Antonin: un aigle aux ailes éployées est debout sur le sommet arrondi du bétyle (6). Elle aurait été émise vers la fin du règne de Marc-Aurèle, donc vers 176, lorsque l'empereur visita la Syrie au lendemain de l'insurrection d'Avidius Cassius. Mais la visite de Marc-Aurèle à Émèse est une hypothèse. On ne voit nulle preuve non plus qu'Émèse soit devenue sous cet Empereur « capitale de la Syrie Phénicie » (7).

JAMBLIQUE.

Ce qui est certain, en revanche, c'est que sous les règnes d'Antonin et de Marc-Aurèle, Émèse nous est connue par les textes littéraires qui citent deux personnages donnés comme les descendants des anciens dynastes de la ville. Le premier est le sophiste

---

(1) FROEHNER (W.), *Annales d'Emèse*. Annuaire Ste Num. 1886. 120-125. DIEUDONNÉ (A.), *Numismatique d'Emèse*, R.N., 1906. 132 — tire à part. p.6.

(2) COHEN, *Monnaies de l'empire romain*. 112, Hadrien.

(3) Cabinet de France 7 gr. 85 à 9 gr. Brit. Mus. (Emisa 8). DIEUDONNÉ (A.), *op. cit.*, 6, pl. VI, fig. 2.

(4) Cabinet de France 7 gr. 75 à 11 gr. Brit. Mus. Émèse 1-75. DIEUDONNÉ (A.), *op. cit.*, 6, pl. VI, fig. 3 et 4.

(5) MIONNET, *Suppl.*, VIII, p. 134.

(6) Cabinet de France, poids 11 gr, 55. DIEUDONNÉ, *op. cit.*, pl. VI, fig. 5. Voir planche, dans mon article précédent: *Les grandes heures de la dynastie d'Emèse*, dans Al Machriq Janv.-Fév. 1970. p. 85.

(7) DIEUDONNÉ (A.), *op. cit.*, 6.

Jamblique, l'auteur des *Babyloniques*. Photius lisait encore avec intérêt son roman dont il donne un résumé étendu dans sa *Bibliothèque* (1). D'après une scolie, Jamblique aurait été instruit de la langue, des mœurs et des traditions du pays de Babylone par un prisonnier de guerre qui fut son éducateur. Cela est vraisemblable, mais non nécessaire, car nous venons de souligner quels liens étroits existaient entre Émèse et la Mésopotamie. Les *Babyloniques* auraient vu le jour sous Marc-Aurèle, après la campagne d'Avidius Cassius contre les Parthes, soit entre 166 et 180. Mais le roman a pu être composé sous Antonin. Photius atteste que Jamblique « descendait des anciens dynastes d'Émèse » (2). Nous apprenons par la même occasion le nom d'une autre descendante de cette dynastie : il s'agit

TABLEAU DES MONNAIES D'ÉMÈSE

| Appartenance | Type | Dieudonné |
|---|---|---|
| | | Monnaies d'Émèse |
| DABEL MALKA | Hélios (Monnaie de Hatra) | page 4...(3) |
| Antonin le Pieux | Buste d'Helios ou Élagabale | » 6 |
| Antonin le Pieux | Aigle debout sur le bétyle | » 6-7 |
| Marce-Aurèle | Aigle sur le sommet arrondi du bétyle | » 8-9 |
| Caracalla | Temple d'Élagabale à Émèse | » 12 |
| Julia Domna | Aigle tenant le buste d'Helios | » 11 |
| Caracalla | Même type | » 11 |
| Caracalla | Façade du temple d'Émèse; sous le portique, le bétyle. | » 12-13 |
| Julia Domna | Autel monumental du dieu d'Émèse | » 13 |
| Macrin | Aigle tenant le buste d'Hélios | » 16 |
| Macrin | Aigle debout | » 17 |
| Élagabal | Aigle debout | » 20 |
| Élagabal | Temple hexastyle; le bétyle est muni de parasols | » 21 |
| Élagabal | Buste d'Hélios, à droite | » 22 |
| Uranius Antoninus | Aigle debout | » 23 |
| Uranius Antoninus | Temple hexastyle, le bétyle est muni de parasols | » 24 |

(1) PHOTIUS — *Bibliothèque*, Coll. Budé — Les Belles lettres 1960, t. II Jamblique 40.

(2) PHOTIUS: DAMASIUS, *Vie d'Isidore*, p. 181.

(3) Cette monnaire attribuée à Émèse par Dieudonné est à classer dans le monnayage de Hatra.

de Théodora, fille de Cyrina et de Diogène, fils d'Eusèbe Flavien « qui descendait de Samsigéram et de Monimos d'Émèse » (1). Photius ne précise pas si cette Théodora vivait également au II^e siècle, cela ne serait pas surprenant car son grand-père Eusèbe Flavien serait, par son gentilice, contemporain de Vespasien. Quand au nom de Théodora, il correspond au masculin sémitique Abd Allâh, et se traduit servante de Allât.

Sohème, roi d'Arménie.

Jamblique nous fournit un précieux renseignement sur un personnage assez illustre de la dynastie d'Émèse. Il s'agit de « Soemus » qui est qualifié de « *Rex armenis datus* » (2) par deux médailles d'Antonin le Pieux et Lucius Verus.

Si le problème parthe avait reçu une solution sous Hadrien, l'Arménie restait une source de discorde entre les Romains qui entendaient y maintenir une garnison et les Arsacides qui en réclamaient le trône pour un des leurs (3). La médaille d'Antonin, qui peut être datée entre 140 et 144, représente l'empereur coiffant de la tiare Suhaim. Bien que les historiens arméniens refusent de reconnaître le titre « *Rex armenis datus* » comme le signe d'une investiture royale (4), il semble cependant assuré que « Soaemus » ait bien exercé le pouvoir en Arménie jusqu'en 155 où un traité signé avec Vologèse III attribue le trône d'Arménie à l'arsacide Pacorus. Jamblique dit de ce Suhaim « qu'il fut roi à la suite de ses pères », faisait allusion sans doute à la *regia* de Sophène qui avait été attribuée à un autre Suhaim sous Néron (5).

---

(1) Photius : Damasius, *Vie d'Isidore*, p. 181.

(2) Cohen II, Antonin 686, Mattingly et Seydenham, *Roman Imperial Coinage* III, 110 n° 619.

(3) Les S.H.A. rapportent cependant qu'Hadrien donna un roi aux Arméniens alors que Trajan les avait soumis au gouvernement d'un légat (Vita Hadriani XXI in fine).

(4) Cf. P. Asdourian, *Die politische Beziehungen zwischen Armenien und Rom*... Venise 1911, 88-98 qui établit une distinction entre la tiare et le bandeau royal. Tacite ne parle que du bandeau royal « insigne regium » pour les rois d'Arménie (*Annales* II, 56, XIV, 28). De plus, Suétone décrivant la cérémonie au cours de laquelle Néron reconnaît la royauté de Tiridate, note que « l'empereur lui ôta la tiare et le couronna du bandeau royal » (*Néron*, XIII). — Les sources de langue arménienne du V^e et VI^e siècles ignorent systématiquement Suhaim, car étant influencées par les historiens grecs, elles passent volontairement sous silence tout ce qui est « syrien ».

(5) Photius, *Bibliothèque*, s.v. Jamblique 40 — *Cambridge ancient History* XI, 347 et *Prosopographia imperii romani* III, 251, n° 347.

En 161, Vologèse III attaque l'Arménie, tue le légat de Cappadoce Sédatus Séverianus, envahit la Syrie et met à mort son légat, Attidius Cornelius. Déjà les Syriens pensent à faire défection devant l'incapacité de Lucius Vérus (1). Lucien, contemporain des événements, nous fournit un témoignage du désarroi que produisit cette attaque dans tout l'Empire (2) car bientôt les Parthes envahissent la Syrie (3), une grande bataille est livrée à Doura Europos (4) ; grâce à Avidius Cassius, les Parthes sont repoussés jusqu'en Médie, mais les légions romaines en ramènent la peste qui désola tout l'empire. Édesse et sans doute l'Adiabène sont annexées à Rome et Carrhes reçoit le statut de colonie.

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer le retrait de Suhaim d'Arménie en 155 (5). Il se réfugia à Rome où il reçut en compensation de son rang perdu les ornements consulaires (6). Mais sous le règne de Marc-Aurèle, Statius Priscus pénétra en Arménie et s'empara d'Artaxata. Pacorus qui avait succédé à Suhaim, dut s'enfuir chez les Parthes. A nouveau, rompant les accords de Randéia (7), par lesquels Néron avait reconnu aux Arsacides le droit de désigner eux-mêmes un roi dans cette contrée qui restait sous la tutelle romaine (8), c'est le même Suhaim d'Émèse qui est couronné sous le titre classique de « *Rex Armenis datus* » en 163 (9). Son règne aurait duré jusqu'en 178, date à lequelle le trône

(1) S.H.A., Vita Veri c. 6, « Syris defectionem cogitantibus » 2, 1.

(2) Lucien, *Comment il faut écrire l'Histoire :* « Depuis les événements récents, je veux dire la guerre contre les Barbares, l'échec éprouvé en Arménie et la série de nos succès, il n'est personne qui ne se mêle d'écrire l'histoire. »

(3) Dion Cassius, LXXI, 2.

(4) Lucien, *ibid.*, 20 in fine, 24.

(5) Si Suhaim est obligé d'abandonner son trône devant l'offensive de Vologèse III c'est qu'il est bien Émésénien et non pas « Arsacide » comme le suppose gratuitement L. Homo, *Le Haut Empire*, 546-547.

(6) P.I.R., III, p. 251 n° 546.

(7) Tacite, *Annales*, XV, 28.

(8) Selon la remarque de Mommsen *(Hist. Rom.* V, 405*)*, la suzeraineté de Rome sur l'Arménie est analogue à celle des empereurs allemands sur l'Italie du XVIIIe siècle. Bien que purement nominale, elle fut considérée par les arméniens comme une usurpation et demeura une cause permanente de guerre entre Rome et les Parthes.

(9) Noel des Vergers, *Essai sur Marc-Aurèle*, 1860, 55, n° 3, rapporte et discute cette médaille de Lucius Verus.

Bassianus, père de Julia Domna, nous est connu comme prêtre du soleil. Émèse demeure une ville sainte, centre de pèlerinage, comme Jérusalem ou Héliopolis.

Puisque la la Legia III[a] Gallica était cantonnée à proximité d'Émèse, à Raphanaea, les troupes éméséniennes devenaient inutiles sinon pour une milice municipale. Elles ne furent pas licenciées, mais incorporées dans l'armée romaine: J. Carcopino (1) et E. Albertini (2) ont en effet établi que dès la première moitié du IIe siècle, l'armée romaine comprenait des *alae* et des *numeri* d'Émèse (3). Ces corps d'archers fantassins ou cavaliers n'étaient pas seulement utiles pour la garde du *limes* de l'Euphrate, mais pour contrôler les Nomades de la Cyrénaïque (4) et repousser les barbares dans le Bassin du Danube (5). Après la révolte d'Avidius Cassius, Marc-Aurèle ne pouvait garder en Syrie même une force militaire locale qui aurait pu appuyer des prétendants syriens. Aussi les *Hemeseni* comme les Palmyréniens, furent-ils employés sur des fronts plus éloignés. Cette politique s'avéra efficace car des prétendants surgirent en effet sous Commode, à Émèse même. Dion Cassius (6) nous cite le cas d'un Julius Alexander qui, alors que Niger était gouverneur de Syrie (191-193) fut soupçonné d'aspirer à l'Empire et fut forcé de se tuer, devançant un centurion venu pour l'exécuter. Ce tragique fait divers illustre bien la prévoyance de la politique romaine à Émèse, démantelant l'armée locale.

Vers la fin du IIe siècle, en 175, le légat Septime Sévère arrive en Syrie et y fait la connaissance de Julius Bassianus et de sa fille Julia Domna. En épousant quelques années plus tard la princesse éméséniennne, Septime Sévère, devenu Empereur, va transformer l'histoire d'Émèse puisque, de petite cité provinciale, elle va passer à la célébrité en donnant à Rome quatre Impératrices et deux Empereurs.

---

(1) *Syria*, VI, 1925, 129.

(2) *R. Afr.*, LXXII, 1931, 194-203, LXXV, 1923, 29.

(3) *Syria*, XIV, 1933, 26, cf. Cichorius: Ala, et Rowel (N.T.): Numerus, R.E., 2545.

(4) *Syria*, VIII, 1927, 84.

(5) *Syria*, X, 1929, 281.

(6) Dion Cassius, XXXII.

# L'INSCRIPTION PUNIQUE TRIPOLITANA 12

PAR

A. VAN DEN BRANDEN

## I. Introduction.

L'inscription que nous allons étudier dans cet article est tracée sur le côté devant et au-dessous des rebords en saillie de six sièges qu'on a découverts à Lepcis Magna dans les thermes datant de l'époque d'Hadrien (76-138). Avec ces monuments, on a également trouvé deux pierres couvertes chacune d'une inscription latine qui se rapporte aux mêmes faits décrits dans les textes puniques sur les sièges. Il semble bien que ces bancs n'appartenaient pas originellement aux thermes, mais y auraient été introduits plus tard comme objets de réemploi.

Le texte est tracé en écriture néopunique. Aucun indice historique ou archéologique ne permet de le dater. Seule l'écriture néopunique suggère qu'il est d'une date plutôt récente. Puisque les études de paléographie néopunique ne sont pas encore au point (cf. Peckham, *The Development*, p. 193), il est difficile de spécifier davantage. KAI, II, p. 133, propose la date de 180 après J.-C., ce qui suppose que ces sièges ont été fabriqués bien après la construction des thermes dans lesquels ils ont été trouvés.

G. Levi Della Vida a publié et interprété cette inscription dans *Libya*, 3 (1927), pp. 99-105. Les textes latins se trouvent dans Reynolds-Perkins, *The Inscriptions of Roman Tripolitania*, Rome, 1952, nº 699. Une dernière étude figure dans KAI, nº 130.

Notre inscription est composée de six lignes, comprenant chacune d'entre elles 50 à 54 signes. La fin de la troisième et le début de la cinquième ligne sont détériorés, mais les mots disparus sont assez facilement restituables. La quatrième ligne est complètement illisible. En nous basant sur le contexte, il nous semble avoir pu en donner une restitution assez sûre.

## II. Contenu.

L'inscription commémore la fabrication de ces six sièges et cite les noms des personnalités auxquelles en incombaient les frais.

v. 1-2a signalent la date de la fabrication de ces sièges selon le gouvernement des deux Suffètes de l'année, ainsi que la somme du coût total de ces monuments.

v. 2b-4a nous apprennent comment cette somme a été obtenue.

v. 4b-6 donnent les noms des quatre édiles de l'année ainsi que le nombre de sièges dont ils avaient respectivement la charge.

## III. Texte et traduction.

1. *np'l' šš hyšbm 'l' bšt hšpṭm 'bdmlqrt ṭbḥpy w'rš hprb tmnm dn'ry'*

2. *m't wšlšm wšlš btm tmnm dn'ry' šmnm wkndrm tš' lmb'nšm 'š bṣd*

3. *'l hmḥzm 'š kn' bhšt hy wtmnm dn'ry' ḥmšm wšnm w [kndrm šlšm w'ḥd]*

4. *[lmb'nšm 'š bṣd 'l ytp dmṭy hšpṭ yšbm šnm np'l' lmb'nšm 'rkt 'š]*

5. *['l hm] ḥzm q'ndd' (w)dnṭ' yšbm 'rb' [n]p'l' b'nšm 'rkt 'š 'l hmḥzm 'dn*

6. *b'l bn ḥnb'l [bn] ṣdšmr 'd ymš wḥn' bn 'rš myg m'k*

1. Ces six sièges furent faits en l'année des Suffètes 'Abdmelqart Tabaḥpi et 'Ariš HPRB. Leur coût total (était) en deniers

2. cent trente-trois. De l'ensemble de leur coût total provenaient) quatre-vingts deniers et neuf quadrans des contributions qui exceptionnellement (étaient)

3. à la charge des édiles de cette année-là. Et (de l'ensemble de) leur coût total (provenaient) cinquante-deux deniers et [trente et un quadrans]

4. [des contributions qui (étaient) exceptionnellement à la charge de Yuttaph Domitus, le Suffète. Deux sièges furent faits des contributions (d'un montant de) la valeur estimée de ces sièges) qui]

5. [(furent) à la charge des éd]iles Candidus et Donatus. Quatre sièges furent faits des contributions (d'un montant de) la valeur estimée (de ces sièges) qui (furent) à la charge des édiles 'Adoni-

6. ba'al, fils de Ḥanniba'al, (fils de) Ṣidšamar, l'avocat, et de Ḥanno', fils de 'Ariš, praefectus praetorio (?).

## IV. Commentaire.

v. 1. *np'l'*, « ils ont été faits », 3e p. pl. parf. niphal du verbe *p'l*, « faire »; cf. Gramm. nº 195 et 73. Verbe fréquemment employé dans les textes, cf. CIS, 1, 3; Aḥ. 1, etc., également au niph. dans CIS, 124, 1. En ug. on a la forme *b'l*, cf. UM, III, nº 341.

— *šš hyšbm 'l'*, « ces six sièges ». Pour la structure avec le numéral cf. Gramm. n° 134; *h*, article, Gramm. n° 179 et les différentes formes en punique; *yšb*, « siège », cf. en arb. وثاب (arb. *w* = ph. *y* et arb. *ṯ* = ph. *š*); *'l'*, pron. démonstr. plena scriptio, cf. Gramm. n° 163, 4.

— *bšt hšpṭm*, « en l'année des Suffètes »; *št*, « année », sing., cf. Ma'ṣ. 8; CIS, 4, 1 et Gramm. n° 42. En hébr. שנה, arb. سنة, ug. *šnt*. Le *n* assimilé en phén. réapparaît au pl. *šnt*, cf. CIS, 1, 9, etc.; *špṭ*, cf. CIS, 135, 6, etc. Le mot correspond à l'hébr. שפט, « juge » et en ug. *ṯpṭ*. En arb. on connaît le verbe ثبط, « s'occuper de q. ch., y apporter toute son attention » (arb. *ṯ* = ph. *š* et arb. *b* = ph. *p*) ainsi que ضبط, « gouverner, maintenir l'ordre » (en arb. interchangement de *ṯ* et *ḍ*) d'où les substantifs ضابط, « officier » et مضبطة, « jugement ».

— *'bdmlqrt*, n. pr. théoph., « 'Abdmelqart » = « serviteur de Melqart », cf. CIS, 44, 1; 88, 6, etc. Pour le nom divin Melqart cf. R. Dussaud, dans *Syria*, XXV (1946-48), pp. 205-230; id. dans *RHR*, 1957, pp. 1-21; W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946, p. 81; W. Culican, dans *Abr-Nahrain*, II (1960-61), p. 40 ss.

— *ṭbḥpy*, nom d'une riche famille, cité à plusieurs reprises dans les textes puniques. Voir commentaire dans KAI, II, p. 127 et pour sa présence dans les textes latins de Lepcis, cf. Reynolds-Perkins, *op. cit.*, p. 98. En latin on rencontre la transcription *Tapapius* et *Tapafius*.

— *'rš*, n. pr. « 'Ariš » = « fiancé ». On connaît la transcription latine *Arisus*. Voir ce nom dans CIS, 132, 4; 193, 1-2; El Hofra, 79, etc. On le retrouve au v. 6.

— *hprb* est probablement aussi un nom de famille numidienne. KAI a proposé la correction *h-rb*, « le chef », terme qui indique une fonction publique, cf. notre article. « L'inscription punique de Borg-Gedid, CIS, 3914 », à paraître. Cette correction est possible, mais vu le parallélisme avec *tbḥpy*, ne s'impose pas.

— *tmnm*. Les auteurs voient dans ce mot le substantif *tm* + *nm*, suff. 3e p. pl.; *tm* signifie « totalité, ensemble », cf. DISO ad v.; ainsi aussi en hébr. et en ug. Le mot se trouve au v. 2 avec cette signification. Mais ce sens ne convient pas très bien au contexte. D'où la traduction de Levi Della Vida par « fabrication ». Comme DISO et KAI l'ont bien vu, le contexte demande le sens de « coût total », « le prix », « (Gesamt)preis ». Alors on peut se demander s'il ne faut pas décomposer *tmnm* en *tmn* + *m*, suff. 3e p. pl.; *tmn*

pourrait être un araméisme correspondant à l'arb. ثمن, « prix ». L'interchangement arb. *ṯ* = hébr. *š* = aram. *t* est connu. D'ailleurs en arb. se fait également l'interchangement de *ṯ* et *t*, cf. p. ex. ثاب = تاب, « revenir »; ثبور = تبار, « perte, perdition ». Nous pensons donc qu'il faut lire *tmn* + *m*, « leur prix ».

— *dn'ry'* est la transcription du pl. latin de *denarii*, « deniers ». ' et *y* sont des *matres lectionis*, cf. Gramm. nº 74, mais le ' nous semble être simplement le signe indicateur d'une désinence, cf. Gramm. nº 73.

En principe le phénicien ajoute la désinence *m* du pl. phénicien aux mots étrangers. Cf. p. ex. *kndrm*, « quadrans » au v. 3; *drkmnm*, « drachmes » dans KAI, 60, 6; *lṭrm*, « livres » (grec λιτρα) dans CIS, 143, 1.

v. 2 *m't šlšm wšlš*, « cent trente-trois », cf. Gramm. nº 128.

— *btm*. Les différents auteurs traduisent ce mot par « en tout » et ce mot se rapporterait alors aux 133 deniers. Nous pensons qu'avec *btm* commence une nouvelle phrase et que ce mot est en état construit avec *btnm* suivant. *b* = *m* = *mn*, cf. Gramm. nº 303a. On retrouve cette préposition au v. 5: *b'nšm*, forme qui correspond à *lmb'nšm* de ce verset 2; *tm* a ici le sens de « totalité, ensemble », cf. v. 1. On traduira donc *btm tmnm*, « de l'ensemble de leur coût total ».

— *šmnm*, « quatre-vingts », cf. Gramm. nº 126 ad 80.

— *kndrm*, « quadrans », pièce de monnaie représentant le quart d'un as. Si à l'époque de notre inscription le denier valait 10 as, on aurait alors 40 quadrans dans un denier. Cela permettrait alors la restitution sûre de la fin du verset 3. Cf. A. Barthélemy, *Nouveau manuel de numismatique ancienne*, Paris, 1890, p. 13.

— *tš'*, « neuf », cf. Gramm. nº 123 ad 9

— *lmb'nšm*, « des contributions »; *lmb*, prép. composée, cf. Gramm. nº 306; *'nš*, en hébr. *'oneš*, « amende », de la racine ענש, « taxer ». Cf. en arb. سعر, « taxe » (arb. *s* = ph. *š* et arb. *r* = ph. *n*). Le contexte demande le sens de « contributions », ce qui n'exclut pas que ces contributions peuvent provenir d'une taxation. Voir en arb. علث, « ramasser, rassembler » (arb. *l* = ph. *n*). Comme le texte latin l'affirme, il s'agit de contributions volontaires, mais qui pourraient être défalquées des taxes dues à l'État. C'est ce que le mot suivant semble bien suggérer.

— *bṣd* nous semble être ici *mṣd*, expression qui correspond à l'aram. *mn ḥsd*, « d'une façon inhabituelle, exceptionnellement »,

cf. Yastrow ad verb. Voir en arb. ثنيا, « exceptionnellement » (arb. *š* = ph. *ṣ*); cf. en arb. ثنى et ثنا avec même signification fondamentale.

— *'š* . . *'l hmḥzm*, « qui sont à la charge des édiles »; *'š*, pron. relat. Gramm. nº 168 ss.; *mḥz*: ce mot nous semble venir de la racine *ḥzy*, « observer, regarder ». Ces *mḥzm* semblent donc exercer une fonction de surveillance. C'est la fonction des édiles romains qui étaient chargés de la surveillance des travaux publics, de l'ordre dans la ville, de l'organisation du ravitaillement, etc. La traduction « édiles » correspond d'ailleurs au texte latin. Dans Trip. 36 = KAI, 125 la fonction est rendue par la transcription latine de *'ydls* et porte en apposition *qw'trbr*, « quatuorvir ». Nos *mḥzm* constituent également un collège de quatre comme la suite du texte le montrera.

v. 3 *kn'*, « ils sont », 3e p. pl. parf. qal du verbe *kun*, « être », cf. en ug. *kn* et en arb. كان; Gramm. nº 254, 5 et nº 73.

— *bhšt hy*, « en cette année-là »; l'article *h* n'est pas assimilé après la prép. *b*, cf. Gramm. nº 181 note; *hy*, pron. démonstr. fém. sing., cf. Gramm. nº 143 et nº 163, 5. Il s'agit ici de l'année des deux Suffètes mentionnés au v. 1. Si l'on se base sur l'organisation romaine de la magistrature, parmi les quatre *mḥzm*, deux seraient des édiles proprement dits, les deux autres des curules, cf. J.H. Croon, *Elseviers Encyclopedie van de Antieke Wereld*, Amsterdam-Brussel, 1962, p. 10.

— *wtmnm*. Ici pour *wbtm tmnm*. Le *nomen regens* de cet état construit n'est pas repris. Voir aussi dans CIS, 3914, 4 où les mots *'lt hḥrṣ*, « sur le bastion », ne sont pas repris devant leur second génitif *šḥgr*, « de l'enceinte ».

— *ḥmšm wšnm*, « cinquante-deux », cf. Gramm. nº 127 ad 52.

— *w[kndrm šlšm w'ḥd]*, « et trente et un quadrans », restitution hypothétique, basée sur la supposition qu'un denier valait 40 quadrans à l'époque de notre inscription. On a vu que le prix total des sièges était de 133 deniers. De cette somme, 80 deniers et 9 quadrans provenaient des édiles de l'année et 52 deniers et X quadrans d'une autre personne. Les X quadrans représenteraient donc les 31 quadrans nécessaires pour constituer un denier. Puisque la longueur des lignes complètes permet de restituer ici une quinzaine de signes, la restitution *kndrm šlšm w'ḥd* semble s'imposer.

v. 4 Cette ligne a dû contenir des tournures et des expressions qu'on rencontre dans les autres lignes de ce texte. C'est sur cette supposition que nous allons baser nos restitutions. Les versets 2b-3a

suggèrent que le début de la ligne 4 a dû contenir les mots suivants: *lmb'nšm 'š bṣd 'l*, «des contributions, qui exceptionnellement, (étaient) à la charge de». Un nom propre ou des noms propres ont dû suivre. On ne doit pas songer au(x) nom(s) d'un des édiles de l'année puisque la somme dont il s'agit est justement citée comme étant autre que celle des édiles. Pour connaître le nom de ce donateur, il faut recourir à l'inscription latine. Celle-ci nous apprend que l'argent venait de deux sources. Elle cite d'abord les édiles: Aediles S(ua) P(ecunia) D(ediderunt). Comme au verset 3 du texte punique, les noms de ces édiles ne sont pas donnés. La somme de leur contribution n'est pas spécifiée, mais on sait par le texte punique que le montant en était 80 deniers et 9 quadrans. Puis, comme second donateur, elle cite un certain Yuttaph Domitius Suf(es) D(e) S(ua) P(ecunia) F(aciendum) C(uravit). C'est donc celui-ci qui a versé une somme de 52 deniers et 31 quadrans pour la fabrication de ces sièges. Nous restituons donc: *yṭp dmṭy špṭ*. Le premier nom *yṭp* est un nom sémitique, à rattacher à la racine *yṭb*, «être bon». On rencontre ce nom en nabatéen: *yṭbw*, cf. Cantineau, *Le nabatéen*, Paris, 1932, vol. II, p. 103. Voir aussi le nom de lieu *yṭbh*, «Yotba» dans II Rois, 21, 19 et d'une forteresse en Galilée *yṭbt-ydpt-ywdpt*, cf. Yastrow ad verb. Le second nom *dmṭy*, «Domitius» est un nom latin bien connu et indique que notre punique était citoyen romain. Pour la désinence *y* = *ius*, cf. Gramm. nº 77d; *špṭ* indique ici probablement une fonction autre que celle des suffètes proprement dits. Voir p. ex. CIS. 47 et 118. Il se peut, toutefois, que ce Yuttaph, ancien suffète, portait toujours ce titre en tant que titre honorifique.

La restitution de la suite du verset 4 est basée sur le verset 5. Ce dernier verset dit que la somme du coût de quatre sièges avait été à la charge de deux édiles dont les noms figurent dans le verset 6. Il est donc évident que la fin du verset 4 parle des deux autres sièges dont le paiement incombait aux deux autres édiles dont les noms figurent au commencement du verset 5. Voir aussi Levi Della Vida. Nous restituons donc: *yšbm šnm nṗ'l' lmb'nšm 'rkt 'š*, «deux sièges furent faits des contributions (du montant de) la valeur estimée (de ces sièges) qui...». Dans le v. 5 figure le verbe *p'l'*. Cela nous semble être une erreur. Le scribe a dû oublier le *n* préfixe du niphal. Le contexte demande, en effet, un niphal comme au v. 1. Toutefois, *p'l'* pourrait être un *po'al*. La restitution *lmbn'šm* au lieu de *b'nšm* du v. 5, est simplement inspirée par le nombre possible de signes dans cette ligne. Que ce soit *lmb* ou simplement *b*, le sens ne change pas, cf. ad. v. 2; *'rkt* signifie d'après l'hébreu «valeur d'estimation», «valeur estimée». Le mot se trouve ici en apposition avec *'nšm*, cf. Gramm. nº 117, 3. Le sens de l'expression

*'nšm 'rkt* est donc que ces contributions représentaient la somme à laquelle était estimé le prix de ces deux (ou au v. 5 des quatre) sièges.

Le texte ne spécifie pas le montant respectif de ces 2 et 4 sièges. Mais à l'aide du texte latin on peut le calculer approximativement. Le texte latin dit, en effet, que Yuttaph Domitius a fait *exécuter* le travail: *faciendum curavit* et par le texte punique on sait qu'il a payé pour cela une somme de 52 deniers et 31 quadrans. Cela suggère que les quatre édiles ont dû se charger de l'achat des matériaux nécessaires à la fabrication de ces sièges, matériaux qui revenaient à la somme de 80 deniers et 9 quadrans. Le matériel pour chaque siège revenait donc à 13 deniers et quelques quadrans. Le texte Trip. 37, 5, cf. notre article à paraitre dans *Africa*, montre également que les travaux étaient généralement mis en adjudication avant leur exécution. On lit dans ce verset: *btklt mqm lpy kl 'rk' ml 'kt*, « aux frais du lieu saint, conformément à toutes les estimations du coût des travaux ». D'après CIS, 132, 4 ces estimations revenaient à des personnes spécialement désignées pour ce travail et qu'on désignait par les mots *'dr 'rkt*, le « censor » comme le suggère KAI, II, p. 78.

— *q'ndd'*, n. pr. latin, « Candidus », cf. aussi KAI, 129, 3. Le ' est ici *mater lectionis* pour *a*, cf. Gramm. nº 74 et pour ' = *us*, cf. Gramm. nº 77c.

— *(w)dnṭ'*, « et Donatus ». La copie porte *kdnṭ'*, mais ce *k* est à corriger en *w*.

— *'rb'*, « quatre », cf. Gramm. nº 124 ad 4.

v. 6 *'dnb'l*, n. pr. théoph., « 'Adoniba'al » = « mon seigneur est Ba'al ». Voir ce nom aussi dans CIS, 138, 2; 149, 1; El Hofra, 14, etc.

— *ḥnb'l*, n. pr. théoph., « Ḥanniba'al » = « grâce de Ba'al ». Cf. aussi El Hofra, 22, etc. Pour la formation de ce nom cf. Gesenius-Kautzsch, p. 199, § 90, a3.

— *ṣdšmr*, n. pr. théoph., « Ṣidšamar » = « Ṣid a protégé », cf. CIS, 212, 3-4. Pour le dieu *ṣd* cf. Albright, *Archaeology*, p. 146 et p. 215, note 57; Vandier, *La religion égyptienne, Mana*, Paris, p. 189. Le scribe a dû oublier le mot *bn*, « fils », entre ces deux noms. Il est peu probable que *ṣdšmr* soit le second nom de Ḥanniba'al. On s'attendrait plutôt à un nom latin comme second nom, alors qu'on est ici en présence de deux noms phéniciens. Certes, l'usage du double nom est connu aussi dans le monde oriental, non influencé par une culture gréco-romaine, mais il n'est attesté, pour autant que nous sachions, que pour les rois, cf. Kil. I, 4. Pour les rois d'Israël cf. Honeyman, « The Evidence for Regnal

Names among the Hebrews », dans *Journal of Biblical Literature*, LXVII, pp. 13-25 et pour les rois hittites, cf. I.J. Gelb, « The Double Names of the Hittite Kings », dans *Rocznik Orientalistyczny*, XVII (1951-1952) (Memorial Tadeusz Kowalski), pp. 146-154. Voir aussi J.B. Chabot, *Index alphabétique*, p. 23.

— *'d ymn* est un titre de magistrature. Les deux mots dont il est composé réfèrent à une fonction au tribunal comme le suggère la Bible; *'d*, en hébr. *'ēd*, « témoin », cf. Ex. 20, 16, 23, etc. Voir toutes les références qui se rapportent au tribunal dans Koehler-Baumgartner, p. 681, col. 2; *ymn*, « droite », est également un terme en usage dans le monde juridique. Voir p. ex. Ps. 109, 31: « Car il se tient à la droite du pauvre pour sauver de ses juges son âme »; Ps. 106, 6: « Que l'accusateur se dresse à sa droite, du jugement qu'il sorte coupable », cf. aussi Zach. 3, 1. Voir également Rom. 8, 34: « Qui donc condamnera? (C'est) le Christ Jésus..., qui est à la droite de Dieu, qui intercède pour nous », cf. Hébr. 10, 12. Le *'d ymn* est donc une sorte d'avocat qui peut être défenseur ou accusateur dans une cause. En arb. on dit encore حلف ليمين الله, « jurer par Dieu ».

— *ḥn'*, n. pr. « Ḥanno' », cf. CIS, 139, 2; El Hofra, 19, etc. Probablement abrév. pour *ḥn'l*, cf. *ḥnny'l* dans Nombr. 34, 23.

— *myg m'k* doit être également un titre indiquant une fonction. S'agit-il d'un titre numidien? Toutefois, l'élément *myg* rappelle le titre *rb mg* de Jér. 39, 3 et 13, expression dont le sens littéral est « chef des eunuques », mais qui a là le sens de « haut officier ». Ce même titre est traduit par στρατηγος dans les inscriptions gréco-araméennes, cf. Koehler-Baumgartner, p. 492 ad *gm*, et bibliographie là. Remarquons que la racine arabe وجى signifie « châtrer en écrasant les testicules », tandis qu'en hébreu יגה a pris, au piel, le sens de « vexer », idée qui, dans les anciens temps comme dans nos temps modernes, a dû être plus ou moins associée à la fonction d'officier. Quant au mot *m'k*, il est assez curieux de constater que cette racine en hébreu a le même sens que وجى en arabe. En arabe, cette racine *m'k*, outre le sens de « frotter » qui suggère que primitivement ce verbe a dû être un équivalent de وجى, signifie encore « avoir le dessus sur qn à force de lutter », ce qui rappelle le substantif arabe معج, « tumulte de combat ». Notre *m'k* pourrait donc représenter une sorte de « corps de répression », quelque chose qui correspondrait plus ou moins au « cohors » latin. Le titre *myg m'k* pourrait bien être une traduction plus ou moins réussie de « praefectus praetorio ». L'évolution sémantique des mots telle qu'on la constate en hébreu et en arabe est en faveur de cette signification. Mais notre analyse reste hypothétique.

# ABRÉVIATIONS

Ah. KAI, nº 1.

arm. araméen.

arb. arabe.

Chabot, Index = J.B. CHABOT, *Index alphabétique des inscriptions grecques et latines de la Syrie publiées par Waddington*, Paris, 1897.

CIS *Corpus inscriptionum semiticarum*, Pars. I.

DISO JEAN-HOFTIJZER, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leiden, 1965.

El Hofra BERTHIER-CHARLIER, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine*, Paris, 1952-55.

Ex. livre biblique de l'Exode.

Gesenius-Kautzsch = GESENIUS-KAUTZSH, *Hebräische Grammatik*, 22e éd., Leipzig, 1878.

Gramm. notre *Grammaire phénicienne*, Beyrouth, 1969.

hébr. hébreu.

Hébr. Lettre de St Paul aux Hébreux.

Yastrow M. YASTROW, *Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim*, New-York, 1950.

KAI DONNER-RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, 3 vol., Wiesbaden, 1962-64.

Maʿṣ. notre article « L'iscrizione fenicia di Maʿṣub », dans *Bibbia e Oriente*, 7 (1965), pp. 69-75.

Peckham, *The Development* = J. BRIAN PECKHAM, *The Development of the Late Phoenician Scripts*, Cambridge, Massachusetts, 1968.

| | |
|---|---|
| ph. | phénicien. |
| Ps. | livre biblique des Psaumes. |
| Rom. | Lettre de St Paul aux Romains. |
| Rois | livre biblique des Rois. |
| suff. | suffixe. |
| ug. | ugaritique. |
| UM | C.H. GORDON, *Ugaritic Manual*, Rome, 1955. |
| Zach. | livre biblique de Zacharie. |

# اللغات الاساسية والعربية

بقلم الدكتور ريمون طحان

١

لم يكن تعليم اللغات الحية أو البائدة يعتمد قديماً على الاحصاء : وكان طالب اللغات يحشو ذاكرته بقوائم من المفردات والصيغ لا يعرف درجة شيوعها ، وكانت ذاكرته تتمثل ما تستطيعه مهملة أحياناً الهام لحفظ التافه : وعازفة عن الجوهر للتعلق بالسطحي .

وقد يلاحظ الطالب الآن ان العلماء قد سعوا في تسهيل اللغة وتيسيرها وانتقوا مفردات وصيغاً كثيرة الشيوع والاستعمال قد اصبحت محور مؤلفاتهم وذلك لنشر لغة ميسرة ومبسطة تخضع للاحصاء ولمجموعة من النواميس العلمية والروائز التجريبية . واستطاع الغرب تطبيق علم الاحصاء على اللغة وتسخيره لها في سبيل الوصول الى الهدف بأنجع الوسائل وبأقرب الطرق .

**تاريخ اللغات الاساسية :**

لم يكن المربون والمدرسون قبل تطبيق نظريات الاحصاء على اللغة يطلبون من المبتدئين معرفة أصول اللغة كافةً وحفظ المصطلحات العلمية الدقيقة : بل كانوا يختارون لهم المفردات الضرورية والنصوص المتدرجة في الصعوبة ، ولكنهم كانوا يقومون بعملية الانتقاء والاصطفاء بشكل اعتباطي . إذا تصفحنا مثلاً كتاب لغة الصف الرابع الابتدائي التقليدي وأحصينا ما ورد فيه من كلمات لوجدناه يعجّ بمفردات متنوعة لا حصر لها ؛ فواضع الكتاب لا يشترط في التلميذ معرفة مفردات الكتاب كافةً بل يعهد اليه انتقاء تلك التي يرى ضرورة لحفظها . وكنّا نلحظ ؛ نتيجة لما تقدم ، ان الاكثرية الساحقة من التلامذة – ما عدا فئة موهوبة – لا تتحكم إلا بمجموعة مفردات محدودة قد تقل عن كلمات اللغات الأساسية التي لا يتجاوز عادة عددها ١٥٠٠ كلمة . لا نريد أن نعرّض بهذا النوع من

طرق تدريس اللغات إذ كانت عملية التدريس تمتد على عدد كبير من السنوات وإذ كان يسود الاعتقاد ان العودة الى النصوص الأدبية هي الطريقة الناجعة لتزويد الطلاب بالمفردات الضرورية ولكننا نقول : بقدر ما يتمكن الطالب - في سن مبكر - من اللغة - بقدر ما تكون مكتسباته أوفر عدداً. وثقافته أمتن مادة . ثم ان اللغة ليست مادة علمية بحدّ ذاتها بل هي وسيلة وأداة لتعلم وإذا استطاع المتعلم السيطرة على مبادئ اللغة الأساسية أهمل الجدل اللغوي العقيم وتركه الى الاختصاصيين وانصرف الى كسب معلومات حديثة وعلمية تجعل منه شاباً مثقفاً قد يهمل الببغائية ليفكر ؛ وقد يتمثل ما هو ضروري له من اللغة ليكتسب معارف عامة جديدة ؛ وليطلع على مقتنيات العالم الحديث .

عرف الغرب هاتين الحقيقتين وأول من قام بتيسير اللغة هم الانكليز الذين حاولوا : رغم المكانة التي تتمتع بها لغتهم - ايجاد وسائل لنشرها واستنبطوا لهذه الغاية طريقة اسموها Basic English وما برح أن حذا حذوهم الفرنسيون الذين حددوا المفردات الأساسية والصيغ الصرفية والنحوية الغالبة الشيوع والاستعمال واطلقوا على طريقتهم اسم Le français fondamental وهكذا قد احتمت انكلترا وفرنسا في مطلع هذا القرن بتسهيل لغتيهما وتيسيرهما ونشرهما على سكان مستعمراتها للذود عن مصالحها التجارية ونفوذهما السياسي. وقد وجد علماء اللغة الفرنسيون والانكليز : بعد زوال العهد الاستعماري : ان الطرق التي اتبعت في استنباط اللغات الميسرة تصلح كمبدإ علمي وكنقطة انطلاق لتجديد العلوم اللغوية . وقد يتبادر الى خاطرنا السؤال التالي : هل نستطيع الاقتداء بالغرب وتجديد العلوم اللغوية العربية وتطبيق مبادئ التيسير والاحصاء على لغتنا ؛ اي هل نستطيع استنباط لغة عربية أساسية ؟

إن اللغة من نتاج المجتمع وهي مقياس لرقي الأمة ومدى قابليتها للتطور ولمسايرة متطلبات الحياة العصرية . تكافح اللغة العربية في سبيل البقاء ساعية لطي مراحل التخلف بعزيمة لا تكل ؛ جاهدة في ربح المعركة كسائر اللغات التي يزود عنها ابناؤها البررة ؛ الناطقون بها . غزت البلاد العربية افكار وآراء مغرضة خلاصتها ان اللغة العربية جامدة وبائدة . وأول من عمد الى القضاء على اللغة العربية واحلال اللغات الاجنبية محلها هم المستعمرون الذين اعتبروا ان لغاتهم تحمل الحضارة والتقدم ، وان لغات الشعوب

المستعمرة لغات متأخرة أصيبت بالهرم والعقم ولذا نادى بعضهم بنبذ اللغة العربية ودعا لاستعمال لغته في البيت العربي والمعمل والمدرسة وحتى في التخاطب بالأمور اليومية ولكن ما لبث أن نادى آخرون واكثرهم من المستشرقين بالحفاظ على اللغة العربية وأخذوا يساعدون العربية على النهوض من كبوتها لتشق لنفسها طريق البقاء ، وتحتل مكانتها كلغة عالمية . وتستعيد امجادها وحيويتها ، وتعود الى ما كانت عليه في عصور ازدهارها .

إن اللغة العربية ذات أمجاد غابرة ولكنها لا تستطيع اللحاق بركب الحضارة العالمية إلا إذا خضعت للتجديد والاحصاء . إن معاملة اللغة العربية على ضوء مبادئ الاحصاء والطرق التي اتبعتها اللغات الأساسية أمر ضروري قد يؤمن للعربية شيئاً من السيطرة والنفوذ : وقد يؤدي الى ايجاد لغة عربية حديثة قد تفي بمقتضيات العصر الحاضر .

**مشكلتا تيسير اللغة وتدريسها :**

يحسب البعض ان جمال لغة ما يكمن في صعوبتها . إن العالم الحديث لا يعتبر اللغة كنقش أو كرمز عويص الحل ، بل يعتبرها كأداة تعبير يجب أن تخلو من غريب الكلام ووحشيه ، ومن قواعد معقدة يخرج اكثرها عن المألوف . ان الناس يعزفون في الوقت الحاضر عن تعلم اللغات الصعبة . ويأبون صرف طاقاتهم وإضاعة وقتهم لتمثل قواعد تكثر فيها الشواذات . وذلك مما يثبط همة المتعلم . فالشواذات التي تملأ كتب اللغة قد تكون قليلة الاستعمال . وقد لا تظهر في لغة الخطاب . فما الفائدة من إهمال الحالات السوية لدراسة حالات شبه مستحيلة . وما الغرض من تعقيد البسيط عوضاً من تبسيط المعقد . وما الغاية من ترك السهل للتعلق بالعويص والصعب ؟ تطالب الاكثرية الساحقة من الناس بلغة ميسرة وبطرق تدريس فعالة قد تؤدي سريعاً الى نتائج ملموسة . وهكذا نرى ان مصير اللغة العربية مثلاً منوط بأمرين : أمر تيسيرها وأمر تجديد طرق تدريسها ومن المؤكد أننا نسدي للغة العربية خدمات جليلة عندما نجد مبادئ ثابتة لتيسيرها وطرقاً جديدة لتدريسها وعندما نقضي على الخرافة الراسخة في العقول والمنتشرة بين الناس والتي تدعي أن صعوبة اللغة العربية ناشئة ومنبثقة من نوعيتها . يجب علينا أن نبيّن بالأدلة القاطعة أن صعوبة العربية نتيجة حتمية لعقم طرق دراستها وتدريسها .

## نحو تيسير العربية :

عندما نتكلم عن تيسير اللغة العربية لا ننادي بإحلال العامية او الدارجة او غيرها من اللهجات محل العربية الفصحى ، بل نعير اهتمامنا الكلّي إلى هذا النوع من اللغة العربية الشائعة التي يطلق عليها المستشرقون تسميات متعددة (العربية الحديثة . العربية الأدبية الحديثة : العربية الوسيطة : العربية الجديدة الرفيعة ، العربية الأدبية المعاصرة ...) والتي نسميها نحن اللغة العربية المكتوبة الحديثة أو لغة الجرائد والتي نحرر بها اليوم المؤلفات الأدبية والعلمية والمقالات والصحف والبحوث العلمية والأحكام القضائية والفتاوى والرسائل الرسمية والخاصة اي مجمل انتاجنا الأدبي المكتوب .

تتألف اللغة العربية كسائر اللغات من مجموعة كلمات ومن بعض الصيغ الصرفية والنحوية المتداولة . وعلينا : في سبيل تيسير العربية : الابتعاد عن الموازنات العاطفية وعن الجدل العقيم والانصراف إلى تحديد كمية الكلمات والصيغ التي تؤلف اللغة الأساسية . لم يكن في وقت من الأوقات هدفنا اختراع لغة جديدة بل كانت دوماً غايتنا استثمار العلم والاحصاء لايجاد لغة عربية سليمة وميسرة . يحدد العلم والاحصاء كمية الكلمات المتداولة ونوعيتها والصيغ الأساسية الضرورية وتراعي عمليات الإحصاء أموراً فنّية كانتقاء النصوص وصنع الجزازات وترتيب مفردات اللغة في جداول حسب قرينة التواتر والتوزيع والتوارد الى الخاطر ... فالطريقة العلمية المتبعة في اللغات الأساسية معقدة ولذا يجب علينا أن نقول كلمة موجزة عن كل من أهم مراحلها أو المبادئ التي اتبعت فيها :

١ — **انتقاء النصوص** : يعتمد الاحصائي نصوصاً من مختلف انواع الانتاج المكتوب المعاصر ويخضع إلى عمليات الاحصاء النصوص المطبوعة كالمراسلات الرسمية والروايات والشعر الحديث ومقالات الصحف والقصص والرسائل الخاصة ووظائف انشاء الطلاب وما ينتجه تلامذة المدارس وقد يبلغ عدد الكلمات الذي يهتم به الاحصائي بضعة ملايين ويشترط عادة ألا يقل عن المليون .

٢ — **احصاء المفردات** : يكِلُ الإحصائي أمر المفردات الواردة في نصوصه إلى قرينة التواتر degré de fréquence التي أثبتت أن الأدوات

تأتي في طليعة جداول التواتر فالأفعال فالصفات فالمفردات الحسّية . إننا نفتش أحياناً عن كلمة ولا نجدها فنقول باللغة العامية إنها على « رأس لساننا » وإذا تفحصنا نوع تلك الكلمة المنسية للاحظنا أن النسيان يقع في اكثر الحالات على اسماء الأعلام فاسماء الأشياء فالأفعال وقلّما تكون الكلمة المنسية صفة ويندر أن تكون حرفاً أو أداة فهذان النوعان الأخيران من الكلمات يقاومان النسيان وقد أثبتت التجارب الخبرية أن النسيان لا يداهم مجموعة الكلمات بكاملها بل يقع على طبقات متلاحقة فيصيب أولاً اسماء الأعلام فاسماء الأشياء الحسية فالمجردة منها فالصفات فالأفعال وفي آخر الأمر الأدوات والحروف وهكذا يتبين لنا ان ما نراه أمرًا عجيباً قد يأخذ أبعاده الطبيعية وقد يفسّر بعلم النفس والإحصاء معاً اللذين أثبتا ان الحروف والأدوات والأفعال تبقى عالقة في الذاكرة بسبب ارتفاع تواترها وان اسماء الأعلام والأسماء الحسية تغيب عن الذاكرة بسبب ضعف تواترها ، فهناك إذًا علاقة ما بين درجة التواتر والنسيان : كل كلمة مرتفعة التواتر تبقى عالقة في الذهن وكل كلمة ضعيفة التواتر تكون عرضة للنسيان .

٣ — **النصوص والتواتر والتوزيع** : عندما نقوم بعمليات الاحصاء اللغوي نجمع العيّنات من نصوص تعالج مختلف المواضيع وقد نلحظ ان كل عيّنة صادرة عن موضوع معين تتسم بمفردات تميزها عن غيرها من المواضيع فكلمة قانون مثلاً تكون ضعيفة التواتر في مجموعة نصوص تعالج شتى شؤون الحياة العامة بينما يرتفع تواترها في النصوص الحقوقية ولذا وجب على الإحصائي اعتبار قرينة جديدة تسمى قرينة التوزيع والتي تنجم عن طبيعة النص . علّق بعض الاحصائيين أهمية كبرى على قرينة التوزيع بينما أهمل البعض الآخر هذه القرينة وأفرغوها من كل معنى وذلك بتنويعهم النصوص المنتقاة بحيث تتعادل حظوظ الكلمات في قوة التواتر وضعفه .

٤ — **المفردات الكامنة المتواردة الى الخاطر** : لقد سبق لنا وعرّفنا الكلمات المتواترة ونذكر الآن نوعاً آخر من المفردات نسميها الكامنة المتواردة الى الخاطر disponibles . لقد تبيّن لنا أن اسماء الأعلام والاشياء الحسية والمجردة تكون ضعيفة التواتر والمعلوم ان هذه الكلمات ضرورية في اللغة الأساسية إذ ان الأدوات والحروف المرتفعة التواتر لا تعبر عن المفاهيم بحد ذاتها ولا تؤلف جوهر الخطاب بل أطره ويتعلق خاطر الانسان بالجوهر ولا يهتم بالأطر .

في حالة تداعي الفكر : تتبادر الى الخاطر الاسماء المحسوسة ولا تصلح الروابط والأدوات إلا للتعبير المنطقي عن العلاقات القائمة بين الأشياء وقد ميّز علماء اللغة والمربون والأطباء وعلماء النفس مفهوم التواتر عن مفهوم التوارد الى الخاطر وقالوا بهذا الصدد : يعيش الانسان في كل وقت وفي كل ساعة مواقف معينة situations يستعمل للتعبير عنها المفردات الكامنة المتواردة الى الخاطر والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتلك المواقف والتي تنتظم كالعقد حول مراكز الاهتمام centres d'intérêt . ان انتظام زمر من الاسماء حول مراكز اهتمام معينة أمر لا يعود تقديره الى الوهم والخيال بل هو حدث قد أثبتته التجربة وروّزه تداعي الافكار . كل مركز اهتمام يثير تداعي الفكر فتجتاح الذاكرة اعداد من المفردات الحسيّة ذات علاقة بمركز الاهتمام فيقوم الفكر حينئذ بعملية انتخاب واصطفاء منتقياً اسماً واحداً من زمرة اسماء تتنازع لتنبه عن وجودها. واصطفاء الكلمة المناسبة يحل النزاع ولكنه يجعل المتكلم يشعر بوجود كلمات أخرى أبى انتقاءها وشعر بوجودها . تؤلف زمرة المفردات التي تجتاح الذاكرة الكلمات المتواردة الى الخاطر وجلّها من الاسماء بعكس ما حصل للكلمات المتواترة . وهكذا اسهمت هذه الحقيقة العلمية مساهمة فعّالة في حل مشكلة تحديد المفردات صاحبة الأولوية في الاستعمال وأدخلت معياراً جديداً نستطيع أن نأخذ به في تحديد جداول الألفاظ التي تتألف منها اللغة الأساسية .

د ــ المفردات المتواترة والكامنة المتواردة الى الخاطر : قد يتساءل المرء : ما الفائدة من معرفة المبادئ التي تقدم ذكرها وما الغرض من تعريف مفهومي التواتر والتوارد الى الخاطر ؟ فنقول : إننا نبحث عن المفردات الضرورية والمحدودة عدداً والصالحة لحاجات التعبير ولذا . انطلاقاً من هذه الحقيقة . نطرح على أنفسنا مجموعة من الاسئلة : أنأخذ بمبدإ التواتر دون سواه أو علينا اهماله والطعن في صلاحه ؟ أنعتمد قرينة التواتر أو علينا سلوك طريقة تؤدي الى حل وسط يأخذ بالتواتر ويسعى لتحديد عدد تعابير اللغة الأساسية بقرائن أخرى ؟ يجب اعتبار قرينة التواتر كما أنه يجب عدم اهمال قرينة التوارد الى الخاطر . علينا أن نستخلص من التواتر ما نستطيعه : اي جداول كلمات مرتفعة التواتر : الأدوات واشباهها : الأفعال . الصفات : بعض اسماء الزمن والكنايات والمبهمات : ثم علينا استدراك ما نحتاج اليه من المفردات بواسطة التوارد الى الخاطر : لكي نتمكن في آخر الأمر من كتابة ثبت بالمفردات التي انتقيناها ويشكل ثبتنا هذا مجموعة المفردات الأساسية .

٦ ـ إحصاء الصيغ الصرفية والنحوية : قام الاحصائيون لمعرفة الصيغ الصرفية والنحوية الشائعة بعمليات معقدة واستخدموا الجزازات وقرينة التواتر . وقد استطاعوا معرفة خصائص اللغة معرفة علمية وبُنيانية قد تُقدم للمعلم المبتدئ مجموعة من المعلومات تساعده على القيام بمهمة التدريس على أكمل وجه .

٧ ـ نتائج الاحصاء اللغوي : ورب معترض يقول : لماذا تريدون اعتماد الاحصاء والقيام بعمليات حسابية دقيقة لتحديد اللغة الأساسية ، اتركوا الأمر إلى معلمي المدارس الابتدائية أو سلموه الى فئة من خريجي دور المعلمين الابتدائية وقد يستطيع أفراد احدى هاتين الفئتين ، متكافلين متضامنين ، القيام بمهمة انتقاء واصطفاء الكلمات الأكثر شيوعاً والصيغ الأكثر استعمالاً ؟ !. ألا يستطيع مثقف يتمتع بروح نقدية اقتناء معجم وتفحص مفرداته وغربلتها ، ألا يستطيع هذا المثقف نفسه إبعاد الغريب والحوشي من المفردات والاحتفاظ بعدد محدود منها دون اللجوء الى الاحصاء ؟ نقول إن حلاً كهذا سوف يبوء بالفشل الذريع وإذا أراد أحدنا أن يتفحص المعجم لطرد الحوشي منه ولغربلة اللغة لتوصل إلى انتقاء ٥٠٠٠ أو ٦٠٠٠ مفردة ولكنه سرعان ما يصادف صعوبات جمّة لعدم تحديده تواتر الكلمات فيحتار حينئذ في أمره ويقر بعجزه . إن عدم الأخذ بقرينة التواتر واللجوء الى انتقاء عدد محدود من المفردات بشكل اعتباطي قد يؤديان الى عمل سطحي وقد استعاض البعض عن عمليات الاحصاء بعمليات قد تتصف بالعلمية ، ومن الطرق التي شاعت بهذا الخصوص الاستعانة بشبكة التعاريف والاحتفاظ بالمفردات التي تدل على مفاهيم عامة أو تطبيق طريقة الناسخ والمنسوخ للحصول على عدد محدود من المفردات او اختيار عدد من المفردات بطريقة الاعتباط . وقد تبدو هذه الطرق كمنافذ موقتة للخروج من مآزق حرجة ولكن أنّى لها القيمة العلمية المتوفرة في الطريقة الاحصائية ؟ عوّل واضعو اللغات الأساسية على جداول المفردات المرتبة وفق قرينة التواتر وقرينة التوارد الى الخاطر وانتقوا منها الكلمات السائرة والمتداولة التي تعبر عن واقع الحياة اليومية والتي تفي بحاجات الوجود ، وتتكون اللغات الأساسية التي استنبطت على هذا النمط من ألفاظ تستعمل في العلاقات الاجتماعية البسيطة كالعمل اليومي والبيع والشراء ووسائل النقل والمرافق العامة ... كما بذل المهتمون باللغة الأساسية كل جهدهم لاغناء حقل مفردات لغة المدرسة والتربية فجاءت لغتهم تفي حاجات الثقافة وتصلح كأداة لنشر التربية الأساسية .

٨ – **تطبيق الاحصاء اللغوي على اللغة العامية :** كرّس بعض الاحصائيين جلّ اهتمامهم للغة العامية أو الدارجة أو المحكية وقد حدتهم رغبة صادقة على صنع المجال لخدمة لغة الكلام الدارجة إذ لا يقتصر تدريس اللغات في عصرنا الحاضر على قراءة النصوص المكتوبة ومعالجة اللغات الحيّة كاللغات البائدة بل يتعدى هذه المرحلة ويتوخى جعل التلامذة يعبرون عمّا بخالجهم بلغة الحياة والمحيط .

إن وجود آلات التسجيل يجعل الآن ممكناً ما كان يعدّ سابقاً مستحيلاً وقد أتاحت الآلة عمليات احصاء اللغة المحكية ولكنّ تلك العمليات لا تزال من الأعباء الشاقة والدقيقة والمعقدة .

استعان الاحصائيون في مطلع هذا القرن بالحاكي phonographe الذي يضمن الأمانة في نقل الصوت ولكنّ هذه الآلة كثيرة الكلفة وصعبة النقل ولذا ما عتم ان انتشرت فكرة الاستعانة بالآلات المسجلة magnétophones السهلة النقل والقليلة الكلفة وأخذ اللغويون يجمعون مادتهم على الشريط المسجل وكانوا يقومون بعمليات تسجيل الأشرطة وتحويلها الى صفحات مكتوبة بأقصى السرعة تلافياً لبعض النقص الذي قد يحدث اثناء التسجيل وكانوا يتثبتون من محتويات نصوصهم المسجلة والمكتوبة مراعين شروط الدقة والأمانة وذلك قبل تسليمها إلى الاحصائيين سوف يعاملونها فرزاً وإحصاء تماماً كما تعامل اللغة المكتوبة . وهكذا اخذ مجال الابحاث اللغوية بالاتساع وطبّقت على اللغة المحكية قرائن وروائز أعدّت للغة المكتوبة وأصبحت اللغة المحكية تخضع لمبادئ سليمة منها : معرفة قرينة تواتر الكلمات في اللغة المحكية ومعرفة المفردات المتواردة الى الخاطر وذلك لتحديد كمية المفردات التي تصلح للغة المحكية ، استنباط لغة محكية تتسم بطابع علمي ؛ إخضاع اللغة المحكية لرائز يقيس مدى فهمها وذلك لتطويرها ولجعلها تتلاءم مع حاجات الحياة .

٩ – **عمليات تدقيق اللغات الأساسية المكتوبة والمحكية :** تكتفي اللغات الأساسية باصطفاء ما يقارب ١٥٠٠ مفردة منها اسماء ومنها أفعال وأدوات . تأتي الاسماء في الطليعة وتبلغ نسبتها المئوية ٤٧٪ ثم تعقبها الأفعال التي تبلغ نسبتها في الفرنسية الأساسية مثلاً ٢٣٪ بينما تتدنى هذه النسبة في الانكليزية الميسرة ولا تبلغ إلا ٢٪ اذ استعاض واضعو Basic English عن الأفعال بأشباهها ؛ ثم تخلفها الأدوات التي تبلغ نسبتها ١٧٪ وتأتي أخيراً نعوت الأسماء والأفعال واسماء الصوت . ويتيح هذا العدد المحدود من

الكلمات للكاتب التعبير عن أفكاره وقد أصبح للغات الأساسية انتاج أدبي ميسّر لم تستعمل فيه إلا مفردات اللغة الأساسية وصيغها وقد بيّنت التجارب التي أجريت على طلاب اتبعوا دروساً في اللغة الأساسية أنهم يستطيعون بعد ثلاثة أشهر من الدراسة السيطرة على لغة أساسية معينة؛ فهم يفهمون بعد هذه المدة القصيرة نسبياً ٨٠٪ من لغة المحادثة و ٧٠٪ من مقالات الصحف والجرائد والمجلات و ٦٦٪ من الأدب القصصي و ١٦٪ من النصوص العلمية وقد جاءت الروائز بهذا الخصوص مشجعة ونأمل أن نرى في يوم قريب اللغات الأساسية. وقد حددت لها عدة مستويات: تتدرج بالطالب من السهل إلى الصعب ومن اللغة التي تفي بحاجات الحياة اليومية الى لغة تعبر عن شؤون الحياة الاجتماعية والثقافية والفنية والفكرية.

١٠ – **عملية خاصة باللغة العربية** : إن دراسة الناحية البنيانية في اللغة العربية أوقعت الباحثين في حيرة واضطراب مؤلمين. تمسك العرب بالاشتقاق وعالجوا بالتفصيل الأصول الثنائية والثلاثية والرباعية وأسهبوا في الكلام عن قضية الأصول الثلاثية وعلاقتها بكافة انواع المشتقات وتركوا أمر علاقة المفردات بمراكز الاهتمام وبالحقول المفهومية مبهماً خلواً من التحديد والتعريف وأهملوا طرق الاعتماد على الناسخ والمنسوخ المطبقة في الـ Basic English والاحصاء المطبق في الفرنسية الأساسية. وعلى الباحث في اللغة الأساسية العربية أن يستثمر بالاضافة الى المبادئ التي طبقت في اللغتين الانكليزية والفرنسية الإمكانيات الكامنة في طبيعة اللغة العربية وفي بنيتها ولا يجوز له أن يتمسك بقرينة التواتر والتوارد الى الخاطر وغيرهما من القرائن وأن يتناسى مشكلة اشتقاق اللغة العربية فهناك كلمات ومفردات تنحدر من أصل واحد يجب أن تصنف في جداول اشتقاقية تبيّن عدد الكلمات التي تلتفّ حول أصل واحد وقد تكمل هذه العملية ما جاءت به منهجية الألسنية الحديثة.

## اللغة الأساسية وطرق التدريس :

يشكو المربّون من صعوبة تدريس العربية وقد نادى الكثيرون منهم بضرورة تيسير اللغة العربية الحديثة كما كشف بعضهم الآفة الحقيقية وطالبوا بهجر طرق التدريس العقيمة واتباع طرق حديثة تتماشى مع مقتضيات العصر الحاضر. طرح الأب آلار Allard على بساط البحث مشكلة تجديد

تدريس اللغة العربية في مقال له نشرته مجلة *Travaux et Jours* n° 27, avril-juin 1968 تحت عنوان *Pour une pédagogie moderne de l'arabe* حث فيه العاملين في حقل العربية على نبذ الطرق التقليدية والتقيد بالأساليب الحديثة التي قد تؤدي الى نشر اللغة العربية وتعميمها ، والكل يعلم ما يحوق اللغة العربية من الأخطار ولذا يجب حماية اللغة العربية من سيطرة اللغات العالمية الحديثة ونفوذها والقضاء على أساليب تعليم العربية البالية والتي ترجع في الصرف والنحو خاصة الى ما قبل الف عام !

وبما ان الاحصاءات اللغوية أدت الى انتهاج سنن جديدة في تدريس اللغات ، لماذا لا تستفيد العربية من الطرق الجديدة التي اتبعتها خاصة اللغة الأساسية ؟ تتحلى هذه الأخيرة بالعلمية وتتألف من كلمات مرتفعة التواتر تشكل أطر اللغة ومن اسماء محسوسة تنتخب بواسطة قرينة التوارد الى الخاطر وتشكل محتوى اطر اللغة ، وتسهيلاً لعرض هذا الموضوع نستطيع القول : إن اللغة تتألف من مجموعة من الكلمات بعضها موضوعي thématique وبعضها غير موضوعي athématique .

تتمتع الكلمات غير الموضوعية بتواتر مرتفع ونحن نستعين بها للتعبير عن المواضيع كافة ونصنف في هذه الزمرة العوامل والحروف والأدوات وعدداً كبيراً من الأفعال ومن اسماء الكنايات والمبهمات . لا تتمتع الكلمات الموضوعية بتواتر مرتفع وهي تتألف من اسماء الاشخاص والاشياء المحسوسة . وقد أدى مفهوم [الموضوعي وغير الموضوعي] إلى تطبيق هام في عملية التدريس والتعليم: تتألف اللغة من كلمات غير موضوعية وكثيرة الشيوع ؛ فعلى المربي الناجح أن يوليها جل اهتمامه ، ثم تتألف اللغة من مفردات موضوعية تنتظم حول مراكز اهتمام معينة ؛ وعلى المربي الناجح أن يعين مراكز الاهتمام وأن يحدد أهم الكلمات التي تتعلق بتلك المراكز ، وخلاصة القول : ان اللغة الأساسية تتألف من عدد محدود من الكلمات الموضوعية وغير الموضوعية التي كشفت أو حددت علمياً .

يخشى البعض أن تكون اللغة الأساسية مغلقة على نفسها قد لا تفي إلا بالحاجات اليومية . إن اللغة الأساسية تنفتح لاستقبال كل جديد وقد ساعدت بطرقها الحديثة على ترويج لغات العلوم والفنون . فيستطيع مثلاً الراغب في التمرس على اللغات تعلم الصيغ الأساسية مع شيء يسير من المفردات الحية أو الموضوعية ثم بعد اكتسابه الصيغ الأساسية اي القوالب

اللغوية يقرن هذه بالمصطلحات العلمية والمفردات الخاصة بالعلوم والفنون التي يريد التخصص بها وهكذا لا تكون اللغة الأساسية المبسطة إلا سبيل الوصول الى اللغات الاختصاصية .

اذا كانت اللغة الأساسية أداة ناجعة لنشر العربية فعلينا أن نفتش عن الفئات التي قد تستفيد من الطرق الجديدة . يهم أمر تعلم اللغة العربية فئتين من الناس ، العرب والاجانب :

في العالم العربي اكثر من عشرة ملايين من التلامذة يدرسون في المعاهد الابتدائية وتبحث هذه الأجيال الصاعدة عن ضالتها دون أن تجد لها الكتب المدرسية الملائمة وهي لا تزال تنتظر كتباً وضعت على أسس علمية وطبقت فيها علوم الاحصاء ومبادئ اللغة الأساسية كما أن في العالم العربي عدداً كبيراً من البالغين الأميين المنتشرين في مشرق العرب ومغربه وهم بحاجة إلى التربية الأساسية اي ذلك الحد الأدنى من الثقافة الذي يسعى اليه المواطن الأمي الذي حرم من الدراسة الابتدائية والذي يبذل قصارى جهده في تلافي ما فاته . إن اللغة الأساسية أداة فعّالة للتعليم الابتدائي ولمكافحة الأمية ومحوها ولنشر التربية الأساسية .

في العالم الغربي أناس يريدون دراسة اللغة العربية للتخصص والاطلاع على تراثنا والتبحر في علومنا وآدابنا فيجب علينا أن نحقق رغبة من يسعى للتفرغ لهذه المهمة السامية ثم ان التبادل التجاري والمشاريع الكبرى التي تتمخض في هذه البقعة من العالم بالذات تدفع عدداً من البالغين الأجانب الذين يجهلون العربية بالقدوم الى بلادنا تحدوهم رغبة الولوج في عالمنا وتفهم حضارتنا وهم لا يتطلعون إلى الماضي بل ينظرون الى المستقبل ويسعون جاهدين لتقديم ما انجزه عالمهم المتصنع في حقلي العلوم والتقنية إلى عالمنا المتأخر فنياً وهم يرغبون في تعلم لغة عربية ميسّرة قد تصلح كوسيلة في عملية نقل خبراتهم لعدد من العرب يجهلون اللغات الأجنبية ؛ وأخيراً هناك أغراب لا يلتمسون تعلم العربية إلا لأسباب تنبع من صميم الحياة والواقع وهم يريدون تعلم لغة مبسطة بوقت قصير وهم لا يرون في اللغة آية أو تحفة فنية رائعة تستحق الاعجاب والتبجيل بل أداة تؤمن منفعة مباشرة كالأخذ والعطاء والبيع والشراء والسياحة والزيارة ...

**مستقبل اللغة العربية الأساسية :**

ان الأسباب الموجبة التي أدّت الى تيسير اللغات عديدة وقد آلت بعض المؤسسات العالمية على نفسها كالجامعات الشهيرة والمعاهد الشرقية في روما وباريس وكمبردج وميشيغان وبيروت (معهد الآداب الشرقية للآباء اليسوعيين) خدمة اللغة العربية الأساسية واستعمالها كأداة لنشر الثقافة العربية والعلم الحديث. وإذ نتمنى لهذه المؤسسات اطراد النجاح والتوفيق تأمل أن نرى في العالم العربي نفسه مؤسسات تتفهم مبادئ التيسير وذلك لنشر العلم والتعليم ولاتخاذ انجع الوسائل لتعميم الثقافة الشعبية ولمحو الأمية . إن باب الاجتهاد مفتوح لكل من يريد الاهتمام باللغة الأساسية وبالعلوم اللغوية الاحصائية الحديثة النشأة ولا يسعنا إلا أن نؤكد أننا نرى في اللغة الأساسية بغية العرب، وندعو في الختام بالتوفيق لكل من تدفعه رغبة صادقة الى تيسير العربية وتعريف أصولها ومعالجة مشكلاتها ونأمل ان نرى اللغة العربية تدخل معركة البقاء: والبقاء للأفضل : وتخرج منها ظافرة مظفرة لتحتل المكانة اللائقة بها كلغة حية يتكلم بها ما يقارب المائة مليون نسمة وكلغة حضارة يتسم بها جزء هام من العالم الحديث .

## المراجع


*The Basic English and its uses,* by C. A. Richards, London.

*The system of Basic English*, by C. K. Ogden.

*L'élaboration du français fondamental*, par G. Gougenheim, R. Michéa, P. Rivenc, A. Sauvageot, Paris, 1964.

*L'arabe vivant,* par Charles Pellat, Paris, 1952.

*Introduction à l'arabe moderne*, par Charles Pellat, Paris, 1956.

# كتاب عبدالله او ازمة الانسان المعاصر

بقلم الاب جورج انطونيوس اليسوعي

شهدت المكتبة العربية في السنين الأخيرة تحولاً عميقاً اقتضته الحالة الراهنة في العالم العربي. فظهر الأدب الجاف الذهني لا يملأ القلب: من مذكرات سياسية او عرض عقائد الاحزاب ومناهجها التحررية، الى درس وتحليل قضية فلسطين ومستقبلها، حتى ان الشعر ذاته التزم بموضوع الصراع والنكسة. في هذا المناخ الخاص طلع علينا «كتاب عبدالله» لأنطون غطاس كرم، فاذا به لم يشذ عن اتجاهات التيار المهيمن على المنطقة: إلا انه تخطى الموضوع الواحد والبيئة الواحدة «ليعانق احزان الأرض واحلامها ويعبر عن قلق الانسان المعاصر وألمه لانهيار القيم وطغيان قوى الشر» على حد قول روز الغريب.

### شخصية عبدالله

من يكون عبدالله؟ هل هو انسان الاسطورة او الرجل المثالي يجسم الافكار السامية؟

عبدالله هو انسان اللحم والدم، يعيش باحاسيسه المرهفة وبوجدانيته المتيقظة، يبحث عن مصيره، يتقراه في احداث ايامه، يتنيس ما تحمل اليه من غبطة. وعندما يسقط في مهاوي الانانية الضيقة: يعرف كيف لا يستسلم الى التحجر القتّال. ومع انه لم ينغلق في بقعة معينة، ولم يتمسك بثقافة محددة، ظلّ منتسباً الى الشرق والى ايامه المعاصرة.

مزاج عبدالله قريب من كل انسان يصبو الى الانعتاق. شخصيته لا تذوب في الآخرين، ماهيتها دوام التجدد في لقاء الوجود. مصيبة عبدالله الكبرى، هي عندما يعري الحقائق فيموت في داخله «هذا الذهول المتهلل

الذي به تتجدد نعمة البهجة في الأرض » . عندما يعثر على كل جواب فتزول الدهشة من فؤاده . ويحيا عبدالله عندما تعاوده « الدهشة البكر » ويصيب روحه ما يشبه البعث .

مصاحبة عبدالله تعني الانزلاق وراء انفعالات الفكر القلق المرتبط بالفعل الملموس وبالواقع اليومي الذي نصادفه على جوانب الدروب . فهو يعرف كيف يصغي الى نداء الآخرين ، ان يحدق في الوجود . ان يتعدى الوقت فيقول الى رفيقه : (« ضاقت الجدران بي . وحنيني الى المدى يتجدد » . ثم نهض ، وفتح النافذة على الليل : وجعل يتأمل . )

**تطلعات عبدالله**

بدأت مغامرة عبدالله بانفتاحه على العالم وعلى ثقافاته وكائناته حتى انه « كان اذا اصغى ادرك بالسمع الخفي تنفس الاعشاب ، وحركة الحياة السارية في نمو الوجود المتحول » ولقد وصل في نهاية مطافه الى حد فقدان عنصر المفاجأة ، وتسرب السأم اليه بعد ان « اعتدلت لديه المتناقضات » فتراجع والتجأ الى ذاته بعد ان « انفصل عن الجماهير واوصد بابه وسجن نفسه في عزلة دائرية داخلية » . وكأن ذاته تربعت على محور العالم فوجد فيها الوسيلة والغاية فكان يقول : « انا الشارب والساقي وانا الخمرة والنشوة » فكان « الصمت والغربة والعيش العاقر في انفراد الذات » .

يصل اليه « نداء المعذبين في الارض » وقضية انسان العصر غدت جنية بيضاء تلوح له بالامال : « تنشق الحياة وارصد نسيجعين حبات فؤادك » « اخرج من ذاتك القفراء وتمتع بالسعي الخصيب الى سعادة الانسان » .

وينهض عبدالله بعد ان استرجع « نكهة الرؤيا العالمية » « فتقدس الفكر وانتبذ المطامع الداعرة : شهوة الكسب وشهوة السلطان » ولكن عبدالله يبقى انسان اللحم والدم ولا يشبه البتة الرجل المتفوق . فاذا به حنين الى ماضيه الصغير الضيق « ولشد ما تمنى لو ظل في مناخه القديم ، وانفصل عن جيله ودرأ عن رئتيه سموم العصر » اذ ان دخوله العالم سيحمل اليه آلام البشرية ومتاعبها .

هو امام « الجندي المشرّم المنهوك في مستنقعات الملاريا وسنابل الارز المتلفة ، نبتت من مجيع خصره المفتوح حديقة ورد » .

هو امام الفقر في العالم : « في مخيمات اللاجئين . وفي ازقة نابولي القديمة ، رأيت الصغار على الدروب الغبراء : والدروب تنسل انسلال الافاعي : رأيت الصغار ينبشون المزابل : ويدمي الجائع الجائع من اجل كسرة خبز » .

هو امام الصراع العنصري : « رأيت (الاسود) بالأمس تغتاله المدينة المجنونة ويراق الارجوان على الدمع ويغور في صلصالة الارض صوته ودمه » .

« وتئن الارض تخترق بالمطامع تتضوّر في مجاعتها الروحية فوق مجاعتها الدنيوية » وهكذا « تضعضعت لديه اقيسة المنطق » .

وفي ظلام العالم يعود عبدالله الى الطفولة وذكراها . فيستقرئ « في نظرات الاطفال . في عيونهم الباكية . الضاحكة : الخائفة . اللهيفة : المتعجبة : نقاء الأساطير التي ضيعها البشر » .

## الكلمة في خدمة الذوق

ميزة كتاب عبدالله الرئيسية . هو انه مبني على الذوق . وانه يتوجه الى الانسان بأكمله : فيطرب سمعه : ويوقف نظره : ويشغل فكره . الجديد فيه : هو التضامن التام بين الاسلوب والمحتوى . فالكلمة والعبارة والصفحة والفصل من الكتاب . اجواء رحبة تسبح فيها الفكرة الصافية . فيظفر الانسجام ويظهر عنفوان المضمون على كلمات استحالت اداة انفعال .

يهمس عبدالله همساً . لكنه كصاحب وجدان يتكلم الى القلب : فيستحيل كلامه شعراً : « رأيت الايدي الصغيرة الجائعة تفتحت ازاهر بيلسان . رأيت في مآقي الاطفال لآلئ تكسر فيها وجه القمر » .

وتظهر الرمزية النقية بتعابير غنية المغزى . عذبة الوقع : فريدة في رونقها فنسمع « بالمعارج اللولبية » . « اللحظة المتشعبة » . « الدهشة البكر » . « اليأس المصفى بالتصوف » . وما هذه الكلمات الا صورة لعملية التكثيف المتغلغلة في طيات الكتاب .

ان اسلوب انطون غطاس كرم جاء تعزية للقارئ العربي الذي ارتوى في ايامنا هذه من النثر المتفلسف او المتحزب المعتمد على الخطابة . ولقد اعاد الى اللغة العربية منطق الروح ومنطق الجمال والابداع .

## عبدالله ابن العصر

قوة عبدالله تكمن في بساطته : فهو لم يترفع عن المجتمع ليعالج بعض النظريات فيدعمها بالعقائد الثابتة وبالمناهج التقليدية . فضيلة عبدالله انه ينطلق من التاريخ وتاريخ بشرية اليوم . واذا ابتغى الشمول : جاء ذلك طبيعياً دون تكلف او مغالاة . عبدالله يعيش عصره ، ويتقبل تياراته ومشاغله . فينقلنا الى صميم العالم والى همومه بتلميحات واشارات خاطفة لكنها جلية .

عبدالله يفتش عن حريته : ولا يطمس كيانه حياء . بل يتكلم بطلاقة عن ذاته . وهو يعي حال امته : وحال من حوله من الشعوب المغسولة الدماغ . يثور على طقوس الدين : فيقدس الى حين العلمانية . الى ان يشاهدها « تمتطي ظهر الشيطان » وعندما ينظر الى العالم يرمق التخلف والفقر المتفشي بين الامم . ويصغي الى احتضار العدالة والصراع الدموي بين البشر . وتوق الانسان الى السلام المرتجى . فتظهر له بابل فاقدة الخير والحب . منقطعة عن الحوار مع ذاتها ومع ربها . ولا ينسى عبدالله ذيب الجنس ودور الحيرويين . وفي كل ذلك لا يحيد عن مجتمعه وعن انسانيته المتحفزة للجديد وللافضل . فلا ينقاد الى الافكار المسبقة . انما يستسلم الى الاقرب من وجدانه . يعاوده وجه امه وهي على فراش الموت فيسترجع غبطة الطفولة ويصعد الى ربه صلاة : « اغسلني بنور الرجاء فتعود الي حلاوة الانتظار وربيع المفاجأة » .

## تعريف عن الكتب

### المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني : الوثائق المجمعية

نقلها الى العربية الآباء اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي ويوسف بشاره وفرنسيس البيسري

منشورات المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ٣ اجزاء ، ١٠٥٣ صفحة

ليست هذه المحاولة لتعريب وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني الأولى من نوعها ، فقد صدر عن المطابع المصرية منذ ثلاث سنوات ترجمة شاملة اشرفت عليها اكليريكية المعادي القبطية ، توخى اصحابها ان يضعوا بسرعة في متناول القراء تعاليم المجمع برمتها . كما وانه صدر عن مطبعة البولسيين في لبنان ترجمة جزئية اقتصرت على بعض الوثائق ، فيما نقل الى العربية كل من السيدين المطرانين ميخائيل ضومط ونصرالله صفير الدستور العقائدي في الكنيسة والدستور في الليتورجيا المقدسة . والنصان صدرا عن المطبعة الكاثوليكية في بيروت .

اما الترجمة التي نحن في صددها ، فقد ارادها اصحابها خطوة الى الأمام من حيث المقدمات والفهارس والتعريب وقد حققوا في ذلك جل امانيهم . فمن اهم ما تتحلى به هذه الطبعة من صفات ان كل وثيقة من وثائق المجمع قد تناولها المعربون بالبحث فقدموا لها بدراسة مستفيضة مبينين مراحل تكوينها . مبرزين افكارها الرئيسية وما ينتج عنها في الحقل العملي ؛ ولا شك ان هذه المقدمات سوف تساعد القارئ خير مساعدة . طالباً كان او معلماً او واعظاً : ليسبر «ما في النصوص من اغوار فيحيا منها وتتسع آفاقه الروحية والدينية والثقافية والاجتماعية» ؛ ولا غرو فان بين واضعي هذه الترجمة ومقدماتها الأب اغناطيوس عبده خليفه ، الخبير في المجمع والعضو في اللجنة اللاهوتية الدولية ، الذي اصبح منذ اشهر قلائل اسقفاً مساعداً للبطريرك الماروني .

ومن محاسن هذه الطبعة ايضاً انها تتضمن مئتي صفحة من الفهارس : اهمها الفهرس الهجائي المخصص بالمفاهيم والأسماء ، مما يسهّل على الدارسين الاحاطة بالمواضيع من نواحيها كافة .

الا انه لنا على هذه الترجمة بعض المآخذ من ناحية التعريب. نود ان نبديها هنا ودافعنا الوحيد من حضرات المعربين خدمتهم النصوح وخدمة العلم . اراد اصحاب الترجمة ان يجعلوها «قريبة من النص الاصلي» حاملة « كل ما تتميز به اللغة اللاتينية من قوة تعبير وايجاز تفكير » ، ونعم المقصد مقصدهم . الا ان تشددهم في الالتصاق بالنص قد أفضى بهم بعض الأحيان . في نظرنا . الى التعسف في الاسلوب والاكثار من تراكب الألفاظ وتداخلها . مما يؤدي الى تعقيد المعنى . كما وانه قد فاتهم اصلاح عدد من الأغلاط النحوية لعل مرده الى السهو . واملنا ان يُصلح الخلل في طبعة قادمة تتألق بأبهى المحاسن : فتتم بذلك الفائدة ، والله صاحب الكمال . كميل حشيمه

## السياسة العثمانية تجاه الاحتلال الفرنسي للجزائر

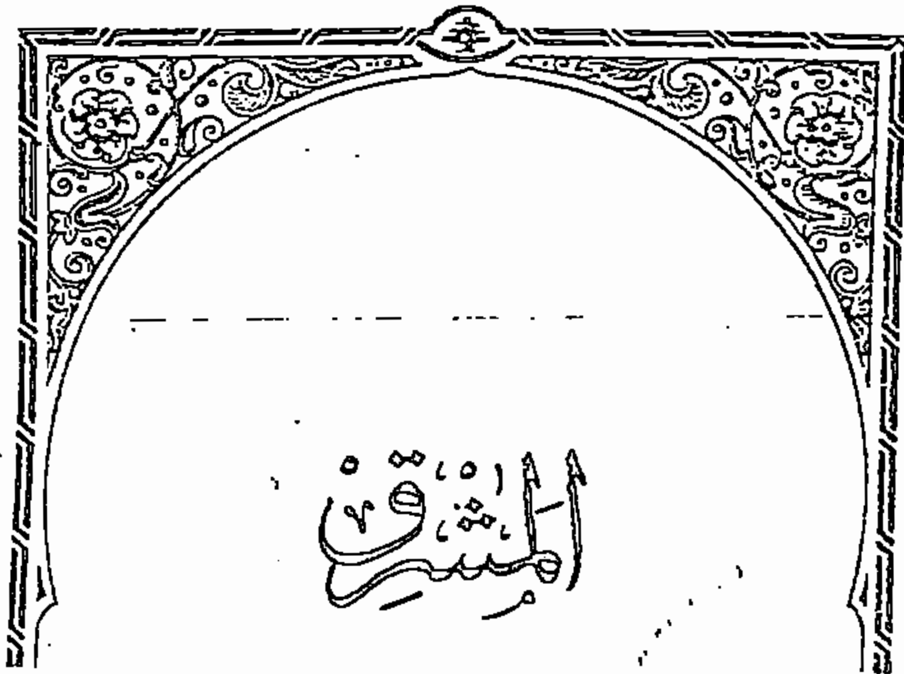
بقلم آرجمنت كوران

نقله من التركية الى العربية عبد الجليل التميمي

منشورات الجامعة التونسية ١٩٧٠ . ١٢٥ صفحة

هذا الكتاب رسالة دكتورا قدمت لكلية الآداب في جامعة اسطنبول منذ سبع عشرة سنة . الا انها ما زالت تهم قارئ اليوم لما تتحلى به من صفات العلم النزيه ولانها سلكت مسلكاً لم تُسبق اليه بعد ، بحيث اتخذ مؤلفها « الأرشيف » التركي مصدراً اساسياً للبحث دون ان يهمل سائر الدراسات التي نشرت باللغات الأوروبية : فيما كان الذين كتبوا عن نفس الموضوع يتخذون وثائق بلادهم مصدراً اولاً وآخراً : معرضين عن بقية المراجع الدبلوماسية ، لا سيا العربية والتركية منها .

دراسة موجزة . ولكنها تنزع الستار عن احداث خطيرة ما زالت غامضة للكثيرين من مثقفي الشرق العربي . جوزف حنا




السنة الرابعة والستون | تموز - تشرين الاول ١٩٧٠

وقايع الشيخ روزبهان البقلي الشيرازي

مقتطفات من كتاب

# كشف الاسرار ومكاشفات الانوار

نشرها مع مقدمة

الاب بولس نويا اليسوعي

الشيخ ابو محمد روزبهان البقلي الشيرازي من أقطاب التصوف في ايران ومن اشهر الذين كتبوا في العشق الالهي واعمقهم فكرة وتجربة. غير ان اسمه يكاد ان يكون مجهولاً في الأوساط الصوفية العربية ولا يعطى له اي اهمية في الكتب المؤرخة عن التصوف في تلك الأوساط، رغم أن روزبهان سنّي شافعي المذهب ورغم ان الطريقة الروزبهانية قد انتشرت من فارس حتى افريقية، كما يشير الى ذلك العلامة ماسينيون في مقالة خصّصها للتعريف بشخصية روزبهان ومؤلفاته، كانت فاتحة الدراسات عن شيخنا.

١ — لا نعلم الشيء الكثير عن وقايع حياته الخارجية وهي تختصر في بضعة أسطر : وُلد الشيخ روزبهان في مدينة فسا من أعمال فارس سنة ٥٢٢/١١٢٨ ، في عائلة يظهر انه لم يكن فيها لا علم ولا تقوى . وقد أشار الى ذلك هو نفسه بكلمات قاسية . غير ان الألطاف الالهية بدأت تثير في نفسه القلق الروحي منذ صغره . فهو يذكر انه شعر بذلك أوّل مرة وعمره ثلاث سنين . اما الصدمة الكبرى فقد تناولته في السنة الخامسة عشرة اذ ظهر له ، في عشاء يوم ، شيخ مهيب « بزيّ الصوفية » لم يكن الا الخضر نفسه . فكان ذلك الحادث حاسماً في حياته . ترك روزبهان كل شيء — ولم يكن له الا حانوت يبيع فيه البقول (لذا دعي « البقلي ») — ومضى الى الصحراء « واذاً واجداً » فقضى في الخلوة سنة ونصف سنة مارس فيها المجاهدات والرياضات الصوفية وهو يعيش في « هيجان » باطني شديد . ثم هدأت حالته فعاد الى شيراز حيث أخذ يدرس القرآن وعلوم الظاهر ويختلف الى حلقات الصوفية ليتعمق في علومهم ورياضاتهم .

وقد أخذ علوم الظاهر من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام عن الشيخ ارشد الدين ابي الحسن علي التبريزي وعن الامام فخر الدين مريم . اما شيوخه في التصوف ، فأوّلهم جمال الدين بن خليل الفسوي . وقد أخذ عنه في فسا . ثم الشيخ سراج الدين محمود بن خليفة (٥٦٢/١١٦٦) . وهناك شيخ كردي اسمه جاكير لقيه روزبهان في العراق قرب السامراء وتأثر منه تأثراً عميقاً . ولعل روزبهان مرّ بالعراق عن طريقه الى الحج . غير ان معلوماتنا عن اسفاره قليلة جداً . ولولا الشيخ الاكبر ابن العربي لما عرفنا زيارته لمكة . فان صاحب « الفتوحات المكية »[١] يذكر عن الشيخ روزبهان قصة طريفة حدثت له في مكة . نوردها هنا لما لها من المعاني التي تتجلى فيها شخصية صوفيّنا بمقوّماتها الانسانية والروحية : « حكي عن الشيخ روزبهان انه كان قد ابتلي بحب امرأة مغنّية وهام فيها وجداً . وكان كثير الزعقات في حال وجده في الله بحيث انه كان يشوش على الطائفين بالبيت في زمن مجاورته : فكان يطوف على سطوح الحرم . وكان صادق الحال . ولما ابتلي بحب هذه المغنية . لم يشعر به أحد . وانتقل حكم ذلك الذي كان عنده بالله بها . وعلم ان الناس يتخيلون فيه ان ذلك الوجد لله على أصله . فجاء الى الصوفية وخلع الخرقة ورمى بها اليهم وذكر للناس

(١) الجزء الثاني : ص : ١٣٥ من طبعة صادر .

قصته وقال : لا أريد أكذب في حالي . ولزم خدمة المغنية . فأخبرت المرأة بحاله ووجده بها وانه من أكابر اهل الله . فاستحت المرأة وتابت الى الله مما كانت فيه ببركة صدقه ولزمت خدمته . وأزال الله ذلك التعلق بها من قلبه . فرجع الى الصوفية ولبس خرقته ولم ير ان يكذب مع الله في حاله » .

وقد عاد روزبهان الى شيراز وتوفي فيها سنة ١٢٠٩/٦٠٦ وهناك قبره . وكان له في شيراز مجالس صوفية يحضرها الاكابر من الشيوخ ومريدون كثيرون : والجميع يعترفون له بالتفوق في كافة العلوم : الشرعية والصوفية .

٢ — هذا بما يخص وقايع حياته الخارجية : اما وقايع حياته الباطنية . فهي التي اثبت ذكرها في كتاب سماه « كشف الاسرار ومكاشفات الانوار » . مجيباً لأحد اصدقائه وقد سأله ان يذكر له شيئاً عن مكاشفاته السرية . وفي النص الذي ننشره اليوم منتطفات من هذا الكتاب : اكتشفنا عليها في مجموعة عند أحد اصدقائنا في بغداد . ناسخها درويش حسن بن علي الخلوتي : في سنة ١١٢٦ هـ . ويتبع اسم الناسخ اسم آخر لعله صاحب هذه المنتطفات وهو الشيخ شعبان القسطموني . مما يدل على ان أصل المخطوط تركي .

والكتاب اوسع بكثير من هذه المنتطفات التي لا تزيد على ربــع الكتاب . كما أشار الى ذلك الاستاذ هنري كوربين الذي يعمل منذ سنين في إخراج طبعة علمية لكتاب « كشف الاسرار » . وقد كنا قد ارسلنا للاستاذ كوربين نسخة صورية من المخطوطة . والظاهر ان مهمة إخراج هذا الكتاب ستتطلب مزيداً من الوقت لرداءة المخطوطات ولصعوبة المادة وأهميتها : فالكتاب فذ من نوعه ليس في الفن الصوفي الاسلامي فحسب : بل وفي الأدب الصوفي العالمي . روزبهان « غوث العاشقين » و« شيخ شطاح » : لأن تصوفه مؤسس على عشق الجمال الالهي المتجلي من خلال جمال كل المخلوقات ولأن عالمه الباطني : عالم الوجد والمكاشفات . فهو يعيش « بالبديهة » في عالم الغيب ويرى الله رؤية العين . كما نحن نرى عــالم الشهادة . ولا نعرف صوفيا آخر له مقدرته على « التغيب » عن العالم المحسوس والدخول الى حضرة الله .

٣ — ونظراً للدراسة التي يعدّها الاستاذ كوربين بخصوص كتاب « كشف الاسرار » : فنحن سنكتفي هنا بسرد عناوين اهم مؤلفات روزبهان ليتعرف اليه القارئ العربي :

ا — عرائس البيان في حقائق القرآن — تفسير صوفي ضخم قد طبع مراراً في الهند. أدمج فيه المؤلف القسم الكبير من «حقائق التفسير» للسلمي ومن «لطائف الاشارات» للقشيري.

ب — كتاب منطق الاسرار ببيان الانوار — فيه يشرح شطحات الصوفية الأقدمين ومصطلحاتهم ويأتي بشرح لكتاب «الطواسين» للحلاج. غير مطبوع.

ج — شرح الشطحيات — اراده المؤلف ترجمة فارسية لكتاب «منطق الاسرار». لكن الزيادات الهامة التي اضافها اليه جعلته كتاباً جديداً قائماً بذاته. طبعه الاستاذ كوربين في سلسلة «المكتبة الايرانية» سنة ١٩٦٦: رقم ١٢.

د — كتاب كشف الاسرار ومكاشفات الانوار — وهو الكتاب الذي ننشر منه مقتطفات.

ه — كتاب عبهر العاشقين — دراسة غنية وعميقة عن العشق الالهي وعلاقته بالعشق الانساني او عن العلاقة بين العشق المجازي والعشق الحقيقي — وهو بالفارسية وقد طبعه الاستاذ كوربين في سلسلة «المكتبة الايرانية» سنة ١٩٥٨: رقم ٨.

و — كتاب شرح الحجب والاستار في مقامات اهل الانوار والاسرار — ويُدعى ايضاً «كتاب الاغانة». فيه يشرح المؤلف طبيعة السلوك الى الله والحجب التي يلاقيها السالك في طريقه اذ «لكل عارف حجاب في كل مقام». غير مطبوع.

ز — كتاب سير الارواح — ويدعى ايضاً «المصباح في مكاشفة بعث الارواح». يتطرق فيه المؤلف الى مسألة سبق الارواح في الوجود الأزلي وهبوطها الى الاجسام بخلق الانسان على «صورة الله». غير مطبوع.

جامعة القديس يوسف — بيروت

[١٧١ أ] هذا الكتاب من وقايع سلطان العارفين
وغوث العاشقين وبرهان المحققين وصاحب
تفسير العرايس وشرح شطحيات وكتاب الانوار
في شرح الأسرار : الشيخ روزبهان بقلي المعروف
ابو محمد بن ابي النصر البقلي الفسوي ،
قدس الله تعالى روحه ورضي الله تعالى عنه[1]

[١٧١ ب] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خاتم النبيّين محمد وآله اجمعين.

هذه وقايع الشيخ العارف العاشق ابي محمد روزبهان قدس الله تعالى روحه العزيز ورضي عنه .

قال الشيخ العارف العاشق الواصل روزبهان بن ابي النصر البقلي قدس الله تعالى روحه العزيز :

ان الله سبحانه وتعالى عرّف نفسه الرسل والأنبياء والملائكة والأولياء بخصائص آياته من العرش الى الثرى . فعرفوه بالآيات في البدايات ؛ وأحبّوه من حيث الآلاء والنعماء . ثم لم يقنع بما آتاهم ؛ لأنه سبب أحكام العبودية . فابرز لهم انوار حضرته وكحّل عيونهم بكحل الجبروت وأراهم شعاع شموس عالم ملكوته ؛ فأحبّوه بالمحبة الخاصة — ولكن تلك المحبة في الحقيقة محبة بداية النهاية — ثم كشف لهم سُبحات جماله وجلاله بوصفه، تجلّي ذاته وصفاته ؛ فعرفوه به وأحبّوه بالمحبة الكبرى — والحق لا يتغيّر بتغيّر الحدثان ولا بنزول البلية والامتحان — فشاهدوه مشاهدة الحقيقة بلا حجاب . ثم خاطبهم وكلّمهم بغرايب العلوم وحكَم . وعلّمهم عظائم أسمائه وعرفهم لطائف نعوته وأوصافه وأنشقهم نسائم نفحات ورد المدانات [١٧٢ أ] ورياحين التقرُّبات والوصلات ؛ ثم بسط اليهم بكريم مناجاته وكشف أسراره وآنسهم جماله وجعلهم به عاشقين بجلاله . فبتلك الدرجات حملوا ما حملوا من اثقال البليّات من الرياضات والمجاهدات ؛ وصاروا عرايس حضرته وأمراء ملكه وملكوته .

فبعضهم أهل الارادات وبعضهم أهل الولايات وبعضهم أهل الآيات وبعضهم أهل الخطابات والمشاورات والمناجات وبعضهم أهل المكاشفات وبعضهم أهل المشاهدات والمحاضرات وبعضهم أهل المعارف واللطائف

(١) بالهامش : « مات روزبهان بقلي قدس سره في اواسط محرم الحرام من سنة ست وستمائة » (= ١٢٠٩ م) .

وبعضهم أهل العلوم اللدنيات والحكميات وبعضهم أهل الاتحاد. فاذا بلغوا: عبّروا بحر الازليات والابديات: فصاروا سكارى وآلهين. فاذا تمكّنوا واستقاموا في جريان شوارق الغيب من الكشوفات والمواجيد: صاروا أهل الصحو. فاذا كانوا بمحلّ الاستقامة بعد التلوين. جعلهم الله تعالى سُرج الزمان وآيات العرفان ومنازل الحقيقة واعلام الشريعة — جعلنا الله وإيّاكم من هذه الحالات والمقامات.

وبعد فقد سألني بعض من احبّه محبة كاملة من الصادقين أن اذكر له ما يقع لي من وقايع المكاشفات وأسرار المشاهدات ليكون لهم (sic) اعلام طريقته ومونسه في سرّ قلبه وروحه الى عالم الغيب. فأجبته بما هو له.

١ — قال الشيخ قدس الله تعالى روحه: ومن جملتها ما رأيتُ اللهَ تعالى على سطح بيتي بوصف العزة والجلال والقِدم. ورأيتُ كأنّ العالم بأسره شمشعاني كثير عظيم. فناداني [١٧٢ ب] من وسط النور بلسان الفارسي سبعين مرة: يا روزبهان إخترتُك بالولاية واصطفيتك بالمحبة. انت وليّي ومحبّي. لا تخفْ ولا تحزن. فانا اخذك وأعينك في جميع مرادك. رأيتُ كأنّ من العرش الى الثرى كان بحرًا وكان مثل شعاع الشمس. فنتح فمي بغير إختياري ودخل جميعه في فمي. فما بقي قطرة الا شربتها.

٢ — وقال: انتبهتُ ليلة في نصفها وكنتُ بين النوم واليقظة. فقلتُ في قلبي: يا وهّاب! فتغير الحقّ جلّ جلاله بوصف الجلال والجمال متجلّياً متحنّياً بجواهر النور فنثر عليّ من ذلك نثارًا عظيماً. وذلك من وجه القدم وقال: اذا قلتَ يا وهّاب. فخذ هذا من الوهّاب. وانا الوهّاب الكريم!

٣ — قال: قد خطر ببالي كثيرًا من الزمان الماضي: ما معنى «المقام المحمود» (آية ١٧: ٧٩)؟ فرأيتُ ليلةً بحرًا عظيماً بين يدي الحضرة لا ساحل له. ورأيتُ جميع الانبياء والاولياء والملائكة المجرّدين في البحر. ورأيت حجاباً عجباً مضروباً على البحر. ورأيت آدم عليه الصلاة والسلام في البحر. وكان الى صدره. ومن كان اقرب الى الله تعالى كان اقرب من ذلك الحجاب. فمشيتُ الى قرب الحجاب واردتُ ان أعلم ما وراء الحجاب. فمشيتُ الى آخر الحجاب. فلمّا وصلتُ: رأيتُ من وراء الحجاب نورًا عظيماً. ورأيتُ شخصاً مثل القمر من القرن الى القدَم. وقد أخذ ذلك الشخص جميع الحضرة حتى لم يبق موضع رأس إبرة إلاّ إمتلأ منه. وكان على وجهه نور متصل من الحضرة غير منقطع. واردتُ [١٧٣ أ] ان ادخل وراء الحجاب مما قدرت. فقلت في نفسي: ايّ مقام

هذا ؟ ومن هذا الشخص ؟ فنودي في سرّي : ان هذا المقام المحمود وهذا محمد (صلعم) : بما ترى على وجهه فيض نور التجلي : ولو قدرتَ على الدخول لرأيتَ الله تعالى بلا حجاب . وقيل لي : ان هذا المقام خصّ به محمد (صلعم) ، وليس لأحد سبيل الى هذا .

٤ — وقال : رأيتُ الحق جلّ جلاله مرة بوصف الجلال والجمال ومعه الملائكة وقلتُ : إلهي كيف تقبض روحي ؟ فقال : آتيك من بُطنان الأزل وأقبض روحك بيدي وأذهب بك في مقام العندية وأسقيك من شراب الدنوّ وأظهر لك جمالي وجلالي الى الابد كما تريد بلا حجاب .

٥ — وقال : مرة رأيتُ الحق جل جلاله في نوادر الإلتباس وقلتُ : الهي سيدي ومولاي الى متى تربّني المشاهدة في حد الإلتباس ؟ أرني صِرْفَ القِدَم والبقاء ! فقال تعالى : موسى وعيسى يفقدان هذه المنزلة . فكاشف الحق جل جلاله في ذرّة من نور ذاته الأزلي ؛ وكاد روحي تزهق . فرأيتُ نبيّنا محمداً (صلعم) وجميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصحابة رضي الله تعالى عنهم والمشايخ قدس الله تعالى روحهم يسألون من الله تعالى ان يرزقني مقام الكبرياء .

٦ — وقال : رأيتُ ليلة من وجه الله تعالى جلالاً وجمالاً وبهاءً لو رأى اهل السموات والارض ذلك لماتوا جميعاً من اللذة . ثم رأيتُ اقطار السموات والارض ممتلئاً منه ؛ وكنتُ معه حتى احضرني في مقام الدنوّ فوق كلّ فوق [١٧٣ ب] وتجلّى اليّ بسبعين الف جلال وجمال وكمال وأجلسني بين يديه وألطفني ألطافاً كثيرة وسقاني شرابات من بين يديه . ولا أطيقُ ان أصف ذلك الشراب . فلما سكرت . خطر ببالي : اين محمد (صلعم) واين الانبياء والرسل ؟ خاطبني الحق جل جلاله : هم قد تنزّهوا في انوار القِدَم ! فرأيتُ الانبياء عليهم الصلاة والسلام قد خرجوا مثل العساكر العظيمة من انوار القدم . فاول قادم منهم نبيّنا محمد عليه الصلاة والسلام ثم آدم عليه الصلاة والسلام ثم نوح عليه الصلاة والسلام ثم ابراهيم عليه الصلاة والسلام ثم موسى عليه الصلاة والسلام ثم عيسى عليه الصلاة والسلام ثم جميع الانبياء صلاة على نبيّنا وعليهم . فجعل النبيّ (صلعم) وهو اقرب الخلق الى الله تعالى وقد تحلقوا وفي وسط الحلقة ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد نثر الحق جل جلاله على رأس المصطفى (صلعم) . ثم قال تعالى : إني اصطفيت عبدي روزبهان بالسعادة الأزلية والولاية والكرامة وجعلته أوعية علمي وسرّي لا يجري عليه بعد ذلك احكام التفرقة ؛ وعصمتُه

بعد ذلك عن عصياني وجعلته من اهل التمكين والاستقامة : وهو خليفتي في العالم والعالمين . ومن أحبّه أحببته ومن أبغضه أبغضته ، ولا مانع لقضائي ولا مردّ لحكمي وانا « فعّال لما يريد » (آية ١١:١٠٧).

٧ — وقال : رأيتُ الحق جل جلاله مرة أخرى على أحسن صورة فعشقتُ بجماله وصفاته واشتقت [على] دنوّه ووصاله . فمكثتُ غير بعيد [١٧٤ أ] فتضرعت . ثم ظهر لي وبيده شيء . قلتُ : الهي ما هذا ؟ قال تعالى : قلبك ! فقلتُ : لقلبي منزلة تكون بيدك ! ففتّش قلبي وكان كشيء مطويّ فنشره . فغشي قلبي من العرش الى الثرى . قلتُ : هذا قلبي ؟ فقال : هذا قلبك ! وهو أوسع الاكوان . فذهب كما هو بيده الى اقطار الملكوت وذهبتُ معه حتى بلغتُ ديوان غيب الغيب . فقلتُ : الى اين تذهب ؟ فقال : الى عالم التقدّم حتى انظر فيه وأبدعُ فيه بدائع الحقائق وأتجلى له الى الأبد بصفة الالوهية . فقلتُ : بوصف ما كنتَ في الأزل ! قال : لا سبيل لك الى ذلك . فتضرعتُ فقلتُ : أريد ذلك ! فبدا انوار العظمة ، وصرتُ متلاشياً فانياً . ثم خوطب سرّي وقيل : « تعلم معنى قوله (صلعم) : ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء » ؟ وهو ما رأيت بين أصابعه .

٨ — وقال : يوماً قد اتفق انّ أحدًا من الناس دعاني البارحة الى دعوة فيها السماع فانشد القوّال : شعر :

أيبدو الصبح عمّر السباقِ　　ولم يرعف خياشيم الزواقِ
تدارك ايها الساقي نفوساً　　ترقّى بالصوم الى التراقي

فغلب عليّ المواجيد وألطاف المواصلات والمخاطبات وليس هناك اليّ الوارد والوجد . فلما سكنتُ وخرجت تذاكرتُ تلك الاسوان حتى جاء الليل واشتغلت بالصلاة بين العشائين وقلت في نفسي : ما بال بدائع الغيب لم تكشف في السماع البارحة ؟ فرأيتُ الحق جل جلاله بالبديهة على روازن الملكوت طلع عليّ بوصف الجمال والجلال . فقلتُ على شرائط الانبساط : اين كنتَ اذ غبتَ في السماع ؟ فقال تعالى [١٧٤ ب] : كنتُ معك بهذا الوصف الذي تراني ! فضحكتُ وزعقت وطاب سرّي وعقلي وقلبي . فلما مضى من الليل نصفه . قمت وطلبته بوصف الالهية القديمة بغير إلتباس الصفات في الافعال . فتضرعتُ في ذلك : فبدا اليّ انوار الذات والصفات في عالم التقدم : فرأيته سناءً في سناء وجلالاً في جلال وبهاءً في بهاء :

ورأيت بحر القدس يتظاهر بجميعها بنعت الرضا كأنّه يضحك في وجهي بتلك الانوار. فعلمتُ ان ذلك مقام الضحك.

٩ — وقال: مرة رأيتُ في نصف الليل بعد جلوسي على بساط العبودية لطلب ظهور عرايس غيب. جلالَ الحق جل جلاله في مقام الإلتباس على هيئة الحُسْن بما تمّ فؤادي بذلك؛ حتى صار منه كشفاً جلال الديمومية التي تحرق الضمائر والأفكار. ورأيتُ وجهاً أوسع من السموات والارض والعرش والكرسي يتناثر من انوار البهاء وهو منزّه منه عن الأمثال والأشباه، لكن رأيتُ بهاءه تعالى على لون الورد الأحمر كأنّه يتناثر منه الورد الأحمر؛ بما رأيتُ خدّه. فذكر قلبي قوله[١](صلعم): «الورد الأحمر من بهاء الله تعالى». فهذا على قدر ادراك عقلي. ولو كان لي في ذلك الوقت عين من عيون القدس لرأيته كما يُرى بعين الظاهر يوم القيامة بوصف القدم والبهاء والأوّلية والأزلية التي مقدسة عن مشابهاة الحدثان. فمضى ساعة وقال لي: يا روزبهان من الذي يشكّ اني انا الله؟ هل بقي لك شيء[١] باني إنكشفت لك وانا اخترتك بهذا المقام؟

١٠ — وقال: رأيتُ نفسي في مقام التواضع [١٧٥أ] ثانيةً؛ قلتُ: انا أقلّ خلقك. وانا عبدك وابن عبدك! فتقدم على قلبي سطوات التوحيد والعظمة؛ وقال: من أنتَ حتى تكون عبداً لي؟ فاستحييت من الله عن قولي؛ فقلتُ: بأي صفة أقول وانا في مُلكك؛ لا أتملّقُ بشيء من الأشياء؟ فقال: لم تكن موحّداً حتى تنسى نفسك وما دوني من العرش الى الثرى! فبقيتُ في حجاب عظيم متحيّراً؛ بما قدرتُ ان اتكلم. اذا نخطر ببالي شيء من ذكره. فعلم فنائي فيه وشوقي اليه؛ وبان لي في حذري القلب: وأشار الى نفسه فقال: انا ربّك! فتواجدتُ وطاب قلبي.

١١ — وقال: رأيتُ الحق جل جلاله إطّلع على اهل الجنة وقال: يا أهل الجنة انا آتي كلّ يوم سبعين الف مرة الى هذه الروزنة من عالم القدم وأنظر الى اهل الجنة شوقاً الى لقاء روزبهان!

١٢ — وقال: رأيته تعالى في داري على أحسن صورة؛ فضحكتُ وبكيتُ واستغرقت في بحار الدنوّ. ثم دنا مني حتى لم يبق بيني وبينه بُعدٌ. فقال لي: انا اشتاق اليك غاية الشوق! فقلتُ: إلهي وسيدي! اذا حان وقت خروجي من هذا العالم فخذني بنفسك وادخلني معك في

(١) sic ولعلها «شك».

حجاب الغيوب ! فقال تعالى : هكذا يكون ! ثم غبتُ عنه : ثم تجلى لي بصفات : كانّ لحظة بصفة : ما رأيتُ احسن منها . فذكرتُ قوله (صلعم) : «ان الله يري هيئة ذاته كيف شاء» .

١٣ — وقال : يوماً رأيتُ كأني بجبل الشرق ورأيتُ جماعة من الملائكة وكانّ من الشرق الى الغرب بحرًا . فقالوا لي : أدخل في هذا البحر واسبح فيه الى المغرب ! فدخلتُ البحر وسبحتُ فيه . فلما بلغتُ الى موضع الشمس من وقت العصر [١٧٥ ب] رأيتُ جماعة من الملائكة على جبال المغرب : فصاحوا وقالوا : يا فلان إسبح ولا تخف ! . فلما بلغتُ الجبل : قالوا : ما عبّر هذا البحر الا علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه ورضي الله تعالى عنه . وأنت بعده .

١٤ — وقال : ورأيتُ ليلةً حضرة الحق سبحانه كأنّه في سواق خالية : وأخذني الحق تعالى وذبحني . فامتلأت السواقي كلها من دمي : ودمي كان مثل شعاع الشمس . وجماهير الملائكة يأخذون من دمي ويمسحون به وجوهم . ورأيتُ النبي (صلعم) على لباس شتّى اكثر من الف مرة : وكان الرُطَب في يده : فوضع في فمي رُطباً وقال : كُلْها باذن الله تعالى وبركة الله تعالى . ووضع في فمي لسانه : فمصصته مصاً طويلاً ، ووضع عمامة على رأسي .

١٥ — قال : ورأيتُ ليلة بحرًا عظيماً . وكان البحر من شراب الاحمر ورأيتُ النبي (صلعم) جالساً على وسط لجة البحر متربعاً سكران : وفي يده قدح فيه شراب من ذلك البحر : فشربه . فلما رآني غرف من البحر بذلك القدح غرفة وسقاني ذلك : فتُفتح لي بعد ذلك ما فُتح وعلمتُ فضله على سائر الخلق . حيث يموتون عطاشاً وهو وسط بحر الجلال سكران .

١٦ — وقال : ورأيتُ في عالم الغيب عالماً منورًا من نور ساطع ، ورأيتُ الحق سبحانه بلباس الجلال والجمال والبهاء وسقاني من خمار الوداد وشرّفني بمقام الأنس وأراني عالم التقدس . فلما درْتُ في هواء التقدم وقفتُ على باب العزة . فرأيتُ جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام حاضرين : ورأيت موسى وبيده التورية وعيسى وبيده الانجيل وداود وبيده الزبور ومحمداً (صلعم) [١٧٦ أ] وبيده القرآن : واشربني آدم عليه الصلاة والسلام الأسماء الحُسنى والاسم الاعظم : واطعمني موسى عليه الصلاة والسلام التورية واطعمني عيسى عليه الصلاة والسلام الانجيل واطعمني داود عليه الصلاة

والسلام الزبور واطعمني محمد (صلعم) القرآن. فعلمتُ ما علمتُ من العلوم الخاصة الربّانية التي استأثر الحق تعالى أنبياءه وأولياءه بها.

١٧ — قال: ورأيتُ الحق تعالى ينزل من طور سيناء على زيّ شيخ كبير، فذاب الطور تحت سطوات سلطان قهره. ثم غاب، ثم ظهر. فعل ذلك مراراً. ثم قال: هكذا فعلتُ بموسى عليه الصلاة والسلام.

ورأيتُ الحق تعالى مرة اخرى على زيّ راعٍ وبيده مغزل يغزل العرش، وعليه لباس من الصوف الابيض الخشن. فذكرت في قلبي: هذا نوع من التشبيه، والله تعالى منزه عن الخاييل! فكيف أقدر ان اقول: هذا اله الارض والسماء؟ فرأيتُ العرش قد إلتفّ على مغزلٍ مثل شعرة، فدهشت واستغرقتُ في بحر العظمة. ثم غاب عني. ثم بانَ لي بوصف آخر، ويجلّى من عين الالوهية في عالم القدم بنعت التوحيد. فتحيّرتُ في شأني. ثم ظهر لي من سوابق العرش على لباس البهاء. ورأيتُ على العرش ستْرة مشبكة من النور، فناداني من ورائها. فكأنّه لم يعجب بذلك ورأيته مكشوفاً. وقال: يا روزبهان لا تهتم من جريان أشكال الأفعال، ولا شكّ فيما رأيتَ، فاني انا ربّك الواحد الاحد، ولا ينبغي لك ان يضيق صدرك في بحار النكران، فانّا لك من جميع خلقي ولا تبال على أحد. فاني أبلغتك مقام عيان الغياب وأجلسك على بساط مداناتي أبداً بلا حجاب.

١٨ — وقال [١٧٦ ب] أيضاً في حكاية طويلة: رأيتُ المشايخ يتبركون بي، والشيخ ابو مسلم يتلألأ من النور. وقال لأهل العصر واشار اليّ: «هذه ناقة الله لكم آية، فذروها تأكل في ارض الله ولا تمسّوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب» (١١: ٦٤). ففرحتُ فرحاً شديداً لمّا شبّهني بناقة الله الكبرى. وخاطبني الحق تعالى بعد ذلك، الخطابَ الخاصَ الذي استأثر به اولياءه واصفياءه وقال: أدخلتُك في بساتين القدس وأريك مشاهدتي. لا تخف. لا تخف، انك من خواص اصفيائي.

١٩ — وقال: رأيتُ الجنة مرة وما فيها من الأشجار والأنهار والأنوار، لا يُحصى عددها. ورأيتُ فيها محمداً (صلعم) وآدم عليه الصلاة والسلام وجميع الانبياء عليهم الصلاة والسلام والاولياء قدس الله تعالى اسرارهم والشهداء والملائكة عليهم السلام. ورأيتُ عالماً لو أن السموات والارض تُلقى فيه ما يجدها أحد قط، من عظمته وسعته. وما رأيتُ في ذلك العالم الا نوراً في النور وضياءً في ضياء وبهاءً في بهاء. ورأيتُ النبي (صلعم) وجميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والاولياء قدس الله تعالى روحهم كلهم

ركبان على نور ، وكنتُ راكباً عن يمين النبي (صلعم) ، ورأيتُ الملائكة بباب من الذهب واللؤلؤ ، وكأنّهم على صف واحد مسرعين في هواء مثل النار ، ورأيتُ جبرئيل عليه الصلاة والسلام على قُدّام الخلق في ذلك الهواء مثل حمامة الطير في الهواء ، حتى بلغنا حضرة العزة تعالى . فكشف الله تعالى لقاءه لنا وسلّم علينا . فما رأيتُ بعد ذلك واحداً من خلقه . [١٧٧ أ] فبقيتُ وحدي متحيراً حتى مضى عليّ زمان . فكشف لي عظمةً وعزاً وجبروتاً وبحاراً وانواراً . وكنتُ على باب عظمته كالغريب الدهش . فكلمني من سرادق العظمة وقال : يا مُكَدّي ! من اين لك هذا الحال ؟ فانبسطت اليه وقلتُ : إلهي وسيدي ومولاي ، من فضلك وجودك وكرمك !

٢٠ — وقال : ورأيتُ في بعض المكاشفات أسداً أصفرَ عظيم الهيئة ، التبّس جبروت العظمة به . وكان يمشي على رأس جبل قاف ، وقد أكل جميعَ الإنبياء عليهم الصلاة والسلام والاولياء قدس الله تعالى اسرارهم ، وبقي في فمه من لحومهم . ويسيل الدم من فيه . وهذه اشارة الى قهر التوحيد وسلطنته على الموحدين . تجلّي الحق من نعوت كبرياء القدم بصورة الأسد . ومعناه أن العارف طُعمة قهر النكرة في مقام الفناء .

٢١ — وقال : ورأيتُ الحق سبحانه على أحسن صورة ، قد طلع عليّ من الغيب ، الى أمالك نفسي حتى شهقت وزعقت ، وكأنّه يتناثر من وجهه الورد الأبيض . ثم غاب عني . ثم ظهر بصورة أحسن من الاولى ، فسرْتُ حتى وصلتُ اليه . فقال : الى اين تمضي ؟ فقلتُ : الى الأزل والقدم ! فقال : وأيش تطلب ؟ فقلتُ : أطلبُ فنائي في قهر الأزل لأني أرقى برؤيته في الإلتباس ! فقال : هذا سفر طويل ! فانا اني معك وأصحبُك في الطريق . فمشينا الى ما وراء العرش ، وسافرنا سفر الغيب . ثم غاب عني . ثم ظهر لي بعد ساعة بوصف الجبروت وقال : أطلبْني في مقام العشق ، فان الكون وما فيه لا يوازي سطوات جلالي .

٢٢ — وقال : ورأيت بين العشائين نوراً متلألئاً . وما علمت ايّ شيء ذلك النور [١٧٧ ب] . فكشف الله تعالى [أنواره] المقدسة وتبيّن لي ان ما رأيتُ من النور كان من جلال يده . فعشقت بها لأنها تغير الأرواح والقلوب ، وما رأيتُ شيئاً ألذّ من مُلك المكاشفات . ورأيتُ الكون بأسره ككرة بين أصابعه . فألهمني قراءة قوله تعالى : «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويّات بيمينه سبحانه وتعالى

عمّا يشركون » (٣٩: ٦٧). وذكرت قول النبي (صلعم) : « الكون في يمين الرحمن أقلّ من خردلة ».

٢٣ — وقال : انتبهتُ ليلةً فتوضأت واحتممتُ لأني نمتُ اكثر مما نمت كلّ ليلة. ثم خطر على قلبي أهلي المتوفاة رحمها الله تعالى ، فقلت : إلهي ! ترى كيف فعلتَ بي اذ توفيتها وتركتني مستوحشاً ! فخاطبني الله تعالى بالفارسية : كردران باكردنست[1]. فلما صلّيتُ ركعتين ، استقبلني الحق في وادي الأزل وكنت غريباً هناك ؛ ثم بان لي عند شوامخ الكبرياء بوصف الجلال والجمال ؛ ثم اراني عالم الغيب ، وكنتُ خائفاً مما أبطأتُ في نومي. فقال الحق تعالى : لا تهتم ! فانك ان كنتَ نائماً ، فانا لك غير نائم ؛ وكنتُ متلطفاً بك ، رافعاً لك. ثم أراني نفسه مراراً ، لا اطيق ان اشرحه ؛ وكنتُ في بحار الشوق مستغرقاً وفي مجالس الأنس واجداً ، قلبي بين الاستتار والتجلي ، وروحي بين الوجد والفقد ، وسرّي مشاهد للجبروت ، وعيناي في دوران الملكوت صبّابتان العبرات حتى شاهدت الحق تعالى بطيب الوصال .

٢٤ — وقال : رأيتُ الحق سبحانه وتعالى ينكشف للخلق جميعاً على وصف الجمال والجلال ، وقد اخبرني ان ليلة القدر ليلة الحادي [١٧٨ أ] والعشرين ، وقد طلبتُ اللهَ سبحانه وتعالى وقت السحر في هذه الليلة ، فخاطبني بما خاطب موسى عليه الصلاة والسلام ؛ ورأيتُ في طور سيناء ظهر نفسه في الجبل من نفس الجبل. فتجلى الحق سبحانه وتعالى من تلك الروزنة وقال : هكذا اظهرتُ نفسي لموسى عليه الصلاة والسلام. فرأيتُ موسى عليه الصلاة والسلام كأنه رأى الحق تعالى وقد سقط من الجبل ، سكران ، الى حضيض الجبل .

٢٥ — وقال : رأيتُ الحق تعالى بوصف الإلتباس والحسن والجمال جالساً على سطح رباطي بشيراز ، وكنتُ بين يديه واجداً ؛ ومع ذلك خطر بقلبي سرّ التوحيد وحقائق الفردانية وقدس العزّة. فنظر الحق سبحانه الى الأكوان ، فرأيتُ جميع الجبال خرّت له سجداً ثم ذابت. فعرفني ان ظهوره بتلك الصفة رحمة وشفقة عليّ. ورأيت في وسط تلك المكاشفات جميع الجبال يأتين الى قرب الحق تعالى ، ومع كل واحد من الجبال شربة من شراب القدس لأجلي ، ففرحتُ بذلك.

(١) اي وبيتك تعمل بنفسك كما عملت به ! »

٢٦ — وقال : رأيتُ كأنّني في صحراء . وقام المشايخ هناك : وبيد كل واحد مقلاة يرمون الاحجار عليّ متواترًا : وكان شيخنا وسيّدنا ابو يزيد قدس الله تعالى سرّه اكثرهم إغراضاً . فضاق وقتي هناك . واستغثتُ بالله . وظهر الحق سبحانه ورمى اليهم حجرًا عظيماً فسكتوا جيعاً وطرحوا المقلاة وقربوا منّي وتلاطفوا بي . ففي ذلك الوقت بلغت سرادق الكبرياء ورأيتُ جميع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام والاولياء رضي الله تعالى عنهم والملائكة عليهم السلام ؛ وأقدمَ الخلق في الحضرة وأقربهم من الله تعالى . نبيّنا [١٧٨ ب] (صلعم) .

٢٧ — [وقال] : مرة قد تحيّرت في أوّلية الحق تعالى . فرأيتُه على أحسن صورة وذكرت في قلبي : من أين وقعتُ من عالم التوحيد الى مقام المتشابهات ؟ فدنا منّي وأخذ يجاذبني . قال : قُم ! أيش هذا الخاطر ؟ تشك في نفسي وانا ملّكتُ نفسي في عينك لتستأنس بي وتعشقني — وعليه انوار الجلال والجمال لا يُحصى عددها . فلمّا دنا وقت السحر أمرني بوظائف . فقلتُ : ما قضيتُ وطري منك ! بعزّتك أطعمني طعم محبتك وأرني حقائق جمالك وجلالك حتى أفرح بك وأذوب فيك من حلاوة الأنس ! فقال : قُم واصعد الى سطح الرباط . فهناك تنكشف مرادك . فلمّا صعدت فاذنتُ أذان السحر : رأيتُ الشيخ ابا الحسن بن هند قدس الله تعالى سرّه في مقام المراقبة . فقلت في نفسي : أيش يطلب ؟ فنودي في سرّي : انه يراقب الجلال ! ورأيتُ الصوفية مراقبين جلاله . ثم رأيتُ النبي (صلعم) مع جميع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام مراقبين مشاهدة جلاله ؛ ثم رأيتُ جبرئيل عليه الصلاة والسلام وجميع الكرّوبين عليهم السلام مراقبين مشاهدة القدس . ثم رأيتُ الحق تعالى وأخبر لهم بما وصفه . وانا بين الصوفية قدس الله تعالى اسرارهم ورضي عنهم كالسكران الواله . مقبل بوجهي نحو عزّته ؛ فدنا منّي ورمقني ورقص معي وخصّني بذلك من بينهم . فلمّا ذُقتُ حلاوة الانبساط ؛ غلب عليّ صياح التكويّين وزعقات الصمدانية وشهقات الربّانية . قال : وكلّمني الحق سبحانه وتعالى الليلة حيث كنت [١٧٩ أ] في تلك الأحوال التي ذكرت ؛ فقال جل جلاله : أما علمت أني بالأمس كنتُ جليسك في جنبك بنعت الجلال والجمال ؛ ووجهي عند وجهك ؛ وبيدي مرآة مقابلة وجهي ووجهك ؛ وانا أنظر الى وجهك وانظر من وجهك الى المرآة التي ظهر فيها وجهي وجهك (sic)

وكنتَ ناظراً اليّ . فزعقتُ وبكيتُ وتضرعتُ من كمال لطفه وغاية كرمه حيث جعل نفسه في لباس من قدرته حتى اوانى نفسه لأنه علم عجز الحدث عن موازاة عزّ القدم ؛ وهو منزه عن كل ما خطر وما يخطر على كل قلب أحد من خلقه ؛ تعالى عن وصف الواصفين !

قال : ثم رأيته تعالى وتقدس بوصف الكبرياء والقدم والبقاء مراراً ؛ ثم رأيتُه في جلال الأنس بنعت التقدس ؛ ولم يبق هناك مقام ؛ فغصت في بحار الديمومية والأزلية والأبدية ؛ ثم فنيت من جميع صفاتي . ثم نزلتُ الى عالم الملكوت . فرأيتُ جميع الاكوان عند عزّته أقلّ من خردلة ؛ ثم سرتُ في ميادين الأزلية سكران وآهاً . ثم ألبسني لباساً من حسنه وجماله ؛ فكنتُ هناك معشوق الله تعالى ؛ وهو سبحانه قد عشقني وتلطف بي بألطاف لو قلتُ منها ؛ لا يستطيع ان يسمعه أحد من خلقه الا ما شاء الله . ثم جعلني متّعناً بصفاته ؛ ثم جعلني متحداً بذاته . ثم رأيتُ نفسي كأنّه هو ؛ وما ذكرتُ شيئاً الا نفسي ؛ ثم أفقتُ من ذلك ونزلت من الربوبية الى العبودية ؛ ثم تمّكنت مقام العشق حتى رأيتُ نفسي في دار الجلال ؛ فرأيتُ الحق تعالى بصفة الإلتباس ؛ وبقيتُ في مقام الأنس ساعة ؛ غائباً عن كل ما دونه ؛ وقد غلب عليّ [١٧٩ ب] مواجيد كثيرة مع الهيجان والبكاء من شهود العين . فناداني مراراً . فسجدتُ بعد ذلك فرأيتُ على ظهري اثقال انوار العظمة فقلتُ : إلهي ! ما هذا ؟ قال : نور الاستواء ! قلتُ : إلهي ! ما معنى قولك : « الرحمن على العرش استوى » (٢٠ : ٥) ؟ فقال تعالى : اذا تجليتُ ! فلذلك استوى عليه .

٢٨ — وقال : نزل تعالى في ليلة القدر بوصف الإلتباس والجلال والجمال . وبين يديه النبي (صلعم) وقال : لم يجد الى قربي ومشاهدتي الا ما شئت . فاذا أردتُ على بعضهم رحمة أفتح له باباً من أبواب الغيوب . ولا يجترئ ان يدنو مني لان قربي قرب المعارف لا قرب المسافة ؛ فابشر تضيق صدرك (sic) . وانا قائم بذاتي سبحاني انا أزليّ أبديّ بلا زمان ؛ انا موجود عزيز قديم بلا مكان . والجواهر متحيزون فيما بين العرش الى الثرى . فبينا كنتُ كذلك اذ ظهر في شعاع إشراق شموس الصفات وطاب قلبي ؛ وكان ذلك أدنى مقام مما وجدت منه . فذكر خاطري قصة موسى عليه الصلاة والسلام فرأيته الى قرب الحق جل جلاله وبعض مقاماته العالية ومعجزاته الشريفة ؛ كما ورد في الأخبار . فعاتبتُ خاطري وقلت : إلهي !

انت منزّه عن مناسبة المخلوقين : أعطيتَ موسى عليه الصلاة والسلام تلك المعجزات والمقامات وخصصته[1] بالمكالمة : فأيش بينك وبينه من القرابة ؟ وانا ايضاً من اولاد آدم عليه الصلاة والسلام فأيش أعطيتني ؟ فظهر لي بوصف الجلال والجمال وقال لي : ان موسى عليه الصلاة والسلام قد أتاني وانا أتيتك . أما ترضى؟ [١٨٠ آ] أتيتك سبعين الف مرة من وقت اضطجاعك الى وقت انتباهك ! فلما سمعتُ ذلك اخذني تلاطم بحار التوحيد . فلما مضى زمان : غاب عنّي وطار قلبي في عالم الملكوت . فاصعدني فوق كل فوق . وظهر لي بانوار كبرياء الذات والعظمة والجلال ثم قال : أما كنتَ تقرأ : «قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» (١١٢ : ١–٤) و«ليس كمثله شيء» (٤٢ : ١١) ؟ هل ترى شيئاً من الاكوان[2] ؟ أنا تراني بوصف الجلال والعزة والبقاء : وهذا عالم الوحدانية وهذا مقام التوحيد . فذكرتُ مقام نبيّنا محمد (صلعم) حيث دنا فتدلّى (٥٣ : ٨) : هل كان في مشاهدة غير مشاهدة القدس ؟ فلطف بي الله تعالى حيث اراه نفسه في مقام الإلتباس حيث قال : «رأيتُ ربي في أحسن صورة فقال : فيمَ يختصم الملأ الاعلى يا محمد؟ قلتُ : انت أعلم اي رب» . حتى قال مرة اخرى : «فوضع كفّه على كتفي فوجدتُ بردَ أنامله بين ثديَّ فعلمتُ ما كان وما سيكون» (الحديث) . فعلمتُ ان الله سبحانه وتعالى تلطّف بي حيث أراني ما ارى الانبياء من مقامات التوحيد واحبة . وهذا عذر مه . فاني اطلبه بوصف القِدَم ونعوت الكبرياء والعظمة في جميع الأوقات .

٢٩ — قال : مرة قد جلستُ في ديوان المراقبة لطلب وصول الحقيقة حتى مضى زمان . وما فُتح لي شيء . فغاب سرّي وتغيّر قلبي من مرارة الفقدان . وذكرتُ الله تعالى في الغيبة والحضور مقالةَ أهل الانبساط وقلت : أيش هذا [١٨٠ ب] الضيق . وبساط عطائك مبسوط في الغيب ؟ لو تظهر لي بعين الوحدانية ، من يخاصمك في السموات والارض ؟ ولو تعطيني نوال مشاهدة بعد كشف الجلال والجمال ، من يشرفك ومن يعرّيك ومن يجادلك من العرش الى الثرى ؟ جبّار السموات والارض ولا يضرّ بك تغيّر الحدثان ! الأمان . الأمان المستغاث اليك ! تفعل بأوليائك وأهل أشواقك ما لا تفعل بالكفّار باسرافهم ! — مع كلمات أخر من مسافرة اهل الانبساط والأنس — : فاوقعني بالغيبة في انوار تجلّي الذات في الصفات وتجلّي

(١) وخصصتّها (sic) .
(٢) الاكوانها (sic) .

الصفات في الأفعال. فظهر لي كل ساعة بلباس الربوبية في أفعال شتّى التي سمّاها الصوفية مقام الإلتباس.

٣٠ — قال: وجلستُ للمراقبة وخاض قلبي في بحار الأفعال: فما وجدتُ شيئاً الا عماءً في عماء. ثم خفت فبلغتُ: ثم قطعتُ ذلك فبلغتُ الى انوار بوادي الصفات، فكنت هناك بين الاستتار والتجلي. فتجلى الحق سبحانه وتعالى من عالم القدرة. قلت: ما هذا التجلي؟ قال: تجلي العظمة والكبرياء! فنظرتُ في ذلك فاذاً قد انكشف لي يد الله سبحانه وتعالى: فرأيتُ من بطنان الأزل الى عالم الأبد نوراً مُسرمَداً كأنّه أخذ بيده جميع الاكوان والحدثان على مثال كرة: فتلاشى الحدثان دون يده. فخاطبني بقوله تعالى: «يد الله فوق ايديهم» (٤٨ : ١٠). ما رضيتُ بتلك المكاشفات وتفكرتُ في سبحات الجلال. فعرض خاطري قول النبي (صلعم): «حجاب النور لو كشف لأحرقت سبحات وجهه ما إنتهى اليه بصره من خلقه». فلما تفكرت في ذلك وصل اليّ انوار سبحات وجهه: فكدتُ أحترق. فجعلني الله تعالى مستقيماً. فرأيتُ نبيّنا (صلعم) وآدم ونوحاً وموسى وأكابر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فارّين من حدة سبحات، ففررتُ معهم: فأخذني تعالى بالقوة الأزلية فكشف لي جلال وجهه: فرأيتُ الحدثان من العرش الى الثرى دون وجهه اقلّ من خردلة. فخاطبني الحق سبحانه بقوله: «كل شيء هالك الا وجهه» (٢٨ : ٨٨).

٣١ — قال: ورأيته تعالى في بعض الأوقات الماضية كأنّه ذبحني مراراً وأراق دمي في اسواق الغيب. فوقعتُ بعد ذلك في بلاء عظيم واستعنتُ به من ذلك وقلت: أعوذُ بك منك! ثم بعد ذلك انكشف لي الحق سبحانه وتعالى فقال: الى متى تتهم؟ انا افعل ما شئت!

٣٢ — قال: ورأيتُ الحق سبحانه وتعالى بوصف العزة وما فهمت منه شيئاً. ثم اخذني بحار سبحات وجهه واغرقني فيها. فما رأيتُ بعد ذلك الا انوار الكبرياء، فرجعتُ وفررتُ منها لأنّ الإدراك قد انقطع هناك وقد بقي في قلبي ذوق ذلك وبقي في عين روحي تلك المشاهدة كأنّي أراها في جميع الساعات.

٣٣ — وقال: يوماً قد صليتُ في السحر لطلب مشاهدة الغيب، فرأيتُ نفسي في صحراء واسعة: وبيني وبين الحضرة حُجُب متكاثفة: فسمعتُ كلام الحق سبحانه وتعالى تكلّم من وراء تلك الحجب وكان الأكوان والحدثان تذوب [١٨١ ب] من هيبة كلامه وما دريتُ ما سمعت

منه وتمنّيتُ من الحق تعالى ان يعلمني أيش يقول . فقال تعالى : أقول « انما أمره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون . فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون » (٣٦ : ٨٢–٨٣) . فقلتُ في نفسي : الكائنات تفرّ من صولة كلامه ؛ فمن يقوم بازاء عزّته وكشف جلاله ؟ فكشف الساعة تلك الحجب فرأيتُه بوصف الجلال والجمال والهيبة والكبرياء وأدناني منه وقرّبني حتى رأيتُه كما أردت ، ورأيتُ جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام صرعى في صحاري الغيب ، حيارى سكارى ، مجروحين مخضوبين بدمائهم من صولة جلاله وسطوات عظمته . ثم تجلى لي بجميع صفاته من الحُسن والجمال في مقام الانبساط ، فانبسط اليّ وقال : بهذا الوصف الذي رأيتني مضيتُ الى بلدك ومحلّتك قبل أن أخلقك لأجلك سبعين ألف مرة من عالم القدم . وكنتُ في ذلك الوقت على هيئة السكارى من الفرح والهيجان وما سمعت من الحق في طول عمري قط مثل ما سمعتُ .

٣٤ – وقال : إنكشف الحق جل جلاله لي مرّتين : مرة بوصف الجمال ومرة بوصف الجلال فقال : من لم ينكشف له وجهي الكريم لم يصل اليّ بالمجاهدات والرياضات : وهذا خاصّ لأحبائي وأهل قربي ؛ ولا سبيل اليّ الا بي .

٣٥ – وقال الشيخ : وقد كنتُ في بحار الامتحان ، وجرى عليّ حوادث الزمان ؛ وطلبتُ من الله تعالى نجاةً منها . فقلتُ : لو وهبتَ من العرش الى الثرى لنملة صغيرة ، لا ينقص من مُلكك ذرة لأن مفاتيح الاقدار المعدومة بيدك ، تخرج من العدم بأقل من لحظة بقدرتك [١٨٢ أ] الواسعة سبعين الف عالم من عوالم الملك والشهادة ، فما هذا الضيق يا صاحب همم العارفين ؟ إجمع عليّ همالي وخلصني من جميع الهموم ! انت وهبت ملك سليمان لسليمان وملك داود لداود وملك مصر ليوسف ، وليس بهم عليك شيء . يا قدوس ! – وكنتُ في ذلك الوقت على حزن طويل واهتمام وبيل ، فرأيت الحق سبحانه وتعالى بالبديهة في جذان عالم الغيب بوصف الجلال والجمال . فدنا مني بحيث لم يبق بيني وبينه بين ؛ وتلطف بي وكأنّه يتعجب من همومي ، يعني : لا ينبغي للملك ان يتشوش خاطره بمرور البلاء . ثم قال : أنظر اليّ بعين العيان ! فنظرتُ الى جلاله وجماله ، واستأنستُ به وعشقتُ ، وكان قلبي وروحي ونفسي وعقلي وصورتي في انوار جلاله ، مستغرقاً في بحار الأنس والوجد . فلما سكن سرّي ، قلتُ : إلهي ! كن سمعي وبصري ولساني وقلبي وروحي وعقلي وجميع اجزائي واغرقني في بحار آلوهيتك بحيث أنظر الى ذاتك وصفاتك

بلا حجاب الى الابد بنور العشق والشوق والمحبة والمعرفة . فرأيتُ بحاراً من اللؤلؤ الرطب، فاخذ سبحانه وتعالى جواهر من ذلك ونثّر على رأسي كثيراً، وكذلك فعل الأنبياء والملائكة حتى بلغت عالم القدم : فظهر الحق جل جلاله بوصف الأزلية ، وهناك مقام الثناء . ثم غاب عني وسمعت منه في حالة النثار قوله تعالى : « يُجبى اليه ثمرات كل شيء رزقاً من لدنا » (٢٨:٥٧) . ثم قال : ليس من فوق العرش الى قرار الثرى . انا مدبّر الخلائق وبيدي مفاتيح كل شيء ، أتصرّفُ في ملكي [١٨٢ ب] كما أشاء . أليس جريان المقادير لي وصدر من إرادتي ؟ قل لهؤلاء الفضوليين والمتشكين عنّي ليسكتوا الشكاية وليشكروا الى موازاة نعمتي ؛ والاّ فأدمّر عليهم ! فخفتُ من هذا العتاب ، فانه يتناثر منه الجبّارية . فاني رأيته ، وكنتُ في حجرتي ، كأنّه دخل عليّ وكان على حُسْن وجمال ما لا أطيق وصفه . فبكيتُ وتضرعتُ لديه وقلتُ : إلهي ! خلّني حتى انظر اليك ساعةً وأذهبُ عن قلبي ما سواك من العرش الى الثرى . يا حبيب قلوب العارفين ويا قرة عيون الوالهين ! فكنتُ ساعة ، ثم رأيته على باب بيت اصحابي ، يناديهم ويقول لهم : يا أهل حصاري ! قوموا لطاعتي ، فانّه قد ذهب الوقت . فاذا أفقتُ من سُكري ، ذهب وقت الاوراد . وقال : ثم رأيتُ جميع الانبياء عليهم الصلاة والسلام والصديقين قدس الله تعالى روحهم والملائكة المقربين عليهم السلام في حضرة الله تعالى ، على نعت الوَلَه والهيجان ، وهو تعالى قد ظهر لهم ، ثم ستَرَ دون المصطفى وكان (صلعم) على هيئة الحُسن والجمال واقفاً على باب دار الجلال مثل الحاجب عند السلطان وهو كان يرى الحق ويتكلم مع الحق ، ولم يكن معه أحد في ذلك المقام . فعلمتُ ان ذلك هو « المقام المحمود » . ثم ظهر لي الحق بوصف الأحدية وأخذني ببطش القدرة وأذهبني الى عالم القدم ، وكنتُ مجذوباً مقهوراً ، حتى أدخلني في أسفار الأزلية . فلما علم ضعفي عن حمل اثقال طوارق التوحيد تركني ومضى ، ورجعتُ الى ما كنتُ فيه .

٣٦ — وقال : قد تعرض لي في ليلة من الليالي [١٨٣ أ] خيالات المرض النفسانية والشيطانية وخيالات الروحانية ، وقطعتُ حجبها ورأيتُ لطايفها وتفكرتُ في أشكالها . فضاق صدري وتحيّرتُ في شأني حتى بدا لي جمال الحق تعالى بالبديهة فقلتُ : إلهي ! ما هذه التماثيل التي عنّيتَ بها في المشاهدة؟ فقال : هذا لمن يطلبني في أوائل كشوف حتى يعرفني من بينها بما لم يكن عارفاً .

قال : ثم ظهر جماله لي بأنواع اللباس كلها تنطفاً في جهة إبقاء نفسي بعد فنائي في نعمة الأزل . وسقاني شرابات الأنس والمداناة ؛ ثم مضى : ورأيته مرآة الكون حيث توجهتُ . وذلك قوله تعالى : « فأينما تُولوا فثم وجه الله » (٢ : ١١٥) . ثم قلت في نفسي : أريد ان أرى جماله بلا انقطاع ! فقال جل جلاله : أذكرْ شأن زليخا ويوسف عليه الصلاة والسلام . فان زليخا صورت في ستّ جهات صورة نفسها ليوسف عليه الصلاة والسلام حتى لا يرى جهة الا وفيها صورة زليخا . فهكذا شأنك في دار جلالي . فرأيتُه سبحانه وتعالى من كل ذرة وهو منزه عن الحلول والتشبيه . لكن هو سرّ لا يطّلع عليه الا مستغرق في بحار التوحيد وعارف بسرّ أفعال القدم في مقام العشق .

قال : ثم ظهر لي بحر الوحدانية وذهبتُ في امواجها الى مشاهدة الكبرياء . فرأيتُ جمال القدم بلا كيف ووصف ؛ وقد تصاغر عند جلال عظمته جميع الأكوان والحدثان حتى لم يبق أثرها عند إشراق سلطان بهاء الأزل . ولولا كرم الحق سبحانه وتعالى بامساك نفسي عند سطوات الكبرياء لَفنيتُ أقل من لحة . كأنه تعالى أراني نعوت الأحدية وكأنه أشار اليّ أن أنظُرْ الى عظيم جمالي وجلالي . وذلك لطف منه . ثم ظهر لي بعد مضي تلك الحالة عالمُ القدس ورأيتُ الحق سبحانه وتعالى بلا كيف في سُرادق كبريائه [بين] خواص [١٨٣ ب] الانبياء عليهم الصلاة والسلام والملائكة عليهم السلام على صورة البُزاة[1] البيض . فنظرت الى قرب مولانا تعالى وتقدس ؛ وكأنّي على يمين العرش وكنتُ كشاطر بين البُزاة . وكنت كمشتاق أطير ساعة وأدور ساعة وأجلسُ ساعة كالوآله المضطرب . فخاطبني الحق جل جلاله عند دنوّي منه وقال بلسان الفارسية : چون بوزي چون رستي[2] . ثم مضى ذلك الحال وكدتُ فيه من الفرح أذوب من اللذة والارتياح . ثم دار عليّ لوايح القدس وأنوار البقاء . فسمعتُ كلام الحق من مكمن الأزل وقال : خلقت الكون في طلبي وبلغتك مقام القدس ؛ ومن مثلك في العالم ؟ وانا اطلبك في أسفل قدمي . وظهر لي بوصف الألوهية والقدس والتنزيه فاضمحلّ في سطوات عظمته ما دونه من العرش الى الثرى وشاهدته مشاهدة العيان وكأنه شهود عين العظمة ؛ ظهر في شهود جمال البقاء ؛ وذلك شيء غريب . ثم قال : أنت في طلبي وانا في طلبك . لو نظرتَ

(١) باظاش : « جمع باز » .
(٢) اي : « كلما حلق ؛ كلما غاص في الرؤية » .

ميجدتي عندك دون قطع أسفار الغيب . وكنتُ قبل هذا الوارد متّنيم (sic) من اجل بعض مقالة اهل مجلسي حيث سمعتُ منه بعض التخيلات من اقوال المشبهة ؛ وقد ثبت ان كلامه قديم مما دون كلامه فهو محدث . فقال تعالى : نزّهتَ كلامي ولا تخف ؛ وانا أزيّن بنفسي كلما تُذكّر [في] مجلسك . وقد رأيته سبحانه وتعالى قد برز ومعه جميع الكرّوبيين والروحانيين في مجلسي ؛ وقد رأيتُ سكان حضرة الخاص قد طافوا في مجلسي ، ورأيتُ جبرئيل عليه الصلاة والسلام وفي عنقه سقآء يسقي الناس في مسجد الجامع على زيّ شاب ؛ ورأيتُ كأنّ السموات جآءت [١٨٤ أ] الى مجلسي على صورة الاشخاص ، وكذا العرش والكرسي والجنة والنار والحور والغلمان والولدان وجميع أرواح الانبياء عليهم الصلاة والسلام والصديقين والشهداء رضي الله تعالى عنهم وقد واقفوا جميعاً حضور الحق تعالى . ثم قال الحق سبحانه وتعالى : هكذا أفعل كلما تجلسُ للتذكير .

٣٧ — قال : يوماً إني جلستُ قبل تغسق الليل عند ابني أحمد وكان به الحُمّى الشديد . وكان قلبي يذوب من الهمّ . فرأيتُ الحق سبحانه وتعالى بالبديهة على نعت الجلال ؛ فتلطف بي ؛ فغلب عليّ الوجد والهيجان وقلتُ : إلهي ! لِمَ تمتحنني وانا أتوقع منك المواساة؟ فقال جل جلاله : لا تحزن فانا لك ! قلتُ : إلهي ! لِمَ لا تكلمني كما كلمت موسى عليه الصلاة والسلام؟ فقال سبحانه وتعالى : أما ترضى أنّ مَنْ أحبك فقد أحبّني ومن رآك فقد رآني؟ فلما سمعتُ ذلك غلب عليّ المواجيد الكثيرة . فقمتُ ؛ فنادى الحق سبحانه الى بطنان الغيب وقال : يا شفاء ! فجاء الشفاء اليه ، وكان البلد مملوّاً من المرض ما رأينا مثله . فنفخ الشفاء في البلد وانتشر في الناس جميعاً . فتلطف بابني وسقاه شراباً .

٣٨ — وقال : إتفق إني وقعتُ بين جماعة من اهل الدعوى . فضاق صدري لما رأيت من دعاويهم ورعونات البشرية . ويحثني جماعة على رؤية الولي . وكان ذلك شديداً علي وصعباً على نفسي الدخول عليهم . فاهتممت همّاً شديداً ونمت على ذلك وكان نومي نوم إتكاء . فانتبهتُ نصف الليل ؛ فخاطبني الحق سبحانه وتعالى بقوله : « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون » (٦١:٨) .

٣٩ — قال [١٨٤ ب] الشيخ قدس الله تعالى روحه العزيز : هذه المكاشفات شأن أهل النُّهى من العارفين ووصف اهل الحقائق من المتحيرين

الذين قاموا بالحق بشرط المعرفة والعلم باحكام المتشابهات . وهم الذين وصفهم الله تعالى باسم الربّانيين بقوله تعالى : «وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم» (٣:٧) . والله لو اردتُ ان اصف بعض صفاته التي رايتها للمريدين والصادقين ما قدرت بذلك لانه تعالى كان يظهر بوصف كساء ونرى منه آدم وأظهر الكرّوبين والروحانيين فخروا له سجداً بغير اختيارهم . لذلك قال النبي (صلعم): خلق الله تعالى آدم على صورته . ولولا مخافة الجهّال الذين ينسبوننا الى نسبة الغلة لأشرت مما رأيت من الحق سبحانه من نور بهائه وسناء قدسه وعظيم جلاله وجمال لطفه . وما كان قد تلبّس به من النعوت التي ألبسها آدم عليه الصلاة والسلام وموسى عليه الصلاة والسلام ويحيى عليه الصلاة والسلام وعيسى عليه الصلاة والسلام ويوسف عليه الصلاة والسلام وابراهيم عليه الصلاة والسلام ومحمدا عليه افضل الصلاة واكمل التحيات وأشرف التسليمات. وبتلك النعوت التي نُوّرت انوارها منهم فاقوا على العالم والعالمين لانه سناء برق صفاته اذا تجلى لشيء خضع له الأكوان والحدثان لأنّه صدر من نعت الأزل وليس هنالك الفصل والوصل والخيال والوهم . لأنه من عرف الله تعالى بعد سيره في عالم القدم : علم العلوم المجهولة التي انكشفت بها أسرار الربوبية وتخلصت بذلك اسرار الواصلين عن النفي والاثبات والتشبيه [ق١٨٥ أ] والتعطيل . فان هذه الاشياء حوادثات كونية وهو تعالى وراء ذلك ونفى الرسميات عن سير ارواح العارفين .

والحمد لله رب العارفين والصلاة والسلام
على اشرف الخلق سيدنا رسول الله محمد
وآله وصحبه أجمعين .

تمت (sic) الكتاب بعون الله الملك
الوهّاب عن يد أفقر الورى تراب أقدام
أولياء خلوص درويش حسن بن علي بن
محمد الملقب ابو الحسن الخلوتي . خلّصه
الله تعالى منه في سنة ست وعشرين ومائة
والف في شهر شوال يوم الخميس
ثمان وعشرين وانا الفقير من فقراء سلطان
الاولياء شيخ شعبان قسطموني قدس
الله تعالى سره وطاب روحه براءة وصاله .

# الدكتور شاكر بك الخوري

١٨٤٧ – ١٩١١

بقلم جرجي ابرهيم نصر

من الواجب المفروض على كل أمة تخلّد أمجادها ، وتفتخر بمآثر آبائها وأجدادها ، وتعتز بآثارها ، أن تُحيي ذكريات نوابغها الخالدين ، وتكرّم رجالاتها الباقين ، الذين عملوا على إعلاء شأنها ، ورفع كلمتها ، وأدّوا بمآثرهم وبثقافاتهم العالية ، أجلّ الخدمات لوطنهم ، وثبتوا في الشدائد والملمّات ، فدفعوا عن أوطانهم الشرور والآفات .

لذلك حقّ علينا ان نكشف للملأ ما خفي من آثار اولئك النوابغ . ومن هؤلاء العاملين الذين حملوا لواء الأدب والثقافة في زمانهم المرحوم الدكتور شاكر بك الخوري ، الذي نتباه بحق بالطبيب الأديب .

وهو ابن يوسف ابن الخوري ابرهيم ابن الخوري اسطفان ابن الخوري ابرهيم الأول ابن الخوري اسطفان الأول ( الذي ارتسم على رعية بكاسين في ٢٤ من كانون الثاني ١٧٢٩) ونور ابنة ناصيف حبيب ناصيف الجزيني . ولد في بكاسين نهار الأحد صباحاً في ٢٥ من تموز ١٨٤٧ وينتمي الى عائلة كريمة ومعتبرة ، اشتهرت بخدمتها للحكومة والوطن ، متسلسلة كابراً عن كابر . وعندما بلغ الخامسة من عمره ، عهد به والده الى مدرسة القرية فتعلّم فيها العلوم الابتدائية ، كالقراءة والكتابة في العربيّة والسريانيّة ، وكان والده أوّل متقدّم عند سعيد بك جنبلاط حاكم المختارة .

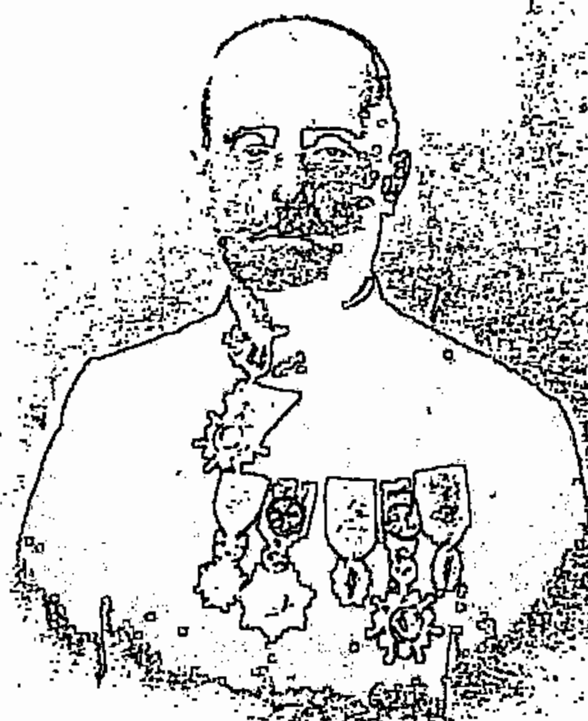
وإذ صار شاكر على شيء من مبادئ القراءة في بكاسين ، أخذه والده معه الى المختارة حيث أخذ يتعلّم العربيّة مع ولدي الحاكم الجنبلاطي

وهما صاحبا العزّة نجيب بك ونسيب بك . وكان معلّمهما يومئذ الشيخ ابراهيم الأحدب الطرابلسي نائب محكمة بيروت . وتيسّر له هنالك أن يتعلّم مع رفيقيه الجنبلاطيين . القرآن . وديوان ابن الفارض وألفية ابن مالك . وكان له ذاكرة غريبة . ساعدته على حفظ هذه الكتب غيباً تقريباً .

وفي سنة ١٨٥٨ فتح المثلّث الرحمات المطران بطرس البستاني على حياة عمّه الطيّب الذكر والأثر المطران عبدالله البستاني . مدرسةً في قرية مشموشة . حيث كانت يومئذ كرسي أبرشية صيدا المارونية . فدخلها شاكر وتعلّم فيها مبادئ الصرف والنحو . وظلّ في تلك المدرسة الى عام ١٨٦٠ حيث ابتدأت الحركة الشرّيرة المشهورة . التي أدّت الى إقفال هذه المؤسسة على كره . واضطرّ أبوه اذ ذاك أن يلجأ بعائلته الى مدينة صيداء . فوضع ولده في مدرسة الآباء اليسوعيين هنالك خارجياً . فتعلّم مبادئ اللغة الفرنسية . وبعد استتباب الأمن وخلاص البلاد من تلك الفتنة الرهيبة . رجع شاكر الى بلدته بكاسين . وفي اواخر ١٨٦١ أدخله والده مدرسة عين طورا للآباء العازاريين . وهي تبعد حينئذ مسافة ثلاثة أيام عن بلدته . فكان يقاسي العناء نظراً لصعوبة المسالك والطرقات في ذلك العهد .

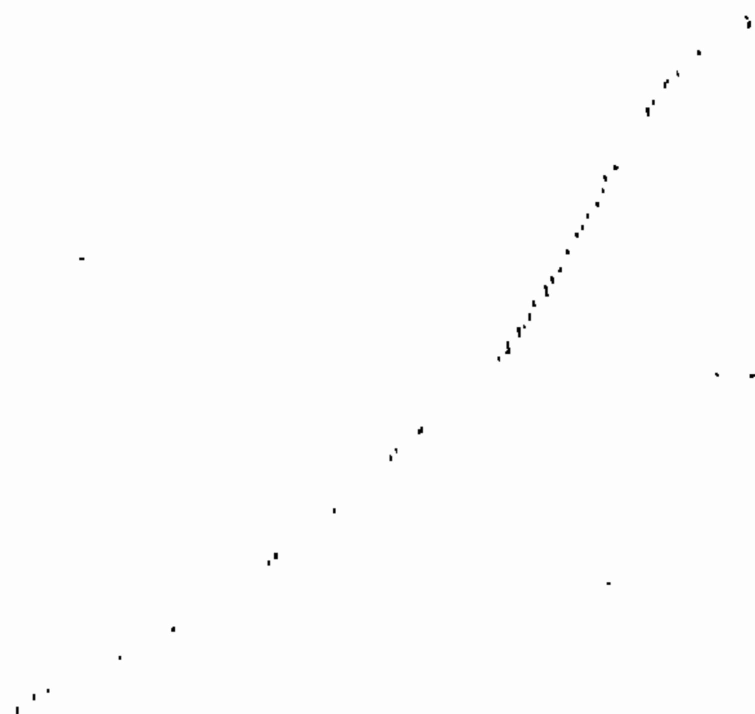
تلقى في المدرسة المذكورة اللغة الفرنسية مع سائر الفروع : كالجغرافية والتاريخ والحساب والرياضيات . وكان والده وهو صغير يقول له : «إنني أرغب أن أعلّمك الطبّ» فرسخ هذا الأمر في ذهنه . وطلب من إدارة المدرسة ان يتعلّم اللغة اللاتينية لاعتقاده أنها ضرورية للاطباء . فتعلّم قسماً منها . وحين برع في اللغة الفرنسية . أراده والده ان يتمكن من العربية على أصولها . ولمّا كان المرحوم العلامة المعلم بطرس البستاني قد أنشأ اذ ذاك المدرسة الوطنية في بيروت . دخلها شاكر منضماً فيها الى اخيه خليل وذلك في تشرين الأول ١٨٦٤ فتلقّى فيها . الصرف والنحو والمعاني والبيان والعروض على أساتذته الشهيرين كالمرحوم الشيخ ناصيف اليازجي والمرحوم الشيخ يوسف الأسير وغيرهما . وفي السنة التالية تعيّن في المدرسة المذكورة معلّماً للغة الفرنسية مع استمراره على تعلّم العربية والانكليزية . وكان معلمه في هذه المرحوم سليم البستاني نجل المرحوم المعلم بطرس .

وفي تلك المدرسة ابتدأ ينظم الشعر : وكان مائلاً للنقد والنكتة والغزل . وفي اواخر ١٨٦٦ عاد الى وطنه بكاسين حيث قضى فصل الشتاء : بانتظار



الدكتور شاكر بك الخوري

١٨٤٧ ١٩١١



ان يجد له والده شغلاً . لكنه أبى ان يذهب وقته ضياعاً : فتتح مدرسة في قريته العزيزة . علّم فيها أحداثها العربية والافرنسية حتى الربيع . واذ ذاك نزل الى بيروت للدخول في محل تجاري . وهناك كان لوالده ، صديق من التجار . فأدخله كاتباً في أحد محلاته مدة شهرين ولما دنا الصيف ألمّ به داء فأحضره والده اليه في بيت الدين . حيث أراد ايجاد وظيفة له في حكومة المتصرفية برفقة احد المهندسين . فلم يقبل . وذهب الى بكاسين لتمضية فصل الصيف . وفي أواخره جعلت المصادفات ان يقابل السيد اسكندر المعوشي من جزين . فأخبره المعوشي انه مسافر الى مصر . حيث كان اخوه المرحوم الدكتور سليم ، الذي تمّم دروسه الطبّية في مصر ومكث هناك . وعندها عنّ للمترجم ان يذهب الى ربوع النيل فيدرس الطبابة . وكتب الى والده في بيت الدين يطلعه على ذلك ، ويطلب منه الحصول على توصية من المرحوم داود باشا متصرّف جبل لبنان يومئذ . وكان ليوسف والد شاكر مزيّة خاصة عند داود باشا وهو اذ ذاك عضوٌ في مجلس إدارة لبنان : فأعطاه الباشا رسالة توصية الى ناظر الداخلية في مصر راغب باشا . فسافر شاكر مع اسكندر المعوشي . وبلغا الاسكندرية في ٢٥ تشرين الأول ١٨٦٧ . ثم توجّه شاكر الى مصر وأوصل رسالة باشا لبنان الى باشا مصر . فوعده هذا بنيل مطلوبه قريباً عاجلاً . وهو ان يتعلم الطب على حساب الخزينة الخديوية . وكان يتعلم على نفقتها حينذاك عشرة طلاب من الشام . وحالما أنهوا دروسهم ، دخل شاكر المدرسة الطبية المعروفة بمدرسة القصر العيني في أول كانون الثاني ١٨٦٨ وكان رئيسها الطبيب محمد علي باشا البقلي الجرّاح الشهير . وكان قانون الدراسة الطبّية في تلك المدرسة ستّ سنوات هجرية . فتلقى شاكر العلوم الطبّية باجتهاد ، وكان أول أقرانه ، على ما نطقت به علامات امتحاناته وشهادته الطبّية .

وفي أثناء إقامته في مصر شاهد فتح ترعة السويس سنة ١٨٦٩ حيث اجتمعت ملوك أوروبا وجمهور غفير من علماء الغرب والشرق . ممّا أدّى الى تأخير الفحوص الى ما بعد فتح تلك الترعة ، وكان يترأس كل امتحان سعادة بولكار باشا الفرنساوي طبيب الحضرة الخديوية ، مع أطباء مجلس الأمة . وكان معلمو معهد قصر العيني جميعهم من جامعة باريس ، التي كان معهد قصر العيني فرعاً لها . وقد جعله هكذا مؤسّسه كلوت بك الفرنسي .

وفي هذا المعهد . قدم شاكر فحصه الطبّي النهائي . وفيه نال شهادته

الطبيّة في ١٤ تشرين الأول ١٨٧٣ ومكث في مصر يمارس الطب بمعيّة استاذه الدكتور حسين بك عوض ووالده الطبيب محمد بك في امراض العيون ؛ وقد أضحى المترجم ماهرًا في هذا الفرع . وفي أثناء وجوده في مصر ، طلبت اليه الحكومة الخديويّة ان يرافق السيّاح في بلاد النيل ، فسافر مرّتين في البواخر الخديويّة حتى بلغ بلاد البرابرة وجاز الشلال الأول حتى الجزيرة المسمّاة «بقصر أنس الوجود» .

وفي عام ١٨٧٤ رافق المرحومة الأميرة حسن جيهان أرملة الأمير بشير الشهابي من مصر الى سورية . وقد كانت الأميرة مريضة . ورجع حالاً الى مصر ثانية ، فوجد المرحوم والده وشقيقه الدكتور أمين قد حضرا اليها مدة غيابه . فأدخل أخاه أميناً في مدرسة قصر العيني . أما والده فلم يلبث أن رجع الى لبنان ، وكان يومئذ عضوًا في محكمة الجنايات . وفي تشرين الثاني ١٨٧٥ مرض والده فاستدعاه الى لبنان لمعالجته . فحضر حالاً تاركاً أشغاله ، وأقام بجانبه مدة ثلاثة أشهر حتى تعافى . وأراد شاكر الرجوع الى مصر فمنعه والده ، وطلب منه أن يسكن لبنان . فنزل عند الإرادة الوالدية ، واستوطن الوطن الأم نهائياً ، لكنه قبل ان يأخذ محلاً لعيادته قام بسياحة في البلاد . فتوجّه الى عكاء وقضى فيها ثلاثة أشهر عند قريبه رجل الخير والفضل المرحوم ابرهيم نصرالله الخوري الذي كان من أكبر التجار هناك . وأراد أهل عكاء توظيفه في بلديتها وأخرجوا له أمرًا بذلك من مجلس إدارتها ، فرفض معتذرًا . وقصد الى دمشق فأقام فيها ثلاث سنوات . وهناك ألّف كتابه الشهير المسمّى «مجمّة المتزوّج» وقدمه لنظارة المعارف . فأحنته الوسام المجيدي العالي مكافأة عليه .

وبعد أن جال في أكثر مدن لبنان وسورية استقرّ نهائياً في بيروت ، وأنشأ عيادةً طبيّة فيها . وشاء أن يتزوّج . فاختار مريم ابنة خليل التيّان من بيروت زوجاً له ورُزق منها خمسة ذكور وابنة دعاها حسيبه ؛ كان يحبّها كثيرًا ، تزوّجت من السيد يوسف أسعد رحيّم من جزين ، وسكنا باريس . وقد روى لي المرحوم الاستاذ ابرهيم سليم النجّار في زيارتي له في بيروت في ٢٩ من آذار ١٩٤١ ما يلي :

«عندما زرتُ باريس ، دعتني حسيبه كريمة المرحوم الدكتور شاكر الخوري الى زيارتها في منزلها ، فلبّيت الطلبَ نظرًا للروابط التي كانت تربطني بعائلتها ، وفي تلك الزيارة قدّمت لي شاباً لبنانياً يدعى جبران خليل

جبران : كان يدرس فنّ التصوير على يد اختصاصيين في العاصمة الفرنسية؛ وقد شنّف آذاننا بعزفه على العود . وفي سنة ١٩١٨ مرضت حبيبه بعد ان أصيبت بعدوى الحمّى الاسبانيولية وقد عدتها في مرضها وأنا اجهل أنها تنتظر ساعاتها الأخيرة ، فانها لم تلبث أن توفيت بعد يومين اثنين» .

ولنعد الى موضوعنا الأساسي . في بيروت تعرّف الدكتور شاكر بالمرحوم الدكتور سنس وقد كان طبيب المستشفى الفرنسي ، فأدخله في المستشفى ؛ حيث الدكتور سوكه الشهير في خدمة المرضى في المستشفى المذكور وفي مستوصف راهبات المحبّة ، وكان ذلك في تشرين الثاني ١٨٧٩ . وعندما فُتحت المدرسة الطبية الفرنسية في بيروت عام ١٨٨٣ تعيّن الدكتور شاكر استاذاً فيها لأمراض العين وللجراحة الصغرى والأربطة وبقي هناك الى عام ١٩٠٦ وكان في تلك الحقبة يطبّب العيون ايضاً في مستوصف راهبات المحبّة في بيروت . وقد نال شهرةً وتفوّقاً في عالمَي الطب والأدب ؛ وأصبح اسمُه معروفاً لدى كبار الأدباء والباحثين ولا سيما في معالجة العين والجراحة الصغرى . وكوفئ على ذلك بأوسمة متعددة منها : المجيدي الرابع والعثماني الرابع والعثماني الثالث ووسام المجمع العلميّ الفرنسي ووسام مجلس المعارف الفرنسي ووسام حامي القديس بطرس ولقب « بك » من الذات الشاهانية وترجماناً من تراجمة دولة فرنسا وحمايتها .

## مكتبته وآثاره

وكان له مكتبة جامعة حافلة بالمخطوطات الثمينة والكتب النفيسة والصور النادرة لعبت بها ايدي الضياع أثناء الحرب العالمية الأولى ، اذ أهمل الاعتناء بها ؛ فكانت الخسارة جسيمة لفقد هذه المخطوطات والأوراق القيّمة .

وله عدة مؤلفات طبع بعضها وهي : «تحفة الراغب في صحة المتزوج وزواج العازب» (١٧٨٩) و «نائب الطبيب» (١٨٨١) و «صحة العين» (١٨٩٠) و «مجمع المسرّات» (١٩٠٨) ومؤلفات أخرى لم تُطبع عبثت بها الأيدي . وقد ذكرها رحمه الله في ترجمة حياته المخطوطة التي خطّها بيده قبل وفاته والتي نحتفظ بنسخة عنها وهي :

كتاب علمّي فلسفي عنوانه : «الخالق والخليقة» . ثم «الطبيب السائح» . وهو رواية علمية . وتاريخ شيخ الجبل رئيس الإسماعيلية . وكتاب في فن الموسيقى العبرية وعلاماتها . ثم قاموس طبي في ثماني لغات : الفرنسية (وهي

الاساس) والعربية والتركية واللاتينية والايطالية والاسبانية والألمانية والانكليزية. وقد رأيت بعض الكراريس التي كان قد أعدّها لهذه الغاية. ويُحتمل أن يكون قام باعداد هذا القاموس وتنظيمه وترتيبه في أخريات أيامه بالاتفاق مع كبار الأطباء والاختصاصيين ولم يتسنّ له اخراج أي قسم منه لاختلال صحّته.

وله ايضاً خطب ألقاها في دمشق خلال إقامته فيها. وكان عضواً عاملاً في الجمعية التاريخية. وله خطاب تاريخي في أهرام مصر. ومنظومات كثيرة ذات أسلوب سلس. يعذب على الأسماع. لما حواه من خفّة الروح والنكات اللاذعة. ولكنه لا يخلو من الركاكة. لأن أكثر ما ينظمه كان يجيء عفو الخاطر: لا يعتني بتصحيحه أو تنقيحه.

وله أقوال فلسفية منها: إن المال لا يغيّر صفات المرء بل يزيدها فيه. فاذا ذهب الى البخيل زاد بخلاً. أو قصد الكريم زاد كرماً. ولا يصير البخيل كريماً ولا الكريم بخيلاً. ومن قوله:

لا بد للانسان من همّ: وأخصّ هذا الهمّ هو عدم حصوله على كلّ ما يريد. وذلك لعمري ضروريّ للوجود. لأنه اذا نال الإنسان كلّ ما اشتهى: فلا يمكنه احتمال شيء من مصاعب الحياة. فالتعب في الحصول على المنشود يجعله ينسى باقي أتعاب الحياة ويتحمّلها بسهولة. ومن قوله أيضاً: جمال الإنسان حالة قريبة تجعله يحسد. ولكن اذا عرفه وعرف همّه عدل عن الحسد. ليست الراحة بالغنى: لأن حفظ المال يُتعب أكثر من كسبه وتحصيله. الى غير ذلك من الأقوال الفلسفية البعيدة المرمى.

## شخصيته ومذكّراته

كان رحمه الله طويل القامة: أحمر اللون: حادّ الطبع: سريع الغضب: طيّب القلب: صريح القول. متّقد الذكاء. جريئاً مقداماً. أديباً ظريفاً وشاعراً خفيف الظلّ: ذا سرعة خاطر في الأجوبة الملائمة بابتداع المعاني: لاذع الهجاء: حاضر النكتة: اشتهر بالظرف والدعابة والمزح والفكاهة. وقد جمع كثيراً من الحوادث والأخبار والمشاهدات التي وقعت في عصره أو شهدها بنفسه أو اتّصلت اليه من الرواة الناقلين في لبنان وسورية ومصر ودوّن بعضها في كتابه المشهور «مجمع المسرّات» الذي حفل بمعلومات كثيرة وافادات ذات شأن: يصحّ أن يشكّل قسم منها أساساً ومرجعاً لأمور هامّة غابرة في تاريخ لبنان. واليه والى معاصره ابرهيم

الأسود : يعود الفضل في حفظ التفاصيل والمرويّات عن عهد المتصرفية ونشرها لأنهما رافقا تلك الحقبة من التاريخ اذ كانا قريبين من الدوائر الرسميّة : وبفضل ذلك تمكنّا من الاطلاع على ماجريات الأمور وتسطيرها على أكثر ما يكون من الدقّة والأمانة .

وفي الكثير مما سرده الدكتور شاكر مراجع تاريخية مهمّة في تاريخ لبنان . ولولاه لضاعت من تاريخنا هذه الأصول . وأكثرها اليوم مفقود . يمكن الاستناد اليها في وضع تاريخ للبنان ، وذلك على الرغم مما وقع به من الأخطاء التاريخية المحلية التي رأينا أن نصحّح بعضها .

ذكر في كتابه «مجمع المسرات» ص ٦١٠ أن الجد الأصلي لعائلته هو الخوري جرجس عبود الذي سامه البطريرك اسطفان الدويهي (١٦٧٠–١٧٠٤) كاهناً في غوسطا على نيحا ومزارعها . ومن جملة مزارعها بكاسين وذلك سنة ١٧٠٣ . ولدى الاطلاع على سجلّ سيامات الكهنة التي قام بها البطريرك المذكور من ١٦٨٤ الى ١٧٠٤ تاريخ وفاته ، والمنشورة في مجلة «المشرق» الختجية (١٩٣٢ ص ٤٩٠) لم نجد أثراً لما ذهب اليه المترجم له ، وقد يكون ما رواه مستنداً الى روايات منقولة بالعنعنة ضعيفة الإسناد ، فضلاً عن الخطأ الذي وقع به ، وأشار اليه : بتعيين الخوري عبود على نيحا ومزارعها ومنها بكاسين ناهيك عن بُعد المسافة التي تفصلها عن بعضها البعض .

وقد جاء في كتابه الآنف الذكر ص ١٤٥ أن جدّه الخوري ابرهيم ابن الخوري اسطفان الثاني ابن الخوري ابراهيم الأول المتوفى في بكاسين في ٢ من تشرين الأول ١٨٦٥ عن اربع وسبعين سنة . كان أول كاهن في قضاء جزين نال رتبة برديوط ، نقلاً عن سجلات الكرسي البطريركي الماروني ، كما يقول ، والحقيقة إن الذي نال هذه الرتبة هو الخوري ابرهيم الخوري الأول ابن الخوري اسطفان الأول وذلك في ١ آذار ١٧٨٧ وقد منحه اياها المطران يوحنا الحلو (البطريرك فيما بعد) اذ كان يومئذ زائراً بطريركياً في بكاسين وسنوضح ذلك في مقالنا هذا .

كذلك يزعم أن جده الخوري ابرهيم سيم كاهناً في ١٠ آذار ١٨١٠ والصواب انه رسم في ١٠ آذار ١٨١٧ ولعل ذلك خطأ مطبعي .

كما يعترف بصراحة ووضوح في كتابه ص ٦١١ إنه عندما احتاجت بكاسين الى كاهن طلبوا صهر الشيعة ابن الخوري عبود الذي رسمه المطران

سمعان عواد (البطريرك) كاهناً على بكاسين في ٢٤ ك٢ ١٧٢٨ والصواب ١٧٢٩ . ثم يقول : وكان للخوري اسطفان عندما حضر الى بكاسين ثلاثة أولاد أكبرهم ابو عساف رزق الله والثاني الخوري ابرهيم والثالث أبو فارس النعلوق . ونتيجة لأبحاثنا وتحرّياتنا وقفنا على ما يلي :

الأول : ابو عساف رزق الله جاء على ذكره ص ١٢٧ انه كتب وصيته عند موته : وقد وقف الى دير سيدة مشموشة مزرعة جوار السوس — وهي من املاك بكاسين — ليصرف ريعها في بناء مدرسة لتعليم اولاد بكاسين . وتاريخ هذه الوصية سنة ١٧٨٧ .

الثاني : الخوري ابرهيم . لا يُعقل أنه سيم كاهناً قبل والده الخوري اسطفان الأول . ويدلنا التاريخ أن الخوري ابرهيم المذكور رفعه المطران يوحنا الحلو الى درجة برديوط على مذبح كنيسة القديسة تقلا في بكاسين بقداس حبري في ١٥ آذار ١٧٨٧ كما اوضحنا . وقد كان مرتسماً قساً من يد المرحوم المطران اوجيا نجيم (المنارة : ١٩٣٠) .

وكان هذا الكاهن حياً سنة ١٨٠٨ اذ ورد اسمه في سجل مخطوط يبحث في مساحة أراضي بكاسين ، وقد ذُكرت فيه قطع الأرض التي كان يملكها ، ممهور بتوقيعات المشايخ امين وقاسم وعلي جنبلاط واختامهم — كما ورد ايضاً اسم ولده الخوري اسطفان الثاني الذي سيم كاهناً في بكاسين في ٢٩ حزيران ١٧٩١ من المطران يوحنا الحلو («المنارة» ص ١٩٣٨ : ٣٣٧) وقد توفي الخوري اسطفان في بكاسين في ٣ ك٢ ١٨٣٩ كما جاء في «مجمع المسرات» ص ١٤٦ .

والثالث : ابو فارس النعلوق : وقد ورد اسمه في شهادة مؤرخة في ١٣ آذار ١٧٩١ («المنارة» : ١٩٣٠) .

يتضح مما ذكرناه ويشعر القارئ من المعلومات التي سردها الدكتور شكر أن ابناء الخوري اسطفان الأول الثلاثة كانوا متزوجين ولهم أولاد حين مجيئهم الى بكاسين وقبل سيامة والدهم كاهناً . كما يتبادر للذهن أن الخوري ابرهيم الأول كان كاهناً قبل أبيه .

ان الايضاحات التي توفّرت لدينا وقد بيّناها في هذه الترجمة تزيدنا علماً ووضوحاً بأن اولاد الخوري اسطفان الأول : منهم مَن كان صغيراً عند سيامته ، ومنهم مَن وُلد بعد سيامته ولا يمكن أن يمتدّ بهم العمر الى التاريخ الذي ذكرناه ، اذ كانوا وُلدوا وتزوّجوا وتناسلوا قبل سيامة والدهم . وهذا ليس

بمعقول . وفي صحيفة ٣٨٧-٣٩٥ تحت عنوان (دعوى عميلنا) يتطرّق الطبيب الى ذكر خلاف مالي حصل بينه وبين مواطنه التاجر في بيروت ، المثري الشهير في عصره المرحوم ملحم منصور نصر ١٨٤٦-١٨٩٠ . وقد نسب اليه فيه أموراً معظمها لا يتفق والواقع : وينعته بابن شليطا - وهذا اللقب لأبيه لأنه كان طويلاً - وفي أخباره من المناقضات ما يدعو الى الشك ، وحبذا لو ترفّع عن الإساءة وتجنّب الخوض في هذه القضية التي يكتنفها الغموض والإبهام .

وفي صحيفة ١١٨ يذكر اسماء التلامذة الذين مثّلوا رواية يوسف الحسن في المدرسة الوطنية التي أنشأها المعلم بطرس البستاني ، ومن افرادها مواطنه ونسيبه ابرهيم راشد عطيه (١٨٤٦-١٩٣٢) فقد دوّن اسمه ابراهيم راشد متغاضياً عن ذكر عائلته وبلدته وكان هذا يتلقى علومه مع صاحب الترجمة وشقيقه خليل (١٨٥٠-١٨٩٤) ونعمان يوسف مبارك الخوري (١٨٥٦-١٩١٠) الذي اصبح فيما بعد قنصلاً عاماً للدولة الفرنسية في مراكش وسليمان ابن الخوري خايل لطفي (١٨٥٧-١٩٤٥) .

وفي صحيفة (١٤٥-١٤٦) أتى على ذكر تأسيس دير سيدة مشموشة : ومما قاله : ان البطريرك سمعان عواد اشترى قسماً من أرض الدير من أولاد بو عتمه في مشموشه وقد عدّد أسماءهم . لكنه أهمل نشر هذه الوثيقة تدعيماً لقوله ، وهذه هي منقولة عن روزنامة الدير :

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وجه تحريره وموجب تسطيره

هو انه قد باعوا أولاد بو عتمه . فياض وخالد وتمر وخضر وشمعون . حصّتهم جميعها من حدّ الحجر مقلب الماء ، الى حدّ عين الجوزه منه : قبلة وشمال وشرق وغرب جميع ما لهم من سليخ في الموضع المذكور . وما بقا لهم علقا ابداً . وذلك البيع الى حضرة قدس المطران سمعان (عواد) القاطن في دير عين الجوزه ، وذلك مبلغ ثمانية عشر قرش : التي نصفها حقّاً لأصلها تسع قروش . وقبضوها فرد قبضه بالحاضره والمعاينه برضا الفريقين من غير تعلّل ولا عناد . تحريراً في ٤ أيام من شهر تشرين الأول الف ومائة وخمسة واربعين هجرية ١١٤٥ (١٧٣٢ م) .

شهـود الحـال

| | |
|---|---|
| شهد بذلك | شهد بذلك |
| عبود ابن ... | المعلم بو براهيم صايغ |

وبهذه المناسبة نوجّه نداءً حارًّا الى جانب الرئاسة العامة للرهبانية اللبنانية الكريمة التي تزخر بطائفة كبيرة من العلماء والمنقّبين : أن ينصرفوا الى نشر تاريخ هذا الدير : وان يتناولوا نشأته وذكر الرؤساء الذين تعاقبوا عليه : بما قام به كل منهم . الى جانب نشر الصكوك القديمة ، وما طرأ على الدير من أحداث : خصوصاً في الحركات الثلاث : حتى لا تندثر يوماً أو تطالها الأيدي وتعبث بها . ومن يدري ما يخبّئه لنا الدهر . ولعلّها فاعلة بإذن الله .

ومنه وثيقة ثانية ثبتت على مرور الزمن وتقلّبات الدهر . عائدة الى ١٧٣٤ م تزيّن بها هذه الترجمة : وهي تحمل تواقيع اربعة أشخاص من بكاسين : بينهم الخوري اسطفان الأول : جد عائلة بيت الخوري في بكاسين : نثبتها بنصها التالي :

وجه تحرير هاذي (هذه) الاحرف وهو ان اشطرا (اشترى) بمالو (بماله) لانفسو (لنفسه) دون غير (دون الغير) ودون ساير الناس اجمعين وهوا (وهو) ابو نجم حنا ابن بو غانم من اولاد نصر القهوجه (القهوجي) من قريت (قرية) . المستاليه حستين (حصتين) الذي (التي) في جورت (جورة) الشكارا (مكان في بكاسين يكثر فيه الزيتون) بتمين (بثمن) الثمن المعتاد الجاري نحيس (بحيث) قدروه باحد عشر قرش ودفع الشاري الي (الى) البايع الدراهم المعينه دفعا (دفعة) واحده على رضا واختيار (واختيار) الفريقين لا غصب ولا تكليف ولا كره فيه ولا فساد ولا رجوع ولا معاد وصار الملك ملك الشارو (الشاري) تحريران (تحريرًا) دالث (ذلك) سنة الف ومايه وسبعا واربعين صح صح صح .

حرر الأحرف بوحرفوش بسم الله بسم الله بسم الله
شهد شهد شهد
موسى شاهين بومطر سطفان الخوري سطفان

وممّا يؤخذ على شكري الخوري : وهو ذلك العالم المتبحّر . الواعي في عصره وبين قومه : أنه أهمل الإشارة الى وطنه بكاسين : فلم يؤرّخ لنشأتها والأحداث التي مرّت بها : ولا ذكر نابغاً من نوابغها أو مشهوراً من مشاهير رجالاتها : اللهمّ الا من كان يمتّ بنسب الى عائلته وذوي قرباه : وقد كان ذلك ميسورًا لديه لمعاصرته الكثيرة من مشهوري رجالها ونوابغ أدبائها : وما كان يمكنه إثباته بالنقل والتواتر عن شيوخها المعمّرين . ولو أنه توخّى ذلك ، لأنصف أهل بلده : ودلّل على تعلّقه

بوطنه الصغير . وأماط اللثام عن كثير من الحوادث التاريخية التي وقعت في عصره أو شهدها بنفسه أو اتصلتْ اليه من الرواة الناقلين .

ومع ذلك فان مواطنيه المشهود لهم بالوفاء . لا ينسون له تلك المواقف الجريئة الصادقة : ووقوفه الى جانبهم في كثير من الأزمات والمواقف الحرجة التي تعرّضت لها بلدتهم دفاعاً عن حق مشروع . وصموده في وجه المكابرين إبّانَ الشدائد والملمّات .

نماذج من شعره : وهذه بضع قطع انتخبناها من كتابه (مجمع المسرّات) الحافل بالعجائب والغرائب والطرائف . يطغو عليها روح النكتة والهجاء اللاذع وجمال الوصف ورقة التعبير : وقد هذّب بعض عبارات على بعض منها بعد الطبع .

وهذا أول شعر نظمه في وصف غادة حسناء :

يا ظبيةً أسر الفؤاد بحبّها ... كفّي القتال فان طرفك ساحرُ
أخفيتُ حبّك عن فمي حتى غدا ... لم يدرِ فيه وهو فيك الشاعر
والآن أبدي ما كتمت من الهوى ... فلك الرضا بقبوله والخاطر
إن تُنكري أو ترتضي أو ترفضي ... فأنا أنا في كلّ حال شاكر

وقال في حسناء تدعى مريم :

أهديك قلباً موجعاً ومجرّحاً ... ومخضّباً من سهم لحظك بالدما
لو شرّحوه وجدت مكتوباً على ... سودائه : هذي الديار لمريما

وقال في احدى السيدات عندما سافرت بالسكة الحديدية الى المنصورة في القاهرة :

لمّا مشى البابورُ وهي بقلبه ... وبقلبي النيران عزّ مثيلُها
أسبلتُ دمعي حسرةً وصبابةً ... في مصر حتى فاض منها نيلُها
فبكى نُواحي والبكاء هديرُه ... وصفيرُه روحي يزيد عويلها
أخذوا مياه بخاره من أدمعي ... وأعرتُهم نار الفؤاد تُحيلها

وقال في احد القضاة واسمه محمود كان متّهماً بالرشوة :

عجباً لقاضي ملّة ... دون القضاة لـه عوائدْ
فكإسم موصولٍ غدا ... لا بدّ من صلةٍ وعائدْ

وقال بعض مشيداً لقسّين شقيقين :

لما رأيت صليباً فوق مذبحه ... ما بين حنا وجبرائيل قسّين
حسبته واقفاً من فوق جلجلة ... وإنه لم يزل ما بين لصّين

وقال في كاهن عالم ، نال درجة الأسقفية ، وكان ضخم الجثة : تمّت سيامته في شهر آذار، الذي تحلّ فيه الشمس في برج الحمل حسب علم الفلك :

في حلول الشمس في برج الحمل ... حلّ روح القدس في هذا الجمل
لا تخف إن وعظه ينباك عن ... إعتزل ذكر الأغاني والغزل

وهذه أبيات أرسلها الى احدى السيدات :

هذا الكتاب بياضه من مقلتي ... من ذوب قلبي قد جعلتُ سواده
يمشي على قدم الحيا يبغي الرضا ... منكم . وقد جعل النسيم جواده
زوّدته فكري لتلك ما ارتضى ... بـال إنه أخذ الحشاشة زاده
إن تسألي عن حالتي فأنا الذي ... جعل الصبابة صحبه وجهاده
ولقد أضاع بهجركم آماله ... ورقاده ودموعه وفؤاده

وقال في عشي الأمير سعيد وكان خالياً من اللحم . وقد طارت هذين البيتين شهرة كشهرة الموازنات القديمة بين جرير والفرزدق وبين المتنبّي وأبي تمام :

قد قيل إن المستحيل ثلاثة ... واليوم رابعة أتت بمزيد
الغول والعنقاء والخلّ الوفي ... واللحم في عشي الأمير سعيد

ودخل يوماً على رجل يتسامر ، فغضب هذا منه . فقال له : قد اتعبتني عن التعب يا شاكر . فأجابه بقوله :

أتعبتني يا شاكراً ... ما هكذا فعل الصديق
فأجبته إني الذي ... يُلهي الحمار عن العليق

وكان دولة متصرّف لبنان مظفّر (باشا ١٩٠٢–١٩٠٧) طلب من الشعراء ومن الدكتور شاكر نفسه نظم أبيات تاريخية لتُحفر على الباب الذي جدّد بناؤه في سراي بعبدا ، فلبّى الطلب مع بضعة شعراء . وقد تألفت لجنة تحكيم واختارت أجود ما قيل : ففاز احد الشعراء . فغضب الدكتور شاكر وقال :

لو انّ شعري شعير　　لاستطيبتـه الحميرُ
لكن شعري شعور　　وهـل للحمير شعور؟

وله عبارات ونكات عذبة كثيرة تردّد الى اليوم كما تُردّد الأمثال يصعب احصاؤها لو شئنا تعدادها وذكر حوادثها لاستوعبت صفحات كبيرة ؛ وأكثرها منشور في كتابه (مجمع المسرّات). نكتفي هنا بسرد بعض منها ذكرها عنه أحد كبار أئمة الشرع والقانون المحامي الضليع والكاتب القدير الاستاذ عبدالله لحود العمشيتي .

كان الدكتور شاكر صديقاً للأمير ملحم شهاب . وكان هذا صاحب نكت بارعة ؛ وهو ابن الأمير عبدالله ابن الأمير حسن شقيق الأمير بشير الشهابي الكبير ؛ تولّى مديرية ناحية جبيل فترةً طويلةً من حياته . رآه الدكتور شاكر يوماً في ساحة البرج ببيروت ؛ ووراءه جنديان . وكان شاكر ممتطياً فرسه الزرقاء ؛ فنادى الأمير وهمّ بالنزول عن فرسه للتسليم عليه ، فحاول الأمير منعه . فقال شاكر : حلفت يميناً أن أنزل عن فرسي احتراماً لمن هو أرذل مني .

والنكتة الثانية : هو ان حلّ ضيفاً على مائدة سلمى بولاد في مصر وبين المدعوين كاهن لا يكره المباسطة ؛ وقد عتب الكاهن على الطبيب لاحتكاره الحديث مع السيدة . فقال الدكتور على الفور موجهاً كلامه لكاهن : لنتقاسم : سلمى لي ، وبولاد لك . فضحك الكاهن بدون ذعر .

## قُبيل غروب شمسه

كان أعزّ أمانيه . بعد أن زار فرنسا وانكلترا ، أن يتبرّك بزيارة الأماكن المقدسة : مهد المسيح ؛ ووطن الرسل . ومهبط الأنبياء ؛ وقد قدّر له أن يحقق هذه الرغبة ؛ فشخص الى فلسطين وطاف في مختلف أنحاء اورشليم ؛ ومشى على طريق الجلجلة التي سار عليها السيد المسيح . فدخل الهياكل والمساجد المقدسة ، وشاهد الآثار التاريخية الخالدة .

وقد تجلّى صدق ايمانه ؛ ورسوخ عقيدته ، في أواخر حياته ، فتقرّب مراراً من منبر التوبة ؛ وتزوّد الأسرار الإلهية الأخيرة عن يدّ رئيس دير جزين للآباء اليسوعيين .

ومن غريب المصادفات إنه في الساعة التي دفن فيها رفات قريبه المرحوم نعمان الخوري قنصل فرنسا السابق في مراكش الذي نقله احدى

البواخر الفرنسية الى لبنان . فاضت في تلك الساعة روح الدكتور شاكر ، وكان ذلك بعد غروب شمس الخميس الواقع في ٢٤ آب ١٩١١ على أثر إصابته بداثي السكّري والزلال .

فذهب مبكياً عليه . مأسوفاً على علمه الراسخ ، وأدبه الرائع . مشى وراءه رهط من العظماء والأطباء والوجهاء . وشيّعته بلدته بكامل أبنائها . وغزير دموعها ، وأودع جثمانه بعد الصلاة عليه ، تراب ذلك البلد الطيّب ، الذي طالما أشاد به ، وتغنّى حنيناً اليه بين الناس .

ومن نكد الدنيا ان والدته الثكلى عاشت بعده جريحة حزينة . وقد توفاها الله بعد مماته في ٢٢ آب ١٩١٢ عن ٨٨ عاماً .

وكانت وفاة زوجته مريم خليل التيّان في بيروت السبت في ٢٢ ت٢ ١٩٢٤ عن خمس وسبعين سنة ، وبعد الصلاة على جثمانها في كنيسة مارمارون ، أودعت مثواها الأخير بالاجلال والتكريم .

سيظل الدكتور شاكر الخوري مذكوراً بفضل أدبه ، وغيرته على المرضى ، وبخفّة روحه ، وظرف حديثه ، وسرعة نكاته التي تطيب لها النفوس وتستعذبها الأفواه .

# من رسائل الادباء والمستشرقين

# الى الاب لويس شيخو

نشرها وعلّق عليها الاب كميل حشيمه اليسوعي

بين الأوراق التي خلفها الأب لويس شيخو († ١٩٢٧) والمحفوظة في خزانة جامعة القديس يوسف في بيروت : بضع مئات من الرسائل التي وصلته. أتيح لنا مطالعتها برمتها فوجدناها جديرة بأن تعرف لما يحويه بعضها من معلومات قيمة تساعد على درس شخصية الأب شيخو والدور الذي قام به في ميدان العربية وآدابها .

تقسم هذه الرسائل الى اربع فئات كبرى بالنسبة الى كاتبيها . فالقسم الأول حرره أقرباء شيخو واصدقاؤه. وهو اقل الاقسام قيمة لتاريخ الآداب لأن مواضيعه غالباً ما تقتصر على الإعراب عن عواطف المودة والشوق او طلب بعض الخدمات .

اما القسم الثاني فهو صادر عن اخوان شيخو في الرهبانية اليسوعية وتدور محتوياته حول امور عملية تمت بصلة الى الحياة الرسولية ، او حول امور ادبية وعلمية لا تخلو من فائدة اذا ما أريد انشاء تاريخ الحركة الفكرية في اوائل القرن العشرين .

اما القسمان الثالث والرابع فلهما الأفضلية في نظرنا . اولهما بقلم نفر من الأدباء الشرقيين راسلوا شيخو في شؤون عدة لا سيما بصدد مقالاتهم او مقالات غيرهم في مجلة « المشرق » ؛ والفئة الرابعة والاخيرة كتبها بلغات متعددة عشرات من المستشرقين من الم ما عرفته علوم الاستشراق في اواخر القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين ، جاء اصحابها يقرعون باب شيخو لحاجة لهم عنده كأن يكلوا اليه طبع احد كتبهم في بيروت او

يستعلمون في مراجع تؤيد بعض حججهم فيستطردون من حين الى آخر في تأملات حول مواضيع شتى ، مبدين رأيهم في كثير من المسائل ، دينية كانت او اخلاقية او ادبية . ولم يكن من النادر ان يكاتبه هؤلاء الاقطاب لا لشيء الا للصداقة التي تربطهم اليه . فيودعون رسائلهم من رقيق المشاعر ما ينبئ بالمنزلة الكبرى التي كانت له من قلوبهم وتقديرهم .

باشرنا منذ قليل باعداد العدة لنشر هذه الرسائل ، الا ان العمل ضخم سوف يتطلب من الجهد ما ليس باليسير ومن الوقت سنين طوالا ؛ فرأينا انه قد لا يخلو من الفائدة لو وضعنا منذ الآن بين ايادي الباحثين بعض هذه النصوص ، لا سيما من تلك التي خطها الأدباء والمستشرقون الى ان يتسنى لنا ابراز مجموعها كاملاً الى حيز النور . وكان رائدنا في كيفية انتقاء الرسائل ، الحرص على توسيع نطاق اختيار المؤلفين ما امكننا ، ضمن حدود عدد معتدل من النصوص لا يتعدى الثلاثين ، ثم اننا اجتهدنا في انشاء مجموعة تتيح للقارئ ، على ايجازها ، ان يكوّن لنفسه فكرة كافية عن نشاط الأب شيخو وطباعه وشخصيته عامةً ومكانته بين اساطين العلوم العربية والاسلامية .

اننا لا نشك ان كل من طالع هذه المجموعة ليستطيع ان يلمس لمس اليد بعض ما كان يتمتع به العلامة اليسوعي من اجلال بين رصفائه ، فهم اذ لا يحجمون عن انتقاده دون مداورة اذا ما رأوا فيه مأخذاً[1] ، يكنّون له بالاجمال كل تقدير من اجل الجهود الجبارة التي يبذلها لاحياء التراث العربي ، إن عن طريق مجلة « المشرق » او عن سبيل المنشورات والدراسات[2] . وكان عدد غير قليل من المستشرقين قد تتلمذ عليه ويفتخر بالاقرار له بالفضل عليهم ، كهل (Hell) وكموسكو (Kmosko) وكراتشكوفسكي (Kratchkovski) (راجع رسائل رقم ١٠ ، ٢٤ ، ٢٥) . وكانوا عادةً لا يستنكفون من ان يلجأوا اليه في امور تستعصي عليهم فيهتدوا بهديه سواء أكان اسمهم اليس (A. G. Ellis) ام را (G. Rat) ام گولدتسيهر (I. Goldziher) ام نالينو (C. A. Nallino) ام فليكس فارس ام محمداً كرد علي ؛ وقد اكد له هذا الأخير ، المعروف بمخاصمته له ، ما نصه : « وانا احب كل حين ان استرشد برأيك »[3] .

---

(١) رسالة رقم ٥
(٢) رسائل رقم ٢ ؛ ٥ ، ٦ ، ٩ ، ...
(٣) رسالة رقم ٢٣

وكان شيخو . اذا ما جاءه طالب علم مستنيراً : لا يرده خائباً منها كلفه الأمر . لا بل انه كان من دأبه ان لا يوصد بابه ابداً في وجه كل قارع يأتيه في اوضح الحاجات : فكان لا يتراجع مثلاً من ان يجوب المكتبات بحثاً عن كتاب طلبه احد الأدباء[١] او من تصحيح مؤلف ارسله اليه احد الكتاب الناشئين[٢] او من مساعدة مستشرق على تتبع سير طباعة مخطوط وكله الى المطبعة الكاثوليكية في بيروت[٣] .

ولا عجب ان تكون نتيجة هذه الاستعدادية للخدمة اتفاق السواد الاعظم من المراسلين على التنويه بغيرة شيخو ولطفه : فكلهم يلهجون بالثناء عليه بأرق العبارات ومنهم من لا يتمالك عن الاقرار بأنه ما برح يحفظ اعطر الذكريات من علاقاته به لعشر ستين خلون[٤] . ولعل افصح البراهين على ما كان يتحلى به هذا الراهب العالم من رحابة الصدر ورقيق الشعور ما قاله هـ. زوتنبرك في معرض رسالته (رقم ٨) : وهذا تعريبه :

« ان ذكراك : ابت العزيز . ما زالت حية في ذهني مراراً ما كانت لي تعزية في احزاني . فذكاؤك اللامع وحصافة عقلك وجاذبية حديثك وسائر مناقبك الرفيعة قد اضرمت فيّ نحو شخصك عاطفة تملكت منّي الى حد انها كانت تنسيني الفوارق بيننا » .

وان نحن شددنا على هذه الناحية من شخصية شيخو مبينين ما كان يتحلى به من سمو في الأخلاق ودماثة في المعشر . فلانه كان معروفاً بمواقفه الجدلية الصارمة ومناظراته الحامية الوطيس مع من كان يرى فيهم اخصاماً للدين : وكان لا يتورع من ان يسترسل في مقالاته الى الانتقاد اللاذع والسخرية القاضية[٥] : فاحببنا ان نسلط اضواء تكشف عن مواطن غير مألوفة بين العامة من نفسية هذا الكاهن المجاهد .

ولقد بلغ من انصراف شيخو الى الجدل والدفاعية انه اصبح علماً يهتدى به وعماداً راسخاً يستند اليه ويلوذ بجواره كل من اوجس على الدين

(١) رسالة حلّ ، رقم ١٠

(٢) رسالة زا ، رقم ١

(٣) رسالة گست ، رقم ٢٠

(٤) رسالة باربيه دي مينار ؛ رقم ١١ — راجع ايضاً رسالتي هاليفي ، رقم ١٢ وكوشكو ، رقم ٢٤ .

(٥) راجع مثلاً مجلة « المشرق » : ٢ (١٨٩٩) : ص ٥٢٥ و ١١٣٣ ؛ او ٣ (١٩٠٠) ، ص ١٠٠٥ ؛ او ٤ (١٩٠١) ، ص ٨١٣ . الخ ...

خشية في الاقطار العربية قاطبة : كما يستدل على ذلك في رسالة ابراهيم برباره (رقم ٢٦) وهو واحد من عشرات امثاله[١].

ومما لا ريب فيه ان مثل هذه الثقة التي كان يتمتع بها شيخو من قبل انصار الحفاظ على الدين : كانت تتجاوب الى حد بعيد مع ما كان هو نفسه منطوياً عليه من الغيرة والاندفاع : فأدى ذلك عنده الى بعض المبالغة . فكان ينبري للدفاع عن الحق في حينه وغير حينه . يعلق على مقالات كتّاب ملؤا مجلته « المشرق » بما جاد به قلمهم . دون ان يستأذنهم في ذلك : ولعل النية منه كانت صالحة الا ان صنيعه هذا ما كان ليثلج قلوب المعنيين كما نرى ذلك من خلال رسالة المطران جرمانوس معقد (رقم ٧) .

هذه اذاً بعض ملامح من الأب لويس شيخو نستشفها من خلال نخبة رسائل بعث بها اليه نفر من ارباب العلم والقلم . ولا بد لتتم اللوحة وتبرز شخصية الرجل على اكمل وجه من ان نحيل القارئ الى احدى الرسائل التي نحن قادمون على نشرها (رقم ٩) كتبها اخ لشيخو في الرهبانية اليسوعية : العالم المجتهد في الكتاب المقدس الأب البير كوندامان : ففي باسلوبها التكاهي الظريف تبين كيف كانت تبدو صورة شيخو للعيان : فهو العالم العلامة بمكنونات العربية والناشر المدقق لكنوز مخطوطاتها والمؤلف والمترجم والمدير لمجلة شهيرة تصدر مرتين كل شهر والقيم على مكتبة من اغنى المكتبات الاستشراقية والمعلم في الجامعة والمدرسة والرسول الغيور — المبالغ في غيرته — الذي يقضي اوقاتاً طوالاً في سماع اعترافات المؤمنين مما يلتهم من الساعات التي يمكنه ان يخصصها للعلم فيخدم الدين بطريق غير مباشر خدمة اوفى .

وقبل ان نختم هذه المقدمة : لا يخلو من فائدة ان ندرج ثبتاً ببعض مراسلي شيخو من الأدباء والمستشرقين : مستثنين منهم العشرين ونيفاً الذين سننشر لهم رسالة في الصفحات القادمة .

فمن المستشرقين نذكر : اسين بالاسيوس[٢] وأمدروز[٣] والبارون ماكس

(١) راجع ايضاً رسالة البطريرك الماروني الياس الحويك بتاريخ ١٢/٢/١٩١٤ : وقد نشرها شيخو في ملحق العدد الثاني من « المشرق » ١٧ (١٩١٤): ومما جاء فيها : « فانه درة ايها الأب العالم العامل الذي جاهدت في سبيل الله جهاد الابطال ولم تزل تجاهد في هذه الامصار الشرقية التي كثر فيها عدد المتخرصين على الدين الحق ... »

(٢) Miguel Asin Palacios (١٨٧١–١٩٤٤) . كاهن اسباني : عضو المجمع العلمي بدمشق . درس حركة التفاعل الثقافي بين الاسلام والمسيحية . — اخذنا التعريف عن معظم المستشرقين الآتي ذكرهم بمؤلف نجيب العقيقي في ثلاثة اجزاء: المستشرقون : القاهرة : ١٩٦٤ — ١٩٦٥ .

(٣) H.F. Amedroz (١٨٥٤ — ١٩١٧) .اصله سويسري ولكنه انجليزي الجنسية . حقق الكثير من المخطوطات طبع منها ثلاثة في المطبعة الكاثوليكية في بيروت .

اوبنهايم[1] والأب باريزو[2] وج. گابريلي[3] وگراف[4] وگودفرا ديموميين[5] وا. گويدي[6] ودي خويه[7] وسنوك هرگرنجه[8] وفنسنك[9] وك. فولليرس[10] وكارا دي فو[11] وكرنكو[12] وج. ب. ن. لاند[13] ولايل[14] ومرگليوث[15] ولويس ماسينيون[16]

---

(١) M. Oppenheim (١٨٦٠–١٩٤٦) . طاف في سوريا وما بين النهرين بحثاً عن الكتابات العربية وقد درس احوال البدو وتواريخهم درساً مسهباً .

(٢) Dom J. Parisot . من رهبانية القديس مبارك . له مؤلفات في الموسيقى واللغات الشرقية .

(٣) Giuseppe Gabrieli (١٨٧٢–١٩٤٢) . امين مكتبة مجمع لنشاي الايطالي . له بحث فيه : تاريخ الدراسات الشرقية في ايطاليا وصلاتها بالشرق .

(٤) Georg Graf (١٨٧٥ – ١٩٥٥) . كاهن كاثوليكي . انصرف الى طلب المخطوطات الشرقية . اهم ما خلفه من الآثار « تاريخ الآداب المسيحية العربية » وهو في خمسة مجلدات ضخمة .

(٥) M. Gaudefroy-Demombynes (١٨٦٢–١٩٥٧). فرنسي . الف ونشر الكثير لاسيما فيما يختص بالمغرب .

(٦) Ignazio Guidi (١٨٤٤ – ١٩٣٥) . ولد في رومة . نبغ في العربية وفي سائر اللغات السامية لاسيما السريانية والحبشية والآشورية . علم في جامعة القاهرة .

(٧) M. J. de Goeje . هولندي . من اعظم المستشرقين . اشتهر بسعة اطلاعه على تاريخ العرب وتنقله من فلسفتهم وبحثه عن الفرق في جميع ابحاثه .

(٨) Snouck-Hurgronje (١٨٥٧–١٩٣٦) . تتلمذ على دي خويه . عد في طليعة رواد دراسات الفقه الاسلامي والاصول والحديث والتفسير في اوروبا .

(٩) A. J. Wensinck . (١٨٨١–١٩٣٩) . تخصص في اديان الشرق وسعى الى وضع المعجم المفهرس الى الفاظ الحديث وتولى تحرير دائرة المعارف الاسلامية .

(١٠) Karl Vollers (١٨٥٧ – ١٩٠٨) . امين المكتبة الخديوية بمصر . نشر ديوان المتلمس وعدة مخطوطات اخرى .

(١١) Baron Carra de Vaux . علم العربية في باريس . الف ونشر في الفلسفة والرياضيات والتاريخ .

(١٢) Fritz Krenkow . الماني . نزح الى انجلترا وتعاطى فيها التجارة واضافة الى جانب علوم الاستشراق حيث برع ! اعتنق الاسلام فيما بعد وانتخب عضواً في المجمع العلمي العربي في دمشق .

(١٣) J. P. N. Land (١٨٣٤ – ١٨٩٧) . دارت ابحاثه حول تاريخ الموسيقى العربية .

(١٤) Sir Ch. J. Lyall . رأس ديوان الهند في لندن وكان احد روساء تحرير مجلة الجمعية الملكية الآسيوية JRAS . كتب الكثير من الفصول الشرقية في دائرة المعارف البريطانية وعني بالشعر الجاهلي عناية خاصة .

(١٥) D. S. Margoliouth (١٨٥٨ – ١٩٤٠) . استاذ العربية في اكسفورد . من ائمة المستشرقين : انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي في دمشق والمجمع اللغوي البريطاني والجمعية الشرقية الالمانية وغيرها .

(١٦) Louis Massignon . (١٨٨٣–١٩٦٢). من اساطين الاستشراق في فرنسا . وقف حياته على استنباط واستيعاب كل ما يمت الى التصوف الاسلامي بصلة حتى اصبح المرجع فيه . كان عضواً للمجمع اللغوي بمصر منذ انشائه سنة ١٩٣٣ والمجمع العلمي العربي في دمشق . — كتب الى الأب شيخو اربع عشرة رسالة ذات قيمة كبيرة نأمل ان ننشرها مجموعة على حدة عما قريب ان شاء الله .

ومورتس[1] وموزيل[2] وهيار[3].

اما الأدباء العرب فعددهم اقل من عدد المستشرقين ونحن نجتزئ منهم بالآتية اسماؤهم: القس اسحق ارملة[4] ومحمود شكري الآلوسي[5] والأب انستاس ماري الكرملي[6] والأب قسطنطين الباشا[7] واحمد باشا تيمور[8] والشيخ امين الجميّل[9] وقسطاكي الحمصي[10] ويوسف اليان سركيس[11] والأب جرجس منش[12] والمطران يوسف دريان[13].

هذا ما لزم الآن وانا قبل ان نفسح المجال للنصوص: ننتهز الفرصة لنطلب الى كل من يستطيع ان يهدينا الى رسائل بخط الأب شيخو ان لا يضن علينا بالخدمة وله منا سالف الشكر جزيلاً.

---

(١) B. Moritz (١٨٥٩–١٩٣٩). مدير مكتبة المعهد الشرقي ببرلين ثم مدير دار الكتب الخديوية بالقاهرة. ألف الشرق والغرب العربيين بحثاً عن الجغرافيا التاريخية وكانت معظم مؤلفاته فيها.

(٢) A. Musil (١٨٦٨–١٩٤٤). كاهن تشيكي. درس سنة في معهد الآداب الشرقية ببيروت وتكررت رحلاته الى الشرق وكتب عن الجزيرة العربية وقبائلها بحوثاً كثيرة.

(٣) Clément Huart (١٨٥٤ – ١٩٢٧). ترك مهام القنصلية ليتفرغ للعلوم فكان استاذاً للغات العربية والفارسية والتركية في باريس وعضواً لعدة مجامع علمية خاصة منها مجمع دمشق. آثاره عديدة بين مؤلف ومترجم ومنشور.

(٤) من علماء السريانية. ولد في ماردين مسقط رأس الأب شيخو سنة ١٨٧٩ وتوفي سنة ١٩٥٤ في بيروت. من مؤلفاته «حياة القديس افرام».

(٥) من اسرة بغدادية انجبت عدة علماء. توفي سنة ١٩٢٤. من مؤلفاته «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب».

(٦) (١٨٦٦–١٩٤٧). اديب لغوي من افاضل علماء العربية بحثاً. صاحب مجلة «لغة العرب». وجدنا منه للاب شيخو ما ينيف على المئتي رسالة مشحونة بالفوائد الأدبية فأملنا ان ننشرها في مجلة المشرق ان شاء الله.

(٧) كاهن ملكي من الرهبانية المخلصية (١٨٧٠–١٩٤٨). حبر الكثير من المقالات الخاصة بالتاريخ، لا سيما تاريخ الكنيسة الشرقية.

(٨) (١٨٧١–١٩٣٠). ولد في القاهرة. صاحب الخزانة التيمورية الشهيرة بمخطوطاتها ومطبوعاتها.

(٩) († ١٩٤١). من احدى العائلات اللبنانية العريقة. كان طبيباً واديباً وصاحب نشاطات وطنية واجتماعية. الف عدة كتب لا سيما في علم الصحة؛ وحياة القديس منصور دي بول.

(١٠) (١٨٥٨–١٩٤١). ولد في حلب. تاجر واديب. عضو المجمع العلمي في دمشق.

(١١) (١٨٥٦–١٩٣٢) من مواليد دمشق. استوطن القاهرة في سنيه الاخيرة. اشتهر بنشره معجماً للمطبوعات العربية والمعربة فيه اسماء الكتب ومؤلفيها منذ نشأة الطباعة الى بعيد الحرب الكونية الأولى.

(١٢) كاهن حلبي. عضو المجمع العلمي العربي. توفي سنة ١٩٢٧.

(١٣) اسقف موارنة مصر. الف في تاريخ الطائفة المارونية. توفي عام ١٩٢٠

## ١ — من گستاف رآ[١]

*Toulon, le* 29 *mars* 1839[٢]

Monsieur le Révérend Père Louis Cheikho

*Beyrouth* (Syrie)[٣]

Veuillez excuser la liberté grande que je prends de vous écrire et de me mettre en relations avec vous par correspondance.

Je m'occupe depuis quelque temps de langue arabe; j'ai terminé dernièrement la traduction in extenso des 1001 nuits, d'après les éditions imprimées à Boulaq et à Calcutta[٤]. En ce moment je travaille à une traduction du *Mostat'ref*[٥], de Chihab-ed-din, dont j'ai presque terminé le premier volume, mais je dois avouer que certains passages de ce livre m'ont présenté des difficultés de traduction que je n'ai pu surmonter et dont le sens m'échappe totalement.

J'ai pensé, mon très cher Révérend Père, que vous pourriez m'assister de vos lumières et que, grâce à votre profonde connaissance de la langue arabe, il vous serait facile de m'éclairer sur les parties du texte que je n'ai pu comprendre ou dont le sens que je leur attribue me parait douteux. Il y a principalement un chapitre intitulé:

---

(١) بعث المستشرق كاتب هذه الرسالة الى الأب شيخو ان يمده بالمساعدة في عادته ترجمة «مستطرف» شهاب الدين الأبشيهي من العربية الى الفرنسية بعد ان صعب من هذا الكتاب بعض المواضع. وكاتب الرسالة من تولون (Toulon) في جنوب فرنسا، تعاطى الملاحة مدة وأصبح فيما بعد أميناً لغرفة تجارة مدينته. كان عضواً في الجمعية الآسيوية الباريسية، يحسن التركية الى جانب العربية (اقتبسنا هذه المعلومات من الرسالة نفسها ومن المقدمة لترجمة «المستطرف» التي سيأتي ذكره ادناه).

(٢) كان شيخو وقتئذ في الثلاثين من عمره فقط وكان قد ذاع صيته منذ ان بدأ ينشر مجموعة «مجاني الأدب» قبل ست سنين، في ١٨٨٢.

(٣) لم تكن بيروت في ذلك الوقت عاصمة لبنان كما لا يخفى على اللبيب. بل انها تحولت سنة ١٨٨٦ من متصرفية تابعة ايالة صيدا الى ولاية مستقلة يمثل واليها بالآستانة مباشرة في الأمور المدنية وبمشيرية الشام في الأمور العسكرية.

(٤) كتب «رآ» في كراس صدر له في تولون سنة ١٩٠٥ تحت عنوان *Examen critique succinct des diverses éditions du texte arabe des Mille et Une Nuits*، ص ٢١: ان ترجمته لرواية «ألف ليلة وليلة» ما زالت مخطوطة لانصرافه طوال ما يقارب العشرين سنة الى ترجمة «المستطرف».

(٥) هو «المستطرف في كل فن مستظرف» لشهاب الدين احمد الأبشيهي (١٣٨٨–١٤٤٦). صدر الجزء الاول للترجمة سنة ١٨٩٩، اي بعد عشر سنين من كتابة هذه الرسالة، في ٨٢٩ صفحة من مجلد كبير القطع، وعقبه الجزء الثاني سنة ١٩٠٢ في ٨٢٠ صفحة بعد ان نال جائزة من «الاكاديمية الفرنسية للكتابات والآداب الجميلة».

page 43, du 1er volume (édition de Boulaq) qui renferme des proverbes dont le sens, en grande partie, m'échappe totalement. Ce sont sans doute des proverbes populaires.

Je vous envoie pour le moment ci-contre quelques passages dont je vous serai bien obligé de me donner l'explication dans le cas (où) vous voudrez bien entrer en correspondance avec moi, à ce sujet[1].

Veuillez agréer, mon très cher Révérend Père, avec mes remerciements anticipés et l'expression de ma profonde gratitude, l'assurance de mes sentiments les plus respectueux et les plus dévoués.

G. Rat

Mr. G. Rat
Capᵉ au l. cours
Membre de la Société Asiatique
2, Rue de la glacière
Toulon s/mer (Var).

## ٢ – من ا. ج. اليس[2]

*British Museum*
*Department of Printed Books*
6 *November* 1889

Dear Sir,

Some days ago I received from the Reverend Father Strassmaier[3] your letter of September 30.

I am exceedingly obliged to you for your kindness in sending me the information I was in want of with regard to Abdallah Zakher's book[4]. If I am not asking too much, might I trespass

(١) قبل شيخو مراسلة ج. را، وقد وجدنا فيما خلفه من أوراق عدة رسائل من هذا المستشرق يستزيده المرة بعد المرة معلومات وإيضاحات. وقد أقر الكاتب في ذيل مقدمته للجزء الأول بفضل شيخو عليه اقراراً مقروناً بأحر عواطف الاعجاب.

(٢) كان هذا المستشرق يعد العدة لنشر فهرساً لكتب العربية الموجودة في «المتحف البريطاني» — وقد طبعه في لندن بين ١٨٩٤ و ١٩٠١ واتبعه بذيل سنة ١٩٢٦ — فكان بين الفينة والفينة يلجأ الى الأب شيخو يستوضحه ما خفي عليه ويغرف من معين علمه الفياض كما هو الحال في هذه الرسالة.

(٣) عالم يسوعي الماني. اشتهر بنشره نصوصاً بابلية قديمة.

(٤) عبدالله زاخر (١٦٨٤–١٧٤٨) هو الشماس المعروف بتأسيسه المطبعة العربية في دير مار يوحنا الصايغ في الخنشارة (لبنان) ولا ندري اي كتاب من كتبه هو المعني هنا.

yet a little further upon your generosity? I have several books of the seventeenth century by Timoteo Agnellini, Archbishop of Mardin. He also calls himself by an Armenian name "Karnuk" (Գառնուկ) and by an Arabic "al-Humaili" (الحميل), both equivalent in meaning to his Italian name Agnellini. He also uses a poetical nom-de-plume "Zafi" (صفي).

Could you tell me as to which of the Oriental Churches he belongs to? He is, I presume, a member of one of the Uniat Oriental Churches[١].

Agnellini translated into Arabic a work entitled "Breve compendio della Perfettion Christiana".

Can you tell me who is the author of that work?[٢].

I am exceedingly grateful for your reference to Professor Cardahi[٣] with regard to the History of Thomas of Maraga[٤]. I hope soon to avail myself of it.

Believe me, dear Sir,

Yours most sincerely

A. G. Ellis

---

(١) كان طيموثاوس هذا من الطائفة السريانية الكاثوليكية.

(٢) عنوان ترجمة الحميلي العربية «كتاب الاختصار المختصر في الكمال المسيحي». قال اليس في فهرسته *Catalogue of Arabic books in the British Museum*، الجزء الاول، ص ١٣٤، ان مؤلف هذا الكتاب هو الأب ألفونس رودريگز (Rodriguez) اليسوعي. وقال في المصدر نفسه، ص ٧٢٤، ان هذا الكتاب عربه الحميلي عن طبعة مختصرة لمؤلف رودريگز. وانما كتب ذلك استناداً الى رد شيخو على سؤاله كما تبين ذلك من رسالة بعث بها الى شيخو في ١٨ تشرين الثاني ١٨٨٩ جاء فيها: «شكراً جزيلاً لمعلومات التي تفضلت علي بها. لم اكن ادري ان الـ *Breve Compendio* هو لكتاب المشهور رودريگز».

الا ان شيخو غلط هنا غلطاً فادحاً – واغلط معه تلميذه اليس – وقد فاته ان هذا الـ *Breve compendio* انما هو كتيب ذاع صيته في اوروبا في القرن السابع عشر حتى انه طبع اربع مرات قبل ان ينقله الحميلي الى العربية سنة ١٦٨٨. اما واضع الكتيب فهو سيدة تدعى ايزابيلا كريستينا لوماتي بيلنزاگا وقد ساعدها في عملها الأب گاليارد (Gagliardi) اليسوعي. والعنوان الأصلي هو *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana*. راجع Marcel Viller في مقالته *L'Abrégé de la perfection de la dame milanaise; Revue d'Ascétique et de Mystique*, 12 (1931), p. 50. حيث يذكر المؤلف ترجمة الحميلي).

(٣) هو القس جبرائيل القرداحي الحلبي اللبناني (+١٩٣١)، مدرس العربية والسريانية بالمدرسة الاوربانية في روما وصاحب عدة مؤلفات في اللغة السريانية وآدابها، بينها «اللباب» وهو معجم سرياني عربي طبع سنة ١٨٨٧.

(٤) هو توما اسقف المرج الذي عاش في القرن التاسع. وتاريخه المذكور في الرسالة هو: «كتاب الرؤساء» حيث يتطرق الى الحديث عن تاريخ الرهبان القديسين الذين عاشوا في دير بيث عابي غير بعيد عن الموصل.

## ٣ – من مرتن هرتمن[١]

Schillerstr. 7.
Charlottenburg
20.3.98

Mon cher Monsieur,

En même temps avec ces lignes[٢] je vous envoie le numéro 3 de la *Orientalistische Litteraturzeitung*[٣] contenant un petit article de ma plume qui ne vous dira rien de nouveau, mais qui attirera votre attention sur le livre curieux de Monsieur Janseu[٤]. Aussi voudrais-je que vous preniez note de la notice sur votre Machriq nº 4[٥]. Je prendrai soin que votre journal figure régulièrement dans la *Zeitschriftenschau*. J'ai reçu dernièrement les premiers cinq numéros du Machriq après qu'on m'avait écrit que les conditions que j'avais sollicitées pour mon abonnement soient inacceptables. Maintenant je ne sais pas au juste à quoi m'en tenir. En tout cas je suis avec le plus grand intérêt votre publication intéressante[٦].

Mon travail sur le résultat de mon séjour en Egypte s'avance plus lentement que je ne pensais[٧]. Il y a toujours autant de petites affaires qui empêchent l'élaboration assidue.

Croyez, mon cher Monsieur, à mes sentiments sincères et à mon entier dévouement.

Martin Hartmann

(١) مرتن هرتمن (Martin Hartmann) مستشرق الماني (١٨٥١–١٩١٨) كان مستشارًا ومترجمًا في قنصلية المانيا في بيروت ثم عين استاذًا للدراسات الاسلامية في برلين. قام برحلات عديدة الى البلاد الشرقية وصنف في كل رحلة مصنفًا نفيسًا. اسس الجمعية الشرقية الالمانية للدراسات الاسلامية واصدر لها «مجلة عالم الاسلام» *Die Welt des Islams*. — موضوع الرسالة يدور حول بعض الأنباء العلمية التي تمت بصلة الى شيخو او الى مرسل الكتاب.

(٢) في هذه الرسالة وفي سواها مما كتب المستشرقون بلغات لاجنبية: الفاظ غريبة ومواطن خلل في الانشاء لم نشر اليها لكثرتها غالب الأحيان؛ وان نحن هنا نبهنا تنبيهًا يشكل شواذًا يلفت النظر او يحتاج الى تصحيح لفهم المراد.

(٣) مجلة علمية تبحث في العلوم الشرقية تأسست سنة ١٨٩٨ بادارة ف. ا. بايزر (F. E. Peiser) في برلين.

(٤) هو الدكتور هوبرت يانسن، وكتابه بالالمانية تحت عنوان «انتشار الاسلام، مع الاشارة الى مختلف المذاهب والشيع والاخويات في مختلف اقطار الأرض ...».

(٥) هو العدد الرابع من السنة الأولى لمجلة «المشرق» (١٨٩٨)؛ يشير «هرتمن» في نبذته المذكورة الى نشر شيخو لتاريخ بيروت لابن صالح.

(٦) لم ينفرد «هرتمن» في الثناء على «المشرق»، فسوف نرى في الرسائل الآتية تقاريظ بقلم مستشرقين آخرين (راجع رسائل رقم ٥ و٦ و١١ و٢٢).

(٧) لعله يشير هنا الى الكتاب الذي كان يعده عن الصحافة المصرية وقد صدر في السنة القادمة بعنوان *The Arabic Press of Egypt*.

## ٤ — من كارلو الفونسو نلّينو[1]

*Naples, le* 21 *juillet* 98

Monsieur le Directeur du Machriq[2],

Je viens de lire avec plaisir, dans le nº 13 du Machriq, le rapport intéressant du P. Joüon sur l'égyptologie en 1898. Seulement je trouve à mon regret que le nom si bien arabe de تلّ العمارنة est transformé, p. 578, toujours en تلّ امرنا, et que, p. ٥٨٠, إسنا devient إسنة, et بيبان الملوك est changé en بيان الملوك.

Or je désire saisir cette occasion pour rappeler votre attention sur ce fait assez curieux, et on pourrait dire honteux, que dans les publications modernes arabes et turques les noms géographiques orientaux sont bien souvent défigurés jusqu'au point de ne pouvoir plus les reconnaître. Je connais un bon et gros atlas turc, publié il y a peu de temps, où les noms de l'empire Ottoman sont parfois irréconnaissables; évidemment on a pris un atlas français, et on a *transcrit* le tout en caractères nashi sans se soucier de contrôler si la transcription était bonne ou fautive. Il est de même dans une grande carte arabe de la Syrie, imprimée précisément à Beyrût! Est-ce qu'on tolérerait en France, qu'on imprimât une carte avec Bariz pour Paris, Burdu pour Bourdeaux (٣), etc.?

Ainsi je prends une publication qui est adopté[4] comme livre de text[5] dans les écoles égyptiennes: كتاب العرب لوتلبهم جامعيه ادورد فنديك وقسطنطين فليبيدس Bûlâq 1893. Dans les premières pages on à un petit abrégé de la géographie de l'Arabie; les auteurs ont puisé à diverses sources européennes, et n'ont nullement pensé

---

(١) يعد نلّينو (Carlo Alfonso Nallino) المولود سنة ١٨٧٢ والمتوفى سنة ١٩٣٨ من اجلّ العلماء باعاً في ميادين الاستشراق وقد رغب في معرفة كل شيء منها ونال الكثير مما ابتغى. كان عضواً في عدة مجامع وجمعيات دولية منها المجمع العلمي الايطالي ؛ والمجمع العلمي العربي في دمشق والمجمع اللغوي في القاهرة منذ نشأتهما، وقد اشرف على مجلة «الشرق الحديث» (Oriente Moderno) و «مجلة الدراسات الشرقية» (Rivista degli Studi Orientali). ينفت نلّينو في رسالته نظر شيخو الى ما يقع في المؤلفات الشرقية من تصحيف للاسماء الجغرافية والتاريخية العربية ويعطي في ذلك امثالاً عديدة ويبدي فكرة انشاء قاموس جغرافي للبلدان التي تستعمل الابجدية العربية. وقد نشر الأب شيخو قسماً من هذه الرسالة في الصفحة ٨١١ من «المشرق» (السنة الأولى : ١٨٩٨).

(٢) كان مدير «المشرق» وصاحب امتيازه منذ تأسيس المجلة الأب شيخو، وقد ظل في منصبه هذا حتى وفاته سنة ١٩٢٧.

(٣) هكذا في الأصل، (والصواب Bordeaux) ولعله سهو من قبل الكاتب، والاّ نصحّ فيه ما جاء في الانجيل : «ايها الطبيب طبّب نفسك» !

(٤) و (٥) هكذا في الأصل. ونظن ان الكاتب قد سها ايضاً.

à voir comment les Arabes mêmes écrivent leurs noms. A p. ٦ et ٧ je trouve les îles كوريان موريان au lieu de خوريان موريان ; la ville de القريط sur le golfe Persique au lieu de الكويت ; الجبل العريفى pour جبل العارض ,التسيم pour وادي حمد ,القصيم pour وادي الحمض , قلج (nom des dépressions à fer de cheval[1] dans les sables du Nefûd[2] pour فلج (avec la prononciation bédouine du ق).

Prenons les deux pages ١٣ et ١٤ ; nous y remarquons : لينا pour لينة — حنكية pour الخانكة — عكير pour العقير — اده pour عنيزة — ضبا pour قلعة نبا — القرين pour راس — قطر pour طرايا — اخيمة pour تبالة — جسم pour شناس — صحار pour زهاد — بركا pour برق — خيج pour قلعة بيشة — فيح pour شناص — le pays de القاهرة pour القاهرة — برتا pour البريمة — انفرق pour انجواسم — la tribu des الجوازي pour بكيل — la tribu des بنيل pour المنتفق etc., sans conter[3] la répétition de fautes signalées plus haut, les fautes d'impression (telles que خار pour قطار), et la mauvaise orthographie[4] truque de l'île قران pour كمران .

Ne pourrait pas le *Machriq* prendre une initiative énergique pour faire cesser des abus pareils? Le moyen meilleur d'y réussir ce serait de publier un dictionnaire géographique des pays où on se sert de l'alphabet arabe, la Malesie[4] comprise, afin qu'on ne voit plus, p.ex., écrite مقصار la ville que les Malais appellent et écrivent مكسر (c'est-à-dire مَنْكَسَّر). Je me prends la liberté de vous envoyer un article que j'ai publié en 1894 dans le Bulletin de la Société Khédiviale de Géographie; il s'adresse aux Européens. mais dans les premières pages il contient des réflexions qui regardent aussi les Orientaux[5].

J'aurais encore beaucoup à dire sur la mauvaise habitude des Orientaux de transcrire les noms allemands, italiens, espagnols, etc., d'après la prononciation française; mais je ne veux pas abuser de votre temps et de votre patience.

Je vous prie M. le Directeur, de vouloir bien agréer mes vœux

---

(١) لا معنى لهذه العبارة بالفرنسية ، ونظن انه ما اراد قوله هو : *en fer à cheval* .
(٢) و (٣) و (٤) . هكذا في النص .
(٥) عنوان هذه المقالة *La transcription des noms géographiques arabes, persans et turcs.* وقد عاد ثليتر الى مثل هذا الموضوع سنة ١٩٠٧ فكتب مقالاً صدر في القاهرة بعنوان *Les noms géographiques du monde musulman dans des publications arabes modernes*

sincères pour le Machriq et l'expression de ma considération la plus distinguée.

Votre dévoué
Carlo Alfonso Nallino
Prof. dans le R. Istituto Orientale
*Naples* (Italie)

### ٥ — من أدريان بربيه دي مينار[1]

Société Asiatique
de Paris
Fondée en 1822

*Paris, le* 22 *juin* 1899

Siège de la Société & Bibliothèque
1, Rue de Seine
(Palais de l'Institut)

Très honoré P. Cheikho,

Je n'ai pas manqué de mettre votre lettre sous les yeux du Conseil d'administration en la recommandant tout particulièrement. C'est avec une sincère satisfaction que je vous annonce que l'échange entre le Journal Asiatique et votre Revue estimable المشرق vient d'être autorisé. Vous recevrez en conséquence les numéros parus depuis le commencement de la présente année, et la suite vous sera exactement expédiée par les soins de la maison Léroux, éditeur de notre recueil. Nous nous plaisons de notre côté à espérer que rien ne viendra interrompre le cours des travaux et des publications par lesquels l'Université catholique[2] de Beyrout[3] a pris une place distinguée dans la marche des études Orientales. Une part considérable dans cette savante collaboration vous appartient et j'espère que malgré les critiques d'une certaine école trop portée à en contester la valeur, vous continuerez à mettre à la disposition de nos travailleurs, dans les conditions d'exactitude

(١) ادريان بربيه دي منار Adrien Barbier de Meynard – (١٨٢٧–١٩٠٨). كان استاذاً في معهد فرنسا (Collège de France) ومديراً لمجلة الآسيوية (Journal Asiatique) وكان يجيد الى جانب العربية الفارسية والتركية وله فيها جميعاً تآليف جليلة. — اهم ما في رسالته هذه اعلامه شيخو بان الجمعية الآسيوية قبلت ان تقايض عنه « المشرق » بنشرة « المجلة الآسيوية » ؛ ثم تقريظه لآثار الجامعة اليسوعية البيروتية عامة وشيخو خاصة. وانه ليشير في معرض تقريظه هذا الى ما يأخذه نفر من المستشرقين على شيخو خلطه بعض النقائص مما ينشره من مؤلفات.

(٢) هي جامعة القديس يوسف للرهبانية اليسوعية.

(٣) هكذا في الأصل.

et de prix très appréciables, une série de documents littéraires et pédagogiques destinés à rendre de réels services. Ce but honorable sera atteint surtout si vous nous donnez des textes publiés dans « leur complète intégrité ». Je n'ignore pas les honorables scrupules[1] qui vous obligent quelquefois à leur faire subir des retranchements; mais c'est là surtout qu'il faut chercher la cause de l'indifférence ou de la critique sévère de quelques uns de nos confrères de l'étranger et c'est sur ce point que je me permets, en collaborateur sincère et dévoué, d'appeler votre attention.

Je serais heureux de recevoir de vos nouvelles et d'apprendre par vous-même quels sont les travaux que vous avez sur le métier. J'ai communiqué à mon savant ami Rubens Duval[2] la notice et le fragment que vous venez de publier d'Abi-l Faradj Bar Hebraeus[3] : il en a été très satisfait et regrette de ne pas en avoir eu connaissance assez à temps pour l'utiliser dans l'histoire de la littérature Syriaque[4] dont il vient d'enrichir le monde savant.

En attendant quelques lignes de votre main, je vous renouvelle, honoré et Cher Confrère, l'assurance de mes sentiments dévoués.

A. Barbier de Meynard

P.S. Seriez-vous assez bon pour me faire savoir si le P. Salhani a mis la dernière main au dernier fascicule du Diwan d'Al-Akhtal où doivent se trouver les notes et indices: je ne possède jusqu'ici que les quatre livraisons du texte[5].

---

(١) كان شيخو وسائر اليسوعيين العلماء، كالأب صالحاني في طبعته لألف ليلة وليلة، يحرجون من ادراج الكلمات او المقاطع المخلة بالآداب في النصوص التي ينشرونها.

(٢) هو العلامة الأب روبنس دوفال (١٨٣٩–١٩١١)، استاذ السريانية في معهد فرنسا. من مؤلفاته «تاريخ مدينة الرها»، وقد نشر قاموس بار بهلول السرياني.

(٣) مقالة مستفيضة عن ابن العبري صدرت تباعاً في «المشرق» لسنة ١٨٩٨.

(٤) «تاريخ الآداب السريانية» طبع سنة ١٨٩٩ في باريس.

(٥) شرح الأب انطون صالحاني اليسوعي (١٨٤٧–١٩٤١) اصدار ديوان الأخطل في اربعة اجزاء متتالية سنة ١٨٩١، ولكنه لم ينته من وضع الفهارس الا بعد اكثر من ثلاثين سنة، فقد أردف الأجزاء الأربعة سنة ١٩٠٩ بملحق قال في مقدمته انه «يحتوي زيادة ايضاح في الشرح وتصحيح اغلاط ومقابلات وفهارس للاعلام والألفاظ اللغوية». الا ان الفهارس لم تدرج فعلاً الا في ذيل تبع الملحق سنة ١٩٢٥.

## ٦ — من كارلو الفونسو نلّينو[1]

*Naples, le* 13 *sept.* 1900

Rev. P. Louis Cheikho,

N[2] ne saurais pas vous remercier assez des bonnes paroles que vous avez eu pour moi dans le Machriq à plusieurs reprises[3]; mais surtout je désire vous remercier de votre observation à propos de باسم كاهن . J'ignorais cet usage, et aussi j'ai commis l'erreur de prendre باسم pour un nom propre[4]. Je vois maintenant que ce personnage est le même Joseph le peintre qui en 1648 traduisit l'histoire des empereurs byzantins de Mathieu Tzigala; version dont le Musée Asiatique de St Pétersbourg possède un exemplaire (Catal. de M. Rosen, nº 190, p. 135-141).

Si dans l'avenir vous trouverez des erreurs dans mes publications je vous prie vivement de ne les taire pas; je désire seulement d'apprendre, et vous êtes bien à même de nous enseigner un tas de choses du plus grand intérêt.

Je suive[5] avec le plus grand plaisir le progrès continuel de

---

(١) راجع في هذا المستشرق ما جاء في الحاشية الأولى من الرسالة ٤. و يشكر نلّينو للأب شيخو ملاحظة ابداها له في شأن غلط صدر منه ويطلب اليه ان لا يبخل عليه بانتقاداته كل ما سنحت له الفرصة لأنه من اساطين العلم يعوّل على آرائهم.

(٢) كذا في الأصل ، والظاهر ان نلّينو خط هذا الحرف وعاد عن فكرة ابرازه فسها عن كتابة ضمير المتكلم Je.

(٣) راجع مثلاً «المشرق» ١ (١٨٩٨) : ص ٨١١.

(٤) ليس بين يدينا ما يمكننا من معرفة ما قاله شيخو لنلّينو بالتمام. ولكننا نستطيع ان نتبيّن فحواه والمناسبة التي كانت داعياً له اذا ما رجعنا الى اثر لمستشرق ظهر في السنة التي أرّخ بها رسالته وهو *I Manoscritti Arabi, Persani, Siriaci et Turchi della Biblioteca Nazionale e della R. Academia delle scienze di Torino* : ففي الصفحة ١٠ من هذا الكتاب تعريف مخطوط «نقله من الرومي الى العربي العبد الخاطي يوسف المصور باسم كاهن» وقد جاء في الصفحة نفسها جملة شبيهة «نقله من الرومي ... العبد الخاطي ... يوسف باسم قسيس المصور». فترجم نلّينو عبارة «يوسف باسم كاهن المصور» بقوله «Giuseppe Bâsim sacerdote, pittore» جاعلاً من «باسم» علماً. فإذا تجب قراءة هذه الكلمة على النحو الآتي: «بِاسْم» فتكسر الباء وتسكن السين. والمراد من قبل الكاتب هو الاقرار بمسكنته فيقول بأنه كاهن ولكن ليس هو كذلك. كاهن بالاسم لا بالفعل: وذلك تذللاً منه وتواضعاً.

ويوسف الكاهن المصور هذا عاش في اوائل القرن السابع عشر وكلفه البطريرك الانطاكي الارثوذكسي مكاريوس: فيما نرجّح من امثاله: لينقل الى العربية تاريخ الملوك الروم من تأليف اليوناني متى جيغالا فحرره تحت عنوان «الدر المنظوم في اخبار ملوك الروم».

(٥) هكذا في الأصل.

votre *Machriq*, qui est désormais un des centres les plus puissants de culture dans l'Orient arabe.

En vous remerciant encore une fois, je vous prie, Rév. Père, d'agréer l'expression de mes sentiments les plus dévoués.

Votre dévoué
Carlo A. NALLINO

## ٧ – من المطران جرمانوس معقد[1]

جرمانوس معقد
مطران اللاذقية
جونية (لبنان) بطريق بيروت

حضرة الأب الجليل مدير المشرق المحترم

تلوت كتابكم العزيز رقم ١٢ الجاري الذي تذكرون به انكم اضفتم الى الفصل ... بعض ملاحظات لاهوتية وأخذت انتظر وصول المشرق لاراها فلما وصل وطالعتها شعرت باستياء عظيم ولو اكتفيتم بالاولى وحدها لكان الامر اخف[2].

---

(١) كان المطران معقد (١٨٥٣–١٩١٢ ؛ وهو مؤسس جمعية المرسلين البولسيين) قد نزل عند رغبة الأب شيخو ونشر في «المشرق» (عدد ١ آب من سنة ١٩٠٩ ، ص ٦٨٣–٦٩٠) فصلاً من كتاب له مخطوط عنوانه «رحلة تيموثاوس الروحية للبحث عن المسيح». وقد صدر له فصل ثان في عدد ١٥ تشرين الأول من السنة نفسها مرفقاً بأربع حواشٍ بقلم الأب شيخو شرح فيها معنى اللفظة عن نص الاقتباس وموضوعه حول شرح اسرار تجسد المسيح وصلبه.

يصعب على الحكَم المنصف ان لا يخطّئ شيخو على ما فعل ، فاذا ما رجعنا الى مقالة المطران ، وجدنا انه لا داعي البتة لحواشي شيخو . فهي إما لا تأتي بجديد او ، اذا زادت على ما في الأصل ، فمن غير ضرورة ، اذ النص ليس بحاجة الى ايضاح . ولا نرى ما الذي دفع شيخو الى التشبث عن السهو وتسليم القلم للاندفاع في التعليق ، وقد ساء ذلك في عين الحبر العالم لا سيما ان شيخو لم يستأذنه في ذلك كما هو مبين في الرسالة ، بل وضعه امام الأمر الواقع ! ويجب ان مثل هذا التعليق ، وان لم يكن متناقضاً لما في الاصل ، فهو قد يحط من قيمة النص المعلّق عليه بما يزيده او يدّعي انه يزيده عليه .

(٢) كان سبب الملاحظة الأولى قول المطران عن المسيح انه «لم يكن مضطراً الى النوم مثلنا بل كان النعاس يأتيه برضاه» (ص ٩٣٢) . وهذا عين الصواب في ايجازه فرأى شيخو ان يبين ان نقائص طبيعتنا البشرية التي شعر بها المسيح من تلقاء طبيعته هي على انواع : واما النقائص الشخصية التي تطرأ على افراد الجنس البشري كالأمراض وغيرها فلم يقبلها ابن الله في طبيعته البشرية وكذلك النقائص العصوية التي هي ثمرة الخطيئة كالشهوة والجهل لان ذلك لا يليق بطبيعة متحدة جوهرياً بالأقنوم ابن الله . وزد على ما تقدم ان النقائص الجنسية نفسها لم تحل بالمسيح اضطراراً كما تصيب بقية البشر بل اتخذها طوعاً كطبيب شفوق ليشفي فينا عواقبها السيئة . وكان يسع السيد المسيح ان يكف عنه مفاعيلها بقدرته السامية او يدبرها فيه كيف يشاء

فما الداعي الى هذه الملاحظات . اني لم اذكر شيئاً ضد الايمان او الآداب وان افترضنا اني ذكرت شيئاً من ذلك فكان الواجب ان تنبهوني اليه لأصلحه بنفسي او ان تمتنعوا عن نشر الفصل وتردوه اليّ .

فهل كانت نيتكم عندما طلبتم مني فصلاً من كتابي ان تتخذوا نشره ذريعةً لبيان قصوري واسقاط منزلة كتابي قبل ظهوره . كلا . ولكن من كانت نيتهُ كذلك لا يفعل اكثر مما فعلتم ... فالذي يرى انكم علقتم اربع ملاحظات على فصل واحد منه فلا محالة انه يظن ان الكتاب مشحون بالاغلاط فلا يعود له عنده اعتبار .

قلت لو كانت ملاحظاتكم على امور ضد الايمان او الآداب لما كان لكم عذر فيما فعلتم بل كان يجب ان تردوا الفصل اليّ بدون ان تنشروه عملاً بمقتضى المحبة المسيحية واحسان معاملة القريب بالنصيحة السرية لا بكشف اغلاطه لعالم القرّاء ولا ان تتخذوه مدرجة لاظهار نقص علم غيركم في مجلة ليس كل من يقرأها خبيرًا بهذا الموضوع ليميز الخطأ من الصواب .

فماذا يقال اذًا عن عملكم هذا اذا عُرف ان ملاحظاتكم في غير محلها بل الثلاثة الأخيرة منها غير جديرة بالقبول ولا قريبة الى الصواب اكثر مما في المتن . وليس من قصدي الآن تفنيد تلك الملاحظات لآتيكم بالأدلة على صدق قولي . فالمراد انها لم تكن ضرورية ولم يقض عليكم بوضعها الانتصار للايمان او الحق ولذلك كان لكم مندوحة عن ذكرها .

وعلى الجملة لا عذر لكم سواءٌ كانت تلك الملاحظات صحيحة او غير صحيحة وسواء كان ما ذكرتهُ مضادًا للايمان والحق والآداب او لم يكن

---

وكانت مع ذلك طيبته الالهية منزهة عن هذه الشوائب الطبيعية لم ينلها شيء من نقصها واذاها » . كل هذا تبيع لنكرة المطران النقضبة وتصريح لما لم يكن من الضروري ان ينوه به .

اما الملاحظة الثانية فتعلق بالأولى وهي تعليق « على جوع المسيح » . لما قيل في نموه بالملاحظة الأولى . ويرى المطران انه لم يكن لها من ضرورة بعد ما جاء في الملاحظة السالفة .

التعليق الثالث كان على سبب انشغال مريم العذراء وخطيبها يوسف بغيب الفتى يسوع عنهما مدة رجوعهم جميعاً من الحج . قال المطران انه لم يخالج مريم ويوسف ريباً في ان يسوع « كان ماشياً مع الرفقة من الأهل او المعارف او مع الفتيات الذين يسيرون سراعاً الى الأمام » (ص ٩٣٣) ؛ فيما قال شيخو ان كلاً من يوسف وخطيبته كان يظن ان يسوع كان يسير مع الآخر » وهذا الموقف لا يناقض ذاك .

اما التعليق الرابع فمن امر حصول يسوع على القوت اثناء ابتعاده عن اهله وهو عائد من اورشليم بعد الحج . قال معتقد انه « لا غرو ان الذين كانوا يسمونه منعوشين من فهمه واجوبته كانوا يتسابقون الى دعوته للاكل معهم » (ص ٩٣٤) ، فاراد شيخو ان يزيد في الحاشية « ولعل الرب كان يقتات مدة هذه الايام الثلاثة بصدقات المحسنين او بما كان يوزعه سدنة الهيكل على اهل الحاجات » ولم يزد بهذا التعليق شيئاً الى سبيل الموضوع .

كذلك لان الكتاب لم يُطبع بعد. ولو كنت اهديت اليكم الكتاب مطبوعاً ورأيتم فيه شططاً فنبهتم اليه لكان لكم بعض العذر ولكن انتم تعلمون ان الكتاب لم ينته تأليفه بعد وقد سألتموني ان ارسل لكم فصلاً او فصلين منه فاسرعت بارسالها طلباً لرضاكم قبل ان اعيد النظر على الكتاب بأسره وقد قلتم ان نشرها في المشرق يجعل للكتاب شهرة. افهذه هي الشهرة التي أردتم تخويلها لكتابي اي ان تبينوا انه مشحون بالمآخذ تبييناً ضمنياً هو كالتصريح.

وربما تعترضون بضرورة الحاشية الأولى فاقول انها لو كانت كذلك لكان يجب ان اتولى انا اصلاح كتابي وكان حينئذ الأولى بكم ان تمتنعوا عن نشر الفصل. ولكن ليس هنالك من ضرورة فان رأي اللاهوتيين المرجح الذي ذكرتموه قد صرحت به في المتن بقولي «واذ انه كان يشعر كسائر الاطفال بالبرد والحر والجوع والتعب...» وقولي الآخر «ولأنه شاء ان يشاركنا في خاصياتنا العضوية» وما تكريري بعد ذلك لفظتي «برضاه واختياره» ليدل على خلاف ذلك الرأي المرجح بل هو مستند اليه.

أهذا ما كان يؤمل من انعطافكم يا حضرة الأب الجليل ان تسقطوا منزلة كتابي قبل ظهوره بدون سبب موجب ولا داعٍ مقبول وانا قد كابدت في تأليفه عرق القربة.

ولو لم يكن لليسوعيين من الشهرة في العلم ما لهم لكنت ظننت انكم قصدتم بذلك ان تظهروا للقراء سمو علومهم فضلاً عن انه ليس بمخطئة مثلي شهرة او كبير شرف لأني لست من مشاهير اهل العلم والذي اعرفه قليل ولكن ليس فيه والحمد لله زيف.

كتبت هذا وانا عالم بانكم لا تردون الثالث ولا ترضون بتخطئة عملكم وانما كانت غايتي من هذه الرسالة اشعاركم بانني حسست بالضربة الثقيلة التي اتتني منكم عن تعمد ومشورة قرّ عليها رأي جمعية المجلة. ولو كنت ممن يحبون النزاع لكتبت مقالة في احدى الجرائد بينت فيها ما في عملكم هذا من الهجنة واثبت بالدليل بعد الآراء التي اتيتم بها عن الصواب وان احدها بالخصوص يكاد يكون ضد عبارة الانجيل[1] ولكني لا افعل لأني

(١) معقد يبالغ فيما يخص الملاحظة الثانية: فلئن هو أقرّ بصواب الأولى وجب عليه ان يعترف بصواب الثانية. — اما في أمر الثالثة والرابعة فهو محق: وقد جاء في انجيل لوقا عن عودة يسوع من اورشليم (لوقا ٢: ٤٤): «واذ كانا يظنانه – اي يوسف ومريم – انه – اي يسوع – مع الرفقة...»، مما يؤيد قول معقد ان يسوع «تبعهما سائراً مع الرفقة»: فيما قول شيخو «يكاد يكون ضد عبارة الانجيل» اذ يشدد على افتراق يوسف ومريم ابان السفر وعلى ظن كل منهما ان الصبي مع الآخر، بينما يفيد لوقا انهما كانا يظنانه، ما يعني انهما كانا يسيران معاً؛ والله اعلم.

اكرر التجاج واحب السلام والوئام .

وفي الختام اقول اخذا ما ينتظر منكم من هو محب لرهبانيتكم المباركة ولشخصكم الجليل فكيف لو كان على غير ذلك . ارجو ان تقرأوا رسالتي هذه بتأن وتنظروا بحبكم للحق اترى انكم لا تروني اتيت بها بغير الحق والرب يحفظكم آمين .

حريصا . ٢٩ ت ١ : ١٩٠٠　　　الحقير
　　　　　　　　　　　　جرمانوس معقد

## ٨ — من هـ. زوتنبرگ[١]

*Paris*, 23, *Rue Le Verrier* — *Le* 12 *novembre* 1900

Mon cher Père,

J'ai fait partir, il y a quelques jours, à votre adresse le volume de la chronique d'Al-Tha'âlibi qui vient de paraitre. Il vous est offert, sur ma proposition, par l'Administration de l'Imprimerie Nationale. Si on l'avait envoyé par la voie officielle, il y aurait eu des formalités et des lenteurs qu'il valait mieux éviter.

L'impression de ce texte a été retardée par toute sorte d'obstacles; elle a été achevée cependant en temps voulu pour que le volume (sans la préface) pût figurer à l'Exposition[2] comme spécimen de la typographie arabe; car telle était sa destinée. J'ai fait mon possible pour donner un texte correct et j'espère que vous n'y trouverez pas trop de fautes. Insuffisamment préparé en commençant, je me suis courageusement mis à lire beaucoup et à combler les lacunes de mon savoir. Je pense aussi que vous serez convaincu par la discussion et les conclusions présentées dans la préface touchant l'auteur, etc.

Certes, plus d'une fois, pendant ce travail, j'aurais désiré avoir recours à vos lumières, vous consulter sur quelque passage difficile ou vous envoyer une épreuve. Mais je n'ai pas osé, sachant que vous êtes fort occupé de vos propres travaux, absorbé par vos fonctions, et que votre temps est précieux. Au surplus, ma vie durant

(١) كان H. Zotenberg (١٨٣٤–١٩١٤) مدير المخطوطات في مكتبة باريس الوطنية . نشر وترجم عدة مؤلفات قديمة منها النص الأصلي لحكاية « علاء الدين والقنديل المسحور » . في رسالته هذه ينبئ شيخو بأنه ارسل اليه كتاب « اخبار ملوك فارس » لأبي منصور الثعالبي (٩٦١–١٠٣٧) بعد ان أتم تحقيقه وترجمته ونشرها سالفة ليث وصيفه الراهب امر عواطف الصداقة منوهاً بأخلاقه العالية وسعة معارفه .

(٢) معرض باريس العالمي التام في العاصمة الفرنسية سنة ١٩٠٠

ces dernières années a été très tourmentée et ma longue et grave maladie, dont je commence seulement à me remettre, m'avait ôté toute volonté.

Vous avez peut-être appris que j'ai quitté, il y a longtemps déjà, la Bibliothèque Nationale et que je m'étais retiré à la campagne. Mon séjour actuel à Paris n'est que temporaire; je compte, avant la fin de l'année, aller m'établir à demeure dans le Midi de la France.

Votre souvenir, mon cher Père, est toujours présent à mon esprit. Il m'a souvent consolé dans mes tristesses. Votre haute et lucide intelligence, le charme de votre conversation, toutes vos éminentes qualités m'avaient inspiré une si ardente sympathie pour votre personne, que j'oubliais volontiers ce qui nous séparait. La vie serait vraiment trop belle, la terre ne serait plus la vallée des larmes, si les hommes de votre modèle étaient plus nombreux. Mais pourquoi vous dire tout cela? Ne vous l'ai-je pas déjà dit et répété et n'aviez-vous pas observé vous-même mon admiration, quand vous étiez ici?

Adieu, mon cher Père. Peut-être me sera-t-il donné de vous revoir un jour. Ce serait un jour heureux.

Votre affectueusement dévoué
H. ZOTENBERG

### ٩ ـ من الأب ألبير كوندامان[1]

JHS
22, Rue des Fleurs, 22 — *Toulouse, le* 27 *mars* 1901

R.P. Louis Cheikho,
*Arabisant, Ecrivain*, éditeur, bibliothécaire, confesseur, professeur...![2]

Mon Révérend et bien cher Père, P.X.[3]

Qu'apprends-je? Qu'entends-je? Confessez votre crime! Lequel? vous confessez! oui! autrement dit, vous entendez des con-

(١) كان الأب ألبير كوندامان Albert Condamin (١٨٦٢ – ١٩٤٠) أحد أعضاء الرهبانية اليسوعية وكان بتاريخ كتابة هذه الرسالة استاذ اللغات السامية والكتاب المقدس في المعهد الكاثوليكي بمدينة تولوز في فرنسا. تدور رسالته حول فكرة واحدة: توبيخ شيخو بكثير من اللطف والدعابة تحت اشكال كثيرة تثقل كاهله وتقصر بصحته. لا سيما الأعمال الرسولية كسماع الاعترافات وهي تأكل من الوقت المفروض عليه ان يكرسه لما هو أكثر اهمية له من غيره، وهو البحث والتأليف.

(٢) لدى النظر في جداول الرهبانية اليسوعية عن سنة ١٩٠١ نجد ان مهام شيخو الرسمية كانت كالآتي: مدير مجلة «المشرق»، مدير الدروس العربية في المدرسة الثانوية التابعة لجامعة القديس يوسف في بيروت، مدير الحقل الأدبي في المدرسة عينها، مدير خزانة الكتب

(٣) اختزال لـ Pax Christi اي «سلام المسيح».

fessions! Mais il y a 10, 12 confesseurs, et peut-être plus, à l'Université[1]; et il n'y a qu'l Père Louis Cheikho! Quand on est Arabisant dans les proportions où vous l'êtes (la majuscule ne suffit pas), on doit se contenter d'*arabiser*, c'est un *devoir;* oui, ad M.D.Gl.[2], il le faut. Mais que dis-je? vous ne vous contentez pas de confesser! vous faites la classe! oh! on souffre donc en ce moment d'une lamentable pénurie de professeurs, pour qu'on soit obligé de vous arracher à vos précieux travaux pour combler quelque déficit. Evidemment on a eu d'excellentes raisons. Dieu me garde de blâmer, de critiquer, ni vous ni qui que ce soit! Mais ça me fait l'effet de creuser un gros trou dans la cour pour boucher un petit trou dans le jardin. J'aurais plutôt congédié les élèves, ou payé à prix d'or un professeur... — Mais s'il ne s'en trouve pas à Beyrouth? — Eh! bien, je l'aurais cherché à Damas, à Tripoli, au fond de l'Égypte, que sais-je?

Éditions savantes, compositions et traductions (!) dans la *Revue*, dans une revue *bi-mensuelle*!, soins d'une Bibliothèque de manuscrits et livres spéciaux, — confessions, classe, prédications peut-être, — c'est trop, c'est trop, *c'est trop*! Vos muscles ne sont pas de fer, vos nerfs ne sont garantis par aucune compagnie d'assurances; votre cristallin n'est pas en diamant, et vous n'avez pas une rétine de rechange. Ménagez donc vos yeux, votre peau, votre poitrine, vos nerfs, votre substance toute entière, pour pouvoir tenir aux Socin[3], aux Nöldeke[4] et à tous ces Messieurs qui donnent à de pareilles études un temps copieux, sans même prélever le temps de se confesser, hélas! —

Je m'arrête; car je me reprocherais de dérober quelques parcelles de votre temps écourté.

Je me recommande à vos saintes prières.

En union de SS Sacrifices.

Tout à vous, très affectueux et reconnaissant en N.S.

Albert Condamin

---

الشرقية ، مؤلف ، مراجع لكتب التي تعد للطبع ، مسؤول عن القراءة باللغة العربية على المائدة . فلا ذكر اذاً لأنه يعلم او يعرف ، ولكن من له معرفة بمدارس اليسوعيين يعلم ان المدير غالباً ما يضطر الى القاء الدروس لاسباب قاهرة او لتدريب المعلمين . كذلك فاننا نجد في غير مجلات سنة ١٩٠١ ان شيخو كان من الذين ونتبهم استماع الاعترافات في كنيسة الدير !

(١) اي جامعة القديس يوسف .

(٢) هي الأحرف الأولى من شعار اليسوعيين Ad Majorem Dei Gloriam وتعريبها المألوف : لمجد الله الأعظم .

(٣) ألبرت سوسين مستشرق الماني توفي سنة ١٨٩٩ . حقق ديوان علقمة الفحل وتخصص في جغرافية فلسطين وكان من مؤسسي الجمعية الالمانية الفلسطينية .

(٤) راجع عن هذا المستشرق الحاشية الأولى من الرسالة رقم ١٥ .

## ١٠ – من يوسف هل[1]

*Vilsbiburg*, 15/IX 1901.

Mon Révérend Père,

Je viens de recevoir une lettre de mon ami, le Dr Otto Weber[2], orientaliste et disciple du professeur Hommel[3]: Dr Weber désire avoir le plus tôt possible un exemplaire du « Lisàn al 'arab »[4] et il me prie de m'adresser à mon ancien maitre à Beyrouth, pour lui demander pour combien on pourrait obtenir un exemplaire et s'il faut envoyer l'argent avant l'arrive[5] des livres ou non. Il est bien prêt de l'envoyer aussitôt qu'il connait le prix précis. Quant à moi, je désire depuis longtemps pouvoir acheter le « Lisàn al 'arab », mais il ne me reste jamais assez d'argent. Vous savez, mon révérend père et maitre, que je suis un pauvre idéaliste, qui a dédié sa vie à une science enchanteuse mais peu profitable. Je ne m'en repens jamais, seulement quand ma pauvreté m'empêche même à acheter les livres nécessaires, alors je commence à être un peu découragé.

Après 6-8 semaines j'espère pouvoir expédirer le « Nachtrag zum Divan des Farazdak, II Hälfte » (c. 1200 vers)[6].

Les semaines prochaines je vais aussi achever le « Specialwörterbuch zum Divan d. Farazdak » pour mon propre usage. Ce dictionnaire se composera d'environs[7] 6.000 feuilles, sur chaque feuille un vers, dont un seul mot est surligné. De cette manière je connais tout de suite le contexte des mots cherchés. Armé de ce dictionnaire je crois pouvoir oser la traduction du Farazdak.

---

(١) هو المستشرق الالماني Joseph Hell (١٨٧٥–١٩٥٠) تلميذ الأب شيخو في بيروت . عيّن استاذاً للغات الشرقية في جامعة Erlangen الالمانية . عني بالشعر العربي عناية خاصة فنشر منه دواوين عديدة . – اما ما دفعه لكتابة رسالته هذه الى شيخو فهو رغبته في ان ينسب اليه صحة تلميذه مستشرق ، ثم ينتهز الفرصة ليعطي استاذه القديم بعض الأخبار عن نشاطه العلمي .

(٢) كتب هذا المستشرق في فنون وتاريخ وآداب الاشوريين والبابليين والحثيين والعرب لا سيما في جنوب الجزيرة .

(٣) هو المستشرق فرتز هومل (١٨٥٤–١٩٣٦) . استاذ اللغات السامية في جامعة München . من مؤلفاته كتاب في قواعد اللغة العربية الجنوبية .

(٤) وهو قاموس ابن منظور الشهير .

(٥) هكذا في الأصل .

(٦) كان هل قد نشر سنة ١٩٠٠ من ديوان الفرزدق عن مخطوط آيا صوفيا ما لم ينشره بوشيه Boucher بين ١٨٧٠ و١٨٧٥ . فزاد في اواخر سنة ١٩٠١ ملحقاً على الجزء الثاني هو المعني هنا .

(٧) هكذا في الأصل .

Vers la fin du mois d'Octobre je vais à Berlin pour y passer 6 mois. Je voudrais entendre Sachau (arabisant) [1] et Delitzsch (Assyriologue)[2]. Après ce temps je tâcherai de me faire Privatdozent à l'Université de Munich.

Vous voyez, mon Père, que votre ancien disciple n'a pas encore abandonner[3] son ancien idéal. Je n'aime pas proclamer ce que je pense faire, j'aime mieux référer ce que j'ai fait. C'est pourquoi vous avez si peu de mes lettres. Je ne saurais que vous dire toujours. Je suis content, si je peux rendre un petit service à la science chaque an et je suis sûre[4] que vous préférez ces signes de ma reconnaissances[5] à beaucoup de lettres et de paroles. Ayez donc la bonté, mon père, de penser un peu au « Lisān al 'arab », et adressez, s'il vous plait, la réponse à votre ancien disciple

tout dévoué

Dr J. Hell

*München, Nordendstrasse 6a II.*

## ١١ – من أدريان باربيه دي مينار[6]

École Spéciale
des
Langues Orientales vivantes

19 *février* 1903.

Honoré R.P. Cheikho

Je suis un peu en retard pour vous remercier du précieux témoignage de confraternité littéraire que vous avez bien voulu me donner par l'envoi d'un exemplaire de l'*Histoire de Beyrouth*[7]. Je tenais à la lire avec toute l'attention qu'elle mérite et je ne puis disposer que d'un temps très limité pour mes lectures particulières. Je puis maintenant vous adresser mes remerciements en connais-

---

(١) إدورد زخاو (١٨٤٥–١٩٣٠). من ذوي المرتبة الأولى بين المستشرقين. أسس معهد اللغات الشرقية في برلين سنة ١٨٨٨.

(٢) فريدريش ديلتش (١٨٥٠–١٩٢٢). اشتهر بمؤلفاته الكثيرة عن الآثار الأشورية وبابلية ؛ بشرح الأسفار القديمة الأدبية والتجارية.

(٣) و(٤) و(٥) هكذا في الأصل.

(٦) راجع في هذا المستشرق الحاشية الأولى من الرسالة ٥. أما موضوع الرسالة ١١ التي نحن بصددها الآن. فهو شكر شيخو على اهدائه أحد كتبه ؛ وتهنئته لما يسديه من خدم في دنيا العلوم العربية ؛ وافادته بأنه سيتلقى منه كتب قريبة ما يشرف على اصداره صاحب الرسالة.

(٧) «تاريخ بيروت» لصالح بن يحيى. كان الأب شيخو قد نشره تباعاً في «المشرق» سنة ١٨٩٨ و ١٨٩٩ فطبعه على حدة سنة ١٩٠٢. وقد اعيد طبعه منقحاً سنة ١٩٢٨ ثم سنة ١٩٦٩ منقحاً ومزيداً عليه باشراف الأب فرنسيس هورس اليسوعي والدكتور كمال صليبي.

sance de cause et vous féliciter d'avoir tiré de l'oubli et publié avec tous les éclaircissements nécessaires le vieux document qui dormait dans les arcanes des Mss. de notre Bibliothèque nationale et qui probablement n'aurait jamais figuré in extenso dans la collection des Historiens arabes des Croisades.

C'est donc un service réel que vous avez rendu aux études historiques et littéraires du monde arabe en même temps que vous avez rehaussé par l'insertion graduelle du texte arabe, l'intérêt qui s'attache aux matériaux mis au jour par le *Machriq*.

Et puisque le nom de cette savante revue vient sous ma plume, permettez-moi de vous rappeler que l'École des Langues Orientales espérait la recevoir pour sa Bibliothèque en échange des volumes de sa propre collection qu'elle adresse exactement à l'Université Catholique[1] de Beyrouth. Dès le mois prochain, j'aurai le plaisir de vous faire parvenir deux nouveaux volumes, par la voie des échanges internationaux, à savoir: 1° le tome I de la traduction du *Hadith de Boukhari*[2] par MM. Houdas et Marçais[3]; 2° la suite de *Omarah du Yémen* par M. H. Derenbourg[4]. Vous recevrez aussi dans le courant de l'année le tome troisième du *Kitâb el Bad'* etc. d'El-Makdisi, traduit par M. Cl. Huart[5]. Je ne doute pas que, d'autre part, la Bibliothèque de l'Université Catholique ne possède déjà le tome V des Historiens arabes[6] que j'ai terminé l'année dernière pour la Collection de l'Institut. En cas de non-réception je vous prierais de m'en informer et je veillerai à ce que le Secrétariat de l'Institut comble cette lacune.

Je suis heureux de profiter de cette occasion, Honoré R.P., pour vous dire combien m'est précieux le souvenir de votre trop court séjour à Paris il y a dix ans et vous prie de recevoir avec tous les vœux que j'adresse au Ciel pour votre santé et la continuité de

---

(١) جامعة القديس يوسف .

(٢) محمد الجعفي البخاري (٨٧٠ –) . من ائمة علماء الحديث .

(٣) نقل وليم مرسيه (١٨٧٢–١٩٥٦) الى الفرنسية « صحيح » البخاري في اربعة اجزاء وقد عاونه في الجزءين الاولين اوكتاف هوداس (١٨٤٠–١٩١٦) .

(٤) كان المستشرق هرتويغ درنبورغ (١٨٤٤–١٩٠٨) قد نشر سنة ١٨٩٧ « كتاب النكت العصرية » لنجم الدين عمارة الحكمي اليمني المتوفى سنة ١١٧٤ ، فردفه بجزء ثان في مجلدين . الاول سنة ١٩٠٢ اودعه تكملة لمؤلفات عمارة ومنتخبات في سيرته واخبار زمانه ؛ والثاني سنة ١٩٠٤ وهي سيرة عمارة باللغة الفرنسية .

(٥) هو « كتاب البدء والتاريخ » لابن المطهر المقدسي نشره متناً وترجمة في ستة اجزاء بين ١٨٩٩ و ١٩١٩ المستشرق كليمان هوار (١٩٢٧+) .

(٦) الكتاب المذكور هو الجزء الخامس من سلسلة «المؤرخين الشرقيين للحروب الصليبية» وهو كالجزء الرابع من السلسلة نفسها ، يحوي منتخبات من « كتاب الروضتين » لأبي شامة ، حققها وترجمها الى الفرنسية صاحب الرسالة .

votre activité scientifique, l'assurance de ma profonde estime et de mes sentiments dévoués.

2 *Rue de Lille, Paris* A. Barbier de Meynard

## ١٢ – من جوزيف هاليفي[1]

*Paris*, 1er *mars* 1904

Cher et honoré Monsieur l'Abbé,

J'ai l'honneur de vous envoyer sous enveloppe un exemplaire de mon *Nouvel essai sur les inscriptions proto-arabes* [2] que vous avez bien voulu me demander. J'y suis encore aux premiers tâtonnements, mais je l'ai publié tout de même dans le but de ne laisser disparaître toute trace de la mission de notre pauvre compatriote Charles Huber [3]. La publication prochaine des inscriptions du recueil Euting [4], disposant d'excellents facsimilés et d'estampages, aura matériellement plus de valeur; l'initiative nous restera néanmoins. Il y a des circonstances où il faut se contenter de peu.

J'ai eu le plaisir d'y joindre un exemplaire de la *Revue sémitique* de Janvier dernier, où vous trouverez mes observations sur les inscriptions safaïtiques. Là le terrain se dessine plus clairement et le résultat obtenu est plus solide.

Donc, cher et honoré Monsieur l'Abbé, ces deux mémoires vous sont envoyés à titre d'hommage bien sincère de ma part. Je vous prie d'être assûré de mon admiration pour vos travaux et de ma profonde affection à l'égard de votre personne. Votre bon souvenir reste encore vivant dans mon âme et je m'estime heureux de

---

(١) كاتب هذه الرسالة Joseph Halévy (١٨٣٧ – ١٩١٧) من اساتذة مدرسة الدراسات العليا في باريس ، طاف جنوب الجزيرة العربية فجمع عدة مئات من الكتابات القديمة ، منها سبئية وحميرية ونبطية منقوشة بالخط المسند ، فحلّ رموزها وعلّق عليها شروحاً ضافية وافية . اما الغاية من رسالته فهي افادة شيخو بانه مرسل اليه مقالتين بحثه . وهو يغتنم المناسبة ليبث صديقه احق عواطف التقدير والوداد .

(٢) هذا المؤلف مستل من « المجلة الآسيوية » حيث ظهر تباعاً بين ١٩٠١ و ١٩٠٣

(٣) كان شارل هوبير (١٨٣٧–١٨٨٤) رحالة فرنسياً جاب الجزيرة العربية للاستكشاف فجمع جمهرة من الكتابات النبطية والحميرية واللحيانية وقتل في الصحراء قتله أدلاؤه . وقد سمحت الجمعية الاسيوية والجمعية الجغرافية الفرنسيتين بنشر ما دونه من كتابات خلال رحلته ، تحت عنوان *Journal d'un voyage en Arabie* : واجتهد هاليفي في مقاله المذكور آنفاً ان يفسر الكتابات .

(٤) يوليوس اوتنغ (١٨٣٩ – ١٩١٣) مستشرق الماني من جامعة ستراسبور Strasbourg رحل الى البلدان العربية برفقة هوبير .

profiter de cette occasion pour vous faire parvenir l'expression de mes sentiments les plus cordiaux et les plus respectueux.

J. Halévy
26, *Rue Aumaire*

## ١٣ — من فليكس فارس[١]

حضرة العالم الفاضل ذي الاعمال المبرورة والآثار المأثورة
الأب لويس شيخو اليسوعي الجزيل الاحترام.

سيدي الوقور

لست لأول مرة اخط اسمكم الكريم بيراعي ولا هي المرة الاولى التي اذكر بها من خدم الدين والانسانية بمناجاة الحق ونشر العلوم.

من مبادئكم تعلمت وفي الكتب التي اهديتموها للأدب تثقفت قليل ما اعرف وقد أسعدت منذ شهرين بالمثول لديكم في مقامكم ببيروت فحظيت مع والدي بلثم انامكم العاملة لخير البشرية. فلا يتعجب سيدي اذا اتيت لديه برسالتي هذه مختلساً من اوقاته الثمينة برهة يسيرة. كتبت رسالة عنوانها السعادة والعواطف[٢] وضمنتها ما خال لي انه الحقيقة في مطلب تناقضت فيه افكار الباحثين وبعد التروي وجدت ان ارسلها اليكم لسببين الأول رسوخ مبادئي على ما تنشرون من الآراء الصادقة في خدمة الحق وطموحي الى جعل ما اكتب مؤيداً لارادتكم وبعيد نظركم بالمباحث حتى اذا وجدتم بافكاري القاصرة ما يؤهلها لخدمة المشرق تحسبونني من عداد مكاتبيه الأخصاء. والسبب الثاني هو انني منذ خمس سنوات لا افتأ اكتب في جرائد عديدة بمصر وبيروت بمباحث مختلفة حيث اجد من نفسي ميلاً غريزياً الى فنون الكتابة ولكن طال الزمان ولم ابلغ من اشتغالي ارباً ولعل ذلك من تبديد بنات افكاري وارسال قواي مشعبة دون تحويلها الى محجة واحدة اذا بلغتها افيد واستفيد.

(١) ولد فيلكس فارس سنة ١٨٨٢ في لبنان من اب لبناني وام فرنسية ودرس الحقوق وتعاطى الأدب نثراً وشعراً وخطابة. تنقل بين سورية ومصر واميركا ولبنان. من آثاره: «التحرير الى نساء سورية» و«الحب الصادق» وقد عرب «هكذا تكلم زرادشت» للفيلسوف الالماني نيتشه. توفي سنة ١٩٣٩. والجدير بالذكر انه كتب رسالته هذه الى شيخو لما كان في الثالثة والعشرين من عمره.

(٢) طبعت هذه المقالة في «المشرق» ٩ (١٩٠٦) ص ٣٦٦-٣٧٣.

لذلك اتيت لديكم راجياً رمق رسالتي ملياً حتى اذا ما وجدتم تصوري سقيماً وعبارتي ضعيفة تأمرون باعادة ما حررت ولو كان ذلك عائقاً للنظام الا انها نعمة استميحها من فضلكم مع الأمر لي بالتوقف عن عمل لست اهلاً له ولا يداخل سيدي ريب من جهة خضوعي التام وعدم تأثري لانني ان تركت القلم اذ ذاك اكون تركته عن يقين بحسن ما افعل حيث استند على حكم نخال عالم لا يحابي بالوجود في متقن الحذق :

اما اذا رأى سيدي نفعاً للأدب بما افعل فليأمر لأنابر على ارسال المقالات والقصائد بمواضيع تهذب النفس وترقي الشعائر فلا اتأخر ولعل ذلك يكون لي مورداً لسد بعض الحاجة اذ انني اؤمل ولا اطمع ...[١]

هذه عريضتي لديكم واسمحوا ان اودعها قبلة تلمس انامكلم الطاهرة وانا ادعو لله يطول بقائكم ركناً للدين والأدب .

عن مرينجات طريق الشام : ١٠ تشرين الأول سنة ١٩٠٥

ولدكم المطيع
فيلكس فارس

## ١٤ – من روبنس دوڤال[٢]

*Paris*, 11 *Rue de Sontay*
5 *Novembre* 1905

Très Cher Père,

Je vous suis infiniment reconnaissant pour l'aimable envoi de votre édition de la version arabe de Kalilah et Dimnah [٣], que je viens de recevoir maintenant seulement, car l'envoi avait été adressé à l'École des Hautres Études, dont le concierge ne me connait pas. Le livre a donc fait maintes pérégrinations dans Paris avant d'arriver au Collège de France où je l'ai trouvé.

(١) تابع فيلكس فارس مد «المشرق» بمقالات ودعة من الزمن : فصدرت له «وقفة في قلعة بعلبك» ٩ (١٩٠٦) : ص ٧٧٥–٧٨٠ و ٨٢٨–٨٣٦ ، ثم «مناجاة النفس» ٩ : ص ١١٤٢ و «العزاء بالتصليب» ١١ : ص ٧٨ .

(٢) راجع ما قلناه عن هذا المستشرق في حواشي الرسالة ٥ . اما ما دفعه الى تحرير كتابه فهو رغبته في ان يشكر شيخو على ارساله له طبعته «لكليلة ودمنة» ، وانه ليثني على مزايا الطبعة ويقدمها على ما سبقها من الطبعات .

(٣) سنة ١٩٠٥ عني شيخو بنشر كتاب «كليلة ودمنة» عن اقدم نسخة مخطوطة مؤرخة وقدم لها مسهباً وذيلها بحواش مستفيضة .

Votre excellente édition de Kalilah et Dimnah remplacera désormais l'édition de Sacy [1] reconnue depuis longtemps insuffisante. Elle satisfait le desideratum si souvent exprimé d'une édition critique qu'il était bien difficile d'entreprendre avec les seules ressources dont on disposait jusqu'à ce jour. La publication de l'ancien manuscrit que vous venez d'éditer avec une compétence si rare sera accueillie avec joie et reconnaissance par les orientalistes. Veuillez me permettre de vous adresser à ce sujet mes bien sincères félicitations.

Je n'ai pas encore vu annoncé dans le Catalogue des livres publiés par l'Université de St Joseph la seconde édition du Dictionarium Syriaco-latinum du P. Brun, qui a été commencée il y a un an. J'espère que cette seconde édition ne tardera pas à paraître [2].

Veuillez agréer, Très Cher Père, avec tous mes remerciements, mes respectueux et affectueux compliments.

R. Duval

## ١٥ — من تيودور نولدكه[3]

Magnas Tibi refero gratias, Reverende Pater, quod socium te fecisti eorum, qui me septuagenarium superbo thesauro litterario, volumine sapientia et doctrina pleno, maxime honoraverunt,

(١) اصبح دوفان طبعة شيخو ، لكليلة ودمنة ، وفضلها على سواها بحسنة تعلو : فان طبعة البارون سلفستر دي ساسي المذكورة في الرسالة والصادرة في باريس سنة ١٨١٦ : كانت مقتصرة من عدة نسخ لا حاجة الى التوقف عندها (لمزيد من الايضاح راجع مقدمة شيخو نفسه ، ص ٨) . وما طبع بين ١٨١٦ و١٩٠٥ ، وهي السنة التي صدرت فيها طبعة شيخو ، فلا يخطو بأمر خطوة واحدة الى الامام . اذ لاكتفاء الناشرين بنقل نص دي ساسي او تحويلهم الى مخطوطات حديثة ردية لم يذكروا اصلها وكيفية استعمالهم لها (راجع مقدمة طبعة شيخو ، ص ٦)

(٢) صدرت الطبعة الثانية هذه سنة ١٩١١ .

(٣) Theodor Nöldeke (١٨٣٦ – ١٩٣٠) من امراء المستشرقين الجرمانيين . كان يجيد الى جانب العربية والآرامية والحبشية، التركية والفارسية والسنسكريتية والالمانية والانكليزية والفرنسية والايطالية والاسبانية . ناهيك عن اليونانية واللاتينية ... التزم في مصنفاته الكثيرة (وقد اربى عددها على الست مئة بين كتاب ومقال) اسلوباً علمياً رصيناً صارماً ما جعله قبلة قوم واماماً يهدي . واننا نحن اردنا ان ننشر الآن رسالته هذه الصغيرة الى شيخو فأول الاسباب لذلك هو كونها من نولدكه المستشرق الذائع الصيت . ثم انها تبين لنا ما كان يكنه العالم العلامة من ود نحو شيخو ، وكذلك كم كان هذا الأخير يجل نولدكه ويشرح له تبه . فالفكرتان الرئيسيتان في الرسالة هنا : شكر شيخو على مشاركته العلماء في تحرير مصنف قدم لنولدكه بمناسبة بلوغه السبعين ، وشكره ايضاً تهنئته له بمناسبة ذكرى مولده .

ادارة المقتطف والمقطم

صروف ونمر ومكاريوس

AL-MUKTATAF and AL-MUKATTAM

Printing & Publishing Offices

SARRUF NIMR & MAKARIUS

Proprietors

رسالة من يعقوب صروف

بودابشت ٢٠ تشرين ١٩٠٨ سنه

جناب الاب المحترم العالم العلّامة الشهير في الآفاق سيّدي لويس شيخو
حفظه الله ونفع بعلومه . اما بعد مزيد التحية والتسليم فانشرني
اخبار جنابكم انه ارسلتني التحف العزيزة المرسلة الى الحقير من
افضال العلامة الجليل وقد كنت اقتبست اكثر مضمونات
جريدة المشرق الغرّاء سابقا واما الآن فيسرّني غاية السرور
ان اغتبط برؤية مجلاتي في صورة مجاميع مستقلّة حيث
كان المجموعات مفيدة جدا وكثيرا ما سيلزم الرجوع اليها اثناء
ابحاثنا العلمية فاشكر لجنابكم شكرا بليغا على محبتكم الكريمة
المعبَّر عنها في مكتوبكم اللطيف وعلى تذكركم الايام التي تداولناها
في صاحبتكم وسروركم اعاد الله ايام التلاقي وجمع الشمل ....
وحيث ان الحقير من المعتادين بقراءة صحف المشرق من
ابتداء ظهورها الى حدّ الآن فاتني ما اشار اليه جنابكم
في بعض الحواشي الواردة في ج ٩ ص ١٠١١ س ١١ (والتي تتلو) من
مذهب القائلين ان الله لما خلق الملائكة الخ تعرّض على نفي
ليكاره وهذا خبر القرآن من سجود الملائكة لآدم ومعارضة
ابليس اللعين لامر الرب تعالى والذي يتعلق بهذا الخبر المكرّر في
القرآن مرارا مستفادا من النقل النصراني الذي اورده
جنابكم اوضح منه لأن التشابه بين الروايتين ظاهر وتام
حتى انه يستدعي في فكرنا اول وهلة ان احدهما مأخوذة من
صاحبتها ترجع اليها برجوع الفرع الى الاصل . اما جنابكم

تركتم الدلالة على مصدر الرواية المسئول عنه بحسب الرواية
منهما . اما انا فيهمني كثيرا جدا ان اعرف مصدر تلك
الرواية لكي يمكنني اثبات [illegible]
ولو تفضلتم على بإشارة وجيزة الى مصنف [illegible]
للرواية حيث الواردة في المشرق [illegible]
وارجو ان لا يعسر عليكم وان [illegible]
واستعدادكم لنفع الطالبين جزاكم الله [illegible]
طالبي العلم في الآفاق
الداعي المخلص
I. Goldziher
[illegible]

رسالة من المستشرق گولدزيهر

meorum meritorum modulum nimis exaggerantes [1]! Hoc ipso die legi Honeini libellum quem Tu in illo volumine edidisti et in linguam gallicam transtulisti. Sane Honeinus dignum se praestitit discipulum veterum philosophorum et theologorum.

Praeterea grato animo Te prosequor pro litteris, quibus, quae Tua est humanitas, me die meo natali salutasti.

Vale et mihi favere perge!

Th. Nöldeke

*Scribebam Argentorati,*
*die XXI mensi Martiis anni MDCCCCVI.*

## ١٦ – من عيسى اسكندر المعلوف[3]

عن زحلة : ٢١ حزيران سنة ١٩٠٧

سيدي العالم الفاضل النهامة الأب لويس شيخو الجزيل الورع :

ان عيد شفيعكم القديس لويس الكريم[4] يذكرني اليوم بواجب تهنئتكم لتدوموا محفوفين بشفاعته بمجالي الهناء والصفاء متعين بالعافية لتنشروا من صادق مبادئكم الدينية والأدبية ما يبشر (المشرق الاغر) في الشرق والغرب فلا زلتم مشكاة لذلك النبراس المضيء الوافر الفوائد لتستضيء بكم سفن الآمال وبواخر الآداب فتصل الى ميناء السلام الهادي غير خاشية من الارتطام. فاقبلوا يا رعاكم الله مني ومن لفيف عائلتي التهنئة والدعاء بطول بقائكم فخرًا لشاكر فضلكم.

عيسى اسكندر المعلوف

---

(١) عنوان الكتاب المهدى وهو في جزءين ضخمين : *Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, Giessen, 1906

(٢) ساهمة شيخو في الكتاب كانت نشر وترجمة رسالة حنين بن اسحق يطلق عليها عنوان « ادراك حقيقة الديانة » (الجزء الأول ، ص ٢٨١–٢٩١).

(٣) عيسى اسكندر المعلوف (١٨٦٩ – ١٩٥٦) من مواليد كفرعقاب في جبل لبنان. مد العديد من المجلات والصحف في الوطن والمهجر ومنها مجلة « المشرق » بمقالاته وابحاثه. اسس مجلة « الآثار » واشرف على ادارتها. تآليفه اكثر ما تكون تاريخية ، منها « تاريخ مدينة زحلة » و « تاريخ المشايخ اليازجيين واسانيدهم » و « دواني القطوف في تاريخ بني المعلوف ». وما زالت عنه كتب له مخطوطة.

رسائل عيسى اسكندر المعلوف الى شيخو (وعددها يقارب العشرين) هي متنوعة الموضوع لا تتعدى بالاجمال نطاق العرض والطلب في شأن المقالات التي يرجو المعلوف ان تدرج في « المشرق ». رأينا ان ننشر الرسالة الوجيزة اعلاه اذ فيها من رقيق شعور كاتبها نحو المكتوب اليه ما يشير الى المكانة الرفيعة التي لشيخو في قلوب مقدريه.

(٤) في ٢١ حزيران تحتفل الكنيسة الغربية بعيد القديس لويس گونزاگا اليسوعي.

## ١٧ — من ا. گولدتسيهر[1]

بودابشت في ٨ تشرين ٢ سنة ١٩٠٨

جناب الأب المحترم العالم العلامة الشهير في الآفاق . سيدي لويس شيخو نفعنا الله به وبعلومه .

اما بعد مزيد التحية والتسليم فاتشرف باخبار جنابكم انه وصلتني التحف العزيزة المرسلة الى الحقير عن افضال العلامة الجليل وقد كنت اقتبست اكثر مضمونها من جريدة المشرق الغراء سابقاً واما الآن فيسرني غاية السرور ان اقتنيها زينة لخزانتي في صورة مجاميع مستقلة حيث كلا المجموعتين مهمة جداً وكثيراً ما سيلزم الرجوع اليها اثناء ابحاثنا العلمية فاتشكر لجنابكم شكراً بليغاً على محبتكم الكريمة المعبرة عنها في مكتوبكم الظريف وعلى تذكركم الايام التي تداولناها في عاصمة دنيمرك اعاد الله ايام التهاني وجمع الشمل[2] .

وحيث ان الحقير من المجدّين بقراءة صحف المشرق من ابتداء ظهورها الى حد الآن فما فاتني ما اشار اليه جنابكم في بعض اجوبته الواردة في ج ٩ ص ١٠١٤ س ١٤ (والتي تتلو) من « مذهب القائلين بان الله لما خلق الملائكة» الخ...[3] فعرض على ذهني إمكان كون خبر القرآن عن سجود الملائكة لآدم ومعارضة ابليس اللعين امر الرب تعاً والذي يعتني بهذا الخبر المكرر في القرآن مراراً[4] مستفاداً من النقل النصراني الذي اورده جنابكم او من

---

(١) Ignaz Goldziher ( ١٨٥٠ — ١٩٢١ ) . مجري : تخرج باللغات السامية في بودابشت وبرلين وليدن وصار فيها بعد استاذاً بجامعة بودابشت . تعلم من العربية عن شيوخ الأزهر لا سيما الشيخ محمد عبده وطار له صيت بتحقيقاته في تاريخ الاسلام وعلومه وفرقه وحركاته الفكرية : يعرف بصدق نقده وتنزهه عن الهوى . زاد على تمكنه باللغات السامية معرفة اهم اللغات الاوروبية والنشر بها . من آثاره السائرة كتاب في « الاسلام » لم ينشر بعد ، نقله الى العربية الدكتور محمد يوسف موسى والاستاذ عبد العزيز عبد الحق .

(٢) هنا يشير الكاتب الى المؤتمر الدولي الخامس عشر للمستشرقين عقد في عاصمة الدنيمرك سنة ١٩٠٨ وكان شيخو يمثل فيه جامعة اليسوعيين في بيروت بصحبة المستشرق الأب لامنس .

(٣) مثل لشيخو ما معنى قول القديس بوناونتورا عن العذراء مريم انها « رممت خلاص الملائكة » ، فاجاب ان المسيح هو الخلاص المذكور ، وهذا على مذهب القائلين بان الله لما خلق الملائكة عرض عليهم كلمته المتجسدة فلما تم منهم ان يعترفوا له بالعز واخذ لنا رأيه من ذلك طبيعته البشرية فانتقم الله في جهنم النار » .

(٤) راجع القرآن : ٢ : ٣٤ ، و ٧ : ١١—١٢ ، و ١٥ : ٢٨—٣٣ ، و ٢٠ : ١١٦ الخ ...

مثله لان التشابه بين الروايتين ظاهر لا يخفى حتى انه يبتدو في فكرنا اول وهلة ان احداها مأخوذة من صاحبتها ترجع اليها رجوع الفرع الى الأصل امّا جنابكم (؟)تركتم الدلالة على مصدر الرواية المنقولة عن بعض المذاهب مبهماً امّا انا فيهمّني كثيرًا جدًا ان اعرف مصدرًا لتلك الرواية لكي يمكنني اثبات حقيقة النسبة بين الروايتين ولو تفضلتم عليّ باشارة وجيزة الى مصنّف قديم ناقل الرواية الواردة في المشرق لكنت لكم من الشاكرين وارجو ان لا يعسر عليكم وان تعفوا عن وقاحتي بفضلكم واستعدادكم لنفع الطالبين جزاكم الله خيرًا وامتع ببقائكم طالبي العلم في الخافقين .

الداعي المخلص
Dr I. Goldziher
من خدمة العلم في كلية بودابشت

## ١٨ – من جرجي زيدان[1]

مصر في ٧ مايو سنة ١٩٠٩

حضرة الزميل الفاضل الأب لويس شيخو

اقدّمك سمعت باسم العلامة سيد عالم جان احد كبار المصلحين في تركستان روسيا[2] وهو ناقل هذا الكتاب اليك فقد علمت انه عازم الى بيروت فاحببت ان اعرفه اليك وهو شغف بالعلم واهله ويحب ان يشاهد مدرستكم ومطبعتكم نظرًا (لما)[3] سمعه عنها من الشهرة الواسعة فارجو ان يلاقي ما اعهده فيكم من اكرام اهل الفضل واغتنم هذه الفرصة لتقديم جزيل احترامي ووافر سلامي .

جرجي زيدان

---

(١) هو الأديب المعروف (١٨٦١–١٩١٤) منشئ مجلة الهلال المصرية ومؤلف روايات تاريخ الاسلام . له ايضاً تاريخ التمدن الاسلامي في خمسة اجزاء وتاريخ آداب اللغة العربية في اربعة اجزاء .

(٢) لم نجد لهذا العلامة ذكراً في معاجم المؤلفين ولا في المجلات العلمية ولا في المؤلفات الحديثة التي تطرقت الى موضوع الاصلاح في الاسلام .

(٣) هذه الكلمة ناقصة في الأصل .

## ١٩ — من يعقوب صروف[1]

ادارة المقتطف والمقطم ومطبعتهما
لصروف ونمر ومكاريوس

مصر ١٤ يونيو ١٩١١

حضرة الأب شيخو مدير المشرق المحترم

جاءني مشرق حزيران الآن وتلوت ما فيه ردّاً على الافتئات[2] واؤكد لحضرتكم ان المشرق لم يأتني على سبيل المبادلة ولا غيرها الا منذ سنة ١٩٠٦ وقد اتاني قبل ذلك بضعة اشهر في سنة من السنين الماضية ثم انقطع وروده وانا اعنى بكل جزء يصلني منه وأطالع اكثر ما فيه واسر بمن ينبهني الى خطأ اكثر مما اسر بمن يمدحني على صواب. ومن مقالات الجزء الاخير[3]

(١) ولد يعقوب صروف سنة ١٨٥٢ وتوفي عام ١٩٢٧. كان اديباً رياضياً صحافياً نسبياً. اسس بالاشتراك مع فارس نمر وشاهين مكاريوس مجلة «المقتطف» وجريدة «المقطم». من آثاره «العلم والعمران» و«رسائل الأرواح».

(٢) يشير صروف هنا كلمة لشيخو نفسه في عدد حزيران من «مشرق» ١٩١١، ص ٤٥٤: حيث دبج اليسوعي مقالاً عنوانه «افتئات المقتطف على نقد المشرق»: وقد حمل في مقاله هذا على «المقتطف» لانه انتقد انتقاداً «مشرق» على غير صواب.

ولا بد تفهم الجملة الثانية من رسالة صروف «واؤكد لحضرتكم ان المشرق لم يأتني على سبيل المبادلة ولا غيرها الا منذ سنة ١٩٠٦» من الرجوع الى مقالة شيخو السابق ذكرها: فنعلم منها ما يدعونا الى التعجب مع صاحب «المشرق». ذلك ان صروف كتب في «المقتطف» (عدد ايار (مايو) من سنة ١٩١١): «كنا بالأمس نبحث في موضوع لغوي وقيل لنا ان احد الأدباء كتب فيه في المجلد الثامن من مجلة المشرق الصادر سنة ١٩٠٥. فاستعرنا ذلك المجلد من المكتبة الخديوية وبينما نحن نقلبه ونبحث فيه عن ضالتنا وجدنا اموراً تتعلق بالمقتطف سرنا في كيفية تمثيلها» (ص ٤٣٤). فما كان من شيخو عند قراءته هذه الاسطر الا ان استولت عليه الدهشة فكتب في «المشرق» (عدد حزيران من السنة نفسها، ص ٤٥٤) انه من عجيب ما تحويه مقالة صروف «ان كاتبها بعد سبع سنوات تنزل عن رفعة مقامه واتى بنفسه السامي الى مجلتنا التي كاد يجهلها بتاً ولولا اشارة بعض اصحابه لما عرف ان في بلاد الشام مجلة تدعى المشرق فاحتاج الى ان يستعيرها من المكتبة الخديوية مع اننا لم ننقطع عن مبادلته منذ ثلاث عشرة سنة فكأن صاحب المقتطف يجد في المشرق ما يستحق الالتفات فكان يلقيها بين الاوراق التي لا فائدة من مطالعتها. اما نحن فنؤكد لجنابه اننا نطالع نشرته ونتتبع فصولها باشتياق فاذا رأينا فيها ما يستحق الثناء اثنينا عليه كما فعلنا في عددنا السابق (٣٩٩) حيث ابدينا سرورنا لما كتبه منشئها في ضرورة الدين وان وجدنا ما يستدعي نقداً فعلنا ليس افتئاتاً كما زعم او بنية بالنقد الباطل ولكن لرغبتنا الشديدة في تحسن المقتطف شيخ المجلات العربية في بلادنا...» فهذا المقطع يفهمنا اعتذار صروف اولاً ثم اطراءه بدوره في متن رسالته لمقالات «المشرق» رغبة منه في ان يبادل شيخو بالمثل!

(٣) عدد حزيران سنة ١٩١١

التي اشكر المشرق عليها شكرًا جزيلاً مدينة السامرة وحفرياتها [١] والانجيل الشريف [٢] والكلندر الحبشي [٣] والنصرانية وآدابها بين عراب الجاهلية [٤]. ولو اتحف المقتطف بهذه المقالة الاخيرة لعددتها جوهرة فيه. اما ما تكتبونه عن الماسونية فغير صحيح وكله تحامل وتضليل [٥] ولا ارتاب في انكم تكتبونه بحسن نية وقصد صالح ولكن ذلك لا ينفي انكم مخطئون فاني دخلت الماسونية منذ ٣٥ سنة وكنت فيها رئيساً. وتركتها منذ ١٥ سنة او اكثر ولم ادخل محافلها في هذه المدة الاخيرة كلها سوى اربع مرات على ما اتذكر ومع ذلك فاني اشهد امام الله والناس ان ليس فيها شيء يناقض الدين المسيحي بوجه من الوجوه بل هي تؤالف بين قلوب المسيحيين والمسلمين وتجعل المسلمين يكرمون الدين المسيحي ولا اقول انها تغير اخلاق الناس وطباعهم ولكنها تلطفها ولو بعض الشيء وفيها مجال واسع للفضلاء ليفيدوا غيرهم ولو عرفت انكم تصدقونني اذا كتبت لكم في هذا الموضوع لما تأخرت عن الكتابة لكم الى الآن. وانا واثق ثقة علمية مبنية على البحث انه لو استعانت الكنيسة المسيحية بالماسونية لكانت لها عضداً قوياً في نشر الآداب والفضائل واصلاح الاخلاق. وسوف نعرف كما عرفنا.

هذا ولنعد الى المشرق فاني اود ان تكون عندي مجلداته الماضية كلها وليس عندي منها سوى اجزاء سنة ١٩٠٦ وما بعدها فهل لكم ان تبلوني طلبي اما مبادلة بمجلدات المقتطف واما بثمن معتدل واعدكم اني اغتنم كل فرصة لمطالعتها والاستفادة منها واكدوا اني معجب بهمتكم ومقدرتكم وباكثر ما ينشر في المشرق وادام الله فضلكم [٦].

الداعي

يعقوب صروف

---

(١) وهي بقلم الأب شيخو.

(٢) وهي بقلم الأب انطون رباط اليسوعي.

(٣) وهي من تأليف الكاتلير عبدالله يعقد. مدير جريدة الأحوال.

(٤) وهي للأب شيخو.

(٥) كتب شيخو مقالة في الماسونية في عدد حزيران ١٩١١ من «المشرق» ولكنه كان قد بدأ سلسلة مقالات في هذا الموضوع منذ عدد تشرين الأول سنة ١٩٠٩.

(٦) يبدو من اطلاع صروف على اقتناء مجلدات المشرق السابقة لسنة ١٩٠٦ انه كان صادقاً لما كتب في «المقتطف» انه لجأ الى المكتبة الخديوية ليطالع ما كتب عن «المقتطف» سنة ١٩٠٥ ولكن العقل الحصيف لا يفهم كيف تمكن صروف، وهو الدكتور في الفلسفة، من ان يبقى ست سنوات قبل ان يعلم - عن طريق الصدفة! - بوجود انتقادات من قبل «المشرق» على مجلته «المقتطف»! او كان على هذا الحد من عدم الاطلاع؟ او لم يطرق

## ٢٠ – من روفن كست[1]

14, Bedford Square. W. C.
٢٥ سبتمبر ١٩١١

حضرة الفاضل العلامة لويس شيخو المحترم

بعد اهداء واجبات التحية والاكرام اني قد اخذت مشرفة حضرة مدير المطبعة رقم ٢٥ آب يقول فيه[2] عن التأخير في طبع الكتاب الذي كنا تضررنا منه انه لو يمكن الاكتفاء باصلاح واحد ورزمة المقابلة يسهل الأمر وان حضرتكم تلاحظ الطبع وتعطي الصح له وارجو العمل كذلك في الاوراق المصححة المعادة فيه اذ كانت التصحيحات عليها ليست كثيرة وهي واضحة فلا لزوم لمقابلتها بمعرفتي والأمل ان تتفضلوا بالاعتناء ليتم الطبع كما ينبغي واقبلوا فائق احترامي .

الداعي لكم
A. R. Guest

---

مسامعه ان «المشرق» منذ نشأته تحدث عنه؟(راجع «المشرق» ١: ٩٠٠-١٠٠١، ٢: ٩٩٣ الخ ...).

مهما يكن من امر فانه لا يبعد ان تكون هذه الرسالة قد ساهمت في التقارب بين صاحب «المشرق» وصروف. لأننا عثرنا بين اوراق شيخو على كتاب وصله من القدس؟ من الأب حبيب اده اليسوعي بتاريخ ٣٠/٧/١٩١١، جاء فيه ان الأب المذكور التقى بصروف عند مطران الموارنة المطران دريان وانه ينوي ان يزوره في بيته وانه مسرور من هذا التقارب:

«Je n'ai pas encore fait la visite au Dr Sarrouf. Je comptais le faire ce soir et j'en ai été empêché. J'irai demain matin. Je suis heureux de ce rapprochement. J'ai déjà rencontré M. Sarrouf chez Mgr Darian qui le cultive et qui me dit beaucoup de bien de lui. Il est bien meilleur que Nimr. Le plus sectaire du groupe était l'associé dont le nom ne me revient pas et qui est mort il n'y a pas longtemps. Si on peut entrer en relations on arrivera à améliorer le مقتطف.»

(١) هذا المستشرق (Rauvon Guest) هو من موظفي المتحف البريطاني ومن الأوائل الذين درسوا الكتابة العربية عن الانسجة . من مؤلفاته نشر كتاب الأمراء الولاة والقضاة للكندي . ورسائله لشيخو التي نحن بصددها تدور حول طبع هذا الكتاب . والجدير بالذكر ان سائر رسائل هذا المستشرق الى الأب شيخو هي بالعربية .

(٢) كذا في الأصل .

## ٢١ – من تيودور نولدكه[١]

*Strassburg i. E.* N.11/12
*Kalberg.* 16

Hochgeehrter Herr College!

Besten Dank für die liebenswürdige Uebersendung Ihrer Ausgabe der طبقات الامم ! Das Werk ist wirklich in mehr als einer Hinsicht interessant. Namentlich dürfte der Abschnitt über die spanischen Gelehrten von Wichtigkeit sein, gerade weil Ihr Verfasser da auch zeitgenossen und persönliche Bekannte vorführte. Welche Bedeuntung die Genannten haben, kann ich allerdings bei weitem den Meisten nicht beurtheilen, da ich erstlich mit der astronomischen, medicinischen und philosophischen Litteratur in arabischer Sprache, die ja der Verfasser bei weitem am meistem berücksichtigt, fast gar nicht aber, richtiger gesagt, schlechthin gar nicht vertraut bin und mich andererseits auch mit dem arabischen Spanien sehr wenig beschäftigt habe. Auf alle Fälle ist aber zu constatieren, dass dort damals ein reger wissenschaftlicher Betrieb bestand.

Sollte S. ٣٤ , 8 das handschriftliche امانية nicht eher in إطالية oder إتالية zu verbessern sein als in ألمانية ? Es wäre doch zu seltsam, Rom nach Deutschland zu verlegen, wenn auch Rom die Haupstadt des Kaisers aus Deutschland war. Das Reich hiess doch immer das römische Reich [٢].

Noch einmal herzlichen Dank!
Ihr ergebner

Th. Noldeke

(١) راجع ما قلنا عن نولدكه في الحاشية ٣ من الرسالة ١٥. اما الرسالة هذه فيشكر فيها نولدكه لشيخو ارساله اليه كتاب «طبقات الامم» لابن صاعد الأندلسي (١٠٧٠+) وقد نشره العلامة اليسوعي وذيله بالحواشي واغناه بالروايات والفهارس في بيروت سنة ١٩١٢، ثم يتابع المستشرق فيطري المؤلف ويبدي رأيه في بعض تعريفاته ويشير بملاحظة لا تخلو من الدقة والصواب في شأن تصحيح احدى روايات النص سنتوقف عندها في حينها.

(٢) لا بد من اخذ هذا الملحظ بعين الاعتبار. جاء في اصل ابن صاعد (ص ٣٤ : سطر ٨) ان «عاصمة مملكة الروم كلها كانت «مدينة رومية العظمى من بلاد امانية». فاصلح شيخو الكلمة الأخيرة وابدلها بكلمة «المانية» غير هياب هذه المناقضة الفادحة لعلمه ان روما كانت في القرون الوسطى عاصمة «الامبراطورية الجرمانية المقدسة». فرض نولدكه ابدال «المانية» «بإتالية» او «إيطالية» لأنه «من النادر النادر ان تلحق روما بألمانيا حتى وان كانت عاصمة امبراطور المانية»؛ وان الحقت روما بإيطالية «فالامبراطورية الالمانية لن تنفك تدعى الامبراطورية الرومانية» يعني بذلك انه لا يضير الامبراطورية الألمانية ان لا تكون روما فيها بالفعل، فهي ستظل تحمل اسم الامبراطورية الالمانية. – نقل المستشرق رجيس بلاشير

## ٢٢ — من محمد كرد علي[1]

ادارة المقتبس . دمشق : سوريا

دمشق : ٢١ جمادى الثانية ١٣٣٧ . ٢٣ آذار سنة ١٩١٩

حضرة الصديق الابر

اهنئك بسلامتك وراحتك وارجو لك دوام الصفاء والهناء . انا انتظر صدور المشرق بالساعات فلعل ما عاق عن اصداره[2] هو نفس السبب الذي عاقني عن اصدار المقتبس وهو غلاء اسعار الورق غلاء فاحشاً ولعل هذه الموانع تزول قريباً فيعود الاستاذ الى نشر ما عودنا من تحقيقاته وابحاثه النافعة . كنتم مدة الحرب نشرتم وبعض العلماء كتاباً عن لبنان رأيته في يد احدهم واريد ان اقتني نسخة منه لخزانة كتبي فارجوك ان كان لديك نسخ منه ان تتحفني بواحدة او ان تعين لي مكان بيعه[3] ثم ان العدد ٩ من المشرق الصادر في ايلول ١٩١٣ ينقصني ارجوك ان تأمر من يلزم بارساله إلي . انا الآن في صدد تأسيس متحف ودار كتب للحكومة العربية هنا وقد خصصت الحكومة مبلغاً لا يستهان به لهذا الشأن وعساني اوفق الى تحقيق الأمنية كما اوفق في مهمتي الجديدة وهي رئاسة ديوان المعارف . هذا وارجو تكليفي بما عساه يجد لك من الخدم العلمية هنا وانا احب كل حين ان استرشد برأيك العالي ودمت

لصديقك المخلص

محمد كرد علي

---

Régis Blachère كتاب طبقات الامم الى الفرنسية سنة ١٨٣٥ فوقف كلمة ( ص٧٧ ) كذ اوقفت فوقه وتكه لم يؤوله تأويل المستشرق الالماني فاكتفى بان يلحق الكلمة المذكورة بأداة تنبه الى غرابة الأمر : (sic) .

(١) هو الكاتب والمؤرخ والصحافي المعروف . حرر جريدة « الشام » الاسبوعية ثم « الرائد المصري » في القاهرة ثم جريدة « المقتبس » وصحائف اخرى . عين رئيساً لديوان المعارف في سورية ثم انقلب ذلك الديوان الى المجمع العلمي العربي فكان رئيسه . من مؤلفاته الكثيرة « خطط الشام » في ستة اجزاء و « الحضارة العربية » في مجلدين ، و « امراء البيان » .

(٢) توقف « المشرق » عن الصدور خمس سنوات من ١٩١٥ الى ١٩١٩ على اثر الحرب الكونية الأولى وما تبعها من اضطرابات .

(٣) صدر هذا الكتاب سنة ١٩١٨ بهمة اسماعيل حقي بك متصرف جبل لبنان وقد اشرف على تنظيم العمل الأب شيخو وزميله الأب انطون صالحاني الذي جرى ذكره آنفاً (راجع الحاشية الأخيرة من الرسالة رقم د) وكان نصيب شيخو من تحرير الابحاث في الكتاب كبيراً ، ومن الذين ساهموا في انشاء المجموعة عيسى اسكندر المعلوف واسماعيل حقي بك نفسه والمهندس يوسف افتيموس وجلال بك مدير الغابات والزراعة وغيرهم . وقد باشر الدكتور فؤاد افرام البستاني اعادة طبع هذه التحفة النادرة فصدر منها جزء اول سنة ١٩٦٩ والثاني ما زال تحت الطبع .

## ٢٣ – من محمد كرد علي

الجمع العلمي العربي
في دمشق

ACADÉMIE ARABE
Damas (Syrie)

سيدي الاستاذ العلامة الاب لويس شيخو المحترم

كتابي اليكم والمجمع العلمي في جلسته الثمانين المنعقدة لاثني عشر يوماً خلون من شهر تشرين الاول سنة عشرين وتسعماية والف قرر انتخابكم عضو شرف لما يعهده فيكم من الكتابة في العلم والتمكن من آداب اللغة العربية التي نعدكم من فرسانها لما قمتم لها من الخدمات الجلى بلسانها ولذلك يرجو مجمعنا هذا الصغير باعماله الكبير بآماله ان يصل بكم حبله ويشد بمعاضدتكم عضده فينير بنبراس ابحاثكم سبله عسى ان يبلغ امله وامده وهو باعث اليكم بمجلته الدورية وما يتجزه من المطبوعات وان رصفائي اعضاء المجمع العلمي يهدون اليكم التحيات المباركات والسلام عليكم سيدي المعظم.

٢٠ تشرين الاول سنة ١٩٢٠

وزير المعارف
ورئيس المجمع العلمي
محمد كرد علي

## ٢٤ – من ميشيل كيشكو[1]

*Budapest Budafoki ut*
*10/B le 2nd Mars 1922*[2]

Très Révérend Père.

Il y a longtemps, 6 années, que j'avais le bonheur de vous revoir à Beyrouth pendant la guerre desastreuse. Me rappelant de l'accueil bienveillant que j'ai trouvé à votre demeure si modeste[3], si sombre à ce temps si triste j'espère, mon Père, que maintenant,

---

(١) Michel Kmosko (١٨٧٦ – ١٩٣١) كان يجري دروس على المستشرق كولدتسيهر في جامعة بودابشت وخلفه فيها وقد برع في السريانية والعربية وترك مؤلفات قيمة منها « نشأة الاسلام » (١٩٢٩). وموضوع رسالته طلب مساعدة شيخو ليحصل له على بعض المراجع تساعده في اعداد دراسة على قبيلة الخزر يبين فيها ان السواد الاعظم من اليهود ينتمون الى هذه القبيلة الاسيوية الأصل، وهم بالتالي متهودون مما يبطل مزاعم الصهاينة الذين يطالبون بفلسطين كوطنهم الأم وليس هم بالفعل منها.

(٢) تعج الرسالة بالأغلاط النحوية والفرنسية فلم نر داعياً لإصلاحها والاّ شوهنا الأصل كله.

(٣) اضطر شيخو وبعض اخوانه اليسوعيين أن يهجروا جامعة القديس يوسف خلال الحرب الكونية الأولى فسكنوا عند الرهبان اللبنانيين الموارنة بناية وضيعة.

quand tout est changé et vous, délivrés du joug des Turcs, heureux d'être les citoyens libres de votre beau Liban, vous ne me refuserez pas votre ancienne bienveillance de maitre et tuteur et m'accorderez la demande suivante:

Après la chute du bolchevisme en Hongrie on s'y occupait beaucoup de la question juive. Moi aussi[1]. En le faisant j'ai pensé de rendre service à mon pays ruiné par eux. Etudiant cette question si compliquée, j'ai tourné mon attention vers l'hypothèse prononcée en 1873 par Sternberg, un juif polonais, et dernièrement par le baron autrichien Kutschera, qui derivaient les juifs orientaux, les soi-disants Aškenazim ( אשכנזים اشكناز ) de tribu des Khazars ( خزر ou اتراك ) devenus juifs vers la fin du VIII siècle. J'ai ramassais une foule de dates historiques relatives à ce peuple d'historiographes et geographes arabes et syriens, mais malheureusement deux ouvrages je ne pouvais pas me comparer: مروج الذهب للمسعودي وتاريخ الكامل لابن الأثير[2].

Je sais cependant qu'un ouvrage en 12 vol. a été édité au Caire en ١٣٠٣ contenant tout les deux. Comme je n'ai aucune relation avec l'Egypte, je vous supplie, mon Très Révérend Père, ayez la bonté de faire une de vos petites promenades aux bouquins de Beyrouth; peut être vous y trouverez un examplaire antiquaire de cet ouvrage, si non, ayez la bonté de m'informer chez qui se vend ce livre au Caire. En même temps ayez le bonté de trouver un exemplaire de Tabari, Annales, ed. au Caire[3] et تمدن العرب قبل الاسلام لجرجي زيدان. Mais ces deux ouvrages ne me sont pas importants.

Une question assez difficile s'y posera: le transport. Quant à l'argent, j'ai de monnaie allemande; si l'on peut payer à Beyrouth en marcs je les enverai; si non, j'acheterai des francs. Il va sans dire que mes ressources sont assez épuisées; cependant j'espère que j'aurai tant que necessaire.

L'hypothèse Khazare est très importante au point de vue politique, c'ar c'est un argument très fort contre les aspirations des Cionistes et contre la Palestine juive. Si les juifs orientaux ne sont pas d'origine sémitique mais d'origine turque — et des 15 millions

(١) تبوأ البلشفيون سدة الحكم في المجر من ايار الى آب سنة ١٩١٩ ، وعقب سقوطهم موجة اضطهاد لليهود عارمة . اما كوتشكر فقد درس المسألة اليهودية قبل هذه الحوادث واصدر « تاريخ اليهود السياسي » في بودابشت سنة ١٩٠٦ .

(٢) يقول المسعودي في شأن الخزر انهم تهودوا في ايام هارون الرشيد ، ويقول ابن الأثير انهم ارتدوا الى الاسلام سنة ٣٥٦ه . راجع في مسألة الخزر ما جاء مسهباً بقلم S.W. Baron, *Histoire d'Israël, Vie sociale et religieuse*, t. III, pp. 229-241 et 395-401.

(٣) تاريخ الأمم والملوك لابن جرير الطبري (٩٢٣÷).

de juifs 14 millions sont Aškenazim, c.a.d. descendants de Khazars, — ils n'ont aucun droit revendiquer la Terre Sainte comme leur heritage. Je connais ici un jeune homme mohammédan de Dèr ez-Zôr*; je le ferai traduire en arabe mon étude sur les خزر: si vous pensez que je peux rendre un service à la nation arabe en la publiant, je vous l'enverrai. Je demande seulement un petit honoraire pour mon pauvre diable.

M. Goldziher est mort. Prof. Musil[2] a quitté Vienne: ou est-il maintenant, je ne le sais pas.

Toute l'Europe Centrale est balcanisée; le désordre est epouvantable. Il y aura beaucoup de surpris: عش رجب ترى عجب[3]

ܫܠܡܐ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܘܒܘܪܟܬܗ ܠܟ ܐܢܬ ܐܒܐ
ܡܝܩܪܐ ܘܠܐܒܗܘܗܝ ܐܫܬܐܠܬܐ ܕܚܒܝܒܐ ܕܡܢ ܥܒܕܟ
ܚܫܝܫܐ ܘܡܫܡܫܢܟ[4]

Michel Kmosko
Professeur d'Université à Budapest.

* Élève de M. Goldziher[1].

## ٢٥ – من اكناتي كراتشكوفسكي[5]

15 *février* 1923

Très Révérend Père et cher Maitre

Avec un grand retard je vous envoie enfin mes remerciements

(١) راجع ما قلناه عن هذا المستشرق في الحاشية الأولى من الرسالة ١٧ .
(٢) راجع ما جاء عنه في الصفحة ٤٢٦ [٦]
(٣) هكذا في الاصل .
(٤) معنى هذه الخاتمة وقد كتبت بالسريانية : سلام ربنا يسوع المسيح وبركته لك انت ايها الوقور والآباء وتحيات الاحباء من عبدك وخادمك الحقير .
(٥) نقلنا اسمه الى العربية بصورة « اكناتي » وهي طريقة نطقه بالروسية ، مع العلم انه كان اذا كتب اسمه بالعربية اعطاه صيغة « اغناطيوس » (مجلة المجمع العلمي العربي ٤ ١٩٢٤ ص ٤٦٥) . Ign. Kratchkovsky (١٨٨٣ – ١٩٥١) من اعلام المستشرقين . ما يهمنا في امره انه اقام سنتين في جامعة القديس يوسف اخذ منها العربية عن الآباء لامنس ورونزفال وشيخو . انتخب عضواً في المجمع العلمي في دمشق وفي المجمع العلمي بايران ، هذا فضلاً عن عضويته في مجمع العلوم الروسي . دبج عدة مئات من الكتب والمقالات بين مؤلف ومترجم ومحقق فكانت له جولات بارزة في سائر ميادين العربية من تاريخ الشعر ونقده منذ اقدم العصور ، والأدب العربي لدى الأدباء النصارى ، والأدب العربي منذ بدء النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر وكان بين الأول من المستشرقين الذين طرقوا هذا الباب الاخير . – رسالته الى شيخو موضوعها ابداء الشكر من اجل كتابين ارسلها اليه معلمه وصديقه من بيروت واعتذاره ببعض الاخبار عن الحياة الأدبية في روسيا .

pour votre carte postale et divans d' 'Amr et Ḥāriṯ[1]. Six mois j'ai passé en reclusion complète et c'est depuis un mois seulement que je peux renouveler mes travaux. Vous me demandez, où est la vie intellectuelle chez nous; cette lettre après une interruption si inattendue est la meilleure réponse...

Avec beaucoup de joie j'entends chaque fois sur vos travaux et entreprises scientifiques. Les nouvelles scientifiques d'Europe commencent peu à peu nous atteindre et c'est la seule chose qui nous soutient. Notre crise typographique et materielle ne nous permet pas de voir nos propres ouvrages imprimés depuis longtemps déjà[2].

Votre version de Calila a été traduite en russe par un de mes élèves; il est mort malheureusement l'an dernier, je tâcherai de mener sa traduction à la fin et j'espère que j'aurai l'occasion de la publier[3].

Je serais heureux d'avoir de temps en temps de vos nouvelles et je tâcherai de trouver les moyens de vous envoyer quelques-uns de mes tirages à part (bien vieillis déjà).

Mes sentiments les plus respectueux à tous les membres de l'Université[4].

Votre tout dévoué
Ign. KRATCHKOVSKY

*Petrograde,*
*Académie des Sciences*
*de Russie*

(١) هما ديوانا شعر عمرو بن كلثوم التغلبي والحارث بن حلزة اليشكري نشرهما في «المشرق» بمناسبة المعلقتين الشهيرتين المستشرق فريتس كرنكو ثم طبع على حدة سنة ١٩٢٢ في المطبعة الكاثوليكية في بيروت.

(٢) كانت روسيا تتخبط في الحروب على الحدود وفي الداخل سنين عديدة بعد اندلاع ثورة ١٩١٧ مما اخمد مظاهر الحياة العلمية والأدبية.

(٣) اصدر شيخو طبعة لكتاب «كليلة ودمنة» سنة ١٩٠٥ (راجع ص [٢٨] : حاشية ١). اما مترجم هذا الكتاب الى الروسية الذي تكلم عنه كراتشكوفسكي في هذه الرسالة فهو المستشرق ا. ب. كوزمين المتوفى في شرخ شبابه في ٢٨ ايار سنة ١٩٢٢. طبعت الترجمة الروسية باشراف كراتشكوفسكي سنة ١٩٣٤ واعيد طبعها سنة ١٩٥٧ في موسكو.

(٤) جامعة القديس يوسف في بيروت.

## ٢٦ – من ابرهيم بريار[1]

بيت لحم ، مدرسة الحكومة ، في ٨ – ٤ – سنة ١٩٢٤

حضرة الأب لويز شيخو المحترم

عمدنا بعونه تعالى الى تأليف تاريخ يتضمن احوال الطائفة الارثوذكسية في الكرسي الاورشليمي وبعد البحث والتنقيب صعب علينا ان نجد كتاباً ومصادر باللغة العربية تفي بالمقصود ولما كان القصد من مؤلفنا اظهار حقوق الطائفة الارثوذكسية المهضومة لم نقف في المؤلفات اليونانية في تاريخ الكرسي الاورشليمي على شيء يساعدنا في مؤلفنا فرأينا في شخصكم الكفاءة فلذلك نقرع باب معارفكم راجين افادتنا عن الكرسي الأورشليمي الارثوذكسي بنبذة من تاريخ البطاركة الذين كانوا على هذا الكرسي ونرجوكم اظهار الحقوق التي كانت للطائفة الوطنية الارثوذكسية وذكر اسماء البطاركة الوطنيين كل في زمنه الى هذه الايام وتكرموا بافادتنا عن هذا كله على صفحات مجلة المشرق تابعاً واذا رأيتم ذلك يتطلب نشره وقتاً طويلاً نرجوكم اطلاعنا بتحرير خدمة للحق ونصرة لاظهار العدل ولكم الشكر[2].

ابنكم بالروح

ابرهيم بريار

احد مشتركي مجلة المشرق

(١) لم نجد لمؤرخ هذه الرسالة ذكراً في ما لدينا من المعاجم التي تعنى بسير الأدباء. وجل ما نعرفه عنه هو ما جاء في كتابه الى شيخو. الا اننا آثرنا ان ننشر الرسالة لأنها شهادة حية على تأثير شيخو في سائر الاوساط الشرقية حتى تلك التي كان لا يحجم عن مناقضتها في مقالاته الجدلية.

(٢) لم يصدر شيخو اي مقال من هذا النوع في المشرق اما لأن « ذلك يتطلب نشره وقتاً طويلاً» او لأنه لم يتسنَّ له الوقت لجمع المادة مع ما كان عليه من الانهماك بكثرة الاشغال.

## ٢٧ — من حبيب زيات[1]

H. & E. ZAYAT & CIE
Alexandrie
(Egypte)

*Le* 23 *Décembre* 1924

Boite Postale 435

Révérend et cher Père

Permettez-moi à la veillé de Noël et du nouvel an, de venir vous présenter mes vœux les plus respectueux et mes souhaits les plus sincères pour vous et pour toutes les œuvres auxquelles vous vous dévouez si généreusement. Puissiez-vous rester longtemps encore si utile à l'Eglise et à la cause chrétienne.

Ci-inclus une petite note que vous voudrez peut-être publier dans votre prochain numéro du machriq[2].

J'ai cherché en vain ici la revue de l'académie arabe pour lire la critique du grand fanatique de Damas du mot باقة employé par vous ainsi qu'il ressort de l'avant-dernier numéro du machriq[3]. Au lieu d'adopter tout simplement son opinion, vous ferez bien, je crois, de lui faire comprendre que d'illustres prédécesseurs ont employé le même mot, et que vous êtes en très bonne compagnie. En effet, le fameux ثعالبي[4] auteur du يتيمة الدهر s'est servi de ce terme plus d'une fois. Voici les citations que j'ai relevées:

— page 63 du 4e volume[5]

---

(١) حبيب زيات (١٨٧١م-١٩٥٤) ولد في دمشق وتنقل في بلدان كثيرة، منها مصر وتركيا وفرنسا. كان عضواً بمجمع الكتب يبحث في الخزائن ويؤلف الكثير. من آثاره «خزائن الكتب في الاسلام» و«خزانة الشرقية» و«الديارات النصرانية في الاسلام» و«الصليب في الاسلام». — كانت لنا [illegible] في أثناء هذه الرسالة ان محمداً كرد علي رئيس المجمع العربي في دمشق انتقد شيخو لاستعماله كلمة «باقة» بدلاً من طاقة. فانبرى زيات يدافع عن موقف شيخو ويورد له عدة شواهد منتخبة من كبار الكتاب تنقد مزاعم كرد علي. وفي الرسالة بعض امور متفرقة.

(٢) نشر شيخو قسماً من الملاحظات التي ابداها زيات في الصفحة ٧٠ من سنة «المشرق» الثالثة والعشرين.

(٣) كان محمد كرد علي، في تعريف له عن كتاب الأب شيخو «الآداب العربية في القرن التاسع عشر» (راجع «مجلة المجمع العلمي العربي» ٤: ٤٧٢) قد اخذ على واضعها عدداً من الأغلاط اللغوية: منها استعماله كلمة «باقة»، كما انه عاب عليه تعبيره شعراء لم يكن لهم في نثره اية صلة بالنصرانية، وحرصه على ايراد مسائل دينية في ما يعتبره كرد علي من نطاق الأدب وحده.

(٤) هو ابو منصور الثعالبي النيسابوري (١٠٣٧+).

(٥) الطبعة المستعملة هي التي صدرت عن المطبعة الحنفية بدمشق سنة ١٣٠٢ هـ.

ومن مُلح رجاء بن الوليد الاصبهاني قوله في باقة ريحان

وشمامة مخضرة اللون غضّة  حوت منظرًا للناظرين انيقا
اذا شمّها المشوق خلت اخضرارها  ووجنته فيروزجاً وعقيقا

— page 153 volume 4

ولابي بكر الخوارزمي في باقة ريحان

وصفت ريحان اذا ما وصفته  واصفُهُ قيل له زد في الصفه
دقّقه صانعهُ ولطّفه  كأنه وشمُ يد مطرفه
او خط وراق أرقّ احرفه  او زغبات طائر مصففه
او حلة بخضرة مفوّفه[1]

J'ai trouvé aussi dans le même ouvrage p. 123 (volume 2d)[1] ce qui suit:

ومما قرأته بخط ابي العباس الضبّي في الأوصاف والتشبيهات من شعره... قوله في الثريا

[2]حكت الثريا اذ بدت  طالعة في الحندس
سنبلة من لؤلؤ  او باقةً من نرجس

Voici encore un autre exemple relevé dans ارشاد الأريب لياقوت الرومي p. 241 volume 5[3]:

ومن شعر الناشئ

وليل تواري النجم من طول مكثه  كما ازورّ محبوب لخوف رقيبه
كأنّ الثريا فيه باقة نرجس  يحيّيه بها ذو حبوة لحبيبه

Encore une fois je ne sais point sur quoi se base Kurd Ali pour vous reprocher un mot que les plus grands littérateurs et poètes ont employé avant vous. Il serait donc nécessaire de lui prouver son erreur.

Le Révérend Père Lammens[4] voudrait-il rouvrir la question du massacre de 100.000 habitants de معرة النعمان par les

(١) هكذا في الأصل . والمصدر الحقيقي هو « المجلد الثالث » لا الثاني .
(٢) هكذا في الأصل . اما في النص المطبوع فنجد « علت الثريا اذ بدت » .
(٣) هو الجزء الخامس من طبعة د. س. مرگليوث ، القاهرة ١٩١١ .
(٤) هو المستشرق اليسوعي الشهير (١٨٦٢–١٩٣٧) ، زميل شيخو في جامعة القديس يوسف والخبير البارع في الاسلاميات وتاريخ العرب .

Croisés? Si oui je me ferai un grand plaisir de lui fournir un texte d'un grand historien d'Alep qui ferait taire à jamais le haineux et fanatique kurde[1].

Veuillez agréer, Révérend et cher Père, l'expression de mes sentiments les plus respectueux et les plus dévoués.

H. Zayat

---

(١) كان محمد كرد علي قد انتقد انتقاداً مطولاً في «مجلة المجمع العلمي العربي» (٢: ٢٧١-٢٨١) كتاب الأب لامنس في تاريخ سورية المختصر، وما ذهب به على المستشرق اليسوعي تفنيده أقوال مؤرخين تعرب من ان الصليبيين قتلوا في معرة النعمان مئة الف من سكانها. فعزا حبيب زيات انتقاد كرد علي الى التعصب لأن اعتراضاته أبعد من ان تكون كلها على صواب. وقد كان لامنس قد دحض أقوال صاحب «المقتبس» في مقال مطول من «المشرق» (٣٠: ٩٦٤-٩٧٢) عنوانه «الانتقاد والدروس التاريخية في سورية». تساءل زيات اذا كان بود اليسوعي متابعة المناظرة مع كرد علي ليمده ببعض المراجع التي بين يديه تساعده على دعم موقفه. اما نص المؤرخ الحلبي الكبير الذي يريد ان يفحم به خصم لامنس، فنحسب انه لابن العديم (٥٨٨-٦٦٠هـ) صاحب «زبدة الحلب في تاريخ حلب». وقد جاء في هذا الكتاب (الجزء الثاني من طبعة سامي الدهان، ص ٦٦) ما مفاده ان ليس القتل والنهب والتخريب وقفاً على الصليبيين وحدهم، فان تاج الدولة تتش، بعد ان عاث عسكره خراباً وقتلاً واستباحة حريم وأولاد في أعمال بعلبك ورفنية وقسطون وجبل السماق، «سار فنزل شباع معرة النعمان الشرقية بالمنجنيقات، ففتح أبراجها وحصونها بالسيف، وأخذ ما لا يمكن احصاؤه، ونهب أهلها فهلك منهم خلق... وانتقل الى غربي معرة النعمان ففعل مثل ذلك وسار الى معرتمصرين — من بلاد كفرطاب — فتحصن أهلها في أبراجها، وتعذرت عليه فأحرقها، وهلك جميع من كان فيها».

# آدم ولفه

## في نظر كل من ابي العلاء ودانتي

بقلم الياس سعد غالي

« المطابقة تامة » في ما بين دانتي والمعري في كل ما تطرقا اليه من مواضيع في مؤلفيهما الشهيرين « رسالة الغفران » و « الكوميديا الالهية » كما قيل . بما أكثر الذين شحذوا أقلامهم في مباراة سهلة شيقة تروق لجمهور قرائنا لاثبات تهمة اقتباس اكبر شعراء الطليان دانتي من شاعرنا ابي العلاء المعري لما لذلك من تأثير سحري لذيذ وعميق في النفوس : مثير للاعجاب الشديد وداع الى الاعتزاز الكبير : بما كان ذلك منهم جميعاً من قبيل وقع الحافر على الحافر بل مجرد ترديد واقتباس حرفي لوجهة نظر اسين بلاسيوس المستشرق الاسباني وآرائه في الموضوع متناسين قول شاعرنا العربي :

لا تنه عن خلق وتأتي مثله    عار عليك اذا فعلت عظيم

وأكثر اولئك الأدباء كتبوا ما كتبوا غير متجردين عن الهوى ولا موضوعيين بل مسوقين بدافع « التعصب » او الرغبة في ارضاء غرورهم القومي ولذا لم تتسم ابحاثهم بالميسم العلمي[1] النزيه فشطّوا كثيراً وأضلّوا كثيرين ولذا ايضاً ضربت الأديبة الكبيرة « بنت الشاطئ العربية » عائشة عبد الرحمن بآرائهم عرض الحائط وأمسكت بتلابيب رئيس الجوقة بلاسيوس مفنّدة مزاعمه مبينة اخطاءه بسوء فهمه لنص الغفران وسوء قصده ايضاً ...

حبّذا ان يكون الأمر كما ذكروا وقد سرّنا في وقت مضى ومنذ سنين عديدة ما طالعنا من اتهام دانتي « بسرقة المعري »[2] وقد جرّنا التغول الى

(١) بنت الشاطئ – « الغفران » (مطبعة دار المعارف بمصر : ١٩٥٤) ص ٣٢٦

(٢) قسطاكي حمصي – « منهل الوراد في علم الانتقاد » ج ٣ (مطبعة العصر الجديد بحلب) ص ١٩٤ و٢١٣ .

تبيّن صحة الاتهام ذهبا بخيبة أمل كبيرة ومريرة وراعنا ليس فقط الفارق العظيم في ما بين مواضيع كلا الشاعرين وطريقة بحثها بل الافتراء والتحامل على هذا الشاعر الفذ بين شعراء العالم : والتحمس . تعسّفاً في غير محله . حطاً لقدر نابغة ايطاليا دانتي الى حد اتهامه « بالصرع والهذيان »[1] . ودائنا الرغبة لدى ذلك الفريق من الادباء في التغرير بتثقيفنا لتقبل وجهات نظر خاطئة ابتغاء تخديرهم واقناعهم باننا بلغنا « ذروة المتنبي » حتى في ميدان الأدب والشعر واقعادهم بالتالي عن التطلع الى مجاراة شعراء العالم في ما وضعوا من مؤلفات وملاحم .

لقد وقعت على قول لسينيك : « إن استئصال خطأ من رأس مواطن خير من استئصال ورم في جسده » . وقول فيلسوف سئل : « فيم يكون السرور؟ » فأجاب : « في ايضاح حق قد التبس بباطل وازالة باطل قد جار على الحق » مما اذكى في نفسي الرغبة في درس هذه النواحي الغامضة بالرجوع الى افضل المصادر ابتداء برسالة الغفران والكوميديا الالهية وانتهاء بأهم دراسات انصار مؤيدي التهم والنافين لها في بحث تكرمت مجلة المسرة بنشره عام ١٩٤٦ ثم في كتاب ما زال مخطوطاً[2] أتمنى له الصدور وللأبناء أمتي الانتفاع به .

فالنواحي المتشابهة في ما بين رسالة الغفران والكوميديا الالهية كثيرة ومتطابقة تامة حتى في التفاصيل كما يقول بلاسيوس والذين اغترفوا من بحر علمه . وكيف لا تكون المطابقة تامة : ما دام الحديث الذي اجراه على لسان آدم كل من المعري ودانتي مثلاً واحداً . فكلاهما رأى أبا البشر في الجنة وحادثه وسأله عن اللغة التي كان يتكلمها يوم خلقه الله[3] .

- ما من احد يظن ان دانتي بحاجة الى المعري ليعرف ان الله خلق آدم ووضعه في الفردوس الارضي . فالتوراة تكفيه كما كفت غيره من قبل ومن بعد . واما المعري فانه يعرف على الأقل من القرآن . وقد قرأه بروايات : مما تناقله رواة الاخبار[4] ان آدم ابو البشر وانه اول نبي وانه في الجنة التي

(١) ق. حمصي - «منهله» - ج ٣ ص ٢٠٤ و ٢٣١ و ٢٣٢ .
(٢) « دانتي بين المعري وفرجيل » .
(٣) عمر فروخ - « حكيم المعرة » (مطبعة الكشاف : بيروت عام ١٩٤٤) ص ١٠٠
- لويس جيه - « دانتي » (اميريك اديث - ريو دوجانيرو البرازيل) فلاماريون ص ٩٥ .
(٤) عبد العزيز الميمني الراجكوتي الأثري - « ابو العلاء وما اليه » (المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ) : ص ٢٨٨ ،

«خرج منها بذنب حقير»[١] : بعد ان عصى ربه فغوى (سورة طه / ٢٠) .

ابوكم آدم سنّ المعــاصي وعلّمكم مفارقــة الجنان[٢]

فلا عجب اذا صادفناه هناك في رحلتيها بل لا بد لكل منهما من الالتقاء به لاسباغ صفة المعقول على تلك الرحلة الخيالية .

هذا مع العلم بان المعري يميل الى الاعتقاد بان آدم ليس واحداً بمذهب العقل :

وما آدم في مذهب العقل واحداً ولكنــه عند القياس اوادم
( اللزوميات مطبعة التوفيق ، مصر ، ١٩٢٤ ، ج ٢ ص ٢٧٢ )

وأوادم الزمن الطويل كثيرة[٣] .

وجائز ان يكون آدم هــذا قبلــه آدم اثــر آدم
( لزوميات ، ج ٢ ، ص ٣٣٦ )

ومــا حدثني لآدم او بنيــه وأشهد ان كلهم خسيس
( ل . ج ٢ ، ص ٣٦ )

هذا بالنسبة الى رأي المعري في شخصية آدم ، ونحن اذا امعنا النظر في ما قاله كل من ابي العلاء ودانتي بلسان آدم عن حقيقة حديث كل منهما معه ، موضوع بحثنا هذا ، نجد اولا ان ابا العلاء ما أراد في الحقيقة والواقع ان يعرف من آدم اللغة التي كان يتكلمها يوم خلقه الله فهو أحرص من ان يزج بنفسه في الجدل المحتدم ، حول اصل اللغة العربية ومنشئها ، بين علماء سبقوه او عاصروه كابن جني وابن فارس وابن حبيب ومن جاء بعدهم ؛ فمنهم من يقول بان اللغة العربية بل اللغات كلها اصطلاحية من وضع الناس ، ومنهم من يقول بانها توفيقية من وحي الله الذي علّم آدم ما احتاج اليه منها

---

(١) ابو العلاء المعري — «زجر النابح» — تحقيق امجد طرابلسي (المطبعة الهاشمية بدمشق ١٩٦٥) ص ٧٥ و ١١٣ و ١٠٢ .
— «رسالة الغفران» — تحقيق وشرح بنت الشاطئ ص ٣٢٥ .
— «زجر النابح» ص ١١٣ حيث يشير ابو العلاء الى انه اطلع على مصحفين والظاهر انه يعني مصحف ابي بن كعب ومصحف عبدالله بن مسعود (يرجع ايضاً الى «تاريخ القرآن» لابي عبدالله الزنجاني ص ٨٠ وما بعدها (مطبعة مؤسسة الاعلمي للمطبوعات — بيروت ١٩٦٩) .
— «زجر النابح» ص ١٠٢ .
(٢) الياس سعد غالي — «دانتي بين المعري وفرجيل» ص ٧ (مخطوط) .
(٣) انعام الجندي — «دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية» (مطبعة مؤسسة الشرق الاوسط للطباعة والنشر) ص ٢٣٥ .

في زمانه . وبعــد آدم علّمها الانبياء نبياً نبياً . ومنهم من يقول بجواز الامرين[1] . اما ابو العلاء فيترك لهم وجهات نظرهم المختلفة المتضاربة وتبريراتهم لتلك النظريات التي لبعضها اساس وارتكاز على الدين وما جاء في القرآن من آيات : تمسكاً من البعض بحرفية النص : والحرف يميت والروح يحيي : «علّم آدم الاسماء كلها»[2] و «علّم الانسان ما لم يعلم»[3] و «خلق السموات والارض واختلاف السنتكم»[4] و «ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه»[5] . هذا بالاضافة الى الحديث المروي عن ابي عباس وابي هريرة : «احبوا العرب لثلاث لاني عربي والقرآن عربي وكلام اهل الجنة عربي»[6] .

---

(١) عبد الرحمن السيوطي – «المزهر في فقه اللغة» تحقيق محمد احمد جاد المولى ورفيقيه – دار احياء الكتب العربية : مصر ١٣٢٦ هـ ص ٤–٥٥ .

(٢) سورة ٢/٣١

(٣) سورة ٩٦/٥

(٤) سورة ٣٠/٢٢

(٥) سورة ١٤/٤

(٦) جلال الدين السيوطي – «الجامع الصغير» ج ١ حديث ٥٢٢ ص ٣٢ (مطبعة حجازي بالقاهرة ١٣٥٢ هـ) .

محي الدين بن عربي يقول «لغة اهل الجنة اللغة العربي القرشي» («الفتوحات المكية» ، بولاق ، ١٢٦٩ هـ ، ج ٤ ، ص ٥١٢) .

والجاحظ يقول في كتابه «البيان والتبيين» : «القول في انطاق الله عز وجل اسماعيل بن ابراهيم بالعربية المبينة على غير التلقين والتمرين وعلى غير التدريب والتدريج وكيف صار عربياً اعجمي الابوين .

واول من عليه ان يقر بهذا القحطاني فانه لا بد من ان يكون له أب كان اول عربي من جميع بني آدم ولو لم يكن ذلك كذلك وكان لا يكون عربياً حتى يكون ابوه عربياً وكذلك جده كان ذلك موجباً لان يكون نوح عربياً وكذلك آدم .

قال بذلك ابو عبيدة : «اول من فتق لسانه بالعربية المبينة اسماعيل وهو ابن ١٤ سنة» .

وروى قيس بن الربيع عن بعض اشياخه عن ابن عباس : «ان الله الهم اسماعيل العربية الهاماً» . «البيان والتبيين» ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ج ٣ ، ص ٢٩٠) .

اما ابن فارس فقد قال في كتابه «الصاحبي» ما يلي : «زعم اهل العربية ان القرآن ليس فيه من كلام العرب شيء وانه كله عربي يتأولون قوله جل ثناؤه «انا جعلناه قرآناً مبيناً» وقوله «بلسان عربي مبين» . قال ابو عبيدة والصواب من ذلك عندي – والله اعلم – مذهب فيه تصديق القولين جميعاً وذلك ان هذه الحروف واصولها عجمية كما قال الفقهاء الا انها سقطت الى العرب فاعربتها بالسنتها وحولتها عن الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن، وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال انها عربية فهو صادق ومن قال عجمية فهو صادق .

وأبو العلاء لم يشأ ان يورط نفسه بالتحيز الى جهة من الجهات التي اشرنا اليها ، او انه كان منذ ذلك الزمن البعيد يرى في منشأ اللغة ما رآه مؤخراً الاستاذ احمد السائح[1] من ان محاولة التعرف الى اصول اللغات : وهل هي من اصل واحد ام من اصول متعددة : في منتهى الصعوبة وان اللغة العربية من لغات العالم التي هي من اصول غير معروفة ؛ وان اللغة اصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم وفقاً لتعريف الجرجاني وابن جني لها ، وانها أهم مظهر لوجود الجماعة والمحافظة على كيانها .

وقد استشهد الاستاذ السائح العالم الأزهري غير متحرج بقول جون لوتز ان اللغة ظاهرة انسانية اجتماعية تصاحب سلوك الناس في كل حقبة وترافق المجتمعات في اطوارها التاريخية المتلاحقة فيصيبها ناموس التغير الحتمي الذي يجعلها أداة صادقة للتعبير باللفظ والرمز والايحاء عن حياة المجتمعات العقلية

---

وقال ابن ابي شيبة في المصنف عن الضحاك وابن جرير عن ابي ميسرة عمر بن شرحبيل – نزل القرآن بكل لسان (الأب انستاس ماري الكرملي ، « نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها » ، المطبعة العصرية بمصر ، ١٩٣٨ ، ص ٣٥ و٣٦) .

ويرى ايضاً ابن فارس ان الامر بتعليم الأنبياء استمر حتى انتهى الى محمد فتم قراره وانه لا يعلم لغة من بعده حدثت ... « حتى الصحابة ما علمناهم اصطلحوا على اختراع لغة او احداث لفظة لم تتقدمهم » . ومعنى هذا القول ان للعلماء العرب لن يتمكنوا بعد من احداث لفظة لدلالة على مدلول جديد ما دام عهد الانبياء قد انتفى وختم . ان نظرية ابن فارس هذه كان من الممكن الدفاع عنها في زمنه واما اليوم وقد ظهر بطلانها وتحتم جلواها على كل حال فيجب على العلماء المختصين ان يأخذوا برأي « اكثر اهل النظر » على ان اصل اللغة انما هو تواضع واصطلاح لا وحي ولا توقيف (السيوطي ، « المزهر » ، ص ١٠ – ابن جني) ، فالمعتزلة تقول بان اللغات بأسرها ثبت اصطلاحها (السيوطي ، « المزهر » ، ص ٢٠ – ابو الفتح بن برهان) ، فانفسحت بذلك المجال واسعاً « لتنسيق اسماء مخترعات » والا وبينا بل فانني نحن بالفتنا في جمود أدى بنا الى التأخر وسيؤدي حتماً الى التهلكة وليس أدل على خطر هذا الجمود من تذمر الشيخ ابراهيم اليازجي وشكوى حافظ ابراهيم على هذا الجمود .

(يقول حافظ ابراهيم بلسان « اللغة العربية تنعي حظها بين اهلها » ، – « الديوان » ، مطبعة الكتب المصرية ، ١٩٣٩ ، ص ٢٥٣ :

رموني بعقم في الشباب وليتني    عقمت فلم اجزع لقول عداتي
وسعت كتاب الله لفظاً وغاية    وما ضقت عن آي به وعظات
فكيف اضيق اليوم عن وصف آلة    وتنسيق اسماء لمخترعات
فلا تكلوني للزمان فانني    اخاف عليكم ان تحين وفاتي
ارى لرجال الغرب عزاً ومنعة    وكم عز اقوام بعز لغات
أتوا أهلهم بالمعجزات تفنناً    فيا ليتكم تأتون بالكلمات )

(١) احمد عبد الرحيم السائح ، من علماء الأزهر – (« مجلة اللسان العربي » ، الرباط ، عدد ٦ /١٩٦٩ ، ص ١٤ وما يليها) .

وخسية ومعيارًا دقيقاً لرقيها او انحطاطها في ميدان الثقافة والعلم والحضارة .

وقد رأى ان الانسان الاول والجد الاول للانسانية لم يتكلم ليعبّر عن مفاهيم وافكار ولم يتكلم لانه كان له شيء يجب ان يقال بل العكس لقد فهم وفكّر وأفهم لانه تحدث .

او ان المعري وجد ان الخوض في مثل هذا البحث « لا فائدة فيه » كما يقول ابن السكيت و « عملاً قليل الجدوى ضعيف النتائج وضرباً من الافتراض والتخيل »[1] او ان هذا الامر ليس من ذوقه فحسب . او لا يهمه على ما يبدو . وبذلك لم يسأل ابو العلاء آدم عن كنه اللغة التي كان يتكلمها يوم خلقه الله ، كما توهم بعضهم : بل اراد ابو العلاء ان ينفي صحة نسبة شعر الى آدم فحسب . وهذا هو الشيء الهام في نظره وهذا هو الظاهر من النص على كل حال : كما نفى في «رسالة الغفران» ذاتها ما نسب من شعر الى النابغة الذبياني والى غيره من الشعراء والى الجن ايضاً : وقد نسبت اشعار في اللغة العربية الى آدم والى الملائكة والى الشياطين ايضاً[2] بل

وقد كان ارباب الفصاحة كلما ... رأوا حسناً عدّوه من صنعة الجن[3]

حتى المعري نفسه نسب من نظمه فيما يعتقد قصيدة رائية واخرى سينية طويلة الى الجني الخيتعور ابي هدرش[4] والدكتور طه حسين لا يشك ان ابا العلاء المعري هو الذي انتحل اشعار الجن[5] .

ولقد وضع الشعر على السنة الجن باسم الدين لارضاء حاجات العامة الذين يطلبون المعجز والغريب ومن هنا راح القصاصون يخترعون ما شاء لهم خيالهم ان يخترعوا[6] . وبذلك تظاهر المعري الذي يعتمد على ما جاء عن

---

(١) محمد المبارك — « فقه اللغة » — الطبعة الثانية ١٩٦٤ (دار الفكر الحديث بلبنان) ص ١٧ و ١٨٦

(٢) يراجع بهذا الخصوص ص ٢٨٣ من « رسالة الغفران » للمعري الذي له ايضاً « رسالة الشياطين » المفقودة ، و « جمهرة اشعار العرب » لابي زيد القرشي و « كتاب شياطين الشعراء » للدكتور عبد الرزاق حميدة ، ص ٢٤٣ و ٢٤٤ و « التوابع والزوابع » لابن شهيد الذي حفل من خبر الجن وبمناظر شعراء (يشرف ابو عامر وصاحبه على ناد لكبير الجن وبمنظرهم وقد وقع الخلاف بينها في شعرين خمر وبغل من العشاق) ؟ ... و « الثقافة الاسيوية » لبديع الزمان الهمذاني . وقد اورد ابن النديم في قائمة المرزباني كتاباً باسم « اشعار الجن » .

(٣) ابو العلاء — « سقط الزند » مطبعة المعارف بمصر ، ج ١ ص ٣٣١

(٤) « رسالة الغفران » ، ص ٢٨٦ و ٢٩٠

(٥) الدكتور طه حسين — « تجديد ذكرى ابي العلاء » ط ٣ ، مطبعة دار المعارف ١٩٣٧ ص ٢٣٩

(٦) الدكتور طه حسين — « الشعر الجاهلي » — مجلة « الهلال » عدد شباط ١٩٦٦ ص ١٦٩

العرب من اساطير بان لكل شاعر شيطاناً دون ان يبدي رأياً صريحاً في شياطين الشعراء كالمعتزلة وبعض الفلاسفة كالنظام وابن سينا الذين ينكرون الجن . وابو العلاء يميل الى انكارهم بالتعليل مثلاً من اهمية ما جمع المرزباني من اشعارهم بقوله « ذلك هذيان لا يعتمد عليه » . بل انه يأبى الايمان بالكائنات الروحانية من ملائكة وجن :

قد عشت دهراً طويلاً ما علمت به حساً يحس لجني ولا ملك

( « لزوميات » ، ج ٢ ص ١٦٣ )

ويقصد من ذلك التعريض باخبار القدماء والتشكيك بما نسبه بعض الأدباء الى الجن – والى آدم ايضاً – من شعر[1] ورسالة الغفران مملوءة بالسخرية المؤلمة من الجن والملائكة جميعاً. ومع ذلك فهو يقول ان الله قادر على خلق اجسام نورانية ليست بلحم ولا دم.

ومع ان كلام اهل الجنة عربي فقد روى ابو العلاء فيما روى في غفرانه ان الخازن رضوان لم يفهم شيئاً من شعر ابن القارح وان خازناً يدعى زفر قال لابن القارح الذي انشده من الشعر ما لو جمع لكان ديواناً فلم يحفل به : أحسب هذا الذي جئتني به قرآن ابليس المارد ولا ينفق على الملائكة انما هو للجان وعلموه ولد آدم[2] والقريض نفثه ابليس اللعين في اقليم العرب فتعلمه نساء ورجال وللجن آلاف الاوزان ما سمع بها الانس وقد نظم احدهم الخيثعور الرجز والقصيد قبل ان يخلق الله آدم وفي قدرة الخيثعور ان يملي على ابن القارح ما لا تسعه صحف الدنيا ... ثم هل يعرف البشر من النظم الا كما تعرف البقر من علم الهيئة ومساحة الارض ؟ ومع ذلك فالنظم فضيلة العرب[3] .

ثم ان ابا العلاء وهو الولوع باللغة والشعر يقول في القصيدة التي رثا بها اباه :

تمنّ ونصبي في ابنيك واجب كما وجب النصب اعترافاً على أنّ[4]

---

(١) عمر الطباع – « عبقرية الخيال في رسالة الغفران » (مطابع دار الكشاف – بيروت ١٩٥٣ ؛ ص ٧٦ – طه حسين : « تجديد ذكرى... » ، ص ٢٨٨–٢٨٩

(٢) « رسالة الغفران » ، ص ٢٤٣ ، ٢٤٤

(٣) « رسالة الغفران » ، ص ٢٨٣–٢٨٤ و ٣٥٩

(٤) « سقط الزند » ، ص ٣٣٥

اني كنت تشتكي في مرضك ويتألم بذلك قلبي فكان انينك يقتضي نصبي كاقتضاء ان الذي هو حرف التأكيد النصب في اسمه .

فأمور اللغة من عروض ونحو وصرف تهمه كثيراً حتى في موقف رثائه لوالده وهو في مقتبل العمر وفي مطلع حياته كشاعر . ولم تخلُ منها لزومياته وكتباه مثل « رسالة الملائكة » و « رسالة الغفران » مما يدل بوضوح على ان ابا العلاء اراد في الحقيقة والواقع بسؤال آدم عما روى عنه من شعر تكذيب المنحلين ليس الا فخاطب آدم بلسان ابن القارح الذي لقيه وهو عائد الى الجنة من الجحيم قائلاً : يا ابانا قد روي لنا عنك شعر منه قولك :

نحن بنو الارض وسكانها   منها خلقنا واليها نعـود
والسعد لا يبقى لاصحابـه   والنحس تمحوه ليالي السعود

فيقول آدم : هذا القول حق وما نطقه الا بعض الحكماء ولكني لم اسمع به حتى الساعة . فيقول ابن القارح : فلعلك يا ابانا قلته ثم نسيت فقد علمت ان النسيان متسرع اليك وحسبك شهيداً على ذلك الآية المتلوة في فرقان محمد « ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً » . وقد زعم بعض العلماء انك انما سُمّيت انساناً لنسيانك واحتج على ذلك بقولهم في التصغير : أُنيسيان : وفي الجمع أناسي وقد روي ان الانسان من النسيان على ابن عباس وقال الطائي :

لا تنسين تلك العهود وانما   سُمّيت انساناً لأنك ناسي

وقرأ بعضهم « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس» بكسر السين يريد الناسي فحذف الياء كما حذفت في قوله « سواء العاكف فيه والباد» واما البصريون فيعتقدون ان الانسان من الأنس وان قولهم في التصغير : أُنيسان : شاذ : وقولهم في الجمع : أناسيّ أصله أناسين فأبدلت الياء من النون والقول الاول احسن . وقد سبق لأبي العلاء في « زجر النابح » ان قال : اصحاب التاريخ والنقل يزعمون ان اشتقاق الانسان من النسيان ومبتدأ ذلك ان آدم نسي ما عهد اليه فسمي انساناً وهذا يوافق مذهب الكوفيين في انسان[1] .

ويجيب آدم ابن القارح بقوله : أبيتم الا عقوقاً وأذية : انما كنت اتكلم وانا في الجنة بالعربية فلما هبطت الى الارض نقل لساني الى السريانية فلم انطق بغيرها الى ان هلكت فلما ردني الله الى الجنة عادت عليّ العربية .

(١) أبو العلاء — « زجر النابح » ، ص ١٠٠ و ١٠١

انا نجد في هذا القول صدى لقول عبد الملك بن حبيب[1] بأن اللسان الاول الذي نزل به آدم من الجنة عربي الى ان بعد العهد وطال يحرّف وصار سريانياً وهو منسوب الى ارض سوري او سوريانة وهي ارض الجزيرة بها كان نوح وقومه قبل الغرق : وكان يشاكل اللسان العربي الا انه محرّف وهو كان لسان جميع من في سفينة نوح الا رجلاً واحداً يقال له جرهم فكان لسانه لسان العربي الاول . فلما خرجوا من السفينة تزوج آرم بن سام بعض بناته فمنهم صار اللسان العربي في ولده عوص ابي عاد وعبيل وجاثر ابي ثمود وجديس وسميت عاد باسم جرهم لانه كان جدهم من الأم وبقي اللسان السرياني في ولد ارفخشد بن سام الى ان وصل الى يشجب بن قحطان من ذريته : وكان باليمن فنزل بنو اسماعيل فتعلم منهم بنو قحطان اللسان العربي[2] .

ويعرب بن قحطان سمي كذلك لانه اول من انعدل لسانه من السريانية الى العربية وهذا معنى قول الجوهري في « الصحاح » انه اول من تكلم العربية .

وقد اخرج فيما بعد ابن عساكر في التاريخ عن ابن عباس ان آدم كان لغته في الجنة العربية فلما عصي سلبه الله العربية — أكان ذلك قصاصاً ؟ ... — فتكلم بالسريانية فلما تاب رد الله عليه العربية ولعل هذا الرأي كان معروفاً في أيام ابي العلاء شائعاً الى ان جاء ابن عساكر فدوّنه .

وقد سبق للمعري نفسه ان روى في « رسالة الملائكة »[3] ان جماعة من الأدباء قصرت اعمالهم عن دخول الجنة وختيهم عفو الله فزحزحوا عن النار فبقوا بين الدارين وجاءوا فوقفوا عند باب الجنة واخذوا يرجون من حارسها ان يكون واسطتهم الى أهل الجنة وطلبوا اليه ان يخبر بعض العلماء الذين حصلوا في الجنة أن هؤلاء الادباء يريدون مخاطبتهم فجاءهم رضوان بالخليل بن احمد فعرضوا عليه ان يعلموا العربية الولدان المخلدين فيقول لهم الخليل : جعل الله من يسكن الجنة ممن يتكلم بكلام العرب ناطقاً بافصح اللغات كما نطق بها يعرب بن قحطان او معد بن عدنان وابناؤه لصلبه لا يدركهم الزلل ولا

---

(١) عبد الملك بن حبيب (٧٩٦ — ٨٥٤ م) .
(٢) السيوطي — « المزهر » ص ٣٠ و ٣١
(٣) ابو العلاء — « رسالة الملائكة » : تحقيق سليم الجندي : مطبعة الترقي ، دمشق ، ١٩٤٤ ، ص ٢٣٧

الرفيع وانما افتقر الناس في الدار الغرارة الى علم اللغة والنحو لان العربية الاولى اصابها تغيير فاما الآن فقد رفع عن اهل الجنة الخطأ والوهم فاذهبوا راشدين فيذهبون وهم مخفقون .

ونعود الآن الى آدم ابي العلاء فنراه يستنكر ما نسب اليه من شعر متسائلاً في ايّ حين نظمت هذا الشعر : في العاجلة ام الآجلة ؟ والذي قال ذلك يجب ان يكون قاله وهو في الدار الماكرة ألا ترى قوله : منها خلقنا واليها نعود . فكيف اقول هذا المقال ولساني سرياني[1] واما الجنة قبل ان اخرج منها فلم اكن ادري بالموت فيها : وانه مما حكم على العباد صيّر كأطواق حمام مما رعى لاحد من ذمام . واما بعد رجوعي اليها فلا معنى لقولي واليها نعود لانه كذب لا محالة ونحن معاشر اهل الجنة خالدون مخلدون .

فيقول له ابن القارح ان بعض اهل السير يزعم ان هذا الشعر وجده يعرب في متقدم الصحف السريانية فنقله الى لسانه وهذا لا يمتنع ان يكون .

وكذلك يروون لك لما قتل قابيل هابيل :

تغيّرت البلاد ومن عليها ... فوجه الأرض مغبّر قبيح
وأودى ربع أهليها فبانوا ... وغودر في الثرى الوجه المليح

وبعضهم ينشد :

وزال بشاشةُ الوجه المليح

على الاقواء وفي حكاية : معناها ما اذكر ان رجلاً من بعض ولده يعرف بابن دريد انشد هذا الشعر وكانت روايته :

وزال بشاشةُ الوجه المليح

فقال اول ما قال : أقوى .

وكان في المجلس ابو سعيد السيرافي فقال : يجوز ان يكون قال :

وزال بشاشةَ الوجه المليحُ

بنصب بشاشة على التمييز وبحذف التنوين لالتقاء الساكنين كما قال :

(١) روى صاحب السيرة الحلبية ان آدم كان يتحدث بالعربية في الجنة ولكنه تحدث بالسريانية على الارض (دائرة المعارف الاسلامية ج ١ ، ص ٢٧) . و(مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ج ٣ ، ص ٤٠٥ ، عام ١٩٦٩ (مقال كامل عياد = من تاريخ الاستشراق) .

عمرو الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مسنتين عجاف

قلت انا : هذا الوجه الذي قاله ابو سعيد شر من اقواء عشر مرات في القصيدة الواحدة .

فيقول آدم : أعزز عليّ بكم معشر أبنيّ انكم في الضلالة متهوكون (متحيرون مضطربون) آليت ما نطقت هذا النظم ولا نطق في عصري وانما نظمه بعض الفارغين فلا حول ولا قوة الا بالله !... كذبتم على خالقكم وربكم ثم على آدم ابيكم — مشيراً الى الآية « انه ما من نبي الا وقد كذبت عليه امته وان امتي ستكذب عليّ ايضاً » (سورة الملائكة/٣) « ومن اظلم من افترى على الله كذباً » (سورة هود/١٨) — ثم كذبتم على حواء أمكم وكذب بعضكم على بعض[١] فكأنه القائل : اني لمكذوب عليه كما كذب العرب على الغول[٢] فالكذب كثير جم[٣] وللكذب سوق ليست للصدق[٤] وفي هذه الاقوال منتهى الصراحة في تأكيد كثرة الكذب . وكثيراً ما ناقش المعري الشعراء فيما قالوه وفي ما روى عنهم ولم يفت المعري ان يستحضر في الآخرة شاعراً ليسأله عن كلمة واحدة في بيت واحد[٥] حرفه الرواة الذين اعتادوا تغيير ما يقول الشعراء[٦] وقد وصف احد الشعراء اولئك الرواة والنساخ بقوله :

أخا العلم لا تعجل بعيب مصنف ولم تتيقن زلة منه تعرف
فكم افسد الراوي كلاماً بعقله وكم حرف المنقول قوم وصحفوا
وكم ناسخ اضحى لمعنى مغيرا وجاء بشيء لم يرده المصنف[٧]

وقد بيّن ابو العلاء في مناقشاته باسلوب طريف لطيف وجه الصواب بحسب رأيه في كل ذلك كقوله لعدي : جئت بشيئين في شعرك وددت أنك لم تأت بهما[٨] . ويخاطب النابغة الذبياني بقوله لقد حضر عليك اهل العلم من الرواة ... ويتمنى حضورهم ليسألهم بحضور النابغة كيف يروون قوله في دالية الشهيرة في المتجردة زوجة النعمان : واذا نظرت واذا

(١) ابو العلاء المعري — « رسالة الغفران » ص ٣٥٢ وما يليها .
(٢) ابو العلاء المعري — « رسالة الغفران » ص ٣٨١
(٣) ابو العلاء المعري — « رسالة الغفران » ص ٣١١ و ٣٤٥ و ٤٢٠ و ٤٤٥ و ٤٩٠
(٤) ابو العلاء المعري — « رسالة الغفران » ص ٤٩٠
(٥) ابو العلاء المعري — « رسالة الغفران » ص ٣٣٧
(٦) ابو العلاء المعري — « رسالة الغفران » ص ٣٢٠ و ٣٢٨ و ٣٥٠
(٧) ورقة الروزنامة الخاصة تاريخ ٢٥/٥/١٩٥٣
(٨) ابو العلاء المعري — « رسالة الغفران » ص ١٩٢

ـسـتَ وإذا ضمت وإذا نزت أيفتح التاء ام يضمها ؟ فيقولون بفتحها والنابغة يختار الضم . وينكر الذبياني قصيدة يرمتها نسبت اليه ربما على سبيل الغلط والتوهم . كما انكر كل من الجعدي واعشى قيس قصيدة الى غير ذلك من المسائل النحوية والصرفية العديدة التي تطرق اليها[١] .

•

فغاية المعري اذن من «رسالة الغفران» لا تخرج عن اظهار علمه وتوجيه النقد فيما يتعلق باخبار الشعراء في الجاهلية وبعدها مبدياً اراءه في اللغة والنحو[٢] وغايته من الحديث الذي اجراه مع آدم بخاصة انما تكذيب تحلي آدم الشعر فحسب .

•

أمّا دانتي فقد لقي آدم في الملأ الأعلى قرب العذراء مريم[٣] فأحب ان يعرف منه منذ متى وضعه الله في الفردوس الارضي اي تاريخ خلقه اولاً وكم دام تمتع عينيه بالفردوس ثانياً والسبب الحقيقي لغضب الله عليه وطرده منه ثالثاً واللغة التي استخدمها وقام بصياغتها[٤] رابعاً وهذا شيء طبيعي ومعقول لمن يصادف آدم ... ففي ما يتعلق بالسؤال عن اللغة فقد اجابه آدم بقوله : ... ان اللغة التي كنت اتكلمها اندثرت قبل ان تصرف سلالة نمرود الى العمل الضخم الذي لم يكن من المستطاع ان ينتهي[٥] اي بناء برج بابل .

ولكن هذا القول لا يفيد شيئاً في معرفة حقيقة اللغة التي كان آدم يتكلمها قبل التاريخ الذي اندثرت فيه ، الا ان دانتي في كتابه البلاغة العامية (٦/١) الذي ألفه في المنفى[٦] يرى ان من المعقول التفكير بان يكون آدم الذي خلقه الله في حال النعمة والصلاح اول من تكلم معرباً بالكلمة عن

(١) ابو العلاء المعري – «رسالة الغفران» ص ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٠١ و ٢٠٤ و ٢٠٨ و ٢٠٩ و ٢٢٥ و ٢٢٦ و ٢٢٧ و ٢٢٨ و ٢٢٩ و ٢٦٦ و ٢٧١ و ٢٧٣ و ٢٧٥ و ٣٠٣ و ٣٠٦ و ٣٠٧ و ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١١ و ٣١٢ و ٣١٤ و ٣١٦ و ٣١٩ و ٣٢٠ و ٣٢٢ و ٣٢٣ و ٣٢٤ و ٣٢٥ و ٣٢٧ و ٣٣١ و ٣٣٢ و ٣٣٤ و ٣٤٢ و ٣٤٦ و ٣٤٧ و ٣٤٨ و ٣٥١ و ٣٥٢ و ٣٥٥ و ٣٥٩ و ٣٦٠ و ...

(٢) عمر الدقاق – «عبقرية الخيال في رسالة الغفران» ص ٢٠ و ٢١

(٣) دانتي «الكوميديا الالهية» ف ن ٣٢ /١٢١

(٤) حسن عثمان – «ترجمة الفردوس» دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ ص ٤٥٢ و ٤٥٩ و ٤٦٠

(٥) دانتي – «الكوميديا الالهية» ف ن ٢٦ و م ن ١٢ /٣٤

(٦) لافونت بومبياني – «معجم المؤلفات» : باريس ١٩٥٤ : ج ٤ ؛ ص ٥٩٧

سروره وعرفانه الجميل نحو خالقه وان تمجيده قد استمر في لغة الشعب العبري الذي بقي الشعب الوحيد بين شعوب الارض محافظاً على ايمانه بالله قبل محمد وقبل المسيح . ولكن البشر لما عصوا الله تحطمت الوحدة الروحية لدى الاسرة البشرية الاولى وكان ذلك عندما أصبح بانو برج بابل لا يفهم بعضهم بعضاً ومنذ ذلك الحين اخذت الألسن تختلف وتتباعد في المكان والزمان[١] حتى لم تبق لغة وحيدة على الارض[٢] .

ودانتي يرى ان اللغة من صنع الانسان على اعتبار انها أثر عقلي وما من أثر عقلي يبقى دائماً ما دام ذوق الانسان يتغيّر أبداً ولذا فهي عرضة للتغيير والتطور . فدانتي يقول بلسان آدم : اذا تكلم الانسان فذلك امر طبيعي اما ان يتكلم بشكل او بآخر فالطبيعة تترك ذلك لكم حسب رغبتكم[٣] وهذا يعتبر دانتي من روّاد علم اللغة وفلسفتها[٣] متمشياً مع الكتاب المقدس حيث جاء : « وجبل الرب من الارض جميع حيوانات البرية وجميع طير السماء وأتى بها آدم ليرى ماذا يسميها فكل ما سماه به آدم من نفس حية فهو اسمه[٤] فآدم اذن هو الذي اطلق على الحيوانات اسماءها ولم يتعلمها او يتلقنها فهو الذي صاغ اللغة التي كان يتكلمها[٣] . لكن دانتي جمجمت في الكوميديا عن كنه لغة آدم فصمته وعدم ترديده ما ذكره في كتابه « البلاغة العامية » لدليل على انه لم يقصد في الكوميديا سوى التلميح الصريح الى ما ورد في سفر التكوين والتقيد به « قال الرب هوذا بنو آدم شعب واحد وبجميعهم لغة واحدة ... هلمّ نهبط ونبلبل لغتهم حتى لا يفهم بعضهم لغة بعض ... فبدّدهم الرب وكفوا عن بناء المدينة ولذلك سميت بابل لان الرب هناك بلبل لغة الارض كلها »[٥] .

وقد روى ابن عساكر في تاريخه عن كيفية تبلبل ألسن البشر حديثاً عن انس بن مالك قريباً من نص التوراة هذا ؛ قال : لما حشر اليه الخلائق الى بابل بعث اليهم ريحاً فاجتمعوا ينظرون لماذا حشروا فنادى مناد من جعل الغرب عن يمينه والشرق عن يساره واقتصد البيت الحرام بوجهه فله كلام أهل السماء . فقام يعرب بن قحطان فقيل له : يا يعرب بن

(١) لانونت بيبياني – « معجم المؤلفات » ج ٤ ، ص ٥٩٧
(٢) « سفر التكوين » الفصل ١١
(٣) حسن عثمان – « ترجمة الفردوس » ص ٤٥٢ و ٤٦٠ و ٤٥٩
(٤) « سفر التكوين » ، الفصل ٢/١٩ و ٢٠
(٥) دانتي – « الكوميديا الالهية » ف ن ١٢١/٣٢

قحطان بن هود ، أنت هو؟ فكان اول من تكلم العربية المبينة . ولم يزل المنادي ينادي من فعل كذا وكذا فله كذا وكذا حتى افترقوا على اثنين وسبعين لساناً وانقطع الصوت وتبلبلت الالسن فسميت بابل وكان اللسان يومئذ بابلياً [١] .

فاشارة دانتي في «الكوميديا» الى ان اللغة التي كان يتكلمها آدم قد اندثرت قبل ان تبني سلالة نمرود بناءها برج بابل ترديد فقط لما ورد في الكتاب المقدس . و«الكوميديا» مكتظة بالتلميحات الى ما ورد فيه والاستشهادات به كما ان «رسالة الغفران» مشحونة بالآيات والاحاديث .

فدانتي ملم عظيم وعميق بالعهدين القديم والجديد كالمام المعري بالقرآن والاحاديث : والأدلة على ذلك كثيرة جداً ولا سيا في «زجر النابح» حيث يرد ابو العلاء : بالاستناد الى الآيات القرآنية بخاصة والأحاديث . على الطاعن عليه في معتقده . وهذا نرى رغم التقاء ابن القارح ودانتي بآدم ان موضوع حديث المعري مع آدم : الشبيه بموضوعات احاديثه مع اكثر واهم من لقيهم في الدار الآخرة . يختلف جداً عن موضوع حديث دانتي معه وبالتالي فان برهان فروخ الذي مررنا به اوهى من ان يتخذ حجة لتبرير او دعم ما ذهب اليه : فلو صح الاقتباس لكان المعري ودانتي اتفقا على لغة واحدة لآدميها مثلاً او اتفقا على الغاية من حديثيهما معه . او ليس غريباً الا يتطرق دانتي الى اللغة السريانية وكلام اهل الجنة . ويقال انه اطلع على «رسالة الغفران». ويهمل التوراة التي منها استمد كل فكرته ؟...

ان ابن عساكر لم يحدد ماهية اللسان البابلي الذي تبلبل الى اثنين وسبعين لساناً ودانتي لم يسم في «الكوميديا». هذا المؤلف الجدي الرفيع : اللغة التي بلبلها الله : فهو ايضاً يرى كغيره من العلماء ان البحث لمعرفة منشأ اللغة واصلها حتى عهده والى يومنا هذا : ضرب من الافتراض والتخيل ويستند الى حد كبير الى التقدير والتخمين [٢] ولذلك لم يردد في كوميدياه رأيه الذي أعرب عنه في «البلاغة العامية» لأنه مجرد رأي او فكرة هو نفسه غير مقتنع بها ربما ولا يعلق عليها كبير اهمية بل مجرد افتراض ولكنه افتراض رائع متزن على كل حال : من المعقول ان يكون تمجيد آدم لله قد استمر بلغة الشعب الذي بقي محافظاً على ايمانه به ...

(١) عبد الرحمن السيوطي – «المزهر في علوم اللغة وانواعها» ص ٣٢
(٢) محمد مبارك – «فقه اللغة وخصائص العربية» ص ١٨٦ و ٢٤

# يوسف بك كرم

( ١٨٢٣ – ١٨٨٩ )

## تمثيلية ذات اربعة فصول

تأليف الخوري حنا طنوس †

١

يحتل الخوري حنا طنوس في تاريخ الادب العربي عامة ، وفي تراثه المسرحي خاصة ، صفحات مشرقة ، وهو الذي خدم النشء طوال جيلين كاملين ، كاهناً يؤدي رسالة سيده بالايمان والفضيلة والمحبة ، واعظاً يوقظ ويرشد ويهدي ، خطيباً ترتج لنبرة صوته اعطاف المنابر ، شاعراً يلهب الاحاسيس والعواطف ، ومؤلفاً مسرحياً اتحف ادب الضاد من المسرحيات بما قد يعز لها نظير . فكان بما خلف للمسرح ، من حيث العدد ومن حيث النوع ، احد ابرز رواد الادب التمثيلي ، واشرفهم وجهاً ، وارسخهم علماً باصوله وفنونه ، واصيلهم في ميدانه ، وارصنهم مداميك في عاليات قبابه .

حسبه انه وهب المسرح العربي ما لا يقل عن سبع وثلاثين رائعة كانت وما تزال مدرسة بطولات ومروءات ، واخلاق وفضائل . فاذا لم نذكر منها الا « البطل المجهول » و « النعمان الخامس » ، و « داحس والغبراء » ، و « العمرين » ، و « شهداء نجران » ، و « العقل اللبناني والدهاء العثماني » ، و « سيدة تنوبين » و « البطريرك حجولا » و « امير الارز » ، و « يوسف بك كرم » ، و « امير لبنان وكسرى » ، و « رجال الغابة السوداء » ، و « البطل الاخرس » ، و « الاعمى البصير » ، و « ملك الديناميس » ، و « الدنانير الحمر » ، فانما نشير بذلك الى امجاد ادبية أحيا فيها من مطاوي التاريخ اعلاماً من ابطاله المغاوير وافذاذاً من رجاله المشاهير ، بعثهم في مسرحياته احياء من لحم ودم .

ولما كان المطبوع من آثاره لا يتعدى عددها الأربعة وهي « النعمان الخامس » ، و « امير الارز » ، و « البطريرك حجولا » ، و « البطل المجهول » ، فقد نشرت «المشرق» مساهمة منها في تقييم فضله ، مسرحيتي « العمرين » ، و « شهداء نجران » ، كما خصصت

عدداً خاصاً نشرت فيه دراسة للاديب اميل ابي نادر عنوانها « الخوري حنا طنوس : رائد الادب المسرحي في الشرق العربي » .

واليوم ، اذ ننشر مسرحية « يوسف بك كرم » التي هي في رأي مؤلفها – على حد ما صرح به قبيل وفاته – اكثر مسرحياته شعبية : فانما لنا غاية وامل . اما الغاية فان نذكر بالخوري حنا طنوس من عرفوه ؛ ونشوق من لم يعرفوه الى التعرف اليه في آثاره . واما الامل فان يطل يوم نرى فيه اديبنا الكبير يتصدر في مناهجنا التربوية مركزه بين رسل الكلمة وكهان الحرف ، وفرسان الادب المسرحي العربي .

المشرق

## الاشخاص

يوسف بك كرم : بطل لبنان
عمون بك : معتمد داود
بطرس توما
سمعان عقل
سمعان صالح
اسعد بولس
ابو حسون
المشتوم
ابن دحدح
ضابط تركي
خمسة جنود لبنانيين

(بطرس توما – ابن دحدح، ضابط تركي : رجال كرم)

داود باشا : اول متصرف على لبنان ارمني الاصل
المتطلب : شيخ لبناني
الطاب : افرنسي . قائد الجيش اللبناني
الياس موزا المعادي
اربعة صبيان
امين باشا : بلجكي . قائد الجيش التركي
خمسة ضباط اتراك
البطريرك بولس مسعد
القنصل الفرنساوي (ديزسّار) ، او (اوتري)
شماس

# الفصل الاول

## المشهد الاول

(يوسف كرم — معتمد داود)

كرم — قلتُ لك : لو انطبقت هذه السماء على هذه الارض : لايرضى ابن كرم بما يمسّ كرامة لبنان .

المعتمد — اترفض صداقة الحاكم الاكبر ؟

كرم — انما ارفضُ ظلماً يلحق بوطني .

المعتمد — اذا اذعنتَ لمشيئة المتصرف الشريفة : شاطرتَه الاحكام فتصبح حاكماً على جميع النصارى من نهر الكلب الى جبل الشنية .

كرم — لا اقبل ملك الدنيا : ولبنان مظلوم .

المعتمد — وما ذنبُ المتصرف : والدول العظام سنّت نظام الجبل الجديد .

كرم — لستُ احتج على النظام الجديد ، وان كان فيه مدعاة للاحتجاج : انما على الاقلام الستة احتجاجي . اما كفاهم الجرح حتى ذروا عليه الملح . اما كفاهم ان نزعوا استقلالنا القديم ، يخفضوا رأس لبنان الشامخ . يخلعوا عنه حلّة مجده الباذخ : حتى طرحوا عليه قميص الفقر والعار . ويجلببوه بجلباب المسكنة والشنار . وطالما رفل ببرد العزّ والفخار ، وتيمّ بمروج الخصب والاقبال ؟

المعتمد — ان المتصرف يرغبُ في اعلاء شأن الجبل ، ورفع مناره ، وهو يسعى جهده بما يؤول الى الاصلاح : ويزيد البلاد ثروة وحياة .

كرم — ان كان ذلك صحيحاً . فما باله يضربُ ضرائب تنوء تحتها ظهور الناس : ان كان ذلك حقاً : فما باله لا يرجع عن عناده : ولا يحيد عن تشبث بالاقلام الستة . فقد افهمتُه أنها سم زعاف : فتال : تجمّدُ حركة الدم في عروق الزراعة . وتلاشي موارد الارتزاق من البلاد : وتخنق حياة الثروة في قلب لبنان .

المعتمد — الا تعرفُ ان داود مستبد برأيه : فهو لا ينثني عن مرامه : ولا يتحول عن قصده : ولو كان دونه خرق القتاد : والسيوف الحداد ؟

كرم — وهو لا يعلم : ان كرماً مستبد بعزمه : متشبث بحزمه : وهو لا ينكص على عقبه : ولو كان تحت قدميه اعماق الهاوية : ونيران حامية ؟

المعتمد — بماذا اجيب مولاي ؟

كرم — امض وقل للمتصرف : لا يخلعُ كرم السلاح . حتى يخلعَ الليلُ النهار . او يرفعَ داود الاقلام . عن عاتق الانام . وان بقي مصرًّا على عناده . فليتأهب لملاقاة الابطال . وتكبد الاهوال . بحرب تشيب ذوائب الاطفال .

المعتمد — تريّث للامر يا كرم . وتروَّ بالعواقب . فاني لك من الاصدقاء المخلصين . والاولياء الناصحين . فلا طاقة لك قبل المتصرف . فان جيوشاً تنصره . وانت لا ناصر لك . الا بعض الرجال .

كرم — الرب يعضدني . فلا ارهب ربوات الشعوب . اني عن الحق ادافع . وللمظلوم انتصر . وما خذل الله المنتصرين للمظلومين . فانا واثق بالله . وبرجالي . واللبنانيين .

المعتمد — ثق بالله وبرجالك ما استطعت . لكن على اللبنانيين لا تعتمد . فهم احزاب . متشعبون بكلمتهم . متقلبون برأيهم . متزعزعون بعزمهم . وحياتك يعزّ عليّ ان اراك . وانت وحيد البلاد . وفخر العباد ، هدفاً لسهام اصحاب الاغراض . وذوي الغايات .

كرم — لا سبيل لاصحاب الاغراض ان تستهدفني . ولا طاقة لذوي الغايات ان تستخدمني . فما انا الا رجل رأى المظالم تفشي بني وطنه . فوقف في وجه الظالمين . وهو يصيح ، ردوا المظالم لحنا والا …

المعتمد — ان لم تذعن . يصبح مالك ؛ وحياتك وشرفك في خطر …

كرم — مالي وحياتي . غبطتي وهنائي . عزي وشرفي فدى عنك يا لبنان . أن اذل انا ؛ وتعز انت . ان اشقى انا . وتسعد انت ؛ ان اموت انا ؛ وتحيا انت ؛ هذا كل مناي .

المعتمد — افتحب مقابلة المتصرف ؟ فلعل بالمقابلة يزول سوء التفاهم .

كرم — ارضى بمقابلته ؛ على شرط ان لا تمس كرامتي بحضرته .

المعتمد — لا يمس احد كرامتك يا اكرم الناس . فها اني انصرف لافاوض المتصرف بالمقابلة ؛ فلعل الله يلطف بلبنان (يخرج) .

## المشهد الثاني .( كرم وحده )

(يظهر كل ما بقلبه من حب الوطن)

كرم
لبنانُ يا جنة الفردوس لبنانُ … يا روضةً بناها الكونُ يزدانُ
لبنان يا بهجة الدنيا وزينتها … شمسُ النهار وبدرُ الليل لبنان
لبنان يا مهبطَ العز الرفيع علىً ، … فخرُ الزمان ومجدُ الارض لبنان
وصورة الحسن تسمو في محاسنها … نور بهي لعين الحسن انسان
من رأوا انه الفردوس ما غلطوا : … كل البدائع فيه وهو بستان
بستان حسنٍ به الانهار جارية … مياهه الشهد والحصباء مرجان
فيه الينابيع ما احلى عذوبتها … فيه من الزهر اشكال والوان
نسيمه ينعش المدفون في جدث … تحيا به عند لفظ الروح ابدان
اشجاره تملأ الدنيا بشهرتها … الارز والسرو والشربين والبان
ثمار اشجاره فاقت بلذتها … تين ولوز وتفاح ورمان
فهيكل الله كل الناس تعرفه … بناه من ارز لبنان سليمان
وخمره قد غدا بين الورى مثلاً … وقول توراتنا للناس برهان
هواؤه العذب يحيي الناس من عدم … لذاك ينشا به للحرب فرسان
تنمو الرجال اسوداً في عرائنها … وترضع البأس ابطال وشجعان
سماؤه في ليالي الصيف صافية … وبدرها حارس في الليل سهران
يرعى النجوم يطوف الليل مرتقباً … شمس النهار كما يشتاق ولهان
ما اجمل الشمس في لبنان طالعة … فوق الجبال بها الافلاك تزدان
ربيع لبنان باهي الحسن منظره … شهر المحاسن في لبنان نيسان
وكل اشهره في الحسن باهرة … تنأى بها عن قلوب الناس احزان
ان قيل : اي بلاد الله قد سبقت … في الحسن . قلنا على الاطلاق لبنان
لبنان يا مهجتي . لبنان يا وطني ، … تفديك لبنان اقطار وبلدان
كل المنى انت يا عزي ويا طربي . … تفديك لبنان ارواح وابدان
حالي ومالي ، حياتي كلها شرفي … فداك . تفديك اقران وخلان
ما اسعد الحظ حظي لو سفكت دمي … حباً بمن حبه في القلب نيران
اما تسود كما قد كنت من قدم ، … اما اموت فدًى والقلب جذلان
لقد دحاك الـه العرش مرتفعاً … حتى السحاب فلا يعروك خذلان.
ان رام خفضك اقوام فقل لهم : … وراء لبنان آساد وشبان .

إلا اني في حيرة من امري . فقد وجهتُ بطرس توما ليجس لي نبض الانكار ؛ ولم يرجع بعد . وان بعضاً من الاعيان ولج فؤادهم الحسد ؛ وخامرهم ريب بصفاء نيتي ؛ وهم يحسبون اني انما اصنع ما انا صانع ؛ طمعاً بالسيادة عليهم ؛ لا حباً بلبنان . ربي ؛ انت عالم بسريرتي ؛ عارف بطويتي . فلا مأرب لي في الدنيا سوى رضاك . ولا منية الا خير وطني . انعمت عليَّ باملاك يأتلة وانا وقفتها لخدمتك ونفع بلادي . منت عليَّ بالبأس والبسالة ؛ وانا رهنت كل قوتي للذود عن شرف الدين ؛ وحقوق الوطن . وفوق ذلك ؛ فقد نذرتُ لك عفتي طول الحياة ؛ وعاهدتُ عيني الا تنظر الى وجه عذراء ؛ لئلا يعوقني عن خدمتك عائق ؛ ويمنعني عن نفع عبادك مانع . ربي كن ناصري ؛ فلا اخشى ربوات الشعوب . اني اسمع وقع اقدام (يتطلع الى الخارج) هذا بطرس توما (يدخل بطرس توما) .

## المشهد الثالث

(كرم — توما)

كرم — اهلاً ؛ مرحباً ! فما وراءك يا سبع الغاب ؟

توما — يسلم رأسك يا سيدي . رأيتُ على الرصيف عساكر تموج كموج البحار .

رأيتُ بأم العين بحرين . فواحد ... يموج بماء مزبد يفلق الصخرا
يثير جبالاً ترتقي صهوة الفضا ... وتهبط فوق الرمل تجعله تبرا
يحاول خرقاً للحدود تمرداً . ... فتردعه عن غيه قوة كبرى
فيرجع مذعوراً يعج مولولاً . ... فيحدث عند الشاطئ المد والجزرا
وآخر بحر من رجال تماوجوا ... على الرمل ؛ في تعدادهم جاوزوا الحصرا
ترى الصارم البتار يسطع لامعاً . ... بأيديهم . في عينهم تنظر الجمرا
وخلفهم موج ؛ وصوت ضجيجهم ؛ ... كعاصفة هاجت فهيجت البحرا

كرم — اما ارهبك منظرهم ؟

توما — وهل ترهب الكلاب سبع الغاب ؟ وهل يخاف القمر من حفيف الشجر ؟

كرم — اما غمك عددهم ؟ اما همك هديرهم ؟

توما — ما غم الباشق من كثرة العصافير ؟ وما هم جونية من هدير البحر ؟ !

كرم — عشت يا سبع الغاب . لو كان لي الف من امثالك لافتتحن الارض كلها ؛ مشارقها ومغاربها .

توما وانا بعشرة من امثال سيدي افتح السماء .

كرم دع عنك هذا . وقل لي كيف رأيت حركة الأفكار ؟

توما مثل تبريج التورية : اناس يحبونك . اناس يسبونك . غزير منقسمة الى حزبين والقسم الاكبر بجانبنا . غوسطا كلها من حزبنا . وقد تألبت جماهير في غوسطا من سائر القرى المجاورة . ولا تلبث ان تأتينا النجدات من كل الانحاء .

كرم ان الحزب المعارض في غزير يربيني .

توما لا يهمنا الحزب المعارض . لان الحزب الاقوى بجانب الحق . ولا إخال المعارضين يتعرضون لنا . بل جل ما يصنعون : انهم يتقاعدون عن نصرتنا ثم ان جمهوراً من غزير سوف يتألب وينقض على عسكر داود وهو يحدو باسم سيدي البك .

كرم ورجالي الأشداء ؟

توما على اتم ما يرام . وهم مجتمعون في سهل البوار : تحت قيادة الشيخ مخايل طربيه ، منتظرين اشارة من عميدهم : لينقضوا على الاعداء ، كما تنقض البواشق على العصافير . والنسور على الزرازير . وقد عيل صبرهم . وتاقت نفوسهم لقطع الرقاب . وحز الحلوق . وشرب الدماء . وقد انتقوا وفداً من خمسة ابطال : ليبعثوا بهم اليك . ليلحوا عليك . لترخي لهم العنان وتفسح لهم الميدان .

كرم ومن الخمسة ؟

توما رجالك : سمعان عقل ، وسمعان صالح ، واسعد بولس . والتننوم ، وابو حسون .

كرم رجال ، بل ابطال ، بل سباع . آه ما كان احنا البلاد . وما كان اسعد العباد . لو كثر في لبنان نظير هؤلاء الصناديد .

اذا عُدت رجال الحرب يوماً فواحدهم يقوم مقام الف

فليأتوا . فاني مستعد ان انيلهم مرغوبهم . واحبيهم مطلوبهم . (يسمع غناء من الخارج)

توما لبيك . لبيك . فعبيدك بين يديك . فها هم مقبلون ينشدون الأناشيد .
( تدخل رجال كرم وهم ينشدون ) :

## المشهد الرابع

الجميع الحرب حياة الابطال	والسلم للمجد العالي .
سمعان عقل الفخر بنصل العسال	والعز بتمقن الصهال
والسكر بأحمر سيال	من جرح دام هطال
الحرب دواء العذال .
الجميع الحرب حياة الابطال	والسلم للمجد العالي .
سمعان صالح ان هز الكف البتارا	ارعبنا القرم الجبارا
ورججنا الجو الدوارا	وجررنا الينا الاقدارا
فالحرب شفاء الجهال
الجميع الحرب حياة الابطال	والسلم للمجد العالي .
ابو حسون الحرب محك الفرسان	ومجال تياهي الاقران
ومحط رحال العربان	ما احلى الموت بميدان
في الحرب مماتي احلى لي
الجميع الحرب حياة الابطال	والسلم للمجد العالي .
الشدوم الحرب مدام الشجعان	ما احلى خمر الميدان
كم نشوان كم سكران	اسقيت الموت واسقاني
سيفي من خمر الاهوال
الجميع الحرب حياة الابطال	والسلم للمجد العالي .
توما تهتز الارض لسطوتنا	يرتج الجو لعزتنا
وتريع الاسد بقوتنا	ويهاب الموت لهيتنا
ونبيد صفوف الانذال
الجميع الحرب حياة الابطال	والسلم للمجد العالي .
اسعد بولس ما امر مهري في الحرب	ما امضى سيفي للضرب
تخشاني فرسان العرب	صيتي مشهور في الغرب
في رمحي هول الاهوال
الجميع الحرب حياة الابطال	والسلم للمجد العالي .
سمعان عقل في قلبي نار تلتهب	في صدري قد فار الغضب
سيحل بأخصامي العطب	ما اعدانا الا حطب
نستخدمها للاشعال

| | |
|---|---|
| الجميع | الحرب حيـاة الابطال والسّلم للمجد العالي . |
| ابن دحدح | نحن الابطال الشجعان في يوم الهيجا فرسان<br>فتيـان مرد شبان فينـا تعتز الاوطان<br>وتقـول رجـالي آمـالي |
| كرم | اني اشكر لكم حيكم ، يا ابطال الحرب . ويا رجال الطعن والضرب . |
| سمعان عقل | نحن رجالك يا بطل الدنيا . وما حيتنا الا شرارة من لهيب نارك ... |
| اسعد بولس | نحن عبيدك يا كوكب الشرق . وما حماستنا الا حرارة من اشعة شمسك ... |
| توما | نحن اشبالك يا اسد العرين . وما بسالتنا الا صدى زئيرك ... |
| سمعان صالح | نحن جنودك يا فارس الوغى ، وما هوستنا الا صليل سيفك ... |
| ابو حسون | ما نحن الا اسرى ، ففك قيودنا ، واطلق لنا العنان لنكر على الفرسان ، ونريهم كيف يكون الطعان ... |
| التستوم | نريد الحرب . نريد الحرب . نريد الطعن والضرب في لبّة القلب ... |
| الجميع | نريد الحرب . نريد الحرب ... |
| كرم | قليلاً ، وانيلكم مرغوبكم . اما الآن فامضوا الى الرجال وقولوا لهم ، ليكونوا على اهبة القتال . (يخرجون وهم ينشدون : الحرب حياة) |

## المشهد الخامس

(كرم — اسعد بولس)

| | |
|---|---|
| بولس | ما بالُ سيدي مضطرب البال ، وما عهدته يقلق لشيء ؟ |
| كرم | ان موقف اللبنانيين تجاهي يقلق افكاري . فان لي اخصاماً واقفين لي بالمرصاد . |
| بولس | اذا كانت البلاد برمتها في قبضتك ، فما عليك اذا غلى مرجل الحسد في صدور بعض الوجوه ؟ |
| كرم | انت لا تعرف اهل لبنان نظيري ، فقد عجمت عودهم . وسبرت غورهم . فوجدتهم ثلاث فرق : فرقة المتوظفين لا يهمهم الا ارضاء الحاكم ليثبتوا في وظيفتهم . وخراب لبنان ، او عماره عندهم سيان . فيهمهم الوحيد بقاؤهم في منصبهم . وفرقة المتطلبين الساعين وراء الوظائف والمناصب . فهؤلاء يبيعون اهلهم واملاكهم ودينهم ووطنهم بمنصب . ولو كان المنصب وتداً . فهؤلاء يضحون بمصالح لبنان على مذابح مطامعهم الفارغة . فهؤلاء يسفكون دماء بنيهم على اقدام المتصرف ليبتسم لهم ابتسامة . آه ، ما اجر |

لبنان الى قعر هاوية الشقاء : الا حب الوظائف والمناصب . فلا تقوم لبنان قائمة ما زالت هذه الآفة ضاربة اطنابها في جونا . وفرقة المستترين الواقفين على الحياد : فيؤلاء ، همهم راحتهم : وهم اشبه بالاجانب الغرباء . اما آفة لبنان الكبرى التحاسد . قد فشا في الوجوه والكبراء في المشائخ والامراء . وسرى الى الآمنين والفقراء . فالويل للبنان من سم هذا الافعوان . فما نجح بلد ساد بين اهليه الحسد .

بولس اني ارى سيدي البك قد سها عن فرقة المتهوسين وعددهم كثير .

كرم ان عدد المتهوسين كثير الآن . لكن اكثرهم تخمد نيران هوسهم لاول بلاء يدهمهم .

بولس ورجالك ؟ أفليسوا أقوياء اشداء ؟

كرم رجالي اسود بقوتهم . واخصامي ثعالب بدهائهم وحيلهم . والدهاء يغلب القوة .

بولس ما سمعنا قط ان الثعالب تقوى على الاسود .

كرم ان البعوضة تُدمي مقلة الاسد .

بولس الآ اسد لبنان !

كرم أجميع رجالي واثقون بأنفسهم نظيرك ؟

بولس اما رأيتهم ؟ اما سمعتهم ؟ اما عرفتهم ؟

كرم نعم رأيتهم . سمعتهم . عرفتهم . فالنصر للوائنا معقود . والظفر فوق رؤوسنا ممدود . وانا سوف تقهر ربوات الجنود . (يسمع قرع الجرس) . ها ان جرس القداس يقرع . فاني داخل الى الكنيسة . وانت ماذا تصنع ؟

بولس فيما يصنع سيدي اصنعه (يخرج كرم ويدخل توما) .

## المشهد السادس

توما اين سيدي البك ؟

بولس في الكنيسة يسمع القداس .

توما ان فرقة من جنود المتصرف آتية تتقبض عليه . بادر اليه ونبهه .

بولس انا مبادر على جناح الطير (يخرج) .

## المشهد السابع

(توما وحده)

توما — ما اغدر بني البشر . وما امكر داود . من جهة . يراسلنا للمصالحة : ومن جهة : يرسل العساكر للقبض علينا . آه . قد وصلت جنود الباشا وكاد بطل لبنان يقع في ايديهم . (يدخل اسعد بولس)

## المشهد الثامن

توما — (لاسعد عند دخوله) اين سيدي البك ؟
بولس — لا يخرج قبل نهاية القداس .
توما — اما قلت له : إن الجنود كادت تحيط بالكنيسة ؟
بولس — قلت له ذلك ، فأجابني : لا ابالي بالالوف ، فالرب عضدي وناصري .
توما — فلنبادر اليه . فلنبادر اليه . والا هلك . (يخرجان)

## المشهد التاسع

(يدخل رجال داود)

الضابط — اين كرم ؟ فقد كان في هذا المكان ؟
جندي اول — رأيت رجلين داخلين الى الكنيسة . فقد يكون كرم احدهما .
الضابط — ادخل الى الكنيسة وانظر : اما انتم فكونوا على حذر . فقد احاطت العساكر بالكنيسة من كل جانب . فلا مناص لكرم من ايدينا .
جندي أول — (يرجع) رأيت يوسف كرم : يصلي في الكنيسة : جاثياً خاشعاً : كأنه ملاك . وحوله رجلان . بل جبلان . بل اسدان . يسرّان اليه كلاماً بحدة والحاح . وهو لا يلتفت اليهما . ولا يحول انظاره عن المذبح .
الضابط — فليصنع ما يشاء : فان الله قد دفعه الينا .
جندي اول — ان له هيبة تلقي الرهبة في القلوب .
الضابط — ان كانت هيبته ترهب الاسود في غابها ، فأنا لا أخشاه .
ثان — اذا كان جليات الجبار : فسوف يقطع رأسه سيف داود .
ثالث — اذا كان فرعون مصر . فسوف تغرقه عصا موسى في بحر الدم الأحمر .

رابع — اذا كان قيصر الروماني . فانا بروتوس ولسوف يطعن صدره خنجري .

خامس — اذا كان نابليون الاول : فانا القائد الانكليزي : فلسوف اقبض عليه وآخذه اسيرًا الى جزيرة الشيطان .

اول — ما اسهل الحرب بالنظارات . وما اهون القتال بالكلام . فاني لا إخالكم إلاّ مولّين الادبار : من امام وجهه : كما تفرّ الغزلان من امام الاسد .

الجنود — صهْ . واسكت يا جبان !

اول — انتم الجبناء .

الجنود — سوف ترى فعلنا وبسالتنا .

اول — يا لها من بسالة : مائة على واحد !

الضابط — تأهبوا : واستعدوا ايها الرجال . فكرم خارج من الكنيسة .

الجنود — مستعدون : متأهبون (يسلّ الجميع سيوفهم) الويل ثم الويل ليوسف كرم .

## المشهد العاشر

(كرم يظهر في طرف الكواليس)

كرم — (يسلّ سيفه ويقول) : وسّعوا المجال . يا انذال . افتحوا الدرب : لفارس الحرب .
(ترتجف ايدي الجنود . وتسقط سيوفهم على الارض فيمر يوسف كرم بينهم ، ثم يتبعه بطرس توما . واسعد بولس ساحبين سيوفهم)

توما — (بتهكم) لله دركم من فرسان اشجع من الغزلان !

الضابط — ما اجبنكم !

جندي اول — وانت : ما اشجعك . فأول ما شاهدته . ارتجفت يداك .

جندي ثان — ان البرق يلمع من عينيه .

جندي ثالث — ان صوته كالرعد .

جندي رابع — ان هيبته كالأسد .

جندي خامس — ان سطوته كملاك الموت .

جندي ثان — ان هذا الا جن . فما هذا بشرًا .

جندي ثالث — هذا هو الشيطان الرجيم .
(يظهر كرم وتوما واسعد وبولس)

توما — بل هذا ملاك من السماء ، ظهر بصورة بطل في لبنان ليقهرّ الظالمين وينصر المظلومين .

بولس — فويل للظالمين ، وويح للخائنين .

توما　　على الخائنين ... على الخائنين ( تهرب الجنود )
( يريد ان يلحقهم توما وبولس فيمنعهما كرم )
كرم　　اغمد سيفك يا بطرس . امهل يا اسعد . فلم تأتِ الساعة بعد .
توما وبولس　　دعنا نحز الحلوق. ونشرب الدماء .
بولس
توما　　( هنا يقال اشعار )
كرم　　عن قريب تالان ما ترغبان . اما الآن ، فلنجتمع بالرجال ونتأهب لتدبير الشؤون والاحوال .

ستار

## الفصل الثاني

### المشهد الاول

( داود — المعتمد — المتطلب )

داود　　ما رأيت من كرم ؟
المعتمد　　رأيت منه رجلاً جواداً كريماً ، يبسط كفه للندى . توسمت فيه سمات بطل شجاع ، يزدري الموت ، ولا يرهب الردى . رأيته وطنياً غيوراً على مصالح البلاد ، يتهالك في اعلاء شأنها ، ورفع منارها . رأيته . مع ما عليه من الثروة الطائلة والغنى المفرط ، رجلاً عابداً ، لا يكترث لخيرات الأرض ، فهو اعفّ من الرهبان ، وازهد في خيرات الدنيا من الزهّاد .
داود　　ما رأيك فيه ؟
المعتمد　　رأيي ان تسترضيه ، تقربه اليك ، فيكون اعظم مساعد على انجاح لبنان . فهو نافذ الرأي . مسموع الكلمة . له السيطرة الكبرى على اللبنانيين . فهو في اعينهم بطل الشرق الوحيد .
داود　　كيف استرضيه فوق ما استرضيتُه ؟ فقد قلت له ان يشاطرني الحكم . أفلم يرضَ ؟
المعتمد　　لم يرضَ .
داود　　ولماذا ؟ أفيريد ان اتنزّل له ؟

المعتمد انه يحسب الاذعان الى ارادة مولاي ، وقبوله المنصب : اجحافاً بمصالح الجبل ، وهضماً لحقوقه .

داود اذن ، انا خائن ، مجحف بمصالح البلاد ، هاضم لحقوق العباد ؟ اما كفى ابن كرم ، انه افسد عليّ ابناء رعيتي ، حتى يظهرني بمظهر الخادع ؟

المعتمد مولاي ، ليست هذه نية كرم هنا .

داود وما نيته . وما يطلب اذن ؟

المعتمد يطلب رفع الاقلام الستة .

داود رفع هامتي عن عاتقي اهون من رفع هذا الاقلام . أفيحسبني قصبةً في مهب الارياح ، تحركها كيف شاءت ؟ أفلست انا المتصرف الوحيد ، المطلق التصرف في الاحكام ؟ اوَلست محباً لبنان ؟

المعتمد لا ينكر احد عليك حق التصرف المطلق في الأحكام ، ولا حسن نيتك في رفع شأن لبنان . انما ننكر على مولانا سوء ظنه بكرم ، كما اننا ننكر على كرم سوء ظنه بمولانا .

داود تعجبني فيك حرية ضميرك ، وهذه الجرأة على التصريح بأفكارك . لكني اراك مخدوعاً بكرم . فهو يبغضني اشد البغض .

المتطلب لا عاش من يكره مولانا ، وحيى الله كرماً . فانه يمقته اشد المقت .

المعتمد لا يليق بمثلك نظير هذا الكلام ، ولا يسوغ لك الطعن على افضل رجل في لبنان .

المتطلب لك ان تعتقد ما تشاء ، ولي ان اعتقد ما اشاء . فمن حرصي على مصلحة مولاي وبلادي ، قلت ما قلت . فليس كرم كما يتوهم الناس ، رجلاً يتقد قلبه بنار الغيرة على الوطن ، فما هو الا رجل ذو مطامع ، تطمح نفسه الى السيادة ، ويتوق قلبه الى المعالي .

المعتمد كرم اكبر من ان يناله لسانك السفيه يا رجل اجاهل انت ام تتجاهل ؟ مَن اظهر غيرة في (الحوادث) نظير كرم ؟ من رهن املاكه الطائلة ، واستدان عليها ، وانفق ما استدان في سبيل اخوانه ، نظير كرم ؟ من بسط يده للاحسان على المنكوبين مثل كرم ؟ من هب لمساعدة دير القمر وزحلة قبل كرم ؟ فانه جمع الفي رجل ، وسار بهم لمساعدة اخوانه ، وعلى جميعهم كان ينفق من امواله ؛ ليس هكذا يكون الطمع . هذا التهالك بنفسه . والتجرد بعينه . حرام انكار الفضل ، حرام غمط النعمة .

داود فؤاد باشا ، على ما اظن . يدفعه الى اثارة الثورة وتهييج الخواطر على لأغراض سياسية .

المعتمد لا يندفع كرم الا حبةً بالوطن . وما علاقته مع فؤاد باشا ، سوى صداقة شخصية . ليس كرم صبياً جاهلاً فانه رجل ذو ذكاء وفهم . كيف يثيره فؤاد باشا ، ويرسل عليه التجدات لتقتله وتقتل رجاله ؟

داود ما لنا وهذا ، فمتى يأتي لمقابلتي ؟

المعتمد لا أدري . ولا أحسبه يأتي بعد ان حاول جنودك القبض عليه ، وأفلت من ايديهم .

المتطلب اما انا ، فلا احسبه الا آتياً ، فهو متغطرس يحب التظاهر بالبأس والشجاعة .

المعتمد ما اقبح الحسد ، فانه يري الفضيلة رذيلة .

داود ها ان الطاب قادم بشرذمة من الجنود ينبئنا بما جرى .

## المشهد الثاني

( الطاب وجنوده وداود . والمعتمد . والمتطلب )

الطاب السلام على مولانا .

داود وعليك السلام . ما فعلت بكرم ؟

الطاب أفلت من ايدينا .

داود اما قلت لك لتحضره اليّ كرهاً ام جبراً ؟

الطاب ما وقع نظره على رجالك . حتى صرخ بهم صرخة هائلة : « افتحوا الدرب لفارس الحرب » . فرجفت ايديهم ، وسقطت سيوفهم على الارض .

داود يا للقوم الجبناء ! !

الطاب هذه المرة لا يفلت من ايدينا ، وان صعد الى السماء السابعة .

المتطلب على مولانا ان يلقي عليه القبض ، ويعاقبه اشد عقاب . ليعتبر كل من كان على شاكلته ، ويرتدع عن غيه كل من تجرأ ورفع عصا العصيان على مولانا .

المعتمد بئس ما تثيره ايها الشيخ : ان الناس في هياج عظيم ، ومعظم اللبنانيين من حزب كرم ، فمن الرأي والحكمة ان يلاطف مولانا كرماً كل الملاطفة ، ويجامله كل المجاملة ، ليستميله اليه ، فيستميل معه كل اهل لبنان . فيتسنى له اذ ذاك كل اصلاح يريده .

المطلب لا يحسن بمولانا الا ان يشدد الوطأة على كرم . لئلا يحسب الحلم جبناً . والرفق رهباً .

داود اني آتيه من كل وجه فان نجحت المجاملة والملاطفة ؛ والاّ فبالعنف والشدة آخذه .

المعتمد فليذكر مولانا اني عن لسانه امته .

المطلب للسيد المطلق ان يصنع كل ما يعتقده موافقاً ؛ ويراه مناسباً .

المعتمد ان لم يكن الشرف حائلاً بينه وبين معتقده .

الحاجب ان كرماً آت مع رجال من رجاله .

داود (ينفض) كنْ مستعداً عند الاشارة .

الحاجب انا مستعد لاول اشارة .

المطلب فليجلس مولانا . واذا دخل كرم . لا يحتفل به ؛ مكترثاً له ؛ ولا ينهض اجلالاً وتكرمة . وانا صانع مثله . (يجلس داود والمطلب)

داود صدقت سابقى جالساً .

## المشهد الثالث

(كرم – بطرس توما)

(اول ما يدخل كرم ينهض داود متصباً على قدميه ويضع يده على جبينه كالسلام التركي . وكذا يصنع المطلب)

المعتمد (على حدة) يا لشدة هيبتك يا ابن كرم .

داود السلام على ابطال كرم .

كرم وعلى مولانا العظيم افضل سلام .

داود اني دعوتك ايها البطل لأعرض عليك ما تشاء من الوظائف .

كرم اني اشكر لمولانا فضله . فأنا في غنى عن كل وظيفة .

داود ما بالي اتقرب اليك ؛ وانت تتباعد عني ؟ اتودد اليك . وانت تنفر مني ؟ اظهر اليك الحب ؛ وانت تظهر لي البغض ؟

كرم اني لا أتباعد عنك ؛ ولا انفر منك . ولا اظهر لك حقداً .

داود ان كان ذلك الامر كذلك ، فلمَ تثير عليّ الجماهير ؟ ولم أتيت إليّ بألف رجل مدجج بالسلاح لتحاربني ؟

كرم انا ما أثرت الجماهير . هم هاجوا من تلقاء انفسهم ؛ لما حاقهم من المظالم ، ودعوني لأكون رئيساً عليهم فلبيت دعوتهم . وما اتينا لنشهر عليك حرباً ؛ انما

اتينا نقول لك : قد أثقلت عاتق اللبنانيين بضرائب لا يطيقون حملها . خفف من الضرائب يا داود فتريح نفسك وتريحنا . ارفع الاقلام الستة . فترتفع من لبنان كل ثورة ويعود السلم . حرام خنق البلاد . حرام قهر العباد . حرام قتل الفلاح .

(اصوات من الخارج) فليحيَ كرم . فليحيَ كرم .

داود (يقترب من يوسف كرم ويضع يده على كتفه) فليطب خاطرك يا كرم . (علامة للقبض عليه) (يهم الطاب وجنوده بسحب سيوفهم . يستل كرم سيفه اول ما يضع داود عليه يده)

كرم دسيسة ومكيدة (يبتعد الى طرف الكواليس . يتبعه المتمد والمتطلب)

داود اقبضوا عليه (يخرج)

توما (يستل سيفه) من يحسب نفسه رجلاً فليتقدم .

كرم الويل لمن يخطو خطوة .

(اصوات من الخارج) فليعش كرم . فليعش كرم .

## المشهد الرابع

(تدخل رجال كرم وتخرج رجال داود)

الجميع دعنا نقرب الطاغية . دعنا نحظى بالظفر .

توما
امهنـدي يـا منيتي فتى تبلغني المـرام
بمضاء نصلك بغيتي في حدك الموت الزؤام

الجميع
امهندي نلت المنى فاليوم يوم الانتقام

سمعان عقل
يا من يخمد جمرتي ولهيب نار في اضطرام
يـا من يسكن لوعتي وشديد بغض في احتدام

الجميع
امهنـدي نلت المنى فاليوم يوم الانتقـام

اسعد بولس
فلكم سقيتك دمعتي من عين حقد لا تنام
فعليك التي عهدتي في اخذ ثأري والسلام

(يسمع اطلاق بارود)

كرم ما هذا ؟ ما هذا ؟

النمنوم (يدخل) ان فرسان الدرغوث اطلقوا النار على رجالك ونشب القتال .

كرم على الاعداء ايها الابطال على الاعداء . (يخرج)

الجميع عليهم يا رجال ، عليهم يا ابطال . (يخرجون وهم ينشدون) :

يا ما حلا ، يا مـا حلا ، شرب الدما ، يا ما حلا .

## المشهد الخامس

(يدخل المعتمد والمطلب)

المعتمد يا لها ورطةً انشبها في لبنان عسكر الدرغون. ما كان اغنانا عن هذه الحرب. آه لو اصغيت الى نصائحي يا داود، وترويت، وخففت الضرائب. آه لو رضخت الى اقوالي، يا كرم، وتأنيت.

المطلب آه ....

## المشهد السادس

(جنود داود فارة في المسرح)

جندي اول بدار، بدار، الى الفرار. فان وراءنا اسد مغوار!

جندي ثان عينه تقدح شرار النار. وفي سيفه حكم الاقدار!

جندي ثالث يا له من جبار، ان حزّ بكفه البتار، لبّاه الانتصار!

جندي رابع بدار، بدار، الى الفرار. وان لحقنا الذل والعار!

الجندي خامس العار والشنار، خير لنا من الهلاك والدمار!

## المشهد السابع

(كرم يظهر في المسرح لابساً عباءة وعليها زنار.
وعلى رأسه عقال حاملاً بندقية ويطلق الرصاص على الأعداء)

كرم خطوة الى الامام، يا شباب، ولنا الظفر.

اسعد بولس (من ورائه) لبيك يا بطل الابطال.

كرم خطوة الى الامام، يا شباب، ولنا الظفر.

توما (يظهر على المسرح) لبيك، لبيك، رجالك حواليك!

كرم عليهم! عليهم! فان الله ينصرنا (تظهر رجال كرم)

الجميع عليهم عليهم فان الله ينصرنا.

## المشهد الثامن

(خورس)
الله تعالى ينصرنا    بجميع الاعدا يظفرنا
بطل مغوار يأمرنا    ما من انسان يقهرنا
من يقهر رب الابطال !

## المشهد التاسع

( المعتمد والخطب يرجعان الى المرسح يعينان القتال )

المعتمد    اسد كرم : واعداؤه ارانب .
اسد اراه في اشتباك    مع الارانب في عراك
وزئيره رعد السما    في برق عينيه اهلاك
ورصاصه كصواعق    تنقض من دون انفكاك
ودخانه سحب : علت    في الجو : فاسود السماك
فانهال سيل من دم    وغدا الفوارس في ارتباك
فرسان يوسف كالاسود    اذا عراها الاحتكاك
وجيوش داود غدت    في شر خزي وانتهاك
فالبعض ولى هارباً    والبعض صار بلا حراك
ولقد تبدد شملهم    كالغيم بدد في سماك
ما النار تفعل فعلها المعروف في حطب الأراك
كفعال يوسف في العدى    واسوده بالاشتراك
يا ويح جيش قد حكى    سمكاً تعلق في شباك
ما منجل الحصاد تخطب    السنابل بسانهاك
كحسام يوسف ضارباً    اعناق ابطال العراك

المخطب    ( سرّا ) اين النجدة ؟ ما بالها قد ابطأت . لقد عيل صبري وضاقت انفاسي .

المعتمد    دارت الدوائر على عسكر داود .
( يسمع حداء في الخارج باسم يوسف كرم )

( خورس )
يا يوسف السامي المقام    يا ابن الاماجد والكرام
حكّم رماحك والحسام    في رأس داود الظلاّم

المعتمد ما هذا الغناء؟ هذه نجدة جديدة تنجد كرماً .
المتطلب سقياً لك يا قلبي . ما هذه الا نجدة وافت تنجد داود .
المعتمد اما تسمع الغناء والاناشيد باسم كرم؟
المتطلب هذه دسيسة !
المعتمد أبلغ الخداع في لبنان الى هذا الحد؟
المتطلب انظر . فانها تطلق البنادق على رجال كرم . وقد احاطوا بهم كما تحيط الاسوار بالمعصم .
المعتمد قبحاً لخونة ! هذا ما كنت اخشاه .
المتطلب لا شلّت يمينهم : هذا ما كنت اتمناه .
المعتمد ما هكذا تكون حرب الابطال .
المتطلب ما كرم الا متمرد . وكل وسيلة لأخذه حلال .
المعتمد اني ارى فارساً في طليعة كرم قد وقع صريعاً على الحضيض .
المتطلب هذا افرس فارس في لبنان . هذا عنتر ابن شداد . هذا ابن زي يزن . هذا اسد العرين . هذا الشيخ غنايل ابي طربيه .
المعتمد وآسفي عليه !
المتطلب وقد سقط فارس ثان .
المعتمد اتعرفه؟
المتطلب هو بولس العشي ابن اخت يوسف كرم .
المعتمد يا لوعة قلب خاله !
المتطلب فليذب قلبه بنيران الكمد . عساه يخفض شيئاً من كبريائه .
المعتمد لا شماتة في الموت : فاني لا احتمل مثل هذه الدناءة .
المتطلب ان كرماً ينادي رجاله : كفوا عن القتال .
المعتمد تقهقرت رجال كرم !
المتطلب انها آتية من هذه الناحية . فلننصرف (يخرجان)

## المشهد العاشر

(يدخل كرم ورجاله)

كرم اجمع الرجال يا ابا حسون . وارجع بهم الى البترون .
سمعان عقل أنفر من وجه العدو؟ !
كرم انما من وجه الخيانة افر . كان قصدي اسعاد البلاد . ليس اتلاف العباد .

واحر قلباه على الاسدين . وددت لو فقدت حياتي ، وخسرت اموالي ،
واملاكي ، ولا نظرت البطلين ، صريعين على الحضيض ، مخضبين بالدم .
يا ليتني سفكت دمي فدى عنها . كم من مرة توسلت الى الله قائلاً :
ربي ، خذ حياتي ، وصن حياة رجالي ( يبكت حزيناً ويضبط نفسه عن البكاء )

اسعد بولس　واحرتاه على اوس فرسان لبنان !

سمعان عقل　لو كانا يفديان لافتديتها بنفسي وعيني .

سمعان صالح　لو كانت النفوس تباع وتشترى ، لاشتريتُها بنفوس الناس اجمعين .

ابو حسون　لو كان يقبل الموت فدية ، لفديتُها بامي وابي وبنيّ .

التنوم　لو فاداها الموت لفديتها بجميع اخوتي .

اسعد بولس　والوحتــاه على الابطال واحزني　يا ليث اذ ادرجوك اليوم في الكفن

سمعان عقل　من للاعادي اذا ما حربنا اشتبكت　يا فارس الخيل بل يا فارس الزمن

سمعان صالح　حتام يا موتُ تأتي عند غفلتنا　كاللص تسرق منا غالي الزمن

ابن دحدح　لقد رهنتَ لدى الايام انفسنا　وانت تأخذ منها خير مرتهن

التنوم　لو كان من فدية جدنيا باجمعنا　بالمال والاهل ثم الروح والبدن

توما　بطلا المعارك بالملا اشتهرا　حــازا المحامد والعدى قهرا
رفضا المظـالم والردى احتقـرا　وذلا الظلوم وظلمـه دحرا
كرها حيــاة الضيم والقهـر

(اسعد بولس والجميع معاً) ( بصوت محزن )

قتل الظلوم شبابنا حسدا　ضرب القنابل مزّق الجسدا
موت الاسود يهيج الاســدا　هجنــا وثرنا ايها الشهدا
حزناً على من مات بالغدر
طاغي البلاد طغى على الشرفا　قبحاً لــه قبحاً لما اقترفا
جعل الفوارس للردى هدفا　سقطوا وصوت في الملا هتفا
نوحوا على من مات بالمكر

ستــار

# الفصل الثالث

## المشهد الاول

(في دير مار يعقوب كرمسده)

**المتطلب** (وحده يتطلع الى خارج من النافذة)
ما لكواكب تلحظني شذرا؟ وترمي الي عيونها الخزرا؟ ما للافق محمرّا؟ ما لي لا ارى في الفلك الدوار . الا شرارًا وجمرا؟ كان الاتفاق يحدث امرا. وليس الامر الا شرا. ما للغربان تحوم في الجو من اليمنى الى اليسرى .
(يسمع صوت كصوت الغربان والبوم)
ان صوت البوم الأبح . يشرم الآذان . ونعاق الغربان الاشح يبشر بالاشجان . وما للغيوم يتصور منها كالاكفان؟ ماذا تلد لنا الليالي الحبالى؟ ماذا يعدّ لنا الزمان؟ فان في السماء الدليل والبرهان على شر الحدثان . (غناء من الخارج تنشد بيوت عتابا حماسية في يوسف كرم)

(لازمة) يبكنـــا يا بيكنا يا بيكنا     تقهر الاعدا وتبقى باقنا
قاهر الفرسان في يوم الوغى     فارس الميدان سفاك الدما
واهب الاحسان في هذا الحمى     ربنا اعطاك غايـــات المنى
(عتابا) ايوسف بك يا سيفاً ماضي     وفي حـــسام العدا والنحر ماضي
تفوق الناس من حاضر وماضي     بيوم الحرب تحز الرقاب

**المتطلب** تغنوا بالاغاني : اهزجوا بالاناشيد . والله لأجعلنّ يومكم اشد سوادًا من وجه العبيد . ارفعوا يوسف كرم الى اوج المجد . فاني بكيدي احطه الى اسفل دركات الذل . فانـــا الذي دبرت مكيدة الرصيف . ذ بثت روح الخيانة في قلوب بعض البنانيين . وانا الذي اثرت عليهم ليحدوا باسم كرم!. وانا الذي اوعزت الى داود : ليبث الجنود على طريق غزير ، ليمنع عن كرم النجدات . وهكذا كسرته لاول مرة : ولسوف اقهره بكيدي الف مرة . وذلك ارواء لغليل حسدي . فاني ابغضه . لان جميع الناس تحبه . احتقره لان الانام تقدم له ارفع المناصب . فيرفض : لا احتقارًا للوظائف . ولا حباً بلبنان ، لكن بغضاً بداود : وطمعاً بمنصبه

الرفيع . وانا اتذلل جاثياً على الاقدام . متذرعاً بكل واسطة : من رشوة وسياسة : ولا احصل على ما يرفضه كرم . لذلك اكرهه : واعمل جهد استطاعتي لاحمل اللبنانيين على بغضه .

( غناء عتابا من الخارج )

المطلب آه كدت اختنق غيظاً : واموت حنقاً : آه اني صرت احب خراب لبنان . بغضاً لكرم ، واسعى وراء اهلاك اللبنانيين ، لاهلاك كرم . وفي هذا الليل ، سوف ارى الدم يجري في كل الاودية ، وتطيب نفسي : اذ ارى يوسف كرم مذللاً : مكبلاً كآخر المجرمين .

وافى ضيفي اهلاً بالضيف: ضيفي موت ذبح بالسيف .
غرّق : حرّق . اضرم نارك . هدّد بدّد . ادرك ثارك .
انحر واسكر . واسبح بالدم . ارتع واشبع . كرعاً او شم .
فدم الاعدا خمر احمر . اسكب منه : واشرب واسكر .
ودم الاعدا عطر الأنف . فاشم منه القي الف .
ودم الاعدا يجري نهرا . منه الدنيا تمسي بحرا .

اما الآن ، فعليّ ان اجتمع بدرويش باشا ، وانصب المكايد لكرم ، بدون ان يشعر احد بشديد بغضي . وكما اشربت داود بغضه ، هكذا ابث سم بغضي في قلب درويش . فقد استدعى يوسف كرم ليصلح حاله مع الدولة : وهو لا يلبث ان يصل الى دير مار يعقوب (يخرج) .

( يدخل الياس مورا واربعة صبيان يتابعون الغناء )

## المشهد الثاني

الصبيان يكنا يا يكنا يا يكنا تنهر الاعدا وتبقى بالهنا .
الياس مورا طيب الله انفاسكم !
صبي اول اصحيح ان يوسف بك كرم ، يأتي الى دير مار يعقوب في هذا الليل ؟
مورا نعم وفي هذه الساعة .
صبي ثان فاذا وصل ماذا نصنع ؟
مورا نظمت له قصيدة في القول العامي ، انا انشد القصيدة وانتم تراجعون ورائي .
صبي ثالث آه ان قلبي ذاب بمحبة يوسف بك كرم !
صبي رابع من لا يحب يوسف بك كرم ؟

صبي اول	ابليس لا يحبه .
صبي ثان	والحسود يبغضه .
صبي ثالث	وداود باشا لا يطيقه .
صبي رابع	لانه احسن منه واقوى .
صبي اول	اصحيح ان يوسف بك كرم لا يؤثر فيه الرصاص ؟
صبي ثان	الرصاص لا يصيبه . فكيف يؤثر فيه ؟
صبي ثالث	كيف يصيبه الرصاص وهو حامل ذخيرة عود الصليب .
صبي رابع	كلما نزل مرة الى الحرب ، تحضر مريم العذرا ، وتقف حوله . وتبعد عنه الرصاص بيديها .
صبي اول	لاي سبب تحبه البتول ، عليها السلام ، بهذا المقدار ؟
صبي ثان	لانه مثي يوسف البتول ، خطيب مريم العذراء .
صبي ثالث	لا . لا . بل لانه اطهر من الملاك . وهو بتول .
صبي رابع	تقول الناس ، ان كل حياته ما نظر الى وجه امرأة .
صبي اول	انا اريد ان ابقى بتولاً حتى اصير شجاعاً مثله .
صبي ثان	تصير مثله ، فهو اشجع من عنتر .
صبي ثالث	واقوى من الاسكندر .
صبي رابع	واقيس من كل قيصر .
مورا	اسكتوا فها هو داخل .

## المشهد الثالث

( يدخل يوسف كرم وبطرس توما . واسعد يونس . ويبقى الياس مورا والاربعة صبيان . وتركض الصبيان وتقبل يد كرم )

مورا	أتأذن لي مولاي بيت قصيد ؟
كرم	قل فأنا احب الشعراء .
( هنا الياس يقول والاولاد ترد عليه )

الياس	تهلل لبنان وترنم	بتشريف يوسف بك كرم
	جبل لبنان كان متعوب	امـا اليوم نال المرام .
الصبيان	امـا اليوم نال المرام
الياس	جبل لبنان كان متعوب	وحـد هالغاية متضايق
	صبرنا اكثر من ايوب	وذقنا من مرار العلق

لرؤيا نور وجه المحبوب كل منا كان مشتاق
انفرج يا قلب المكروب الله يهنيك بالسلام .

الصبيان الله يهنيك بالسلام .

الياس اليوم المشتاق انفرج وزلغطت الحزينة
ونزلت على سوق حرج تشتري صيغه ثمينة
الاعدا تجي وتتفرج على فرحتنا والزينة
الحزن من لبنان خرج وقبلاً كان بعده معتم

الصبيان وقبلاً كان بعده معتم

الياس وقبلاً كان بعده ظلام واشرقت فيه الشموس
وبشرت الحمامه ببيان جنة الفردوس
قد زالت الغرامة عن الاجساد والنفوس
اليوم عيد القيامه اما سنين المغيو صيام .

الصبيان اما سنين المغيو صيام .

الياس وسنين المغيو علينا كانت اجهاد واصطبار
بفراقك يا افندينا خاطر لبنان انكسر
برجوعك يا قادينا خاطر بلدنا انجبر
فديت ذاتك تا تفدينا من الشدة والظلام .

الصبيان من الشدة والظلام .

الياس من الشدة والبلا فديت البلاد المبليه
قمرنا المقمر انجلى واتسورت البرية
صوت صارخ بالعلى ابتهجوا يا لبنانية
وقدموا شكراً وصلا للبتولية مريم .

الصبيان للبتولية مريم .

الياس للبتول ام الرحمان شفيعتنا سيدة النور
التي ردته بأمان من خطر لج البحور
زيدي سروراً يا اهدن لانه اشرق فيك النور
انشدوا ايها الصبيان بصوت عال ومترنم .

الصبيان بصوت عال ومترنم .

الياس بصوت مرتفع حنون ويجالنا الفرح فيك
افرحي يا ابنة صهيون في تشريف افنديك
وليفرح قلب المحزون ويشترك بتهانيك

فاحفظه يا رب الكون      سيد مطلق في لبنـــان

الصبيان — فاحفظه يا رب الكون      سيد مطلق في لبنـــان

كرم — طيّب الله انفاسكم : يا اقمار . اعط يا اسعد ، كل واحد منهم ليرة .

الصبيان — ( بصوت واحد ) لا ! لا ! نحن لا نريد سوى رضى افندينا .

كرم — الا تريدون مالاً ؟

الصبيان — لا . لا . يا افندينا .

كرم — فماذا تريدون ؟

الصبيان — نريد نحارب معك . ليعرف كل انسان : ان الصبيان في لبنان شجعان .

كرم — ( يبتسم ) لله دركم : ما اشجعكم ! ابشر يا لبنان بالنجاح . ان كان صبيانك هكذا . فكيف ابطالك . انتم صغار يا اولادي .

مورا — ان كان هؤلاء صغاراً . فانا لست صغيراً .

كرم — ما اسمك ؟

مورا — اسمي الياس مورا المعادي .

كرم — اي ربيع من عمرك بلغت ؟

مورا — بلغت الربيع الخامس عشر .

كرم — انك لا تزال صغير السن : قليل الدراية .

مورا — بسالتي تعوّض عن صغر سني . وقوتي تقوم مقام درايتي . وكم من فتى امرد : لم تنبت حواشيه ادرى من شيخ كبير : شابت نواصيه .

كرم — شاعر انت وباسل وفصيح : وعمرك كما ذكرت ؟

مورا — الديك الفصيح من بيضته يصيح . والزهرة الزكية تفوح رائحتها العطرية قبل ان تتفتح .

كرم — اني اخشى عليك من غدر الزمان وطوارق الحدثان .

مورا — فليرمقني مولاي بنظره السامي : ولا يخشى عليّ سوءًا . جربني ترَ فعلي . وحسبي من الدهر غبطة . ان يكون حظي حظ مولاي .

كرم — يعجبني من الناس الفصاحة والبسالة والفتوة . لقد قبلتك في حاشيتي يا فتى . فانت تكون من رجالي ومن اعزهم . ومن الآن استخدمك . امضِ واعلم امين باشا بحضوري .

مورا — تلك نعمة اقدرها قدرها : ولسوف يرى مني مولاي ما يرضيه .

( يخرج الياس مورا والصبيان منشدين )

## المشهد الرابع

(كرم – توما – بولس)

توما	ما يصنع مولاي ازاء امين باشا ؟

كرم	اني اخلع سلاحي واسلمه سيفي . واستسلم اليه .

توما	ولماذا ؟

كرم	لاني سوّدت وجهي مع الدول : حباً بلبنان . ولم ارَ من اهليه سوى الخيانة والخداع . كفروا بجميلي . غمطوا نعمتي . جحدوا احساني .

توما	لا تقل هكذا مولاي . فان الجميع يعبدونك كإله ، ويحبونك كالمسيح . اما حسادك واخصامك فيعضون على الأصابع .

كرم	فما يهم قلة عددهم ، ولهم السيطرة على الشعب ، والنفوذ على السذّج . فصوروني في اعينهم بصورة رجل ذي مطامع ، تمرد على الدولة ؛ ويمثلوني امام ممثلي الدول العظام ، بهيئة رجل احمق متكبر . قصده طرد داود من لبنان ، ليستبد هو بالاحكام ، والله يعلم ان لا غاية لي الا رفع المظالم عن عاتق المساكين .

بولس	كل لبناني يعرف حميد نياتك ، مولاي ، والكل يحلف بحياتك .

كرم	والذين خانوا في موقعة الرصيف ، فأوقعوا ببطلين من ابطالي ، وشبلين من اشبالي ، غدراً ومكراً ؟

بولس	قوم اشرار اغراهم بعض حسادك ، فاغترّوا ، وخدعوهم فانخدعوا ، وقد عضّوا الاصابع ندماً . لكن ما بال مولاي يذكرنا كل حين بموقعة الرصيف والخيانة ، وهو لا يذكر ان كل كسروان كان زاحفاً لنجدتنا ، وقطعت عليهم عساكر داود طريق غزير .

كرم	اذكر ذلك . واذكر ايضاً ان رجالي الذين كنت اعتمد عليهم ، فرّوا من وجه الاعداء ، كما تفرّ الغزلان من وجه الصيادين . وبطرس توما كان اول الخائفين عمادها واول المنهزمين .

توما	مولانا امر بكف القتال . اذ رأى الخداع ، فانكففت .

كرم	انهزمت انت ، يا بطرس ، قبل ان امرت انا .

توما	فررت حيلةً لأعيد الكرّة .

كرم	بل فررت جبناً واشفاقاً على نفسك . وجزعاً من ورود حتفك .

توما اراك جبلتني وحقرت شاني … وما قدّرت يا مولاي قدري
يعيّرني الكريم بجبن قلبي … وقلبي قدّ من جلمود صخر
فقد علم الفوارس عظم بطشي … وقد عرف الملا بالحرب كري
ايعرو فارس الهيجاء روع … غداة الروع في كرّ وفرّ
شهدت مواقفاً دهرًا طويلاً … اليف بسالة وحنين نصر
فلم أخش الطعان لضعف قلبي … ولكن قد خشيت وقوع غدر
وعاهدت القضا عهداً وثيقاً … فلا يجري القضاء بدون امري
رغمت الدهر حتى خلت اني … براني الله تأديباً لدهري .

ولسوف يرى مولاي فعلي في هذا الليل .

بولس ولسوف يرى فعل اسعد حين يرعد :

فما شأن الفوارس مثل شأني … ولا فخر الملوك نظير فخري
فنفسي شامل كل البرايا … ونسر الجو يقتات ببرّي
يصون الفارس المغوار سيف … وترس ثم درع ما به كسر
وترسي الصبر والبتار زندي … ودرعي كان في الهيجاء صدري
تهاب الاسد في الآجام كيدي … وحوت البحر يرهب موج شري

كرم لا يزيّن القول الا الفعل .

اسعدوبطرس عند الامتحان يكرم المرء او يهان .

توما يظن داود باشا انه يخيفنا اذ ارسل علينا عشرة آلاف مقاتل مع امين باشا .

بولس وقد اصدر امره مشدداً بالقبض على مولانا : حياً ام ميتاً . لقد ساء ظنه . والله . اننا لنموتنّ الف ميتة . ولا تسقط شعرة من رأس مولانا .

توما تخترق سيوف الاعداء صدورنا ، قبل ان تبلغ اليه يد .

كرم اني اشكر لكما هذه الحمية وما ذكرت موقعة الزحيف الا لأختبر حماستكم ومروءتكم . فاذا هي هي كما كانت .

## المشهد الخامس

الياس مورا (يدخل) ان امين باشا واتباعه داخلون .

كرم اهلاً بهم .

(يدخل امين باشا ومعه خمسة ضباط مع المطلب والطاب)

(يتقدم كرم ويصافح يد امين باشا)

كرم	اهلاً بالوزير الخطير ، والقائد الكبير .

امين باشا	السلام على بطل لبنان الشهير .

كرم	دعوتني فلبيت دعوتك . كتبت لي فبادرت على جناح السرعة اليك . فما يأمر المولى الكريم ؟

امين باشا	قد كان لك ، يا كرم ، المنزلة الكبرى لدى دولتنا العلية وسائر الدول المتحابة . فأقاموك حاكماً على لبنان ، ثم اتفقت الدولة العلية مع الدول على ان يكون حاكم الجبل اجنبياً . فساءك ذلك ، فحركت السماء والارض ، واثرت الناس وهيّجت الخواطر على داود .

كرم	ليس ما بلغ المولى العظيم صحيحاً . لم استأ من تعيين داود باشا حاكماً على الجبل ، ولم اهيج الخواطر على داود . انما ساء الجميع ظلم داود بزيادة الضرائب . فهاج عليه الناس . وجأوا اليّ لأنصرهم على الظالم ، فنصرتهم .

امين باشا	لا يليق بمثلك ، يا ابن كرم ، ان تنشر راية العصيان على الدولة العلية .

كرم	اني احتج بكل قوتي على هذه التهمة الفظيعة . فانا من اصدق رعايا الدولة واخلص عبيدها . فحالما وصلت العساكر الشاهانية الى طرابلس ، اخليت لها زغرتا ، لئلا يبلغ اذاها الى احد ، ثم لأعلن على رؤوس الملا اني لست متمرداً على الدولة ، كما يذيع اخصامي : انما نشأ شقاق بيني وبين داود . نهيته عن الظلم فلم ينته . فعمد الى قهري وتذليلي ، وهو لا يدري ان خراب الكون اهون من تذليل كرم وقهره .

امين باشا	اما من سبيل الى المساواة بينك وبين داود .

كرم	لا اهون من ذلك .

امين باشا	شروطك ؟

كرم	يلاشي الاقلام الستة ، ويلغي الضرائب التي زادها . يسير بالعدل والانصاف في الرعية . ولا يمسني انا ورجالي بضرر .

امين باشا	وانت ما تبتغي لنفسك ؟

كرم	لا ابتغي سوى رضى الدولة . وان اثار عليها الاعداء حرباً اسألها ان تجعلني في طليعة المقاتلة لاذود عن حوضها ، واحمي رايتها ، واسفك دمي في سبيلها .

امين باشا	حبذا البطل انت ، يا كرم ، ونعم الفارس . فانزع السلاح تصديقاً لما تقول .

كرم	حباً وكرامة ايها المولى السامي (ينزع السيف) هذا الحسام ، طالما تعود ضرب الهام ، اجعله رهناً بين يديك (يسمع صوت النفير)

كرم صوت نفير . ما هذا ؟

نوما مولاي : ان عساكر الدولة تفرقت الى اربع فرق ، وهي زاحفة علينا .

كرم حسامي (يستل حسامه الموضوع على الارض) خديعة ، ويا لها من خديعة ! دونكم الخيالة يا رجال ! فلا يفلت احد منهم .

اصوات (اصوات من الخارج) لبيك . لبيك ! عبيدك بين يديك !

امين باشا عليك الامان يا كرم . عليك الامان .

كرم انت عليك الامان . اذهب بسلام . (الى الخارج) دعوا دولة الباشا ينصرف مع رجاله بأمان . ولا يلحق بأحد منهم اذىً . (اصوات من الخارج) دعنا نذبحهم . دعنا نقتلهم .

كرم (من الداخل) خلوا سبيلهم ، فنحن أكرم منهم . (من الخارج) حباً وكرامة . يا بطل لبنان .

المطلب (يقول للطاب على حدة) بعد ساعة . وافني الى هنا برجل من رجالك . (تدخل رجال كرم)

## المشهد السادس

(كرم ورجاله والياس مرزا)

كرم قد نصب لنا الاعداء الحبائل ، واحاطونا من كل جانب . فلا تهابوهم . فان الله قد دفعهم الينا ، كما دفع اعداء بني اسرائيل ليد جدعون ورجاله الثلاثمائة . يا ابطال جدعون المختارين ، انتم ثلاثمائة ، واعداؤكم عشرة آلاف . افيال تخشونهم ؟ اهتفوا بصوت واحد : لا نخشى ربوات الجنود ، والرب معنا .

الجميع لا نخشى ربوات الجنود ، والرب معنا .

كرم يا رجال جدعون ، يا قلوب الحديد ، يا ابطال الوغى الصناديد . انتم اجنحتي ، بدونكم لا استطيع ان اطير في سماء المعالي . انتم انصار لبنان ، فان انخذلتم ، انخذل لبنان الى الابد . انتم اعمدة الوطن . فان سقطتم تهدم البناء ، وتهور في قعر هاوية الشقاء . من بين الالوف اخترتكم . وعلى الكثيرين فضلتكم . والى مثل هذه الساعة اعددتكم . على الله وعليكم جعلت اتكالي . فهل تخيبون آمالي ؟

اسعد بولس　دماؤنا فداك : وسيوفنا في صدر عداك .
الجميع　دماؤنا فداك : وسيوفنا في صدر عداك . (تسل السيوف)
كرم　حلف داود ان يذلني ويذلكم ، وان يقهرني ويقهركم : اقترضون بذلك .
بولس　الثار : ولا العار : الموت : ولا الذل .
الجميع　الثار : ولا العار : الموت : ولا الذل .
كرم　نهضنا نهضة الاسود للذود عن حقوق الوطن المهضومة . شهرنا البواتر للمدافعة عن اليتامى والارامل والبائسين . اما الآن ، فموقفنا احرج من كل المواقف . والباعث على استئنالنا في ساحة الوغى : اقوى من كل البواعث . ليس موقفنا الآن للمناضلة عن حقوق لبنان : ولا لنصرة المظلومين . نحن هنا : للمناضلة عن اقدس الاشياء . فان وليتم الادبار . جعلتم عناق بنيكم ، وشرف نسائكم في اشد الاخطار . فان انهزمتم من امام هؤلاء الكلاب ، دخلوا كل البيوت ، وانقضوا كالذئاب على النساء والبنات والصبيان وفعلوا ما ترتعد له الفرائص وتقشعر له الأبدان . دافعوا اذن عن حياتكم ، وحاموا عن شرفكم وشرف بيوتكم ، ناضلوا عن عرضكم وعرض عيالكم .
توما　يا للحمية المارونية ! ويا للنخوة اللبنانية !

قد صاح سيفي هاتفاً في غمده　اني ظمئت وموردي شرب الدما
اني صديت وصار لوني اغبرا .　يا آل ودي فاصبغوني عندما
ان لم تنلني مأربي يا ضاربي　هام العدا عند الكفاح فتندما

بولس　مهري يصيح احبتي حان الوفا .　قد عيل صبري من ظروف الازمنة
يا فارسي فك اللجام وحله .　واركب على متني وقل ما امنه
ان كان يرجكم عديد عداتكم　ردوا علي في الكفاح الميمنة

سمعان صالح　لا تنثني مولاي من بين الملا　اني انا سمعان قهار العدى
يشتاق قلبي خوض ساحات الوغى　كي اقهر الفرسان في يوم الردى
واعود من بين الالوف مظفرا

سمعان عقل　نكأنكم لا تحسبوني ناوياً　مهري يسابق في المعامع داهسا
كم شدت في علم الحروب مداوسا　قلبي حام لا يزال ممارسا
خطا جيلاً بالدماء مسطرا

الشنتوم　اني انا الشنتوم : صيتي قد نما　بين الفوارس لا يزال معظما
فخاصمي من ضربتي لن يسلما　قد صاح سيفي في الغلاف ودمدما
قتل العدى بالحرب ليس محرما

ابوحسون انى ابو حسون : في الهيجا بطل ينسالني يوم الوغى نلت الآمال
فاذا دنوت من العدى حل الوجال واذا ضربت بصارمي يدنو الآجال
اسد انا في الحرب والخصم الحمل

كرم انى اشكر لكم هذه الحمية . واني واثق بتمام النصر والظفر ! فلا خوف من الخداع هنا ولا خطر . فليذهب كل واحد منكم الى رجاله . واما انت يا الياس فابق الآن في هذا المكان .
( يطرس توما . يخورب ... تخرج رجال كرم معه وتخورب يا ما حلا ... )

## المشهد السابع

الياس مورا (يحدد) ما اتعس حظي ! كأن مولاي كرماً لا يعتمد على شدة بأسي وهو لم يجرب مراسي . وانا اشعر من نفسي : اني باسل . فهل ادع هذه الفرصة تفوتني ولا اظهر للناس بسالتي . (يسمع اطلاق بارود من الخارج) قد نشب القتال . دارت برأس كرم ورجاله حمية الشجاعة والبسالة . لله درهم . ما اقواهم . وما اشجعهم . فمثلهم تكون الرجال . فانني لا اكون اقل شجاعة منهم بل اختلط بجموعهم واقاتل معهم (يخرج)

## المشهد الثامن

(المتطلب . الطاب . الضابط الاول)

الطاب بئس ما فعل عسكر الدرغون . فانهم اسعروا نار الحرب . ولم ينبهوا احداً . فرجالي في زغرتا وقد بعثت اليهم ضابطاً ليوافوني الى وادي بنشعي . على اني لا افهم سياسة امين باشا وقواده .

المتطلب امين باشا معتمد على كثرة جنوده وقلة عدد خصمه . عشرة آلاف على ثلاثمائة .

الطاب ما لنا وهذا . قلت لي حتى اوافيك بعد ساعة الى هذا المكان فما بغيتك ؟

المتطلب عرفت ان داود باشا هدر دم كرم . وقد وعد بالف ليرة لمن يسلمه اليه حياً ام ميتاً . وانا جئت لاضيف عليها الف ليرة غيرها اذا كنت تسلمه ميتاً .

الطاب اني حلفت ان اسلمه الى داود حياً .

الضابط الاول　ليس من الممكن تسليم كرم لا حياً ولا ميتاً . فهو اسد لا يهاب . وساحر يسحر الالباب . وما من حيلة لأخذه . فيد الرب معه .

الطالب　انا لا اخذه بالحيلة بل بالقهر والقوة فأين يفرّ من امامي . فقد حلفت ان اكون اتبع له من ظلّه فاين يهرب الذنب من وجه الشمس (يسمع دق نفير) . هذا نفير العسكر الشاهاني يدق الانكسار . يا للعار : بدار بدار : الى العسكر اللبناني (يخرج مع الضابط)

المطلب　قد انتصر كرم . فذب يا قلبي كمداً . واحترقي يا كبدي حسداً . ليس الحريق في الزرع اليابس : يصنع ما يصنع رجال كرم بالعسكر الشاهاني : فانهم كسروهم اي انكسار . ودحروهم اي اندحار . ولا يزالون يعملون السيف في رقابهم . ويتبعونهم في فرارهم . وهم يصيحون « امان جانم » و امان جانم » . (يسمع تهاليل من الخارج وتعويب) هذا كرم وبعض رجاله .

(يدخل كرم واسعد بولس وسمعان صالح مستلين السيوف)

بولس وصالح　الحمد لله نلنا العز والوطرا　　يوم الكفاح وحزنا النصر والظفرا

التنوم وابو حسون وسمعان عقل (يدخلون بعد الاشعار وينشدون)

الحمد لله نلنا العز والوطرا　　يوم الكفاح وحزنا النصر والظفرا

كرم　قد فعلتم فعل الابطال ايها الرجال . فما خاب من وضع عليكم اعظم الآمال . فيكم يحق الافتخار والمباهاة . فهل مات احد من رجالكم ؟

سمعان صالح　ثلاثة شهدا لا غير . وقعوا في ساحة الوغى .

كرم　رحمهم الله ، وجزاهم خير جزاء في السماء . وما حل بالأعداء ؟

سمعان صالح　اما عن الاعداء فلا تسل . فقد قتل منهم اكثر من الف رجل واسر عدد وافر . وغنمنا منهم ذخائر لا تحصى من سيوف وبنادق ومدافع وجبخانة وخيل ومؤونة . وهلم جرا ...

كرم　عشتم يا ابطال الحرب ويا رجال الطعن والضرب . سمعان عقل اسد غضنفر . وسمعان صالح ابن شداد عنتر . اسعد بولس سيف على الاعداء مشهر . للتنوم سطوة الاسكندر الاكبر . ولابي حسون بطش قيصر . لكن اين بطرس توما ليث العرين وسبع الغاب ؟

اسعد بولس　انه فعل في هذا اليوم : العجب العجاب : فانه شد في اثر العساكر المنهزمة وهي تصيح : « امان جانم . امان جانم » وهو يجيب : انا المنتصر انا الغانم . وكان يدق البوق فتأتيه فرقة من العسكر تحسب قائدها يدق النفير فتجتمع حوله : فيشرع في ذبحها . كما يذبح الجزار الغنم .

سمعان صالح: وعندما يفرغ من ذبحها يعود فيدق بالناقور فتأتيه فرقة اخرى فيصنع بها ما صنع بالاولى.

كرم: ربِّ صنه من كل اذى. واحفظه من كل شر.

سمعان عقل: ها انه آت وهو حامل على كتفه مدفعاً.

(يدخل بطرس توما ويدخل وراءه الياس مورا)

توما. مورا: الحمـد لله نلنـا العزّ والوطـرا ... يوم الكفاح وحزنا النصر والظفرا.

كرم: اهلاً بسبع الغاب.

الجميع: مرحباً ببطل المعامع.

كرم: ما الذي تحمله على كتفك يا أسد العرين؟

توما: هذا مدفع غنمته من المدفعية. هجمت عليها وحدي وحملت هذا المدفع على كتفي واتيت به الى سيدي (يضع المدفع على الارض)

كرم: وما فعلت بالعساكر؟

توما: اثخنتها جراحاً. وبعثت اكثرهم إلى مقر اجدادهم وما بقي منهم شتتهم شذر مذر. فما زلت اتبعهم الى طرابلس وهم يهتفون «آمان جانم» وانا اصيح: انا الظافر انا الغانم.

كرم: (يتقرب اليه ليصافحه) تسلم، تسلم، يا سبع الغاب. (ثم يدنو منه اكثر من الاول ويقول): ما هذا الدم على صدرك؟

(تصرخ كل رجال كرم) دم على صدره!

توما: لا شيء. فعندما كنت هاجماً لآخذ المدفع اطلقوا عليّ القنابل من كل صوب. فأصابت قنبلة صدري فجرحتني.

كرم: ألا تؤلمك؟

توما: لا تؤلمني شديداً.

الجميع: اما تؤلمك؟ اما من خطر عليك؟

توما: مسألتي طفيفة. لا تهتموا بي: بل اهتموا بأمركم مع داود. فما رأيك مولاي؟

كرم: اسمعوا: ايها الابطال: نصرنا الله على الاعداء هذه المرة. ولسوف ينصرنا الف مرة. لكن داود لا يزال يستنجد علينا عساكر الدولة: فنقتلهم. وحرام نقتل رجال دولتنا. ناهيكم عما يسوّد وجهنا لدى المتبوع الاعظم. بما يتهمنا من التهم الباطلة.

توما: ما نحن قصدناهم. هم قصدونا. اتوا الينا ليقتلونا فدافعنا عن انفسنا. وقتلناهم.

| | |
|---|---|
| كرم | قلت ان داود استنجد علينا ثمانية آلاف الآن . ولسوف يستنجد الالوف المؤلفة فيقطعون عنا المؤن والذخائر ويضايقوننا . |
| سمعان عقل | فما رأي مولانا اذن ؟ |
| كرم | رأيي ان أذهب الى بيت الدين شاهراً سيفي فاقبض على داود باشا فأخيّره . إما تتنزّل . إما تقتل . يهلك واحد ولا يهلك الشعب كله . |
| الجميع | حبذا الرأي . حبذا الرأي ! الى بيت الدين ! الى بيت الدين ! يهلك واحد ولا يهلك الشعب كله ! ( يسحبون سيوفهم ) |

ستار

# الفصل الرابع

## المشهد الاول

المعتمد والمتطلب

| | |
|---|---|
| المعتمد | كيف رأيت كرماً . ايها الشيخ ؟ |
| المتطلب | لا تذكرني بكرم . |
| المعتمد | ألا تصدق الآن ما كنت اقوله لك عنه . انه اشجع من عنتر . واقدر من قيصر . وابطش من الاسكندر . وادرى بمواقع الحرب من نابليون الاكبر . |
| | آه لو كانت دولتنا تستخدم النصارى في الجندية . وتقلدهم الوظائف العالية : لكان اصبح اعظم قائد في هذا العصر : بل اشهر بطل واكبر فارس ظهر في الدهر . ولكان اخضع لها ممالك الدنيا مشارقها ومغاربها فحربه لم يسبق لها نظير في تاريخ الحروب . فيد الرب كانت مبسوطة فوق رأسه . والمدد السماوي كان ظاهراً في كل مواقعه . ما هكذا تكون قوات البشر . |
| المتطلب | اراك تطرئه مطنباً . وتثني عليه مغالياً . |
| المعتمد | ثلاثمائة بطل من رجال كرم فتكوا في موقعة بنشعي بثمانية آلاف جندي بقيادة امين باشا : وتقول اني اطنب باطرائي بسالة كرم ورجاله . اربعة فارس من فرسان الوغى قهروا اثني عشر الفاً في سبعل : ودحروهم مع زعيمهم درويش باشا ، ومزّقوهم كل ممزّق . وبددوهم ايدي سبا |

ولو لم يحتموا بمدينة طرابلس لابادوهم على بكرة أبيهم . وتقول اني اغالي بالثناء على شجاعة كرم وابطاله ؟

**المتطلب** ان كان كما ذكرت ، فلم عمد الى الاختباء بعد وقعة سبعل . وهو الاسد الغضنفر ؛ فدخل داود باشا اهدن . فأحرق داره ونهب كل ما بها من الآنية الثمينة والاثاث الفاخر ؟

**المعتمد** لم يكن ذلك جبناً من كرم ؛ بل ضناً برجاله . فلما سدت اعداؤه في وجهه سبيل المواصلات من كل جانب ؛ انقطعت عنه الذخائر ولم يبق لرجاله بارود فصرف جمهوراً منهم . ولم يبق معه الا العدد اليسير .

**المتطلب** لذلك اختبأ من وجه العساكر . فلجأ الى البترون ومنها الى اسرجيل . فيفرق . فلحفد . فأهدج ؛ فالعاقورة ؛ فعيناتا ؛ فالضنية فقرن ايطو . وكانت رجال الحكومة تطارده وهو يفر من امام وجهها .

**المعتمد** وفيما كان مختبئاً . اظهر بسالة تدهش الألباب ؛ وتسحر العقول . في اهدج كسر الطاب ورجاله بخمسة وثلاثين فارساً . في وادي النسور في منعطف لبنان من جهة بعلبك ؛ هزم الف رجل مع قائمقام بعلبك . بسبعة رجال . بسبعة رجال دحر خمسمائة رجل مع عجل يقين الكردي في عيناتا . في الضنية . مزّق شمل علي الجاري ؛ وكان فرسان كرم ثلاثين ؛ وعدد الاعداء اربعماية . في قرن ايطو القت رجاله الرعب في قلوب عساكر خسرو بك واتصاره . وكان عددهم الفاً . ورجال كرم لم يتجاوزوا الاربعين .

**المتطلب** ذلك ضرب من السحر !

**المعتمد** قل ما شئت ؛ اما انا ؛ فاني أقول : ذلك مدد من السماء . ونصر من العلاء . كل ذلك عجيب غريب . انما اعجب العجب فيما جرى له في نبع جوعيت . فقد احاطه الف رجل فانحدر امامهم في وادي النهر ؛ فأقاموا له كميناً على الطريق التي بين سبعل ومزيارة واتبعه الرجال على ضفتي الوادي ؛ ولما بلغ الكمين وايقن ان لا مناص له صاح بأصحابه ؛ وكانوا نحو خمسة عشر رجلاً : سيوفكم يا ابطال ؛ واستل سيفه ومشى على القوم المشتبكين في الطريق ؛ وحوله رجاله . فارتاع الكامنون وانحسروا من طريقه واجتاز من بينهم ومضى . وهكذا تملص من بين الف رجل سالماً ظافراً . وفي كل مواقعه لم يفقد سوى ثلاثين رجلاً ، وقد قتل من اعدائه ثلاثة الاف رجل . اسمعت في مواقع العرب والعجم وفي حروب الغرب والشرق مثل هذه الحرب ؟ وهل رأيت بين الناس بطلاً مثل هذا البطل ؟

المتطلب كل هذا يزيدني بغضاً له وحسداً . لا طرباً له وعجباً :
المعتمد لست الوحيد في لبنان . فآفة اللبنانيين الحسد .
المتطلب ما لنا ولهذا ؛ فأين بلغت من قصة كرم ؟
المعتمد لما سئمت نفس كرم الاختفاء ، هب متظاهراً على تبع جوعيت : وتألب اليه نحو ثلاثمائة شاب من نخبة رجاله : فسار بهم في وسط البلاد . لا يعترضه احد ؛ بل رحب به الجمّ الغفير ماراً بجبة بشري . وبلاد البترون ، وجبيل ، وكسروان ، قاصداً داود باشا في بيت الدين . الى ان بلغ بكفيا بالف فارس وكان العسكر اللبناني يتبعه عن بعد . ولم يتحرش لقتاله الا في الوادي الفاصل بين كسروان والقاطع المعروف بابي ميزان . بينا كان القتال مشتبكاً اي اشتباك وكادت تدور الدائرة على القطاب ورجاله .
المتطلب غبطة البطريرك ؛ وسعادة القنصل الفرنساوي وداود باشا . ونعوم افندي .

## المشهد الثاني

( المعتمد . المتطلب . القنصل . البطريرك . الباشا )

( يتقدم المتطلب والمعتمد ويقبلان يد البطريرك جاثيين على ركبهما )
( يجلس البطريرك في الوسط وداود عن اليمين والقنصل عن الشمال )

داود ما رأيك يا صاحب الغبطة في فض هذه المشاكل ؛ فقد اتسع الخرق على الراقع ؟
البطرك دولتكم ابصر وادرى .
داود فلتتنازل غبطتكم وتملي برأيها الثاقب .
البطرك قد كتبت الى كرم ليكف عن القتال . ويحضر الى المقر البطريركي عاجلاً ، وهو لم يخالف لي امراً قط .
داود وقد توسلت الى سعادة القنصل ليكتب له ويستميله من كل وجه .
القنصل وانا قد كتبت له : ملحاً اشد الالحاح باسم دولتي وقد بعثت اليه بالعلم الفرنساوي ليخفق فوق رأسه دلالة على حماية فرنسا له .
داود ما العمل اذا لم يُذعن ؟ ما الرأي اذا لم يكف عن القتال ؟ لم يعد بوسعي احتمال هذه الحال . فان بقيت على هذا المنوال فانا مستعد ان اتزل . ان كرماً اعند رجل عرفته . فاني لا اخاله يحضر .
القنصل انه سيحضر .

داود — آه لو انقدت لنصائحك يا عمود بك .

المعتمد — لا بعلم يا مولانا . اني لم اشر عليك الا بما رأيته الرأي المناسب . واني لم اجد بك وبكرم عيباً . سوى انكما لم تتفاهما .

داود — (يدل على المطلب) لقد اغراني هذا الشيخ الخادع . فاغتررت . وخدعني . فانخدعت .

المطلب — مولاي . اتأذن لي ؟

داود — صه . واصمت يا مخادع . حسدت كرماً وخدعتني . فجررت على بلادك اعظم البلايا . وسفكت دم الابرياء . فسوف اقتص منك ، ومن امثالك . اشد اقتصاص . فانصرف عنطولاً .

المطلب — (وهو خارج) آه . كدت اختنق غيظاً وحنقاً .

(يدخل الشاويش ويناول القنصل كتاباً)

(يفضه القنصل ويقرأ)

القنصل — شرفني كتابكم الكريم . وانا حسب امركم حاضر اليكم باسرع من البرق . (كرم)

القنصل — اما قلت لك يا دولة المتصرف انه يحضر .

داود — عرفت انه كان قاصداً مركز الحكومة في بيت الدين ليفتك بي . فانصرافي من هنا أولى .

القنصل — هذا الرأي الصوابي . فان رؤية الخصم تثير كامن الحقد .

داود — ابذلوا جهدكم في اقناعه بالابتعاد عن لبنان . ولو موقتاً . واجيبوه على كل مطاليبه . بشرط ان يبتعد . آه . ماذا يقول عني التاريخ في مستقبل الأيام ؟ ان داود باشا . اول متصرف على جبل لبنان ، كان علة خرابه . وقتل اهليه والله . والله . ما كان قصدي الا خيرك يا لبنان ، ونجاحك . فما انقدت لنصائح المخلصين ، بل انخدعت للمتطفلين الخادعين . اما الآن فلا يصلح الحال الا ابعاد كرم . فعلى الله وعلى غيرتكم ، وعلى سعادتكم ، اتكل كل الاتكال .

(يخرج مع المعتمد بعد ان يخو ويقبّل يد البطرك ثم يصافح القنصل بيده)

## المشهد الثالث

(القنصل . البطرك)

القنصل — ما ترى غبطتكم كرماً صانعاً ؟

البطرك — وما تراه سعادتكم ؟

القنصل — اذا كان في قلبه يسود الطمع ، وتطمح نفسه الى المعالي ، فلا يرضى . واذا كان حب الوطن متغلباً على حب الذات فانه يرضى .

البطرك — انك لا تجد رجلاً ، تمكن من قلبه حب الوطن ، نظير كرم ؛ كما انك لا تجد من تأصل في نفسه حب الدين والتقوى والشهامة والشرف ، وعزة النفس ، نظير كرم . فهو اعظم ماروني . وافضل لبناني ، واكرم شرقي في القرن التاسع عشر .

القنصل — كبير هذا الثناء من فم غبطتكم على كرم ؛ ولقد عظم اعتباره عندي .

البطرك — هو جدير بكل اعتبار .

القنصل — ما قولك فيما فعل ؟

البطرك — كل هفوة مصدرها حب الوطن تعذر . وكل زلة تغتفر .

القنصل — ما رأيك في ابعاده عن لبنان ؟

البطرك — لا ابدي رأياً بذلك البتة . فاني لا أرغب في ابعاده ولا احتج .

القنصل — وما يمنعك عن ابداء رأيك ، وانت كوكب الشرق . وكل ضياء من نورك يستمد . وكل حكمة من اصابة رأيك تقتبس ؟

البطرك — ان المقام حرج . والمركز البطريركي محفوف بالمصاعب . فان ادنى كلمة يزل بها لساني ، تتناقلها الالسنة ، وتضيف عليها الشروح والتأويلات فتلحق مغبتها كل طائفتي لذلك تراني اقول قليلاً .

القنصل — وتفعل كثيراً .

(اصوات من الخارج فليحي كرم . فليحيّ بطل لبنان)

(اطلاق بارود بكثرة) .

البطرك — ان كرماً قد وصل .!

(اصوات من الخارج) فليحي كرم ، فليحي بطل لبنان !

(يدخل كرم واسعد عقل عن شماله متقلداً سيفه ووراءه سمعان صالح وابو حسون والنمنوم وابن دحدح والياس مورا)

(اول ما يدخل كرم ينهض البطرك والقنصل)

## المشهد الرابع

البطرك — اهلاً باعز الناس ؛ مرحباً بكرم .

(كرم يقبل الصليب ويقبل يد البطرك ثم يصافح القنصل وكذلك يصنع رجاله . اما من الخارج فحداء باسم كرم) .

القنصل — مر رجالك ليسكتوا ؛ يا كرم ؛ لنتفاوض في مهمات الامور . ومشكلات المسائل .

كرم — قل لهم يا سمعان ليسكتوا .

سمعان عقل — ان الناس كتلة لحم . وتل رمل من المعاملتين الى بكركي . ومن بكركي الى جونية ؛ ومن جونيه الى نهر الكلب . فلا يسمعون صوتي .

كرم — قل لهم : يقول لكم يوسف كرم : اسكتوا ؛ فيسكتوا .

(يطل سمعان عقل ويصيح بصوت عالي) .

سمعان عقل — اسكتوا عن امر مولانا يوسف بك كرم .

(اصوات من الخارج : فليعش كرم . فيحي بطل لبنان) .

(اطلاق بارود بكثرة)

القنصل — يا رجال لبنان ؛ ان الدولة الفرنسية والطائفة المارونية متحابتان منذ اجيال . فقد ساعد الموارنة لويس التاسع ملك فرنسا القديس في حربه الصليبية . كما ساعدوا الفرنسيين في جميع تلك الحروب ؛ لذلك لم تنس فرنسا المنة . فاتخذت هذه الطائفة العزيزة تحت حمايتها . وكم من مرة بسطت تلك الحماية فوق رأسها .

البطرك — والطائفة مقرة بفضل فرنسة . حافظة لها الجميل . فمن عهد لويس التاسع الملك القديس ؛ وفرنسا تغمرنا بالعوارف والنعم . فالملك لويس الرابع عشر جدد هذه الحماية واثبتها خطاً ؛ بالكتابة والمواثيق . واعظم دليل على حب فرنسا للموارنة حمايتها لنا في المذابح الستينية ؛ اذ ارسلت اساطيلها وعساكرها الينا فوقت لبنان واهليه من الموت والهلاك .

كرم — فلا عجب في هذا الحب المتبادل . ففرنسا تسمي الموارنة فرنساويي الشرق . والموارنة يسمون الفرنساويين : موارنة الغرب . وذلك لان الفرنساويين مكثوا في الشرق اثناء الحروب الصليبية زهاء مائتي سنة . فاختلطوا بالموارنة بالزواج فامتزج الدم الماروني بالدم الفرنساوي . فاصبح الشعبان شعباً واحداً .

القنصل — على ان فرنسة تحب بنوع خاص كل ماروني انفرد بمزاياه نظير كرم .

كيف لا تحب من اشتهر بغيرته على مصالحها في الشرق ومصالح طائفته . كيف لا تحب من تعتبّه حاكماً على نصارى الجبل ؛ كيف لا تحب من يفتخر بكون عرّابه احد ملوك فرنسة العظام لويس الثامن عشر المشهور باسم لويس فيليب ؟ واظهاراً لحبها اياه قد اتخذته تحت حمايتها وأرسلت رايتها تخفق فوق رأسه كانها تقول للملا : إن كرماً فرنساوي ومن يمس كرماً فقد مس فرنسة برمتها .

كرم — اني اقدر هذا الاكرام قدره ، مولاي .

القنصل — اتحب فرنسة ، يا كرم .

كرم — الله يعلم مقدار حبي .

القنصل — كم مقدار حبك لفرنسة ، يا كرم ؟

كرم — بعد لبنان ، احب فرنسة اكثر من نفسي .

القنصل — اذا كنت تحب فرنسا ، فلم عملت عن غير رضى منها ؟

كرم — لاني بعد الله احب لبنان . رأيت الظلم يحيق بوطني فرفعت صوتي . فنهض داود يريد أسري وقهري . ثم تذليلي وقتلي . والنفس الحرّة تأبى التعود على الذل ، والقيام على الضيم .

القنصل — اذا كنت تحب فرنسة لا ترفض رغبتها .

كرم — اذا كانت فرنسة ترغب في بذل حياتي فاني ابذلها رخيصة في سبيلها .

القنصل — يا كرم ، ترغب اليك فرنسا ان تتنحى مدة عن جبل لبنان ، وتذهب اليها ، فتقبلك بكل تجلة واكرام .

كرم — (على انفراد) اذن تدس لي الدسائس وتنصب لي الحبائل بكل لطف واحترام .

القنصل — ما بك لا تجيب شيئاً ، أفلا ترضى ؟

كرم — ان رضي الشعب اللبناني ارضى .

سمعان عقل — لا نرضى ولو صارت السماء ارضاً .

رجال كرم — لا نرضى ولو صارت السماء ارضاً .

(اصوات من الخارج) : لا نرضى ولو صارت السماء ارضاً . فليحي كرم ، فليبق كرم .

كرم — وان رضي غبطة البطريرك ، اعزه الله ، ارضى .

البطرك — لا تحملني فوق طاقتي يا كرم . فمقامي يقضي علي بلزوم السكوت والحياد .

كرم — ان رضي واحد من الجمهور الحاضر ارضى .

## المشهد الخامس

(يدخل المتطلب بسرعة)

المتطلب — انا ارضي ، واغلب اعيان لبنان ترضى .

سمعان عقل — اسدد فاك . ايها الشيخ السفيه .

المتطلب — ان وجود كرم في لبنان ضربة قاضية على البلاد . والطامة الكبرى على العباد . فيجب ابعاده وينبغي نفيه .

عقل وصالح — صه . يا سفيه ، واسكت يا خائن .

المتطلب — انتما السفيهان الخائنان .

عقل وصالح — (يسلان السيف) ويل للسفيه . ويح للخائن .

(المتطلب يهرب) .

البطرك وكرم — لا يا سمعان ، لا يا سمعان . لا تقتلاه .

( اصوات من الخارج ) ويل للسفيه . ويح للخائن .

كرم(الى الخارج) لا تقتلوه ، لا تقتلوه ، حباً بالمسيح . لا تقتلوه .

سمعان صالح — فليسلم رأس مولانا . فقد تناولته رؤوس السيوف ولم يبق له من اثـر ولا خبر .

السنوم — قد نال ما جنت يداه . وحصل على ما استحق .

ابو حسون — هكذا فليمت كل عدو حاسد .

## المشهد السادس

( القنصل . كرم . البطرك )

القنصل — قل يا كرم . فما تسأل ، يكن لك .

كرم — اسأل عزل داود ، لانه جلب على لبنان شراً . اطلب بالحاح الغاء الاقلام الستة . وتخفيض الضرائب . وارجاعها الى ما كانت عليه . لانها ان بقيت على ما هي تفقر البلاد . وتكره الناس على مهاجرة الوطن ، وهناك الطامة الكبرى .

اطلب بالحاح ان لا يمس احد من رجالي بأدنى اذى فكفى اني فقدت منهم ثلاثين كان عزمهم امضى من السيف ، وقلبهم اقوى من الحديد .

كفى اني فقدت بطل الابطال وفارس الفرسان بطرس توما الاسد الغضنفر، وكان احب الي ان افقد حياتي واخسر اموالي ولا تفقد شعرة من رأسه .

القنصل رجالك ، رحمهم الله ، ماتوا كراماً شهداء حبهم للوطن ، وسوف ينالون جزاءهم في السماء .
وكلما طلبت تناله . سوف نسعى بعزل داود . ونلغي الاقلام الستة . ولا تمس شعرة من رؤوس رجالك . بل يعيشون معززين .

كرم اشكر لسعادتكم همتها العالية وغيرتها السامية .

القنصل وانت يا كرم اما ترضى بالتنحي عن لبنان مدة يسيرة ، مراعاة للظروف الحاضرة ، وملافاة للشر ؟

كرم مهما يقل غبطته افعل .

البطرك لا اقول لك اذهب ، ولا اقول لك لا تذهب . فانت ادرى بما يناسب . على اني اشملك ببركتي حيثما وجدت .

القنصل قل . يا كرم ، فان رضيت ترضى عنك فرنسة والدولة العلية ، وتشملانك بالالتفات السامي ، وتغمرانك بالانعام ، وترجع عن قريب معززاً مكرماً الى لبنان .

سمعان صالح رضيت فرنسا ام لم ترض . غضبت الدولة ام لم تغضب . بارك البطرك ام لم يبارك . فكرم لا يفارق لبنان .

كرم لا تقل هكذا ، يا سمعان . فما نحن الا عبيد مخلصون ، وشرفنا بالخضوع لاوامر الدولة ، نصرها الله ، ولمشيئة غبطته ، أيده الله ولرغائب فرنسا اعزها المولى .

سمعان صالح ان خطوت من لبنان خطوة . يسير وراءك مائة الف حيثما توجهت ، فان خمسين الف نسمة من شيوخ وصبيان وشبان وبنات ونساء منتشرون من جسر المعاملتين الى جسر بيروت ، وهم يفدونك بارواحهم ، ولا تصل اليك يد قبل ان تطأ الارجل جثثهم الباردة .

سمعان عتيل كلنا متأهبون لأن نذبح على اقدام كرم . ولا ندع احداً يمس كرامته . فان كان لا بد من ابعاده . فاننا نبتعد معه ونتخلى لكم عن لبنان ، فاسرحوا فيه وامرحوا .

القنصل يبتعد ثم لا يلبث ان يعود . يتنحى برهة يسيرة ، برضاه ورضاكم ، ثم يعود اليكم سالماً غانماً .

النمنوم وان كنتم تحسبونا رجال حرب وضرب ليس الا ، فاننا نعلم سياسة الدول . تموهون علينا بالمواعيد الفارغة ، لتنالوا بغيتكم . ثم تخلفون بوعدكم ، وتقولون هكذا قضت الظروف . ومتى طالبناكم بالوفاء تغلقون بوجهنا ابوابكم ، وتسدون آذانكم . فاننا لا نرضى بذهاب كرم وفينا رمق ...

( اصوات من الخارج ) لا نرضى بذهاب كرم وفينا رمق .

ابو حسون ان كان لا بد من المنفى . فانفونا . وان كان لا بد من الابتعاد . فابعدونا . خذوا اموالنا واملاكنا واولادنا ، وابقوا لنا كرماً . احبسونا واذبحونا وليبق كرم في لبنان .

الجميع احبسونا واذبحونا وليبق كرم في لبنان .

( يتقدم كرم ويجثو امام البطرك ويتساران مدة وجيزة . ثم يجثو ويقول له وهو يلثم يديه ) :

كرم باركني ولدك ، يا غبطة البطريرك المحبوب .

( ينهض ويقول ) :

كرم اني اخضع لاوامر الدولة العلية ، ورغائب فرنسة ، ورضا غبطته . وابتعد عن لبنان .

الجميع ان خضعت انت ، فنحن لا نخضع ، وان رضيت ، فنحن لا نرضى .

القنصل طب نفساً يا كرم . فلسوف يشملك ويشمل رجالك رضا الدولة وفرنسة .

كرم اني استحلفك بالشرف الفرنساوي ، ان تقوم بمواعيدك فتلغي الضرائب وتعزل داود . ويصدر الصفح العام عن كل رجالي .

القنصل اني احلف بشرف فرنسا .

( الى الخارج ) .

ان كرماً رضي عن طيبة خاطر بالابتعاد عن لبنان ، الى حين . ولكم ان ترافقوه الى بيروت للوداع لا كالرجل المنفي عن بلاده ، بل كالقائد المنتصر .

(اصوات من الخارج ) ان رضي كرم بالابتعاد فنحن لا نرضى . لا نرضى.

كرم ( الى الخارج ) ابناء وطني ، واحبة قلبي ، اني اغادركم الى حين ، واعود اليكم . فاني اذهب عن لبنان راضياً لا مكرهاً ، فبحق محبتكم لي ، ومحبتي لكم ، لا تعارضوا اوامر الدولة .

احبائي اوصيكم بتمام الخضوع والطاعة وحفظ الهدوء والسكينة ، ومحبة بعضكم بعضاً ، والاتحاد التام ، فيما بينكم . لان بالاتحاد القوة . اما انتم ،

يا رجالي الكرام ، فقد اوصيت بكم غبطته ، اعزه الله. وهذه وصيتي : ربع املاكي لرجالي ، والربع الآخر لاهالي اهدن . والنصف الباقي لمشروع خيري في سبيل الطائفة جمعاء . واراني الله وجهكم بخير .

الجميع	آه ، ما اكرمك ، يا ابن كرم ، وما اشرفك يا بطل لبنان !
(ينهض البطرك والقنصل) .

كرم	(يجثو امام البطرك) زودني البركة الاخيرة .

البطرك	(بكل تأثير) فلتحل عليك البركة الالهية ، حيثما وجدت يا اكرم الناس .
(ينهض ويعانقه) .

القنصل	(يصافح) أودعك يا كرم ، على امل المشاهدة في بيروت .
(يخرج البطرك والقنصل) .

## المشهد السابع

(كرم ورجاله)

(مشهد عواطف)

قضى الزمان بهجر الاهل والوطن ، وبدّد الشمل والاصحاب واحزني .
قضيت بالعز عمري واهنا فرحاً ، فجاءني الدهر بعد العز بالمحن .
وهكذا الدهر لا يبقي على احد ، حتى يجرعه من حنظل الاحن .
فان بكيت ، فلا خوفاً ولا جزعاً ، لكن لحزني على الاصحاب والوطن .
حزني على وطن فديته بدمي ، حزني على بلد بالحب جنني .
قربت عنه حياتي كي احرره ، وما رضيت ذوو الشحناء والفتن .
لقد عشقتك ، يا لبنان ، من صغري فزاد حبك في قلبي مع الزمن .
فكنت عندي عزيزاً لا يعادله اعز ما يقتنى من فاخر الثمن .
فلا ازال بنار الحب مستعراً ، اني احبك حتى ساعة الوهن .
فلست انساك طول العمر يا وطني ، ولست اسلو ولو ادرجت في كفني .
فان رجعت ، تعد للارز رفعته وان امت فاجعلوا لبنان مدفني .
وان امت فاجلبوا من غربتي جسدي ولو عظاماً تعرت من عرى البدن .
وحركوها ، تناديكم بقعقعة ، جيموا بلبناننا بالسر والعلن .
احباب قلبي قضى دهري بفرقتنا يا ويح دهر بغدر الناس مفتتن .

ان غبت عنكم بجسم مغنه اسف ؛ تبقوا بقلب بمحض الحب مقترن .
الا اذكروني اذا ما شمسكم طلعت ؛ عند الصباح ، باعلى قمة القنن .
الا اذكروني اذا ما شمسكم افلت عند الغروب بمرأى باهر حسن .
الا اذكروني اذا اسيافكم لمعت يوم الوغى فوق هام الصائمي القنن .
قولوا السلام على من هام متشغفاً ؛ في حب لبنان ، طول العمر والزمن .
مني السلام على لبنان في وجعي ؛ مني السلام على لبنان في كفني .

متسار

# حول ما كتبه اللبنانيون في ديار الاغتراب

بقلم الدكتور جميل جبر

---

**توطئة** مغامرة الاغتراب اللبناني لم تكتب بعد في فصول متلاحمة. انما لها انعكاسات مشرقة في آثار اخوان لنا انتشروا، منذ فجر التاريخ، تحت كل سماء: منها ما جاء سرداً طريفاً لتجربة حية، ومنها ما تجسد في شعر رقيق يعبر عن امل ولوعة وذكرى، ومنها ما اتخذ صيغة التزام لقضايانا الوطنية، ومنها ما تجاوز التجربة الفردية الى قضايا كل انسان في كل عصر وزمن.

ويعنينا من هذه الآثار، في بحثنا الموجز، ابرز ما خطه القلم في كل موضوع ولغة ولون ادبي.

ولكن لا بدّ لنا في البدء من تحديد «المغترب». انه حسب العرف الدولي، كل شخص ترك بلاده واقام خارجها، اما بشكل دائم واما لمدة طويلة، تلبية لحاجات رآها ضرورية.

والمغترب اللبناني هو من قصده هذا التعريف وكل متحدر من صلبه حتى ولو اكتسب جنسية جديدة.

وهكذا اعتبرنا امين الريحاني مغترباً رغم انه قضى عمره موزّعاً بين لبنان والخارج، وجورج شحاده مقيماً مع ان نتاجه ظهر بالفرنسية وفي باريس لان اقامته في الخارج موسمية قصيرة. على اننا نظرنا في الحالة الاولى الى النتاج الذي وضع او استوحي في طور الاغتراب.

دراستنا هذه لا هي احصائية شاملة ولا هي اطروحة ضخمة تستنفد الموضوع اللامتناهي الابعاد، بل هي نظرة عامة على اهم ما كتبه المغتربون منذ ابعد العصور حتى اليوم وقد توقفنا بنوع خاص عند المئة سنة الاخيرة لاتصال نتاجها بواقعنا.

وقد راعينا في تقسيم البحث مناطق الاغتراب بقطع النظر عن لغة التعبير وعن التسلسل التاريخي فبدأنا بالهجرة الى اوروبا وهي الاولى زمنياً، ثم الى مصر ثم الى العالم الجديد وسائر الاقطار البعيدة.

عسى بحثنا هذا يكون مدخلاً، سهل المنال، الى دراسة نقدية مفصلة جامعة ومنيرة ومبوبة وحافلة بالمراجع والمصادر والتواريخ.

## في اوروبة

اللبناني ميّال بفطرته الى السفر ، الى المغامرة ، الى ريادة المجهول . فكأنه ، وقد خلق على رقعة صغيرة من الارض ، يأبى ، انتقاماً من قدره ، ان يكون لقدره حدود غير حدود المعمور ولطموحه عنان الا المستحيل . وما اكتشافه المجذاف وترويضه البحر للملاحة وتوسله النجوم لتوجيه الا تلبية لهذه النزعة . وما ابداعه الابجدية سبيل حوار بين البشر الا ليذلل بعض اخطار مغامرته الكبرى . وهكذا كانت الهجرة الفينيقية اول هجرة سجلها التاريخ . واستمر السفر بالنسبة للبناني من مستلزمات الحياة ، على تعلقه بارض الجدود .

لا شك ان الشأن الاقتصادي كان من الدوافع الرئيسية الى الهجرة اللبنانية منذ فجر التاريخ لكنه قلما انفصل عن الشأن الثاني الاطلاعي تلبية لحاجتي الجسم والعقل . ويذكر المؤرخون ان الفينيقيين في العهد الهلنستي ، اي بين فتح الاسكندر والفتح الروماني ، اسهموا اسهاماً بارزاً في الفلسفة اليونانية ، لا سيما في مذهبيها الرئيسيين : الرواقي والابيقوري . ومؤسس المدرسة الاولى نفسه زينون ، هو فينيقي الاصل ، قبرصي الولادة ، (٣٣٥ – ٢٦٤ ق. م.)[1] وقد كتب باليونانية واللاتينية شارحاً نظريات افلاطون في السعي الى الاخوة الشاملة والسلام العالمي في ظل الدولة المثالية . وكان يولي في مذهبه الفضيلة والحقيقة المقام الاول فيرى ان من واجب الانسان ان يتحرر من نوازع طبيعته البدائية ليسمو الى الكمال . وكان زينون نفسه مثالياً في تصرفه فانعكست شخصيته على تفكيره .

لقد كان على حد قول اسماعيل مظهر « فيلسوفاً يونانياً بالمواسطة وذا مزاج فينيقي » ويقول عثمان امين : « ان كان مضمون تعاليمه يونانياً الا ان نغمة صوته اقرب الى نغمة الانبياء » . كان يشعر انه مكلف برسالة يريد ان يؤديها وان يأخذ الناس بها كاملة . فكان لا بدّ له ان يساير العقلية اليونانية المولعة بالاستدلال والجدل والاقناع .

قال مثلاً : « العقل والحكمة يقتضيان ان تمجد الآلهة وليس من الحكمة ان تمجد اشياء ليست موجودة » . وهذا رأي الناقد الفرنسي ارنيم واكثر دارسي الرواقية .

(١) لم نشر هنا الا الى الكتاب الذين يثبت نسبهم الفينيقي . اما الذين ما زال نسبهم موضع شك واعتراض مثل هوميروس فقد اهملنا ذكرهم رغم ان بعض المؤلفين مثل بيرار يردون اصلهم الى الفينيقية .

قسم زينون الفلسفة الى فروع ثلاثة متكاملة هي : المنطق . علم الطبيعة والماورائيات . ومن تعاليمه ان الله هو مبدأ الكون الفاعل وان النفس نفحة منه . اما الشهوات فهي في النفس امراض ان لم تتغلب عليها فقدت ذاتيتها وحريتها . وكان لافكاره هذه اثرها في تاج ديوجين وسينيك .

واشهر ما كتبه زينون « المبادئ الجمهورية » ، « الحياة في الطبيعة » ، « الواجبات والجنس البشري » و « الشهوات »[١] .

ونهج بيوئس الصيدوني ( القرن الثاني ق. م. ) نهج سلفه فطوّر الرواقية ورفض الاعتراف بنظرية حلول الله في كل اجزاء الوجود بل في بعضها .

وفي سنة ١٥٠ ق. م. ولد في صيدا زينون اخر تولى المدرسة الابيقورية في اثينا واثار اعجاب شيشرون .

وفي سنة ١١٠ ق. م. قاد ديودورس الصوري المدرسة المشائية في أثينا وحاول ان يوفق بين الرواقية والابيقورية . كان يرى ان الخير الاعظم هو في الجمع بين الفضيلة وعدم الالم في اطار الحرية الخلاقة وقد تميّز ادبه بالتنوع على غنى الصور والاحاسيس .

وجلّى الكثيرون من الأدباء الفينيقيّين الاصل في الخطابة المرتجلة وفي الادب الساخر وفي الشعر الاخلاقي كما تدل هذه المقطوعة الشعرية على ضريح قديم نظمها انتيباتر الصيدوني المولود في اواخر القرن الثاني قبل الميلاد :

« لماذا يبكي اولادنا ؟ الآلهة ذاتها لا تنجي اولادها من سنّة الموت » .

وكان انتيباتر هذا ابيقوري المذهب . ومن مأثور اقواله : « دعنا نشرب فالحق هو ان الخمر مطية الطريق . والسائرون على اقدامهم انما يختصرون الطريق الى جهنم » . ولعله اول من ذكر عجائب الدنيا السبع . وقد انطوت مجموعة الروائع اليونانية (الانتولوجيا) على بعض مختارات من شعره . اما سميّه الصوري ، معلم كاتون ، فقد انصرف الى الفلسفة في خط رواقية زينون .

ومن جبيل اشتهر المؤرخ واللغوي فيلو (٦٤–١٦١) ببحوثه في اليونانية . الا ان آثاره ضاع بعضها ولم يبق منها الا نزر اشار اليه يوسيبوس في بحثه في تاريخ الكنيسة المسيحية . ويبدو ان فيلو استند الى بحوث مواطنه سنكوياتون في الميتولوجيا وعلم نظام الكون والدين وتاريخ المدن الفينيقية . ومما يقوله هذا في نشأة الكون :

(١) بنى له اهل اثينا ، اقراراً بفضله ، ضريحاً من السيراميك ونصبوا عليه تاجاً من ذهب .

وكانت في البدء ريح قائمة كدرة عاصفة منتشرة في كل مكان . وبعد حقب من الدهر شغفت تلك الريح بروح الحياة فيها . فاقترنت بها حباً برضاها ، فنشأ عن ذلك الاقتران مادة هلامية . او سائل كدر . ومن هذا السائل الكدر ولدت جرثومة الحياة ، ونشأ الكون » .

اما فيلو فقد كتب عن الدين الجبيلي وذكر انه كان قائماً على اساس البعث والفداء ومما قاله في هذا الصدد :

« من عادة الاقدمين انهم كانوا في نكبتهم يقدمون الاطفال قرباناً للآلهة يسترضونها ويسترحمونها فلا تهلك النكبة الواحدة جميع الناس » .

وفي حقل البحث العلمي اشتهر عهدئذ مارينوس الصوري مؤسس الجغرافيا الرياضية ويعتبر اول من وضع خطوط العرض والطول لتحديد الموقع الجغرافي الدقيق ممهداً السبيل امام بطليموس .

وبرز في الأدب اليوناني كذلك دوروتيوس الصيدوني (القرن الثاني) . ومن اهم آثاره ملحمة حول اسرار الكواكب وعجائبها . ومكسيموس الصوري (القرن الثاني) معلم مارك اوريليوس وصاحب البحوث الماورائية المبتكرة . كان يقول بإله اعلى غير منظور وبالوهة النفس ويعتقد بان الشياطين وسائل تستخدمها العناية الالهية لتفرض هيبتها على البشر . ولونجينوس (٢٢٠—٢٧٧) وزير زنوبيا ملكة تدمر ، ومؤلف « بحث في الرائع » (وقد شك بعضهم في نسبته اليه) وواضع اسس النقد الادبي الاصولي . وموخوس الشاعر الغزلي وفرفوريوس (٢٣٤—٣٠٥) واسمه الحقيقي « مالك » وقد تعلم على مواطنيه ابولونيوس ولونجينوس الغراماطيق والبيان . واقام في رومة يلازم افلوطين ويشرح مذهب الافلاطونية المستحدثة التي تولى قيادة مدرستها بعد موت المؤسس . ومن آثاره بحوث خاصة بافلوطين وقد نشر له « التاسوعات » ودرس في صور الآلهة وبحث في عودة النفس الى الله و « بحث في الزهد » وسيرة فيثاغوروس « ومقدمة للمقولات » . وهو صاحب اول تعليق افلاطوني مستحدث على فلسفة ارسطو .

### من العهد الروماني الى الصليبي

في بداية حكم اغسطس قيصر نزحت جماعات من اللبنانيين الى الولايات اللاتينية الغربية . فكان منها وكلاء تجارة ومنظمو حفلات وكهنة وجنود وبلغت هذه الهجرة ذروتها ايام الاباطرة المتحدرين من الاسر اللبنانية السورية (١٩٣—٢٣٥) . فازداد انتشارهم واتسع نفوذهم الى حد جعل الكاتب

الصفحة الأولى من مخطوط مكتبة الرهبان الحلبيين المارونية في روما

الصفحة المطروحة من المخطوط ت

الصفحة الأخيرة من المخطوط عينه

الصفحة الحادية والأربعون من المخطوط عينه

الروماني جوفنال يقول : « ان نهر العاصي (النابع قرب رأس بعلبك والمار بسوريا) يصب منذ امد بعيد في نهر التيبر جالباً معه لغته وعاداته والقيثارة واوتارها » ولا عجب فقد كانت المدن الفينيقية ، على حد قول سترابو ، اعظم مدخر للمعرفة . وقد تميزت صيدا بنوع خاص : كموطن الفلاسفة في علمي الفلك والرياضيات .

وللبرزت بيروت « بريتوس » كجزيرة لاتينية في بحر اغلينية الشرقية في القرن الاول بعد المسيح تألق بروس في الأدب اللاتيني في روما فتصدى لنقد كبار الشعراء كفرجيل وهوراس واسهم في تركيز الادب الكلاسيكي على اسس ثابتة . وانطلق من منابر مدرسة الحقوق البيروتية فيما بعد رهط من علماء القانون وبينهم بابنيان واوليبيان الشهيران اللذان اسهما في ادارة الامبراطورية الرومانية واغنيا الفقه الروماني ببحوثهما الحقوقية الاصيلة .

اما النازحون من قرطاجة (ابنة صور) فعددهم كبير حسبنا ان نذكر منهم تيرنس (١٩٠–١٥٧ ق. م.) الشاعر الغزلي الذي حذا حذو كبار المؤلفين الاغريق في مسرحياته الست واهمها « الاخوان » « والخصيان » وتميز بدقة الوصف والتحليل النفساني في اسلوب انيق ؛ والقديس اغوسطينوس - اشهر آباء الكنيسة اللاتينية (٣٥٤–٤٣٠) ومن روائعه « الاعترافات » و « التأملات » و « النعمة » و « حرية التقسير » وقد حاول ان يوفق بين الافلاطونية والسر المسيحي وبين العقل والايمان على اعلى مستويات البحث المنطقي والفكر اللاهوتي .

ولئن لم نتبسط في درس هؤلاء الكتّاب فلأننا لسنا على يقين تام من تحدرهم اللبناني مع ان المغتربين من الشاطئ الفينيقي الجنوبي كانوا كثرة واستمروا متعلقين بفينيقية حتى اصبحوا ، على حد قول سالوست ، « عشق الوطن الام وموضوع اعتزازه » وكانت العلائق الدينية اشد ما يربطهم بها فكانوا يجزلون النذور والعطايا حتى ان ما كان يرسل منها الى هيكل ملقرت في صور كان يبلغ سنوياً عشر دخل قرطاجة الحكومي كما يؤكد س. جسل . وهنيبعل نفسه بعد موقعة زاما سعى الى التحالف مع ابناء عمومته الفينيقيين على حد ما يروي دورني في تاريخه عن الرومان .

اما في العهد التالي : فيقول الدكتور حتي في « تاريخ لبنان » ما خلاصته : « ان اللبنانيين الرومانيين كتبوا فصلاً مجيداً في تاريخ الهجرة يليق بهم كاحفاد الفينيقيين واجداد الاجيال الحديثة فازدهرت جالياتهم في رومة .

وكانت مواطن الهجرة التي تلقت الموجات الاولى الموانئ الرومانية ولا سيما بتيولي واستيا وسيراكوز في صقلية وبيرايوس وغيرها من موانئ اليونان وجزر الارخبيل الاغريقي . ومن هناك تغلغل المهاجرون في داخل اوروبة متبعين مجاري الانهر والطرق التجارية العمومية . وفي وادي الدانوب اوغلوا حتى سرميوم في الشمال الشرقي من يوغوسلافيا ؛ وفي وادي الجيروند وصلوا الى بوردو وفي وادي الرون وصلوا الى ليون . وعثر على مزهريات تحمل تواقيع صيدونية في جنوبي رميا وعلى تنوش في منثا (اسبانيا) . وفي عام ٥٨١ انتخبت الجالية اللبنانية السورية في باريس احد اعضائها استفاً على المدينة » . وكان من نتيجة هذا الاتصال تكاثف في التبادل الفكري بين لبنان والغرب واسهام فعال في نشأة الحضارة الاوروبية في بدء القرون الوسطى على حد قول البروفسور بربييه في دراسة له عن الهجرة السورية — اللبنانية الى اوروبة :

« ان التجار غير المعروفين الذين جاؤوا « ببذى القطرة العريقة » يسعون وراء الثروة في البلدان البربرية في الغرب قاموا بعمل خصب . حين كانت الحياة تزداد خشونة والاخلاق شراسة تحت تأثير البربرية كانت الحضارة التي اتوا بها الى اوروبة اللاتينية مبدأ رفيعاً . بفضلهم تقلص اثر البربرية في اوروبة وبتأثيرهم نما الميل الى الترف الذهني والفن والأدب هذا الميل الذي مهد للنهضة الكارولنجية . ولا يجوز ان تدرس الحضارة الاوروبية دون ان يذكر اسهام السوريين واللبنانيين فيها في بداية القرون الوسطى » .

ولكن لم يبق شيء يذكر من آثار هؤلاء المغتربين الادبية .

لما انتشرت السريانية في لبنان اعتمدها الكتاب وسيلة تعبير لم تكن اشهر من كتبوا فيها كانوا من المقيمين وقد تأثر بعض المهاجرين الى انطاكية بالقديس افرام السرياني وشعره الصوفي .

وفي العهد الصليبي برز كتاب لبنانيون باللاتينية كان من اهمهم بين المغتربين وليم الصوري (توفي سنة ١١٩٠) وزير المملكة في القدس ورئيس اساقفة صور ومؤلف التاريخ النموذجي لمآتي الفرنج . واستمر نتاج اللبنانيين في مختلف الوان الأدب ممتزجاً باداب البلدان التي عاشوا فيها واصبحوا من مواطنيها على تقادم العهد وانقطاع الصلة مع الوطن الام في عهد المماليك . الى ان كانت صفحة جديدة من الاغتراب اللبناني الاطلاعي في التاريخ الحديث .

في التاريخ الحديث

اسس البابا غريغوريوس الثالث عشر الكلية المارونية في رومة سنة ١٥٨٤ فتخرج منها الكثيرون وعادوا الى لبنان واستقر بعضهم في رومة او انتقل الى ميلانو ومدريد وباريس وغير مدن فكان لهم دور بارز في ادخال الدراسات الشرقية الى معاهدها وفي نشر الثقافة الشرقية. وكانوا كما يؤكد الدكتور فؤاد افرام البستاني في اساس حركة الاستشراق.

من الرعيل الاول الذي بقي في رومة جبرائيل الصهيوني (١٥٧٧—١٦٤٠) الذي اصبح ترجمان لويس الثالث عشر واسهم في تصنيف التوراة الباريسية المتعددة اللغات وكانت اول توراة ضمت ترجمات سريانية وعربية. وترجم بعض الآثار العربية التي لها علاقة بالمذهب الماروني وتاريخ لبنان الى الفرنسية والايطالية[1]. وقد شاركه في معظم اعماله ابراهيم الحاقلاني (١٥٩٤—١٦٦٤) الذي خلفه سنة ١٦٤٦ في كرسي استاذ اللغات السامية في «الكوليج رويال» الذي صار فيما بعد «الكوليج دي فرانس».

ومن الذين لمعوا في رومة يوسف سمعان السمعاني (١٦٨٧—١٧٦٨) الذي تولى ادارة مكتبة الفاتيكان فجعل منها اغنى مكتبات العالم بالمخطوطات الشرقية وقد لخص مضمون هذه المخطوطات، ولا سيما السريانية والعربية والعبرية والتركية والارمنية والفارسية والحبشية والمالابارية في مؤلف ضخم عنوانه «المكتبة الشرقية» او الكليمانتيا الفاتيكانية باللاتينية. وترجم آثار القديس افرام الى اللاتينية وكتب فيها تاريخ مملكة نابولي وايطاليا في اربعة مجلدات ومجموعة المؤرخين الايطاليين وساعده ابن اخته اسطفان عواد السمعاني (١٧٠٩—١٧٨٢) في بعض اعماله ووضع بالايطالية كتاب الخماسة عن القديس يوحنا مارون وترجم الى اللاتينية التاريخ السرياني لابن العبري.

وفي منتصف القرن التاسع عشر اشتهر في عالم الاستشراق الفرنسي ناصيف المعلوف (١٨٢٣—١٨٦٥) استاذ اللغات الشرقية وعضو الجمعية الاسيوية في باريس وصاحب البحوث في التركية والفارسية والفرنسية ومؤلف المعجم الفرنسي التركي. ولم يقتصر اسهام اللبنانيين على الاستشراق الفرنسي والايطالي بل تعداه الى الاستشراق الاسباني والانكليزي والالماني والروسي.

وقد قام اللبنانيون خريجو مدرسة رومة بدراسات في التاريخ واللغات

(١) حفر اسمه على سبيل التقدير فوق مدخل «الكوليج دي فرانس».

الشرقية اثناء تدريسهم في معاهد باريس وروما وسالامانكا والاسكوريال واكسفورد ولشبونه ووضعوا بحوثاً عدة تناولت تاريخ الموارنة وفخر الدين واسهموا في ترجمات الى اللاتينية تتسم بالطابع اللاهوتي او بالطابع التاريخي نذكر منهم على سبيل المثال الحصروني ومرهج الباني المعروف بأسم فوستوس نيرون واضع اول دراسة جدية عن البن وخصائصه والمطران نعمة الله ابي كرم والاب بولس مسعد .

وفي اسبانيا كان ميخائيل الغزيري[1] والياس الشدياق ومخوان سوزا يد في نشر وتحقيق وترجمة بعض المخطوطات العربية القديمة .

ومن ابرز الذين اسهموا في الاستشراق الانكليزي في هذه المرحلة التاريخية . اسعد الخياط الذي عرف بكتابه « صوت من لبنان » (بالانكليزية) وهو مجموعة مذكرات او بالاحرى سيرة ذاتية وصف فيها حياته ومغامراته بين سنتي ١٨١١ و ١٨٤٧ والاجواء الشرقية والعادات والتقاليد ودون انطباعاته بالنسبة لاتصالاته الكثيرة بمختلف الشعوب الاوروبية والعربية وقد تميز كتابه الظريف بالاسلوب المرح على عفوية وطلاقة وصراحة قال مثلاً في وصف العادات الشرقية ونقاب النساء :

« عزمت على تنفيذ العمل لاطلاق حرية السيدات بالسماح لهن ان يسهمن مع الرجال في المجتمع وقررت ان تكون عائلتي المثل الاول .

« من التقاليد الواجبة في الشرق ان يكون موعد حفلات الاعراس في الليل . فالسيدات « ينقطن » العروس والرجال « ينقطون » العريس ويسيرون جميعاً امامه بالشموع . وترافق السيدات الزوجين مسدلات النقبة كبيرة من الشيت : قياس واحدها خمسة عشر يرداً . فتستقبلهن ام العروس وتقودهن الى مخدعها . اما الرجال فيذهبون الى ديوان العريس .

« ولما كنت قد تزوجت في الجبال في احوال شاذة ولم تكن ثمة مناسبة لمراعاة التقاليد المعروفة . قرر اصدقائي ان يطبقوها علي ولو بعد حين .

« فاجتمع جمهور من اصدقائي واتوا مع زوجاتهم ليقوموا بواجب التهنئة . فلما وصلوا الى البستان اخذ احدهم يزمل السعال تنبيهاً باقترابهم . لان السعال المصطنع عندنا هو بمثابة الأجراس الصغيرة التي يستعملها الانكليز لهذه الغاية وهو كذلك اشارة تنبيه لنساء العائلة لينسحبن الى الحجرات الداخلية عند قدوم الرجال . عندئذ اوصيت زوجتي ان تكون جريئة لاني لن احجر عليها لتستقبل صديقاتها على انفراد فقبلت على مضض وبقيت الى جانبي .

(١) وضع قاموساً بخمس لغات : العربية والاسبانية والانكليزية واللاتينية والفرنسية .

« سمعت سعاتهم للمرة الاولى فلم افتح لهم . ثم الحوا وسعلوا للمرة الثانية وانا لا اتحرك ولما عيل صبرهم نادوا عالياً فاطللت عليهم من النافذة وقلت : اهلاً وسهلاً . اني متأثر جداً لحالتكم اذ يبدو لي انكم جميعاً مصابون بنزلة صدرية . ادخلوا فلعلي اتمكن من شفائكم » . وعلى هذا النحو التهكمي يستمر في سرد انطباعاته وذكرياته .

احمد الشدياق

وصرف احمد فارس الشدياق (١٨٠٤–١٨٨٧) بعض نشاطه في خدمة الاستشراق . فهو بعد رحيله من لبنان اقام في مصر تسع سنوات دارساً ، مؤلفاً ؛ ثم انتقل الى مالطة تلبية لطلب المرسلين الاميركيين ؛ فصحح مطبوعاتهم فيها طوال ١٤ سنة سافر بعدها الى انكلترا حيث صرف سنوات في ضبط عبارة الكتاب المقدس لجمعية التوراة ثم سافر الى باريس ومنها الى تونس حيث تولى تحرير جريدة الحكومة الرسمية « الرائد التونسي » . واستدعاه بعد حين السلطان عبد المجيد الى تركية فاصدر فيها مجلة «الجوائب» بمساعدة ابنه سليم ومات هناك[1] .

لقد وفرت له رحلاته هذه مادة غنية لقلمه كوصف الاوروبيين بدقة في كتابيه « الواسطة في معرفة مالطة » و « كشف المخبا » وباسلوب ساخر لاذع . ومما قاله في وصف الانكليز : « لا يكاد احدهم يضحك ضحكاً طبيعياً وانما هو عبارة عن قهقهة ثم يعقبها الكم والعبوس ، فكأن الضحك منهم قوة من القوى فهم يكتمونه ما امكن مخافة ان تخرج منهم تلك القوة » .

واتاحت له رحلاته الى الغرب فرصة الاطلاع على التطور فيه ، فعز عليه ان يبقى الشرق راتعاً في الجهل والتقليد الاعمى : « صار اكثرنا كالقبور المكلسة بيضاء الظاهر وليس في باطنها غير الدود » . ويعزو تأخر الشرق « الى جهل عامته واستبداد خاصته وخيانة زعمائه وتعصب رؤسائه » .

بيد ان اهم آثاره هو « الساق على الساق في ما هو الفارياق » وهو سيرة ذاتية وصف فيها حداثته في لبنان ومدرسته الاولى ورحلاته العجيبة الغريبة على الطريقة الجاحظية ؛ ليس فقط من حيث التهكم بل كذلك من حيث الاستطراد للبحث اللغوي او للوصف او للنكتة . وقد قال في مقدمة الكتاب انه جمع فيه بين امرين : احدهما ابراز غرائب اللغة ونوادرها

(١) اوصى بان ينقل جثمانه الى لبنان .

والثاني ذكر محامد النساء ومذامهن. وبطلا الكتاب هما الفارياق (المؤلف نفسه وقد اشتق اسمه من فارس الشدياق) والفارياقية زوجته. ومن خلال الجدل حول مدح المرأة وذمها يعبر الشدياق عن آرائه في المرأة الشرقية ورقيها وكان بعد المعلم بطرس البستاني من اول الداعين الى تعليم المرأة.

ودلالة على اسلوبه البارع نورد هذا الاستشهاد للفارياق بالنبي سليمان في افضلية الرجال على المرأة:

« قد وجدت بين الف من الرجال صالحاً. فاما بين النساء فلم اجد صالحة. فردت عليه الفارياقية بقولها: « ان سيدنا سليمان وان يكن قد اوتي من الحكمة ما لم يؤته غيره. الا ان افراطه في النساء شوّش عليه الصالحة منهن من غير الصالحة. الا ترى ان بائع المسك لطول ائتلافه بالرائحة القوية تضعف منه حاسة الشم بحيث لا يعود يشم الرائحة اللطيفة ».

وعدا النكتة اللبقة نجد في هذا المقطع نموذجاً من اسلوب الشدياق الذي تميز بسلاسة التعبير على بساطة وبقدرة على اختيار الالفاظ التي تناسب المعنى.

وللشدياق في اللغة بحوث كثيرة منها في نقد المعاجم ومنها في البحث النحوي او البياني. وكانت مناظرته الشهيرة مع ابرهيم اليازجي مرجعاً وثيقاً في هذا الباب. وله في الشعر ديوان سار فيه على النهج التقليدي مبنى ومعنى.

الصحافة العربية

اما « الجوائب » مجلة الشدياق فقد تضمنت عدا حقيقها السياسية في خدمة السلطان منبراً لاقلام معاصريه في البحوث والحكايات والمقامات والشعر وسائر الوان الأدب.

ولم تكن « الجوائب » الصحيفة العربية الوحيدة التي تولاها اللبنانيون في اوروبة: ولا « الرائد التونسي » في افريقيا الشمالية. فقد اصدر رشيد الدحداح (١٨١٣–١٨٨٩) جريدة عربية في باريس اسمها «برجيس باريس انيس الجليس» سياسية نصف شهرية راقية المستوى (عربية وفرنسية) تبحث في شؤون الشرق عامة وتتجه الى قراء العربية في فرنسا وخارجها وتترجم الكثير عن الصحافة الفرنسية. وصدرت عدة صحف عربية بعدئذ في فرنسا منها « المرصد » (١٨٩٣) ليوسف الحاج و « كشف النقاب » (١٨٩٥) لامين

رسلان و « تركية الفتاة » لامين رسلان وخليل غانم و « جريدة باريس » لجورج مسرة ونجيب طراد سنة ١٩٠٨ .

وفي انكلترا كانت ابرز الصحف العربية تلك التي اصدرها الدكتور لويس صابونجي اي « الخلافة » وكانت غايتها محاربة الخلافة العثمانية باعتبار انها مغتصبة من حقوق العرب . و « النحلة » علمية الاتجاه و « مرآة الاحوال » سياسية عامة[1] ثم « رجع الصدى » لسليم سركيس .

وظهرت سنة ١٨٨٠ في غلياري (سردينيا) جريدة المستقل ليوسف باخوس ثم انتقلت الى باريس . وظهرت في تونس « البصيرة » لنجيب ملحمة وفرج الله نمور واصدر هذا منفرداً « لسان المغرب » في طنجه وظهرت بعدها في تلك المدينة جريدة « الفجر » لنعمة الله النحداح و « الصباح » لوديع كرم . وفي المغرب أنشأ عيسى فرح وسليم كساني اول صحيفة واسمها « المغرب » .

لم تكن هذه الصحف واسعة الانتشار لحد يجعل لها اهمية توجيهية بالغة ؛ لكنها على كل حال كانت اداة تعريف بالاحوال السياسية والثقافية العامة على مستوى النخبة .

على غرار الشدياق قام بعض اهل القلم برحلات الى العالم العربي واوروبة والى الشرق البعيد في سبيل اغراض ثقافية وسياسية نخص بالذكر اثنين هما سليمان البستاني وشكيب ارسلان .

سليمان البستاني

بعد ان مارس سليمان البستاني (١٨٥٦–١٩٢٥) التدريس والصحافة في لبنان ودرس الانكليزية والفرنسية والايطالية واليونانية والتركية وألم بلغات غيرها تابع دراستها في اسفاره السندبادية أمّ العراق وجال في جزيرة العرب واختلط بالقبائل دارساً احوالها ثم عاد الى البصرة فأنشأ فيها مدرسة وجريدة وعمل قاضياً ثم تنقل بين العراق واليمن وحضرموت فسجل بعض رحلاته في « المقتطف » وعاد الى بيروت ولكن لم تطل اقامته فيها فمضى الى الاستانة ومنها الى مصر ثم الى العراق من جديد فاخذ فنارس واستقر آخر الامر على ضفاف دجلة الى ان انتدبته الدولة العثمانية لرئاسة القسم التركي في معرض شيكاغو . ولما عاد الى الاستانة وشهد مآسيها كتب « عبرة وذكرى » .

(١) كان يكتب معظم المقالات بخطه الجميل ويطبعها على مطبعة حجرية .

اوى البستاني بالشعر القصصي والاسطوري منذ حداثته . استهوته الالياذة بنوع خاص فلازمته في اسفاره ، الى رؤوس الجبال وعلى متون البواخر . وفي قطر الحديد ، فكانت ترجمته هذه « وليدة اقطار العالم الاربعة » وقد ظهرت هذه الترجمة مع مقدمتها الطويلة في القاهرة سنة ١٩٠٣ فاستقبلتا كحدث ادبي جبار . واشاد ابراهيم اليازجي في « الضياء » بروعة الترجمة « التي سدت ثلمة في العربية » . لكنه رآها « ضئيلة رغم اهميتها بالنسبة للمقدمة » .

تولى البستاني مناصب رفيعة جداً في الاستانة وكان على رأس وزارة الزراعة والصناعة والتجارة والمعادن يوم قررت الحكومة العثمانية بيع غور بيسان بفلسطين من شركة صهيونية فاحتج وهدد بالاستقالة فاضطر انور باشا ان يمزق العقد فبقي الغور ارضاً عربية . وألم به داء عضال في شيخوخته فقصد الى سويسرا مستشفياً وهناك نظم قصيدتيه الشهيرتين « الداء » ثم « الشفاء » . وقال فيهما :

أنام تأم وعيشك بات مرا تزيد من لظى الآلام جمرا
وجفنك لا يذوق الغمض سهدا وقد هجعت عيون الناس طرا
ذكرت لبنان فهاج الحنين فؤادي العاني بذاك العرين
قد عز مناه طوال السنين

وستجد اصداء كثيرة لهاتين القصيدتين في الشعر المهجري الجنوبي .

مهما تكن اهمية الآثار التي تركها البستاني فانه يبقى في تاريخ الادب كمعرب الالياذة وصاحب مقدمتها . لقد كان اميناً للروح والجو بقدر ما يسمح به التعريب الشعري من لغة غريبة عن الساميات كاليونانية . وقد روّض القوافي لتنسجم مع مقاصد هوميروس وايقاع شعره . فاذا هي تتغير كل بيتين او اربعة او ثمانية . اما المقدمة الطويلة المفصلة التي تشكل بحد ذاتها اثراً ادبياً مستقلاً فقد شرح فيها الالياذة ورموزها ومغلقاتها استناداً الى مئات المراجع في لغات عدة ، وناقش آراء الذين انكروا وجود هوميروس واعتبروه اسماً وهمياً لمجموعة متعاقبة من الشعراء وبرهن على وحدة شخصية المؤلف مستنداً الى الوحدة في وصف الاشخاص وفي النفس الملحمي وفي الاماكن كما في السياق المتكامل . وتناول طرق التعريب في الماضي وما يؤخذ عليها وقارن بين الالياذة والقصائد العربية القديمة فبيّن المنحول منها واسبابه واشاد بالاسواق الشعرية وفضلها في توحيد لهجات القبائل وتنقية الشعر وبفضل القرآن في حفظ العربية . وحلل اهم التراث الشعري العربي واثبت

ان معظمه دار في فلك الغنائية وما الملاحم المزعومة فيه الا مطولات تروي تعصي البطولة في جو ملحمي خيالي ليس الا . وتطرق الى مناهج المولدين في تمحيص الشعر فاستوقفته براعة الاندلسيين في موشحاتهم بقدر ما استهجن تقليد المحدثين : فكان في درسه التحليلي المنطقي هذا واضع اسس البحث العلمي الحديث والنقد والادب المقارن .

شكيب ارسلان

اما الامير شكيب ارسلان (١٨٦٩-١٩٤٦) : الذي شغل مراكز ادارية كبيرة في لبنان فقد انتخب سنة ١٩٠٨ ، بعد اعلان الدستور، نائباً في المجلس العثماني فاقام في استنبول وأيد العهد العثماني ظناً منه انه يخفف وطأة الظلم عن بلاده ، وحارب مؤيدي القومية العربية التي نشأت في الاصل لتحرير البلاد العربية من الطوق العثماني . لكنه بعد زوال الخلافة ومجيء اتاتورك بعد الحرب الاولى انضم الى الحركة القومية العربية التي بدأت تتخذ معنىً جديداً وجنّد بيانه المشرق في خدمتها .

وفي عهد الانتداب عاش الامير منفياً في برلين حتى سنة ١٩٢٥ يدير مجلته العربية « لواء الاسلام » ثم انتقل الى جنيف ليكون قريباً من جمعية الامم . وقد اسهم فعلاً في معظم المؤتمرات الدولية التي تناولت استقلال لبنان وسورية وفلسطين . وفي سنة ١٩٣٠ انشأ مع احسان الجابري مجلة شهرية فرنسية اسمها « الامة العربية »[١] وكان على اتصال وثيق بالصحافة في لبنان ومصر . وتنقل شكيب ارسلان في اوروبة ثم زار اميركا واتصل باللبنانيين المغتربين ليثير حميتهم للنضال في سبيل القضايا الاستقلالية .

اهم آثاره : عدا الرسائل والمقالات الكثيرة التي تتناول السياسة والنقد والاجتماع : مخطوطات حققها . منها : « الدرة اليتيمة » لابن المقفع ، ودراسة عن شوقي عنوانها : « شوقي او صداقة اربعين سنة » ودراسات في تاريخ العرب منها « غزوات العرب في فرنسا وايطاليا وجزائر البحر المتوسط » و « تاريخ العرب في الاندلس » و « الحلل السندسية في الاخبار الاندلسية » و « لماذا تأخر الاسلام » ، ومجموعة قصائد وطنية وغنائية .

كان شكيب ارسلان على تمسكه بالقديم ، لا سيما في مقدمات كتبه حيث يسترسل احياناً في السجع وفي التزويق البديعي ، يسعى الى مجاراة

---

(١) ظهرت في جنيف سنة ١٩٦٣ مجلة لبنانية باللغة الفرنسية «الافكار» لم تعش اكثر من سنة .

التطور في اختيار العبارة الرشيقة القريبة المنال ضمن حدود الاناقة . وكان يدعو الى اقتباس العلوم من مصادرها القصية لان لا نهضة للعرب بدونها وينتقد اولئك الذين كانوا ينفرون منها « كأنها من عمل الشياطين . فيقضون اعمارهم في درس العلوم اللسانية والدينية مما لا شك في ضرورتها لانها قوام اللغة والعقيدة ، ولكنه لا يغني اصلاً عن العلوم الطبيعية التي هنلك اليوم من اهملها » .

وثمة كتاب آخرون غير الذين هاجروا الى مصر والى العالم الجديد، الذين سيأتي ذكرهم في فصلين مستقلين . هاجروا الى فرنسا وانكلترا وكتبوا بلغتيها لاسماع صوت لبنان الى العالم الغربي وتوضيح قضاياه خاصة وقضايا العرب عامة فضلاً عن الاستزادة من المعرفة والانطلاق في اجواء ارحب . ومنهم من وزع اقامته بين باريس والاستانة كناصيف منعم المعلوف (١٨٢٣ — ١٨٦٥) الذي اتقن عدة لغات فترجم عن الفرنسية والتركية والانكليزية واليها ووضع معجماً بالفرنسية والتركية و « مبادئ القراءة بالعربية والتركية والفرنسية » و « مختصر التاريخ العثماني » (بالفرنسية) .

## بالفرنسية

كثيرون هم الذين سافروا الى فرنسا بعد رعيل المستشرقين الاول وبرز بينهم من الكتاب والصحفيين عدد محترم . من هؤلاء :

نجيب عازوري وقد نشر دراسة تحليلية عنوانها « نهضة الامة العربية في آسيا التركية » حاول فيها محاولة فكرة عثمنة الشرق العربي ومحو شخصيته .

ميشال سرسق وقد كتب اسطورة مسرحية بعنوان : « قسم عربي » مثلت بنجاح على مسرح الامبيغو .

بولس نجيم (وقد وقع باسم جوبلان المستعار من تيبل الحذر) وقد كتب « مسألة لبنان» ظهرت طبعتها الاولى في باريس سنة ١٩٠٨ . وهي دراسة علمية ضخمة تناول فيها واقع لبنان الجغرافي والتاريخي بتفصيل دقيق وتوقف خصوصاً عند عهد فخر الدين واوائل القرن التاسع عشر حين استعاد لبنان استقلاله الذاتي ثم عند مرحلة التدخل الاوروبي بين سنتي ١٨٤٠—١٨٤٥ واختلاف احداثه السياسية ، ووصف المؤسسات اللبنانية القائمة في ذلك العهد والثورة الديموقراطية الاولى من نوعها في الشرق ، ونقطة ١٨٦٠ السوداء

في تاريخنا. وقد رام من كتابه لفت الدول الاوروبية الى الحقيقة اللبنانية كسباً لتأييدها استقلال هذا البلد. وتميزت الدراسة بالاسلوب التحليلي الرصين على بساطة.

خليل غانم (١٨٥٧–١٩٢٣) اسهم في تحرير «الفيغارو» و«جورنال دي ديبا» في قسم السياسة الشرقية. ونشر سنة ١٨٩٩ سيرة شعرية للمسيح ثم دراستين تاريخيتين «سلاطين بني عثمان» و«تربية امراء بني عثمان» وكان قد عاش في الاستانة وتولى الترجمة في وزارة الخارجية التركية ثم انتخب نائباً في المجلس فتميز ببلاغته وشجاعته. نفاه عبد الحميد فاستقر في فرنسا حيناً ثم عينته هذه الدولة سفيراً لها في تونس. وفي دراسته يبين اسباب انهيار السلطنة العثمانية التي سميت بالرجل المريض بسبب الاستهتار والاستئثار والاستبداد واللامسؤولية على صعيد الحكام في مختلف العهود.

شكري غانم (١٨٦١–١٩٢٩) اسهم في تحرير مجلة «لاكورسبوندنس دوريون» التي انشأها مواطنه الدكتور سمنه ونشر ديواناً عنوانه «اشواك وازهار» ورواية عنوانها «دعد» مستوحاة من التاريخ العربي ومسرحيات عدة مثلت على مسرح الاوديون منها: «وردة او زهرة الحب» و«ساعة من الف ليلة وليلة» و«تيمورلنك والنسور التسعة» و«عنتر» وهي اشهرها وقد وضع موسيقاها الفنان الروسي الشهير ريمسكي كورساكوف. وقد مجد فيها تاريخ العرب وابرز عناوين حضارتهم على مستوى ارفع مما في سائر كتبه وذلك دفاعاً عن قضية تحريرهم من النير العثماني. وبلسان البطل الذي صار اسطورة عبّر المؤلف عن ارادة التحرر وعظمة التضحية في المقاومة باسلوب ملحمي بليغ.

خيرالله خيرالله (١٨٨٠–١٩٣٠): وقد حرر في «المجلة الاسلامية» وفي جريدة «الطان» الكبرى حيث تولى القسم الشرقي في عهد مديرها اندريه تارديو سنة ١٩١٠. وقد نشر سنة ١٩١٩ دراسة سياسية عن المناطق العربية المحررة وكتاباً تاريخياً عنوانه: «سوريا» ولم تكن قد توضحت له فيه الفكرة الاستقلالية كما توضحت لبولس نجيم.

وكثرت الكتب عن سوريا بالفرنسية عهد ذاك وقد ربط معظمهم مصيرها بمصير لبنان باعتبار وحدة المأساة في ظل الحكم الظالم المشترك. ومن ابرز هذه الكتب «سوريا الغد» لندره مطران.

تغلب الطابع السياسي الملتزم على نتاج اللبنانيين في فرنسا حتى بداية

الانتداب الفرنسي . فجاء ادبهم نضالياً امتزج فيه البحث التاريخي بالشعور القومي وارادة التحرر واسهم غسان جاماتي وعباس بجاني في مقالات الصحفية بهذه الحملة التحررية . اما في نصف القرن الاخير فتحولت اقلام الكتاب الى الادب المنطلق من كابوس الطغيان . فالشاعر الطبيب شارل خوري المولود في باريس ١٩١٠ يدور في فلك الرومنطيقية العذبة حيث الكآبة تمازج الحنين الى المجهول في ديوانه « ساعات ضائعة » و « من فضة لفضة » (الذي توجته الاكاديمية الفرنسية) وكذلك الشاعر بول جاماتي . لكن الكآبة الرومنطيقية عند هذا تغلف مرارة عميقة . فهو في ديوانه « ريح الحرب » الذي صدر بعيد الفتنة يوم كان جو فرنسا ما زال عابقاً بالدخان الخانق يصور وحشة الانسان بعنف وثورة وفي « مقطوعة لمونيك الميتة » مرثاة مؤثرة لابنه في انطلاق العاطفة الشرقية التي لم يشعثها التطبع في الغرب . يقول فيها :

« عندما استراحت بروعة جفافا

« حلّت الشيخوخة منا في القلوب »

لكنه في ديوانه « شموس » و « باريس في الانبزيوم » و « قصائد » استعاد صفاءه المعنوي وتغلبت النفحة الصوفية المشرقة في نتاجه على عتمة اليأس .

وثمة شاعرة مغمورة دخلت حياتها في شبه اسطورة وهي ليلى سليم ملحمه دي رانيار (١٨٩١–١٩٥٥) .

ولدت ليلى في اسطنبول ثم انتقلت الى فلورنسا مع ابيها سليم باشا الذي كان من اركان السلطة العثمانية بعد ثورة ١٩٠٨ . وفي سنة ١٩١٢ طلب يد « هذه الحورية الهاربة من فراديس الشرق » على حد تعبير موريس باريس ، ملازم فرنسي ما لبث ان استشهد في الحرب الكونية الاولى تاركاً طفلة تؤاسي امها في غربتها . وبعد الحرب عادت ليلى الى فرنسا تعبر عن وحدتها شعراً فاصدرت مجموعتها الاولى « الساعات الكئيبة » روت فيها حكاية الألم . ثم تزوجت من الديبلوماسي الفرنسي ده رانيار فاشرق الوجود لها من جديد فكتبت ديوانها الثاني بلون الفرح وعنوانه « حب روما » وفيه اشارة واضحة الى نزهات عذبة في تلك الغابة الرومانية التي شاهدت « ظلين ملتصقين سائرين معاً : بولين ده بومون والساحر » وتنقلت مع زوجها السفير في اوروبة الى حين داهمها الغستابو في بودابست وقبض عليها . فبدأت مأساة جديدة بالنسبة لتلك « العصفور الذي غنى تعبه في الاقفاص الذهبية »

كما تقول الكاتبة البلجيكية الاميرة بوبسكو . ولما اطلق سراحها بعد سنوات ثلاث عادت الى فرنسا تكتب وترسم . وتميز شعرها بالكآبة الرومنطيقية حتى في تعبيرها عن نشوة الحب :

« يا بيوتي النائية حيث تجوب ذاكرتي ...
« ايتها الجدران ! الم تبقي
« فرحة قليلاً ، ومؤانسة قليلاً ،
« لكيانات غيري مستوطنة ...
« كم من وداع كم من بافة كم من وليمة
« اتى عليها النسيان
« البيت قرب النهر ، بيت الشتاء
« وذاك الذي عاشت الكآبة فيه ،
« وبعد ، ذاك الذي فيه بكينا
« عندما كان الاطفال يمزحون » .

لئن مارست ليلى ملحمه الادب على سبيل الهواية فان مواطنة لها مارسته ممارسة احتراف فانصرفت اليه انصرافاً كلياً جعلها بين ابرز كتاب فرنسا اليوم . انها اندريه شديد (زوجة الدكتور لويس شديد الطبيب العلامة ، عضو معهد باستور ، المعروف ببحوثه العلمية الدقيقة) . بدأت تكتب بالانكليزية فنشرت ديوانين على النسق الرمزي المستحدث باسم مستعار ثم كتبت بالفرنسية شعراً ونثراً فاشتهرت شاعرة وروائية وباحثة وكاتبة مسرح . لها في الشعر عدة دواوين ابرزها « بلد مزدوج » . ان لها لغة شعرية خاصة بها . فهي تتحرى البساطة الموحية فاذا اللفظة العادية التي قتلها الاستعمال تحيا تحت قلمها من جديد في تركيب فريد موحية ابعاداً انسانية غنية .

« اذا كان الشعر لا يقلب حياتنا رأساً على عقب فهذا يعني انه ليس شيئاً بالنسبة الينا » . هذا ما تقوله اندريه شديد في « ارض وشعر » . وقد حاولت ان تحقق هذا المفهوم فاذا انت بعد ان تقرأ قصيدة لها تحس حقاً ان حواراً عميقاً قام بينك وبين القصيدة وان قيمة جديدة انبثقت من تلقائها وجعلتك ترى الحياة اسمى مما هي .

واندريه شديد في قصصها تمزج الواقع بالشعر فاذا الايقاع يوحي ما يوحي المضمون وهي تستوحي موضوعاتها من لبنان ومن مصر (حيث نشأت) او من فرنسا (حيث تقيم) . ابطالها يتطورون بشكل طبيعي وهي لا تتدخل قط في توجيههم .

اهم ما يشغل اندريه شديد ، كقاصة ، هو الانسان في صراعه مع القدر . لكنها لا تعبر عن هذا تعبيراً مباشراً يحول الرواية عن بيئتها الخاصة الى بحث علمي ، الى موعظة اخلاقية او الى تأملات في الوجود . فروايتها « اليوم السادس » التي تجري وقائعها في مصر حيث قضت مرحلة عمرها الاولى ، تدور حول عجوز مصرية تحاول ان تنتزع حفيدها ، المصاب بالكوليرا ، من المصلحة الطبية ، حاسبة ان مجرد التسليم بنقل الطفل المريض في سيارة اسعاف قد يعني التسليم بفكرة الموت .

لذلك تبذل كل قواها ، وهي ضئيلة اصلاً الا ان عزتها ارادة المقاومة ، لكي تجعل الطفل الطري العود ، يعيش حتى اليوم السادس ، اي الى يوم زوال الخطر عنه حسب تأكيد الطبيب . وفي هذا السبيل تخفيه عن عيون الناس طرّاً . تلازمه كالظل . تتجنب حتى ان تتطلع اليه الا لماماً ، لكأنها شاءت ، في لاوعيها ، ان تجعله كذلك غير منظور من القدر . لكن القدر يأبى الا ان يرى المريض رغم كل شيء فينتزعه من يديها ، بل يدي الحياة . فيموت العجوز معه .

وروايتها « الباقي بعد موت الآخرين » موضوعها طائرة تحطمت في صحراء افريقيا وفيها اثنا عشر مسافراً . فاستدعي الاهل الى مركز الشركة في باريس واخبروا انه لم ينج الا واحد ضاعت آثاره في الرمال . ظنت بطلة الرواية لانا مورو ان الناجي هو زوجها بيار وظنها كان شبه اليقين . واذ لم تسفر التحريات عن نتيجة قررت ان تجري بنفسها البحث عمن احبته حباً يفوق كل منطق وكل ألم . وهكذا تبدأ البحث اللامجدي عن زوجها عبر واحات القفر ، وتنسى ان زوجها ربما غاب الى الابد اذ الحب المطلق يخلق الحياة . وتعود لانا خائبة لكن حبها بلغ من الشدة حداً جعله اقوى من الغياب واقوى من الموت . وهكذا تنتصر على القدر في صراع عنيف .

وموضوع القدر المستبد هو كذلك المحور الذي تدور حوله رواية « يوناتان » و « النوم الطليق » و « الشاب الغني » الا انها لا تكرر نفسها ابداً ، بل تجعل لكل رواية اطارها المميز رغم ان معظم مادتها مأخوذ من حياة الريف المصري وبؤسائه . فهي تصور بدقة ولباقة تلك الحياة وتعرض للقارئ نماذج شتى عن ابنائها ، من الفلاح المستعبد العائش مع ماشيته ، الى الاقطاعيين العابثين بمصائر « ازلامهم » الى الشيخ والشرطي ، الى كل ما هنالك من خصائص توحي ايحاءً بليغاً بمأساة البشر .

اما مجموعتيها القصصية « الجلد الضيق » فهي كذلك صور عن حياة الريف في مصر. وصور من الجبل اللبناني تبرز فيها التقاليد والعادات الانسانية التي كادت المدنية الحديثة ان تقضي عليها لولا عناد المتشبثين بالارض : من الفلاح الى الراعي الى الحطاب ، وقد وجدوا فيها جذراً ثابتاً يشدهم الى الوجود.

وقد ظهرت لها في ربيع ١٩٦٩ رواية « الآخر » ويتلخص موضوعها بجهد بطولي يبذله انسان ما في سبيل انقاذ اخيه المطمور في الارض. قد رأى هذا الانسان ان حياته تستمر ناقصة ان لم يسهم في انقاذ « الآخر » وانتزاعه من القدر فهو هكذا يخلقه من جديد والرواية ترمز الى شخصين في المطلق يفرق بينهما كل شيء : شرقي قديم قلبه قلب طفل وغربي شاب جف خياله كالشيوخ. ولكن لا عقبات العصور والثقافات ولا اللغات المختلفة استطاعت ان تقضي على الحوار بينهما لان الاخوة البشرية اقوى من اي فاصل مصطنع.

ولاندريه شديد بحوث منوعة لعل ابرزها دراستها عن لبنان وقد صورته تصويراً شعرياً انطلاقاً من واقعه التاريخي ومعطياته الحضارية ورسالته الانسانية المنفتحة على العصور طوال ستة آلاف سنة من الوجود.

وفي الحقل القصصي برز كذلك في فرنسا فاجيه كاتشا ، وهو لبناني ، ارمني الاصل ، عاش بعد الحرب في باريس. له عدة روايات اهمها : « العين بالعين » ، « الثارة » ، « وقعة الضواري » ، « الاكف المقبوضة » ، « لو تستيقظ شيطاناً ». انه يتوخى اثارة الاهتمام عن طريق العقدة الغريبة في تطورها على نسق افلام « هيتشكوك ».

فرواياته مجموعات لوحات في كل منها مفاجأة او اكثر. وقد تأثر بلزاك من حيث اختيار المواقف الحرجة التي يجعل فيها اشخاصه ثم يدفعهم الى الذروة الانفعالية حيث يصبح الشخص مجرد هوى او شهوة عاصفة قد تكون حباً او حسداً او بغضاً. واخذ عن دستيويفزكي الترابط الخفي بين العوامل النفسية المختلفة التي تحرك ابطاله واحياناً بغير وعيهم. وهو ينجح غالباً في التحليل النفساني باسلوب سهل. وقد حدد هو نفسه اسلوبه اذ قال :

« اول ما يهمني هو تصرف الاشخاص في مواقف معينة والنتائج التي قد تتولد من الانفعالات. قبل ان ابدأ روايتي احدد لها فقط نقطتي الانطلاق والنهاية اما الباقي فيأتي عفو الخاطر ووفق تطور التسلسل الطبيعي المنطقي.

الفكرة تأتيني صدفة . وليس بين كتبي سوى رواية واحدة تعتمد على مذكراتي الشخصية هي « اعتاب الكابير يوم الاحد » . وفي هذه الرواية يصف فاجيه كاتشا المقاهي اليونانية القديمة على الشاطئ ويصور الحياة الشرقية الطامحة الى الوجود المادئ والتأمل في حضن الطبيعة . ولا تغيب عنه في أكثر رواياته فكرة السينما والمسرح لكأنه وهو يعدها يفكر سلفاً بتصيرها الى المسرح او الشاشة .

وانصرف الى الرواية كذلك كاتب ناشئ يمارس التدريس الجامعي في باريس هو روبير ابي راشد وقد نشر قبل سنه رواية عنوانها « المندهلة » طرح فيها مشكلة تأثير العالم الوهمي على العالم الحقيقي .

بطلة الرواية « ريجينا » تهوى محامياً اسمه انطوان . لكنها لا تستقر في حبها فلما لفتت صديقة لها ذات يوم اسم كاتب بدأ يلمع نجمه « غي ميريال » بدأت مخيلتها الخصبة ترسم حوله الاوهام . وقد عززتها احاديثها مع انطوان وكان قد عرف الكاتب من قبل كما عززتها ثرثرة الاندية حوله . ونمت الاسطورة في رأسها الى حد جعل الرجل اللامنظور يستولي عليها ويبعد من قلبها حبيبها الاول . وتشاء المصادفة ان تجمعها بامير احلامها في احدى الامسيات . فاذا بها تجده مغروراً تافهاً لكنها مع هذا لم تشأ أن تقضي على خيوط السراب التي نسجتها حوله . فهربت معه تاركة انطوان .

لقد صور بأسلوب ساحر بارع المرأة « المعصور » التي يغريها صنم خلقته من لاشيء وتثبتت بحبه موثرة الوهم على الواقع كما وصف بتهكم الدعاوة المفتعلة التي تضخم الاحداث فتجعل من كاتب او فنان عادي نجماً اسطورياً .

لروبير ابي راشد ايضاً دراسة عميقة عن كازانوفا بين التاريخ والاسطورة انالته جائزة سانت بوف سنة ١٩٦١ . وله بحوث نقدية عدة اهمها يتعلق بالمسرح المعاصر ظهرت في « النوفيل اوبسرفاتور » و « النوفيل ريفو فرنسيز » .

وثمة كتاب لبنانيون برزوا قبله في عالم البحث على اختلاف وجوههم منهم الأب ميشال فغالي الذي عني خصوصاً بالفولكلور اللبناني واللهجات الشعبية في لبنان وسورية وألف عدة كتب منها « لهجة كفرعبيدا » و « دراسة عن اثر السريانية في اللهجات العربية في لبنان » وقصص واساطير وعادات شعبية في لبنان وسورية . والاب ميشال الحايك وله عدة بحوث بالفرنسية والعربية حاول في اكثرها ان يبين النقاط المشتركة بين المسيحية والاسلام .

وتناول بعضها الادب العربي الحديث . وله ديوان بالعربية « كيف الذكريات » فيه نفحة صوفية . وقد اسهم اسهاماً مرموقاً في الاستشراق الفرنسي .

اما مارسيل زهار فقد برز في نقد التصوير وله فيه مذهب خاص . وسيمون جرجي نشر بحثاً عن تطور الاغاني الشرقية والموسيقى العربية ودراسة تاريخية عن سورية وبحثاً عن القضية الفلسطينية في نشأتها وتطورها . ورداول مكاريوس ورينيه خوام ورواد طربيه[١] وقد تميزوا بترجمة الشعر والقصص والاساطير الى الفرنسية ودراسات موسعة عن الادب العربي عامة واللبناني خاصة في مختلف عصوره[٢] .

وثمة كتاب ناشئون يشقون طريقهم في الشعر والبحث بالمجلات لا سيا المجلة الشعرية الجديدة « لاديليرونت » التي اسسها قبل سنة الشاعر اللبناني الشاب فؤاد العتر . ومنهم من نظم فترة ثم توقف مثل جويس منصور صاحبة ديوان « مربع ابيض » .

لم نذكر في هذا العرض الا ابرز الكتاب المقيمين في فرنسا . اما الذين ينشرون فيها ويسهمون في مجلاتها ، فعددهم كبير من اشهرهم : جورج شحاده ، وفرج الله حايك ، وهنري القيم وصلاح ستيتيه . لكننا لم نذكرهم لانهم مقيمون في لبنان ولا يعيشون في فرنسا الا فترات قصيرة .

## في انكلترا

اما الرعيل الذي رحل الى انكلترا فقد سعى اما الى التجارة والصناعة واما الى طلب العلم في جامعاتها .

وقد برز بين هؤلاء عدد من الكتاب في كل لون ولا سيا في الرواية والبحث والشعر .

بين الذين قصدوا الى انكلترا للتخصص العالي فريق مكث فترة عاون فيها المستشرقين وفريق بقي هناك فمارس التعليم وكتب في المجلات . من هؤلاء البرت حوراني وقد نشأ واخوه سيسيل في بلاد الانكليز وادوار عطيه وفريد عجلاني وادنا كحلا .

(١) له ديوان بالعربية عنوانه « المرايا الدائرة » .

(٢) اثناء كتابة هذا البحث ظهرت باكورة مارسيل خليل في الرواية البوليسية وباكورة جلبرت موصلي في الرواية السيكولوجية « الشبكة » وقد عبر فيها عما تختلج به النفس البشرية من رغبات وحشية تناقض الطبيعة السمحاء .

لالبرت حوراني عدة بحوث فكرية سياسية واجتماعية وتاريخية نشرها في اوكسفورد حيث يمارس تعليم التاريخ العربي والآداب الشرقية والفلسفة . من اهم كتبه « سوريا ولبنان » وهو تاريخ شامل مفصل « والاقليات في العالم العربي » و « بريطانيا والعالم العربي » و « خطر المجتمعات الكلية » و « الاسلام اليوم » .

آمن البرت حوراني بحرية الفكر كوسيلة مهمة لتطوير المجتمع والانسان . واساس حرية الفكر في نظره هو معرفة الانسان نفسه كمخلوق حر مسؤول عقلاني . وهو يرى ان مبدأ السمو في المجتمع البشري « مبدأ يتعالى على الارادة الفردية وحتى الجماعية ويتخذ اساساً له شخص الفرد » . وفي بحوثه يتحدث عن اثر انتشار الفكر الغربي في انماء العقيدة الديموقراطية في العالم العربي . قال في كتابه « سوريا ولبنان » حول معضلة التخريب :

« في القرن الماضي اهتزت اسس العالم العربي تحت تأثير الغرب . فالافكار الغربية التي تبث في المدارس والكتب واخيراً في السينما غيرت مظاهر الحياة الاجتماعية . فمنافسة البضائع الغربية قضت على الحرف القديمة وفتحت آفاقاً اقتصادية جديدة واساليب مواصلات حديثة اطلقت الجماعات المحلية من اطرها التقليدية . وهددت السيارة والطائرة والسلطة المدنية حياة البداوة بالزوال » .

في دراساته التاريخية لا يعنى بتسلسل الاحداث بقدر ما يعنى بمغازيها وانعكاساتها على التطور الحضاري . وكان لبحوثه عن الشرق الاوسط بوجه عام شأنها في الكشف عن واقع المنطقة وازالة اضاليل الدعاوة الصهيونية .

اما ادوار عطيه فقد نشأ في السودان، وبعد الحرب الكونية الاولى درس في اوكسفورد وقضى حياته بين السودان وبريطانيا . انصرف الى الرواية فكتب : « عربي يروي سيرته » : « لبنان الفردوس » : « حمار من الجبل » : « الخط الدقيق » و « الطليعة السوداء » وله في البحث الادبي والتاريخي مقالات ظهرت في « التايمس » الادبي و « مجلة الشرق الاوسط » .

في روايته « عربي يروي سيرته » يقص باسلوب عفوي كيف نزح اهله من العكار الى سوق الغرب ثم الى السودان وكيف درس هو في مصر ثم في اوكسفورد وبعض انطباعاته في انكلترا وزواجه من بريطانية وابرز الاحداث في حياته وجولاته . وفي هذه السيرة الذاتية يتناول اثر الحضارة الغربية والسياسة البريطانية في العالم العربي . في القسم الاول حتى ١٩١٩ يتحدث عن سوريا شاملاً لبنان . ثم يميز فيما بعد . واهم ما جاء في الكتاب

عدا سيرة المؤلف ، معلومات دقيقة عن الهجرة اللبنانية واسبابها وعن دور اللبنانيين في النهضة العربية بفضل انفتاحهم على العالم في اختلاف مناطقه.

في «لبنان الفردوس» يستعمل تعابير فرنسية وهو يروي قصة عشيقين بالانكليزية على نحو ما يجري على لسان بعض اللبنانيين الذين يتقنون اكثر من لغة. بطلة الرواية فتاة لبنانية تدعى فيوليت نشأت في مصر ، تحاول ان تتحرر من وصاية اهلها بعد ان اكتسبت قدرًا كافياً من الثقافة فترفض الاقتران برجل اختاره لها ابواها لا لشيء الا لتأكيد ذاتيتها ، لكنها تعود عن تصلبها وتتغلب على مركب النقص بعد رحلة الى لبنان الجنة وبعد اختبارها الحياة. وفي هذه الرواية وصف شعري للطبيعة اللبنانية ساحلاً وجبلاً يظهرها بمظهر الجنة التي توحي بالسعادة وتزيل من النفس كل عقدة.

في «حمار من الجبال» تصوير لقروي مستبد يدعى فارس ديب كان ينشر الرعب في اسرته وحوله. وفرض نفسه على مواطنيه بدهائه الغريب. كان بخيلاً يستثمر اتعاب ابنائه ، لكنه وقع في حبائل راقصة شاهدها مصادفة في احد مقاهي طرابلس فافقدته اتزانه ووقاره واثارت فيه شهوة جنسية مكبوتة ادت به آخر الامر الى قتل سائحة اميركية ثم الى الانتحار.

وفي «الطليعة السوداء» وصف لحياة الطلبة السودانيين الذين يوفدهم آباؤهم ، وهم وجهاء في بلادهم ، الى بريطانيا لتلقي الثقافة العالية فيها وينتظرون عودتهم بفارغ الصبر لكي يحتلوا مراكز بارزة في الحكومة المحلية ويملأوا فراغ الانتداب البريطاني بعد زواله. بطلا الرواية امين ومحمود طالبان في اوكسفورد يتطبعان بالعقلية الغربية وتستهويهما الافكار الاشتراكية الرائجة في اوساط الجامعيين. امين يهوى بريطانية ويتزوج منها ويعزم على الاقامة في باريس ، الا ان زوجته ، وقد رأت في القرآن رسالة ، تلح عليه بالعودة الى بلاده لكي يعملا معاً على رفع مستواها. اما محمود فيعاني من عقدة نفسية خلقها له ابوه اذ عقد قرانه ، في غيابه ، على ابنة عمه بدرية وهي في الرابعة عشرة ولا يكاد يعرفها. يحاول ان يتهرب لكن اباه يضعه امام الامر الواقع ، اذ يأتي ببدرية الى بريطانيا ويدخلها مدرسة بانتظار اليوم الموعود لكنها تعيش غريبة هناك حتى عن «زوجها» وينتهي الامر بالانفصال. ويرجع محمود الى بلاده ويحيا حياة فاشلة. وما كانت افكاره الاشتراكية لتلقى صدى في بلاده ولا لتملأ فراغ نفسه ولا لتلبي نزعته الى اثبات وجوده بطريقة ما.

يستوحي ادوارد عطيه معظم مواضيعه من اختباراته الشخصية ويحاول ان يكون صلة وصل بين الشرقيين والغربيين عن طريق وصف العادات والتقاليد والاخلاق وشروط التفاهم والتعاون واخوار الشمر. اما اسلوبه فعفري حي فيه دقة تحليل ووصف مؤثر وايجاز بليغ .

اما فريد عبدلاني المولود في بريطانيا فقد أسهم في الصحافة اليومية ودخل الجيش البريطاني واشترك في الحرب الكونية الثانية - وفي معركة مونته كاسينو الشهيرة . وقد الف كتاباً ضخماً عن تلك الموقعة بعنوان « الدير » روى فيه بواقعية ملحمية بطولة المشاة البريطانيين في اشد المعارك ضراوة في الحرب الاخيرة .

وعنوان « الدير » يرمز الى الدير التاريخي القائم على هضبة تشرف على مدينة كاسينو الايطالية كحصن منيع في موقع هيكل قديم لابولون وقد وصفه المؤلف بدقة كما صور بدقة كذلك فصول تلك المعركة الشهيرة التي دامت من ٢١ كانون الثاني الى ١٧ ايار ١٩٤٤ فانهزم فيها الايطاليون وانفتح امام الجيش الاميركي البريطاني الطريق الى رومة بعد اسبوعين من الانتصار الساحق .

اما ادنا كحلا (مسز خياز) فقد عاشت في لندن وانصرفت الى الشعر الرومنطيقي وقد جمعت مختارات من قصائدها في ديوان « العودة » وعناوينه كافية بحد ذاتها للدلالة على مادة وحيها نذكر منها : « المبعدة » . «وحدة» ، « نزاع الموسيقى » ، « في المنفى » « جوع » . « توسل » . « صوفية » ، انه الحنين الى وطن لا تدرى اين هو وهل هو حقاً في هذا العالم ما يهز شعور هذه « الغريبة » المشوقة الى العودة الى الينبوع . تقول في احدى قصائدها :

« صديقي : في هذه الحياة لا تأمل باللقاء
فالذي سار : على طريقنا المفترقين . باقدام غريبة
لن يجتاز بوابة القلب الحصينة
حتى آخر الزمن سنبقى في البعيد
ولن يفهم احد احلامنا ولا افراحنا ولا مخاوفنا الا اذا بكينا » .

ولا يجوز لنا ونحن في صدد الكتاب اللبنانيين المغتربين في انكلترة ان لا نذكر العلامة بيتر مدور . حائز جائزة نوبل . رغم ان نتاجه جاء في معظمه علمياً صرفاً الا ان نظرياته العلمية ارتكزت على تفكير خاص . ومعلوم ان بيتر مدور ، ولد في البرازيل سنة ١٩١٥ ثم تعلم واقام في انكلترة واشتهر

ببحوثه حول الانسجة الشعرية في الجسم . وبدراساته حول نمو الحيوانات وتغير اشكالها وله اكتشافات عدة في حقل نقل الانسجة من جسم الى آخر مع اكسابها المناعة والقدرة على الثبات . ومن ابرز بحوثه العلمية العامة تلك التي ناقش فيها آراء تيار دي شاردان في نظرية التطور فوافقه في بعضها وعارضه في البعض الآخر .

## في مصر

قد لا تكون الهجرة من لبنان الى مصر اغتراباً بالمعنى الكامل نظراً للروابط الثقافية والاجتماعية والحضارية والروحية الجمة بين البلدين فضلاً عن قصر المسافة . فاللبنانيون المقيمون في مصر ظلوا على صلة وثيقة بالوطن الام لا سيما في مواسم الاصطياف . وعاشوا في بيئة لا تكاد تختلف عن بيئتهم واستمروا في ممارسة لغتهم العربية المشتركة وعاداتهم . وكذلك شأن الذين اقاموا في سائر البلدان العربية القريبة .

### بدء الهجرة الى مصر

عندما رقي عبد الحميد الثاني العرش العثماني سنة ١٨٧٦ وعد طلاب الاصلاح من مختلف الولايات باعلان الدستور . فبرّ بوعده فعلاً وانشأ مجلساً نيابياً . لكنه ما لبث ان رجع عن هذه الظاهرة التحررية بعد اربعة شهور وامعن في الظلم كاسلافه فقيّد حرية القول والتفكر والتعبير واخرس صوتَ الصحافة حتى لم يبق من الجرائد العربية الا تلك نطقت بحمده وتسبيحه او تحاشت الخوض في اي شأن سياسي . وقد سجّل التاريخ بين ضحاياه على اعواد المشانق ستة عشر صحفياً معظمهم من لبنان .

كان من الطبيعي ازاء هذا الطغيان المستفحل ان يهرب المثقفون فوجاً بعد فوج اما الى مصر ، وكانت تنعم بحرية نسبية ، واما الى اوروبة . وكان اللبنانيون قبل ذلك العهد يؤمون وادي النيل باعداد محصورة في سبيل التجارة[١] . بين ابرز النازحين الى مصر ؛ قبل الحرب الاولى ، من حملة القلم سليم وبشاره تقلا ، اديب اسحق ، رشيد شميل ، نجيب وامين الحداد ، عزيز الزند ، عبده بدران وسبع شميل . وقد اقاموا في الاسكندرية . يوسف الخازن ، يعقوب صروف ، انيس خلاط ، فارس نمر ، شاهين مكاريوس ،

(١) سافر بعضهم الى مصر في القرن الماضي لدراسة الطب في القصر العيني .

ابرهيم اليازجي - سليم عنحوري - سليم فارس - جرجي زيدان - امين وشبلي شميل - سليم سركيس - ابرهيم نجار - بشاره زلزل - انطون الجميل - داود بركات - الياس زياده ونعوم مكرزل وقد اقاموا في القاهرة[1] . وكان قد سبق هذا النزوح : اسكندر شلهوب فأسس سنة ١٨٥٧ صحيفة « السلطنة » اول صحيفة لبنانية في الخارج .

ثم جاء خليل جبرائيل الخوري صاحب « حديقة الاخبار » سنة ١٨٥٩ واقام خمس سنوات يؤلف كتاباً عن مصر بناء على طلب الخديوي . وكان هذا الصحفي يقضي معظم اوقاته في سوريا حيث كان معتمد السلطان ثم مدير المطبوعات .

وكانت زينب فواز (١٨٤٦–١٩١٤) رائدة في حركة تحرير المرأة عن طريق تعليمها على نحو ما قال به المعلم بطرس البستاني في لبنان . فكتبت في الصحف المصرية « النيل » و « اللواء » مقالات جريئة ونشرت مسرحية « الهوى والوفاء » وقصة « حسن العواقب او غادة الزهراء » و « الدر المنثور في طبقات ربات الخدور » لافتة انظار المثقفين الى طاقات المرأة المتعلمة .

ولكي نكوّن فكرة واضحة عن مدى اضطهاد الصحافة في لبنان في عهد « السلطان الاحمر » نعود الى ما رواه سليم سركيس يوم كان محرراً في جريدة « لسان الحال » سنة ١٨٧٧ فضربه مراقب المطبوعات بالفلق وهدده بعقوبة اشد : « لما ضايقني المكتوبجي وضجرت من المراقبة وجدت انه لا ينجيني من صرامته الا الاكتفاء بمديح السلطان او بالتحدث عن مالية الدولة او جنديتها مما اكون قد هيأت قبلاً لهذه الغاية » . وبعد ان تحمل مثل هذا الضيم طوال خمس عشرة سنة حمله اليأس الى الرحيل .

الاسهام في النهضة

في مصر اسهم اللبنانيون اسهاماً رئيسياً في حركة التجدد الفكري والنهضة الصحفية فاكملوا محاولات رفعة الطهطاوي في تعريب التراث الغربي وواصلوا ما كانوا يقومون به في لبنان مع مواطنيهم في تطوير اللغة العربية وفي التصدي لقضايا العصر على اختلاف الوانها . وكانت الصحف التي اسسوها منبر هذه الحركة الثورية . واهمها «الاهرام» و «المقطم» و« القاهرة » و «المقتطف» و « الهلال » و« لسان العرب » و « روزاليوسف » و « المحروسة » و «البيان»

(١) ملحق بالادباء والعلماء اللبنانيين الذين هاجروا الى مصر التجار واصحاب الاعمال .

و « الشعار » و « البستان » و « الزهور » و « النهضة » و « العصور » و «المصري» و « الاثنين » .

واول صحيفة لبنانية صدرت في مصر واطولها عمراً ، لانها ما تزال مستمرة في صيغة جديدة ، هي « الاهرام » التي اصدرها سليم وبشاره تقلا في الاسكندرية في ٥ آب سنة ١٨٧٦ اسبوعية تظهر كل سبت في اربع صفحات وقد جاء في عددها الاول « هذا هو العدد الاول لجريدة الاهرام ، المرعية بعناية الحكومة السنية ، والمستعدة الاستعداد التام لان تجعل من يتصفح صفائحها واثقاً بما يطالعه ، لانها تعاني البحث لتقف على الفوائد الصحيحة ، فتوفي بحقوق الجرائد وتكسب قبول الجمهور » واصدر مع الجريدة داراً للنشر .

ولم يكن من السهل عهدئذ نيل رخصة باصدار جريدة وقد جاء في الطلب المتقدم لهذه الغاية : « الجريدة الملتمس انشاؤها تحوي التلغرافات والمواد التجارية والعلمية والزراعية والمحلية ولا تتعرض مطلقاً للامور السياسية» .

ومع « الاهرام » الاسبوعية ظهرت صحيفة يومية باسم «صدى الاهرام» في ٣ ايلول سنة ١٨٧٦ كانت تنشر بنوع خاص انباء الحرب الدائرة في البلقان . وقد اصدر الخديوي اسماعيل امراً بتعطيلها بعد سنتين لانها انتقدت حكمه وانتصرت للفلاح المظلوم وامر بالقبض على صاحبيها ثم افرج عنها بعد وساطة فعالة . .

وفي سنة ١٨٧٧ اصدر سليم وبشاره تقلا جريدة اخرى باسم « حقيقة الاخبار » ثم جريدة « الوقت » التي اقفلت في اثناء الثورة العرابية . وفي سنة ١٨٨٠ صدرت « الاهرام » يومية سياسية تجارية ادبية فكاهية وشعارها « انها لا تخلع على احد نفوذاً ليس له . ولا مدح بلا حق ولا طعن بلا مبرر » . وعلى اثر وقفتها الجريئة مع الثورة العرابية عطلت شهراً كاملاً واحرقت دارها بعد قليل فظهرت جريدة « الاحوال » بعد اسبوع من توقيف الاهرام لكنها لم تستمر .

بيد ان احراق الاهرام لم يقض عليها ، بل كان سبيلاً لتجديد معداتها وبعثها اشد حيوية من ذي قبل على رغم المشقة . ولما مات سليم تقلا سنة ١٨٩٢ واصل المهمة شقيقه بشاره وكان معاونه الاول .

وفي اول تشرين الثاني سنة ١٨٩٩ صدرت الاهرام في القاهرة واستمرت . وصدرت الاهرام في الاسكندرية بحجم صغير . وبعد حين ظهرت طبعة فرنسية باسم « البيراميد » .

كان تأسيس الجريدة في ذلك الوقت ضرباً من المغامرة ليس فقط بالنسبة لسيف السلطة المسلت على الدوام بل لضيق وسائل العمل والمجال. وقد كتب بشارة تقلا في مذكراته يقول :

«كنت اطوف على الناس صباحاً : اتعرف اليهم . واعرض عليهم الجريدة . ثم اقصد احد منتديات القهوة فأول ما اطلب جريدة اوروبية اعرب اهم اخبارها ومقالاتها اذ لم يكن في وسعنا ان نشترك في جرائد غربية توفيراً . فاذا ما فرغت من الترجمة اتيت الى الادارة ونظرت في حسابها من دخل وخرج واشتغلت بالتصحيح وكتابة بعض الحوادث . ثم جلست اعاون الفعلة على طي الاعداد وتهيئتها للتوزيع . وكنت اتناول غدائي في الغالب وانا بين صحيفة اطويها ولقمة ازدردها . على انني كنت اشارف من وراء هذا العناء الجم اقبالا ونجاحاً».

وما صح في «الاهرام» صح كذلك في سائر الصحف .

ومات بشارة تقلا في سنة ١٩٠١ فانتقلت ملكية الاهرام الى ولده جبرائيل وهو في العاشرة فتولى تحريرها داود بركات وكان قد رئس تحرير «المحروسة»[١] وانشأ «الأخبار» مع الشيخ يوسف الخازن . وفي عهده تطورت الاهرام وكبر حجمها وتنوعت موضوعاتها واصبح لها مراسلون في اوروبة والشرق وخلف داود بركات في رئاسة التحرير انطون الجميل ثم عزيز مرزا .

وكانت الاهرام منذ نشأتها حقلاً رحباً لاقلام الناشئين من الادباء والمفكرين المصريين واللبنانيين على السواء[٢] . فالشيخ محمد عبده رافقها منذ سنتها الاولى واطل منها في بداية عهده الكتابي وكذلك مصطفى كامل وخليل مطران وشبلي الشميل وطانيوس عبده . ومن ابرز الذين اسهموا في تحريرها نجيب الحداد واحمد شوقي وحافظ ابرهيم وعباس العقاد ومي زيادة ويوسف البستاني وطه حسين واحمد الصاوي واميل الخوري وبركات بركات .

بعد الاهرام صدرت في القاهرة سنة ١٨٩٥ مجلة «المقتطف» التي انشأها في بيروت يعقوب صروف وفارس نمر سنة ١٨٧٨ ندوة للعلم الحديث في شتيه النظري والتطبيقي وللمذاهب الفلسفية والفكرية على اختلافها . ولم تكن مهمة هذه المجلة في البدء سهلة ابداً لا في خلق الجو العلمي المؤاتي لانتشارها ولا في ايجاد وسائل التعبير الملائمة في العربية .

(١) انشأها عزيز الزند ثم انتقلت ملكيتها الى الياس زيدة والد مي .
(٢) انشأت داراً للنشر .

كانت العلوم في اول انتشارها في الشرق عهد ذاك تطغى على حقائقها الخرافات الشائعة والسذاجات المتوارثة. فكان على رواد تعميم الحركة العلمية، في بادئ الامر، ان يمهدوا السبيل في القضاء على المعتقدات الشعبية الراسخة رسوخ تعاليم الدين مثل عملية السحر واسطورة الجن والجن. فثارت ثائرة المتشبثين بالخرافات، وما كان اكثرهم، الا ان المؤمنين برسالة العلم واصلوا طريقهم فأثروا، مع الايام، في ذهنية الجمهور وذللوا مشكلات التعبير باعتماد الطرق التي انطلقت من النهضة اللغوية في لبنان[1]. فاستحداث الالفاظ اما اشتقاقا واما قياساً واما ابتداعاً واما تعريباً حرفياً. وهكذا درج استعمال معظم الالفاظ المألوفة اليوم في البحوث العلمية والفلسفية والتقنية.

الا ان مجلة المقتطف الشهرية، على تطورها السريع ما كانت لتشبع نهم مؤسسيها الى النشاط الصحفي فاصدرا مع شاهين مكاريوس جريدة يومية باسم «المقطم» سنة ١٨٨٩ وانصرف صروف وحده الى «المقتطف» بينما تولى زميلاه الصحيفة الجديدة في تعاون وثيق معه فما لبثت هذه ان اثبتت وجودها الفعلي وصارت تنافس الاهرام في غنى المادة وسعة الانتشار ومستوى التحرير وحتى في الاعتدال بالرأي اكثر الاحيان.

وكانت المقطم اولى جرائد ثلاث في التسعينات منع دخولها الى تركيا، على حد قول سليم سركيس، «لانها صادقة حرة تقول الحق». اما الاثنتان الباقيتان فيها «لسان العرب» و «الرأي العام». لكن هذه الصحف – بحسب سركيس – «لم تكن متخصصة للمباحث الحرة العثمانية وكان الكتاب في اكثر مقالاتهم يحومون حول النقد». لذلك انشأ «المشير»[2] فما ان ظهر العددان الاولان حتى صدر امر من الاستانة بوجوب محاكمة المؤسس سركيس وحجز املاكه وقضي عليه بالاعدام ثم ابدل الاعدام بالنفي المؤبد. ولا يخفى ان «لسان العرب» التي انشأها نجيب وامين الحداد وعبدو بدران كانت تحارب سياسة عبد الحميد على غير هوادة وكذلك «الرأي العام». ورغم هذا لم يكن سليم سركيس راضياً كفاية عنهما بل كان يطمح الى عنف اشد وهذا ما حاوله في جريدته.

---

(١) يعود الفضل الاكبر في هذا المجال نعيرس وسليم البستاني وابرهيم اليازجي.

(٢) تصح في سليم سركيس كلمة فيليب حتي: «اينما حل البستاني حل معه مطبعه ومطبخه ومعبده» فهو لما ترك «لسان الحال» في بيروت هربا من التملق اسس «المشير» في القاهرة ثم «رجع الصدى» في لندن ثم «الراوي» في نيويورك ثم «البستان» في بوسطن.

تولى خليل ثابت ادارة «المقطم» سنة ١٩٠٨ ثم رئس تحريرها بعد خمس سنوات واستمر حتى سنة ١٩٤٨ فخلفه ابنه كريم الذي ادار «المصري» فيما بعد. وكان خليل قبل ذلك يدير في الخرطوم جريــدة «السودان» التي اسسها مع فارس نمر ناطقة شبه رسمية باسم الحكومة «باللغتين الانكليزية والعربية» وكان يعاونه لبيب جريديني. وبعد وفاة يعقوب صروف ادار المقتطف ابن اخيه فؤاد وكان قد تخرج عليه. اما المقطم فقد اصبحت بعد سنة ١٩١٩ ناطقة شبه رسمية بلسان الوفد المصري واستمرت الصحيفتان حتى سنة ١٩٥٢.

في سنة ١٨٩٢ انشأ المؤرخ جرجي زيدان الذي مارس الصحافة في المقتطف مجلة «الهلال» شهرية ثقافية عامة عززت الحركة الأدبية لا سيما وان داراً للنشر نشأت معها. وتولى «الهلال» بعد مؤسسها ولداه اميل وشكري فاصدرا عدة مجلات في ابواب متنوعة منها: «الاثنين» و«المصور» و«حواء» و«ايماج» (بالفرنسية).

واستمرت دار «الهلال» في طليعة دور النشر الى ان نافستها دار «المعارف» التي اسسها اللبناني نجيب متري وكان لها مجلة ادبية «الكتاب» استمرت فترة قصيرة. ويروى عن «الهلال» انه لما احتفلت بعامها الرابع عشر سأل امين الغريب صاحبها هل سيستمر في تسمية الهلال فاجابه نعم لكي يبقى قابلاً للنمو. فلو دعي بدراً لابتدأ في النقص.

ادت الصحافة اللبنانية في مصر خدمة جليلة للعمل الصحفي بوجه عام اذ اطلقته من النطاق الاقليمي الى الآفاق العالمية وطورت وسائله الفنية ووسعت ابوابه وحسنت اساليبه. وقد اسهمت اسهاماً كبيراً في معركة الحريات الفكرية والسياسية والاجتماعية اذ ساعدت الحركات التحررية في مصر نفسها وفي لبنان وفي اكثر الولايات الخاضعة لطغيان العثماني فكانت منبراً صادقاً لنشر مبادئ حزب «تركيا الفتاة» ولاذاعة افكار جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وانصارهما في التطور الاجتماعي الديني ولدعم حملة قاسم امين ومن معه من اجل تحرير المرأة الشرقية. وفي جملة القضايا التي ساندتها هذه الصحافة قضية الحركات السرية التي قامت في لبنان سنة ١٩٠٩ دفاعاً عن كيانه بعد ان عزم الباب العالي على ادغامه في الولايات وكان من نتائج هذه الحملة تأسيس حزب الاتحاد اللبناني في القاهرة والاسكندرية وشعاره المطالبة بحقوق لبنان ناجزة في الاستقلال. وكان اوغست باشا وداود

بركات واسكندر تمون ويوسف السودا وانطون الجميل من اهم قادته. وفتحت الاهرام واكثر الجرائد صدرها لنشاط هذا الحزب ومهدت لتعاونه مع الجمعيات المماثلة في اكثر المهاجر اللبنانية.

وعدا هذا قامت الصحافة بمهمة اطلاق الحركة العلمية والثقافية والادبية والفنية فكثرت المجلات المعنية بهذه الشؤون حتى الصحف السياسية اليومية خصصت حقولا واسعة لشؤون العلم والفكر والجمال، فاكثر رجال القلم الذين ظهروا في مصر من لبنانيين ومصريين وسوريين مدينون لها في نشر بواكيرهم وحتى جل نتاجهم. من «البيان» استأنف ابراهيم اليازجي وثبته. وفي «التقدم» و«مصر» بدأ اديب اسحاق حياته الادبية ومن «المقتطف» ظهر الصروفان يعقوب وفؤاد وفارس نمر وجرجي زيدان ومن «الشفاء» اطل شبلي الشميل ومن «الاهرام» طلع فرح انطون ونجيب الحداد وخليل مطران وطانيوس عبده وحبيب جاماتي وكوكبة من الأدباء. وفي «المقتطف» و«الهلال» و«المحروسة» شقت مي زيادة طريقها. وكانت «الزهور» منبر امين تقي الدين وانطون الجميل.

سنتناول بكلمة كلا من الادباء البارزين الذين عملوا في غير حقول الصحافة، مع عملهم الصحفي.

ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ – ١٩٠٦)

اشتهر في لبنان صحفياً ولغوياً وشاعراً لا سيما في تطوير اللغة العربية وتبسيط العلوم في مجلتيه «الجنان» و«الطبيب». لكنه ما استطاع ان يتحمل قيود الحرية طويلاً لا سيما بعد ان تطلعت «الجنان» سنة ١٨٨٦ فرأى ان ينتقل الى مصر ويواصل رسالته الصحفية في خدمة نشر العلم. فسافر سنة ١٨٩٣ الى اوروبة واستقدم منها ادوات طباعية حديثة واضطلع فيها على التطور الصحفي ثم عاد الى القاهرة فأسس مطبعة «البيان» مع رفيقه الدكتور بشاره زلزل ثم اصدرا مجلة «البيان» سنة ١٨٩٧ التي لم تعمر اكثر من سنة فأنشأ اليازجي وحده مجلة «الضياء». وكانت المجلتان منبرين مهمين لانطلاق مواهب الأدباء الناشئين جلى فيها المؤسس ببحوثه اللغوية والتاريخية المعمقة كما يبدو من خلاصة بحثه حول الفينيقيين:

«مما لا ينكر ان الفينيقيين كما كانوا قادة الملاحة واساتذة الصناعة في تلك العصور فقد كانوا أئمة العلوم والفنون وملقني العقائد الدينية والفلسفية

وعنهم أخذ اكثر الامم المعاصرة لهم ، ولا سيما اليونان ، لما كان بين الامتين من قرب الجوار وكثرة المخالطة . ولذلك فانك قلما تجد معبوداً للفينيقيين او اسطورة دينية او ذكر من اشتهر باختراع او عمل عظيم الا ما تجد ما يقابله في عقائد اليونان ومروياتهم ، مع تبديل صور الوقائع والاسماء والخلط بين ما اصله فينيقي مما اصله يوناني » .

اما في بحوثه اللغوية وقد سار فيها سيرة ابيه الشيخ ناصيف فكان بارعاً مجيداً في التحليل . كان يرى في المجاز ميزة خاصة بالعربية بقدر ما يلجأ الكاتب اليه ينجح في تعبيره . وكان على تمسكه بالتراث يقول بتشذيب العربية من شوائبها لكي تسهل منالا . فهو ما كان ليؤمن بعصمة القدامى عن الخطأ وما كان بالتالي ليوقر شاعراً ، حتى اباه ، من نقده .

كان همه ان تجاري اللغة العربية عصرها فلا يضطر الباحث الى ان ينصرف عنها لسبب ضيق مجالها ، فراح يدرس اساليب تطويرها راجعاً الى علاقاتها بسائر اللغات السامية والى كيفية تطورها وتطور سائر اللغات العصرية . وكان على يقين بان الاشتقاق مورد خصب لتوليد الالفاظ فاندفع في حقله يخلق وينحت الالفاظ الجديدة والمصطلحات العلمية بوحي المنطق .

( البقية في العدد القادم )

# ORIGINES DU PEUPLE D'ÉMÈSE

PAR

CARLOS CHAD, S. J.

## INTRODUCTION.

Interroger l'Histoire pour dater, même approximativement, l'apparition d'un peuple, d'une cité, est une entreprise pleine d'aléas. Écrivant au Ier siècle de notre ère, le géographe Strabon parle du « peuple des Éméséniens » et nous fournit à son sujet des renseignements puisés probablement dans l'œuvre de Posidonius d'Apamée (qui vécut un siècle plus tôt) Mais ces remarques intéressent une époque trop récente, puisque les occupants d'Émèse nous sont présentés comme déjà groupés en une principauté et fortement sédentarisés. Il semble aujourd'hui qu'il faille reculer de plusieurs siècles leur implantation sur le cours moyen de l'Oronte et rapprocher ce phénomène d'une infiltration générale arabe, déjà sensible à l'époque achéménide. On sait à présent que quinze siècles avant l'apparition de l'Islam, l'expansion arabe hors de la péninsule arabique s'est faite dans les pays du croissant fertile. C'est dans ce mouvement d'ensemble qu'il faut placer les origines arabes des Éméséniens.

### *L'infiltration arabe dans les pays du croissant fertile.*

Pendant longtemps, cette expansion n'était attestée que par des indices tirés de Xénophon et d'Hérodote, et il était assez courant de dédaigner ces indications, jusqu'à ce que le progrès dans la lecture des textes épigraphiques soit venu les confirmer. Les inscriptions assyro-babyloniennes permettent de percevoir ce courant expansionniste arabe dès le VIIe siècle a.C. Les documents rassemblés par M. Eberhard Merkel (1) sont, à ce point de vue, de plus haut intérêt. Nous les résumons ici, parce qu'ils fournissent

(1) MERKEL Eberhard, *Erste Festsetzungen im fruchtbaren halbmond*, dans Fr. ALTHEIM et Ruth STIEHL, *Die Araber in der alten Welt*, 1964 ch. 9, pp. 139-180.

comme un cadre général, où le problème des origines d'Émèse reçoit son explication logique, même si la date précise de leur implantation demeure inconnue.

Trois contrées nous retiendront plus particulièrement: la Mésopotamie, la Syrie-Phénicie, la Palestine jusqu'au Delta du Nil.

*a)* La Mésopotamie.

Les inscriptions des rois d'Assyrie sont précieuses surtout pour la période qui s'étend entre le IXe siècle et les environs de 628 avant le Christ. Elles font état de luttes incessantes menées par ces rois contre les « Aribi » qu'ils affrontaient en Arabie même ou dans la steppe syrienne. T. Reiss a rassemblé ces renseignements et en traite de façon détaillée (1). Il en ressort que la présence des Arabes en Irak était notoire. En voici quelques exemples: Xénophon (2) qui prit part à la campagne de Cyrus le Jeune contre Artaxerxès Mnemon en 401 a.C., appelle le pays situé à l'est du Khabour (Araxes): Arabia. Mais l'on peut remonter plus loin dans le temps: Dans sa description des campagnes de Cyrus II (559-529) figure une liste de pays, souvent reproduite, qui énumère les contrées et les peuples soumis à ce roi: Cyrus, après avoir défait les Babyloniens, soumis les Phrygiens puis les Cappadociens, étendit sa puissance sur les Arabes (3). De même, dans l'inscription de Darius I (523-485) à Persépolis, l'Arabie est mentionnée entre la Babylonie et la Syrie: si cet ordre est voulu, le pays visé serait la Mésopotamie, et le peuplement de cette contrée serait déjà, en grande partie, arabe (4).

*b)* Syrie-Égypte.

La seconde région qu'au premier millénaire a.C. l'on trouve habitée par les Arabes, c'est la Syrie géographique, dans son extension jusqu'au Nil. Hérodote réserve le nom d'Égypte au Delta. Il désigne les montagnes à l'est d'Héliopolis comme arabes (5).

Pour ce qui est de la Syrie-Phénicie, le même Hérodote note que la Phénicie, jusqu'aux limites de Gaza (6), appartient aux

(1) Reiss Rosmarin T., *Aribi und Arabien in den Babylonisch-Assyrisch Quellen* (Diss. Würzburg, 1931), New-York, 1932.

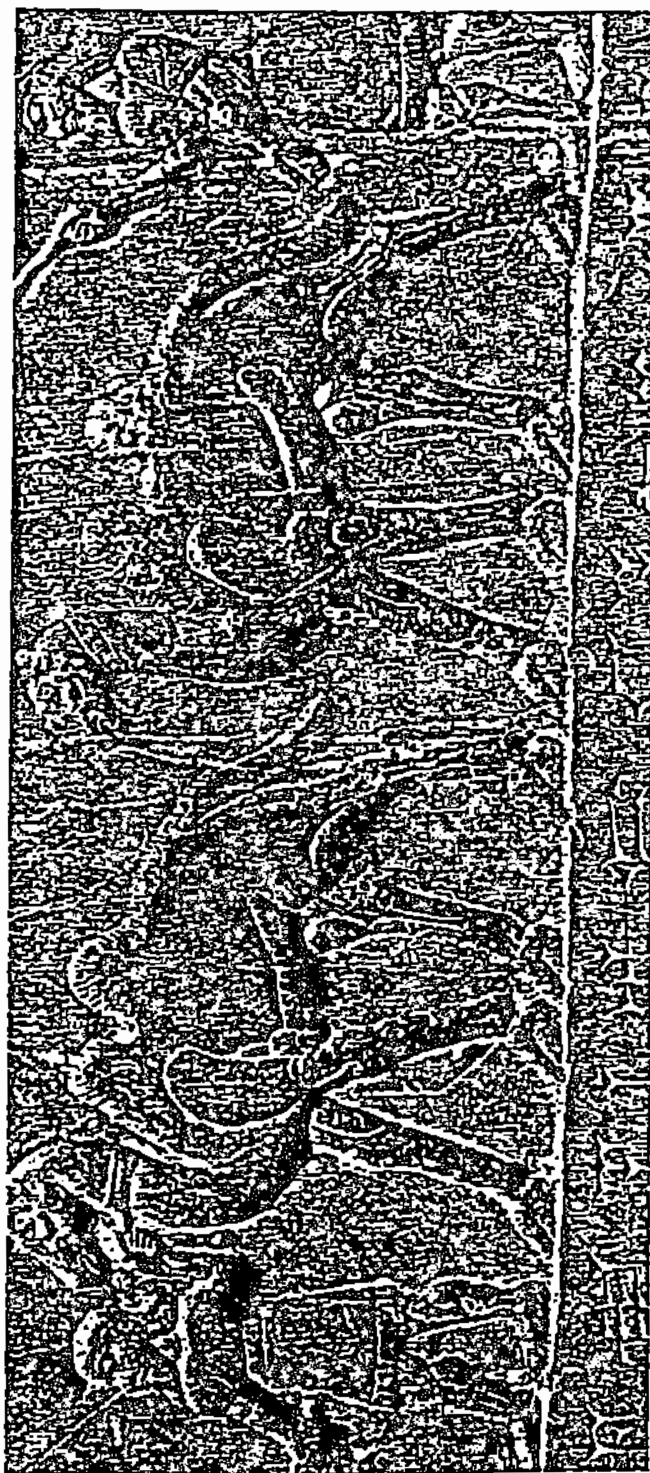
(2) Xénophon, *Anabase*, I, 5, 1.

(3) Xénophon, *Cyropédie*, VII, 5, 14.

(4) Voir aussi Kent R.G., *Old Persian*² (1953), 136.

(5) Hérodote, II, 15.

(6) Cf. Benzinger, art. *Gaza*, in *R.E.* 7 (1910), 880, sq. et Beer Moritz, art. *Kadytis*, in *R.E.* 10 (1919), 1478.



*British Museum* - Convoi de dromadaires et de caravaniers sur les routes de Mésopotamie (Obélisque de Nimroud)

Syro-Palestiniens dont les comptoirs commerciaux, échelonnés le long du littoral, sont sous la domination des rois arabes; tout l'intérieur du pays syrien est attribué aux Arabes (1). Cambyse, en 525, voulant passer par la Palestine pour se rendre en Égypte, est obligé de demander au roi des Arabes des guides et de l'eau (2). Il conclut avec ce dernier un traité, comme avec un dynaste autonome, et ce traité reçoit la garantie de la déesse arabe Allât (3).

Cette autonomie est confirmée par Hérodote dans une remarque qu'il fait à propos des relations entre les Achéménides et les Arabes (4): Tous les peuples d'Asie (Mineure) auraient été soumis à Darius II lors de son avènement, sauf les Arabes, bien que ceux-ci aient été défaits antérieurement par Cyrus et par Cambyse.

*Constitution de principautés arabes sous les Séleucides.*

Si l'infiltration arabe dans l'empire des Achéménides remonte au premier millénaire, sous la domination Séleucide, elle est assez dense pour permettre la constitution de véritables principautés: Strabon en décrit quelques-unes en Syrie, et il est utile de les situer, car leur histoire éclaire encore davantage les origines du « peuple d'Émèse ».

*a*) L'Osrohène.

Les historiens des Séleucides (5) placent vers la seconde moitié du IIe siècle a.C. la constitution de ces principautés. Longtemps tenus en respect par les colons grecs, ces Arabes purent se regrouper en Parapotamie (6), cette steppe enserrée entre les cours de l'Oronte et de l'Euphrate (7). C'est ainsi que vers 132, un sheikh, de la tribu Karen, nommé Aryou, fonda en Osrohène le centre d'Édesse (l'actuelle Urfa) et l'érigea en principauté autonome. Ses successeurs, connus des historiens sous les dénominations de Toparques ou de Phylarques, devaient régner sur cette contrée jusqu'en 244 p.C. Pour les historiens romains (8) ce sont des Arabes: pour

(1) Hérodote, I, 12.

(2) Hérodote, III, 7, 7.

(3) Appelée aussi Alilât. Hérodote, I, 131.

(4) Hérodote, III, 88.

(5) Bouché-Leclerq, *Hist. des Séleucides* (Paris), 1913, II, 14; R. Grousset, *L'Empire du Levant* (Payot, 1949); F. Cumont, in *Cambridge Ancient History*, XI, ch. XV, 11.

(6) Strabon, *Géographie* (Meineke, trad. Tardieu), XVI, 753.

(7) F. Cumont, *Fouilles de Doura Europos* (Paris), 1926, XXV.

(8) Tacite, *Annales*, XII, 12, 14; Pline, *H.N.*, V, 8, 5.

être plus précis, ce sont des Araméens; leurs noms sont souvent arabes (Abgar, Wa'il, Ma'zou), mais quelquefois nabatéens (Ma'nou, Abdou) tantôt empruntés à l'onomastique parthe (Phradact, Phranalaspat) (1).

*b*) Les Nabatéens.

Tandis que se constituait, en Syrie septentrionale, cette principauté autonome d'Osrohène, les tribus Nabatou ou Nabatéens quittaient le nord de la presqu'île arabique, prenant pied, en Jordanie. R. Dussaud fait remonter leur origine aux temps bibliques puisqu'il les fait descendre de Nebayot que la Genèse « présente comme fils d'Ismaël et frère aîné de Qédar: donc de purs Arabes, connus dans le désert de Syrie dès une époque ancienne » (Genèse, XXV, 13; XXVI, 9; XXXVI, 3; — Isaïe, IX, 7, et Pline H.N. V, 12: Nabatei et Cedrei) (2). M. Cantineau qui repousse cette assimilation lointaine, fait des Nabatéens, à l'origine, des Arabes arabophones (3). En 587, les Nabatéens repoussèrent les Édomites vers l'ouest, et s'installèrent à leur place sur le site de ha-Sela' (la Roche) que les Romains traduiront par Pétra. Deux tentatives d'Antigone, dirigées contre eux, échouèrent, lors de la poussée hellénistique de 312 (4). « Fortement organisés sous leurs rois autour de Pétra, de Hégra et de Madian, les Nabatéens devaient, à la faveur de l'anarchie qui régnait en Syrie sous les derniers Séleucides, être incités à occuper la Transjordanie que leurs caravanes sillonnaient du sud au nord jusqu'à Damas » (5). Alexandre Bala, vaincu en 146 par Ptolémée Philometor, a-t-il cherché refuge auprès d'un dynaste nabatéen appelé Zabdiel (I Macchabées, XI, 17) ou Zabelos (Josèphe: Ant. Jud, XIII, 4.8) qui ne serait autre que le Rabbel que nous connaissons par la chronologie des rois de Nabatène? Ce qui est certain, c'est que ces dynastes occupent Damas en 87 a.C. et émettent, à cette occasion, leurs premières monnaies à l'effigie d'Arétas III Philhellène, et que ce monayage devait se poursuivre sous ses successeurs, jusqu'au Ier siècle du Christ.

---

(1) HONIGMANN, art. *Orfa*, in *Encyclopédie de l'Islam*.

(2) DUSSAUD, *Pénétration des Arabes en Syrie* (Paris, 1955), 21.

(3) J. CANTINEAU, *Nabatéen et Arabe*, in *Annales de l'Institut des Etudes orientales d'Alger* (1934-1935), I, 77-97.

(4) F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine* (Paris, 1952), I, 37. Voir aussi STARCKY J., *art.*: Pétra et la Nabatène *in* Supplément du Dictionnaire de la Bible. VII, col. 900-924.

(5) R. DUSSAUD, *op. cit.*, 51.

Voilà donc, en même temps que les dynastes d'Osrohène, une autre dynastie arabe, jouissant de son autonomie, à l'époque des Séleucides.

c) Les Ituréens.

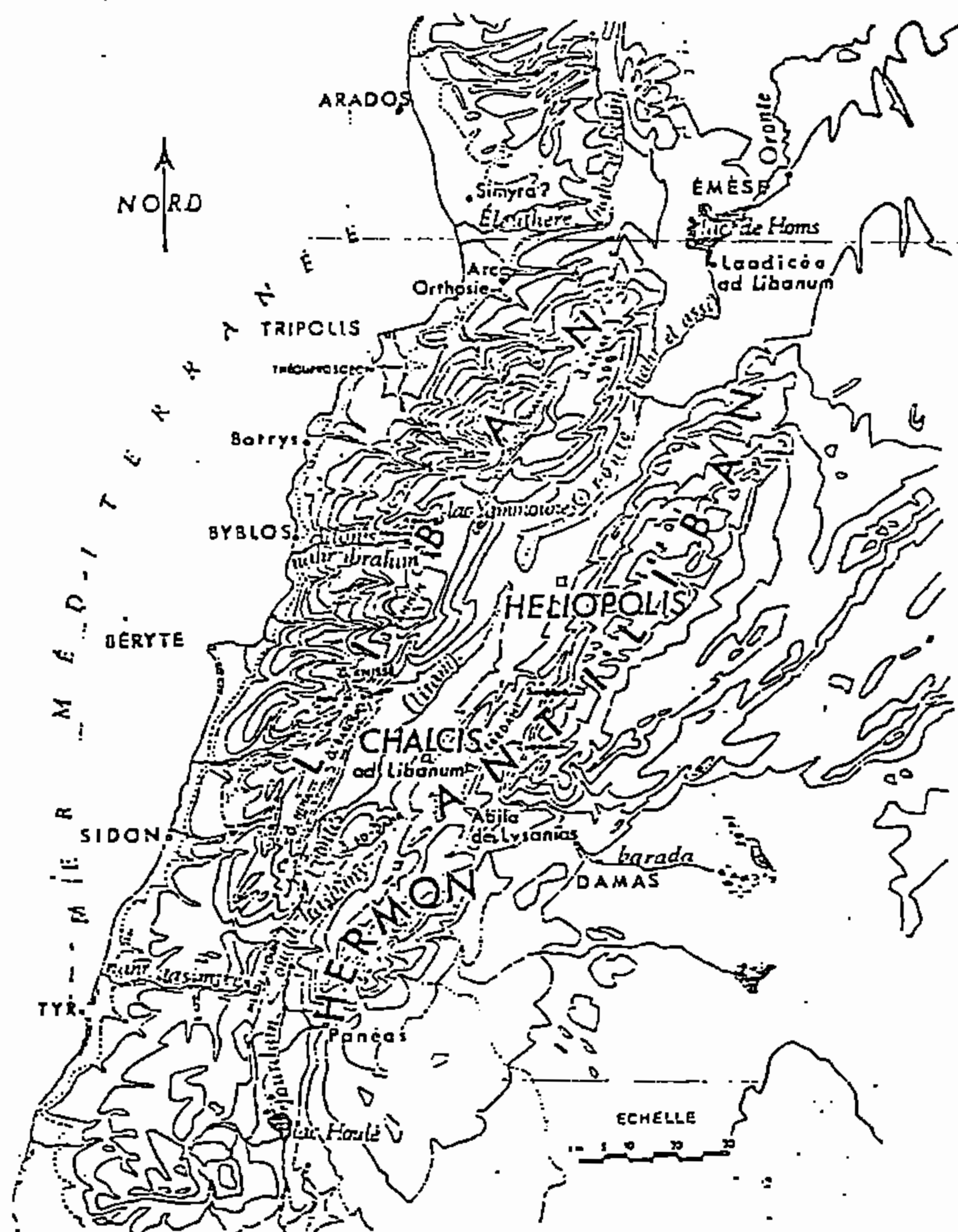
Partant elles aussi du sud de la Palestine, les tribus ituréennes. remontaient les rives du Jourdain jusqu'à sa source et débouchaient dans la Béka', au voisinage d'Héliopolis-Baalbeck. Alexandre le Grand doit combattre ces Ituréens lors du siège de Tyr. Dans les premières années du Ier siècle a.C., ils sont devenus une tétrarchie redoutable qui contrôle Tripoli, Byblos et Arca, menacent même Damas. Tigrane doit reconnaître leur principauté de Chalcis et les autoriser à émettre des monnaies où ils prennent le titre de tétrarques et de grands prêtres (73-72 a.C.). Les colons séleucides ont beau les considérer comme des pillards, ils doivent s'incliner devant leur puissance et leur abandonner la présidence du Collège des prêtres d'Héliopolis. Lors de la conquête romaine, Pompée pourra bien venir à bout des petits « tyrans » établis sur la côte nord de la Phénicie, il doit reconnaître Ptolémée fils de Mennaios, le dynaste de Chalcis. Cette principauté connut des aventures diverses mais ne fut englobée dans la province romaine de Syrie qu'en 53 p.C. Sous le règne de Sévère Alexandre, vers 230 p.C., la ville d'Arca se souvient encore de sa fondation par les Ituréens et émet une monnaie où elle revendique le titre de Arca Ituraeorum (G.F. Hill, *B.M.C. Phénicie*, p. 110).

Limitrophe des Ituréens, le peuple des Éméséniens apparaît à la même époque sur le cours moyen de l'Oronte. Ses sheikhs tiennent solidement la ville forteresse d'Aréthuse, à l'époque de l'arrivée de Pompée en Syrie. Avant d'aborder le problème de ses origines, il est nécessaire de décrire son implantation, son organisation et sa vie économique.

## L'ÉMÉSÈNE

*Le site géographique.*

Comme toutes les principautés arabes de Syrie, celle des Éméséniens fut d'abord nomade avant de se fixer sur le cours moyen de l'Oronte, et il est difficile de fixer des limites géographiques à l'aire de sa transhumance: en été, ces Arabes devaient parcourir la steppe syrienne qui s'étend à l'Est jusqu'aux frontières de Palmyre. Au nord, le territoire de l'Émésène englobait Rastan (Aréthuse) et s'arrêtait aux limites d'Épiphania (Hamat). Au sud, ils s'avancèrent un moment jusqu'à Yabruda, ville qui appartenait




Le berceau de l'Émésène: L'Oronte et son lac (cf. *I.G.L.S.* VI; Carte de M. Tchalenko. Planche LVIII b.)

ordinairement à l'Abilène. Au sud-ouest, débordant le lac d'Émèse, la ville de Laodicea ad Libanum (Tell Nabi Mend) et les montagnes du Liban limitaient leur territoire, aux environs de la petite principauté ituréenne de Hermel: de ce qui précède, il ressort que la plus grande extension du territoire de l'Émésène se trouvait dans la steppe syrienne; on a d'ailleurs trouvé des inscriptions permettant de préciser que Khirbet Bilas et Quasr el-Heir el-Gharbi bornaient leurs frontières avec la Palmyrène (1). Il est difficile de prétendre que ces frontières furent celles que Pompée reconnaut à Sampsigéram en 63 a.C. Selon les époques, l'Émésène a certainement vu ses territoires amputés ou agrandis par la faveur des empereurs romains (2).

Les territoires de l'Émésène tirent leur fertilité et du sol et du climat: c'est une vaste plaine cultivée, enserrée entre les steppes désertiques de l'Est et des montagnes volcaniques de l'Ouest. Placée à l'entrée d'une dépression qui forme le seul couloir entre la Méditerranée et l'Euphrate, cette plaine bénéficie d'un climat moins continental dû à des pluies plus abondantes que dans le reste de la Syrie intérieure. Le sol rougeâtre est composé d'alluvions et de coulées basaltiques désagrégées: il est remarquable que la plupart des vestiges archéologiques trouvés en Émésène soient taillés dans la pierre noire, comme dans le Hauran. Ce sol, bien irrigué, est très fertile. Les ressources hydroliques procurées par les pluies ont été combinées avec l'irrigation: l'Oronte, depuis le II$^{e}$ millénaire croit-on, a été barré par une digue qui, à l'époque de l'établissement des Éméséniens a été considérablement améliorée, car elle mesure 85 m de largeur sur 5 m de haut. Le lac artificiel ainsi formé permet l'arrosage des vergers de la ville et de la plaine d'Émèse: les fruits les plus célèbres étaient l'abricotier, l'olivier et la vigne; la plaine d'Émèse se prêtait à la culture céréalière intensive, comme on le voit aujourd'hui, pour un produit différent, le coton.

*Voies de communication, commerce, économie.*

Placée grâce au relai de Palmyre entre le Golfe Persique et la Méditerranée, Émèse contrôlait un nœud routier important: route Nord-Sud (de Bérée (Alep) à Damas); route vers Antioche, passant par Apamée; route vers Béryte, passant par Héliopolis; mais l'axe principal du commerce caravanier était la route Palmyre-Antaradus. Sous Tibère, Émèse était en contact commercial avec

(1) *I.G.L.S.*, V, 2552: Fines inter Hadrianos Palmyrenos et Emesenos. Cf. D. Schlumberger, *Syria* (1939), XX, 64.

(2) Voir la Planche 2.

la Characène, comme le prouve une inscription de Palmyre (1). Quant aux échanges avec les ports du littoral, il est attesté par les monnaies, (un bronze d'Aradus, daté de 94/93 a.C.; un tétradrachme provincial de Séleucie, frappé en l'an 5 a.C. et un tétradrachme de Tyr, de 14-15 p.C.) (2).

L'agriculture et le commerce ne sont pas les seuls facteurs de l'économie d'Émèse: il faut y ajouter l'élevage, dans la steppe syrienne. D. Schlumberger explorant la Palmyrène du N-O a retrouvé l'emplacement de grandes fermes où se pratiquait l'élevage des bêtes de somme et de trait. Émèse a traditionnellement fourni à l'empire romain des éleveurs de chevaux. Des troupeaux de moutons et de chèvres trouvaient dans la steppe des points d'eau et du fourrage car importantes sont les précipitations saisonnières.

Trop peu d'indications nous sont parvenues concernant l'artisanat d'Émèse. Pourtant la verrerie, les bijoux, les objets en ivoire ou en nacre, montrent bien l'importance de ce secteur de la vie économique d'Émèse.

*L'implantation à Émèse.*

De quelle époque date l'implantation du « peuple de l'Émésène » dans Émèse? Nous ne possédons à ce sujet que des remarques de valeur douteuse: Ammien Marcellin parlant de cette ville, la cite en même temps que Tyr, Sidon, Béryte et Damas et en fait remonter les fondations « aux siècles reculés »: *priscis saeculis*. Mais il est très douteux qu'Émèse ait un passé aussi lointain que les villes auxquelles cet historien l'associe, à moins de se ranger à l'avis de R. Dussaud (3) qui situerait dans cette ville l'ancienne Khatarika, que la Bible nomme Hadrack (Zacharie, IX) convoitée par Teglatfalazar au XII[e] siècle a.C. A cela s'oppose que le site de Khatarika n'a pas encore été identifié. Mais Homs n'a pas été sérieusement fouillée et il faut réserver son jugement touchant des datations lointaines. Même l'hypothèse des éditeurs des inscriptions de l'Émésène selon laquelle la ville serait de fondation séleucide doit être accueillie avec réserves (4). En revanche, il est probable que ce furent les Arabes qui créèrent ou rebâtirent cette

(1) CANTINEAU, *Syria* (1931), XII, 139, n° 18.

(2) H. SEYRIG, *Antiquités syriennes*, V: Antiquités de la Nécropole d'Émèse, p. 51 (tombeau n° 10); Tétradrachme de Séleucie: tombeau n° 8 (p. 50).

(3) R. DUSSAUD, *Topographie historique*, 238.

(4) *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, V, 107 (notice historique (!) sur Émèse).

ville: non par l'éponyme Hims indiqué par Yakût dans sa géographie (explication fantaisiste à juste titre réfutée par Noldeke (1), mais par ces Arabes à la tête desquels nous trouvons dès le IIe s. a.C. des chefs portant des noms réservés par la suite à la dynastie d'Émèse (2). Il est probable aussi que leur implantation fut lente: l'absence de vestiges anciens dans Homs laisse penser que ces bédouins vivaient les trois quarts de l'année sous la tente (Scenites = vivant sous la tente) ou dans des constructions légères, rentrant l'hiver à Aréthuse (leur première forteresse avant de déborder sur Émèse) retrouver des demeures construites sur le Tell rocheux: entre les deux localités d'ailleurs, la distance n'est pas si grande qu'un bon cheval ne pût parcourir ces 20 km en un couple d'heures, comme cela se pratique encore aujourd'hui par les agriculteurs des villages de l'Émésène.

Les fondateurs d'Émèse nous apparaissent portant des noms arabes et adorant des dieux communs aux dynasties arabes anté-islamiques que nous connaissons. Leur infiltration en Syrie apparait à la même époque que celle de leurs voisins d'Osrohène, de Nabatène ou d'Iturée (3). Ces dynasties ont déjà été étudiées: en revanche, nous ne connaissons aucun ouvrage consacré aux Éméséniens, mis à part des notices prosopographiques de la *Real Encyclopädie*, non exemptes d'erreur. Incomplètes aussi les indications fournies par F. M. Abel, R. Dussaud et Schürer (4). Les travaux de R. Paribeni (5) et E. Egger (6) sont plus précis, mais plus limités. Cette étude voudrait regrouper ces données éparses et poser le problème des origines d'Émèse.

## Les premiers dynastes éméséniens.

Nous ne possédons que de simples indices sur les origines des Éméséniens au second siècle a.C. La première fois que leurs noms apparaissent, c'est sous le règne d'Alexandre Bala (157-151 a.C.). Le roi séleucide, se voyant menacé par Démétrius Nicator, avait

(1) Nöldeke, *Orient und Occident* (1864), II, 653.

(2) C'est l'avis de H. Seyrig, *Caractères de l'histoire d'Émèse*, in *Ant. Syr.*, VI, 66-67.

(3) Ces dynasties ont été sommairement explorées: cf. I. Lévy, *Tétrarques et grands-prêtres ituréens* (*Hommage à Joseph Bidez et F. Cumont*, Bruxelles, 1949); R. Dussaud, *Numismatique des rois de Nabatène*, in *Journal Asiatique* 1904, repris et amélioré dans *Pénétration des Arabes en Syrie*, 1955; Th. Reinach, *La dynastie de Commagène*, in *Revue des Etudes grecques*, 1890, 362-380.

(4) E. Schürer, *Geschichte des Jüd. Volkes*[3].

(5) R. Paribeni, in *Bolletino del. Commis. archeol.*, Roma, 1900, XVIII.

(6) E. Egger, in *Jahreshef. des Oster. Archaeol. Inst.*, XX, 1919, 319.

confié la garde de son fils Antiochus à un sheikh arabe nommé Jamblique. Après le triomphe de Démétrius, une certaine opposition se manifesta contre lui et Diodotos d'Apamée alla demander à Jamblique de lui remettre Antiochus pour lui rendre le royaume de son père (1). Jamblique y consentit mais Diodotos fut vaincu et Démétrius mit à mort Alexandre en 143 (2).

Josèphe qui rapporte aussi ces faits ne donne pas d'autres précisions au sujet de Jamblique que la désignation de « chef arabe ». Mais le fait que Diodotos d'Apamée ait réussi à négocier avec lui, laisse supposer que Jamblique vivait à proximité d'Apamée où est située l'Émésène.

Le premier phylarque sûr d'Émèse est mentionné dans un récit du *Bellum Judaicum* (3). Antiochos XIII, qui avait été envoyé à Rome par sa mère Cléopâtre Séléné, avait été traité par les Romains avec des égards particuliers et Cicéron l'appelle « l'ami et l'allié du peuple romain ». Cela ne le mit pas à l'abri des brigandages de Verrès (4). En revanche, lorsque Lucullus se rendit maître de l'Asie Mineure en 70 a.C., chassant d'Antioche l'usurpateur Tigrane, il promit le trône des Séleucides à Antiochos XIII (69 a.C.). Mais ce prince ne parvint à se faire reconnaître par les Syriens, qu'en s'appuyant sur les milices de Samsigéram d'Émèse (5).

Pour la première fois, nous sommes en présence d'un dynaste d'Émèse dont l'existence peut être affirmée avec certitude. A la même époque, Josèphe (6) place un Aziz « dynaste voisin de Beroa » (Alep) qui appuyait Philippe II, adversaire d'Antiochos XIII. Comme les deux prétendants se révélèrent également incapables de régner, Samsigéram et Aziz s'entendirent pour les supprimer et s'approprier le Nord. Aziz devait se charger de Philippe, tandis que Samsigéram éliminerait Antiochos. Mais le plan échoua, car Philippe échappa à Aziz, regagnant Antioche en 65 (7). Samsigéram et Aziz appartenaient-ils à des clans différents, alliés pour la circonstance, ou étaient-ils de la même tribu ? Les textes ne permettent pas de le trancher.

(1) Josèphe, *Ant. Jud.*, XIII, 131 et 187 : « Malchus l'Arabe » = Jamblique.
(2) Diodore, *Excerpta*, in *Fragm. Histor. Graec.*, II, XVII.
(3) Josèphe, *Bell. Jud.*, I, 99 sq.
(4) Cicéron, in *Verrem*, II, 4, 27-30.
(5) Diodore, XL, I, a-b: *Fragm. Hist. Graec.*, II, p. xxiv.
(6) Josèphe, *Ant. Jud.*, XIII, 348.
(7) Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides*, 433.

Lorsque Pompée prit la succession de Lucullus, Antiochos voulut obtenir de lui le trône d'Antioche car il revendiquait les titres « de candidat du Sénat et de Lucullus » (1). Mais Pompée repoussa ses prétentions, l'estimant « incapable de régner puisqu'il n'avait pu, ni conquérir, ni garder son trône » (2).

Ces événements permirent à Samsigéram de prendre conscience de sa force, devant la décomposition du royaume séleucide. Tout fait penser qu'il s'entendit à mots couverts avec Pompée pour mettre à mort Antiochos. Car Pompée qui devait châtier si durement les Ituréens du Liban et d'autres dynastes arabes, s'empresse de confirmer le domaine de Samsigéram et le charge de tenir fortement la citadelle d'Aréthuse. Au surplus, Pompée demeurera toujours l'allié de Samsigéram.

Ainsi, entre 150 et 64, apparaissent les premiers noms que nous verrons couramment portés par les dynastes d'Émèse. Jamblique I ou Malchos (3) était dans les parages d'Apamée. Aziz I (vers 94 a.C.) est dans le voisinage de Beroa (4), tandis que Samsigéram I est à Aréthuse. Cette aire géographique fait bien partie de la Parapotamie que les Arabes appellent le Hamad.

Leurs géographes donnent ce nom à la steppe qui s'étend entre l'Anti-Liban et l'Euphrate du Nord. Le Hamad se distingue du désert de sable (Nefoud) situé plus au sud, par le loess et la terre alluviale qui le composent. Arrosée par les pluies d'hiver, la terre se couvre au printemps d'herbes et de fleurs, et jusqu'aux premières chaleurs elle accueille les troupeaux de dromadaires et de moutons dont l'élevage constitue la fortune des nomades. En été, les bédouins amènent leurs troupeaux dans l'Anti-Liban, où, grâce à la moisson précoce, les champs gardent des chaumes que les bêtes viennent brouter jusqu'aux pluies suivantes. La proximité de l'Oronte fournit au bétail l'eau qui manque dans le Hamad (5).

Jamblique, Aziz et Samsigéram nous apparaissent comme des chefs guerriers, dont les combattants sont en mesure d'imposer ou

---

(1) V. CHAPOT, *La frontière de l'Euphrate*, 1907, 6.

(2) Deux ouvrages importants, dûs à deux savants jésuites, ont repris le problème de la conquête de la Syrie par Pompée: J. VAN OOTEGHEM, *Pompée le Grand, bâtisseur d'empire* (*Mém. Acad. royale de Belgique*, sect. Lettres, XLIV. 1954), et F. P. RIZZO, *Le Fonti per la Storia della conquista pompeiana della Siria*. Banco di Sicilia. 1964.

(3) E. SCHÜRER, *Geschichte d. jüd. Volkes*[2], 184, n. 4.

(4) JOSÈPHE, *Ant. Jud.*, XIII, 348. Ζιζος restitution de Αζιζος, admise, après *NIESE*, par tous les éditeurs de Josèphe; cf. le dernier en date Ralph Marcus, traduction anglaise, LOEB classical Library. Nos références renvoient à cette édition.

(5) F. ALTHEIM, *Le déclin de l'empire romain*, Payot, 1953, 257.

de détrôner les rois séleucides. En proclamant la Syrie province romaine, Pompée comprit le parti qu'il pouvait tirer de ces nomades à demi-sédentarisés. En reconnaissant à Samsigéram la possession de la plaine d'Émèse, Pompée entendait encourager celui-ci à se sédentariser complètement, et créer ainsi un petit État-tampon qui mît la nouvelle province à l'abri des incursions des autres nomades. Cet État, appuyé sur les territoires des Ituréens au Sud, sur celui des Abgars au Nord, était la première esquisse de ce que serait le *limes* un siècle plus tard: une suite de places fortifiées protégeant la route du commerce avec les Indes et capables non seulement de contenir les incursions des nomades, mais de résister aux premiers assauts des Parthes avant que les deux légions romaines créées en Syrie ne puissent entrer en lice. Les archers montés sur des chevaux rapides ou des dromadaires étaient d'ailleurs plus aptes à combattre dans la steppe que les lourdes légions romaines. Ce système de glacis devait durer jusqu'à Trajan, qui le modifiera sans renoncer au principe même des États-tampon protégeant les villes de l'intérieur.

Le dynaste d'Aréthuse dont le nom (1) amusait les amis de Cicéron, fut à tel point protégé par Pompée que les Romains appelaient ironiquement ce dernier « notre Samsigéram » (2). L'Éménésien possédait d'énormes richesses. Il aurait fait à Pompée des présents « assez gros pour balancer les revenus des campagnes d'Orient ». Sans accorder un crédit excessif à ces assertions, l'on peut cependant se demander d'où provenaient les richesses de ces dynastes.

Nous savons que Pompée put taxer de 1.000 talents (somme considérable!) Ptolémée de Chalcis, sans que sa dynastie en fût frappée à mort (3). Les historiens de l'antiquité insinuent que ces sheikhs vivaient de brigandages, opprimant les paysans sédentaires, pillant les caravanes, leur imposant des tributs exorbitants. Tels du moins pouvaient-ils paraître aux colons macédoniens dont ils menaçaient les biens. Mais dès que ces clans s'étaient sédentarisés, ils pouvaient disposer de ressources plus avouables. L'élevage leur permettait de fournir aux cités des montures pour les caravanes. La culture de la plaine leur procurait des céréales, de la vigne et des fruits. Les olivettes de l'Émésène étaient très vastes, comme l'atteste la découverte de plus de vingt pressoirs d'huile, datant de cette époque (4). Le culte du Baal solaire dont Samsigéram était

(1) R.E., s.v. *Samsigéram*, col. 2227.

(2) Cicéron, *Ad Atticum*, II, 14.

(3) Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV, 39.

(4) Sachau *Reise, in Syrien und Mesopotamien*, 1883, 23 et 55: pressoirs découverts à Forklos, à proximité d'Émèse.

le grand prêtre attirait de riches présents des principautés voisines (1). Le commerce avec les ports de la côte méditerranéenne leur offrait l'occasion de revendre chèrement les produits de l'Extrême-Orient que Palmyre leur cédait en échange de leurs céréales et de leurs troupeaux. Enfin les milices qu'ils mettaient au service des prétendants séleucides, étaient certainement grassement rétribués.

Nous aurions aimé à être confirmés dans nos déductions par les sources historiques de l'époque. Mais pas plus Appien que Posidonius d'Apamée ne nous fournissent les renseignements que nous sommes tentés de leur demander. La mention de ces phylarques est faite occasionnellement, à propos de telle guerre ou de tel roi. Ce sont des notations marginales, car leur histoire proprement dite n'a pas intéressé les historiens séleucides. Cela explique les erreurs de datation des modernes. Marquardt (2) pensait que Samsigéram s'était emparé d'Aréthuse en 69, car la ville avait adopté une ère pompéienne pour commémorer cet événement (3). Mais les monnaies d'Aréthuse qu'il invoque pour établir cette datation doivent être attribués à la ville de Mopsus en Cilicie, si bien qu'il est aujourd'hui établi « qu'il n'y a pas de monnaies d'Aréthuse ». En revanche, une inscription d'Aréthuse, datée de 317 Séleucide (4) atteste que la ville suivait un double calendrier: l'un, plus ancien, celui des Séleucides, et l'autre, récemment adopté, celui de l'ère d'Actium.

« On ne possède aucun document sur la façon dont les années furent comptées dans la Syrie intérieure (Émèse, Coelé-Syrie, etc...), avant l'arrivée des Romains et le début de l'Empire » (5). Il nous faut donc, en l'absence du témoignage des inscriptions et des monnaies, nous tourner, pour dater les origines de la dynastie émésénienne, vers des historiens postérieurs. Josèphe, sans grand souci de l'exactitude chronologique, reproduit quelques extraits de Nicolas de Damas, et, vu sous cet angle, son témoignage est intéressant; Strabon qui parcourut la Syrie sous Auguste, nous fournit également des renseignements fort précieux et autrement plus sûrs.

Pompée, après avoir réduit la Syrie à l'état de province romaine, en avait confié le gouvernement à son questeur Scaurus, qui résidait à Damas, avec le titre de propréteur. C'est en 58 que

---

(1) Hérodien, V, 5, 3.

(2) *Organisation de l'empire romain*, II, 347.

(3) H. Seyrig, *Ant. Syr.*, IV, 87-88.

(4) R. Mouterde, *in M.U.S.J.*, VIII, 1922, 84.

(5) H. Seyrig, *Ant. Syr.*, V, 98, note 5.

le successeur de celui-ci, Aulus Gabinius, reçut le titre de proconsul. Il semble que Pompée ait confié aux deux légions créées sur place, la sauvegarde de l'ordre intérieur. La défense des frontières était laissée aux milices des dynastes, formées de cavalerie légère et d'archers montés sur dromadaires.

Crassus ne comprit pas cette méthode et voulut entraîner les légions en Mésopotamie. Mais le désastre de Carrhes, en 53, lui fit payer cher cette erreur. Selon Appien, les Parthes, après leur victoire, déployèrent une grande activité diplomatique en Syrie, soutenant les dynastes locaux contre les Romains (1). Nous savons qu'Émèse garda sa fidélité à Rome: Cicéron, proconsul en Cilicie, avait écrit au Sénat qu'il était venu à sa connaissance que le roi des Parthes et son fils Pacorus avaient franchi l'Euphrate, son informateur étant Jamblichus « *phylarcus Arabum, quem homines opinantur bene sentire, amicumque esse reipublicae nostrae* » (2). R. Paribeni suppose avec raison que ce phylarque est un Émésénien. En revanche, son commentaire reste conjectural: « De la lettre de Cicéron, si imprécise et qui se réfère à l'opinion des autres, on peut conclure que ces petits "tyrans" d'Émèse n'avaient aucun traité d'alliance et n'étaient pas tributaires de la République » (3). Cicéron peut rapporter une information qui lui a été fournie, (sans passer par les voies hiérarchiques), sans que cela prouve que les Éméséniens ne payaient pas tribut à Rome. Les dynastes d'Émèse ne semblent pas entretenir de relations politiques étroites avec Damas et le Sud syrien, avant que les légats impériaux ne s'installent à Antioche.

Lorsque les Parthes déferlèrent sur la Syrie, nous ne savons pas si Jamblique I a été inquiété. Il est vrai que cette invasion fut de courte durée, car Pacorus se tourna subitement contre son propre père et disparut derrière l'Euphrate avant même que Cassius pût organiser la contre-attaque.

Après la défaite de Pharsale, César poursuivit Pompée en Égypte et lorsqu'il se trouva assiégé à Alexandrie, il demanda des renforts en Palestine et en Syrie. Parmi les dynastes qui lui portèrent secours, Josèphe mentionne « Jamblique, dynaste d'Émèse et d'Aréthuse et son fils Ptolémée » (4). Il s'agit sans doute du même personnage que Cicéron appelle « phylarque des Arabes » et ce dynaste nous apparaît essentiellement comme un guerrier.

---

(1) H. Seyrig, *Palmyra and the East*, in *J.R.S.*, XL (1950), 2.

(2) Cicéron, *Ad. Famil.*, XV, 1.

(3) R. Paribeni, in *B.C.A.R.* (précédemment cité), XVIII (1900), I, 35-43.

(4) Josèphe, *Ant. Jud.*, XIV, 129.

Cette puissance militaire, qui avait permis à Samsigéram I de se mêler des problèmes dynastiques des derniers Séleucides, n'avait donc pas été détruite par Pompée mais renforcée au point que, sous Jamblique I, une partie de ces forces pouvait être prélevée pour une expédition relativement lointaine. Josèphe met cette force en parallèle avec les contingents fournis par Antipater et par « Soemos, dynaste ituréen du Liban » (1).

Mais ne s'agit-il pas ici d'une grave confusion? Car les *Antiquités judaïques* font de Jamblique un fils de Soemos. Jamblique n'a pas de fils appelé Ptolémée, il est lui-même Jamblique-Ptolémée, alors que le *Bellum Judaicum* précise « Jamblique et son fils Ptolémée » (2).

Strabon (3), en revanche, fait de Jamblique non pas un fils de Soemos, mais de Samsigéram. Voici à quel propos: Lorsque César quitta la Syrie, les anciens partisans de Pompée, mesurant la faiblesse des Césariens restés en Syrie, se rebellèrent. Coecilius Bassus, un ancien lieutenant de Pompée, s'enferma dans la citadelle d'Apamée et tint tête à deux armées venues l'assiéger. Il appela à son secours les dynastes voisins. Strabon cite parmi ces derniers « Samsigéram et son fils Jamblique qui gouvernait Émèse ».

Entre les deux versions de Josèphe et celle de Strabon, il faut certainement préférer cette dernière: son auteur est plus proche des événements qu'il relate. Quant à la mention d'un Soemos, « dynaste *ituréen* du Liban », rien ne la confirme, ni l'onomastique habituelle, ni les monnaies connues chez les Ituréens.

Retenons donc qu'en 46 a.C., Aréthuse était aux mains de Samsigéram II et Émèse gouvernée par Jamblique I. Placés devant les rivalités internes qui opposaient entre eux partisans de César et amis de Pompée, les Éméséniens répondent à l'appel de leur voisin d'Apamée, Coecilius Bassus. Celui-ci ayant dicté ses conditions avant de se rendre à Sextus César, il est possible qu'il ait réclamé l'impunité pour les dynastes venus à son secours.

Mais ces rivalités devaient reprendre bientôt entre Marc-Antoine et Octave. Pour les Éméséniens, le problème se compliquait d'éléments nouveaux: Antoine avait fait don à Cléopâtre (4)

---

(1) Th. REINACH note que le texte du manuscrit est incertain; NIESE restitue: Jamblique Ptolémée, fils de Soemos.

(2) JOSÈPHE, *Bellum Jud.*, I, 188.

(3) STRABON, XVI, 753.

(4) J. DOBIAS, *La donation d'Antoine à Cléopâtre en l'an 34* (*Mélanges Bidez*, I, 287).

d'une partie de l'Iturée et de la Syrie Creuse. Par ailleurs, Antoine enlève à Émèse la citadelle d'Aréthuse qu'il donne à un chef « parthe » Monoases (1). Les relations sont tendues entre Jamblique I et Antoine. Celui-ci encourage le frère de Jamblique, Alexas, à mettre à mort Jamblique I, qui avait cependant accepté de soutenir Antoine à Actium (2).

Alexas ou Alexandre est décrit par Plutarque comme l'homme de confiance d'Antoine et de Cléopâtre. Il aurait été d'abord maître de Laodicée du Liban, ville proche d'Émèse, avant de succéder à Jamblique à Émèse. Antoine l'aurait envoyé auprès d'Hérode le Grand pour détacher le prince juif de la cause d'Octave. Mais Hérode n'eut pas de peine à lui démontrer que la cause d'Antoine était désespérée. Il lui aurait conseillé de se rendre à Rome pour obtenir son retour en grâce auprès d'Octave. A Rome, Alexas pouvait compter sur l'amitié de son protecteur Timagène. Mais Octave ne se laissa pas fléchir. Il aurait fait jeter en prison Alexas (3).

A partir de ce point, les versions des historiens diffèrent. Selon Plutarque, Octave aurait renvoyé Alexas chargé de fers dans son pays, où il aurait été mis à mort. « Ainsi de son vivant, Antoine vit Alexas puni de sa trahison. » La mort d'Alexas serait donc à placer en 31 a.C.

Mais Alexas figure au triomphe d'Octave si l'on se réfère à la liste des « *reges aut regum liberi notem* » (4) qui a inspiré à Properce le « *regum colla auratis catenis circumdata* » (5). Dion Cassius, qui est plus précis que Plutarque, place la mort d'Alexas après l'avènement de Jamblique II, donc après 20 a.C. (6)

R. Egger (7) estime que le trône d'Émèse demeura sans titulaire entre la mort de Jamblique I et l'avènement de son fils Jamblique II, soit pendant 10 ans. Cela est aujourd'hui admis par tous les historiens d'Émèse. Mais là où les opinions diffèrent, c'est sur l'appréciation du même Egger qui veut que les dynastes d'Émèse aient pris le parti d'Antoine contre Octave. C'est attribuer aux Éméséniens la politique suivie par Alexas qui apparait au contraire comme un usurpateur. Comment Jamblique I aurait-il

(1) PLUTARQUE, *(Marc-)Antoine*, XLVI.

(2) DION CASSIUS, XL, 13.

(3) PLUTARQUE, *Antoine*, LXXX.

(4) *Mon. Ancyr. lat.*, I, 27-28.

(5) PROPERCE, *Carm.*, II, 1, 33.

(6) DION CASSIUS, LI, 2.

(7) In *J.O.E.A.I.* (Vienne), XIX-XX (1919), 319, n. 18.

pu embrasser le parti de celui qui lui avait ravi la forteresse d'Aréthuse?

Cette petite ville, fondée par Séleucus Ier constituait la pièce maitresse dans le dispositif de garde des caravanes qui traversaient l'Oronte. H. Seyrig, après avoir noté que « après Actium, aucun texte ne nous informe du sort d'Aréthuse », penche à croire qu'Auguste rétablit ou confirma les franchises de la ville et il est peu probable qu'il ait à nouveau soumis cette ville grecque à Émèse (1).

L'argument allégué en faveur de cette thèse est qu'Aréthuse fut l'une des rares villes de Syrie à avoir adopté l'ère d'Actium. Mais l'argument est discutable. Car, les dynastes d'Émèse ont pu adopter cette ère pour Aréthuse, pour marquer leur reconnaissance de voir le vainqueur d'Actium leur restituer leur citadelle cédée par Antoine au parthe Monoases. Une stèle conservée au Musée de Damas, provenant d'Aréthuse, porte une double date, l'une séleucide (317 = 5/6 p.C.), l'autre celle d'Actium (6). Elle est ainsi conçue: « L'an 36, mais 317 selon le comput antérieur, ère de la liberté, Hermagoras, fils d'Apollonius, a fait pour lui-même ce tombeau » (2). R. Mouterde explique ce rappel nostalgique de l'ère de la liberté comme un regret que la ville soit retombée sous la domination des dynastes d'Émèse en 20 a.C.! On peut accepter la conclusion (retour d'Aréthuse à Émèse) mais expliquer différemment la notation « ère de la liberté ». Il peut s'agir de la liberté recouvrée après la domination de Monaeses et le retour à Émèse.

Cette interprétation est corroborée par la lecture de la borne du Djebel Bilaas par H. Seyrig; cette borne assigne comme frontière Nord à Émèse, non point les faubourgs d'Aréthuse, mais ceux d'Épiphania (Hamath). « Émèse devait confiner à Épiphania quelque part au sud du Djebel Bilaas » (3).

Émèse était donc hostile à Antoine et à ses protégés, le parthe Monoases et l'égyptienne Cléopâtre. Cette hostilité peut s'expliquer également par un autre motif: la solidarité entre Émèse et Palmyre. Nous savons qu'Antoine avait essayé de mettre la main sur les richesses de Palmyre (4). Il avait pris prétexte de la neutralité de la ville entre les Romains et les Parthes. Mais il ne trouva

---

(1) H. Seyrig (II), *Syria*, XXXVI, 183, n. 3 et *Ant. Syr.*, VI, 67-68.

(2) *I.G.L.S.*, V, 2085.

(3) H. Seyrig, *Ant. Syr.*, VI.VI, 69, n° 4. Il faudrait en conséquence corriger sur ce point le tracé de la frontière nord du territoire d'Émèse sur sa carte reproduite p. 67 comme nous l'avons fait: *Al-Machriq*, 1970, 178.

(4) Appien, *Bell. Civ.*, V, 9; A. Piganiol observe à propos de ce texte, que le nom de Palmyre apparait ici pour la première fois chez un historien: *Histoire de Rome*, 1939, 209.

qu'une ville vide de ses habitants, qui s'étaient réfugiés au-delà de l'Euphrate. Or Émèse était alliée à Palmyre au moins depuis le Ier siècle a.C. (1).

R. Paribeni pense qu'il y aurait eu une interruption de la dynastie d'Émèse après la mise à mort d'Alexas (2). Cela est possible car Dion ne nous dit pas à quelle date Jamblique II succéda à Alexas. Auguste devait réorganiser la Syrie qui, dans le nouveau partage des provinces, fut attribuée à l'empereur. Les proconsuls cédèrent donc la place à des légats impériaux, séjournant, non plus à Damas, mais à Antioche, d'où ils pouvaient mieux surveiller les mouvements des Parthes. L'un des premiers légats à gouverner la Syrie fut le propre fils de Cicéron, Marcus Tullius (en 27 a.C.). Auguste n'avait pas jugé utile de changer le dispositif mis en place par Pompée. Parmi les États semi-autonomes qui assuraient une zone de protection aux villes de l'intérieur, la dynastie d'Émèse fut maintenue. Il se peut que Jamblique II ait été placé à la tête du clan d'Émèse (3), lorsque Octave parcourut la Syrie en 27. Avec l'Empire, une nouvelle ère particulièrement brillante allait commencer pour Émèse (4).

(1) H. Seyrig, *Ant. Syr.*, VI, 65.

(2) R. Paribeni, *op. cit.*, 36.

(3) Dion, LI, 1.

(4) Voir mes deux articles: « Les grandes heures de l'histoire d'Émèse », *Al-Machriq*, janvier-février 1970, pp. 65-90, et « Les relations politiques entre Rome et Émèse au IIe siècle p.C. », *Al-Machriq*, mai-juin 1970, pp. 325-356.

# LE PANTHÉON D'ÉMÈSE

Le peu de documents relatifs au Panthéon d'Émèse n'a pas permis jusqu'à présent une étude d'ensemble sur la religion de cette ville. Le terrain reste donc en friche. Les quelques jalons qui vont suivre peuvent seulement indiquer les orientations de la recherche.

Nous trouvons d'abord à Émèse des divinités sémitiques dont l'origine est fort lointaine: c'est EL ou IL. Ce même dieu, « premier » au double sens du mot de « souverain » et de « plus ancien », habitait un haut-lieu que rappelle l'origine du nom Elagabal (dieu du haut-lieu) et le nom de bétyle (habitat d'El) dont la forme conique copie celle du haut-lieu ou d'une ziggourat. Par lasuite. il a été assimilé à Kronos dans les ports de la côte phénicienne. En entrant en contact avec les populations de Syrie, les Arabes ont reporté sur le dieu Shamas des sédentaires les conceptions jusque-là réservées à El comme dieu suprême.

Les dioscures Aziz, Mon'im, Salman sont des divinités proprement arabes et représentent, sans beaucoup de précision, l'étoile du matin et celle du soir, l'aurore ou le crépuscule. Dans le panthéon émésénien, elles occupent une place secondaire.

Deux divinités sont communes aux Arabes et aux Syriens sédentaires: c'est la déesse al-Lât qu'Émèse a assimilée à Athéna et qui, à Hiérapolis, est vénérée sous le nom d'Atargatis. L'autre est Semios ou Simia. — Chez les peuples sémitiques du Proche-Orient, mais plus spécialement en Phénicie existe une tendance à placer à la tête du panthéon de chaque groupe ou cité une triade: c'est le cas notamment pour les villes de la côte: Byblos, Béryte, Sidon, Tyr. Mais des villes de l'intérieur ont eu également leur triade, comme Héliopolis et Palmyre dont les relations avec Émèse sont bien établies, et même Hatra qui, comme Émèse, a été, aux dires de Dion Cassius, une « ville consacrée au Soleil depuis les origines ». Existait-il une triade au sommet du Panthéon d'Émèse?

Le culte d'El-Il, et plus tard celui de Samash, a-t-il été associé à celui d'Al-Lât (Athéna) et celui de Simios. Entre ces trois divinités, doit-on concevoir les mêmes relations qu'à Hatra entre « Notre Seigneur », « Notre Dame » et le « Fils de nos

Seigneurs » (1) ? Il est prématuré de l'affirmer dans l'état actuel de nos connaissances.

La découverte de quelques reliefs provenant d'Émèse ne permet pas de fixer les traits du Panthéon d'Émèse, c'est plutôt de l'analyse des noms théophores des dynastes de cette cité que nous devrons tirer quelques arguments (2).

Mais par ailleurs, on a beau dresser une nomenclature des dieux, nous restons mal renseignés sur le culte lui-même, à l'origine de la principauté. Nous savons par Hérodien que ce culte, vers les années 220, comportait des processions au cours desquelles la pierre sacrée était promenée d'un sanctuaire à un autre, selon un cérémonial fastueux. Le même historien rapporte que des chants, des danses sacrées étaient exécutés au son d'instruments de musique auxquels participaient le grand-prêtre et sa famille (3). On retrouve là des pratiques que l'on connait dans les tribus arabes (4), de même que l'habitude de faire combattre la divinité à dos d'un chameau à la tête de l'armée engagée. Les reliefs du Temple de Bel à Palmyre nous montrent que ce culte existait bien dans cette cité voisine d'Émèse, dès le début de l'ère romaine en Syrie.

---

(1) A. CAQUOT, *Nouvelles inscriptions à Hatra*, in *Syria* (29), 1952, 204.

(2) Voir mon article: « Les relations politiques entre Rome et Émèse » dans *Al-Machriq*, mai-juin 1970, à l'analyse des noms théophores, p. 332 ss.

(3) *Hérodien*, V, 5, 9.

(4) H. LAMMENS, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamiques*, Le Caire, 1919.

# NOMENCLATURE DES DIEUX

## Le dieu EL.

1. « *EL est le dieu commun, primitif et probablement unique des anciens Sémites* », titrait en 1905 le P. Lagrange une étude devenue classique dans ses *Religions sémitiques*. La conception primitive va à Dieu sans s'arrêter à tout le reste: il est l'au-delà; il est le maître, au sens de secours et refuge auquel on tend par la prière. Il n'a jamais été le dieu d'un endroit particulier, rocher, arbre ou source, bien qu'on le vénère sur les hauts-lieux » *(op. laud.*, 82). Une inscription de Oumm al-Awamid donne à El le nom de « Seigneur » (Clermont-Ganneau, *R.A.O.*, V, 37).

Pour expliquer cette place prépondérante, il n'est pas inutile de rappeler la constitution de la tribu: « La divinité est conçue à l'image du chef, comme la tribu est conduite par son sheikh. Entendu en ce sens, EL suggère par lui-même que la divinité tutélaire d'un groupe ethnique, à l'instar du sheikh, était unique: c'est en ce sens qu'EL est "le premier" » (1).

### 2. *Personnification d'EL.*

Seuls de tous les Sémites, les Cananéens auraient utilisé l'appellatif EL ou IL, dieu, comme nom commun par lequel ils ont désigné leur grand dieu: « EL devient le maître des dieux; il porte le titre de roi: il est le créateur de la création, et aussi le sage et le juge par excellence: il dicte directement ses ordres aux dieux » (2).

En Phénicie, dès l'époque hellénistique, EL est identifié avec Kronos (3). C'est sous cette forme qu'il est attesté sur les monnaies de Byblos à partir du IIe siècle avant notre ère (4). Son culte est particulièrement célébré à Béryte où un autel du IIIe siècle de notre ère assimile Kronos à Hélios (5). Kronos est également le

(1) J. Starcky, *El, dieu unique des anciens Sémites*, in *Al-Mechriq*, 1960, 369 (en français).

(2) R. Dussaud, *Religion des Syriens...*, Coll. « Mana », 360.

(3) Photius, *Bibliothèque*, 243 b, rapportant la *Vie d'Isidore.*

(4) Babelon, *Les rois de Syrie*, 1890, 85, pl. XIV, fig. 18.

(5) Cook, *Zeus*, II, 886.

protecteur de tout un quartier d'Aradus (1). De la côte, il gagne l'intérieur syrien et persiste jusqu'à la fin du IIIe siècle, puisqu'en 252 une inscription de Qal'at al-Haways lui attribue une grande victoire (2). Le culte d'EL se trouve répandu en Arabie, en Auranitide (3) et en Émésène.

Chez le peuple des Émeséniens, le culte d'EL ou IL se traduit tout particulièrement par les noms théophores: j'ai expliqué ailleurs (4) la racine de Iamblicos (Yamlik'IL). La racine EL donne lieu à deux autres noms théophores: *El*agabal et Garm*el*os (5) qu'il faut mettre ce dernier nom en parallèle avec Samsi*geram*, pour le verbe GRM = décider, qui leur est commun. El cède le pas, à une époque tardive, à Shams.

Shams.

Si les Sémites adorèrent primitivement le dieu EL comme dieu suprême, sous l'influence de l'astrologie chaldéenne, ils assimilèrent ce dieu au dieu Shamash de Mésopotamie (6). Les Arabes du désert, de leur côté, associent EL aux grands astres, le Soleil, la Lune, Vénus, si importants pour les guider dans les traversées du désert. Le soleil étant une force de la nature, se laisse mal figurer sous forme personnelle dans les reliefs (7): il confère aux autres dieux son caractère sacré sous la forme de la couronne radiée.

Dès que la dynastie d'Émèse fait son apparition dans l'histoire, ses premiers sheikhs empruntent à ce dieu leur nom théophore: un Samsigeram est mêlé aux luttes dynastiques des derniers Séleucides et Pompée reconnait sa principauté.

Le culte de Samash déborde d'ailleurs Émèse. On le trouve à Palmyre quoiqu'en dise J. Février, et ce culte solaire « est attesté chez les Sémites de l'Est et de l'Ouest, en safaïtique et en thamoudéen » (8). Hatra est, d'après ses monnaies, une « forteresse du Soleil » (Dieudonné, *Rev. Num.*, 1906, 132-134).

Le culte de Shams à Émèse suppose un clergé adonné aux spéculations théologiques: « Combien ce clergé avait subi l'ascendant

(1) L. Robert, *Mélanges Dussaud*, II, 729-731.

(2) Rostovtzeff, *Berytus* (8), 1943, 39, nº 52.

(3) D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, 35.

(4) Cf. note 2, p. 21.

(5) H. Lammens, *L'Emésène*, 1902, 26-27.

(6) Appien, *Syr.*, 38; Diodore, *Frag.* II, 31, 2.

(7) Cependant D. Schlumberger a trouvé un relief de Shams à Kirbet Sammin (*Palmyrène du N.O.* 127, note 5).

(8) *Ibid.*, 127.

de l'astrologie chaldéenne est prouvé par le roman d'Héliodore (les *Ethiopiques*), qui était un prêtre de cette ville, et par l'horoscope qui valut le trône à Julia Domna » (1).

Et résumant ses recherches sur le culte du Soleil, le même savant écrit: « Le Soleil, cœur du monde, était le foyer de l'énergie divine; lumière intelligente, il était spécialement le créateur de la raison humaine; il envoyait, croyait-on, à la naissance les âmes dans les corps qu'elles animaient et, après la mort les faisaient remonter dans son sein... Une divinité unique, toute puissante, éternelle, universelle, ineffable, qui se rend sensible dans toute la nature mais dont le Soleil est la manifestation la plus splendide et la plus énergique, telle est la dernière formule à laquelle aboutit la religion des Sémites païens » (2).

LES DIEUX JUMEAUX: AZIZ-MUN'IM (SALMAN).

Placés au-dessus du Soleil comme des Dioscures, des couples de divinités, au nom interchangeable, sont vénérés notamment à Palmyre et à Émèse: dans la cité caravanière, Abgal est associé à Azizou, à Arsou à Manou; à Émèse, Aziz se trouve en compagnie de Mun'im et de Salman, et les noms de ces trois divinités sont fréquemment portés par les dynastes de cette ville (3). Ces divinités mineures sont des personnifications de l'étoile du matin et de celle du soir, et subsidiairement, de l'aurore et du crépuscule.

M. Dussaud explique ce foisonnement de noms par des considérations linguistiques: « En Arabie, la planète Vénus est représentée par une divinité mâle en Arabie méridionale et femelle en Arabie du Nord. Comme Vénus se dédouble ordinairement en deux hypostases, nous rencontrons 4 formes, 2 mâles déduites de Athtar, et 2 féminines déduites de Allât: Azizos et Monimos sont déduits de Athtar et ont pénétré le monde gréco-romain sous le nom de Phosphoros et de Hesperos, d'où l'identité de la formule "Bonus Puer" pour Azizos et Monimos. Aziz le "dieu fort", est représenté portant l'habit ordinaire des soldats de Palmyre: tunique courte et manteau enveloppant les reins et les cuisses, roulé autour de la taille et laissant pendre sur le devant sa lisière frangée (4). Le culte de Aziz à Émèse n'est pas seulement attesté par les noms théophores de ses souverains, mais également par une inscription dédiée à ce dieu » (5).

(1) F. CUMONT, *Les religions orientales*, 136 et 26, note 109.

(2) *Ibid.*, 123-124.

(3) Salman: cf. H. LAMMENS, *L'Emésène*, 65, n° 99.

(4) H. SEYRIG, *Antiquités syriennes*, I, 99.

(5) IDEM, *Antiquités syriennes*, IV, 132.

Le culte de Aziz et Mun'im n'est pas propre à Émèse: il s'étend à tous les milieux arabes caravaniers: au Hauran, à Palmyre, à Baitocécé, à Baalbeck. Particulièrement remarquable est le linteau provenant de Sueida où l'on voit un aigle en plein vol entraînant deux éphèbes ailés (1). Le relief de Aziz à Homs représente un aigle au repos abritant deux bustes sous ses ailes éployées (2). L'aigle est symbole de Shams.

Une inscription provenant de Ras ech-Chaar qualifie Salman de «génie bon et rémunérateur». Ce dieu n'est pas spécialement émésénien puisqu il est vénéré en Phénicie, à Ras Shamra et jusqu en Égypte. (Sur ce dieu peu connu jusqu'ici voir des indications bibliographiques et des textes épigraphiques dans Schlumberger) (3).

AL-LAT = ALLAT (ATHÉNA OU MINERVE).

S'il faut placer au sommet du Panthéon d'Émèse El (Il) devenu tardivement Shams, il ne semble pas que l'on doive attribuer une place moins éminente à Allât, attestée par des reliefs et des noms théophores où le nom de la déesse est transcrit différemment: le plus fidèle à la racine arabe est Taimallath (à comparer avec Wahballath à Palmyre); les autres sont des transcriptions: Athénodore ou Minervinus (4).

Damasius, dans la *Vie d'Isidore*, nous apprend qu'il y avait un sanctuaire d'Athéna près d'Émèse (5). Mais le culte d'Allât couvre toute la Syrie-Phénicie et l'Arabie. C'est une divinité sidérale, la planète Vénus, d'où son symbole, sur les tessères de Palmyre, une étoile à 8 ou 10 branches (*R.E.S.*, 1700).

A Maquam ar-Rab, Allât trône entre deux lions: de la main droite, elle tient une lance, sa tête est protégée par un casque à cimier; elle est assimilée à Némésis, la déesse du Destin (6). Sur un relief découvert à Homs, mais d'origine palmyrénienne, le nom d'Allât est inscrit près de l'image de Némésis (7). Cette interprétation est confirmée par le bas-relief découvert à Khirbet el-Sané, où la dédicace à Athéna s'accompagne d'une image de Némésis (8).

---

(1) M. DUNAN, *Musée de Soueida*, n° 38.

(2) S. ABDUL HAKK, *Catalogue du Musée de Damas*, 80.

(3) SCHLUMBERGER, *Palmyrène du N.O.* 156, comm. du n° 30.

(4) *Bulletin du Musée de Beyrouth* (VII), 1945, 68, n° 5.

(5) PHOTIUS, *Bibliothèque*, 348 (éd. Bekker).

(6) H. SEYRIG. *Antiquités syriennes*, IV, 140 et V, 109 ss.

(7) L. RONZEVALLE, *Orientalia*, III, 1934, 138.

(8) SCHLUMBERGER, *Op. laud.*, pl. XXXVII, 1.



Doura Europos: Atargatis et Hadad, de part et d'autre du SEMEION
(Cf. Revue des Arts Asiatiques (11) 1937, pl. XXVII - a)

Le symbole de Némésis est le grand voile qui descend sur ses épaules et la roue du Destin.

Allât n'est donc pas seulement une déesse guerrière, mais une déesse cosmique. Son culte s'était répandu à Palmyre (1), en Iturée (dédicace trouvée à Maqam ar-Rab adressée au dieu (!) Athéna, ce qui prouve l'ancienneté de l'inscription). Les Syriens ont transporté le culte d'Allath-Athéna jusqu'en Bétique, puisque nous trouvons à Cordoue une inscription en son honneur (2).

Qu'est devenue Allât à une époque tardive? M. T. Fahd qui a bien exploré le *Panthéon arabe avant l'Islam*, estime qu'à cette époque cette déesse était une divinité suprême de ce panthéon: « C'est un état d'esprit permanent chez les Sémites de nommer les divinités au visage voilé par les attributs et les caractéristiques de son action: Allah, impersonnel est plus facilement accessible à l'intelligence sous les traits du Sort, du Temps irréversible = Allât » (page 44).

SIMIOS - SEMIA - SEMEION.

L'onomastique d'Émèse est riche en noms théophores tirés de la racine arabe SHM = flèche, attestés sous des formes différentes: Sohème, Soeme, Soaemias. La divinité rappelée par ces noms n'a pas de genre précis, car elle prend figure d'un objet (un Étendard ou une Enseigne) d'une déesse ou d'un dieu.

Comme emblème, le Semeion a été décrit par Lucien de Samosate dans sa *Déesse syrienne* (33). Un petit relief découvert dans le temple de Doura Europos représente ce Semeion entre Hadad et Atargatis. Cet étendard était destiné à être porté aux processions, jusqu'à la mer, ou l'Euphrate (3).

Sous sa forme masculine, le dieu Semios est le dieu foudre Keraunos et c'est ce sens qui correspond le mieux à la forme arabe SHM qui donne le diminutif « petite flèche » سهيم. On voit ce dieu sur le bas-relief émésénien du Musée du Cinquantenaire revêtu du costume militaire oriental et portant une lance. Il figure en compagnie de Bel et d'Aglibol.

Selon une autre hypothèse, Simios ne serait qu'une déformation phonétique d'Eschmoun, dérivant lui-même du nom plus ancien de Sulman (4).

(1) VOGUÉ, *Syrie Centrale*, n° 8.

(2) *Archiv für Religionsw.* XXII = *Syria* (V), 1924, n. 344.

(3) *Revue des Arts Asiatiques*, 1937, pl. XXVIIa.

(4) W.F. ALBRIGHT, *The Syro-Mesopotamic God Sulman-Eshmun and related figures*, in *Archiv für Orientforschung* (VII), 1931, 161 ss.

A Hatra, Simios était la troisième divinité de la triade et appelé « Fils de nos Seigneurs » (1). Enfin, c'est le même dieu qui est mentionné sous sa forme masculine dans l'inscription de Kafr Nebo (2).

Mais ces témoignages ne sont ni les plus anciens ni les plus fréquents: cette divinité se rencontre en effet habituellement sous le nom féminin de Simia, transcrit également Semeia, ou Semea. Elle est donnée comme la fille de Hadad (3). Son culte est attesté à Hiérapolis (*Ant. Syr.*, VI, 89), à Palmyre (*ibid.*, I, 13), au Liban (*ibid.*, VI, 89, note 2). Connue par les textes accadiens (4) comme déesse du Destin, dans les textes assyriens comme épithète d'Ishtar, puis à partir du IX<sup>e</sup> siècle comme la déesse qui « fixe les destins », elle est confondue, comme Allath, avec Némésis. Dans un ex-voto de Doura, Simia est assimilée à Junon, fille de Jupiter Balmarcod (5) (*Rev. Arch.*, 1903, II, 29). Nous sommes donc en présence d'une divinité multiforme, propre à parler à l'imagination religieuse des Arabes éméséniens.

CONCLUSION.

Le Panthéon d'Émèse, si on le compare à celui de Palmyre ou du Hauran, comprend un nombre assez restreint de divinités. Ces dieux sont pour la plupart arabes, ou répandus en Arabie et en Syrie-Phénicie. D'autres trahissent une origine mésopotamienne: Allât, Shams, et ont été adoptés sous l'influence du clergé, adonné à l'astrologie babylonienne. Pour êtres mineurs, les dioscures Aziz, Mun'im et leur homologue Salman jouissent d'une grande faveur dans ce milieu d'éleveurs et de caravaniers.

Ayant leur panthéon propre, les Éméséniens restent accueillants aux dieux des cités voisines; on a relevé une inscription émésénienne à Jupiter Héliopolitain (6). A basse époque, depuis Elagabal jusqu'à Zénobie, leur divinité principale restera le Soleil Hélios et l'empereur Julien pouvait constater qu'Émèse est « une cité où l'on honore le Soleil depuis des temps immémoriaux ».

(1) A. CAQUOT, *Syria* (29), 1952.
(2) CHABOT, *Bull. Corr. Hell.*, 1902, 182 ss.
(3) R. DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie*, 158.
(4) H. ZIMMERN, *Simût, Simê...*, in *Islamica* (2), 1926-27, 574 ss.
(5) *Revue Archéologique*, 1903, II, 29.
(6) SEYRIG (H.), *Ant. Syr.*, IV, 131.

# BIBLIOGRAPHIE

*Généralités*

ALTHEIM (F.), *La religion romaine antique*, Payot, 1955.
CUMONT (F.), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1963.
DUSSAUD (R), *Religion des... Syriens, Phéniciens...*, Coll. « Mana », P.U.F., 1945.
— *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Leroux, 1907.
FAHD (T.), *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Geuthner, 1968.
LAGRANGE (J.M.), *Etudes sur les religions sémitiques*, 1905.
MAMARJI (P.), *Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn al-Kalbi*, in *Revue Bibl.*, 1926, 396 ss.

*Le dieu El-Il*

CUMONT (F.), art. *El-Il(Ilah)*, dans *R.E.* de Poly Wissowa, V² (1905), col. 2217.
LAMMENS (H.), *Le culte des Bétyles et les processions...*, Le Caire, 1919.
LENORMANT (F.), art. *Elagabal*, in *Daremb. et Saglio*, II, col. 529-31.
STARCKY (J.), *El, dieu unique des anciens Sémites*, in *Al-Machriq*, 1960, 365 ss.
WINNETT (F.V.), *Allah before Islam* (*The Moslem World*, 1938, 239 ss.).

*Samash*

ALTHEIM (F.), *La religion romaine antique*, 298 ss.
CUMONT (F.), *Les religions orientales*, 1963, 123 ss.
— art. *SOL*, in *Daremb. et Saglio*, IV², col. 1373-86.
DOMASZEWSKI, *Die politische Bedeutung der Religion von Emesa*, in *Archiv fur Religionswiss.*, 1908, 233 ss.
FAHD (T.), *Le Panthéon...*, 150-151.
LENORMANT (F.), art. *Elagabale*, in *Daremb. et Saglio*, II, col. 529-31.
RÉVILLE (J.), *La religion à Rome sous les Sévères*, Leroux, 1885.
SEYRIG (H.), *Antiquités syriennes*, II et III.
STARCKY (J.), *Revue Biblique*, 1960, 271 ss.

*Aziz-Monimos-Salmanes*

CUMONT (F.), art. *Azizos*, in *R.E.* de Poly Wissowa, II² (1896), col. 2644.
DUSSAUD (R.), *La pénétration des Arabes en Syrie*, Geuthner, 1955.
— *Religion des Syriens...*, 412 ss.
GANZINIER, art. *Monimos*, in *R.E.*, XVII, 1933, 125.
LAMMENS (H.), *L'Emésène*, in *Le Musée Belge*, Louvain, 1902.
NOIVILLE (J.), *Le culte de l'étoile du matin chez les Arabes*, in *Hesperis*, 1928, 263 ss.

SEYRIG (H.), *Antiquités syriennes*, IV, V.
SOURDEL (D.), *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, 1952, 75.
STARCKY (J.), art. *Palmyre*, in *Suppl. Dict. Bible*.

*Al-Lath = Athéna*

ALTHEIM, *La religion romaine antique*, 299 ss.
FÉVRIER (J.), *La religion des Palmyréniens*, 10 ss.
CUMONT (F.), *Les fouilles de Doura Europos*, Geuthner, 1926, 131.
— art. *Syria dea*, in *Daremb. et Saglio*, IV², col. 1590-96.
DUSSAUD (R.), *Les Arabes en Syrie...*, 142.
FAHD (T.), *Le Panthéon des Arabes*, 44.
RYCKMANS (J.), *Les religions arabes préislamiques*, 14.
SEYRIG (H.), *Antiquités syriennes*, I et IV.
SOURDEL (D.), *Les cultes du Hauran*, 69 ss.
WINNETT (F.W.), *The Daughter of Allah*, in *The Moslem World* (30), 1940, 113-130.

*Semios-Simia*

CAQUOT (A.), *Note sur le Séméion*, in *Syria* (32), 1955, 59-69.
DUSSAUD (R.), *Pénétration des Arabes...*, 123, 138.
— *Simea und Simios*, in *R.E.* de Poly Wissowa.
— *La religion des Syriens...*, 259-260.
DUMESNIL DU BUISSON, *Revue des arts asiatiques* (XI), 1937, 79 ss.
GOOSSENS (S.), *Hiérapolis de Syrie*, Louvain, 1943.
INGHOLT (H.), *Parthian sculptures from Hatra* (*Memoirs of Connecticut Acad.*, 1954).
RONZEVALLE (L.), *Orientalia*, III, 1934.
SEYRIG (H.), *Antiquités syriennes*, VI.

*Divinités par régions*

CAQUOT (A.), *Le Panthéon des Amorites de Mari*, in *Ann. Arch. Syrie*, Damas, 1951.
FÉVRIER (J.), *La religion chez les Palmyréniens*, Vrin, 1931.
GOOSSENS (G.), *Hiérapolis de Syrie*, Louvain, 1943.
SCHLUMBERGER (D.), *La Palmyrène du N.O.*, Geuthner, 1951.
SOURDEL (D.), *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Geuthner, 1952.

*Périodiques*

*Archiv für Religionswissenschaft*, 1908.
*Dictionnaire de la Bible*.
*Encyclopedia of Religions and Ethics*.
*Revue Biblique*.
*Revue d'Histoire des Religions*.
*Suppl. de Dictionnaire de la Bible*.

# FOUR NEW SAFAITIC TEXTS

BY

A. JAMME
The Catholic University, Washington, D.C.

Last February 3, 1970, Mrs. R. H. Davis of Aramco discovered four Safaitic inscribed stones in the immediate vicinity of some hilltop mounds near a large sabkhah called al-Bardawil, approximately 25 klm. northeast of Turayf (northern Saudi Arabia). I wish to express my deep gratitude to Mrs. Davis for kindly sending to me for publication her black and white and color photographs as well as the measurements of the stones. The importance of these new four short texts lies in their onomastics with more than the two-thirds of the names attested here for the first time, and also in the form of the two *ġ*'s in nos. 178 and 180. Finally, the transversal section of the letters shows a rounded curve, either elliptical or circular, with a smooth surface, as, e.g., in JaS 44 a (1).

177: a yellowish limestone with a brown crust; 9 ½" × 2 ½", and 1 ½" thick.

... ]*l bn yʿtm bn nrġ*

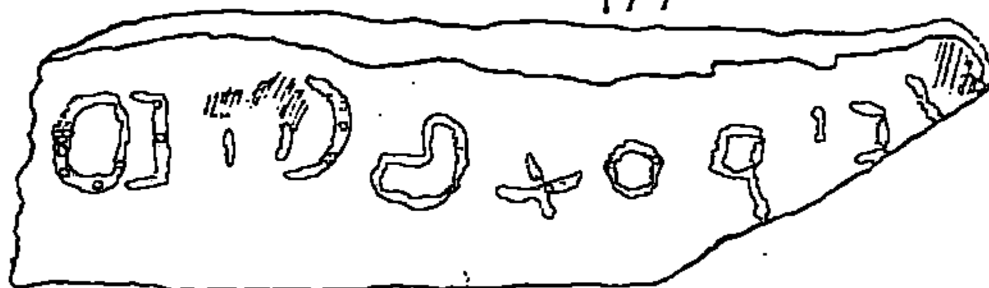
... ]*l, son of Yaʿtim, son of Nayrab*

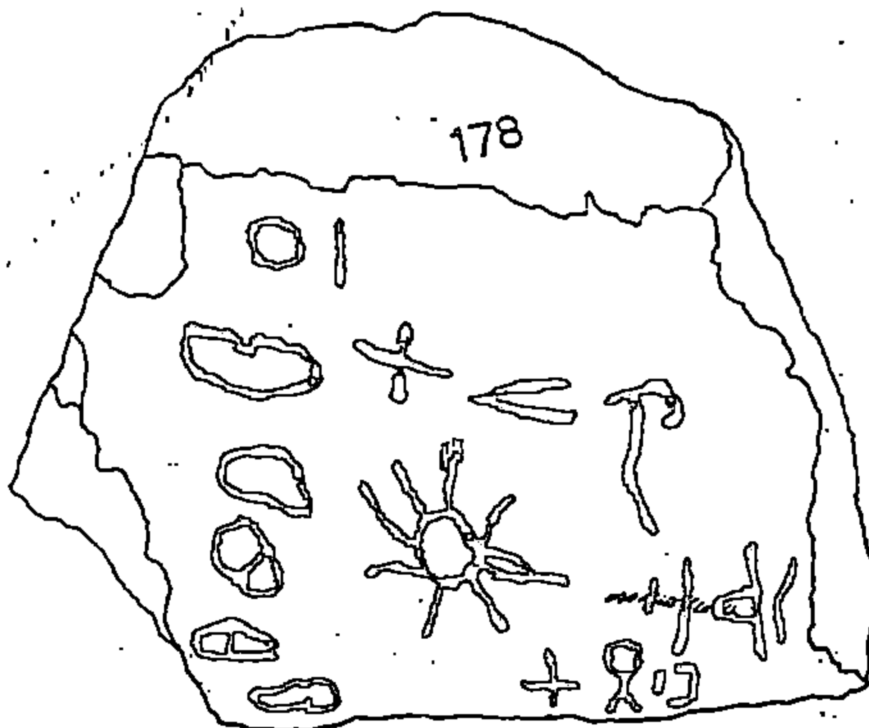
*yʿtm*, cf., e.g., *ʿtm* in no. 179 (see below). — *nrġ*, CIS 3428 (cf. my forthcoming book entitled *Safaitic Notes*, n. 97).

178: a yellowish limestone with a slightly brownish crust; 9" × 4 ½", and 4 ½" thick; the center of the stone shows the sun disk with eight rays.

*ldln bn ṣtm wwgm ʿl tsġ*

(1) Abbreviations of publications of Safaitic texts. — *CIS* = *Corpus Inscriptionum semiticarum*, Pars V: *Inscriptiones saracenicas continens*, Paris, 1950. — JaS = texts published by A. Jamme. — Ox = texts published by W. G. Oxtoby, *Some Inscriptions of the Safaitic Bedouin*, New Haven, 1968. — Wi = texts published by F. V. Winnett, *Safaitic Inscriptions from Jordan*, Toronto, 1957.


177


178

179

180

*By Dawlān, son of Ṣatam. And he has mourned over Tasuwiġ.*

*dln*, cf., e.g., *mdl* in Wi 384 (cf. *Safaitic Notes*, appendix 1). — *ṣtm*, CIS 3143. — *wgm ʿl*, e.g., JaS 47. — *tsġ*, cf. Arabic *sāġa* (o), 2nd form "to make something pleasant to someone", and the personal name *sġ*, e.g., in Ox 135 (cf. my forthcoming revue of W. G. Oxtoby's book).

179: a yellowish limestone with a brownish crust; 7" × 3", and 2" thick.

*lġddt bn ʿbdt wwgm ʿl ḫlh wʿl klm wwgm ʿl ʿtm wʿl mmkl wʿl ḫly*
*By Ġudadat, son of ʿAbdat. And he has mourned over his maternal uncle and over Kālim and has mourned over ʿĀtim and over Mumākil and over Ḫaliy.*

*ġddt*, cf. Arabic *ġudadat*, "any hard lump in the tendinous parts", and the personal name *ġddh* in CIS 4517 (cf. *Safaitic Notes*, n. 19). — *ʿbdt*, e.g., JaS 104. — *ḫlh*, e.g., JaS 105 a. — *klm*, CIS 1558 (cf. *Safaitic Notes*, n. 125). — *ʿtm*, Wi 646 b. — *mmkl*, cf. Arabic *mumākil*, "who picks up and keeps everything he finds", and the personal name *mkl* in Wi 331. — *ḫly*, CIS 220.

180: a white limestone with a brown crust; 3 ½" × 5", and 1" thick. The text is followed by the well-known series of seven vertical strokes.

*lmtġb bn ġft fhlt šwʿ rtb*
*By Mutġib, son of Ġawfat. And, O Lat, accompany Rātib.*

*mtġb*, cf. Arabic *taġiba*, 4th form "to ruin, destroy". — *ġft*, cf., e.g., *ġf* in CIS 4208. — *šwʿ*, cf. the perfect in CIS 4803 (cf. *Safaitic Notes*, n. 160). — *rtb*, cf. Arabic *rataba*, "to remain, stay".

# UN ÉCRIT INÉDIT ATTRIBUÉ A WAHB B. MUNABBIH (34/654-5-110 ou 114/728 ou 732):

## La *Risāla fī sīrat an-nabī* *

PAR

R. G. KHOURY

Université de Saarbrücken

Wahb b. Munabbih, personnage trois fois légendaire pour les uns, mis à l'index par les autres, offre tout de même de quoi intéresser les esprits soucieux d'apprendre quelque chose de plus sur une période de la littérature arabe, celle où il a vécu, si importante pour la compréhension des périodes ultérieures. Cet intérêt est d'autant plus grand que le nom de cet auteur est étroitement lié à un papyrus littéraire qui, les premiers spécimens coraniques mis de côté, porte la date la plus ancienne qui nous soit connue dans toute l'histoire de la littérature arabe: Ḏū l-qi'da 229 (1). C'est pour faire connaître ce texte si important, mais aussi pour jeter un peu plus de lumière sur cette époque, malgré tout obscure, des premiers siècles de l'Islam que nous avions entrepris et publié un premier travail sur Ibn Munabbih (2). Qu'on nous permette de présenter le fruit de nos recherches à ce sujet, en guise d'introduction au petit texte que nous éditons ici.

Notre travail qui suit comporte donc d'une part l'édition du fameux papyrus attribué à l'auteur, et de l'autre une monographie de celui-ci, que l'édition du texte rend indispensable et dans laquelle nous avons passé en revue toute l'œuvre de l'auteur, en la soumettant à une étude critique:

---

* Dār al-Kutub, Caire, *Mağāmī' Ṭal'at*, 287, 40 *sqq.*

(1) Août-septembre 844.

(2) Wahb b. Munabbih: 1. *Der Heidelberger Papyrus* PSR 1-52; 2. *Sein Leben und sein Werk.*

A. Wahb b. Munabbih.

1. *Le papyrus.*

Il appartient à la fameuse collection de Heidelberg dont la Bibliothèque Universitaire de cette ville fit en 1904 l'acquisition en même temps que d'un très grand nombre de papyrus arabes traitant de questions économiques, de contrats divers, etc... Parmi ces papyrus se trouvaient d'une part quelques lettres de Qurra b. Šarīk que C. H. Becker publia en 1906, puis corrigea et compléta par la suite; d'autre part deux textes littéraires, qui, grâce à leur longueur, donnent à toute la collection une importance spéciale: 1° un rouleau traitant de problèmes eschatologiques et attribué à Ibn Lahī'a. Ce texte, d'écriture très cursive et pénible à lire, est en bon état et il n'a pas encore été publié. 2° Deux papyrus de 32 pages écrits de la même main et les deux dans la version du même traditionniste Muḥammad b. Baḥr.

Le premier d'entre eux retrace quelques événements de la vie et des campagnes du Prophète:

*a*) La rencontre à al-'Aqaba (p. 1-4).

*b*) La réunion de Qurayš à Dār an-nadwa (p. 5-7).

*c*) L'émigration à Médine (p. 7-16).

*d*) Enfin l'expédition de 'Alī contre la tribu Ḫat'am (p. 17-21; la p. 22 est vide). C'est probablement la partie la plus originale du texte; elle nous décrit l'ardeur avec laquelle 'Alī défie et abat l'un après l'autre tous ses adversaires de la tribu ennemie, y compris leur chef al-Ḥārit b. al-Ḥumaysa', et les oblige tous à se convertir à l'Islam.

Ce papyrus nous est transmis avec un *isnād* complet qui va jusqu'à Wahb b. Munabbih:

Muḥammad b. Baḥr — 'Abdalmun'im b. Idrīs (arrière-petit-fils de Wahb) — Idrīs b. Sinān (petit-fils de Wahb, par la fille, qui n'est nulle part nommée par son nom) — Abū l-Yās (son nom, d'après Ibn Ḥaǧar (1) ne serait pas autre chose qu'un surnom d'Idrīs b. Sinān) — Wahb b. Munabbih.

Le second papyrus nous raconte la légende du roi David: une première partie (p. 1-11) concerne toutes les péripéties accompagnant l'envoi de Saül comme roi, le retour de l'arche d'alliance

(1) Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb* (éd. Haidarabad), I, 194, n° 364.

dans le camp des Israélites, le combat entre David et Goliath et enfin la jalousie de Saül et sa mort. La deuxième est consacrée au règne de David. On y distingue:

*a*) Une description de la vie et du règne de David jusqu'à son péché (p. 11-13).

*b*) L'épreuve et le péché (avec la femme d'Urie) ainsi que l'histoire des deux plaideurs qui lui apparaissent, son repentir et sa complainte (p. 13-20).

*c*) David et Absalom (p. 20-23).

*d*) Les trois jugements (auxquels Salomon participe et qu'il corrige): 1° la femme, le maître du marché, le chef de la police et l'huissier de David; 2° les deux femmes et l'enfant; 3° le propriétaire des ovins et celui de « l'emblavure dévastée » (1) (p. 23-27).

*e*) L'histoire de la chaîne d'or (p. 27).

*f*) David commence à bâtir le temple. Sa mort. Début du règne de Salomon (p. 28-29).

Dans cette légende de David la question de l'identité de l'auteur n'est pas aussi simple que dans la première pièce: ce n'est qu'à partir de la page 6 que Wahb b. Munabbih commence à être cité. Cependant il ressort de tout ce texte, complété presque entièrement grâce à un manuscrit assez ancien, que, somme toute, il ne s'agit pas là de la version originale d'Ibn Munabbih sur les *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, mais bien plutôt d'une version éclectique qui a tenu compte en particulier d'Ibn Munabbih, auquel on doit la majorité du récit (2).

De ces deux papyrus Becker avait publié les deux premières lignes des *Maġāzī* et la première ligne (en partie) de la légende de David. Ce n'est qu'en 1934 que G. Mélamède décida de publier la rencontre à al-ʿAqaba, c'est-à-dire les quatre premières pages des *Maġāzī*. Mais cet auteur n'a malheureusement laissé qu'une édition fragmentaire et incorrecte: de la première page, elle répète les deux lignes de l'*ʿimūd* déjà déchiffrées par Becker; de la deuxième, elle laisse tomber les cinq premiers vers et de la quatrième, les trois dernières lignes et la cinquième avant la fin. A côté de cela, un très grand nombre de fausses lectures et de lacunes.

Le texte, il faut bien l'avouer, est difficile à lire: presque pas de points diacritiques; l'écriture est souvent estompée, surtout sur

(1) Blachère, *Coran*, S. 21, 78.

(2) Toutes ces questions ont été longuement analysées dans un chapitre de notre travail cité plus haut, intitulé: *Die Autorschaft*.

la première page de la vie du Prophète... Ceci Mélamède l'avait bien noté, puisqu'elle écrivit: « The writing is often very indistinct and sometimes impossible to decipher » (1). Cependant tout ce dernier texte est en général en bon état. Il y a seulement quelques petites lacunes qui, à partir de la page 15, grossissent sensiblement pour atteindre leur maximum aux pages 19 et 20.

Le problème est plus délicat dans la légende de David, dont le texte a subi d'énormes ravages: l'intérieur des feuilles est rongé; la plupart des pages ne sont là qu'à moitié (ou moins encore): parfois il n'y a qu'un mot ou quelques lettres d'un mot. Notre tâche a consisté d'abord à établir la suite logique du texte en rassemblant les fragments et les mettant à leur vraie place, ensuite à compléter le tout presque entièrement. Nous n'avons opéré ces additions qu'en tenant compte de l'esprit de la langue, de l'originalité du papyrus et de la place possible. A toutes fins utiles, signalons encore que cette opération n'a été entreprise qu'en cas d'identité entre les deux versions, ou alors, de très grande ressemblance.

2. *Vie et œuvre d'Ibn Munabbih.*

Sur la vie de l'auteur nous avons complété le peu de renseignements que nous avions jusqu'à maintenant, en tenant compte non seulement d'ouvrages bio-bibliographiques non dépouillés jusqu'à présent, mais aussi en recourant parfois à d'autres sources comme le *Tafsīr* d'aṭ-Ṭabarī p.ex. Quant à l'étude de l'œuvre, elle n'a pu être menée à bon terme que, forcément, grâce à une procédure de reconstruction globale de tous les livres signalés par les bibliographes, basée d'abord sur le témoignage des écrivains anciens de l'Islam. Ici nous sommes arrivés à des conclusions toutes positives, car tous les titres rassemblés se basent sur un matériel effectif d'une grandeur très variable.

Cependant nous devons ici prendre fermement position contre une tendance que quelques chercheurs de nos jours adoptent et qui voit derrière le mot *kitāb* le mot livre (allem. *Buch*). Il est tout à fait évident que cette signification n'est pas du tout justifiée, surtout en ce qui concerne les débuts de l'Islam. Car, comme le dit si bien N. Abbott, « The word *kitāb* itself was used to mean anything written, from a letter or receipt to a notebook, pamphlet, or book, including the *Book* or *Qur'ān* » (2). Autrement nous aurions là une manière de voir qui mènerait bien loin, comme dans le cas d'Abū

(1) *Monde Oriental*, 28 (1934), 20. 11 *sqq.*
(2) N. Abbott, *Studies*, I. 23, 5 *sq.*

Miḥnaf p.ex. (m. 157 H.), auquel le *Fihrist* d'Ibn an-Nadīm attribue plus de 30 *kitāb :* ici on ne peut comprendre ces livres que comme de petites monographies sur des personnes ou des événements bien définis qui peuvent, toutes, être aisément réunies en un seul ouvrage. Dans le cas d'Ibn Munabbih, il y a sans doute plusieurs *kitāb* en cause, dont nous avons suivi les traces, non sans succès. Cependant il faut s'empresser d'ajouter que tous les livres secondaires ne peuvent pas être reconstitués entièrement. Prenons l'exemple du *K. al-Isrā'īliyyāt :* premièrement il n'y a pas assez de matériel pour former un livre: ceci pourrait être imputé à un manque de sincérité chez les auteurs arabes en question. Mais celui qui dépouille les premières sources se rend vite compte que le mot *K. al-Isrā'īliyyāt* ne peut être que l'invention des siècles ultérieurs qui, dans leur zèle de démêler le vrai du faux dans la tradition islamique, ont attiré l'attention sur le danger qu'apportent les récits d'origine israélite. Et comme Wahb était un grand représentant de ce genre de littérature, ce matériel lui fut attribué. Deuxièmement, ce même matériel nommé *Isrā'īliyyāt* par la postérité, se trouve cité dans des ouvrages de date assez ancienne (Ṭabarī etc...). sans distinction aucune d'autres éléments qui ont formé un autre écrit, ou disons: le grand ouvrage d'Ibn Munabbih (= *Qiṣaṣ al-anbiyā'*).

Toutes ces raisons nous ont poussé à étudier tout d'abord chaque ouvrage à part, à l'analyser, à le reconstituer et à démontrer par là comment il se rattache à la grande œuvre de l'auteur. Ce qui fait que nous avons obtenu le schéma suivant:

1. Des écrits qui se rapportent à la tradition judéo-chrétienne, comprenant essentiellement le *K. Qiṣaṣ al-anbiyā'*: une série de légendes prophétiques allant depuis le début de la création jusqu'aux signes précurseurs de la naissance du prophète Mahomet. Autour de ce livre se groupent quelques écrits qui peuvent être considérés ou comme compléments de ses idées ou comme idées développées en marge de celles-ci:

*a)* *K. al-Isrā'īliyyāt :* un ensemble d'anecdotes d'origine judéo-chrétienne dont une grande partie a été rattachée, sans trop de peine, au livre principal de Wahb.

*b) K. Zabūr Dāwūd.*

*c) Ḥikmat Wahb.*

*d) Ḥikmat Luqmān.*

*e) Mau'iẓat Wahb.*

*f) K. al Qadar.*

*g) Tafsīr Wahb.*

Sous ce dernier titre il est impossible d'imaginer un grand commentaire du Coran. Il s'agit plutôt de quelques passages, parfois de quelques mots, commentant telle idée ou telle autre qui se rapporte à une légende ou à un événement prophétique définis. Il est raisonnable de penser à de tous petits commentaires qui s'inscrivent dans le cadre des *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, avec lesquelles ils forment un tout. Le désir d'écrire des légendes prophétiques n'est-il pas né du désir de mieux comprendre les données coraniques, de les éclairer? Ce qui fait, qu'en somme, tout livre de ce genre est un commentaire du Coran dans le sens large du mot.

Quant à la traduction par Wahb des Psaumes de David, nous avons montré qu'elle ne peut pas avoir été effectuée *ex nihilo*, puisque déjà il y avait des traductions arabes de la Bible, ou de certaines parties de la Bible, avant lui. Ensuite nous avons démontré, par des rapprochements établis entre des textes ayant circulé sous le nom de *Ḥikmat Wahb* ou celle de Luqmān, qu'il s'agit là du même matériel, du même genre d'idées développées tantôt sous ce titre tantôt sous cet autre. Cheikho déjà avait exprimé son indignation contre des citations bibliques pareilles, qui n'ont rien à faire avec la Bible:

« Si la توراة de Mahomet et de ses sectateurs, écrit-il (1), n'est pas la Tôrah connue des Juifs et des Chrétiens depuis des siècles, si leur زبور n'est pas le Psautier qui est entre nos mains, si leur انجيل n'a rien de commun avec les évangiles canoniques, on est en droit de se demander quelle est cette توراة dont parle le Coran, quel est cet انجيل ou ce زبور dont il est fait mention. Reste-t-il quelque chose de ces ouvrages, et quels rapports ont-ils avec notre Bible, notre Évangile, notre Psautier? »

Une réponse à ces questions a été déjà plusieurs fois donnée, en particulier par Goldziher dans son article *Über muhammedanische Polemik...* (2). Ici aussi l'on a une réponse très claire: il ne s'agit pas d'une traduction des Psaumes ou de la Bible, mais bien plutôt d'un genre de littérature très spécial, qui glane ses idées ici et là, d'une manière très vague, y ajoute des sentences, des proverbes, des promesses, dans un style coranique. Ibn Munabbih avait sans doute fait l'un des premiers pas sur ce plan. Les générations ultérieurs ont parachevé, ciselé, augmenté et déformé le bien reçu en héritage; de telle manière qu'on peut donner à tous les écrits de Wahb que nous avons rangés dans la première catégorie, les *Qiṣaṣ*

---

(1) *Quelques légendes islamiques apocryphes*, *MFO*, 4 (1910), 39, 2 sqq.
(2) *ZDMG*, 32 (1878), 341 *sqq*.

*al-anbiyā'*, les *Isrā'īliyyāt* et le *Tafsīr* mis à part, le titre suivant: *Ḥikam wa-mawā'iẓ* ou bien *Ḥikam wa-mawā'iẓ wa-amṯāl*. Là chaque sage avant Ibn Munabbih aurait son mot à dire: David, figure tant chérie des auteurs de légendes prophétiques, qui finit même par devenir sage et auquel on attribue une *Ḥikma ;* ensuite Luqmān, un des personnages les plus légendaires de la littérature arabe et le sage de tous les temps; et sans doute d'autres qu'on ne nomme pas, mais auxquels on fait remonter tel ou tel discours, telle ou telle sentence.

2. Écrits sur l'Islam. Ils comprennent:

*a*) Les *Futūḥ* ou les conquêtes des Arabes. Ce livre ne nous est pas parvenu et n'a laissé aucune trace chez les auteurs arabes.

*b*) Les *Maġāzī* du prophète Mahomet. Nous aurons l'occasion de parler de cet ouvrage, aussi bien que de toute l'activité de Wahb dans le domaine islamique, au cours de la partie suivante consacrée à la *Risāla*.

3. Un seul écrit sur la légende de Ḥimyar: *K. al-Mulūk al-mutawwaǧa min Ḥimyar wa-aḫbārihim wa-qiṣaṣihim wa-qubūrihim wa-aš'ārihim*. Ce livre, qualifié de «petit» mais d'«utile» par les bibliographes, a pu être reconstruit, bien qu'en partie seulement, grâce au *K. at-Tīǧān* d'Ibn Hišām, qui, nous semble-t-il, devrait contenir l'essentiel des idées de Wahb sur ce problème, encore que le nom de celui-ci, qui se retrouve fréquemment dans la première partie de l'ouvrage, devienne de plus en plus rare dans la deuxième, pour ne plus du tout apparaître dans la troisième.

Une conclusion s'impose après la présentation rapide de ces différents écrits attribués à Ibn Munabbih: tout d'abord, ils constituent un fait aussi véridique que tout ce que nous possédons de l'Islam ancien; si nous les mettons en cause, nous devons alors en faire de même avec toute la littérature des premiers siècles islamiques, parce qu'il s'agit des mêmes ouvrages de base qui nous ont gardé tout ce genre de textes. On ne peut ignorer la présence effective d'idées qui n'ont pas cessé d'exercer une influence prépondérante sur les premiers siècles de l'Islam, car, comme le dit Blachère, «L'historicité accordée à ces contes, par les Arabo-Musulmans, dès le Ier/VIIe siècle, est d'autant plus admissible que les chroniqueurs ultérieurs leur assignent une place dans leurs ouvrages» (1). En somme il ne nous reste pas autre chose que d'accepter cette littérature, naturellement avec toute la prudence

(1) *Regards sur la littérature narrative...*, *Semitica*, 6 (1956), 82.

voulue, pour n'en retenir que l'essence; car celle-ci peut être considérée comme le reflet de la pensée islamique des premiers siècles, de la même manière que la « masse » des « fragments » et des « poèmes » concernant la période préislamique le sont par rapport à la poésie de cette même époque (1).

Ensuite nous nous trouvons devant un autre point, qui se rapporte à la conception historique, à l'historiographie. Bien que défaillante et non scientifique dans son esprit et ses méthodes, celle-ci est remarquable par l'importance et l'ampleur de son champ d'action: il ne s'agit plus avec elle de retracer uniquement les événements de la vie ou des campagnes du Prophète. Ibn Munabbih fut le premier à dépasser le cadre assez étroit de ces façons de procéder habituelles dans les premières études historiques; le premier, il écrivit une Histoire plus générale, plus universelle: son innovation consistait à étendre son étude à la période préislamique (*Qiṣaṣ al-anbiyā'*, *K. al-Mulūk al-mutawwağa...*), aussi bien qu'à celle ultérieure à l'Islam (*Futūḥ*), et cela bien avant Ibn Isḥāq, présenté jusqu'à maintenant comme le grand novateur sur ce terrain.

B. La *Risāla fī sīrat an-nabī.*

Ici nous devons tout d'abord commencer par dissiper toute équivoque, en rappelant ce que nous avions dit plus haut à propos du mot *kitāb :* Il ne s'agit en aucune manière d'un livre, d'une « lettre » à part sur la vie du Prophète, qui aurait mérité qu'on la cite comme un nouveau titre d'ouvrage, comme le fait Sezgin. C'est une grande citation, de plusieurs pages, qui doit même être traitée avec beaucoup de réserves: elle est datée de 1208 H./1793 et ne porte aucun *isnād*, ce qui laisse naturellement beaucoup à penser et a, à mon sens, de quoi mettre en valeur toute l'authenticité de l'attribution à Ibn Munabbih. De toute manière elle rapporte une événement de la vie du Prophète, elle décrit un miracle des premières années à Médine: par conséquent c'est, pour ainsi dire, un mouvement dans une œuvre; et l'on n'a aucun droit de traiter les choses autrement, sinon on pourrait prendre un ouvrage et le présenter sous un nombre illimité de volumes, d'écrits différents, ce qui, évidemment, mènerait trop loin.

Acceptée donc avec toutes les réserves nécessaires, cette *Risāla* n'est qu'une citation de plus, venant s'inscrire dans le cadre de l'activité de Wahb dans le domaine de l'histoire islamique. Comment se présente alors son travail auquel cette *Risāla* pourrait être rattachée? Nous avons déjà signalé plus haut que l'activité d'Ibn

(1) v. Blachère, *Histoire*, 178.

Munabbih sur ce plan s'était manifestée par deux écrits: l'un sur les *Maġāzī*, l'autre sur les *Futūḥ*. De tous les auteurs et les bio-bibliographes musulmans, il n'y a que Ḥāǧī Ḫalfa qui nous procure cette chance de citer ces deux titres. Les autres se contentent de célébrer en Wahb l'auteur des *Qiṣaṣ al-anbiyā'* ou le grand connaisseur des Choses d'Israël: bref de l'histoire biblique. Un côté assez faible dans l'histoire bibliographique chez les Arabes. Il concerne malheureusement un nombre assez grand d'écrivains, à côté de Wahb, et nous montre clairement que des livres comme le *Fihrist* d'Ibn an-Nadīm ne sont pas, ne devraient pas être le dernier mot à ce sujet. Celui-ci n'avait-il pas passé Ibn Munabbih complètement sous silence, alors qu'il avait tant à dire sur ses livres et sur son activité de pionnier! Et pourtant nous possédons des indices sûrs qui nous témoignent d'une activité de Wahb en ce domaine, peu importe qu'elle soit à cent pour cent de lui, ou qu'elle ne s'attache qu'à son nom. L'indice le plus sûr est le papyrus conservé à Heidelberg et dont nous avons parlé plus haut. Une autre preuve, moins solide sans doute, mais aussi valable que tous nos arguments concernant les documents que nous avons des premiers siècles islamiques et qui ne nous sont pas arrivés dans leur état original, consiste en quelques pages que nous a rassemblées surtout Abū Nu'aim et au sujet desquelles on aura encore à parler plus loin.

Quant au *K. al-Futūḥ*, nous ne lui avons trouvé aucun écho chez les historiens arabes. Il est vrai qu'Ibn Munabbih, grâce au poste-clef qu'il occupait au Yémen (*Qāḍī* de Ṣan'ā') et grâce aux bonnes relations qu'il entretenait avec les Omeyyades, du moins jusqu'à quelques années avant sa mort, se trouvait bien placé pour nous retracer les événements des premières conquêtes islamiques après la mort du Prophète. Ibn 'Abbās p.ex., duquel il était le disciple, 13 ans durant, à en croire aš-Šarǧī (1), aurait pu l'informer amplement sur la période antérieure. En effet rien ne s'oppose à pareils faits chez Ibn Munabbih, d'autant plus que celui-ci a servi de pionnier et de modèle à Ibn Isḥāq novateur, qui écrivit le *K. Tārīḫ al-ḫulafā'*, duquel très peu de chose, malheureusement, nous est arrivé (2).

La première innovation d'Ibn Isḥāq consistait à reproduire le matériel sur l'histoire biblique qu'il avait surtout puisé chez Wahb. Pourquoi ne pas penser de même que la deuxième innovation, concernant l'histoire des califes, ait eu pour instigateur le même Wahb, lorsqu'on connait l'attitude assez souple d'Ibn Isḥāq par rapport

(1) *Ṭabaqāt*, 161 (éd. Caire, 1321).
(2) N. Abbott, *Studies*, I, 80 *sqq.*

aux Maîtres de Médine et aux directives de leur école. Ibn Munabbih, bien que conteur, aurait donc été une source précieuse pour lui. Il s'agit là évidemment d'une hypothèse; mais elle gagne en solidité si l'on considère la très grande dépendance d'Ibn Isḥāq par rapport à notre auteur sur le plan des légendes bibliques. Cependant comme nous n'avons rien en main pour établir des bases de discussion solides, il ne nous reste alors qu'à nous tourner vers le seul livre duquel nous avons quelques éléments parfois très précieux: le *K. Maġāzī rasūl Allāh*.

D'emblée une difficulté complique la question: les historiens des premiers siècles islamiques n'ont tenu compte d'Ibn Munabbih que sur le plan de l'histoire biblique. Pour le reste: silence total. Pourquoi ce silence, et quelle place occupe Wahb parmi les historiographes arabes anciens? Ibn Munabbih est sudarabique, yéménite. Il est né à Ḏimār (près de Ṣan'ā') et a vécu dans la capitale yéménite, où il occupa jusqu'à sa mort, ou du moins jusqu'à son emprisonnement, le poste de *Qāḍī*. Avec Médine il n'avait rien à faire. C'est en tant que conteur yéménite qu'il écrivit les *Maġāzī* du prophète Mahomet. Et nul n'ignore ce qu'un *qāṣṣ* apporte en fait d'esprit inventif et de travail non méthodique. C'est pourquoi l'on comprend si bien les réserves d'ad-Dūrī, qui ne se décide qu'après beaucoup d'hésitation à consacrer à Wahb quelques mots dans son livre *Baḥṯ fī naš'at 'ilm at-tārīḫ 'ind al-'Arab* (1), justement parce que celui-ci n'a pas été auteur des *Maġāzī* dans le véritable sens de Médine:

*Inna dirāsata Wahb b. Munabbih taḫruǧu bi-nā 'an niṭāqi baḥṯi 'ilmi t-tārīḫi 'inda l-'Arab. Wa-lākinna waḍ'ahu min qibali ba'ḍi l-bāḥiṯīna fī hāḏa n-niṭāq, wa-ta'kīda l-ba'ḍi 'alā ahammiyyatihi fī s-sīra, dafa'anā li-baḥṯihi hunā li-nubayyina bi-wuḍūḥin annahu lam yu'tabar min ahli l-maġāzī, wa-anna ḥaqlahu wa-aṯarahu huwa fī niṭāqi l-qiṣaṣi wa-l-Isrā'īliyyāt* » (2).

Malgré tout, on ne peut souscrire sans réserves aux conclusions d'ad-Dūrī. Dans ces propos il vise deux travaux sur la *Sīra*: l'un de Horowitz (3), l'autre de Lévi Della Vida dans l'*Encyclopédie de l'Islam*. Le premier admet Wahb comme un des premiers auteurs de la *Sīra*; le deuxième met l'accent sur la place importante qu'il occupe parmi eux. Quand on remonte les étapes de la naissance des études historiques dans l'Islam, on est par le fait même mieux préparé à comprendre l'attitude d'ad-Dūrī. En effet c'est à Médine,

(1) Beyrouth, 1960.
(2) Dūrī, *id.*, 103.
(3) *The Earliest Biographies...*, *Islamic Culture*, I (1927), 535 *sqq.*

centre religieux actif, que se sont constituées les bases de la recherche historique en liaison étroite avec les occupations d'ordre religieux. En d'autres termes les premiers historiographes, ou auteurs des *Maġāzī*, étaient en même temps *muḥaddiṯūn*. Et cette double qualification est importante, car c'était une condition *sine qua non*, qui garantissait l'authenticité des traditions et même la célébrité des auteurs. Ibn Munabbih, et ceci est certain, autant qu'on peut parler de certitude à propos des premiers temps islamiques, a été, après 'Urwa b. az-Zubayr, le deuxième auteur islamique qui nous ait livré un travail sur les *Maġāzī*. Et malgré cela, les auteurs des premiers siècles n'ont pas tenu compte de lui et ne l'ont pas cité dans leurs ouvrages. La cause en est que ses informations appartiennent au même genre de matériel qui a rendu Ibn Isḥāq *persona non grata* aux yeux des chercheurs de Médine: c'est-à-dire le genre épico-légendaire des *quṣṣāṣ*. Ce genre baigne dans un souffle de fantaisie: des contes romanesques qui, enflés par un esprit d'invention fertile, vont souvent bien loin! Un genre sur lequel Ibn Kaṯīr, p.ex., attire l'attention, qu'il met à l'index (1), et qui, dans les siècles postérieurs de l'Islam, fut baptisé du nom d'*Isrā'īliyyāt*. Et Wahb était le représentant le plus connu de ce genre de littérature. Ceci ne signifie pas que les autres pionniers de Médine n'ont jamais subi l'influence d'un pareil matériel; l'analyse des textes qu'on leur attribue prouve le contraire. Cependant il ne faut pas oublier que ce matériel fertile en inventions passait chez eux à l'arrière-plan, pour céder la place à des récits plus dignes de foi: c'est ainsi que 'Urwa essayait d'éviter l'exagération et les « effets »; à cela se rattache son usage discret de la poésie, alors que celle-ci joue dans les *Aḫbār* d'Ibn Šarya un rôle prépondérant. Az-Zuhrī va encore plus loin que son maître, en se lançant dans des investigations de plus grande envergure, afin de découvrir la vérité et rechercher des garants aux informations les plus sûres.

Une deuxième cause de cette méfiance manifestée envers Ibn Munabbih est le peu de respect qu'il a manifesté aux règles de l'*isnād*. En effet ces règles n'avaient rien d'alléchant pour un *qāṣṣ* comme lui, et ne correspondaient aucunement à son tempérament. Si l'on examine toutes les citations rattachées à son nom, on y rencontre uniquement un petit nombre de cas où il nous mentionne les garants de ses récits: il s'agit d'une cinquantaine de fois où nous lisons surtout le nom d'Ibn 'Abbās. Cependant il ressort du coup d'œil jeté sur ce genre de citations que notre auteur a bien connu l'*isnād* et l'a même employé d'une manière parfois assez judicieuse; et il faut bien mettre l'accent sur ce point, puisqu'on a toujours été

(1) *Bidāya* (éd. Caire, 1351), I, 37, 17 *sqq.*; II, 88, etc.

persuadé du contraire. Il est vrai, c'est un nombre très limité de cas, et c'est peu de chose comparé à la multitude de passages où seul son nom nous sert de garant (v. les Annales d'aṭ-Ṭabarī p. ex.). Mais malgré tout. Wahb a bien des excuses, s'il ne se plie pas à ces règles: tout d'abord l'*isnād* n'avait pas encore été érigé en règle obligatoire, et son processus ne sera même pas clos au IIe siècle de l'Hégire, comme nous l'a montré Horowitz dans son analyse de l'*isnād* chez Ibn Isḥāq (1). 'Urwa, il est vrai, l'avait aussi déjà connu et employé (2). Mais dans beaucoup de cas il le laisse, lui aussi, tomber (3), et cela en tant que juriste, *muḥaddiṯ* et fondateur de la fameuse École de Médine.

Au fond du problème l'on voit clairement que la question de l'*isnād* n'a pas dû jouer un rôle dominant dans l'isolement d'Ibn Munabbih au sein des historiographes islamiques anciens. La raison majeure de tout cela réside plutôt dans le fait qu'il n'était pas *muḥaddiṯ*, qu'il n'appartenait pas à l'École de Médine et qu'il n'avait pas cherché ses informations, comme les représentants de celle-ci, sur place, avec le souci de la documentation et du triage scientifiques, demandé à l'époque. Il est un véritable *qāṣṣ*, que toutes ces règles, avec leurs modes de pensée trop systématiques, ne peuvent intéresser, car il avait le goût du public. Et celui-ci ne réclamait pas ce genre de matériel exposé d'une manière scientifique, mais bien plus les longues histoires, les *qiṣaṣ* au contour pittoresque et merveilleux (4). Le livre d'Ibn Isḥāq n'a-t-il pas été spécialement apprécié par la postérité, justement grâce à l'apport des *quṣṣaṣ*, dont les récits ne servent qu'à en pimenter les pages ? Ce même livre d'Ibn Isḥāq, sous cette forme de mélange entre deux courants hétérogènes, n'est-il pas devenu l'autorité principale concernant l'histoire islamique et préislamique?

C'est ainsi que le *K. al-Mubtada' wa-l-Maġāzī* d'Ibn Isḥāq, conservé d'une part dans la *Sīra* d'Ibn Hišām et de l'autre dans les Annales d'aṭ-Ṭabarī, devrait pousser ad-Dūrī à réexaminer son attitude par rapport à Wahb. Il est en effet d'avis que les premiers traits de la *Sīra* avaient été esquissés au Ier siècle de l'Hégire non point par les *quṣṣāṣ* mais par les *muḥaddiṯūn* de Médine (5). On ne devrait cependant pas oublier que ceux-ci n'étaient pas les seuls à s'occuper de ce problème, car les *quṣṣāṣ* s'y sont adonnés assez tôt aussi et ont trouvé là un bon sujet d'entretien et d'édification à la

---

(1) *Der Islam*, 8 (1918), 39 *sqq*.
(2) *Annales* de Ṭabarī, I, 1147, 48, 85, etc.
(3) *Ibid.*, 1140, 67, 99, etc.
(4) V. là-dessus Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, 27.
(5) Dūrī, *id.*, 25.

fois (1). Ces mots ne sont pas pure invention; bien au contraire, ils se basent sur la nature des choses dans maintes religions qui ont servi de modèle à l'Islam. C'est pourquoi Lévi Della Vida n'exagère en rien le rôle des *quṣṣāṣ* dans ce processus et ne surestime pas la valeur d'Ibn Munabbih quand il écrit que c'étaient les *quṣṣāṣ* qui propagèrent, les premiers, des récits et des légendes sur la vie du prophète Mahomet, et cela immédiatement après les premières conquêtes islamiques (2). Déjà Goldziher avait montré clairement que ce métier plongeait ses racines dans les temps les plus reculés de l'Islam (3). Il ne s'agit donc pas de surestimer, mais de voir les choses d'une manière objective, puisque le genre des *quṣṣāṣ* est bien représenté dans la seule grande version officielle ancienne de la *Sīra* qui nous soit parvenue: celle d'Ibn Isḥāq.

En effet, à la comparaison entre la version du papyrus et celles d'Ibn Hišām et d'Ibn Sa'd p.ex., on se rend vite compte que souvent les mêmes sources communes de récits et de légendes avaient été mises à profit par les différents collectionneurs. Naturellement il ne faut pas s'attendre à rencontrer des parentés formelles, car il n'en est pas question dans des traditions qui ont circulé d'abord oralement, avant de retrouver leur forme écrite. Cependant les parentés sur le plan des idées ne manquent pas, et plusieurs rapprochements sont possibles, surtout si l'on tient compte du texte d'Ibn Sa'd comparé à celui d'Ibn Hišām: p.ex. l'histoire de la colombe et de la toile d'araignée à la porte de la grotte; mais surtout l'épisode d'Umm Ma'bad, la description du Prophète et les vers de Ḥassān b. Ṯābit, cités de la même manière chez Ibn Sa'd et dans le papyrus d'Ibn Munabbih...

Toutefois notre but n'est pas d'étendre la discussion sur ce problème, mais de montrer combien les textes anciens sont proches les uns des autres, au moins sur le plan des idées, qu'ils aient été de la main d'un *muḥaddiṯ* ou d'un *qāṣṣ*. Déjà dans notre papyrus à propos de la légende du roi David, nous lisons:

« *Kullun kāna yuḥaddiṯu bi-qiṣṣati Dāwūd wa-zāda ba'ḍuhum 'alā ba'ḍ* » (4). Un témoignage important de plus, rattaché par un *isnād* collectif aux noms de Muqātil, Qatāda et al-Ḥasan d'une part, et à celui d'Ibn Munabbih de l'autre, et cela sans distinction aucune. Ceci n'a, certes, rien de neuf. Il sert cependant à éclairer une fois de plus, que les informations sur la *Sīra*, qui sont entre nos

(1) Tor Andrae, *id.*, 26.
(2) V. *EI*, art. *Sīra*.
(3) *Muhamm. Stud.*, II, 161.
(4) *Papyrus*, 6, 12.

mains, remontent à des sources communes présentant parfois des affinités très frappantes, et qui, somme toute, « ne diffèrent entre elles que du plus ou du moins ».

Ceci dit, il nous reste à attirer l'attention sur le fait que ce phénomène n'a absolument rien de répréhensible, puisqu'à l'époque le mot *qāṣṣ* n'avait pas cette signification désaventageuse et péjorative que les siècles postérieurs introduisirent (1) : à l'origine il s'agissait de gents dévots, désireux d'instruire et d'édifier. Et les sources de Goldziher ne sont pas moins dignes de foi que le reste que nous tenons pour tel. Il ne faut donc point confondre ces *qāṣṣ* avec les auteurs professionnels bon marché dont parle Heller (2). Ni Wahb ni ceux de son genre n'ont apparteau à ce monde-là. Les *quṣṣāṣ* dévots de l'Islam ancien, auxquels Ibn Munabbih appartenait en tant que musulman très zélé et même auteur d'une littérature très édifiante, n'étaient pas autre chose que des vulgarisateurs du Coran et des prédicateurs, qui, par esprit de pure dévotion, devinrent des conteurs de récits historiques (3). Ceux-ci garderont même sous les Omeyyades le caractère sérieux et dévot de leur mission, et les autorités orthodoxes ne feront que les approuver. Goldziher cite, par exemple, le nom de Kaʿb al-Aḥbār. Nul n'ignore que la place de ce dernier tomba en partage à Wahb, dont la vie et le caractère étaient un modèle d'ascétisme, de renoncement et de dévotion. Certes, l'on doit tout de même n'accepter l'apport des *quṣṣāṣ* qu'avec les réserves voulues, d'autant plus que les générations postérieures n'ont fait que déformer et grossir le matériel primitif. Mais malgré tout nous devons ici garder nos distances avec les propos d'ad-Dūrī, car même si Wahb ne représentait que la fantaisie et l'invention, la légende populaire et non l'histoire, on ne devrait pas fermer les yeux sur l'influence, très grande, des *quṣṣāṣ* dévots sur le genre historique et considérer leur apport comme pur accident. Bien au contraire le travail d'Ibn Munabbih est d'autant plus précieux qu'il nous livre la version ancienne unique du matériel le plus ancien peut-être, celui des *quṣṣāṣ*, qui a exercé une influence plus grande qu'on ne le croyait jusqu'à maintenant sur tout le développement de la *Sira* au Ier s. de l'Hégire.

Quant aux proportions exactes du livre de Wahb, elles ne peuvent être bien déterminées. A côté du papyrus, nous disposons de très peu de matériel, Ibn Munabbih ayant été mis à l'index

(1) GOLDZIHER, *Muhamm. Stud.*, 161.
(2) *EI*, II (1ère éd.), 1120.
(3) *Ibid.*

par les historiographes musulmans. Ce matériel se résume en quelques passages prédisant l'avènement du grand Prophète (1) et quelques pages surtout sur la mort de celui-ci (2). Les textes d'Abū Nu'aym (*Ḥilya*) ont l'avantage d'être introduits par un *isnād* complet remontant aux célèbres 'Aqīl et 'Abdaṣṣamad qui étaient les enfants de Ma'qil, frère de Wahb. Somme toute, ces textes sont, après le papyrus, les plus dignes de foi que nous ayons du livre d'Ibn Munabbih. Déjà le papyrus nous montre le genre dans lequel s'est lancé l'auteur: un mélange de *Sīra* et de *Maġāzī* que l'on trouve chez 'Urwa et son élève az-Zuhrī, mais avec la différence que chez ces deux derniers la deuxième partie semble l'emporter sur la première (3). Qui sait si Wahb n'avait pas fait de même dans les autres parties perdues de son œuvre! L'important reste quand même que ce genre de mélange apparait très tôt et non seulement chez notre auteur; un témoignage de plus que le ton était donné et devait conduire au grand ouvrage d'Ibn Isḥāq, où *al-Mab'aṯ* prendra place à côté des *Maġāzī*.

A part le papyrus et surtout les pages d'Abū Nu'aym, il faut mentionner la *Risāla fī sīrat an-nabī*. Nous ne revenons pas sur ce qui a été dit plus haut, qu'il ne s'agit point ici d'un ouvrage sur la vie du Prophète. C'est trop évident et ne mérite pas qu'on s'y attarde. Pour nous elle constitue donc un passage dont l'appartenance à Wahb est très douteuse. Le seul fait qu'elle porte son nom n'est pas un argument valable. Aussi faut-il s'en servir avec beaucoup de prudence. Quoiqu'il en soit, ces événements se déroulent en l'an 2 de l'Hégire:

Un *a'rābī*, nommé Ǧābir b. 'Abdallah al-Ǧurhumī, vient chercher le Prophète (1 v.) et lui demande de lui expliquer un *ḥadīṯ* qui semble absurde: « *Innī kuntu nabiyyan wa-Ādamu bayna l-mā'i wa-ṭ-ṭīn wa-kuntu nabiyyan wa-lā Ādama wa-lā mā'a wa-lā ṭīn* » (2 r. et suiv.). Le Prophète lui montre alors comment la Révélation s'est effectuée grâce à la descente de Gabriel (2 v.): Dieu avait créé 100.000 Gabriels qui furent brûlés par le feu divin. Mais le vrai Gabriel fut sauvé par un ange qui lui était apparu sous la figure d'Abū Bakr et lui avait conseillé de répéter une certaine formule (3 r.). Ensuite Gabriel témoigne en faveur de Mahomet (lumière près du trône de Dieu, place d'honneur auprès de celui-ci), et éclaire par là le sens du *ḥadīṯ* cité ci-dessus (3 v.). L'*a'rābī* demande

(1) Abū Rifā'a b. Waṯīma b. al-Furāt al-Fārisī, manuscrit Rome, 144 r., 150 v.; Abū Nu'aym, *Dalā'il* (éd. Haidarabad, 1950), 32 *sqq.*; Ṭabarī, *Annales*, I, 1009; Ibn al-Ǧauzī (Abū l-Faḍā'il), *K. al-Wafā'*... (éd. Brockelmann), 41 *sqq.*

(2) Abū Nu'aym, *Ḥilya* (éd. Caire, 1351), IV, 72 *sqq.*

(3) Dūrī, *id.*, *id.*, 64 *sqq.*

des témoins et le Prophète lui propose à tour de rôle les quatre califes orthodoxes (4 r.); mais l'*a'rābī* les refuse tous et demande plutôt le témoignage d'une pierre noire et d'un arbre desséché qui se trouve à la porte de la mosquée (4 r.). Gabriel apporte alors au Prophète soucieux la bonne nouvelle que Dieu avait, dans sa prescience, prévu les deux miracles déjà avant la création (4 r.-v.). Enfin suit le témoignage de la pierre et de l'arbre, ce qui a pour conséquence que l'*a'rābī* et toutes les tribus arabes après lui se convertissent à la seule religion véritable: l'Islam (4 v.-5 r.).

Cette lettre, à l'écriture propre et lisible, d'un arabe clair et assez correct malgré quelques petites fautes grammaticales et la présence d'une ou deux tournures dialectales, laisse percevoir, parfois d'une manière trop évidente, le travail des siècles ultérieurs. Il est vrai que la littérature postérieure, connue sous le nom de *Dalā'il* et de *Šamā'il an-nubuwwa* (1) n'a pas été une invention *ex nihilo*, mais a déjà eu, dans les temps les plus reculés de l'Islam, ses premiers pionniers: ceux qui ont lancé les premières grandes lignes de la *Sīra* s'en sont occupés, comme les versions les plus anciennes de la Biographie du Prophète en font foi. Chez Ibn Munabbih, p.ex., les miracles ne manquent pas de faire leur apparition: dans la première partie de la Biographie (v. papyrus, p. 1-16) il y en a cinq: 1° le Prophète passant à travers les Quraychites sans être aperçu d'eux. 2° Abū Bakr guéri par le Prophète de la piqûre du scorpion dans la grotte de Ṯaur. 3° Le miracle de la colombe et de la toile d'araignée. 4° L'épisode concernant le cheval de Surāqa qui poursuivait le Prophète. 5° La brebis d'Umm Ma'bad. A cela il faudrait ajouter que toute la deuxième partie (v. papyrus 17-21) n'est qu'un seul miracle témoignant de la présence cachée de Dieu auprès de 'Alī. Quant à la *Risāla*, on ne lui trouve aucune trace dans la littérature ancienne: un fait assez grave, d'autant plus que cet écrit est de date très récente et ne porte aucun *isnād*. Est-il vraiment de Wahb? Personnellement je serais enclin à ne pas le croire. Formellement il porte quand même son nom. Peut-être que les années à venir pourront apporter une réponse positive à cette question qui, pour le moment, n'aura aucune solution définitive et satisfaisante.

---

(1) V. art. *Sīra* (*EI*); TOR ANDRAE, *Die Person Muh.*, 57 sqq.

بسم¹ الله الرحمن الرحيم وبه نثق

ومما ورد في الأخبار والأحاديث أنه روي عن وهب بن منبه رضه أنه قال : صلّى بنا رسول الله صلّعم صلوة الظهر ، وكان ذلك بعد الهجرة بسنتين : فبينما هو قاعد يحدثنا إذ دخل علينا المسجد رجل عظيم الهيكل . واسع الكلكل بهامة كالمرجل . فنادى : يا أهل طيبة أيكم محمد بن عبدالله ابن عبد المطلب ؟ قال فنهض اليه الرجل العاقل أبو بكر الصديق رضه وقال : يا أخا العرب قدّك مليح ووجهك صبيح ولسانك فصيح : أما تنظر الى صاحب الوجه الأقمر والجبين الأزهر أما ترى القمر بين النجوم ؟ فذلك محمد صلّعم رسول الحي القيوم . قال فلما سمع الاعرابي هذا الكلام جعل يشق الصفوف الى ان وصل بين يدي رسول الله صلّعم وقال : السلام عليك يا محمد خاصة وعلى أصحابك من بعدك عامة . فقال صلّعم : السلام على من اتّبع الهدى وخشي عواقب الردى وأطاع الملك الأعلى وأقرّ برسالة محمد المصطفى صلّعم .

ثم ان الاعرابي قال : أنت محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب ، وقبيلتك قريش وسلالتك بنو هاشم وفرعك بنو عبد المطلب ومولدك مكة في عام الفيل شهر ربيع الأول ثاني عشر منه موافق ليلة الاثنين ، ثم أقمت بمكة الى أن كمل لك اربعون سنة ، فقلت : أنا رسول من الله ثم أقمت تنذر قومك إحدى عشر سنة ثم هاجرت الى المدينة ، ولك اليوم فيها سنتان وانت تقول : إنّك رسول الله . يا محمد هو أنت ؟ فقال النبي صلّعم : يا أخا العرب قد عرفتني حسباً ونسباً . فبعد ذلك قال الاعرابي : يا محمد اني انا الأقل وأنت الأكثر . وها قد عرفتك نسباً وعرفاً ، فهل تعرفني أنت . كما عرفتك أنا ؟ فقال النبي صلّعم : يا أخا العرب ما أعلم ما وراء جداري هذا

(1) Quelques erreurs d'écriture ou de copiage ont été supprimées: p.ex. le mot *ibn* qui s'écrit sans *alif* entre le nom du fils et celui du père, un *hamza* qui manque ou un impératif d'un verbe à racine anormale qui conserve son *yā'* à la 2ᵉ pers. du sing., etc. Enfin quelques mots voient, à la fin des lignes, une division syllabique inaccoutumée mais qui était répandue dans les premiers siècles islamiques. Nous avons renoncé à énumérer ces quelques traits archaïques, puisque nous disposons d'autres textes plus précieux et plus anciens qui nous les offrent d'une manière plus originale.

إلا أن يُوحَى الي ؛ فان شئت سألت ربي عز وجل يعلمني ما اسمك واسم أمّك واسم أبيك واسم قبيلتك وما حاجتك وما أسررت في نفسك. قال فقال الاعرابي : يا محمد أنا أعلمك باسمي واسم ابي وامي واسم قبيلتي ؛ أنا جابر بن عبدالله اللات الجرهمي وقبيلتي الجرهم وأنا قاضي العرب ؛ وانه لما سمعت العرب بأخبارك وما تقول فاختاروا ان يرسلن إليك رسولا ؛ فلم يجدن فيهم أفصح مني لساناً ولا أقوى جناناً ولا أسرع جواباً ؛ فأرسلني الى بين يديك وأمرتني أن أبلغك الرسالة ؛ فان أمرتني ان أبلغك الرسالة بلغتك والا فلا. فقال النبي صلّعم : يا أخا العرب وما على الرسول الا البلاغ المبين ؛ بلغ ما أرسلت به ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم. فقال الأعرابي : أول شيء أمرت به أن العرب يسلمن عليك. فقال النبي صلّعم : والسلام على من اتبع الهدى ويخشى عواقب الردى ولم يشرك بالله شيئاً ابداً ؛ نكن بعد سلامهم ايش كلامهم ومقامهم؟ قال : يا محمد تقول لك العرب أنت رسول الله كما زعمت؟ فقال نعم ؛ أنا رسول الله . فقال الاعرابي : أنت رسول الى مكة والمدينة ؛ أم أنت رسول الى جميع العرب؟ فقال النبي صلّعم : أنا رسول الله الى العرب والعجم والجن والانس وجميع الأمم. فقال : يا محمد إن الذي يكون رسولا ويكون مبعوثاً إلى العرب والعجم والجن وجميع الامم يكون في مقاله صادقاً.

فقال النبي صلّعم يا أخا العرب أنا من قبل ان أبلغ الرسالة كانت العرب تسميني الصادق في مقاله. فقال الاعرابي : لقد سمعنا عنك ذلك ، لكن سمعنا عنك خبراً أنكرته عقولنا ولم توافقه اشخاصنا ؛ فان كنت أنت قلته فعقولنا ما تقبله ، وإن كنت ما قلته فقد ينقد عن الرجال ما لا يقوله ولا يفعله. فقال له النبي : ما الخبر الذي سمعتمود عني ؟ قال الاعرابي سمعنا عنك انك تقول عن نفسك إنك نبي وآدم بين الماء والطين. فقال النبي صلّعم : إني كنت نبياً وآدم بين الماء والطين وكنت نبياً ولا آدم ولا ماء ولا طين : فقال الاعرابي : بخ ، بخ ؛ المعنى عجيب ؛ يا محمد أنت محمد بن عبدالله وجدك عبد المطلب وقبيلتك قريش ومولدك بمكة ؛ ولدت بتمام الليل في شهر ربيع الأول بموافقة ليلة الاثنين لاثني عشر ليلة خلت منه ؛ وعمرك

ثلاثة وخمسون سنة ، وإن لآدم أبي البشر منذ قبض روحه الى رحمة الله تع ستة آلاف سنة وكسور السنة ؛ فكيف كنت نبياً وآدم بين الماء والطين وتقول كنت نبياً ولا آدم ولا ماء ولا طين ؟

فقال النبي صلّعم : اجلس يا أخا العرب واسمع ما اقول لك . قال فمند ذلك جلس الاعرابي بين يدي رسول الله صلّعم ؛ فقال له النبي صلّعم : يا أخا العرب ، إن الله تع لما شاء بظهوري ولدت في عام الفيل . وأقمت بين أهل مكة الى أن كمل لي من العمر أربعون سنة نزل علي الأمين جبرائيل عمّ الذي كان ينزل على الانبياء من قبلي ، في خلقته الذي خلقه الله فيها . وله جناحان قد سد بهما المشرق والمغرب فلما رأيته أوجست منه خيفة ؛ فناديت لأهل بيتي : زملوني : فأنزل الله تبارك وتع ايها المزمّل[1] قم الليل الا قليلاً الى قوله ترتيلاً ؛ ثم ان جبرائيل عمّ نزل علي مرة أخرى فناديت لأهل بيتي : دثّروني ؛ فأنزل الله تع يا ايها المدّثر[2] قم فأنذر الى قوله تع ولربك فاصبر ؛ فبعد ذلك سألت الله تبارك وتعالى أن ينزل علي جبرائيل في صورة بشر ؛ فأوحى الله إلي في صفة أي بشر تريد يا محمد ؟ فقلت : يا ربي في صورة دحية الكلبي ، وكان أجمل أهل زمانه ؛ فنمت تلك الليلة ؛ وأصبحت من الغد خرجت على باب من ابواب مكة ؛ فطلعت الشمس شرقيا ؛ فلما نظرت إليها تذبلت بين يدي كما يتذبل ضوء السراج في شعاع الشمس ؛ فبينا أنا كذلك إذ رأيت عن يميني شاباً من أحسن الشبان مليح الأثواب عليه قميص أبيض وعمامة بيضاء وسراويل ؛ وكان هذا لباس دحية الكلبي ؛ فقال : السلام عليك يا سيد أهل السموات والأرض . فقلت له : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته يا عبدالله . أنت الملك جبرائيل ؟ فقال نعم أنا جبرائيل . لكن الحمد لله الذي بلّغني فيك أملي ؛ فقلت له : يا أخي يا جبرائيل وكيف بلّغك فيّ ربّك أملك ؟

فقال لي : اعلم يا محمد انه لما شاء الباري جلّ وعلا بظهوري فقال لي : كن فتكونت بقدرته ، جلّ جلاله وتقدست أسماؤه ، ثم ناداني :

(١) Sourate 73.
(٢) Sourate 74.

يا جبرائيل . فألهمني الله جلّ جلاله أن قلت لبيك لبيك اللهم لبيك مائة ألف عام ؛ ثم ناداني عز وجل : يا جبرائيل من أنا ؟ فوقعت حائراً لا أدري ما أقول فبينا أنا كذلك وإذا أنا بصوت من فوق رأسي وهو يقول لي : قل : أنت الله الذي لا إله إلا أنت الحيّ القيوم ؛ فقلتها فنجوت وتأملت ذلك الصوت وإذا هو مَلَك خلقه الله على صفة أبي بكر الصديق رضه فدخل في ذلك الوقت أبو بكر مجلس النبي صلّعم . فقام له جبرائيل عم . فقال له النبي : يا حبيبي يا جبرائيل ما رأيتك قمت لأحد غير أبي بكر رضه ؛ فلما دخل أبو بكر فقال يا محمد هو شيخي ؛ فقال النبي : وكيف ذلك . يا اخي ؟ فقال أعلمك يا محمد أن الله قد خلق مائة ألف جبرائيل . ثم كان يتجلّى عليه الباري عز وجل ويقول له : من أنا ؟ فيمسك في الكلام فيحترق من نور الباري جل جلاله ؛ فلما خلقني الله تبارك وتع تجلّى علي وقال : من أنا ؟ وإذا بأبي بكر الصديق رضه على صفة ملك خلقه الله تع وهو يقول لي : قل : أنت الله الذي لا إله الا أنت الحيّ القيّوم ؛ فقلتها فسلمت : فهو شيخي في ذلك يا محمد ؛ ثم إني قلت : لا إله إلا الله مائة ألف عام ؛ ثم سمعت الخطاب : يا جبرائيل سبّحني ؛ فقلت : سبحان الله مائة ألف عام ثم سمعت الخطاب يا جبرائيل كبّرني فقلت : الله أكبر مائة ألف عام ؛ ثم سمعت الخطاب : يا جبرائيل صلّ على نبيّي محمد صلّعم ؛ فصليت عليك مائة ألف عام ؛ ثم سمعت الخطاب : صلّ على نبيّي محمد فصليت عليك مائة ألف عام أخرى ولم أزل أصلّي عليك مائة ألف عام في مائة ألف في مائة ألف عام ؛ حتى ختمت المائة ألف عام بمائة ألف عام ؛ فعظم ذلك علي وكبر لدي فسجدت في مقامي وقلت : إلهي سيدي ومولاي من ذا الذي قرنت اسمه باسمك وجعلت ذكره كذكرك وأمرتني بالصلوة عليه مائة ألف عام ثم ازددتني بالصلوة عليه حتى صليت عليه مائة ألف ألف عام ؟ فبعدها سمعت الخطاب : يا جبرائيل تأدّب فجميع ما سبق لك عندي من التوحيد والتلبية فهو لك عندي الباقيات الصالحات . وأما ما سبق لك من الصلوة على نبيّي محمد صلّعم فهو فرض عليك وعلى سائر خلقي ؛ فقلت عند ذلك :

إني بحرمته عليك ألا ما أريتني صورته ؟ فسمعت الخطاب : يا جبرائيل ادن ، فدنوت دنوة قطعت فيها سبعين ألف حجاب من البهاء وسبعين ألف حجاب من العظمة وسبعين ألف حجاب من الكبرياء وسبعين ألف حجاب من النور ، ثم أخذتني سِنَةٌ من الكرى فلم أدر ما قطعت فيها من الحجب فبينا أنا كذلك وإذا أنا بك نوراً تتلألؤ من نور الباري جلّ وعلا وأنت ساجد بازاء العرش ، فقلت : إلهي وسيدي هـذا نبيك محمد صلعم ؟ فسمعت الخطاب : بلى يا جبرائيل ، هذا نبيّي محمد ، فقلت : السلام عليك يا أحمد : السلام عليك يا محمد صلعم .

ثم قلت : اللهم إني أشهدك أن جميع ما وهبت لي من الباقيات الصالحات قد وهبتهٓ لنبيّك محمد صلعم ؛ فرفعت أنت رأسك من سجودك ونظرت إلي بهذا الوجه المليح الذي إذا نظرت به الى نور الشمس فتذبل ، ثم قلت بلسانك الفصيح : هو لك عندي يا جبرائيل ؛ ثم إني قلت : اللهم اجعلني سفيراً بينك وبين حبيبك محمد صلعم ؛ فبعدها سمعت الخطاب : يا جبرائيل قد فعلت ذلك ؛ ثم إني رجعت إلى مقامي : فصليت عليك مائة ألف عام أخرى ثم إني سمعت الخطاب : إني جاعل في الأرض خليفة والخليفة هو آدم أبو البشر عمّ ؛ فذلك بمعنى قولي : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين وأنا نبي ولا آدم ولا ماء ولا طين . فقال الأعرابي : يا محمد إذا كان هذا الكلام كلامك وهذه الحجة حجتك فمن يشهد لك أنك صادق في قولك ؟ فقال النبي صلعم : أو تطالب مني شاهداً ؟ فقال نعم ، أو ليس انا في مقام الخصمانيّة وأنا اليك رسول ؟ فقال النبي صلعم بلى إن كنت تطلب مني شاهداً فأول من يشهد لي بالتصديق هذا وأشار إلى أبي بكر الصديق رضـه فقال الأعرابي : هو سيّد بني تيم غير أني لا أقبل شهادته . فقال النبي صلعم : ولم ذلك يا أخا العرب ؟ قال لأنه أنفق عليك ماله في شدّتك وآنسك في وحدتك وزوّجك بابنته وقاتل بين يديك ، وكل من فعل معك هذه الافعال إيش يمنعه أن لا يشهد لك بكلمة واحدة ؛ فقال النبي صلعم : يشهد لي هذا ، وأشار الى عمر بن الخطاب رضـه . فقال الأعرابي : لا أقبل له شهادة . فقال له النبي صلعم : لم

ذلك ؟ قال لأنه أول يوم أسلم بين يديك أوصل النعم الى درج الكعبة إجلالاً لك . ومن فعل معك هذه الأفعال أي شيء يمنعه أن لا يشهد لك بكلمة واحدة ؟ فقال النبي صلّعم : يشهد لي هذا وأشار إلى عثمان بن عفّان رضه . قال الأعرابي : لا أقبل له شهادة . فقال له النبي صلّعم : ولم ذلك ؟ قال : لأنك زوّجته ابنتك ثم قلت : لو كانت لي بنت ثالثة لزوجتها لك يا عثمان ؛ ومن فعلت معه هذه الأفعال إيش يمنعه ان لا يشهد لك بكلمة واحدة ؟ قال النبي صلّعم : يشهد لي هذا : وأشار بيده إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه . فقال الأعرابي : بخ بخ ، يعني عجيب عجيب : يا محمد اذا كنت ما قبلت شهادة أحد من الصحابة كيف أقبل شهادة ابن العم والقرابة ؟ فقال النبي صلّعم : يا أخا العرب ناشدتك الله إذا كنت ما قبلت أحداً من الصحابة وقد اختصصتهم واحداً بعد واحد فمن تريده أنت يشهد لي بأني محمد رسول الله وأني لصادق في مقالي ؟

فقال الأعرابي : كم يجوز في شرعك شاهد ؟ فقال النبي صلّعم شاهدان . فقال الأعرابي : قبلت بهما وأنا اقول لك عنهما إن شهدا لك يا محمد بالتصديق أسلمت على يديك أنا وسبعون قبيلة من سادات العرب . فقال له النبي صلّعم : ومن هما هذان الشاهدان اللذان يشهدان يا أخا العرب ؟ فقال : أما الشاهد الأول فهو هذا يا محمد ، ثم أدخل يده في جيبه فأخرج منه حجراً أسود ، وقال : يا محمد أنا أناولك هذا الحجر فما يصل إلى يديك حتى ينقسم بشطرين ثم تقلّبه في يدك فيصير أربعة أجزاء ، ثم تقلبه ثانياً فيصير ستة عشر قطعة ، ثم تقلبه في يديك فيصير اثنين وثلثين قطعة ، تنطق كل قطعة بلسان فصيح يسمعه كل أحد أنك رسول الله حقاً حقاً وأنك صادق فيما قلته ، والشاهد الثاني أن على باب المسجد شجرة قد يبست أغصانها ، وتساقطت أوراقها من طول الأعوام ، ولا عاد فيها إلا جذع يابس فتدعوها أنت يا محمد بلسانك فتأتي الشجرة إلى بين يديك ، وما تصل الى عندك الا حتى تغصن وتورق وتثمر في الساعة ثم ينطق كل غصن منها وورقة وثمرة بلسان فصيح يسمعه كل أحد أنك محمد رسول الله حقاً حقاً وانك صادق فيما قلته .

فلما سمع رسول الله هذا الكلام من الأعرابي أطرق الى الأرض حياء من الله عز وجل فبينما هو مطرق برأسه الشريف صلّعم ، إذا نزل عليه المطوّق بالنور جبرائيل عمّ وقال : يا محمد الله يقرئك السلام ويخصّك بالتحية والإكرام يقول لك وعزتي وجلالي خصّصتك بهاتين المعجزتين من قبل أن اخلق أباك آدم بألف عام . فبعد ذلك تهلل وجه النبي صلّعم بالفرح والسرور وعرج جبرائيل عمّ إلى السماء .

قال ثم إن النبي صلّعم أقبل الى الأعرابي وقال له : يا أخا العرب ناولني الحجر فدفعه الى النبي صلّعم . فما وصل الى يده حتى صار نصفين ثم قلبه في يده المباركة فصار اربعة اجزاء ، ثم حوّله من يده اليمنى الى اليسرى فصار ثمانية اجزاء ، ثم قلّبه فصار سته عشر قطعة . ثم حوّله الى يده اليمنى اثنين وثلاثين قطعة كل قطعة نطقت بلسان فصيح يسمعه كل أحد أنت محمد بن عبدالله رسول ربّ العالمين حقاً حقاً وانك صادق فيما قلته وجعلت كلّ قطعة منه تعلن بالصلوة والسلام على سيّد الأنام . فقال له النبي صلّعم : اسكن أيها الحجر بارك الله فيك . فلم يهدأ من الصلوة فقال : ايها الحجر أطعتني في الأول وتخالفني في الآخر . فقال : لا يا رسول الله ولكن ما تهدأ روعتي حتى تضمن لي على الله بالجنة . فقال النبي صلّعم : أنت حجر وتطلب الجنة ؟ فقال الحجر : يا رسول الله ، إني سمعت قوله تعّ نارا وقودها الناس والحجارة[1] فخفت أن اكون من تلك الحجارة . فقال النبي صلّعم : أسكن وأنا اضمن لك على الله الجنة . فسكن الحجر من وقته .

ثم إن النبي صلّعم قال : يا اخا العرب قم وقف على باب المسجد وناد : يا هذه الشجرة أجيبي محمداً قال فعند ذلك نهض الأعرابي ووقف على باب المسجد ونادى برفيع صوته : يا هذه الشجرة أجيبي محمداً ولكن أنا أعلم ما لك أذن تسمعين بها ولا عين تبصرين بها ولا لسان تنطقين به حتى لا تستثقلّ العرب عقلي .

فما استتمّ الأعرابي كلامه إلا والشجرة قد مالت إلى أمام فقلعت عروقها ثم مالت إلى خلف فقلعت عروقها ، وجاءت تسعى إلى أن دخلت من

Sourate 66, 6 ou 2, 24. (1)

باب المسجد فما وصلت حتى أورقت بعد أن أغصنت وأثمرت بعد أن أورقت من ساعتها بقدرة من يقول للشيء : كن فيكون ؛ وهمّت بالدخول الى المسجد فمنعتها أغصانها فلفّت بعضها على بعض حتى صارت كالعمود ثم دخلت من الباب وانتشرت أغصانها على من كان في المسجد وأنطق الله سبحانه وتعالى كل غصن منها وكل ورقة وثمرة بلسان فصيح وهي تقول : السلام عليك يا أحمد السلام عليك يا محمد السلام عليك يا رسول الله ؛ أنت محمد رسول الله حقاً حقاً وإنك صادق فيما قلته صلّعم فعند ذلك قال النبي صلّعم : يا جابر : قم واجن من ثمرها بيدك حتى يكون حجة لك وعليك : فقام جابر رضه وجنى من ثمرها ووضعه بين يديه صلّعم فقال النبي صلّعم : أيتها الشجرة ارجعي الى مكانك وعودي كما كنت .

قال فعند ذلك خرج من الشجرة رغاء كرغاء الإبل وحنين كحنين المرأة الثكلى . فلما رأى النبي صلّعم منها ذلك مدّ يده المباركة اليها ؛ وقال : اسكني فقد فهّمني الله كلامك الذي علّم الانسان ما لم يعلم . فارجعي الى مكانك وانا اضمن لك بالجنة وتكونين من شجرها يستظلّ المؤمنون بظلّك ويأكلون من ثمرك . وانا شفيع من لا شفيع له . فعادت الشجرة إلى مكانها تجرّ عروقها حتى وافت موضعها كما كانت أول مرة بقدرة الله . فعند ذلك قال الأعرابي : يا محمد لا كفر بعد إيمان ولا شكّ بعد عيان ؛ امدد يدك الشريفة فأنا أقول أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله . وأن دين الإسلام هو دين الحق وما سواه باطل . فعند ذلك صافحه النبي صلّعم وصافحه المؤمنون والصحابة أجمعين وزوّده النبي صلّعم . وسار الى أهله وقومه . ثم إنه لما وصل أعلمهم بجميع ما وقع وما رآه فلما سمعوا ذلك منه أسلموا عن آخرهم ببركة النبي صلّعم وعلى جميع الأنبياء والمرسلين وآل كل وصاحب كل وتابع التابعين . وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير .

تمّ بقلم الحقير ذي التقصير محمود الذي ذنبه كثير ورجاؤه من الله الكبير أن يغفر له ذنوبه بسبب السيد البشير اللهم اغفر لي وللمسلمين امين يا معين في سنة ١٢٠٨ .

# وَثَائِق وَأحْدَاث

## العرب في العصور الكلاسيكية القديمة

### تعريف لكتاب فرانتس التهايم وروث شتيل[1]

بقلم الدكتور مارتينيانو رونكاليا
المعهد الالماني للابحاث الشرقية في بيروت

سئل مرة الأب لاگرانج[2] الدومينيكي : ما هي اللغة الشرقية التي لا غنى عنها لكل مستشرق ؟ فاجاب جواب الواثق بنفسه وهو يبتسم بدهاء : الألمانية . إن اعتماد المذكور على خبرته الشخصية أدت به الى الاجابة على هذا النحو ، فانتاج حركة الاستشراق الألمانية تشمل كافة الحقول وتحلى بدقة التحليل مما يجعلنا نلاحظ أن دور النشر المختصة بالاستشراق تعيد . حتى في يومنا هذا ، طباعة مؤلفات الكثيرين من المستشرقين الألمان القديمة التي لا تزال تعتبر كلاسيكية وصالحة للاستعمال رغم التقدم السريع الذي احرزته العلوم الألسنية والتقنية ورغم صدور ابحاث حديثة تتعلق بحركة الاستشراق والشرق . فهذه ، على سبيل المثال : دار فلتر ده گرويتر[3] التي تنوب الآن عن عدد كبير من دور النشر الخاصة بالاستشراق ، تقوم برسالتها وتنشر المؤلف الموسوعي (وهو لتاريخه يتألف من ست مجلدات) الذي يعالج موضوع العرب في العصور الكلاسيكية القديمة . إن اسمي المؤلفين فرانتس التهايم وروث شتيل يكفلان لضمان جدية هذا المشروع العلمي المتعلق بالاستشراق . ولئن تركنا المؤلف بعيداً عن متناول من يهمهم الأمر في الأولية اي العلماء العرب لتقصرنا في الواجب ولذا كان علينا ، رغم

(١) *Die Araber in der Alten Welt*, von Franz ALTHEIM und Ruth STIEHL, Berlin, Walter de Gruyter and Co., 1964 *sq.*

(٢) Lagrange

(٣) Walter de Gruyter

صعوبات اللغة الألمانية واللغة التقنية المستعملة في المؤلف. أن نستثمر كنوز هذا السفر القيّم المشحون بمسائل فقهية وتاريخية وأثرية الخ ... وإذ زُودت بعطف وتشجيع المؤلفين الأستاذين السيد التهامي والسيدة شنيل نفسيهما أقوم بتحليل هذه المجلدات الستة وتقديمها محتفظاً لنفسي في بعض الأحيان حتى ابداء بعض الملاحظات الإضافية التي تمليها عليّ الحقيقة التاريخية كما اني أرى لزاماً عليّ احترام رأي المؤلفين والخضوع لسلطتيهما غير المنازعة.

المجلد الأول: يبدي المؤلفان الملاحظة التالية في مقدمة كتابهما: كاد تاريخ العرب في العصور الكلاسيكية القديمة أن يكون وقفاً على اختصاصيي العلوم العربية والاسلامية ولم يولِ المستشرقون والمستعربون جلّ جهودهم للعصور الكلاسيكية القديمة بل عالجوها بشكل عابر. ومما يثلج الصدور الآن هو أننا نلاحظ أن هناك جهوداً تبذل لسد هذا الثلم ومن المعلوم اننا لا نستطيع التعرف على ظاهرة عصر معين دون أن نطلع على سوابقها. ولذا تم درس معطيات التاريخ في هذا الكتاب ليس في علاقاتها البيئية العربية المشتركة فحسب بل ايضاً في إطارها الطبيعي من تاريخ العالم: فالعَلَمان اللذان يحدان هذه الحقبة هما الاسكندر الكبير ومحمد وقد طبعا بطابعيهما طريق الأحداث التي تكتنفهما. فينتج ان المكانة الكبرى التي يحتلها في هذا المؤلف تاريخ الجزيرة العربية الجنوبية تجد ما يبررها إذ تفقد الأحداث الاسطورية والتاريخية طابعها المحلي وتسجل في مصير تاريخ العالم. يتقيد المؤرخان بلائحة التواريخ التي وضعها كونزاك ريكمانس وجاكلين پيرين[١] تدفعهما رغبة تقديم عواطف تبجيلهما لمدرسة لوفان[٢] التي استطاعت أن تدخل شيئاً من النظام في تاريخ هذه المنطقة العام.

لم يكن المؤلفان ممن يستنبط العلم في الكتب بل انهما قاما بعدة جولات في سوريا والاردن ومصر وتونس والحبشة والسودان وقد دفعتهما رحلاتهما العلمية لزيارة كينيا وزنجبار وحضرموت وللنزول في مدن القاهرة وأديس أبابا وأسمرة وبغداد ودمشق دون التغاضي عن زيارة الحفريات التي تقوم بها مختلف البعثات الأثرية وقد سعيا دوماً للتحري عن العلاقات القائمة بين الحضارات الكلاسيكية الاوروبية والعربية وعن الروابط القائمة بينها وغالباً ما قاما بهذه الرحلات العلمية على حسابهما الخاص. وهذه أمور جديرة بالتنويه اذ تبين الرصانة التي تتجلى بمشروعهما العلمي الذي نفذ بحذافيره.

(١) Gonzague Ryckmans et Jacqueline Pirenne

(٢) Louvain

فيما يلي محتوى المجلد الذي سوف نتحصه مع كافة تفاصيله :



ملاحق



(١) Curtius Rufus
(٢) Iambulos
(٣) Omana et Gerrha

سارابيس[1] (صفحة ١٧ــ٣٠)

كانت الجغرافية الكلاسيكية تعين موقع جزيرة الاله سيرابيس[2] او سارابيس على ساحل عمان بالذات . قبل ان تتجه شواطئه نحو الخليج الفارسي دائرة حوله من الجهة الشمالية الغربية . ويذكرها بطليموس اكثر من مرة كجزيرة سارابيس[3] ويقول ان فيها معبداً ولربما هو للاله سارابيس كما يذكرها ايضاً اسطفانوس البيزنطي[4] تحت اسمها المقتضب سارابيس ولكن المصدر الذي يتكلم عنها مفصلاً هو «الرحلة حول بحر اريتريا» . ف ٣٣[5] وهو يجعل الجزيرة . حين يمتد شاطئ عمان . على بعد ٢٠٠٠ غلوة من جزيرة زينوبيوس[6] . وتتألف الجزيرة من ثلاث قرى يسكنها أناس يأكلون الأسماك ويتكلمون جميعهم العربية .

نصادف س ر ب ي و كاسم علم عند الانباط وقد حركه مارك لدزبرسكي[7] على شكل «سرابيون» وقد كتب ج . كانتينو[8] الاسم على شكل ش ر ب ي و وربطه باللفظة العربية ش ر ف وبما اننا نعلم ان اللغة النبطية تستعمل بدون تمييز حرف س وحرف ش نستطيع ان نجزم ان شكلي س ر ب ي و و ش ر ب ي و يبينان بشكل قاطع صحة قراءة لدزبارسكي هذا العلم .

ولا عجب ان تصادف اعلام تيمن بالالهة أمثال سارابيس وسيرابيون شائعة عند الأنباط ويعود ذلك الى قرب الانباط من وادي النيل ولكن الصعوبة تنجم عن إقامة العلاقة بين الاسم والمسمى اي جزيرة سارابيس لأن هنالك أسباباً موجبة تنفي أن يكون أصل الاسم مصرياً وتفيدنا «الرحلة ...» ان سكان الجزيرة كانوا أناساً مكرسين[9] اي مكرسين لسارابيس ولربما كانت لفظة «هياروس»[10] مرادفة للفظة «هيارودولوس»[11] وهذا مما يحملنا

(١) Sarapis

(٢) Sérapis

(٣) νῆσος Σαραπίδος

(٤) Stephanos de Byzance

(٥) *Periplus maris Erythraei*, 33

(٦) Zenobios

(٧) Lidzbarski

(٨) J. Cantineau

(٩) ἱεροῖς ἐνδεώτοις او Κάτοχοι كما ذكرتهم اوراق بردي سرابيون منفيس .

(١٠) ἱερός كاهن

(١١) ἱερόδουλος خادم المعبد .

على اعتبار التنافذ الحاصل في المفاهيم الدينية قد انتشر في كابادوسيا وبابل وعيلام وجنوب جزيرة العرب كما أنه يجب ألا ننسى أنه كان في خليج جره لاجئين كلدانيين قد ذكرهم سترابون[١] . وقد أخذت الآن فكرة وجود إله بابلي يحمل اسم سارابيس تلقى بعض القبول وكان ف. ديليتش[٢] قد أشار الى وجود إله يحمل اسم شربو[٣] في مجموعة الآلهة البابلية وقد سعى ليمن[٤] في تحديد هوية ذلك الإله وربطه بـ شَر أبسي إله الاوقيانوس وقد أيدت هذه الفرضية الأخيرة كلياً الدراسات المقارنة التي قام بها ث. هوبفنر[٥] .

واذا استثنينا بعض القضايا التي وجدت تلقائياً لنفسها الحلول الملائمة. كقضية جزيرة سارابيس وكونها مأهولة بالسكان العرب . وقد أقام الدليل على ذلك علماء العاديات والكتابات الحديثة ؛ وكقضية أعلام اليمن ومنها سارابيس التي شاعت في شبه الجزيرة العربية وفي أطرافها ؛ والتي أدت الى مجموعة من التأملات تتعلق بمصدر العبادة التي حظي بها الإله سارابيس في الاسكندرية وفي ممفيس ؛ وقد بين علماء العاديات والكتابات ان عبادة الإله سارابيس قد دخلت مصر قبل فتوح الاسكندر الكبير وقد تدعم هذه النظرية النصوص التاريخية وقد يؤيدها الشعر اليوناني ؛ نقول : اذا استثنينا هذه القضايا، نجد ان مشكلة أصل سارابيس لم تحل بعد وهي لا تزال مفتوحة ؛ فنظريات ا. فلكن[٦] قد لا تلاقي من يحبذها ولكن التأييد اليوم قد يشفع تارة بالنظرية « البابلية » وطوراً بنظرية « سينوبيس »[٧] .

اخبار تتعلق بأصل الأنباط

نعثر لأول مرة على اسم الأنباط في سنة ٣١٢ قبل الميلاد وقد ذكره هيرونيموس الكرديانى[٨] بمناسبة قيام حملة عسكرية ضد هذه القبيلة العربية وقد خطط لهذه الحملة انطيگونوس[٩] وكان قد شن عدة غارات على

(١) Strabon
(٢) F. Delitzsch
(٣) Sarrapu
(٤) C. F. Lehmann
(٥) Th. Höpfner
(٦) U. Wilken
(٧) سينوبيس هي مدينة Sinope . « النظرية البابلية » تعزو عبادة سرابيس الى اصل بابلي امّا نظرية « سينوبيس » تعزوها الى هذه المدينة .
(٨) Hieronymos de Kardia
(٩) Antigonos

سوريا وفينيقيا وهو يذكر أن « هؤلاء العرب الذين يطلق عليهم اسم الانباط »[1] كانوا يناصبونه العداء .

هيرونيموس الكرديانى

يقدم لنا لمحة خاطفة عن ميزات العرب . فهم يعيشون أقواماً ويعشقون الحرية ويقضون حياتهم تحت قبة السماء وقد انتقوا لهم منطقة خالية من ينابيع المياه وخاوية من الأنهار . اذا تجرأ العدو ودخل المنطقة التي يعيشون فيها لسوف يقع في حيرة إذ لن يجد مكاناً يسكنه . لا يبذر العرب الأرض ولا يزرعون الاشجار وهم لا يشربون الخمر قط ولا يبنون المساكن ومن يخالفهم في الرأي فنصيبه الموت وهم يتصورون ان الابتعاد عن العادات المألوفة قد يقوي ارادتهم في البقاء احراراً فالرغبة في الحرية تلازمهم من مطلع حياتهم لغايتها .

ثم يعالج المؤلف : بعد هذه الاعتبارات العامة . تفاصيل حياة كل من الأقوام العربية ويذكر أن بعضها يربي الجمال ذوات السنام الواحد او السنامين وبعضها الآخر يهتم بتربية العجول . ويحتل الأنباط في مؤلفه مكانة خاصة وهو يقدر عددهم بعشرة آلاف نسمة وينسب اليهم الثراء الطائل . يحمل الأنباط حتى البحر الأبيض المتوسط البخور والمر والأفاوي التي تسلمهم من سكان الجزيرة العربية السعيدة[2] . ويتعلق الأنباط بحريتهم تمام التعلق واذا داهمهم العدو فهم يلوذون بالصحاري[3] وهي أرض حرام على العدو لانها خالية من المياه ولكن الانباط بنوا فيها الصهاريج حيث تتجمع مياه الأمطار وهم فقط يعرفون مكان هذه الصهاريج او الخزانات . ولا يسقي الانباط انعامهم إلا مرة واحدة في كل ثلاثة أيام وذلك لكي تعود : إذا اقتضت الحاجة : اللجوء الى الصحراء الخالية من الماء . ويقتات الأنباط باللحم والحليب ويشربون ماءهم ممزوجاً بالفلفل[4] وبنوع من الصمغ . قد يختلط العرب والأنباط منهم بالمتحضرين وقد يشتركون بزراعة الأرض مع غيرهم ولكنهم يأبون السكن في المنازل . إن الصفات المميزة للعرب ولغيرها من الأقوام العربية هي روحهم التواقة الى الحرية

(١) οἱ Ἄραβες οἱ καλούμενοι Ναβαταῖοι

(٢) Arabia Felix

(٣) πεπηγμένοις ὀχυρώμασι

(٤) πέπερι

واكتفاؤهم بقليل من الماء وتقيدهم بعدم إقامة الأبنية وأما في أمورهم المعاشية الأخرى فهم لا يتميزون عن الأقوام التي تجاورهم او التي تسكن في أطراف الصحاري .

يذكر ايضاً حيرونيموس البانيگوريس[١] وهو نوع من السوق الموسمي الذي يذكرنا بالأسواق السنوية التي سوف تقام في العصور المتأخرة في عكاظ ومكة . يقصد العرب والأنباط منهم السوق الموسمي مع أفاويهم ويقايضونها بحاجياتهم اليومية ويترك الانباط : اثناء قيام هذه السوق : نساءهم واطفالهم وشيوخهم وأموالهم : لصونها في « الموضع الحجري »[٢] وهذا الموضع يقع على بعد مسيرة يومين عن كل مكان مأهول بالسكان .

يأتينا بعض المؤلفين بمعلومات إضافية تثبت ما تركه لنا بهذا الخصوص ديودوروس[٣] فيفيدنا اگترخيدس[٤] في ما كتبه عن البحر الأحمر بأن الأنباط لم يسكنوا داخل منطقتهم فحسب بل قد استوطنوا ايضاً على شواطئ البحر الأحمر : وبأنهم اشتهروا بكثرة قطعانهم ؛ كما أننا نعلم من الكتاب نفسه أن الذين كانوا يجلبون اليهم البخور والعطور هم سكان جرّه والمينيّون القاطنون جنوب الجزيرة العربية . وقد تكون جديدة بكل اهتمامنا الملاحظة التي نعثر عليها عند اگترخيدس ومفادها أنه تقوم في قعر جون شواطئ البحر الاحمر ، غابة صغيرة ومقدسة من النخل[٥] يجلها سكان المنطقة وفيها هيكل مع نقش لم يتوصل اي شخص يوناني الى حل رموزه . يسهر كاهن وكاهنة على خدمة الهيكل وتقام فيه كل خمس سنوات حفلة « پانيگوريس » يجتمع لمراسمها كافة سكان المنطقة المجاورة وتذبح فيها مئة رأس من النوق . يحمل الحجاج الذين يحضرون المراسم حين عودتهم الى بلدهم مياه المكان المقدس الى الذين لازموا بيوتهم وتنسب لتلك المياه خواصاً تشفي من الامراض والعاهات . ان نونوزوس الذي يذكر الموقع عينه والاحتفال نفسه يفيدنا ان ذلك يتم مرتين في السنة ، في الربيع وفي أواخر الصيف وان احتفالات الربيع تدوم شهراً واحداً واحتفالات أواخر الصيف شهرين وان أمان الله في هاتين الفترتين يعم الكون ويشمل الناس والحيوانات .

(١) πανήγυρις
(٢) ἐπί τινος πέτρας
(٣) Diodore
(٤) Agatharchidès
(٥) φοινικών

وقد ترك لنا ديودوروس ملاحظة قد جلبها لنا بدوره هيرونيموس الكرداني وكلاهما يتفقان في سرد النادرة التي تتعلق بسوق پانيگوريس وبعادة حجز الأطفال والنساء والشيوخ في مكان محصن . ونستطيع ان نتحقق من صحة هذين الأمرين من المهمة التي كُلف بها القائد اثينايوس من قبل انتيگونوس بوجوب قهر الأنباط .

انتظر القائد موسم الپانيگوريس واقتحم مقاطعة آدوم[1] بعد مسيرة ثلاث ايام وثلاثة ليال قطع فيها مسافة ٢٢٠٠ غلوة مداهماً في منتصف الليل الصخرة مستفيداً من غفوة الأنباط فباغت النائمين وأعمل السيف في رقابهم ونهب كل ما وجده تحت متناول يده واستولى على خمسمائة وزنة من الفضة وعلى كميات كبيرة من البخور والمر ولم يطل المقام به في الصخرة بل انسحب . ولكنه لم يكد يقطع ٢٠٠ غلوة حتى لحق به الانباط وباشتبكوا مع جيشه الغارق في النوم وقد نجا منه خمسون جندياً فقط استطاعوا ان يلوذوا بالفرار وعادت الغنيمة الى أيدي مالكيها الشرعيين .

كتب الأنباط إثر هذه الحادثة رسالة بالحرف السرياني[2] إلى انتيگونوس يدفعون فيها التهمة عن انفسهم ويلصقونها فيه مدعين انه دبّر هو نفسه تلك المؤامرة ، وإن دلّت هذه الملاحظة العابرة على شيء فهي تبين لنا أن الأنباط لم يتبنوا الآرامية في القرن الأول قبل الميلاد فقط بل قد تبنوها كلغة رسمية في أواخر العصر الاخيني . أجاب انتيكونوس على رسالة الأنباط مخادعاً وادعى انه حاول صد اثينايوس عن تنفيذ مأربه وأخفى نياته الحقيقية رغبةً منه في طمأنة الأنباط لعلهم يولونه من جديد ثقتهم وقد اغتبط الأنباط من رد انتيگونوس ولكنهم لزموا الحذر وعندما حاول المذكور في هذه المرة ايضاً مداهمتهم وأرسل لهذه الغاية ابنه ديمتريوس[3] على رأس ٤٠٠٠ من الجند المشاة مع ١٠٠٠ من الفرسان أخفق في مسعاه اذ اعلنت اشارات نارية الأنباط عن قدوم جيوش العدو فحملوا أموالهم « الى الصخرة »[4] وجعلوا لها حامية وأطلقوا قطعانهم في الصحاري . ففشلت هجمات المعتدين وقرر الأنباط ارضاء ديمتريوس بالهدايا في حال موافقته على فك الحصار عن الصخرة وعلى الانسحاب فاكتفى المغيرون بالهدايا وابتعدوا عن المدينة .

---

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) Demetrios

(٤) [illegible]

نعلم الآن حق العلم ان الصخرة التي نحن بصددها ليست إلا الموقع الذي سيصبح فيما بعد مدينة البتراء وهذا أمر تؤيده كافة النصوص والوثائق وهنا تذكر شاهداً أولا : « وكانوا ينصرفون الى موضع قفر ليحتموا به »[١] ؛ وشاهداً ثانياً : « كان في المكان آبار من حفر يديهم »[٢] ؛ وشاهداً ثالثاً ينوه معتزاً بدفاع مجيد وساعدته تضاريس المكان »[٣] . وبخصوص الشاهد الثالث لا يسعنا إلا أن نلمح الى زب عطوف الذي يرتفع الى علو ١١١٠ م. والذي ينتصب في الجهة الجنوبية الشرقية من المدينة التي ستنشأ فيما بعد .

اتجه جيش ديمتريوس بعد انسحابه نحو البحر الميت الشهير بأسفلته الذي يقبل عليه إقبالاً شديداً سكان مصر ويحنطون به موتاهم وكان سكان هذه المنطقة يحافظون على سلعتهم الثمينة ويسهرون عليها ورأى انتيكونوس في الأسفلت هذا وسيلة ناجعة كغيرها للاثراء قد تعوض عليه ما فاته بعد حملته الفاشلة ولكن الأحداث جرت مرة ثانية على غير ما كان يتوقع ويذكر هيرونيموس الكردياني أن انتيكونس لم يوفق في قهر ٦٠٠٠ من العرب تجمعوا هناك وتغلبوا عليه وسفكوا دم معظم رجاله .

٥

ونجد لأول مرة ذكر الأنباط ، قبل الأحداث التي سردناها أعلاه ، وكان يطلق عليهم اسم عرب وقد ثبت اسمهم هذا من نص حصار الاسكندر لغزة في سنة ٣٣٢ قبل الميلاد .

تذكر نصوص اريانوس التاريخية أن الخصي « باتيس » هو الذي تولى أمر الدفاع عن المدينة وعندما اقترب جيش الاسكندر الكبير رفض المذكور ان يسلم المدينة بل قام بتحصينها وامتار مستعداً للمقاومة وقد قيل عن المقاومين إنهم « عرب ... جاؤوا للمساعدة »[٤] وما لبث أن أصبح الدفاع عن المدينة أمراً شاقاً فأصيب ملكيها بالجراح مرتين لاقتراب المعارك من مشارف المدينة وقاوم سكانها الغزاويون[٥] حتى آخر رجل منهم وبيع اطفالها ونساؤها كعبيد .

---

(١) τὸ δὲ χωρίον ὑπῆρχεν ὀχυρὸν μὲν καθ' ὑπερβολήν, ἀτείχιστον δέ.

(٢) οὔσης μιᾶς ἀναβάσεως χειροποιήτου

(٣) διὰ τὴν ὑπεροχὴν τῶν τόπων

(٤) Ἄραβας... μισθωτοὺς ἐπαγόμενος

(٥) Γαζαῖοι

ونعلق أولاً على اسم البطل الذي ذاد عن المدينة Batis : واسمه هذا من أصل عربي ـ باطش : وقد نقش في الخط النبطي على شكل بطشو وقد ربط ج. كانتينو الذي كان يجهل نص اريانوس الاسم بما قرأه في القاموس اي بطّاش.

وتأييداً لما أبداه الاستاذ التهامي من آراء بخصوص البقاع التي انتشر فيها الأنباط . نرى وجوب إضافة ما يلي : ألقى منذ سنتين الاستاذ لانكستر هاردن[1] المعروف في أوساط العاديات الأردنية . محاضرة في المجلس الثقافي البريطاني في بيروت وعرض أفلاماً تبين أن عدداً ضخماً من الحجارة البازلتية التي تغطي كل منطقة آدوم تحمل نقوشاً نبطية بدائية . يشير ديودوروس أن الأنباط كانوا يحملون الى البحر الابيض المتوسط الأفاوي والعطور التي كانت تصلهم من بلاد العرب السعيدة ولا نستطيع بعد قراءة هذه الاشارة إلا اعتبار غزة كنقطة انتهاء إذ كانت في نهاية الطرق التي تتجه اليها من ايلات على البحر الأحمر ومن شبه جزيرة العرب : كما أنها كانت تقع على الطريق الذي يربط بلاد ما بين النهرين بمصر . وقد أبدى الأنباط اهتماماً كبيراً بغزة بسبب نوعية سلعهم ولذلك اظهروا دوماً استعدادهم لمساعدة المدينة ولربما ارسلوا اليها المرتزق Batis لكي يعاون سكانها ضد الاسكندر.

ونستطيع بهذا الصدد الاعتماد ايضاً على ملاحظة صادرة عن كورتيوس روفوس الذي يذكر فيها ان آمر موقع غزة كان يدعى « باتيس »[2] وأن حرساً « قليل العدد »[3] كان يحمي اسوار المدينة الحصينة يساعده في مهمته هذه المواطنون وقد تجرأ « عربي من جنود الفرس »[4] بتصويب ضربة كادت تقضي على الاسكندر وكانت مقاومة المدينة عنيفة وقد قرر المحاصرون ايقاع خسائر جسيمة بالمحاصرين وقد أدت الغارة الى مقتل عشرة آلاف من الفرس والعرب . لا يميز كورتيوس روفوس قط بين السكان « الغزاويين » و « المرتزقة العرب »[5] ( كما فعل اريانوس ) وذلك لأنه قد يضفي على غزة الصبغة العربية دون سواها وقد رأى بوليبيوس وفلافيوس جوزف في مؤلفيهما

---

(١) Lankaster Harding
(٢) باليونانية Βάτις
(٣) modicum praesidium
(٤) Arabs quidam Darei miles
(٥) Ἄραβες μισθωτοί

التاريخيين الرأي عينه وهما عندما يتكلمان عن هذه المعركة لا يعرفان الا « الغزاويين » .

قد نستطيع القول ان غزة لم تكن عربية قبل الاحتلال الاسلامي ويرى W. W. Tarn عكس ذلك ويؤيد رأيه مستشهداً ؛ Hérodote (انظر ٣ و ٥ و ٧ و ٩١) ولكن تعليله للنصوص لا يعتبر كحجة قاطعة ؛ وعلى كل لا تلمح النصوص المستشهد بها لاحتلال عربي لغزة وهذا هيرونيموس الكردياني يسمي المنطقة آدوم وهذه المعلومات التي وصلت الينا تبين ان الجزيرة العربية في قديم الزمان كانت تختلف تمام الاختلاف عما هي عليه الآن ؛ وكل ما نستطيع ان نقوله هو ان غزة لم تكن قط يهودية وكانت لحجتيا دوماً عربية .

ه

ينقل لنا كورتيوس روفوس في تاريخه النادرة التالية : كُلف بوليداماس[١] بعد الحكم على فيلوتاس[٢] بالذهاب الى اكباتانا لاغتيال پرمينيون وقد تنكر للخروج من درانگاي[٣] عاصمة درانگيانا بزي عربي وصحبه عربيان تركا نساءهما واطفالهما « كرهائن »[٤] لدى الاسكندر الكبير ووصل ثلاثتهم عبر صحاري لا ماء فيها وبعد مسيرة تسعة أيام الى المكان المقرر حيث خلع بوليداماس الثياب العربية التي تنكر بها وارتدى لباس أهل مكدونيا . وكان قد آثر لمسيرته من درنگاي الى اكباتانا اتخاذ طريق الصحراء المباشر ليحول دون وصول نبأ رحلته الى پارمينيون قبل أوانها[٥] ولربما قد أودى به طريقه الى القريب من بحيرة هامون وحاذى هكذا كاباي اي اصفهان الحالية . ويجزم كورتيوس روفوس مؤكداً وجود عرب في منطقة درنگيانا في فارس ولكن رواية اريانوس للحدث نفسه لا تذكر ؛ حتى ولا تلميحاً ؛ عرباً قد لقيهم بوليداماس في طريقه . وعلينا أن نتساءل : هل أقام عرب في بلاد فارس ؟ وفي حالة الايجاب ، متى تم لهم المقام فيها ؟ نعثر في « الرحلة حول بحر اريتيريا » على خبر يتعلق بهذا الموضوع مفاده ان قمة « اسيخ » كانت النقطة التي تفصل فارس عن الشاطئ الجنوبي الشرقي لشبه الجزيرة العربية

(١) Polydamas
(٢) Philotas
(٣) Drangae
(٤) Vinculum fidei
(٥) Velocitate opus est, qua celeritatem famae antecedas

حيث تقع جزر زينوبيوس السبع والتي عرفت باسمها هذا بفضل اسم رجل عربي لقب بزينب ويبعد موقعها ٢٠٠٠ غلوة عن جزيرة ساراپيس وكان الشاطئ بكامله حتى عمان الحالية تحت السيطرة الفارسية ويروي الطبري نفسه ان شاطئي الخليج الفارسي كليهما كانا تحت سيطرة فارس ولذا مر اردشير الأول بالبحرين عندما أراد فتح حترا.

يحدثنا المسعودي في القرن العاشر عن السيرافيين المقيمين في فارس ونجد ذكراً لأهل سيراف في المؤلفات المتأخرة وذكر ميكان «محلة من سيراف». فهل وقعنا عرضاً على سكان جزيرة ساراپيس حسب ما ورد في «الرحلة ...» وفي مصادر تاريخية أخرى؟

كان في عمان الحديث عرب يخضعون للسيطرة الساسانية وبمجرد القاء نظرة على الخارطة الجغرافية يبين لنا ان عمان الساساني هذا وكرمان وكدروسيه[1] تقع جميعاً مقابل بلاد فارس وقد عرف أهل هذا العصر مرفأ مدينة هارموزاي[2] الموافق خرمز وسوف يطلق على هذا المرفأ في العصور الهلينستية المتأخرة اسم عمانه وقد ثبت على هذا الشكل في «الرحلة» ٣٦. استوطن عمانيو القسم الجنوبي من الخليج الفارسي العرب في شمال عمان الحديث ويذكر پلينوس في مؤلفه «التاريخ الطبيعي» عن قربهم من زيتيس[3] الذي قد يكون اسماً مشتقاً من أصل عربي (زيتي من زيت) وكانت سيراف تقع على الشاطئ المقابل في فارس وقد ذكر ذلك ابن خرداذبه وقدامة. وهكذا اننا نجد عرباً يخضعون للسيطرة الفارسية في عمان الحديث كما نجدهم على شواطئ منطقة كرمان المجاورة لبلاد فارس ولربما نجد عرباً في بلاد فارس بالذات.

الرحلة حول بحر اريتيريا وكورتيوس روفوس (صفحة ٤٠–٦٤)

لم تجد بعد مشكلة سنة تأليف كورتيوس روفوس لتاريخ الاسكندر حلاً نهائياً. فالأرجح انه كتب بين عصر الامبراطور كلوديوس وعصر الامبراطور ساويروس ومما استجد في هذه المشكلة هو ربط الفترات الزمنية التي يحددها كورتيوس روفوس بالفترات الزمنية التي تذكرها «الرحلة حول بحر اريتيريا» وقد ظهر ان كورتيوس روفوس قد استمد تاريخ أزمنته من

(١) Gedrosia
(٢) Harmozaei
(٣) Zétis

« الرحلة » واستعان به ولهذا كثر التوافق الزمني بين كورتيوس و « الرحلة » وفي حال قبولنا بأن التعامل التجاري الذي قد عرف رواجاً كبيراً بين الهند والعرب قد ذكره للمرة الأولى بطليموس و « الرحلة »، حق لنا نسبة كورتيوس و « الرحلة » الى فترة زمنية واحدة. ولم يزل حتى الآن يتأرجح تاريخ وضع « الرحلة » بين عصر نيرون ونهاية القرن الأول الميلادي ولقد اخضعت السيدة جاكلين پيرين في مؤلفها (Le royaume sud-arabe de *Qatabān et sa datation*, 1961, 167-193) كل المعطيات الكلاسيكية التي توافرت لديها بهذا الخصوص الى غربلة ممحصة وقد استطاعت بالحجج الدامغة. وبالاعتماد على معطيات علوم الكتابات القديمة وقراءتها والتاريخ والنصوص الفارسية: تثبيت السنوات ٢٢٥ و ٢٣٠ كحد أقصى لتأليف « الرحلة ». ووافق مبدئياً التهايم وشتيل على هذا الحد ولكنهما أدخلا على نظرية پيرين بعض التعديلات والتحسينات الطفيفة التي فاتت هذه الأخيرة أو أوقعتها في بعض الشك والحيرة.

فُحصت الآن الأصول الشرقية واليونانية واللاتينية واستفيد منها الى أقصى حد ولهذا نستطيع بكل تأكيد نسبة « الرحلة » إلى النصف الأول من القرن الثالث او على الأصح الى عصر الامبراطور سبتيميوس ساويروس: فالنصوص والتحليلات والتعليلات تقنع بصحة هذه النسبة بشكل لا مواربة فيه.

البطالسة والأنباط ( صفحة ٥٩–٧٩ )

ان المرجع الأساسي الذي يسلط الأضواء الكاشفة على نشأة سياسة البطالسة وتجارتهم في البحر الاحمر هو سفر الكندي اگاترخيدس الضخم وقد عاش هذا في الاسكندرية ولم يطبع مؤلفه الا طبعة واحدة قام بها مولر[1] في سلسلة *Geographi Graeci Minores* I, 1882, p. 111 s. وهي الطبعة المعمول بها الى الآن اذ لم تحل طبعة أخرى محلها وقد فحصته جاكلين پيرين من زاوية علاقته بالجزيرة العربية الجنوبية وكان مؤلفه قد وضع تاريخاً لاوروبا يقع في ٤٩ مجلداً وتاريخاً لآسيا في عشر مجلدات وقد عكف المؤلف في آخر حياته على تاريخ البحر الاحمر ولكن مجموعة من الظروف القاهرة الخارجية حالت دون انجازه العمل. ونعتمد لتحديد تاريخ مؤلفه البحر الاحمر على الحدس والتخمين ولربما قد قام المؤلف بعمله في الفترة الواقعة

(١) C. Müller

بين ١٣٢–١٣١ و ١١٧–١٠٨ قبل الميلاد . ولم نعثر على أصل المؤلف ولم يصل إلينا بكامله ولكن فوتيوس[١] وديودوروس ٣:١٢–١٨ احتفظا بمقطوعتين منه قد نشرهما مولر الذي أتاح لنا قراءة وصف « الخليج العربي » ٧٩–١٠٣[٢] .

لم يكد البطالسة يجعلون البحر الاحمر صالحاً للملاحة التجارية حتى هرع الأنباط اليه وأخذوا يقومون بأعمال القرصنة ولذا اضطر البطالسة إلى إقامة شرطة بحرية وعندما سقطت مدينة ايلانا[٣] في أيدي البطالسة اتخذت لها اسم بيرينيكه[٤] وعسكرت فيها شرطة البحر التي كانت تتألف من ٩٨ « حارساً للقلعة العربية »[٥] .

ويمكننا ان نطرح السؤال التالي : من هم بالضبط هؤلاء التجار الذين مهد لهم البطالسة طرق الملاحة في البحر الاحمر ووضعوا تحت تصرفهم مرافئ بيرينيكه وميوس هورموس وفيلوتيرا[٦] ومن هم هؤلاء « رجال البحر »[٧] الذين كان يداهمهم الأنباط بنية نهبهم ؟ لم يكن بالطبع هؤلاء التجار من الاوساط التي كان يخشى اليها القرصنة الأنباط . يقول مثل سائر ينسب الى أحيكار الحكيم عثر عليه في بردي قديم في اليفنتينا : « إياك أن تدل عربياً على البحر او صيداوياً على الصحراء » . مما ينوه بأن العرب . اسياد البر . كانوا يتعاطون القرصنة في البحر وان الصيدونيين . اسياد البحر . كانوا لا يحجمون عن تعاطي القرصنة في البر . وعلى كل فلنا ملء الحرية بتفسير هذا المثل على الوجه الذي نرتئيه .

اما امر وصول السلع الى مرفأ بيرينيكه على خليج ايلانا ومنه الى غزة فكان يتم على الوجه التالي : كان المينيون هم الذين يؤمنون نقل البضائع كلياً أو جزئياً الى غزة بينما كان يتم نقلها في البحر الاحمر إما على يد المينيين التابعين للبطالسة إما على يد اليونان خاصة . وكان الطريق المتبع لنقل سلع الجزيرة العربية الجنوبية هو أن يستلمها الأنباط من المينيين وان ينقلوها من البتراء

(١) Photius . في مؤلفه ، بيبليوتيكا ، Bibliotheca
(٢) Ἀράβιος κόλπος
(٣) Ailana
(٤) Bérénikè
(٥) φύλακας τοῦ Ἀραβίου μυχοῦ
(٦) Myos Hormos, Philotera
(٧) πλέοντες

الى غزة وذلك عن طريق الصحراء . وحتى عندما كان السبئيون يطلون بالذهب سوريا إبان حكم بطليموس الثاني : كانت هذه السلعة تنقل تصلها بواسطة طريق البر فقط وما كانت التجارة البحرية البطليموسية تعتمد إلا على المرفأ الوحيد القائم في الجنوب ، « خرموثاس »[1] الذي كان بوسعه أن يستقبل اثنين من المراكب تقريباً . ولم يكن يبعد المرفأ المذكور عن بلاد ثمود القريبة من اليمن وكان هنالك تيار من المياه يرتطم على جنوب المنطقة النبطية وقد كان هذا التيار يعوق الملاحة ولذا كثرت الحوادث الناجمة عن صعوبة الملاحة ومراراً ما أصابت بالأضرار الزوارق التي كانت تقصد مرفأ خرموثاس ونعتقد حسب معطيات التاريخ ان قراصنة البحر لم يكونوا عرباً فحسب بل انباطاً ايضاً ولم تقتصر اعمال القرصنة على البحر الاحمر بل تعدتها الى حوادث برية مما ارغم البطالسة على إقامة حصون على شواطئ البحر وعلى طول طريق نقل السلع وقد هدد سكان جرة والمينيون يساعدهم السبئيون احتكار نقل السلع نحو البحر الابيض المتوسط ، هذا الاحتكار الذي استأثر به الأنباط وقد سعوا للذود عنه بكل ما أوتوا من قوة ولكن بطليموس الثاني الذي حاول انتزاع هذا الاحتكار منهم نجح في مسعاه ووصل الى البحر المتوسط بالدوران حول البحر الاحمر دون عبور أراضيهم .

كانت الخطة التجارية المينية التي توجه السلع نحو الشمال اي نحو الأنباط والبتراء هي مدينة ديدان في شمال الحجاز وكانت فيها جالية من المينيين وكان السبئيون الذين كانوا هم ايضاً يحملون بخورهم وأفاويهم الى الشمال : لا يتوقعون أن يرحب بهم أهل ديدان ولذا كانوا يسلكون ، للوصول الى فينيقيا أو سوريا : طريقاً يفضي بهم الى الشرق . إننا لا نعرف الكثير عن هذا الطريق التجاري ولكننا نفترض أنه كان يمر بالموقعين اللذين أقيمت عليهما اليوم الحائل والجوف وقد أقام اكزرخيدس وفوتيوس علاقة بين سكان جرة والمينيين وحددا الطريق التجارية المؤدية الى سوريا فقد كانت تنطلق من الجوف مخترقة وادي الرمة بالحائل فتيماء وأخيراً وادي سرحان .

تمتع الانباط بامتيازات سياسية لكونهم حلفاء السلوقيين وشاهقتهم البطالسة وقد اهتم الانباط خاصة باحتكاراتهم التجارية ويجدر بنا أن نلاحظ ان الأراضي التي استولى عليها البطالسة في سوريا وفي فينيقيا كانت تخص السبئيين واهل جرة ولا تخص الأنباط . ويفهم من هذا أنه ؛ رغم اختلاف

(١) Kharmuthas

المصالح النبطية والسلوقية . سلك التوءمان مسلكاً موحداً في الأمور السياسية والعسكرية . ولما سقط الغور السوري وفلسطين في حوزة السلوقيين . إثر الحرب السورية الخامسة (٢٠٠–١٩٥ قبل الميلاد) التي أدت الى احتلالهم لسوريا : حارب في جيش انطيوخوس الثالث عرب مع جمالهم واصبحت طريق العطور والأفاوي مفتوحة من جديد للانباط حتى غزة اي النقطة النهائية لطريق التجارية المنطلقة من البتراء . أما وجود السبئيين في غزة فهذا شيء غير معقول . انسحب حرقان[1] الموالي للسلوقيين الى الضفة الشرقية من الأردن وأسس ضيباد ونحن نعرف اليوم أطلال قصره باسم عراق الأمير . وحصنه الذي لا يزال بادياً للعيان باسم ودي الشير . وقد حارب حرقان العرب ( أعني الأنباط ) وقد قتل عدداً منهم ووقع الآخرون بأسره وقد حكم ما جاوره من البلاد مدة سبعة اعوام ولكن عندما تولى الحكم انطيوخوس الرابع بعد وفاة سلوقوس الرابع . انتحر حرقان . خوفاً من أن ينتقم منه مليكه فتوثقت عرى الصداقة من جديد بين الأنباط والسلوقيين .

( البحث صلة )

(١) Hyrcan

## علم النفس القضائي

بقلم الدكتور انيس الصغير

دار المكشوف ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ٣٤٦ صفحة

الدكتور فؤاد الصغيّر ، المفتش القضائي العام والأستاذ في كليتي الحقوق بالجامعة اللبنانية وجامعة بيروت العربية ، يعد من القضاة الذين لهم في معرفة القانون على مختلف ضروبه طول باع ، وفي تدريس موادّه خبرة ونظر . لما عهد اليه برئاسة معهد القضاء ، اضاف الى برامج التدريس فيه مادة علم النفس القضائي ، وها هوذا اليوم يبرز ثمرة تعليمه في مجلد انيق الطبع ، جذاب الاسلوب ، امثاله متنوعة حية ، ينم عن معرفة شاملة بدقائق النفس وعن روح انسانية رحبة .

يرى الدكتور الصغيّر – وكم هو في ذلك على صواب ! – ان القاضي العادل ، اذا ما اراد ان يزين بالقسطاس المستقيم ويبين مدى صحة ما يلصق بالمتهمين من شكاوى ، فلا بد له من ان يأخذ بعين الاعتبار ، في الأولية ، العوامل النفسية . فعليه ان لا ينظر الى المتهم نظرة العدو الى العدو ، بل من واجباته درس نفسيته بحسب الفئة التي ينتمي اليها « من حيث الجنس والعمر ودرجة الذكاء والعلم والمهنة التي يمارسها والبيئة التي ينتسب اليها ونوع الجريمة الموجهة اليه » ، فيمسي بالنسبة اليه طبيباً يعالج مريضاً .

ثم على القاضي « ان يعطي المتهم الفرصة اللازمة لاثبات براءته ، فالتحقيق لا يقتصر على السعي الى ادانة المتهم (او تبيان مدى مسؤوليته) ، بل يهدف الى اكتشاف الحقيقة واظهار براءة من لم تتوافر بحقه الأدلة الكافية » (ص ١٠) .

هذه النظرة الانسانية الى المتهم هي اسمى ما يتحلى به كتاب الدكتور الصغيّر ، وانها منه لبمثابة اللحمة والسدى . تجدها في مقدمة كل مطلب ومن وراء كل تحليل ، تنبهك الى انه « اذا كانت مصلحة المجتمع تقضي باكتشاف المسؤول عن ارتكاب الجريمة ومعاقبته ، فان العدالة الاجتماعية

تأتي الناس الجريمة لبريء. اذ ان يحكم على بريء افظع من الجريمة نفسها. فان بقاء الجريمة من غير عقاب لأفضل من ان يحكم على بريء» (ص ١٥).

يقسم الكتاب الى جزءين اساسيين: اولها يختص بالفرقاء والشهود في الدعوى الجزائية. والثاني بقواعد التحقيق القضائي واصوله. اما القسم الأول وهو الأعظم، فيدرس، في فصول خمسة، المتهم، ثم الضحية والمدعي الشخصي. ثم الانتحار واسبابه. فالشاكي والخبير. فالشاهد؛ بينما القسم الثاني يتطرق بالتوالي الى قواعد التحقيق القضائي واصوله. فالى التفسير السيكولوجي للمستندات. فالى تعرف الأشياء والاشخاص. فأخيراً الى الوسائل المتبعة في اكتشاف الحقيقة.

مؤلف الدكتور الصغيّر اثر نفيس يحق للمكتبة القضائية ان تعتز به.

كمال حشيمه

W. J. Schraml, *Initiation à la Pédagogie Psychanalytique.* Traduit par A. M. Seitz. Éditions Salvator, Mulhouse, 1970.

تخوض بعض السيدات الحديثات اذا ما تمتعت باليسير من الثقافة ان تجنب اولادها «العقد النفسية» و«مركبات النقص». غالباً ما تستمد امهات اليوم مفاهيمهن وطرقهن التربوية من بعض المؤلفات التجارية التي لا تنجو من الاعتباطية والسطحية المشوهة لانه يعسر عليهن الاحتكاك بالكتب العلمية لجفاوة تعابيرها التقنية ومشقة فهمها. غير ان أ. م. سلتز نقل مؤخراً الى الفرنسية كتاباً للطبيب والمربي والمحلل النفساني ولتر شرَمل، الاستاذ في جامعة فريبورغ بريسغو، عنوانه: «مدخل الى التربية التحليلية النفسية». اراد الكاتب ان يحيي به، على ضوء خبرته الواسعة في مراكز التأهيل في المانيا الغربية والولايات المتحدة الاميركية، تراث «مجلة التربية التحليلية النفسية» التي اسسها هنريش منغ وارنست شنيدر وتابعها تزولجر وقدرن وآنا فرويد... وهدفها الاول تطبيق التحليل النفسي على الاولاد وادخال الطرق التحليلية في التربية.

يحاول شرَمل ببساطة ودقة ان يلقن القارئ مبادئ التربية التحليلية النفسية: ويعرض في القسم الاول من كتابه اسس التربية التحليلية النفسية فيلقي نظرة تاريخية على التحليل النفسي ومسائله، ورغم ميوله الفرويدية يتميز عرضه لسائر المذاهب والمدارس الاخرى بالموضوعية الايجابية؛ ثم يعرض مسائل علم النفس التحليلي ومفاهيمه الاساسية. ويبين في القسم

الثاني علاقة علم النفس التحليلي بنمو الشخصية فيستعرض مراحل الطفولة والمراهقة وأثرها اللاشعوري في الشخصية . ثم يعرض نظرة التحليل النفسي لشخصية الانسانية . وفي القسم الثالث يعدد الاضطرابات النفسية وطرق علاجها . فيتكلم عن اضطرابات السلوك وبعض المشاكل التربوية خلال مراحل النمو الطبيعي للشخصية . ويصف اشكال العصاب في مرحلة الطفولة وأثرها في شخصية الراشد ويبين طرق العلاج النفسي للولد والمراهق . وينهي الكتاب بالكلام عن علاقة التربية وعلم النفس التحليلي فيعرض مسائل التربية التحليلية النفسية واصول الصحة النفسية عند المربي . ثم يلحق عرضه هذا ببحث سريع عن الروائز وعلم النفس التشخيصي .

يستعرض المؤلف هذه القضايا العلمية باسلوب مشوق وسهل المنال نظراً لاختيار تعابيره وكثرة استشهاداته المأخوذة من قضايا يومية لاحظها بنفسه . ويبين لمنتقدي فرويد الذين صلموا من بعض تعابيره الجافة ابعاداً جديدة لهذه التعابير . غير اننا لا نوافقه — وقد نحسب شخصياً لذلك — على حصره الضمير المناقي الاخلاقي بالانا الاعلى .

وهذا الكتاب اذ يركز على البعد التاريخي الزمني للشخصية الانسانية وديناميكيتها ، يدعونا مرة اخرى الى الاهتمام العلمي بتربية الطفل الذي هو « اب الانسان » حسب تعبير وردورث . ونجلب لفت نظر المهتمين بالتربية الى هذا الكتاب وفوائده الكثيرة نظراً لسهولته المقترنة بالموضوعية العلمية .

جورج سلوم

## صور حاضرة فينيقيا

بقلم معن عرب

دار الشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ٣٥٨ صفحة مصورة

هذا الكتاب ، المختص بصُور : هو الأول من نوعه بالعربية : وان ما يتحلى به من طباعة متقنة وصُوَر عديدة لمما يجعل قراءته سهلة تلذ ورواجه اكيد .

يفتخر المؤلف بكونه من ابناء صور : ولكن انتماءه الى هذه المدينة يؤود بعض الشيء سداد احكامه . من ذلك ما فعل لما قابل : متكلماً : ماضي مسقط رأسه بماضي صيدون . الا ان الكتاب لا يخلو من الحسنات : منها انه يحوي بين دفتيه معلومات جمة : ليست بغريبة عن ذوي الاختصاص .

ولكنها مفيدة لعامة القراء . وان ما ساعد الكاتب على ذلك . معرفته الالمانية ورجوعه الى المصادر العديدة المتوافرة في هذه اللغة ؛ فجاءت دراسته شاملة لكل ما نعرفه عن صور ؛ مفصلة فصولاً موجزة تذيلها لوائح مسهبة لأهم المراجع .

قسم مهم من الكتاب خصص بتاريخ صور السياسي . وهنا تجدر الاشارة الى ان المؤلف استند – وبئس ما فعل – الى بعض ما رواه المؤرخ نونز من اخبار خرافية ؛ والى اساطير سنكن ياطون . ثم انه ركن دون الكفاية من التمييز الى استعمال التوراة كمصدر تاريخي لا غبار عليه ؛ بينا العلماء يسعون جهدهم في ان يثبتوا عن طريق الاكتشافات الأثرية ما روته اسفار الكتاب المقدس التاريخية باسلوب شتان ما بينه وبين الدقة العلمية احياناً . ولكن مهما يكن من امر هذه المشكلة الخاطئة . فان المؤلف يدرس صور ابان الحقبات الفينيقية ، والأشورية الكلدانية ، والفارسية والسلوقية والرومانية والبيزنطية ؛ وقبيل انصرافه الى الحقبة العربية فانه يدرج بعض التفصيل عن مؤسسات صور : تجارتها ؛ صناعتها (ارجوان ؛ زجاج) ملاحتها ؛ مستعمراتها ؛ آلهتها وطقوسها ؛ مما يتيح له فرصة التوقف عند بعض الشخصيات الصورية الشهيرة والتكلم عن الحقبة المسيحية .

اما الحقبة العربية فكل ما حظيت به لدى المؤلف ؛ انما يقتصر على ما يقارب العشر صفحات . وهذا لا يكفي . كذلك فاننا نأخذ على الاستاذ عرب اهماله النسبي لما جاءت به مؤلفات الأب بوادابار والأمير موريس شهاب . مع العلم انها اعم فائدة علمية من اخبار حقبات فجر التاريخ .

ثمة ملاحظة أخرى في شأن المراجع والمصادر . فالمؤلف يستند وينتبه الى مصادر عديدة . الا انه يذكرها بطريقة اعتباطية غير مرتبة . كأن يذكر اثراً لمؤلف لاتيني بعنوانه الألماني او تاريخاً فرنسياً للحروب الصليبية بعنوان لاتيني او تاريخاً لليونان باللغة الانجليزية . الخ ...

نأمل ان تصحح الطبعة المقبلة هذه الهفوات لئلا تحط من شأن كتاب وجدناه مشوقاً لا يخلو من قيمة .

كارلوس شاد

## الفارس الصغير

بقلم الأب اندره دالفرني اليسوعي

منشورات كشافة لبنان ، بيروت ، ١٩٧٠ — ١٧٩ صفحة

مؤلَّف صغير بحجمه كبير بقلبه ، وضيع المظهر إلاّ ان مخبره جدير بأن يُعتَرف عنه ويقرظ . اول الأسباب لذلك ان كاتبه هو المرحوم الأب اندره دالفرني اليسوعي ، المستشرق المعروف الذي وقف قواه كلها ، حتى وفاته سنة ١٩٦٥ ، لخدمة العربية وابناء العرب . تخرج على يده عشرات محبي لغتنا من المستشرقين : ضباطاً ورجال سياسة ودين ، في معهد الدراسات العربية الذي أشرف على ادارته سنين عديدة في بكفيا (لبنان) ، وطبعت له مقالات وكتب اهمها المؤلف المخصص لتدريس العربية للمستشرقين ، المعروف بـ Cours de langue arabe ، وكتاب لتعليم اصول الترجمة والتعريب . وان كان ثمة من دافع حدا الأب دالفرني الى تأليف « الفارس الصغير » ، فما هو الا امله في ان يقوم بخدمة اخرى للغة الضاد ولقرائها الفتيان .

لطالما لمس دالفرني ان المكتبة العربية تفتقر اشد الافتقار الى أدب للاحداث تمتزج فيه عناصر التشويق والمغامرات بالمثل العليا ، وشطحات الخيال بالواقع البناء ، والعواطف النابضة المرهفة بالعمل الايجابي السخي . فأراد ان يتقدم الى الصغار والشبان قصة شيقة من صميم الحياة ، وكتب قصته هو ، منذ طراوة سنه حتى انخراطه في سلك الرهبانية وهو في السابعة عشرة من عمره ، سيرة فتى ككثار الفتيان : فيه الصالح والطالح ، فيه الطموح يعتريه بعض الخمول ، يدرس ويلهو ويفرح ويتألم ويبني لنفسه مستقبلاً مثمراً من حيات ايامه الرتيبة .

ولقد حاول دالفرني جهده في ان يكون اسلوبه سهلاً قريب المنال ، مقتفياً بعض الشيء طريقة طه حسين في كتابه « الأيام » ، الا انه يقر بكل تواضع انه بعيد ايما بعد عن مجاراة هذا الكاتب العملاق وغيره من كبار الأدباء . اجل ، ان دالفرني لم يتوسع في تحاليله النفسانية وفي اوصافه على النحو الذي نلمسه في « الايام » او في كتاب « اسمع يا رضا » لأنيس فريحه ، وان اسلوبه لم يخلُ من بعض الصلابة احياناً . غير ان كتيبه يشكر لأنه خطه مستشرق حبذا لو يجاريه دقةً ووضوحاً وسلامة اسلوب الكثير من الشرقيين ، ولأنه يفوح منه عبير بساطة ورهافة شعور ينتقل بالقارئ الى اجواء وجدانية تزخر بالمعاني السامية .

كمال حشيمه

## جبران خليل جبران

مختارات ودراسات

### بقلم سهيل بشروئي

دار المشرق – بيروت ، ١٩٧٠ ، ١٥٥ صفحة بالعربية و ١٦٥ صفحة بالانجليزية

الدكتور سهيل بشروئي استاذ الأدب الانجليزي في الجامعة الأميركية في بيروت وعضو في ثلاث جمعيات عالمية مختصة بالأدب والشعر وقد حاضر في عدد من الجامعات الأوروبية والأميركية والأفريقية وله ابحاث وكتب بالانجليزية عن الشاعر وليم بطلر ييتس .

خصص الدكتور بشروئي دراسته هذه جبران خليل جبران لمناسبة المهرجان العالمي المنعقد في بيروت اثناء شهر ايار الماضي احياء لذكرى الشاعر اللبناني الكبير . فقسمها الى جزءين . واحد بالعربية والآخر بالانجليزية . يحتوي كل منها على ستة ابواب : ترجمة مختصرة لحياة جبران ، مختارات من آثاره بالعربية . مختارات اخرى من آثاره بالانجليزية . مقتطفات من رسائله . بعض اقوال النقاد فيه . ثبت شامل بمؤلفاته وبالكتب ومقالات الصحف والمجلات التي تناولته بالبحث ، وهذا الثبت يربو على الثلاثين صفحة اذا جمعنا بين المؤلفات بالعربية والمؤلفات بالانجليزية . الا ان ثمة نقصاً كان من المستحب تحاشاته في هذا الثبت وهو عدم ادراج ما كتب عن جبران في غير العربية والانجليزية من اللغات العالمية ، وهو لا يخلو من شأن .

كتاب جمع بين دفتيه الكثير في القليل ، فكان خير مدخل الى دراسة جبران ، لا بد للعامة والخاصة من الرجوع اليه . كميل حشيمه

## في الشعر المسرحي

احمد شوقي ، عزيز اباظه ، عدنان مردم بك

### بقلم عدنان بن ذريل

دار الاجيال ، دمشق ، ١٩٧٠ – ١٤٤ صفحة

دأب عدنان بن ذريل على درس المسرح العربي فألف فيه مقالات نشرت في كبرى المجلات العربية وكتباً نذكر منها « فن المسرحية » (١٩٦٣) و « الأدب المسرحي في سوريا » (١٩٦٤) . وها هوذا اليوم يصدر مؤلفاً في الشعر المسرحي هو كتابة عن كتيب من القطع الصغير ، يستعرض فيه .

بعد مقدمة وجيزة : انتاج ثلاثة من كتّاب العربية ممن برزوا في المسرح الشعري ، احمد شوقي ، عزيز اباظه وعدنان مردم بك .

ليست هذه الدراسة تأثيرية بقدر ما هي موضوعية : فقد حرص المؤلف في كل من الفصول الثلاثة التي خص بها الأدباء المذكورين : والتي درس فيها اهم تمثيلياتهم ، ان يبين اولاً الخطوط الرئيسية لكل هذه المسرحيات . ثم ان يحدد صلتها بالتاريخ ووقائعه بغية ابراز ما ابتدعه او حوره المؤلفون ؛ ثم ان ينظر في كيفية معالجة هذه المسرحيات للاصول المتعارف عليها في الشعر المسرحي من حركة مسرحية وعقدة والوحدات الثلاث (المكان والزمان والعمل) ؛ ثم ينتهي بتحليل سريع للشخصيات الرئيسية مع مقارنات مقتضبة بين بعض هذه المسرحيات .

من ميزات هذا الكتاب الصغير وضوحه وايجازه ؛ الا ان هذا الايجاز المتعمد والاسلوب الموضوعي الصرف المتبع : ينتج عنهما جفاف اشبه بجفاف الكتب المدرسية المختصرة ، وكان بوسع المؤلف ان يتحاشاه بابدائه من الآراء ما هو اكثر شخصية والتزاماً ، وابعد مرمىً ، وذلك بأن يلجأ مثلاً الى مقارنات بين مسرحيات الأدباء الثلاثة المذكورين وغيرها من التمثيليات المعروفة في الأدب العالمي ، قديمه وحديثه . كميل حشيمه

Post, Werner, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München, Kösel Verlag, 1969, 327 pp.

عنوان الكتاب ينبئ بما تتحلى به دار « كوسل » للنشر الكاثوليكية الاتجاه ، من رحابة صدر وروح انفتاح : فما ابعدنا هنا عن الحزازات والبلبلة التي تقوم في بعض الاوساط على اثر صدور كتب تتناول الدين بالنقد ! ثم ان المؤلف قد عالج موضوعه بروح منزهة عن الهوى وبلكة للمعطيات همها الأول دعوة القارئ الى التفكير الرصين . — كتب كارل ماركس : « نقد الدين هو المقدمة الحتمية لكل نقد » . وقد سبق لنا ان صرحنا ببعض آرائنا في هذا الصدد على صفحات الجريدة اللبنانية « لي جور » *Le Jour* (١٤ تموز ١٩٦٧) حول فكرة « الله والفكر العربي » . وكان قد اتضح لنا آنذاك ان بعض المواقف الالحادية خدمت الله والدين اذ ساهمت في تطهير الفكرة الانتهازية البورجوازية للديانة .

يبدأ المؤلف بعرض ما توصلت اليه الدروس حول فكر ماركس وما يأخذ عليها النقاد عامة : ثم يبين الشروط والواجبات التي تترتب على كل

من يبتغي الاحاطة بافكار ماركس الحقيقية فينصرف الى ابراز الماركسية كنظرية للانسلاب واللاهوتية وكفلسفة للتاريخ العملي .

هذا الكتاب لسان حال تساؤلات ومشاكل هي من اهم ما يتمخض به عصرنا . ولنا برهان على ذلك وفرة الدراسات التي تصدر اليوم حول فكرة « الالحاد المسيحي » الذي ينوه به توماس التيزر (Th. Altizer) او حول فكرة « موت الله » حسب ما بينه جبريال واهانيان (Gabriel Vahanian) . ولا شك ان مثل هذه التيارات لم تدخل الى حيز الوجود الا بعد تهيئة فكرية طويلة والتزام مواقف وجودية تجاه المعضلات التي تعترض طريق الانسانية في خطها الديالكتيكي عن حريتها . كما يتجلى ذلك في مؤلفات الكاتب اللبناني خليل رامز سركيس . لا سيا في كتابة « معبر » . ولا شك ايضاً ان مستقبل الفلسفة هو سائر على هذه الطريق التي شرعها لوثر وشتراوس وفويرباخ وهيجل وماركس . فالعالم في « تفلسف » مستمر والفلسفة في « عولمة » مستمرة . لم يكن بوسع ماركس ان يرى في الدين ، كما عرفه في ايامه . الا افيوناً للشعب . وذلك ليس في جوهره بل في عرضه . اذا ما نظر الى كيفية عرضه للشعب . لم يعرف ماركس الديانة المسيحية في مبادئها ومؤهلاتها ومقدرتها على السمو . بل انه توقف عند مظاهرها الخارجية : كيف كان الناس يرونها وكيف كانوا يعيشونها . — وهنا نلمس ضعف الحجة الماركسية وقوتها . ضعفها : لانها لا تأبه باصول الدين وعقائده المتعالية ؛ وقوتها : لأنها بانصرافها الى المظاهر تمسك بما لا بد منه لكل ديانة اذا ما ابتغت ان تسير في ركب الحياة . ان الديالكتيكية الماركسية تخلط بين المبادئ والواقع . بين النظرية وتطبيقها . ولم يستطع ماركس ان يحل المشكلة حلاً منطقياً بل انه قطع العقدة قطعاً على غرار ذي القرنين .

ومن متناقضات كارل ماركس الفادحة فيما يختص بنقده للدين انه من جهة اولى يجد . بعد البحث . سنةً للتاريخ — ومن قال بسنة . ولو مادية : اقر ضمناً بوجود مبدأ متعال — . ومن جهة اخرى فهو يلجأ لبناء قواعده : الى احداث عابرة وحالات زمنية ومحلية معينة محدودة لا صلة لها البتة بجوهر الدين . فليس الدين بالشرائع الخارجية او بكيفية ممارسة هذا الدين على يد اشياعه .

ينتهي المؤلف الى القول بأنه ، رغم التناقضات التي تعتري اسلوبها ، فالمقاومة الماركسية للديانة لا تخلو من اساس معقول . وان قيل يوماً ان الماركسية لم

يكن ليقيض لها ان توجد لولا المسيحية. فلا بد من ان يقال اليوم ان الماركسية تسدي للابحاث اللاهوتية وللفكر المسيحي اجل الخدمات. وان كان انتقاد الماركسية للدين لا يصح من الناحية النظرية، فعلى الديانة المسيحية ان تغير حتمًا من الناحية التطبيقية.

مارتينيانو رونكاليا

Mgr Vladimir GHIKA, *Derniers témoignages*, présentés par Yvonne Estienne. Beauchesne, Paris, 1970, 104 pages.

كتيّب لا نبالغ اذا نعتناه بالدرة. فهو عصارة قلب نابض مفعم بالحب والسخاء؛ وهو خلاصة فكر عميق زادته وزنًا ووسعته أفقًا خبرة بالغة في الحياة ومحنة.

المونسنيور فلاديمير گيكا كاهن من رومانيا قضى فترة من حياته في فرنسا. عُرف خلالها بغيرته الرسولية المتقدة واهتمامه بالمعوزين ممن نبذهم المجتمع. عاد الى بلاده في سنيه الأخيرة فقُبض عليه وقضى نحبه في السجن سنة ١٩٥٤. خلّف بين مدوناته جمهرة من الجزازات والوريقات كان يخط عليها، كلما تسنى له ذلك، فكرًا وانطباعات وتأملات في الناس والدنيا والله. فجمعتها ايفون استيان وبوبتها تحت عناوين شاملة ثلاثة: نحن. نحن والآخرون. نحن والله.

«لست اخاف الله بل اخاف ذاتي. ولست اخاف الموت بل اخاف موتي». — «في حياتك تذكّر انك الى الموت. وعند موتك انك الى الحياة». — «ان ضحيت باللذة، لا تعتم ان تجد لذة التضحية». — «السعادة شيء نبحث عنه لذواتنا ولا نجده الا في الآخرين». — هذه نتف من كل يغص بامثالها. إن تدل على شيء فعلى ما يتحلى به هذا المؤلَّف الثمين — على اقتضابه — من حكمة انسانية وثروة روحية.

كميل حشيمه

R. I. Oechslin, *Pour une foi personnelle*, Beauchesne, Paris, 1970. 160 pages.

مشكلة الايمان من أخطر مشاكل العصر ، ولا بد للمسيحي اليوم ، إن هو اراد تخطي الصعاب ، من ان يبني بيته على الصخر ويوطد ايمانه على العلاقة الشخصية بينه وبين المسيح . ذلك ان الايمان ابعد شيئاً من ان يكون اعتقاداً بحقائق جافة لا تمت الى صميم القلب والنفس بصلة ، بل هو اكتشاف مستمر لشخص ابن الله المتجسد ، المصوَّر لنا في صفحات الانجيل ، الداعي الجميع الى التشبه به . والايمان حياة يجب ان تنمو ساعة بعد ساعة ، تغذيها وقائع يومياتنا الرتيبة الوضيعة بحيث تشارك في بناء الكنيسة وتسيير مخطط الله نحو هدفه المنشود .

تلك بعض النقاط التي يجتهد هذا الكتيِّب في تبيانها ، وانه لعمري كتاب سهل الاسلوب ، موضوعي ، واقعي ، قريب المنال لكل مؤمن يبتغي تعقل نوراً وللقلب ارتياحاً .

جوزف حنا

## الى قرّائنا

بهذا العدد السادس والأخير لسنة ١٩٧٠ يتوقف « المشرق » عن الصدور ويظل محتجباً حتى اشعار آخر.

## A NOS LECTEURS

La parution d'*Al-Machriq* est suspendue sine die à partir du commencement de l'année 1971

السنة الرابعة والستون — تشرين الثاني – كانون الاول ١٩٧٠

# الكتاب الثاني من مواقف النفري

## منتخبات تنشر للمرة الأولى

الاب بولس نويا اليسوعي

---

الصوفية غرباء في التراث العربي والنفّري غريب في غربة الصوفية. عاش في القرن الرابع الهجري. فعرفه من عرفه آنذاك. ثم انطمس أثره واختفى اسمه. فلا الطوسي يذكره في « لمعه » ولا الكلاباذي في « تعرفه » ؛ ولا السلمي يترجم له في « طبقاته » ؛ ولا القشيري في « رسالته » ؛ ولا ابو نعيم في « حليته ». وهم جميعاً يكتبون عن معاصري النفري وعمن هم أقل أهمية منه.

النفري غائب عن موكب الصوفية لانه فريد في صفوفهم ؛ ليس لتجربته الروحية التي أسرّ بها إلى « دفاتره » نظيرٌ في التراث الصوفي. جهل حلقات الصوفية فجهله تاريخهم واختفت آثاره ؛ حتى جاء القرن السادس فكان وقت ظهوره على مسرح التاريخ الصوفي : ظهرت « مواقفه » في « الفتوحات

ثم على الكتاب الثاني من المواقف وعلى القطع الاخرى المذكورة في المخطوطات السابقة . انظر وصفها في كتابنا *Exégèse coranique et langage mystique*, pp. 355-357.

ونحن على وشك نشر جميع هذه القطع في كتاب خاص . واليوم نقدم لقراء المشرق مقتطفات منها ، حققنا نصها بمقابلة مخطوطة قونية : يوسف آغا ٤٨٨٧ (وهي تحمل ايضاً رقم ٤٩٠٥) ومخطوطة اسطنبول : حاج محمود ٢٤٠٦ . وقد كتبت الاولى بتاريخ ٦٠٧ هـ. اما الثانية فلم يذكر تاريخ كتابتها ؛ ولكن الحبر والورق يدلان على انها حديثة العهد . ونرمز الى الاولى بحرف (ق) والى الثانية بحرف (م) .

بيروت — جامعة القديس يوسف

## [١٣٩ ب] مواقف

## لمحمد بن عبد الجبّار المصري [النِفّري]

العزة لله وحده . وبه العون والحول والقوة . الحمد لله
رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي
خاتم النبيين . وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين وعلى
الروح الأمين جبريل وسلم عليهم تسليما

### فهرست موقف المواقف

موقف استواء المعرفة — موقف المقامات — موقف رحمة الخلق — موقف عبيد الانبياء عليهم السلام — موقف وصايا الاولياء — موقف الاعيان — موقف الأسماء — موقف المعاني — موقف نسي — موقف الدنيا — موقف الهموم — موقف الجلال — موقف الجمال — موقف الكمال — موقف حق معرفته عليّ — موقف المعرفة — موقف ما خلق — موقف المواقف — موقف أدب المعرفة — موقف العمل — موقف الصمت — موقف النطق — موقف النطق والصمت — موقف محادثة — موقف التقلب المستغرق — [١٤٠ أ] موقف العلم — موقف خريجي — موقف البلاء — موقف العافية — موقف التقليب — موقف العقل — موقف النار — موقف علمه — موقف المجلس — موقف الهوى — موقف السر — موقف غيرته عليّ — موقف الاسماء — موقف العلوم كلها — موقف الفتاين — موقف قبل كن — موقف مقامه الذي لا ستر فيه — موقف مشرب الانبياء — موقف اليقين الحق — موقف حنانه — موقف أدب الحروف — موقف أقصى كل شيء — موقف الأمر — موقف وقته — موقف حجته — موقف حضرته — موقف النظر الى وجهه — موقف النفس — موقف التضمير — موقف الخالة — موقف الحزن — موقف مجلس الغنى — موقف أدب الخالية — موقف حضرته التي تمتحن فيها الاسماء وتحترق فيها العلم والعلماء — موقف السياحة — موقف مجلس العزيز — موقف ما بدا وما[1] يبدو — موقف الابواب . وفيه كلمات التعبير — موقف الوسوسة — موقف المقامات — موقف رويته الكبرى — في سنة ست وستين وثلثمائة .

---

(١) ق : — ما

موقف المواقف

[١٤٠ ب] بسم الله الرحمن الرحيم
قال محمد بن عبد الجبار بن الحسن رحمه الله تعالى :

١ — اوقفني في استواء المعرفة وقال لي :

هو الآ[1] أتقرّبُ اليك بكن ولا بكينونة كن ، وهو الآ يزدك معرفة في كن ولا[2] كونية كن ؛ فتعرفني بصفتي التي لا صفة لها في علمك . هي لكَ تنفّس ترى به ولا تراه بسواه ؛ وتعلم به ولا تعلمه بسواه .

٢ — واوقفني في المقامات وقال لي :

اعرف مقامك وقف بين يديّ لا فيه . فان قلتُ لك : قم فيه : فقم فيه ؛ واذا جاءتك الغيبة فقم فيه.

وقال لي : لا بد لك من مقام . مقامك هو بيتك الذي به يعرفك أهل السماء والارض ، ويتعهدك فيه ويخاطبك اهل السموات والارض .

وقال لي : قف في مقامك منّي . فقمتُ في مقامي منه وهو اني أراه لا يفعل .

وقال لي : أريدُ ان افعل واريد ان تراني افعل . وقيامُك في هذه الرؤية ان تراني افعل ولا ترى غيري يفعل . وهذا المقام باب ذاك المقام . وهو مقام ضعفك وذاك المقام هو مقام قوتك .

٣ — واوقفني في رحمة الخلق وقال لي :

صنعُك صنعتُهم [١٤١ أ] . فسترتُ صنعتك بنور صنعتي . فمن رأيتني سترتُ صنعته بنور صنعتي : فأكرمْه ؛ ومن رأيتني لم أستر صنعته بنور صنعتي ، فارحمْه .

وقال لي : أنا صنعتهم ؛ فأكرمْ صنعتي . واذا جاءك غيرك بما يسوءه ؛ فارحمه ؛ لما جاءت به صنعته من السوء . ثم اكرم صنعتي لأني[3] ؛ ثم اكرم صنعتي لأنها ؛ ولا تغلظ على ما في صنعتي فانه هو فيك ؛ فاغلظ عليك ان شئتَ ان تغلظ على غيرك .

(١) م : لا
(٢) م : لا
(٣) م : (الجملة مكررة)

وقال لي : تحفظ لي ، اطالبك أن تحفظ على نفسك . تحفظ لنفسك : هذا مقام ربك لا مقامك !

٤ — واوقفني في عبيد الانبياء عليهم السلام ، فسمعته يقول لهم : ادعوا الى معرفتي ! فاذا عرفوني ، فادعوهم الى أمري . وقال لهم : ليس معرفتي على اعداد القلوب ، ولا اعداد الافكار . اني أنا الدائم الذي لا تنفد معرفته !

وقال لهم : ادعوا الى معرفتي كل قلب من حيث عرف ، لا من حيث أقر . وقال لهم : من كان حده الاقرار فليس مقامه المعرفة ، ومن كان حده المعرفة فليس مقامه الاقرار .

وقال لهم : لا تخرجوا قلباً عن حد معرفته . فان اخرجتموه عنها[1] فلا تردوه . فان [١٤١ ب] رجع هو ، فلا تصدوه . ومن اخرجتموه ، فاصحبوه حتى يصل الى ما اخرجتموه اليه .

٥ — واوقفني في وصايا الاولياء وقال لهم : قولوا ما اقول لكم ، وتكلموا بما اكلمكم به ، وانتم بين يدي لا في المراتب .

وقال لهم : ان قلتم غير ما قلت لكم ، فابينوا لمن قلتم له جنة ونارا عن ايمانكم وشمائلكم .

وقال لهم : اذا اخرجتم الى المراتب ، فلا تدعوا اليّ . فقد نصبت عبيد المراتب .

وقال لهم : الوليّ هو الواقف الذي لا يبرح .

٦ — واوقفني في الأعيان فارتني الاسماء . واوقفني في الاسماء ، فارتني المعاني . واوقفني في المعاني ، فارتني نفسي . واوقفني في نفسي ، فارتني الدنيا . واوقفني في الدنيا ، فارتني الشرك والشكر والكفر .

٧ — واوقفني في الهموم وقال لي :

ان كان همك من الطوافين ، لم تدخل عليّ !

وقال لي : انظر الى الهموم ! فرأيت كل هم لا يقف بين يديه ، يقف بين يدي ابليس ، شاء ام أبى . ورأيت ابليس يدعو الهموم الى انفسها ولا يدعوها الى نفسه ، فتستجيب له . ولا تفطن للوقوف بذلك بين يديه لانه سترها بأنفسها عن نفسه .

(١) م : — عنها

وقال لي : انا ادعو الخصوم [١٤٢ أ] اليّ لا الى انفسها . فلا تقف[1] بين يدي او تخرج عن انفسها ولا تدبر عنّي او تدخل في انفسها .

٨ — واوقفني في الجلال . فرأيتُ فيه الصفات . واوقفني في الجمال ، فرأيتُه في الصفات . واوقفني في الكمال : فرأيتُ فيه الجلال والجمال !

٩ — واوقفني في حق معرفته عليّ وقال لي :

حق معرفتي عليك ان تعرفني معرفة لا تزداد الا النظر .

وقال لي : كيف تفقه ذلك؟ هو ان تقول : ألقى وليّ الله فيزيدني معرفةً بالله ، اسمع علم كذا فيزيدني معرفةً بالله ، انظر الى كذا فيزيدني معرفةً بالله . انما يزيد ذلك معرفةً مَن لا يعرف الله . فانظر اليّ : انا[2] آتي بذلك اليك . لا هو يأتي بي اليك . فاذا رايتَ ذلك ، لم يزدك شيء بي معرفةً ، وجاءتك معرفتي بمعرفة كل شيء ، ولم تعرف[3] معرفتي بشيء .

فاذا قمتَ في هذا المقام : فقد قمت في حق معرفتي التي لا تزيد الا بكشف الغطاء .

وقال لي : حق المعرفة هو ان لا تنتظر معرفتي ليلاً ، ان كنتَ في النهار ، ولا نهارًا ، ان كنتَ في الليل ، ولا حالاً ان كنتَ في الحال — وهو ان لا تنتظر بها القيامة ولا الآخرة ، فانه [١٤٢ ب] ان بقي عليك من معرفتي ما تنتظره . جاءك الروع والنزع من قِبَل ما تنتظره ، ولم تأتك المعرفة من قِبَل ما تنتظره .

١٠ — واوقفني في المعرفة وقال لي :

ان قمت في حق المعرفة : فانت عارفٌ الله ، وان لم تقم في حق المعرفة : فانت عارفُ ما عرفت ، ومعروفُك هو الذي تُضمِر به في السرّ . فلا تبال اذا كنت به ، ما فاتك سواه .

١١ — واوقفني فيما خلق . فرأيتُ الحركة والسكون والاختلاف والائتلاف ، وقال لي :

انظر الى هيئات كل شيء ! فنظرت حتى الورقة الملقاة والجدار المائل وحتى القطنة والنواة ، والخوصة والنمة وما بين ذلك وكل شيء .

(١) م : يقف
(٢) م : — انا
(٣) م : يعرف

وقال لي : كم للنواة من هيئة ؟ ذا الف هيئة وكذلك لكل شيء ألف هيئة . فمن هيئة النواة . هيئة مقدارها . وهيئة خدّها . وهيئة نقلها . وهيئة حبتها . وهيئة جلدها . وهيئة لونها . ولي في كل هيئة من الف هيئة كل شيء لسانٌ فيه علم كل شيء . ينطق بلسان تلك الهيئة . فمن عرف حكمتي في كل شيء . فلا ستر بيني وبينه . انما الستر على من رأى الهيئة ففرق بينها وبين الهيئة في الحكمة الواضعة بهيئة . لا فرقان في الحكمة [١٤٣ أ] الواضعة . بلى ! فرقان في الحكمة المرتبة .

وقال لي : اطرد عقلك عن الحكمة المرتبة . ففيها مقدم ومؤخر . وتقول « لم » و « كيف » فتعترض . وسقْه الى الحكمة الواضعة : فاذا ثبت فيها . لم يختلف في الحكمة المرتبة .

١٢ — واوقفني في المواقف . فرأيتها نارًا لأني رأيت نور حضرته لا يطلع عليها .

وقال لي : كل ما لا يطلع عليه نوري فهي النار .

وقال لي : اذا رأيتني . فكل موقف نار ، واذا لم ترني . فكل موقف نور .

١٣ — واوقفني في ادب المعرفة وقال لي :

ليس هو ان يعلم الاقبال . هو ان يعلم الانصراف . لان الاقبال من صفتي والانصراف من صفتك . فما كان من صفتي ، فانا آتيك به ؛ وما كان من صفتك . فالادب فيه هو فريضة المعرفة عليك .

١٤ — واوقفني في العمل وقال لي :

وزنتُ اعمال العاملين : فما وفت كلها بمعرفة أدناهم معرفةً . فبقي فضل المعرفة فارغ لا عملَ فيه . فاخبرتُ منه النعم . ففضل المعرفة فارغ لا عمل فيه ؛ والنعم فوارغ من العمل .

وقال لي : خوف الملائكة المقربين والانبياء والمرسلين من الفضل الفارغ [١٤٣ ب] لا يدرون أُبدي منه حجةً او عفوًا .

١٥ — واوقفني في الصمت وقال لي :

ان لي[١] عبادًا صامتين رأوا جلالي[٢] . فلا يستطيعون ان يكلموه ،

---

(١) م : — لي
(٢) م : إجلالي .

ورأوا بياني . فلايستطيعون ان يسبّحوه . فلا يزالون صامتين حتى آتيهم فاخرجهم من مقام صمتهم اليّ . فمن صمت عنّي : فهو عبدي الصامت .

وقال لي : أصمتْ لي ما استطعت . تكن أول من يُدعى اليّ اذا جئتُ .

وقال لي : عبدي الصامت أتتاه قبل موقفه وأشيّعُه[1] الى داره .

١٦ — واوقفني في النطق وقال لي :

ان لي[2] عباداً ناطقين ما كلموا سواي . ولا يكلمون . فمن كلّمني ولم يكلم سواي . فهو عبدي الناطق .

وقال لي : كلّمني ولا تكلّم سواي ما استطعتَ : أجعل لك شفاعةً .

١٧ — واوقفني في النطق والصمت تارة وتارة وقال لي :

ما وقف فيه ناطق ولا صامت . فمن نطق وصمت فهو من اهل معرفتي التي عنها نطق وصمت .

وقال لي : بين النطق والصمت برزخ فيه قبر العقل وفيه قبور[3] الاشياء .

١٨ — واوقفني في محادثته واوقفني في رؤيته وقال لي :

انما أحادثك لترى : لا لتُحادثَ : وانما اقول لك : هذه رؤيتي : لتتبيّن في [١٤٤ أ] معرفتي : لا لتدلّ عليّ من لم يرني : ان هداي ليس في يدك : ولا لتُدخِل عليّ من رآني : ان الذين أريتُهم تنشئ : اولئك قلوبهم عندي . فاذا حادثتُك : رأيتَ . فاذا رأيتَ : فلا حديث !

١٩ — واوقفني في القلوب المستقرة وقال لي :

هي قلوب الحضرة ، لا تتقلب بالخواطر لأنها رأتني قبل « كن »[4] فلما جاءت « كن » وجاءت الخواطر . أوقفتها في مقامها الذي جاءت منه ووقفت هي في مقامها الذي أخبرتُها فيه عن مجيء « كن » .

٢٠ — واوقفني في العلم وقال لي :

العلم كله لا يحملك ولا يحمل بابك : فلا تدخل اليه . فانّك ان

(١) م : او اشيّه (sic)
(٢) م : — لي
(٣) م : قبول
(٤) م : — كن

دخلت اليه : حملته . فالى اين تحمله ؟ الي ؟ تأكلك وتأكله ناري التي حطبها علم العالمين . اليك ؟ يأتك بمعلوماته فيتامر عليك تارة وتامر عليه تارة . اذ ذاك : فما أنت مني ولا انا منك . ثم يجيء العلم فيقف موقفه بين يدي . يسألني[1] الحكم له عليك . لِمَ حملته . وتلبثُ انت لا موقف لك .

٢١ — واوقفني في غربتي وقال لي :

قال لكل علم وقال لكل عالم : لا تعلم علمي ولا تفهم فهمي ولا يقوم شيء في [١٤٤ ب] مقامي .

فمعرفتي هي اللهُ عز وجل . به عرفتُ كل شيء . ومعرفتي بكل شيء معرفة الجواز والعبور . جزتها الى معرفتي التي تحملني ولا احملها وتقوم بي فلا استقيم الا بها . وهي مقامي بين يدي الله عز وجل . فلا مقام لي في علم ولا معرفة . انما أعبره : فمعرفتي به معرفة العبور . لا معرفة الثبات . وما عرفتي الا ما شاء معرفة العبور . لا معرفة الثبات — ولو عرفتني معرفة العبور لا[2]تطلع عني من نورها كما طلع عليها من نوري .

وقال لي : كيف تجوز العلوم وكيف تعبر المعارف ؟ لا تسمع فتجيب . ولا تلتفت فتفارق ! فاني قدّام كل شيء اليك .

٢٢ — واوقفني في العافية وقال لي :

ألق إليّ كما ألقيتُه اليك وقف بين يدي . لا معك ما أسررتُ به اليك ولا معك ما اعلنتُ به اليك . انت اكرم عليّ مما قلتُ لك واقول : فكيف تحمله إليّ ؟ وانت أعزّ عليّ مما قلتُ لي وتقول : فكيف تحمله اليّ ؟ فلا تكن مطية سواي : فيصحبك[3] البلاء وتستتر فيه العافية !

٢٣ — واوقفني في القلوب . فرأيت [١٤٥ أ] قلوب العلم تأوى الى العفو ؛ ورأيتُ العفو يختشيها دون ما علمته ؛ ورأيتُ قلوب المعرفة تميل الى العلم : وهي في المعرفة . وتميل تارة الى المعرفة . وهي في المعرفة . ورأيتها : اذا جاءها العلم : تقف في أقصى ما عرفته . واذا لم يأتها العلم : فمعرفتها كلها موقفٌ .

---

(١) م : تسألني
(٢) م : يالطلع
(٣) م : تبصحبك

ورأيتُ قلوب آل الله لا تأوي الى شيء ؛ ورأيتُ العلم يأوي اليها ولا يدخلها . ورأيتُ المعرفة تأوي اليها ولا تدخلها .

وقال الله : ان دخلتَ يا علم الى بيتي ؛ جعلتُك فيه جهلاً ؛ وان دخلتِ يا معرفة الى بيتي ؛ جعلتُكِ فيه نكرة .

وجاءت قلوبٌ فقالت : انّا قلوب العلم والمعرفة ! قال لها الله عز وجل : انما انت قلوبُ ما رأيتني فيه ! وان رأيتني في العلم ؛ فانت قلوب العلم . وان رأيتني في المعرفة ؛ فانت قلوب المعرفة . قالت القلوب : فلمَ تنسبني الى العلم وانا اراك فيه ؟ والى المعرفة ، وأنا اراك فيها ؟ ولم تنسبني الى رؤيتك ، وانا اراك ؟ قال لها الله عز وجل : لانك اذا طرحت العلم ، لم ترَني . واذا فارقتِ المعرفة ؛ لم تريني . فانت من العلم وان رأيتني فيه ؛ لا مني . وانتِ من المعرفة وان [١٤٥ ب] رأيتني فيها ، لا مني .

وقال لها : لو لم تريني في العلم ؛ ما كنتِ منه ؛ ولو لم تريني في المعرفة ؛ ما كنتِ من المعرفة . كنتِ تكونين مني ؛ لا من علم ولا من معرفة .

٢٤ — واوقفني في العقل . فرايته في الحكمة[١] ورأيتُ لكل شيء فيه بيتاً[٢] . وقال لي :

بيتي في الحكمة وليس للحكمة باب ولا سور . وهوذا يدخلها الحق والباطل ؛ والحسن والقبيح .

وقد قال لي ربي : قد قلدتك الحكم : فاحكم بما عهدتُ اليك في اقبالك ، ولا تحكم بما رأيته في إدبارك . والحكمة في ادباري ؛ وفيه بيتي . وكل بيتي ابواب لا سقف له يظله ؛ ولا ارض له تقله . فكل شيء[٣] يلج عليّ وكل شيء يخاطبني وكل شيء يختصم اليّ وكل شيء يخاصمني ؛ ولي في كل شيء هوىً : لي فيما أحب هوىً ؛ ولي فيما اكره هوىً ؛ ولي في الحق هوىً ، ولي في الباطل هوىً . فلهذا لا يردوك في الحضرة . وقد دخلت انتَ في الحضرة وفارقتني انت[٤] بنور مقامك . ولم أفارقك أنا ؛ لان مقامي فيك . فانت لا تخبرني وانا لا أفقه عنك . فانا بلاك لاني آلتك التي تحوي

(١) م : — فرايته في الحكمة
(٢) ق : بيت
(٣) م : — شيء
(٤) م : — انت

بها على كل شيء . وكل شيء بلاك وليس الاشياء في مقامك . بلى ! آلة الاشياء فيك معطلة . فاذا [١٤٦ أ] خرجت : جاءك كل شيء فقال لك[1] : اعرفني ! وقالت لك الآلة : خذ بي !

٢٥ — واوقفني في النار فرأيتها تأكل العلم والعمل والحكمة والمعرفة والمواقف والمقامات . ورأيتُ العقول في اقباطا حطباً لها . ورأيتُ القلوب في إخلاصها حطباً لها . فحرتُ ! فقالت لي : ان كنت قد رأيتَ الله . فسوف تأتيني انت بالعلم والعمل والحكمة والمعرفة وتقول لي : هذا حطبك فكُلْه . وان كنتَ لا ترى الله . فانتَ حطبي . لا علمُك ولا عملك ولا حكمتك ولا معرفتك .

٢٦ — واوقفني في علمه . فرأيته يشقى بسبب هو سببه . ويسعد بسبب هو سببه . ورأيته لا يُظهر علمَ ذلك . ورأيته يقلّب الكفر . ورأيته يقلّب الايمان . فصرختُ : يا علم ! قال : مرجعي الى علمه . قلتُ : يا معرفة ! قالت : مرجعي الى علمه . خفتُ ! قال خوفي : لا أجيرك . حزنتُ ! قال حزني : لا أجزيك . قلتُ : يارب ! قال : لبّيك ! قلت : لبّيك ربّ يُسعدك ! قال : ما تريد؟ قلتُ : ثبّتني ! قال : لي او لك؟ قلتُ : لك ! لك ! قال : ثبّتني بلا علم . قلتُ : ثبّتني ! قال : كن من وراء العلم ولا تدخل الى العلم فتقع وتقوم . ان العلم لا يوقفك بين [١٤٦ ب] يدي . انما يوقفك بين يديه : وانا اخترعتك لي لا للعلم : فلا تقف فيه ولا تقم بين يديه : فانه مفارقك وانت مفارقه : وقف بين يدي : لا افارقك .

٢٧ — واوقفني في المجلس : فرأيت من الملائكة حافّين بالمجلس : لا يؤمرون ولا يحدّثون .

وقال لي : هؤلاء ملائكة الزينة : زينة الله عز وجل . وسع نورهم أنوار كل ملك .

ورأيتُ من الأنبياء مجالسين . يحدثون ولا يؤمرون : ورأيتُ من الأولياء مجالسين : يحدثون ويؤمرون : ورأيتُ بين الأنبياء والأولياء ستراً مكتوب عليه : ستر الأولياء : اذا رُفع حُدّثوا واذا سُدل أمروا !

٢٨ — واوقفني في الهوى وقال :

---

(١) م : — لك

هو رسول من رسل البأس الشديد. فجئتُ بالعلم فقال: اليه ارسلتُه! فجئتُ بالمعرفة فقال: اليه ارسلتُها! فجئتُ بالعقل فقال: اليه ارسلتُه! فجئتُ بالقلب فقال: اليه ارسلتُه! فجئتُ وحدي فقال: اليك ارسلتم! فقلتُ: ما أصنع؟ قال: في الهوى ناري. فاذا جاءك جاءتك فيه. فادخلها! قلتُ: كيف أدخلها؟ قال: لا تستجر بعلم ولا بمعرفة [١٤٧ أ] فيقولان لك: نحن نجيرك! فان استجرتَ بهما، أسرك الهوى وأسرها!

وقال لي: لا مجير الا الله. ولا تخرج من النار بعلم؛ فتأكلك وتأكله؛ ولا بمعرفة؛ فتأكلك وتأكلها؛ وأقم في النار حتى تأكل منك الجزء الذي يستجير بالعلم وتستجير بالمعرفة. فاذا أقمت في النار وأكلتك النار؛ جئتُك. فلم تعد من بعد اليك.

٢٩ — واوقفني في السرّ وقال لي:

لكل شيء سرٌّ: اذا وقفتَ عليه، حملتَه ولم يحملك؛ ووسعتَه ولم يسعك.

وقال لي: للعلم سرٌّ وللمعرفة سرٌّ وللحكمة سرٌّ وللصبر سرٌّ وللدنيا سرٌّ وللآخرة سرٌّ، فاذا عرفتَ سرّ الشيء. لم يأخذك عني ولا عنك. واذا لم تعرف سرّه؛ أخذك عني واخذ عنك.

وقال لي: سرّ العلم هو طلب العين المسمّاة فيه؛ وهو لا يهدي الى العين المسمّاة فيه لأنها سرّه. وليس سرّه في يده فيبذله. انما السرّ وديعة الله عز وجل فيه. فهو يدعو الى ما لا يستطيع اظهاره. وبهذا السرّ يستجاب للعلم في تعلّمه.

وسيأتيك علم الخلق. فيه أعيان الخلق وصفات الخلق. فيدعوك الى تعلّمه طلبَ ملكِ [١٤٧ ب] الأعيان وملكِ الصفات. فالعلم لا يفترك الا بالعلم؛ وتبقى الأعيان وصفات الأعيان لا تنال بالعلم.

وستأتيك علوم الربّ؛ تدعوك الى الربّ. والرب لا يُظهره علمٌ ولا يستره؛ ولا توصل الى معرفته العلوم. فانت تستجيب لكل علم دعاك بذلك السرّ وهو طلب العين المسمّاة. فاذا علمتَ ذلك؛ لم تستجب للعلم واستجبت لله؛ وصار العلم طريقاً من طرقاتك الى الله؛ وأخذتَ العلم به ولم يأخذك لانه كان يأخذ منك بالسرّ فيه وانت لا تعلمه. فلما صار السرّ الذي فيه فيك؛ أتاك على علم بك وأتيته على علم به.

وقال لي : السرّ في المعرفة رؤية المعروف . والمعروف لا يُرى بالمعرفة : انما يرى به ويدعو الى رؤيته بالمعرفة . فاستجبتَ لي : انني المعروف الذي دعوتُ بالمعرفة . فاذا جاءتك : فادخلها بي . تر الابواب التي فتحتُ فيها اليّ . فتلج في أبوابي : فتصل اليّ . فتكون المعرفة عتبة بابك الذي ولجت فيه ولا يدخلها بك : فترى الابواب التي فتحتها في المعرفة الى العلوم . فتلج فيها . فتخرج من المعرفة .

ان المعرفة ذات بابين : باب اليّ وباب [١٤٨ أ] الى كل شيء . فمن دخل اليّ . كانت المعرفة جوازه . ومن دخل الى المعرفة : خرج بها الى كل شيء : وكانت زلّته[١] .

وقال لي : العلوم بيتٌ والمعرفة طريقي في ذلك البيت . فمن سلكه اليّ : خرج اليّ وكان نقيباً من نقباء الطريق : ومن سلكه الى سواي . خرج الى البيت . لا اليّ .

وقال لي : قف بين يدي . تكن المعرفة نورًا من انوارك ومتحدّثاً من متحدثات حجابك . لا حديث لك بين يدي : انا احادثك ! ولا نور لك بين يدي : انما نوري عليك !

وقال لي : من وصل اليّ : فلا انساب له في العلوم ولا انساب له في المعرفة . انما المعرفة تُنسب الى مقامه . لا اليه : وانما العلوم تنسب الى مقامه : لا اليه .

وقال [لي] : قل لعارفين : من عبر منكم المعرفة . فليَدعُ اليّ . ومن لم يعبر منكم المعرفة : فلا يَدعُ اليّ . أيدعو اليّ وهو في الطريق اليّ ؟ فاليه دعا ، لا اليّ ! انه ما وصل اليّ وبين يديه طريق اليّ .

وقال لي : المعرفة بحر الله الذي لا تحفّه السواحل ولا يحتمله القعور : سفاينُه كل العلوم وسفاينه كل الافكار . سفاينٌ لا تخرج . لانه [١٤٨ ب] لا ساحل له ، ولا ترسُب فيه . لانه لا قعر فيه . فهي سايرة لا تستقر فيه . فمن ركبها سار فيه ولم يسر عنه .

وقال لي : السرّ في العمل : حصول الآخرة وبها استجاب العُمالُ للعمل . ومن إستجابتهم للعمل : يختلفون فيه ويفترقون عنه . فالعلم مختلفٌ : ومن استجاب له : يختلف باختلافه .

---

(١) ولعلها « زلقة » ؟

وقال لي: إطّلع إلى سرّ العمل! وكشف لي عن صفة من صفاته وقال لي: هذه الصفة معرفةٌ.

وقال لي: إطّلع الى عين عمل العاملين كله: ما جئتُهم انا به مما جاءوا به. فرأيتُه كله لا يفي بمعرفة ادناهم معرفة. لانهم بتلك المعرفة عملوا، ليس بذلك العمل عرفوا.

وقال لي: اذا عملت لي، فاطّلع في هذا المطلع، تكن بي، واقول لعملك: انا بينك وبينه. انما سمع مني فيك، ولم يسمع منك فيّ.

[١٦٧ أ] ٣٠ — واوقفنيّ مولاي في رؤيته الكبرى وقال لي:

يا صاحب الرؤية ويا جليس الله! أين مقامات الاولياء؟ وأين مواقف الواقفين؟ انظر اليّ كيف بنيتُ الحجاب وكيف بنيتُ فيه كل مقام وكيف بنيتُ فيه كل موقف! انظر! هذه حجب العيون، ثم انظر! هذه حجب[١] القلوب. فرأيتُ الملك والملكوت حجبَ العيون، ورأيتُ العزة والجبروت حجبَ القلوب. فقال [١٦٧ ب] لي:

اول حجاب تنفصل اليه الرؤية، حجاب الانصات. تنصت لله: فانصاتك له حجاب، وفي ذلك الحجاب الف مرتبة، كل مرتبة منها حجاب. لكل حجاب الف علم، لكل علم رؤية، يقصرك عليه ولا يجيرك منها ولا يجيرك منه. فانّ الانصات لله ينفصل الى حجاب الصمت لله. كذلك الصمت في مراتبه كمراتب الانصات.

وقال لي: كيف تصمت، لا تتفكر. كيف تنصت، لا تهم. قلتُ: مولاي! كيف لا افكر؟ مولايَ! كيف لا اهمّ؟ قال لي[٢] مولاي: اذا رأيتني فقال كلّ شيء: لمَ تنكر؟ واذا رأيتَ الاشياء فعلي ولم ترني، فكرتَ. واذا فكرتَ، جاءتك نفسُك فقالت لك: هذا فعله وهذا فعلك. فاذا أرتك الفصل — ولا فصلَ — انفصلتَ. واذا أرتك الفرق — ولا فرقَ — انفرقتَ. واذا انفصلتَ وانفرقتَ، جئتَ اليّ تناظرني وتحتج عليّ. فانظر الى فعّال كل شيء ولا تنظر الى علم هذه الفعلانية، تصمت لي ولا تفكر. انما العلم اذا جاءك، جاءك الفكر.

وقال مولاي: اذا رأيتَ الفعل والفعلانية من وراء ظهرك، لا من

(١) ق: حجاب
(٢) ق: — لي

بين يديك . ورأيت ليس بيني وبينك انت ؛ ولا بيني وبينك فعلانية [١٦٨ أ] لم تبم .

وقال مولاي : لي في الأقوال رؤية قولانية . ولي في الافعال رؤية فعلانية . ولي في العلوم رؤية علمانية . ولي في كل شيء رؤية قيومية . وكل رؤية تقتصر من رآها على ما رآها فيه . فان رآها في العلم . قصرته عليه . فلا تجوزه منه . ولو أجازته منه . لفارقه وبقى عنها . لا عنه .

وقال لي : ان صاحب الرؤية القولانية يراني اذا قال — وهو من رؤيتي على خطر . وان[1] صاحب الرؤية العلمانية يراني اذا علم — وهو من رؤيتي على خطر[1] . قلت : مولاي ! ما الخطر ؟ قال : لا يدوم له القول . وما للقول دوام . ولا يدوم له العلم . وما للعلم دوام . فاذا فارقه ما رأى فيه . فارق الرؤية . فهذا هو الخطر : يفارق القول ويفارق الرؤية ويفارق العلم ويفارق الرؤية .

وقال لي : صاحب القولانية يراني اذا قال . ولا يراني تلك الرؤية اذا صمت ! فرؤيته التي هي حقيقته . في قوله . وحقائق قوله في صمته . لا في قوله . وانت ترى ذلك وهو لا يراه ؛ لأنك تراني لا في قول وتراني لا في فعل وتراني لا في علم وتراني لا في عمل . فانت صاحب الرؤية الكبرى : ترى الله [١٦٨ ب] ؛ لا ستر بينك وبينه . ان القول ستر في الرؤية ، وان العلم ستر في الرؤية وان العمل ستر في الرؤية . وان لي عباداً يرونني من وراء الستور .

فاذا رأيتني لا من تحت ستر . واذا رأيتني لا من تحت اسم : فقد رأيتني رؤيتي الكبرى .

وان لي عباداً لا يستطيعون هذه الرؤية لاني ارفع الستر ولا أوذنهم ستراً رفعت . وارفع الاسم ولا أوذنهم اسماً رفعت . فلا يسكنون على رفع الستر والاسم . قلت : مولاي ! ما الستر وما الاسم ؟ قال : الستر والاسم قول يراني فيه . وعلم يراني فيه . وحرف يراني فيه . وخوف يراني فيه . فاذا رآني ولم ير الستر والاسم بيني وبينه : ذهب عني .

وقال : أثبت ! أثبت ! فيا صاحب الرؤية الكبرى . ادرك العلمين ! ويا صاحب الرؤية الكبرى . ادرك الناظرين ! ويا صاحب الرؤية الكبرى :

---

(١) ق : — وان ... خطر

ادركْ العاملين والواقفين ! انك تراهم في رؤيتهم . وانك تراهم اذا خرجوا من رؤيتهم .

وقال لي : لا مجالسة الا لصاحب الرؤية الكبرى !

وقال لي : المجالسة على عتبة هذه الرؤية . ومن وراء العتبة باء الصفة عن اليمين وباء الصفة عن الشمال .

– وقال لي : اصحاب الرؤية [١٦٩أ] ثلاثة : صاحب أسماء وستر . جليسُ خطر لا جليس ربٍّ ، يراني في حجاب : فهو جليس ما يراني فيه . لا جليسي – ومفارقٌ للاسماء والستر : باهتٌ رآني في البهوت : فهو جليس البهوت .

[قلت] : مولاي ! ما البهوت ؟ قال مولاي : يخرج من الاسماء والستر فيراني : فيطمئن برؤيتي . ولا اقول له في هذه الرؤية ولا يقول لي .

« في نسخة[1] الاصل التي بخط المؤلف رحمه الله تعالى : بقلم آخر : حتى أخاطبَ بلغاتي مَن أشاء . والسلام » .

[١٦٩ ب] بسم الله الرحمن الرحيم

ومن جزء آخر بخطه رحمه الله تعالى :

اوقفني وقال لي : لا يعلمني الكون . كما لا يعلم ما لا يعلم اسمه ولا وجوده .

وقال لي : أنا أقرب الى الشيء من نفسه ، وانا أبعد من الشيء بعدد مما لا وجود له .

وقال لي : ذكّر بي من جحدني ، كما تذكّر بي من أقرّ بي : فقد رآني كما رآني .

وقال لي : اذا رأيتني : لم تستتر الا على رؤيتي .

وقال لي : اذا رأيتني . فعين البشرية . لا حكم البشرية . واذا لم ترني : فعين البشرية وحكم البشرية .

وقال لي : عين البشرية جسد محتاج : حكم البشرية طبع غافل .

وقال لي : ان داويتَ الحاجة بغفلة : إزددت حاجة . وان داويتَ الغفلة برجاء . إزددتَ غفلة .

(١) بخط مختلف

وقال لي : اذا رأيتني . كنتَ بعكسي وكانت النعم عندك أعياناً لا أحكاماً .

وقال لي : ان ظهر عليك حكم الغير ، فأنتَ للغير !

وقال لي : من رآني . كان ذنبه أعظم من انكون عُظماً . وكان نكاله أقبح من انكال غيره .

وقال لي : لا تذنب في كل شيء الا في رؤيتي . فتفرَّ اليها ، تجرك مما سواها .

وقال لي : ان فررت اليها لتُقيم بها ، رددتُ عنك كل شيء . وان فررتَ اليها لتعود الى ما فررتَ منه ، احرقتُك بنارها [١٧٠ أ] الكبرى .

وقال لي : ان دمتَ في رؤيتي ، أوحشتُك منك ، كما تستوحش من عدوّك .

وقال لي : كل الاحكام تعلمها ثم تشهدها بقدر ما علمتَ منها، الا الأحكام الربانية، فانك تشهدها ثم تعلم علمها .

وقال لي : اذا رأيتني ، صارت العلوم والمعارف حطباً لناري . فان رمتها ، أحتتُك بها .

وقال لي : اول درجة من علوم الرؤية نفي الحدثان عن القلب ، سواءه ابتاعته ومعصيته .

وقال لي : العارف تنفرد المعرفة مما سوى الله .

وقال لي : العلم طريقي والمعرفة دليله .

وقال لي : الطريق بلا دليل مضلة .

وقال لي : لا تعرف او تردّ هواك ، ولو جاءت به يدي .

اوقفني وقال لي : الاظهار كله حدود . والحدود كلها صور . والصور كلها أجناس ، والأجناس كلها أشباه ، والأشباه كلها أضداد . والاضداد كلها تأتلف وتختلف . فائتلافها من قبل الاشباه ، واختلافها من قبل الضدّية .

وقال لي : الاظهار حجابي ، وللاظهار بواطن هي حجابي . وللبواطن مبالغ هي حجابي . وللمبالغ نهايات هي حجابي . وللنهايات غايات هي حجابي . وللغايات ادراك هي (Sic) [١٧٠ ب] حجابي . وللادراك علوم

هي حجابي : وللعلوم أقسام هي حجابي . وللاقسام احكام هي حجابي . وللاحكام محكومات هي حجابي . وللمحكومات متقلبات هي حجابي : وللمتقلبات معقبات هي حجابي . ومن وراء المعقبات أمري وهو حجابي .

وقال لي : حجبي التي تنال جزء لا يتجزأ من حجبي التي لا تنال . والسلام .

## موقف في التثبيت

اوقفني في التثبيت وقال لي :

اذا بدت آية ، فاشهدني فيها . فاذا شهدتني ، فاذكرني . ولا تذكرني في مباديها من قبل ان تشهدني فيها : تخطفك وتخطف ذكرك !

وقال لي : اشهدني في الآية البادية . فان شهدتني ، فسيعترض عليك علم الآيات غيرها . فتدعوك كل آية إلى ان تشهدني فيها كما شهدتني في الآية البادية . فانبذ الآيات المعترضات نبذ الخاطر ولا تتحول من رؤيتي في الآية البادية الى رؤيتي في آية لم يبدُ حكمها : تحرقك البادية ولا تجيرك الخافية !

وقال لي : اذا بدت الآياتُ الأرواعُ : فلا تشهدني في آية دون آية : يقوم بك ما تشهدني [١٧١ أ] فيه : لانه لا علم لك بتقوى الآيات بعضهن على بعض . ولكن اشهدني في الابداء . لا في اعداد الآيات . فاذا شهدت ذلك : ثبتَّ بما شهدت وكنتَ في ثبتك بالمعنى الذي هي عنه في الابداء والتقليب : فلم يخطفك معنى انتَ به ؛ ولم يستأصلك حكمٌ انت عليه .

وقال لي : لا تشهدني ابداً بمعناك : لان معناك لا يحمل الا معناه : وانما تشهدني باشهادي .

من خطه رضي الله عنه . بسم الله الرحمن الرحيم . نسخة دفتر لطيف كتبه[1] بالنيل في شهر رمضان سنة اربع وخمسين وثمانمائه .

---

(١) كتبة (sic)

موقف البينة

اوقفني في البينة وقال لي :

اذا رأيتني في شيء ، فرؤيتي بينتُه ؛ واذا لم ترني فيه ؛ فلا بينة له .

وقال لي : ما انا بشيء ولا في شيء . وانما أشهدك آثار تيوميّتي في الأشياء . وانت لا تشهد مشهوداً الا في شيء . فأنتي وصفك لا وصفي ، وأنفي لك لا لي .

وقال لي : ان وُجدتَ بي ، رأيتَ البينة ؛ وان رأيت البينة ، اجريتَ العلم والجهل مجرىً واحداً .

[١٧١ ب] وقال لي : لا يُجري العلمَ والجهل مجرىً واحداً الا عالم ذلّ له العلم .

وقال لي : لا يذلّ العلم من اعتمد عليه . ولا يعتمد عليه الا مفتقر اليـه .

وقال لي : لا يفتقر الى العلم من رأى معلّمه ولا يستقر على المعرفة من رأى معرّفه .

وقال : عزّ العلمِ مطالبتُه . ولا يزال يطالبك ما رأيته ولم ترني . فاذا رأيتني ولم تره ، طالبتُك انا بي وطالبتُك له .

وقال : البينة ما لم يبدُ ورآه مصدق ولا مكذب .

وقال لي : اذا بدت البينة فهي البادية وهي الخافية .

وقال لي : استجرِ بعلمي من غلبته واستعذ بفضلي من فتنته .

وقال لي : علمي يقطعك عني وفضلي يصرفك عني . فكن بي . أبدي لك بلا سبب حكومةً تبدو في كل سبب . فتحمل كل شيء ولا يحملك ، وتسع كل بادٍ ولا يسعك .

وقال لي : البينة ما هي قول وهي في القول ؛ وما هي علم ، وهي في العلم ؛ وما هي معرفة ؛ وهي في المعرفة .

وقال لي : البينة لا تميل ولا تستميل .

وقال لي : اقررتُ كل شيء على معرفة هي مبلغه . فرماه الاقرار الى مستقره ؛ فنامت عين علمه وطويت صحايف ما بيني وبينه .

وقال لي : البينة وجود [١٧٢ أ] ما لا يعدمه العدم .

وقال لي : ما في البينة غطاء ولا للبينة وراء .

وقال : البينة ما تعرفتُ به في رؤيتي ، والمعرفة ما تعرفتُ به في غيبتي . فالمعرفة لسان بينّتي ، والبينة لسان قيوميتي .

وقال لي : اذا رأيتني ، فلا بينة تبين ولا معرفة تستبين .

وقال لي : الصمت من احكام البينة ، والنطق من احكام المعرفة .

وقال لي : معرفة المعرفة هي المعرفة !

بسم الله الرحمن الرحيم .

## موقف الاشارة

اوقفني في الاشارة وقال لي :

هي منك ، لا تهدي ولا تهتدي .

وقال لي : فات وصفي الاوصاف ، فلا هو كما بلغت بل كما أحاط .

وقال لي : المعرفة التي تخرجك في النطق عن الوجد بي إشارة .

وقال لي : اذا لم تخرج في النطق عن الوجد بي ، عرفتَ الاشارة .

وقال لي : ان لم تسمع نعيمي ، لم تحمل حكمتي .

وقال لي : لا تسمعه حتى تراني أنعم به .

وقال لي : اذا رأيتني في البلاء ، فبه رآني عموم الرائين . وان رأيتني في النعيم صلحتَ للأبد ولم تغب بالبدايات .

وقال لي : ان رأيتني ، لم تنجك الا رؤيتي . وان لم ترني ، لم ينُجك الا الاخلاص لي [١٧٢ ب] .

وقال لي : ان رأيتني ، رأيتَ ما من التراب كالتراب . فان خاطبتَه ، فخاطبْ ما منه .

وقال لي : ان خرجتَ من علمي ، وقعتَ في العلوم . فلا علمي علمتَ ، ولا علومك جاءت بك اليّ .

وقال لي : إذا رأيتني فذكرتني ، فارقتني .

وقال لي : كل ما سواي يجمعك ذكرُك له عليه .

وقال لي : من رآني . لم يخش . ومن لم يخش . لم ينم ؛ ومن لم ينم ، رآني . ولا يراني من ينام .

وقال لي : لا يؤدي [اليّ] الا من رآني . ولا يخشني الا من يؤدي اليّ . ولا يعرفني الا من يخشني .

وقال لي : قد رأيتني قبل الشيء . فاذا رأيتني في مجيء الشيء ؛ فاخشني على الشيء ؛ والا استخفك الشيء على الشيء .

تمّ نسخ الدفتر المكتوب بالنيل .
والحمد لله رب العالمين .

# حول ما كتبه اللبنانيون في ديار الاغتراب (تابع)

بقلم الدكتور جميل جبر

يعقوب صروف (١٨٥٢ – ١٩٢٧)

رغم العمل الصحفي الشاق انصرف يعقوب صروف الى الترجمة والتأليف فعرّب بعض روائع الادب الغربي ووضع عدة روايات منها « فتاة مصر » و « فتاة الفيوم » و « امير لبنان » كان ينشرها فصولاً في « المقتطف » متخذاً من القصة التاريخية ذريعة لدرس احوال عصره . وادخل الاسلوب العلمي الواضح الموجز في الكتابة . وفي هذا يقول انستاس الكرملي « كان الكاتب عندنا اذا كتب في موضوع صدّر كلامه بمقدمة طويلة عريضة يختمه بمؤخرة اطول من ذنب الطاووس . اما صروفنا فكان يهجم على الموضوع ولا يتركه الا بعد ان يوفيه حقه من البحث » . كان صروف يتوخى السلاسة على اقتصاد في التعبير وبعد عن التكلف كما يشهد هذا المقطع :

« و « الزهرة » فلكها داخل فلك الارض كعطارد ، فاذا كانت الى الجهة الشرقية من الشمس فهي نجمة المساء وتغرب بعد الشمس ، واذا كانت في الجهة الغربية من الشمس فهي نجمة الصباح وتطلع قبل الشمس واذا كانت في الاقتران الاسفل فقد ترى شامة سوداء على وجه الشمس او لا ترى مطلقاً . ويظهر من بعض الارصاد ان لها جواً يحيط بها مليئاً بالغيوم حتى تتعذر رؤية سطحها من ورائه . وقد ادعى البعض انهم رأوا لها قمراً يدور حولها ولكن الارصاد الحديثة نفت ذلك او لم تثبته » .

وفي الحقل العلمي برز الطبيب شبلي الشميل الذي وضع اطروحة بالفرنسية عنوانها « تحولات الحيوان والبشر تحت تأثير المناخ والغذاء والثقافة » واسس مجلة « الشفاء » سنة ١٨٨٦ ، وقد اشتهر في نشره افكار داروين في النشوء والارتقاء واهم ما كتبه « فلسفة التطور » وهو كتاب اكد فيه وحدة القوة والمادة .

قابل صروف بين طريقته العلمية وطريقة الشميل فقال :

« اساس الفرق بيننا في الامور العلمية والاجتماعية انما نحن نميل الى

الحذر ويرى ان يذكر كل امر بما يستحقه من الاحتمال او الترجيح او التحقيق اثباتاً كان او نفياً مدفوعين بما الفوه في العلوم الرياضية التي تعتمدها وتستند. اما هو فلم يدرس العلوم الرياضية وكان حاد الذهن سريع التصور فيبادر الى المجاهرة بما يعتقده صواباً ولو خالف المألوف ولم تقم أدلة ساطعة على تأييده». لكنه يستدرك فيقول: «كان نابغة في التعليل نافعاً في اكتشاف الحقائق ومن ثم كان من مشاهير الاطباء في التشخيص كأنما كان يوحى اليه».

ولم يكتف شبلي الشميل ببحثه العلمي بل كتب في السياسة والحرية الفكرية وطالب باطلاق حرية التعبير لان القلم على حد قوله ما هو الا عضو اضافي متمم لأعضاء الانسان الطبيعية. اما القضايا الاجتماعية فكان ثورياً في معالجتها. ومن اقواله: «ان حكومات الشرق هي التي ساعدت على فساد الاخلاق. الفرق بين حكومات المغرب وحكومات المشرق هو ان تلك تحكمها شرائعها وهذه تحكمها ملوكها وان تعدلت الاحكام في بعض ممالك الشرق اليوم فما تعديلها الا صورة لا معنى. فان ملوك الشرق ما زالوا فوق شرائعهم».

اديب اسحاق (١٨٥٦ – ١٨٨٥)

نزح يافعاً الى وادي النيل فاتصل بجمال الدين الافغاني وتأثر بآرائه الاصلاحية. تولى تحرير صحيفة «التقدم» وهو لما يجاوز السابعة عشرة فتميز بانشائه المتزن على الاناقة وانشأ فيما بعد مجلة اسبوعية اسمها «مصر» في القاهرة كانت منبراً للافغاني، ثم نقلها الى الاسكندرية. وأنشأ مع سليم النقاش جريدة يومية اسمها «التجارة» كانت تنتقد الحكومة بدون تحفظ فعطلتها السلطة وذهب اديب اسحاق قانطاً الى باريس حيث اسس صحيفة «القاهرة» وهناك تشبع من افكار الثورة الفرنسية. ولما رضي عنه في مصر عاد اليها واستأنف العمل في صحفه.

يوم اصدر اديب اسحاق صحيفته في باريس كتب: «هذه صحيفة «مصر» طواها الاستبداد قدت شهيدة ثم احيتها الحرية فعاشت سعيدة. حاول احدهم (رياض باشا) اطفاء نوري وابى الله الا ان يتم نوره وان كره الظالمون. اماتني بدعوى الحرص على الخواطر ان اثيرها الى الفتنة بل خاف ان اكشف الحجاب عن حقيقة احواله فزعم اني ناصبته الشر نفرة منه وتشيعاً لسواه. وما انا في شيء من ذلك. فاني اعز نفساً وانبل قصداً من ان

تستهلني الاشخاص : وانما اميل مع المقاصد . فما كان منها ملائماً لمشربي الذي احسبه حقاً : فذلك من دون المشارب مشربي وما كان مغايراً للمبدأ الذي اراه عدلا رميت به من حالق رمي حانق . وانا تحت سماء الانصاف على ارقى الراحة بين اهل الحرية اذكر ابن قومي في مجالس الظلمة وتحت سياط الجلادين فانوح نوح الثاكلات وارى علائم النعمة في معاهد المساواة فاذكر شقاء سربي في ربوع الظلمة فاذرف الدمع ممتزجاً بسواد القلب » .

« رأيت من الواجب علي ان اصرف العناية والاجتهاد الى تهذيب العبارة وتقريب الاشارة لتقرير المعنى في الافهام من اقرب واعذب وجوه الكلام وانتقاء اللفظ الرقيق للمعنى الرقيق متجنباً ما كان من الكلام غريباً وحشياً او مبتذلاً سوقياً . فان التهافت على الغريب عجز وفساد التركيب بالخروج عن دائرة الانشاء داء اذا سرى في القراء والمطالعين ادى الى فساد عام واغلق على الطلبة معاني كتب العلم . والتنازل الى الفاظ العامة يقضي باماتة اللغة وضياعة محاسنها »[1] .

هذا هو الدستور الكتابي الذي رسمه اديب اسحاق لنفسه فبقي وفياً له في بحوثه وقد اراد ان يعتمده كذلك الكتّاب المجددون لان منهم من فهم بالتجديد خروجاً على اصول اللغة . ومن اهم القضايا التي تصدى لها اديب اسحاق في بحوثه قضية تأخر الشرق بالنسبة للغرب وقد عزا اسبابه الى استبداد زعمائه وفي هذا يقول : « قضى على الشرق جهل عامته واستبداد خاصته وخيانة زعمائه وتعصب رؤسائه ان يهبط بعد الارتفاع ويذل بعد الامتناع ويكون هدفاً لسهام المطامع والمطالب تعبث به ايدي الاجانب » . بهذا الانشاء الرشيق المسجع الوجيز يعبر بسطر واحد ما كان اسلافه يعبرون عنه بصفحات . الا ان اديب اسحاق وان سار على النهج الاصولي من حيث سلامة الجملة وصحة التعبير فانه ما كان مقلداً في المعاني ولا حتى في المباني وكان حرباً على التقليد الاعمى في كل مجال .

بيد ان اديب اسحاق تلميذ الثورة الفرنسية البار ما كان حتى في حمى تمرده الاجتماعي ليقضي على الحنين في نفسه الى موطن احلامه لبنان . ومما قاله فيه :

« ومن فوق ذلك جبال لبنان تستهزئ بعاديات الزمان لزم رؤوسها الشيب فازدادت جمالاً تنادي لسان حالها رب زدني كمالا فكان في حاميها

(١) في باريس كتب في الصحف الفرنسية عن السياسة المصرية خاصة والشرقية عامة .

الشتاء وفي عنقها الربيع وفي قلبها الخريف وتحت اقدامها الصيف . والبحر من وراء ذلك يخدجها بعينه الزرقاء : فترده صخوره الصماء . فيعود راغياً واجداً : مزبداً حقداً يدفع سابق موجه اللاحق انكساراً كمن هزم الجيش فارتدت طلائعه فراراً » .

الصورة الحسية في بيان بليغ كانت الوسيلة الاولى التي يلجأ اليها اديب احدق في التعبير عن افكاره في جميع المواقف . وقد حذا الكثيرون حذوه من بعد .

جرجي زيدان (١٨٦١ — ١٩١٤)

سافر الى مصر سنة ١٨٨٤ ليكمل دراسة الطب التي بدأها في لبنان . فانصرف اول الامر الى الشؤون العلمية الصرف ثم استهوته الصحافة اليومية فحرر في جريدة الزمان نحو سنة عاد بعدها الى بيروت وألف كتابه « الالفاظ العربية والفلسفة اللغوية » ثم رجع الى مصر وعمل مديراً لادارة « المقتطف » واسهم بتحريره . ثم اصدر « الهلال » . كما ذكرنا ، الذي عاش معه ٢٢ سنة وما زال مستمراً حتى اليوم .

كتب في آداب اللغة العربية والتمدن الاسلامي ووضع تاريخ مصر الحديث في مجلدين والتاريخ العام عن ممالك آسيا وافريقيا . وتاريخ العرب قبل الاسلام . ووضع عدداً كبيراً من الروايات التاريخية التي ترجمت الى عدة لغات فكان ينشر بعضها فصولاً متسلسلة في مجلته ناهجاً فيها نهج مواطنه جميل مدور في روايته عن عهد هارون الرشيد ونهج الاسكندر دوماس الاب . وقد استوحى مواضيعه اما من العهود الوسطى والفتح الاسلامي كما في « هارون الرشيد والبرامكة » واما من التاريخ الحديث من عهد محمد علي الى عرابي باشا الى الثورة التركية كما في « الانقلاب العثماني » .

ان له فضل الرائد في تاريخ آداب اللغة العربية وتبويبها في عصور حسب العوامل السياسية التي اثرت في تطورها . انشاؤه سهل واضح وطريقته قريبة من الطريقة العلمية رغم المآخذ التي اخذت عليها . اما في تفكيره فقد تأثر : شأنه في ذلك شأن معظم طلاب العلم يومئذ : بنظريات النشوء والارتقاء التي كان شبلي الشميل ينشرها في مصر على غير هوادة . وقد حاول زيدان تطبيقها في درسه تطور اللغة العربية وتراكيبها عبر العصور . وفي هذا يقول : « سارت اللغة سير الكائنات الحية بالدثور والتجدد المعبر عنه بالنمو الحيوي . فالوقوف في سبيل النمو مخالف لناموس الارتقاء . فلا

ينبغي احتقار كل لفظ لم ينطق به اهل البادية منذ بضعة عشر قرناً . ولا بأس من استعمال الالفاظ المولدة التي لا يقوم مقامها لفظ جاهلي . واذا عرض لنا تعبير اجنبي لم تستعمل العرب ما يقوم مقامه فلا بأس من اقتباسه» . وقد سار هو نفسه على هذه الطريقة التي ميزت رواد النهضة في مصر كما في لبنان . اما في درسه اللغة العربية فيعود الى اصلها معتمداً الاسلوب المنطقي الذي اعتمده ابراهيم اليازجي فيدرس تكون الافعال والاسماء والحروف والاشتقاقات والتأثيرات الخارجية عليها بعد اختلاط العرب بالاعاجم . ومن مميزات اللغة العربية في نظره كما في نظر اليازجي الاصوات والاعراب والايجاز ووفرة امكانات الاشتقاق والمرادفات والاضداد .

خليل مطران (١٨٧٢ – ١٩٤٩)

لا تذكر النهضة الشعرية في مصر الا ذكر معها الثالوث الشهير شوقي – مطران – حافظ . وكثيرون من النقاد قدموا خليل مطران على رفيقيه :

التزم خليل مطران العمل السياسي في لبنان . اول شبابه . فأيد المبادئ التحررية التي قام عليها حزب تركيا « الفتاة » ضد عبد الحميد . ولما شعر بعزم السلطة على سجنه هرب الى باريس حيث استكمل عدته الثقافية . ثم عاد الى مصر فمارس الصحافة في « الاهرام » واصدر « الجوائب المصرية » ثم « المجلة المصرية » : وكان طيف عبد الحميد ما يزال ماثلاً امام عينيه . فكان هاجسه الاول صحفياً وشاعراً . وما روائعه في الشعر الملحمي حول نيرون وبزرجمهر الا من وحي الطاغية واليقين بنهايته . وقد عرف كيف يفصل في قصائده المبنى على قياس المعنى بحيث يعبّر الايقاع عن مقاصده بقدر ما تعبر الافكار يسانده نفس خارق :

كل قوم خالقو نيرونهم    قيصر قيل له ام قيل كسرى

كان مرحلة وصل بين القديم والحديث . في جزالة تعبيره وعنفوان الكلمة امانة للتراث الاصولي ، وفي تصديه لقضايا عصره مشاركة وشق طريق لمدرسة جديدة . وابرز ما في عطائه الشعري الرائع – فيما عدا شعر المناسبات – سعيه المحموم الى التركيز في بناء القصيدة فاذا هي عمارة متكاملة الهندسة على تناسق ووحدة عضوية لا مجموعة ابيات لا تربط بينها الا القوافي والتفاعيل . وفي هذا يقول الدكتور فؤاد البستاني : « شعر مطران بناء . ولكنه ليس بناء باللبن سهل الانشاء ، سهل الزوال ، لا يدوم على الزمن :

ولا يتاوم عناصر الطبيعة . يتبرأ ويتآكل . ويتهافت ، اذا ما ضربته الانواء ، وانحنت عليه العوادي .

ولا هو بناء بالباطون يصب في قالب واحد ، على وتيرة واحدة . فلا تنوع . ولا ابتكار . انما هو بناء صعب المراس . وافر التكاليف . بناء بالحجر الصلد السليم المقلع . المقصوب المكسر . المنحوت الصفحة . يختار مكانه على قياس . فيلتحم برصيفه مباشرة . لا خلل بينها تسده حشوة . ولا فراغ تملأه وصلة او رقعة . انما هو صفحة قائمة متماسكة الاجزاء متلاحمة الفروع . كقوله في وصف الجبل الاصلد » :

كثير الثلوم ، كسان الفتى · اذا زل ، يهوي على مبرد

وفي وصف الخلائق المستعبدة تبني قبرًا لفرعون :

صفر الوجوه ، نادياً جباههم . · كالكلأ اليابس يعلوه الندى.
محنية ظهورهم ، خرس الخطى · كالنمل دب مسكيناً مخلدا

وفي وصف قلعة بعلبك :

دم فجر الحياة بالادبار · فاذا مر فهي في الآثار
والصبا كالكرى نعيم ولكن · ينقضي والفتى به غير داري
يغنم المرء عيشه في صباه . · فاذا بان عاش بالتذكار
ايه آثار بعلبك سلام · بعد طول النوى وبعد المزار
ووقيت الفناء من عرصات · مقويات اواهل بالفخار
ذكريني طفولتي واعيدي · رسم عهد عن اعيني متواري .

ولئن حلّق شاعر القطرين في شعره الملحمي فهو لم يقصر ابدًا في شعره الوجداني . فقصيدته « المساء » مثلاً نموذج حيّ لانعكاس الالم الجسدي على نفسية الشاعر فاذا كله عليل قلباً وروحاً وجسماً واذا الحنين يعاوده الى حبيبة اودى بها المرض وكانت قد اوحت اليه بـ « حكاية عاشقين » . من خلال ذاتيته تلك ينظر مطران الى الوجود فيراه يلون عنه . كانما يئن ويشاطره الشقاء ، فاذا بالصور الحية المتعاقبة تعبّر من تلقائها عن أساه :

فكأن آخر دمعة الكون قد · مزجت بآخر ادمعي لرثائي
وكأني آنست يومي زائلاً · فرأيت في المرآة كيف مسائي

وصرف خليل مطران جهدًا كبيرًا في الترجمة المسرحية فعرّب من شكسبير « مكبث » و « عطيل » و « هملت » و « تاجر البندقية » ومن

كورناي « السيد » . وقد أخذ عليه بعضهم ومنهم نعيمه في «الغربال» عدم التقيد الكلي بالنص الاصلي باعتبار انه لم يكن متضلعاً التضلع الكافي من الانكليزية فعرّب عن ترجمة فرنسية آثار شكسبير .

لخليل مطران في الشعر ديوان « الخليل » (جزءان) و« النيرونية » و« الاسد الباكي » و « آثار بعلبك » وله في النثر بحث في التاريخ العام (ستة اجزاء) .

فرح انطون (١٨٧٤ — ١٩٢٢)

هرب من ظلم عبد الحميد الى الاسكندرية سنة ١٨٩٧ وحرر في « الاهرام » ثم أنشأ مجلة « الجامعة العثمانية » وشعارها إصلاح الدولة العثمانية . ويأس من اصلاح يتم على يد من لا يقوم سلطانهم الا على الفساد غيّر اسم مجلته فصارت « الجامعة » وجعل نزعتها فلسفية سياسية اجتماعية تعمل على نشر الافكار التحررية الغربية ولا سيما افكار الثورة الفرنسية وفولتير ورينان وقد عرّب الكثير من آثار هذين الكاتبين .

مع اصداره « الجامعة » ترجم عن الفرنسية روايات كان ينشر بعضها في مجلته . الا ان عمله الصحفي لم يؤمن له اسباب الحياة على ما كان يتمناها فانتقل سنة ١٩٠٥ الى نيويورك وكانت شهرته قد سبقته الى اوساط المغتربين فيها . وهنالك شاء ان يعمل في التجارة والصحافة معاً فاصدر جريدة « الجامعة اليومية » فما حققت امانيه فعاد الى مصر بعد اعلان الدستور العثماني وانصرف الى الأدب السياسي والى الكتابة في المسرح ترجمة واقتباساً وتأليفاً . الا ان بعض ترجماته كان من نوع الدراما العامية الغنائية الرخيصة .

اهم مؤلفاته خمس روايات اجتماعية هي « اورشليم الجديدة » . «سياحة في ارز لبنان » . « المدن الثلاث او الدين والعلم والمال » . « مريم قبل التوبة » . و « الحب حتى الموت » واربع مسرحيات هي : « صلاح الدين » . « مصر الجديدة » . « بنات الشوارع » و « ابو الهول يتحرك » وقد تكون روايتاه « اورشليم الجديدة » و « الحب حتى الموت » افضل آثاره . ففي الاولى يتناول قضايا اجتماعية وفلسفية ودينية في اطار غرام رومنطيقي وقد صوّر فيها بشكل مؤثر واسلوب بسيط عفوي مدينة اورشليم يوم عيد الميلاد وكان العرب قد فتحوا الشام وحاصروا بيت المقدس .

اما « الحب حتى الموت » التي نشرها بالتسلسل في مجلة « الجامعة » فتروي قصة المهاجر اللبناني الى اميركا في ذلك العهد . وهي من اولى المحاولات الروائية العربية .

بطل الرواية شاب اسمه « اميل » يعزم على السفر فيأتي نسيب له راهب يودعه عند رابية بين البترون وطرابلس (منطقة المؤلف). ويدعه هنالك لانه اراد ان يسافر خلسة الى الولايات المتحدة : فالهجرة كانت محظورة عهد ذاك. تدور بين الراهب والفتى محاورة طريفة يقول فيها اميل انه عزم على مغامرة السفر لأنه يأبى حياة خانعة في ظل جدران اربعة. وينطلق المسافر من على شاطئ البترون في قارب ينقله « بالتهريب » الى الباخرة. وفي الفصل الثاني يصف المؤلف مجازفة بطله في نيويورك حيث يجد نفسه غريباً مستوحداً فما لبث ان عشق فتاة من اصل لبناني تبيّن له في آخر الامر انها اخته وقد سافرت مع امها وهي طفلة فتبنتها رفيقة لها واعطتها اسم عائلتها بعد موت امها.

الفن الروائي قد يكون بدائياً هنا من حيث التحليل والتسلسل لكنه يمهد لنشأة الرواية العربية بمفهومها الحديث.

نجيب الحداد (١٨٦٧ — ١٨٩٩)

عمل في « الاهرام » تسع سنوات ثم أنشأ مع اخيه امين « لسان العرب » في القاهرة ثم نقلها الى الاسكندرية وأسس مع غالب طليات « السلام » اليومية وكتب في « انيس الجليس » فبرز في ادب المقالة والشعر والمسرحية الشعرية ترجمة وتأليفاً. من اهم آثاره. على قصر حياته. في الشعر: « تذكار الصبا » و« منتخبات نجيب الحداد » وفي النثر « عداوة الآخرين ». « المهدي » ، « غرام الملوك » (مسرحيات) و« العاشقة المتنكرة » و « فرسان الليل » و « غصن البان » (قصص) و « اديب الملك » و « السيد » و « ابرنيس » (ترجمات).

تميز شعره بصفاء الديباجة وقوة التركيب ونثره بالسهولة الممتنعة والطرافة.

طانيوس عبده (١٨٦٩ — ١٩٢٦)

بدأ صحفياً في الاسكندرية فاصدر « الرقيب » مع حنا النقاش فلم تعش. فأنشأ « الشرق » يومية و « الراوي » اسبوعية قصصية. ثم عاد الى لبنان سنة ١٩٠٩ لعل حظه فيه بالنجاح يكون اوفر بعد بريق التبدل السياسي. لكنه خيب بعد حين ولم ينجح الا في الشعر ؛ لا سيا التفكاهي الذي جمعه في ديوان خاص. ورجع الى مصر سنة ١٩٢٦ وتابع ترجمة الروايات وكان قد بدأها في لبنان فكانت حصيلة ترجماته ما يزيد عن خمسين قصة عن

الفرنسية باسلوب ماتع على بساطة. ومن اشهر هذه القصص «روكامبول» و «البؤساء» و «عشاق البندقية» وكان يتوجه فيها الى الجمهور لا الى النخبة، لذلك كان لا يتقيد بالاصل. قال عنه صديقه الاخطل الصغير: «انظر الى الرجل النحيل الشاحب او بالاحرى الى هذا الوجه المخروق بالسويداء جالساً الى طاولة صغيرة عليها كأس من العرق في قهوة «خضراء» وبيده رواية فرنسية يطالع العشرين من صفحاتها دفعة واحدة ثم يضعها جانباً ويتناول اوراقاً وقلم رصاص بطول الاصبع ويأخذ في درز الكلمات درزاً سريعاً فما هو الا نصف ساعة حتى يملأ نحو الخمسين ورقة بحجم الوسط من غير ان يراجع كلمة او يأتي بحركة الا ان يمد يده الى الكأس المرة بعد المرة».

مصطفى الرافعي (١٨٨٠ — ١٩٣٧)

اصله من طرابلس، ولد وعاش في مصر عيشة رومنطيقية. احب مي زياده حباً عنيفاً لم يلق جواباً فتركت فيه خيبة الهوى مرارة عنيفة جعلته يكتب من وحيها معظم خواطره الشعرية ومنظوماته. من اهم آثاره «رسائل الاحزان» و «السحاب الاحمر» و «حول المرأة والحب» و «وحي القلم» و «ديوان الرافعي».

فليكس فارس (١٨٨٢ — ١٩٣٧)

نشأ في مصر ومارس فيها الصحافة وكتب شعراً ونشر ديواناً عنوانه «القيثارة» وكان يؤمن بان الشعر موسيقى قبل ان يكون أي شيء آخر. وكان لادب المهجر الاميركي اثر في نتاجه. لا سيما وانه سافر فترة الى اميركا واتصل بمغتربيها اللبنانيين. كتب في عدة مجلات ولا سيما مجلة «سركيس» وعرف خطيباً مفوهاً ومترجماً قديراً: لا سيما في ترجمته لنيتشه «هكذا تكلم زردشت» ولموسيه «اعترافات فتى العصر» و «رولا» وكتب روايات اخلاقية منها: «شرف وهيام» و «الحب الصادق» وله بحث ادبي دقيق بعنوان «رسالة المنبر الى الشرق العربي».

اسكندر شلفون (١٨٨٢ — ١٩٣٧)

نظم شعراً زجلياً في رواياته الغنائية التاريخية مثل «البابا» التي مسرحها روما القديمة وألف قصصاً اجتماعية فنية اهمها: «صبر العذارى» و «معبد

النيران » : بيد انه اشتهر بنوع خاص في عمله الموسيقي وفي بحوثه عن الموسيقى وكان ينشرها في مجلته الشهرية « روضة البلابل » .

امين تقي الدين (١٨٨٤ ــ ١٩٤٧)

اسس مع انطون الجميل مجلة « الزهور » في القاهرة فكانت على حق ندوة الادباء والشعراء على اختلاف المذاهب . كان امين شاعراً مطبوعاً تأثر بالرومنطيقية وكتب من وحيها قصائد حنين الى لبنان فضلاً عن الغزليات ومن شعره قصيدته التي خلدت :

الله يا لبنان ما اجملك — واروع الشيب الذي جللك
يبن يديك الملك في جاهه — على الثرى او عزه في الفلك
سبحان من خبأ فيك الصفا — وسال من قلب الصفا جدولك
انت نعيم الله في وعده — مثلت بالنعماء من مثلك

مي زياده (١٨٨٦ ــ ١٩٤١)

الآنسة مي كما كانت توقع هي ولا شك ابرز اديبات عصرها . ولدت في ناصرة فلسطين ولما بلغت الرابعة عشرة دخلت معهد عينطورة للبنات في لبنان حيث اكملت دراستها . ثم مضت الى القاهرة وكان ابواها قد انتقلا اليها وانصرفت الى الدرس بنهم . وفي سنة ١٩١٠ نشرت باكورتها « ازاهير حلم » (بالفرنسية) بتوقيع ايزيس كوبيا . ثم اسهمت في تحرير « المحروسة » التي كان يتولى ابوها ادارتها عهد ذاك . فلفتت اليها المثقفين وجعلت من منزلها ندوة ادبية يلتقي فيها ادباء عصرها . وقد وصفت آمي خير هذه الندوة قالت :

« كنا ندخل هذا الصالون من باب عن يمين المدخل . واني ما ازال اذكر المقاعد العربية والكراسي المغطاة كما واللوحات المعلقة فوق البيانو ، وتلك الزاوية مع المرآة المطعمة بالموزاييك . كان الثلاثاء يوم استقبالها . وكان الزائرون الاولون يفدون حوالى الساعة الرابعة . غير ان ميا ما كانت تستقبلهم اول الامر بل كانت امها تنوب عنها فتقدم القهوة وشراب الورد والسكاير . ثم عندما يضج الصالون بالناس تقبل مي مرتدية لباساً انيقاً على غير تصنع فتجلس قرب من شاءت ان تكرمه ضيفاً على الصالون .

وكان بين رواد هذا الصالون : وهو الاول من نوعه في العالم العربي : لطفي باشا السيد . داود بركات : خليل مطران . انطون الجميل . ولي الدين

بكن . شبلي الشميل . اسماعيل صبري . يعقوب صروف . طه حسين . جرجي زيدان . فارس نمر وخليل ثابت .

وكانت اهداف الصالون واضحة . اولا البحث عن اسلوب عربي جديد يتوسط الاسلوب القديم واللغة المحكية ثم محاولة التقارب الثقافي بين الشرق والغرب وخصوصاً خلق مناخ ملائم لتنشئ المواهب الجديدة .

كانت مي تشترك في جميع الاحاديث . وتوجه النقاش وكان لها من الذكاء ما يفرض كلامها على الجمهور . كانت ترى في احترام الحاضرين لها الامل الكبير الذي يعلقه هؤلاء على الفن الذي سيفتح امام المرأة الشرقية الحياة الاجتماعية من بابها الواسع ويسمح لها بالتالي ان تسهم في نشاط الرجال » .

كتبت مي في تلك الفترة في ابرز صحف مصر « كالاهرام » و « الهلال » و « المقطم » و « المقتطف » و « البروغره » و « الاجبشن ميل » (بتوقيع رأفت خالد) والقت خطباً اجتماعية في المناسبات وحاضرت والتحقت بالجامعة المصرية .

اولعت مي منذ صباها بجبران وقد قرأت « الاجنحة المتكسرة » فاحترت لها وتراسلا مدة طويلة لكنهما لم يلتقيا . لقد رأت في صاحب « النبي » اكثر من رفيق يبدد وحدتها المعنوية . رأت فيه المثل الاعلى للفنان الشرقي . دعته الى مصر فما استطاع ان يلبي رغبتها فقال معتذراً في احدى رسائله : « اي رجل يستطيع ان يترك بناء صرف عمره بنحت حجارته وتوصيتها حتى وان كان ذلك البناء سجناً له . فهو لا يقدر او لا يريد ان يتخلص منه في يوم واحد » . الا ان جبران رغم بقائه في نيويورك ظل صديقاً وفياً لمي وموجهاً روحياً لها وقد ظهر تأثيره في كتاباتها الاولى لا سيما من حيث التفكير الصوفي . الا انها ما كانت لتشاطره التمرد العنيف على التقاليد ولا آراءه المتطرفة في « المجنون » و « العواصف » .

واطل الخريف قاتماً على مي وقد مات اهلها واكثر اصدقائها فوجدت نفسها وحيدة اكثر من ذي قبل فساورها نوع من الهستيريا السوداء فعادت الى لبنان تطلب الشفاء وهي ما انقطعت عن زيارته ولا عن السفر الى اوروبة في مواسم الصيف . ثم عادت وقد تحسنت صحتها الى حد ما الى القاهرة لتقضي البقية الباقية من حياتها اسيرة الوحدة والكآبة والمرض .

صرفت مي اهم نشاطها الادبي في الدفاع عن حقوق المرأة . فكتبت سيرة « باحثة البادية » و « عائشة تيمور » لتظهر الدور الكبير الذي يمكن

٣

ان تقوم به المرأة المثقفة . وكتبت في الادب الوجداني خواطر نشرت بعضها في « ظلمات واشعة ، حيث عبرت عن احلامها وآمانيها وآرائها في الحياة والناس وصورت نفسها الغريبة التي تنادي الغريب ولتحصي له الاثقال التي قوست كتفها وتصيح بكل قواها : « بي احتياج الى الألم . أليس بين الناس من يتقن تعذيبي » ؟ ثم تهيم على وجهها في العالم سائلة عن مصيرها « من اين والى اين ؟ »

« والآن اذ اسمع الرياح تعول وتندب . والاجراس تطن طنين الغم والكرب . والارغون يعزف الحان التفجع والانتحاب . ثم تتراءى في اودية وجبال زرعت فيها العظام منا وامتدت الاعصاب . وتنبسط مخيلتي سهول ومروج تغذت من اجسامنا وارتوت بدمائنا . وتضج حولي اصوات الباكين الحزانى : وتتزاحم امام ناظري جميع مشاهد الفراق — فراق مر يختمه الموت وفراق امر تقضي به الحياة . فأذوب واتضاءل ثم اذوب حيال بحر الشقاء العام حتى البث ذرة واحدة مترجعة متلبثة متفجعة تتوق الى التلاشي والنسيان . اذ ذاك تنقشع عن عاتقي حجب الجبل والانانية . وتلقي بي يد الروح الاعظم في فضاء اللانهاية . ويحملني جناحان قويان الى حيث اجد الموت حدثاً عرضياً والشقاء خيالاً زائلاً . اذ ذاك ينمو كياني ويتعالى ويعظم فيتنشق هواء الحياة الواحدة السائدة في كل مكان » .

كتبت مي بحثاً في المساواة . تطرقت فيه للاشتراكية ومبادئها وجمعت خطبها الاجتماعية في « كلمات واشارات » ودراساتها النقدية في « الصحائف » و « بين المد والجزر » وآراءها التوجيهية في « سوانح فتاة » . لقد اتقنت عدة لغات فترجمت عن الانكليزية « رجوع الموجة » وعن الالمانية « ابتسامات ودموع » لماكس مولر وعن الايطالية « نماذج من الشعر الرومنطيقي » . اما اسلوبها الكتابي فرشيق سلس بارز الشخصية غني بالصور : « اني اكره التقليد الذي يشوه المقلد ويمسخ المقلد واحب ان اكون انا انا في كتاباتي » . اما افكارها فكانت مزيج من التقدمية الاجتماعية لا سيما بالنسبة للمرأة ومن الحلولية الصوفية التي اخذتها عن جبران بنوع خاص .

## بشر فارس (١٩٠٦ — ١٩٦٣)

قد يكون بشر فارس الاديب اللبناني الوحيد في مصر الذي لم ينطلق من دنيا الصحافة . لقد عاش في قطيعة مع المجتمع فتنسك للأدب والتعمق

في قضايا الوجود . كان صعباً مع نفسه ينحت ويصقل . كتب نثراً وشعراً على طريقته الخاصة وترجم وحاضر . من ابرز آثاره :

« جبهة الغيب » وهي احدوثة شرقية : على حد تعبيره ، في خمس مراحل اخرجها بشكل مسرحي يوافق مفهومه الخاص لهذا النوع الادبي . كان يعتقد ان المسرح الذي لا يتحقق فيه نضال الابطال فعلاً وقولاً انما هو مسرح كاذب فاتر . اما موضوعها فما هو الا توسيع لفكرة اقصوصة حوارية له عنوانها « رجل » ظهرت في مجموعته « سوء تفاهم » خلاصتها ما يلي : في زاوية من الارض جبل عسير المنال على رأسه بيت منقور من ناحية السماء : طريقه وعر والتصعيد فيه خدعة الموت . ولم يقو على بلوغ هذا البيت سوى اثنين . وقد عاد احدهما كسيحاً من الاعياء والآخر مكفوفاً . عادا وبين يديهما الابدية . ويدور الصراع حول حرية الانسان الكائن المحدود الذي يسمو الى الخلود عن طريق امتلاك الابدية . لكنه صراع نفس تريد في جسد لا يستطيع : اي صراع مصيره العجز عن بلوغ الهدف وبقاء الانسان كتلة « هموم تحترق » وتترجح بين ارض تشد الى تحت وسماء تشد الى فوق ويبقى عالقة بين الطرفين معرضة لاعاصير الوجود . يقول بشر فارس في هذا الكتاب :

« رأيت صخوراً تتوشحت بالياسمين . اخذت ترقص دوارة . بين لفتتين غت اليه يصعد . شبح شجرة ييبس عودها وقنا . ظل الشبح يسرع من مرقى الى مرقى : تدفعه يدان على مثال يدي ، الا انهما من صوان . كان الليل اسود ، ولكن في غيابة جفني فز برق . ما كنت اجرؤ على ندائه » .

كان يبحث في المعاجم ليرى هل قالت العرب « غته » او « غت اليه » فان وجد ان الوجهين جائزان اختار اقلها شيوعاً . ذلك انه كان يأبى ان يستعمل الا اللفظة النادرة .

« مفرق الطريق » وهي مسرحية يعالج فيها مشكلة المرأة الشرقية المحرومة من اطلاق شعورها المكبوت . عنوانها يعني نقطة التقاء العقل والشعور وانطلاق التجاذب بينهما . فيها جانبان : جانب مظلم يقهر فيه الشعور العقل فينحدر المرء ، وقد عمي رشده ، الى غاية تحترق عندها النفس . وجانب منار فيه يصرع العقل الشعور وينتصر . وموضوع المسرحية وحركتها تنحصران في محاولة البطلة سميرة سبر اغوار ماضيها الخصب ، من خلال الحاضر الجاف عن طريق تداعي الافكار والتأمل الباطني . تقول سميرة :

« اني عرفت ذلك السراب بل شربت منه وكان الماء اجاجاً على لذة . واني اود لو ارتشفه مرة اخرى . آه حتى هذا لا يفوتني اليوم . اخب معترك تلاد الاوهام » .

اما في شعره فكان مقتناً اكثر منه في نثره وقد تأثر الى حد بعيد بملارميه ورمزيته . تفهمه باحساسك اكثر مما تفهمه بالمنطق . ويعتبر بشر فارس من رواد الشعر الحر الاصيل الذي يتنكر تزييف المشعوذين وهو يرى ان مثل هذا الشعر يلتزم امرين : الاول هو العناية بامر التعبير بحيث يكون اللفظ صحيحاً موفور الايحاء . لا تقرّ فيه ولا انفعال . والثاني . هو الحرص على الجرس الدقيق الخفي بوساطة التنغيم الحاذي للتفعيل العروضي والتجنيس اللفظي بلا استدعاء . وقوام هذا الشعر صورة مستطرقة تنضح شيئاً فشيئاً :

وصغير ربى بذمي عند حقل من الفتن
نزهة الارض من سقمي انها اسطورة الزمن

يقول بشر فارس في طريقته الكتابية في الشعر : « اكافح نظرياً وعملياً لأجل ردّ سيادة القول الى الشعر لانه صاحب كلمة لا مكرر الفاظ . وبين الكلمة واللفظ ما بين اللحم والعظم : الاول يرتم فيه نطق الحياة والثاني يرن رنة جوفاء اذا ما نقرت عليه . الشعر لا غنى له عن شرارات الثورة » .

ولبشر فارس بحوث عدة منها : « التصوير العربي والاسلامي » و « سر الزخرفة الاسلامية » و « كيف زوقت العرب كتب الفلسفة والفقه » . وكتب بالفرنسية اطروحته « العرض عند عرب الجاهلية » . ونشر بحوثاً في دائرة المعارف الاسلامية وترجم « مفرق الطريق » وهي مجموعة قصص وضعها بالعربية الى الفرنسية . ووضع « سوانح مسيحية وملامح اسلامية حول مخطوط مزوق من القرن السابع الهجري » وله بالفرنسية قصائد وقصص رمزية .

### الباحثون

انصرف الى البحث العلمي والتاريخي والفلسفي في مصر عدد كبير من اللبنانيين نذكر اهمهم :

**فؤاد صروف** : بعد ان مارس الصحافة في « الاهرام » وتولى « المقتطف » .

حتى سنة ١٩٥٢ مكملاً رسالة عمه يعقوب في العرض المشوق المبسط لشؤون العلم ؛ وادار مجلة « المختار » المقتبس عن « ريدرز ديدجست » ؛ عاد الى لبنان وتولى منصب نائب رئيس الجامعة الاميركية والتحق بالاونسكو وهو اليوم عضو في مجلسها التنفيذي[١] . اما في مصر فقد كتب عدة كتب منها « فتوحات العلم الحديث » ؛ « اساطين العلم الحديث » ؛ « وآفاق العلم الحديث » ؛ « الفتح مستمر » ؛ « مذبح المريخ » (والمريخ هنا اله الحرب) و « النار الخالدة » الذي تناول فيه مبادئ واصول الطاقة الذرية منطلقاً من فريد الدين العطار الصوفي القائل : « اذا فلقت اية ذرة وجدت في قلبها شمساً » . وقد تميز اسلوبه بالبساطة ودقة التعبير واستعمال المصطلحات العربية الفخيم .

نقولا يوسف الحداد : انصرف الى علم الاجتماع والنفس فكتب في المجتمع والديموقراطية وترجم في هذا الحقل وله كذلك روايات يغلب عليها الطابع العلمي منها « آدم الجديد » و « ثورة عواطف » و « الحقيقة الزرقاء » .

يوسف كرم : اشتهر ببحوثه الفلسفية وتعريبه « الفلسفة اليونانية » ودراسته مختلف حقباتها باسلوب علمي رصين .

محمد رشيد رضا : وقد اسهم مع الشيخ محمد عبده في حركته الاصلاحية وكتب « الوحي المحمدي » . و « انجيل برنابا » وبحوثاً دينية اجتماعية دعا فيها الى التساهل والتطور .

اسعد خليل داغر : كتب في التاريخ ومن اهم بحوثه « تاريخ الحرب الكبرى » وله ترجمات تاريخية منوعة . وقصة عنوانها « الاميرة المصرية » .

نجيب عقيقي : وهو ما يزال يمارس التعليم الجامعي في القاهرة منذ عهد بعيد . له دراسة في الأدب المقارن ورواية عنوانها « برج بابل » وصف فيها هجرات اللبنانيين الى مصر منذ اواخر القرن الماضي وجعل شارع الفجالة وحي الظاهر مسرحين لها . وقد ظهرت لـه دراسة ضخمة « المستشرقون » في ثلاثة مجلدات رتبها على الحروف الابجدية بحسب البلدان والاشخاص متناولا سيرة المستشرقين من كل بلد واعمالهم محللاً ناقداً واحتوت الدراسة فهارس علمية ومراجع المؤلفين .

(١) الف في لبنان عدة كتب الكنها لا تدخل في نطاق بحثنا .

## المسرح

اسهم معظم الكتاب اللبنانيين في كتابة المسرحية ترجمة وتأليفاً ، كما رأينا . اما ظهور المسرح العربي في مصر فيرجع الى سنة ١٨٦٧ بعد ان رحل اليها من لبنان سليم النقاش مع بعض عناصر الفرقة التمثيلية التي كان انسبيا عمه مارون في لبنان وجاء معه بمسرحياته المنظومة الثلاث : «البخيل» ، و «ابو الحسن المغفل وهارون الرشيد» ، و «الحسود» فقدمها اول مرة على مسرح الاسكندرية . وقد عاون سليم النقاش في عمله اديب اسحاق . ثم تركا هذه الرسالة الشاقة ليوسف الخياط فقام بها حتى الحرب الاولى الا ان هذا المسرح استمر بدائياً الى حين تولاه لبناني آخر هو جورج ابيض وكان قد تتلمذ على سيلفان في باريس واسس سنة ١٩١٢ فرقة جديدة استأنفت نشاطها بعد الحرب . وكانت المسرحيات التي تمثل اما مترجمة واما مقتبسة وكثرها مستوحى من التاريخ العربي مثل : «جهاد الاحرار» لانطون الجميل ومن الكتب المقدسة مثل «مقتل هيرودس» لعبدالله البستاني صاحب «البستان» . وتنظمت شؤون المسرح بعد ان فتحت له دار الاوبرا ابوابها وتألفت فرقة قومية بادارة خليل مطران .

## كاتبات بالفرنسية

ثمة كاتبات لم يكتبن الا بالفرنسية مثل : جان ارقش ، التي ولدت في الاسكندرية وتخصصت في الادب والموسيقى وقامت برحلات عدة في الشرق وفي اوروبة واهم ما كتبته وقد ظهر في باريس بين ١٩٣١ و ١٩٣٨ : «حجر في مرآتي» ، و «الغرفة العالية» و «الامير ذو الصليب» . في الكتابين الاولين خواطر شعرية وانطباعات مبتكرة الاسلوب . موضوعاتها تستمدها من اشياء عادية جداً كالنافذة او الغسيل المنشور او حديقة الازهار او طلوع البدر فتنطلق منها الى تأملات عميقة في الوجود والانسان . تقول مثلاً : «القمر يتسلل الى غرفتي ويرسم في الليل صليباً من الضوء الابيض الميت . اسير بدون ضجيج في غرفتي ، وحدي . حتى بدون هذا الظل الكبير الذي تلقيه الشمس الغاربة على جوانبي . وحدي مع كل الفراغ الذي اورثه يوم طويل عقيم فاتر : التي برجلي العاريتين على هذا الشحوب اللاصق بالارض : وعندئذ ينبض العرق خلل الحمى اللاهثة التي تمر . الاقدام ... كلها تضيع في الليل» .

اما « الامير ذو الصليب » فهو سيرة الامير فخر الدين تروي فيها انتصاراته المتعاقبة ولا سيما موقعة عنجر وتصف حنكته السياسية وميله الى البناء وتصور قصر بني معن وتبرز اثر حضارة فلورنسا في تفكير الامير وذوقه الجمالي .

آمي خير : وقد كتبت في حقول متنوعة في الشعر والقصة والرواية والبحث . من كتبها الروائية « ضجة في باب توما » . « سلمى وقريتها » : « حدائق بربنيس » ؛ و « اخواتي » وقد تميزت بوصف القرية اللبنانية في جوها الطبيعي قبل الحرب وحياة الفلاح الآمنة وضيافته السخية وتعلقه بالارض كما تميزت بتصوير الريف المصري في بساطة اهله وبؤسهم وظرفهم .

## في الشرق العربي خارج مصر

لئن كانت الهجرة اللبنانية الى مصر اتسمت بطابع خاص كما رأينا فتميزت بالعدد والفاعلية فانها لم تنحصر فيها من دون سائر البلدان العربية . وثمة من بلغ تونس والسودان واسهم بالصحافة فيها كما رأينا . وثمة من قصد الى المملكة السعودية كالريحاني والى العراق وفلسطين وسوريا منذ عهد بعيد او قريب .

ففي العراق برز آل الصدر (واصلهم من جبل عامل) في البحوث الدينية ولا سيما فيما يتعلق بالشيعة . ومن علمائهم العلامة حسن الصدر الذي عرف مؤرخاً ومفسراً ومجتهداً (١٨٨٥–١٩٣٥) ومن آثاره الكثيرة « تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الاسلام » و « تعريف الجنان في حقوق الاخوان » و « وفيات الاعلام من الشيعة الكرام » .

ولمع في بلاد الرافدين الاب انستاس ماري الكرملي وهو من آل عواد (١٨٦٦–١٩٤٧) ببحوثه اللغوية المعمقة ودراساته التاريخية . فكانت مجلتاه « لغة العرب » و « دار السلام » ملتقى ادباء العراق . وقد اسهم في حركة الاستشراق وفي نشر المخطوطات القديمة . له اكثر من خمسين مؤلفاً منها : « اغلاط اللغويين الاقدمين » ، و « خلاصة تاريخ العراق » ، و « الفوز بالمراد في تاريخ بغداد » ، و « الالفاظ العربية في اللغة الفرنسية » ، و « حكايات في اللغة الدارجة » ، و « العرب قبل الاسلام » ، و « الالوان عند العرب » ، وتاريخ الملابس وتطورها عند العرب » .

اما في سوريا فقد كثر اللبنانيون الا ان سهولة التنقل بين البلدين

المجاورين جنسيتهم وكثيرهم ما زالوا مقيمين . نذكر مثلاً : خليل الهنداوي وكوليت سهيل خوري في القصص وماري عجمي في البحث .

اما في فلسطين فأبرز من اقام فيها من الكتّاب اللبنانيين وديع البستاني (١٨٨٦–١٩٥٤) وقد ترك التدريس في لبنان حيث نشأ ليتولى رئاسة الترجمة في القنصلية البريطانية في الحديدة (اليمن) . وبعد حين انتقل الى القاهرة ومارس الترجمة من الانكليزية فعرّب آثار اللورد ليفري في معنى الحياة والسعادة والطبيعة . ونشر سنة ١٩١١ اول ترجمة عربية لرباعيات عمر الخيام في سباعيات موشحة . وفي السنة التالية سافر الى الهند وقضى عامين فكانت له خلالها اتصالات بطاغور . فعرب ديوانه « البستاني » وكتب موجز « الاساطير الهندية » ولما عزم على الرجوع الى القاهرة توقفت الباخرة في الطريق على اثر اندلاع الحرب الاولى فاقام مضطراً في الترانسفال حتى استطاع ان يرجع بعد سنتين الى فلسطين . وهناك بدأت مرحلة جديدة في حياته : مرحلة الدفاع عن قضيتها بعد وعد بلفور واستئناف النشاط الصهيوني ونشوب الاضطرابات فنظم ديوانه المعروف «الفلسطينيات» وكتب في الصحف العربية والانكليزية ملتزماً قضية الحق بكل جرأة الى ان وقع اسيراً بين ايدي عصابة « الهاغانا » فنفح في اسره « المهابراته » وكان قد عربها شعراً منظوماً وهي ملحمة هندية شهيرة تعتبر اخت الالياذة وتروي قصة حرب بني مهبرات في سفر ضخم . وعرّب كذلك « الرامايانه » الملحمة الهندية الثانية وترجم الى الانكليزية رباعيات المعري . وكتب فيها دراسة مفصلة عن الانتداب على فلسطين .

لقد ترسم وديع البستاني خطى نسيبه سليمان في الاسفار وترجمة الملاحم وخدمة القضية الفلسطينية وفي وفرة النتاج على تنوع .

## الهجرة البعيدة

الهجرة اللبنانية بمعناها الكامل هي تلك التي اتجهت الى العالم الجديد وسائر الاقطار النائية واتسمت بطابع جماعي متصاعد . وقد بدأ مدها في الثلث الاخير من القرن الماضي[1] فما انقضى خمسون عاماً حتى بلغت ذروتها وزاد عدد المغتربين والمتحدرين منهم على عدد المقيمين .

(١) انطون فرنجه البشعلاني هو اول المهاجرين . نزل في بيسطن سنة ١٨٥٤ ومات في بروكلين وقد كتب على ضريحه : « كان شجاعاً كالاسد ومحكياً كالحية ووديعاً كالحمل » وهذه الصفات تنطبق على غالبية المغتربين اللبنانيين .

ولا تختلف اسباب هذه الهجرة عنها الى اوروبة والى مصر الا اختلافاً نسبياً. واهم هذه الاسباب ، كما رأينا : التطلع الى آفاق حرة لا تلبدها غيوم الظلم والاستبداد والميل الفطري الى المغامرة سعياً وراء الثروة والمعرفة واكتشاف المجهول .

ليس من المصادفة ان تكون قصة « روبنسون كروزوه » من اول الكتب التي عربت في بيروت ان لم تكن اولها. فان في معظم طبيعة اللبنانيين نزوعاً للتشبه ببطل دانيال ديفو في المخاطرة والاتكال على النفس[1] . ولعل السبب الاقتصادي هو الاهم بالنسبة للهجرة الاميركية ، كما يؤكد الأدباء المغتربون انفسهم. يقول بولس نجيم في كتابه « المسألة اللبنانية » (بالفرنسية) :

« ان نظامي سنتي ١٨٦١ و ١٨٦٤ شوها لبنان وسلباه بعض اخصب مناطقه وحرماه خصوصاً من مرفأ بيروت الكبير اذ وضعاه تحت ادارة الباب العالي مباشرة فحرمت التجارة اللبنانية المزدهرة آنذاك من منفذ الى البحر . ولم يسمح الباب العالي بانشاء مرفأ على الساحل اللبناني فوجد اللبنانيون انفسهم ، وهم المكثارون ، في رقعة صغيرة تضيق بهم ... فكانت كل سنة تمر تشهد رحيل آلاف اللبنانيين من سكان الجبل » .

ويؤكد ميخائيل نعيمه في محاضرة له حول ملحمة الهجرة : « ان لبنان بعد ان جرّد من سهلي البقاع وعكار ومن مدنه الساحلية ، لم يبق للبنانيين الا ان يغتصبوا لقمة العيش اغتصاباً من ضلوع جباله الصخرية ولم يبق لهم من موارد العيش الا تجارة التوت والزيتون والكرمة وزراعة الحبوب » .

ولكن حتى اوراق شجرة التوت لم تعد تصلح الا طعاماً للماشية بعد نكبة موسم الحرير ، اهم المواسم ، على اثر فتح قناة السويس واتصال اوروبة عن طريقها باسواق الشرق الاقصى فضلاً عن ارهاق الضرائب .

ويقول ميخائيل نعيمه ايضاً : « بطريقة تشبه السحر راح تيار غريب يمتد في لبنان من الشواطئ حتى القمم . وهذا التيار الذي بدأ ضئيلاً اخذ ينتشر بسرعة حتى بات في نهاية القرن سيلاً جارفاً ... لقد كان نداء المجهول اقوى من ان يعاند ، فمنهم من جرفهم التيار الى اميركة او الى افريقيا او الى الفيليبين واليابان وحتى الى الهند الصينية ، وكلها بلاد كان المهاجرون، وهم في غالبيتهم اميون ، يجهلون كل شيء عن جغرافيتها وعن سكانها وعاداتهم ولغاتهم وتاريخهم وثقافتهم » .

ويذكر ادوار عطيه في كتابه (بالانكليزية) « عربي يروي سيرته » :

(١) ترجمها المعلم بطرس البستاني سنة ١٨٣٥ .

« فيما استمر بعضهم يعلل نفسه بمستقبل افضل في بلاده منتظراً من اوروبة ان تنقذها من النير العثماني حزم البعض الآخر – وفي عروقه دم فينيقي اوفر – امتعته ومضى نحو مواطن جديدة في مختلف انحاء الارض » .

وكانت اخبار الذهب الدافق في العالم الجديد والاساطير الكثيرة حول مغرياته تضع حداً لأي تردد .

قد لا ندرك كل ابعاد الادب المهجري في القارة الاميركية وفي سائر الاقطار النائية ان لم ندرس انطلاقة هذه الهجرة وتطورها والظروف التي جرت فيها استناداً الى تجربات الرواد المدونة في مذكرات الكتاب بينهم .

في « ذكرى الهجرة » لتوفيق ضعون قصص ، يؤكد واقعيتها ، تبدو لغرابتها كأنها اساطير . وقد استخلصنا منها بعض ما تعلق بالسفر من لبنان وبالمرحلة الاولى بعد الوصول نثبته بايجاز كلي :

كانت الهجرة محظورة رسمياً في العهد العثماني . فكان يضطر الراغبون في السفر الى وسائل غير مشروعة كتلك التي يلجأ اليها المجرمون او الفارون من وجه القضاء .

عند وصول السفن الصغيرة الى مرفأ بيروت كانت توفد سماسرة الى اسواق المدينة والقرى لتعلن عن موعد سفرها فتتهافت جماعات من الجبل . وقد رهنت او باعت املاكها واثاثها ، لتجمع نفقات السفر . وتتم عملية الانتقال كما يلي : يسلم السمسار طالب السفر الى خفير الشاطئ فيصعد به من وراء الحدود الجمركية الى مركب محمل بالبضائع . فيتولى الربان ادخاله الباخرة كحمال . وهناك يتسلمه التهريجي ويضعه في احد المستودعات ويبقى هكذا حتى تصل الباخرة الى مرسيليا فيتسلمه سمسار جديد ينزله في خان وضيع ويبقيه حتى يستنزف كل نقوده ثم يدفعه الى باخرة تقله الى اميركة فيلتقي فيها حشداً من امثاله المكرهين على الرحيل .

السفر البحري كان يومئذ بدائياً ومتعباً . ان صعد الركاب الى ظهر الباخرة تعرضوا للحر تارة وللبرد تارة . وان احتشدوا في الطابق السفلي تعرضوا للاختناق . وكثيراً ما كان يسلط عليهم البحارة زراريش الماء الساخن لردعهم عن الاحتجاج . وكثيراً ما انزلتهم الباخرة في بلد غير البلد الذين يقصدون اليه فتشتد مأساتهم في ارض غريبة بين شعب غريب . وكان السعيد السعيد بينهم من وجد على الميناء شخصاً ينتظره او عرف عنواناً لرفيق او نسيب او حمل رسالة توصية لمن يؤمن له مكاناً يبيت فيه الليلة

الاولى . اما الذين لم يحظوا بمثل هذه النعمة وهم كثر فكانت الارصفة والاروقة مضاجعهم لعدة ليال . ويروي ميخائيل نعيمه في « سبعون » حكاية اسفاره . بعد ان تحسنت تسياً اسباب السفر في عهده فيقول : « كنت اسافر ذهاباً واياباً على ظهور بواخر صغيرة قذرة تجمع اجناساً من البشر فأنام ولا سقف فوق رأسي الا السماء ولا سرير تحتي الا اخشاب الباخرة الصلبة ولا غطاء علي الا ثيابي . وكنت اصاب بالدوران واتألم من البرد والاقذار ومن الجوع احياناً » . لكن اللبناني الذي حوّل الصخور الى جنائن في بلاده ما كان ليتهيّب اقتحام الصعاب .

بعد الوصول كانت تبدأ المشكلة الثانية . مشكلة العمل : فالمهاجر الذي انفق ما معه على الطريق وهو يجهل لغة البلد الذي وصل اليه ماذا تراه يعمل ؟ لكن الحاجة التي تفتق الحيلة جعلته يلجأ الى نوع جديد من التجارة في تلك البلاد هو بيع « الكشة » . كان يفتش عمن يأتمنه من التجار : لقاء رهن ساعته او خاتمه : بعض ادوات الزينة والعطور والدمى وما اليها يطوف بها في علبة كبيرة على البيوت ويعرضها بالايماء والاشارة ثم يعود في المساء الى صاحب المتجر ليحاسبه ويجدد « اصنافه » لجولة الغد . حتى اذا طاف جميع احياء المدينة انتقل الى ضواحيها بعلبة اكبر ثم الى القرى النائية بعد ان يكون قد استقل ببضاعته وادخر المال الكافي لمثل هذا العمل .

وقد عبّر الشاعر مسعود سماحه الذي اصبح فيما بعد ضابطاً كبيراً في الجيش الاميركي عن المشقات التي قاساها هو وزملاؤه في اقتحام المجاهل سعياً وراء الرزق قال :

« كم طويت القفار مشياً وحملي فوق ظهري يكاد يقصم ظهري
كم قرعت الابواب غير مبالٍ بكلال وقرّ فصل وحر
كم تعرضت للعواصف حتى خلت ان الثلوج في القفر قبري »

ويقول الشاعر القروي في مذكراته :

حملت صندوق الزنك مملوءاً بمختلف السلع ومربوطاً بسيور جلدية الى كتفي . وضربت في مناكب ولاية ميناس متعرضاً لاقسى مشقات الحر والسيول الطامية . وفي الغابات الخضيلة كنت ارفع بصري الى السماء كلما امطرت : واغني العتابا حتى يمتلئ فمي بالغيث المدرار . ثم اشتدت الازمة التجارية اثناء الحرب وكثر العمال العاطلون حتى ملأ المشردون طرقات العاصمة

فعمدت الحكومة الى قيد اعناقهم وايديهم في باحات المخافر يؤمونها كل مساء وينتقون باجسادهم المنهوكة على حبال مشدودة بين حيطانها. فاذا اصبحوا حل الموكلون بهم اطراف الحبال فسقطوا على وجوههم ثم خرجوا يهيمون. وقد طال سعيي شهوراً في تلك الاثناء ولم اجد مرتزقاً حتى فرغ آخر فلس من هميائي فقيّض الله لي احد هواة العود فشرعت في تعليمه مستلفاً اجرتي. ثم انتقلت من الداخلية الى ساوباولو واخذت اعلم في المدارس وفي البيوت ثم تحولت الى التجول في الولايات المتحدة كمعتمد لبعض المحلات التجارية. على اني كنت امتنع عن التجوال شهراً كاملاً مضحياً باجرتي لأنظم قصيدة في حفلة وطنية :

بعدت همتي فعفت كنوز الارض لما عرفت قيمة كنزي
لا ابالي شبعت ام جعت والفن شرابي وعزة النفس خبزي

اما الشاعر الياس فرحات وهو لم يبدأ حياته بائعاً متجولاً بل حاول تربية المواشي في البدء فلم ينجح فعاد الى « الكشة » المضمونة الربح على مصاعبها فانشد :

ونشرب مما تشرب الخيل تارة وطوراً تعاف الخيل ما نحن نشرب
حياة مشقات ولكن لبعدها عن الذل تصفو للابي وتعذب

وفوق هذه المصاعب كان الاميركيون ينظرون الى المهاجرين بشيء من الازدراء وينعتونهم بالاتراك. فيضطر بعضهم الى تغيير اسمه تجنباً لنعت « التركو » وتسهيلاً للتلفظ. فاذا يوسف الاسمر مثلاً يصبح جو براون ويحول ميكائيل ميلهان وليم الخ ... وكانوا يتعاونون فيما بينهم ويتجاورون ويشكلون مستعمرة قائمة برأسها. يقول نعيمه : « هنالك في اسفل المنهاتان على مرمى حجر من وول ستريت كانت متاجرهم ومطاعمهم ومقاهيهم. وهناك كنت تسمع لهجات القرى اللبنانية مع لهجات بيروت وحمص وحماه والقدس الى جانب كركرة النرجيلة وطقطقة النرد ودوي المدقة في جرن الكبة. كان ذلك قبل الحرب الكونية الاولى اما بعد الحرب فقد انتشروا على جادة الافنيو الخامس وفي اهم شوارع المدينة ».

وهكذا جاء اليسر بعد العسر بالنسبة للمهاجرين في جميع الاقطار الاميركية بفضل همتهم واخلاصهم ومثابرتهم على العمل : و « كشة » المهاجر في عهده الاول كانت منطلقاً له ولابنائه بعده الى ارفع المراكز في جميع

الحقول من الصناعة الى التجارة الى الزراعة الى الادارة الى الثقافة الى العلوم الى مجالس التشريع الى الوزارات والرئاسات فاكتسبت الجاليات اللبنانية ثقة الشعوب التي عاشت بينها وفرضت احترامها عليها حتى ان شهادات كبار المسؤولين في اللبنانيين المغتربين باتت تملأ مجلدات ضخمة[1] .

اللبناني المهاجر ، على رغم تعلقه الشديد بالوطن الام ، وفيّ للبلد الذي تبناه لا يوفر جهداً في سبيل اعلاء شأنه . فقد تجاذبه حبان متعادلان بين وطنيه . حب غريزي وحب اكتسابي . وفي القطعة الرمزية التي كتبها امين الريحاني بالانكليزية وعنوانها « بلادي » تعبير صادق عن الصراع العاطفي الذي عاناه ويعانيه المغترب بين بلد احتضنه وبلد اراه النور :

« عاشق الطبيعة . شاعراً كان ام فيلسوفاً ام حقلاً لا يستطيع الا ان يستجيب لدعوة ازهار بلاده . فهي لا تنفك تناديه . وهذا يفسر اجتيازي المحيط مرات لزيارة موطني لبنان مع انني اموت مرات في السفر البحري قبل الوصول .

اميركا موطن بلادي الثاني . احبني مطمئناً في احضان طبيعتها . هنا الحدائق التي ابتدعها الانسان تفوق الطبيعة جمالاً . لكني انّى اجلت نظري بين ازهارها الفاتنة رأيت صورة ازهار بلادي المحببة الى امي . هنا ايضاً ازهار اجمل واصلب من تلك الازهار الرخصة التي تنشق عنها اخاديد صخور بلادي . وكلما رأيتها تخيلتني ولداً حافي القدمين في هضاب لبنان اجمع باقة من الزهر ليوم الجمعة العظيمة اضمها تحت قدمي المصلوب .

ونبات المنحدر في موطني الثاني لا يقل جلالاً وبهاء عن الصنوبر في لبنان . ان له علي حق عرفان الجميل لاني عايشته فترة وافدت من تأثيره الشافي . لكن هذا لن يصرفني عن حبي الاول لاشجار طفولتي وملاعب طفولتي وايمان طفولتي .

ما هو ذلك الذي يتغلب على ارواحنا في هذه الدنيا قاهراً جميع ملكات المنطق ليجعلنا بعطف باماكن واشياء معينة ندعوها الوطن او البلد الام ؟ حقاً ان تاريخ بلادي هو تاريخ ارض بدون علم لكن رسالتها الروحية حركت مرة اعمق اعماق العالم . حقاً ان تقاليدها تقاليد امة بدون ملك وشعب بدون صوت وروح وهيكل . لكن روحها القديم ما زال حياً ويؤمل له ان يتغلب فيبعث . ان بلدي ارض الورود . ان بلدي مهد الآلهة ولحدها .

(١) اطلق اسم لبنان على عدة مدن اميركية .

ولكن اذا كانت اصوات الانبياء عادت لا تدوي على جباله فان البلابل ما زالت تغرد في الاودية والوهاد . والورود تتفتح على اجنانه ، وارزه الشامخ من اعالي الجبال المكللة بالثلوج ما فتئ يلقي ظلاله على رماله الذهبية » .

في هذه الخطرات انعكاس صادق لنفسية المغترب . لا سيما ذلك الذي ترك بلاده فتياً . وهي تفسر الى حد كبير بروز « الحنين » كموضوع رئيسي في الأدب المهجري الاميركي ولا سيما الشعر في المرحلة الاولى وحتى في المراحل الاخيرة .

كان المغتربون الى العالم الجديد والاقطار النائية يعللون النفس بالعودة اغنياء الى بلادهم وقد تحررت . فما كانت الهجرة في نظرهم الا مرحلة اكرهوا عليها اكراهاً فعاشوا غرباء بانتظار اليوم الموعود . قال ابو ماضي :

لبنان لا تعذل بنيك اذا هم ركبوا الى العلياء كل سفين
لم يهجروك ملالة لكنهم خلقوا لصيد اللؤلؤ المكنون ،
لما ولدتهم نسوراً حلقوا لا يقنعون من العلا بالدون
والنسر لا يرضى السجون وان تكن ذهباً فكيف محابس من طين

لذلك كان المغتربون يعيشون في اجواء خاصة بهم . والاشارات الى هذا الواقع كثيرة في مذكراتهم . يصف نعيمه احدى جلساته مع جبران وبعض الشعراء في كتابه « جبران خليل جبران » حول شلال في اميركا فيقول انهم غنوا جميعهم على صخرة أغاني لبنانية كالعتابا والميجانا والمعنى وشربوا عرقاً ممزوجاً برشاش الشلال وكأنهم في قلب لبنان .

اما قال سعيد تقي الدين في « غابة الكافور » : « تغربت بعقلين بلدة اسقط فيها رأسي . ولو أعطي لي ان اتقمص الف مرة لما تزلت الا بعقلين دار مولد » .

وجبران نفسه رغم انه آمن بوطن عالمي للانسان في نظراته الفلسفية اجاب من سأله هل يرغب بالعودة الى وطنه قال : « نعم اريد ان ارجع الى موطن حداثتي الى مهبط الوحي الى ضفاف الوادي الذي منه تغذت روحي ... اود ان اعود كل يوم الى لبنان الى بشري . اتمنى العودة الى مار سركيس لاقطف زهر الصيام في الربيع . اتمنى الرجوع لأجلس على شرفة مار جرجس التي يزلق عنها الطير وارى الوادي المقدس تجري فيه مياه نهر قاديشا فتبين كخيط ابيض وانا اعلو عنها خمساية قد . اتمنى العودة

الى لبنان الى بشري لارى ثانية موطن «خليل الكافر» و «مرتا البانية» و «يوحنا المجنون»[1] اتمنى العودة لاذهب الى مرجحين وراء جبال الارز: حيث تملك مزرعة: فاعيد ذكريات الصبا في احراجها واسمع حدو الاهالي:

يـا بيكنا محمد سعيد وبـاورودنا يرعد رعيد

اتمنى العودة الى لبنان. الى الارز: لاقطف العطر في الخريف واشرب الحليب عند رعاة الماعز واسمع صوت منجيرة القصب مالئاً تلك الهضاب».

كان جبران في منزله: على حدّ ما يصفه نعيمه: يلبس جلابية شرقية ويتربّع على طراحة امام موقد من الفحم يراقب «ركوة القهوة» تغلي على الجمار. اما قال لي زيادة في احدى رسائله الحميمة اليها: «انا اكره ملابس رجال الغرب فهي بدون وزن ولا قافية. واذا ما عدت الى الشرق فلن ارتدي الا الثياب الشرقية القديمة.

لكن جبران ورفاقه ان راموا الرجوع الى لبنان فانما لكي يؤدوا فيه دوراً رسولياً في رفع مستواه: لانه كان يعز عليهم ان يتبخر سراب احلامهم. وهذا ما يفسر: كما سنرى: حملاتهم على الجمود والتعصب وكل ما يؤخر بلادهم. وهذا يسوغ المشاريع المنوعة التي كانوا يتدارسونها في سبيل تحقيقها بعد الرجوع. ففي اول لقاء بين الريحاني وجبران ويوسف حويك في لندن سنة ١٩١٠ دار النقاش حول تأسيس دار للاوبرا في بيروت رسم جبران مخططها الاول وقد ظهرت فيه قبتان ترمزان الى المسيحية والاسلام فتصافحا وقد وقّع المخطط كل بدوره: وكتب الريحاني فوقه: «اول كلمة من قصيدة لم تنظم. لفظت في لندن في غرة تموز سنة ١٩١٠».

صحيح ان اللبناني سريع التكيف لانه ذو عقل مرن وارادة قوية. لكن هذا التكيف ما كان الا ظاهراً بالنسبة للاولين. حتى الشاعر كان يتقلص تقلص القشور الاصطناعية عندما يعودون الى نفوسهم ويعيشون في وحدتهم الحميمة. اما الذين قطعوا كل علاقة بموطنهم ساعة تركوه ولم يفكروا حتى بالعودة اليه مثل ادوار عطيه كما يقول في «عربي يروي سيرته» فقلة لا تذكر.

حتى الذين لم يعرفوا لبنان من الاجيال الجديدة يهزهم حنين مجهول

(١) ابطال اقاصيصه.

الى الوطن الام . فكم من حفيد مغترب قبّل تراب لبنان حين وصل اليه . وكم من ولد نال غير جنسية ولم يعرف قط لبنان ثار ثورة الاحرار في سبيل الذود عن كيانه . يقول ابو ماضي مثلاً معبرًا عن رأيه ورأي الاجيال الحديثة في الخطر الصهيوني .

ما كفتنا مظالم الترك حتى — زحفوا كالجراد او كالوباء
طردوا من ربوعهم فارادوا — طردنا من ربوعنا الحسناء

هذا الحنين الحار يفسر نضال المغتربين في سبيل تحرير بلادهم من النير العثماني ومن الانتداب ومن كل طامع بالسيادة عليه . وهذا النضال لم ينحصر في مقالات صحفية وقصائد بل تعداها الى تأسيس الجمعيات[1] وجمع الاموال وعقد المؤتمرات والقيام بالاتصالات الدولية على اوسع نطاق . وما انتفاضة المغتربين اليوم ضد الصهيونية الغادرة المغتصبة الا دليل حي على التعلق الاصيل بالوطن الام .

اما اول بلد اميركي أمه اللبنانيون فهو الولايات المتحدة ثم البرازيل فالارجنتين . واول اديب هاجر (قبل حوالى قرن) هو مخايل رستم والد الشاعر الساخر اسعد رستم . وكان ينظم الزجل وهو اول لون ادبي مارسه المغتربون وما زال بعضهم يمارسه حتى اليوم . اما اول قصيدة نظمت بالفصحى فهي لدكتور لويس صابونجي . وقد انشدها في وصف الشلال بارك يوم زار نيويورك اول مرة وقد نشرها في مجلته « النحلة » في لندن ١٨٧٢ .

وكان بدء الهجرة الى البرازيل سنة ١٨٧٤[2] وكانت حكومتها تشجع على الاقامة فيها لاستثمار اراضيها الشاسعة . بيد ان اول لبناني حلّ فيها يرجع تاريخه الى القرن الثامن قبل المسيح . فقد اصبح اليوم من الثابت لدى علماء الآثار بعد الاكتشافات التي بدأت سنة ١٨٧٢ واستمرت حتى اليوم ان الفينيقيين وصلوا منذ ذلك العهد الى العالم الجديد . وبين الكتابات التي عثر عليها في البرازيل ما يروي مغامرة مركب فينيقي انطلق مع عشرة قوارب من العقبة فقذفته العاصفة الى الشاطئ البرازيلي . وليس ما يؤكد ان هؤلاء المغامرين او ابناءهم عادوا الى بلادهم بدليل ان لا الجغرافي الفينيقي

(١) من الجمعيات التي وجهها المفكرون ودعت « العصبة » « النهضة اللبنانية » في الولايات المتحدة والبرازيل « والاتحاد اللبناني » في كندا والارجنتين . اما الاندية فهي في كل مدينة ودسكرة .

(٢) اما الهجرة الى اوستراليا فقد بدأت سنة ١٨٧٦ وبعدها الى الفيليبين وزيلندا الجديدة وافريقيا السوداء .

المعروف ماريِنوس الصوري ولا سواه من الجغرافيين او المؤرخين ذكر شيئاً من هذا القبيل . وقد اشار العلامة البرازيلي لوديفيكوسين هانج في تقرير الى اكاديمية التاريخ والجغرافية في البرازيل الى الاكتشافات الكثيرة في دول اميركا ولا سيا في منطقة الامازون من آثار فينيقية . وأكد ان اسم البرازيل نفسه قد يكون مركباً من كلمتين فينيقيتين : بر وازل ، اي بلاد ازلية . ولعباس العقاد بحث مطول عنوانه : « اللبنانيون اكتشفوا اميركا قبل كولمبس » .

اما وقد عرفنا تاريخ الهجرة الى اميركا والبلدان البعيدة وما رافقه من مغامرات ومشقات والقينا نظرة على الاجواء اللبنانية هناك مستندين على مذكرات الادباء . ننتقل الآن الى درس ما خطته اقلامهم بادئين بالصحافة ثم بالشعر المهجري وخصائصه العامة لننتهي الى ابرز الكتّاب .

الصحافة

نزعة التفرد والاستقلال بالرأي من طبيعة اللبناني . ففي وراء تعدد المشاريع المتشابهة على الغالب التي يقوم بها اللبنانيون وفي مفتاح السر في كثرة الاندية والمعابد والجمعيات والصحف . فبينا كان للجالية الفرنسية في الارجنتين وهي جالية كبيرة بعددها ، جريدة واحدة تنطق باسمها في اصدار ضخم وتستمر اكثر من ثمانين سنة كان لجاليتنا فيها ما يزيد عن الخمسين صحيفة ومجلة محدودة النطاق تظهر ثم تغيب ويصدر غيرها . لذلك قلّت الصحف اللبنانية في المهاجر الاميركية التي كان لها « كالهدى » اثر يتجاوز محيطها .

اما اول جريدة عربية انشأها اللبنانيون في اميركا فهي « كوكب اميركا » للاخوين عريبلي . وقد ظهرت في نيويورك ١٨٨٨ ثم صدرت « الهدى » لنعوم مكرزل في فيلادلفيا بعد عشر سنوات[1] . اما في البرازيل فقد ظهرت اول صحيفة سنة ١٨٩٥ وما انقضت خمس سنوات حتى ظهرت اربع صحف غيرها . وهذه الصحف الخمس هي « الفيحاء » و « الرقيب » و « البرازيل »

(١) كانت اسبوعية ثم انتقلت الى نيويورك سنة ١٩٠٢ واصبحت يومية . تولاها نعوم حتى ١٩٣٢ فخلفه اخوه سلوم حتى سنة ١٩٥٢ ثم ابنته ماري وكان نعوم قد تمرس على الفن الصحفي في مصر واشترك كمؤسس لجمعية النهضة بمؤتمر الصلح في فرساي للمطالبة باستقلال لبنان . وتصدر ماري مكرزل مجلة بالانكليزية مع « الهدى » ( الجريدة اللبنانية ) وكان سلوم مكرزل اول من انشأ اللينوتيب العربي .

و« المناظر » و« الصواب » . وظهرت في الارجنتين في سنة ١٨٩٨ « الصاعقة » التي تحولت فيا بعد الى « صدى الجنوب » .

لم تكن مهمة الصحفي اللبناني هناك يسيرة في المرحلة الاولى ولا في مصر كما رأينا . فقد كان صاحب الجريدة مدير ادارتها ومحررها ومنضد احرفها وطابعها واحياناً موزعها . وقد حبل عدد الصحف والمجلات رقماً قياسياً في اواخر العشرينات (منها ما ظهر مدة ثم احتجب) . منها، حسب احصاءات ذكرها الدكتور فيليب حتي، ١٠٢ في الشمالية : بينها ٧١ جريدة (٧٩ في الولايات المتحدة، ١٧ في المكسيك و ٦ في كندا) و ١٦٦ في الجنوبية، بينها ١٣٤ جريدة (٩٥ في البرازيل : ٥٨ في الارجنتين . ٨ في الشيلي : ٣ في كوبا وواحدة في الاورغواي) .

اهم هذه الصحف في الولايات المتحدة بعد « الهدى » : « السمير » للشاعر ايليا ابو ماضي و« مرآة الغرب » لنجيب دياب . و« الحارس » لامين غريب و « الايام » ليوسف نعمان المعلوف و « الاصلاح » (ويديرها اليوم التونس شوريز الذي يوقع ابو فيليب) . وفي المكسيك « الشرق » ليوسف كرم وعقل بشعلاني : « الفكر الحر والمسامير » لسليم نصار و « الرفيق » لرفيق محبوب الشرتوني : و « صدى المكسيك » لبطرس الخوري طربيا . وفي البرازيل عدا التي ذكرنا « العدل » لشكري انطون و « البريد » ليوسف نسيب ضاهر و « الحمراء » لالياس طعمه و « بريد الشرق » لنخله الخوري (شقيق الاخطل الصغير) و « الاصمعي » ثم « ابو الهول » لشكري الخوري و « الجريدة » للدكتور خليل سعاده و « الاحرار » لنجيب بشعلاني و« الدليل» لتوفيق ضاعون و « الافكار » لسعيد ابي جمره و « فتى لبنان » لرشيد عطيه و « الاندلس الجديدة » لشكرالله الجر .

اما في الارجنتين فأهم الصحف التي ظهرت « الصبح » لشكري الخوري (مؤسس الاصمعي وابو الهول في البرازيل) و « السلام » لوديع شمعون و « النسر » لنعمان منصور جاماتي و « الجالية » لجورج صرة و « الارجنتين » لسليم ابو اسماعيل و « الاتحاد اللبناني » (لسان حال النادي الذي يحمل اسمه) و « النترة » لمحمود محمد سلوم و « الحياة » لجورج عساف و« لبنان » ليوسف خوري مخايل ابو زيدان و « الاستقلال » لأمين ارسلان و « المنبر » لرشيد زين و « العلم العربي » لعبد اللطيف الخشن و « صدى الشرق » لنجيب بعقليني و « المهجر » ليوسف نجم الرشماني . وفي

التشيلي « المرشد » لبولس الخوري و « الوطن الاول » لداود مجاعص و « الاعتدال » لتوفيق ضعون و « اهادي » لانطون جمال .

لقد قال شكري الخوري (صاحب « ابو الهول » ومؤلف التحفة العامية في قصة فينانوس وطولة العمر في حديث ابو يوسف نمر ١٨٧٢—١٩٣٧) من قبيل النكتة : « لو كان للقمر طريق لرأيت لبنانياً يحمل كشه ويصعد اليه ويخلفه لبناني آخر شلك دواته في زناره لينشئ اول جريدة في كوكب المشاق » ! اما وقد انفتحت اليوم طريق القمر وتنوعت وسائل الاعلام فقد لا يكون من المستغرب ان يكون لبنانياً اول من ينشئ محطة اعلامية في الكواكب .

تضاءلت عدد الصحف العربية على مرور الزمان فلم يبق اليوم الا القليل وذلك لاسباب مختلفة : منها اقبال الجيل المولود في الوطن الثاني على اللغة المحلية بحكم الضرورة المعيشية ومنها انقطاع مد الهجرة بعد الثلاثين في معظم الدول وغياب المدارس العربية (باستثناء بعض دراسات جامعية كما في ساوباولو) ومنها حظر بعض الدول صدور الصحف بغير لغتها كما فعلت البرازيل في الحرب العالمية الثانية فتحوّل بعضها الى لغات اجنبية : « الارز » صار بالاسبانية El Cedro (في فنزويلا) و « الوطن » Patria في الاورغواي . و « لبنان » Libano و « لا يزول » و « الامير » تحتفظان احيانا العربي وتصدران بالاسبانية ، كما صار بالبورتوغالية « فتى لبنان » Brasil-Portugal و « الشرق » O Oriente في البرازيل . وثمة صحف صارت تصدر بلغتين كـ « المراحل » لريانا دعبول فاخوري (عربي برتغالي) و « الغربال » لسليم عبود (عربي اسباني) في المكسيك ، او بلغات ثلاث كمجلة الشرق الاوسط لجوزيف الحود في كندا (عربي ، فرنسي ، انكليزي) وصدرت عدة صحف جديدة بلغات اجنبية نذكر منها : Cercano Oriente, Tozohas Selectiones, The Voice, The Heritage, The Caravan, Le Moraliste فضلاً عن الصحف المختصة بالامور الدينية The Word او بالرياضة وصراع الثيران مثل Redondel او بالتصوير مثل Pictures وبالسينما مثل مجلة هوليود .

الا ان اللبنانيين لم يقتصروا على الكتابة في الصحافة اللبنانية بل ان كثيرين منهم اسهموا في الصحف المحلية الكبرى . نذكر مثلاً نجيب الجميل في « النيويورك ديلي نيوز » وايليو خزامي في « الدياريو » وميك حبيب « في نيويورك تايمز » وداود نصر في « اوكروزيرو » وهيلين توماس في « وكالة

الصحف المحلية . وثمة اذاعات خاصة يتولاها المغتربون بعدة لغات في معظم المحطات على سبيل الدعاوة للبنان خاصة والقضايا العربية عامة[1] .

لقد اسهمت المرأة اسهاماً بارزاً في الصحافة ونذكر من اللبنانيات ، عدا مريانا دعبول فاخوري . عفيفه كرم التي كتبت في « الهدى » واسست سنة ١٩١٢ اول مجلة عربية نسائية في اميركا والعالم الجديد النسائي » ( كما اسست هند نوفل اول مجلة نسائية في مصر سنة ١٨٩٢ « الفتاة » ) وليبيه هاشم التي أنشأت « الشرق والغرب » ثم « فتاة الشرق » وماري يني عطاالله مجلة « مينرفا » وكلتاهما في التشيلي . وانجيل عون شليطا وليلى تقاع وامينه نصر وقد اسهمن في عدة صحف .

ثمة قاسمان مشتركان بين الصحافة اللبنانية في ديار الاغتراب على اختلاف اللغات والمناطق والاجيال هما :

— الاسهام الفعال في اثارة الوعي القومي وفي تنظيم العمل الجماعي للدفاع عن القضايا الوطنية منذ العهد العثماني حتى ايامنا هذه مروراً بالانتداب ومرحلة بناء الاستقلال والخطر الاسرائيلي على لبنان .

— تسهيل مجال انطلاق الادباء والمفكرين ونشر افكارهم بين الجوالي فضلاً عن الاتصال بالمؤسسات الوطنية المقيمة والاوساط الثقافية في لبنان والخارج .

بيد ان الصحف اللبنانية في اميركا كانت تستهدف غايات اخرى منها اذاعة اخبار الجالية الناطقة باسمها وجمع شملها وابراز نشاطاتها ومآثرها والدعوة الى الاتحاد بين الجاليات واثارة الحمية للقضايا الوطنية كالدعوة الى مساعدة لبنان بعد ان نكب بالجوع في الحرب الاولى والحث على التطوع لمساعدة الحلفاء في الحربين وتوضيح القضية الفلسطينية بالنسبة للغرب .

جاء في العدد الاول من « العروة الوثقى » التي اسسها جبران قطان ويوسف معوض بالارجنتين :

هدفها : « تدوين الاعمال المحمودة التي اتاها كرام الجالية في سبيل المصلحة القومية المشتركة . وما المواضيع الاخرى المطروحة نثراً ونظماً الا نقط ترمي الى الخدمة الوطنية وتذكارات تاريخية تعيد الى اذهان الابناء آثار

(١) بعد ان توقفت « الرسالة » لمرسي قنيفل لم يعد في استراليا صحف عربية ولا انكليزية خاصة باللبنانيين الا ان بعض المغتربين مثل رودلف ابو خاطر يحررون في الصحف المحلية . اما في افريقيا السوداء فقد اسس نجيب مكرزل في مدينة دكار مجلة اسبوعية بالفرنسية « افريقيا التجارية » عاشت من ١٩٣١ الى ١٩٣٥ .

الاجداد كي تثير فيهم الحماس وتدفعهم الى الاقتداء بهم ووسائل لايجاد التعارف بين ابناء الوطن وعواطف تجلى فيها التحبب بالوطن والتحريض على تعزيزه ونقض كل حواجز وتقليدات تقف بوجه المحبة الوطنية ».

وجاء في العدد الاول من جريدة « السائح » لصاحبها يوسف مسلم التي صدرت ١٩١٠ : « من يحب ان يكرم من السائح عليه ان يتجنب كل ما يغض من كرامة الجالية ويجحف بحقوقها ويشوه سيرتها بين بقية الجوالي واهل المهجر وان يسعى الى خيرها غير شامخ بانفه ولا متكبر على مواطنيه ».

ولما اصدر فيليب جرجي بدران جريدته الاسبوعية « جوفر » في مكسيكو اثناء الحرب الاولى كتب في عددها الاول : « في الاسبوع المنصرم كانت مصالح اللبنانيين والسوريين مهددة بضروب الاخطار من سياسة الاحلاف الذين كانوا يعدوننا اتراكاً حلفاء الدول المحاربة لهم وكدنا نذهب ضحايا هذا الظن ونكون في جملة التجار الذين قطعت عليهم طرق التجارة وسدت في وجوههم الابواب . منذ عشرة ايام وصلت اوامر دول الاحلاف مصحوبة بتشديد عنيف من الرئيس ولسون الى جميع تجارها ومصارفها في المكسيك بقطع علاقاتهم التجارية مع اعدائهم . ولما كنا معدودين تركيين نظراً لظاهر بعضنا كاد يختلط الحابل بالنابل ويؤخذ البريء بجريرة الجاني ».

ولقد اسهمت هذه الجريدة وسائر الجرائد المهجرية بانقاذ الموقف عن طريق التوضيح بان لبنان هو غير تركيا . ثم تركزت حملة باللغة الاسبانية على هذا الموضوع .

لئن ادت الصحافة المهجرية الاميركية رسالة وطنية مهمة فقد أدت كذلك رسالة ادبية لا تقل اهمية لا من حيث اسلوبها وهو ركيك بسيط في اكثر هذه الصحف على عكس الصحف اللبنانية في مصر بل لان الصحف الادبية منها كانت المنبر الاول للادب واشهر الادباء برزوا اول الامر عن طريقها . فجبران مثلاً كتب اول مقال له في « المهاجر » للاديب المؤرخ امين غريب (٥ آذار سنة ١٩٠٤) بعد ان تعهد له هذا بتصحيح الاملاء وتقويم الجمل وكان اذا عجز عن التعبير صور ما يرمز اليه تصويراً وترك لصاحب الجريدة مهمة التصحيح . وكذلك كان اول مقال نشره بالانكليزية سنة ١٩١٨ في مجلة « الفنون السبعة » وكان شريكاً فيها . وكانت مجلتا « الفنون » و « السائح » منبري انطلاق ادباء الرابطة القلمية كما كانت مجلة « العصبة الاندلسية » لسان حال كتاب هذه العصبة في اميركا الجنوبية . الا ان الكتّاب المهجريين لم يكتفوا طبعاً بمنبر الصحف بل نشروا دواوينهم وكتبهم في اميركا وفي لبنان وفي مصر .

الشعر المهجري

قلّ بين الادباء اللبنانيين في الأميركتين من لم ينظم الشعر وكثير منهم من اكتفى به دون النثر . وقد غلب على هذا الشعر ، في نسب مختلفة ، طابع خاص جعله مدرسة قائمة برأسها . فما هو هذا الطابع ؟

يتميز الشعر المهجري بانه ، في معظمه ، تعبير حي صادق عن تجربات شخصية . انه نوع من التنفس الطبيعي لكائنات مستوحدة في محيط غريب لم تنسجم مع اجوائه فظلت موزعة بين حياة جديدة ما الفتها وحياة ماضية لم تنسها . ومن هنا كان الحنين في جميع وجوهه من ابرز المواضيع واكثرها شيوعاً في شعر المغتربين الى الاميركتين .

هذا الحنين الذي يبدأ بمسقط الرأس المحدود لا يلبث ان يتعداه الى الوطن بطبيعته واهله وطريقة العيش فيه ثم الى المطلقات التي صبا اليها الرمنطيقيون ازاء صدمة الواقع ونسبيات الوجود . وهكذا يتطور الحنين من عاطفي الى ميتافيزيقي عند البعض ويستمر عاطفياً صرفاً عند الآخرين .

يروي امين الريحاني في « قلب لبنان » ان رشيد ايوب رأى ذات يوم الثلج يتراكم في اسواق نيويورك وسمع زقزقة طير شريد يحوم حول المدخنة على سطح من سطوحها ليصطلي فنظم قصيدته المعروفة :

يا ثلج قد هيجت اشجاني    ذكرتني اهلي بلبنانِ

« في ذلك اليوم ، اطل الشاعر الدرويش ولا يزال الجسم منه مكبلاً بالكبول الاميركية يروح ويجيء في اسواق نيويورك ومكاتبها كالماشي في نومه ، تأكل نعاله وحشة التمدن وتخترق الاضلع منه الى الصميم » .

حتى لو لم ير الثلج لكان رأى شيئاً يذكره بلبنانه كما ذكرت خصلة الشعر الياس فرحات بحبيبته في الوطن فأنشد :

خصلة الشعر التي اعطيتنيها    عندما البين دعانا بالنفيرْ
لم ازل اتلو سطور الحب فيها    وسأتلوها الى اليوم الاخير

في هاتين القصيدتين كما في اكثر القصائد المنظومة من وحي الحنين العاطفي عفوية مؤثرة في بساطتها وبراءتها حتى ولو لم تكن من مستوى رفيع . وهي ان دلّت على شيء فانما تدل على نفسية الطائر المفرد خارج سربه في توقه للعودة اليه . وهذا ما يشير اليه شفيق المعلوف في قوله :

دالت ملهى الصبا فيا قلب لم     ذكرياتي على ضفاف الوادي

او رشيد سليم الخوري (الشاعر القروي) :

البنان هل في الارض غيرك مربع     حلا لي وهل في جنة الخلد مرتع

او ايليا ابو ماضي :

وطني ستبقى الارض عندي كلها     حتى اعود اليه من ارض التيه

الا ان هذا الشاعر يخشى الا يجد « فردوسه » كما كان ويأبى ان تصعقه الخيبة فيتلمس السراب :

لا غابتي اليوم كعهدي بها     ولا التي احببتها فيها
قد بدل الانسان اطوارها     واغتصب الطير مأويها

وربما كان هذا الشعور هو ما دفعه الى اطلاق وطنه من ابعاده المادية فعاد لا « طوداً ولا بلاداً ، لكن سماء » .

ويتخذ هذا الحنين طابعاً مأساوياً كلما تقدمت السن بالشاعر فاذا الاسى بكل ما يرمز اليه هو محور الدائرة .

يقول يوسف الفاخوري :

تعالي نجمع بقايا الشباب     فقد لوحت شمسنا للغروب
تكاد سفينتنا في الضباب     تضل عن الشط عند المغيب

وميشال المعلوف :

سيأتي زمن به تتلع     بزورقنا ماخرين العباب
الى اربع جوها أحلى     باطياف احلامنا في الغياب

الا ان ميخائيل نعيمه ، وقد فلسف الحنين على طريقة ابن سينا والحلولية الهندية ، يرنو الى الغروب كمرحلة انعتاق الروح من الجسد وزوال رغائبها الفانية :

غير اني لا بد ابلغ يوماً     فيه ابقى حراً عديم التمني

وكذلك فوزي المعلوف اذ يقول في الشاعر :

هو بالرغم عنه من عالم الارض     وان كان ترياً بشكل ابناء جنسه

وهذه الطمأنينة التي يسعى نعيمه ونطوف اليها في غير هذا العالم يصبو اليه جبران في قلب الطبيعة البدائية التي يرمز اليها الغاب والناي في « المواكب » .

وهكذا يجسد كل من هؤلاء الشعراء على طريقته الخاصة فكرة الفردوس المفقود التي شغلت الرومنطيقيين وهم غرباء في ديارهم غربة الملاك الساقط الذي يتذكر السماء على حد تعبير لامارتين . ومن هذا النوع كانت مثلاً غربة جبران التي يصفها بقوله : « انا غريب وفي الغربة وحدة قاسية ووحشة موجعة غير انها تجعلني افكر ابداً بوطن سحري لا اعرفه » .

وهكذا سيطر الحنين على المهجريين بدون استثناء . فالناجحون لم تنسهم النعمة وطنهم والفاشلون زاد البؤس فتنتهم الى حضن الام ، الى البيت المهجور ، الى الكرم الاخضر ، الى ملعب المدرسة ، الى الموقد والعرزال .

وعدا حس الاغتراب الذي يتجاوز مجرد الحنين الى وطن معين ثمة عناصر رومنطيقية اخرى تتجلى في الشعر المهجري : منها الملل الذي يعززه مشهد كآبة الخريف والعجز عن تحقيق الاماني الذي يورث نوعاً من شعور اليأس نتيجة الصدام الذي يشهده الشاعر بين ما هو كائن فعلاً وما يجب ان يكون بوحي مثاليته . فيدرك ان السعادة وهم ومع هذا يتشبث بذلك الوهم كما الغريق بالحطام . ومنها التعلق بالطبيعة : رمز النقاء الذي يناقض فساد البشر . ومنها النزعة الى تعرية الذات وكشف بواطنها عن طريق الاعتراف والنجوى ومنها قدسية العاطفة التي يرفعها الخيال او الحلم الى ما وراء الواقع في مواكب النغم الخنج . ومنها الحس الوطني المرهف المتجلي في ردات فعل تبلغ احياناً حد العنف الثوري . لذلك نرى ان اكثر الشعر المهجري من نوع الاناشيد يتجلى فيها الايقاع والمعنى الجديد على حساب البلاغة والتأنق وخصوصاً في اميركة الشمالية . وهذا ما حدا بعض النقاد على وصفه بالركاكة فأثار ثائرة ميخائيل نعيمه في « غرباله » كما سنرى وحمل النقادة المصري على الدفاع عنه بقوله :

« اما استخدامهم للالفاظ المألوفة فلا ارى فيه موضع ضعف بل قوة ؛ لان الالفاظ المألوفة (ولا اقول المبتذلة) هي التي تستطيع في الغالب ان تستنفد احساس الشاعر . كما انها اقدر من الالفاظ المهجورة على دفع مشاعرنا الى التداعي . وقد كثر استعمالنا لها في الحياة فتحددت معانيها وتلونت في نفوسنا فحملت شحنة عاطفية وهذه صفات من اول قصائد

الاسلوب الشعري ؛ بل اسلوب الادب بوجه عام . (الدكتور مندور : « في الميزان » ) .

وقال جبران : « لكم منها الرثاء والمديح والفخر والتهنئة ولي منها ما يتكبر عن رثاء من مات وهو في الرحم ويأبى مديح من يستوجب الاستهزاء . لكم منها الفصيح دون الركيك والبليغ دون المبتذل ولي منها ما يتمسه المستوحش وكله فصيح مما يغص به المتوجع وكله بليغ » .

وقال شفيق المعلوف : « افهم بالتجديد في شعرنا العربي ان نرأب ثلمة لا ان نفغر ثلمات وان نخرج به من المحاكاة الى الابتكار مستحدثين له المعاني التي نريدها نحن لا التي تجرنا اليها القافية دون ان نخرج على روح اللغة وروابطها الصحيحة او ننزل عن تخيلاتنا الشرقية الموسومة بطابع خاص يميزها عن تخيلات شعراء الغرب » .

وشعراء المهجر وان جمع الحنين بينهم من حيث المعنى . فانهم من حيث المبنى انتسبوا الى مدرستين مختلفتين « الرابطة القلمية » و« العصبة الاندلسية » .

في العشرين من نيسان سنة ١٩٢٠ اجتمع بعض الادباء في نيويورك وتداولوا الرأي في الطرق العملية لبث روح جديدة في الادب العربي تنشله « من وهدة الخمول والتقليد الى حيث يصبح قوة فعالة في حياة الامة » . وقرّ رأيهم على تأسيس الرابطة . وفي اجتماع آخر نشأت الرابطة القلمية وغايتها نشر مؤلفات عمالها وسواهم من كتّاب العربية المستحقين وترجمة المؤلفات القيمة من الآداب الاجنبية ومنح جوائز في الشعر والنثر والترجمة . اما الأعضاء المؤسسون فكانوا : جبران خليل جبران ؛ عبد المسيح حداد ؛ ميخائيل نعيمه ؛ رشيد ايوب ؛ وليم كستفليس ؛ ايليا ابو ماضي ونسيب عريضه وندره حداد (والاخوان من حمص) . وكانت « الرابطة القلمية » مركز انطلاق الادب المهجري كردة فعل على ادب الجناس والطباق والتقريظ والتاريخ الذي كان شائعاً في العربية . فأحدث ثورة فعلية . وقد قال جبران عميد الرابطة : « ان الادب العربي لن يواكب الحياة الا اذا تحرر من التقديم . فشاعرنا ينظم ولكن بافكار من تقدموه ؛ وكاتبنا يستعيد تشابيه ابن البادية . واذا نظم الشاعر فشعر مناسبات ؛ واذا كتب الكاتب فمن اشياء لا تمسها روحه ولا يراودها خياله » . وكأنه بذلك يحدد منهج المدرسة الجديدة . الا ان قول جبران هذا لا ينطبق على الادب في لبنان ؛ حيث قامت النهضة واستمرت واحتل الشعر خصوصاً بعد انتشار الروائع الغربية بفضل الجامعتين الاميركية واليسوعية ؛ ولا على الكتّاب المجددين في مصر .

اما « العصبة الاندلسية » فقد جمعت ادباء اميركة الجنوبية سنة ١٩٣٣ بعد ان كانت قد توارت « الرابطة القلمية » . وكان من ابرز اعضائها : ميشال المعلوف ، اول رئيس لها . وشفيق المعلوف ، رئيسا بعده . وحبيب مسعود واسكندر كرباج ويوسف البعيني وعقل الجر وشكرالله الجر ورشيد سليم الخوري والياس فرحات وقيصر الخوري وتوفيق قربان ونعمة قازان وتوفيق ضعون وسعيد اليازجي وجورج حسون ويوسف غانم (وسلمى صائغ ورياض المعلوف لفترة قصيرة) . وكانت اهدافها : تعزيز الادب العربي — تآخي الادباء — رفع مستوى العقلية العربية — مكافحة التعصب — نقض التقاليد التي تنافي روح العصر . اما اسمها فهو على حد قول حبيب مسعود : قد اختير « تيمناً بالتراث الغالي الذي تركه العرب في الاندلس واشارة الى الابتعاد عن التطرف الذي اتسمت به الرابطة القلمية في الشمال » . وقد عنيت هذه العصبة بمعالجة مشكلة اللغة لما احست انها بحاجة الى تشذيب في نطاق عبقريتها خوفاً من طغيان اللهجات العامية عليها . وقد صدرت سنة ١٩٣٥ مجلة شهرية بادارة حبيب مسعود تنطق باسمها .

*

اذا كانت الخصائص العامة التي ذكرنا تنطبق على الشعر المهجري بوجه عام فان لبعض الكتاب والشعراء خصائص انفردوا بها . لذلك سنتناول ابرزهم بكلمات مستقلة . ونبدأ باكبرهم سناً امين الريحاني الذي لم ينتسب للرابطة .

امين الريحاني (١٨٧٦—١٩٤٠)

سافر فتياً الى نيويورك وساعد عمه في عمله التجاري . كان اذا اتعبته الحسابات والمراسلات اتجه الى النهر يصيد السراطين ويبتاع بثمنها بعض الكتب الانكليزية المبسطة . وكان يقيم في قبو مظلم تحت مستوى شارع وشتطن تغمره المياه في الشتاء فينشلها بالدلو الى ان تنهك قواه فينام لاعناً « اولئك المتكئين على وسائد الريش المتسربلين بالخز والحرير » . مارس التمثيل فلم ينجح . واعتلت صحته فعاد الى لبنان يكمل دراسة العربية فترجم « لزوميات » المعري شعراً الى الانكليزية وعاد الى نيويورك فنشرها ونشر نبذة كتبها بالعربية عن تاريخ الثورة الفرنسية . ولما لم تلق باكورته النجاح التي توقع عزم على ان يكسر مزراب العين فيشتهر بسرعة . فكتب « المحالفة الثلاثية في المملكة الحيوانية بين الحصان والبغل والحمار » تهجم فيها على

النظريات اللاهوتية وحرف اقوال المسيح . فأثار عليه النقمة العامة فاقلع عن الطريق السهل وانصرف الى البحث الجدي فكتب خواطر في المجتمع والانسان والكون نشرها فيما بعد في اجزاء متتالية من « الريحانيات » (بعضها صدر بعد موته) ظهر عليها تأثير فولتير وروسو والرومنطقيين : « ان في ورقة من اوراق التوت سرًا لا يكشفه اللاهوت : الى الوادي اذن هنالك بين اشجار البطم والزمزريق وتحت ادواح الصنوبر والسنديان اشيد هيكل الايمان . اراني هنالك في بيتي : في بيت الطبيعة : بل في بيت الله » . وضمن ريحانياته بعض شعره المنثور وكان اول من نشر هذا اللون في العربية متأثرًا خطى الاميركي «والت ويتمن» .

بعد رحلة طويلة الى اوروبة نشر الريحاني بالانكليزية عام ١٩١١ « كتاب خالد » وقد وضع رسومه جبران . فكان له صدى بعيد في الصحافة الاميركية . كتبت عنه بوسطن هرالت : « بفضل كتاب خالد تبوأ العنصر الشرقي مركزه اللائق في الادب الانكليزي»، ونيويورك بوست : «الامين الريحاني هبة سامية من جمال اللغة» .

وكتاب خالد درس اجتماعي قصصي فيه تصوير لنفسية المهاجر اللبناني وتحليل لاخلاقه وعاداته في الغرب . يقع في ثلاثة اقسام : السوق — الهيكل — كل مكان . بدأ كلًا منها بانشودة ترمز الى المغزى العام . وبطل القصة « خالد » شاب بعلبكي هاجر الى نيويورك مع صديقه « شكيب » وراحا يبيعان « بالكشة » . اتيح له ان يدرس المدنية الغربية ولا سيما الاميركية فلما عاد الى لبنان متحررًا بدأ ينشر آراءه في الدين والمجتمع والسياسة . انه يمثل المهاجر العصامي الذي ينظر الى المدنية الشرقية بعين الغربي فيتمنى لو تنتشر العلوم والصناعة الحديثة في بلاده والى المدنية الغربية بعين الشرقي فيكرز بالروحانيات . وهو مسيحي المولد شرقي الصبغة اسلامي اللهجة يسرد آراء المؤلف ومبادئه في التساهل الديني والتحرر الفكري وفي التوفيق بين الذهنيتين الغربية والشرقية . انها نظريات الريحاني التي عبّر عن اكثرها في ريحانياته تنسجم هنا في وحدة متجانسة فتظهر رأيه في المدنية المثلى وهي مدنية متزنة حرة توازي فيها العقل والروح وفي الفرد المثالي الذي تحرر من العصبية والجهل والتقليد وصهر في ذاتيته صفات العالم الغربي والمتصوف الشرقي .

بعد اربعة سنوات ظهرت « زنبقة الغور » بالعربية وهي قصة اجتماعية

اخلاقية جرت وقائعها في فلسطين . ولما اندلعت الحرب الكونية الاولى تعاقد الريحاني مع مجلتي «بوكمان» و«فورم» ليراسلها في ميادين القتال . ولكن عندما اعلنت اميركة الحرب خشي انقطاع طريق الرجوع فعاد الى نيويورك وقام بجولة في الولايات المتحدة الاميركية يحث مغتربينا على التطوع في صفوف الحلفاء وعلى مساعدة الجياع في الوطن . وقد شاركه جبران في هذه الحملة . الا ان هذا النشاط العملي الكثيف لم يكن ليمنع الريحاني عن التأليف . فنشر قصة «جيهان» (بالعربية والانكليزية) مسرحها تركيا الغائصة في لجة التعصب والجهالة والطغيان . ثم اصدر بالانكليزية بحثاً عن خطر البولشفية على اثر سيطرة لينين على الحكم وقد ردّ فكرتها الى الشرق . الى القرمطة والحشاشين . ثم نشر مجموعة خواطر «جادة الرؤيا» بالانكليزية حول اضطراب الحياة الاجتماعية والروحية في عالم اليوم بسبب التكالب في سبيل المادة : وديواناً شعرياً «انشودة صوفية» جسّد فيها شوق الغريب الى وطنه وتوقه الى اللانهاية قال فيها نعيمة في «الغربال» : «الريحاني شاعر ينطق بتموجات فكره ونبضات قلبه فحيثا تسمع لقلبه نبضة تجد في شعره جمالا وتسمع له رنة ... لقد اصبح اليوم وكأنه ليس منا فهو يكتب لسواتا بلغة غريبة عنا . وما يكتبه بالانكليزية اجمل وافصح وابلغ من كل ما كتبه بالعربية» . لكن الامين ما لبث ان عاد الى لغة الضاد واشتق له فيها نهجا خاصاً بدأ يظهر في كتابه «ملوك العرب» الذي تجلى فيه رحلته الى الجزيرة العربية واتصاله برؤسائها وشعبها في سبيل جمع الشمل وتوحيد الكلمة «مبشراً بالعلم والتمدن — كما كتب في المقدمة — لا بالوحدة العربية وحدود ابن عباس كما يفهمونها بالحجاز . لا والله ما جئت لانصر جهلاً مسلحاً واعزز تعصباً يفتخر بوحشيته . نبغي الحرية والاستقلال نعم ولكننا نبغي المدارس ايضاً والطباعة والمستشفيات ونبغي الثقافة في المعيشة وفي اللبس وفي البيوت وفي المدن» . وقد حاول الامين ان يشرك القارئ برحلته فجعل اخباره صوراً حية كما في وصفه للامام يحي : «دخلنا فاذا نحن امام رجل ربع القامة ، صغير الرجل واليد ، اسمر اللون عالي الجبين مستدير الوجه قاتمه . له فم كفم الطفل صغير بارز الا ان في مرونته وهو يتكلم اشارة تقربه طوراً منك وتارة تبعده . وفي عينيه السوداوين القريبتين من انف قصير عريض نور يشيء وشرارة في بعض الاحايين رواعة وله لحية سوداء قصيرة مستديرة تخللها خيوط من الشيب ويلبس قباء من القطن مخططاً فوق جبة ذات اردان من نسج اليمن ولعمامته البيضاء الكبيرة ذؤابة تكاد تصل الى اذنه . دخلنا

فاذا هو جالس على فراش اسود وثير . تحته فراش آخر وسجادة عجمية وفي جنبيه الوسائد يتكئ عليها وامامه زجاجة من الماء وروزمة من القات وخادم ينتخب الطري من غصونها فيقدمها له » .

ولم يقتصر على وصف ملوك العرب وحدهم كما يتبادر لاول وهلة . بل تناول الشعب كافة على اختلاف طبقاته من قبائل رحل ومقيمة وامراء ورعاة وخدم وطهاة واعطى نماذج عدة عنهم مبيناً مقدار وعيهم لامور الحياة وحقائق الكون دارساً احوال معيشتهم نافذاً الى اعماق رغائبهم : « كنت في كل قطر من الاقطار العربية افتح الأذن دائماً لجميع الناس فاسمع الشريف والبدوي والجمال والجندي والتاجر والسياسي وادون احاديثهم » .

لم يستنفد « ملوك العرب » كل مادة رحلة الامين بل رحلاته ، فكتب بالعربية « تاريخ نجد الحديث » و « قلب العراق » و « فيصل الاول » و « المغرب الاقصى » ، وبالانكليزية « ابن سعود وشعبه وبلاده » ، و « بلاد اليمن » و « حول شواطئ الجزيرة العربية » و « مصير فلسطين » (نشر بعد موته) وقد تنبأ فيه بتطور القضية الفلسطينية والمطامع الصهيونية[1] . وقد القى عدة محاضرات في اميركة حول هذا الموضوع واخطاره .

لم يكن للريحاني ، رغم تلقيبه بفيلسوف الفريكة مذهب فلسفي متماسك التركيب يتطرق لحل مشكلة كونية او انسانية معينة على طريقة جديدة ، انما كانت له نظرات فلسفية على غرار حكماء الشرق القدامى وبعض رفاقه كجبران ونعيمه ، مبعثرة في آثاره ولا سيما « الريحانيات » يكون مجموعها نواة جمع انتقائي توفيقي فيه من الرواقية شيء ومن علمية رينان شيء ومن الحلولية الطبيعية اشياء في اطار اختباراته الخاصة بين خلل الاجواء الاميركية والاوروبية والشرقية التي عاش فيها . والحلولية الطبيعية التي دان بها لا تختلف كثيراً عن تلك التي بشر بها نعيمه . وهي تقول بان الكون هو الحقيقة وان الله ليس الا قوة تلازم الطبيعة وتحركها بل هو روح الكون ينمو دواماً وبنموه تنشأ الكائنات : « اني ارى في كل ما حولي من الطبيعة شيئاً من الجوهر الالهي » . اما الانسان في نظره فليس آدمياً ساقطاً بل كائناً بدائياً يحسنه المجتمع المتطور بفضل التقدم فيتجاوز ذاته باستمرار حتى يبلغ المستوى الاعلى . والريحاني الى هذا مفكر سياسي ملتزم دعا

(١) لم نذكر الا الكتب التي لها علاقة باغترابه ، تذكر امثلة رائعته « قلب لبنان » وسائر الكتب في النقد والاجتماع التي ظهرت في لبنان من وحي الاقامة فيه .

الى القومية المتحررة من التعصب والقائمة على المصلحة المشتركة والمنطق والحرية والعدالة . انشاؤه ترق فكه سلس ، بعيد عن التعقيد والغرابة . وهو يلائم كل الملاءمة تنقل الكاتب على غير تمهيد من الوصف الى الحوار الى النقد ، فاذا لكل لون من الحديث لون من اللفظ . الجزل للجزل والغريب للغريب والخفيف للخفيف . وما اكثر التوريات والكنايات التي تأتيه عفو الخاطر والريحاني غني بمفردات اللغة ينزل الكلمة منزلتها على غير تثقل . لقد تتلمذ في اسلوبه على الجاحظ والشدياق وفولتير من حيث الظرف والسخرية والدعابة حتى في اخطر المواضيع . فهو يعبر عادة عن افكاره بأمثلة حسية ملموسة كقوله : « رب اوهام تعيش كبعض الاطيار تبيض بيوضها في عش الحقائق » . ويعنى بالدقائق والتفاصيل ويسعى الى الكلمة المؤثرة الموحية والى اللون والحركة ويتجنب الكلام غير المألوف اللهم الا للهزء والتجريح كما في « المقامة الكبجية » وهو لا يتورع كسائر المهجريين عن استعمال اللفظة التي تألفها اذنه حتى ولو لم تكن قاموسية .

جبران خليل جبران (١٨٨٣ — ١٩٣١)

ما كان جبران قد اتم الثانية عشرة عندما حملته امه مع اخيه واختيه الى بوسطن ، الى حي الصينيين ، اقدم احياء المدينة واضيقها ، حيث تتعانق نراجيل التبغ والافيون على الارصفة القذرة . وارسلته الى مدرسة مجاورة تعلم فيها مبادئ الانكليزية مظهراً ميلاً الى التصوير . بعد سنوات ثلاث وقد توافر لاهله بعض المال جاء جبران الى معهد الحكمة في بيروت وتعلم العربية فيها طوال ثلاثة اعوام . وفي تلك الاثناء احب جارة له في بشري (حلا الضاهر) ابنة الشيخ . فاضطره التفارق الاجتماعي ان يخنق هذا الحب برغماً ويعود الى اميركة حيث انصرف الى الكتابة والرسم ومناجاة الحبيب البعيد . وفي ربيع ١٩٠٤ حملت « المهاجر » اول مقال له وعنوانه : « الرؤية » لفتت اليه الانظار فواصل الكتابة والنشر حتى قويت ثقته بنفسه فوضع بحثاً ذاتياً في الموسيقى تميز بالبساطة الانيقة على انطلاق خيال وجدة تشبيه . وبعد حين نشر حكايات ثلاثاً عنوانها « عرائس المروج » تناولت اولاها : « رماد الاجيال والنار الخالدة » ، كاهناً عاش في بعلبك قبل العهد الميلادي وقد اغتصب الموت عشيقته فلم يمت حبه بل كمن ناراً تحت رماد حتى اتقد من جديد سنة ١٨٩٠ حين عاد العاشقان الى بعلبك عينها وقد تقمصا غناماً وقروية بفضل عشتروت ليتذوقا من جديد « ملذات الحب ومجد الشبيبة »

والثانية « مرتا البانية » قصة يتيمة ساذجة غرر بها احد الفرسان ثم نبذها بعد ان حملت منه فتردت في البغاء لتعيل طفلها . والثالثة « يوحنا المجنون » ومسرحها بشري نفسها وقد ندد فيها بقسوة ببعض رجال الدين الذين استبدوا ببطل القصة .

وكان لهذه الاقاصيص الثورية بعض الرواج فتشجع جبران واصدر مجموعته الثانية « الارواح المتمردة » وفيها اربع قصص : « وردة الهاني » وهي تدور حول حسناء ابية استيقظت من غفلة الشباب فوجدت نفسها في منزل زوج هرم غمرها بماله لكنه ما استطاع ان يغمرها بحبه فعاشت بائسة مستوحدة حتى التقت شتيتاً لروحها فلحقت به غير عابئة بعقد الزواج ولا بالتقاليد . و « صراخ القبور » وهي ترتكز الى حكم بالاعدام اصدره تعسفاً امير طاغية على مجرمين ومجرمة فعوقب الاول بالموت لانه قتل قائداً حاول اغتصاب رفيقة عمره والثاني شنق بشجرة لانه سرق زنبيل دقيق ليطعم اولاده الجياع والمجرمة جرت عارية الى الحقل لانها خانت زوجاً ارغمت على الاقتران به . و « مضجع العروس » حكاية فتاة احبت فتى ما لبثت ان شكت باخلاصه بسبب النميمة ، فسلته وتزوجت من شاب آخر . وفي ليلة العرس استيقظ حبها القديم فانتحرت . و « خليل الكافر » وهي توسع في موضوع « يوحنا المجنون » الا ان مسرحها دير قزحيا لا دير مار اليشاع التي .

كانت المجموعتان وسيلتين لنشر افكار جبران الثورية على الزواج القسري والاستبداد الاقطاعي ؛ حرك اشخاصها على هوى نظرياته . وقد لقيا في بعض الاوساط العربية والمهجرية رواجاً فتهافتت الناشئة على قراءتها وقد وجدت فيها تمرداً ظمئت اليه لا سيما وقد سبكه في اسلوب ملون ندي يختلف عن الأدب الموميائي الموشى الذي كان ما يزال منتشراً على رغم النهضة الجديدة في اللغة والأدب . لكن بعض الاوساط الراقية في لبنان ان استعذبت اسلوب هذه القصص والخواطر التي جمعها فيما بعد في « دمعة وابتسامة » وان احبت التعبير المجنح في الحديث عن الموسيقى وان اشفقت على ضعف « مرتا البانية » وعلى بؤس « يوحنا المجنون » فانها ما كانت لترضى بالافكار الثورية الداعية الى الخروج على الشرائع والتقاليد ولا سيما شريعة الزواج فقامت حملة عنيفة على الأدب الجبراني المتمرد المسمى بـ « السم في الدسم » . الا ان جبران اعتز بهذه الحملة لانها شهرته في اكثر الاوساط ولان « الاضطهاد — كما يقول — غذاء المبادئ الجديدة » .

يشاء القدر ان تتعرف اميركية فاتنة تدعى ماري هسكل بجبران في معرض له فتعجب بتصويره وتساعده على السفر الى باريس . فقضى هناك ثلاث سنوات يتعلم الرسم رجع بعدها الى بوسطن ثم انتقل الى نيويورك واقام في غرينتش — فيلاج . حي الفنانين . ثم نشر قصته « الاجنحة المتكسرة » التي كتبها قبل سفره وروى فيها حبه الاول جاعلاً « سلمى » على صورة حلا الضاهر . وهذه القصة سلسلة اعترافات وجيعة في اطار زاهر بالتشابيه والاستعارات الطريفة . وعن طريقها عرف جبران نسيب عريضة وميخائيل نعيمة وبدأ التعاون بينهم وبين سائر الادباء المجددين الذين جمعتهم : ما عدا الريحاني . الرابطة القلمية .

لكن جبران رغم مجده الادبي الطالع استمر فريسة « الملل الذي يميت » فاذا حياته في نيويورك كدولاب تحركه ايد خفية . دولاب اعوج لا يعرف الانسجام في دورانه كما يقول لي في رسالة اليها . وما لبث هذا الملل ان تفجر في اعماقه حنقاً على الجو الذي خلقه وعلى الناس فاذا هو في « الملك السجين » الذي ظهر في كتابه « العواصف » يخاطب نفسه ويريها ما يحيط بسجنها من كائنات عادت لا تليق بمن عرف نيتشه مثله : « هذا كالخنزير قذارة اما لحمه فلا يؤكل . وهذا كالجاموس خشونة . اما جلده فلا ينفع . وذاك كالحمار غباوة ولكنه يمشي على الاثنتين . وذلك كالغراب شؤماً ولكنه يبيع نعيبه في الهياكل وتلك كالطاووس تيهاً واعجاباً : اما ريشها فمستعار » .

ويبقى من ثورة نفسه نزر لا يضن به على مظاهر العمران والحضارة : فاذا القصور والمعاهد اوكار ضيقة تحجب النور فتذبل في ظلالها ازاهر الشباب وتترمد في زواياها جمرة الحب . واذا الشوارع والازقة اودية خطرة يتربص في منعرجاتها اللصوص والخاليق العجيبة . غير ان هذه الثورة المجسدة في « العواصف » ما لبثت ان هدأت فاذا جبران يتمرس على الكتابة بالانكليزية وقد ساعدته عليها ماري هسكل وكان اول ما نشره في هذه اللغة « المجنون » وهو الكائن الجبراني الذي تجرد من براقعه الكثيفة فصار يحس بالشمس ساطعة امام عينيه : وصار يرى في الانسان والله والعالم وحدة لا تتجزأ وصار يمجد القوة ويحتقر الجبن والاستسلام . انه مزيج من الناصري وزردشت بل هو « الجبران » الذي كان يود يومئذ لو يكونه قبل ان تتبلور في ذهنه فكرة « النبي » . فهو ان تكلم فكالرسل او الانبياء . « الحق الحق اقول

لكم » . وان تمنى فاقصى مناه ان يصلب كما صلب الشهداء . انه غريب على هذه الارض يخاف عبثاً ان يتفاهم والغير . انهم من غير جبلته . « لم انا ها هنا يا الة النفوس الضائعة » ! انه كالليل صامت وعميق . في قلب وحدته تكمن الاهة تستخفي بمولود علوي تأتلف بكيانه الجنة والجحيم . وفي اذنيه نحيب الامم المستعبدة والتحسر على الممالك المهجورة . وفي نفسه يحمل وقر الشرق العربي المستضعف المتقاعس عن رسالته .

في « المجنون » حكايات لاذعة التهكم ، بعيدة المغزى ، تجسد مرارة الخيبة والنقمة على الخبث والجهل والتحجر . ولربما جعل المؤلف بطله مجنوناً ليصح فيه قول المثل السائر : « مجنون يحكي وعاقل يفهم » او لان الجنون ، على زعمه ، هو اول خطوة نحو التجرد الرباني وهو يساعد ، في عرفه كما في عرف المدرسة السريالية ، على ادراك ما وراء نقاب العقل من اسرار .

بعد ان صدر « المجنون » راح جبران يعدّ قصيدته « المواكب » للطبع فاصدرها في سنة ١٩١٨ انيقة الاخراج ، مزينة بالرسوم المجازية .

والقصيدة طويلة وموزونة ومقفاة على غير عادة جبران . فيها صوتان متقابلان ، بل متكاملان ، وكأنهما في حوار . اولها يعبر عن نقمة الشاعر على حياة الانسان وما فيها من شر وقبح ولؤم وصراع وضعف وظلم ، فيجد ان الخير لا يصنع فيها الا جبراً ، وان اكثر الناس آلات متحركة . وافضلهم قطعان جيد للذي يأبى الخضوع .

اما الصوت الثاني ، وفيه شيء من نبرة روسو ، فيتغنى بحياة الغاب ، حياة الفطرة والطبيعة ، حيث لا حزن ولا هم ولا سم ولا عقاب ولا ظلم ولا نزاع ، حيث القوة الخلاقة اللامنظورة تدير الامور على خير وجه ، وحيث انين الناي ، رمز التناغم في وجود الكائنات ، يبقى بعد ان يفنى الزمن وتفنى الحياة والذنوب والشموس والنجوم ...

والصوتان ، على ما يبدو ، ليسا صوت شيخ وصوت شاب يتعارضان . بل صوتي جبران نفسه . واحد يعبر عما ترى عينه من ألم وقبح وتشويش وقلق وشر والآخر يستوحي خياله فيصدر عن عالم الهدوء والامن والموسيقى والصفاء . انه حوار ذاتي يدور في اعماق الشاعر حول ما هو كائن وما يجب ان يكون . فلا ينتهي الصوت الاول من تبرمه بمفاهيم العدل والدين والعلم والحرية والحب وما اليها في دنيا البشر حتى يرد عليه الصوت الثاني ، صوت فتى الغاب ، في نهاية كل مقطع فيجد الطبيعة وسلامها ونغمة الناي عنوان

الخلود والحياة الشاملة . انها وجها الثنائية التي تعرض لها في « مجنونه » الخير والشر . والروح والجسد . حاول ان يذوبها هنا في وحدة الوجود :

« لم اجد في الغاب فرقاً بين روح وجسد
فالهواء ماء تهادى والندى ماء ركد
والشذا زهر تمادى والثرى زهر جمد »

شغل تأسيس الرابطة القلمية جبران فترة من الزمن انصرف بعدها الى الكتابة بالانكليزية فنشر « السابق » وموضوعه رمزي شعري : « اربع ضفادع اجتمعن على خشبة عائمة في النهر . فأخذن يتجادلن عن المحرك الذي يحركهن . قالت الاولى : انه الخشبة . وقالت الثانية انه الماء . بل هو الفكر ردت الثالثة معترضة ، فلولا الفكر لما كانت الحركة . واذ لم يتفقن على رأي سألن الرابعة . فأجابت . ان كلاً من اخواتها اصابت فيما ارتأت . فالحركة انما هي في الخشبة وفي الماء وفي افكارهن ايضاً . فما كان منهن الا ان اخذن يخنقن الاخيرة وقذفن بها الى النهر . وذلك لان كلاً منهن أبت ان يقال عن رأيها انه ليس مصيباً وان آراء رفيقاتها هي الخطأ بعينه » .

وعدا الحكايات والامثال : العميقة الحكمة على بساطة السرد . يتضمن « السابق » قصائد منثورة يتناول اكثرها شقاء الروح في عالم المادة وتوقها الدائم الى العالم الاسمى حيث تعانق الروح الكونية الشاملة ، ثم تتعدد من جديد فتستأنف دورانها في العالم الثاني حتى الازل . « كلنا سابق لنفسه . فما نحن عليه اليوم سيكون اساساً لما نصبح فيه غداً . فحياتنا الحاضرة هي لاحقة لحياة مضت قبلها وسابقة لحياة ستأتي بعدها . والحياة الآتية بعدها ستصبح بدورها سابقة لحياة اخرى . وهكذا بلا نهاية . نزرع في هذه الحياة ما جنيناه في حياة سابقة . ثم نحصد ما زرعناه في الحياة لنعود ونزرعه في حياة بعدها . فنحن الحقل ونحن الزارعون ونحن الحصاد ونحن الحاصدون » .

انها الافكار الجبرانية عينها التي شكلت اللحمة الرئيسية في آثاره العربية يرددها في قالب انكليزي لا يختلف عن القالب العربي الا بقدر ما تقتضيه عبقرية اللغة الانكليزية من اقتصاد في التزويق . وبقدر ما تفسح له امكاناته فيها الانطلاق في مهب الخيال .

شدّ جبران الى بوسطن وشيج وثيق فكان يؤمها بين حين وحين . كان فيها مس هاسكل واخته مريانا وخلان اعزاء . وكانت فيها ذكريات شبابه

الحلوة — المريرة تمشي على الجو سراباً عاطفياً مغرياً . الا ان هذا السراب تقلص ذات يوم فبدأ الواقع المجرد بألوانه الباهتة وقلاله المكفهرة وضجيجه وعجيجه . فاذا هو في تلك المدينة بين صحته المشوشة ومشيئة الناس به أشبه شيء بآلة موسيقية محلولة الاوتار في يد جبار يضرب عليها انغاماً غريبة خالية من الالفة والتناسب ؛ بل اذا هو بين الف عمل وعمل مثل نحلة مريضة في حديقة ازهار .

ويلحّ به الحنين الى لبنان واوديته ووهاده حيث الطبيعة الهادئة ارفق به من الناس وأوفى . لكن انّى له ان يرجع اليه ومشاغله الكثيرة تفرض عليه البقاء في اميركا ؛ وجسده المتهازل يبعث في نشاطه فتوراً يزيد .

بعد «السابق» ظهر «النبي» سنة ١٩٢٣ في غلاف اسود عليه صورة النبي «المصطفى» وقد حوى احد عشر رسماً تنطبق على مغزى الفصول وتساعد في تظهير غوامضها .

وضع جبران «نبيه» ، بشكله النهائي ، وهو يعارك الداء المستبد ولا يدري ما تكون نتيجة العراك . كان يكتب منه صفحة ؛ وهو يذرع الصومعة مُهدهداً ألمه ؛ وصفحة وهو يتنزه في «السنترال بارك» شتاء ؛ او في غاب كوهاست ، على الشاطئ صيفاً . وقد خطه على دفترين احرين كتب بالعربية في نهاية اولها : «يا اخي ان كل مشكلة تقلقك قد اقلقتني ايضاً» وفي آخر الثاني : «ساعد يا ربي لتكتب حقيقتك مغلفة بجمالك في هذا الكتاب» .

انطوى «النبي» ، الذي يعتبر بحق رائعة جبران ، على خلاصة آراء المؤلف في الحب ، والزواج ، والاولاد ، والبيوت ، والثياب ، والبيع ، والشراء ، والألم ، والجرائم ، والعقوبات ، والحرية ، والشرائع ، والعطاء ، والعقل ، والهوى ، والاثم ، والصداقة ، والدين ، والموت ، واللذة ، والجمال . وقد وردت على لسان نبي سمي «المصطفى» .

حلّ المصطفى في مدينة اورفليس ومكث فيها اثنتي عشرة سنة مترقباً عودة سفينته لتقلها ويرجع الى حيث ولد . كانت ايامه في تلك المدينة ، كآبة موصولة ووحدة أليمة . لكن عزّ عليه ان يغادرها ، لانه احبّها . ولما دنت ساعة الرحيل ودّ لو يصحب الجوّ الذي اودعه بعض روحه . لكن هيهات ان يحمل النسر عشه عند الانطلاق ... فتنازع نفسه شعوران متناقضان : لذة الانعتاق من الغربة ، وحرقة الوداع .

اجتمع اهل اورفليس ساعة الرحيل حول المصطفى واستحلفوه ان يبقى بينهم لانه روح حية بنور مشرق . ولانهم احبوه واحبهم ولم يدركوا عمق هذه المحبة الا عند الفراق . وكان بين هؤلاء امرأة . ولا كالنساء . اسمها « المطرة » (لعلها ماري هاسكل !) كان يتطلعها « النبي » بحنان وحب لانها اول من آمن به . سألته ان يخطب فيهم . ويفيض عليهم من حكمته . ويكشف لهم اسرار الحياة من المهد الى اللحد . فلبى بسخاء ...

ومضت المطرة تسأل : والمصطفى يجيب : فاذا المحبة نار تطهر الانسان : بعد ان تحرره من قشوره وتطحنه وتعجنه . لتجعل منه خبزاً مقدساً لمائدة الاله . واذا العطاء في الطبيعة حاجة كيانية . فالقطعان والاشجار التي تعطي تعرضت للهلاك . فالحياة هي التي تعطي الحياة : والانسان ان هو الا شاهد على عطائه ليس الا . واذا العمل بركة وتحقيق لحلم الارض البعيد : يخصب المعرفة بقدر ما تخصبه المحبة . واذا الفرح والترح توأمان لا ينفصلان يأتيان معاً ويمضيان معاً . واذا القتيل مشارك في الجريمة . لان المجموع متضامن مع الفرد في السير نحو الذات الالهية . واذا جذور الشر وجذور الخير متشابكة معاً في قلب الارض الصامت . واذا ترويض الضمير هو العدالة التي تتوخاها الشريعة . واذا الالم انكسار القشرة التي تغلف الادراك . وذا الخير في الانسان حنين الى ذاته الجبارة . واذا الجسد فينا قيثارة النفس . وذا الجمال قلب ملتهب . ونفس مفتونة . وابدية تنظر الى ذاتها في مرآة . واذا الدين كل ما في الحياة من عمل وتأمل . واذا الرب يمشي في السحاب ويبتسم بثغور الازهار . واذا الموت ذوبان في حرارة الشمس .

وآن المساء فنزل المصطفى من على درجات الهيكل ومشى : فتبعه الشعب بأسره حتى المرفأ ليودعه ووعده بالرجوع اليه مع الغد . واستقل السفينة ملبياً امر الرياح بالذهاب وقد بارك اهل اورفليس الذين احبهم من اعماق قلبه مع انه لم يخالطهم : ولم يدخل مساكنهم . وعاد الى جزيرته . مسقط رأسه : كما عاد زرادشت في آخر المطاف الى جزائره البعيدة .

ووصل الجدول الى البحر : واتيح للام العظيمة ان تضم ابنها الى صدرها من جديد . لكنه سيعود لان امرأة اخرى ستلده .

وبلغ الاسلوب الجبراني حده الاسمى في هذا الكتاب : فاستقامت الانكليزية للمؤلف استقامة لم تتوفر في العربية على وحدانية الجوهر . الا انه سواء كتب بلغة الضاد : ام بلغة شكسبير : كان يصور افكاره تصويراً

ويستنبط الالفاظ اقصى طاقتها الايحائية في اتساق تركيبه وضبطه بالنسبة الى المعاني التي تؤدي .

وما اكتفى جبران بنبيه الذي جعله عالمي الشهرة بعد حين بل واصل مطافه الطويل فنشر «رمل وزبد» . مجموعة خواطر بل حفنة من الرمل وقبضة من الزبد : على حد تعبيره . جاء فيها ان الانسان عابر طريق في هذه الحياة . يتمشى على شواطئها فيمحو المد آثار قدميه وتذهب الريح بالزبد . الا ان البحر والشاطئ (رمز الحياة) يظلان الى الابد : وعناصر الطبيعة تتحول على غير انقطاع . الضباب يصير دودة والدودة عصفوراً والعصفور رجلاً والرجل ضباباً من جديد .

انها نظرات جبران المألوفة في التناسخ . وفي وجود النرفانا . وفي اتحاد الانسان بالطبيعة على الطريقة الحلولية وفي الوهية الانسان بالقوة يعبر عنها هنا في عبر طريقة الاسلوب . تظهر خلال التناقضات البيانية والكنايات .

ما ان نفض جبران يده من «رمل وزبد» حتى انصب على «يسوع ابن الانسان» . ذلك الكتاب الذي شاءه تتويجاً لرسالته الادبية . فما انقضى ثمانية عشر شهراً حتى صدر انيقاً في اخراجه : عفوياً في اسلوبه . غنياً في رسومه .

ما اراد ان يكتب سيرة يسوع كتابة المؤرخ المدقق بل رام ان يرسم صورة شعرية لمفهوم خاص . كان يرى ان المسيح . عاش حياته البشرية حتى الطفاف فما ترك كأساً من كؤوس النشوة الانسانية الا تجرعها ولا قلقاً انسانياً الا عاناه من خلال الوهته ولم يغلف حياته ضباب ولا دنس .

اما طريقة التعبير عن هذا المفهوم فخاصة به . لقد جعل سبعة وسبعين رجلاً وامرأة من معاصري يسوع . منهم من ذكره الانجيل ومنهم من ولده خياله . يتحدثون عن الناصري . كلاً على هواه . ويبينون خطوط صورته العجيبة كما وعاها المؤلف . ويختم الاحاديث رجل من لبنان (لا يختلف كثيراً عن جبران) بعد تسعة عشر قرناً فيرى ان اولئك الذين رفعوا الصليب على كل قمة انما رفعوه دليلاً لاقدامهم الدائمة . فهم لا يقصدون تكريم الرجل الحي الذي فتح عينيه ونظر الى الشمس باجفان غير مرتعشة لانهم لا يعرفون هذا الرجل ولا يريدون اتباع خطاه . والذبائح التي يقدمونها امام عرشه : انما يقدمونها لذواتهم السجينة : بينما هو وحده ذاتهم البعيدة وشوقهم اللاّمحد .

بعد « يسوع » نشر جبران كتابه « آلهة الارض » وفيه نظراته في الحياة والانسان وقد خرها الاختبار المكثف . واهمها سعي الانسان الى مجاراة الآلهة . لان مجده لا يبدأ الا عندما تمتص شفاه الآلهة المقدسة نسمته الضائعة على غير هدى : وكما ان حبة الحنطة الصماء تتحول الى انشودة محبة عندما يبتلعها البلبل . هكذا الانسان لا يتذوق الالوهية الا اذا كان خبز الآلهة . عند ذلك يجرد نفسه من حدود الزمان والمكان ليعبر الى عالم الشفق البعيد . ولربما استيقظ في فجر عالم آخر : لكن المحبة باقية ولن تمحى آثارها . انها السلم الذي يصل الارض بالسماء .

لكن لطاقة الجسم حداً مهما يكن شأن الارادة فقد اعتلت صحة جبران نتيجة النشاط المتواصل كتابة وتصويراً فتوقف مرغماً وتاق الى تلك الراحة التي تبعث الحيوية في عروقه تحت ظلال الارز .

« الألم يد خفية تكسر قشرة النواة لتستبين لبابها . لم ازل رهن الاطباء الاخصائيين وسأبقى رهن مقاييسهم وموازينهم حتى يتمرد جسدي عليهم او تتمرد روحي على جسدي . ولكن تمردت او لم اتمرد فلا بد من الرجوع الى لبنان : لا بد من التملص من هذه المدنية السائرة على دواليب ومعانقة تلك المدنية المتلألئة بنور الشمس . انني اريد ان اذهب الى لبنان وابقى ذاهباً »[1] .

لكنه ما استطاع ان يحقق حلمه هذا . فانطفأ وهو في عنفوان العطاء تاركاً كتابين ظهرا بعد موته « التائه » و « حديقة النبي » .

وغاب ذلك الوجه المشرق الذي طبع مرحلة انطلاق الادب المعاصر بطابعه المميز . فاذا المدرسة الجبرانية تنتشر في كل بلد عربي . واذا ما كتبه المغتربون عن صاحب « النبي » وترجموه في الاميركتين لا يعادله الا ما انتوه من وحي لبنان . واذا « النبي » : وقد ترجم الى ٣٩ لغة[2] يتصدر واجهات المكتبات في الولايات المتحدة منذ حوالى نصف قرن ويستمر فيتلو الكثيرون آياته وكأنها من الاسفار المقدسة . واذا ضريحه محجة كل سائح عرف بلادنا خلال هذا الساحر . على حد تعبير آلاف المعجبات والمعجبين به . الذي دخل الاسطورة والتاريخ من الباب العريض .

---

(١) رسالة الى فيلكس فارس سنة ١٩٣٠ .

(٢) له في العربية وحدها اربع ترجمات : للارشمندريت بشير ، لخليل نعيمه ، ليوسف الخال ، وثروت عكاشه .

وله بالفرنسية اربع : للآنسة بيلانجه ، لكميل ابو صوان ، لشارل تتزم ، لانطوان كرم .

ايليا ابو ماضي (١٨٩١ – ١٩٥٨)

ترك لبنان (المحيدثة) وهو في اول العمر الى مصر حيث مارس الصحافة في « الهلال » الا انه لم يقتنع طويلاً بعمله هذا فاجتذبته الولايات المتحدة وآفاقها الرحبة اليها فسافر الى نيويورك وأنشأ فيها صحيفته « السمير » واتصل برفاقه الشعراء المهاجرين الذين جمعتهم فيما بعد الرابطة القلمية فحدث انقلاب في نظريته الشعرية . فبعد ان كان ينظم الشعر على طريقة العباسيين وهو في وادي النيل تحوّل الى التجديد في المباني والمعاني : فاشتهر شاعراً اكثر منه صحفياً على رغم استمراره بالتحرير . وقد جمع قصائده في ديوانين « الجداول » و « الخمائل » . كان ابرز مما دعا اليه في الصحافة التساهل الديني على طريقة امين الريحاني فتميز بنقده الساحر اللاذع . اما في شعره فقد تجاوز الخصائص العامة التي ميّزت الشعر المهجري فلقح قصائده بنزعة فلسفية صريحة .

ايليا ابو ماضي شاعر واقعي عضه البؤس فولّد فيه مرارة ونقمة على الوجود والقدر . وقد بلغت به النقمة حدّ الشك بكل شيء لربما بانتظار اليقين عن طريق الشك ، لكنه ضاع قبل الوصول . اسئلة كثيرة طرحها على ذاته حول معنى الحياة والحرية والموت وما بعده فعجز عن جواب يطمئن اليه فاذا هذا القلق محور الكثير من شعره ولا سيا قصيدتيه : «الطلاسم» و « لست ادري » غير ان « اللست ادري » التي تتردد كاللازمة لا تتخذ في شعره شكلاً مذهبياً بل تظل احساساً شعرياً غامضاً . ولعل مصدر هذا التشاؤم هو طموح الشاعر الكبير وعجزه عن تحقيق الا القليل مما صبت اليه نفسه : حتى هذا القليل لم يبق منه الا ظل بعد المنال : لذا انكمش على ذاته في انانية حاقدة وانشد :

كل نجم لا اهتداء به    لا أبالي لاح او غربا
كل نهر لا ارتواء به    لا ابالي سال او نضبا

لقد يئس حتى من النعيم فدعا الى التمتع بملذات الحياة قبل الرحيل . غير انه مع هذا آمن بخلود الشاعر لانه بشعره يتحدى الفناء :

لا تجزعي فالموت ليس يضيرنا    فلنا اياب بعده ونشور

ان بعض قصائد ايليا ابو ماضي في الدعوة الى اللذة تذكرنا بعمر الخيام ولا سيا « تعالي » :

تعالي نعد ها هنا كنوز التبر او سنغني | ونسقي النرجس بقايا الراح في الكأس
فلا يعرف من نحن ولا يبصرنا نصنع | ولا ينقل عند الصبح نجوانا الى الناس
تعالي نسرق اللذات ما سامحنا الدهر | وما دمنا وما دامت لنا في العيش آمال
فإن مر بنا الفجر وما ايقظنا الفجر | فما يوقظنا علم ولا يوقظنا مال
تعالي نطلق الروحين من حبس التقاليد | فيذكي زهرة الوادي تذيع العطر في الوادي
وهذا الطير تيه تغرد بالاغاريد | فمن ذا عنف الزهرة او من وبخ الشادي؟

رشيد ايوب (١٨٧١–١٩٤١)

لقد آمن رشيد ايوب كنفث «بدواء» الخمرة لكنه ما تورط في الشك بل استعان بالنشوة كما استعان بها ابو نواس وسيلة للتذهل عن واقع مؤلم .

وقائلة لما رأتني مكثرا | من الخمر ان الخمر تذهب باللب
فقلت دعيني في رشادي فانني | اعوض عما يشرب الحزن من قلبي

لم يحاول قط ان يفلسف شعره بل ظل فطرياً ينظم قصيدته كما يغني موالاً او ينقر على العود ترجيعاً لحنين . وهو في دواوينه الثلاثة «الايوبيات» و«اغاني الدرويش» و«هي الدنيا» لم يتجاوز الخصائص التي ميزت الشعر المهجري بوجه عام .

ميخائيل نعيمه (ولد في بسكنتا سنة ١٨٨٩)

لا شك ان ميخائيل نعيمه ادى دوراً مهماً في نطاق الادب المهجري ان قل شأنه عن دور جبران فانه ما قل عن دور اي اديب مغترب آخر ! فهو بعد ان تعلم في الناصرة في المدرسة الروسية واكمل دراسته في روسيا نفسها سافر الى اميركا لتحصيل الجامعي ومزاولة التجارة بالوقت ذاته . وهناك في نيويورك كان اتفاقه بجبران الحلقة الخاصة في جمع شمل الادباء اللبنانيين والسوريين في الولايات المتحدة وتعاونهم في سبيل خلق حركة جديدة تجلت في الرابطة القلمية .

بيد ان نعيمه ، بعد موت جبران ، عاد الى لبنان ليعيش ناسكاً في شخروبه بجوار بسكنتا فقضى اكثر عمره في الوطن الاول وكتب فيه معظم نتاجه النثري . لكن هذا النتاج كان في اكثره اما توسعاً في افكار عبّر عنها في المهجر بشكل بدائي ثم انضجها في صفاء التأمل واما تعبيراً عن خواطر عنّت له هناك وتمخض بها . كتابه عن جبران مثلاً ولو ظهر في

لبنان فانما هو نتاج اختباره المهجري وكذلك «سبعون» في جزءيه الاولين وبعض نظرياته في «مرداد» و «المراحل» و «زاد المعاد». لذلك ان لم نتبسط في درس هذه المؤلفات باعتبارها من نتاج مقيم فلا يسعنا الا ان نلقي نظرة عامة على طريقته الكتابية التي ظلت هي هي. وعلى خط تفكيره الفلسفي الذي ما زال في سياق نقطة انطلاقه. اما المؤلفات التي كتبها نعيمه في اميركا فهي. عدا ديوانه «همس الجفون» «كان ما كان» و «الغربال» و «مذكرات الارقش» و «الآباء والبنون».

«كان ما كان» مجموعة قصصية من وحي لبنان وعاداته وتقاليده ومن وحي الهجرة كتبها باسلوب فكه ساخر سار عليه في مجموعتيه اللاحقتين «اكابر» و «ابو بطة» الا انه تميّز في مجموعته الاولى بطرافة قلما وجدناها في القصص اللاحقة. قصته «ساعة الكوكو» مثلاً وما ترمز اليه من العقلية المنفتحة على عالم مذهل تبقى مرحلة في تاريخ تطور القصة القصيرة. اما «الغربال» فهو مجموعة دراسات نقدية تصدى فيها للادب المعاصر بجرأة ومنطق ولا سيما الادب المهجري فدافع عن الذين أخذت عليهم هنات لغوية دون التفات الى الجوهر المبتكر. مقاله «نقيق الضفادع» نموذج حي عن طريقته النقدية البارعة:

«ان اللغة التي هي مظهر من مظاهر الحياة لا تخضع الا لقوانين الحياة. فهي تنتقي المناسب وتحتفظ من المناسب بالانسب في كل حالة من حالاتها. وكالشجرة تبدل اغصانها اليابسة باغصان خضراء واوراقها الميتة بأوراق حية. وحين لا يبقى لها في تربتها من غذاء تموت بفروعها وجذورها.

«... سألتكم يا سادتي باسم العدل والتفهم والناموس. لماذا جاز لبدوي لا اعرفه ولا تعرفونه ان يدخل على لغتكم كلمة «استحم»[1] ولا يجوز لشاعر اعرفه وتعرفونه ان يجعلها «تحمم»؟ وانتم تفهمون قصده بل تفهمون «تحمم» قبل ان تفهموا «استحم». ان شأننا مع ضفادع الادب لشأن والله غريب عجيب. يطالعون ما نكتب فيقولون: نعم الافكار ونعم العواطف ونعم الاسلوب لكن ... «اللغة»: كأننا فيما نكتب او ننظم نلقي عليهم دروساً في اللغة وكأن لا همّ لنا من النظم الا ان نتحاشى الخطأ والاشباع واستعمال «تحمم» بدلاً من «استحم»».

---

(١) اشارة الى جبران حيث يقول: «هل تحممت بعطر» في «المواكب».

قدّم عباس محمود العقاد « للغربال » بقوله : « صفاء في الذهن واستقامة في النقد وغيرة على الاصلاح وفهم لوظيفة الادب وقبس من الفلسفة ولذعة من التهكم ... رأيت قلماً جاهداً في طلب الشعر الصحيح : شعر الحياة لا شعر الزحافات والعلل ، ورأيته ينعي على الشعر الرث الذي تركنا بلا شعر ولم يبق « في حياتنا ما ليس منظوماً سوى عواطفنا وافكارنا » ورأيته يريد من الشاعر ان يكون نبياً وينكر ان يكون بهلواناً ، ويريد من الشعر ان يكون وحياً ونغماً وينكر ان يكون « ضرباً من الجلج والجمز والمشي على الاسلاك والانتصاب على الرأس ورفع الاثقال بالاسنان ولف الرجلين حول العنق الى ما هنالك من الحركات التي تجيدها القردة ايما اجادة » .

« مذكرات الارقش » خواطر في الحياة والوجود فيها بذور افكاره الصوفية التي تجلت فيما بعد فشكلت نواة مذهب حلولي . اما « الآباء والبنون » فمحاولة مسرحية حول الخلاف الابدي بين الآباء والبنين والتباين الدائم بين القديم والحديث في اطار شرقي كتبها بلغة فصيحة وعامية في آن واحد وقد وضع لها توطئة تناول فيها الرواية التمثيلية العربية وتطورها قال فيها : « الرواية التمثيلية ، من بين كل الاساليب ، لا تستطيع ان تستغني عن اللغة العامية . اما « العقدة » هي اننا لو اتبعنا هذه القاعدة لوجب ان نكتب كل رواياتنا باللغة العامية وذلك يعني انتزاعي لغتنا الفصحى فأين المخرج » . وقد وجد نعيمه المخرج في جعل متعلمينا من اشخاص مسرحيته يتكلمون لغة معربة والاميين لغة عامية[1] .

اما « جبران خليل جبران » الذي نشره في بيروت بعد رجوعه فهو سيرة روائية لصاحب « النبي » وضعت باسلوب رائع الحيوية اجمع النقاد على الاشادة بها ، رغم ان معظمهم اخذ على المضمون مآخذ شتى . منهم من رأى ان نعيمه لم يرو حياة جبران بل حياته هو من خلال جبران على حد قول صلاح لبكي . ومنهم من رأى ان المؤلف لم يكتب عن جبران كما هو بل كما رآه وتصوره وتخيله . ومنهم من رأى ان نعيمه حاول لغاية في النفس ان يحط من قدر جبران فيجعله يؤدي دوراً ثانوياً بالنسبة اليه . ومن هؤلاء امين الريحاني .

بعد ان رجع نعيمه الى لبنان كتب في جميع انواع الادب من القصة

(١) اصدر نعيمه مسرحيته الثانية سنة ١٩٦٩ وعنوانها « ايوب » بلغة فصحى باعتبار ان موضوعها تاريخي .

الى الرواية الى البحث الى الخاولة التلشية الى الخواطر الى اليوميات الى المسرحية غير ان اسلوبه الكتابي قلما تغيّر من حيث البساطة والدقة في التعبير . لكن اللذعة الساخرة تقلصت منه مع الايام خصوصاً وان ناسك الشخروب تطور في صوفيته حتى تغلب الطابع التبشيري على تفكيره . اما افكاره التي انضجتها التجارب فلها بذور كثيرة في كتاباته الاولى . قال مثلاً في مقدمة « الغربال » : « الطبيعة اكبر مغربل . اولا تراها في كل حالاتها تنبذ وتحتضن ؟ الا تراها في الشتاء تكفن الارض بالثلوج او تغمرها بالغيث لتحفظ من الفساد ما في رحمها من جراثيم الحياة واذ يأتي الربيع تحول الثلج ماء وترسل ما زاد منه عن حاجتها الى البحور . وما بقي تبعثه مع حرارة الشمس الى لباب الحبة قوة تنشط بها من الموت الى الحياة .. وعندما تنبثق الحياة اوراقاً وازهاراً تحتفظ بالازهار الى ان تتكون الاثمار وتبعثر الازهار » .

انه مبدأ الوحدة بين الانسان والطبيعة والخالق والعودة الخالدة وسمو الروح كما تفهمها الهندوية قد بدأ يطل برأسه ليتجلى فيا بعد في « مرداد » . ومرداد هو النبي المرشد الى طريق الروح التي تهيئ له « المراحل » مرحلة النرفانا . او في « اليوم الاخير » حيث يقول : « فما دام في الكون ما يزعجني دمت بعيداً عن الانسجام مع الكون : وما لم انسجم مع الكون انسجام قطرة الماء مع البحر سأبقى في صراع مع الكون » .

ان الوان الادب على اختلافها بالنسبة الى نعيمه ما هي الا ذرائع فنية للتعبير عن افكاره الحلولية الروحانية في الكون والانسان والطبيعة . حتى في شعره الذي انطوى على اكثره ديوانه « همس الجفون » تبرز هذه النزعة من خلال الحنين الى المطلق .

كتب نعيمه بالانكليزية والروسية شعراً قليلاً . فقصيدته « النهر المتجمد » كتبها اولاً بالروسية ثم ترجمها الى العربية . وبين قصائده بالانكليزية « السباق الذي لا ينتهي » التي نشرتها التايمس سنة ١٩٢٨ وترجم هو نفسه بعض قصائده الى العربية ويقول في خاتمة احداها :

« نـاري تميد وتلهث وتلملم السنتها
والرمـاد يختم شفتيـها على مهل
والذي اختفـاه عني تحت خـاتمه
سـأتي عـلى كشفه الليل الغيور »

الا ان نعيمه عاد في لبنان فكتب من جديد بالانكليزية « جبران خليل جبران » و « مرداد » .

وثمة ادباء في الولايات المتحدة والمكسيك امثال نعمه الحاج ومسعود سماحة وتوفيق الشرتوني لم يتجاوزوا في شعرهم وفي نثرهم الخصائص العامة للشعر المهجري . وكذلك في اميركا الجنوبية . لذا لن نتوقف الا عند البارزين من اعضاء « العصبة الاندلسية » .

الشاعر القروي (ولد في البربارة سنة ١٨٨٧)

سافر في اول عمره الى اميركا الجنوبية وحمل « الكشة » كما رأينا في مذكراته . لكنه ان لم ينجح في التجارة فقد نجح في شعره ولا سيما الوطني منه وفي بعضه نفس منحمي .

في شعره حنين الى لبنان كما في نثره : « احن الى لبنان حنيناً يغلبني على امري . اشتهي ان امشي على ترابه حافياً وان اتوسد خشبه وحجارته » .

« بربارتي هل بعد فيك من الاحبة من بقية

« يا برازيل لو افضت عليّ المال فيضاً ما طاب فيك المقام » .

الا انه اشتهر بدعوته العروبية حتى ان صديقه جورج صيدح لقبه بقديس الوطنية العربية . كان يدعو في شعره الى التحرر من التعصب الطائفي ومن الجهل والتفرقة في سبيل تضامن عربي متين يقف بوجه كل طامع . وفي شعره قصائد كثيرة دفاعاً عن القضية الفلسطينية واستثارة لحمية العرب ومن ابرز قصائده تلك التي عنوانها « وعد بلفورد » يقول في مطلعها :

« الحق منك ومن وعودك اكبر        فاحسب حساب الحق يا متجبّر »

وزاول رشيد سليم الخوري وهذا هو اسمه الحقيقي الصحافة في جريدة « الرابطة » فتولاها بعد موت مؤسسها خليل سعاده . لكنه لم يعرف الا شاعراً . وقد جمعت قصائده في عدة دواوين : « الاعاصير » . « الرشيديات » . « القرويات » . « البواكير » . « الزمازم » .

اما الياس فرحات فقد جارى القروي في نزعته العروبية لكنه كان مقلاً . ومن ابرز شعره رباعياته التي صوّر فيها حياته وثورته على القدر ووصف آفات المجتمع العربي وطرق اصلاحه باسلوب ساخر احياناً :

« دع آل عيسى يسجدون لربهم        عيسى وآل محمد محمد
انا لا اصدق ان نعت مؤمناً        اوفى لربك من شريف ملحد

شعره غنائي عذب في اكثره . لكنه قليل التجديد مبنى ومعنى .

عقل الجر (١٨٨٦ – ١٩٤٦)

ترك بخشوش الى القاهرة حيث عمل مع مواطنه داود بركات في «الاهرام» ثم سافر الى البرازيل وأسس في سان‌باولو النادي الفينيقي الادبي مع فوزي المعلوف . كان في شعره محافظاً وابرز ما كتبه في الغزل وفي حب لبنان . وفي دعوة الابناء لبلوغ مجد الجدود :

لا بـارك الله في يوم نـام بـه ضيماً فبرأ منا مجد ماضينا
ألم نكن وعيون الشرق شاخصـة شعباً عـلى صغره فاق الملايينا
ألم نكن وبحار الكون مسرحنـا نلقي على أيـها شئنا مراسينـا
ألم نكـن لبني الدنيا اساتـذة حتى حروف الهجاء من صنع ايدينا
انـا ثبتنا ثبات الارز في جبـل قد جاور الله في اعلى علينـا

اما اخوه شكرالله الجر فقد سافر الى البرازيل سنة ١٩١٩ وأنشأ «الأندلس الجديدة» ناطقة باسم ادباء اميركا الجنوبية ثم مجلة «الزنابق» . كتب في النثر دراسة عن جبران «نبي اورفليس» ومجموعة نقدية «المنقار الاحمر» وله ديوانان «الروافد» و «زنابق الفجر» .

فوزي المعلوف (١٨٩٩ – ١٩٣٠)

نشأ في بيت ادب وعلم في زحلة وتولى وظيفة في دمشق ثم سافر الى البرازيل سنة ١٩٢١ ومارس التجارة لكنه رغم يسر حاله عاش كئيباً متوحداً تتراءى له دائماً اطياف الموت الرهيب فيقول في مذكراته : «الموت ، الموت . كلمة رهيبة مكتوبة في كل مكان : على اديم الغمام ، على صفحة الارض ، على متن الرياح ، على كم الزهرة ، على جذع الارزة ، على جبهة الانسان ... اتمنى ان يطرحني الدهر عند موتي في حضن الخريف بين اصفرار الاوراق وذبول الزهور وبكاء السماء . حينذاك قد ابسم عند عتبة الموت غير آسف لفراق حياة، قطعتها في خريف صامت زاو وتركتها في خريف صامت زاو» . وشاء القدر ان تتحقق امنية الشاعر السوداء فيموت بعيد الخريف وهو في زهرة ربيعه .

اهم آثاره الشعرية «على بساط الريح» وملحمة لم تنجز «شعلة العذاب» ومتفرقات مثل «اغاني الاندلس» و «تأوهات الروح» و «من قلب السماء» . وله في النثر مسرحية ناقصة .

و على بساط الريح » بناء شعري متكامل في اربعة عشر نشيداً متنوعة القوافي والاوزان ومركزة على فكرة رئيسية فكرة الشاعر الغريب في دنياه يحن الى موطن غير عالم التراب .

بين روحي وبين جسمي الاسير	كان بعد — ذقت مره
انا في الارض... وهي فوق الاثير	انا عبد — وهي حره

ينطلق الشاعر بالطيارة وراء احلامه لعله يحققها في العلى . لكنه ما ان حلق حتى ادرك ان قيود الجسد هي التي تقف عثرة في سبيل تحرر الروح لانه عبد الشرائع والمال والغرور :

انا عبد الحياة والموت امشي	مكرهاً من مهودها لقبوره
عبد ما ضمن الشرائع من جور	يخط القوي كل سطوره
عبد مالي . احظى به بعد جهد	فاذا بي انوء من ثقل نيره
عبد اسمي ذوبت روحي وجسمي	طمعاً في خلوده ونشوره
عبد حبي : انزلته في فؤادي	فكوى اضلعي بنار سعيره

قال الشاعر الاسباني فيلاسباسا : وقد ترجم هذه القصيدة الى الاسبانية في مقدمته التحليلية : « علق فوزي الشاعر ربابته على غصن صفصافة تعزف على هوى الريح ناطقة بما في لغة الطبيعة من نبرات خفية تهمس بها الالوهة ... انه الصراع النفسي بين الشرق وحضارة الغرب فاتزان الشاعر ما اختل بسبب هذا الصدام بين عالمين متعاكسين . فعبر عن اروع ما في روح الشرق من جمال وقوة وخيال (تمثلها الشاعر) في وجه مدنية الغرب التي ترمز اليها الطائرة » .

شفيق المعلوف (ولد في زحلة سنة ١٩٠٦)

انه ابرز شعراء المهجر الجنوبي . ما زال يواصل رسالته الشعرية في البرازيل رغم اتساع نطاق اعماله . نظم مجموعة « الاحلام » في شبابه على الرومنطيقيين ثم برز كشاعر ملحمي كبير في « عبقر » وهي تقع في ٢٧٣ بيتاً يصف فيها رحلة الى ما وراء الطبيعة على غرار دانتيه او غوته في فاوست. الا ان شيطان «عبقر» لا يغوي بالضلال بل يوحي الشعر كما في الاسطورة العربية . ينام الشاعر ويستيقظ على الشيطان القادم من عبقر يدعوه اليه فيطير معه الى بلد الجن حيث يلتقي عرافة عبقر المزترة بثعبان ثم سطيح الذي يعلمه الحكمة ثم ينتهي الى مقبرة فيها عظام الشعراء وقد

تقلها الشياطين الى عبقر فيستنطقها عما كانت عليه وآلت اليه ، وتنتهي الرؤيا الى نوع من الخيبة ولا يبقى الا الحلم .

في « عبقر » يستخرج شفيق المعلوف من الاساطير العربية البارزة مضامينها البعيدة ويربط بينها وينفذ من خلالها الى روحية الشاعر العربي وعبره الى كل شاعر . فقد عالج في هذه القصيدة الطويلة الموضوعات الكبرى التي تصدى لها جبران في « نبيّه » من الحياة الى الموت مروراً بالحب والبغض ، واللذة والالم ، والعشاء والاقتراب . ولعله اول شاعر اتخذ من الميتولوجيا العربية مادته الشعرية . وابرز ما يميز « عبقر » قوة الرؤيا التي يعبر عنها الشاعر بالاستعارات خلال صور خاطفة وايقاع متجانس . وقد ترجمت الى البرتغالية . فقال فيها الناقد اغريبينو غريكو « ما اروع ذلك المزج بين الروح الشرقية والروح الغربية الذي ينتهي بنا الى رؤية مدينة الجن ... هو اولئك الذين على رغم كل شيء لا يزالون يثقون بانتصار الحب انتصاراً تاماً . واذا كان في قلبه شيء من الكره فهو كره البغض التابيني الذي يتجلى في كبريات المعارك . وهو كالقديسة تيريزيا يعتقد بشقاء ابليس لانه لا يستطيع ان يحب » . وقال الدكتور فؤاد البستاني في « عبقر » : « انها وحدة بنائية شاملة على تنوع الاجزاء وتضارب الاحاسيس واختلاف الاوزان والانغام . فهي خروج واستقلال وابتكار وهي بناء واستقرار وثبات » .

ولشفيق معلوف ايضاً مجموعتان شعريتان « نداء المجاذيف » و « لكل زهرة عبير » اختار بعض ما فيها وجمع اليه قصائد اخرى ونشرها كلها في « سنابل راعوث » وقد تميزت بالموسيقى الباطنية مع الحرص على اصولية الوزن والقافية والسعي الى الصورة المبتكرة . يقول المعلوف في « نداء بعيد » :

نـداء تردد عبر الحقب ... فكان لـه في الاضالع رجع
ومـن ثلج صنين شب لهب ... وفي الارز حن الى الصوت جذع
نـداء لحيرام ايـام كان ... يسوق الاعـاصير بالصولجان
نـداء بعيد يهز السفوح ... فينجاب عن طلعة الفجر ليل
فتشهر صيدون سيف الفتوح ... وتنقل في البحر رجلا جيل
ويزرع منكار من قلب صور ... فجاج البحار وكور النسور

اما ميشال المعلوف وجميل المعلوف فكانا مقلّين وحبيب مسعود عرف بنثره ولا سيما فيما كتبه على صفحات مجلته « العصبة الاندلسية » وكتابه

« حزين حياً وميتاً » لكن النثر على حد قوله لم يكن له شأنه في أدب الجنوب الاميركي . « فهو كالشاي البرازيلي الذي لا يسكر بينا الشعر خمرة معتقة » . اما سائر شعراء الجنوب كيوسف الغريب ويوسف الفاخوري وعبد اللطيف الخشن وسعيد اليازجي ووديع الشرتوني فقد جاروا التيار الرومنطيقي . ومن اهم ما كتب في النثر ادب المذكرات مثل يوميات توفيق ضعون في ذكرى الهجرة ومذكرات نخيل سليم بو عبدين التي يتناول فيها حكاية نصف قرن من الاضطهاد . وقد ظهر في الاميركتين عدد من الكتّاب بلغات اجنبية فضلاً عن الصحفيين .

## كتّاب بالانكليزية

عدا الادباء الذين اشتهروا باللغتين العربية والانكليزية كجبران والريحاني ثمة كتّاب وصحفيون عرفوا بما كتبوه بلغات اجنبية ولا سيما الانكليزية والاسبانية والبورتغالية : نذكر نخبة منهم :

### ابراهيم متري الرحباني (١٨٧٥ – ١٩٤٤)

اسقف بروتستنتي مؤرخ ومفكر روحاني عاش في بوسطن وكتب حول تقريب الابعاد بين الشرق والغرب . من مؤلفاته : « سفر بعيد » يعرض فيه مصاعب الطريق الى الحقيقة الازلية و « المسيح السوري » ويلقي فيه اضواء على حياة السيد المسيح في فلسطين (بيت لحم والناصرة والجليل) والجو الشرقي الخاص الذي عاش فيه و « حكماء الشرق والغرب » الذي تناول فيه النقاط المشتركة بين رسل الروح على مستوى المعرفة الهادفة الى المطلق . وله مجموعة قصص « كنوز راسمولا الخبئة » .

في « السفر البعيد » يروي سيرته منذ طفولته في الشوير وانتقاله مع اهله الى بتاتر والاجواء المنعمة بروح الله التي عاش فيها حتى انتقاله الى اميركا واتصاله بالمدنيتها . وله خواطر عنوانها « سبعة ايام مع الله » ينتقد فيها المدنية المادية التي غزت العالم وصرفت الناس الى الشؤون العملية على حساب التصوف الذي يرى فيه اس المسيحية باعتباره يسوع رائد الصوفية . وهو لا يعتقد بان العلم الحديث يتعارض مع الدين بل على العكس يرى انه يرتكز على اسس اثبت .

فيليب حتي (ولد في شملان سنة ١٨٨٦)

بعد ان تخرج من الجامعة الاميركية في بيروت سافر الى الولايات المتحدة سنة ١٩١٣ فأكمل فيها دراسته الجامعية ونال الدكتوراه في التاريخ والآداب . كانت اطروحته ترجمة ونقد كتاب « البلدان » للبلاذري . ثم عيّن استاذاً للآداب السامية في جامعة برنستون واستمر هناك يبحث في تاريخ الشرق العربي ويكتب عنه . ثم اصدر كتابه « تاريخ العرب » (المترجم الى عدة لغات) لمع اسمه كمؤرخ يتقصى الحقائق من مصادرها الاولى ويتناول الوجوه الحضارية في التاريخ اكثر مما يتوقف عند تسلسل الاحداث والحروب وسير الملوك . اسهم في دائرتي المعارف البريطانية والاميركية ببحوث عدة عن الشرق ولاسيما عن الموارنة والدروز . وحرر في مجلات علمية كثيرة تعنى بالتاريخ مثل « سبيكولوم » واقترن اسمه بالمجموعة الكبرى لمخطوطات العربية والفارسية والتركية المدونة في مجموعة « غاريت » الاميركية الشهيرة . وكتب فيما بعد تاريخ لبنان وسوريا وفلسطين ورسالة في المذهب الدرزي ، وتاريخ سوريا . وبحثاً حول اللبنانيين والسوريين في اميركا . وهو ما يزال رغم سنه يزور الوطن الام في مواسم الصيف ليعود الى اميركا فيلقي محاضرات عن لبنان وقضاياه وقضايا العرب عامة ولاسيما قضية فلسطين .

من اطرف ما كتبه الدكتور حتي بعض مذكراته ايام الدراسة تحت السنديانة في مدرسة الضيعة . واثر الصدف في حياته . وهو يقول انه كان من حظه انه كسر ذراعه ذات يوم فكان ذلك سبباً لاتصاله الاول بالمؤسسات الاميركية فدخل المستشفى التابع لها . ولما رأى ابوه ان جسمه الناحل لم يمكنه من مساعدة اخيه النجار اشار عليه بان يستأنف الاتصال بالجامعة الاميركية ففعل واستطاع بذكائه ان يحصل على منحة تعليمية والتصرف الى التعليم مع اكماله الدراسة الى ان سافر الى اميركا للتخصص الجامعي فاضطرته الحرب ان يبقى فيها .

سلوم رزق

عرف بكتابه « اميركي سوري الاصل » وقد روى فيه سيرته فرصف حياته البائسة ايام الطفولة في بلدة متواضعة في البقاع وصوّر بيئتها باسلوب مؤثر . ثم ذكر كيف اكتشف وهو يتيم الاب ان امه تحمل هوية اميركية ويحق له بالتالي ان يحمل ذات الهوية ويسافر الى الولايات المتحدة . وهكذا

كان نعزم على ان يكون جديراً بجنسية البلد الكبير الذي انتسب اليه . فأكب على الدرس والكتابة حتى اصبح احد الم الخافرين في الولايات المتحدة . انه يصف بالتفصيل الاجواء الديمقراطية الرحبة التي عاش فيها ويشير الى دور المغتربين الكبير في الحياة الاميركية .

## حبيب كاتبه

كتب قصصاً عربية باسلوب نكه. ومن ابرزها « ليالي عربية اخرى ». « قصص عربية وحكايات » . و « الروح الجديدة في الاراضي العربية » . اسهم بتحرير مجلات « ذه بروكلن ديلي ايغل » و « ذه بوسطن غلوب » و« ديترويت نيوز » بين ١٩٢٩-١٩٣٠ وكتب بالعربية مذكراته عن رحلته الى الولايات المتحدة .

اقاصيص حبيب كاتبه مستوحاة اما من التاريخ واما من الاساطير . يروي في احداها حكاية « حكم تراقوش » ومجالس « هارون الرشيد وابو النواس » ناهجاً نهج الف ليلة وليلة .

## باحثون

ثمة كتاب آخرون انصرفوا الى البحث التاريخي او العلمي كشارل عيساوي الذي الف في الاقتصاد السياسي وكتب تاريخ مصر والدكتورة نجلا عز الدين التي نشرت بحوثاً عن العرب وجميل مراد بارودي عضو الجمعية الاميركية للاقتصاد السيري في نيويورك وقد حرر بصورة منتظمة في « آسيا مغازين » ونشر مجموعة قصائد وجدانية يتجلى فيها الحنين الى الوطن الام منها « بعلبك » و « الارز شجرة لبنان » . واسكندر ايكاريوس مؤلف « لبنان في الجو السياسي المضطرب » وجورج خيرالله مؤلف « الاسلام ومحمد » و « الصحافة » و « العالم العربي » و « سيرة جبران » ومترجم « المواكب » الى الانكليزية . وانطوني فارس الذي نقل آثار جبران من العربية الى الانكليزية ووضع بحوثاً تحليلية عنه . وابو رجيله وحنية عطية وقد كتبا في تاريخ الشرق . وجون الياس خليقه وقد كتب عن الحروب الاميركية .

وثمة شعراء نشروا دواوين او قصائد في مجلات مختصة تميزت بالنفحة الصوفية نذكر منهم مايكل حداد ومسعود صاحه وانطوني سعاده وماري داقيد ( ديوانها عنوانه « العاري » وهو مجموعة اناشيد في الزهد والتوسل الى الله ) .

اما في الحقل العلمي الصرف فقد برز الدكتور غالب صليبي في بحوثه

في علم التناسل وتطوره في النسب والثقافة العنصرية وفي اساليب التوالد العنصري وحول الام والامومة. والدكتور فؤاد العقل واضع النظريات الجديدة في تطوير اساليب الجراحة ومؤلف «عندما يأتي النعيف» الذي يروي فيه سيرته وينتقد اساليب الطب التي تناقض تطور العلم الحديث. والدكتور مايكل دبغي جراح القلب الشهير ومؤلف عدة بحوث حول مصرف الدم. والدكتور ميخايل جورج مالطي والمخترع كامل الصباح ولهما بحوث في الكهرباء وفي نظريات انشتين. ورالف نادر وهو ما زال حديث الصحافة الاميركية على اثر ظهور كتابه «غير مأمون في اية سرعة» الذي درس فيه قضية الامن بالسيارات والاخطار التي تتعرض لها بسبب قلة الدراية الآلية في الانتاج.

بالاسبانية والبرتغالية

عدا الصحفيين الذين أنشأوا صحفاً بالاسبانية او بالبرتغالية او حرروا في الصحف المحلية في اميركا الجنوبية: ثمة كتّاب عرفوا باتين اللغتين تأليفاً وترجمة: منهم بالاسبانية:

خوسيه منصور (١٩٠٩–١٩٦٥) وهو من مواليد الاورغواي وقد عين سفيراً لها في لبنان وتميز شعره بنفحة شرقية صوفية تجعل من الحب محور الوجود والكمال الانساني. يقول في احدى قصائده من مجموعة «رسائل الى ايلونا»:

رنت مزامير الذهب في الكروم. نضجت العناقيد
ما صعدت لتقطيفها حين كانت تعيش الاعجوبة والغناء
سكتت مئات من اسراب السرور
والكرامون تركوا دورهم لانتظارك اسابيع
في طواحينهم وفي النواعير.

ايلونا تمثل حواء الخالدة رمز الحب الخالد. اما فكرة الوحشة فبعثها ان العالم ما هو الا ممر.

يبدو شعره غامضاً احياناً لانه يجرده من الحواشي والتفاصيل ليحصره في طاقة المضمون.

الدكتور جورج قدوم: مغامر درس الطب ثم عمل في السياسة العربية قبل سفره الى الاكوادور مع الملك فيصل فصار مستشاره ولما تبدلت الاحوال فرّ الى جبل الدروز ثم الى مصر فاميركا حيث أنشأ مجلة وكتب بحوثاً بالاسبانية والعربية حول الشرق وبشر بمذهب روحاني اعتنقه هو مذهب الهيكليين

وطاف ينشره في اميركا الجنوبية تحت شعار : « وطني الشمس . وطني الكون . ديني الحب . اسرتي البشر » . ومما يروى عنه انه كان في الارجنتين يوم قضى الزلزال على بيته في الاكوادور فانشد لا مبالياً :

دغدغ الزلزال بيتي فانحنى        هكذا نبني بيوتاً تقتنى
انني بالحب ابني منزلي        جاعلاً من كل قلب مسكنا
فانا من اول في ابد        كل شيء زائل الا انا

لويس غارسيا موراليس : ولد في كاراكاس سنة ١٩٢٩ . اصله من عائلة سركيس من حارة صخر (كسروان) وهو شاعر طليعي له ديوانان « حياة حزينة » و « العودة الخالدة » ينهج فيها نهجاً توفيقياً بين الرمزية والرومانتيكية وهو يعتبر ، حسب تصريح له يوم زار بيروت سنة ١٩٦٣ : ان الشعر لا يكون اصيلاً الا اذا عبر عن الانسان في وضعه الخاص ومشكلاته الدائمة . الشاعر صدى بيته وضمير جيله بدون تزمت اقليمي . وهو يرى ان من العبث محاولة فصل المبنى عن المعنى في الشعر . فكل موضوع يفرض شكله . وقد ترجم هذا الشاعر بعض الشعر اللبناني الحديث بالفرنسية الى الاسبانية ونشر في الملحق الادبي الذي يديره في جريدة الناسيونال الكبرى في كاراكاس بحوثاً عن الحركة الادبية عندنا .

جورج كعدي : وقد نظم بالاسبانية ديوان « الاحلام » الوجداني وبالعربية « الكعديات » . مجموعة قصائد قومية .

ومن الشاعرات البارزات ميرا دلال (واسمها الحقيقي اولغا شمس) وقد كتبت شعراً رومانتيكياً رقيقاً ولها عدة دواوين « الخالد » « الايات الجميلة » وخليط من الشعر الطلق . ولينا شراره وليلى نفاع وقد نشرتا قصائد متفرقة في المجلات .

في المسرح ، برز اليرتو ضو وقد اسهم في نهضة المسرح الكولومبي المعاصر . من اهم انتاجه المسرحي « السيد بيدروس الحبوب » . مسرحية مستمدة من التاريخ فيها نقد ساخر لشهوات المجتمع . وله مجموعة حكايات ورواية عنوانها « روح الشر » تتسم بطابع التوجيه الخلقي .

اما الذين مارسوا البحث في مختلف وجوهه فعددهم كبير جداً بينهم انطونيو شدياق . صاحب « لبنان منارة الحضارة العربية » والفريد ابو زيد وقد الف في الشرع والاقتصاد ومانويل يونس . صاحب اطروحة « فلسفة في الثقافة » (التي كتبها هو نفسه بالعربية بعد رجوعه الى لبنان) وخوسيه لبكي وقد نشر عدة بحوث عن الشرق والثقافة العربية والتاريخ واصدر مجلة

ثقافية في كراكاس . والدكتور وليم نعمه الذي يعيش في المكسيك وقد الف تاريخ لبنان وبحوثاً عن الادب. والخطيب المفلق حبيب اسطفان (١٨٨٠ — ١٩٤٩) الذي أتقن عدة لغات وقد كتب بالاسبانية في الارجنتين فنشر « وجدان لا سياسة » و « الشعوب الاميركية » وانشأ صحيفة « التمدن بالعربية » .
اما في الثقافة العامة والتاريخ فبرز سالومون عبيد واسكندر قرداحي وانطون الياس وجورج معنف وانطونيو حلو وحمدان عويس وفريد الخوري وحنا الداهوك وسليمان شاكر : صاحب مجلة « لا ليبانيسا » في سان دومانغو : والامير امين ارسلان وقد حرر في « لا برانسا » في الارجنتين . وميشال جورج خوري .

وفي الترجمة من العربية الى الاسبانية ، عمل الكثيرون في نقل الأدب العربي الاصلي والأدب اللبناني المعاصر ولا سيما آثار جبران . من ابرزهم انطونيو شليطا صفير وقد ترجم « كليلة ودمنة » وقدم لها شارحاً مضامينها و « النبي » لجبران مع مقدمة عن المؤلف ، ويوسف الغريب وجميل شوحي وقد ترجما مختارات لجبران والريحاني وبعض ادباء المهجر . وقد جمع شوحي مختارات من ٣٣ شاعراً . وانتخب رئيس جمعية كتّاب تشيلي . وطانيوس جورج بستاني : مؤلف « لبنان واللبنانيين في البرازيل » (بالاسبانية والبرتغالية) .

اما الذين كتبوا بالبرتغالية في البرازيل ولا سيما في الشعر . فكثيرون منهم :

**الدكتور جميل حداد** : وهو عضو في المجمع العلمي في ساوباولو وله عدة دواوين منها « صلوات سوداء » و « حبيبي القمر » . الاول من اللذين الخزين استوحاه من مأساة امه وقد اغتيل ابوه قبل بلوغه الاربعين فاصطبغت حياة الشاعر وحياة امه بلون الدم . يقول في هذا الديوان :

كل شيء يصلي في هذا الكون حتى البومة
في نحيبها ما يشبه الصلاة
زهور الربيع آلامها ودموعها
في اضلاعها وخز الشوك وفي اهدابها قطر الندى .

اما ديوانه الثاني فرومانتيكي فيه بهجة وشروق . يقول في « وليمة الحب » :

في الوليمة الشهية التي تشتعلين فيها واشتهي
لأن كأس العذاب جذابة طاغية في جسمك المعطر
بالمسك والعنبر ، وفي دمك الصارخ ودمي اللاهب
في هذه اللحظة الضاجة بالشهوة ارانا شعلة تتبع شعلة

**فرنسيسكو كرم** : وله ديوان « ساعة المتعة » وقد تأثر فيه بلوركا

وبالأدب المهجري . وله كذلك بحوث في وصف مجاهل البرازيل . وهذا نموذج من شعره :

رأيتك شاهقة شموخ الارز
تهوين علي وقد صرتي
كما تهوي الشمس الغاربة في نفسي .

لقد سارت دنيا جبور على هذا النهج في شعرها وكذلك سلسين جورج في دواوينه « شرقيات » و « جمال الموت » و « غيم صحراوي » .

وثمة شاعر ناشئ هو اسكندر ابن شفيق المعلوف وقد ترجم الوالد لولده قصيدة « انا البحر » شعراً عربياً جاء في مطلعها :

انا البحر ان اغضب مضيت مجرراً    بذيلي اشلاء الضحايا ورائيا
ولو غمرتني بهجمة الصبح وارتمت    ممرغة جسماً على الشط عاريا
لغرت عليها من صخور حضنها    ورحت اعض الصخر بالشدق راغيا
فترتد عنه وهي تنفض حولها    نجوماً تهاوت واحداً ثم تاليا
هي القبل الحرى تواصلني بها    فتهوي على بعد ولكنها ليا

وفي القصة برز ماريو نعمه ونعيم ابو سمرا وباسيل غنام . وفي البحث توفيق قربان الذي هاجر الى البرازيل قبيل الحرب الاولى وعلم في جامعة سان باولو وقد اتقن عدة لغات : « الانكليزية والبرتغالية . على حد قوله ، للخطابة والكتابة والفرنسية والاسبانية للدرس والايطالية لفهم دانته والالمانية للمصلحة التجارية والتركية واليونانية والعبرية للاستعانة على درس اصول العربية » . وقد كتب فصلاً بالانكليزية حول الاصول السامية في اللغة العربية وتعاطفا باليونانية . من آثاره البرتغالية : « السوريون واللبنانيون في البرازيل » وهي نبذة عن تاريخ سوريا ولبنان منذ الفينيقيين حتى الحرب الأخيرة ومدى اسهام اللبنانيين والسوريين بالحضارة العالمية واسباب الهجرة وتطورها وواقع المغتربين بين الامس واليوم .

وفي نطاق البحث اللغوي وضع فؤاد نمر « شوارد البرتغالية وصلاتها باللغات الشرقية ، ولا سيما العربية ووضع رشيد عطية قاموساً عربياً برتغالياً في ثمانية اجزاء . فضلاً عن دراسة حول العربية ولهجاتها وما اخذت عنها البرتغالية والاسبانية وسائر اللغات الاوروبية . وفي البحث العلمي ، كتب جورج اليان نبذة عن تاريخ الطب العربي ، واميل كارلوس بحوثاً اجتماعية وادوار دو يانف مذكرات حول سفرة قام بها الى اميركا الشمالية بعيد الحرب الاخيرة .

ولمنصور شليطا دراسات منوعة كتبها في البرازيل منها « جبران في

حياته وآثاره » . و« الادب العربي ينبوع جمال وغنى » و« مدخل الى الادب العربي الحديث في مجموعة من هذا الأدب ترجمها بأسلوب انيق دقيق هو نوع من اعادة الخلق على حد تأكيد النقاد . كما ترجم عن جبران « النبي » و « يسوع بن الانسان » (وهذا الكتاب نفسه ترجمه الى الافرنسية في بيروت) وقد اسهم في الصحافة العربية ولا سيما « الاخبار » وفي الصحافة البرتغالية . وهو يعتبر ان ابراز التظاهرات العربية عامة في الحضارة واللبنانية خاصة افضل خدمة لقضايانا بالنسبة للعالم ولا سيما في وجه اسرائيل وخير سبيل لتعزيز تمسك المغتربين بالوطن الام .

اما المهاجرون الى البلاد النائية : غير العالم الجديد . فقد ظهر بينهم عدد من الصحفيين اسهموا في الجرائد والمجلات المحلية ولا سيما في اوستراليا وزيلندا الجديدة والهند . اما الادباء فقلة بينهم نذكر منهم في افريقيا الالمانية عزيز ضومط وفي افريقيا الغربية بعض شعراء داروا في فلك المدرسة المهجرية مثل خليل نخله وخليل فرحات وخليل الخوري . وفي الصين الف المرسل نقولا بارودي (١٨٦٣–١٩٣٠) قاموساً صينياً لاتينياً وكتب دراسات فلسفية برسم الطلاب الصينيين . وفي الفيليبين ظهر نجيب صليبي وسعيد تقي الدين .

اما عزيز ضومط الذي عاش في افريقيا الالمانية ثم في برلين بعد الحرب الاولى : فقد انصرف الى المسرح فألف فيه بعض مسرحيات شعرية ونثرية في الالمانية نشرت في برلين وفيينا وقد استقى مواضيعها من التاريخ الشرقي : نذكر منها : « ابن سينا » : « واقعة إتيوم » ، « آخر الامويين » و« بلتزار » .

اما نجيب صليبي فقد اقترن اسمه بالادارة الاميركية في الفيليبين نظراً لابحاثه الاثرية وللخدمات الطبية ولدرسه نفسية الشعوب في تلك الجزر . وقد كتب دراستين تاريخيتين عن « مورو » و « سولو » نشر الاولى في مانيلا سنة ١٩٠٥ وقال في مقدمتها : « تاريخ مينداناو قبل الاسلام حافل بالتقاليد والاساطير لكن شيئاً منها لم يسجل بعد » فقام هو بهذه المهمة استناداً الى الحفريات والآثار ودون معلوماته وانطباعاته باسلوب علمي لكنه طلي .

اما سعيد تقي الدين (١٨٩٤–١٩٦٠) فهو وان يكن قد نشر كل مؤلفاته في لبنان : فانما تمخض بمعظمها في الفيليبين حيث قضى زهرة حياته . سافر اليها بعد تخرجه من الجامعة الاميركية ١٩٢٥ ثم عاد الى لبنان في اوائل سنة ١٩٤٧ ليسافر الى المكسيك سنة ١٩٥٨ ثم الى كولومبيا حيث مات في جزيرة سانت اندرز .

سعيد تقي الدين يكتب كما يتحدث . لا تمحل ولا حذلقة . الحوار

الرشيق العفوي يسود أقاصيصه ومسرحياته ويطفح بسخرية البريئة حيناً واللاذعة حيناً. وهو يشتق اللفظة المعبرة على هواه عندما يعجز القاموس عن تلبية التعبير في استخدام التوتر او الانفعال.

بطل اقاصيصه هو نفسه اولاً ثم خوري له عاشهم عن قرب. هذا فلاح من بعقلين او رفيق من زحلة او شيخ عجيب عصامي تحدى القدر او بائس تخلى عنه الدهر والبشر. انه يعرف كيف يصور الدقائق بحيث يوهم القارئ بالواقعية الحية.

ادبه ينبض بالاحاسيس الطريفة التي يعبر عنها باسلوب شفاف. كتب في السياسة والقصة والمسرحية والاجتماع ومن ابرز آثاره: «لولا المحامي»، «نخب العدو»، «حفنة ريح»، «غابة الكافور»، «رياح في شراعي»(١).

وهذا نموذج من ادبه:

«حين فتحت عيني وتحققت اني اصبحت من اهل هذه الفانية علا صراخي فغمرته امواج من زغاريد النساء وحداء الرجال ابتهاجاً بقدومي. وسألت من هؤلاء الفرحون بلقاء من لا يعرفون فقيل انهم دروز. فاحببتهم منذ الازل. واني اعترف. وقد طهرت نفسي من اي تعصب خالقي ثم ان ليس في الدنيا ما يهز من اعماق نفسي اوتارها مثل سماع طقطقة القاف الدرزية الصلبة القاسية. وان مدن العالم وقراه ودساكره تكبر اهميتها او تضؤل بنسبة قربها الى «بعقلين» او بعدها عنها.

... في الفيليبين عشت — وبت — ٢٢ سنة ونصف، وهناك استوردت كل ما تعرف من اصناف البضاعة. فتحت محطة بنزين. فتحت سينما. كنت دواراً اي بائعاً متجولا. اجرت [?]. طرت. سافرت على الخيل. ركبت على الجاموس. اغتنيت. افتقرت. لعبت بالبورصة. فتشت عن الذهب. سكرت حتى لانتحر. افلست ودفعت ديوني. جعت. اتخمت. حبسني اليابانيون ٥٣ يوماً خلال الحرب. واجهت الموت في اكثر الاحيان مختبئاً».

ويستمر احفاد واضعي الابجدية في اداء رسالة الحرف والانفتاح على الحضارات العالمية والعطاء الفكري والجمالي تحت كل سماء نشراً لاشعاع بلد شاؤوه كما شاءته الطبيعة محور لقاء القارات والاديان والثقافات وينطلقون منه، دون ان ينسوه، كما تنطلق طيور السلام.

(١) لم نذكر الا ما وضع تسميه او كتبه او تنعه في ديار الاغتراب.

# رسائل لويس مسينيون الى الاب لويس شيخو

نشرها وعلّق عليها الاب كميل حشيمه اليسوعي

---

عثرنا بين اوراق الأب لويس شيخو على اربع عشرة رسالة كتبها اليه المستشرق الكبير المرحوم لويس مسينيون (١٨٨٣–١٩٦٢) : وجدناها تزخر بالفوائد، كما لا يتيسر الا في التحف النادرة ؛ فاحببنا ان ننشرها ونعلق عليها ليتسنى للملإ الاطلاع عليها والغرف من فيض معينها.

كُتبت هذه الرسائل جميعها بالفرنسية بين سنة ١٩٠٨ واوائل سنة ١٩١٤ ، اي خلال الفترة التي عقبت اهتداء مسينيون الى الدين ورافقت انشاء اطروحته عن الحلاج المتصوف الشهير († ٩٢٢) : فتدور اغلبية مواضيعها حول هذا المتصوف وآراء مسينيون فيه وانفعالاته لما يطرأ عليه ابان انشاء اطروحته او لما يمت بصلة قريبة او بعيدة الى هذه الأمور ؛ وبديهي ان مثل هذه الصفحات توفر للمطالع معلومات غزيرة ليس عن الحلاج ونظرة مسينيون اليه فقط ، بل وبخاصة عن شخصية المستشرق الكبير ايضاً[1].

اول ما يسترعي الانتباه في هذه النصوص موقف مسينيون من مسألة الحلاج . فان الرسائل توضح بفضل عفويتها ما طالما دار في خلد كاتبها

---

(١) ومما تفيدنا به هذه الرسائل انها تسلط اضواءً على نواحٍ هامشية ذات شأن ، كالتي تبين بوضوح الصداقة الوثيقة التي كانت تربط المستشرق الناشئ والمهتدي الجديد بالعلامة الشرقي والراهب الكهل شيخ الذائدين عن المسيحية في الشرق ؛ فتلك تكاد لا تجد رسالتين او ثلاث من المجموعة لا يستهلها الكاتب بإحدى العبارات التالية : حضرة الأب الجزيل الاحترام والصديق الحميم ، حضرة الأب العزيز والصديق الوفي ؛ حضرة الأب والصديق العزيز ، أبت وصديقي الجليل (Très Révérend Père et ami, Très cher Père et ami, Cher Père et ami, Très vénéré Père et ami). وهذه الصداقة التي يكنها مسينيون لشيخو مقرونة بتقديره العميق لسائر نشاطاته ، الأدبية منها والرسولية .

عن بطل اطروحته ولم يجهر به ؛ فانه لا يدرسه كموضوع علمي فقط ، اي من باب مقارنة الأديان لانه يرى فيه صوفياً ضارعت بعض معتقداته معتقدات المسيحيين . بل لأنه يرى بين يديه حجة حية . بها « يود ان يبين للمسلمين المخلصين الذين يعرفهم ويحبهم انه قام بينهم الناس دفعهم الاجتهاد والسجن الى الايمان بيسوع المصلوب »[1] .

الحلاج في نظر ماسينيون كان على النصرانية (رسالة ١) لأنه كان يرنو الى التشبه بالمسيح لينال بواسطته حلول روح الله فيه (رسالة ١٢) . كان على النصرانية . النصرانية بالشوق ان لم تكن النصرانية بالفعل . لأنه تكلم عن الناسوت واللاهوت كما يتكلم عنهما النصارى (رسالة ١ و١٤) ولأنه نوه بضرورة التعلق بروح الدين لا بالحرف (رسالة ١) ولأنه قال بضرورة التوبة للجميع ؛ كما وانه تكلم عن بذل الذات الكلي بأسلوب لا يُعهد الا في من كانت فيهم روح النصرانية (رسالة ١٤) . كانت حياة الحلاج نصرانية ؛ اقلّه بالروح ؛ وكذلك موته على الصليب كان موتاً نصرانياً . به اقتدى بالمسيح (رسالة ١٤) . به يرى ماسينيون برهاناً ليثبت للمسلمين حقيقة صلب عيسى بن مريم (رسالة ١٤) .

ويتبادر الى الذهن بعد هذا العرض وجهٌ للشبه بين شيخو وماسينيون . جعل الاول من اعز اهدافه في الحياة ابراز دور النصرانية بين العرب لإعلاء شأنها في أعين المسلمين : فجمع ما نظمه « شعراء النصرانية » قبل الاسلام وبعده ؛ وصنف في مجلة « المشرق » المقالة تلو المقالة ليبني صرح « النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية » . اما الثاني فقد انبرى بدوره يواجه الاسلام ولكن من ناحية اخرى ؛ ليس عن طريق الأدب والشعر بل عن طريق التصوف ؛ ليس بتسنّم الجدل والانتصار المتجبر للعقيدة ؛ بل بالنزول الى اعماق نفس عابد هائم بربه كابد من اجله الذل على اشنع وجه .

اراد شيخو ان ينتصر لدينه وكذلك اراد ماسينيون ولكن الأخير كان ابعد شيء عن كل ما يُستَشف منه روح التعصب . لا جدال عنده ولا مماحكة . إن هو ابتغى للمسلمين ان يتعرفوا الى دينه ؛ فلأنه واثق من انهم مثله ابناء ابراهيم ولأنه يريد ان يشاركوه النعمة التي يرتع فيها . فكما ان المسلم الحق يود من صديقه المسيحي ان يُسْلِم لله مثله ؛ كذلك المسيحي المخلص يبغي لصديقه المسلم ما هو فيه من معرفة الله في سر تواضعه متجسداً

---

(١) الرسالة ١٢ . التشديد منا .

وفادياً. إنّ هذا الضرب من البغية الا صورة من صور المحبة: وشأنها شأن هذه المحبة: تكون بعيدة ايما بعد عن الدعاوة الملحاحة لأنها تحترم حرية النفس: وهي بعيدة كل البعد عن التعصب لأنها لا تبتغي السيطرة بل الخدمة في التواضع. قال ماسينيون في احدى رسائله (رقم ٨): «احمد الله كل يوم لأنه تنازل واظهر لي (...) انه ما من معلم الا يسوع المسيح. وما هذا بتعصب[١] لأنني بانضمامي الى «انسان الآلام»[٢] لمناهضة الخطيئة، نسبت الي، مع صليبه، كل آلام البشر».

لم يكن ماسينيون متعصباً وهذا ما لم ينكره عليه احد: ولكن مزيته هذه ليست الا واحدة من عدة. فمن طالع رسائله وجد نفسه في اجواء كأنها ليست من اجواء هذه الدنيا. فالروحيات من كل صوب: عميقة الغور: مترامية الأبعاد. هذه الصفحات مليئة بالايمان الفياض المندفع لا يلين من شدته الا تواضع المتوكل الواثق: انها تطفح بالمحبة الولهى لشخص المسيح وكنيسته: وتمتزج بالصلاة الدائمة والتعبد للقديسين رواد الانسانية التائبة: وتنشرح بالتسليم التام لمشيئته تعالى.

من الناس مَن يحتاجون الى مئات الصفحات ليفصحوا عن مضمون افكارهم ويظهروا حقيقة نفسيتهم: ومنهم مَن اذا خطوا سطراً واحداً اثقلوه معاني وانطقوه بمكنوناتهم. الرسائل الآتي نصها هي من النخبة الثانية: غنية مشبعة على ايجازها: بعيدة المدى: يطل من وراء كل منها وجه ماسينيون النير وشخصيته الفذة وروحه السمحاء[٣].

(١) هذه الكلمة هي في الأصل بالعربية.

(٢) اي المسيح المتألم من اجل البشر.

(٣) فيما يلي الاصطلاحات التي اعتمدناها للدلالة على بعض مصادر البحث:

Massignon, *La passion d'Al-Ḥallāj*, 2 tomes, Paris, 1922. = «سيرة»

Massignon, *Le Dīwān d'Al-Ḥallāj*, *Journal Asiatique*, janvier-mars, 1931. = «ديوان ١»

H.M. Ḥallāj, *Dīwān*, traduit et présenté par Massignon, Paris, 1955. = «ديوان ٢»

*EI* = *Encyclopédie de l'Islam*, (1re éd.); *EI²* = *Encyclopédie de l'Islam*, (2e éd.).

(١)

91 R. de l'Université
Paris

Très Révérend Père et ami [1]

J'espère que cette lettre vous trouvera en parfaite santé.

Je rédige en ce moment mes notes sur la crise d'âme du Ḥallāj [2] الحسين بن منصور بن عيسى [3] الحلاج.

Elle m'a tellement aidé — si providentiellement. — que je le lui dois bien [4] .

---

(١) يخبر ماسينيون صديقه الأب شيخو في هذه الرسالة بأنه تبين له [illegible] أطروحته عن الحلاج [illegible] قد توفي على «المسيحية» . ويعطي في ذلك عدة براهين .

(٢) يقول ماسينيون انه منصرف الآن الى درس «أزمة الحلاج النفسية» . فما هي هذه الأزمة ؟ جواب نجده في «سيرة» [illegible] حيث تكلم عن بعض ما [illegible] الحلاج في سني [illegible] من [illegible] . فانه كان يجد نفسه في «حالات» روحية [illegible] [illegible] [illegible] مشكلات تختلف في تأويلها [illegible] . [illegible] [illegible] مثل هذه الحالات في [illegible] . ونأتي ببعض ما قاله ماسينيون بنفسه [illegible] عن هذه الأزمة :

«(... Ces textes dont nous venons de parler; nous permettent de saisir parfaitement l'état de conscience initial d'al Ḥallāj (...); c'est, activée par une vie d'ascète stricte. — nourrie à la Mekke même. dans un milieu sunnite. — la formation d'une *crise de conscience**, — d'une vocation mystique. Les événements intérieurs de son âme le mettent en présence de *ḥālāt*, faveurs divines. de "touches" directes de Dieu. (...) il entend des paroles "divines" qu'il note. il y voit un critérium de vérité pour trancher les controverses pendantes. parmi les traditionnistes. sur divers points du culte, — et il ne trouve. auprès de ses maîtres sunnites. aucun appui. Comme pour al Jonayd. les grâces divines intérieures n'ont. pour al Makkī. ni signification, ni valeur, ni utilité.»

* C'est nous qui soulignons.

(٣) هكذا في النص ، والصواب «عيسى» بالياء المثناة . راجع «سيرة» ، ص ١٠ ، سطر ١٦ و *EI* ، مقالة «*el-Ḥallādj*» .

(٤) يقر ماسينيون بأنه مدين لأزمة الحلاج النفسية لأنها ساعدته . ولعل خير ما يفسر هذا الاعتراف هو النص التالي كتبه الاستاذ روجيه أرنلدز (R. Arnaldez) المستشرق الفرنسي في :
*La Spiritualité de Louis Massignon*, dans *Mémorial Louis Massignon*, Dar El-Salam, Le Caire, 1963, pp. 12-13:

«Très tôt Louis Massignon a senti dans la spiritualité hallagienne, le lien qui, en ouvrant l'Islam sur le Christianisme, permettrait de donner un sens et une vérité à l'unité du monothéisme abrahamique, pour le plus grand bien de l'Islam et du Christianisme: car le danger qui guette l'Islam, c'est un pur légalisme; celui qui guette le Christianisme, c'est un pur théologisme à base de philosophie grecque; mais si à travers Ḥallāǧ, Louis Massignon découvre un essentiel désir de l'Islam vers l'amour, au-delà de la pure loi, durcie et arrêtée, il arrive à comprendre toute la richesse d'amour que renferme le Christianisme. au-delà des formules gréco-latines de sa théologie elles aussi durcies et arrêtées.»

ومفاد كلام ارنلدز ان اكتشاف الروحانية الحلاجية قد فتح لماسينيون ابواب معرفة المسيحية والاسلام حق المعرفة ، فان ما لاقاه الحلاج المتيم بحب ربه من مقاومة على يد بعض المتزمتين

Preuves de son christianisme final [1] :

Al Balkhī dit qu'il enseignait *l'imitation du Christ* — Et il fut crucifié [2]. Vers de lui [3] :

سبحان من اظهر ناسوته سرّ سناه لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشراب [4] (L'Eucharistie)
*حتى [5] لقد عاينه [6] خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

* Mal traduits par Kremer, fausses là et ailleurs[7].

المتحررين من أهل السنة قد صار يشترك على يده من بعد غيبة الحقيقة في الدين الاسلامي ويتشكل من ابعدها في المسيحية ايضاً . تكلم به وبعض اهل الحلاج يزداد تمسكاً بدينه من فرط ما وجده في دين هذا المسلم من سمو وغنى .

(١) يصرح ماسينيون هنا بأن الحلاج مات في النهاية على النصرانية . الا انه لا يعني بذلك انه اعتنق المسيحية اعتناقاً ظاهراً . مثبتاً بسائر معتقداتها ومؤدياً مختلف شعائرها : فمراده ان الحلاج كان «مسيحياً بالشوق» على حد قول علماء اللاهوت ، وهذا ما يتضح من خلال الرسالة ١١ حيث اثبت ماسينيون بعدة براهين تثبت – في نظره – ان الحلاج كان مسيحياً بالشوق chrétien de désir وانه من افضل ذلك «عماد الشوق» (baptême de désir) . كذلك فانه تكلم عن مسيحيته الضمنية (christianisme implicite) في الرسالة ١٢ .

(٢) قال ابو زيد احمد بن سهل البلخي (٩٣٤ †) في كتاب «الصور والاقاليم» ما نصه : «فمن عرف من هؤلاء (اي اصحاب البدع) واشتهر ذكره الحسين بن منصور المعروف بالحلاج من اهل البيضاء وكان رجلاً حلاجاً يتعاطى التنسك فما زال يرتقي به طبقاً عن طبق حتى انتهى به الحال الى ان زعم ان من هذب في الطاعة جسمه واشغل بالاعمال الصالحة قلبه وصبر على مفارقة اللذات وملك نفسه في منع الشهوات ارتقى به الى مقام المقربين ثم لا يزال يتنزل في درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه فاذا لم يبق من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم» . (راجع كتاب «المسالك والممالك» للاصطخري ؛ طبعة ليدن ، ١٨٧٠ ، ص ١٣٨–١٣٩) . – اما صلب الحلاج فتم في ٢٦ آذار سنة ٩٢٢ .

(٣) راجع «ديوان ١» ، ص ٤١ .

(٤) هكذا في الرسالة . وهذا النص حتم على ماسينيون الوصل بين فكرة «الآكل والشراب» وفكرة سر الافخارستيا (Eucharistie) الذي اعطى به المسيح جسده ودمه مأكلاً ومشرباً لتلاميذه . اما الصواب كما في «ديوان ١» ، اي : «في صورة الآكل والشارب» ؛ وقد انتبه ماسينيون في «ديوان ٢» ، ص ٥٠ الى ان هذه الفكرة مقتبسة من القرآن ٥ : ٧٩ حيث جاء عن عيسى بن مريم انهما «كانا يأكلان الطعام» .

(٥) والصواب «حتى» بالياء المهملة .

(٦) والصواب عاينه .

(٧) نقل كريمر المذكور هذه الابيات الى الالمانية مشوهة المعنى فقال ما تعريبه : سبحان (العلي) الذي اظهر لنا ناسوته وستر لنا سناء لاهوته الثاقب ثم بدا في الخليقة ظاهراً في صورة الانسان .

« Preis dem (Allerhöchsten) der seine Menschheit (nāsut) uns schauen liess und den durchdringenden Glanz seiner Gottheit (lāhut) uns verhüllte. Dann aber offenbarte er sich auf Erden in menschlicher Gestalt. » — A.V. KREMER, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868, s. 71.

etc., etc.

Il rejette le ḥajj (paganisme) et le djihād [1] (Suppl. à Ibn Khallikan autog. par Wüstenfeld) [2]. Son procès a été truqué doublement 1° par les sunnites officiels qui l'ont condamné illégalement — soutenus par les calomnies des chi'ites qui en (*sic*) avaient besoin de lui, Ḥallāj — comme دجال الأكبر — pour l'apparition de leur mahdi — Messie (ceci démontré par div. sources) [3].

2° par les ṣoufis panthéistes postérieurs, amateurs du néant bouddhique, — et qui, désireux de trouver un martyr pour patron de leur triste secte (le martyr de Shams ed Dīn Tabrīzī étant trop suspect [4], et celui de Sohrawardi peu intéressant) [5], — ont truqué l'interprétation de ses sentences et ont faussé (sans réussir heureusement) sa biographie [6].

J'en fais ma thèse de doctorat (annoncée ap. Bull. Ecole des Htes Etudes de la Faculté des Lettres de Paris 1907 [7] par mon maître Hartwig Derenbourg) [8] —, et en parlerai au Congrès de Copenhague [9], ان شاء الله

---

(١) يقول ماسينيون ان الحلاج لا يقبل بالجهاد وكذلك فانه ينوه ببطلان الحج لأنه موسوم بطابع وثني. الا ان الحال غير ذلك. فقد انتبه ماسينيون فيما بعد الى السبب الحقيقي الذي دفع الحلاج الى مناهضة الحج وغيره من الفرائض الاسلامية. فانه، شأنه في ذلك شأن سائر الصوفيين، كان ينادي بتسامي النية على الاعمال اثناء القيام بالفرائض الدينية وان هذه انما هي وسائط بين الانسان وربه لا غايات ويمكن استبدالها اذا ما تبين انها عائق للاتحاد بالله. فيكون انها من الوسائل لا من الغايات (راجع «سيرة» ص ٢٧٥ وما بعدها، ص ٥٨٧، ٧٣٦ الخ ...).

(٢) الكتاب المعني هنا هو «وفيات الأعيان» للقاضي ابن خلكان.

(٣) راجع تفصيل ذلك في «سيرة»، ص ١١٢–٢٩٠ و ٣٤٤–٣٤٦.

(٤) هو مرشد جلال الدين الرومي. عاش في القرن السابع الهجري. قيل انه قتل على يد زمرة من بينها احد ابناء جلال الدين، الا ان هذا الخبر وغيره من الاخبار التي رويت عن مقتله لا يثبتها الثقات.

(٥) هو شهاب الدين يحيى السهروردي الملقب بالمقتول دلالة على انه لا يجوز اعتباره شهيداً. قتل بأمر من الملك الظاهر سنة ٥٧٨ هـ.

(٦) في القرن السابع الهجري نادى مذهب الوحدانية او الوجودية بوحدة الوجود («وجود المخلوقات عين وجود الخالق») وذلك انطلاقاً مما نسب الى بعض الصوفيين المتقدمين كالحلاج والبسطامي. الا ان الحلاج كان من مثل هذه الحلولية براء (راجع *EI.* art. *Tasawwuf*, 715).

(٧) اخطأ ماسينيون بشأن التاريخ: فالسنة هي ١٩٠٨ وقد ذكرت الاطروحة في ص ٧٣ من مجلة مدرسة الدراسات العليا (Annuaire).

(٨) مستشرق فرنسي (١٨٤٤–١٩٠٨)، كان استاذاً في مدرستي اللغات الشرقية والدراسات العليا.

(٩) المؤتمر المعني هو المؤتمر الدولي الخامس عشر للمستشرقين المنعقد في آب ١٩٠٨. لم يتكلم فيه ماسينيون عن الحلاج بل عن موضوع آخر.

Avec tous mes souhaits affectueux

Votre cordialement dévoué

Louis Massignon

M.[1] 21.VII.08
Ste Praxède
La Ville Evêque en Pordic
Côtes du Nord.

---

(٢)

91, Rue de l'Université

Très Révérend Père,

J'espère que cette lettre vous trouvera en bonne santé. Je suis en train de fort avancer ma thèse de doctorat (Université de Paris) sur al Hallādj. A ce sujet je vous serais bien reconnaissant de me faire connaitre:

1° si l'on peut avoir un tirage à part ou une copie manuscrite de la notice de Bostani [2] sur al Hallādj ap. *t. VII, pp. 150-154* دائرة المعارف dont je n'ai recopié qu'une partie à la Mirdjāniyeh de Bagdād, pensant pouvoir la compléter à Paris, — où la bibliothèque de l'École des Langues Orientales ne possède que les 3 premiers tomes, — se réservant d'acheter le reste quand *tout* sera paru!

2° dans cette notice sur al Hallādj, Bostanī utilise un *ms.* inconnu du Qazwīnī, dont je n'ai trouvé trace ailleurs que dans le Mirāt az zamān du Sibt Ibn al Djawzī [3] à Londres (British Museum, ms. Or. 4619); ce Qazwīnī, je l'ai identifié: c'est un hanifite mo'tazilite, le qādhī Abou Yoūsuf 'Abd as Salām al Qazwīnī (né 411/1020, † 488/1095) —, auteur d'une monographie sur al Ḥallādj [4].

*Mais où est passé le ms. dont Bostani s'est servi?* Y aurait-il moyen de savoir si Souleïman Bostani [5] en a hérité? Ce manuscrit a une importance capitale pour ma thèse et je vous serais profondément reconnaissant des moindres informations que vous auriez glanées sur son sort.

---

(١) الثلاثاء ٢١ تموز ١٩٠٨.

(٢) نشر المعلم بطرس البستاني (١٨١٩ – ١٨٨٣) الأجزاء الستة الأولى من «دائرة المعارف» الشهيرة. اما الجزء السابع فقد نشره ابنه سليم.

(٣) هو شمس الدين يوسف المعروف بـ «قز اوغلو» او السبط ابن الجوزي (توفي سنة ١٢٥٧).

(٤) صحح ماسينيون فيما بعد تاريخ ولادة القزويني الذي اورده هنا فجعل مولده سنة ٣٩٣/١٠٠٢. راجع «سيرة»: فصل «١»، ص ١٦.

(٥) هو صاحب تعريب «الالياذة» (توفي سنة ١٩٢٥) وقد ساهم في نشر الأجزاء التاسع والعاشر والحادي عشر من «دائرة المعارف» (١٨٨٧–١٩٠٠).

Il y a dans l'édition du Qorân d'Hinckelmann (1694)[1] une préface latine, — avec un passage bien intéressant sur une question que l'on n'a jamais, je crois, traitée à fond, — et qui est si curieuse... Jugez-en:

« Et quid tandem dicemus, de admiranda veritatis vi, quae jam in aulam Imperatoris Turcici se penetravit, — ut qui humanissimi et acceptissimi in eadem habentur, jam Christum verum deum et redemptorem mundi publice profiteri incipiant... adeo ut nata indesit jam peculiaris secta quae شعوب المسيح audit... ». Source: Paul Ricaut, anc. consul de Smyrne pour Guillaume IV lisez III, roi d'Angleterre — (ap. the History of the present state of the Ottoman Empire, II, c. XVI, p. 244)[2].

Daignez agréer, très Révérend Père, l'hommage des prières indignes que j'offre à Dieu en union avec les vôtres.

Paris, ce V. 5 II/IX. Louis Massignon †.

(٣)

91, Rue de l'Université

Très Révérend Père[3]

Je vous remercie beaucoup de votre lettre. Je pense que votre المختار في كشف الاسرار est l'ouvrage du Djawbarî[4] († ap. 618/1221), dont j'ai examiné un exemplaire à la Bibliothèque Nationale de

(١) Abraham Hinckelmann, *Al-Coranus, s. Lex Islamitica Muhammedis, filii Abdallae...*, Hamburg, 1694.

(٢) طبع هذا الكتاب في لندن سنة ١٦٦٨ ، وفيه في تعريب لمعنى ما جاء فيه عن البدعة التي يدعوها ريكو « شعوب المسيح » : « ونمت منذ بضع سنين بين الأتراك بدعة جديدة يعتنقها ويؤيدها في الخفية نخبة من رجال الفكر في البلاط وقد انتشرت في القسطنطينية انتشاراً سريعاً والذين يتمسكون بها يدعون Chupmessihis أو تلامذة المسيح . وهم يقولون بأن يسوع المسيح هو الله وانه فادي العالم الحقيقي ... » وهنا لا بد من الاشارة الى غلط وقع فيه ريكو فصدق ان Chup تعني « شعوب » بينما هي كلمة « حب » العربية المستعملة في التركية . وقد جهل Ricaut ان حرفي الـ C H تقابلان صوت الخاء المعروف في اللغات الاوروبية .

(٣) حول الرسالة يدور حول الجوبري وما قاله عن الحلاج في كتابه « المختار في كشف الاسرار » . وسبب انشاء هذه الرسالة هو ، كما يتضح من مقدمتها ، ان شيخو بعث الى ماسينيون بكتاب ذكر فيه عن الجوبري ومؤلفه « المختار في كشف الاسرار » . وكان شيخو بعد المدة لنشر هذا المؤلف وقد باشر بالواقع نشر قسم منه في صفحات مجلته ابتداءً من آذار ١٩٠٩ (راجع « المشرق » ، ١٢ : ١٨٦ ، ٢٩١ ، ٣٦٩ الخ ...) .

(٤) هو عبد الرحمن (وقيل عبد الرحيم) عمر (وقيل بن عمر) الجوبري ، من نواحي دمشق ، لا يعرف عنه سوى انه كان مدة في خدمة السلطان مسعود احد ملوك بني أرتق وصاحب آمد .
اما كتابه فمعروف تحت عدة عناوين اشهرها « المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار » ، به يبين اسرار المتصابين ومكايد الدجالين .

91, RUE DE L'UNIVERSITÉ,

Cher R.P. et ami

je ne reçois plus " al Machriq " et je le regrette bien, — car il m'intéressait beaucoup. Je vous envoie ci-joint le montant de mon abonnement, — plus le prix approx. de deux exemplaires de votre [illegible] الفرنسية, car ma collection d' [illegible] était incomplète, — je n'ai pu le lire tout entier.

A la réflexion je suis frappé chaque jour davantage du progrès vraiment surnaturel des idées d' "anonymat", — les sociétés anonymes basées sur l'irresponsabilité et la peur, — sur les ordres énigmatiques de chefs inconnus par définition, aussi bien dans le monde politique que dans le milieu économique. Il y a vraiment là les signes avant-coureurs de la "Cité" satanique prévue par Saint

إحدى رسائل مسينيون الى شيخو

[illegible]

L 13/XI/21 • S. Stanislas Kostka V.

Augustin, la Cité de l'amour de soi poussé jusqu'à la haine de Dieu ! — Jésus est vraiment la pierre singulière et niée qu'ils le rejettent, — admettant tout le reste, — sauf lui, sauf l'Idée d'éternité (mariage indissoluble, vœux perpétuels) — sauf l'Unicité — sauf la sainteté. Ils rejettent le sel, et ne voient pas que la terre pourrit sans lui.

Je rends grâces à Dieu chaque jour de m'avoir daigné montrer que, selon le mot de St Ignace "il n'y a qu'un seul Maître, Jésus Christ" ; et celui n'est pas de la [illegible], puisqu'en prenant parti pour l'Homme de Douleurs contre le Péché, — c'est toutes les souffrances humaines que j'étreins avec Sa Croix, qui les a transfigurées.

Je me recommande bien respectueusement à vos prières et à celles de tout votre Ordre en cette fête de St Kostka dont j'ai visité la petite chambre, il y a deux ans, à Vienne, pour y prier. Je recommande également à vos prières tous les miens et celui qui m'a réconcilié avec Dieu, mon pauvre et cher Père Anastase dont les inexplicables publications m'ont tant fait souffrir, quoique leurs origines paraissent, maintenant, plus près d'être élucidées. Et j'unis respectueusement et fidèlement prières de pénitent à celles de tous les vôtres, et à toutes vos intentions dans la communion de l'Église. [illegible] au RP [illegible] tous mes remerciements et au RP Malouf mes fidèles souvenirs. LM

L 13/XI/21 • S. Stanislas Kostka V.

V YN

Paris (cod. 4640) — La notice sur al Ḥallādj (p. 12a) est très courte, et empruntée à des sources très altérées (date erronée, nom d'un vizir estropié), comme le prouvent les trois pièces de vers annexés. Elles sont toutes très connues (sauf la dernière. قصيدة في الاحقا, dont il ne donne que les deux premiers vers [1]:

يا طالما غبنا عن اشباح النظر بنقطة تحكي ضياؤها القمر
من قسم وتفريج واحرف ياسمين فوق جبين قد سطر

Peut-être votre ms. en donne-t-il davantage [2] ? Plus loin pp. 22b - 23b je trouve des notices très partiales (hostiles) et très sommaires sur les حريرية ، جوالقية ، حيدرية ، رفاعية[3].

La citation des Ḥaidariyah, fondés au XIVe siècle [4], celle

(١) تكاد اخبار الحلاج في كتاب الجوبري لا تتعدى العشرين سطراً بما فيها القطع الشعرية الثلاث المذكورة . اما القطعتان الأوليان فيها ، كما قال ماسينيون ، فمعروفتان في مصادر اخرى ، وفيما يلي نصهما حسب مخطوطة شيخو (المكتبة الشرقية ، ٢٠٤٨ ، ص ١٣ ألف) :

١) وحرمة الود الذي لم يكن يطمع في افساده الدهر
ما نالني عند نزول البلا جهد وما مسني الضر
ما قد لي عضواً ولا مفصل الا وفيه لكم ذكر

(قابلها « بديوان » ، ص ٢٨)

٢) من اطلعوه على سر فباح به لم يأمنوه على الاسرار ما عاشا
وعاقبوه على ما كان من زلل وابدلوه مكان الأنس ايحاشا

(قابلها « بديوان » ، ص ٣٣)

اما القطعة الثالثة المدرج بعضها في الرسالة ، فقد اوردها ماسينيون فيما بعد على الوجه التالي (« ديوان » ، ص ٣٦) :

يا طالما غبنا عن اشباح النظر بنقطة تحكي ضياؤها القمر
من قسم وتفريج واحرف ورياحين في جبين قد سطر
تمشوا ونمشي ونرى اشخاصكم وانتم لا تروننا يا دبر

(٢) تحتوي مخطوطة شيخو على البيت الثالث « تمشوا ونمشي » محرفاً بعض الشيء .

(٣) لا فرق عند الجوبري بين المتصوفين الدجالين واصحاب الفرق التي يعددها ماسينيون . فالرفاعية في نظره « هم الذين كرامتهم اكل الحيات والنار (...) وان احدهم لا يبقى يوم وحده بلا اكل حشيش فاذا اكلها اختلف عقله وسولت له نفسه كل قبيح » والحيدرية « هم مزاورن يتعاطون الفواحش تحت ستر التصوف » والجوالقية هم « الذين يلبسون الجوالق ويحلقون ... وهذه بدعة ابتدعوها » . اما الحريرية فقد سميت هكذا نسبة الى الشيخ علي الحريري الذي « اتلف اولاد اهل دمشق وقد كان اصل مذهبه انه يقول لمن يعتقد له لا تمنع النفس شيء من شهواتها » .

(٤) عرفت الحيدرية منذ القرن الثالث عشر (راجع « دائرة المعارف » لبطرس البستاني ، ٧ : ٢٧٢) .

d'un certain al Wāsiṭī mort, selon le ms. lui-même en 627 (1230) (p. 18a)[1] prouvent nettement que ce كتاب المختار في كشف الاسرار يحتك[2] الاستار n'est pas d'al Djawbarī, ou tout au moins n'a pas été écrit par lui sous la forme donnée par le Cod. B.N. 4690, et que la notice de Brockelmann (*Gesch.* I, 497) le datant de l'an 613/1221 est *inexacte*[3].

Au sujet de سليمان بستاني, je serais très heureux d'être mis en relations avec lui pour tâcher d'obtenir quelques renseignements sur le ms. du القاضي القزويني[4].

Quant à la notice de la دائرة المعارف, je tiens à votre disposition le prix d'une copie de l'article « Hallage », car je n'en ai copié moi-même qu'une partie à Bagdad, et ce vol. de l'Encyclopédie est introuvable à Paris[5]. Merci d'avance.

Agréez, je vous prie, avec tous mes vœux, les prières indignes que je formule pour vous devant Dieu.

Paris, M. 17/III/IX.　　Louis Massignon †

---

(٤)

Très Révérend Père,

Je vous suis vivement reconnaissant de votre envoi et vous en expédierai le montant dès mon retour à Paris[6]. J'ai vu Soleyman al Bustānī au sujet du ms. dont je vous avais parlé[7]. J'ai été très heureux de me retrouver ici avec le P. Lammens[8], grâce à une indication de Goldziher[9].

J'ai trouvé aussi le 3e vers de la قصيدة في الاخفا dans le ms. de Djawbarī à S. Bayazid. Mais c'est inintelligible[10] !

(١) جاء في مخطوط شيخو ان وفاة الواسطي كانت سنة ٦٢٩ (ص ١٨).
(٢) هكذا في الرسالة . والصواب « هتك » بالتاء .
(٣) لم يقل بروكلمن ان الجوبري الّف كتابه سنة ٦١٨ ولكنه اثبت ان هذا المؤلف كتب للسلطان مسعود الذي تولى الحكم سنة ٦١٨ . وقد غفل ماسينيون من شدة حكمه على بروكلمن في « سيرة » ، ف ١٥ ، ص ٢٢ ، حيث قال ان الجوبري كتب حوالي سنة ٦١٨ .
(٤) راجع الرسالة السابقة .
(٥) راجع الرسالة السابقة .
(٦) طلب ماسينيون الى شيخو ان يستنسخ له مقالة « دائرة المعارف » عن الحلاج (راجع الرسالة السابقة) ؛ فلبى شيخو طلبه وارسل له المقال .
(٧) هو المخطوط الذي حدثه بطرس البستاني في اثناء مقالته عن الحلاج (راجع الرسالة ٢) .
(٨) الأب هنري لامنس ، المستشرق اليسوعي المعروف (١٨٦٢–١٩٣٧) .
(٩) هو المستشرق المجري الشهير (١٨٥٠–١٩٢١) .
(١٠) في شأن هذا البيت الثالث من القصيدة في الاخفاء راجع الحاشية ١ من الصفحة السابقة .

J'ai l'expérance de rencontrer le P. Anastase [1] à Rome. J'ai personnellement des doutes sur son ms. dont al Machriq a publié un extrait, — et voudrais qu'il en déterminât l'époque; ce que je sais du langage ṣoûfî ne permet pas de le dater avant notre XVIe (ou XVIIIe) siècle...

Veuillez agréer, Très Révérend Père, l'hommage de mon respectueux souvenir, et ne pas me refuser l'appui de vos prières.

Péra Palace, M. 11/V/IX. Louis Massignon

---

(٥)

91, Rue de l'Université †

Très Révérend Père et ami [2]

Je pars pour ma troisième année d'archéologie au Caire (Institut fr. d'Archéol. Or.), — et me recommande à vos prières.

Vous trouverez ci-joint un mandat de 20 fr. pour la copie que vous m'avez si aimablement fait établir d'un passage de la دائرة المعارف [3]. Le surplus de la somme, je vous serais reconnaissant d'en faire l'aumône, à ma place, à Beyrouth.

Votre « Machriq » m'intéresse beaucoup et j'ai signalé dans une analyse de presse votre étude critique sur le faux عهد de Moḥammed et des chrétiens [4].

Au sujet de la F.·.M.·., — je vous demande la permission de vous communiquer quelques observations, — car c'est un sujet sur lequel j'ai pas mal de notes bibliographiques, — et d'observations personnelles, — sans compter des ouvrages rares.

1° *La bibliographie* de la F.·.M.·., ébauchée par Thory (Acta Latomorum, 2 vol., vers 1813), — a été bien traitée par Kloss

(١) هو الأب انستاس ماري الكرملي العلامة اللغوي والمحقق الأديب الشهير (١٨٦٦–١٩٤٧). نشرت له مجلة «المشرق» (١١ : ٨٨٣–٨٩٢) بعضاً من مخطوط عربي قديم قال انه اكتشفه في الآستانة ومما يجدر التنويه به ان هذا المخطوط يأتي على ذكر من تنسك في جبل الكرمل ايام الخضر وبعده حتى العصر الأموي. اما تاريخ كتابة المؤلف فيظهر من حاشية لناسخه انه كان في اواخر القرن الثاني للهجرة. الا ان ماسينيون شك في صحة هذا المخطوط لان مصطلحاته الصوفية لا يمكن ان تعزى الى ما يسبق القرن السادس عشر او الثامن عشر. ونحن على هذا الرأي لا بل نزيد فنقول ان اسلوب الكتاب جملة يدل على انه عمل قلم مزور معاصر. ومما يدعم رأينا ان المخطوط لم يتابع نشره بعد ان شك زملاء الناشر النبيه بصحته.

(٢) جعل مضمون هذه الرسالة ابداء ماسينيون آراءه في الصوفية وبعض المؤلفات التي تبحث فيها. ومما دفعه الى ذلك هو ان شيخو كان قد باشر في تشرين الأول سنة ١٩٠٩ بنشر سلسلة مقالات في «شيعة الفرمسون».

(٣) راجع المقطع قبل الأخير من الرسالة ٣.

(٤) كتب شيخو مقالة في «عهود نبي الاسلام والخلفاء الراشدين للنصارى» («المشرق»، ١٢ : ٦٠٩–٦١٨ و ٦٧٤–٦٨٢).

(Bibliographie der Freimaurerei, Frankfurt 1844 — contient 5000 nos); — on annonce prochainement une bibliographie en français de Fesch. Mais je crains qu'elle ne soit qu'un travail de polémique.

2o Deschamps ne vaut pas Findel (Geschichte der Freimaurerei, Leipzig, 1883, 5e éd.), — qui est le manuel historique fondamental, — le seul critique. Ainsi, il vous aurait peut-être fait rejeter le texte accepté par Deschamps (cité par vous pp. 730-731 فقرة), qui est un *faux* (1), — incontestablement: car « Coligny », un des signataires de cette pièce, datée de 1535, — ne peut être que le fameux Gaspard II de Coligny († 1572): or, il naquit en 1517, — et n'aurait donc eu que *18* ans lorsqu'il signa! De plus, il était alors *catholique;* et ne devint *calviniste* qu'après 1557, à quarante ans — on n'a jamais connu de « francmaçons » *politiques* au XVIe siècle: tous les textes invoqués, antérieurs au XVIIe siècle (pièce d'Henry VII d'Angleterre —, publié par Locke, cfr. Thory, Acta, t. I p. 3, etc.), sont de misérables *faux*.

3o Je suis très sceptique également sur la prétendue société fondée par Lelio Sozzini en 1545 à Viance (Lelio avait 20 ans à peine, et n'était qu'un étudiant). Et je suis étonné de voir que Gustave Bord, dans le 1er volume (p. 21) de son remarquable travail sur « La Francmaçonnerie en France des origines à 1815 » (Paris, Librairie nationale, 1909), lui attribue tant d'importance. Le Socinianisme [1] a peut-être préparé la Maç∴, mais il faudrait pour étudier et prouver cela dépouiller la correspondance de Fausto Sozzini (voir publications de l'Eglise Socinienne, aux Etats-Unis).

4o Je suis pleinement d'accord avec vous sur la comparaison à établir entre un certain manichéisme (celui d'Aristote) et la F∴M∴. Barruel a dit là-dessus des choses très justes, mais trop passionnées, dans un langage trop violent, avec une documentation insuffisante.

5o Je suis très intéressé de vous voir publier en arabe des articles sur la F∴M∴, après les événements de Salonique et la propagande d'« Al-Hilāl » [2], — il était opportun de remettre

(1) Cela a été démontré par Delprat, Kloss, Bobrik, Schwetschke, Bellermann (voir Findel, *loc. cit.*, pp. 830-831), avec un déploiement de preuves irrésistible (Mélanchton n'aurait pas signé en 1535 une pièce parlant du « Papam pontificem maximum »... L'indication des *trois grades*, tout prouve que c'est une falsification des « Templiers » du XVIIIe siècle).

(١) السوسينية بدعة بروتستانتية تنكر التثليث في الله ، نشأت في القرن السادس عشر في أوروبا على يد ليليو سوزيني وابن أخيه فوستو .

(٢) الإشارة هنا الى الحركة التي انطلق بها جيش سلانيك بقيادة محمود شوكت وخلع اثرها عبد الحميد عن العرش في نيسان ١٩٠٩ . وكانت مجلة « الهلال » المصرية تصرف الكثير من الاهتمام والجهد في عرض حوادث هذا الانقلاب وما سبقه من نشاط تركيا الفتاة وجمعية الاتحاد والترقي (راجع « الهلال » ، السنة السابعة عشرة) .

les choses au point. La maç.·. pénètre l'Islam très profondément: en Algérie, en Egypte, dans l'Inde. etc. — qu'adviendra-t-il de cet accouplement?

J'unis mes prières indignes aux vôtres dans la communion de l'Eglise.

L. 8/XI IX. L M †

---

(٦)

91, Rue de l'Université

Très Révérend Père et ami

Je vous remercie bien vivement de votre carte du 31 janvier. Je serai très heureux de faire l'échange avec vos si intéressants « Mélanges »[١] et vais vous faire expédier un exemplaire de mon volume[٢].

Au sujet d'« Anthropos »[٣] je vais immédiatement rechercher l'article. Un certain nombre de faits récents m'ont amené à partager complètement l'opinion de Goguyer,[٤] qui m'avait dit « que les méthodes de travail scientifique » du R.P. A. « ne lui paraissaient offrir aucune espèce de sécurité ».

Je suis fort surpris de le R.P. A. ait invoqué mon témoignage sur une question que je n'ai fait qu'effleurer, au point de vue de ses rapports possibles avec le soufisme, — et que je n'ai examinée que sur des documents de seconde main: sans avoir rien publié là-dessus[٥].

Je vous serais bien reconnaissant de m'indiquer *le n° exact du « Machriq »* (année, et page), où a été insérée la devinette en 5 vers, attribuée à al Ḥallāj, et que j'avais communiquée au R.P. A.

---

(١) هي مجلة المعهد الشرقي لجامعة القديس يوسف في بيروت ، والعنوان الكامل : *Mélanges de la Faculté Orientale*

(٢) لا ندري اي مجلد من مؤلفاته يعني .

(٣) هي المجلة المانية المعروفة . تبحث في الشعوب والالسنة . نشرت في الصفحات الأولى (١-٣٩) من سنتها السادسة (١٩١١) مقالاً للأب انستاس عرف فيه عن اكتشافه كتابين من كتب اليزيدية المقدسة وحل فيه رموز كتابتها وترجمة نصوصها . الا ان ماسينيون وشيخو وغيرهما من العلماء شككوا بصحة هذين النصين (راجع مثلاً Hugo Grothe, *Meine Vorderasienexpedition* 1906 u. 1907, Leipzig, 1911, s. X. وراجع ايضاً : Maximilien Bittner, *Die beiden heiligen Bücher der Jeziden im Lichte der Textkritik; Anthropos*, 1911, s. 629.

(٤) مستشرق فرنسي . توفي سنة ١٩٠٩ . الف في الفقه الاسلامي واصول اللغة العربية .

(٥) يشير انستاس (R.P.A.) في مقاله المذكور (ص ٩) الى ان ماسينيون اوحى اليه بفكرة ساعدته على حل رموز النص اليزيدي الذي اكتشفه وهي في ان يقابل بين النص اليزيدي وما تحتوي ترجمته العربية من اعلام . وعليه فيكون تخوف ماسينيون من اتيان انستاس على ذكره في مقاله لا مبرر له ولا علاقة له بما توهم .

يا غافلاً من جهالة عن شاني هلا عرفت حقيقتي وبياني
عبارة لـه ستة احرف من بينها حرفان معجمان...

Je sais qu'un de vos lecteurs avait cru trouver la solution de l'énigme qui y est proposée et que vous aviez publié son explication. Mais dans quel nº? Je la recherche vainement parmi ceux que je possède [1]. Soyez assez bon aussi pour me dire quand je devrai vous faire tenir le montant de mon réabonnement, n'est-ce pas?

Veuillez accepter, Très Révérend Père et ami, l'hommage de mon religieux respect, en N.S.

M. 3 2.XI L M ✝

---

(٧)

91, Rue de l'Université

Très Révérend Père et ami

Je vous remercie beaucoup de votre bel envoi [2] et de votre aimable mot. Merci aussi pour la référence au « Machriq » [3]. J'ai lu l'article d'« Anthropos » et suis aussi inquiet que vous [4]. Dans la « Revue de l'Histoire des Religions » vous verrez exprimées toutes les réserves que m'inspire cet alphabet *sûrement* artificiel [5]. Attendons la publication intégrale.

Je vous suis bien reconnaissant de votre bonne pensée pour الحلاج. Le travail est en achèvement; je recopie la fin. Il me reste encore à collationner trois mss. que je vais tenter d'aller voir à Stamboul. Je vous serais *bien profondément* obligé de me signaler si parmi vos mss. de mystique musulmane (ou d'histoire des sectes) vous avez quelque chose d'*inétudié?* Car je vais publier ma « Bibliographie critique d'al Hallāj » que je voudrais la plus complète possible [6].

---

(١) عدد « المشرق » حيث نشر اللغز هو عدد ١١ (١٩٠٨) والصفحة هي ٥٣٦ ويختلف نص « المشرق » عن نص الرسالة المذكور اختلافاً كبيراً . فقد جاء فيه :

يا غافلاً جهالة عن شاني هلا عرفت حقيقتي وبياني
عبارة لـه ستة احرف من بينها حرفان معجمان

اما قارئ « المشرق » الذي تقدم بحل اللغز فهو ابراهيم يوسف سابكي (« المشرق » ١٩٠٨، ص ٨٨٠) .

(٢) لعله يشير هنا الى مجلة *Mélanges* المذكورة في مطلع الرسالة السابقة .

(٣) راجع الرسالة السابقة .

(٤) الاشارة الى مقالة انستاس عن الكتب اليزيدية (راجع الرسالة ٥) .

(٥) *Revue de l'Histoire des Religions*, 1911, p. 11.

(٦) تقع مجموعة المصادر التي راجعها ماسينيون لانشاء دراسته عن الحلاج في ٧٤ صفحة من القطع الكبير !

A ce sujet je vais vous envoyer mon article paru sur la crucifixion « phantasmatique » d'al Ḥallāj, — dans la « Revue de l'Histoire des Religions » [1]. Je n'ose rien vous offrir au « Machriq », — car la question du mysticisme orthodoxe est trop « brûlante »!

Acceptez, très Révérend Père et ami, l'hommage de mon religieux respect

en N S J C

M. 29/III/XI L M †

---

(٨)

91, Rue de l'Université

Cher Père et ami [2]

Je ne reçois plus « al Machriq » et je le regrette bien, — car il m'intéressait beaucoup. Je vous envoie ci-joint le montant de mon abonnement, — plus le prix approximatif de deux exemplaires de votre السرّ المصون sur الفرمسون, — car ma collection d' المشرق étant incomplète, — je n'ai pu le lire tout entier [3].

A la réflexion je suis frappé chaque jour davantage du progrès vraiment surnaturel des idées d'« *anonymat* », — de sociétés anonymes basées sur l'*irresponsabilité* et la *peur*, — sur les ordres énigmatiques de chefs inconnus par définition, — aussi bien dans le monde politique que dans le monde économique. Il y a vraiment là les signes avant-coureurs de la « Cité » satanique prévue par Saint Augustin, la Cité de « l'amour de soi poussé jusqu'à la haine de Dieu » [4]. Jésus est vraiment la pierre angulaire et voici qu'ils la rejettent [5], — admettant tout le reste, — sauf Lui, sauf l'idée d'éternité (mariage indissoluble, vœux perpétuels), sauf l'héroïsme et sauf la sainteté. Ils rejettent le sel et ne voient pas que la terre pourrit sans lui [6].

---

(١) *Al Ḥallāj. Le Phantasme crucifié des Docètes et Satan selon les Yézidis; Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1911, p. 1-13.

(٢) هذه الرسالة من اجمل ما بين يدينا مما كتبه ماسينيون : يطلق فيها صاحبها العنان لخواطره حول ما يجتاح عالم اليوم من تيارات مناهضة لله ومسيحه فيحلل بعض مظاهرها ويبرز تبرّمه منها وولاءه للمسيح سيده .

(٣) باشر شيخو نشر مقالات عن الماسونية في «المشرق» سنة ١٩٠٩ وتابع ذلك الى ان جمع مقالاته في مجلد واحد عنوانه «السر المصون في شيعة الفرمسون» (بيروت ، ١٩١٠–١٩١١) .

(٤) الاشارة هنا الى ما كتبه القديس اوغسطينوس في معرض كلامه عن المدينتين : مدينة الله ومدينة الشيطان .

(٥) انجيل متى ٢١ : ٤٢

(٦) متى ٥ : ١٣

Je rends grâces à Dieu chaque jour de m'avoir daigné montrer que, selon le mot de St Régis [1] « il n'y a qu'un seul maître, Jésus Christ! ». Et cela n'est pas de la تعصُّب, puisqu'en prenant parti pour l'Homme de Douleurs contre le Péché, — c'est toutes les souffrances humaines que j'étreins avec Sa Croix, qui les a transfigurées [2].

Je me recommande bien respectueusement à vos prières et à celles de tout votre ordre en cette fête de St Kostka [3] dont j'ai visité la petite chambre, il y a deux ans, à Vienne, pour y prier. Je recommande également à vos prières tous les miens et celui qui m'a réconcilié avec Dieu, mon pauvre et cher Père Anastase dont les inexplicables publications m'ont tant fait souffrir, quoique leurs origines paraissent, maintenant, plus près d'être élucidées [4]. Et j'unis respectueusement et fidèlement mes prières de pénitent à celles de tous les vôtres et à toutes vos intentions dans la communion de l'Église. Dites encore au R.P. Ronzevalle [5] tous mes remerciements et au R.P. Mallouf [6] mon fidèle souvenir.

L. 13/XI/XI † St Stanislas Kostka V

L M †

---

(٩)

91, Rue de l'Université

Très cher Père et ami [7]

Je vous remercie bien de votre lettre et de l'annonce d'envoi qu'elle contient. Votre œuvre d'Orient [8] est plus essentielle que jamais en ce moment où les sociétés protestantes anglo-germaniques ont formé cet extraordinaire « consortium » financier pour « la conquête de l'Islam » dont vous verrez le détail dans un nº de la « Revue du Monde Musulman » (novembre) auquel je n'ai pas collaboré.

---

(١) هو القديس جان فرانسوا رجيس اليسوعي Jean-François Régis (١٥٩٧–١٦٤٠) .
(٢) راجع سفر أشعيا ٥٣ : ٣–٥
(٣) القديس ستانسلاس كوستكا اليسوعي . توفي في شرخ الشباب سنة ١٥٦٨ .
(٤) يظهر من هذا أنه كان للأب انستاس يد في عودة ماسينيون الى ممارسته الدينية . أما منشورات هذا الكاهن الغريبة التي ذكرت فهي ما مر الحديث عنه في الرسائل ٤ و٥ و٧ .
(٥) هو الأب سيباستيان رونزفال (١٨٦٥ – ١٩٣٧) المستشرق اليسوعي والعالم الأثري . من بين ما درسه الديانات السامية القديمة .
(٦) هو الأب لويس معلوف اليسوعي (١٨٦٧–١٩٤٦) مصنف القاموس « المنجد » في اللغة .
(٧) يتعرف ماسينيون في رسالته هذه الى تأملات في كيفية مواجهة الكنيسة الكاثوليكية لبعض التيارات الدينية أن تسبقها او تحاربها .
(٨) المعني هنا رسالة اليسوعيين في الشرق الأدنى .

Je crois bien qu'il faudra d'ici dix ans, dans l'apologétique catholique en terre musulmane, utiliser plutôt le terrain de défense qu'occupe l'Eglise en pays protestant anglais ou allemand que le terrain traditionnel grec-oriental, — tant le flot des publications anglo-germaniques aura « protestantisé » l'idée que les musulmans se font de Jésus.

Au sujet de l'apologétique catholique récente, — je ne sais si vous avez lu les livres suivants*, qui précisent admirablement les objections *actuelles* des protestants et des orthodoxes contre l'Eglise:

Miss E.A. Baker, « A Modern Pilgrim's Progress », traduit sous le titre « Vers la maison de Lumière », Lecoffre, 1911.

Alb. Von Ruville, « Retour à la Sainte Eglise », trad. de l'all[d] par Lapeyre, Beauchesne, 1911.

d'Herbigny, « Un Newman Russe: Vl. Soloviev († 1900) », Beauchesne, 1911.

Le premier livre est d'une pensée virile et très dogmatiquement catholique. Les deux autres, plus courts, sont aussi très significatifs.

Pourquoi faut-il que, tandis qu'hors de France, l'Eglise est si « intégralement » défendue, — en France l'esprit moderniste renaisse, sournoisement, dans les œuvres d'enseignement supérieur religieux, — pour les laïques et même pour les prêtres? On est étonné de voir, malgré l'avis formel de NS Père le Pape, Mgr Duchesne « Histoire de l'Eglise » maintenu en lecture et recommandé [١] ! Je sais pourtant et bien pertinemment le mal que l'esprit de « minimisme » antisurnaturel personnifié par l'œuvre de Mgr Duchesne a fait à un de mes amis, hélas [٢] . Mais bien des gens n'obéissent au Pape qu'en paroles abondantes, non suivies d'effet! Et, pour un laïque, pénitent de fraiche date, il n'y a qu'à prier dans son coin « Adveniat Regnum tuum! » [٣] .

Bien respectueusement vôtre dans la communion de l'Eglise.

M. 13/XII/XI. S. Lucia VM.

L M †

P. S. Le R.P. Kersanté [٤] qui a bien voulu, sur la demande

* ont l'imprimatur

(١) كان المسيو لويس دوشين (١٨٤٣ – ١٩٢٢) من اكبر العلماء في تاريخ الكنيسة. لاقت مؤلفاته معارضة شديدة لا سيما «تاريخ الكنيسة القديمة» المذكور في رسالة ماسينيون، وقد حرمت السلطات الكاثوليكية قراءته سنة ١٩١٢.

(٢) لا ندري من هو هذا الصديق.

(٣) ارتد ماسينيون الى الدين بعد ان لمس قوة الايمان في آل الالوسي البغداديين اثناء نزوله ضيفاً عليهم لما طوف بالعراق سنة ١٩٠٧ – ١٩٠٨.

(٤) الاب جول كرسنتيه (١٨٥٦ – ١٩٣٢) : رئيس دير اليسوعيين في دمشق آنذاك.

du R.P. Lammens.[1] me trouver un copiste pour un ms. de la ظاهرية de Damas sur al Ḥallāj, — m'a dit que le copiste, en sus du prix convenu, voudrait « un livre de valeur en cadeau ». D'après votre expérience de Beyrouth, quel livre selon vous, pourrait lui plaire?

---

(١٠)

Très Révérend Père et ami[2]

Je vous suis très reconnaissant de votre indication pour Ibn Qalānisī. C'est *en plus* du prix usuel que je dois offrir un livre à mon copiste: nous en reparlerons[3]. Mille mercis pour le سر المصون. Je vais envoyer les 15-1.50 = 13.50 de mon abonnement pour 1912 au Machriq[4].

J'ai connu l'ouvrage du Waṭwāṭ[6] par un article du pauvre Schreiner[7] (avant qu'on l'internât) ap. Z. D. M. G. — Et il y a deux ans j'ai acheté au Caire l'édition de 1299. Voici le résumé de ce qu'en dit ma « bibliographie d'al Ḥallāj » que je vais faire imprimer avant ma thèse en un volume contenant l'analyse critique et la « généalogie » chronologique des textes sur الحلاج: (nº 503-a-)[8]

---

(١) راجع الرسالة ٤ : الحاشية ٨ .

(٢) يدور الحديث في هذه الرسالة حول اطروحة ماسينيون عن الحلاج وحول بعض المصادر التي يستعملها او يريد استعمالها في هذا الصدد .

(٣) كان ماسينيون في رسالة سابقة (راجع الرسالة رقم ٨) قد طلب الى الأب شيخو ان يهديه الى كتاب قيم يقدمه الى احد النساخ الدمشقيين وقد حضره لينقل له مخطوطاً عن الحلاج في المكتبة الظاهرية، فيظهر من ذكر ابن القلانسي هنا ان شيخو اشار على صديقه بالحصول على «تاريخ دمشق» لهذا المؤلف الدمشقي (١١٦٠ +) وقد نشره في ليدن سنة ١٩٠٨ المستشرق هـ. ف. ايمدروز Amedroz .

(٤) راجع مطلع الرسالة ٨ .

(٥) كان الاشتراك السنوي «بالمشرق» لمن هم خارج البلاد التركية ١٥ فرنكاً ، ولعل ما دفع ماسينيون الى حسم فرنك ونصف الفرنك من الثمن المفروض هو ان شيخو قد عناه من تأدية لارساله قبل ذلك مالاً ثمن شراء بعض الكتب وزاد (راجع مطلع الرسالة ٨) .

(٦) هو جمال الدين محمد الوطواط (١٣١٨ +) . اما كتابه المعني هنا فهو «غرر الخصائص» (المطبوع في بولاق سنة ١٢٨٤ هـ وفي القاهرة سنة ١٢٩٩) حيث ذكرٌ للحلاج وسيرته .

(٧) هو مارتن شرايبر (١٨٦٣ – ١٩٢٧) : المستشرق الالماني . اما مقاله الذي ألمع اليه ماسينيون فهو : *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm.* *Z.D.M.G.*, 52: 463, 513; 53: 51.

(٨) راجع «سيرة» - ف ١٥ : ص ٢٧ - حيث التعرض ماسينيون بالتعريف عن الوطواط والاشارة الى كتابه مع بيان الصفحات التي جرى فيها الكلام عن الحلاج .

13°-19° Bāb VII, fasl III, pp. 129-130 [1] : biographie d'al Ḥallāj...

4e phrase « من عذّب » (corr. ici: عذّب (sic) prise à Al Biroūni ou à 'Abd al Qāhir al Baghdādī [2] ...

14° « Ibn Foūrak Dāoūd al Zāhirī »—confusion: du ẓāhirite Ibn Dāoūd [3] qui a réellement condamné الحلاج, avec le shafi'ite postérieur ابن فورك[4]...

15° « cent » coups: erreur pour « 500 »...

19° « 27 »: erreur pour 24: qui était un mardi [5] ...

20° Bāb V, fasl II: pp. 286-287 : tercet « Anā man ahwā... » D'Abī (sic) al Ḥosayn...

21° distique « Jobilāt roūhoka... ».

22° » déformé ( ! ! التيوة ! ) « Mozijat roūhoka... » (cfr al Khatīb) [6] .

— Mes nos 20°-22° correspondent, vous le voyez, à votre édition (de quelle année?) p. 373. De quelle année est votre édition [7] ?

Il est assez remarquable que trois fragments que je possède d'un diwān attribué à (al-Ḥallāj) [8] commettent pour son nom la même erreur « ابو الحسين » (sic) au lieu de « ابو (المغيث) الحسين... ».

Si l'on pouvait retrouver un ms. de ce ديوان ce serait sous le titre « ديوان ابي الحسين الحلاج », sans doute.

Puisque vous voulez bien me montrer l'intérêt que vous portez à mon travail qui m'occupe depuis si longtemps, — peut-être pourriez-vous m'aider dans ma recherche d'un ouvrage où il est

---

(١) يجدر التنبيه هنا الى ان ماسينيون قد غلط في « سيرة » (ف د ١، ص ٢٧) حيث عزا الى طبعة القاهرة التي ذكرها أرقام طبعة بولاق التي يستشهد بها في هذه الرسالة ، وكان عليه ان يدل ١٢٩ — ١٣٠ ; ١٦٩ — ١٧١ و ٢٨٦ — ٢٨٧ ; ٣٧٣ .

(٢) هو المتكلم الاشعري (١٠٣٧ —) : صاحب « الفرق بين الفرق » . اما البيروني فهو ابو الريحان محمد بن احمد (١٠٤٨ —) صاحب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » (راجع « سيرة » ، ف د ١ ، ص ١٤ ؛ حيث عدة مصادر في شأن ما اورده ماسينيون) .

(٣) هو القاضي الظاهري ابن داود الاصفهاني . الذي يقتل الحلاج .

(٤) هو ابو بكر بن فورك الاصفهاني ، من فقهاء الشافعية . توفي سنة ١٠١٥ ؛ اي ١٧٣ سنة بعد الحلاج .

(٥) الاشارة هنا الى تاريخ مقتل الحلاج وكان يوم الثلاثاء في الرابع والعشرين من ذي القعدة سنة ٩٢٢ (« سيرة » ، ص ٣٢٩) .

(٦) هو ابو بكر بن ثابت الخطيب البغدادي (١٠٧١ —) . (راجع « سيرة » ، ف د ١ ، ص ١٦) .

(٧) الطبعة التي كانت بين يدي شيخو هي طبعة مصر ، سنة ١٢٩٩ هـ .

(٨) ما بين هلالين نقص في الأصل .

question, m'a-t-il été dit *formellement*, d'al Ḥallāj: c'est le «تفسير القرآن على طريق أهل الباطن» du ṣoūfī égyptien moderne أحمد بن محمد الصاوي, mort en 1241/1825, — il y a moins de cent ans. Brockelmann connait l'auteur, mais omet l'ouvrage (II, 353) — L'auteur est un shaykh réputé de la secte des Khalwatiyah. Je vous serais bien reconnaissant de me dire si vous connaissez en Syrie des exemplaires imprimés de cet ouvrage, — ou, à leur défaut, un ms. où je puisse faire chercher et copier les §§ relatifs à الحلاج [1]. J'indiquerais dans ce cas, au copiste, les versets coraniques ou les tafsīr ṣoūfis que j'ai déjà collationnés, et dont al Ṣāwī s'est servi, — parlant d'al Ḥallāj — afin que le copiste ait un travail bien repéré.

Je vous remercie de vos souhaits, — et j'espère que votre œuvre syrienne triomphera de toutes les difficultés de l'heure présente, — et c'est avec une respectueuse reconnaissance que je vous prie d'accepter, pour vous et pour tous les vôtres, l'hommage fidèle de mes prières en NS.

M. 23 I XII Desponsat. BMV et SJ [2]

L M †

---

(١١)

La Ville Evêque
En Pordic
Côtes du-Nord

†

Fête de Saint Louis, Roi

Très cher Père et ami [3]

Permettez-moi de vous offrir aujourd'hui tous mes vœux respectueux et fidèles, — à l'occasion de cette fête anniversaire qui nous unit dans l'Eglise [4].

Je souhaite qu' المشرق continue à lutter et à faire le bien, et que vos œuvres de Beyrouth fassent rayonner l'Eglise tout alentour.

---

(١) كتب ماسينيون في «سيرة» (ف ٥، ١٤، ص ٣٩) أن المصنف الذي ذكر فيه الصاوي الحلاج هو «حاشية تفسير الجلالين».

(٢) عيد اقتران مريم العذراء بالقديس يوسف.

(٣) أهم ما يقوله ماسينيون لشيخو عقده النية على الذهاب الى مصر لتبوّء منصب ينتظره فيها؛ وهو إن قبل بالوظيفة فنزولاً عند نصيحة مرشده الروحي وعلى أمل المساعدة في أعمال «منكوبي الله».

(٤) كتبت هذه الرسالة في ٢٥ آب وهو عيد القديس لويس ملك فرنسا؛ شفيع ماسينيون؛ وحيث ان الأب شيخو يدعى لويس؛ فقد ظن صديقه ان العيد عيده أيضاً. الا ان شفيع الأب شيخو هو القديس لويس غونزاغا اليسوعي وعيده في ٢١ حزيران.

Il est question pour moi d'aller cet hiver en Egypte, — mon directeur est d'avis que j'accepte la position qu'on m'y offre [1] ; je me recommande à genoux à vos prières sacerdotales, — et aux prières de votre Ordre, — pour que ce séjour ne soit pas stérile, — et que je sois admis, moi aussi, — à travailler un peu là-bas pour hâter le Règne de Dieu. Adveniat Regnum tuum! Je me sens si misérable, — si perclus de mauvaises pensées que je ne vois pas très bien à quoi je pourrai jamais servir. Faut-il que les rues soient désertes pour que les envoyés de la Parabole Nuptiale ramènent au Maître du banquet un invalide comme moi [2] ... Que sa volonté soit faite!

Bien respectueusement vôtre

Ce D. 25 août 1912 — Louis Massignon
Purissimi Cordis BMV †

---

(١٢)

La Ville-Evêque
Par Pordic (Côtes-du-Nord)

Très cher Père et ami [3]

Je vous remercie bien de votre lettre, si bienveillante. Puisque j'ai appris un peu d'arabe, — je voudrais me servir de cette langue, dont j'ai mésusé jadis, — pour rendre témoignage à Notre Seigneur Jésus, — s'il me le permet.

C'est ce que je prépare depuis quatre ans. Je voudrais prouver aux musulmans sincères, que je connais et que j'aime, — qu'il y a eu parmi eux des gens que l'étude et la prison ont amené à croire en Jésus Crucifié. Je crois en avoir trouvé deux exemples saisissants: dans al Hallāj († 922) et dans Qābidh († 1534) [4] : tous deux théologiens connus; — L'un s'était proposé, — au témoignage personnel d'al Balkhī, un contemporain, — l'*imitation de Jésus*, — pour obtenir en lui l'infusion de l'*Esprit Saint* [5] ; et il est mort en

---

(١) دعي ماسينيون الى القاهرة فالقى في الجامعة اربعين درساً بالعربية وكان بين تلاميذه طه حسين ومصطفى عبد الرازق .

(٢) انجيل متى ٢٢ : ١-١٤ .

(٣) يبدي ماسينيون في هذه الرسالة رغبته الشديدة في ان يبين لاصدقائه المسلمين انه قام بينهم أناس آمنوا بيسوع المصلوب ، فيأتي ببراهين على ذلك لا سيما فيما يخص الحلاج .

(٤) كان قابض متكلماً سنياً تركياً ، امر بقتله سليمان الأول فأعدم في اواخر سنة ١٥٢٦ (لا ١٥٣٤ كما قال ماسينيون) بعد ان اصر على الاقرار بان المسيح يفوق محمداً وان الانجيل اسمى من القرآن ( راجع M. d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, Tome I, Paris, 1788, pp. 153-159).

(٥) راجع في هذا العدد الحاشية ٢ من الصفحة ٥ .

croix. avec une résignation admirable (ma thèse contiendra des documents du temps, tout à fait saisissants, à ce sujet).

L'autre, Qābidh, s'est fait supplicier pour avoir soutenu que la sunnah سنة de Jésus était *supérieure* à celle de Moḥammad.

Comme il faut, pour convaincre, s'être fait d'abord « l'avocat du diable », j'ai publié d'abord ce qui est le plus fort comme objection contre le « christianisme implicite » d'al Ḥallāj; savoir:

a) son *satanisme* prétendu (cfr. *Revue de l'Histoire des Religions*) [1]

b) son mot « *Ana al Ḥaqq* » (cfr. *Der Islam*, III) [2]

c) un texte étrange, de lui, son *Kitāb al Ṭawāsīn*, [3] — où il est question de la préexistence de Moḥammad, — et où il y a des propositions suspectes de gnosticisme, — comme chez tous les mystiques musulmans, — car l'idée de l'unité pure de Dieu, l'unité impersonnelle, anti-trinitaire, — mène droit au panthéisme.

L'important, pour moi, est la mort d'al Ḥallāj, est son influence sociale, son retentissement: sa crucifixion *réelle*, destinée à rappeler perpétuellement aux mystiques musulmans celle du Christ que le Qorān a niée.

قيل للحلاج وهو مصلوب : ما التصوف ؟

— ما ترون [4]

Ce n'est qu'en insistant sur la crucifixion *réelle* du Christ que l'on pourra faire comprendre aux musulmans la Rédemption.

Mais ce sujet est difficile à traiter, — et je me recommande respectueusement à vos prières et à celles de tous les vôtres, très cher Père et ami, — afin de ne pas nuire quand je voudrais aider. J'unis mes prières aux vôtres dans la communion de l'Eglise.

Ce L. 23/IX/1912 L M †

Fête de Ste Thècle, protomartyre [5].

---

(١) *Al Ḥallāj. Le Phantasme crucifié des Docètes et Satan selon les Yézidis*, dans *Revue de l'Hist. des Religions*, 1911, pp. 1-13.

(٢) « *Ana al Ḥaqq* », *Etude hist. et critique sur une formule dogmatique de théol. mystique, d'après les sources islamiques*, dans *Der Islam*, 1912, pp. 248-257.

(٣) نشر ماسينيون «كتاب الطواسين» مقدماً له ومعلقاً عليه سنة ١٩١٣ في باريس .

(٤) راجع «أخبار الحلاج» في نشرة ماسينيون وكراوس ، باريس ١٩٥٧ ، ص ٣٦-٣٧ .

(٥) أغلب الظن أن الإشارة هنا إلى استشهاد القديسة تقلا هي مقصودة بعد ما جاء في الرسالة عن استشهاد الحلاج .

(١٣)

La Ville-Evêque
Par Pordic (Côtes-du-Nord)

Très Révérend Père et ami [1]

Je suis très touché de votre envoi. Vous avez dû recevoir le mandat, je pense. Je crois qu'il y a beaucoup à espérer des Arabes en ce moment. Je le sens par les lettres et visites (jusqu'ici, en Bretagne) que je reçois de mes anciens élèves musulmans de l'Université du Caire.

Il faut prier beaucoup, — et je me recommande très respectueusement à vos prières et à celles de tous les vôtres, très Révérend Père et ami.

Ce S. 27/IX/1913 — Louis Massignon
SS. Côme et Damien †

Vous avez vu le très désagréable compte-rendu que la brave لغة العرب a éprouvé le besoin de faire des طواسين. Je sais que les طواسين contiennent pas mal d'erreurs, — mais des gens compétents m'ont dit que, somme toute, ils en tiraient bon parti. Il n'y a que le Père A. qui ne soit pas de cet avis [2]. Il me fait de la peine. C'était un homme si bon autrefois, — avant ses rêves de « gloire mondaine ». Et maintenant le voilà devenu un journaliste avide de polémique et de dispute, aigre et discuteur [3]. J'unis mes prières aux vôtres, très Révérend Père et ami, — pour que ce pauvre Père redevienne l'homme simple et bon que nous avons connu jadis.

— J'ai vu à Louvain le Père Lammens toujours actif et vail-

(١) نكتتان رئيستان في هذه الرسالة : الاولى تواضع الآمال الكبيرة التي يعلقها ماسينيون على العرب ؛ والثانية تتجسم في توجع الكاتب للحملات التي تواجهها احدى مؤلفاته من قبل الأب انستاس الكرملي.

(٢) عرض الأب انستاس (= le Père A.) في مجلته « لغة العرب » (٣ [١٩١٣] ، ص ١٠٢أ – ١٠٥) عن طبعة ماسينيون « لكتاب الطواسين » بطريقة التهكم في موقف المرتاب الذي « يصفي من البعوضة » (متى ٢٣ : ٢٤) ، يسترسل في ابراز الخطأ كأنه اشد غيرة على بيان شيء منه على جلاء صفحة الحق.

(٣) تهجم انستاس على غير ماسينيون ولم ينج شيخو من لذعات قلمه (راجع مثلاً « لغة العرب » ٣ [١٩١٣] ، ص ١٤١ حيث انتقاده لموقف شيخو من نصرانية غسان ؛ او ايضاً المرجع نفسه في السنة نفسها ، ص ٤٧٢ – ٤٧٦ حيث تحامل عنيف على ما قاله شيخو عن رحلته من بيروت الى الهند).

lant, — et le Père Bouvier [1] qui a été tout à fait bon pour moi. Nous avons parlé de vous ensemble. Que Dieu vous maintienne longtemps pour le succès de votre mission et pour Sa gloire. †

---

**(١٤)**

Très vénéré Père et ami [2]

Je suis bien content que vous ayiez pardonné à Satsana, [3] — et que vous laissiez sa revue reparaitre. Dieu veuille désormais que ses انتقادات soient plus sages et plus chrétiennement faites [4] !

Je viens vous demander très instamment vos prières dans le Saint-Sacrifice. Après avoir bien réfléchi, prié, abandonné ma volonté, obéissant à mon directeur, — je me suis fiancé, — et je vais me marier le 27 janvier, à Bruxelles [5] . Priez pour moi ce jour-là! Dieu me donne de le servir dans le monde mieux que dans

---

(١) هو الأب فيدريك بوفيي اليسوعي (١٨٧١ – ١٩١٦). كان يقطن أستاذ اللاهوت في انكلترا (Ore Place. Hastings) ومحرراً في مجلة *Les Études*. — اما الأب لامنس فهو المستشرق المعروف.

(٢) يخبر سيبيون صديقه بأنه مقدم على الزواج بعد ان تبين له مرشده الروحي ان الله لا يدعوه الى حياة العزلة والتصوف في الصحراء، ثم يطلب اليه ان يذكره في صلواته وان يذكر بنوع خاص الحلاج الذي يرى انه مات مسيحياً بالشرق لأسباب عديدة يسردها في سياق الرسالة.

(٣) Satsana هو مقلوب اسم الأب انستاس كما تبين ذلك من رسالة بعث بها المذكور الى الأب شيخو في ٢٠ ت ١ سنة ١٩١٠ قال فيها: «اني لما رأيت ان الآباء اليسوعيين لم يذكروا عن «المسرة» ذكراً كافياً بمجلة كاثوليكية (...) عزمت على كتابة بعض مقالات فيها بهذا الاسم وهو «*Satsana* لا Satesna مقلوب Anastas(e)». وكان من دأب الأب انستاس ان يكتب الكثير من مقالاته بأسماء مستعارة (راجع لائحتها في: كوركيس عواد: «الأب انستاس ماري الكرملي: حياته ومؤلفاته»، ص ٢٠–٢١).

(٤) كان انستاس قد انتقد شيخو في مجلته «لغة العرب» (راجع الحاشية ٣ من الرسالة السابقة) وكان قد رد عليه شيخو في «المشرق» (١٦: ١٩١٣، ٧١٧–٨٧٨)؛ ولكن روح الراهبين تحمّسوا فيما بينهما واشتدادهم العنف واللوم. وكان من مأخذ شيخو على زميله ان مجلته لا تعنى البتة بالأمور الدينية: وهذا في نظره لا يليق بنشرة يصدرونها رهبان مرسلون: فكتب فيما كتب الى اسقف اللاتين في بغداد يبثه تخوفه مما قد تؤول اليه احوال انستاس ولكن المطران طمأنه وطلب منه ان يسامح واشار بأنه لا بأس من ان يتابع الكرملي اصدار مجلته على علاتها (راجع مخطوطات جامعة القديس يوسف، رسالة المطران جان درور Jean Drure الى شيخو بتاريخ ١٧/٨/١٩١٣).

(٥) تزوج سيبيون نسيبته من امه مرسيل دانسرت تستلان (Marcelle Dansaert-Testelin) وقد قام بمراسم الزواج الخوري دانيال فونتين (Daniel Fontaine).

la retraite au Sahara que je désirais depuis cinq ans[١]. Mon directeur m'a expliqué que la vie parfaite, c'est de faire la volonté de Dieu, non la sienne — Fiat!

Priez spécialement pour que je puisse apporter mon obole à la conversion des Arabes, — et que je puisse faire œuvre sainte en l'Eglise notre Mère à tous, — et faire aimer Notre Seigneur davantage.

Tout particulièrement et CONFIDENTIELLEMENT je recommande à votre intercession auprès de Celui que vous offrez à l'autel, à votre Messe, الحسين بن منصور الحلاج sur qui j'achève ma thèse de doctorat, qui paraitra, si Dieu veut, dans quatre mois —. Il est le seul à avoir, en Islam, de son temps, compris que la sainteté de l'union à Dieu ne pouvait s'atteindre que par le ministère de « cet Esprit Saint dont naquit Jésus » ;[٢] il est* le seul à avoir employé au sens chrétien les mots ناسوت et لاهوت pour l'union hypostatique des deux natures ;[٣] il a cru que le كلام نفسي de Dieu était incréé et coessentiel,[٤] — et que le روح était incréé et coessentiel![٥] — Il a prêché la nécessité de la contrition *pour tous*,[٦] l'imminence terrible du Jugement *pour tous*;[٧] il a parlé du sacrifice plénier de soi comme seul un chrétien de désir peut le faire[٨] — Dieu lui a-t-il refusé avant sa mort le baptême de

---

*. Vous trouverez les références aux textes dans ma thèse.

(١) راودت مسينيون فكرة الخلوة في الصحراء سنة ١٩٠٩ وقد كان لصديقه شارل دو فوكو يد في ذلك ، الا ان فكرة المنفى في اثناء الاطروحة عن الحلاج تغلبت على الأولى ( راجع Louis Massignon, *Parole donnée*, Paris, 1962, p. 22).

(٢) راجع الحاشية ٢ من الصفحة ٥ .

(٣) راجع «كتاب الطواسين» ، ص ١٣٥ حيث جاء :

دخلتُ بناسوتي لديك على الخلق ولولاك لاهوتي خرجتُ من الصدق

راجع ايضاً «ديوان» ١ ، ص ٤١ . — الا ان مسينيون عاد عن هذه الفكرة فيما بعد وقال في «سيرة» ، ص ٥١٤ ، حاشية ١ : ان الحلاج لم يأخذ كلمتي اللاهوت والناسوت عن النصارى .

(٤) راجع [illegible] «كتاب الطواسين» ، ص ١٢٨ .

(٥) انظر «سيرة» ، ص ٦٦٢ — ٦٦٣ .

(٦) و(٧) «سيرة» ، ص ٦٧١ وما يليها .

(٨) سئل الحلاج وهو مصلوب مقطوع اليدين والرجلين : ما هو التصوف ؟ فقال : اهون مرقاة منه ما ترى . ولما تقدم في الغد لتضرب عنقه هتف بأعلى صوته : حسب الواجد إفراد الواحد له («اخبار الحلاج» ، ص ٣٦) . فكأني به يعيش في شخصه قول الانجيل : «ما من حب اعظم من حب من يبذل نفسه فداءً عن احبائه» (يوحنا ١٥ : ١٣) .

désir? Humainement, humblement, je ne le crois pas. — et vous demande vos prières sacerdotales pour cette image arabe, qui fut bien défigurée, mais que je crois avoir été consentante à la Croix, compatiente à la Passion du Divin Maître.

Avec mes souhaits respectueux et fidèles pour votre œuvre et votre Ordre, dans la communion sainte de l'Eglise.

Ce S. 17/I/1914 L. M

S. Antoine, ermite †

# وثائق وأحداث

## العرب في العصور الكلاسيكية القديمة

### تعريف لكتاب فرانتس التهايم وروث شتيل[1]

( تابـع )

بقلم الدكتور مارتينيانو رونكاليا
المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت

---

**يمبولوس ( صفحة ٨٠–٩٢ )**

يمبولوس هو مؤلف آخر رواية سياسية وصلت الينا وهي تحمل عنوان « مدينة الشمس ». ونحن لا نعرف المؤلف إلا من خلال خلاصة مقتضبة تركها لنا ديودوروس وقد يحرفها هذا الأخير ويضفي عليها مسحة من الدعابة دون أن يكون لنا يد في التحقق من ذلك ويكتفي لوقيانوس السميساطي[2] بذكرها في رواياته الحقيقية »[3] ويقدمها لنا كقصة خيالية لعجائب الأوقيانوس. وعلينا بهذا الصدد لدراسة هذه الرواية الاكتفاء بالفصول الستة التي يخصصها لها ديودوروس (٢ : ٥٥–٦٠) .

كان يمبولوس منذ حداثته شغفاً بالعلم وقد أخذ ، وهو ابن تاجر ، يتعاطى التجارة بعد وفاة والده . وبينما كان يجتاز الجزيرة العربية في احدى رحلاته قاصداً بلاد الأفاوي ، وقع مع أحد رفاقه في قبضة قطاع الطرق وأوكل اليه مع أحد ابناء بلده رعاية الأغنام . وبينما كانا يقومان بعملها

---

(١) *Die Araber in der Alten Welt*, von Franz Altheim u. Ruth Stiehl ; Berlin, Walter de Gruyter and Co., 1964 *sq.*

(٢) Lucien de Samosate

(٣) *Histoires vraies*, I, 3.

اختطفهما في هذه المرة الأحباش واقتادوهما نحو شاطئ بلادهم بغية استخدامهما في عملية تطهير شعبهم في احتفال تقليدي مهيب يقام مرة واحدة في كل ٦٠٠ سنة. وكانت مراسيم الاحتفال تتم على الشكل التالي: يجهز مركب مع مؤونة تكفي لإطعام رجلين مدة ستة أشهر ويدفع المركب مع ملاحيه الى البحر ويؤمر الملاحان بالاتجاه نحو الجنوب. وقد يصل الرجلان بهذه الطريقة الى «جزيرة سعيدة» يقضيان فيها حياة سعيدة. ويتفاءل الاحباش اذا تم هذا الأمر على الوجه المتوقع له ويظنون أنهم سوف يتمتعون باليمن والأمن مدة ٦٠٠ سنة ولكن في حال ارتياع الرجلين من البحر ورحلته وعودتهما على أعقابهما ينزل بهما الأحباش اشد العقوبات كفارة عن خطيئتهما اذ يعتقدون ان سلوك الرجلين سبب تكامل شعبهم تحت السماء. وقد قام الأحباش حسب مراسيمهم بتقديم الذبائح على شاطئ البحر الاحمر وكللوا بالزهور الملاحين المغلوبين على أمرهما ودفعوهما الى الاوقيانوس وقد لقي الملاحان، حسب ما توقعه لهم الأحباش، عدداً كبيراً من العواصف الهوجاء وأبحرا مدة اربعة أشهر قبل ان ينزلا على ساحل «جزيرة السعادة» وهي جزيرة مستديرة الشكل يبلغ محيطها ٥٠٠٠ غلوة تقريباً. وقد أحسن سكان الجزيرة استقبالهما وضيافتهما. ونجد في الكتاب بعد التفاصيل التي تتعلق بالرحلة، وصفاً غريباً لما ينفرد به سكان الجزيرة وطبيعتها: يتشابه كل سكان الجزيرة ويبلغون جميعاً الطول نفسه اي ما يقارب الأربع أذرع وأجسامهم في غاية المرونة وهي جميلة ومتناسقة... يعمر السكان ويعيشون غالباً دون أن تنتابهم الأمراض ويخضعون لناموس لا مفر منه يقضي بأن ينتحر المصابون بالعاهات والمقعدون كما أنهم يخضعون لقانون آخر يحظر على الشيوخ العيش اكثر من ١٥٠ سنة وكل من يبلغ العمر المحتوم فعليه ان يضع حداً لحياته. وقد نجد هذه العادة متبعة في كايوس[1] (انظر سترابون: ١٠:٤٨٦). فينام من يقصد التخلص من حياته تحت نبتة معينة حيث توافيه المنية برفق. وقد يخضع السكان أطفالهم لمحنة استثنائية فهم يضعونهم على ظهر طائر كبير يرتفع بهم الى الجو وهم يحتفظون بالاطفال الذين يتمتعون بالقوة الكافية لتحمل تلك المحنة. أما الذين يرتاعون ويصابون بداء الطيران (التقيؤ) فهم يقضون عليهم بحجة أنه لم يكتب لهم العيش المديد وبحجة أنهم لا يتحلون بالخصال الحميدة (أشار اونيزيكريتوس الى عادة مماثلة شاعت في شعب هندي).

---

(١) Κηος

بما ان الجزيرة السعيدة تقع على خط الاستواء فيكون مناخها لطيفاً ويعيش سكانها في اجواء الطلق وتكون أرضها خصبة لغاية حتى أنها تعطي تلقائياً كميات من الثمار تفوق احتياجات السكان. وينبت فيها عدد كبير من الاشجار كالكروم والزيتون دون أن يتعهدها أحد ويعيش سكانها بتقشف رغم خصب الطبيعة ويهتمون خاصة بالتنجيم وتتألف الفباؤهم من سبعة أحرف فقط تكتب بأربعة اشكال مختلفة بحيث تعبر عن ٢٨ صوتاً وتكتب الاحرف عمودياً. ويعبد السكان بشكل خاص قبة السماء والشمس والاجرام السماوية ويعيشون موزعين على جماعات قوامها السياسة المشتركة ووشائج الدم ويتولى حكم كل جماعة الاكبر سناً يطيعه باقي الأفراد بصفته قيماً عليهم. وهم يتوزعون الاعمال الخدمية بالتناوب كما أنهم يمارسون الاعمال الادارية بالتناوب ايضاً. وهم لا يتزوجون ويعتبرون النساء مشاعاً وهم يوزعون بالتساوي عطفهم على اطفالهم الذين يحسبونهم ملكاً لهم جميعاً: وهكذا يجهلون نساءً ورجالاً وباء الغيرة والحسد.

أقام يمبولوس ورفيقه سبعة اعوام بين سكان الجزيرة ثم طردهما هؤلاء لكونهما قد اكتسبا في حداثة سنهما العادات البذيئة فابحر الرجلان وابتعدا عن الجزيرة وبعد رحلة دامت اربعة اشهر. جنح بهما مركبهما الى شاطئ هندي وملحي تكثر فيه المستنقعات. قضى رفيق يمبولوس غرقاً أما يمبولوس فقد أسره السكان ومثل أمام الملك الذي كان يحب الاطلاع والثقافة اليونانية فرحب هذا بيمبولوس اجمل ترحيب ومنحه: في نهاية الأمر: رخصة مرور أتاحت له اجتياز بلاد فارس والعودة سالماً الى اليونان.

هذه هي خلاصة الرواية الأدبية المأثورة: وقد أراد اتهايم بشتيل تحويل أطر الرواية الأدبية القصصية الى أطر رواية تاريخية بشرط أن نقبل ان اسم يمبولوس هو اسم سامي قد يكون على وجه الدقة نبطياً ي ن ب ل أو ي ن ب ل و وقد استعمل الأنباط دوماً في نقوشهم الأحرف الآرامية لتسجيل اسماء كانت دوماً عربية. واعتماداً على ما تقدم. قد يكون يمبولوس ابن تاجر خرج من بلاد الأنباط القريبة من حجرا. ليسلك طريق العطور التي عرفها ابوه قبله اي ديدان فيثرب فمكة ومنها الى صنعاء في قلب اليمن. يقول سترابون انه تستطيع قافلة جمال ان تجتاز الطريق المتجهة نحو خليج العقبة بمدة سبعة عشر يوماً وهكذا يكون البدو قد هاجموا يمبولوس وسطوا عليه قبل ان يصل الى قبلته ثم. بعد سبيه: كلفه هؤلاء برعي ماشية

سيده ولكن طريق المعشر لم تكن بعيدة من البحر الاحمر فدخله الاحباش الذين جاءوا من شواطئ البحر الاحمر من اريتريا على وجه الدقة وسبوء.

وقد يكون يمبوليس احد الانباط الذين تحلوا بالثقافة اليونانية ولذا تراه يؤكد في روايته انه تغذى منذ نعومة أظفاره بالثقافة اليونانية ونستطيع ان نجزم ان رواية مدينة الشمس ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريات أفلاطون.

ان رواية يمبوليس تطرح من المشاكل اكثر مما تحل منها فالفرضيات التي استنبطت النتائج وشتيل قد تلقى بعض الاعتراضات رغم معرفة العالمين الدقيقة والصحيحة ولكن الروايات اليونانية واللاتينية التي كانت تصنف عادة مع الانتاج الخيالي الذي يفرط في استخدام الخوارق والعجائب اخذت مع العالمين الألمانيين اللذين تدرجا بمعرفتها الصحيحة. تقطع صلاتها بالعادات الفكرية والأدبية الشائعة وتنتهج طريقة جديدة فهي اذ تميط اللثام عن الثوب القصصي الخداع وتتاق تتوخى كشف معطيات تتعلق بالتاريخ وبوصف البلدان وبأسماء الأعلام وبالثقافة العامة وقد تتجاوز اهمية هذه الأمور ما كنا نعيره عادة هذا النوع من الأدب.

خيان (٩٣ — ١٠٦)

ظل موقف الأنباط من الدولتين الكبيرتين: دولة البطالسة ودولة السلوقيين: غير معروف على حقيقته الى ان تسنى للعلماء المحدثين كشف النقاب عن مكنونات المملكة اللحيانية.

يرى بلينوس («التاريخ الطبيعي» ٦ : ١٥٥) ان اللحيانيين من شعوب جنوب الجزيرة العربية[١]. وكذلك يعتقد فرنر كسكل انهم من جنوب الجزيرة لأنهم بدأوا يؤرخون حسب التقويم الحميري منذ سنة ١١٥ قبل المسيح: ويعتقد كسكل ان بلينوس مدين في موقفه هذا لمصدر آخر سابق[٢]. اما صاحب هذا المصدر فهو شخص يدعى اورانيوس (Uranios) كما بيّنت ذلك جاكلين بيرين[٣]. واغلب الظن انه عاش في زمن متأخر بعض الشيء بالنسبة الى الفترة التي قال كسكل انها شهدت بزوغ نجم

(١) وهو يسميه Lechieni أو Lexianes

(٢) Werner Caskel, *Das altarabische Koenigreich Lihyan*. 1951, 10; راجع ايضاً J. Ryckmans, *Bibliotheca Orientalis*. 18, 1961, 219 *sq.*

(٣) *Le royaume sud-arabe de Qatabān et sa datation*, 1961, 141 *sq.*

اللحيانيين اي حوالي سنة ١١٥ قبل المسيح[١]. والجدير بالذكر ان جاكلين بيرين قد اكتفت بتقديم الكتابة التي ذكر فيها وجود اللحيانيين في جنوب الجزيرة، فيا بقيت هذه الكتابة غير معروفة من كسكل.

كان موطن اللحيانيين الثاني في المنطقة المتاخمة لجنوب بلاد الانباط وكانت المدينة الرئيسية فيه ديدان قرب مدينتي العُلى والحجر. «وكانت المسافة بين ديدان ومدين القديمة الى الشمال الغربي، حيث مناجم الذهب، تقطع بخمسة ايام سيراً على الاقدام باتجاه بحر القلزم. وكان طريق آخر يؤدي الى بلاد ما بين النهرين ماراً بوادي الى الشمال الشرقي، الا ان السير الرئيسي كان عن طريق وادي ديدان نفسه وهو الطريق القديم الواصل بين المحيط الهندي والبحر المتوسط ماراً بغربي الجزيرة»[٢].

عثر علماء الآثار على بقايا عديدة ومبان وكتابات تسهل معرفة احوال مملكة لحيان. وقد توصل كسكل الى جمع ما توفر لدينا من معلومات حول اللحيانيين فصنف في تاريخهم، منذ نشأتهم حتى زوالهم مصنفاً سيُعدّ من امهات المراجع لسنين طوال. ومما جاء فيه ان المعينيين كانوا قد اسسوا مستعمرتين كبيرتين، الاولى في ديدان والاخرى في الحجر على بعد ١٥ كيلومتراً منها الى الشمال، وانه لم يكن ثمة علاقات تجارية بين المعينيين من جهة ومصر واشور من جهة اخرى. ومما جاء ايضاً ان مستعمرات المعينيين اضمحلت بعد ان استولى السبئيون على موطنهم الام في مطلع القرن الثاني قبل الميلاد[٣].

الا ان هذه الآراء في تاريخ لحيان قد لاقت بعض المعارضة وسوف تلاقي بعد، لا سيا ان الحفريات الجارية الآن في كامد اللوز (البقاع) باشراف الاستاذ رولف هخمن (Prof. Rolf Hachmann) ستميط اللثام عن امور جديدة بخصوص التجارة مع مصر. وقد فات كسكل ما جاء في احدى الكتابات من ان رجلاً من المعينيين كان وقوم له يترددون بين مصر وغزة و ا ا ش ر. فهذه الكتابة ذات شأن، تناولها ج. ريكمانس بالدرس[٤] مقابلاً اياها بما ورد في سفر التكوين ٢٥: ٣ حيث ذكر من جملة ابناء ديدان الأشوريم، مما يبيّن ان معينيي ديدان والوطن الام كانوا على اتصال

(١) W. Caskel, *Lihyan und Lihyanisch*, 1954, 36.

(٢) *Le royaume sud-arabe...*, 149 راجع — . *RES*, 3902, n° 10.

(٣) W. Caskel, *Das altarabische Koenigreich...*, 5 *sq.*

(٤) J. Ryckmans, dans *Scrinium Lovaniense*, 1961, 56.

بأشور . كما تؤيد ذلك دون مراء الكتابة ٣٠٢٢ . فقد جاء فيها أيضاً ان المعينيين يتاجرون مع مصر وأشور و « عبر نهران » والاشارة الى « عبر نهران » تزيل كل شك بخصوص العلاقات مع اشور . الا ان الاستاذ كسكل لم يكن له علم بكل ذلك .

وقد فات كسكل أيضاً ان يأخذ بعين الاعتبار لائحة الاناس المكرسين في معين حيث نجد شهادة تثبت ان تجارة المعينيين كانت تصل الى غزة[1] . مما يقضي بتأخير تاريخ انهيار المعينيين حتى السنة ١٨٠ على وجه التقريب كما ارتأت ذلك جاكلين بيرين[2] . اما تاريخ زوال المستعمرات المعينية في الشمال فقد يكون قبل سقوط الوطن الأم او بعده وعلى كل فان الابحاث التي اجريت حتى الآن قد بينت ان المعينيين اقاموا علاقات تجارية مع البطالمة حتى عام ٢١٧ وهو تاريخ موقعة رافية (Raphcia) .

وثمة نقطة على جانب كبير من الأهمية وهي ما قاله ج. ريكمانس من ان وجود مستعمرات معينية في ديدان وجوارها لا يحتم البتة ان المعينيين فرضوا سلطتهم على هذه المدينة[3] . كذلك فان ورود اسم ديدان تسع مرات في لوائح معين للاناس المكرسين لا يمكن الاستنتاج منه ان المعينيين كان لهم ثمة اية سلطة . فهذه المدينة : ديدان . لم تكن من الممتلكات الخاضعة لسلطة سياسية بل مستعمرة تجارية : شأنها في ذلك شأن سائر الاماكن التي صدر عنها تقادم الى معين : كصيدون ومؤآب وعمّان وغزة ومصر .

هذا واذا ما انتقلنا الى الزمن المتأخر لا نجد من الوثائق الا تاريخاً واحداً حُفظ على ضريح تبني في العُلى . يعود الى السنة الأولى من مُلك الحارث الرابع عاهل الأنباط . اي الى السنة ٩ قبل الميلاد[4] . ويستنتج كسكل من ذلك ان اللحيانيين خضعوا في القديم لسلطة الأنباط : وهذا ما يوافق الحقيقة . الا ان سلطة الأنباط هذه لم تفرض الا مدة وجيزة . ويستند كسكل لبيان ذلك الى ما رواه سترابون عن بعثة الى جنوب الجزيرة العربية بقيادة ايليوس گالوس (Aelius Gallus) حيث رُوي ان الجيش الروماني نزح عن لوكي كومي (*Leuke Kome*) وانتهى بعد مسيرة عدة ايام الى بلاد نسيب للملك النبطي Obodas يدعى الحارث . احسن الحارث هذا وفادة

---

(١) ٢٧ من التقادم المنوه بها في اللائحة مصدرها غزة بينما ٨ فقط مصدرها مصر .
(٢) *Paléographie des inscriptions sud-arabes*. I. 1956, 211.
(٣) *Scrinium Lovaniense*. 1961. 52 et 55.
(٤) *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. 2, 1, 332.

الرومانيين وتابعوا مسيرتهم فيا بعد ميسين شطر الحجر على شاطئ البحر الأحمر. حيث ركبوا السفن الى ميوس هرموس على الشاطئ الافريقي ومنه ارتحلوا الى الاسكندرية. نتيجة هذا الخبر انه في سنة ٢٥ قبل المسيح لم يعد بعد من وجود لمملكة حيانية مستقلة: وقد لخصت جاكلين پيرين المسألة على هذا النحو[1]: دامت مملكة ديدان من القرن السادس حتى الرابع ثم خلفتها في منطقة العُلى حلول المينيين من القرن الرابع حتى ايام البطالسة. من المسلم به اذاً ان مملكة لحيان: المعروف عنها انها قامت في هذه المنطقة التي عُثر على بعض كتاباتها القيمة: ازدهرت في القرون الأولى قبل الميلاد. ومن الأكيد انه لم تقم مملكة لحيانية مستقلة الى زمن المسيح.

## عمانه وجرّه (١٠٧–١١٣)

البحث في عمانه وجرّه يعني التطرق الى اقدم آثار الوجود العربي في الخليج الفارسي.

جاء و. و. تارن[2] مرتين على ذكر مدينة اورموزد (Ormuzd). في الصفحة ٢٦١ من مصنفه المذكور ادناه يقول ان اورموزد يجب اعتبارها ملتقى تجار بابل وپاتالا (Patala) وباريگازا (Barygaza) ويتقدم قرر رأيه على تحديد موقعها عند موقع هرموزيا (Harmozia) على الشاطئ الكرماني الفارسي. ويعود تارن الى هذه المسألة في الصفحات ٤٨١ و ٤٨٥ من كتابه. اما ما يدفعه الى القول بأن اورموزد ما هي الا هرموزيا فهو أن بلينوس يذكر هرموزاي (Harmozaei) في «التاريخ الطبيعي» ٦:١٠٧ ويحدد موقعها في منطقة امانيس (Amanis) الخصبة. ومن المحتمل ان يكون العمانيون العرب القاطنون عبر الخليج قد سكنوا مدينة هرموزيا مدة الفترة الهيلينية المتأخرة: اذ اطلق عليها اسمهم وهرموزيا هذه كانت قرية او مدينة صغيرة محصنة بحواجز خشبية حامية السفن في المرفأ. وقد وصفها بلينوس بأنها «مدينة خشبية اسسها الاسكندر»[3].

اما الجراويون فأول ما نجد لهم ذكراً عند المؤرخ اليوناني اگترخيدس ثم عند سترابون. كان هؤلاء القوم يتاجرون بالأفاويه وكانت البتراء الحد الأقصى لرحلاتهم وكانت قوافلهم تقطع المسافة بين خليج العقبة ومدينة معين

(١) *Histoire de l'Art. Encyclopédie de la Pléiade.* Paris. 1961. I. 910 *sq.*
(٢) W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*, 2nd edit., 1952.
(٣) «Xylinepolis ab Alexandro condito».

في سبعين يوماً (سترابون ٧٦٦ و٧٦٨). اما مدنهم وقراهم فكانت تحوي بنايات شبيهة بالأبراج. ويصف بوليبوس بلادهم بقوله انها شبه صحراوية[١]. اغلب الظن انهم كانوا يتكلمون بالآرامية مما يشير الى امكانية اصلهم البابلي. ثم ان كتابة زيتون على البردي تأتي على ذكرهم سنة ٢٦١ قبل المسيح وكتابة في جزيرة ديلوس (Délos) تنوه برجلين اسم احدهما «اوليس الجرّاوي» والثاني «تيم اللاتوس الجرّاوي»[٢] وبديهي ان هذين الشخصين يدعيان باسماء عربية: «اول» و«تيم اللات» — الا ان الأيام اناخت على الجراويين فاضمحل ذكرهم شيئاً فشيئاً ولم يستطع العلماء الى اليوم ضبط موقع عاصمتهم التي يظن انها كانت حيث تقوم اليوم اطلال ابي زهمول قرب شاطئ الاحساء. ومهما يكن من امر فمن المسلم به ان جرّة كانت مدينة — مملكة؛ اسسها لاجئون كلدانيون من بابل ابتنوا لهم منازل مربعة من حجر وكانت طرق تجارتهم تفضي الى الهند والى البحرين والى سلوقية. عند مطلع القرن الثالث طمس ذكر جرّة؛ فلا وجود لاسمها في كتاب الرحلة حول بحر اريتريا. ماذا ترى كان الداعي لذلك؟ هل قضى عليها وعلى تجارتها تأسيس كراكس؟ هل تقلص ظلها ازدهار اورموزد القديمة او حماتة؟ الله اعلم.

(١) Polybios, 13, 9, 12 *sq.*

(٢) Αὖλος Γερραῖος: Ταιμάλλατος Γερραῖος

# اللغة العربية والبنيانية

بقلم الدكتور ريمون طحان

**الدراسات اللغوية** : لم يمدّ أهل هذه العصور الحديثة في العالم العربي نبغتهم الى العلوم الألسنية ولم يتناولوها بما تناولوا غيرها من تجديد يبعث الحياة فيها ولم يعالجوها على ضوء مبادئ العلوم الحديثة ليبعدوا عنها ما اشتهرت به من قصور وكانت اكثر الدراسات التي صنفت على أنها دراسات حديثة هي في الواقع دراسات تقليدية تساق فيها المعلومات والنظرات والآراء دون غربلة وتمحيص حتى ان من يطالعها لا يشعر بلعثمة أو هزة ناجمة عن حرارة في رأي واضعيها بل على عكس ذلك يحس وكأنها فقدت عنصر التجديد فيقف الباحث حينئذ محاولا أن يتصيد من المعلومات التي وردت فيها الحجج الدامغة فيجدها مملوءة بالتعليلات المزخرفة وبالإلغاز والتمويه المملين فيعرض عنها ويحاول التزود بالعلم الحديث لعله يبلغ غايته وهدفه.

إن فائدة كتب اللغة العربية التقليدية محدودة لأن آراء الفلاسفة وعلماء الكلام والمنطق تشوبها ولأنه قد مضى على وضعها زمن طويل "حلّ" فيها السقم والعقم فتقدم العلوم عامة والعلوم الألسنية خاصة اتاح للباحثين فرصة اتباع خطوط علمية لوضع كتب جديدة في اللغة.

استثمر العلم العصري البنيانية (structuralisme) مثلاً في مختلف الحقول حتى أنها أدخلت في العلوم الألسنية حيث أحرزت نتائج ملموسة وقد آن للدراسات اللغوية العربية أن تعتمد البنيانية كعنصر تجديد سيكتب له البقاء والنجاح المستمر.

اعتبرت البنيانية اللغة كتنظيم (système) يخضع لقوانين علمية صارمة هي :

ا – **الشمول** : يتألف اللسان من مجموعة من الظواهر الألسنية البحتة تدخل مجتمعة في نظام متكامل يؤدي وظيفة معينة.

**ب – الانسجام** : لا تتناقض مختلف الأجزاء التي تؤلف التنظيم بل تتعاون مجتمعة لتشكل وحدة متناسقة فالاجزاء في اللغة مثلاً هي الأصوات

والمفردات التي تنسجم في تنظيم تشكلي وذاتي وكل استغناء عن أصوات معينة او نشوء مفردات معينة يؤدي في خلل موقت يعقبه توازن داخلي يؤثر على التنظيم ويحدث فيه توازناً جديداً ويتيح له ادخال عناصر جديدة أو لفظ عناصر معينة وتتم هذه التغيرات دون أن تقضي على بنيانية اللغة وهيكلها وجوهرها .

جـ — **الاقتصاد** : يسعى التنظيم الى عدم هدر الجهود البشرية فاللغة تعبر مثلاً باقتضاب واختصار عما يجول في خاطر المتكلمين منها وقد يسيطر على هؤلاء المتكلمين مبدأ بذل أدنى جهد والحصول على اكبر منفعة وهذا ما يسمى الاقتصاد الألسني .

٥

**اللغة العربية والبنيانية** : سوف نستقرئ اللغة العربية وننظر في هيكل تنظيمها لنلاحظ نوعيتها محاولين اكتشاف بنيتها على ضوء النظريات البنيانية الحديثة :

١ — لا نريد دراسة اللغة كنظام قائم في أفكار المتكلمين به وذاكرتهم بل كنظام قائم بحد ذاته او ككيان صرف .

٢ — يضم كل تنظيم تحولات داخلية تتصرف بشؤونه وتوزع مجاله الحيوي فالجملة وهي بهذا الخصوص صورة مصغرة عن التنظيم الكبير تتألف من عناصر يؤثر كل منها في الآخر وتتعاون تعاوناً وثيقاً لتؤدي بمجمعة المعنى المقصود .

٣ — يتألف كل تنظيم من مواد خام تسهم متضافرة في إقامة صرحه فالأصوات تؤلف الثنيات (phonèmes) التي تجتمع لتؤلف المفردات . ثم تنضم المفردات الى بعضها البعض في المقاطع الجملية او الجمل وتنتظم الجمل أخيراً في نسق معين لتعبر عن الكلام المفيد .

٤ — وبما ان الدراسات البنيانية تتوخى دراسة اللغة كتنظيم فهي تستطيع إما الانتقال من الجزئي الى الكلي إما تحليل الكليات الى جزئيات وقد آثرنا في دراستنا هذه الانتقال من الجزئي الى الكلي ولذا سوف نخصص مقالنا هذا لبحث الأصوات والمفردات وكيفية انسجامها في مفردات اللغة العربية على أن نهتم بالمواضيع الأخرى المنبثقة من النظريات البنيانية في ابحاث لاحقة .

٥

**علما الصوت والفونولوجيا** : يتبين للباحث من استعراضه لوحدات اللغة العربية الصوتية أنه لا يزيد عددها عن الثلاثين وهي تؤلف الثنيات والمفردات التي تعالج على ضوء علمي الصوت (Phonétique) والفونولوجيا (Phonologie) . يهتم هذان العلمان بالدراسات الصوتية : يكشف علم الصوت

وقائع الاحداث الصوتية ويصف الآلة المصوتة ومخارج الحروف وكيفية تلفظ بها وانتقالها الى السامع وتقوم الفونولوجيا بدراسة الدور الذي تلعب الأصوات لدى قيامها بأعمال وظيفية (Fonctionnel) تؤدي الى اختلافات في المعاني او المسميات (على صعيد الفونولوجيا لا فرق بين كدّ وجدّ ولكن الفرق قائم بين نقد ونقض ...) وقد تقودنا الفونولوجيا الى تحديد عدد المتقابلات والمتخالفات في لغة معينة والى ضبط علاقتها وتشابهها كما أنها تعتبر بُنى الكلمات قائمة بذاتها وليست بحاجة في حال تحليلها الى عناصر غريبة عن طبيعتها الصوتية : الكلمة هي أصوات تجتمع في شكل معين لتؤدي معنى مقصوداً. ثم تلتزم الفونولوجيا سنن وقف اللغة (Synchronie) وتبتعد عن خطها عبر التاريخ (Diachronie) وتتعلق بدراسة الأصوات كتنظيمات ذات دلالة موضوعية وقد يحل هذا النوع من الدراسات مشكلات اللغة في عصرنا الحاضر.

النظريات التوزيعية واللغة العربية : تخضع أصوات اللغة العربية لنظام توزيعي معين قد يسلط عليه بعض الأضواء الكاشفة جبر بول (Algèbre de Boole) وقد نجده ليجعل منه تنظيماً مغلقاً مبدأ التنافر الصوتي (Les incompatibilités phonétiques) ومبدأ الشيوع والاستعمال (l'usage) ويتم توزيع الأصوات على شكل وحدات غير مصوتة تدخل عليها المصوتات القصيرة أو الممدودة لتبعث فيها الحياة وكانت الهياكل الصامتة تكتب بالحبر الأزرق والمصوتات بالحبر الأحمر وكان لون الحبر يرمز إما الى هيكل لا حياة فيه إما الى لون الدم والحياة ويتألف الهيكل عادة من ثلاثة حروف صامتة ترتبط به أو بتجمع حروفه فكرة عامة حسية قد تعمل بها عوامل التجريد والتصعيد والتعميم والتخصيص والانتقال بالمعنى (Mutation) ويتخذ الهيكل الأصلي أجساداً واشكالاً وصيغاً تعود رغم تنوع معناها إلى الفكرة الأساسية المشتركة وقد يتطور معنى بعض هذه الصيغ متخذاً له معنى جديداً متميزاً قد جعلها واهية الارتباط بالألفاظ المنحدرة من أصل واحد وقد يحافظ الهيكل على معناه العام مثلاً في : ساس ← سياسي ؛ حكم ← حاكم ؛ عقل ← عقال ؛ كتب ← مكتب ؛ جمع ← جامعة ؛ نطق ← منطق ؛ هتف ← هاتف الخ ... وقد تتحقق المفاهيم الجديدة في مفردات تصلح للاستعمال ويكون ذلك باتباع قواعد معينة جامعة شاملة تصدر عن امكانيات فاعلة أو كامنة في التنظيم الذي تخضع له اللغة العربية.

أهمية الأصول الثلاثية في اللغة العربية : إن هنالك لغات معروفة تضم عدداً كبيراً من مفردات ذا تتألف من حرف صامت واحد تؤثر فيه النبرات الصوتية (Tons) وتجعله ينتقل إلى مفاهيم مختلفة وتنطبق هذه الحالة على اللغات الهندية الصينية مثلاً أما اللغة العربية فهي قلّما تتبع في بنيانيتها طريقة الصوغ من حرف واحد وقد تلجأ اليه في حالات معينة ونستطيع أن نعالج المفردات العربية التي تتألف من صوت واحد من ناحيتيها الحسابية والواقعية على الشكل التالي : تتألف أصوات اللغة العربية الصامتة من ٢٩ حرفاً تدخل عليها الحركات الخفيفة والممدودة فيكون الحاصل :

٢٩ × ٦ (اي فتح وضم وكسر في حالتي الحركتين الخفيفة والممدودة)= ١٧٤ . تنحصر في الواقع الكلمات التي تتألف من حرف واحد في بعض الاسماء (فم : فا . فو . في ؛ اسم النات للذكور والإناث : ذا . ذو ؛ ذي . تا . (تو) . تي) وفي بعض حروف العطف والاستفهام والجر والقسم والنداء والندبة الخ ... وفي بعض الضمائر المتصلة المرفوعة والمنصوبة والمجرورة وفي أمر اللفيف المفروق (أمر وقى . وفى . وعى: قِ . فِ : عِ) وقد وعى المتضعون من التنظيم الصوتي العربي وهن الكلمات (mutilés phonétiques) التي تتألف من صوت واحد أو من مقطع واحد وجعلوا هذه المفردات تلتحق بوحدات صوتية لكي تتألف من أكثر من صوت واحد أو اشبعوا الضعيف منها وهذا ما حدث مثلاً لأمر اللفيف المفروق (قِ . فِ . عِ – قِهْ : فِهْ : عِهْ) .

اعتمدت اللغة العربية وضع مفردات تتألف من حرفين صامتين تضاف اليهما الحركات الخفيفة والثقيلة ويتم ذلك نظرياً بالعملية الحسابية التالية ٢٩ أو ٢٨ (بإسقاط الهمزة التي تتلاشى احياناً في حركات المد) × ٢٧=٧٥٦ .

ولكن عملياً لا نجد في اللغة العربية إلا عشرات من الكلمات التي وردت في بعض كتب اللغة (أب : أم . أخ . أخت . حم . دم . يد ؛ بن . بنت ؛ اسم . شفة . رئة الخ ...) وقد اختصت بعض هذه الثنائيات احرف إضافية ثلثت لفظها وأدخلتها في التركيب المورفولوجي (Morphologie) العربي السائد والشائع .

ترتكز البنيانية العربية على أصول ثلاثية ولئن كانت هنالك جذور ثنائية فهي لم تشكل سوى مرحلة تاريخية من مراحل تطور اللغة العربية فقد تم تحول بنيانية العربية إلى أصول ثلاثية بفعل تحولات داخلية بحتة (انظر آراء

الأب فليش (Père Fleisch: la flexion interne) نذكر منها المد والتضعيف وزيادة حرف واحد على الحرفين الأصليين مما أدّى إلى أصول بلغت حد الاكتناز (انظر رأي الاستاذ پلا Charles Pellat: l'étoffement) وتكون معظم الكلمات العربية منطلقة من مرتكز بنياني أساسي هو الأصل الثلاثي ويحدث ذلك نظرياً على الشكل التالي :

٢٨+٢٧+٢٦ (باهمال تنوع حركات عين الأصول الثلاثية) = ١٩٦٥٦
وقد يحد من فعالية هذا العدد الهائل من الأصول مبدأ التنافر الصوتي والاستعمال وقد تكتفي اللغة بعدد صغير من الجذور (٣٠٠٠ تقريباً) يتم بموجبها وضع معظم الكلمات العربية . تتولد الكلمات من الأصول الثلاثية في احداثيتين ثابتين (abscisse et coordonnée) هما احداثية مزيدات الأصول الثلاثية واحداثية مشتقات الأصل ومزيداته اي خط الصفات والاسماء وكلما تقاطعت الخطوط المنبثقة عن الاحداثيتين تولدت مفردة قد تدخل الى حيّز الاستعمال المباشر أو قد تبقى في حيّز الكمون تنتظر الفرصة الملائمة لتشق لنفسها طريق الوجود . وخلاصة القول ان معظم الكلمات في اللغة العربية ينشأ عن أصول ثلاثية (ثلاثة حروف صامتة وغير مصوتة) هي حجر الزاوية لبناء تنظيم رياضي متكامل .

إن القول بوجود بعض الأصول الرباعية في اللغة العربية قضية هامة تحتاج الى دراسة مستوعبة . لم تستثمر اللغة العربية حتى الآن الإمكانيات الكامنة والناجمة عن الأصول الثلاثية ونستطيع أن نقوم بعملية حسابية بسيطة تبين لنا عدد الأصول النظرية التي قد تنشأ عن استثمار الأصول الرباعية في اللغة العربية :

٢٨×٢٧×٢٦×٢٥ = ٤٩١٤٠٠

تضاف إلى هذا العدد المريع من الجذور مشتقات الرباعي ونلاحظ في هذه المناسبة ان اللغة العربية أداة طيعة وحقل تجربة ناجح للنظريات البنيانية وانها لغة الأحرف التي تخضع لتنظيم رياضي قد يؤول الى لغة رمزية تفوق فيها وسائل التعبير المفاهيم التي قد يستوعبها الفكر البشري . ويتبين لنا من العودة الى واقع اللغة العربية ان الأصول الرباعية تتمتع بميزات تشبه تلك التي تتمتع بها الأصول الثلاثية اي حق التفريع والتوليد بموجب احداثيتين ثابتين هما احداثية المزيدات الفعلية واحداثية المشتقات الخاصة بالأسماء والصفات . وقد اكتفت اللغة العربية حتى الآن بعدد صغير من الأصول الرباعية قد جاءتها من الأسماء (برطل ، برجم ، خرطم) او من

كلمات اجنبية (تلفز . تلفن) أو دخلتها عن طريق أصول ثلاثية أضيف إليها حرف واحد تصديرًا أو إقحاماً أو تذييلاً (تشعر . خنبص . حرجم) أو نتجت عن تكرار أصل ثنائي (زلزل) وهذه هي الحالة التي تنطبق على ما يسمى الأفعال الرباعية المضاعفة .

في اللغة العربية مفردات تتألف من أكثر من اربعة احرف غير ناتجة عن أصول ثلاثية أو رباعية وهي غير مألوفة في العربية لأن معظمها أخذ من كلمات سامية مندثرة او من اللغات الأعجمية القديمة والاجنبية الحديثة (قسطاس بلغة الروم الميزان . الاستبرق بلغة الفرس الديباج الغليظ . الأرائك بلغة الأحباش السرر ، تلميذ بالعبرية تعود الى تلمود . صالون وبالون وغالون من الفرنسية ...) . تقوم البنيانية العربية بعملية اقتباس وتساير اللغات العالمية في حركتها التطورية وتسعى في هضم ما تسميه بالدخيل وتمثله . لا تعيش لغة بمعزل عن غيرها فكان من الطبيعي أن تتعرض لغة العرب للتأثر . فتسرب إليها كلمات أجنبية . تتأقلم وتتغير أبنيتها وتعرب وتفقد عجمتها وتحاكي الكلمات العربية الأصل . وفي هذا الأمر نفع محقق يؤدي الى توسيع شبكة مفردات اللغة وإلى تنمية مواد حقولها المفهومية وهو يتيح الفرصة للباحثين لكي يعثروا على مصطلحات جديدة تدعو إليها الحاجة الأدبية وبعض متطلبات الحضارة الحديثة (لنا رأي خاص في طرق وضع المصطلحات العلمية ولا نتكلم هنا إلا عن المصطلحات الحضارية) وقد اتبعت اللغة العربية في تعريب الدخيل وجعله في بنيانيتها المميزة طرقاً معينة فعربت كلياً بعضه (رجال الشارع وهو تعبير انكليزي . الجندي البسيط وهو فرنسي) أو اقتبسته بجعله قريباً من أبنيتها أو محولا عليها، مجانساً لما تألفه العرب من أصوات وحروف وإمالات صوتية (برنامه : برنامج ، پالوده : فالوذج ، بنفشه : بنفسج ، شلوار : سروال مع تغيير مكاني حرف أو اكثر والمحافظة على وزن اللفظة ؛ نبهره : بهرج ، پراديس : فردوس مع تغيير حرف أو اكثر وحذف حرف او اكثر ، نشاستج : نشاء مع استبدال مجموعة حروف بحرف ...) ثم اخضعت الدخيل لأوزان عربية واشتقت منها وصرفتها (تأمرك ومتأمرك ؛ تلبنن ومتلبنن ؛ خندريس وخنادر ؛ صالون وصالونات . سيجارة وسجائر ...)



**تقنية بنيانية وضع المفردات :** تتم عملية وضع المفردات في اللغة العربية بموجب مبدأ عام قد يصلح كقانون : كل زيادة في الاحرف تؤدي إلى

زيادة في المعنى او يحصل الاختصاص في المعنى بفعل الزيادة في الاحرف وتحصل هذه الزيادات بواسطة تحولات داخلية صوتية بحتة قوامها :

١ ــ **الأصوات القصيرة والممدودة** : يتحقق معنى الأصول الثلاثية المشتركة في أحرفها والمختلفة في معناها بواسطة حركة عين مضارعها : (عرف : يعرف ، يعرُف . يعرِفُ) وتكون المصوتات العربية إما قصيرة (ضمة وفتحة وكسرة) إما ممدودة (و ا ي) وهذا يمنح العربية صفة الاعتماد على كمية اطلاق الصوت لتوليد المعاني الجديدة (حكم وحاكم ؛ حكّمَ وحوكم) .

٢ ــ **تكرار الأصل جزئياً أو كلياً** : إن الشدة او التضعيف عنصر هام في عملية توليد الكلمات وبما أن الشدة تساوي اي حرف من حروف الابجدية العربية فنظرية تحديد أحرف الزيادة وحصرها في (سألت منه) تسقط أمام التحليل المحض (مدّ . مرّ : فضّ بزيادة الدال والراء والضاد : او بتكرار الأصل جزئياً . زلزل بزيادة الزال واللام او بتكرار الأصل كلياً) .

٣ ــ **قلب ترتيب أحرف الأصل** : ان ادخال أصل ثلاثي معين في دائرة وتقليبه على وجوهه الستة يصبح مبدئياً في الدراسات البنيانية ولكن التعليلات المرهقة القديمة التي قيدت احرف الابجدية بمعان معينة هي من فئة النظريات المنتحلة التي علقت عليها المناهج القديمة وافرغتها من كل محتوى علمي .

٤ ــ **ادخال احرف الزيادة** (affixation) : إن حروف الزيادة التي تدخل الأصول الثلاثية خاصة تصديراً واقحاماً أو حشواً وتذييلاً تطور معنى الأصل وتولد كلمات جديدة فيشتق من وزن فعل أوزان أفعل وتفعّل وتفاعل وافتعل وإنفعل وإفعل واستفعل التي بدورها تصلح لأن تشتق منها مختلف المصادر (المصدر العادي والمصادر الميمية ومصدر النوع والمرة) واسم الفاعل والصفة المشبهة وأمثلة المبالغة وأفعل التفضيل واسم المفعول والمكان والزمان والنسبة والتصغير وجموع التكسير ...

٥ ــ **الإلصاق** (agglutination) : لجأت اللغة العربية إلى التركيب المزجي في بعض اسماء الاعلام الأعجمية : بيت لحم وبختنصر . ولكن الإلصاق وهو من قبيل التركيب المزجي لا يبدو كميزة عربية قوية البروز وقد تأثرت اللغة العربية باللغات الأجنبية واستعملت طريقة الإلصاق كوسيلة اغناء جديدة (لامبالاة ؛ غير موضوعي ؛ عدم الاكتراث ...) وهذه الطريقة غير مرفوضة وانما تبدو وكأنها على هامش هذه الدراسة البنيانية .

٦ – النحت (télescopage) : إننا نذهب الى تخطئة اكثر ما صنف مع الأصول الرباعية المنحوتة فقد طرأت على هذه الأصول زيادات لم ترد في (سألت منه) اي بواسطة حروف لم يعتبرها القدامى كأحرف زيادة شرعية وتميل اليوم الى اعتبارها كأحرف زيادة لها ما لاحرف الزيادة التقليدية المعروفة . لا يتناول النحت الحقيقي إلا عدداً قليلاً من المفردات القديمة نذكر منها (حيعل والحيعلة ، حمدل والحمدلة ، عبشمي وعبقسي) وقد ظهر النحت في بنائية بعض الألفاظ الحديثة (برماني ، مدرحي اي مادي – روحي ، مكزماني اي مكاني – زماني ؛ جوقلة اي النقل الجوي لعمليات حربية معروفة الخ ...) كما أن هناك كلمات سادت فيها الطرق الغربية المتبعة في النحت اي الاحتفاظ بمطالع الكلمات لتسمية مؤسسات أو مصالح معينة (مؤسسة الاونيسكو ، مصلحة الأونروا ...) .

=

الأوزان العربية : إن الوزن الحقيقي هو الذي تتطابق فيه اوضاع حروف الوزن مع حروف الفرع والذي تدخل فيه الزيادات عينها التي تدخل الفرع في الموضع المقابل لها في الوزن وتضاف الى هذه المطابقة الشكلية مطابقة صوتية كاملة بين الوزن والفرع .

فعل : كتب ؛ مفعل : مكتب ؛ مستكتب : مستفعل .

إن عملية الوزن تخضع الى مبدإ شامل يتجلى في معظم الأوزان العربية التي تعكس عدد حروف الكلمة التي نريد أن نزنها ونوعيتها وأصوات حروف هيكلها اي نجد على حروف الفرع المصوتات نفسها التي تتسم بها حروف الوزن . وتضم هذه الأوزان معظم الصيغ أو أبنية الكلمات العربية وهي تنتظم المزيدات والمشتقات على حد سواء في وضع شمولي . اقتصادي بمعنى ان الاوزان تحول آلاف كلمات الى عدد محدود من الرموز الهيكلية والصوتية ويصبح هذا التنظيم الصارم خاصية ، تلقائية . أساسية ، تهيمن على اللغة العربية لدرجة أنها تدخل في هذا التنظيم الكلمات المستعارة من اللغات الأعجمية والأجنبية وتصبح الكلمات المعربة جزءاً لا يتجزأ من اللغة العربية فتدخل في تنظيم متماسك قوي يخضعها لخصائصه .

إن أوزان الأفعال المزيدة والأسماء والصفات المشتقة من الثلاثي السالم صالحة كأوزان تنطبق عليها مواصفات الوزن الموضوعي ثم إن الأصول الثلاثية هي المعتمدة في اللغة العربية وان التوليد يرتكز عليها بشكل أساسي وبالتالي إن بنائية اللغة العربية التي تعتمد الأصول الثلاثية السالمة خاصة

تخضع الى نظام جامع شامل لا شذوذ فيه . ولكن عملية التقعيد (gram-maticalisation) التي قام بها الصرفيون أدت إلى حصول بعض الخلل في الأوزان العربية ومن تفحص بعض بنى الأصول الثلاثية يتبين لنا ان هناك ثنائيات عوملت بوزن فَعَلَ وجعلت ثلاثية في لفظها لتدخل في نطاق التركيب المورفولوجي العربي وانها ثلثت بالطرق التالية :

١ ــ ان ابسط أنواع طرق التثليث التقنية هو اللجوء الى المد الصوتي الناتج عن خلاف نوعي في طبيعة المصوتات وليس عن خلاف في طبيعتها: مد ← ماد ؛ مع ← ماع ؛ خر ← خار ؛ فح ← فاح ؛ شد ← شاد .

٢ ــ هناك طريقة ثانية بسيطة للتثليث تقوم على تضعيف الحرف الثاني من الثنائيات والشدة في اللغة العربية مرتكز هام في بنيانيتها : مد ــ مدّ ؛ خر ــ خرّ ؛ شد ــ شدّ .

٣ ــ تعتمد الطريقة الثالثة الشائعة الغالبة في التثليث على زيادة حرف على الثنائيات بغير طريقتي المد او تضعيف الحرف الثاني ولا يهمنا في هذا المقام قبول نظريات معينة أو رفضها مفادها أن أصل اللغة هو من أصوات الطبيعة (onomatopée) وان اللفظ يناسب لمدلوله مناسبة طبيعية وان الحرف الثالث الزائد يمثل مادة تعبيرية وعنصرها (جدّ ← جذر ، جذع ، جذل ... قطّ ← قطع ، قطف ، قطل ، قطم ...) ولسنا بحاجة لان نبحث عن معنى أحرف الزيادة المختلفة فالذي يهمنا هو ما كان من الأصول الثنائية التي متى ثلثت دلت أولا على أحداث تصلح لأن تكون مرتكزاً لتوليد الكلمات والأبنية وأدّت ثانياً الى تنظيم موضوعي تهيمن عليه فكرة إقامة الوزن الصحيح وتحقيقها بواسطة وزن فعل ومشتقاته .

يتبين لنا من العودة الى الحالتين رقم ١ و ٢ اللتين وردتا في أعلاه ان معاملة ماد ومدّ واخواتهما مع وزن فعل هي من قبيل المعاملات المغلوطة وأن الوزن الصحيح لِـ ماد هو فاع ولِـ مدّ هو فعّ ولسنا بحاجة في هذا الباب لالتماس تعليلات مرهقة قد وردت في اللغة العربية في بابي الإعلال والادغام: إن البنيانية ذات حلول سليمة سهلة المأخذ وقد أسهمت في حل مشاكل عويصة قد صادفتها بعض اللغات الأجنبية (لقد حلّت مثلاً قضية تصريف الأفعال التي تصرف تصريفاً غير قياسي (irréguliers) في اللغة الفرنسية) وقد تبعد عن ذاكرة المتأدبين أوزاناً مغلوطة عمل اللغويون لاقامتها كل ما أوتوا من حذلقة وقد أدّى افتعالها الى دراسات عقيمة تتعلق خاصة بالمفردات التي انحدرت منها (انظر الدراسات التقليدية التي تتعلق بكلمتي ميزان وميبع مثلاً) .

وعندما نتفحص وزن فعلل نجد ان مغالطات الوزن تبلغ حد الشطط .
إن فعلل هذا صيغ من فعل بتكرار اللام ويعني التكرار في لغة الوزن ان الحرف الأخير من الصيغ التي يزنها فعلل يجب أن يكون مكرراً وبما انه قد اختلف الحرف الثالث عن الرابع في الأصول الرباعية لذا يجب : تحاشياً من الوقوع في الخطأ . جعل الحرف الأخير في وزن فعلل غير اللام وإيجاد بالتواطؤ حرف لهذه الصيغة يختلف عن الحروف التي وردت في فعلل وحينئذ لا يصلح وزن فعلل لقياس الأصول الرباعية من ناحية مطابقة أحرفه للاصل المراد وزنه ولكنه يصلح كوزن صوتي اي ان هيكله يحمل أصواتاً تتكرر في هذا النوع من الصيغ (فعلل : دحرج . علمن . زلزل : يفعلل : يدحرج . يعلمن . يزلزل) .

وفي حال إقامة وزن للاصول الرباعية وذلك بواسطة حرف غير اللام الثانية (فعلىً مثلاً) نستطيع حينئذ بعد أن اتضحت مواصفات الوزن الموضوعي على فعلل ان نخصصه للاصول الرباعية التي جاءت الى اللغة العربية عن طريق الاشتقاق من الاسماء (برطل . برجم . خرطم) او عن طريق التعريب (تلفز . تلفن) ولكننا نقع في اللبس عندما نحاول وزن الأصول الثلاثية التي انتقلت الى الرباعي والتي اعتبرت خطأ رباعية أو وزن ما يسمى الأصول الرباعية المضاعفة .

١ ــ لم يكن بعض ما يسمى رباعياً مجرداً إلا مزيداً ثلاثياً ادخلت عليه احرف لم ترد في (سألتمونيها) وقد كان للرأي بنحتها مضاعفات على صعيد الوزن : كيف نجد في بزعر الذي يقال عنه من زعر وبزع الحروف الأصلية التي تتطابق مع ميزانها البنياني وكيف نكتشف الحروف التي اسقطت من الأصلين الثلاثيين والتي استبقيت منها ثم كيف نزنه على فعلل المغلوط أصلاً ؟ والأصح هو أن نعيد الى تفسير لغوي صحيح وأن نعود الى ميزان فعل كأساس لهذا النوع من الرباعيات وان نرسم الموازين البنيانية بشكل دقيق حتى ينطبق كل حرف أصلي مع حرفه في الميزان وكل حرف زائد مع ما يقابله في الميزان ونتعرف بعدئذ على كل حرف زائد في الأصل وفي ميزانه وندخل على وزن فعل الحروف الزائدة التي تأتي تصديراً أو حشواً أو تذييلاً ونسجل الزيادات في مواضعها وفي المكان الذي دخلت فيه واعتماداً على عملنا هذا تأتي الأصول الآتية على وزن :

ــ خلبن . كلمن . علمن . شخصن على وزن فعل + ن = فعلن .
ــ جندل على وزن فنعل اي بزيادة النون حشواً .

— بزعر ، بركل ، بزمخ على وزن ب + فعل = بفعل .
— دحرج ، حدرج ، صخرج على وزن فعل + ج = فعلج .

وتصبح هذه الأنواع من الرباعيات التي قيل عنها مجردة من مزيدات الثلاثي وذلك عملاً بمبدإ بعج الأوزان الثلاثية وإضافة اليها أوزان غير مشكوك في أصولها الثلاثية :

كما أنه هناك أصول رباعية اعتبرت منحوتة ولا يظهر الأصلان فيها بوضوح بل يبدوان متداخلين متشابكين ضائعين غير أكيدين وقد تبلورت هذه الأصول عبر التاريخ ولا حاجة للكلام بصددها عن عملية نحت اعترتها فاسباب اكتنازها تعود الى تولد أحرف زائدة صامتة قد حولتها من ثلاثيات الى رباعيات ولا يتقابل فيها اي حرف في الوزن مع اي حرف آخر في الأصل مين المستحسن حسماً لكل نزاع وزنها على فعلد .

٢ — لا يجوز لنا أن نعالج في ما يسمى الرباعي المضاعف زلزل مثلاً الذي يتألف من تكرار ثنائيين على وزن فعلل فالثنائي يتألف من وزن فع مكرراً ويكون وزن زلزل على فعفع .

**وتترتب على كل ما تقدم النتائج التالية :**

١ — إن إمكانية التشديد اي تكرار كافة حروف الابجدية العربية تقضي على نظرية تحديد حروف الزيادة الصوتية والصامتة في سألتمونيها .

٢ — إن الثنائيات التي إنتقلت الى ثلاثيات بالشد والمد لا يمكن أن نزنها على فعل بل يجب ان نجد لها أوزاناً خاصة وبالتالي يجب أن نزن مشتقاتها على أوزان يترتب علينا وضعها (علينا إعادة النظر في كل الأصول الثلاثية غير السالمة المضاعفة والمهموزة والمعتلة واللفيفة الخ ... ومشتقاتها ومعالجتها على ضوء مبادئ الفونولوجيا الحديثة وإهمال بابي الاعلال والادغام اللذين قام بوضعهما اللغويون رغبة منهم في تقعيد (grammaticalisation) ما استعصى من الأصول التي لم تنضو بسهولة في فئات الأوزان التي استحدثوها .

٣ — إن وزن فعل السالم ومشتقاته ينطبق تمام المطابقة في تحولاته واشتقاقه مع عدد الحروف ونوعية الأصوات التي يزنها وترتسم فيه الأحرف الزائدة في مواضع تناسب المواضع التي ارتسمت فيها في الوزن ويناسب كل حرف حرفه في الميزان مع الحركة الملائمة :

فعل : ضرب ؛ أفعل : أضرب ؛ إنفعل : إنكسر ؛ تفاعل : تقاتل ؛ استفعل : استغفر ؛ إفعوعل : إخشوشن ؛ مفعول : مقتول ؛ مستفعل : مستنجد .

٤ – يلاقي وزن فعلال عدداً كبيراً من التحفظات وهو لا يصلح بشكله الحاضر لقياس الأصول الرباعية خاصة ومشتقاتها عامة.

ء

ليست الغاية من هذه الدراسة بعث مفهوم الوزن ووضع أوزان عربية قد تنطبق على عدد قليل من الكلمات بل القصد توضيح الخطأ الكامن في بعض الأوزان ونقض نظريات القياس عليها خاصة وان إعمال الآلة في اللغة بحاجة الى تصحيح الوزن حيث خته الخطأ وقد يتعدى الأمر هذا الشكل في الآلات الالكترونية (Computeurs et Ordinateurs) ويتجاوزه الى قضية وضع أوزان أو على الأقل نماذج (prototypes) تتفق مع واقع اللغة العربية. ورغم دخول الآلة الى عالمنا الحديث هنالك من تمسكوا بالأوزان التقليدية وشخصنوها وأخذوها في غير تسامح ووقفوا وقفة طويلة عندها فجذبتهم ببهرجها وأنستهم مبادئ المنطق السليم وقد رأينا لزاماً علينا أن نعود الى القياس اللغوي الصحيح وأن نعيده الى طريق الصواب لكي يستقيم الوزن وتتحطم أصنام جوفاء وتستنبط أوزان صحيحة تصلح لتساطيس مستقيمة.

## المراجع


N. Chomsky, *Syntactic Structures*, La Haye, 1957.

H. Fleisch, *L'arabe classique, esquisse d'une structure linguistique*, Beyrouth, n.éd. 1968.

C. Pellat, *Introduction à l'arabe moderne*, Paris. 1956.

E. Sapir, *Le langage*, Paris, 1967.

F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* ( publié par C. Bally et A. Séchehaye), Genève, 1916.

N.S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, Paris, 1949.

# اسماء اللبنانيين في الولايات المتحدة الاميركية

بقلم الاب كميل حشيمه اليسوعي

اتيح لنا ان نقضي في الآونة الأخيرة بضعة اسابيع في مدينة بوسطن من ولاية ماستشوستس الأميركية ، خدمنا خلالها الرعايا المارونة المتحدرين من اصل لبناني؛ فاسترعى انتباهنا الطريقة التي اتبعها هؤلاء المغتربون لكتابة اسمائهم اذا استمروا عليها ، او صياغتها اذا ما حرفوها او ابتدعوها : فدونّا منها ما تيسر لنا جمعه؛ آسفين لأن لم يسمح لنا ضيق الوقت باستقصاء الموضوع ؛ آملين ان لا تخلو هذه البادرة من الفائدة وتكون خطوة اولى لدرس كل ما يمت الى دنيا المغتربين بصلة .

١) الاسماء التي لم تبدل : وهي قلة بين الذين اموا البلاد الاميركية قبل الحرب الكونية الأولى ؛ وعلى عكس ذلك ، تغلب بين الذين هاجروا حديثاً حاملين تذاكر هوية معلوماتها مدونة ثابتة؛ على خلاف ما كان للمهاجرين الأولين .

لم يرَ اصحاب هذه الفئة حرجاً في البقاء على اسمائهم لفظاً وكتابة . فنسخوها بالصورة التي هي أقرب الى العربية سواء اتبعوا الاملاء الانكليزي او الفرنسي ؛ فترى بينها أمثال Kfoury (كفوري) ؛ Khoury (خوري) ؛ Haddad (حداد) ؛ Resha (ريشا) ؛ Salamy (سلامه) ، Botaish (بطيش) ، وما الى ذلك . مما لا يجدر بنا ان نطيل الوقوف عنده ؛ اذ الفائدة المرتجاة هي في ما خلا هذه الفئة من الاسماء والالقاب .

٢) الأسماء العربية المترجمة الى الانكليزية ؛ وهي على نوعين : اسماء العائلات الناتجة عن لقب، واسماء العائلات المستوحاة من اسماء الافراد . فمن يعود الى النوع الأول ، مثلاً ، من تسموا باسم Darling ؛ وهو ترجمة لاسم عائلة عزيز، او من تسموا باسم Smith واصلهم من عائلة الحداد . اما النوع

الثاني فاساؤه اسماء افراد غالباً ما يكونون اجداد العائلة فينتمي اليهم المغتربون على الطريقة اللبنانية القديمة ؛ مترجمين اسماءهم من العربية الى الانكليزية . فتجد بينهم من يدعوا Abraham ( ابراهيم ) ؛ George ( جريس ) ؛ Jacob (يعقوب) ؛ Peter(s) ( بطرس ) ؛ Andrews ( اندراوس ) ؛ Charles ( خليل ).

٣) الأسماء العربية « المؤمركة » وهي القسم الاجدر بالانتباه لما فيه من ابتداع في الاشتقاق والتحريف ، ولما فيه من فائدة عتيدة لعلماء الاسماء والاجتماع على السواء . فقد عمد فيه المغتربون الى صياغة اسمائهم صياغة تتطلق من الأصل العربي وتحافظ عليه كلياً او جزئياً صابغة اياه بلون اميركي تخال ان صاحبه متحدر من اصل اسكتلندي او ارلندي او انكليزي . اليك بعض ما جاء في اسماء الافراد اولاً ثم في اسماء العائلات :

أ — الأفراد : شفيقة = Sophie[1] ؛ نظيره = Nancy . لياس = Louis او Ellis ؛ رشيد = Richard ؛ مروّن = Mary . حنّه = Ann . مريم = Mary Ann . ارزه = Elsie ؛ امينه = Emily ؛ هدبا = Edna ؛ ادما = Edna . سعدى = Sadie ؛ سيّده = Sadie ؛ كميله = Camille ؛ ذيبه = Delia ؛ نعمه Norman .

ب — العائلات : شاهين = Sheehan . مخول = Mc Houl . ريّس = Rice . حلو = Hellow . الشعّار = Shaw ؛ مينّا = Mahanor . بطحاني = Bethoney او Letorney او Patgane ؛ شمعون = Shamon ؛ بطل = Butland ؛ خوري = Corey ؛ طوا = Tower ؛ علي = Ale ؛ العلم = Allen ؛ نخله = Nichols ؛ عبد النور = Ben Hur ؛ شقير = Shire ؛ شينا = Shiner ؛ نشواتي = Nash ؛ لطوف = La Touf ؛ لحود = La Hood ؛ صوايا = Sawyer ؛ زعتر = Carter ؛ حوزي = Housey . شحاده = Shadie ؛ سلوم = Sullivan او Solomon ؛ هنيدي = Handy .

٤) الأسماء التي لا علاقة لها بالأصل العربي وهي قلة قليلة . كمثل اسم Kelly اتخذه أناس من آل خليل ، او اسم Taylor تسمى به جماعة من بني عطاالله ؛ ولعلّ هذا الاسم العربي الأخير اذا ما أسقط منه الحرف الأول ولفظ بامالة الطاء، قارب لفظة Taylor التي تدغم فيها الراء الأخيرة بالانكليزية ؛ والله اعلم .

---

١) استعملنا عن كلمة « تعني » بعلامة المعادلة

( كامل ص ٤٧) ام ٢١٫٥ × ١٤٫٥ ( عطية ص ٢٢) ؟ والمخطوطة رقم ٥٥٠ هل قياسها ١٦ سم كما قال كامل (ص ٤٧) ام ١٠ سم كما قال عطية (ص ٢٢ ) ؟ يجب ان نلفت النظر ايضاً الى بعض الاخطاء المطبعية التي وقعت في كتاب كامل : ففي الرقم ٥٥٤ (ص ٤٨) قد وردت كلمة Paradies عوضاً عن Paradise وفي الرقم ٥٥٨ (ص ٤٨) Cousels عوضاً عن Counsels . وفي الرقم ٥٥٩ Jakobites عوضاً عن Jacobites . وفي الرقم ٥٦٥ Anastastius عوضاً عن Anastasius (ص ٤٨ ) وفي الرقم ٥٧١ (ص ٤٩ ) Stephan عوضاً عن Stephen واخيراً في الرقم ٥٨١ (ص ٥٠) وردت كلمة Bedouius عوضاً عن Bedouins — واذا ما انتقلنا الى المجموعة الصغيرة التي شملت النصوص المجمعية ونصوص القوانين الكنسية نرى ان المخطوطة رقم ٥٨٣ تحوي ٣٩٧ ورقة حسب كامل (ص ٥١) بينما ليس فيها الا ٢٩٧ ورقة حسب عطية (ص ١٠ ) . ورد في عرض المخطوطة رقم ٥٨٥ (ص ٥١ ) "Macedonius, Eutychius" بينما الكتابة الصحيحة هي Macedonius Eutychius . يقول كامل ان القوانين التي اصدرها البابا اقليموس تعود الى القرن الثالث عشر (رقم ٥٩٠ ص ٥١ ) بينما يقول عطية انها تعود الى القرن الحادي عشر (ص ٢٥ ) . ان اختلاف وجهة النظر بالنسبة لتاريخ المخطوطات بين كامل وعطية تظهر جلياً في المخطوطات ذات الأرقام ( ٢٢٣ — ٣٣١ — ٤٠٤ — ٤٣٠ — ٤٤٣ — ٤٥٢ — ٤٥٧ — ٤٥٩ — ٤٨٠ — ٤٩٩ — ٥٠٦ — ٥٣٧ — ٥٥٠ — ٥٥٦ — ٥٥٩ — ٥٦٦ — ٥٦٧ — ٥٨٠ — ٥٨٥ ) من لائحة كامل التي توافق المخطوطات ذات الارقام (١٤٠ — ٢٨٢ — ٤٣٧ — ٥٤٩ — ٦٧٩ — ٣١٢ — ٣٣٠ — ٣٣٤ — ٣٥٣ — ٤٥٥ — ٥٠٩ — ٥٢٣ — ٥٤٦ — ٥٥٤ — ٥٦١ — ٥٧١ — ٥٧٣ — ٥٨٢ — ٣٩٣) من لائحة عطية . ان نظرة سريعة الى مجموعة المدرجات العربية والتركية وحدها تبيّن لنا ان هنالك اخطاء في وصفها . فالمدرج رقم ١ من هذه اللائحة قد أرّخ في سنة ١١٥٠ هـ . الذي قال عنه المؤلف انها توافق السنة ١١٣٧ م. بينما الصحيح انها السنة ١٧٣٧ م . — ان المدرج ٢١٦ من لائحة كامل لا يوافق المدرج رقم ٢١٠ من لائحة مكتبة الكونغرس . اما الرقم ٢٠١ .

لا يوجد في دير القديسة كاترينة الا مخطوطة واحدة بالأرمنية وهي ترجمة لمقولات ارسطو . ان تلك المخطوطة ترجع الى القرن الثامن عشر انما من الممكن ان تعود الترجمة الى المدرسة الفيليلينية الارمنية في القرن السابع عشر . كما انه لا توجد في مكتبة الدير الا مخطوطة واحدة باللغة القبطية ولعل تاريخ الدير

يعلل هذا الوضع . اما مجموعة المخطوطات اليونانية فهي من اهم المجموعات . وعندما يتكلم كامل عنها فلا يأتي على ذكر مؤلف بينيشيفيتش عن مخطوطات جبل سيناء اليونانية[1] . اما في ما يختص بالمخطوطات الحبشية فنجد ان هنالك ست مخطوطات وضعها كامل، وهو المتضلع من هذه اللغة، وضعها في مؤلفه عن الحوليات الحبشية[2] . ولكنه سردها بسرعة وتتشابه في اللائحة التي نحن في صددها الآن (ص ٥٥) وقد غاب الودّاسي (le Weddāsī) عن مضمون المخطوطة رقم ٣ .

واذا ما تطرقنا الى ما يختص بالابحاث الكرجية نرى ان هذا الموضوع يستحق دراسة متصلة . ليس بالنسبة لعدد المخطوطات فهي لا تتعدّى الست وثماني مخطوطة ، انما بالنسبة لقدمها ومحتواها . فالمخطوطات الكرجية الموجودة في سيناء تعود الى ما قبل المترجمين البيزنطيين وذلك بعكس المخطوطات التنصية . ولا يرجع الاستاذ كامل ابداً في هذا الموضوع الى الجدول القيّم عن المخطوطات الادبية الكرجية في جبل سيناء الذي وضعه جيرار كاريت[3] . كما انه لا يعطي الا معلومات سطحية عن هذا الموضوع فقد عرّف عن المخطوطة ٨٥ بانها اقوال الآباء (the sayings of the Fathers) ؛ والمعلوم انها تتضمّن رؤيا القديس يوحنا الانجيلي ومؤلفات لدوروتاوس الغزّاوي واندراوس القيصري — ويزعم كامل ايضاً ان المخطوطة الثالثة والثمانين تتضمّن خطب غريغوريوس النيصي بينما يؤكد كاريت (ص ٢٣٤) ان تلك الخطب تعود الى غريغوريوس النزينزي . وفي كلامه عن المخطوطة رقم ٧٣ يقول المؤلف انها لا تحوي الا "Apophthegmata" ! (ص ٥٩ ) والحقيقة انها تتضمّن صلوات ومراسلات المسيح المقدسة ومراسلات ابجر ومؤلفات ليوحنا فم الذهب واعمال بيلاطس . فلماذا قد صنّف هذه المخطوطة مع اخبار القديسين (ص ٥٩ ) ؟ لقد جاءت المخطوطة ٦٩ تحت عنوان « حياة القديس سمعان » بينما يجب التحديد بانها حياة القديس سمعان العمودي الأصغر . واننا نلفت النظر اخيراً الى ان المخطوطة رقم ٧٨ لا تحتوي على

(١) V. N. Bénéchévitch, *Les manuscrits grecs du Mont Sinaï*, Athènes, 1937.

(٢) Murad Kamil, *Les Annales d'Ethiopie*, t. II (1957), pp. 83-90 M.

(٣) Gérard Garitte, *Les manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, Louvain, 1956.

٢٣٣ ورقة كما قال كامل (ص ٥٩د) بل على ٢٥٣ كما جاء في مؤلف غاريت (ص ١٢٢).

لقد وضع المؤلف فهرساً وحيداً لجدول المخطوطات جميعها. وهو يتضمن تدابير طقسية بالعربية ومرادفاتها باليونانية وكيفية استعمالها. وقد وجدنا في هذا الفهرس بعض الأغلاط المطبعية كـ Kadisma عوضاً عن Kathisma و metalephis عوضاً عن metalêphis و menas عوضاً عن "means" الخ... كما وقعنا على بعض التعاريف الغامضة، مثلاً poluéleon means: full of oil و agrupnia means: to keep awake or full of mercy! عوضاً عن "wakefullness"...

واخيراً لا بد لنا من القول بعد كل تلك التحفظات بان هذا الجدول سيقدم خدمات جلّى كما فعله من قبل في طبعة عربية. ولا بد للاختصاصيين ان يتقبلوه في مكتباتهم بكل ترحاب.

بيتر هانس كولفنباخ

## كتاب الملل والنحل للامام ابي منصور عبد القادر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي،

حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور ألبير نصري نادر

دار المشرق، بيروت، ١٨٢ صفحة بالعربية و ١٥ بالفرنسية

المصنفات في الفِرَق الاسلامية معين زاخر لدراسة الفكر الإسلامي لما تحفظه بين دفتيها من آراء واعتراضات ومذاهب اعتنقتها جماعات لم تطلها مؤلفاتها تخالفتها آراء الاجماع. اهم ما كتب في هذا المضمار «الفَرق بين الفِرَق» لعبد القاهر بن طاهر البغدادي و «الملل والنحل» لابن حزم و «الملل والنحل» ايضاً للشهرستاني، واذا بالدكتور البير نادر يزيد مجلداً آخر على هذه المجموعة بنشره مؤلفاً ثانياً للبغدادي عنوانه «الملل والنحل».

يشير البغدادي في «الفَرق بين الفِرَق» الى كتاب له سابق يدعى «الملل والنحل»، وقد عُرف لهذا المصنف مخطوط في اسطنبول ('Âṣir Ef. 555. — Cf. Brockelmann, *GAL*, S. I, 666-7). الى ان اكتشف الدكتور نادر مخطوطاً آخر بمكتبة الاوقاف في بغداد.

ان اشارات البغدادي الى كتابه الأول يدعو الى الظن انه اوسع معالجة وادق تحليلاً من «الفرق بين الفرق»، الا ان طبعة الدكتور نادر تبين عكس ذلك، فثمة اختلافات بين المصنفين تفيد ان «الفرق بين الفرق»

أتم وأوفى . ومهما يكن من الأمر فلن تظهر أهمية الطبعة الجديدة على حقيقتها ما لم تقابل اختلافات المتنين المذكورين بدقة وتدرس بإمعان ، وهذا ما نوه به الدكتور نادر نفسه في مقدمة طبعته .

قام الدكتور نادر في تحقيقه مخطوط بغداد بعمل يشكر عليه وقد ساعده على ذلك جولاته السابقة الموفقة في ميدان الفكر الاسلامي . الا ان المخطوط البغدادي مبتور ينقصه القسم الأول من الكتاب بكامله . فلماذا لم يستعن الدكتور نادر بمخطوط اسطنبول ؟ العله لم يدر بوجوده ؟ فانه اذ يستشهد بروكلمان : يشير الى المتن فقط (GAL) وقد فاته ما في الملحق عن البغدادي (GAL, S. I, 666) .

ملاحظة أخرى اود أن أبديها تعود الى طريقة النشر : فللدكتور نادر فيها تناقضات . تراه مرات يدرج الرواية المصححة في المتن ويشرحها في الحاشية . ومرات اخرى يترك الرواية السقيمة في المتن ويصححها في الحاشية . ومرات اخرى يترك كلا الروايتين السقيمة والصحيحة في المتن جنباً الى جنب . — كذلك فانه ليتعذر على القارئ فهم الاسس التي يعتمد عليها المحقق في استعماله الأقواس المعكوفة ( ) والاقواس القائمة [ ] .

جون دونوهيو

## كتب ارسلت الى « المشرق »

**الجزء العاشر من مسند امير المؤمنين عمر بن الخطاب عن النبي ؛**
**تأليف ابي يوسف يعقوب بن شيبة بن الصلت ؛**
**عني بدرسه ونشره الدكتور سامي حداد**

بيروت ، ١٩٦٩ مطبعة الخال اخوان ، ٢٠٦ صفحات

**كتاب التوحيد للشيخ الامام علم الهدى ابي منصور**
**محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي ؛**
**حققه وقدّم له الدكتور فتح الله خليف ؛**

بيروت ، ١٩٧٠ ، دار المشرق ، سلسلة « بحوث ودراسات » ، XLIII + ٤١٢ صفحة

JEAN-MARIE Aubert, *Sexualité, Amour et Mariage*, Paris, 1970, Beauchesne, 142 pages.

# تعريف عن الكتب

KAMIL, Murad, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1970, 213 pp.

لقد أدّى البطريرك بورفيريوس الثالث خدمة جلّى للعلم عندما وافق على طلب مكتبة الكونغرس بتصوير المخطوطات التي تحويها مكتبة دير القديسة كاترينة القديم في جبل سيناء. فبفضل هذه الموافقة أرسلت بعثة اميركية الى سيناء سنة ١٩٥٠ وقد زُوّدت بالرجال والأعتدة اللازمة للقيام بتصوير جميع المخطوطات. ان مكتبة الدير قيّمة جداً وهي تحتوي على ٣٣٢٩ مخطوطة باثنتي عشرة لغة كما تحتوي على مجموعة كبيرة وفريدة من المدرجات لا تقل عن ١٧٤٢ قطعة متنوعة بالعربية او التركية كقرارات سنها الرسول بنفسه او بعض الخلفاء والسلاطين وبينها ايضاً معاهدات وفتاوى ورسائل وسجلات. هذه المجموعة هي ذات قيمة فريدة بالنسبة لتاريخ علم قراءة الكتابات العربية القديمة وكتابات العالم العربي. كان من الصعب ان نصل الى هذا الكنز حتى سنة ١٩٥٠. اما الآن فقد اصبح من السهل دراسة تلك المخطوطات والمستندات لان نسخاً عن صورها قد وضعت في مكتبة الكونغرس في واشنطن وفي مكتبة جامعة الاسكندرية التي هي اقرب الينا. انما البعثة الاميركية لم تصوّر الا الوثائق التي اعتبرتها ذات اهمية بالنسبة لتاريخها او مضمونها. ولهذا السبب قد نلاحظ ان مؤلّف عزيز سوريال عطية عن المخطوطات العربية في جبل سيناء[1] لا يبحث في الست مئة مخطوطين العربية الموجودة في سيناء كما يوحي عنوان كتابه: انما يقتصر على الثلاث مئة وست مخطوطات التي صورتها البعثة الاميركية. وقد ارسلت وزارة المعارف المصرية سنة ١٩٥١ لجنة الى سيناء لكي تحصي جميع المخطوطات العربية ولا سيما تلك التي اهملتها البعثة الاميركية. وقد جاء مؤلّف الاستاذ مراد كامل نتيجة لهذا العمل. ولم يبتغ المؤلف تقديم جدولاً تحليلياً او قياسياً. لقد جاءت شروحات المخطوطات مقتضبة جداً على غرار ما ورد

(1) ATIYA (Aziz Suryal), *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai* (Baltimore, 1955, XIII and 97 pp).

عند الاستاذ عطية . وفي اغلب الاحيان لا تعط تلك الشروحات الا تلميحاً عن المادة المستعملة (ورق عادي او رق) . وعن عدد اوراق المخطوطة وحجمها وشيئاً قليلاً عن محتواها واحياناً عن تاريخها . واما الشروحات التي وردت عن المدرجات فلا تشير الا الى المادة التي كتبت عليها الوثيقة والى حجمها وتاريخها . ومن المؤسف ألاّ نجد في الكتاب ترقيماً صحيحاً لكل صفحة او قطعة تابعة لمخطوطة واحدة . ان مراد كامل باعطائه جردة كاملة لكل ما تحتويه المكتبة وذلك بلائحة منظمة آخذاً بعين الاعتبار الجداول السابقة، اراد ان يجعل من كتابه دليلاً يعطي نظرة اولية وشاملة عن مجموع مواد مكتبة جبل سيناء كما يهدي الى المواد المصورة . وعلى هذا يكون الكتاب قد ادّى خدمات جلّى قيّمة حتى ولو احتاج الى شيء من التحسين . واننا نسمح لنفسنا بان نشير الى بعض الأغلاط المطبعية او السهوات التي وردت . ونظن ان هذه الاشارة لا تنقص من قدر العمل الجدّي والشاق الذي قام به الاستاذ كامل .

ان مجموعة المخطوطات المسيحية العربية هي من اهم المجموعات : وأكثر من نصفها يعود الى القرن الثالث عشر اي الى العهد الذي لجأ فيه الكثير من المسيحيين الذين يتكلمون العربية الى الدير هرباً من اجتياح المغول . يعطي المؤلف في الصفحة العاشرة قائمة للمخطوطات التي تعود الى هذه المجموعة والتي صورتها البعثة الاميركية . الا ان المخطوطة رقم ٨٠ من هذه القائمة لم تصوّر (انظر عطية ص ٤) وقد ورد الرقم ٣٩٨ عوضاً عن الرقم ٣٨٩ ؛ فيما يختص بمجموعة مخطوطات العهد القديم أرّخ كامل الرقم ٣ بسنة ١٣٥٨ (ص ١١) وقد قال عطية انها سنة ١٣٤٨ (ص ٣) ؛ في الرقم ٣٠ (ص ١٢) وردت كلمة Pdes عوضاً عن Odes وفي الرقم ٥٥ (ص ١٣) begining عوضاً عن beginning ؛ فيما يختص بمخطوطات العهد الجديد ان عدد اوراق الرقم ٦١ هو ٤٠٦ وليس ٤٦ ورقة (ص ١٣) ؛ المخطوطة رقم ١٠٣ من لائحة كامل (ص ١٥) لا توافق الرقم ١١ بل الرقم ١١١ من لائحة عطية ؛ في شروحات المخطوطات الطقسية نرى انه قد ورد في الرقم ١٦١ (ص ١٩) Xenophon عوضاً عن St Xenophon . وفي الرقم ١٦٢ (ص ١٩) نرى St Maletius عوضاً عن Meletius ؛ وفي نقل اسماء الاشهر العربية قد أهملت الحركات ولم يشر الى المدّات : انظر مثلاً في الرقم ١٥٨ Kanun و ١٦٤ Iyar و ١٦٧ Ab و ١٧٢ Adhar . بينما نرى في الرقم ١٤٤ ان كلمة 'Abdallāh قد كتبت حسب الاصول ؛ ان كيفية نقل تلك الاسماء

العربية ليست ثابتة اجمالاً : انظر في الرقم ٤٥٧ ص ٣٧ Surūg التي وردت عوضاً عن Surūğ وقد كتبت في الرقم ٥٠٧ Surug ؛ جاء في الرقم ٤٩٣ ص ٤٠ ar-Ruha, وفي الرقم ٤٩٥ ص ٤٠ al-Ruha, al-Raqqa, ar-Rashīd ؛ نجد في الرقم ٥٠١ ص ٤١ al-Hārith at Nagrān ؛ ar-Raqqa, ar-Reshīd وفي الرقم ٥٤٤ ص ٤٦ al-Hārith of Nagrān وذلك عوضاً عن Nağrān ؛ ان الاشارة « cam » في الرقم ١٩٠ ص ٢٠ يجب ان تقرأ .cm ؛ يحتوي كتاب القراءات رقم ١٩١ (ص ٢٠) على ١٧٧ ورقة حسب كامل وعلى ١١٧ حسب عطية (ص ٣). والرقم ١٩٩ (ص ٢١) مؤرخ في سنة ٩٨٥ عند كامل و ٩٩٥ عند عطية. وكذلك الرقم ٢٠٥ فقد أرخه كامل في سنة ١٢٢٨ بينما قال عطية انه في سنة ١٢٨٨ ؛ هل يحتوي الكتاب رقم ٢٢٠ (ص ٢٢) على ٣٩٩ ورقة ام على ٣٩٠ وهنالك ايضاً اختلاف بالتاريخ بالنسبة لكتاب القراءات رقم ٢٤٥ (ص ٢٣) فهو سنة ١٢٨٨ عند كامل و ١٢٧٢ عند عطية (ص ٧). قال كامل ان الاورولوجيون رقم ٢٥٧ (ص ٢٤) يعود الى القرن الخامس عشر بينما يؤكد عطية انه من القرن الثالث عشر (ص ٧) ؛ المجموعة الطقسية المحتوية على تبريك ماء النيل تتضمن ٢٢٥ ورقة حسب كامل (ص ٢٦) و ٢٥٩ حسب عطية (ص ٧) ؛ في مجال المؤلفات اللاهوتية قال كامل ان قياس الرقم ٣٣٠ (ص ٢٧) هو ٢٦÷١٨ سم بينما يقول عطشة انه ٢٦ — ١٣ سم (ص ٨) — وفي الرقم ٣٥٣ (ص ٢٨) نجد explaning بدلاً من explaining و "a payer for the Caliph" بدلاً من "a prayer for the Caliph" (ص ٢٨) . وعن الرقم ذاته يقول كامل ان عدد اوراقه هي ٣٤٣ (ص ٢٨) بينما يؤكد عطية انها ٢٤٣ ورقة (ص ١٤) — وعدد اوراق الرقم ٣٥٥ هو ١٠٨ حسب كامل (ص ٢٨) و ١٦٨ حسب عطية (ص ١٨) — واذا ما طالعنا الصفحة ٢٩ من مؤلف كامل نرى انه قد وردت في الرقم ٣٦٠ كلمة Caphas عوضاً عن Cephas وفي الرقم ٣٦٩ نجد folowed بدلاً من followed . كما ورد ايضاً في الرقم ٣٧٢ SS. Maximus Thalassius, بدلاً من SS. Maximus, Thalassius, Basil ؛ في الصفحة ٣٠ يجب تصويب apophthegàmte ؛ apophthegmata (رقم ٣٨٣) . وكذلك antiochus ؛ Antiochus (رقم ٣٨٤) و St. Antiochus Pandectes ؛ Pandectes (رقم ٣٨٦) St. Antiochus: ؛ هل يعود تاريخ المخطوطة رقم ٣٩٦ (ص ٣١) الى سنة ١٨١٣ ؟ — ان الرقم ٤٠٠ من لائحة كامل (ص ٣١) قد وضع على انه يوافق الرقم ٣٩٦ في لائحة مكتبة

الكونغرس بينما الرقم الصحيح هو ٣٨٦ ؛ ان كلمة mimar في الرقم ٤٠٣ (ص ٣١) يجب ان تصحح ؛ mimars كما Natvity ( رقم ٤٠٦ ص ٣١ ) ؛ Selction و Nativity ( رقم ٤١٨ ص ٣٣ ) ؛ Selection و Emperer ( رقم ٤٤١ ص ٣٥) ؛ Emperor و mimars St. John Climax (رقم ٤٥٧ ص ٣٧) ؛ mimars of St. John Climax ؛ يؤرخ كامل المخطوطة ٤٧٣ (ص ٣٧) بسنة ١١٧٧ بينما هي سنة ١١١٧ عند عطية (ص ٩) ، لقد ورد "13 the cent" عوضاً عن "13 th cent" في الرقم ٤٩٤ (ص ٤٠) ؛ يدعي كامل ان تاريخ المخطوطة رقم ٤٩٧ (ص ٤٠) يعود الى سنة ١٢٣٣ بينما يقول عطية انها سنة ١٣٢٣ (ص ١٤) ؛ يقول كامل ايضاً ان المخطوطة رقم ٤٩٩ (ص ٤١) توافق الرقم ٥٥٣ في لائحة مكتبة الكونغرس والحقيقة انه الرقم ٥٥٤ لان الرقم ٥٥٣ في مكتبة الكونغرس يوافق الرقم ٥٠٧ من لائحة كامل ؛ ان الرقم ٥٠٧ هو الطرس الذي اكتشفه عطية في الثاني عشر من حزيران سنة ١٩٥٠ وقد سمّاه الـ "Codex arabicus" تمثلاً بالـ "Codex syriacus" الذي اكتشفته السيدة Agnes Smith Lewis في اواخر القرن التاسع عشر وفي المكتبة ذاتها . ويبدو ان هذا الطرس يحوي خمس طبقات مختلفة : واحدة يونانية واثنتين سريانيتين واثنتين عربيتين . والطرس الآخر الذي اكتشف في دير القديسة كاترينة هو كتاب الانبياء الذي يحمل الرقم ٢٤٦ في لائحة كامل وفيه نص بالسريانية وثان بالخط الكوفي وثالث بالخط النسخي . وانما نجد لهذين الطرسين وصف ادق وأشمل عند عطية وذلك في مقدمته (ص XXVI) وفي الرقمين ٥١٤ و ٥٨٨ ؛ لقد خصّص كامل القسم الرابع من تصنيفه المواضيع الى التاريخ . وفي وصفه للمخطوطة رقم ٥١٧ (ص ٤٣) يتكلم المؤلف عن قصة Ametharius وامه بينما يقول عطية انها قصة Anutharius وامه (ص ١٣) . وفي الرقم ٥٢١ كتب كامل jews عوضاً عن Jews ؛ هل عدد اوراق المخطوطة رقم ٥٢٩ (ص ٤٤) هو ٢٦٢ ورقة ام ١٨٥ كما قال عطية في الصفحة ١٨ ؟ وكذلك بالنسبة لكتاب يعود للقرن العاشر . فقد يقول كامل ان هذا الكتاب (رقم ٥٣٣ ص ٤٥) يتألف من ٣٥٩ ورقة بينما يذهب عطية الى انها ٣٨٩ (ص ١٩) — وفي وصفه للمخطوطة رقم ٥٥١ (ص ٤٦) يكتب كامل Mosul عوضاً عن Moṣul ويبدو ان الشهيد Qāyārtis هو بالحقيقة Qāyātis ؛ يجب كتابة "a third" عوضاً عن "a thrid" في الرقم ٥٥٤ (ص ٤٦) وكذلك "the last four tracts" عوضاً عن "the last from tracts" ؛ هل حجم المخطوطة رقم ٥٤٩ هو ١٢٫٥ × ١٤٫٥

# فهارس المشرق

للسنة الرابعة والستين

١٩٧٠

## فهرس اول

لمواد السنة الرابعة والستين من مجلة المشرق ١٩٧٠

بقلم الأب كارلوس شد اليسوعي (٣٢٥–٣٥٦) — الكتابة اليونانية Tripolitana 12 . للاب ا. ڤان دن برندن (٣٥٧–٣٦٦) — اللغات الاساسية والعربية . للدكتور ريمون طحان (٣٦٧–٣٧٨) — كتاب عبدالله او ائمة الانسان المعاصر . للاب جورج انطونيوس اليسوعي (٣٧٩–٣٨٢) — الكتب (٣٨٣–٣٨٤) .

الجزءان ٤ — ٥ (تموز — تشرين الأول) — وقايع الشيخ روزبهان البقلي الشيرازي : نشرها الأب بولس نويا اليسوعي (٣٨٥–٤٠٦) — الدكتور شاكر بك الخوري . لجرجي ابراهيم نصر (٤٠٧–٤٢٠) — من رسائل الأدباء والمستشرقين الى الأب لويس شيخو ، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعي (٤٢١ — ٤٦٤) — آدم ولغته في نظر ابي العلاء ودانتي ، بقلم الياس غالي (٤٦٥–٤٧٨) — يوسف بك كرم ، للخوري حنا طنوس ( † ) (٤٧٩ — ٥٢٤ ) — حول ما كتبه اللبنانيون في ديار الاغتراب ، للدكتور جميل جبر ( ٥٢٥— ٥٥٦) — اصل شعب حمص . للاب كارلوس شد اليسوعي (٥٥٧–٥٨٦) — اربع كتابات صفوية جديدة ، للاب ا. جام (٥٨٧–٥٩٠) — كتاب مخطوط منسوب الى وهب بن منبه . بقلم الدكتور ر. ج. خوري (٥٩١–٦١٤) — العرب في العصور الكلاسيكية القديمة : للدكتور مارتينيانو رونكاليا (٦١٥–٦٣٠) — الكتب (٦٣١–٦٤٠) .

الجزء ٦ ( تشرين الثاني — كانون الاول ) — الكتاب الثاني من مواقف النفري ، منتخبات نشرها الأب بولس نويا اليسوعي ( ٦٤١–٦٦٢ ) — حول ما كتبه اللبنانيون في ديار الاغتراب . للدكتور جميل جبر ( ٦٦٣ — ٧٢٨ ) — رسائل لويس مسينيون الى الأب لويس شيخو ، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعي ( ٧٢٩ — ٧٥٤ ) — العرب في العصور الكلاسيكية القديمة ، للدكتور مرتينيانو رونكاليا (٧٥٥–٧٦٢) — اللغة العربية واللبنانية ، للدكتور ريمون طحان ( ٧٦٣–٧٧٤ ) — اسماء اللبنانيين في الولايات المتحدة الأميركية ، للاب كميل حشيمه اليسوعي (٧٧٥–٧٧٦) — الكتب ( ٧٧٧ — ٧٨٤ ) — الفهارس ٧٨٥–٧٩٣ .

# فهرس ثانٍ

## يحتوي اسماء كتبة المشرق ومقالاتهم

# فهرس ثالث

## للمطبوعات التي ورد وصفها في السنة الرابعة والستين للمشرق
## على ترتيب أسماء مؤلفيها

### ١ — المطبوعات الشرقية

## ٢ — مطبوعات اوروبية

# فهرس رابع

## لجميع مواد السنة الرابعة والستين لمجلة المشرق

## على طريقة حروف المعجم

# AL-MACHRIQ

REVUE CATHOLIQUE ORIENTALE
PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

SCIENCES. LETTRES. ARTS

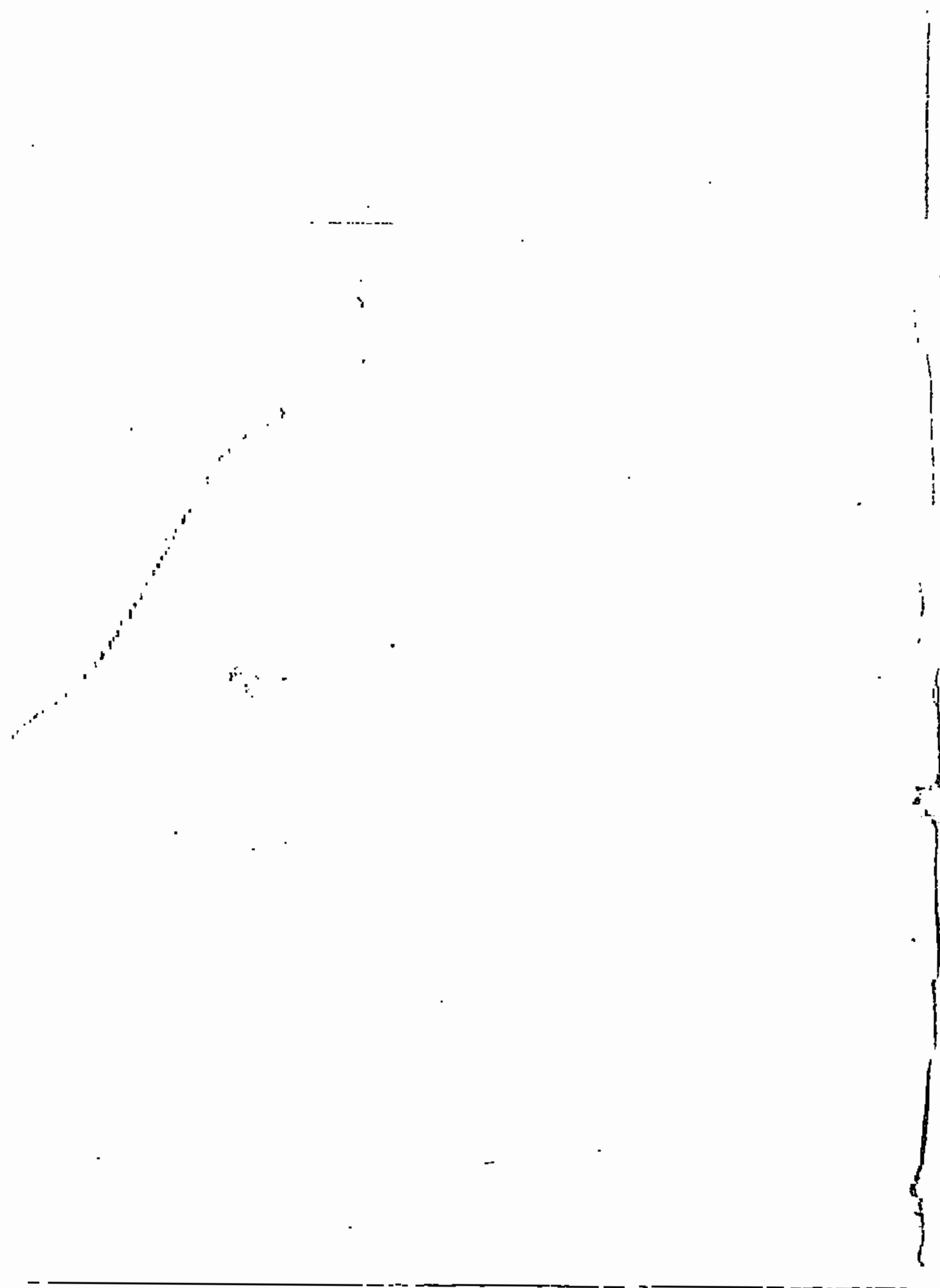
Sous la direction
des Pères de la Compagnie de Jésus
UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH



Soixante-quatrième année
1970



BEYROUTH
IMPRIMERIE CATHOLIQUE
1970



# TABLE DES SOMMAIRES

LXIVe ANNÉE, 1970

## JANVIER - FÉVRIER



## MARS - AVRIL



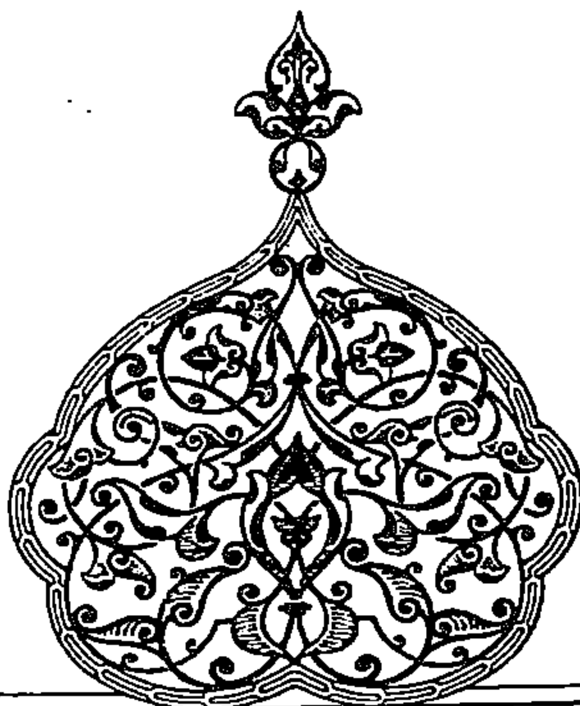
## MAI - JUIN

## JUILLET - OCTOBRE

NOVEMBRE - DÉCEMBRE

# المشرق

مؤسسها الأب لويس شيخو اليسوعي
عام ١٨٩٨



السنة الخامسة والستون
الجزآن الأول والثاني ١٩٩١

# المشرق

مجلّة ثقافيّة جامعة
تصدر مرّتين في السنة
عن «دار المشرق» - بيروت



**الإدارة والتحرير**
دار المشرق،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
بيروت، لبنان
الهاتف: ٣٣٣٥٦٦ و٣٢٦١١٠
التلكس: 42733 IMPCAT LE

**Direction et Rédaction**
Dar el-Machreq,
B.P. 166778
Beyrouth, LIBAN
Téléph.: 333566, 326110
Télex: 42733 IMPCAT LE

# ... والعودُ أحمدُ

مع ابتداء سنة ١٩٧١ تسلَّم المشتركون في المشرق الكرّاسَ الأخير من مجلّد العام المنصرم - ١٩٧٠ - وفوجئوا بوريقة زرقاء، أُلصقت بالصفحة الأولى، تنقل إليهم خبرًا لم يدعُهم إلى الارتياح. فقد جاء في الجزازة ما نصُّه: «بهذا العدد السادس والأخير لسنة ١٩٧٠ تتوقّف المشرق عن الصدور وستظلّ محتجبةً حتّى إشعار آخر».

ظروف قاهرة أملت آنذاك على الرهبانيّة اليسوعيّة عزوفها عن إصدار مجلّتهم العريقة، ولم يكن في النيّة سوى الانقطاع فترةً محدودةً من الزمن، للإفساح في المجال أمام بعض الترتيبات الإداريّة، ثمّ تعود المياه إلى سابق مجراها. إلاّ أنّ الحرب ما عتّمت أن عصفت بلبنان، وأصيب اليسوعيّون في مؤسّساتهم ورجالهم، فتأخّر موعد الظهور. ولّما كان التوق إلى العودة يتحفّز في القلوب والأذهان، فما إن لاحت في الأفق بوارق الهدوء الأمنيّ مع إمكانيّة الاستمرار في الصدور، حتّى تقرّر رجوع المشرق إلى الساحة. وخير دليل على ثبات النيّة، والوفاء على العهد بعد عشرين حولاً من الانحجاب القسريّ، أنّ محرّر الوريقة الزرقاء بالأمس هو عينه كاتب أسطر هذه الورقة اليوم! فعسى الوفاء يستمرّ عطاءً على عطاء لتعويض ما قد فات، واستثمار ما هو آت.

ولئن أبت المشرق إلاّ أن تعود إلى محبّيها، فلأنّها مؤمنة بأهمّيّة الاستمرار على خطّة السلف، لِما نتج عنها من ثمار وافرة أثقلت آلاف الصفحات على

مدى اثنين وسبعين عامًا، وبضرورة شقّ سبل جديدة في الأسلوب والمضمون تُطوّر القديم وتكمّله.

فلا بدّ أوّلاً أن تحافظ المشرق على ما ثبّته الدهر في نهجها القديم، وستظلّ مجلّةً ثقافيّة جامعة تُعنى بشؤون الدين والدنيا، لا سيّما ما هو منوط بالشرق، تعالج الأدب والتاريخ واللغة والفنون والعلوم وتنشر المخطوطات المغمورة. وهي في كلّ ذلك إنّما تسعى إلى ملاحظة واقع ومظاهر الحياة الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، فتحلّل التيّارات والتطوّرات، وتبدي الرأي وتتّخذ الموقف. وإلى ذلك ستجتهد في ترقّب علامات الأزمنة لاستجلاء المستقبل والمساهمة في تشييد بنائه، معتمدةً دائمًا أبدًا سابق شعارها: «إنّ الله نور وليس فيه ظلمةٌ البتّة»، مستندةً إلى الحوار أكثر منها إلى الجدال، مؤثرة الانفتاح والخروج إلى الآخرين على الانزواء والاكتفاء بالذات.

وممّا يدعو إلى التفاؤل وتوسّم الخير أنّ العناية الربّانيّة شاءت أن تعود المشرق إلى الظهور في هذه السنة إذ تحتفل الرهبانيّة اليسوعيّة بالذكرى الخمسمائة لولادة مؤسّسها إغناطيوس ده لُويُولا. فممّا تميّز به هذا القدّيس أنّه عايش عصر انتقال وتجدّد، لا بل إنّه ساهم في تجديد عصره ونقلِه من القِدَم إلى الحداثة، كما أنّه أراد لرهبانيّته أن تتخطّى دومًا إلى الأمام والى الأفضل، لخدمة الإنسان في سائر أبعاده، فيتمجدَ الله بذلك أعظم تمجيد. ومعلوم أيضًا ـ أو غير معلوم لدى العامّة ـ أنّ المؤسّس سعى منذ بدايات رهبانيّته إلى إقامة الحوار مع العالم العربيّ والإسلاميّ، فبادر إلى إرسال رهبانه شطرَ الشرق وأسّس في الغرب ـ في روما وصقلّية ـ معاهد لتدريس اللغة العربيّة وآدابها. فنيّة مجلّتنا، والحالة هذه، أن تسير بهدْي روح إغناطيوس لتخدم العربيّة، والإنسان العربيّ، والمشرق، بجرأة وصدق وإخلاص ومحبّة.

أمّا ما ندفعه اليوم إلى القارئ، وهو المجلّد الخامس والستّون، فقد أردناه لائقًا بالذكرى المئويّة، متناسبًا مع أهداف العودة إلى الصدور. فقسمه الأوّل ملفّ خاصّ باليسوعيّين، يعالج جوانب من تاريخهم في المشرق، ويُبرز بعض المعالم من روحانيّتهم وأساليبهم التربويّة والثقافيّة. والقسم الثاني يدرس مواضيعَ وقضايا متنوّعة تبحث في واقعنا الدينيّ والإنسانيّ والفكريّ. والقسم

الثالث والأخير يستعرض بعض الدراسات والأبحاث التي صدرت في الأشهر المنصرمة، ممّا ترك أثرًا في واقعنا الثقافيّ.

وفيها نرجو القيام بأعباء الرسالة المتوخّاة خيرَ قيام، نسأله تعالى أن يسدّد خطانا، ويشدّ أزرنا، وإنّه سبحانه لَنِعمَ الوكيل.

المشرق

في هذه السنة تحتفل الرهبانيّة اليسوعيّة (٢٧ أيلول ١٩٩٠ ـ ٣١ تموز ١٩٩١) بمرور ٤٥٠ سنة على تأسيسها (١٥٤٠ ـ ١٩٩٠)، ومرور ٥٠٠ سنة على مولد مؤسّسها القدّيس إغناطيوس دي لويولا. (١٤٩١ ـ ١٩٩١)، فتنتهز «المشرق» المناسبة وتنشر ملفًّا خاصًّا يتضمّن مجموعة مقالات تتحدّث عن الرهبانيّة اليسوعيّة في ماضيها والقريب من تاريخها، في روحانيتها وتطلّعاتها. فالأب كميل حشيمه، مدير المجلّة، يكتب عن إسهامات اليسوعيّين في «المشرق» منذ تأسيسها في السنة ١٨٩٨ وحتّى توقّفها عن الصدور في السنة ١٩٧٠. والأب سيمون ديكلو، وهو المعاون الأوّل للرئيس العامّ للرهبانيّة، يعرض لموضوع أساسيّ وراهن هو موضوع الروحانيّة الإغناطيّة في مختلف وجوهها وملامحها المميّزة. أمّا الأب شارل ليبُوا، من مصر، فإنّه اختار، بنظرة المؤرّخ وثقافته، أن يكشف بعض الصفحات المنسيّة من تاريخ الرهبانيّة اليسوعيّة في مصر، لا سيّما ما حصل في أثناء البعثتين البابويّتين لدى الأقباط في القرن السادس عشر. ومع الأب سامي خوري نطالع بعض الوثائق الثمينة التي تتناول علاقة الأديب الكبير إبراهيم اليازجي بالآباء اليسوعيّين والمطبعة الكاثوليكيّة. وفي الملفّ أيضًا مقال للأب فاضل سيداروس في «أسس التربية اليسوعيّة».

ومع هذه المناسبة الذكرى والاحتفالات التي رافقتها، جدّدت الرهبانيّة اليسوعيّة العهد بأن تكون الخادمة للكنيسة والإنسان. في هذا الإطار، يقول الأب كولفنباخ في حديث له إلى راديو الفاتيكان عن أهمّيّة هذه الذكرى: «الواقع أنّ القدّيس إغناطيوس والرهبانيّة اليسوعيّة ليس هما جزءًا من تاريخ الكنيسة فقط، بل جزءًا لا يتجزأ من تاريخ البشريّة. إنّي أدعو الرهبانيّة إلى تجدّد حقيقيّ على المستويَين الروحيّ والرسوليّ، لتلبية ما يطلبه الربّ منّا، وما تنتظره الكنيسة والبشر اليوم وغدًا تلبية فاعلة. ويضيف الرئيس العامّ أنّ البابا يوحنّا بولس الثاني، في كلمته إلى الرهبانيّة في ٣١ تموز ١٩٩٠، طلب منها

الاستمرار في العمل «لمقاومة الإلحاد بقوّة وفاعليّة»، و«وهو من الأخطار الكبيرة التي تهدّد مصير الإنسانيّة». وإلى جانب هذا العمل، دعا البابا الرهبانيّة إلى الإسهام في تحقيق ما رسمه المجمع الفاتيكانيّ الثاني، ومثالها في ذلك «القدّيس إغناطيوس نفسه الذي ساهم في التعريف بالمجمع التريدنتيني الذي انعقد في أواسط القرن السادس عشر وفي تحقيق مقرّراته، وذلك، لمساعدة الأحبار الرومانيّين في ممارسة وظيفتهم السامية». ويضيف الأب كولفنباخ أنّ البابا دعا الرهبانيّة «إلى الاهتمام أيضًا بمبادرات المجمع الفاتيكانيّ الثاني في مجال الحوار المسكونيّ وتعميق العلاقات بالديانات غير المسيحيّة وحوار الكنيسة مع الثقافات والحضارات». وهذا كلّه ورشة عمل يحتّم على الرهبانيّة، عشيّة مطلع الألف الثالث، أن تكون ملتزمة الالتزام الكامل بقضايا الإنسان الأساسيّة.

# اليسوعيّون ومجلّة «المشرق»
# تاريخ وأعلام
# (١٨٩٨ - ١٩٧٠)

الأبُ كميل حشيمه اليسوعيّ

## ١ - الإرهاصات

كتب الأب لويس شيخو في مقال نشرته مجلّة المشرق في مطلع كانون الأوّل سنة ١٩٢٧ وبعنوان «عمل المشرق في ربع قرن»، ما حرفه:

«كان أوّل ما فكّرتِ الرسالةُ اليسوعيّة في إنشاء مجلّة عربيّة تضاف إلى جريدة البشير، في أواخر السنة ١٨٩٦، فقدّمنا طلبًا رسميًّا إلى المراجع العليا في الآستانة عن يد والي بيروت نصوحي بك الذي تلطّف وأيّد طلبنا لدى دائرة المعارف في العاصمة.

«إلاّ أنّ هذا الطلب بقي مدّةً دون جواب. ولا عجب إذ كانت الدولة وقتئذٍ في عزّ استبدادها، والسلطان عبد الحميد يأنف من تعزيز الجرائد والمجلاّت، لا سيّما أن كانت في إدارة مَن يتمتّع ببعض الإنعامات والمعافيات الدوليّة.

«على أنّنا لم نقطع الرجاء من التماس الرخصة المطلوبة، فعدنا إلى مراجعة ذوي الحلّ والربط، وساعدنا في ذلك بعضُ الأصدقاء من أدباء الآستانة من ذوي النفوذ (...) وكان أحد قدماء تلامذة كلّيّتنا المرحوم شكري باحوط ساعيًا في الأمر لدى بعض وجوه الدولة (...).

«فأتت هذه المساعي أخيرًا بنتيجتها المرغوبة في أواسط السنة ١٨٩٧ إذ أرسلتْ لنا المعارفُ رقيمًا رسميًا تمنح فيه الرخصة بنشر مجلّة علميّة أدبيّة فنيّة تحت اسم ومسئوليّة كاتب هذه الأسطر»[١].

لدى قراءة هذا البيان المقتضب تتّضح لنا عدّة أمور، من أهمّها تاريخ بدء الإعداد لإصدار المشرق، وتعيين مديرها، والخطّة المرسومة للمجلّة بحيث تكون علميّة أدبيّة فنيّة.

إلاّ أنّه لا بد هنا من تصحيح غلطٍ وقع فيه شيخو سهوًا لدى تحديده بداية معاملات الرخصة. فإنّه كتب في الخامس من حزيران ١٨٩٦ إلى صديقه العلاّمة الأب أنستاس ماري الكرمليّ ما تعريبه: «لم تَنَلْ اليوم الإذن بإصدار مجلّتنا المشرق، وقيل لنا منذ شهرين إنّه لم يبقَ إلاّ بعض الإجراءات والمعاملات»[٢]. فيبدو من هذا الكلام أنّ تفكير اليسوعيّين في إصدار المشرق لم يكن في أواخر ١٨٩٦، بل قبل ذلك بأكثر من ثمانية أشهر. لا بل إنّهم باشروا في السعي إلى نيل رخصة المجلّة عدّة سنوات قبل ذاك التاريخ، على ما جاء في رسالة وجّهها يوم ٢١ حزيران ١٨٩٧ رئيس رهبانيتهم آنذاك في بلاد الشام، الأب پيار رُونْلُو، قال فيها ما تعريبه: «بعد أربع سنوات من الإلحاح لدى السلطان، حصلنا منذ وقت يسير على الإذن بإصدار مجلّة يكون هدفها الأساسيّ الدفاع عن الكنيسة المقدّسة»[٣].

تبلورت إذن فكرة إنشاء المشرق حوالى سنة ١٨٩٢، إن لم يكن قبل ذلك التاريخ.

---

(١) المشرق ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٦. - زدنا التواصل على نصّ شيخو.

(٢) «L'autorisation pour notre revue de l'*Orient* n'est pas encore accordée. Il y a deux mois on nous a dit qu'il n'y avait plus que quelques formalités à remplir»
(*Archives des Jésuites*, Beyrouth, Dossiers Cheïkho).

(٣) «Après quatre ans d'insistance auprès du Sultan, nous venons d'obtenir l'autorisation de publier une revue dont le but essentiel sera de défendre la Sainte Eglise.» Sébastien Ronzevalle, *L'Imprimerie Catholique de Beyrouth et son œuvre en Orient*, Beyrouth, 1903, p. 116

## ٢ ـ البدايات: شيخو (١٨٩٨ ـ ١٩٢٧)

أمّا تحقيق المشروع، فقد أوكل إلى الأب لويس شيخو. وكان هذا الراهب إذ ذاك دون الأربعين من عمره ـ إذ وُلد عام ١٨٥٧ ـ، وله من الشهرة في عالم اللغة العربيّة وآدابها قسطٌ وافر. فقد سبق وأصدر في ميدان الكتب الأدبيّة نحو خمسة عشر مصنّفًا، بدءًا بسلسلة «مجاني الأدب في حدائق العرب» التي شرع في طبعها عام ١٨٨٢ ببيروت ومجموع مجلّداتها تسعة بين نصوص وشروح. ومن مؤلّفاته الأدبيّة، على سبيل المثال لا الحصر: الأنوار الزاهية في ديوان أبي العتاهية (بيروت، ١٨٨٧)، أنيس الجلساء في ديوان الخنساء (بيروت، ١٨٨٨)، شعراء النصرانيّة قبل الإسلام، في ستّة أجزاء جمعت ٩٣٢ صفحة (بيروت، ١٩٩٠). كما أصدر في باب اللغة مجموعة من الكتب النفيسة كمثل كتاب فقه اللغة للثعالبيّ وقد حقّقه ونشره في بيروت عام ١٨٨٥، وكتاب نزهة الطرف في مختصر الصرف (بيروت، ١٨٨٥)، وكتاب علم الأدب في أربعة أجزاء (بيروت، ١٨٨٦ ـ ١٨٨٧)، وسواها كثير. هذا فضلاً عن إصداره كتبًا أخرى دينيّة ومقالات وأبحاث أدبيّة وتاريخيّة نشرها في مجلّات اليسوعيّين بأوروبّا.

شمّر الأب شيخو عن ساعدَيه وأجرى الاتّصالات بالكتّاب في بيروت، محلّ إقامته، وخارجها، وسرعان ما ظهرت المجلّة، بعددها الأوّل، في مطلع سنة ١٨٩٨. وتصدّرتها مقدّمة دبّجها مديرها وصاحب امتيازها بأسلوب منمّق، فيه من الجزالة والفخامة وبعض المقاطع المسجّعة ما يليق بخطورة المناسبة. وأوجز شيخو بمقتضب العبارة أهداف الصحيفة وشعارها والغاية من اسمها.

أمّا الهدف المنشود، فهو «وضع المقالات التي رأيناها أنسب لفائدة العموم وأوقع لديهم مع تهيئة عدّة فقرات ونُبذ جلمعة لشذور آداب الدنيا والدين ومصنّفات تاريخيّة وفنّيّة ولغويّة وطبيعيّة وغير ذلك من المعارف لم نستثنِ منها سوى السياسيّة ومتعلّقاتها». ولئن وسّع أصحاب المشرق نطاق مجلّتهم إلى هذا الحدّ، فلأنّهم أرادوا في الواقع أن يضاهوا، لا بل يفوقوا، سائر المجلّات التي

كثُرت في تلك الأيّام ولم تنهج النهج الذي كانوا هم يتخذونه لا سيّما في الأمور التي تمتّ إلى الدين وإلى علاقاته بالعلم وشؤون العصر.

وأمّا الشعار المرسوم، فبيَّنه شيخو بما يلي: «قد اتّخذنا لنا شعارًا قوله تعالى في رسالة يوحنّا الأولى (ف ١: ٥):

«إنّ الله نور وليس فيه ظلمة البتّة» إشارةً إلى أنّه عزّ وجلّ هو مصدر العلوم والمعارف وأنّ كلّ علم لا يستمدّ منه ولا يعود إليه إنّما هو ضلال بحت».

وعن تسمية المجلّة بالمشرق فقد جاء في المقدّمة: «إنّ اسم مجلّتنا الجديدة ينطق بنفسه عن غايتنا ويقوم مقام لائحة مطوّلة، إذ آثرنا باختياره أن نبيّن لأهل الوطن أنّ جلّ مرغوبنا التحرّي لكلّ الأبحاث المتعلّقة بالشرق والطوائف الشرقيّة وتفضّلها على سواها لئلا يُقال إنّ الغريب أدرى بما في البيت من أهله، لا سيّما ولا نزال نرى كثيرين من الأجانب يعكفون على تتبّع أخبار بلادنا واستبطان أحوالها».

وقد أضاف شيخو إلى هذه الإيضاحات رغبته في رفد المجلّة بما يأتي به الغربيّون من شريف الأعمال ويبتكرونه من الاختراعات والاكتشافات في سائر الفنون ليكون أهل الشرق على بيّنة من أمورهم وتتوفّر عندهم على مثالهم أسباب العمران والتقدّم.

هذه الأهداف التي وضعها شيخو نصب عينيه، لم يحد عنها طوال الأعوام الخمسة والعشرين التي أشرف فيها على حياة المشرق، من بدء سنة ١٨٩٨ حتّى آخر عام ١٩٢٧ ـ مع انقطاع خمس سنوات بسبب الحرب العالميّة الأولى ـ. فقد سعى جهده لخدمة الشرق ورفع مستواه دينًا وعلمًا وأدبًا، يدافع عن الدين والحقّ دون هوادة، ويقدّم للعامّة والخاصّة، بقلمه وأقلام سواه، أجود المقالات في سائر المجالات.

وممّا لا شكّ فيه أنّ مشروع شيخو قُيِّض له النجاح إلى أبعد الحدود، ومنذ بداية الطريق. فما إن صدرت أعداد المجلّة الأوائل حتّى هلّل لها المثقّفون، والأدباء الشرقيّون والمستشرقون، وكتب العلاّمة المستعرب الإيطاليّ كارلو الفونسو نلّينو إلى شيخو يهنّئه قال: «إنّي أتتبّع ببالغ الارتياح اطّراد تقدّم

مشرقكم، وهي منذ اليوم أحد أقوى مراكز الثقافة في الشرق العربيّ»[1].

وسرعان ما تهافت المشتركون على المجلّة حتّى بات عددهم، سنة ١٩٠٣، أي بعد ستّة أعوام من انطلاقتها، يناهز الخمسمائة. كما أنّ عدد المجلاّت التي كانت تحصل عليها للمبادلة، زاد على الأربعة والثلاثين في أوروبّا وأميركا، فضلاً عن مجلاّت البلاد الشرقيّة[2].

تُرى ما كان السبب لنجاح المشرق على هذا النحو البارز؟ هو في نظرنا متعدّد الوجوه. أوّلها توسيع اهتمامات المجلّة إلى الكثير من المواضيع. فقد تطرّقت، كما بيّنا سالفًا، إلى جميع ما يهمّ المثقّفين في تلك الأيّام وعرفت أن تكون أداةً تساهم في إرساء أُسس النهضة الفكريّة والأدبيّة في الشرق[3].

ثمّ إنّ المجلّة أحسنت التوفيق بين الرصانة العلميّة والتبسيط المعمّم فراعت الباحثين العلماء وقدّمت للمثقّفين العاديّين ما ينشدونه من معلومات أوّليّة أو عامّة.

وهناك أيضًا استمرار شيخو ثلاثين سنةً دون انقطاع على رأس المؤسّسة، يثبّتها بثباته ويدعمها بما ناله من خبرة متزايدة، وعلم متعدّد الوجوه والاتّجاهات، وقدرة عجيبة على التأليف والتحقيق والبحث والتنقيب، محبّرًا مئات الصفحات كلّ سنة حتّى كادت المشرق أن تكون بمعظمها من إنتاج هذا العلاّمة الفريد.

إلاّ أنّه لا ينبغي تجاهل مَن ساهم إلى جانب شيخو في تعزيز المجلّة. فقد عرف المدير أن يستعين بذوي الكفاية ولم يُعدم، في أيّ من الأعداد، مقالات لكبار المؤلّفين، بعضهم الكثير من إخوانه اليسوعيّين، ولسوف نتوقّف عندهم في مقطع لاحق.

---

(١) «Je suis avec le plus grand plaisir le progrès continuel de votre *Mechriq*, qui est désormais un des centres les plus puissants de culture dans l'Orient arabe».
كميل حشيمه، من رسائل الأدباء والمستشرقين إلى الأب لويس شيخو، في المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٤٣١ - ٤٣٢.

(٢) Séb. Ronzevalle, *op. cit.*, p. 133-134.

(٣) أطلب: جورج فايز سلوم، النواحي الفكريّة لمجلّة «المشرق» أيّام الأب لويس شيخو، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٨٠.

## ٣ ـ المرحلة الثانية (١٩٢٨ ـ ١٩٥٠)

توفّي لويس شيخو في ٧ كانون الأوّل سنة ١٩٢٧ بعد أن أنهى تحرير العدد الأخير من سنة المشرق الخامسة والعشرين، وانطوت برحيله مرحلة مميّزة من مسيرة مجلّته. ولئن غاب وجهه عن العيان فقد ظلّت ذكراه وروحه حاضرتَيْن في طيّات الصحيفة مستقبلاً على مرّ السنين.

خلف المؤسّس بين ١٩٢٨ و١٩٥٠، أي في الربع القرن الثاني من حياة المشرق أربعة مديرين يسوعيّين تعاقبوا حينًا وتناوبوا حينًا آخر. وأوّل مَن تسلّم المشعل من شيخو كان المستشرق الأب هنري لامنس، أشرف على إدارة المجلّة من ١٩٢٨ حتّى غاية ١٩٣٣. وتناوب بعده الآباء رينه موترد René Mouterde، عالم الآثار اليونانيّة واللاتينيّة، وروبير شِدياق، وبُول كُورُون Paul Coron مدير المطبعة الكاثوليكيّة. وقد أُتيح لكلٍّ من الأوّلَين أن يتبوّأ الإدارة على دفعتَيْن، في حين أوكلت المسؤوليّة إلى الراهب الثالث في أواخر زمن الحرب الكونيّة الثانية، إذ صدر من المجلّة أربعة أعداد خاصّة لم تُدخل في الحساب المتسلسل لسِنِي الصحيفة. وكان هؤلاء المديرون، لاسيّما الأجانب منهم، يستعينون بعددٍ من إخوتهم الرهبان أو معاونيهم العلمانيّين المثقّفين، أبرزهم الأديب العلاّمة وتلميذُ شيخو وصديقُه الأستاذ فؤاد أفرام البستانيّ[1].

وممّا تميّزت به المشرق في المرحلة الجديدة أنّها قلّلت من المقالات الجدليّة على نحوٍ ملحوظ حتّى كاد أثرها يزول. ولا غرو، فالأيّام تبدّلت ومعها الذهنيّات، إذ هبّت روح الانفتاح بعد الحرب الكونيّة الأولى فتأثّرت به الطوائف الدينيّة والمدارس الفكريّة والسياسيّة. وتلاشت أيضًا، أو كادت، مقالاتُ التبسيط في المجالات العلميّة لعدم مسّ الحاجة إليها بعد ذلك، فالمدارس كثُرت، والعلوم الأساسيّة انتشرت، والمجلاّت المتخصّصة وفّرت للقرّاء ما كانت مثيلاتُ المشرق تقدّمه لهم. وعلى العكس ازدادت المقالات التي تعالج الشؤون الأدبيّة والتاريخيّة والإسلاميّة، فأخذت المجلّة تسلك سبيل التخصّص. ولوحظ ارتفاع عدد العلمانيّين المساهمين في كتابة المقالات.

(١) ظلّ فؤاد البستاني أمين التحرير طوال المرحلة الثانية التي نحن في صددها. وعاون المدير في مدّة الحرب الخوري لويس خليل المارونيّ.

## ٤ ـ المرحلة الثالثة (١٩٥١ ـ ١٩٧٠)

عُيِّن الأب إغناطيوس عبده خليفه مديرًا للمجلّة عامَ ١٩٥١ وظلّ في منصبه طوال عشرين سنة، وعلى وجه التحديد طوال تسع عشرة سنة وبعض السنة، حتّى انتخابه مطرانًا نائبًا للبطريرك المارونيّ عشيّة عيد الفصح من عام ١٩٧٠، فخلفه إذ ذاك الأب كميل حُشَيْمه الذى استمرّ في العمل حتّى توقّفت المجلّة عن الصدور لأسباب قاهرة.

وممّا اتّصفت به المشرق في تلك المرحلة من حياتها أنّها تابعت نشر المقالات التي تهمّ العلماء، فدرست التاريخ الغابر وحقّقت الكثير من المخطوطات القديمة ولكنّها تعدّت ذلك المجال وأولت عنايتها هموم الساعة وشؤون اليوم. وأفسحت في المجال أمام كتبةٍ ألّفوا مقالاتهم باللغة الفرنسيّة فنُشرت لهم بالأصل دون ترجمة.

## ٥ ـ اليسوعيّون الذين كتبوا في «المشرق»

ساهم الرهبان اليسوعيّون في رفد «المشرق» بمئات المقالات، ولم يتركوا موضوعًا ممّا يهمّ القرّاء إلاّ عالجوه، سواء في الدينيّات أو الأدبيّات، في الفلسفة أو التاريخ أو الفقه، في الاجتماع أو اللغة أو الآثار أو العلوم الرياضيّة والطبيعيّة على أنواعها. وقد أحصينا أسماء مائة وخمسة عشر منهم، بين شرقيّين ومستشرقين، فضلاً عن الغربيّين الذين نقلت مقالاتهم إلى العربيّة أو أُدرجت في لغتها الأصليّة. وسوف نعرّف في ما يلي بالشرقيّين ونحو نصف المستشرقين، ملمّين بعددٍ قليل من الفئة الثالثة.

### آ ـ الكتبة الشرقيّون

ذكرنا الأشخاص بحسب الترتيب الأبجديّ لشهرتهم (أسماء عائلاتهم):

**أبيلا (شارل) (١٨٧٦ ـ ١٩٤٦)**

إسمه قبل الترهّب «عزيز». وُلد في صيدا من أسرة مالطيّة الأصل، بريطانيّة الجنسيّة. تولّى إدارة الدروس العربيّة في ثانويّة رهبانيّته ببيروت، وتبوّأ

مناصب أخرى في عدد من أديرة اليسوعيّين في لبنان ومصر وسورية. درّس اللاهوت الأدبيّ في جامعة القدّيس يوسف، وأدار جريدة البشير ردحًا من الزمن، وله فيها الكثير من المقالات، أغفل توقيع أغلبها. كما له في المشرق مقالات عديدة مستفيضة معظمها في الجدل وعلم اللاهوت، فضلاً عن تمثيليّة بعنوان ابن وائل صدرت تباعًا في أعداد سنة المجلّة الخامسة (١٩٠١) ثمّ نُشرت على حدة[1].

## إدّه (خليل) (١٨٧٠ - ١٩٤٢)

وُلد في دمشق من أسرة لبنانيّة أدّت للبلاد خدمات جليلة. كان أبوه «الترجمان الأوّل» في القنصليّة الفرنسيّة، وأخوه إميل رئيسًا للجمهوريّة اللبنانيّة. من المراكز الهامّة التي شغلها إدارة الدروس العربيّة في ثانويّة اليسوعيّين ببيروت (١٩٠٤ - ١٩٠٦ و١٩٠٧ - ١٩٠٩) والقاهرة (١٩٠٩ - ١٩٣٢). برع في التدريس والكتابة حتّى قال فيه تلميذه الأديب الكبير أنطون باشا الجميّل إنّه صاحب الفضل في تنشئته على حبّ الدقّة العلميّة والإتقان في الإنشاء الأدبيّ. من مؤلّفاته: الكنيسة أو مملكة المسيح على الأرض، بيروت، ١٩٣٥، والمسيحيّة والإسلام في جزئين، بيروت ١٩٣٩ و١٩٤٢، وإنجيل الأحداث، وتمثيليّة السموأل، والقواعد الجليّة في علم العربيّة ألّفه مع نسيبه الأب جبرائيل إدّه اليسوعيّ. وحرّر لمجلّة المشرق مقالات عديدة تنوّعت مواضيعها بين لغويّة وأدبيّة واجتماعيّة وروحيّة.

## إلياس (بولس) (١٩١٣ - ١٩٧٢)

من مواليد البساتين قرب بانياس على الساحل السوريّ. كان اسمه قبل الترهّب شوكت. واعظ بليغ وكاتب خصب خلّف عدّة مؤلّفات دينيّة: يسوع المسيح: شخصيّته وتعاليمه، المدعوّون في الكتاب المقدّس، أيّام ابن الإنسان،

(١) من المصادر التي اعتمدناها في تحرير هذه النبذة والنبذ التالية كتابي الأب شيخو: الآداب العربيّة في القرن التاسع عشر، بيروت، ١٩٢٤ والآداب العربيّة في الربع الأوّل من القرن العشرين، بيروت، ١٩٢٦، ودائرة المعارف لمؤلّفها فؤاد افرام البستانيّ في ١٤ مجلّدًا، بيروت، ١٩٥٦ وما يليها، ومجلّة المشرق. ومن المراجع الفرنسيّة نذكر خاصّة كتاب:
Henri Jalabert, *Jésuites au Proche-Orient, Notices biographiques*, Beyrouth, 1987

خلاصة الدين المسيحيّ، على خطى المسيح، ما هي المسيحيّة، أسرار مسبحة الورديّة (كرّاس). ونشر مقالات في بعض المجلاّت إلاّ أنّه لم يخصّ المشرق إلاّ بواحدة عن «روحانيّة الفرض الإلهيّ» ظهرت سنة ١٩٦٥.

### أنطونيوس (جورج) (١٩٤٢)

كتب مقالةً إذ كان طالبًا في الرهبانيّة، فعالج موضوع «كتاب عبد الله وأزمة الإنسان المعاصر» لأنطون غطّاس كرم.

### تَوْتل (فردينان) (١٨٨٧ - ١٩٧٧)

أبصر النور في حلب. عُرف بنشاطه الدؤوب لخدمة الفقراء والمظلومين واليتامى والمسجونين. وكان إلى ذلك يصرف الساعات الطوال في الأبحاث، التاريخيّة منها خاصّةً، فأصدر تاريخ سورية ولبنان وفلسطين المصوَّر، والتذكار المئويّ لأخويّة الأمّ الحزينة: بيروت، وثائق تاريخيّة عن بيروت، والمنجد في الأدب والعلوم، وأبجديّة الأمّيّ (للسجناء)، ووثائق تاريخيّة عن حلب في ستّة مجلّدات (بدأ ونشرها تباعًا في المشرق). كما أنّه حقّق ونشر في المشرق أيضًا تاريخ الأزمنة للدويهي، وواظب على رفد تلك المجلّة وسواها بعشرات المقالات منذ ١٩٢٠ حتّى ١٩٦٨ وقد جاوز الثمانين.

### جاره (إلياس) (١٨٧٢ - ١٩٥٥)

وُلد في دمشق من أسرة استقرّت في زحلة بلبنان. أمضى معظم حياته الرهبانيّة في مصر يخدم فيها الفقراء وصغار الكَسَبة إلى جانب نشاطاته التربويّة كتولّيه إدارة الدروس العربيّة في ثانويّة رهبانيّته بالإسكندريّة (١٩٠٨ - ١٩١٩). نشر كتاب صلوات ورياضات وأناشيد بعنوان كنز العابد (١٩٣٠)، وحرّر في المشرق عدداً من المقالات أهمّها واحدة في «ازدهار الديانة الكاثوليكيّة في إنكلترة».

### حشَيْمه (كميل) (١٩٣٣)

لبنانيّ، من بلدة بكفيّا. شغل مناصب إداريّة وتربويّة في لبنان وسورية، ودرّس الترجمة في جامعة حلب ثماني سنوات وهو الآن مدير دار المشرق للنشر.

أصدر عدّة كتب، بعضها موضوع وبعضها منقول، منها: لويس شيخو وكتابه «النصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة» (دراسة نقديّة، بالفرنسيّة)، والأب لويس شيخو: ما كتبه وما كُتب عنه، واليسوعيّون والآداب العربيّة في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن العشرين (كتيّب)، وعلماء النصرانيّة في الإسلام ووزراء النصرانيّة وكتّابها في الإسلام، وقد جمعهما ممّا خلّفه شيخو بين أوراقه، فحقّقها وزاد عليها. وله أيضًا كتب أخرى أدبيّة ولغويّة ودينيّة، فضلاً عن مقالات في بعض المجلاّت، منها المشرق لمّا تسلّم إدارتها خلفًا للمطران عبده خليفه في ربيع سنة ١٩٧٠.

خَليفه (إغناطيوس عبده) (١٩١٤)

وُلد في بلدة وادي شحرور على مسافة قريبة من العاصمة اللبنانيّة. أمضى ما يربو على العشرين سنة يدرّس العقيدة في كلّيّة اللاهوت - جامعة القدّيس يوسف، بيروت - وقد شغل فيها مدّة من الزمن منصب العِمادة. أدار المشرق من ١٩٥١ حتّى سيامته مطرانًا في الخامس من نيسان ١٩٧٠، وقد دبّج على صفحات المجلّة عشرات المقالات الفكريّة والأدبيّة واللاهوتيّة والاجتماعيّة، ونشر الكثير من المخطوطات وعرّف بمئات الكتب. وطبَع على حدة أهمّ ما نشره في المشرق أو في سواها من المجلاّت، كالقسم الثاني من فهرس مخطوطات المكتبة الشرقيّة، مكمّلاً بذلك ما بدأ به شيخو، وشفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون. ونقل إلى العربيّة كتبًا هامّة مثل الوثائق المجمعيّة التي صدرت عن المجمع الفاتيكانيّ الثاني، ونشيد الكون لتيار ده شاردن، ومعجم اللاهوت الكاثوليكيّ للعلاّمة اليسوعيّ كارل راهنر. وظلّ، بعد تولّيه مهامّ الأسقفيّة يؤلّف وينشر[1].

خَليل (يوسف) (١٨٦٨ - ١٩٥٥)

إبن كاهن مارونيّ من ميروبا في قضاء كسروان بلبنان. عُرف بحكمته وحسن إدارته فأمضى ما يربو على الثلاثين سنة في رئاسة بعض أديرة رهبانيّته. ألّف كتيّبًا بعنوان نبذة وجيزة مصوّرة في سيرة القدّيس فرنسيس الأسيزيّ

(١) اطلب المزيد في مقالتنا: أسقف مارونيّ جديد، المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٢٥٧ - ٢٦٢.

(١٩٢٨)، وكتب لمجلّة المشرق، بين ١٩٠٤ و١٩١٤، ثماني مقالات، بعضها تاريخيّ وبعضها تقويّ وبعضها الآخر فكريّ.

## ربّاط (أنطون) (١٨٦٧ ـ ١٩١٣)

أبصر النور في حلب. عُرف بدماثة أخلاقه وسعة معارفه. كاد أن يُنتخب مطرانًا سنة ١٩١٠ ويعيَّن مدبّرًا لبطريركيّة السريان الكاثوليك، ولكنّه استطاع أن يُبعد عنه ذلك الشرف.

تولّى إدارة جريدة البشير مدّةً من الزمن وإدارة الدروس العربيّة في ثانويّة اليسوعيّين ببيروت بين ١٩٠٣ و١٩٠٧. شغف بتاريخ الكنائس الشرقيّة فجمع مئات الوثائق في ذلك الشأن وطبعها تحت عنوان: وثائق غير منشورة للإسهام في كتابة تاريخ المسيحيّة بالشرق[1]. وكتب لمجلّة المشرق بضع عشرة مقالة، بعضها تاريخيّ وبعضها الآخر دينيّ أو أدبيّ، وقد نشر منها بعد ذلك على حدة: الإنجيل الشريف (١٩١٢)، وعقيدة انبثاق الروح القدس من الآب والابن (١٩٢٧)، وتمثيليّة الرشيد والبرامكة (١٩١١) وغيرها يطول ذكرها.

## شلْحُت (ڤيكتور) (١٩٢٥)

سليل أسرة حلبيّة أعطت الكنيسة والعلم عددًا من مشاهير الرجال، كالبطريرك السريانيّ إغناطيوس جرجس (١٨١٨ ـ ١٨٩١)، والخور أسقف العلاّمة جرجس (١٨٦٨ ـ ١٩٢٨) مؤسّس مجلّة الورقاء الحلبيّة، والمطران إقليمس جرجس (١٩٢٠ ـ     ) صاحب المؤلّفات الكثيرة، ويوسف شكرالله منشئ مجلّة الضاد في حلب سنة ١٩٣١، وسواهم من الأدباء. تبوّأ في الرهبانيّة مناصب إداريّة وتربويّة، وكتب في مواضيع التربية الدينيّة والفلسفة والأدب. ومن مؤلّفاته النزعة الكلاميّة في أسلوب الجاحظ، والإنسان في ضوء المسيح، وقد حقّق ونشر القسطاس المستقيم لأبي حامد الغزالي، وعن هذا الفيلسوف كانت مقالته الوحيدة في المشرق سنة ١٩٥٧.

---

(١) *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*

**شَيْخُو (لويس) (١٨٥٩ - ١٩٢٧)**

وُلد بماردين، في جنوب تركيا الحاليّة من عائلة كلدانيّة. ما إن التحق شابًا بالرهبانيّة اليسوعيّة حتّى انكبّ بكلّ ما أُوتي من زخم على الاهتمام بالعربيّة وآدابها، لا سيّما ما يعود إلى المسيحيّين، فكرّس حياته لهذه الرسالة. أحصينا له من المؤلّفات الكبيرة والمقالات المسهبة ما يربو عدده على الثلثمائة وخمسة وسبعين، بالإضافة إلى ما يعادله من المقالات المتوسّطة الحجم، وإلى ما هو ثلاثة أضعاف ذلك من المقالات الصغيرة والنُبذ الوجيزة[1]. صدر معظم ما دبّجه قلم شيخو على صفحات المشرق، وكان من عادة صاحبه أن ينشر المواضيع ذات الأهميّة مسلسلةً لئلاّ يملّ القرّاء طولها، ثمّ يجمعها عند الفراغ من نشرها فيصدرها كتابًا.

أمّا المرضوعات التي تناولها بالبحث فقد شملت سائر ميادين المعرفة على نحو ما حدّده في افتتاحيّة عدد المجلّة الأوّل: ففي الدينيّات تطرّق إلى الكتاب المقدّس وتفاسيره، وإلى العقائد، ومؤلّفات آباء الكنيسة، والجدل، والطقوس والأعياد، والحقّ الكنسيّ، ومريم العذراء، والمواعظ، والتصوّف، وتراجم القدّيسين والصالحين، وتاريخ الكنائس الشرقيّة والغربيّة. وعلى صعيد العلوم الإنسانيّة كتب في التاريخ والجغرافيا، والسياحات، والعادات، والفلسفة وعلم النفس، والملل والنحل، والحقوق، واللغات عامّة والعربيّة خاصّةً، والآداب لا سيّما العربيّة منها، وتراجم الأدباء، فضلاً عن نشره عشرات المخطوطات القديمة الدفينة. وفي العلوم المضبوطة عالج ما يمتّ إلى الطبّ والصحّة، والحيوان والنبات، والفيزياء والكيمياء وعلم الفلك، والفنون والصنائع والعاديات. كما أنّه ألّف الكثير من فهارس المخطوطات وعرّف عن بعض خزائن الكتب. ولفرط ما أفرغ شيخو من جهود في تحرير مجلّته، وبثّ فيها من روحه وقلبه وفكره، فقد أضحى هو والمشرق واحدًا، بحيث إذا ما قيل شيخو ذُكر المشرق، وإذا ما ذُكر المشرق قيل شيخو.

**صالحاني (أنطون) (١٨٤٧ - ١٩٤١)**

دمشقيّ المولد، سريانيّ الطائفة. استطاع على الرغم من تعدّد التزاماته

(١) راجع كتابنا الأب لويس شيخو: ما كتبه وما كُتب عنه، بيروت، دار المشرق، ١٩٧٩.

الكهنوتيّة أن يخلّف من الآثار الأدبيّة ما استحقّ له شكر العلماء والباحثين. فأهمّ ما صدر له تحقيقُه لديوان الأخطل إذ أتى به على أتمّ ما يكون العمل العلميّ حتّى غدت طبعته المرجع الأوّل لدراسة شعر غياث التغلبيّ. ومن آثاره الأدبيّة أيضًا نشره لكتاب ألف ليلة وليلة في طبعة مهذّبة، ولمختارات مشروحة لكتاب الأغاني أسماها رنّات المثالث والمثاني في روايات الأغاني، ولنقائض جرير والأخطل. وألّف الكثير من الكتيّبات ظهرت أوّلاً في معظمها، مقالاتٍ لمجلّة المشرق، بعضها أخلاقيّ وبعضها عقائديّ وبعضها الآخر أدبيّ. والجدير بالملاحظة أنّ صالحاني ظلّ يتحف المشرق بنفثات قلمه طوال خمس وثلاثين سنة حتّى ناهز التسعين من عمره.

عقيقيّ (جبرائيل) (١٨٨٧ - ١٩٦٨)

من أبناء بلدة كفرذبيان اللبنانيّة. درّس العربيّة في القاهرة بعد سيامته كاهنًا سنة ١٩١١، والتحق بالرهبانيّة اليسوعيّة عام ١٩٢٣. أمضى حياته العمليّة كلّها في مصر يدرّس العربيّة أو يدير دروسها في معاهد اليسوعيّين هناك. عرّب عشرة كتب ونيّف ظهر معظمها في سلسلة «منشورات المعهد» بالمعادي، منها: تاريخ الكنيسة، ودرب القداسة، والقدّيس باسيليوس، والقدّيس غريغوريوس النزينزيّ، وإيماننا المسيحيّ، ومارينا المصريّة. وألّف مقالات قليلة في بعض المجلّات، خصّ المشرق منها باثنتين فقط.

غانم (سليمان) (١٨٤٩ - ١٩٤٣)

وُلد في بكاسين من قرى جنوب لبنان، وكان أكبر أبناء البطل أبي سمرا غانم الذي اشتهر بمقارعة إبراهيم باشا عام ١٨٤٠، وفي أثناء أحداث د١٨٤ و١٨٦٠. تبوّأ إدارة جريدة البشير من ١٨٨٣ حتّى ١٨٨٤ وبعد انقطاع سنة واحدة، من ١٨٨٥ إلى ١٨٩١. ألّف لمجلّة المشرق سلسلتَيْن من المقالات، الأولى عن أمثال عكّار، والثانية عن المناديات الدمشقيّة في الأشعار الشاميّة (١٩١٠). وقد دفعه إلى كتابة المقالات الأخيرة تعيينه، عام ١٩٠٩، في دير رهبانيّته بدمشق حيث بقي حتّى وافته المنيّة بعد أربعين سنة.

فؤاد (لويس) (١٨٨١ - ؟)

مصريّ، كان مسلمًا فاعتنق المسيحيّة، وانتمى إلى الرهبانيّة اليسوعيّة عام ١٩٠٠. وبعد أربع سنوات من التكوين في أوروبّا عيّن في بلدة غزير حيث درّس العربيّة، ثمّ انتقل إلى مدرسة بيروت حيث درّس العربيّة أيضًا من ١٩٠٦ إلى ١٩٠٩، وترك الرهبانيّة في أواخر تلك السنة.

كتب في المشرق أربع روايات قصيرة هادفة صدرت عام ١٩٠٧ بالعناوين التالية: «ملاك الرحمة» و«سلامة النيّة» و«مثال البرّ» و«زلّة الشبيبة».

قندلا (فرنسيس) (١٨٨٦ - ١٩٦٣)

وُلد في الموصل من أسرة سريانيّة ودُعي قبل الترهُّب سليمًا. أشرف على إدارة عدّة مدارس في سورية ولبنان وخلّف كتابَيْن أحدهما بعنوان حياة ربّنا يسوع المسيح والثاني بعنوان حياة مريم أمّ يسوع. أمّا المشرق فقد نشر فيها مقالة واحدة عن العروض (سنة ١٩٥٢).

معلوف (لويس) (١٨٦٩ - ١٩٤٦)

من مواليد مدينة زحلة في لبنان. كان في الحادية والعشرين من عمره لمّا عُيِّن مديرًا للدروس العربيّة في مدرسة اليسوعيّين بالقاهرة، واستمرّ حتّى ١٨٩٥، ثمّ أوكل إليه رؤساؤه الإشراف على دروس العربيّة التي ينصرف إليها اليسوعيّون المستشرقون فقام بمهمّته مدّة تسعة أعوام. ومن أهمّ ما حقّقه بجدارة إدارته لجريدة البشير بين سنتي ١٩٠٧ و١٩٣٣ دون توقّف إلاّ في أثناء الحرب العالميّة الأولى، فضلاً عن تصنيفه معجمه الشهير المنجد وقد أصدره سنة ١٩٠٨ فتعاقبت طبعاته بتواتر حتّى بلغ اليوم الطبعة الثامنة والعشرين، والتاسعة والعشرون على وشك الصدور، على الرغم من تهافت المزوّرين على طباعته دون ترخيص، لا رادع يردعهم أو وازع يوبِّخ ضميرهم.

هذا وقد عرف بدماثة أخلاقه ورجاحة عقله وحسن إدارته وبالغ تقواه، فطالب به أبناء إبرشيّة صُور الملكيّة الكاثوليكيّة مطرانًا عليهم وألحّوا، فألحّ بالرفض. ولم تمنعه أشغاله المتراكمة وانصرافه إلى الإرشاد والوعظ [1] من

(١) ألّف في هذا الشأن رياضة روحيّة للكهنة بحسب طريقة القدّيس إغناطيوس ده لويولا

تدبيج نيّفٍ وعشر مقالات صدرت له في المشرق ويدور معظمها حول المسائل الفلسفيّة. فمنها: «نظر عقليّ في لزوم الدين»، و«نظر عقلي في الوحي»، و«إمكان المعجزات»، ونشره للرسالة «في وحدانيّة الخالق وتثليث أقانيمه» لإيليّا مطران نصّيبين.

منّي (يوسف) (١٨٩١ - ١٩٥٩)

أبصر النور في القاهرة لوالدين مصريّين من أصل لبنانيّ، وكان قبل ترهّبه من طائفة الروم الأرثوذكس. أمضى معظم حياته يدرّس العربيّة ويدير شؤون عددٍ من مدارس اليسوعيّين في لبنان (غزير وبكفيّا وزحلة وبيروت) وسورية (حلب وحمص) ومصر (القاهرة).

ألّف كتابًا لتدريس قواعد العربيّة بعنوان مرافق المرافق، ونشر في المشرق مقالتَيْن إحداهما عن مناجاة الأرواح والثانية عن خطّة حديثة لتهذيب الناشئة.

نخلة (رفائيل) (١٨٩٠ - ١٩٧٣)

مصريّ قبطيّ من مواليد الإسكندريّة. إلتحق بالرهبانيّة اليسوعيّة بعد أن أنهى درس الحقوق في جامعة باريس. كانت له مقدرة على العمل الدؤوب قلّ نظيرها، فضلاً عن ذاكرة خارقة مكّنته من تعلّم نحو أربعين لغة. أجاد العربيّة الفصحى كلّ الإجادة وأنشأ بها عشرات المقالات والكتب، إلاّ أنّه آثر في عظاته استعمال اللغة العاميّة باستمرار على الرغم من معارضة الكثيرين له، وخلّف بالفرنسيّة كتابًا في قواعد اللهجة اللبنانيّة السوريّة. من غريب شخصيّته أنّه كان يميل إلى... الغريب المستطرَف والعجيب المستطرَف، فألّف: غرائب اللغة العربيّة (حلب، ١٩٤٥ - تعدّدت طبعاته)، وغرائب اللهجة اللبنانيّة السوريّة (بيروت، ١٩٦٢)، وغرائب اللهجة المصريّة (بيروت، ١٩٦٤). كما ألّف في ما هو قريب من الغريب، كمثل أربعة آلاف عرباويّة (حلب، ١٩٥٤) وقاموس المترادفات والمتجانسات (بيروت، ١٩٥٧ - تعدّدت طبعاته)، وجولة في آداب العالم (بيروت، ١٩٥٧) حيث نقل إلى العربيّة نصوصًا من بضع عشرة لغة، وأربعة آلاف مثل، في أربعة أجزاء (بيروت، ١٩٥٠)، وملاهي

السهرات (٣ أجزاء، ١٩٥٧) طبعه باسم مستعار: خليل كامل. إلى كتب مدرسيّة وأدبيّة ودينيّة (عرّب عددًا منها في سنواته الأخيرة) وعشرات المقالات في عددٍ من المجلاّت لاسيّما مجلّة رسالة قلب يسوع التي أدارها مدّةً طويلة، ومجلّة المشرق. وما نشره في الصحيفة الأخيرة، على مدى نحو نصف قرن، يتوزّع بين الأخبار العلميّة التي تهمّ عامّة المثقّفين والأخبار الدينيّة والنقد الأدبيّ. ولم يشذّ في تلك المقالات عمّا عُهِده في تقصّي غرائب الأمور وعجائبها، فكانت له، على سبيل المثال لا الحصر، مقالات بالعناوين التالية:

«نظرة إلى بعض عجائب قعر المحيط»، «معجزة فلكيّة حديثة»، «عجائب التلفون اللاسلكيّ...»، «اختراع عجيب»، «بعض غرائب القاموس العربيّ»، «غرائب الأفعال الرباعيّة المشتقّة في اللغة العاميّة»... .

نُويّا (بولس) (١٩٢٥ ـ ١٩٨٠)

عراقيّ، كلدانيّ. لمع نجمه في الاسلاميّات فغدا من كبار العارفين بالتصوّف والمتصوّفين من أمثال ابن عطاء الله وابن عبّاد الرنديّ والحلاّج والنفّريّ، وله في سائر هؤلاء مؤلّفات قيّمة نذكر منها أطروحته بالفرنسيّة تفسير القرآن والمصطلحات الصوفيّة. شغل في معهد الدراسات العليا بباريس كرسيّ أستاذه المستشرق الكبير لويس مسّينيون ودرّس في معهد اليسوعيّين للآداب الشرقيّة ببيروت، ونشر في المشرق عددًا من النصوص الصوفيّة المغمورة.

## ب ـ الكتبة المستشرقون

أحصينا بين مَن نُشر لهم مقالات في المشرق نحو خمسين يسوعيًّا مستشرقًا، جميعهم أمضوا قسمًا من حياتهم الرهبانيّة في بلاد المشرق العربيّ. نصفهم، على وجه التقريب، ممّن أتقن العربيّة وبرع فيها، والباقون طار لهم صيت في إحدى اللغات الشرقيّة كالسريانيّة والعبريّة والقبطيّة والحبشيّة والأرمنيّة والتركيّة أو في علم من العلوم التي تُعنى بشؤون شرقنا من آثار ونبات وفلك وجيولوجيا واجتماع وتاريخ. إلاّ أنّ أحدًا منهم لم يؤلّف مقالاته مباشرةً، بل نُقلت كتاباتهم إلى لغتنا. وفي ما يلي تعريف موجز بأبرز هؤلاء العلماء.

أُوتفاج (جوزف) Autefage (١٨٣٨ - ١٩٠١)

فرنسيّ أتقن اللغات الشرقيّة، منها العربيّة وخاصّةً القبطيّة. كان موسوعةً حيّة، إلاّ أنّه مُقلّ في كتاباته ولم يُنشر له في المشرق سوى مقال واحد (١٢ صفحة) عن «التوراة وجثث الفراعنة المحنّطة في متحف الجيزة».

پلاسّار (جاك) Plassard (١٩١١)

فرنسيّ، دكتور في العلوم، متخصّص في علم الفلك. أدار مدّةً طويلة مرصد اليسوعيّين في بلدة كسارة قرب زحلة (لبنان). له مقالة في المشرق صدرت سنة ١٩٥١ بعنوان: «الخيط الممدود من الأرض إلى السماء».

بلمْپوا (جوزف) Blampois (١٨٨٢ - ١٩٦١)

فرنسيّ، قضى معظم حياته في خدمة الشرق العربيّ لا سيّما لبنان. درّس الكهرباء في كلّية الهندسة التابعة للجامعة اليسوعيّة ببيروت، وألّف للمشرق ثلاث مقالات في ميدان اختصاصه.

پُواذْبار (أنطوان) Poidebard (١٨٧٨ - ١٩٥٥)

درس هذا الراهب الفرنسيّ التركيّة والأرمنيّة وتفانى في خدمة المهجّرين الأرمن. كان مرشدًا روحيًّا للجنود في أثناء الحرب الكونيّة الأولى وانيطت به إلى ذلك مهمّة الكشف من الطائرات عن الآثار المغمورة في الصحراء السوريّة، وكان أوّل من نجح في هذا الميدان. ووضع كتابَيْن بالفرنسيّة حول هذا الموضوع، وكتابًا ثالثًا حول ما اكتشفه بالطريقة نفسها في مرفأي صور وصيدا. وقد خصّ المشرق بمقال من هذا القبيل أسماه «الطيران وعلم الآثار».

بُوڤييه (فردريك) Bouvier (١٨٧١ - ١٩١٦)

فرنسيّ. درّس التاريخ وتخصّص في تاريخ الأديان المقارَن. له كتاب بعنوان تاريخ سورية ومقال يتيم في المشرق عنوانه «قدوة الدارسين».

بُوڤيه لاپيار (پول) Bovier-Lapierre (١٨٧٣ - ١٩٥٠)

جاء من فرنسا إلى الشرق وهو في الثانية والثلاثين فدرّس العلوم الطبيعيّة في كليّة الطبّ اليسوعيّة ببيروت، وألّف من وحي اختصاصه عددًا من المقالات لمجلّة المشرق. ثمّ انتقل إلى مصر حيث أمضى نحو ربع قرن قام فيها بحفريّات جعلت منه سيّد علوم ما قبل التاريخ في مصر وفتحت له أبواب الجمعيّات العلميّة فيها.

بُولُومُوا (لويس) Bouloumoy (١٨٥٦ - ١٩٢٦)

فرنسيّ. درّس في كلّيّة الطبّ اليسوعيّة ببيروت علوم النبات والطفيليّات والجراثيم. له كتاب في نبات سورية، ومقالات في المشرق عن الطاعون الدمليّ.

پيترس (پول) Peeters (١٨٧٠ - ١٩٥٠)

بلجيكيّ، عضو في جمعيّة «البُولَّندست» المشهورة. علاّمة بحّاثة أمضى في بيروت مدّة بين ١٩٠٢ و١٩٠٣. أتحف المشرق بثلاث مقالات عن القدّيسين والحياة الرهبانيّة القديمة.

تالون (موريس) Tallon (١٩٠٦ - ١٩٨٢).

فرنسيّ أتقن الأرمنيّة والتركيّة وكان له طويل باع في علم الآثار. تسلّم إدارة «المكتبة الشرقيّة» ورئاسة تحرير مجلّة Mélanges الصادرة عن جامعة القدّيس يوسف - بيروت - وصنّف كتاب الحروف، وثائق أرمنيّة من القرن الخامس. نشر في المشرق مقالاً واحدًا عام ١٩٧٠ درس فيه «كنيسة لبنانيّة ذات رسوم شهيرة»، هي كنيسة بلدة بحديدات.

تُورْنِبِيز (فرنسيس) Tournebize (١٨٥٦ - ١٩٢٦)

راهب فرنسيّ، درّس الفلسفة واللاهوت، وتاريخ الكنيسة في جامعة اليسوعيّين ببيروت. ألّف عدّة كتب لاهوتيّة وتاريخيّة، منها واحد في تاريخ أرمينيا السياسيّ والدينيّ، وكان يتقن الأرمنيّة. حرّر في المشرق فصدرت له فيها ستّ مقالات تدور مواضيعها حول تاريخ الكنائس.

جَلابِير (هنري) Jalabert (١٩١٤)

من مواليد مرسيليا في جنوب فرنسا. يعمل في لبنان منذ ما يربو على الخمسين سنة، يدرّس التاريخ في معاهد اليسوعيّين وجامعتهم. ألّف عدّة كتب تمتّ إلى اختصاصه، جميعها بالفرنسيّة ومعظمها عن تاريخ رهبانيّته في الشرق الأدنى. حرّر للمشرق مقالاً يتيمًا.

جوليان (ميشال) Jullien (١٨٢٧ - ١٩١١)

وُلد في لِيُون (فرنسا) وتخصّص في العلوم الفيزيائيّة وأنيطت به مسؤوليّات جسام في رهبانيّته فرأس عدّة مدارس ثانويّة في فرنسا ومصر وإقليم مقاطعة ليون مدّة أربع سنوات. أولع بالتاريخ فألّف كتابًا بالفرنسيّة عن أعمال اليسوعيّين في بلاد الشام أسماه الإرساليّة الجديدة في سورية. أتحف المشرق بسبع مقالات تبحث جميعها في تاريخ مصر.

جُوُون (بُول) Joüon (١٨٧١ - ١٩٤٠)

فرنسيّ. درّس العبريّة في «الكلّيّة الشرقيّة» و«المعهد الإكليريكيّ الشرقيّ» بجامعة القدّيس يوسف. نشر عددًا من المقالات في المشرق تطرّق معظمها إلى الآثار في مصر وحمص وحلب وجوارها.

دافِييه (أوغست) Davier (١٨٧٧ - ١٩٦٨)

درس الأرمنيّة والتركيّة وخدم في بيروت وبرّ الأناضول وألّف لمجلّة المشرق سنة ١٩٠٦ مقالاً وحيدًا عن ... «المغرب الأقصى»!

دُوران (ألّفرِد) Durand (١٨٥٨ - ١٩٢٨)

فرنسيّ، لم يمضِ في الشرق، وعلّ التخصيص في بيروت، إلاّ ثلاث سنوات، ولكنّه ساهم مع الأب لويس شيخو في تأليف كتاب باللاتينيّة لتعلّم قواعد العربيّة بعنوان: Elementa grammaticae arabicae. cum chrestomatia, lexico, variisque notis, Beyrouth, 1896 - صنّف في المشرق مقالتَيْن تمتّان إلى الكتاب المقدّس.

### رُولان (عِمّانُوئيل) Rolland (١٨٤٩ - ١٩٣٠)

فرنسيّ، أتقن العربيّة. تبوّأ عدّة مناصب في المعاهد والأديار بين لبنان ومصر، وكان من مؤسّسيّ راهبات قلب يسوع القبطيّات. له في المشرق مقالات تنوّعت مواضيعها.

### رُونزْڤال (سِبَسْتِيان) S. Ronzevalle (١٨٦٥ - ١٩٣٧)

فرنسيّ وُلد في مدينة فيليبُّوبُولي من مدن الإمبراطوريّة العثمانيّة، وكان والده موظّفًا لدى قنصليّة بلاده فيها. درس عند اليسوعيّين في بيروت وانتمى إلى رهبانيّتهم، وبرع في علوم اللاهوت والتاريخ والآثار والكتابات القديمة واللغة العربيّة. وكان من مؤسّسي «الكلّيّة الشرقيّة» ومن أبرز المدرّسين فيها؛ وله أبحاث كثيرة في شتّى مجالات اهتمامه نشر بعضها في مجلّة Mélanges وبعضها في المشرق، مع تركيز ملحوظ على المعابد والطقوس السوريّة والفينيقيّة.

### رُونزڤال (لويس) L. Ronzevalle (١٨٧١ - ١٩١٨)

هو أخو الأب سبستيان السابق ذكره. درّس العربيّة في «الكلّيّة الشرقيّة»، وكان من المتمكّنين من اللغة العاميّة ودقائقها. وممّا برع فيه الموسيقى الشرقيّة وقد نشر في المشرق من هذا القبيل الرسالة الشهابيّة في الصناعة الموسيقيّة للدكتور ميخائيل مشاقة. كما حرّر للمجلّة نفسها وعلى مدى ربع قرن الكثير من المقالات اللغويّة والعلميّة والدينيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة.

### زُمُوفِن (كُودِفروا) Zumoffen (١٨٤٨ - ١٩٢٨)

سويسريّ. إسمه غُدفْريد أو، بحسب الصيغة الفرنسيّة، كُودفروا. أمضى معظم حياته في بيروت يدرّس العلوم في المدرسة الثانويّة وكلّيّة الطبّ. ذرع المناطق اللبنانيّة ذرعًا يدرس مناجمها التاريخيّة وطبقاتها الجيولوجيّة فخلّف في ذلك ثلاثة كتب قيّمة نذكر منها خريطة لبنان الجيولوجيّة. وألّف مقالات ظهرت في المشرق عالجت عددًا من القضايا العلميّة.

**شان (ماريوس) Chaine (١٨٧٣ - ؟)**

فرنسيّ. من مؤلّفاته غراماطيق للغة الحبشيّة. صدر له في المشرق مقالان أحدهما عن «اكتشاف اليسوعيّين للنيل الأزرق».

**طوران (اسكندر) Torrend (١٨٥٩ - ١٩٤١)**

كان هذا الفرنسيّ واعظًا مفوّهًا بالعربيّة، وعلى الرغم من أشغاله الكثيرة في إدارة الأديار التي عمل فيها، فقد أولى المشرق كثيرًا من اهتمامه وأصدر فيها نحو عشرين مقالاً معظمها إن لم يكن جميعها في النبات والحيوان.

**غُودار (جوزف) Goudard (١٨٧٣ - ١٩٥١)**

فرنسيّ الجنسيّة، أمضى في الشرق ثمانية عشر عامًا، بعضها في برّ الأناضول، وبعضها في لبنان. ألّف كتابًا ضخمًا بالفرنسيّة عن العذراء مريم في لبنان ومقالاً للمشرق عن «معبد سيّدة القلعة في بلاد عكّار» (١٩٠٠).

**كُوتْش (وِلْهِلْم) Kutsch (١٨٩٥ - ١٩٦٦)**

ألمانيّ، أمضى في بيروت أحد عشر عامًا حقّق خلالها، بالدقّة المعهودة عند مواطنيه، عددًا من مؤلّفات الفلاسفة العرب كثابت بن قرّة والفارابي. نشر في المشرق، بالاشتراك مع الأب إغناطيوس عبده خليفه، كتاب المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء المتكلّمين، تصنيف الشيخ سيف الدين الآمديّ.

**كُولَنْجِت (موريس) Collangettes (١٨٦٠ - ١٩٤٣)**

فرنسيّ، أمضى نحو نصف قرن يدرّس في كلّيّة الطبّ مادّة الفيزياء الطبّيّة. وكان إلى ذلك متبحّرًا في الموسيقى العربيّة فشارك في عدد من المؤتمرات في هذا الشأن وطلب إليه الملك فؤاد عاهل مصر طلبًا رسميًّا سنة ١٩٣٢ أن يؤلّف على جناح السرعة طريقة تمكّن الناشئة المصريّة من الاطّلاع على موسيقى بلادها. إلاّ أنّ أشغاله المتراكمة آنذاك حالت دون تلبيته رغبة المليك، وكان قبل ذلك قد أصدر في المشرق بين ١٨٩٨ و١٩٠٨ نحو عشرين مقالة تمتّ جميعها إلى العلوم والصنائع.

**لاتور (اسطفان) Lator (١٩٠٤ - ؟ )**

إسبانيّ. درّس اللغة العربيّة وآدابها في معهد الدراسات الشرقيّة التابع لجامعة اليسوعيّين في بيروت. من مؤلّفاته كتاب لتدريس العربيّة اللبنانيّة للأجانب، وكتاب بالإيطاليّة، شاركه فيه بعض المستشرقين، عن لقاء المسيحيّة والإسلام. ونقل إلى الإسبانيّة كتاب «أيّها الولد» للغزالي. صدر له في المشرق مقال وحيد حول «تاريخ إسبانية في عهدها الإسلاميّ». - ترك الرهبانيّة اليسوعيّة في ما بعد.

**لامنس (هنري) Lammens (١٨٦٢ - ١٩٣٧)**

بلجيكيّ، جاء فتًى إلى لبنان، وما إن أنهى مرحلة التكوين المألوفة في رهبانيّته حتّى تفرّغ للبحث والتأليف في تاريخ الإسلام والعرب، فألّف عدّة كتب عالج فيها تاريخ الأمويّين والجزيرة العربيّة وسورية، إلى جانب دراسة عن الرسول العربيّ وأخرى عن فاطمة ابنته وثالثة عن عقائد الإسلام ومؤسّساته، وسواها كثير. وأصدر في المشرق منذ تأسيسه وعلى مدى نحو أربعين سنة المقالَ تلوَ المقال ممّا يشهد له بالدقّة المتناهية في البحث، والسعة في معرفة المصادر، والجرأة على إبراز الحقائق، بحيث طبّقت شهرته المحافل العلميّة وبات وما زال أحد أعظم المستشرقين في العالم. وقد أشرنا سابقًا إلى أنّه خلف شيخو في إدارة مجلّته وأدار شؤونها من ١٩٢٨ حتّى غاية ١٩٣٣.

**لُوجِنيسِل (أندره) Le Génissel (١٨٩٩ - ١٩٩١)**

فرنسيّ الجنسيّة. أتقن اللغة العربيّة وآدابها، ثمّ تخصّص في الحقوق ونال فيها شهادة الدكتوراه وعمل في الحقلين التربويّ والاجتماعيّ: فإلى جانب اهتمامه الرعويّ بالشبّان والشابّات أُلحِق خبيرًا بوزارة العمل والشؤون الاجتماعيّة في لبنان فأسّس أوّل نقابة فيه، وساهم في وضع قانون العمل وألّف للطلاّب كتابًا بالفرنسيّة حول التنشئة الاجتماعيّة. أمّا مقالاته في المشرق فبعضها عن الأدب التركيّ وبعضها عن الشؤون الاجتماعيّة والنقابيّة، ونصف هذه المقالات نُقل إلى العربيّة والنصف الآخر صدر سنة ١٩٦٩ بأصله الفرنسيّ.

**لُوڤنْك (كَبْريال) Levenq (١٨٦٨ ـ ١٩٣٨)**

وُلد في مرسيليا بجنوب فرنسا. برع في التاريخ لا سيّما تاريخ رهبانيّته فألّف في هذا الموضوع الكثير من المقالات فضلاً عن كتيّبَيْن تطرّقا إلى إرساليّة اليسوعيّين في بلاد الشام. وقد مدّ المشرق بنحو خمسة عشر مقالاً في مجال اختصاصه أظهر فيها بالغ الدقّة في التحرّي والسرد.

**مالُون (أَلِكْسِي) Mallon (١٨٧٥ ـ ١٩٣٤)**

فرنسيّ. أمضى نحو أربعين سنة في خدمة الشرق متنقّلاً بين مصر ولبنان وفلسطين. تخصّص في الشؤون المصريّة على أنواعها، الأثريّة واللغويّة والدينيّة، وألّف غراماطيقًا للغة القبطيّة هو مرجع فريد في نوعه. خصّ المشرق بعدد من المقالات، يربو على العشرة، معظمها، بطبيعة الحال، حول مصر وآثارها والكنيسة القبطيّة وشؤونها وآدابها.

**مُوتِرد (پُول) Mouterde (١٨٩٢ ـ ١٩٧٢)**

من مواليد مدينة لِيون في فرنسا. أمضى حياته الرهبانيّة كلّها في لبنان يعمل على صُعد كثيرة: فمن اهتمام بالمكتبات، إلى تدريس الكتاب المقدّس واللغات القديمة كاليونانيّة والعبريّة والسريانيّة ـ وله في اللسان الأخير كتاب قواعد ونصوص مختارة ـ، إلى دراسات متبحِّرة في نبات سورية ولبنان أسفرت عن كتاب كبير حول نباتات جبل الدروز وكتاب آخر ضخم متعدّد المجلّدات بعنوان الجديد في نباتات لبنان وسورية بات المرجع الأساس في ذلك الباب. إنّ الغريب في أمر هذا الراهب أنّ المشرق لم ينل منه إلاّ ثلاث مقالات لا علاقة لها بأهمّ مجالات اختصاصه.

**مُوتِرد (رينِه) Mouterde (١٨٨٠ ـ ١٩٦١)**

نسيب الأب پول السابق ذكره. تبوّأ في حياته الرهبانيّة مسؤوليّات أكاديميّة وعلميّة جسيمة فشغل منصب عمادة كليّة الحقوق اليسوعيّة في بيروت مدّةً تزيد على ربع القرن، وإدارةَ مجلّة جامعة القدّيس يوسف **Mélanges** طوال أربعين سنة وله فيها الكثير من المقالات، وإدارة المشرق لمدّة وجيزة بعد تنحّي

الأب لامنس سنة ١٩٣٤. وكان ميدان اختصاصه، حيث طارت له سمعة عالميّة، الآثار والكتابات اليونانيّة واللاتينيّة في سورية ولبنان وله في ذلك الباب مجموع ضخم صدر بخمسة مجلّدات. وقد استفادت المشرق من هذا البحر الزاخر فصدر فيه من قلم رينه موترد عشرون مقالاً ونيّفًا تطرّقت جميعًا إلى تاريخ وآثار وكتابات سورية ولبنان.

«مستشرقون» آخرون

نقف عند هذا الحدّ من التعريف باليسوعيّين «المستشرقين» العاملين في الشرق والساهمين في المشرق. وكان بالإمكان التوسّع لولا خشية الإطالة، إلاّ أنّنا نكتفي قبل طيّ الصفحة بذكر بعض المشاهير بعلمهم أو عملهم ذكرًا عابرًا مع الإشارة إلى سني ولادتهم ووفاتهم وإلى حقل اهتمامهم أو اختصاصهم:

بُونَفِنْتُور بِرلُوتي (١٨٥٦ ـ ١٩٣٤) عالم الرياضيّات ومؤسّس مرصد اليسوعيّين في كسارة. كريستُوف ده بُونْفِيل (١٨٨٨ ـ ١٩٤٧) من كبار رؤساء إقليم الشرق الأدنى في رهبانيّته. فرنسوا دُوبِره لاتُور (١٩٠٠ ـ ١٩٧٧) عميد كلّيّة الطبّ في جامعة القدّيس يوسف. جوزف دِيلِنْبِيغر (١٨٦٨ ـ ١٩٢٧) أستاذ الكتاب المقدّس. فليكس سُوانيون (١٨٨٣ ـ ١٩٦١) أستاذ الفلسفة. جان كابِلُوس (١٨٨٧ ـ ١٩٧٣) يونانيّ، أستاذ الفلسفة واللاّهوت. بَرتلماوُس كُوبِجُوي (١٨٩٧ ـ ١٩٨٣) سلوفاكي، عالم بالهزّات الأرضيّة. بيار ده ڤراجيل (١٨٧٥ ـ ١٩٧٠) الأستاذ في كلّيّة الطبّ. بيار مازاس (١٩٠٧ ـ ١٩١٤) عميد كلّيّة الحقوق في الجامعة اليسوعيّة ببيروت.

يُضاف إلى هؤلاء بعض من نُشرت مقالاته في أصله الفرنسيّ كالآباء فِرنان ده لانفِرسان (١٨٨٠ ـ ١٩٦٨) عميد كلّيّة اللاهوت، وجان مِعيريان (١٨٨٨ ـ ١٩٦٥) الأرمنيّ العلاّمة في شؤون قومه وكنيسته، وكارلوس شدّ (١٩١٤ ـ ١٩٧٢) الأرمنيّ الأصل وأستاذ التاريخ القديم.

## ج ـ الكتبة الغربيّون

صدرت في المشرق مقالات لعدد كبير من اليسوعيّين الغربيّين الذين لم يكن لهم بالشرق العربيّ وثيقُ علاقة، وقد أحصينا منهم ما يزيد قليلاً على

الأربعين. والمواضيع التي طرقوها تمتّ إلى مختلف ميادين العلوم الدينيّة والدنيويّة. ومن أشهرهم الآباء جوزف بُونسيرڤان العالم في الكتاب المقدّس، وجان دانيالو الكردينال اللاهوتيّ صاحب المؤلّفات الكثيرة عن آباء الكنيسة الشرقيّة، وكاسْتُون ساليه اللاهوتيّ، وفرنسيس شارمُو المربّي والمعلّم الروحانيّ. هؤلاء وغيرهم ساهموا مساهمة مباشرة أو غير مباشرة وفي أغلب الأحيان بمقال يتيم عابر أو مقالَيْن فقط.

## الخاتمة

بقيت المشرق على قيد الحياة من ١٨٩٨ حتّى نهاية ١٩٧٠، اثنين وسبعين حولاً، فلم تتوقّف مسيرتها إلاّ في أثناء سنوات معدودة غشيتها الحروب وناءت بكلكلها على كلّ ذي نسمة فأودت به.

اربع وستّون مجلّدًا صدرت في تلك الحقبة، فجمعت في طيّاتها كنوزًا من الأبحاث، وثروات من المعارف، أضحت المشرق بفضلها موسوعةً لا يستغني عنها كلّ من أراد التعمّق في شؤون الشرق، لا سيّما الغربيّ منه. ولم تترك المجلّة بابًا من أبواب العلم والثقافة والفكر إلاّ ولجته كما تأكّد لنا ذلك من النُّبذ السابقة. وكان رائدها دومًا الجدّيّة في اقتناء المواضيع، والرصانة العلميّة في معالجتها، والسعي وراء الحقيقة. وقد أدّى تحرّي الحقيقة هذا، في كثير من الأحيان، إلى تشنّج في الجدل وتشدّد في الأحكام، أقلّه أيّام شيخو إذ كان رجل عصره، عصرٍ لم تهبّ من خلال نوافذه رياح الانفتاح والتسامح على نحو ما حصل في السنين اللاحقة. وفي الواقع سرعان ما تلاشى مع الأيّام أثر التزمّت وفهم أولياءُ المجلّة أنّه وإن يكن شعارها «تعرفون الحقّ والحقّ يحرّركم»، فالحقيقة لا تحرِّر إلاّ بقدر ما تستند إلى الثقة أمّ الانفتاح ووليدة المحبّة.

ولنا شاهد على رحابة صدر المشرق واحترامها العميق للجميع، على رغم المظاهر الخدّاعة أو الهفوات العابرة، كثرة كتّابها من غير اليسوعيّين وتنوّع مشاربهم ومذاهبهم ومللهم، وكلّهم يحترم المجلّة ويوليه ثقته. والجدير بالذكر انّ أغلب المؤلّفين والباحثين كانوا ممّن طال باعهم وطار صيتهم في ميادين

اختصاصاتهم واهتماماتهم. ونورد هنا أسماء بعضهم، على سبيل المثال لا الحصر:

فمن الكهنة والرهبان غير اليسوعيّين: إسحق أرملة، أنستاس ماري الكرمليّ، قسطنطين الباشا، رفائيل البستانيّ، لويس بليبل، مبارك ثابت، فريد جبر، ميشال حايك، إبراهيم حرفوش، مخايل الرجّي، بطرس ساره، بولس سلمان، كيرلّس شارون، أنطونيوس شبلي، أنطوان ضوّ، يوسف العلم، يوسف علوان، منصور عوّاد، بطرس غالب، مارون غصن، نيقولاوس قادري، بولس قرألي، نعمةالله الكفري، أوغسطين مرمرجي، بولس مسعد، جرجس منش.

ومن العلمانيّين: محمود شكري الآلوسي، الأمير شكيب أرسلان، فؤاد أفرام البستانيّ، عارف تامر، الشيخ أحمد تقيّ الدين، جبرائيل جبّور، لحد خاطر، الشيخ سليم الدحداح، حبيب الزيّات، رشيد وسعيد الشرتونيّ، الأمير موريس شهاب، محمّد أسعد طلس، ظافر القاسميّ، المستشرق إغناطيوس كراتشكوفسكي، صلاح لبكي، رياض وعيسى المعلوف، صلاح الدين المنجّد، المستشرق مرتين هَرْتمَن، عثمان يحيى، يوسف إبراهيم يزبك.

إثنان وسبعون عامًا مرّت على المشرق وهي تخدم المشرق الخدمةَ الحقّ، ولئن توقّفت عن الصدور مرغمةً فلأسباب قاهرة زالت اليوم بإذن الله. والمجلّة تتمطّى اليوم نحو الأمام وتستعدّ لوثبة جديدة في رحاب مستقبل ترجوه زاهرًا مثمرًا بعونه تعالى.

# حاليّة الروحانيّة الإغناطيّة(*)

الأب سيمون ديكلو اليسوعيّ

نقله إلى العربيّة الأب سليم دكّاش

من غير اليسير أن نحدّد ماهية «الروحانيّة» وممّا يتكوّن تعليم مَنْ رأت فيه الكنيسة والمسيحيّون «معلّمًا روحيًّا». لا شكّ أنّ المقصود دومًا، في كلّ روحانيّة، (والواقع أنّنا نتحدّث هنا عن مدارس روحانيّة في المسيحيّة) هو طريقةٌ معيّنة لاستيعاب بشرى يسوع المسيح والتعبير عنها، «لأنّ لكم معلّمًا واحدًا، وهو المسيح، وأنتم جميعًا إخوة» (متّى ٢٣، ٨ ـ ١٠). فهذه الحقيقة تصلح لكلّ مسيحيّ، لكلّ جماعة مسيحيّة ولكلّ مدرسة روحانيّة، إذ إنّه لا طريقَ خلاصٍ مسيحيّة إلاّ تلك التي تكمن في قبول إنجيلِ يسوع، أعني التعليم الذي يجود به شخصُ يسوع وكلمته الحيّة.

إلاّ أنّ الإنجيل، في الحقيقة، بلغ من غنى التعليم والإلهام حدًّا (أليس الإنجيل رباعيّ الشكل في تحريره، كما لو أنّ المقصود هو إظهار عدم إمكانيّة اختصاره في تعبيرٍ واحد؟)، لم يعد أحد يستطيع معه أن يدّعي التعبير تمامًا عن ذلك الغنى. فالمعلّمون الروحيّون في الكنيسة هم أولئك الذين نجحوا، بصورة خاصّة ومعبّرة، في تجميعٍ نوعيّ للأحجار الكريمة التي يتألّف منها كنز البُشرى، حتّى إنّهم أصبحوا مُلْهِمين لطريقةٍ مميّزة في السير وراء يسوع واتّباعه. ففي كلّ

(*) صدر هذا المقال في «المجلّة اللاهوتيّة الجديدة»، للمجلّد «١١»، رقم «٥»، أيلول (سبتمبر) ـ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٩٠.

روحانيّة من الروحانيّات التي أصبحت جزءًا من التاريخ الكنسيّ، وأثـرَت حيويّة الكنيسة، أُتيح لبعض الوجوه أن يحصل على مكانةٍ خاصّة تجعله أهلاً لأن يرسم شكلاً مميّزًا لإعادة صياغة العناصر الأساسيّة للرسالة المسيحيّة. فما يجمل بنا أن نُمَوْضعه بمزيد من الدقّة هي تلك الوجوه، إن كنّا نريد أن نُدخلها في حيِّز ما يتوجّب علينا تسميته سرّ روحانيّة معيّنة. فهذا ما سوف نقوم به في الكلام على القدّيس إغناطيوس، مع أنّنا سنتوقّف عند وجهَيْن فقط يميِّزان طريقه الروحانيّ تمييزًا خاصًّا، وقد رسمها لنا تعليمه بالاستناد إلى خبرته.

أمّا اختيار هذَيْن الوجهَيْن فلا شيء يوحي به إلاّ عنوان هذا المقال. فالمقصود هو إظهار «حاليّة» الروحانيّة الإغناطيّة؛ ولسوف أسلّط الانتباه على هذه النقطة أو تلك، بقدر ما تحمله من الطابع الحاليّ.

لكن، قبل أن نَلِجَ هذا الموضوع، قد يجمل بنا أن نقترح بعض الأفكار لمحاولة تحديد ما نريد أن نقوله عندما نتحدّث عن «حاليّة» روحانيّة معيّنة.

الواقع أنّ هناك سؤالاً يخطر مباشرة بالبال: كيف نستطيع الحديث عن حاليّة واقع معيّن تعود نشأته إلى أكثر من أربعة قرون؟ والجواب التلقائيّ على هذا السؤال هو التالي عادةً: إنّ ما يُدرَك ويُمتحن، في عالم الروح، لا يُقاسُ بالزمن. فما هو قديم في عالم الفكر، وبالأحرى في عالم الاختبار الروحانيّ، يمكن أن يكون ذا مغزى، بصورة خاصّة، في نظر متطلّبات اليوم وآماله. إلاّ أنّ هذا الجواب، المعلّل حتّى أقصى حدود التعليل، يعيدنا في الواقع إلى نقطة الانطلاق: ماذا يتيح لهذا التيّار الروحانيّ أو ذاك أن يُظهر اليوم طابعه الحاليّ؟ فهل يكفي القول إنّ نتائج الاختبار الروحانيّ العميق من أيّ زمن تصلح لكلّ زمن، إذ يُظهر ذلك الاختبار وَحْدة صيرورته عبر حوادث التاريخ؟

إنّ الأمور ليست بالسهولة التي نتصوّرها أو، بكلام آخر، إنّها على قدرٍ وفير من الواقعيّة. أجل، إنّ تيّارًا روحانيًّا لا يتقيّد بزمن ظهوره، بل هو مثقلٌ بغنًى يتجاوز زمن نشأته وظهوره الأوّل. مع ذلك، فهو يبدو قادرًا إلى حدٍّ معيّن على أن يجيب عن آمال أو متطلّبات عصرٍ معيّن، تبعًا لتركيبه المميّز والمراجع الإنجيليّة التي يفضّلها على غيرها وتبعًا للمحاور التي ينتظم حولها أو المصادر التي يُبرزها ويميل إلى إيثارها. فإنّ لكلّ عصر من

المصور لونه الروحانيّ، أعني طريقةً خاصّة في التشديد على هذه الناحية أو تلك من سرّ الإنسان وعلاقته بالله. فالحديث، في هذا الإطار، عن حاليّة روحانيّة معيّنة، يقودنا إلى اكتشاف تعاطف، في رسالة روحيّة معيّنة، مع ما يمكن أن نرى فيه من الانفتاح، إلى درجة معيّنة، تُبرزه المغامرة الروحيّة في الزمن الذي هو زماننا. وهذا ما يقضي لفت النظر إلى القرابة الروحيّة القائمة بين العصر الراهن والعصر الذي نشأت فيه تلك الروحانيّة كجوابٍ على الحاجات التي تميّز بها ذلك العصر.

إنّ ما يؤكّده عنوان هذا المقال يتضمّن بعضًا من هذه الأمور. فالزمن الذي عاش فيه القدّيس إغناطيوس عيشًا روحيًا عميقًا هو على علاقة أكيدة بزمننا. إذ إنّ مرحلةً من التاريخ بدأت آنذاك، لا نُزال نحن فيها حتّى اليوم. ومن الناحية أخرى، فإنّ التشديد، في أيّامنا هذه، على بعض ملامح ذلك العصر المميّزة ينزع إلى جعل تعليم إغناطيوس الروحانيّ أكثر حاليّة، بدل أن يجعله جزءًا من الماضي.

وهذا ما بقي علينا أن نعرضّ له. فلذلك، سنُذكّر أوّلاً بما يبدو أنّه يميّز روحيًا العالم الحديث الذي نشأ فيه إغناطيوس والذي لا نزال نحيا فيه الآن (I)، ثمّ نركّز تفيكرنا على وجهيْن من الروحانيّة الإغناطيّة، قصدنا تسليط الانتباه إليهما لإظهار طابعهما الحاليّ وهما: التمييز (II) ومشاهدة الله في العمل (III).

## I الروحانيّة الإغناطيّة والحداثة

الحداثة: إنّها الكلمة التي اكتسبت المكانة الرفيعة أو على الأقلّ بطاقة اعتماد، في العقود الأخيرة، وهي موضوع الكثير من الأحاديث. هذا لا يعني أنّه من السهل تحديدها بوجه دقيق، أو حتّى الاتّفاق على مقوّماتها الأكثر خصوصيّة. وإذا أردنا بهذا أن نذكّر بحقبةٍ تاريخيّة عاش فيها إغناطيوس دي لويولا في القرن السادس عشر وهي نفسها نعيش فيها اليوم، فلن نستطيع، على وجه التأكيد، أن نلجأ إلى أحداث أو إلى طُرُق عيشٍ مرتبطة بتاريخ معيّن، بإمكاننا على الأكثر، أن تبيّن المجرى التاريخيّ لبعض العقود أو لقرنٍ واحد.

المقصود هو موجةُ قعرٍ شديدة الوقع، نظرًا لجذريّتها القصوى، من شأنها الإخلال ببعض توازنات الوجود البشريّ الأساسيّة وموقفه من العالم والآخرين ومن الله في آخر الأمر.

كيف نصوِّر الحداثة أو ملامحها الأكثر عموميّة أو ما يمكن أن يشكّل جذورها؟ فالطريقة الأكثر ملاءمة من غيرها، على ما يبدو، لتحديد الحداثة تقضي بأن نربطها بما عاناه الشخص البشريّ في وقت معيّن من تاريخه. فالنهضة بدت كأنّها أمدّت الإنسان الأوروبيّ بالاقتناع أنّه يعود إليه أن يأخذ مصيره الخاصّ على عاتقه. وهذا ما يحدّد النهضة التحديد الحقيقي وانطلاقًا من هذا الأمر، يبدو الإنسان مذ ذاك، متحسّسًا بأنّه مسؤول عن تاريخه، ومسؤول عن المجتمع الذي يبنيه وعن صيرورة ذلك المجتمع الزمنيّة. هذا هو المشروع الإنسانيّ الذي برز في أوروبّا مع بداية الأزمنة الحديثة والذي أخذ ينزع، بطرق مختلفة، إلى الانتشار خلال القرون اللاحقة في العالم كلّه، مؤكّدًا أنّه يصحّ لكلّ المجتمعات، ومتكيّفًا في الوقت نفسه مع تنوّع الحضارات والأُطر الثقافيّة.

ففي العصر الحديث، نستطيع القول بأنّ المجتمع أخذ يتخلّى شيئًا فشيئًا عن تنظيمه الخاصّ السابق، فقد بوشر الدخول في مرحلة جديدة، حيث تؤخذ في الحساب القُدرة على المبادرة والإقدام، تلك القدرة التي يطوّرها كلُّ فرد. فالحرّيّة الشخصيّة اكتشفت أنّها لم تعُد مُرتّبة تمامًا أو مُرتّبة بشكل مُسبّق بواسطة بنيةٍ هي وليدة نظام اجتماعيّ يجب الاعتراف به. بل إنّ الديناميّة الجديدة التي هي في صُلب الحرّيّة، تحثّ هذه الحرّيّة بالمقابل إلى تشغيل إمكانيّاتها في المبادرة والتنفيذ والإنجاز.

أمّا الفكر الفلسفيّ الحديث، فإنّه يتّصف هو أيضًا بقيام الذاتيّة الحرّة، بالأنا، الذي يعود إليها، انطلاقًا من ذاتها، تكوين اليقين الذي يقوم عليه عالمها وأُسس المجتمع المستقبليّ. فعلى الحرّيّة أن تتحقّق بشكلٍ حرّ تبعًا لاكتشافاتها واختياراتها، فتُقيم على مسؤوليّتها عالمها الخاصّ.

أجل، لقد حَدَثَ الكثير من المصائب والأزمات والتقدّم والتأخّر، بشكل مستمرّ، في المغامرة التي اندفعت فيها الذاتيّة الصانعة عالمها، وبالتالي الخالقة ذاتها. فليس هناك مجال ممكن لاستحضار أهمّ المحطّات التي طبعت، بشكل

منظّم، صيرورة تلك المغامرة. فإنّ ما عليه أن يقولِبَ حديثنا هو بالأحرى تلك الصورة التي يتلاءم معها اختبار روحانيّ قادر على مرافقة صيرورة الذاتيّة الحديثة.

فإلى أيّ اختبار روحانيّ يحتاج الإنسان في أيّامنا؟ وأيّ إدراك يدركه الروح يتلاءم مع إيجابيّة الحرّيّة التي ترافق صيرورته؟ لا مجال إلاّ لاختبارٍ يجد مكانه المميّز في الحرّيّة الإنسانيّة، غيرَ أنّ هذا الاختبار سيكون، في مفهومه المسيحيّ، اختبارًا روحانيًّا، إذا أتاح للحرّيّة بأن تحدّد بشكل مستقيم، وفقًا للبُعد اللاهوتانيّ (théologal) الذي يجدِّد، بصورة خفيّة، مصدرها الأساسيّ. بكلام آخر، سيكون هذا الاختبار اختبارًا روحانيًّا للحرّيّة البنويّة، وهذا ما يجعله يتوافق مع ما تنتظره الأزمنة الحديثة. أمّا هذه الحرّيّة فإنّها ستحدّد لاهوتانيًّا بالنسبة إلى مصدرها وغايتها وتستطيع أن تضبط تاريخها، إذ إنّها تتآخى مع كلّ الحرّيّات الإنسانيّة، فتكتشف أنّها متضامنة معها انطلاقًا من الله، من عطيّته ودعوته.

وإذا كان الإنسان الحديث يشعر بأنّه لم يَعُد جزءًا من عالمٍ محدّد ومرتّب ومنظّم، ويرى أنّه بالأولى نقطة انطلاق عالم يخلقه ويبنيه، فإنّ الإله الذي يريد أن يدخل في علاقة به لن يكون تمامًا ذلك الإله الواضع الشريعة والضامن التنظيم الاجتماعيّ، بل الإله الخالق الحرّيّات، الذي يدخل في علاقة بها ليحصل منها على جواب يُولد من عُمق أعماق كيانها ومن قُدرتها الثابتة على تقرير المصير.

إنّنا لا نستطيع تجاهل الشراك التي تنصبها «الحداثة» في طريق الإنسان والتاريخ. ألاَ يُخشى إن يَسهل على العصر الحديث أن ينمّي تصوّرًا إنسانيًّا محضًا، وبالتالي ملحدًا، للإنسانيّة والمجتمع، عندما يحيل الإنسان إلى ذاته وعندما يطوّر نظرة للعالم مرتبطة باختيارات فرديّة؟ الواقع أنّ الإنسان الذي أصبح واعيًا القدرة الخلاّقة لحرّيّته، بصورة عميقة وملحّة، ومنصرفًا إلى التنافس مع أترابه، ومندفعًا في عمليّة البحث، التي لا تصل مطلقًا إلى نهاية إمكانيّاتها اللامحدودة، يقع في خطر رفض أيّ مرجع أو مصدر أو مقياس أو غاية، وبالتالي في خطر الاكتفاء بفرديّته ورأيه الشخصيّ، إن هو لم يَنتبه الانتباه

الحسن للسرّ الذي يسكنه. ولكي يستطيع الإنسان تحاشي شرك فرديّة منتشية بذاتها ومتحمّسة أحيانًا بمحدوديّتها أو تمجّدها نسبيّة مطلقة لما اتّخذ من توجّهات وسُلِكَ من طرقات، لا بدّ من أن يكون هناك «روحانيّة» تستطيع أن تساعد الحرّيّة على أن تُدرِكَ الإدراك الصحيح حقيقة طبيعتها ودعوتها ومصيرها على السواء. وهذه الروحانيّة، عليها أن تضع الحرّيّة في صميم إدراكها للإنسان وعلاقته بالله. هذا ما تسعى الروحانيّة الإغناطيّة إلى القيام به وهذا ما يجعلنا نعلن الاعلان الصريح عن حاليّتها الأكيدة.

وكما سبق وحاولنا تحديد «الروحانيّة» وأظهرنا مِمّا يتكوّن الطابع المميّز لكلّ مدرسة روحانيّة، فإنّنا لا نقصد الآن تخصيص إغناطيوس دي لويولا بـ «اختراع» معيّن، إذ لا شيء في روحانيّته، يمكن اعتباره ملكًا له بشكل حصريّ. فإغناطيوس سعى، أمره كلّ روحانيّ مسيحيّ، إلى أن يستمدّ ما يشكّل روحانيّته من الإنجيل، لأنّ الإنجيل، ولا شيء غير الإنجيل، هو المصدر المشترك الذي يصبّ في كلّ تعليم من تعاليم المعلّمين الروحانيّين. فلا نلفت الانتباه إذًا في المقاربة الإغناطيّة إلاّ إلى ما نعتبره نبرةً خاصّة تلقي الضوء على هذا الوجه المميّز أو ذاك من الوحي المسيحيّ.

والواقع أن المكانة التي تفردها الروحانيّة الإغناطيّة للحرّيّة والتزامها المسؤول هي المكانة نفسها التي خصّصها التقليد المسيحيّ للحرّيّة. ويكفي أن نتذكّر، في هذا المجال، كلمة «عهد» في العهد القديم وما وراءها من اختبار للحرّيّة، وأن نتوقّف عند الطريقة التي سعى بها يسوع إلى أن يحقّق، قبل أيّ أمر آخر، إرادة الآب. هذا ما سنتطرّق إليه باختصار قبل أن نعود إلى موضوع الروحانيّة الإغناطيّة وقبل أن نتعمّق في الوجهَيْن اللذَيْن ذكرناهما سابقًا.

إنّ شعب الوعد وعى شيئًا فشيئًا العهد الذي يربطه بالله، فلم يُعجب فقط بعطيّة الله المجّانيّة، وقد اختبرها الشعب عندما اختير بين شعوب أخرى، بل إنّه اكتشف تدريجيًّا، متعجّبًا شاكرًا، أنّ التاريخ الذي يحيا فيه هو موضعٌ تُمْتَحَنُ فيه أمانته في أن يقبل الامتياز غير المفهوم الذي ميّزه به الله المثلّث التقديس، وفي أن يُجيب على هذا الامتياز بحبٍّ يأخذ بكلّ قلبه وقواه وطاقاته ويصبح بالتالي خالقًا للتاريخ. فالله الذي يحبّ الشعب ويجعله مسؤولاً عن فعل

حبّه، وهو أساس تاريخه والتاريخ كلّه، يطلب من ذلك الشعب أن يجيب على حبّه بالحبّ، أكان ذلك في أيّام العزّ التي يظهر فيها امتياز الله واضحًا، أمّ في أيّام الألم والامتحان، عندما يجب احتمال احوال السبي والتعبير عن جواب الحبّ، بعيدًا عن الأرض والهيكل، دائمًا وفي أيّ مكان. فعلى ذلك الشعب، شعب العهد، أن يقبل بأن يتدرّب طويلاً على تطويع نفسه لمتطلّبات الله، لا بوجه منفعل فقط، بل من خلال جواب حرّ مسؤول. فهو أدرك ما أراد الله أن يعقده من علاقة تدفع كلّ طرف إلى أن يرهن حرّيّته بكاملها، وهي علاقة تكون المقياس الدائم لاستقامة الخيارات والأفعال.

إلاّ أنّ الآب لم يجد إلاّ في يسوع الابن الوحيد، الجواب الذي كان يطلبه من شعبه. فإنّ الابن أتى ليقاسمنا تاريخنا، حيث إنّه عاش إنسانًا بين البشر، فأظهر لنا ما هو الشكل الصحيح للوجود البشريّ وعلى أيّ مستوى من مستويات العمق والسموّ ينبغي للإنسان أن يجيب إلى حبّ الله بالحبّ. الحبّ هو اتّحاد الإرادة بالإرادة: بهذا الحبّ عينه يُظهر ابن الرضا عن حقيقة اتّحاده بالآب، «أنا والآب واحد» (يو ١٠، ٣٠). ففي الابن، يصل العهد إلى كماله، إذ إنّ حركة الحبّ اللامتناهي التي مصدرها قلب الآب تجد صدى لها في قلب بشريّ، هو قلب الابن الذي تأنّس بين البشر والذي أصبح متضامنًا مع البشريّة كلّيا. ففي الحبّ المتبادَل، سرّ الروح الذي هو اتّحاد الآب والابن، يحيا الآب والابن ملء حرّيّتهما، وهي ليست إلاّ عطاءً وقبولاً ومقاسمة، ولا شيء يُوصل الحرّيّة إلى كمالها بالحقيقة إلاّ ديناميّة الحبّ اللامتناهية.

إنّ الجواب الكامل للحبّ على الحبّ، يجب على الابن، الذي فيه يتحقّق ملء العهد مع البشريّة، أن يجعله واقعًا في حياة واقعيّة، يُكشف فيها الحبّ ويُستقبَل ويُعاش في أشكال تتجدّد دومًا، بما في ذلك وَسْطَ ما يبدو نقيض الحبّ وما يذهب به إلى الفشل. فالابن يجود بحياته كاملة للآب ولإخوته، في إطار تظهر فيه قوّة الخطيئة القاتلة والرفضيّة، وهو بذلك، بحسب نظرة الإنجيليّ يوحنّا التأمليّة، إنّما يُظهر، بوجه تامّ، مجد الله الذي هو مجد الحبّ. وهذا المجد يحوّل جسده المائت إلى جسد ممجّد، إذ تسكن هذا الجسد نار الحبّ المحرقة.

إنّ روحانيّة القدّيس إغناطيوس دي لويولا تجد مكانها، على ما نعتقد، في صُلب هذا التيّار الأساسيّ من الوحي المسيحيّ. إنّها تسلّط الضوء على أبعاد الحرّيّة والدعوة والجواب، وهاتان الحركتان لهما مكانهما في فكرة «الانتخاب» بحسب الروحانيّة التي تقترح على أولئك الذين يريدون أن يتعلّموا وأن ينظّموا أنفسهم بها، أن يلجأوا إلى التمييز وأن يمارسوا الصلاة في صُلب العمل نفسه.

## II التمييز

التمييز: هذا هو الوجه الأوّل المميّز للروحانيّة الإغناطيّة، الذي أودّ أن أحدّد الآن إطاره.

وقبل أن أدخلَ في حيِّز الموضوع، أردِّد ما قلته سابقًا، بشأن التمييز: هذا الأمر لا نستطيع حصره بالخطّ الروحانيّ الذي رسمه القدّيس إغناطيوس، إذ هو حاجة ماسّة لكلّ حياة مسيحيّة. فإذا كانت الحياة المسيحيّة تعني اتباع خطّ سير حياة المسيح نفسها، فهي بالتالي أيضًا سعيٌ، بحسب تعبير القدّيس إغناطيوس في مقدّمة كتاب «الرياضات الروحيّة»، «للبحث عن إرادة الله واكتشافها» (الرياضات الروحيّة، ١) في ما يختصّ بحياتنا الشخصيّة. إنّها اعتناق إرادة الله والاتّحاد بها في الحبّ وعمل كلّ ما هو ممكن لاكتشاف تلك الإرادة بهدف معرفتها.

الواقع أنّنا نعرف ما هي إرادة الله، وإن كان ذلك إلى حدّ ما. فإنّ هذه الإرادة مسجّلة في وصايا الله وفي تعليم يسوع كما يحتويه الكتاب المقدّس، وفي توجيهات الكنيسة أيضًا. ولكن، بما أنّ الإنسان يحيا تاريخه كديناميّة تجدّدٍ وخلقٍ وبحثٍ أكثر منه خضوع رتيب لقواعد موضوعة لكلِّ زمن، فإنّ السؤال المطروح على الحرّيّة يكون في ماهية توجيه اختياراتها وكيفيّة وَصْل هذه الاختيارات بما ينتظره الله وجعلها تتشبّع من إلهاماته وتستعدّ لحركة الحبّ البنويّ والأخويّ، الذي يريد الله أن يحقّقه فينا ومن خلالنا، كما حقّق ذلك في حياة ابنه يسوع.

فليس من المدهش إذًا أن تُطرح على العصر الحديث، بتطلّبات متزايدة، مسألة التمييز، أعني البحث المستديم عن إرادة الله. فكيف أفهم دعوة الله،

وما ينتظره ويرجوه منّي هنا والآن؟ لا أستطيع أن أتّحد بإرادته على وجه تامّ إلاّ عندما أعرفها. فمن واجب المسيحيّ أن يميِّز وأن يسعى إلى معرفة ما ينتظره الله منه، إذ إنّ وصايا الشريعة الإلهيّة لا تتضمّن كلّ ما على المسيحيّ أن يقوم به من اختيارات في حياته. فكلّ مؤمن، أمام هذا الواقع، مدعوّ إلى أن يختار بحرّيّة وحقيقة أمام مستلزمات الإنجيل والتوجيهات الكنسيّة، ساعيًا إلى أن يجعلها فاعلة وإلى أن تصبح خاصّته على وجه أفضل. فما هو «حسن» وما يُعدّ «الأفضل» وهو هبة الله وعرضه، يسعى إليه المؤمن كأنّه «الأفضل» له، اليوم وفي كلّ ظرف. ولكن، بما أنّ الحرّيّة وقدرة الإنسان على المبادرة والخلق هما اللتان أخذتا على عاتقيهما التاريخ البشريّ، فإنّ مسألة التميز تصبح مسألة مركزيّة ملحّة في الحياة المسيحيّة. من هذا المنطلق، يهب الربّ لشعبه عطيّة خاصّة في زمن الحداثة، عندما يجود بالقدّيس إغناطيوس دي لويولا معلّمًا روحانيًّا، زاد على غيره اهتمامًا بتدريب المؤمن على ممارسة التميز، فبواسطته تتجلّد الحرّيّة البنويّة والأخويّة وتعبّر عن نفسها.

إنّ كتاب «الرياضات الروحيّة»، كما هو معروف، هو النصّ الذي يقدّم فيه القدّيس إغناطيوس إلى الكنيسة الأداة التي تفوق غيرها تميُّزًا في روحانيّته. فكتاب الرياضات ليس كناية عن بحثٍ في الروحانيّة أو صياغة عقيدة في الزهد أو التصوّف. أمّا عقيدة «الرياضات» اللاهوتيّة فهي ضمنيّة ولا نستطيع تحديدها إلاّ من خلال الطريقة التي يقترحها في نصّه. فهذا الكتيّب يقترح ممارسة عمليّة، وهي ممارسة تتحوّل إلى تربية الحرّيّة لتسمع إلى الله، بفضل الثقة التي يمنحها المتروّض مرشده، وذلك وسط واقع العالم والتاريخ. وهذا التاريخ لا يقع خارج سرّ يسوع ولا يخفى عن عين الإنجيل، فيصبح من المعقول أن نكتشف كيف نلتزم فيه الالتزام المسؤول. أمّا تلك الطريقة العمليّة، كما يراها إغناطيوس ويحدّدها، وهي طريقة عاشها بنفسه قبل أن يقترحها على غيره، فليست في الواقع إلاّ طريقة التميز.

لن أتطرّق في سياق هذا المقال إلى القواعد والخطوط الأساسيّة التي وضعها إغناطيوس، والمراحل التي تمرّ فيها الحرّيّة، بحسب كتاب «الرياضات»، لتصل شيئًا فشيئًا إلى حقيقة الحبّ التامّة. إلاّ أنّني سألفت

الانتباه إلى بعض العناصر التي تساعد في تسليط الضوء على حاليّة الطريق الروحانيّ الذي رسمه إغناطيوس، إذ هو يقترح، عبر الرياضات، مدرسة للتميّيز. إنّ الحديث عن التميز، عن ضرورته ومستلزماته، يذهب بنا إلى الإقرار من جهة بواقع الديناميّة المتأصّلة في الحرّيّة، وهذا ما يجعلها مسؤولة عن نفسها وعن أفعالها، والتذكير ومن ناحية أخرى بأنّ الحرّيّة، بوصفها حرّيّة بنويّة، تسمع من الآخر، الذي هو غيرها، من ذلك الذي هو مصدر حياتها وقدرتها، النداء الذي لا بدّ أن تجيب عليه لكي تتحقّق بشكل أصيل.

إنّنا نفهم لماذا تذكّر الرياضات المتروِّض، منذ بدايتها، بأنّه سيجد غايته في الله وحده، لأنّ الله هو المصدر. والحرّيّة تتحقّق بوجه صحيح عندما يكون المقياس أنّ كلّ شيء يعود إلى الله وحده. فالحرّيّة الإنسانيّة، هي، إذا أردنا، حرّيّة خلاّقة، إلاّ أنّها، قبل أيّ أمر آخر، حرّيّة مخلوقة، ومخلوقة إذ إنّها محبوبة ومدعوّة إلى أن تدخل في عمليّة المشاركة في الحبّ. كما أنّ الزخم القائم في الحرّيّة والذي يجعلها مسؤولة عن نفسها هو زخم يقدُّر لها أن تحدّد جوابها الشخصيّ على العطاء الذي استفادت منه. فهي تكتشف، بوصفها حرّيّة الابن، أنّ عليها أن تقبل بأنّ الآب هو مصدرها وغايتها. لأنّ الزخم الذي فيها يتطابق مع حركة الروح.

فالحرّيّة هي من ناحية مسؤولة عن ذاتها، ومن ناحية أخرى ليست هي مصدر كيانها وغاية نفسها. تلك هي الطريقة التي يعرض لها إغناطيوس من خلال «المبدأ والأساس» في مطلع الرياضات الروحيّة والتي يدعونا فيها إلى أن نتهيّأ لإدراك ما نحن عليه في الحقيقة، وهذا ما نناله من الله لنستطيع أن نتّحد به بواسطة الحرّيّة الصلبة الواثقة بنفسها الثقة المطلقة. وهكذا، يواجه الإنسان منذ البداية، جوّ الحرّيّة الذي يميّز عصر الحداثة، مع الإفادة من حماية مباشرة من كلّ التجارب المؤلِّهة للإنسان، الخدّاعة، والمدمّرة، في النهاية، للحرّيّة. والواقع أنّ الحرّية عندما تأخذ في تحقيق ذاتها، إنّما تنسى من أين أتت، وإلى أين تذهب وهي لا تعكس إلاّ عدمها الخاصّ على كلّ الأشياء حيث تعتقد بأنّها تستطيع أن تحقّق نفسها.

إلاّ أنّ «الرياضات الروحيّة»، توفّر للحرّيّة عبر نصّ «المبدأ والأساس»، صورةً عن ذاتها، من حيث إنّها تحدِّدها وفق التزامها الباطنيّ بأنّ الله هو الذي

يقدّرها ويحرّكها وأنّ حبّه هو الذي يزورها ويدعوها. ولكي تكتشف الحرّيّة في الواقع قانون تطوّرها الأصيل وطريق حقيقتها، ينبغي أن يتجلّى لها وجهها الحقيقيّ وأن تعرف أنّها مدعوّة إلى السير على طريق الأصالة. فلهذا السبب، يقترح إغناطيوس المشاهدة الطويلة ليسوع، فهو يكشف في الإنجيل الشكل الأكمل للوجود الإنسانيّ. فالشخص البشريّ، عندما يحدّق في شخص يسوع المسيح وعندما يتيح لكلمته وأفعاله أن تفعل فعلها في كيانه، يكتشف أمامه ولصالحه خيارات غير متوقّعة، هي خلاف روح العالم، حيث الحرّيّة تقع في خطر عدم إمكانيّة الخروج من ذاتها وعدم التخلّص من حلمها النرجسيّ.

يستطيع التمييز أن يجد النور الذي هو بحاجة إليه، عندما يجد، في مشاهدة يسوع، صورة الحرّيّة الأصيلة. والتمييز يجد أيضًا ذلك الموقف الذي لا بدّ من الخضوع له عندما تقدر الحرّيّة على أن تميّز الدوافع التي تأتي من الله بين الدوافع التي تؤثّر في الرغبة. ويقترح إغناطيوس في هذا المجال سلسلة من القواعد للمساعدة على الاهتداء إلى حقيقة مشاعر العاطفة التي تحرّكها جاذبيّة الله بالإضافة إلى الميول الأنانيّة.

تلك هي، بحسب مدرسة إغناطيوس، العلاقة التي تربط الإنسان بالله وتتيح له أن يميّز في كلّ ظرفٍ نداء الله الآب، وأن يطيعه ويلبّيه بموجب الأمانة لدعوته المسيحيّة. إنّها علاقة بالآب يجود عليها الابن يسوع بحقيقة الجواب البنويّ على الحبّ المُحِبّ. هي علاقة بالله يثيرها الروح في صميم قلوبنا، إذ إنّه يوقظ بصورة متجدّدة دينامية حرّيّة يجذبها الله نفسه إليه.

إلاّ أنّ التمييز هو أن نسعى إلى التقاء الله وإرادته في مجمل واقع تاريخيّ، لا بدّ أن ننخرط فيه، ليكون جوابنا متطابقًا مع الأمل الذي يضعه الله فينا. وهذا يعني أيضًا أنّ واقع العالم وإشكاليّاته، كلّ الظروف المختلفة والمسائل التي تطرحها، لا بدّ أن يَشْمُلَها جُهد الذي يميّز عقلانيًّا. ففي هذا الإطار، يتجسّد الحبّ البنويّ والأخويّ متطابقًا مع إنجيل يسوع.

إنّ الروحانيّة الإغناطيّة، بوصفها مدرسة تمييز، تقتضي من الإنسان الذي يريد أن يستلهمها، أن يكون على علمٍ دقيق بالظروف وأن يكون قادرًا على تحليلها، ممّا يشكّل أحيانًا صعوبة وواجبًا إلى أقصى حدّ. إنّها تقتضي منه

أيضًا أن يحيط نفسه بأصحاب المشورة القادرين على إنارته وجعله متنبّهًا بمجمل عناصر الظرف التي يعيشها. إنّها تقتضي أخيرًا أن يعرف فكر الكنيسة وأن يقبل هذا الفكر على أنّه نور ينير دربه، لأنّ نضاله في سبيل الملكوت إنّما يتابع وسط «الكنيسة المجاهدة».

لقد لَفَتْنا الانتباه، بطرق متنوّعة، إلى الأمر التالي، وهو أنّ روحانيّة إغناطيوس دي لويولا تربط البُعد العقلانيّ بالبعد بالعاطفيّ ولا تستخدم مطلقًا الواحد دون الآخر، إذ إنّها تجعلنا نَتَتَلْمَذ عن يد كلمة الله وننتبه إلى عمل روحه. ومن السهل إظهار ذلك الأمر في كلّ ما كتبه القدّيس إغناطيوس حول التمييز. فبعضهم يرى أنّ المقاربة الإغناطيّة هي عقلانيّة جدًّا، في حين يرى آخرون أنّها تصغي كثيرًا إلى حركات العاطفة. في الواقع، يكمن سرّ تلك المقاربة، بوصفها مدرسةً للتمييز، في أنّها قادرة دومًا على الإقران بين العقل والقلب، فتتحاشى بذلك العقلانيّة المجرّدة أو العاطفيّة التي تكتفي بالخضوع فقط لحركتها الخاصّة.

ويظهر التوازن نفسه كذلك في الروحانيّة الإغناطيّة بين النعمة والحرّيّة، بين الثقة بالله وحده والشعور بمسؤوليّة يجب الاضطلاع بها حتّى النهاية. فالوصول إلى توازنٍ ناجحٍ بين هذه الأمور كلّها كان أمرًا يستحقّ التقدير في عصر إغناطيوس، والقواعد الأخيرة التي يتضمّنها كتاب الرياضات «لمعرفة الشعور الصحيح الذي لا بدّ أن يكون شعورنا في الكنيسة المجاهدة» (رياضات ٣٦٦ - ٣٦٩) تذكّر بعدد من المناقشات أدرك فيها صاحب الرياضات أنه، بحجّة تعظيم الله، يخشى عدم الإقرار للإنسان باستقلاله ومسؤوليّته. وقد استطاع أن يثبّت أقدامه بثقة كبيرة في إطار مناقشات عصره حيث فقد الآخرون توازنهم، لأنّه أدرك الإدراك الواعي المتواصل ما يقتضيه حوار الحرّيّة الإنسانيّة مع حرّيّة الله ضمن العهد الذي أنجزه يسوع.

هناك قول نشره ج. هڤنسي في السنة ١٧٠٣، فأصبح منذ ذلك الحين موضوع تعليق، وهو يوجز الإيجاز الجيّد تفكير إغناطيوس في طريقة الإقران بين حرّيّة الله وحرّيّة الإنسان في العمل نفسه:

«هذه هي قاعدة العمل الأولى:

توكّل على الله كما لو كان نجاح أمورك يتوقّف عليك أنت بكامله، لا عليه،

ومع ذلك، اجتهد في عملك الاجتهاد التامّ، كما لو كان الله سينجز العمل كلّه، لا أنت».

إنّ حوار الحرّيّات، عندما يُعاش على هذه الطريقة، يفرض تشابكهما وإحالة الواحدة إلى الأخرى. فالثقة بالله هي التي تولّد المسؤوليّة، والالتزام الفعليّ أيضًا هو الذي يُفضي إلى الاستسلام لله. وبحسب هذا التصوّر، يُقضى مطلب الحداثة. فإنّ مسؤوليّة الإنسان والتزامه هما ما تمّ لفت الأنظار إليهما وتثبيتهما في قاعدة العمل هذه: إلاّ أنّ المسؤولية تجد أساسها في الله و«تجيب» إلى الثقة بالله، الخالق والأب. والالتزام هو أيضًا يقرّ بأنّ عليه أن يستسلم لله بموجب تعالي الغاية التي يحرّكنا نحوها. فحرّيّة الإنسان معترف بها في هذا الإطار بشكل وضعيّ، فيما هي مرتبطة بمصدرها وغايتها.

وإذا كانت هذه هي البنية التي في إطارها يجري الحوار بين حرّيّة الله وحرّيّة الإنسان، فإنّ هذه البنية نفسها هي «التعبير» الصحيح للعمل الإنسانيّ الأصيل، بنية العهد بين فريقين، وهي تنطبق على البحث عمّا يكون السعي إلى التمييز نفسه. أفلا يقتضي تمييز إرادة الله بالدخول مع الله في حوارٍ ينتمي إلى عالم العمل؟ فبقدر ما يضع الإنسان ثقته بالله، يستطيع منذ ذلك أن يلتزم بصورة مسؤولة بالسعي إلى البحث عن إرادته. فهو عندما يوظّف كلّ إمكاناته في هذا البحث، يتوقّع أن ينال اليقين، يقين ما يريد الله، من الله نفسه.

## III المشاهدة في العمل

إنّ إغناطيوس دي لويولا، بوصفه معلّمًا روحيًّا، أثرى الكنيسة عندما قدّم لها، في جملة ما قدّم، المشاهدة في العمل. فهذه العبارة، كما نقترحها هنا، لم تظهر مرّة واحدة في كتابات القدّيس إغناطيوس، بل إنّ الذي صاغها هو الأب هيرونيمس نادال، أحد رفاق إغناطيوس ومفسّري تفكيره. وسنحاول أوّلاً أن نفهم المقصود من هذه العبارة قبل الإقرار بأنّها نعمة تتلاءم التلاؤم الصحيح مع حاجات الأزمنة الحديثة.

«مشاهدة الله في العمل» أو «المشاهدون لله في العمل»: تؤكّد هذه العبارة

وحدة وجهَيْن من الوجود المسيحيّ، هي الصلاة والعمل، وقد جرت العادة على إبراز تناقض هذَيْن الوجهَيْن أو على الأقلّ على إبراز علاقتهما الجدليّة. فالمشاهدة هي، في الواقع، حالة صلاة وحضور لله وقبول كلمته وما يريد أن يعلن عن نفسه. إنّها تذكّر أيضًا وبشكل عفويّ بالابتعاد عن العالم والتوقّف لمجريات الحياة ونشاطاتها. وهي بالتالي وبموجب تحديدها تدعو إلى النظر نحو اتّجاه يتعارض التعارض الصريح مع ما تدلّ عليه كلمة «عمل». فهذه الكلمة تبدو في الواقع، متوجّهة نحو الخارج، بقدر ما أنّ المشاهدة تبدو أنّها تميل إلى الباطن.

وإذا كانت المشاهدة تحوّل النظر نحو الله، فإنّ العمل، خلافًا للمشاهدة، يستخدم طاقات الإنسان ليحقّق عملاً ما أو مشروعًا في العالم. وإذا كان من غير الواجب اختيار العمل أو المشاهدة بإقصاء الطرف الأوّل عن الثاني، فإنّه يصبح لازمًا على وجه عامّ أن نحترم حقوق كلّ من الطرفَيْن، بفضل تخصيص الوقت الكافي لكليهما. إلاّ أنّ العمل والمشاهدة، في وضعهما هذا، مدعوّان حكمًا إلى أن يتجاوران ويتواليان. والوحدة الوثيقة المثاليّة بين الاثنين تكمن في تكريس الوقت الملائم لكلٍّ منهما لكي يؤثّر في الحياة التأثير الفاعل. إلاّ أنّنا في ذلك لم نصل حتّى الآن إلى البُعد الموحِّد والموحَّد التوحيد الجذري، على ما نستطيع أن نتوقّعه عندما نسمع العبارة التي استخدمها الأب نادال: «المشاهدة في العمل».

ولكن، إذا ما صوّبنا النظر ثانيةً نحو الحداثة، ألاّ يكون ما تنتظره هذه هو تلك الوحدة العميقة، تلك الوحدة التي تعبُر عنها عبارة نادال؟ فالعصر الحديث الذي يختبر الحرّيّة اختبارًا فريدًا من نوعه يسعى إلى تقديم العمل على المشاهدة، وإلى تفضيله عليها. والوقت الذي لا يخصَّص للعمل هو في نظر العصر الحديث وقتًا مهدورًا، إذ إنّه لا يُنتج الربح المنتظر منه. والوقت المكرَّس للمشاهدة يبدو في الظاهر وقتًا ضائعًا.

إنّ الروحانيّة الإغناطيّة، كما شرحنا آنفًا، تثق بخبرة الحُرّيّة الحديثة، المسيرة المستقلّة المسؤولة. إلاّ أنّ هذه الروحانيّة تؤسّس خيارها على تصوّر لاهوتيّ للحرّيّة نفسها، في ضوء استعلان يسوع المسيح. فحيث يعمل الإنسان بالتطابق مع ما هو، يعمل الله كذلك ليحقّق عمله من خلال

الإنسان. إلاّ أنّ إبراز قيمة العمل، بمقدار ما يتّحد هذا العمل بحياة يسوع نفسها، يفرض ألاّ نختزله بما يظهر علنيًّا، بل يفرض أن ندرك أبعاده اللاهوتيّة المسيحيّة، وذلك، بعيدًا حتّى عن المضامين التي بها يتحدّد ويتميّز.

لنتفحّص هنا تعبير «مشاهدة»، فلا نقصره على إشخاص النظر الذي يغور في رؤية الله والمسيح وأسراره، بل لنتوقّف عند ما يذكّر به هذا التعبير من شركةٍ روحيّةٍ بين الله والإنسان وما أسهمت به الروحانيّة الإغناطيّة إسهامًا خاصًّا في هذا الإطار. فالشركة بين الله والإنسان تكون واقعًا، عندما يكون الإنسان في حالة النعمة. إلاّ أنّ هذا الأمر لا يكفي لكي نقول إنّنا وصلنا إلى حالة المشاهدة، إذ إنّ هذه تنتمي إلى عالم المعرفة. فالشركة التي تدلّ عليها كلمة «مُشاهد» تعني، إلى حدٍّ ما، شركة واعية منطبعة في ديناميّة العقل القادر على أن يعرف الله وأن يقرّ به. وعندما يقترح نادال نضوجًا روحيًّا في خطّ «المُشاهِد في العمل»، فهو يشير إلى طريق يتمّ سلوكه وفيه تتيح ديناميّة العمل للروح أن يحيا في ذلك الطريق (وبصورة واعية) العلاقة بالله من خلال فعل الشكران والتمجيد وتقدمة الذات، بالاتّحاد بالمسيح الذي يطلب أن تكون هذه المواقف الأساسيّة، وهي مواقفه، أساس العلاقة بين الإخوة.

لقد كانت الحياة الروحيّة، لمدّة طويلة، مركّزة، بوجه حصريّ، على الوقت المخصّص للصلاة الشكليّة، كأن هذا الوقت هو وحده يتيح للإنسان، بفضل الاختلاء الداخليّ الذي يبعد عن العمل ومشاكله، أن يكون متهيّئًا للدخول في علاقة بالروح القدس. إلاّ أنّ هذا التصوُّر للحياة الروحيّة تجاوزه التصوُّر المعاصر الذي طوّرته بعض نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني بصورةٍ حاسمة. فلنتذكّر هذه الجملة من القرار في «الحياة الكاملة»، في المقطع الثامن، في شأن الحياة الرهبانيّة الفاعلة: «إنّ من جوهر الحياة الرهبانيّة، في المؤسّسات الرهبانيّة، العمل الرسوليّ والخيريّ»، إذ إنّه من المتّفق عليه أنّ ماهيّة الحياة الرهبانيّة تكمن في التكرّس لله والاتّحاد به (بواسطة «المشاهدة»، إذا أمكن القول). ونصّ آخر من القرار في «الدرجة الكهنوتيّة» يعلن ما هو شبيه بما سبق في شأن الخدمة الكهنوتيّة: «إنّ الكهنة يبلغون القداسة الخاصّة بهم، إن هم، بروح المسيح، مارسوا وظيفتهم بالالتزام الصادق المثابر» (رقم ١٣). والنصّ

نفسه يقول: «فلا يستطيع تنظيم أعمال الرسالة الخارجيّ الصرف، أن يؤلّف وحدة حياة الكهنة، ولا القيام بالأعمال التقويّة فقط، مع أنّها تساعد جدًّا على تعزيزها. فوحدة حياة الكهنة لن تتحقّق إلاّ إذا اقتفوا، في تتميم واجبهم، مثَلَ المسيح السيّد، الذي كان طعامه أن يعمل إرادة من أرسل ليكمِّل عمله» (رقم ١٤).

وسواء أكان المقصود «عمل» الراهب أم عمل الكاهن أو العلمانيّ، فالمجمع الفاتيكانيّ الثاني يطلب من الجميع أن يكون عملهم الذي يلتزمون به جزءًا لا يتجزّأ من حياة الشركة بالله، بحيث يتركون المسيح، يطبع قسمات حياته البنويّة والأخويّة على حياتهم. وهذه الحقيقة، عبّر عنها وصاغها إغناطيوس دي لويولا (وغيره من المعلّمين الروحانيّين) قبل تاريخ المجمع المشار إليه. إلاّ أنّنا سنحاول أن نتحدث عن تلك الحقيقة كأمر يتوافق مع تطلّعات الإنسان في عصر الحداثة.

والحقّ يقال إنّ المسيحيّ في أيّامنا، الغارق في عالمٍ أصبحت فيه المراجع التي تشير إلى الله قليلة، هو بحاجة إلى أن يجدّد باستمرار وأحيانًا خلال وقت طويل، اتّصاله المباشر بالله، بفضل أوقات خاصّة للمشاهدة. ولا بدّ أن ترافق هذه الأوقات إيقاع الحياة اليوميّة وكذلك الأسبوعيّة، الشهريّة والسنويّة. فالصلاة الشكليّة، وهي ضروريّة لا غنى عنها، احتلّت في تفكير إغناطيوس مكانها الطبيعيّ وكانت دومًا جزءًا لا يتجزّأ من المسيرة الروحيّة التي اقترحها. إلاّ أنّ ما يحتاج إليه إنسان اليوم أيضًا، في عالم الحداثة، هو ألا يكون العمل الملتزم به بعيدًا عن الله أو منفصلاً عن الشعور بحضور الله، وهذا ما تبتغيه عبارة نادال: «مشاهدة الله في العمل». وإغناطيوس نفسه يعبِّر عن هذا الواقع وما يستلزمه في عبارة مماثلة: «رؤية الله في كلّ شيء ورؤية كلّ شيء في الله». المقصود بهذا هو موقف المشاهدة الذي يرافق حركة العمل نفسها وكلّ الأشكال الخارجيّة التي يمكن أن تتخذها.

إنّ ما تعبِّر عنه هذه التعابير له أساس وتجذُّر لاهوتيّ في الحرِّيّة البنويّة، كما يتصوّرها القدّيس إغناطيوس، كما سبق وأشرنا إليها، تلك الحرّيّة التي، عندما تتّحد بحرِّيّة المسيح، تصبح إرادةُ الآب إرادتَها في أثناء العمل. فمن

الواضح أنّ العمل، المقدَّر حقّ تقديره، مع أنّه لا يفقد شيئًا من قيمته اللامتناهية في نظر الله، لا يجد مصدره في الإنسان فقط. فالمسيح يتابع في كلّ واحد من إخوته فعل الشكران البنويّ والأخوي، وهو موضوع حياته كلّها. فعندما ينكبّ الإنسان على العمل موافقًا على إرادة الله في خصوصه، يتّحد الاتّحاد الوثيق بالربّ يسوع، فيصبح «أداة» في يديه، بحسب التعبير الذي غالبًا ما يستخدمه القدّيس إغناطيوس.

إنطلاقًا من هذا الواقع، ندرك لماذا تمّ المراهنة على اتّحاد العمل بالمشاهدة. فهذا الموضوع، كما تحقّقه، على صلة وثيقة بالموضوع الذي عرضنا له سابقًا وهو موضوع التمييز. فبفضل التمييز تنفتح على الله وندائه لا القرارات المتّخذة فقط، بل العمل الذي ينفذّها، فتتّحد به وبعمله في واقع الوجود وتتثبّت من خلال الأمانة للروح في حياة المسيح نفسه. وبما أنّ الوجود يشرّع أبوابه هكذا أمام حضور الله وإرادته بواسطة التمييز، فإنّ هذا الوجود يشعر بأنّ الله يقيم فيه وأنّ نظر المشاهد إبان العمل ينفتح على حضور الله. فالواضح أنّ وحدة عميقة تربط بين التمييز والمشاهدة في العمل، وكلاهما يميّزان على أحسن وجه موقف عالم اليوم من الله.

فلنكمّل إذا الوصف الإيحائيّ، على قدر ما نستطيع، لحياة تحقّق وحدة المشاهدة والعمل، وفقًا للأفق الذي تشير إليه عبارة «مشاهد في العمل». فمَن يسير قدُمًا على هذه الطريق يحاول، قبل أيّ أمرٍ وفي كلّ أمر أن يجد دومًا الاتّحاد بالله، وهو ما يكتسبه في الشِركة في إرادة الله، من خلال كُلّ عمل وفي طريقة تنفيذه. ففي حياة أخذت بها هذه الحركة، تنزع الصلاة، بحسب ما يفعله القدّيس بولس، إلى أن تصبح صلاة مستديمة، وبذلك لن تبقى مجرّد ممارسة شكليّة من الممارسات الشكليّة حيث يجهد الإنسان في أن يصغي إلى الله بصورة مباشرة وأن يخاطبه، عندما يتوقّف عن كلّ نشاط آخر. إنّها تشير إلى التوجّه اللاهوتانيّ للشخص البشريّ بكامله، فيصبح الله محوره حتّى إنّه يمكث في العلاقة به وفي الشركة الحيّة معه في كلّ ما يقوم به، مثلما كان يسوع، الابن، على علاقة مستديمة حيّة بالآب.

إنّ عبارة نادال تعني، بوجه أكثر وضوحًا، أنّ الصلاة تُعاش في الصلاة

عينها. لأنّ الصلاة هي أن يكون الإنسان في حالة انتباه لله، أن يستقبل حضوره، أن يقبل إرادته، لا كما يظهر الله في الكتاب المقدّس أو في الأسرار، بل في حياة الكنيسة بكليّتها، في قلبي الشخصيّ وفي قلب كلّ إنسان، وفي واقع العالم كلّه، انطلاقًا من سرّ تجسّد ابن الله.

كتب القدّيس إغناطيوس في إحدى رسائله، وهو يتحدّث عمّا هو مطلوب من اليسوعيّين الشبّان في أثناء دراستهم:

«بالنظر إلى هدف الدراسة، على اليسوعيّين ألاّ يمضوا الوقت الطويل في التأمّل بالإضافة إلى التمارين الواجبة للحياة الروحيّة. إلاّ أنّه بوسعهم أن يتمرّنوا على البحث عن حضور الله في الأشياء كلّها، عندما يتحدّثون مع أحدهم، في ذهابهم ومجيئهم، في مشاهداتهم، في إصغائهم، في تفكيرهم وأخيرًا في أعمالهم كلّها، لأنّه صحيح أن العزّة الإلهيّة هي في كلّ الأشياء بحضورها وقدرتها وجوهرها. فطريقة التأمّل هذه التي تكمن في أن نرى الله ربّنا في الأشياء كلّها هي أسهل من أن نرتفع إلى الأشياء الأكثر تجريدًا، إذ إنّ ذلك يتطلّب العناء الكبير في الحضور لِما يحدث. وهذا التمرين الساميّ يعدّنا لزيارات سامية يقوم بها الربّ، حتّى ولو كان ذلك في أثناء تأمّل قصير».

وإذا أوضح إغناطيوس هذه الأمور على ذلك الوجه، فلأنّه كان مقتنعًا كلّ الاقتناع بالاتّحاد غير المنفصم الذي يربط الصلاة بالعمل، كما لو أنه كان يرى أنّ العالم مهيّأ لأن يصبح، حتّى من خلال العمل، المكان المميّز للاتّحاد بالله، وكما لو أنّ الحياة الاجتماعيّة والاتّصال بالآخرين مهيّأان لأن يكونا نقطة انطلاق مستمرّة لتمجيد الله وخدمته، لا في وقت آخر أو بعد وقت من التفكير، بل في الاختبار نفسه، اختبار اللقاء والحوار والانفتاح والمبادلة.

فإذا تصوّرنا الصلاة على هذه الصورة، فإنّ الصلاة عينها لن تكون من بعدُ بحثًا عن إله ضائع، فُقِد أثر حضوره. بل إنّها تكمن بالأحرى في تجديد حيويّ لعلاقة بإله هو حاضر دومًا لنا ولكلّ الأشياء. و«المشاهدة في العمل» تدعو إلى الانفتاح على هذا الحضور المستديم في كلّ لحظة، وهكذا يقوم تواصل واستمراريّة، بوجه من الوجوه، في الاتّجاهَيْن المتكاملَيْن: من الصلاة إلى العمل

ومن العمل إلى الصلاة. من ناحية أولى فإنّ الأثر الذي تتركه الصلاة اليوميّة في القلب، وكذلك ما تتركه الخواطر والاستعدادات الروحيّة وهي من ثمار الصلاة، يبقى حاضرًا وفاعلاً طوال النهار وبالتالي يعمد إلى التأثير في مجراه. ومن ناحية أخرى، ما نعيشه ونشعر به وما نصادفه في وقت العمل يترسّب، بوجه من الوجوه، في الروح أو أنّه يبقى حيًّا ليصبح مادّةً لوقت الصلاة أو بالأحرى لوقت الاتّصال الحميم بالله وهذا ما تؤمّنه الصلاة. ولنا هنا في مريم العذراء المثل الحيّ: فالكتاب المقدّس يروي لنا أنّ العذراء كانت تعير الانتباه إلى أحداث حياة ابنها يسوع وأقواله، فكانت تراقبها وتحفظها في قلبها لكي تستطيع بعد ذلك أن تتأمّل وتجني الثمار التي كان الله يبغي أن يمنحها لها من خلال ذلك. وهذا التبادل في الإعادة، من الصلاة إلى العمل ومن العمل إلى الصلاة، ينبثق من التداخل الذي تعبّر عنه عبارة نادال بصورة مختصرة عميقة.

ونادال نفسه يستخدم في شأن هذا التبادل عبارة أخرى وصورةً ثانية هي صورة «دائرة االصلاة والعمل». فالوحدة المقصودة بين هذين القطبَيْن هي على شكلِ وحدة حيّة تنشأ من انتقال الصلاة المستمرّ إلى العمل والعمل إلى الصلاة. والواقع أنّ نادال كتب أيضًا أنّ الروح يضعف في العمل، فيجمل بنا أن نعود غالبًا إلى الصلاة في وقت العمل. وهكذا تنشأ دائرة ننتقل فيها من الصلاة إلى العمل ومن العمل إلى الصلاة. ولنحاول أن نعبّر عن هذه الوحدة بكلام آخر: «إنّ العمل أو النشاط يشكّل استعدادًا باطنيًّا، لا بل بدايةً أو استمرارًا للّقاء الذي حصل في وقت الصلاة الشكليّ. ويستطيع الذي يسعى أن يكون «المشاهد في العمل» أن يعود من الصلاة الشكليّة إلى التزامه، بعد أن يكون قد تقوّى روحه بكامله وبعد أن يكون حضور الله قد أصبح في داخله.

وقصارى القول أنّنا سعينا إلى التذكير، من خلال موضوعَي التمييز و«المشاهدة في العمل»، بالعناصر الأساسيّة المميّزة للروحانيّة الإغناطيّة. وهذه الروحانيّة هي، كا نعتقد، على اتّصال وثيق بواقع عصرنا ومستلزماته. فعندما نحتفل بـ«السنة الإغناطيّة»، يوجّه الكثير من الذكريات أنظارنا نحو الماضي إلاّ أنّنا نقبل بالأحرى الدعوة إلى العيش في واقع الأمانة لله والاتّحاد بحبّه.

## صدر عن دار المشرق

### في «السلسلة الروحيّة»

- الإنسان وفعل الروح، للمطران أنطون ـ حميد موراني، ١٩٨٩
- العلّيّة في غمار الروح، للأب فرانك رامسبرغر اليسوعيّ، ١٩٩٠
- الروح القدس مدرسة الإيمان، للمطران جيرار ويك، ١٩٩٠
- رياضات القدّيس إغناطيوس ـ بنيتها وجوهرها وديناميّتها، للأب أولفر برج أوليفيه اليسوعيّ، ١٩٩٠
- مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا، للأب فاضل سيداروس اليسوعيّ، ١٩٩١
- من أنت أيّها الكاهن؟ للخوري يوحنّا الحلو، ١٩٩١

### في سلسلة «دراسات لاهوتيّة»

- خلاصة الدين المسيحيّ، للأب بولس إلياس اليسوعيّ، ١٩٨٧
- الإنجيل الحيّ في الكنيسة، للأب برنار سيسبويه اليسوعيّ، ١٩٨٧
- قيامة المسيح، لرومانو غوارديني، ١٩٨٨
- يسوع المسيح في تقليد الكنيسة، للأب فاضل سيداروس اليسوعيّ، ١٩٨٩
- خلاصة اللاهوت المريميّ، للأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعي، ١٩٩١

# سرّ الرهبانيّة اليسوعيّة
# في فنّ التربية

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

## نبذة تاريخيّة

لقد اشتهر اليسوعيّون، منذ ٤٥٠ سنة، بمدارسهم وجامعاتهم - شرقًا وغربًا - وبما يمنحون فيها من تكوين مميّز له طابعه الخاصّ.

والغريب في ذلك أنّ مؤسّس رهبانيّتهم - إغناطيوس دي لويولا (١٤٩١ - ١٥٥٦) - لم يخطّط في البدء لخدمة تربية النشء، بل كان يشدّد على «حركيّة» اليسوعيّين في تنقّلهم من مكان إلى آخر بكلّ حرّيّة وبدون أيّ تقيّد بمؤسّسات تربويّة تُلزم الاستقرار في مكان معيّن.

غير أنّ «المدارس» (Collegia) التي أسّسها لتكوين الدارسين اليسوعيّين، سرعان ما جذبت إليها العديد من الشبّان غير اليسوعيّين، نظرًا إلى حاجة الناس إلى مثلها في عصر النهضة الأوروبيّة. فوافق إغناطيوس على قبول غير اليسوعيّين في المدارس الخاصّة باليسوعيّين، معتبرًا أنّ الخدمة التربويّة هي مجال مميّز لـ «مجد الله الأعظم وخدمة البشر الأوفر»، وهادفًا منها إلى تكوين النشء تكوينًا يؤهّله لسير سيرة فاضلة.

فنشأت تدريجيًّا مدارس وجامعات خاصّة بغير اليسوعيّين. وبعد حلّ الرهبانيّة اليسوعيّة في سنة ١٧٧٣، أصدر البابا بيوس السابع، في سنة ١٨١٤، مرسومًا بإعادتها إلى الوجود، مرجّحًا من بين الأسباب «الاستفادة ثانية من خبرة (اليسوعيّين) كمربّين».

وفي أيّامنا، يبلغ عدد اليسوعيّين الملتحقين بمهمّة التربية ٦,٨٠٠ (من حوالى ٢٥,٠٠٠ يسوعيّ)، يتعاون معهم ٧٤٢٠٠ غير يسوعيّ، في خدمة نحو ١٨٠٠,٠٠٠ طالب وطالبة، من ٦٥ بلدًا، في ١٣٧٠ مؤسّسة، منها ١٧٧ جامعة و٣٥٦ مدرسة تكميليّة وثانويّة و٤٦ مدرسة فنّيّة و٣٢ مدرسة ابتدائيّة[١].

## مصادر التربية اليسوعيّة

فما هو سرّ نجاح اليسوعيّين في فنّ التربية؟ هل يعود إلى أنّهم أسّسوا أوّل نظام تربويّ متجانس في العالم؟ كلاّ، لأنّ نظامهم هذا يعود أوّلاً وأخيرًا إلى اختبار روحيّ شخصيّ وجماعيّ.

إنّ سرّ اليسوعيّين التربويّ يكمن بالفعل في كتاب إغناطيوس «الرياضات الروحيّة»، وهو زبدة خبرته الروحيّة، يختبرها اليسوعيّون قاسمًا مشتركًا بينهم[٢]. فاختبار «الرياضات الروحيّة» هو بمثابة اختبار «تأسيسيّ» لحياة اليسوعيّين، يستمدّون منه خدمتهم ويستقون منه أسلوب تربيتهم.

إنّ «الرياضات الروحية» هي روح أتى بها إغناطيوس فيستلهمها اليسوعيّون في حياتهم وفي خدمتهم. هي روح تتجسّد في منهج معيّن تسير عليه الحياة والخدمة، يتضمّن قيمًا وأسلوبًا ومواقف ونظرة إلى الإنسان في علاقته بالله والعالم والمجتمع والآخرين ونفسه.

### كتاب القوانين(Constitutions) ونظام الدروس

وفي الحقل التربويّ، يظهر هذا المنهج في القسم الرابع من «القوانين التأسيسيّة» الخاصّة بالرهبانيّة اليسوعيّة، وقد كتبها إغناطيوس بنفسه، وفي

---

(١) بحسب تقرير رسميّ صادر عن «المركز العالميّ للأنشطة اليسوعيّة» (باللغة الإنكليزيّة) - روما ١٩٩٠/٩/٢١.

(٢) ينقسم كتاب «الرياضات الروحيّة» إلى أربعة «أسابيع» أو أقسام: ١ - الإنسان والخطيئة ٢ - الإنسان واختياره نمط حياته ٣، ٤ - تثبيت الاختيار. ويسبقها «المبدأ والأساس» وهو تأمّل يضع الإنسان أمام هدف حياته والوسائل التي تحقّق الهدف أو تحول دون تحقيقه. وينتهي الكتاب بـ «المشاهدة لنيل المحبّة»، باعتبار المحبّة قمّة حياة الإنسان التي يتقبّلها من الله.

«نظام الدروس» (Ratio Studiorum) الذي ظهر في سنة ١٥٩٩ في ضوء اختبارات إغناطيوس وتوجيهاته في التربية، فضلاً عن ممارسة الرهبانيّة طوال ما يقرب من نصف قرن. أمّا «الرياضات الروحيّة» فهي الملهمة، وأمّا «القوانين التأسيسيّة» و«نظام الدروس» فهما تطبيق لروحها، أي جسد للروح[1].

## «النزعة الإنسانيّة» في التربية اليسوعيّة

تعتمد التربية الإغناطيّة على «نزعة إنسانيّة» (Humanisme) تتضمّن نظرة إغناطيوس إلى الإنسان في علاقته بالله والبشر، بالعالم والمجتمع، بالأحداث والظروف، وبنفسه. فلا بدّ لنا من الحديث عن هذه «النزعة الإنسانيّة» الإغناطيّة التي تُلهم التربية اليسوعيّة. ولقد عبّر هو نفسه عنها خير تعبير في «المبدأ والأساس» الذي يستهلّ به «الرياضات الروحيّة» (رر ٢٣)، وفي «المشاهدة لنيل المحبّة» (رر ٢٣٠ ـ ٢٣٧) التي يختمها بها.

«المبدأ والأساس»:

ونورد نصّ «المبدأ والأساس» لما له أهمّيّة بالغة في ما نحن بصدده:

خُلق الإنسان ليسبّح الله ويكرّمه ويخدمه، وبهذا يخلّص نفسه.
وسائر الأشياء على وجه الأرض قد خُلقت لأجل الإنسان ولتساعده على إدراك الغاية التي لأجلها خُلق.
ومن ثم، فعلى الإنسان أن يستخدمها بقدر ما تساعده على بلوغ غايته، وأن يبتعد عنها بقدر ما تعوقه.
فيلزمنا لذلك أن نجعل أنفسنا، على ألاّ نكون منحازين لأيّة خليقة من الخلائق ـ في كلّ ما هو جائز لحرّيّة إرادتنا وغير محظور عليها ـ
حتّى إنّنا، من جهّتنا، لا نفضّل
الصحّة على المرض، ولا الغنى على الفقر،

(١) نختصر المصدر الأوّل بهذين الحرفين (رر)، والثاني بـ(ق ت)، والثالث بـ(ن د). وقد تطرّر (ن د) في «مميّزات التربية اليسوعيّة» (م ت ي) في سنة ١٩٨٧. راجع «المصادر» في آخر المقال.

ولا الكرامة على الهوان، ولا طول الحياة على قصرها، وهلّم جرّا،
بل نطلب ونختار ما يزيدنا اهتداء إلى الغاية التي لأجلها خُلقنا».

ويحسن بنا أن نستجلي من هذا النصّ أهمّ عناصر «النزعة الإنسانيّة» الإغناطيّة، وبالتالي اليسوعيّة، في فنّ التربية:

## الإنسان

إنّ الكلمة الأولى من النصّ هي الإنسان. والإنسان هو مدار اهتمام روحانيّة إغناطيوس وهدف خدمته.

ومن منطلق هذه النظرة إلى الإنسان، شمل اليسوعيّون في تاريخهم التربويّ الحافل كلّ إنسان أيًا كانت بيئته أو وضعه، فلسفته أو معتقده، جنسه أو لونه... فمدار اهتمامهم إنّما هو الإنسان كإنسان، لا الإنسان بانتمائه إلى دين أو طائفة أو وطن أو إيديولوجيّة...

ومن جهة أخرى، تعير التربية الإغناطيّة اهتمامًا بالإنسان في مختلف أبعاده ومقوّماته، كما سنراه في حينه. وقد خدم اليسوعيّون في شتّى المجالات والميادين البشريّة، وذلك بنور إيمانهم، موحّدين بين الحياة العمليّة والحياة الروحيّة، بين الحياة والإيمان، مؤمنين بالحوار الخلاّق بين الدين والإيمان من جهة، وبين الثقافة والعلم والفنّ من جهة أخرى (م ت ي ٣٠، ٣٥، ٣٨، ٦٦).

## الإنسان لأجل الله

إنّ هذا الإنسان الذي يخدمه إغناطيوس واليسوعيّون هو لأجل الله («خُلق ليسبّح الله ربّنا ويكرّمه ويخدمه»). فالإنسان مرتبط بالله جوهرًا وأساسًا، والله هو معنى وجوده ومرجع حياته. وإنّما غاية الإنسان أن يحقّق إرادة الله في شأنه، يبحث عنها فيكتشفها وينفّذها بمحض حرّيّته.

## الخليقة لأجل الإنسان

إنّ الخليقة - العالم والأشياء، البشر والمجتمع... - هي الوسيلة التي تهدي الإنسان إلى الله (سائر الأشياء على وجه الأرض قد خُلقت لأجل الإنسان ولتساعده على إدراك الغاية التي لأجلها خُلق) أو تحول دون الوصول إليه («تعوقه»). فقبل أن يقوم ديكارت وكانط بـ«الثورة الكوبرنيكيّة» في عالم الفلسفة، قام بها إغناطيوس في عالم الروحانيّات - وبالتالي في عالم التربية - جاعلاً الكون كلّه يدور حول الإنسان.

فالنظرة الإغناطيّة إلى الخليقة هي نظرة إيجابيّة، على خلاف روحانيّات أخرى تهملها أو تحذر منها أو ترفضها. ومن ثمّ، فهي نظرة إعجاب أمام عمل الله، واعتراف بسرّ خلقه. وهذا ما تؤكّده التربية الإغناطيّة (م ت ي ٣٦، ٣٩).

وإذا كانت نظرة إغناطيوس إلى الخليقة نظرة روحيّة - إذ إنّ الله برأها - فهي نظرة واقعيّة أيضًا. فقد يستخدم الإنسان الخليقة استخدامًا خاطئًا، فتصبح له بالتالي شرًّا وإن كانت خيرًا في أصلها. فالإنسان كائن حرّ يختار دائمًا بين الله والشرّير - «عدوّ الطبيعة البشريّة»، كما يسمّيه إغناطيوس - بين قيَم الخير وقيَم الشرّ، فهناك «معسكران» و«رايتان» أمام اختياره الحرّ (رر ١٣٦ - ١٤٨). وبالتالي الإنسان يميّز بين الخير والشرّ، أي بين ما يهدي إلى الله وما يعوق ذلك. فليست نظرة إغناطيوس نظرة أخلاقيّة - هذا «حلال» وهذا «حرام» - بل هي نظرة إيجابيّة - روحيّة - واقعيّة تلزم الإنسان أن يُميِّز ليتمكّن من الاختيار.

وكي يتمّ هذا التمييز على أكمل وجه، فلا بدّ من الحرّيّة الداخليّة («ألاّ نكون متحازبين») ~~إزاء الخليقة. وما هدف «الرياضات الروحيّة»~~ في نهاية الأمر سوى أن «يتغلّب الإنسان على نفسه وينظّم حياته بمعزل عن كلّ ميل منحرف» (رر ٢١)، فيتحرّر دائمًا. وفي هذا الإطار من الحرّيّة الداخليّة والتحرّر الدائم، تقرن التربية الإغناطيّة بالمعرفة حبّ «الفضيلة» (م ت ي ٥١).

وتقود الحرّيّة الداخليّة والتمييز الروحيّ الواقعيّ إلى أن يختار الإنسان

(«نطلب ونختار») اختيارًا حرًا، لا بدافع الهوى، بل بدافع «المزيد» («ما يزيدنا اهتداء إلى الغاية التي لأجلها خُلقنا»). فيزداد الإنسان اتجاهًا، وبأفضل الطرق وأعظمها، نحو الله مرجع حياته وغاية وجوده.

## «المشاهدة لنيل المحبّة»

قد يبدو غريبًا ألاّ يتحدّث إغناطيوس في «المبدأ والأساس» عن المحبّة. الواقع أنّه يختم بها «الرياضات الروحيّة» كذروةٍ لها وكقمّةٍ يصل إليها المتروّض.

فالله يُظهر محبّته للإنسان في أنّه يعطيه العالم، بل ويعطيه ذاته من خلال خليقته وأعماله. فالحركة الانحداريّة هذه - من الله إلى الإنسان من خلال الخليقة - تكمّل الحركة الارتقائيّة الخاصّة بـ «المبدأ والأساس» - حيث يصل الإنسان إلى الله من خلال الخليقة. فيتحقّق هكذا ما يستهدفه الإنسان: «الله في كلّ شيء» (الحركة الانحداريّة) و«كلّ شيء في الله» (الحركة الارتقائيّة). ويتجاوب الإنسان مع محبّة الله هذه بمحبّته لله وللخليقة التي خلقها الله لأجله.

الله/الإنسان/الخليقة، في المحبّة: تلك هي أهمّ عناصر «النزعة الإنسانيّة» الإغناطيّة. فالإنسان في علاقة محبّة الله والخليقة. والخليقة هي للإنسان والإنسان هو لله: «كلّ شيء لكم، وأنتم... لله» (رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس ٣/٢٢). وعلاقة الإنسان بالخليقة علاقة حرّيّة وتمييز ومحبّة، يسمّيها إغناطيوس «المحبّة البصيرة» كما سنراه بالتفصيل. وعلاقة الإنسان بالله علاقة محبّة منوطة بـ «المزيد» كما سنراه بالتفصيل أيضًا. ولقد اشتهر تعبير إغناطيوس عن هذه العلاقة: «البحث عن الله واكتشافه في كلّ شيء، واكتشاف كلّ شيء في الله».

لقد بدت هذه «النزعة الإنسانيّة» الإغناطيّة ثورة خلّفت نظرة جديدة وغوذجًا جديدًا لإنسان النهضة الأوروبيّة في غضون ما طرأ من تغيير ثقافيّ وتحويل حضاريّ على مجتمع القرون الوسطى التقليديّ. وتظلّ هذه الثورة مثالاً أعلى لجميع اليسوعيّين في مقاربتهم لعالم التربية، وهذا ما نبغي استجلاءه في مقالنا هذا.

وفي سبيل ذلك، نعرض أوّلاً افتراضًا شخصيًا، وهو أن الهيكل الروحيّ والتربويّ والفكريّ الخاصّ بإغناطيوس - وبالتالي باليسوعيّين - يتمركز حول مقولتين (Catégories): «المزيد» / «المحبّة البصيرة».

ومن هذا المنطلق، نتساءل عن موقف المربّي من المتربّي الناجم عن معتقداته في الإنسان وتربية الإنسان. ثمّ نوضّح الأساليب التربويّة التي يستخدمها المربّي في التربية. وأخيرًا نبيّن هدف التربية، أي ما يبغي المربّي أن يولّده في المتربّي.

تلك هي الأقسام الأربعة التي نعالجها في مقالنا هذا، استجلاء لمفهوم التربية لدى إغناطيوس واليسوعيّين.

## إفتراضنا:
## التربية اليسوعيّة بين «المزيد» / «المحبّة البصيرة»

تعتمد قراءتنا للتربية الإغناطيّة على «افتراض» (Hypothèse)، ألا وهو إنّ روحانيّة إغناطيوس، وبالتالي فنّه التربويّ وفنّ الذين يستلهمون منه مبادئهم التربويّة، تتمحور حول قطبيْن متكاملَيْن لا ينفصلان ولا يتجزّآن، وهما «المزيد» من جهة و«المحبّة البصيرة» من جهة أخرى. فعلينا، بادئ ذي بدء، أن نشرح معنى هذين المصطلحين.

### «المزيد»

إنّ «المزيد» تعريب للمصطلح الإغناطيّ الإسبانيّ M'as، أو اللاتينيّ Magis (وبالفرنسيّة: Davantage)، بمعنى ما هو «أفضل» و«أعظم» و«أكثر» و«أثمن»... والمقولة واردة في «الرياضات الروحيّة» ٧٧ مرّة. وقد تحدّد شعار الرهبانيّة اليسوعيّة من منطلق هذه الروح: «لمجد الله الأعظم» (Ad Majorem Dei Gloriam)، المقرون كثيرًا من الأحيان بالجانب التطبيقيّ له: «ولخدمة البشر الأوفر».

ولا تفيد صفة التفضيل Majorem بالمعنى المطلق ـ كقولنا مثلاً الثالوث «الأقدس»، أو الله «الأكبر» ـ بل بمعنى نسبيّ: «المزيد» من تمجيد الله وخدمة البشر، وإن كان الهدف نفسه ـ تمجيد الله بخدمة البشر ـ هدفًا مطلقًا. ففي الروحانيّة الإغناطيّة رغبة في تمجيد الله وخدمة البشر على وجه متزايد، في حركة ديناميّة مستمرّة، في انطلاقة مندفعة مستديمة، بلا كلل ولا ملل، فيزداد تمجيد الله وخدمة البشر ازديادًا لا حدّ لها ولا توقّف عنها. لذلك من الأفضل تعريب الشعار اليسوعيّ على النحو الآتي: «لمجد الله تمجيدًا أعظم دائمًا» و«لخدمة البشر خدمة أوفر دائمًا».

## «المحبّة البصيرة»

وأمّا «المحبّة البصيرة»، فهي تعريب للمقولة الإغناطيّة اللاتينيّة Discreta Caritas، وتعني المحبّة التي تتيقظ إلى ما هو خاصّ وتأخذ بعين الاعتبار ما هو عينيّ، فتميّز هكذا ما هو «أعظم»، لا بصفة مطلقة ومجرّدة، بل «هنا والآن» (Hic et Nunc)، ما هو «أفضل» بالنسبة إلى هذا الشخص، وفي هذا الوضع، وبموجب هذه الظروف، وبمقتضى هذه الأحوال...

## روحانيّة «المزيد»/ «المحبّة البصيرة»

وثمّة بين المقولتَيْن علاقة وطيدة نستنبطها من مصادر روحانيّة إغناطيوس التربويّة.

ففي «الرياضات الروحيّة»، تتعاقب «لوحات» ـ مواضيع «التأمّلات» و«المشاهدات»، وهي تفتح مجالاً لحرّيّة المتروّض في أن يغمر فيها، فهي من جهة «المزيد» ـ و«توجيهات» ـ كـ«الفوائد» و«القواعد» و«الملحقات» و«الملاحظات» و«التنبيهات»، وهي تتدخل في أدقّ التفاصيل الترتيبيّة من الرياضة، لتُتيح للمتروّض الفرصة لنيل هدفه من الرياضة من خلال هذه التفاصيل، فهي من جهة «المحبّة البصيرة». وتقوم الرياضة كلّها على هذه البنية المزدوجة. ما هو عامّ وموضوعيّ وشموليّ، وما هو خاصّ وذاتيّ وعينيّ. فهناك الهدف ـ يقول إغناطيوس: «وضع الهدف أمام العينين دائمًا» ـ وهناك تحقيقه

بوسائل وتفاصيل دقيقة. ولذلك يرسم إغناطيوس إطار الرياضة العامّ، وفي الوقت نفسه يؤكّد ضرورة أخذ خصوصيّة المتروّض عينه، ولا سيّما «الحالة التي هو فيها». فيقول على سبيل المثال:

«ينبغي للمرشد أن يطبّق «الرياضات الروحيّة» على استعدادات مَن يمارسها، سنًّا وثقافة وفهمًا، فلا يُلقى على غير المثقّف أو القليل الاستيعاب ما لا يستطيع أن يتحمّله بدون مشقّة ويستفيد منه. وهكذا يُلقى على كلّ واحد، بحسب ما أراد أن يكون متأهّبًا، ما من شأنه أن يساعده ويفيده» (رر ١٨).

«إذا رأى المرشد أنّ المتروّض في حالة...، وجب عليه أن... وبقدر ما يراه...، يجب عليه أن...».

لذلك لا بدّ من شديد المراعاة لمزاج المتروّض ومؤهّلاته، ولِما يجده من مساعدة أو عقبة في القيام بما يريد أن يعد به» (رر ١٤). فإنّ هذين المثلَيْن، بين العديد من الأمثلة، يبرزان أهمّيّة الحرص على تأقلم ما هو عامّ وموضوعيّ وشموليّ مع الشخص الخاصّ العينيّ. وهذا بمثابة مثال أعلى للمربّي في معاملته مع المتربّين، فيتكيّف مع كلّ واحد منهم.

وفي «القوانين التأسيسيّة»، يرسم إغناطيوس إطار الدراسات في «المدارس»، مبيّنًا بوضوح الهدف منها - فهو من جهة «المزيد» - ولتحقيق هذا الهدف ومن منطلقه، يبيّن ما هي المواد الواجب تدريسها، فيؤكّد ضرورة مراعاة «الظروف الخاصّة بالأزمنة والأماكن والأشخاص وعناصر أخرى مشابهة» (ق ت ٣٥١)، فيوصي مثلاً بضرورة «ضبط الذين يركضون سريعًا» و«إثارة الذين بحاجة إلى الإثارة، ودفعهم وتشجيعهم» (ق ت ٣٨٦) - وكلّ ذلك من جهة «المحبّة البصيرة».

وأمّا نظام الدروس، ففيه حرص على «الاهتمام بالأشخاص» (Cura personalis)، وتشديد على ضرورة تمييز ما يتوافق والظروف. وليس من الغريب أن يكون هذا «النظام» قد زالت اليوم آنيتُه، فليست احتياجات القرن العشرين وتطلّباته وتحدّياته كالتي عرفها القرن السادس عشر. قد بلي الحرف وبقيت روحه ولا سيّما مبدأ التأقلم، لذلك ظهرت في سنة ١٩٨٧ «مميّزات

التربية اليسوعيّة، أمينة للهدف والروح، ومجدّدة للأساليب التربويّة بما يتناسب ونهاية القرن العشرين، بفضل أربعة قرون من الخبرة التربويّة الإغناطيّة والعالميّة.

كلّ ذلك جعل المدارس والجامعات الإغناطيّة تتأقلم تأقلمًا مستمرًّا والأزمنة، فما التربية اليوم كما كانت في أيّام إغناطيوس، بل إنّها تطوّرت بمقتضى الزمن. وهذا ما جعلها تتلاءم والأماكن أيضًا، فليست في أوروبا كما هي في بلاد آسيا وأفريقيا أو في البلدان العربيّة...

وبذلك اكتسبت التربية الإغناطيّة مرونة عبر القرون والقارّات بفضل تمسّكها بهدفها - «المزيد» - وتطبيقه بحسب مقتضى الحال - «المحبّة البصيرة».

## جدليّة «المزيد» / «المحبّة البصيرة»

وإذا حاولنا أن نبرز، من الوجهة النظريّة، العلاقة «الجدليّة» (Dialectique) القائمة (بين المقولتَيْن اللتين نحن بصددهما، قلنا إنّ الهدف - «المزيد» - يتحقّق ويتجسّد في الوسائل - «المحبة البصيرة».

فإنّ «المزيد» يجمع - كما رأينا - بين ما هو مطلق ونسبيّ، مطلقيّة الهدف ونسبيّة السعي وراءه. وإنّ «المحبّة البصيرة» تجمع بين ما هو نسبيّ ومطلق، نسبيّة الوسائل المستخدَمة ومطلقيّة السعي في سبيل «المزيد». فيستمدّ «المزيد» من «المحبّة البصيرة»، المحبّة التي هي المحرّكة والملهمة في العمليّة التربويّة، وتستبقي «المحبّة البصيرة» من «المزيد» ديناميّته وسعيه الدؤوب نحو ما هو أفضل وأعظم وأثمن في الوسائل التربويّة. فتكمن حقيقة التربية الإغناطيّة في تفاعل القطبَيْن وتضافرهما وتوحيدهما جدليًّا: لا «المزيد» فحسب، ولا «المحبّة البصيرة» فحسب، بل كلاهما في آن واحد.

ويتعلّق «المزيد» بما هو «شموليّ» (Universel)، أي بما هو جامع للجميع. وتتعلّق «المحبّة البصيرة» بما هو «خاصّ» (Particulier) و«عينيّ» (Concret). فيتميّز الفعل التربويّ الإغناطيّ بأنّه شموليّ/خاصّ، أو شموليّ/عينيّ، كما أنّه مطلق/نسبيّ.

ويختصّ «المزيد» بالمثل العليا التي تدفع إلى الأمام وتحثّ على التقدّم، فهو مرادف لانطلاقة الحرّيّة نحو آفاق شاسعة. وأمّا «المحبّة البصيرة»، فتختصّ بالواقع، فهي مرادفة للجهد والعناء. ولولا «المزيد»، لانغمست التربية في رتابة الواقع، ولولا «المحبّة البصيرة» لهربت من الواقع.

ويمثّل «المزيد» الهدف، وهو يتجاوز محدوديّة الشخص. وأمّا «المحبّة البصيرة» فتميّز الوسائل والأساليب وهي تحقّق هذا الهدف بما يتلاءم وظروف الشخص.

ويرتبط «المزيد» بما هو موضوعيّ و«في حدّ ذاته» (En-soi)، أي التربية في حدّ ذاتها، بأهدافها العامّة للجميع. وأمّا «المحبّة البصيرة»، فترتبط بما هو ذاتيّ و«لأجل ذاته» (Pour-soi)، أي أهداف التربية المكيّفة بأساليب تتناسب وهذا الشخص وهذه البيئة وهذا المكان وهذا الزمان...

وتتلخّص هذه الجدليّة بين قطبَي التربية الإغناطيّة في قول مأثور لأحد أبناء إغناطيوس الروحيّين، يرقى إلى سنة ١٦٤٠:

«أن يتّسع الإنسان في أكثر الأمور شموليّة، وأن يحضر في أكثرها خصوصيّة، هذا أمر إلهيّ».

«Non cœrceri maximis, Contineri tamen minimis,
Divinum est».

فالتربية الإغناطيّة «تتّسع» اتّساع «المزيد» الشموليّ والحرّيّة المنطلقة والهدف المنشود. وفي الوقت نفسه، «تحضر» حضور «المحبّة البصيرة» الخاصّة والجهد العينيّ والأساليب الملائمة.

يخيّل إلينا أن ما توصّلنا إليه هو بمثابة «المبدأ والأساس» لفنّ التربية الإغناطيّة، وأنّ قطبيّ «المزيد»/ «المحبّة البصيرة» هما بمثابة أداة مناسبة لتحليل الفعل التربويّ الإغناطيّ ولفهم أعماقه، كما أنّهما بمثابة مفتاح لسبر أغوار الفنّ التربويّ الإغناطيّ، فتتّسق عناصره حولهما. وهما في توزان وتكامل على غرار المدّ والجزر، فيبرز المربّي «المزيد» تارة، و«المحبّة البصيرة» طورًا في فعل تربويّ واحد.

وانطلاقًا من هاتين المقولتين الإغناطيّتين، سنحلّل أهم ملامح التربية الإغناطيّة وأهمّ مميّزاتها، وذلك على ثلاثة مستويات متكاملة. فنوجّه نظرنا إلى المربيّ أوّلاً لنستشفّ معتقداته التربويّة وأسس معاملته مع المتربّي. ثمّ نصوّب نظرنا إلى الوسائل التي يستخدمها المربيّ. وأخيرًا نركّز نظرنا على الهدف الذي يصبو إلى تحقيقه في المتربّي[1].

## موقف المربيّ اليسوعيّ من المتربّي

اعتبر إغناطيوس نفسه في بداية حياته الروحيّة بعد اهتدائه، صبيًّا يعلّمه الله. وظلّت هذه التلمذة حيّة فيه، حتّى إنّه تساءل في «الرياضات الروحيّة» بمن يستعين به المتروّض ليخوض مسيرته، فكان ردّه أنّه يجد العون بالقرب من المرشد. فثمّة علاقة بين المرشد/ المتروّض أصبحت مثالاً للعلاقة بين المربيّ/ المتربّي.

ويتلخّص دور مرشد الرياضة في النقاط الآتية:

- لا يعترض بين المتروّض والله، «تاركًا الخالق يعمل مباشرة مع خليقته والخليقة مع خالقها وربّها» (رر ١٥). وهكذا الأمر بين المتربّي والحقّ الذي يكتشفه في أثناء تكوينه، بدون أن يعترض المربيّ العلاقة بينهما.
- يعرض بأمانة موضوع التأمّل أو المشاهدة أو التفكير (رر ٢). وهكذا الأمر بالنسبة إلى المربيّ عندما يعرض المعلومات بأمانة فكريّة.
- يحثّ المتروّض على العمل الشخصيّ (رر ٢). وهكذا الأمر في المجال التربويّ.
- ينصح ويشجّع، يتابع ويقيّم سير الأمور ونتيجتها (رر ٦ ـ ١٨). وهكذا الأمر في الفعل التربويّ.

(١) نستوحي عناصر تحليلنا للمستوى الأوّل والثاني من كتاب الأب جوزيف توما اليسوعيّ ومن «مميّزات التربية اليسوعيّة» (راجع «المراجع» في نهاية المقال). غير أنّنا نصوغها بأسلوبنا الشخصيّ، مطوّعين إيّاها على حسب «اقتراضنا».

وسنستجلي الآن معتقدات المربّي التربويّة، ونستجلي من خلالها موقفه من المتربّي، فيما يريد أن يصنعه إليه.

ينطلق الفعل التربويّ من ثقة المربّي بالمتربّي كشخص حرّ، له فرادته (Individualité) وقابليّته للتقدّم والنموّ.

## حرّيّة الشخص

ظهرت لنا نظرة إغناطيوس إلى الإنسان كإنسان حرّ. فهو «يبحث ويكتشف»، «ويطلب ويختار»، «ما أريد»... وتتّجه مثل هذه التعابير الواردة في «الرياضات الروحيّة» نحو «الاختيار» حيث يختار المتروّض ما يبدو له ـ من خلال «تمييزه الروحيّ» ـ أنّه إرادة الله في شأنه، حتّى إنّ أحد المحلّلين المعاصرين لهذا الكتاب ـ الأب جاستون فيسار اليسوعيّ ـ رأى أنّه يتمحور حول «جدليّة حرّيّة الله/ حرّيّة الإنسان»(La Dialectique des Exercices). فإنّ «الرياضات الروحيّة» هي، في الحقيقة، مدرسة للتدرّب على الحرّيّة.

فالتربية الإغناطيّة تعتمد على كون المتربّي شخصًا حرًّا، كبيرًا كان أم صغيرًا، موهوبًا أم محدودًا، سهل المعاملة أم صعبًا... والمتربّي ـ كشخص حرّ ـ جدير بالاحترام والتقدير، وأهل لأن ينمّي فيه المربّي حرّيّته نحو «المزيد».

## فرادة الشخص

ويعامل إغناطيوس المتروّض على أنّه شخص فريد من نوعه، لا مثيل له، لا يشبهه أحد ولا يشبه هو أحدًا. وهو شخص «موقف»، متأثّر ببيئته وماضيه وطبعه وإمكاناته...، فيراعي المرشد جميع هذه الظروف في «محبّة بصيرة» (رر ٤ ـ ١٩).

والموقف مماثل في عالم التربية، حيث إنّ الفعل التربويّ «مخصّص» (Particularisé)، «ومشخّص» (Personnalisé). ولّما كانت العمليّة التربويّة تتطلّب أن تكون فعلاً «جماعيّة»، فالمتربّي يندمج في داخل جماعة. إلاّ أنّها ليست فعلاً «بالجملة»، بل تحترم فرادة المتربّي وسط الجماعة. وليست التربية تطبيقًا

أعمى لمبادئ تربويّة - مهما كانت صالحة في حدّ ذاتها - بقدر ما هي تعامل يتكيّف وهذا المتربّي بالذات.

ويتعامل المربّي مع المتربّي كما هو الآن. فالطفل طفل، والشابّ شابٌ، وليسا «الآن» رَجُلَي «الغد». فللحاضر قيمته التربويّة العظمى، ولطفل الحاضر ولشابّ الحاضر كيانهما ومكانتهما ومتطلّباتهما ورغباتهما في الحاضر، بصرف النظر عن المستقبل. فليس المقياس في العمليّة التربويّة رجل الغد في رجولته، ولا شيخ الغد في حكمته، ولا حاكم الغد في سلطته...، بل الطفل بصفته طفلاً والشابّ بصفته شابًا. هذا هو معنى الفرادة الحقيقيّة.

## قابليّة الشخص للتقدّم والنمو

إنّ «الرياضات الروحيّة» مبنيّة على معتقد يقينيّ بأنّ الشخص قابل للتقدّم والنموّ. ومن هذا المنطلق، حدّد لها إغناطيوس مراحل واضحة المعالم: «الأسابيع» الأربعة. وكل مرحلة تتناسب ونموّ المتروّض «هنا والآن». فكثيرًا ما يشدّد إغناطيوس على أهمّيّة «الحال التي أنا عليها». ولقد حرّر «القوانين التأسيسيّة» على خلاف النمط المألوف في سائر القوانين التأسيسيّة الرهبانيّة، فبدل أن يبدأ بالرأس - الرئيس العامّ - ليصل إلى الأعضاء في عمليّة انحداريّة، بدأ بالقاعدة، أي بطالب الحياة الرهبانيّة ثمّ المبتدإ فيها فالدارس فالعامل في الخدمة فالرئيس، في عمليّة ارتقائيّة تعبّر عن قابليّة العضو للتقدّم والنموّ، بروح «المزيد» من طرف الراهب نفسه، وبروح «المحبّة البصيرة» من طرف الجسم الرهبانيّ الذي يدمجه في الرهبانيّة.

وهذا شأن عالم التربية، فالمتربّي شخص قابل للتقدّم والنموّ على وجه دائم، وقادر على تجاوز ذاته بلا حدود، بروح «المزيد». ويعود تقدّمه ونموّه إلى أنّه كائن «متزمّن»، أي خاضع للزمان الذي هو رحم التقدّم والنموّ.

لذلك يحترم المربّي المراحل والأوقات، متيقّظًا كلّ التيقّظ إلى إمكانات المتربّي الذي يكوّنه، فيمهل مع هذا ويسرع مع ذاك - كلٌّ بحسب ما هو عليه وما هو قادر عليه - في «محبّة بصيرة»، مستديمة، وفي صبر وطول أناة.

والمربّي لا يحرّكه مجرّدُ أمل بشري في تقدّم المتربّي ونموّه، لأنّ خيبة الأمل قد تعتريه - يقول المصريّون: «ما فيش فايدة» - بل يحرّكه رجاء بتمام معنى الكلمة، رجاء مبنيّ على ثقته في أنّ المتربّي يحمل في طيّاته قابليّة للتأثّر واستعدادًا للتغيير ورغبة في التقدّم واشتياقًا إلى النموّ، بحسب منطق «المزيد»، وإن دلّت المظاهر على عكس ذلك. وإنّما أساس رجاء المربّي أنّ الله يعمل في المتربّي، فيتعاون معه الإنسان - المربّي والمتربّي معًا:

«أنا غرست وأبُلُّس سقى
ولكن الله هو الذي أنمى.
فليس الغارس بشيء ولا الساقي
بل ذاك الذي ينمي وهو الله»
(رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس ٣/٦ - ٧).

الحرّيّة/ الفرادة/القابليّة للتقدّم والنموّ: ثلاثيّة ثقة بالمتربّي. ثقة تحرّكها وتدفعها «المحبّة». ثقة «بصيرة» لا تتجاهل الصعاب والعراقيل التي تعوق حرّيّة المتربّي وفرادته وتقدّمه ونموّه، بل تؤمن بأنّه قادر على اجتيازها بروح «المزيد».

وتترتّب على هذه الثلاثيّة استنتاجات ثلاثة بشأن معاملة المربّي للمتربّي. فيكتشف المربّي في المتربّي الإمكانات الكامنة فيه ويساعده على اكتشافها. هذا من جهة «المزيد» - والحدود التي تعرقل سيرته - وهذا من جهة «المحبّة البصيرة» - ساعيًا إلى تربية المتربّي تربية شاملة.

## إمكانات الشخص

يكتشف المربّي ثلاثيّة حرّيّته وفرادته وقابليّته للتقدّم والنموّ ويساعد المتربّي على اكتشافها. وفي سبيل ذلك، يشجّع المربّي المتربّي ويحثّه يدفعه ويحمّسه في سبيل اكتشاف غناه الشخصيّ وديناميّته الداخليّة ورغباته العميقة وتطلّعاته الطموحة، عارضًا عليه قيمًا ومُثلاً عُليا لتحقيق ذلك، وقد يكون المربّي نفسه المثل الأعلى بالنسبة إلى المتربّي.

وإزاء هذه الإمكانات الدفينة أو الظاهرة، ينبهر المربّي ويندهش

ويتعجّب، الأمر الذي يحتّم عليه التخلّي عن ذاته ليتسنّى له أن يرافق المتربّي في مسيرته التربويّة وأن يكون له «محبًّا»، على حدّ قول إغناطيوس.

## حدود الشخص

ويكتشف المربّي حدوده ويساعد المتربّي على اكتشافها والاعتراف بها. فما من حرّيّة حقيقيّة إلاّ بالاعتراف بالحدود التي تعوق التقدّم والنموّ (م ت ي ٥٥). والحدود نوعان: بعضها يمكن مقاومتها، وبعضها ينبغي تقبّلها.

أمّا الأولى، فهي في نهاية الأمر الخطيئة التي تعمل في الإنسان (م ت ي ٥٤). ولقد وصفها إغناطيوس في «الأسبوع الأوّل» من «الرياضات الروحيّة» (رر ٤٥ - ٩٠)، وفي «التأمّل في رايتين» (رر ١٣٦ - ١٤٨)، حيث تتصارع في داخل الإنسان قوى الخير وقوى الشرّ. وبمقدوره أن يتوب عنها ويقاومها ويُصلحها - بعون الله وبإرشاد المرشد - إذ إنّ قابليّته للتقدّم والنموّ قابليّة للتغيير والإصلاح أيضًا، وإن تمّ ذلك بالتدريج، لأنّه كائن «متزمّن».

وأمّا الحدود الواجب تقبُّلها، إذ لا يد للشخص فيها، فهي ماضيه وطباعه وعلاقاته وظروفه... فإزاء هذه الحدود، تدفع الأمانة للواقع كلاًّ من المربّي والمتربّي إلى التآلف معها كحدّ، فلا حرّيّة إنسانيّة مطلقة، بل «حرّيّة موقّفة» (Liberté située) و«حرّيّة مشروطة» (Liberté conditionnée)، كما يقول بعض الفلاسفة الوجوديّون.

## نحو تربية شاملة

ومن سمات مقاربة «النزعة الإنسانيّة» الإغناطيّة أنّها مقاربة «الإنسان الشامل»، وفقًا لتعبير أحد الفلاسفة المعاصرين: (Jacques Maritain: L'Homme intégral). فتتناول التربية جوانب الشخص كلّها: «كلّ الشخص»، فإنّ الشخص لا يتحمّل التجزئة، لأنّه وحدة وائتلاف لقوى ومقوّمات متعدّدة.

وتعتمد «الرياضات الروحيّة» من ناحيتها على «قوى النفس الثلاث»:

الذاكرة والعقل والإرادة (رر ٣، ٥٠ ٥٢، ٢٤٦)، ويتناول «فحص الضمير» الأفكار والأقوال والأعمال (رر ٣٢ - ٤٢)، وتستعين «التأمّلات» بـ «المخيّلة» وذلك بـ «تصوّر المكان» (رر ٤٧)، كما تستعمل «المشاهدات» ما يطلق عليه إغناطيوس تسمية «تطبيق الحواسّ الخمس» (رر ١٢١ - ١٢٥، ٢٤٧)، وتستخدم الصلاة الجسد، ولا سيّما «الوزن والإيقاع» في «كلّ تنفّس أو زفرة من التنفّس» (رر ٢٥٨)، وتشمل «تقدمة» الذات لله الإرادة («أريد») والوجدان («وأرغب») والعقل («وأصمّم النيّة») معًا (رر ٩٨)، ويعتمد «الاختيار» على قوى النفس عينها (رر ١٦٩ - ١٨٨)، وفي «المشاهدة لنيل المحبّة»، يقدّم المتروّض لله شخصه كلّه: «حرّيّتي كلّها وذاكرتي وعقلي وإرادتي كلّها، كلّ ما هو لي وكلّ ما هو عندي» (رر ٢٣٤)...

ونجد التشديد نفسه على «الإنسان الشامل» في «القوانين التأسيسيّة» وفي «نظام الدروس» وفي «مميّزات التربية اليسوعيّة». فإنّ نظرة إغناطيوس إلى الإنسان تتناول الإنسان كلّه.

ويسعى المربّي الإغناطيّ إلى أن يتّسم فعله التربويّ بالطابع الشامل نفسه، فيخاطب جميع مقوّمات المتربّي لينمّيها ونخصّ بالذكر بُعدَيْن من أبعاد قوى النفس الثلاث: الوجدان والإرادة - علمًا بأنّ تكوين العقل أمر مفروغ منه في التعليم والتربية - أولاهما إغناطيوس مكانة مرموقة في تربية عصره.

الوجدان

إنّ للوجدان (باللاتينيّة: Affectus) أهمّيّة بالغة في طريقة إغناطيوس التربويّة. فعلى سبيل المثال، يؤثر أن يتمّ «الاختيار» بالوجدان قبل اللجوء إلى العقل (رر ١٧٦ - ١٧٨)، وإن لجأ المتروّض إلى العقل ليزن الأمور، فينبغي له أن يعود في النهاية إلى الوجدان ليؤكّد ذاتيًّا ما رآه العقل موضوعيًّا. وكذلك في «الصلاة» يرى أنّ «ما يُرضي النفس ويُشبعها ليس العلم بغزارة وإنّما الشعور بالأشياء والتذوّق الباطنيّ بها» (رر ٢)، كما أنّه يركّز على أهمّيّة «الرغبة» في حياة الإنسان، ولا سيّما «الرغبات المقدّسة»، حتّى إنّ كلمة «رغبة» واردة أكثر من ثلاثين مرّة في «القوانين التأسيسيّة». فالإنسان الإغناطيّ شخص فيه الرغبة.

ويُقرّ بأنّ ما يحرّك الإنسان إنّما هي «المحبّة» التي يختم بها «الرياضات الروحيّة» تتويجًا لها، فإن استهلّها بالعقل ـ في «المبدأ والأساس» ـ فهو يُنهيها بالمحبّة ـ في «المشاهدة لنيل المحبّة».

هذا وقد حذّرت الأجيال اللاحقة من هذه الأهمّيّة المولاة للوجدان ـ خوفًا من انحرافات «الإشراق Illuminisme» ـ فركّزت على العقل أكثر منه على الوجدان. إلاّ أنّ التربية الإغناطيّة تعرف كيف تخاطب الوجدان وتنمّيه بطريقة متّزنة سويّة.

الإرادة

يستهلّ إغناطيوس «المشاهدة لنيل المحبّة» بقوله: «نجعل الحبّ في الأفعال أكثر منه في الأقوال» (رر ٢٣٠). فالتربية الإغناطيّة تتّجه نحو العمل والالتزام في الحياة العمليّة، فلا تقتصر على ما هو نظريّ وذهنيّ (م ت ي ١٦٧)، ومن الجدير بالذكر أنّ إغناطيوس يختم الأسبوع الرابع والأخير من «الرياضات الروحيّة» بالتأمّل في التلاميذ الموفدين إلى الرسالة (رر ٣١٢). فالإنسان الأغناطيّ «شخص مرسَل».

ويسبق العملَ والرسالة والالتزام اتّخاذ القرار، وقد اشتهرت «الرياضات الروحيّة» بأسلوب مميّز في «الاختيار» يجمع بين «المزيد» و«المحبّة البصيرة».

وفي سبيل تحقيق كلّ ذلك، يشدّد إغناطيوس على «ضبط النفس»، فيكرّس «قواعد» خاصّة لتطبيق ذلك، ولا سيّما «لتنظيم النفس في الطعام»، مثلاً (رر ٢١٠ ـ ٢١٧)، ويسعى «إلى القناعة وإلى الاعتدال في كلّ شيء» (رر ٢٢٩)، حتّى إنّ «الرياضات الروحيّة» قد وضعها «ليتغلّب الإنسان على نفسه وينظّم حياته بمعزل عن ميل منحرف» (رر ٢١)، كشرط أساسيّ لاتّخاذ القرار السليم بما يوافق إرادة الله في شأنه. وهكذا يمكن فهم قبول إغناطيوس فتح المدارس الخاصّة بالرهبان اليسوعيّين على غيرهم من النشء، لتكوينهم تكوينًا يؤهّلهم لحياة «الفضيلة» التي هي مهد القرارات السليمة.

غير أنّ الكثيرين قد عابوا على التربية الإغناطيّة طابعها «الإراديّ المتطرّف» (Volontarisme)، وقد عزوا ذلك إلى كون إغناطيوس قد حارب في

الجيش الإسباني[1]. ولكن التربية الإغناطيّة تبغي التوازن بين الإرادة والعقل والوجدان وسائر مقوّمات المتربّي تربية شاملة لشخصه الحرّ.

هذه هي أهمّ معتقدات المربّي التربويّة التي تحدّد موقفه من المتربّي. وبناء على هذه الأسس، يستخدم المربّي وسائل تربويّة معيّنة ـ نوضّحها الآن ـ لتحقيق هدف تربويّ معيّن ـ سنبيّنه فيما بعد.

## وسائل التربية اليسوعيّة

نتحرّى عن الوسائل التربويّة، أو عن «المنهج» التربويّ (Pédagogie) الذي تستخدمه وتتميّز به التربية الإغناطيّة لتحقّق الهدف المنشود. وثمّة صعيدان في المناهج المستخدمة، أحدهما خاصّ بتكوين «ذاتيّة» المتربّي (Subjectivité) والثاني بـ«غيريته» (Altérité).

### تكوين الذاتيّة

يمكننا إبراز ثلاثة مناهج متعلّقة بـ«المزيد»، أي بانطلاقة الحرّيّة: «الفعّاليّة الذاتيّة» (Méthode active)، و«الامتياز» (Excellence)، و«المقاصد الصغيرة» (Micro-objectifs):

#### منهج الفعّاليّة الذاتيّة

تعتمد «الرياضات الروحيّة» على فعّاليّة المتروّض، فيخصّص لها إغناطيوس الفقرة الثانية من الكتاب، نظرًا إلى أهمّيّتها. فاشتراك المتروّض اشتراكًا فعّالاً، إذا «تقدّم وفكّر بذاته ووجد ما... يزيد نفسه شعورًا...»، يجعله «يشعر بلذّة أعظم ويجني فائدة روحيّة أغزر ممّا لو أفاض المرشد في (الـ) شرح...» (رر٢). ولذلك يوصي إغناطيوس المتروّض بأن يدخل في

---

(١) لم يكن إغناطيوس «جنديًّا»، بل «فارسًا». وشتّان ما بين الاثنين إذ كان الفارس يعيش في البلاط الملكيّ ليخدم الملك. وقد أثّر ذلك في إغناطيوس تأثيرًا إيجابيًّا، فاعتبر أنّ الملك الذي يستحقّ وحدة الخدمة والإكرام والتسبيح (راجع رر ٢٣) إنّما هو الله.

الرياضات «بهمّة واسعة وسخاء عظيم» (رر ٥)، فيحثّه مرارًا على أن «يبحث ويجد».

وفي «القوانين التأسيسيّة» تركيز على المبدأ نفسه، فالدارس هو الذي يعلّم نفسه ويتقدّم بفضل مجهوده الشخصيّ من دراسات وقراءات شخصيّة بالإضافة إلى التي يتلقّاها (ق ت ٣٨١ ـ ٣٨٥).

فإن كانت الدراسة الملقّنة ضروريّة، حتّى إنّ إغناطيوس يفصّل المواد الواجب تعليمها وكيفيّة تدريسها، إلاّ أنّ المهمّ ليس هو الكمّ بل الكيف والتعمّق («Non multa, sed multum»)، أي: «التكوين المتين والعميق والأساسيّ (م ت ي ١٦٣). فإنّ النشاط الشخصيّ أساس دمج المواد والمعلومات والشروحات التي يلقّنها المربّي. وإنّ الاكتشاف الشخصيّ أفضل من أن يستمع المتربّي إلى محاضرات استماعًا جامدًا. وقد حارب اليسوعيّون دائمًا نهج «التعلّميّة» المتفشّية في أيّام تحريرهم «نظام الدروس». فالفعّاليّة الذاتيّة تؤدّي بالمتربّي إلى التعمّق وتحمّل مسؤوليّة تكوينه الذاتيّ، وتنمّي فيه «الرغبة في التعلّم» بل و«فرح التعلّم» (م ت ي ٤٦، ١٦٠). فلا يكوّن المربّي المتربّي بدون المتربّي نفسه وبدون مساهمته الفعّالة.

وفي عالمنا المتطوّر، حيث التقدّم العلميّ الواسع، من الأهمّ أن يتعلّم المتربّي كيف يتعلّم، منه أن يتلقّن معلومات بذاكرته فحسب، فيتسنّى له أن يكوّن ذاته «تكوينًا دائمًا» (Formation permanente) بدون توقّف، في حياته الراشدة (م ت ي ١٥٢). فما المربّي في نهاية الأمر سوى المرشد والموجّه والمرافق على طريق التكوين الطويل، وقد يكون المثل الأعلى للمتربّي، ولكنّه لا يحلّ محلّه على الإطلاق في بذل المجهود.

ومن الأساليب المعروفة في التربية الإغناطيّة والتي دفعت إلى الفعّاليّة الذاتيّة: فنّ المسرح والخطابة والبلاغة والنقاش والتأليف والكتابة... وفي ما يختصّ بالنقل نفسه ـ بحسب «نظام الدروس» ـ: فنّ المعرفة والتفكير والإبداع والتعمّق والإحساس...، وجميعها تعتمد على اشتراك المتربّي اشتراكًا فعّالاً في تكوين ذاته.

## منهج الامتياز

وممّا يساعد على الفعّاليّة الذاتيّة هذه، مبدأ استأثرت به التربية الإغناطيّة وليدة «المزيد»، ألا وهو الامتياز. فلقد شدّد إغناطيوس على هذا المبدأ في جميع كتاباته. ففي أوّل مدرسة أسّسها في إسبانيا، أوصى - ضمن ما أوصى - بأن تكون التربية فيها «فوق المتوسّط»، لا بروح انتصاريّة، بل بروح «المزيد». ولا يقتصر الامتياز على الإطار الدراسيّ الضيّق، بل يسعى إلى «الامتياز البشريّ» الذي يتناول جميع جوانب الحياة البشريّة (م ت ي ١٠٧، ١٤٣ - ١٥٣).

فالمتربّي مدعوّ إلى أن يتفوّق على نفسه دائمًا، لا تفوّقًا لأجل التفوّق في حدّ ذاته أو للتباهي أو التبجّح ولا لأجل الوصول إلى مآثر النتائج القياسيّة، بل في سبيل تحقيق «المزيد» فلا يكتفي بما هو تقريبيّ ولا يقتصر على الحدّ الأدنى ولا يقارن نفسه بمَن هم أقلّ منه وقدرًا، بل يسعى دومًا لتجاوز نفسه نحو ما هو أفضل وأعظم.

وفي الاتّجاه نفسه، ثمّة منهج «التنافس» (Emulation) بين المتكوّنين، وهو لا يعني إطلاقًا «المزاحمة» (Concurrence) لإبراز الذات أو لإذلال الغير، بل المقصود به التنافس الشريف الذي يحثّ الشخص على تجاوز ذاته بما يجعل الآخر يسعى هو أيضًا للتجاوز عينه. وقد كانت أولى خطوات اهتداء إغناطيوس رغبته في منافسة القدّيسين. ولقد اشتهرت التربية الإغناطيّة بمباريات ومسابقات لا في الدراسة فحسب، بل في الفنون والألعاب والرياضة... أيضًا، بغية تحقيق الامتياز الفرديّ والجماعيّ. وخشية أن يتحوّل التنافس إلى نزعة فردانيّة، يوصي «نظام الدروس» بأن يتمّ التنافس بين مجموعات أكثر منه بين أفراد. واليوم، في حضارتنا الاستهلاكيّة والنجاحيّة، تتّجه روح التنافس نحو خدمة أوفر للمجتمع، الأمر الذي يستدعي التعاون مع الآخرين في داخل جماعة، كما سنراه (م ت ي ١١٢).

## منهج المقاصد الصغيرة

وتتضمّن الفعّاليّة الذاتيّة تحمّل مسؤوليّة النفس. فممّا يلهم التربية الإغناطيّة، الدافع إلى تكوين شخص حرّ يتكوّن بالاعتماد على نفسه. ففي

«الرياضات الروحيّة»، تزيد العبارة «ما أريد» على عشرين مرّة. فليست الحرّيّة شعارًا أجوف، بل هي سعي دؤوب نحو تحقيقها في قرارات يوميّة ومن خلال أهداف عمليّة ومشاريع محدّدة تكوّن المتربّي. فقرارات اليوم الصغيرة تمهّد السبيل لقرارات الغد الحياتيّة والمصيريّة. فلا يتحقّق بُعد الحرّيّة الشموليّ إلاّ في البُعد العينيّ من القرارات اليوميّة والاستمراريّة في تنفيذها.

و«المزيد» يقودنا إلى «المحبّة البصيرة» في تكوين ذاتيّة المتربّي. وهنا أيضًا ثلاثة مناهج لتحقيقها: «التمرين والإعادة»، «العقبة والمجهود»، «قراءة الخبرة الشخصيّة»، وجميعها تعتمد في أصلها على تدرّج منهجيّ وصبور وبطيء.

منهج التمرين والإعادة

من اللافت للنظر أنّ إغناطيوس عَنْوَنَ خبرته الروحيّة بلفظة «رياضات (روحيّة)» وهي تعني «التمارين (الروحيّة)». فمن بين الوسائل التي يعرضها في أثناء الرياضة، هناك «الإعادة» في التأمّلات والمشاهدات. فبفضل التكرار والترديد والتواتر، يستوعب المتروّض المعلومات الخارجيّة ويعمّقها ويدمجها في شخصه لتصبح جزءًا منه. ويشدّد إغناطيوس التشديد عينه في «القوانين التأسيسيّة»، عندما يتحدّث عن تكوين الدارسين في المدارس (ق ت ٣٧٥، ٣٧٨).

وفي عالم التربية، يولون التمرين والإعادة أهمّيّة بالغة، فهما يساعدان المتربّي على تصحيح أخطائه والتعمّق في معلوماته المكتسبة، فيتقدّم وينطلق إلى الأمام. فهما الباب الضيّق الذي لا مفرّ من المرور منه، بكلّ ما فيه من رتابة وملل، في سبيل العبور نحو آفاق أوسع.

منهج العقبة والمجهود

ومن خلال التمرين والإعادة، يكتشف المتربّي أنّ ثمّة عقبات تعترض سبيله، فعليه أن يواجهها ويقاومها ويذلّلها بمجهود مثابر يواظب عليه ويستمرّ فيه. فما من تقدّم في الحياة بدون ذلك.

وقد تأتي العقبات من المتربّي نفسه، أو من الأشخاص الذين يتعامل معهم، أو من السلطة العائليّة أو المدرسيّة التي تكوّنه، أو من الأحداث التي

تحيط به ويعيشها... ويأخذ إغناطيوس بعين الاعتبار كلّ ذلك، موصيًا بأن يتعلّم المتروّض أو الدارس مواجهة الصعاب من دون الهروب منها أو التشنّج أمامها أو الخوف منها، فالعقبات وما تتطلّبه من مجهود هي أعظم محلّ للنموّ والنضوج والانطلاق في الحياة.

بل للخطأ والفشل أيضًا أهمّيّة في الغاية نفسها. فالمتربّي يتعلّم من خلال أخطائه ومن خلال فشله تعلّمًا اختباريًّا له ثقله في تكوينه.

فإنّ مثل هذه التربية، بصفتها تربية واقعيّة، تحترم حقيقة الحياة.

منهج قراءة الخبرة الشخصيّة

ويتعلّم المتربّي من خلال التمرين والإعادة، العقبة والمجهود، الخطأ والفشل، أن يكتشف نفسه اكتشافًا أعمق، ولا سيّما مواجهته للحياة. وتندرج قراءة الخبرة الشخصيّة في هذا الإطار.

فيوصي إغناطيوس في «الرياضات الروحيّة» بضرورة «مراجعة» الصلاة (رر ٦٢، ١١٨)، بمعنى العودة إلى أهمّ ما حدث في الصلاة والتوقّف عنده والتعمّق فيه. ويولي كذلك أهمّيّة كبرى لـ «فحص الضمير» (رر ٢٤ ـ ٤٣) حيث قراءة الحياة، وهذا ما نسمّيه اليوم «التقييم» أو «استعراض الحياة» (Révision de vie).

والمراد من كلّ ذلك هو العودة إلى الخبرة التي يعيشها الإنسان، وتحكيم العقل فيها بالتفكير والتحليل والمقارنة بخبرات سابقة وبخبرات الآخرين، فاستخلاص عناصر هذه الخبرة التي يعيشها. وبعد هذه الفترة الموضوعيّة، هناك الاستبطان (Intériorisation) حيث استيعاب الحوادث أو اللقاءات أو المعلومات... الخارجيّة، لتكون داخليّة وذاتيّة، فتصبح اختبارًا شخصيًّا. ومن خلال هذه القراءة الموضوعيّة والذاتيّة في آن واحد، يكتشف الشخص طريقة تصرّفه الشخصيّ في الحياة، يكتشف بالتالي أهمّ ملامح شخصيّته في خضمّ مختلف مواقف الحياة، فاستنباط الثوابت في طبعه من نقاط الضعف والقوّة فيه، فمعرفة نفسه معرفة أدقّ وأفضل، في سبيل التقدّم والنموّ في الحياة.

## تكوين الغيريّة

ولقد أعاب الكثيرون على التربية الإغناطيّة طابعها الفراديّ، وأنّ أبرز مثل على هذا العيب هو اهتمام «الرياضات الروحيّة» بالأشخاص فردًا فردًا، واهتمام المدارس والجامعات الإغناطيّة بالنجاح الفرديّ...

إلاّ أنّ التربية الإغناطيّة تولي بالفعل بالغ الأهمّيّة للشخص في علاقته بالآخرين، مقتنعة بأنّ الإنسان كائن اجتماعيّ، وبأنّ الغيريّة من صميم مقوّمات ذاتيّة. وهذا ما تُظهره عدّة جوانب من «المزيد» من جهة، و«المحبّة البصيرة» من جهة أخرى.

أمّا من جهة «المزيد»، فثمّة منهجان لتكوين الغيريّة: «التعاون والتضامن والخدمة»، و«تكوين نخبة».

### منهج التعاون والتضامن والخدمة

بعد سيرة روحيّة فرديّة عاشها إغناطيوس، جمع رفقاء ليعمل معهم، فصاروا «أصدقاء في الربّ» - على حدّ تعبيره في إحدى رسائله - واختبروا مدى قوّة الجماعة عندما تعمل معًا، ومدى فاعليّة تعاونها هذا الذي يفوق عمل فرد واحد وحيد، أو عمل مجموعة من الأفراد غير متّحدين في ما بينهم. فتأسّست الرهبانيّة اليسوعيّة - التي لم تكن قط في حسبان إغناطيوس ولا في تخطيطه - من جرّاء تجمّع الأصدقاء هذا تجمّعًا استهدف هدفًا مشتركًا تعاونوا معًا في سبيل تحقيقه.

وظلّت هذه الخبرة رائدة في التربية الإغناطيّة من حيث السعي الدائم نحو التعاون والتضامن والخدمة بين المتربّين، نحو «القيم الجماعيّة» التي تربط بعضهم ببعض (م ت ي ٨٣)، نحو تأسيس «جماعة تربويّة» بين المربّين من يسوعيّين وأولياء ومدرّسين (م ت ي ١١٦ - ١٤٢).

ويُعتبر هذا المنهج ذا أهمّيّة كبرى، فكثيرًا ما تطغى بين المربّين أو بين المتربّين روح «التواجد» مع الآخرين على روح «التعاون» معهم والتضامن الحقيقيّ بينهم والخدمة المشتركة. وكثيرًا ما تتغلّب الروح «الاجتماعيّة» على

الروح «الجماعيّة». أمّا روح التعاون والتضامن والخدمة، فيمهّد السبيل لالتزام المتربّين في حياتهم المستقبليّة، ولا سيّما التضامن مع الفقراء وخدمتهم، عمّا سنراه في حينه.

## منهج تكوين نخبة

ولقد اجتهد إغناطيوس دائمًا في تكوين نخبة تمثّل مكثّرين (Multiplicateurs) عندما يصلون إلى الحياة العمليّة، فيؤثّرون في الآخرين كما تأثّروا بمكوّنيهم (ق ت ٦٢٢). وفي أيّامه، كان هؤلاء «المكثّرون» أبناء الحكّام والأغنياء في المجتمع، ورجال الدين في الكنيسة، لذلك ركّز عليهم بالغ اهتمامه، آملاً في أن يفيدوا الآخرين كما استفادوا هم من مربّيهم.

ونهج اليسوعيّون النهج نفسه في مدارسهم وجامعاتهم، حتّى أُخذ عليه مرارًا رعايتهم للأغنياء والمثقّفين وذويّ النفوذ، على حساب الفقراء والبسطاء، فتأييدهم للفوارق بين الطبقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة...

غير أنّ هدف منهج تكوين قادة مكثّرين لا يستهدف ذلك على الإطلاق، بل ينبغي على نقيض ذلك، الوصول إلى الطبقات الشعبية والكادحة عن طريق نخبة تكوّنت تكوينًا صالحًا. ولما تيقّظ إغناطيوس إلى خطورة النهج حيث تصبح الوسيلة غاية، وتصبح خدمة الطبقات الراقية والغنيّة والمؤثّرة هدفًا في حدّ ذاته، قرّر أن ينذر الرهبان اليسوعيّون في نذورهم الاحتفاليّة نذرًا خاصًا بتربية الأولاد والبسطاء والجهلة (باللاتينيّة: Rudes).

والسؤال الملحّ في أيّامنا هو: مَن هم قادة المستقبل؟ هل هم من الطبقات التي خدمها إغناطيوس واليسوعيّون من بعده، أم هم من بيئات وفئات أخرى، نظرًا إلى التغيير الذي طرأ على مجتمعات اليوم؟ ولا يزال السؤال موضع تساؤل مستمرّ في تقييم اليسوعيّين لخدمتهم التربويّة.

ولكي يتدرّب المتربّون على أن يكونوا قادة في المستقبل، تتاح لهم الفرص لتحقيق ذلك في حاضر تكوينهم، ليصيروا في الغد أداة للتغيير في مجتمعهم.

وفي ما يختصّ «بالمحبّة البصيرة»، فثمّة منهجان يساهمان في تكوين غيريّة المتربّين: «الحوار» و«الشريعة».

## منهج الحوار

عند إغناطيوس قاعدة ذهبيّة خاصّة بالحوار، معروفة بـ «الافتراض السابق» (Praesupponendum: رر ٢٢)، أي افتراض صحّة رأي الآخر وحسن نيّته. ونورد النصّ لأهمّيّته، مع بعض التعديلات الطفيفة ملاءمة وموضوعنا:

«يجب الافتراض السابق
أنّ الشخص الصالح لا بدّ أن يكون إلى تبرير فكرة القريب
أسرع منه إلى الحكم عليه.
فإن تعذّر عليه تبريرها،
فليُسأل صاحبُها كيف يفهمها.
فإن كان فهمه غير صحيح،
فليُصحّح بمحبّة.
وإن لم يكن ذلك كافيًا، فليُبحث عن جميع الوسائل المناسبة
لكي تُفهَم الفكرة فهمًا حسنًا فتبرَّر».

لا يدّخر «الافتراض السابق» وسعًا لتبرير موقف الآخر ورأيه، فيبدأ النصّ بالتبرير وينتهي به. وبين البداية والنهاية، لا مكان للحكم على الآخر، بل سؤاله وتصحيحه وفهم رأيه، في سبيل تبريره.

وتعتبر التربية الإغناطيّة هذا النصّ منهجًا يُقتدى به للتحاور بين الناس بحيث يتدرّب المتربّي على بذل قصارى جهده للحوار مع الآخرين، لا في أثناء تكوينه فحسب، بل في حياته المستقبليّة أيضًا، حيث يواجه حتمًا أشخاصًا وجماعات، آراء ونظريّات، نظمًا ومؤسّسات... لا يتّفق دائمًا معها، وعليه رغم ذلك أن يتحاور معها.

## منهج الشريعة

وعُرفت التربية الإغناطيّة بما تولي الشريعة من أهمّيّة بالغة، والنظام والتنظيم والسلطة من مكانة مرموقة. فعلى سبيل المثال، يعرض إغناطيوس في التأمّلات والمشاهدات الروحيّة «الخبر» - أي موضوع التأمّل أو المشاهدة - ويوليه

أهمّيّة موضوعيّة تسمح للمتروّض الذي يتأمّله أو يشاهده موضوعيًّا أن يتعدّى «الخير» نحو «السرّ» الذي يتضمّنه «الخبر». فلا مفرّ من المرور بـ «الخبر» للوصول إلى «السرّ». وعندما يدخل المتروّض في مرحلة «الاختيار» ـ أي اتّخاذ القرار الحياتيّ ـ يُدخل إغناطيوس عنصرًا جديدًا وهو «الكنيسة» كمقياس لصحّة اختياره (رر ١٦٩ ـ ١٧٤، ٣٥٢ ـ ٣٧٠). فإنّ «الوساطات» (Médiations) البشريّة الموضوعيّة ـ كالكنيسة أو غيرها ـ لأمر ضروريّ بالنسبة إلى الإنسان، لئلاّ يقع في فخّ الذاتيّة والانفراديّة.

وهذا ما جعل إغناطيوس يؤلّف «القوانين التأسيسيّة» للرهبانيّة اليسوعيّة، بالرغم من تردّده الكبير في تحريرها لإقتناعه بأنّ «شريعة الحبّ الباطنيّة» تكفي (ق ت ١)، وبأنّ «الرياضات الروحيّة» كافية لتبعث في الرهبان اليسوعيّين روحًا تستغني عن القوانين. إلاّ أنّ الاعتبار الذي علا في نظره أي اعتبار آخر فحرّر «القوانين التأسيسيّة»، كان تلبيته لطلب السلطات الدينيّة، فمنح «جسدًا للروح»، أي قوانين لروح الرهبانيّة.

وتعود ضرورة الشريعة إلى الوضع البشريّ نفسه، إذ إنّ الحرّيّة البشريّة ليست بحرّيّة مطلقة، بل مشروطة بحرّيّة الآخرين. ولقد رأينا عند إغناطيوس اعترافًا بذلك في جملته الاعتراضيّة الواردة في «المبدأ والأساس»: «في كلّ ما هو جائز لحرّيّة إرادتنا وغير محظور عليها» (رر ٢٣). فثمّة في الإنسان «شريعة العقل الطبيعيّة» (رر ٣١٤)، وثمّة «شريعة الله» (رر ١٦٥)، وثمّة شريعة الآخرين، وكلّها تنظّم وتضبط حرّيّة الشخص.

ولقد تمسّكت التربية الإغناطيّة بالشريعة من نظام وتنظيم وسلطة، حتّى أصبحت ـ بالنسبة إلى بعضهم ـ مرادفة لتربية شديدة قاسية، مضنية مضيّقة، مع أنّ مبتغاها هو التطلّب والحزم، لا الشدّة والقسوة. فالشريعة أمر ضروريّ، ولولاها لتمّت الفوضى. ولقد قال طالب من إحدى المدارس اليسوعيّة: «لو كان كلّ شيء حلالاً، لما كان شيء ممكنًا»، مدركًا هكذا أنّ الشريعة هي الساهرة على العدالة واحترام الأشخاص وحقوقهم، كما أنّها تسمح بتحرير الحرّيّات، إذ إنّها تقوّض ما قد يعتريها من فردانيّة أو طغيان. ولقد شبّه كلّ من نيتشه وفرويد الشريعة بسدّ. فالسدّ ضروريّ لمجرى المياه

حتّى يستطيع أن يسيل، وإلاّ أصبح المجرى مستنقعًا. وتستطيع التربية كذلك أن تؤدّي دورها البنّاء بفضل وجود الشريعة، ولولاها لرقدت الحرّيّات رقود المستنقع.

غير أنّ المرونة ضروريّة مع الحزم، وذلك بمقتضى «المحبّة البصيرة» فالشريعة تلائم المتربّين. والمعروف من شخصيّة إغناطيوس أنّها كانت تمزج ما بين الحزم والحلم، ما بين التمسّك بالشريعة، وتكيّفها مع الأشخاص. ولقد رسم ملامح صورة «الرئيس العامّ» على الرهبانيّة اليسوعيّة، مصوّرًا بالفعل شخصيّته كرئيس عامّ، فقال في هذا الصدد:

«لا بدّ له أن يجمع بين الاستقامة والصرامة اللتين لا غنى عنهما، وبين الوداعة والحلم، فلا يعدل عمّا يراه أكثر مرضاة لله ربّنا ولا ينقصه ما يتوجّب عليه من حنان نحو أبنائه، حتّى يعترف الذين وبّخهم أو عاقبهم بأنّه تصرّف باستقامة في الربّ وبأنّه عمل بدافع المحبّة، ولو جاء عمله مخالفًا لنزعاتهم البشريّة» (ق ت ٧٢٧).

وتظلّ هذه الصورة نموذجًا للمربّين في معاملتهم مع المتربّين مازجين بين الحزم والصرامة والتوبيخ والعقاب من جهة، والوداعة والحلم والحنان والمحبّة من جهة أخرى.

ولقد عبّر بولس الرسول قبله عن ضرورة مزج القطبين، في قوله:

«الحرف يميت، والروح يحيي» (الرسالة الثانية إلى أهل قورنتس ٣/٦).

فبدون الحرف يصبح الروح واهنًا، وبدون الروح يصبح الحرف قاتلاً.

وهكذا تسعى التربية الإغناطيّة جاهدة للحفاظ على التوازن بين الحرف والروح، الشريعة والحرّيّة، أي بين «المحبّة البصيرة» و«المزيد».

في ضوء كلّ ما سبق من توضيح للوسائل التربويّة المستخدمة، بمقدورنا استقصاء هدف التربية الإغناطيّة، لأنّ الوسائل إنّما هي في خدمة الهدف.

# هدف التربية اليسوعيّة

تتويجًا لكلّ ما سبق من «نزعة إنسانيّة» إغناطيّة، ومن موقف المربّي من المتربّي، ومن وسائل تربويّة يستخدمها المربّي، يمكننا رسم ملامح الصورة النموذجيّة لشخصيّة المتربّي الإغناطيّ في نهاية مسيرته التربويّة، كما تحاول التربية الإغناطيّة أن تكوّنه. فما هي صورة خرّيج المدارس أو الجامعات الإغناطيّة؟

لقد عبّر عن ذلك خير تعبير الأب پدرو أرّوپه ـ الرئيس العامّ السابق على الرهبانيّة اليسوعيّة (١٩٦٥ ـ ١٩٨٣) ـ بقوله إنّ التربية الإغناطيّة ترغب في تكوين «شخصيّة متّزنة» (م ت ي ٣٢)، لأنّ التربية الإغناطيّة تخاطب جميع مقوّمات الشخص، كما أسلفنا ورأينا وفي تكوين «رجال مجدّدين» (م ت ي ١٦٥).

فلو كوّنت العقل فقط، لوقعت في فخّ «العقلانيّة» (Intellectualisme)، ولأفرزت شخصيّة متعصّبة قد تؤدّي إلى نظام سياسيّ متطرّف حيث لا تعدّديّة في الآراء والمواقف، شأنه شأن نظام آخر مبنيّ على تكوين الإرادة فقط، فيقع في فخّ «الشرعويّة» (Légalisme). ولو كوّنت الوجدان فقط، لوقعت في فخّ «الإشراق» (Illuminisme) ولأنتجت شخصيّة متطرّفة في الذاتيّة. والتاريخ البشريّ ـ السياسيّ والفكريّ والدينيّ والروحيّ ـ حافل بمثل هذه التصرّفات الناجمة عن شخصيّات غير متّزنة وغير سويّة.

لنحاول إذًا أن نرسم الآن ملامح الصورة النموذجيّة على صعيد «ذاتيّة» المتربّي الإغناطيّ، ولا سيّما قواه النفسيّة الثلاث، أي عقله ووجدانه وإرادته، وعلى صعيد غيريّته ولا سيّما حياته الاجتماعيّة.

## الشخصيّة العقليّة

ترمي التربية الإغناطيّة إلى تكوين شخصيّة قادرة على الفهم والتفكير، على التحليل والائتلاف، على المقارنة والحكم، على الاستنتاج والتطبيق... بروح النقد التي لا تسلّم تسليمًا أعمى، بل تجتهد في فهم الأمور والقضايا وفي

تكوين رأي شخصيّ، وبأمانة فكريّة في معالجتها. شخصيّة منفتحة على كلّ ما يأتي من الخارج، من أشخاص وأحداث وتطوّر وتعدّديّة... (م ت ي ٤٦ ـ ٤٨). ولا يتحقّق ذلك إلاّ بأسلوب الدقّة والإتقان والكفاءة، والإبداع والابتكار والتجديد، والتعلّم أكثر منه التعليم...

## الشخصيّة الوجدانيّة

وترغب التربية الإغناطيّة في تكوين شخصيّة تستخدم الوجدان استخدامًا متّزنًا بدون التطرّف في الذاتيّة، وتتذوّق الأشياء تذوّقًا باطنيًّا، وتنظر إلى الأمور لا بعقلها فقط، بل بقلبها أيضًا، وتحرّكها الرغبات المضبوطة. شخصيّة مبنيّة أساسًا على المحبّة التي تقوم «على العطاء المتبادل» بين الحبّ والمحبوب، فتظهر في «الأفعال» أكثر منها في الأقوال» (رر ٢٣٠ ـ ٢٣١)، فتحبّ الله في كلّ شيء وكلّ شيء في الله (ق ت ٢٨٨).

### الشخصيّة الإراديّة

وتسعى التربية الإغناطيّة لتكوين شخصيّة تعرف كيف تضبط نفسها، وتقاوم ميولها (agendo contra)؛ رر ٩٧، ٢١) وتحيا القيم والفضائل بضمير حيّ مستقيم (رر ١٦٩، ق ت ٢٨٨). وتتّخذ القرارات وتنفذها وتلتزم بها أو بقصير العبارة تنشئة شخص حرّ «لا يثيره النجاح ولا تحطّمه الشدّة» (ق ت ٧٢٨).

## الشخصيّة الاجتماعيّة

وتستهدف التربية الإغناطيّة أن تكوّن، في نهاية المطاف التربويّ، «بشرًا لأجل الآخرين» ـ بحسب تعبير للأب پدرو أرّوپه لاقى رواجًا عظيمًا في الأوساط التربويّة الإغناطيّة ـ فلا يحيا الشخص لأجل ذاته ولتحقيق مآربه الفرديّة، بل ينطلق نحو الخدمة ـ وهي نهاية مسار الروحانيّة الإغناطيّة ـ فالإحساس بالآخرين، والتضامن مع الفقراء والمحتاجين بـ «حبّ تفضيليّ»

لهم[1]. وتتجاوز الخدمة خدمة الأفراد، قاصدة المؤسّسات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، والقضايا الحضاريّة والثقافيّة والفكريّة، وساعية لإصلاحها إلى ما هو أفضل (م ت ي ١٤٥). وينبع كلّ ذلك من شخصيّة «مجدِّدة» للمجتمع.

فالذي تشرّب بالروحانيّة الإغناطيّة، وقد تربّى ليصبح «عاملاً مكثِّرًا» يريد ويرغب ويصمّم النيّة على أن يكون «عاملاً للإصلاح» ـ كما قال الأب بدرو أرّوبه ـ وعلى أن يساهم في تشييد مجتمع جديد مبنيّ على قيم إنسانيّة متأصّلة في الإيمان بالله والثقة بالإنسان، مجتمع همّه الإنسان و«أنسنة» (Humanisation) الإنسان نفسه والمجتمعات البشريّة.

ويتحقّق هذا الهدف الشموليّ الطموح ـ المتشبّع بروح «المزيد» ـ في خصوصيّة الحياة اليوميّة ـ بموجب «المحبّة البصيرة». فما يدور في المجتمعات البشريّة يستدعي قراءة متبصّرة لاحتياجاتها وتحدّياتها، وتمييزًا بالتالي بين ما هو خير لتنميته، وما هو شرّ لإصلاحه. فيتمّ هكذا قول القدّيس إيريناوس، و«نزعته الإنسانيّة» قريبة من نزعة إغناطيوس:

«مجد الله هو الإنسان الحيّ.
وحياة الإنسان هي رؤية الله».

وختامًا لرسمنا صورة المتربّي الإغناطيّ النموذجيّة، نورد الوصف الذي أتى به الرئيس العامّ الحاليّ على الرهبانيّة اليسوعيّة، الأب بيتر هانس كولفانباخ: «مثالنا الأعلى هو إنسان مكوّن تكوينًا حسنًا، كفء فكريًّا، منفتح على التقدّم، دينيّ، محبّ، ملتزم في خدمة العدالة خدمة سخيّة» (م ت ي ١٦٦).

---

(١) يعود هذا «الحبّ التفضيلي» إلى القرار الرابع من مجمع الرهبانيّة اليسوعيّة الثاني والثلاثين سنة ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥، حيث ظهرت العلاقة الوطيدة بين «خدمة الإيمان / وتنمية العدالة»، وهي صورة مجدّدة لفكرة إغناطيوس المشهورة: مجد الله / خدمة البشر. راجع م ت ي ٧١ ـ ٩٠، ٩٦.

# قائمة الكتب والمقالات

المصادر:

إغناطيوس دي لويولا: الرياضات الروحيّة ـ الرهبانيّة اليسوعيّة في الشرق الأدنى ـ بيروت ـ ط٢ ١٩٨٥.

إغناطيوس دي لويولا: القوانين التأسيسيّة للرهبانيّة اليسوعيّة ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ١٩٩٠.

Maison Généralice des Jésuites, *Les Caractéristiques de l'Education Jésuite*, Rome 1987.

*Ratio Studiorum* de 1599, in *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, Vol. V, Edition par Ladislas LUKACS SJ. Rome 1986.

المراجع:

Pedro ARRUPE SJ., *Des Hommes-pour-les autres*, Conférence donnée au X[e] Congrès International des Anciens Elèves des Jésuites d'Europe à Valence (Espagne) le 31 juillet 1973 et publiée par le Centre International pour l'Education Jésuite, Curie Généralice, Rome.

Pedro ARRUPE SJ., *Nos Collèges: aujourd'hui et demain*, Conférence donnée à Rome le 13 septembre 1980 et publiée dans Acta Romana Societatis Iesu, Vol. XVIII, 1981, pp. 277-296.

CENTRUM Ignatianum spiritualitatis, *Jesuit Education - its source and inspiration:* Ignatian Spirituality, Vol XII, 1981, 3/38, Rome.
يوجد هذا المجلّد بالفرنسيّة والإسبانيّة والإيطاليّة أيضًا.

François CHARMOT SJ., *La Pédagogie des Jésuites - Ses principes, son actualité*, Spes, Paris 1943, réédité en 1951.

Robert R. NEWTON SJ., *Reflexions on the Educational principles of*

*the Spiritual Exercices,* Monograph 1, Jesuit Secondary Education Association, Washington 1977.

Joseph THOMAS SJ., *Le Secret des Jésuites - Les Exercices Spirituels,* DDB - Bellarmin, Coll. Christus, Essais N° 57, Paris 1984.

أولفر برج ـ أوليفيه اليسوعيّ: رياضات القدّيس إغناطيوس، بنيتها وجوهرها وديناميّتها ـ سلسلة الحياة الروحيّة رقم ٥ ـ دار المشرق ـ بيروت ١٩٩٠.

فاضل سيداروس اليسوعيّ: مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا ـ سلسلة الحياة الروحيّة رقم ٦ ـ دار المشرق ـ بيروت ١٩٩١.

جان داله اليسوعي: مفهوم التربية عند اليسوعيين، سلسلة موسوعة المعرفة المسيحية، قضايا ١ ـ دار المشرق ـ ١٩٩١.

## من منشورات دار المشرق اللغويّة

- أصول الترجمة مع تمارين، لجوزف نعوّم حجّار وأندره دالقرني، الطبعة التاسعة
- دراسة في أصول الترجمة، لجوزف نعوم حجّار، الطبعة الخامسة
- الترجمة العمليّة، لأنطوان شكري مطر، الطبعة السادسة
- التمارين التطبيقيّة للترجمة العمليّة، لأنطوان شكري مطر
- الترجمة بالنصوص، لكميل إسكندر حشيمه، الطبعة الثانية
- مبادئ العربيّة في الصرف والنحو (٤ أجزاء)
  للمعلّم رشيد الشرتوني، الطبعة السابعة عشرة
- غرائب اللغة العربيّة، لرفائيل نخلة، الطبعة الرابعة
- البلاغة والتحليل، لأنطوان مسعود البستاني، الطبعة الرابعة
- روائع الأمثال: عربيّة، عالميّة، دينيّة، لميشال مراد

- *Grammaire Ethiopienne*, par M. Chaîne, S.J.
- *Arabo e Berbero nel linguaggio italo-siculo*, par G. Barbera
- *Traité de Philologie Arabe*, 2 vol., par H. Fleisch, S.J., 2ème édit.
- *Cours de langue arabe*, par A. d'Alverny, S.J. 5ème édit.

# بَعْثَتا اليسوعيّين لدى أقباط مصر

## (١٥٦١ - ١٥٦٣ و١٥٨٢ - ١٥٨٥)

**الأب شارل ليوا اليسوعيّ**
نقله الى العربيّة الأب صبحي حموي

لقد وُفّق الأب أنطوان ربّاط اليسوعيّ (١٨٦٧ - ١٩١٣) إلى حدّ بعيد، يوم وضع مؤلّفه «وثائق غير مطبوعة تُفيد تاريخ المسيحيّة في الشرق». ففي ١٩٠٥، صدر المجلّد الأوّل، وأمّا المجلّد الثاني فقد أكمله الأب فرنسيس تورْنبيز اليسوعيّ (١٨٥٦ - ١٩٢٦) بعد وفاة كاتبه. يمتاز المؤلّف بالاستقاء مباشرةً من المصادر ويصف الوثائق الأصليّة التي لا بدّ أن يستند إليها كلّ بحث تاريخيّ رصين. فالأبحاث التي قام بها عن الأب يوحنّا المعمدان إليانو اليسوعيّ (إن اقتصرنا على موضوع هذه المقالة) مدينة له بما لا يُقدّر.

ولكن يحسن ألاّ يخفى علينا أنّ الأب ربّاط وجد النصوص التي نشرها قد تمّ نسخها. ذلك بأنّ الأب لويس كسفاريوس أبوجيت اليسوعيّ (١٨١٩ - ١٨٩٥) كان قد حصّل على إذن قلّ نظيره، وهو أن ينسخ عددًا من الرسائل الأصليّة العائدة إلى الرهبانيّة اليسوعيّة القديمة، والتي كانت في محفوظات رومة (١٨٤٦)، علمًا بأنّ مراجعة المحفوظات الكنسيّة ومحفوظات الرهبانيّة اليسوعيّة كانت محصورة في بعض العلماء الاختصاصيّين فقط، قبل أن يفتحها البابا ليون الثالث عشر للبحّاثين، وهذا ما فعلته الرهبانيّة اليسوعيّة بعده وعلى مثاله. وجمع الأب أبوجيت ما عثر عليه في عدّة دفاتر ضخمة تحتوي على ألفيْن وخمسمائة صفحة بخطّ يده، ما زالت في محفوظات الآباء اليسوعيّين في بيروت (وثائق ٢، صفحة ٣ من مقدّمة الأب تورْنبين). ومن جهة أخرى، استفاد

الأب ربّاط من إقامته في فرنسا بصفة طالب، فنسخ عددًا كبيرًا من المستندات التي وجدها في مخطوطات فرنسا. فكان دفتر المستندات هذا نقطة انطلاق لعدّة مقالات ومؤلّفات كتبها الآباء اليسوعيّون في لبنان: «المرسَلون إلى المشرق في ١٧٧٣» للأب أنطوان ربّاط (في «رسائل كَنْتَربري» ١٩٠٢ - ١٩٠٣، الملحق، ص ٤٩ - ٦١)، و«الرسالة الأولى للرهبانيّة اليسوعيّة في سورية (١٦٢٥ - ١٧٧٤)» للأب جبرائيل ليڤَنْكْ اليسوعيّ (١٨٦٨ - ١٩٣٨)، بيروت ١٩٢٥، و«المرسَلون الأخيرون للرهبانيّة اليسوعيّة في المشرق» للأب جبرائيل ليون اليسوعيّ (١٨٦٤ - ١٩٤٢) (في: رسائل فورڤيير، ١٩٣٧، ص ١٢٧ - ١٤٣)، وأخيرًا المجموعة المُستَنسخة التي لا تحمل اسم كاتبها «المُرسَلون إلى المشرق في الرهبانيّة اليسوعيّة القديمة: ١٥٢٣ - ١٨٢٠» للأب جبرائيل ليون أيضًا، وهي أداة عمل مفيدة، تخطّاها الزمن في أيّامنا ولم يَبقَ منها إلاّ نُسخ قليلة. وهناك كُتّاب آخرون - منهم الأب لويس شيخو (١٨٥٩ - ١٩٢٧) - استفادوا كثيرًا من تلك الكمّيّة الكبيرة من الوثائق التي جمعها الأب أبوجيت وأكملها الأب ربّاط، وأفادوا بها مقالاتهم في مجلّة المشرق. وفضل الأب شيخو أنّه رأى كيف ان العلم التاريخيّ الذي يتناول المسيحيّة في الشرق استطاع ان يقفز قفزة إلى الأمام على أثر نشر تلك الوثائق. لقد أصاب في نظرته، وتلك المجموعة ترد في الكثير من المراجع.

لكنّه لم يُحسن المقارنة بين نُسخ الأب أبوجيت (وبعض المعاونين، على ما يبدو) والمستندات الأصليّة. وهذا الإثبات يُبطل قيمتها العلميّة، لأنّ الأخطاء في القراءة لم تصحّح، وهناك نصوص قد حُذِّفت وأحيانًا بُترت، كما أنّ حواشيه تتّسم بطابع معارف زمانه. وأشهر أخطائه أنّه زعم أنّ الأب إليانو وُلد في الإسكندريّة (وثائق ١، ص ١٩٥).

وفي أثناء ذلك، ظهرت سلسلة «الروائع التاريخيّة للرهبانيّة اليسوعيّة». فمنذ ١٨٩٤، أخذ فريق من المؤرّخين الإسبان ينشرون، أوّلاً في مدريد ثمّ في رومة، بعد انتقالهم إليها، الوثائق المتعلّقة بنشأة الرهبانيّة اليسوعيّة. ومعرض الرسالات الكبير الذي أُقيم في ١٩٢٥ كان نقطة الانطلاق للسلسلة الفرعيّة «روائع الرسالات»، المتعلّقة بنشأة الرسالات اليسوعيّة في آسيا وأمريكا. وحتّى

١٩٩٠ ما يقارب المائة والأربعين مجلّدًا خرجت من المطابع، ومع ذلك لا ذكر للشرق الأدنى بمعناه الواسع (اليونان وأرمينيا والعجم وسورية ولبنان ومصر، علمًا بأنّ الأب كميلو بكّاري اليسوعيّ أصدر، بين ١٩٠٣ و١٩١٧، مجلّداته الخمسة عشر من المؤلّفات غير المطبوعة عن البعثة البابويّة لدى أقباط الحبش). كانت الوثائق عن منطقتنا كثيرة، ولكنّها مبعثرة في منشورات قديمة وحديثة لا تُحصى، كالمذكّرات الجديدة وأعمال الأب أ. كارايون اليسوعيّ و«وثائق» الأب ربّاط، إلخ.

لكن هذا النقص سيُسَدّ عن قريب، جزئيًّا على الأقلّ، لأنّنا نشعر اليوم بحاجة ماسّة إلى إكمال ما نشره الأب ربّاط لغاية تاريخه، إذ إنّ مؤلّفه، وما من أحد يُنكر فضله، أصبح نادرًا وقد تخطّاه الزمن. ذلك بأنّ الأخطاء التي وقعت لا تزول، لأنّ المقارنة بين النُسخ لم تتمّ حتّى اليوم. وهناك أيضًا نقص في التعليقات على النصوص وفي المراجع إلى الأبحاث الحديثة. ولا بدّ من الإشارة إلى الأرقام التي تُحيل إلى المحفوظات، ليتسنّى الاهتداء بسهولة إلى النصوص الأصليّة. ولا ننسَ أنّ العديد من الوثائق التكميليّة قد ظهرت بعد ذلك التاريخ. وقصارى القول إنّنا منذ زمن طويل في حاجة إلى نشرة حديثة، مبنيّة على ما يقتضيه العلم في أيّامنا، على مثال ما نراه في «الروائع التاريخيّة».

أمّا السلسلة الجديدة فإنّها تحمل اسم «روائع الشرق الأدنى»، والمجلّد الأوّل هو للأب سامي خوري اليسوعيّ. وقد ظهر في ١٩٨٩، باسم «فلسطين ولبنان وسورية وما بين النهرين (١٥٢٣ - ١٥٨٣)». وهو يحتوي، وأحيانًا ينقل، الوثائق القديمة للرهبانيّة اليسوعيّة، منذ أيّام القدّيس إغناطيوس، والمختصّة بالشرق الأدنى. في هذا المجلّد، وردت المقدّمة والحواشي بالفرنسيّة، لا باللاتينيّة كما كانت العادة في المجلّدات القديمة. والقسم الأكبر من هذا المؤلّف يروي البعثة البابويّة التي قام بها الأب يوحنّا المعمدان إليانو (١٥٣٠ - ١٥٨٩) لدى الموارنة (١٥٧٨ - ١٥٨٢).

وفي ١٩٨٥ كان الأب شارل ليبُوا اليسوعيّ قد قدّم أطروحة للدكتوراه في علم الرسالة (missiologie) أمام الجامعة الغريغوريّة في رومة. وكان عنوانها: «مصر ويسوعيّو الرهبانيّة اليسوعيّة القديمة». وهذا العمل كان يفترض

إصدار المجلّد الثاني لتلك السلسلة المختصّة بالشرق الأدنى. وسيضمّ هذا المجلّد ما دوّنه الآباء اليسوعيّون الأوّلون في مصر: مَرْتان رُزّتوزا وميخائيل دي تِبْريغا وفُلْجانس فرَيْر (وكان الثاني والثالث يُقيمان في مصر بصفة عبيد للأتراك) والبعثة البابويّة الأولى التي قام بها اليسوعيّون لدى الأقباط، وهما الأب خريستوف رودريكيز (١٥٢١ - ١٥٨١) والأب يوحنّا المعمدان إليانو، من ١٥٦١ إلى ١٥٦٣. كان قِسم من هذه الوثائق قد نُشر في الظروف المعروفة. وقد أضيفت إليها وثائق جديدة، منها وثائق - تنبض بالحياة - عن غَرَق الأب إليانو بالقرب من شاطئ قبرص ومقتطفات من سيرته الذاتيّة.

ثمّ يليه مجلّد آخر، وهو في مرحلة إعداده النهائيّة. وسيروي البعثة البابويّة الثانية التي قام بها اليسوعيّون لدى الأقباط (١٥٨٨ - ١٥٨٥). وهي تأتي مباشرةً بعد البعثة البابويّة لدى الموارنة. ذلك بأنّ الأب إليانو، بناءً على أمرٍ من البابا غريغوريوس الثالث عشر والرئيس العامّ كلود أكوافيفا، ذهب، بصحبة الأخ ماريو أماتو، من طرابلس إلى القاهرة، ووصلا إليها في ٣ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٥٨٢. وهذه البعثة البابويّة الثانية لا تُعرف إلاّ قليلاً، مع أنّها غير مجهولة. لم ينشرها الأب ربّاط، مع أنّ الأب أبوجيت كان قد نسخ قسمًا منها (وثائق ٩، ص ١٩٤ و٢٠٤ و٣٠٥). وهي أيضًا تنتهي بشكل غريب كالأولى: فإنّ اليسوعيّين أُلقوا أخيرًا في السجن.

وهناك كُتّاب آخرون يقولون إنّ أرض الشرق الأدنى كانت عزيزة على قلب مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة. فلنتذكّر في الدقّة التي أعدّ بها البعثة البابويّة لدى أقباط الحبش. أمّا البعثتان إلى مصر فقد تمّتا بعد وفاة القدّيس إغناطيوس. ولا شكّ أنّه لكان أيّدهما بجميع الوسائل. ولقد سهر خليفتاه الأب لينيز والأب أكوافيفا عليهما عن كثب. وكان البابا بيوس الرابع والبابا غريغوريوس الثالث عشر يوليان هذا الأمر أهمّيّة كبرى. وستأتي أدناه بخلاصة هاتين الحقبتين، كما تظهران في الوثائق الأصليّة التي جُمعت في المؤلّفَيْن اللذين نُقلت عنهما. ففي ما يتعلّق بالوثائق وبالمراجع ذات الطابع العلميّ، نحيل القارئ إلى تلك «الروائع» التي ستصدر.

# البعثة البابويّة الأولى (١٥٦١ ـ ١٥٦٣)

إنّ المجمع التريدنتيني طبَع بطابعه كنيسة القرن السادس عشر.

مُثِّلت الكنيسة اللاتينيّة الغربيّة فيه تمثيلاً ضخمًا، ومع ذلك لم تُهمَل الكنائس الشرقيّة في هذا المجمع المسكونيّ. فقد أرسل عدّة سفراء بابويّون أو موفدون، في الخمسينات، لدعوة رؤساء الكنائس إلى الاشتراك فيه أو إلى انتداب ممثّلين. نقتصر هنا على كنيسة مصر القبطيّة والحبش، فنقول إنّ السفير البابويّ المطران أمبروسيوس بودجاج الدومنيكيّ سبق له أن قام بزيارة في ١٥٥٤ إلى بطريرك الأقباط جبرائيل السابع (١٥٢٥ ـ ١٥٦٨). وكتب بعد ذلك رسالة طويلة إلى البابا بولس الرابع (١٥٥٥ ـ ١٥٥٩)، بتاريخ ١٧ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٥٥٥، أرسلها إلى رومة عن يد رجل ثقة يُدعى أبرام. وصل أبرام في نهاية حبريّة بولس الرابع، في ١٥٥٧ أو ١٥٥٨. ولقد فُهم ـ خطأً كما سيأتي ذكره ـ في المدينة الخالدة، أنّ أبرام إنّما جاء إلى رومة ليقدّم خضوع بطريركه. ففاضت الأوساط الكنسيّة فرحًا. ووقّع بيوس الرابع (١٥٥٩ ـ ١٥٦٥)، خليفة بولس الرابع، على مرسومَين لدعوة البطريرك إلى تعيين ممثّلين إلى المجمع. فكان الهدف الأوّل من رحلة اليسوعيّين إلى مصر تثبيت عودة الكنيسة القبطيّة إلى الاتّحاد برومة وتجديد الدعوة إلى المجمع.

وفي الوقت نفسه، كان لهذه الرسالة الأولى وقع شديد في النفوس. فكانت الرهبانيّة اليسوعيّة الفتيّة تركّز نظرها على ذلك المشروع الواسع النطاق وغير المألوف. وكانت التلميحات إلى هذه المأثرة في وثائق ذلك الزمن كثيرة، وكانت الصلوات الحارّة ترافق جهود المفوّضين الرسوليّين. فكان الأمل بالوصول إلى نتيجة سعيدة لصالح الكنيسة كلّها كبيرًا، ربّما أكبر من اللازم. لذلك أحدث إخفاق البعثة خيبة أمل مرّة بقدر ما كان الأمل كبيرًا. ونجد آثار ذلك في مفردات المؤرّخين القدماء.

فالكتّاب جميعًا، من دون استثناء، يعبّرون عن مشاعرهم تعبيرًا سلبيًّا، فلا نجد عندهم أيّة عبارة تفهّم أو تعاطف لصالح بطريرك الأقباط ولصالح

شعبه. فالبيانات مليئة بعبارات «جداع وجَهْل وواش وعجوز وجاهل واعتداد بالنفس»، بغضّ النظر عن الأخطاء الصارخة والبِدع غير المقبولة التي تَسِم بها، على ما يبدو، أخلاق أولئك المسيحيّين. إلاّ أنّ مصدر تلك الآراء المبالغ فيها بقدر ما تنمّ عن تمييز مُجحِف هو خيبة الأمل التي شعر بها الأب رودريكيز على أثر إخفاقه المُفجع، وقلّةُ تفهّمه خاصّةً.

هذه الدراسة لا تأتي بشيء جديد يُذكر، في ما يختصّ بجوهر الأمور: أي بإخفاق البعثة. لكنّنا نريد وضع النقاط على الحروف في شأن أسباب الإخفاق، وهي قلّة المرونة عند الأب رودريكيز وجهله اللغة العربيّة، يضاف إليهما عدم وجود قاعدة يقوم عليها النقاش. هذه العناصر هي بديهيّة في أيّامنا، ولكنّها لم توفّر في ذلك الحين.

## شخصيّة أبرام

إنّ وجود أبرام، موفد بطريرك الأقباط جبرائيل السابع، في رومة، هو الذي كان نقطة الانطلاق للبعثة البابويّة. نعرف من مراجع مختلفة أنّ أبرام كان رجلاً مثقّفًا وشمّاسًا يحظى بثقة بطريركه. وكانت الدوائر الكنسيّة الرومانيّة تعدُّه سفيرًا حقيقيًّا. لكنّ أشخاصًا آخرين، منهم الكردينال أَلِسَنْدرينو، وكذلك البابا بولس الرابع، لم ينقادوا لميل الإنسان عادةً إلى التفكير وفقًا لرغباته. فلقد رأوا أنّ الرسائل العربيّة التي أتى بها أبرام قام هو بترجمتها، مع يوحنّا ـ ماري الحبشيّ (الذي كان قصير الباع في هذه اللغة الشرقيّة، وهناك عدّة شهادات تُثبت كلُّها أنّه لم يكن في رومة إذ ذاك متضلّع من هذه اللغة). ولقد لَمحت تلك المقامات الدينيّة في كلام أبرام أمورًا غير طبيعيّة، ممّا أثار الشبهات. وفي وقت لاحق، اعترف بطريرك الأقباط بأنّ أبرام ذهب إلى إيطاليا لأموره الشخصيّة وبأنّه حصل منه على رسائل توصية، لا بل على رسائل موقّعة على بياض. أمّا الأب لينيز، رئيس اليسوعيّين العامّ، فقد بدا متحفّظًا، في حين أنّ الأب إليانو، الذي كان شابًا وسريع التصديق، أدلى برأي إيجابيّ. فباشر الكردينال تحقيقًا سرّيًّا وأرسل رجلاً إلى القاهرة للحصول من البطريرك نفسه، بواسطة قنصل البندقيّة، على بعض الإيضاحات عن أبرام. لكن أبرام كان داهيًا فاشتمّ رائحة ما يُدبّر عليه وأرسل هو أيضًا شخصًا من قبله. واتّفق

أنّ مبعوث الكردينال ومبعوث أبرام رحلا في الوقت نفسه. فأعلم مبعوث أبرام البطريرك بما يجب أن يقوله للقنصل (في الواقع، تمكّن أبرام من التأثير في نفس البطريرك العجوز بتلفيق رواية مثيرة للدموع، يزعم فيها أنّه يعرّض نفسه لخطر الاحتراق حيًّا، إن خُيِّل للرومانيّين أنّه خدعهم). وهكذا، أخذت رومة جوابًا مؤيِّدًا لموقف أبرام، واعتقدت بأنّه جاء فعلاً يقدِّم الخضوع. ولّما خلف بيوس الرابع بولس الرابع الذي توفّي في ١٥٥٩، عزم على إرسال يسوعيَّين ليستكشفا نيّة البطريرك نفسه ويتسلّما من يديه هذا الخضوع، ويدعواه إلى المجمع. وبما أنّ الأب عمّانوئيل دي مونتيمايُر كان منفيًّا بالقرب من مصر، أي في قبرس، فهو الذي فكّروا أوّلاً في اختياره. ولكن، حين وصل الأب رودريكيز من إسبانيا للبحث في بعض أمور إقليمه، بدا الرجلَ المرسَل من السماء والشخص المناسب لتحقيق ذلك المشروع الرسوليّ. وكان من المفيد أن يُضمّ إليه رجل يُحسن اللغة العربيّة، فعيّنوا الأب يوحنّا المعمدان إليانو، لأنّه من أصل يهوديّ وكان قد قضى وهو شابّ عدّة سنين في مدينة القاهرة. كان يعرف الأماكن، وله إلمام بالعربيّة (من غير أن يُحسن كتابتها). لكنّ أصله اليهوديّ كان يعرّضه لبعض المتاعب من قبل عائلته وأبناء دينه. وهذا ما جرى فعلاً. أمّا الشخص الثالث فكان الأخ الفونس براڤو الإسبانيّ، وكان له هو أيضًا بعض الإلمام بالعربيّة.

وفي وقت لاحق، نرى أنّ ضحيّتي الإخفاق في البعثة، الأبوَين رودريكيز وإليانو، عدّا أبرام نصّابًا خسيسًا. وكانا يشعران بالمرارة، لأنّه خدعهما. وسار المؤرّخون القدماء في خطاهما. ولكن يبدو أنّ كلّ ذلك لا يخلو من المبالغة. فهناك، ولا شكّ، سوء تفاهم في أمر السفير وفي ما يختصّ بالرسالة التي كان يحملها. فسواء أكان فيها تلاعب أم لا، لم تفسّر تفسيرًا صحيحًا، لا من حيث اللغة العربيّة ولا من حيث الإنشاء الكثير الحشو والخالي من الالتزام العقائديّ. وكان للنفسيّة أيضًا دور في هذا الأمر. فإنّ عدم تفهُّم العقليّة المصريّة وطرق تعبيرها لم يساعد على تقدير الأمور حقّ قدرها. إنّ شخصية أبرام تذكّرنا بشخصيّتين سوف يظهران على الساحة في وقت لاحق، بُعَيد إقامة اليسوعيّين في القاهرة: الأوّل مراد، سفير الحبش، والآخر إبراهيم حنّا، لبنانيّ مارونيّ، عابر سبيل، أصبح موفد بطريرك الأقباط في باريس ورومة. أفليس أنّ الأوروبيّين

حملوا هذين المبعوثَيْن على محمل الجدّ أكثر ممّا ينبغي؟ كانا رجلَين قادتهما أمورهما (التجاريّة والماليّة و«السياحيّة») إلى رومة أو إلى أماكن أخرى، وكُلّفا بمهمّات يقومان بها بحسب الظروف. فالبطريرك جبرائيل السابع لم يشعر قط بأن موفده المقدام قد خدعه. وسيعيّنه لاهوتيًّا في المناقشات مع اليسوعيّين وممثّلاً في المجمع.

## الرحلة

يوم الأربعاء في ٢ تموز (يوليو)، غادر فريق اليسوعيّين الصغير رومة، ترافقه أطيب تمنّيات الرهبانيّة اليسوعيّة، إذ إنّ تلك الرسالة التاريخيّة بعثت الأمل في تحقيق خير عظيم في سبيل الكنيسة. فكانت الصلوات تُرفع باستمرار في بيوت الرهبانيّة اليسوعيّة. وكانت السلطات الكنسيّة تشارك في تلك التطلّعات الحارّة.

وَصَل الموفدون إلى البندقيّة عن طريق أنْكون. وهناك بدأت فترة انتظار لا نهاية لها، واضطرّ الأب إليانو إلى الاختباء في غرفة سطح صغيرة لئلاً يبلغ خبر البعثة إلى آذان اليهود، وكان الأب رودريكيز والأخ براڤو يتسوّقان، فيشتريان كتبًا في العقيدة وفي المذاهب الشرقيّة، ويوصيان بتخييط الحُلَل الكنسيّة بقيمة ستّمائة دوقة، وهي هديّة البابا إلى البطريرك، ويُتمّان معاملات جوازات السفر، ويشتريان ما يلزمهم من الملابس (وكادت أن لا تختلف، في آخر الأمر، عن لباسهم الأوروبيّ. فسُرعان ما عرف الأخ قَرِيْر الأب إليانو). وكانا يُحسنان إلى السفير، لأنّ نجاحهم كان يتوقّف إلى حدّ ما على نَيل رضاه (وكان قد أعرب عن رغبته في العودة إلى مصر، فمن الراجح أنّه أخذ يشعر بالحرّ). وكانت رومة على علم بجميع تلك الاستعدادات، بفضل العديد من الرسائل، ولا شكّ أنّ الأب إليانو هو الذي كان يكتبها عادةً، لأنّ الرئيس لم يكن يُحسن الكثير من اللغات.

وبعد انتظار كاد أن يُفقد الأمل، وكان ذلك في أوّل تشرين الأوّل (أكتوبر)، أي بعد وصولهم إلى البندقيّة بعشرة أسابيع، رُفعت أشرعة المركب وهبّ نسيم أخذ يرفع السفينة إلى الجنوب. وكان اليسوعيّون يتوقّعون، في الإنشاء المفخّم الخاصّ بالباروك، أن يتألّموا ويبذلوا أنفسهم في سبيل البعثة،

فكانوا مستعدّين لاقتحام جميع أنواع الخطر والعناء. ولكنّ خيبات الأمل المُذلّة لم تكن أقلّ أجرًا عند الله من الصلبان المجيدة التي نقصتهم!

وفي عُرض البحر، قام الأبوان بخدمتهما الرسوليّة لدى جمهور السفينة المتعدّد الألوان. وكانا يعيشان وكأنّهما في بيت من بيوت رهبانيّتنا: يقيمان صلواتهما اليوميّة، ويحتفلان كلّ يوم بـ «قدّاس أبيض» في حضور الملاّحين والركّاب. ولقد ورد، في إحدى رسائل إليانو النادرة التي كتبها في تلك الأيّام، ملخّص حيّ لنمط حياتهم على ظهر السفينة. وكان الأب راوية ممتازًا، فإنّ وصف أسره وغرقه مُمتع جدًّا. ولا شكّ أنّ إخوته في المعهد الرومانيّ قد سُرُّوا بالإصغاء، في أثناء القراءة على المائدة، إلى أخبار رحلته. فمن المؤسف أن يكون قد امتنع عن الكتابة في أثناء إقامته الثانية في مصر (١٥٨٢ ـ ١٥٨٥).

واكبّ الأب إليانو على درس العربيّة مدّة رحلته البحريّة، أي على قراءة وكتابة لغة لا يُحسن منها سوى الكلام. وهذا ما فعله رفيقاه أيضًا.

نستبق ما سيأتي ذكره فنلاحظ أنّ معرفة هذه اللغة كانت أوّليّة إلى حدّ بعيد، حتّى عند الأب إليانو، مع أنّه عُرف بأنّه نادرة زمانه في علم اللغات. فإنّه كان يجهل قراءة العربيّة وكتابتها، فوجب عليه الاعتراف بعجزه أن ينقل، من الإيطاليّة إلى العربيّة، قرارات المجمع النيقاوي الأربعة والعشرين. أوَليس من البليغ أن يكتب بطريرك الأقباط إلى البابا، ليعتذر عن إخفاق البعثة، أن موفدَيه يجهلان اللغة العربيّة، ممّا أدّى إلى قلّة تفاهم بينه وبينهما. (ومراده أن في ذلك سبب الإخفاق). رأمّا حصول الأب إليانو في قبرص على شهادة من باب الاحتياط، فليس من شأنه أن يؤثّر فينا تأثيرًا حسنًا فوق الحدّ، علمًا بأنّ المبتدئين كثيرًا ما يُهنّأون بتقدّمهم الرائع!

تمّت الرحلة من دون الكثير من المتاعب، ولكن لا من دون بعض العواصف وبعض مخاطر القراصنة الذين ألفوا الاضطراب في السفينة كلّها.

وبعد خمسة أسابيع، وصلت السفينة، عن طريق راجوزة والزّنْطة، إلى الإسكندريّة في ٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٥٦١. فنزل اليسوعيّون في فندق الإفرنج، وذهبوا إلى زيارة آثار المدينة. وما إن كان الغد، حتّى رحل الأب

إليانو إلى القاهرة بصحبة مجموعة من الأشراف، للتخلّص من الاحتكاك الخطِر باليهود. فوصل إليها في ١٠ تشرين الثاني (نوفمبر)، في حين أنّ الثلاثة الآخرين، أي رودريكيز وبراڤو وأبرام، لم يصلوا إليها إلاّ في السادس والعشرين من الشهر. واهتمّ الأب إليانو، عند وصوله، بإعلام جبرائيل السابع، لكنّه لم يقبل في ذلك اليوم أن يستقبله. وفي الوقت نفسه، وُفّق الأب إليانو، بأقلّ من يوم، في تحديد مكان أخيه في الرهبانيّة، الأخ اليسوعيّ فونْجانْس فرَيْر، البرتغاليّ الأصل، والآتي من الهند، والذي أسره الأتراك في محاولة خاسرة للدخول إلى الحبش. ومن جهة أخرى، اهتدى إلى الأب إليانو أقرباؤه اليهود، ومنهم أمّه العجوز. وأقام اليسوعيّون في بيت صغير ملحَق بقنصليّة البندقيّة، حيث قدّم لهم القنصل ليونارد ايمو جميع الخدمات التي طلبوها.

المحادثات والمباحثات

تمّت مباحثات المفوّضين الرسوليّين مع البطريرك وممثّليه على مرحلتَيْن:
المرحلة الأولى، ابتداءً من الزيارة في مطلع كانون الأوّل (ديسمبر) ١٥٦١ إلى أواخر كانون الثاني (يناير) ١٥٦٢، ملخّصة بوجه خاصّ في الرسالتَيْن اللتَيْن حُرّرتا في ٢٥ كانون الثاني (يناير): فترة اتّصالات ومفاجآت مزعجة («ليسوا مستعدّين للاتّحاد، كما يفكّرون في رومة»)، وارجاءات دائمة في اتّخاذ القرارات الهامّة. ولقد سبق أن تسرّبت عدّة تلميحات بليغة إلى الرسائل الأربع التي كُتبت في ١٠ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٥٦١، وهي رسائل وُجّهت إلى أربعة أشخاص مختلفين، ولكنّها متطابقة في المعنى ومتكاملة في التفاصيل. وهناك رسالة سابقة إلى الرئيس العامّ كُتبت في ١٤ كانون الثاني (يناير).

أمّا المرحلة الثانية، فإنّها ابتدأت في ٢ آذار (مارس) ١٥٦٢، حين تباحث اليسوعيّان مع البطريرك في دير القدّيس أنطونيوس، وانتهت في مطلع شهر نيسان (أبريل)، حين عاد الأبوان إلى العاصمة المصريّة. ولقد وُصف جوهر هذه الفترة في رسائل ٧ نيسان (أبريل) ١٥٦٢. وفي الرسائل إلى الرئيس العامّ خاصّةً، تكتشف خيبة الأب رودريكيز الشديدة. ففي ذلك الحين، قُضي الأمر، ولم تأتِ المحادثات التي امتدّت إلى نهاية شهر تمّوز (يوليو)، والتي تستند

إليها رسالة ٢١ آيّار (مايو) ورسالة ٩ آب (أغسطس) ١٥٦٢، بأيّ شيء جديد. وهذا شأن زيارة أخيرة للبطريرك أتت في آخر لحظة وقام بها الأبوان في تمّوز (يوليو) ١٥٦٢ في دير القدّيس أنطونيوس، فإنّها لم تحصل على أيّ تعديل جوهريّ. وهذا يعني أنّ المهمّة قد انتهت في الواقع.

## المرحلة الأولى: (تشرين الثاني (نوفمبر) ١٥٦١ ـ كانون الثاني (يناير) ١٥٦٢)

ما إن وصلت الشخصيّتان الرسميّتان، اللّتان أوفدتها رومة، عاصمة العالم المسيحيّ الغربيّ، حتّى علم البطريرك بحضورهما الهادف إلى زيارته في مقرّه، في أرض مصر الخاضعة لسلطة الأتراك. لكن هذا الحدث غير المنتظر لم يكن ليروق له. ولّما كان يخاف من الأتراك، فقد أوعز إلى القنصل إيمو بأكبر قدر ممكن من التكتّم. ورفض رفضًا باتًّا أن يستقبل الأب إليانو، ثمّ الأب رودريكيز، في حين أنّه إذن في زيارة السفير أبرام. وفُسّرت هذه المقابلة على انفراد بأنّها وقت مؤاتٍ يمكّنهما من وضع خطّة عمل.

وتمّ اللقاء الرسميّ بين الكنيستين، كنيسة مصر وكنيسة رومة، في الأوّل من كانون الأوّل (ديسمبر) ١٥٦١. ومن الراجح أنّ هذا الحدث جرى في كنيسة العذراء في حارة زويلا، القريبة من الحيّ البندقيّ، والتي كانت مقرّ البطريرك في تلك الأيّام. وبعد ذلك اليوم بخمس وعشرين سنة، تذكّر الأب إليانو ذلك الدخول السعيد، وكان شديد التأثّر بتلك الذكرى الرائعة: «دخلنا الكنيسة مرتدين حُللاً كنسيّة على جانب من الجمال، في عزف الآلات الموسيقيّة والترنيم بالأناشيد الروحيّة». وإن صحّ أنّ هذا الدخول تمّ بحسب الطقوس الجارية حاليًّا في الأحداث الهامّة (الاحتفال بدخول العروسيْن أو بالمطران أو بطالب الدرجات الكهنوتيّة أو بالميت، إلخ)، نتصوّر كيف أنّ اليسوعيّين اجتازوا الباب الرئيسيّ، يتقدّمهم الشمامسة، يحمل أحدهم صليبًا ويرنّم الآخرون، يرافقهم رنين المثلّثات وخشخشة الصنوج. وهذا الاستقبال الشديد الحرارة أنعش «أملاً كبيرًا» في قلب اليسوعيّين. ولقد أبدى لهم البطريرك مودّة عظيمة. وفي نهاية الرتبة، تناولوا معًا طعام الغداء. تمّ إذًا هذا التلاقي بعد

الفراق في أجواء أفضل تقاليد الضيافة المصريّة. وسلّم رئيس الوفد الرومانيّ إلى البطريرك مرسومًا من البابا يعبّر عن محبّة البابا لشخصه وللإكليرس والشعب القبطيّ، وعن رغبة البابا في مساعدتهم للوصول إلى الاتّحاد بالكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة، الذي لا بدّ منه لنَيل الخلاص الأبديّ. فمن الواجب أن يُستكمَل العمل الذي باشره البطريرك بإرساله أبرام. وهو مدعوّ إلى تجديد خضوعه للبابا وإلى تقديمه صراحةً. والموفدان يعدان بتقديم عونهما وخدماتهما، حتّى بتعريض حياتهما للخطر. أمّا البطريرك، فقد عبّر عن تأثّره أمام ما يكنّه البابا من مودّة وأمام ما يُظهره من محبّة بإرساله الموفدَين.

وكان للموقف الحارّ الذي وقفه جبرائيل السابع وقع مشجّع في نفسي اليسوعيَّين. لا شكّ أنّ المصريّين يمتازون بتسهيل الاحتكاك الأوّل، ويُخشى أن ينخدع الغريب.

وأراد الطرفان أن يعبّرا عن صداقتهما بتقديم الهدايا الواحد للآخر. فقدّم البطريرك «بعض الهدايا»، لكنّ اليسوعيَّين اعتذرا بلطف عن قبولها. وفي أثناء حفلة خاصّة، قدّم الموفدان للبطريرك هديّة روما: حُللاً ثمينة تبلغ قيمتها ستمائة دوقة. لكنّ البطريرك فضّل أن يترك هذه الهديّة في بيت القنصل، كما أنّه أراد أن تجري الحفلة في المكان نفسه، خوفًا من الأتراك ومن بعض المسيحيّين الأقباط.

محادثات ومباحثات ومناقشات

وفي نهاية حفلة الاستقبال، بوشر العمل على الفور، بشيء من السرعة على ما يبدو. فتكاثرت الزيارات إلى البطريرك. وبدا البطريرك نزيهًا ومستعدًّا لكلّ شيء، مع أنّ شكوكًا وجيهة كانت تُثار حول تصرّف أبرام والأقوال التي فاه بها في روما. وأخذ رودريكيز يدخل شيئًا فشيئًا في تفاصيل الهدف المنشود من زيارتهما، فعرض هذا المبدأ الأساسيّ، وهو كيف «أنّ نيل الخلاص يحتّم الخضوع للكنيسة الرومانيّة المقدّسة وللحبر الرومانيّ، بصفته نائب المسيح حقًّا وخليفة القدّيس بطرس، هامة الرسل. وبصفته رأس الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة، وأبًا لجميع الشعوب المسيحيّة ومعلّمها، وقاضي القضاة بحكم وبتّ

في جميع المسائل التي يقوم حولها شكّ في مجالات الإيمان والكتاب المقدّس والأسرار».

ومن ذلك المبدأ خلص رودريكيز، على وجه منطقيّ، إلى حثّ رئيس الكنيسة القبطيّة على البعث إلى البابا برسالة خضوع، يوقّعها هو والإكليرس والمؤمنون، في نسختَيْن، تُرسل الواحدة إلى رومة، وتُحفظ الأخرى في مكان عامّ، لتخليد الذكر، ولتشرح للمؤمنين. ويمكن القيام بهذا المسعى بلا مشقّة، بالتعاون مع الموفدَين الرومانيَّين اللذَين فُوِّضا لهذه الغاية. ويدلّ هذا العمل على التكملة المنطقيّة لرسائل الخضوع التي سبق أن أرسلت إلى رومة عن يد السفير أبرام.

وجاء جواب البطريرك على الطريقة المصريّة: الموافقة والتأجيل وعدم التسرُّع، وبكلمة واحدة، الاقتصار على وعود يُرجأ إنجازها إلى وقت لاحق. لكن رودريكيز لم يصبر ولم يتجنّب الاستسلام للغضب الذي لا خير فيه، بل أخذ يلحّ ويضغط ليحمل البطريرك على الالتزام. ولقد شكا في وقت لاحق من أنّ البطريرك وحاشيته لم يتكلّموا بطيبة خاطر، بل عن مجاملة. في الواقع، كلّ ذلك ينمّ عن قلّة تفهُّم عند الأب نفسه.

وهناك رسالة أخرى كان يجب تبليغها إلى البطريرك، وهي دعوة صريحة إلى إرسال ممثّل إلى المجمع التريدنتيني. فكانت ردود فعله هي هي، أي القبول بالمبدأ والموافقة الشفهيّة، مع إرجاء التنفيذ إلى وقت لاحق. وكان البطريرك ينوي تعيين إسحق، مطران قبرس للأقباط. وحين جنحت سفينة الأب إليانو في هذه الجزيرة، استأنف مساعيه بنشاط لدى المطران.

وعرضت رومة أخيرًا على رئيس كنيسة مصر أن يُرسل بعض الشبّان إلى المدينة الخالدة ليحصلوا فيها على تربية وثقافة متينة (نجد هذه العناية بالتكوين في جميع الاهتمامات الرومانيّة، وفي وقت لاحق، عند السلطات المدنيّة). فكانت ردود الفعل عند البطريرك ما ألفناه: الموافقة المبدئيّة وتأجيل التنفيذ: «لخوفه الشديد من غير المؤمنين».

لم يكن هذا السبب منفردًا، لكنّه يظهر في أغلب الأحيان، من غير أن

يتحسّس له الأوروبيّون بقدر كافٍ. ذلك بأنّ المسيحيّين في الشرق كانوا يعيشون في نظام العثمانيّين، وهو نظام لا يُحسدون عليه، لأنّ العثمانيّين كانوا على جانب كبير من الاشتباه فكانوا يراقبون عن كثب كلّ احتكاك بالغرب، بالبابويّة أو بالجمهوريّة البندقيّة.

وأراد اليسوعيّان أن يسهّلا سير المحادثات، فأقاما بالقرب من المقرّ البطريركيّ، في حارة زويلا. أفي هذا الإطار اكتشف الأب إليانو قرارات مجمع نيقيا الأربعة والثمانين الشهيرة؟ تبدو صحّتها في نظر الاختصاصيّين قابلة للنقاش، ولكن كان لها عند الأقباط سلطة عظيمة. ورد ذكرها عرضًا للمرّة الأولى في الرسالة التي كتبها الأب رودريكيز في ٢٥ كانون الثاني (يناير) ١٥٦٢. هذا وقد أقرّ كاتب الرسالة بأنّ الأب إليانو لم يتوصّل إلى نقلها من العربيّة إلى الإيطاليّة، وهذه الملاحظة تُطلعنا على درجة تضلّعه من العربيّة.

لم تطل إقامتهما في البيت الجديد، لأنّ البطريرك عيّن ممثّلين، اختارهما من بين أذكى أبناء شعبه، وهما أبرام الذي عرفناه وجيورجيوس الذي لن نعود نعرف عنه أيّ شيء. وكان رودريكيز يعقد الأمل بأنّ كلّ شيء سيسير على ما يرام، لكنّه شعر في كانون الثاني (يناير) بأنّه لم يعد سيّد الموقف. أُعدّت وثائق الخضوع ولم يبق إلاّ أن يوقّع البطريرك عليها، لكنّه ما زال يؤجّل التوقيع، لعجزه عن اتّخاذ القرار. فاعتذر الممثّلان وأرجآ القضيّة إلى أجل غير مسمّى. وإلى جانب ذلك، جحد أحد الأقباط إيمانه، فعكّر ذلك صفو البطريرك. وأخذ الأقباط الآخرون يراقبون البطريرك العجوز لئلاّ تزلّ به القدم، فيجرّ كنيسة الأقباط، على غير علم منه، إلى حضن الغرب، عدوّ الأتراك، ولا يأخذ بعين الاعتبار ما هناك من أسباب عقائديّة. فإنّ بعض المقرّبين إلى البطريرك كانوا، على ما يبدو، أكثر إدراكًا لِما في هذه القضيّة من رهان، علمًا بأنّ ذلك الخضوع للبابا لم يكن فعل قضاء، بل فعل احترام وتواضع، يقوم به أخ صغير نحو أخيه الأكبر. فمنذ أن تمّ التقسيم إلى بطريركيّات، أصبح كلّ بطريرك «سيّد بيته». لم يكن هذا الرفض منتظرًا، فأذهل اليسوعيّين إلى حدّ كبير، فقاما عبثًا بمحاولة لدى البطريرك نفسه لحمله على تعديل موقفه. إنّ نقطة الانطلاق، القائلة بأنّ قبول رئاسة البابا يؤدّي «بسهولة» إلى سائر الأمور، لم تكن صحيحة، فضلاً عن أنّ البطريرك لم يبق مطمئنّ النفس، في حين أنّ اليسوعيّين شعرا بالحاجة

إلى التراجع، بعد قضاء شهرين مليئين بالمجادلات العنيفة والعقيمة، حتّى إنّ صحّتهما قد ساءت. وهناك أخيرًا أنّ أبناء دين الأب إليانو السابقين كانوا يلاحقونه بلا انقطاع في شأن دَين قديم مزعوم، حتّى إنّ الأب الرئيس اضطرّ إلى التفكير في تعيين رجل آخر مكانه. فتوقّفت المجادلات إلى حين. وسيلتقون في هدوء برّيّة القدّيس أنطونيوس.

## المرحلة الثانية (آذار (مارس) ـ نيسان (أبريل) ١٥٦٢).

وفي ٢ آذار (مارس)، رافق الموفدان البطريرك إلى دير القدّيس أنطونيوس. وكان اليسوعيّان قد تمنّيا حضور أبرام وجيورجيوس. وإلاّ لاستحال النقاش مع بعض الرهبان، لكونهم جُهّالاً مشهورين، كما يقول البطريرك نفسه. ولقد تألّم اليسوعيّان، في أثناء تنقّلاتهما، أمام الدمار الدينيّ الذي يعيش فيه مسيحيّو الريف المصريّ. فما أكثر الأولاد الذين لم يعمّدوا بالرغم من تقدّمهم في السنّ، ومع ذلك، يبدو أنّ الكهنة والمطارنة أنفسهم لا يبالون بالأمر كما يجب. فكان اليسوعيّان يعرضان نفسيهما لإحياء الدين في منطقة الصعيد، بعد إنجاز مهمّتهما.

في ٧ آذار (مارس)، وصلت بهم قافلة الجمال إلى الدير. ولا نعلم هل استطاع اليسوعيّان أن يزورا خزانة كتب الدير، كما طلب إليهما المونسنيور فيورِيلّو. ففي رومة وأوروبّا، كان الأدباء يعتقدون بأنّ في الدير «كتبًا كثيرة»، فكان العلماء يرغبون في الحصول على «لائحة الكتب اللاتينيّة التي يقال إنها بينها». لكنّنا لا نجد في رسائل اليسوعيّين أيّ تلميح إلى ذلك، لعدم وجود تلك المكتبة، على الأرجح، إلاّ في مخيّلات علماء أوروبّا. واليسوعيّان هما من أوائل الأوروبيّين الذين زاروا هذا الدير الشهير. إنّهما أقاما فيه مرّتين ولم يفكّرا في ترك وصف له، وحتّى نبذة عنه.

وفي دير القدّيس أنطونيوس، استؤنفت المباحثات بزخم أكبر. واجتهد رودريكيز أن ينتزع توقيع البطريرك على وثيقة الخضوع. وطلب أيضًا توقيعًا على ملخّصات المناقشات السابقة المختصّة بالأمور التي تمّ عليها الاتّفاق، بحسب ظنّه. لقد توصّل رودريكيز بمشقّة إلى الحصول على هذه الملخّصات من

أبرام وجورجيوس. لكن تعبه ضاع، فإنّ البطريرك لم يقل صراحة: لا، بل سلّم أمره إلى حكم كاهن شابّ كان في دير القدّيس أنطونيوس.

## تدخلُ جبرائيل

كان اسم ذلك الكاهن جبرائيل، وكان، في نظر رودريكيز، رجلاً غير مثقّف، لكنّ البطريرك العجوز كان يقدّره إلى أبعد حدّ. ولقد رفض هذا المعاون صراحةً كلّ اتّفاق وكلّ توقيع. لا بل ألقى المسؤوليّة على البطريرك في حضور الموفدَين. وأذعن له البطريرك، فرفض التوقيع. فرأى اليسوعيّان أنّ البطريرك ألقى الآن القناع عن نفسه وكشف عن خداعه المكتوم. وحاول رودريكيز أن يُنقذ البعثة في خلوة مع البطريرك في عدم حضور ذلك الـ «يهوذا» المسيء. لكنّ البطريرك تخوّف من تلك المحادثة فتهرّب منها مدّة طويلة. وكان الأب يريد تفسير ذلك الانقلاب الفجائيّ، بعد كلّ تلك الوعود. كيف يستطيع بطريرك أن يتأثّر إلى هذا الحدّ بشابّ يكاد أن يكون أمردا! لأنّ جبرائيل كان أكثر ثقافة. وما هو أمر رسائل الخضوع التي أرسلت عن يد أبرام؟ لم تكنْ سوى رسائل احترام نحو أخ كبير، ولكنّه مساوٍ له. ولماذا أرسل أبرام بصفة سفير؟ كلاّ! لم يكن أبرام سفيرًا حقيقيًّا، لكنّه أراد أن يرى رومة، فتحنّن عليه البطريرك وسلّمه رسائل إلى أخيه، مطران رومة، ضمّنها بعض التوصيات، كما جرت العادة في الشرق. وأضاف إليها بعض الأوراق الموقّعة على بياض، يجوز لأبرام أن يكتب فيها ما شاء، بحسب الظروف.

وأخيرًا انتهى كلّ شيء في المشاجرات الفوضويّة والضجيج، ذلك بأنّ جبرائيل وسائر الرهبان شتموا موفدَي رومة وجدّفوا على الكرسيّ الرسوليّ المقدّس وعلى المجمع وعلى الإيمان الصحيح، واتّهموا الموفدَين بالهرطقة، ولم يبقَ مكان للنقاش، وأكّد الأقباط أنّهم سيحافظون على إيمان آبائهم بكامله، كما هو مدوّن في كتبهم، وأنّهم لن يقدّموا الخضوع للبابا، مفضّلين أن تُقطع رؤوسهم على تغيير أيّ شيء في إيمانهم.

إنّ رسائل الأب رودريكيز مرصّعة بمثل هذه العبارات: «ضلال هائل» و«هرطقة واسعة» و«عناد كبير» و«عَجْز كبير» و«جهل مُطبق»...

وبعد تسعة عشر يومًا، رجع الأبوان صِفْر الأيدي ومخيّبي الرجاء إلى العاصمة. أمّا أبرام وجيورجيوس - لم يحضر أحدهما إلى دير القدّيس أنطونيوس - فإنّ البطريرك سلّم إليهما رسائل، لكي تُستونف المناقشات في العاصمة، إن اقتضى الأمر. ولّما وصل اليسوعيّان إلى القاهرة، في أواخر آذار (مارس)، كان الوباء يفتك بالناس، ويسبّب موت ألفي شخص كلّ يوم، وكان العدد يزداد. فاحتبس القنصل والتجّار في مكان معزول، كما جرت العادة في ذلك الزمان.

وفي نظر اليسوعيّين، كانت كلّ هذه القصّة مجرّد مخادعة. وبهذه الصورة دخلت تلك البعثة إلى التاريخ. في الواقع، كان كلّ شيء سوء فهم جسيمًا. فحين ذهب أبرام، ومعه الرسائل، إلى عاصمة الكثلكة، لم تخطر ببال البطريرك فكرة أو رغبة الاتّحاد برومة، بل أظهر بالأحرى، في أثناء المحادثات مع الموفدين الرسوليّين، أنّه لم يكن، لأوّل وهلة، عديم الاكتراث لذلك المرض. فهل كان يشعر لهذا السبب، وهو الراهب العجوز، والقليل الثقافة، ما هنالك من فرق أساسيّ بين موقف الأقباط وموقف رومة؟ فمن أين ذلك الاحتجاج الذي أظهره رجاله، مع أنّهم كانوا أقلّ جهلاً منه؟ لم يكن البطاركة يشعرون بأيّة حاجة إلى اتّحاد عقائديّ. كانوا منعزلين طوال القرون في وادي النيل، فلم تخطر ببالهم قطّ مشكلة الخضوع لبابا رومة، بل كانت الكنيسة المصريّة تكتفي تمامًا بنفسها. وبالرغم من تلميح بعض الكتّاب إلى مكاسب ماديّة يقال إنّ البطريرك كان يأمل الحصول عليها من رومة عن يد أبرام، فليس في المراسلة التي وصلت إلينا ما يحملنا على التفكير في ذلك الأمر، بل يبدو لنا أن توصية لأبرام قد تكون أقرب إلى الحقيقة التاريخيّة. فالطبع المصريّ شديد الميل إلى التوصيات. والإلحاح الدائم الذي كان رودريكيز يلجأ إليه كان يضايق الأقباط وينفّرهم من المفاهيم الكاثوليكيّة.

## البحث في كتب الأقباط وفي مواقفهم الدينيّة

ومع ذلك، فإنّ الأب رودريكيز، في أثناء إقامته في دير القدّيس أنطونيوس، شقّ طريقًا جديدة للاستكشاف، ولم يتنبه للأمر. فلقد أذن لليسوعيّين، بناءً على طلب منهما، أن يريا الكتب اللاهوتيّة القبطيّة. فكان في

إمكانها أن يبحثا في المجامع القديمة والعقائد والتقسيم إلى بطريركيّات إلخ.
إعترف رودريكيز الذي علّم اللاهوت في الماضي، أنّ كلّ شيء كان مليئًا بالأخطاء والبِدَع.

نلاحظ، من دون أن ندخل في التفاصيل، كيف أن الأب إليانو استغلّ بعد ذلك تلك المناورة الخاطئة. ففي أثناء البعثة الثانية، لم يبحث عمّا في الكتب القبطيّة من تناقضات، بل بحث ووجد العديد من القضايا التي كانت كاثوليكيّة مائة بالمائة والتي من شأنها أن تقرّب وجهتَي نظر الكنيستَيْن.

فمنذ أن كتب رودريكيز رسالة في ٢٥ كانون الثاني (يناير) ١٥٦٢ (لم تمضِ ثلاثة أشهر على وصوله إلى مصر)، وضع قائمة للأخطاء العقائديّة والعادات والآراء التي تختلف عمّا عرفه في الكنيسة الرومانيّة أو التي تناقضه. ولقد وردت هذه القائمة المؤسفة في كتاب واسع الانتشار وضعه المؤرّخ فرنسيس سكّيني اليسوعيّ (١٥٧٠ ـ ١٦٢٥). هل يمكن تقدير الضرر الذي ألحقه هذا النصّ؟ فبعد أن دخل في كتب تدريس اللاهوت، حيث يعرض الكتّاب القدماء «بِدَع أهل الطبيعة الواحدة»، فلا شكّ أنّه نقل لمدة طويلة إلى أوروبّا القرن السابع عشر صورة مبتورة عن مصر ورأيًا مشوّهًا في الشعب القبطيّ. ووجب انتظار دراسات الرحّالة ڤانسْلب (ـ ١٦٧٩) ولا سيّما دراسات الأب غليوم دوبِرْنات (١٦٦٧ ـ ١٧١١) لكي يَفْضح ما في القائمة من نزعة انفراديّة وغير تامّة وغير صحيحة. تغلغل الأب دوبِرْنات مدّة سنين طويلة في هذا الشعب ـ وهذا ما لم يفعله الأب رودريكيز ـ فتمكّن من تصحيح الأخطاء في رسالته المؤرّخة في ٢٠ تمّوز (يوليو) ١٧١١، والتي صدرت في «المذكّرات الجديدة»، المجلّد الثاني، والتي اطّلع عليها الأب دي صوليير (١٦٦٩ ـ ١٧٤٠). لقد أخذ هذا البَلَنْدي على نفسه أن ينتقد أخاه الإسباني (في رواية سكّيني، لأنّ الأب دي صوليير كان يجهل الرسائل الأصليّة)، في مقالة عن البطاركة الإسكندريّين.

وهناك بعض الأمور الأخرى، من التي عدّها الأب رودريكيز قابلة للنقاش، قد أُضيفت إلى تلك القائمة المشؤومة، وكان قد دوّنها «سرًّا وخفيًّا» على توالي المحادثات والمناقشات، وهي تشكّل مجموعة مشاكل للدرس، وأمور

مشكوك فيها يجب توضيحها، واعتناءات يجب الحصول عليها، ولا بدّ من عرضها جميعًا على البابا.

أمّا المناقشات في القاهرة مع أبرام وجيورجيوس فكانت تافهة، فطالت بعض الأسابيع وسارت بين بين حتّى شهر تمّوز (يوليو) من دون أيّة نتيجة. فكانت حوارًا بين طُرْش بسبب عدم التفاهم العائد إلى الاختلاف في اللغة والعقليّة والثقافة. فالأب رودريكيز، وهو الأستاذ السابق في اللاهوت، والمتمرّس بـ «المناقشات العامّة» وبالمنطق المدرسيّ، ينسب عدم نجاحه إلى إرادة الأقباط السيّئة. في نظره، كان كلّ شيء منطقيًّا، لا يُفنَّد، بسيطًا، صافيًا، واضحًا. فإن لم يُذعَن لمنطقه، ففي ذلك الدليل الواضح على سوء النيّة. وعلى غرار ما جرى في دير القدّيس أنطونيوس، فقد اغتاظ الطرفان وتراشقا بالسبّ والشتيمة. فلا فائدة في الاستمرار. ولذلك فضّل اليسوعيّان الذهاب إلى الإسكندريّة للقيام بالخدمة الرسوليّة لدى الإفرنج وانتظار توجيهات رومة: إمّا العودة، ومن الأرجح عن طريق قبرس، وإمّا الذهاب إلى بعيد: إلى الهند واليابان أو الحبش، وهي بلاد يرجى منها خير أكثر من أمّة الأقباط الناكرة الجميل! أكّد الأبوان أنّهما مستعدّان لكلّ شيء.

ولكن، قبل العدول النهائيّ عن تلك الرسالة التي هي مهمّة بقدر ما هي مشؤومة، أراد اليسوعيّان أن يقوما بمحاولة أخيرة. فقد دفعتهم انتفاضة يائسة إلى الرغبة في زيارة البطريرك مرّة أخيرة في دير القدّيس أنطونيوس، للتحدّث إليه بلطف وتواضع، ولتوجيه دعوة مؤثّرة إليه، ولوضعه أمام مسؤوليّاته، عسى أن يعود أدراجه، ولفَرْض قرارات نيقيا عليه، فهي تعبّر بوضوح شديد عن واجب الخضوع لبابا رومة، وللَفت انتباهه إلى التناقضات البيّنة التي في الكتب اللاهوتيّة القبطيّة.

ومرّة أخرى، اقتحم موفدا البابا مخاطر الطريق الطويلة عَبرَ الصحراء في منتصف تمّوز (يوليو)، وهو أحرّ شهور السنة. فنزل ردّ فعل البطريرك على الموفدين نزول الحمّام البارد. فإنّ البطريرك لم يُظهر أيّ اغتباط بزيارتهما الثانية. ففي أثناء خطبتهما، التي أعدّاها بعناية وألقياها في خلوة، قاطعهما واستفهم فجأةً عن هدف زيارتهما. يبدو أنّ قد طفح الكيل. فلم يُخفِ عنهما رئيس

الكنيسة أنّ الأقباط لن يتخلّوا أبدًا عن أيّ شيء من إيمانهم القديم الذي أخذوه عن أجدادهم، والذي تعلّمه كتب آبائهم. وأضاف أنّه، منذ التقسيم إلى بطريركيّات، أصبح كلّ واحد سيّد بيته، ورفض رفضًا باتًّا أن يُصغي إلى ما يرغب الموفدان في التعبير عنه. ولم يتبل ملخّصات التناقضات. لقد انتهى كلّ شيء، فلا ولا: «وأغلق الباب تمامًا». وأمّا الحُلَل الكنسيّة الثمينة، تلك الهديّة التي قدّمها البابا، فإنّ البطريرك طلب إليهما أن يستردّاها.

أسباب الإخفاق

البعثة كُتب لها الفشل منذ بدايتها. فالالتباس في الأصل شوّه وجهات النظر. ذلك بأنّ تصريحات أبرام فُهمت فهمًا خاطئًا في رومة. ولكن، في أثناء الطريق، كان قد يمكن أن تتّجه نقطة الانطلاق الخاطئة هذه نحو الغاية المنشودة.

عدّة أسباب كانت تحول دون نجاح البعثة. سبق أن ذكرنا الخوف من الأتراك. فإنّ محتلّي أرض مصر لا يستحسنون أيّ اتّفاق مع أعدائهم، وإن كان هذا الاتّفاق دينيًّا. ثمّ هناك الجهل، ذلك «الخصم الثقيل». ففي التعامل مع الجهّال، يتعسّر إيجاد قاعدة مشتركة للمحادثات العميقة. لكنّ هذا الجهل كان يصيب الطرفين. كان الأقباط ينقصهم التكوين العقليّ والمدرسيّ، ولا شكّ أنّ كتبهم الطقسيّة واللاهوتيّة والآبائيّة لم تكن على مستوى المشاكل المطروحة. ومن جهة أخرى، كان الموفدان تنقصهما الأدوات اللازمة لنقل أفكارهما إلى الآخرين. فكانا يجهلان العربيّة، ولا يتحسّسان العقليّة القبطيّة والمصريّة.

سبق لنا أن أشرنا إلى لغة البلاد. فلا شكّ أنّ المناقشات كانت تجري بالعربيّة، بلغة لها عبقريّتها الخاصّة، وبمفردات تأثّرت بالإسلام إلى حدّ بعيد. وأمّا المفاهيم المدرسيّة، التي صُفّيت بعد قرون من المناقشات («أقنوم، طبيعة، جوهر، بنوّة، ألوهة» إلخ)، وإن كان ما يعادلها بوجه صحيح في العربيّة، فكانت غير معروفة. ولا شكّ أنّ «اللاهوتيّين» الأقباط جبرائيل وأبرام وجيورجيوس لم يدركوا منطق الأدلّة المدرسيّة التي أتى بها الأب رودريكيز. كان مبتدئًا في هذه اللغة، فلم يكن عنده كتاب صرف ونحو ولا مفردات. ولا شكّ أنّ أبرام كان يجهل اللاتينيّة، فالترجمات الإيطاليّة التي قام بها أضلّت السلطات

الرومانيّة. وأمّا معرفة الأب إليانو المترجم للغة العربيّة فكانت أوّليّة. عند مغادرته القاهرة، كان شابًا فلم يتسنّ له أن يتقدّم في معرفتها (ومن الراجح أنّ اللغة المألوفة في عائلته كانت العبريّة في صيغة من صيغها). وحين كان على ظهر السفينة، انصرف إلى الدرس. ولقد قال فيه الأب رودريكيز: «كمترجم، كان موفّقًا إلى حدّ ما. لم يستطع أن ينقل إلى الإيطاليّة قرارات مجمع نيقيا، فكيف ينقل البيانات العقائديّة؟ أمّا كونه حصل، من باب الاحتياط، على شهادة في معرفة العربيّة، فلا يدلّ على شيء. فقد سبق لنا أن قلنا إنّ كلّ مبتدئ في هذه اللغة يمكنه أن يحصل عليها. لكن البطريرك كتب إلى البابا أنّهم لا يفهم بعضهم بعضًا، وهذا أمر ذو مغزى. وبالاختصار، يبدو غير ممكن أن يُجري الطرفان مناقشات على مستوى واحد، كما لو كانا متحاورَين مقبولَين.

نحن إذًا أمام جهل للغة والثقافة. فهناك مواقف يبدو أنّها كاذبة وخدّاعة، فُسِّرت كأنّها كاذبة وخدّاعة فعلاً. وأمام عدّة ردود فعل أو عبارات بَدرت من أبرام، لم يكن موقف رودريكيز ما كان يُنتظَر منه. وفضلاً عن ذلك، أفلَم يتجاهل مهمّته؟ هذا ما يجوز لنا أن نتساءله. فإنّ لينيز كان قد دوّن في توجيهاته أنّ على الوفد أن يزور البطريرك من قِبَل البابا، وأن يستكشف عن نواياه، وأن يحافظ على أطيب الاستعدادات، وأن يقدِّم المعلومات عن أمور الإيمان. لكن رودريكيز تصرّف تصرُّف الفاتح، متيقّنًا من القيام بدور تاريخيّ. وهذا ما شعر به أبرام، يوم عاتب رودريكيز وقال له إنّه لم يأت ليتباحث مع البطريرك، بل ليزوره بالمحبّة. كان رئيس الوفد يُلحّ لينتزع توقيعًا ويحصل بالقوّة على الخضوع، خلافًا للنصائح الحكيمة التي زوّده بها الرئيس العامّ: «البدء بالأمور التي توافق الطرفَيْن... والابتعاد عن الشجار والشقاق... والسير شيئًا فشيئًا». لم يُدرك رودريكيز ما كان يريد البطريرك بتلك التأجيلات المغلّفة بالأقوال المهذّبة. فهو يناقش ويُعيد الكرّة ويتهجّم ويريد أن يكون على صواب مهما كلّف الأمر. فكان ينقصه بُطء النيل وما في هذا البطء من فائدة، كما كان ينقصه سلامة التفكير. كانت توصيات لينيز الحكيمة خالية من كلّ عيب: التزوُّد بالحلم والصبر، وتجنُّب الإمخاط والمعاداة، واحترام الاختلاف في الرتب (مثلاً: أراد رودريكيز على الفور إصلاح العادات المختصّة بسرّ المعموديّة)، وتحاشي المباحثات اللاذعة.

ولم يقدّر رئيس الوفد المشاكل المختصّة بالعلاقات بين الكنيستَيْن حقّ قدرها. شقّ طريقًا جديدة، فكان من حقّه أن يرتكب بعض الأخطاء، حتّى الكبيرة منها. ولقد وضّحها المستقبل شيئًا فشيئًا.

أمّا الأب إليانو، فكاد رئيسه اللامع أن يغطّي عليه. لا نراه، ولكنّه حاضر، ولا نعرف أيّ شيء عن اقتناعاته. من الراجح أنّه تفهّم الأوضاع على وجه أقرب إلى الواقع. فبفضل اختباراته السابقة، نضج فيه هذا الاقتناع، وهو أنّ التعبير الشفهيّ عن الإيمان لا يستوعب السرّ بكامله. فكانت هذه الفكرة شعورًا مُسبقًا أثبته المستقبل!

## الخدمات الرسوليّة

كان الأب لينيز قد أوصى بإلحاح في توجيهاته بالانصراف إلى الخدمات الرسوليّة التي تقوم بها رهبانيّتنا عادةً، علمًا بأنّ الرسالة لدى بطريرك الأقباط لها الأولويّة المطلقة. وبناء على ذلك، فسواءً أكان في البندقيّة أم على ظهر المركب أم في الصحراء بصحبة البطريرك أم في القاهرة والإسكندريّة، كان الموفدان يخاطبان جميع فئات المؤمنين ليبشّراهم بكلمة الله: فكانا يشرحان لهم العقيدة المسيحيّة لحملهم على التقدّم من سرّ الاعتراف: الذين من الطائفة اللاتينيّة، والإفرنج والتجّار والملاّحون والبحّارة، ولم يُهملوا اللوثريّين والعبيد (بالكثير من الفطنة)، مع تحفّظ خاصّ لليونانيّين واليهود، لا لعدم تعريض الأب إليانو لمخاطر لا فائدة منها فحسب، بل لعدم وجود أيّ أمل أيضًا بجني بعض الثمر لدى هاتَيْن المجموعتَيْن، ولم يستثنيا إلاّ الأتراك.

وفي مدينة البندقيّة الجامعة لأجناس مختلفة، مارس رودريكيز خدمته الرسوليّة في أوقات فراغه. وعلى ظهر السفينة، كان نحو مائة وعشرة ركّاب، استنادًا إلى الأرقام التي ذكرها إليانو: سبعون يهوديًّا ومتنصّرًا[1] وثلاثون مسيحيًّا وعشرة من النبلاء. فتمّ سماع اعترافهم وتعلّموا تلاوة فرض العذراء. وأُقيمت لهم «قداديس بيضاء» واستمعوا إلى قراءة الكتب الروحيّة طوالَ رحلتهم التي لا

(١) المتنصّر هو اليهوديّ الذي أُجبر على اعتناق المسيحيّة والذي ما زال يمارس اليهوديّة سرًّا.

نهاية لها. وأفحم اللاوثريّون بنجاح. هذا وقد حرّم اليسوعيّان اللعب بالأوراق والتجديف!

وعند وصولهما إلى مصر، اهتمّ الأبوان اهتمامًا خاصًّا بالعبيد، شرط ألاّ يعرّضا للخطر خدمتهما الرسوليّة الأساسيّة، لأنّ العبد، إن نجح في الهرب، يعرّض للخطر الشديد من رُئي في صحبته. سرعان ما اهتدى الأب إليانو إلى الأخ فْرَير، لكنّ اليسوعيَّين لم يستطيعا أن يفدياه. وفي أثناء البعثة البابويّة، سيكرّس الأب إليانو نفسه على وجه نظاميّ للاهتمام بالعبيد وفدائهم.

إنّ الإفرنج يتعاطون التجارة خاصّةً، وليسوا ممّن يمارسون واجباتهم الدينيّة. عددهم قليل في القاهرة (لا يذكر أحد أرقامًا)، لكنّهم أكثر عددًا في الإسكندريّة، بسبب وجود المرفأ وتوفُّر النشاط التجاريّ.

لم ينسيا الشعب القبطيّ، وهما يشكوان من الجهل الدينيّ الذي لقياه، ومن التأخير في مَنْح سرّ المعموديّة ومن التقصير الكبير في التقدّم من سرّ الاعتراف. لكن قلّة معرفة اللغة العربيّة عند اليسوعيّين كانت تحول دون انصرافهما إلى خدمة رسوليّة مثمرة، مع أنّهما كانا شديدي الرغبة فيها. وقد اقترح الأب رودريكيز، كسبًا لعطف الشعب القبطيّ، إنشاء مدرسة أو حتّى دير صغير في الإسكندريّة، عن يد الرهبانيّة اليسوعيّة أو رهبانيّة أخرى. واجتهد أن يردّ على بعض الاعتراضات التي قد تحول دون تحقيق هذا المشروع.

أمّا الجاحدون، أولئك المسيحيّون المساكين الذين، بعد استنفاد جميع الوسائل، اعتنقوا دينًا آخر، فالأبوان أشارا عليهم باللجوء إلى العالم المسيحيّ. وكانت المناقشات مع «الهراطقة» حادّة وظافرة. ولقد مُزِّقت علنًا بعض الكتب الهدّامة. لكن اليونانيّين كانوا يقاومون كلّ محاولة للتأثير فيهم. وجرت مناقشة مع بعض رهبان دير القدّيسة كاترينا، لكنّها بقيت على مستوى المجاملات ولم تأتِ بأيّ ثمر.

في الواقع، توصّل الأب إليانو وحده إلى القيام ببعض الخدمات الرسوليّة، بفضل معرفته لبعض اللغات، في حين أنّ الأب رودريكيز مُنع عنها بسبب أمراضه وعاهاته. وكانت الإسكندريّة مدينة غير صحّيّة وموبوءة

بالطاعون. فكان الأب رودريكيز ضعيفًا بسبب تواتر الإسهال والزُّحار، يتألّم من استمرار الحمّى، حتّى إنّ الأطبّاء فقدوا مرّتين كلّ أمل بشفائه. وأحيانًا ما يجد اليسوعيّان نفسيهما عاجزَيْن، بسبب ضعفهما، عن الكتابة وحتّى عن توقيع رسالة. وفي قبرس، شعر الأب إليانو بأنّه لم يعد مرتبطًا برسالته لدى الأقباط، فاستغلّ غيرته الرسوليّة وانصرف إلى عدّة خدمات رسوليّة: فأخذ يعمّد ويسمع الاعترافات ويلقي المواعظ ويجتهد أن يجد بعض الشبّان ليُرسلهم إلى رومة ويحثّ إسحق، المطران القبطيّ، على المشاركة في المجمع.

وأخيرًا، نرى الأب إليانو، وهو اليهوديّ الأصل فوجد اكتمال دينه في الاهتداء إلى المسيح، يجتهد أن يُشرك أبناء دينه في النعمة التي نالها. قبل ذهابه، كانت الخدمة الرسوليّة لدى يهود رومة متواصلة. أمّا في أثناء إقامته في مصر، فلقد أوصى الرئيس العامّ بالكثير من الفطنة. وفي البندقيّة، وقبل إبحار السفينة، تدخّل اليسوعيّان بقوّة ليمنعا يهوديًّا مهتديًا إلى المسيحيّة من الذهاب ومن فقدان الإيمان في الخارج، وقد منعا كذلك خادمة مسيحيّة في عائلة يهوديّة من الذهاب ومن فقدان الإيمان أو من الاضطرار إلى اتّباع نمط حياة فاسد. وعلى خلاف ذلك، فإنّ بعض اليهود يهتدون اهتداءً ثابتًا، منهم رجل يسمّى مالين، شخصيّة بارزة في جمارك الإسكندريّة. فلقد أقام في البندقيّة حيث سار سيرة هادئة وكان قدوة صالحة. إنّ الله قادر على «أن يُخرج من الحجارة أبناءً لإبراهيم» (متّى ٣/٩)، هي الفكرة التي كثيرًا ما دوّنها قلم اليسوعيّين، وقد أنهكتهما قساوة اليهود والأقباط.

## القبض على الأب إليانو

لقد حدث أخيرًا ما توقّع الأب لينيز وخشي وقوعه. فإنّ أبناء دين الأب إليانو السابقين جعلوا عيشه لا يُطاق، فأجبروه على الذهاب وكانوا بذلك سببًا غير مباشر لإنهاء البعثة البابويّة.

ففي أرض مصر، حيث لا يخفى شيء، ما لبث الأب إليانو أن كشف أمره، بالرغم من اتّخاذه جميع تدابير الحيطة. وسبق له، في البندقيّة، أن اضطرّ إلى الاختباء في غرفة صغيرة وإلى الصعود خفيةً إلى متن السفينة، لاجتناب

الشائعات. وفي السفينة، عرفه بعض اليهود. وفي الإسكندريّة، فضّل الأب إطالة المقام، لأنّ اليهود كانوا كُثُرًا في المرفأ والجمارك. ومع كلّ ذلك، ففي القاهرة نفسها، كاد الأب إليانو أن يُعرف منذ وصوله إليها، ولقد سمعت أمّه نفسها بحضور ابنها الذي لم تره منذ نحو عشر سنين. ولم يرد الأب إليانو أن يراها في تلك الأيّام. وفي كانون الثاني (يناير) ١٥٦٢، أخذ بعض الأشخاص يطالبونه بدين قديم. وما يفسّر ذلك أنّ الأب اهتدى في تلك الأثناء إلى دين آخر، علمًا بأنّ الجحود كان يستحقّ الإعدام حرقًا بحسب شريعة الأتراك. وكان التخلّص من هذا الحكم يقتضي دفع مبلغ باهظ من المال أو اعتناق دين الأتراك، وهما احتمالان مستحيلان على اليسوعيّ. وهذه الظروف شلّت حركة الأب وعسّرت تنقّلاته. من الراجح أنّ القنصل توصّل إلى لفلفة قضيّة الدين المزعوم. لكنّ الأب الرئيس رأى نفسه مُرغمًا إلى حدّ بعيد على تعيين خلف لرفيقه. وفي نهاية إقامتهما في أرض أفريقيّة، كان اليهود أنفسهم سبب ابتعاد الأب إليانو. وبعد ذلك بخمس وعشرين سنة، برّر هذا الابتعاد في سيرته الذاتيّة، ووصفه بكثير من التفاصيل، فجاءت روايته مليئة بالحيويّة.

ففي ذات يوم، كان الأب إليانو والأخ برافو ينظّمان الذهاب على شاطئ البحر. وإذا بعصابة من اليهود والأتراك والمغاربة خرجت من المجهول وقبضت على الأب. فسيق إلى القاضي حيث تمّت مجابهة طرفين: من جهة، اليهود الذين اتّهموا ابن دينهم بالدَّين الذي عليه أوّلاً، ثمّ بجحوده، ومن جهة أخرى، الأب رودريكيز وإلى جانبه القنصل وتجّار المدينة الإفرنج. وتوصّل هؤلاء إلى الحصول على إخلاء سبيل الأب بكفالة، في انتظار صدور قرار باشا القاهرة، لأنّ قاضي الإسكندريّة رُبّي ففضّل عدم التورّط في هذه القضيّة. وبين الذين كتبوا سيرة الأب إليانو مَن لا يتردّد في اتّهام أمّه بإثارة تلك المسألة، اعتقادًا منهم بأنّ هذا الاتّهام من شأنه أن يرفع قدر الأب إليانو. لكنّنا نلاحظ أنّه لا يذكر أيّ شيء من ذلك في وصفه المؤثّر والمتّسم بالحزن والعطف البنويّ لالتقائه الأوّل بأمّه العجوز التي بقيت يهوديّة (بعد انفصال دام عشر سنين واهتداء أليم إلى دين آخر)، وربّما كان هذا الالتقاء التقاءه الأخير بأمّه، لأنّه لم يعد يذكرها بعد ذلك.

إستغلّ الأب إليانو تلك الحرّيّة المؤقّتة وارتدى لباس تاجر حرير فنجح في

مغادرة الإسكندريّة وصعد إلى متن مركب بندقيّ راسٍ في المرفأ، يسمّى الكويرينا. وكتم نائب القنصل هذا الذهاب السرّيّ. وأمّا الأب رودريكيز، فقد أنفق مائة وثلاثين دينارًا، بعد أن حصل من التجّار على ثلاثين منها. وكان هناك الدَّين القديم المزعوم، فدفعه القنصل على الحساب، ولقد اضطُرّ الرئيس بعد ذلك إلى التسوّل في المدينة ليردّ للقنصل ما أنفقه من المال. لكنّ التجّار كانوا يتردّدون في العطاء، اعتقادًا منهم بأنّ ذلك الدَّين لا مبرّر له وبأنّ اليهود لا يستحقّون هذا المال على الإطلاق.

وما عدا ذلك، كان اليسوعيّان يكتفيان بانتظار الأمر بالعودة. ولهذه الغاية، كان الأب رودريكيز، وهو مُوَسوس بعض الشيء، يتمنّى الحصول على أمر صريح من الرئيس العامّ نفسه، متردّدًا في الاكتفاء ببعض الأخبار غير المباشرة.

إنّ مجمل تلك الحوادث المؤسفة رسم عند اليسوعيّين في أوروبّا - وعند غيرهم أيضًا - صورة سيّئة عن أقباط مصر. فأخذت فكرة الأقباط الخادعين واليسوعيّين المخدوعين ترسخ في الأذهان. وفي ذات يوم، وصل راهبان قبطيّان إلى جزيرة صَقَلّية، يُدعَيان يوسف وميخائيل، وهما من أحد أديرة وادي نطرون. وكانا يحملان عدّة رسائل توصية من البابا ومن بعض الأمراء وغيرهم، ومرادهما جمع التبرّعات لمساعدة أديرتهما. لكن خبر الخدعة التي ذهب الأب رودريكيز ضحيّتها كان ينتشر. فاضطرّ الأب ريبادينيرا، رئيس إقليم الجزيرة، إلى مراسلة رؤسائه في رومة للحصول على معلومات. وكانوا على علم بما فعل أبرام وبما عاناه الموفدان، فرأوا من واجبهم أن يحذّروا اليسوعيّين من الأقباط. ولمّا جاءت نتيجة جمع التبرّعات وخيمة، شكا بطريرك الأقباط أمره إلى البابا، قائلاً إنّ اليسوعيّين وصفاه في أوروبّا بشكل غير ملائم!

ومن جهة أخرى - ولكن لا داعي هنا إلى التوسّع في الأمر، مع أنّه على جانب كبير من الأهمّيّة - فلقد أدّى ذلك الاحتكاك بثقافة غير مألوفة إلى تحوّل تدريجيّ في طرق التفكير السائدة في أوروبّا الوسطى في ما يتعلّق بأمور القارّة القديمة.

### خاتمة البعثة البابويّة

غادر الأب إليانو الإسكندريّة في ٢٦ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٥٦٢، فغرقت السفينة التي كان على ظهرها أمام شواطئ قبرص. ولقد وصف هذه المغامرة في رواية لا تقلّ تشويقًا عن رواية أسره. وفي قبرص، كتب بعض الرسائل وبيّن فيها ما قام به من نشاط وسوليّ في هذه الجزيرة. وفي أسبوع الآلام سنة ١٥٦٣، عاد الأب إليانو إلى أوروبّا فوصل إلى البندقيّة في مطلع حزيران (يونيو)، في حين أنّ الأب رودريكيز والأخ بْرافو سبقاه إليها ببعضة أسابيع.

وكانت الخيبة الأخيرة شديدة بقدر ما كان الأمل الانفتاحيّ كبيرًا.

## البعثة البابويّة الثانية (١٥٨٢ - ١٥٨٥)

هذه البعثة لدى الأقباط لم تكن متوقّعة في الأصل. فبينما كانت خُطى الأب إليانو تذرع قرى جبل لبنان، كان قنصل فرنسا في القاهرة، بولس ماريانى البندقيّ، يحاول أن يعيده إلى مصر. ففي نظره، كان الناس مستعدّين لقبول محاولة اتّحاد جديدة. لكن الأب إليانو أعرب عن تحفّظه. وعدَّ من واجبه المطلق أن يختم قبل كلّ شيء بعثته لدى الموارنة. أمّا في رومة، فقد قوبلت أفكار القنصل بشيء من الترحيب.

### هدف الرحلة

في صيف ١٥٨٢، كانت البعثة في لبنان على وشك الاختتام. ففي ٧ حزيران (يونيو)، كان الأب يوحنّا بْرينو والأخ ماريو، اللذان عاونا الأب إليانو، قد غادرا جبل لبنان، وأبحرا إلى قبرص، لكي ينتظرا في هذه الجزيرة سفينة إلى إيطاليا. أمّا الأب إليانو، فكان قد قصد موارنة حلب. وفي هذه المدينة، وصلته في ١٥ آب (أغسطس) رسالة من الأب أكراڤيڤا، بعث بها قبل شهرين، وطلب فيها إليه أن يذهب دون إبطاء إلى مصر، برفقة الأخ ماريو. فاضطُرّ هذا الأخ أن يرجع أدراجه ويعود من قبرص إلى طرابلس. وكانت

الحقائب على ظهر السفينة نُقلت إلى مركب آخر أبحر في ٢٢ أيلول (سبتمبر) إلى مصر. وبعد رحلة دامت أحد عشر يومًا، وصل اليسوعيّان دون عائق إلى القاهرة، عاصمة البلاد، وأقاما عند القنصل. وبعد ثلاثة أيّام، أي في ٦ تشرين الأوّل (أكتوبر)، قام الأب إليانو بزيارته الأولى ليوحنّا الرابع عشر (١٥٧١ ـ ١٥٨٤)، بطريرك الأقباط.

كان لهذه الزيارة الأولى طابع الاستطلاع، أُريد بها الاستكشاف عن نيّة البطريرك والحكم، بعد الإخفاق المرير الذي عرفناه قبل عشرين سنة، هل في اتّصال جديد بين كنيستَي رومة ومصر ما يؤمِّل خيرًا. بدا الأب إليانو مرتابًا في أوّل الأمر، ثمّ بدّل رأيه إلى حدّ ما. ولقد عرض وجهة نظره في بعض الرسائل التي بعث بها إلى السلطات الكنسيّة في رومة. وإلى جانب ذلك، رأى من واجبه، للقيام بمشروعه أحسن قيام، أن يلتمس تفويضًا رسميًّا ووجود لاهوتيّ يكون ابن مهنته.

## في انتظار التوجيهات الرومانيّة

وبدأت بعد ذلك فترة انتظار بدت لا نهاية لها. تسلّمت رومة رسائل للأب إليانو، لكن رسائل مراسليه تأخّرت كثيرًا في الوصول إليه. وفي أثناء ذلك، نجح الأب في استمالة بعض الأشخاص إلى العقيدة الكاثوليكيّة. ومن جهة أخرى، أخذ يدقّق النظر في كتب الأقباط ويدوّن ما وجده. وألّف من القضايا الكاثوليكيّة التي اكتشفها في هذه الكتب مجموعة مختارات مفيدة جدًّا. فلقد أدرك الأب إليانو، من اختباره في البعثة البابويّة السابقة ١٥٦١ ـ ١٥٦٣، أنّ معرفة الأقباط والاطّلاع على كتبهم وطقوسهم والرجوع إلى آبائهم في الإيمان كانت على جانب كبير من الأهمّيّة، فإنّ سلطة الآباء في الشرق هي فوق الاستدلالات العقليّة. فكان من المهمّ أن يُكتشَف بماذا يؤمن الناس حقًّا في صميم قلوبهم، وإن بَدَت أقوالهم في بعض الأحوال غير صحيحة من الناحية الاصطلاحيّة. أمّا ماريو، رفيق الأب إليانو، فكان متقلّب المزاج. فأراد رئيسه أن يُلهيه، فأرسله إلى زيارة دير القدّيسة كاترينا في سيناء. وفي الواقع، لم يتكيّف الأخ ماريو للأوضاع الجديدة إلاّ بمشقّة، وهذا شأن الأخ بْرافو في البعثة البابويّة الأولى إلى مصر. فلم يجد الراحة، لا عند الموارنة ولا بين الأقباط. وقد التمس

الأب إليانو أكثر من مرّة من الرئيس العامّ أن يأذن إليه بإعادته إلى إيطاليا.

تحسّن وضع الأب إليانو الاجتماعيّ إلى حدّ بعيد بالنسبة إلى البعثة السابقة. في شتاء ١٥٦٢، اضطُرّ إلى الابتعاد عن عنف أبناء دينه السابقين، أمّا الآن، فإنّ اليهود في القاهرة كانوا يخافونه وكأنّه موفد من قِبَل بابا قدير. فلم يلق أيّة مشكلة في إقامة العلاقات مع محيطه الماضي وفي زيارة شقيقه.

لبّت رومة، بدون علم الأب إليانو، ما طلبه. فقد حرّر قلم ديوان البابا بعض المراسيم. وكُلّف الكردينال دي سافيرينا (١٥٣٢ ـ١٦٠٢) بتتبُّع ذلك المشروع الرسوليّ عن كثب، فوضع سلسلة طويلة من التعليمات. وأراد الأب أكواڤيڤا (١٥٤٣ ـ ١٦١٥) أن يساعد الأب إليانو على الصعيد العقائديّ، فاختار لاهوتيًّا من نابولي، كان صغير السنّ ولكنّه لامع، وهو الأب فرنسيس ساسو (١٥٥٢ ـ ١٦٢٣)، وأمر الأخ فرنسيس بيونو (نحو ١٥٥٠ ـ ١٥٩٩) بمرافقته، لكي يكون حضوره في القاهرة سندًا للأخ ماريو الذي انحطّت معنويّاته. وفي ١١ آذار (مارس) ١٥٨٣، غادر المسافران رومة إلى البندقيّة، واشتريا فيها بعض الأشياء. وفي ٢٥ حزيران (يونيو)، أبحرت سفينتها، فاجتازت كورفو والقسطنطينيّة، ووصل اليسوعيّان إلى القاهرة سالمَيْن في ١٣ آب (أغسطس) ١٥٨٣، في أحرّ أيّام الصيف.

## المصاعب الأولى

ما لبثت البعثة البابويّة أن شرعت في العمل حتّى اضطُرّت إلى التخفيف من اندفاعها. وُضع بطريرك الأقباط أمام الأمر الواقع بحضور الموفدَين المفوّضين، فحاول الإفلات من إلحاحها على الدعوة إلى عقد سينودس. وزعم يوحنّا الرابع عشر من راجبه أن ينتظر وصول رسالة من البابا قبل الدخول في النقاش حول المسائل العقائديّة. وتصامّ عن دليل اليسوعيّين بقولهما: «نحن جواب حيّ للبابا». فأدّى ذلك إلى أنّ الأب ساسو فقد ثقته بالمهمّة التي قبلها بطيبة خاطر. ولاحت في الأفق فترة ركود، فانتزع من الأب إليانو إذنًا في زيارة الأراضي المقدّسة برفقة الأخ بيونو. لكن الرحلة باءت بالفشل لعدم وجود سفينة مبحرة إلى فلسطين. كان اليسوعيّان قد انطلقا في ١٠ أيلول (سبتمبر) فعادا في الـ ٢٥ منه.

وفي انتظار الخاتمة، وجب على الموفدَين أن يتحلّيا بالصبر. فواصل الأب إليانو أبحاثه، وأخذ الأب ساسو يؤلّف مقالاً يردّ فيه على الأقباط، ويُعنى الأب إليانو بترجمته إلى العربيّة. فإن عُقد سينودس، يكون الموفدان قد استعدّا له على قدر الإمكان. لكن الأمل كان ضئيلاً.

وقام الأب إليانو، إلى جانب أبحاثه العلميّة، ببعض الخدمات الرسوليّة. كانت أحوال العبيد تهزّ مشاعره. فاجتهد بثبات في التخفيف من مصائبهم وفي افتداء بعضهم، حتّى إنّ الرئيس العامّ اضطُرّ إلى الحدّ من شدّة غيرته. وكان الرحّالة البولوني، خريستوف رَدْزيفيل، يزور مصر في شهرَي آب (أغسطس) وأيلول (سبتمبر) ١٥٨٣، فترك للأب إليانو صدقة كبيرة للتخفيف من أحوالهم البائسة. وهناك رحّالة آخر، بْروسبير ألپان الطبيب، كان هو أيضًا من حلقة الأصدقاء.

ما هو السبب الذي حمل البطريرك الجليل على أن يُظهر كثيرًا من التحفُّظ؟ قد نتيه في تكهّنات لا حدّ لها. يبدو من الراجح مع ذلك أنّ بعض القوى المقاومة كانت تسعى وراء الكواليس. فإنّ نعمان، بطريرك اليعاقبة، الذي لجأ إلى رومة والذي كان يعيش في بلاط البابا، قام بدور ملبّس في هذه القضيّة. فلقد بدا أنّ هذه الشخصيّة أرادت أن تعارض كلّ سعي للتقارب بين كنيستَي رومة ومصر. كان هذا الحَبر يقيم في رومة فكان سهلاً عليه أن يطّلع على الأمور. وفي المراسلة التي وصلت إلينا لا يظهر بمظهرٍ لصالحه.

## سينودس مُنْف

وأخيرًا، وبعد الكثير من التردُّد والضغط، ولا سيّما من قِبَل القنصل، قبل البطريرك أن يوجّه الدعوة إلى انعقاد سينودس في عيد الميلاد. وفي دار بولس مارياني، تمّ انعقاد «مجمع مَنْف» للمرّة الأولى. فشرح الموفدان للأقباط ما تنتظره كنيسة رومة منهم: قبول مجمع خلقيدونية القائل بوجود طبيعتَين في يسوع المسيح، ورفض مذهب ديوسقورس. أثار هذا العرض دهش الأقباط، فقد خُيِّل إليهم سماع عقيدة ثوريّة! فطلبوا مهلة للتفكير والاستشارة. وفي اجتماع آخر عُقد في مطلع كانون الثاني (يناير) ١٥٨٤، رفض البطريرك

عروض رومة رفضًا باتًا. وكان دليلهم أنّ هذه العقيدة «الجديدة» لا تتّفق على الإطلاق مع تعليم آبائهم في الإيمان. فبدا للمرّة الثانية أنّ البعثة كُتب لها الإخفاق. لكن اليسوعيّين وماريانى وجدوا في وصول ديوسقورس، وهو أسقف ذو نفوذ قلّ نظيره، تأييدًا مكّنهم أن ينتزعوا من الأقباط قبول عقد جلسة ثالثة، واستقبل القنصل في مقرّه، في ١ شباط (فبراير) ١٥٨٤، البطريرك ونائبه والأسقف ديوسقورس وثلاثة آخرين، ثلاثة من أعيان الأمّة ونحو عشرين شخصًا من مستوى ثقافيّ رفيع، يميل بعضهم إلى العقائد الكاثوليكيّة. لا تُنسَ هنا أنّ ماريانى كان يتمتّع بحظوة لدى الأقباط، فقد أدّى لهم كثيرًا من الخدمات، فكان نفوذه يمهّد إلى حدّ بعيد جميع مشاريع اليسوعيّين. أمّا تأليف هذه الجمعيّة، فيجوز التساؤل إلى أيّ حدّ كان يمثّل في الواقع أمّة الأقباط. وأخيرًا، وفي ختام نقاش طويل، قدّم السينودس نصًّا رأى الموفدان أنّه مقبول. لا شكّ أنّ الأقباط لم يعترفوا بوجود طبيعتَيْن في يسوع المسيح «قولاً» بل قبلوه «حقيقةً».

لكن ارتياح اليسوعيّين أمام نتيجة غير منتظرة لم تدم طويلاً. فمن الطرفَين، بقي قبول الاتّفاق الحاصل بدون أثر. ذلك بأنّ البطريرك، نزولاً عند إلحاح نائبه، رفض التوقيع على الوثيقة. ولمّا قرب زمن الصوم، انصرف إلى البرّيّة حيث امتدّت إقامته، على أثر اضطهاد لم يَطُل والحمد لله ـ وأراد بعد ذلك إكمال الزيارة الرعويّة في الدلتا. وفي رومة أيضًا نرى أنّ النصّ الذي وُضع بعد الجهد والكدّ لم ينل حظوة لا في عيني الكردينال دي صَنْتا سيفرينا، ولا في عيني الرئيس العامّ، ولا في أعين مَن استُشير من اللاهوتيّين. فإنّ جميعهم طالبوا باعتراف صريح بالمجمع الخلقيدونيّ.

## مواصلة البعثة

فلم يكن هناك حاجة إلى مواصلة البعثة ـ (رأى اليسوعيّون (وإن لم يشارك الأب إليانو إخوانه صراحةً في رأيهم) أنّ جميع الظروف مجتمعة للاستئذان بالعودة إلى إيطاليا. وفي تلك الأثناء، قام الأب ساسو بزيارته إلى الأراضي المقدّسة. فبدأ رحلته، بصحبة الأخ برينو، في ٢٢ آذار (مارس). أمّا تاريخ عودته فليس هو معروفًا. وبقي الأب إليانو وحده مع ماريو، وألحّ عليه

هذا بالعودة إلى مقرّهم. ولكن كان لا بدّ من انتظار نهاية الصيف، لأنّ فصل السفر بحرًا قد فات. وبالرغم من الظواهر المعاكسة، لم يفقد الأب أمله في نجاح البعثة، فلم ينقطع عن أبحاثه في كتب الآباء. وكذلك فإنّ رومة لم تعدل عن مواصلة البعثة، أمام الإخفاق الذي واجهته في مصر. فبعثت برسائل إلى القاهرة تأكيدًا لموقفها.

## حوادث جديدة

ومع ذلك، فقد وقع، في أثناء صيف ١٥٨٤، حادثتان خطيرتان زعزعتا إلى حدّ بعيد العمل الذي تمّ حتّى ذلك الحين.

الحادثة الأولى كانت وصول خريستوف تّتي، قنصل فرنسا الأصيل، إلى مصر. أراد أن يستعيد منصبه الذي يشغله ماریاني. فقام صراع حام بينهما، لمعرفة من سيشغل ذلك المنصب المُربح، منصب قنصل فرنسا في القاهرة. فذهب اليسوعيّان ضحيّة ذلك التنافس البريئة. فلقد دافعا دفاعًا شديدًا عن الذي أحسن إليهم وأيّد مقاصدهم. ولا شكّ أنّ تملُّقهم المطلق بذلك الصديق قلّل من بصيرتهم لنتائجه الاحتماليّة في ما يختصّ بالتجارة والسياسة.

وفي المدينة الخالدة أيضًا، واصل نعمان، بطريرك اليعاقبة، سعيه لترسيخ الاختلاف العقائديّ. وإلى جانب ذلك، نادت بعض الحلقات الرومانيّة، أمام قلّة نجاح بعثة اليسوعيّين، باتّخاذ مقاربة مختلفة. ففي ٢٨ تمّوز (يوليو) ١٥٨٤، وصل إلى القاهرة موفدان آخران من قبل البابا، حاملَين براءات بابويّة، وهما يوحنّا المعمدان فيكيتّي، غنهانيّ من فلورنسة، ويوحنّا مريم الحبشيّ، كاهن شرقيّ. فكانت العلاقات بين اليسوعيّين وهذين القادمين الجديدين قليلة الحرارة. ولقد اعترف الأب إليانو بأنّه لا يقلّ عن الأقباط ارتباكًا، فهم لم يعودوا يعرفون إلى مَن يلجأون.

## إلقاء اليسوعيّين في السجن

وفي ٥ أيلول (سبتمبر) ١٥٨٤، انتقل بطريرك الأقباط، يوحنّا الرابع عشر، إلى حياة أفضل، وكان ذلك في نَحْرِيّة ، وهي قرية بالقرب من

العاصمة. وكان قد أوشك على الانتهاء من زيارته الرعويّة للدلتا، فبقي الاتّفاق العقائديّ الذي توصّل إليه السينودس بلا توقيع.

وقبل انتخاب بطريرك جديد، قد تمضي عدّة أشهر، أو حتّى عدّة سنوات. ولم يكن هناك أيّ سبب وجيه يُجبر اليسوعيّين على البقاء في بلاد النيل، فاستقرّ القرار على مغادرتها، وذهب ماريو إلى الإسكندريّة في ١٨ (؟) (سبتمبر) ١٥٨٤. وكان الموفدان قد تسلّما قبل ذلك رسالة من وجهاء الأقباط، فقد شعروا، على أثر وفاة رئيسهم الدينيّ، بحاجة إلى التعبير باسمه - لم تُحفظ هذه الرسالة فلا نعرف مضمونها بالضبط - عن رغبتهم في البقاء على صلة بكنيسة رومة. وبعد ذلك بثلاثة أيّام، يوم الجمعة ٢١ أيلول (سبتمبر)، وقعت الكارثة: فحين أوشك اليسوعيّان على مغادرة منزلهما للإبحار في بولاق، (وكان هناك أيضًا راهبان فرنسيّان)، ذُعرا بمشاهدة بعض الجنود يحتلّون غُرَفهما فجأةً، ويحطّمون كلّ شيء بوقاحة ويضربون الرهبان. ثمّ وضعوا الأختام على الأبواب وذهبوا بالصناديق الثمينة، بما فيها من رسائل وتوجيهات ومراسيم وبراءات. وبعد ذلك، ساقهم الجنود، وكأنّهم مجرمون، إلى مكان سجنهم، مرورًا بالمدينة، في وسط المتفرّجين من الرعاع. ومن الأمور الغريبة أنّ رجلاً مقنّعًا، يبدو أنّه مطّلع على أمور المنزل، هو الذي أشرف على العمليّة كلّها. وفي انتظار إجراء الاستجوابات في حضرة الباشا، أُلقي اليسوعيّان والراهبان الفرنسيّان في السجن.

فكّر اليسوعيّان أوّلاً في الاستشهاد واستعدّا له. لكنّهما، لحسن ظنّهما، قد أخطآ في تقديرهما. فإنّ العمليّة في الواقع كانت ضربة دنيئة من قبل خريستوف فنّتو: فقد أراد أن يحطّ، في عيون الناس، من نفوذ ماريانو، عدوّه اللدود، فلم يجد أفضل من بسط اليد إلى ضيفيه اليسوعيّين، ومن اتّهامهما الخطير بتحريض الأقباط على التمرّد على سلطات البلاد. من شأن مثل هذا الاتّهام أن يُنظر فيه بما أمكن من الجدّيّة، فإنّ ذكريات هزيمة ليبانت (٧ تشرين الأوّل ١٥٧١) لم تكن قد امّحت من الأذهان. ولمّا قام الباشا باستجواب موفدَي البابا، لم يبْدُ له أنّهما عرضة لتلك التحريضات غير المعقولة، وذلك بالرغم من اطّلاعه على رسالة وجهاء الأقباط التي عثر عليها الباشا في الصناديق، والتي فُسّرت لأوّل وهلة تفسيرًا مورّطًا.

وانقلبت القضيّة، كما يجري غالبًا في مثل تلك الإهانات، إلى قبضة ماليّة. فبذل القناصلة والتجّار الأوروبيّون جهودهم لجمع الفدية المطلوبة. وفي ١٥ تشرين الأوّل (أكتوبر)، وبعد ثلاثة أسابيع مُتعِبة، خرج اليسوعيّان سالمَيْن من سجنهما. وفي هذه الأثناء، مات الأخ ماريو موتًا فجائيًّا في الإسكندريّة.

## خاتمة البعثة البابويّة

بعد كلّ ما جرى، تقلّصت حتمًا الآمال الأخيرة في نجاح البعثة البابويّة. وأخذ الأقباط يتجنّبون من خوفهم كلّ احتكاك بأولئك الغرباء الذين يُنظر إليهم في البلاد نظرة استياء. وأراد الأب إليانو من جهته أن يكشف الحقيقة في الأحداث الناضحة التي دمّرت جهودهم الدائبة. فرضي بعض التجّار بأن يشهدوا لِما عرفوا، ولا سيّما في شأن ذلك الشخص الغامض المقنّع، وبأن يوقّعوا في ذيل محضر حُرِّر بحسب الأصول. وفي تلك الأثناء، عُدَّ بولس ماريان والباشا إبراهيم، من دون أن يكون أي ارتباط بين الأمرين، معزولَين عن وظيفتيهما. فاضطُرّ الأوّل إلى التخلّي عن القنصليّة، وغادر الآخر أرض مصر.

فلم يَبْقَ للبعثة البابويّة أيّ مستقبل، مع أنّ اليسوعيّين كانوا مأمورين صراحةً بالبقاء (علمًا بأنّ الرسائل كانت تصل إلى أصحابها بعد أشهر، وأنّ تلك الأوامر الساقطة تعود إلى الصيف). فاستشاروا أصدقاءهم، فأجمعوا كلّهم على الحلّ التالي: يذهب الأب ساسو إلى رومة ويُطلع المسؤولين على الأحوال الصحيحة، في حين أنّ الأب إليانو ينتظر في الوقت نفسه توجيهات جديدة وانتخاب بطريرك قبطيّ جديد. وهكذا غادر الأب ساسو القاهرة في ١٢ تشرين الثاني (نوفمبر)، وفي ٣٠ كانون الثاني (يناير) اجتاز أبواب المدينة الخالدة. وبعد ذلك بأيّام قليلة، منحه غريغوريوس الثالث عشر مقابلة. ثمّ استقرّ الرأي على أن يتتبّع الأب إليانو انتخاب البطريرك، شرط ألاّ يتعرّض شخصيًّا لبعض المخاطر.

وفي ١٠ نيسان (أبريل) ١٥٨٥، توفّي البابا غريغوريوس الثالث عشر. ومن جهة أخرى، تأخّر انتخاب بطريرك الأقباط، وكان يُخشى أن يقوم الباشا باستئناف الدعوى، فركب الأب إليانو والأخ بيونر، في شهر أيّار (مايو)، سفينة ذاهبة إلى إيطاليا. وفي الطريق، تأخّر الأخ، في حين أنّ الأب واصل رحلته إلى

رومة ووصل إليها في تشرين الأوّل (أكتوبر). وفي يوم الثلاثاء ١٨ تشرين الثاني (نوفمبر)، منحه البابا الجديد، سِكْسْتُس الخامس، مقابلة. وكان البابا قد ورث شواغل أخرى، فلم يُبْدِ من الاهتمام إلاّ القليل.

بوشرت البعثة البابويّة الثانية لدى الأقباط بكثير من التفاؤل، وسارت بكثير من العناء، وانطفأت كالشمعة.

## الخاتمة

في ١٠ أيّار (مايو) ١٩٧٣، قام البابا بولس السادس، خليفة بيوس الرابع وغريغوريوس الثالث عشر من جهة، وبطريرك الأقباط شنودا الثالث، خليفة جبرائيل السابع ويوحنّا الرابع عشر من جهة أخرى، بالتوقيع على شهادة إيمان مشتركة وصرّح بولس السادس في الكلمة التي وجّهها إلى البطريرك: «قامت مناقشات حادّة حول العبارات العقائديّة التي كانت سبب غموض في الاتّفاق الجوهريّ على الحقيقة التي حاولت الكلمات أن تعبّر عنها». وهذا يعني الاعتراف بأنّ سرّ التجسّد، رهان المجمع الخلقيدونيّ، «هو سرّ لا يوصف ولا يعبّر عنه ويفوق جميع الكلمات».

أفليس أن الاعتراف بهذه الحقيقة هو اعتراف بما شعر به الأب إليانو وبالتمييز الذي وضعه بين «قولاً» و«حقيقةً»؟

## من منشورات دار المشرق

### عن الرهبانيّة اليسوعيّة وتاريخها

- القوانين التأسيسيّة، وضعها القدّيس إغناطيوس دي لويولا، ١٩٩٠
- جمهورية اشتراكيّة مسيحيّة: اليسوعيّون وهنود البركواي (١٦٠٩ ـ ١٧٦٨)، نقلها إلى العربيّة د. كميل إسكندر حشيمه، ١٩٩١
- *Jésuites au Proche-Orient*, par H. Jalabert, S.J., 1987
- *Une histoire du Liban à travers les archives des Jésuites (1816-1845)*, par S. Kuri, S.J., 1985

### بعض مؤلّفات الأب لويس شيخو

- النصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة، طبعة ثانية، ١٩٨٩
- تاريخ الآداب العربيّة في القرن التاسع عشر والربع الأوّل من القرن العشرين، طبعة ثالثة، ١٩٩١
- شعراء النصرانيّة قبل الإسلام، طبعة رابعة، ١٩٩١
- شعراء النصرانيّة بعد الإسلام، طبعة رابعة، ١٩٩١

# الشيخ إبرهيم اليازجي والمطبعة الكاثوليكيّة بين ١٨٧٢ و١٨٨١

الأب سامي خوري اليسوعيّ

ما إن باشر اليسوعيّون نشاطاتهم الرسوليّة في بيروت ابتداءً من ١٨٣٩، حتّى تلمّسوا أهمّيّة نشر الكتاب، فسعوا إلى تأسيس مطبعة، على غرار المرسلين الاميركان. وبدأ حلمهم يتحقّق في أواخر سنة ١٨٤٨، يوم أهدى إليهم رئيس إقليم ليون اليسوعيّ، مطبعة حجر صغيرة ساعدتهم على إنجاز كرّاس ألف باء، وكرّاس طُوبى أي كتاب القراءة الأوّل، والشهر المريميّ، وأمثال لقمان الحكيم، وسيرة الطوباويّ بطرس كلافر اليسوعيّ.

ولم يحظوا بآلة طابعة للحرف إلاّ في النصف الثاني من ١٨٥٣، فصدر كتاب الاقتداء بالمسيح، باكورة منشوراتهم المطبوعة.

وبقيت مؤسّستهم وضيعة، محدودة الانتاج جدًّا لافتقارها إلى التجهيزات وإلى أرباب الفنّ الطباعيّ، إلى أن قرّروا، سنة ١٨٦٩، النهوض بها إلى المستوى المرتجى ليتمكّنوا من استجابة الحاجة إلى كتب دينيّة ومدرسيّة وترفيهيّة وعلميّة.

وسخت الرهبانيّة في تلك السنة بالرجال فسلّمت الإدارة إلى الأب يوحنّا بيلو وإلى بعض الإخوة المساعدون. أمّا الأب بيلو، صاحب المعاجم المعروفة، فحلّق حوله مجموعة من أصحاب القلم ساهموا في الترجمة والتأليف. وأمّا الإخوة المساعدون فدأبوا، بالصبر الصامت والانكباب على الآلة والمادّة الصلبة، في تطوير صناعتَي الحرف والطباعة، وأشهرهم الأخ الياس في ميدان

ابتكار الحرف العربيّ المحرَّك، والأخ الياس كنعان وله الحصّة الممتازة في مقالنا، والأخ أنطوان طالون، والأخ فرنسوا جيراردان، والأخ أنطون عبدالله الذي كان يتولّى بنفسه حفر أمّهات الحروف .

وقد عثرنا في أرشيف الرهبانيّة اليسوعيّة على بعض الوثائق الدنيئة، منها للأخ الياس كنعان، ومنها للأب يوحنّا بيلو[1]، فضلاً عمّا اقتنصناه من معلومات مبعثرة في يوميّات دير بيروت ومدرسة غزير، وفي غيرها من السجلّات والإضبارات[2] فاخترنا منها ما يرفع الحجاب عن معلومات دقيقة

---

(١) أطلب في آخر هذه المقدّمة نبذة عن حياة الأخ كنعان. ـ الأب يوحنّا بيلو (Belot) (١٨٢٢ - ١٩٠٤)، يسوعيّ، فرنسيّ دخل الرهبانيّة سنة ١٨٤٢، وسيم كاهنًا عام ١٨٥٢. أكبّ على درس العربيّة في الجزائر فأجاد وصل إلى لبنان عام ١٨٦٥ وتولّى إدارة المطبعة الكاثوليكيّة من ١٨٦٨ حتى سنة وفاته (١٩٠٤). أسّس جريدة البشير سنة ١٨٧٠. له الفرائد الدرّيّة وهو معجم عربيّ- فرنسيّ ظهرت طبعته الأولى في ١٨٨٣. وقد أعاد النظر في طبعته الثالثة (١٨٩٣) الشيخ إبرهيم اليازجيّ. وله أيضًا معجم فرنسيّ عربيّ، طبعة أولى ١٨٩٠. للتفاصيل عن معاجم الأب بيلو أطلب مجلّة أشغال وأيّام عدد ١٤ و١٥ (١٩٦٤) ص ١١٠ ـ ١١٢.

(٢) بعض الوثائق عن المطبعة الكاثوليكيّة في أرشيف الرهبانيّة اليسوعيّة في بيروت:

*Manuscrits du F. Elias Chanaan:*

Imprimerie. Correspondance 1872-1873 [3.H.25] (سجلّ المراسلات ١)

Imprimerie. Correspondance 1873-1880 [3 H.26] (سجلّ المراسلات ٢)

Imprimerie. Publications 1874-1883 [3.H.27]

(دفتر = دفتر عدد الكتب التي تطبع في مدار السنة . . )

Faits divers I [3.H.28]

Faits divers II [3.H.29]

Notes sur l'Imprimerie Catholique, 1872 [3.H.30]

Divers (dossier contenant des extraits de lectures et des notes personnelles) [12.A.2]

*Divers:*

Beyrouth, Diaire 1865-1872 [3.A.18 - résumé 5.H.1] (يوميّات بيروت)

Beyrouth, Diaire 1872-1882 [3.A.19 - résumé 5.H.2] (يوميّات بيروت)

= Ghazir, Diaire 1866-1873 [3.B.19 - résumé 5.H.16] (يوميّات غزير)

شائقة في التعاون بين اليسوعيّين والشيخ إبرهيم اليازجي. إلاّ أنّنا لم نحظَ، ويا للأسف، على أدنى أثر للخلاف الذي نشب بين الفريقين يوم امتنع الآباء عن ذكر اسم اليازجي بصورة جليّة كمترجم لنصّ العهد القديم، وذلك انطلاقًا من تقليد متّبع آنذاك يرفض أن يُذكر في طبعات الكتاب المقدّس اسم الناشر أو المترجم أو المعلّق أو سواهم.

مجمع البحرين

أبرم الشيخ إبرهيم، سنة ١٨٧٢، اتّفاقًا مع إدارة المطبعة الكاثوليكيّة لطبع ألف نسخة من ديوان مجمع البحرين لوالده الشيخ ناصيف. كلفة الملزمة ٢٠٠ غرش على وجه التقريب، والتصليح النهائيّ للنصّ على مسؤوليّة الشيخ، فيتحمّل وحده تبعة كلّ غلطة مطبعيّة قد يسهو عنها[١].

ونورد فيما بعد المراسلة الخاصّة بمجمع البحرين فيتبيّن أنّه وقع في الملزمة الأولى منه أغلاط فات الشيخ تصليحها؛ فعولج الموضوع بدون جدال بتطبيق الاتّفاق[٢].

ورغب الشيخ إبرهيم في تصدير الكتاب بصورة للشيخ ناصيف، مرسومة رسم اليد عن أصل فوتوغرافيّ، ومحفورة ومطبوعة في باريس، فأخذ

---

= (يوميّات غزير) Ghazir, Diaire 1873-1875 [3.B.20 - résumé 5.H.17]

Mission de Syrie. Consultes 1863-1925 [3.D.2. - Brouillon 1864-1877 3.D.1.]

(سجلّ الشورى)

Belot, Imprimerie, Notes diverses [12.A.1] (Imprimerie بيلو)

Imprimerie. Bible arabe, documents divers [12.A.1 & 12.A.2]

Renseignements sur l'Imprimerie Catholique 1882 [3.H.31]

(١) «Impression du Majma el-Bahrain. Chaque tirage de 1000 ex. sur papier raisin in 8° à environ 200 pi. payables d'avance par prix de chaque 10 tirages avec charge de l'éditeur, M. Ibrahim Elyazgi, d'indiquer toutes les corrections à faire sur épreuves.

(بيلو) *Imprimerie*، ص ٢٩).

(٢) الوثائق ٣، ٤، ٥، ٦، ٧ و١٠.

المشروع بسبب كلفته، ممّا أثار الأخ جيراردان على ما نعته بالبخل، كما يتبيّن من رسالة له مؤرّخة من ليون في ٩ شباط ١٨٧٣[1].

## ترجمة العهد القديم

في غرّة ١٨٧٢ أقرّ اليسوعيّون في بيروت المباشرة بترجمة عربيّة جديدة للعهد القديم[2]. وكان الأب جوزف روز من أشدّ المتحمّسين للمشروع، فأناط به الرؤساء مسؤوليّة هذا العمل الطويل المدى، يعاونه الآباء جوزف ڤان هام وأغوسطين رُوده وفيليب كُوش، وأقلّه في المرحلة التحضيريّة الخوري يوسف البستانيّ. وأجمع الرأي على الاستعانة بالشيخ إبرهيم اليازجيّ لصياغة

---

(١) الوثيقة ١٢.

(٢) يوميّات بيروت ١٨٦٥ ـ ١٨٧٢، تاريخ ١٨٧٢/١/١٥ و١٨٧٢/٣/٥.

الأب جوزف روز (Roze) (١٨٣٤ ـ ١٨٩٦) يسوعيّ افرنسيّ دخل الرهبانيّة ١٨٥٥. علّم في غزير حيث تعلّم العربيّة التي أجادها (١٨٥٧ ـ ١٨٦٣). سيم كاهنًا ١٨٦٦. لاهوتيّ بارع، رئيس اللجنة المسؤولة عن ترجمة العهد القديم. مدير جريدة البشير، رئيس دير حلب.

الأب أوغسطين روده (Rodet) (١٨٢٨ ـ ١٩٠٩) يسوعيّ افرنسيّ. دخل الرهبانيّة ١٨٤٧. تعلّم العربيّة في الجزائر سيم كاهنًا ١٨٦٠ ثمّ علّم الكتاب المقدّس واللغة العبريّة في دار اللاهوت في فرنسا. عيّن في غزير ١٨٦٨ مديراً للدروس ثمّ رئيسًا (١٨٦٩ ـ ١٨٧٥). علّم في جامعة القدّيس يوسف بيروت الفلسفة واللاهوت والكتاب المقدّس.

الأب فيليب كوش (Cuche) (١٨١٨ ـ ١٨٩٥) يسوعيّ افرنسيّ، دخل الرهبانيّة ١٨٤٣، سيم كاهنًا ١٨٤٦. نائب رئيس مدرسة غزير (١٨٥٨ ـ ١٨٦١)، مؤسّس ديريّ حلب (١٨٧٣) وحمص (١٨٨٢). رئيس دير مكبّا (١٨٩٢ ـ ١٨٩٥). أدار جريدة البشير مرّتين. له قاموس عربيّ فرنساويّ (١٨٦٢).

الأب جوزف ڤان هام (Van Ham) (١٨١٣ ـ ١٨٨٩) يسوعيّ هولنديّ دخل الرهبانيّة ١٨٣٥. أستاذ في اللاهوت. وصل إلى بيروت ١٨٦٥ فأكبّ على درس اللغات الشرقيّة ثمّ ساهم في تهيئة الترجمة الحرفيّة للعهد القديم. له عدّة مقالات في الكتاب المقدّس موجّهة ضدّ الترجمة البروتسطنتيّة، صدرت في جريدة البشير ثمّ في كتاب مجموع التحريف (راجع وثيقة ١ و٤).

الخوري يوسف البستانيّ، من مواليد برج البراجنة، تلميذ مدرسة غزير (١٨٥٢ ـ ١٨٦٢)، سيم كاهنًا ١٨٦١. علّم في غزير ثمّ في بيروت حيث تولّى أعمال التصحيح والترجمة، في المطبعة الكاثوليكيّة. حرّر طوال ٧ سنوات في جريدة البشير. تولّى رئاسة الكهنة في كاتدرائيّة بيروت المارونيّة (١٨٧٤ ـ ١٨٩٤). توفّي ١٨٩٦.

هذا النصّ الجديد: تهيّئ اللجنة ترجمةً حرفيّة تُبرز دقائق الأصول بأمانة كلّيّة يُضفي الشيخ عليها ديباجته العربيّة الفخمة[1].

وتمّ الاتّفاق على أن يتقاضى اليازجي من المطبعة الكاثوليكيّة عن كلّ ملزمة مطبوعة من ٨ صفحات ستّين غرشًا، منها أربعون بدل تنقيح الترجمة وعشرون لتصليح النصّ المنضّد وتسليمه صالحًا للطبع[2].

وإليكم مراحل تحقيق العمل، استخلصناها من يوميّات الأديرة ودفتر للأب بيلو، مدير المطبعة *(Imprimerie)*.

باشر الآباء تجهيز الترجمة في بيروت في شهر آذار ١٨٧٢، يسلّمون الشيخ النصّ الحرفيّ دفترًا دفترًا فيكتب الديباجة إمّا في داره، وإمّا في دير «اليسوعيّة» حيث خُصّصت له غرفة في الطبقة العليا، فوق غرفة الأخ كنعان.

ثمّ يجتمع الآباء للفحص والموافقة، في دير بيروت أو في مدرسة غزير التي يتولّى رئاستها الأب روده، أحد المشرفين.

إنتهت المرحلة الأولى من تحضير الجزء الأوّل في ١٠ كانون الثاني ١٨٧٤، فانتقل اليازجي مع اللجنة إلى غزير حيث أكبّوا على العمل بين ١١

---

(١) جاء في مقدّمة الجزء الثاني من العهد القديم: «فانا منذ همنا بهذا العمل لم نزل نشعر من أنفسنا بشدّة الحاجة إلى مَن نستعين به في أمر العربيّة، لما لم نسهُ عنه من أنّ الأجنبيّ عن هذه اللغة مهما أخذ نفسه بمراجعة قواعدها ووعى من غوامضها، لا ينبغي له أن يُقدم على التأليف فيها ما لم يستظهر على سداد قصده بواحد من علمائها يقيم من عبارته ما أناد عن وجه الصواب ويُبدي من مراده ما خفي تحت ظلال الابهام. حتّى وفّقنا الجدّ إلى اختيار الفاضل المشار إليه (الشيخ إبرهيم اليازجي) من بين أشهر علماء العربيّة في هذه الآفاق فتكلف على عالاتنا في هذا العمل الطويل، لم يألُ في تلك السنين كلّها دأبًا ولم يدّخر جهدًا في تصحيح عبارة الترجمة وتنقيفها وضبطها وترصيفها بحيث أفرغها من بلاغة قلمه في قوالب جاءت بها صور للمعاني ممثّلة تمثيلاً وكساها من ديباجة لفظه وطراز أسلوبه ما زادها حسنًا وقبولاً...» (راجع جريدة البشير ١٦ حزيران ١٨٨١ وعلّة الضياء ١: ٤٦٧/ ٤٧١).

(٢) 1872 - Travail à prix fait de Mr. Ibr. Elazgi.
Préparation du texte de la Bible arabe 40 pi. chaq. tir. correction après la Composition
pour l'impression 20 pi. id. (بيلر *Imprimerie* ص ٤).

نيسان و٨ تمّوز. وقد رافق الشيخ إبرهيم أخواه عبدالله وخليل، لتبييض النصّ النهائيّ وتشكيله، على ما نقدّر[1].

في هذه الأثناء باشرت المطبعة صفّ النصّ النهائيّ. ولمّا داهم بيروت خطرُ الهواء الأصفر في ربيع ١٨٧٥، لجأ الجميع إلى غزير فوصلها اليازجي في ٣٠ حزيران ولحقه إليها، في أواخر تمّوز، المعلّم يوسف حرفوش، يحمل قسمًا من المخطوط الجاهز. ووصل إليها الأب ڤان هام والأخ أنطون وثلاثة عمّال، مع صندوق الأحرف وآلة لسحب المسوّدات. أقام الشيخ في غزير حتّى ٢٦ آب، وقفل الجميع راجعين إلى بيروت في ١٦ أيلول[2].

وطرأ تغيير في اللجنة، في آذار ١٨٧٦، بعد أن التحق الأب روز بمركز عمله الجديد، أي دير حلب، فحلّ محلّه الأب دُونا ڤرنييه[3].

باشرت المطبعة في كانون الثاني ١٨٧٦ طبع الجزء الأوّل، بعد تنحيه بغية الاحتفاظ بالنصّ الجاهز لإعادة طبعه عند اللزوم. واستُعملت مطبعة اليد، للحصول على النتيجة الفضلى، فطبع في ستّة أيّام ٢٠٠٠ نسخة للمزمتين من ٨ صفحات الواحدة، أي ١٦ صفحة. أُنجز الطبع في كانون الأوّل من السنة عينها[4].

---

(١) عن يوميّات غزير ١٨٦٦ - ١٨٧٣، تاريخ ١٨٧٣/٢/١ و١٨٧٣/٤/١١ و١٨٧٣/٤/١٣؛ - يوميّات بيروت ١٨٧٢ - ١٨٨٢ تاريخ ١٨٧٣/٧/١٧ و١٨٧٤/١/١٠ و١٨٧٤/٤/١٤.

(٢) عن يوميّات غزير ١٨٦٦ - ١٨٧٣ تاريخ ١٨٧٥/٦/٣٠ و١٨٧٥/٧/٣٠ وما يلي؛ يوميّات بيروت ١٨٧٢ - ١٨٨٢ تاريخ ١٨٧٥ /٧/٢٩ و١٨٧٥/٧/٣٠ و١٨٧٥/٩/١٦ و١٨٧٦/١١/٢٦.

(٣) سجلّ الشورى ١٨٧٦/٣/٢٧ - الأب دونا ڤرنييه (Vernier) (١٨٣٨ - ١٩١٧) يسوعيّ افرنسيّ دخل الرهبانيّة ١٨٥٥، سيم كاهنًا ١٨٧١. متضلّع من لغات الشرق، العربيّة، التركيّة، الأرمنيّة، له غراماتيق للغة العربيّة.

(٤) «وإنّنا في ٢٩ ك٢ نهار السبت ١٨٧٦ طبعنا أوّل طبعة من هذا الكتاب على التنحيس الفين كتاب وفي شهر ٧ شهر تشرين الثاني ١٨٧٦ تمّمنا آخر طبعة من هذا المجلّد الأوّل الذي بلغ عدد ١١١ (ماية واحدى عشر طبعة ونصف) وكلّ طبعة ثمانية أوجه. وفي شهر كانون الأوّل وضعنا إعلان في البشير عند فروغنا من طبعه، وعينا سعره وابتدينا في هذا الشهر نوزّع منه...» (كتمان، دفتر سنة ١٨٧٦ رقم ٢). اطلب أيضًا بيلو *Imprimerie*، وتحتوي هذه الوثائق على معلومات عن تاريخ الطبع والكلفة والطبعات التالية، والطبعة على ورق فاخر أنجزت في شباط ١٨٧٧ وعددها ١٠٠ نسخة.

وحصل الخلاف المعروف في أواخر تلك السنة، وعولج بروح الفطنة، فلم تنقطع العلاقات بين الفريقين، وإن جفّت المودّة لحين، واقتصر التعاون على إتمام الجزء الثاني من العهد القديم[1]. واعتذر الشيخ إبرهيم عن متابعة عمل كان قد أنجز قسمًا منه، هو إعادة النظر في قاموس الأب هُوري. وكان قد أنهى فيه الملزمة ٤٤ إلى الصفحة ٥٠٥؛ فناب مَنابَه في متابعة النظر فيه المعلّم سعيد الشرتوني، يتقاضى مثله ٣ فرنكات لقاء الملزمة من ١٢ صفحة[2].

وكان الطلب ملحًّا على كتاب العهد الجديد. وكان قد حصل بعض التأخير في ترجمة الجزء الثاني وتدبيجه بسبب صعوبة النصوص الشعريّة والحكميّة في الأسفار المقدّسة وكذلك، على ما نظنّ، لتوقيف العمل حينًا على أثر الخلاف الحاصل، فبدأ الآباء طبع المجلّد الثالث على الثاني. وكانت قد تمّت ترجمة الثالث على يد الأديب جرجس زوين، فصدر الكتاب في ٨ آيار ١٨٧٨[3]. وباشرت المطبعة دونَ إبطاء بتنضيد الجزء الثاني من العهد القديم،

---

(١) إستمرّت العلاقة بين الآباء واليازجي، وقد كلّفه الأب بيلر بإعادة النظر في الطبعة الثالثة من الفرائد الدريّة، لسنة ١٨٩٣، على ما جاء في مقدّمة هذا المعجم. أمّا في شأن عدم ذكر اسم الشيخ إبرهيم في الجزء الأوّل من العهد القديم، فقد شرح الأمر الشيخ نفسه بكلّ جلاء وروح إيمان في جواب وجّهه في الضياء (١: ٤٦٧ ـ ٤٧١) لمن استفسره عن الأمر. كما أنّ الآباء وافوه حقّه في مقدّمة الجزء الثاني من العهد القديم، حيث أوضحوا تقسيم العمل بين اللجنة المترجمة والأديب المدبّج (البشير ١٦ حزيران ١٨٨١).

(٢) 1876. Travail particulier de M. Saïd. 20 mars M. Said la correction du dict. du P. Heury, laissé par M. Eliazgi, à partir de la page 505 c.-à.-d. du 44° tirage, à raison de 3 fr. chaque cahier de 12 pages. (بيلر، *Imprimerie* ص ١٦).

ـ والأب جوزف هوري أو أُري (Heury) (١٨٢٤ ـ ١٨٨٧) يسوعيّ إفرنسيّ ترهّب ١٨٤٢، سيم كاهنًا ١٨٥٠. تعلّم العربيّة في غزير. عمل في لبنان ومصر. رئس دير زحلة. له قاموس فرنسيّ ـ عربيّ ظهر أوّلاً ١٨٥٧ ثمّ ١٨٦٧ وأخيرًا ١٨٧٨ بعد أن أعاد النظر فيه الشيخ إبراهيم اليازجي ثمّ المعلّم سعيد الخوري الشرتوني (كنعان، دفتر ١٨٧٨ رقم ١). وقد استخرجوا منه قاموسًا صغيرًا لاستعمال طلاّب المدارس (كنعان، دفتر ١٨٨١ رقم ٨).

(٣) كانت مشورة الرئيس العامّ قد اتّفقت في ١٥ آب ١٨٦٨ على تحضير ترجمة العهد الجديد (سجلّ الشورى ص ٣٧). وجاء في جلسة ٧ آذار ١٨٧٠ أنه تمّ الرأي على ترجمة الكتاب المقدّس المعروف بـ Bible de Royaumont التي ترقى إلى ١٦٧٤. وتتضمّن منتطفات من الأسفار. فكانت هذه الترجمة المرجع لترجمة العهد الجديد. ومن الأرجح أنّ جرجي زوين عمل بالتعاون مع أحد الآباء يعيد النظر في الترجمة الحرفيّة. وقد باشروا الطبع في بدء ١٨٧٧ وأنجز في ٨ آيار ١٨٧٨. (كنعان، دفتر ١٨٧٧ رقم ١٣).

وكان مخطوطه جاهزًا فأشرف الشيخ إبرهيم على طبعه صحيحًا، على غرار الجزء الأوّل، وأنجز العمل سنة ١٨٨١[1].

وتأكيدًا لمزاولة العلاقات الطيّبة بين الفريقين، نورد حرفيًا ما ذكره الأخ كنعان: إنّه «في ٦ شهر آيار (١٨٧٩) طُبع أوّل طبعة من المجلّد الثاني على التنحيس. وتمّ طبعه في ٣٠ نيسان ١٨٨١، بعد مرور سنتين من هذا التاريخ. وكان ذلك نهار سبت ٣٠ نيسان ١٨٨١». ويضيف بواضح العبارة: «وبعد ذلك طلع من عندنا الشيخ إبرهيم اليازجي بنوع أنّ الكتاب المقدّس بقي تسعة سنين حتّى فرغوا من طبعه»، أي من ١٨٧٢ إلى ١٨٨١[2].

## الأخ الياس كنعان اليسوعيّ

لـمّا كان للأخ الياس كنعان الفضل الأكيد في المحافظة على المراسلة التي ننشرها بين المطبعة الكاثوليكيّة واليازجي، مع التعليق بيده على ما يمتّ إلى الطبعة الثانية من مجمع البحرين بصلة، نورد لمحةً عن حياته وآثاره.

وُلد الياس كنعان في ٢٠ تموز ١٨٤٩. والتحق، أقلّه بعض الوقت، بمدرسة اليسوعيّين في بيروت، وقد ذكر تلميحًا أنّه تتلمذ سنة ١٥٨٥ (وقد يعني السنة الدراسيّة ١٨٥٨ - ١٨٥٩) للأخ فرنسوا جيراردان، من معلّميّ اللغة الفرنسيّة فيها، متحسّرًا لأنّه لم يستفد بالكفاية ممّا تلقّاه عنه من دروس.

بيروت في تلك الحقبة مدينة صغيرة آخذة بالانطلاق العمرانيّ

---

1871-72. Traduction faite par Mr. Georges Zouain du Nouv. Test. de Royaumont = à raison de 300 piastres le tout (environ 1 pi. la page). Compte réglé le 14 déc. 1872. (بيلو - *Imprimerie* ص ١٦).

- جرجس زوين (١٨٣٠ - ١٨٩٢) أديب لبنانيّ وُلد في بحشوش، درس في مدرسة غزير ثمّ عمل في المطبعة الكاثوليكيّة إبتداءً من ١٨٦٦، محرّرًا لمجلّة المجمع الفاتيكانيّ ثمّ لجريدة البشير. ثمّ حررّ في جريدة لسان الحال وغيرها من الصحف. له ترجمات عديدة.

(١) «في شهر آيار طبع أوّل طبعة من للمجلّد الثاني على التنحيس وطبعوا منه ثلاثة آلاف كتاب. وتمّ طبعه في ٣٠ نيسان ١٨٨١». (كنعان، دفتر سنة ١٨٧٩ رقم ١٠).

(٢) المرجع السابق بكامله.

والاقتصاديّ والثقافيّ. دير اليسوعيّين خارج الأسوار، شمالي ساحة البرج، الشهداء الحاليّة؛ مدرستهم تكاد لا تتجاوز مستوى ما يُعرف اليوم بالمرحلة المتوسّطة. ومن أبرز أهداف التعليم إجادة القراءة والاعتناء بالخطّ.

إمتاز الصبيّ بالخطّ الرقعيّ الواضح الأنيق والخطّ الفرنسيّ الجليّ المقبول. وتمكّن من التعبير بعربيّة تقليديّة واضحة، مضطربة المبنى والسياق أحيانًا، صحيحة إجمالاً، لا تخلو من شوائب صرفيّة ونحويّة شاعت في مراسلات تلك الحقبة الزمنيّة، عند متوسّطي التضلّع من اللغة. ولم ينفكّ الياس شغوفًا بالمطالعة، ينسخ ما راق له: ففي الشعر نال ديوانُ الخوري نقولا في مقتبساته حصّةً وفيرة، وفي النثر استهواه التاريخ.

وتمكّن من اللغة الفرنسيّة البسيطة المقبولة، بدليل بعض المكاتيب المحفوظة في دفاتر المراسلة التي وصلت إلينا.

دخل الياس الرهبانيّة اليسوعيّة كأخ مساعد، في ٢ تمّوز ١٨٦٤، وترهّب في مدرسة غزير، على يد رئيسها الأب لويس كانوتي.

وكان الشابّ نبيهًا فأرسله الرؤساء إلى بيروت، مساعدًا للبوّاب. ثمّ عيّنوه سنة ١٨٦٦ في المطبعة الكاثوليكيّة، وكان مديرها الأب يوحنّا بيلو ومنسّق أعمالها التقنيّة الأخ الياس الذي تدين له الطباعة العربيّة بكثير من المبتكرات. وعمل الأخ كنعان معاونًا للاثنين، مكلّفًا بالعلاقات الخارجيّة، يستقبل الزبائن والزوّار ويسهر على المراسلة، لا سيّما الجوابيّة منها، يوقّع نصوصها أحد المسؤولين.

كان لطيف المعشر، لبقًا، صاحب لياقة، متّزن الكلام مرضيّه. وإلى جانب ذلك إداريًّا دقيقًا يحتفظ بكلّ ما يهمّ سير الأعمال فيدوّنه إلى جانب المكاتيب. لم يستعمل طريقة «الدوبيا» الشائعة بين التجّار، بل نقل بخطّ يده ما يجب الاحتفاظ به، الوارد المهمّ فقط، وعلى ما يبدو كلّ الصادر.

عمل الأخ كنعان في المطبعة حتّى نهاية سنة ١٨٨٤ ثمّ انتقل إلى بكفيّا فغزير وأخيرًا إلى دير دمشق. عاد إلى بيروت مريضًا وفيها توفّي في ١٠ آب ١٨٨٩.

وله في مخطوطات الرهبانيّة في بيروت دفتران حجم صغير ١٦,٥٠ ١٠ سم، وقد أشرنا إليهما تحت اسم سجلّ المراسلات، نسخ فيهما ما يستحقّ الاحتفاظ به من الرسائل الواردة إلى المطبعة، ومن الرسائل الصادرة عنه بتوقيع الأب بيلو والأخ الياس، بين ١٨٧٢ و١٨٨٤. عدد الرسائل ٢١٦ + ٧٦ = ٢٩٢ رسالة.

ودفتر صغير حجم ١٦,٥ × ١٠ سم عنونه دفتر علم الكتب التي طبعت... بين ١٨٧٤ و١٨٨٤. وهو جزيل الفوائد، يعرّف عن المطبوعات بتفاصيل دقيقة ويحتوي على التاريخ (بداية الطبع، نهايته)، رقم الطبعة، عدد الملازم، طريقة الطبع (حرف، تنحيس، ترصيص...)، الآلة الطابعة التي استُعملت. ويضيف إلى ذلك أحيانًا بعض التفاصيل ذات فائدة تاريخيّة.

ودفتر أصغر حجمًا، ١١,٨ × ٨ سم، ضمّنه يوميّات المطبعة لسنة ١٨٧٣، يلقي بعض الأضواء على قضايا العمل والعمّال في تلك الحقبة.

وأخيرًا دفتران حجم عاديّ، وإضباره بالحجم عينه ضمّنها ما اقتطفه شعرًا ونثرًا في مطالعاته، مع تدوين بعض الأحداث عن المطبعة وعن دير دمشق، حتى سنة ١٨٨٩.

وإليكم المراسلات التي أشرنا إليها، بحسب ترتيبها الزمنيّ، نسخناها بكلّ أمانة، محتفظين بالأغلاط الواردة. وقد علّقنا على النصوص بما تيسّر من التوضيحات والشواهد المكمّلة.

## الوثائق

- ١ -

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت، تاريخ ١٦ أيلول ١٨٧٢.

جناب الأجل الماجد المحترم،

غب إهدا حضرتكم ما وفر من تحيّات السلام والسؤال عن جنابكم

المنيف، أمّا بعد فحضرة الأب يوسف ڤان هام[١] مرسل للجناب كتاب «مجموع التحريف»[٢]، المدروج في البشير، المؤلّف منه تفنيدًا للابروتستانت فيما يخصّ مسخهم الآيات الشريفة الإلهيّة. وحيث، كما أخبرنا جنابكم مرّات عن غيرة هذا الأب وعن اهتمامه مع الأب روز بضبط معاني نسخة التوراة، ومرّاتٍ اشتهى أن يتعرّف مع جنابكم شفاهًا بالكلمة المستطابة؛ إنّما عدم معرفته باللغة العربيّة لم يتوصّل إلى نوال البغية المشوقة منه، إذ إنّه كثيرًا ما تحدث عمّا امتزتم جنابكم به من حميد المزايا وشريف السجايا التي جملكم الباري بها؛ ثمّ ولمعرفته بما تعانوه جنابكم من الأتعاب بأشغالنا[٣] حملته على تقديم معرفة الجميل لحضرتكم بعلاماتٍ جليّة، تبيّن ما استكنه ضمن الفؤاد من فرط الوداد. ولهذا أقرن هديّته هذه الجزئيّة، المرجو أن تحوز عند الجناب غاية القبول، بتحرير باللغة الفرنساويّة، وبه يسأل خاطركم ويشكر علوّ همّتكم ونشاطكم بتنجيح أشغالنا لتكون بغاية الإتقان. والأمل بالجناب قبول سؤالنا عن خاطركم، الاطمئان عن رفاهيّتكم، وغضّ الألحاظ بالتقصير. ودمتم بعناية المولى القدير بغاية السرور، أيّها الأعزّ الأكرم النبيل.

مستمدّ الدعى

الأخ الياس اليسوعي[٤]

---

(١) الأب ڤان هام والأب روز عضوان في اللجنة المكلّفة بتحضير الترجمة الحرفيّة للعهد القديم. وقد يستخلص من هذا النصّ أنّ الفريقين ما زالا يتباحثان في شروط مراجعة الترجمة العربيّة الحرفيّة. راجع مكتوب الأخ الياس إلى الشيخ ابرهيم اليازجي، ٢٥ أيلول (وثيقة ٣).

(٢) كتاب جمع فيه المقالات الصادرة في جريدة البشير، انتقادًا للمواقف الابروتستنتيّة من الكتاب المقدّس.

(٣) أهمّ هذه الأشغال ديباجة العهد القديم، وإعادة النظر في قاموس الأب هوري (حاشية ١٤)، وديوان الخوري نقولا الصايغ في طبعته الثالثة (١٨٧٤). «وكنّا نرسل له النسخ إلى مدرسة غزير لما أخذنا نباشر بطبعه. وقد حرّك به كلّما كثيرة، إلاّ أنّه ما أراد أن يغيّر به كثيرًا خشية من القيل والقال». (كنعان، دفتر ١٨٧٤ رقم ١٤). وكان الشيخ إبرهيم يتقاضى لتحضير النصّ عشرين غرشًا على الملزمة، وتصليح الملزمة قبل طبعها عشرين غرشًا (عن بيلو، *Imprimerie* لسنة ١٨٧٢، ص ٤).

(٤) هو بالتأكيد الأخ ماري الياس، منسّق الأشغال في المطبعة. ولد في حيفا ١٨٤٠ من أسرة ربّما تحدّرت من المماليك. عمل في دير الكرمل سائسًا مثل أبيه فعرفت العائلة ببيت السائس. نجا، بفضل العذراء مريم، من حادثة كانت تودي بحياته، فقرّر طلب الرهبنة اليسوعيّة فقبلها في زحلة ٢٨ =

[الجواب أدناه]

(سجلّ المراسلات ١: ٨، الرسالة ١١ لسنة ١٨٧٢)

- ٢ -

مكتوب من الشيخ إبرهيم للأخ الياس، تاريخ ١٧ أيلول ١٨٧٢[1].

سيّدي الأخ الكلّيّ الاحترام دام وجوده.

غب سؤال خاطركم الكريم، أعرض أنّي الطف ساعةٍ قد حظيت بأحرفكم العزيزة، وما يقارنها من مكارمِ حضرة الأب الجليل القس يوسف فان هام الكلّيّ الاحترام. فقابلت كلّ ذلك بالشكر المزيد لالطافه وتنازله وحبّه الأبويّ الجزيل؛ وقد تلوت رسالته بكلّ سرور وفهمت منها ما استطعته، على قدر ضعفي في اللغة الفرنساويّة[2]، شاكرًا ألطافكم لما وضّحتموه لي من معانيها الرقيقة. وبناءً على ذلك قد لفّقت الكلمات الواصلة إلى حضرته، مبرقعةً بالخجل من قصورها؛ ولكن لطفه يستر فأرجو من جميلكم الذي تفضّل

---

= تشرين الأوّل ١٨٥٥. دخل الرهبانيّة اليسوعيّة ١٨٦٢. عيّن في المطبعة الكاثوليكيّة ١٨٦٩ لجدارته في أعمال الحدادة. تقضى حياته فيها إلى تاريخ وفاته ٧ أيلول ١٩٠١. إمتاز بمهارته اليدويّة وعمل جادًّا لابتكار طريقة دمج الحركة إلى الحرف في صبّة واحدة وحفر الأمّهات النحاسيّة المناسبة، فانتشر ابتكاره في العالم قاطبة.

الأخ أنطوان طالون (Tallon) (١٨١٦ - ١٨٨٨)، يسوعيّ إفرنسيّ دخل الرهبانيّة كأخ مساعد ١٨٣٨. وصل إلى بيروت ١٨٥٣. كان يجيد صبّ الأيقونات المعدنيّة ثمّ عمل في مختلف ميادين الطباعة.

الأخ أنطون عبداللّه، المعروف بالأخ أنطون (١٨٥٣ - ١٩٢٣)، من مواليد دمشق، دخل الرهبانيّة اليسوعيّة كأخ مساعد ١٨٧١ وانصرف إلى العمل في المطبعة الكاثوليكيّة إبتداءً من ١٨٧٢ حتّى تاريخ وفاته، معاونًا للأخ اليلس ثمّ خلفًا له. تخصّص في كلّ ما يمتّ إلى الحرف العربيّ بصلة رسمًا وحفرًا وصبًّا واستمرّ يسهر على تقدّم هذه الفنون الثلاثة بنفس طويل ومهارة فنّيّة نادرة.

(١) ذُيّل في السجلّ هذا المكتوبُ الموجّه إلى الأخ اليلس بنصّ رسالة الشيخ إبرهيم إلى الأب فان هام.

(٢) الواضح أنّ للشيخ إبراهيم بعض الإلمام باللغة الفرنسيّة مطالعةً لا عادثة.

أوّلاً بتبليغي معاني رسالته البديعة، أن تقلّدوني به أيضًا بتبليغ حضرته معاني كلماتي القاصرة، المنطوية على شكر فضله، واختصاصي بأقنومه الكريم؛ وبذلك تتمون صنيعكم إلى هذا العاجز. هذا ما أعرضه الآن، فيما أرجو غضّ النظر عن تثقيلي. وفي كلّ حال أقرّ بالممنونيّة لحضرتكم وطال وجودكم.

إبرهيم اليازجي
بيروت ١٧ أيلول سنة ٧٢.

أمّا مكتوب الأب ڤان هام فهذه صورته حرفيًّا (لأنه عربيّ لا إفرنجيّ):
قدس الأب الجليل الكلّيّ الوقار والاحترام دام برّه.

غب لثم راحاتكم الطاهرة، أعرض أنّني بيد الشكر قد تناولت هديّتكم السنيّة، التي هي نسخة من مؤلّفكم الجليل في الانتصار للحقّ وخذل مقاوميه. فطأطأت لها رأسي كاكرم هديّةٍ من أكرم مُهدٍ، حمله على إرسالها ما انطوى عليه من الرقّة وكرم الأخلاق، لا ما عندي من الأهليّة لمثل هذا التنازل. فحفظتها عندي أثمن ذخيرةٍ أدبيّة وروحيّة معًا، محتسبًا إيّاها من أفصح علامات الرضى والحبّ الأبويّ المنطوي عليه فؤادكم الطاهر. وقد طالعت ما فيها من العبارات البليغة والحجج الراهنة؛ فإذا هي فصل الخطاب، وآية الحكمة المنزلة على قلبكم الصافي من لدن أبي الأنوار، الذي ما برحتم ساعين بردّ خرافه الضالّة، وتثبيت من اهتدى على تمجيد الغاية. ولا شكّ أنّكم بذلك أخذتم الأجر الأعظم من لدنه تعالى، لأنّ الفرح الذي يحصل بردّ ضالٍ واحدٍ يكون أعظم من تسعة وتسعين بارًّا لا يحتاجون إلى التوبة. فلا عدمنا حسن مساعيكم المخلصة لوجه الله الكريم. وإيّاه نسأل أن يقرن أعمالكم المبرّرة بالنجاح لمرضاته ومجده.

هذا وقد تلوت ما تفضّلتم عليّ به من الكلمة العذبة التي، وأن كان ضعفي لم يسمح لي باستيعاب جميع ما انطوت عليه من المعاني البليغة والفصاحة البديعة، فقد استدركت هنالك سرًّا لطيفًا، شفّ لي عمّا طُبعت عليه فطرتكم الكريمة من رقّة الجانب وكرم الأخلاق. فلا برحت من أخصّ أبنائكم المتمتّعين بانعطافاتكم الأبويّة وهي حسي. وبناءً على ذلك، أقدّم الآن هذه الأسطر القليلة كصكٍّ يُشعر باختصاصي البنويّ لحضرتكم الأبويّة، ودوام

احترامي وإكرامي لاقنومكم الكريم، راجيًا غضّ الطرف عن قصوري، والإغضاء عمّا في عباراتي من الضعف وسخافة المعاني. وغاية ما أتمّناه مؤازرتي بدعاكم المبرور وعدم إخراجي من دائرة الرضى.

وأكرّر لثم راحاتكم بالوقار والاحترام.

مستمدّ الدعى

ولدكم إبرهيم اليازجي

بيروت ١٧ أيلول ١٨٧٢

(سجلّ المراسلات ١: ٩ ـ ١١، الرسالة ١٢ لسنة ١٨٧٢)

- ٣ -

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت تاريخ ٢٥ أيلول ١٨٧٢.

جناب الأجل الماجد المحترم أدام الله شريف وجوده.

غب اهدا جنابكم ما وفر ولاق من تحيّات السلام مع سوال كريم خاطركم. أمّا بعد فمن جهة ما تكلّمنا به البارح لما انستونا برؤياكم، فتمّ ما بين الرؤساء على هذه الصورة.

أوّلاً: إنّهم يقبلوا أن يبقى داخل جنابكم من قيمة طبع مجمع البحرين ألفين قرش.

ثانيًا: دفع قيمة أوجه الترصيص[1] يكون في آخر السنة كمرغوبكم.

ثالثًا: أمّا نظرًا للشهرين الذين اجزتوهم مع حضرة الأب روز[2] وجدوا

---

(١) الترصيص أو التحيس أو الأكلشة (galvanoplastic): مهر الأخ الياس في هذه الطريقة للاحتفاظ بنصّ الكتب المهمّة بعد تجهيزها للطبع. وقد استعملها الشيخ إبرهيم للطبعة الثالثة من مجمع البحرين سنة ١٨٨١ (كنمان، دفتر، ١٨٨٠ رقم ٥). أمّا الطبعة الأولى منه فقد صدرت سنة ١٨٥١ عن مطبعة الأميركان. رصّص الأخ الياس الكتاب المقدّس بكامله فظلّت «الترجمة اليسوعيّة» من الحجم الكبير تُطبع، بفضل هذه الصفائح المعدنيّة، إلى ما بعد الخمسينات حيث حلّت محلّها الطبعة المصغّرة بطريقة الأوفست.

(٢) بدأ العمل التحضيريّ الاختباريّ بين الأب روز والشيخ إبرهيم في شهر تمّوز ١٨٧٢، على ما يُستدلّ من هذا النصّ. أطلب شروط الاتّفاق، حاشية ٨.

صعوبة أن يكونوا متميّزين ورأوا أنّ الأنسب لجنابكم ولنا أيضًا أن يكونوا داخل الشرط الجديد لكلّ طبعة ستّون قرش خالية من كلّ غلط ومعدّه للطبع تمامًا.

واصل الآن كميّة الحساب لطبع ٥٤ طبعة من مجمع البحرين كما افدتم بأنّه يصل لأربعة وخمسين، ومعًا حساب الستّ طبعات المعادة بالطبع، وماعون الورق العالي[١]، والسبع الصناديق لأجل وضع صفايح الترصيص. ثمّ سقطنا من الحساب قيمة الكتب لدير غزير ولديرنا في بيروت، ولثلث كتب انطلبت حديثًا لبغداد. فهذه الكتب ثمنها داخلنا وتبلغ ١٣٦٥ غرش من ١١٧٦٩ غرش. وأيضًا أبقينا ألفين منها داخل جنابكم حسبما ترغبون، فيكون الصامد الآن للدفع ٨٤٠٤ غ، التي نرجو من جنابكم دفعها في الوقت الذي وعدتّونا به (أي بعد مرور ٢٠ أو ٣٠ يوم من تاريخه). هذا ونـدي الجناب المنيف وفور سلامنا مع الدعى بدوام بقاكم للدوام بالعز والاكرام.

مستمدّ الدعى

الأخ الياس اليسوعيّ

صورة الحساب بالعربيّ

| | |
|---|---|
| اربعة وخمسون طبعة سعر كلّ طبعة ٢٠٠ غ | ١٠٨٠٠ |
| ترجيع طبع ستّ طبعات سعر كلّ طبعة ١٠٠ غ | ٠٠٦٠٠ |
| ماعون ورق عال | ٠٠٢٥٠ |
| سبع صناديق لوضع أوجه الترصيص سعر كلّ واحد ١٧ غ | ٠٠١٩٩ |
| | ١١٧٦٩ |
| الواصل ثمن كتب: ثلاثين كتاب لغزير سعر ٣٥ غ | ٠١٠٥٠ |
| : الدير بيروت ستّ كتب سعر ٣٥غ. | ٠٠٢١٠ |
| : ثلاث كتب لبغداد سعر ٣٥ غ | ٠٠١٠٥ |
| | ٠١٣٦٥ |

(١) ماعون الورق العالي للطبعة الممتازة.

(لم يرد جواب لكنه قال للولد أن يحضر غدًا فحضر وتكلّم بهذا)

(سجلّ المراسلات ١: ١٣ ـ ١٥، الرسالة ١٦ لسنة ١٨٧٢)

ـ ٤ ـ

مكتوب من الشيخ إبرهيم اليازجي إلى الأخ الياس تاريخ ٣٠ ت١ ١٨٧٢ أسعد الله صباحكم.

وبعد. أعرض أنّي قد وجدت النسخة عندي[1]. (وهي الطبعة ٣ من مجمع البحرين وقع بها غلط وتجدّد طبعها) فوجدت أنّه لا لزوم لطبع أوراق جديدة من الورق الثمين (لأنّ كلّ طبعة كان يطبع عشر ورقات عال) ولذلك لزم تعريف حضرتكم. ثمّ إن كان حضر جواب من حضرة الأخ جيراردان[2]، بخصوص الصورة (أي صورة أبيه ليضعها في كلّ كتاب من مجمع البحرين)[3]، أرجو أن تعرفوني عن جوابه ولحضرتكم الفضل سيّدي (ثاني يوم ٣١ منه أتى لعندنا وتكلّم مع الأخ الياس).

الداعي لحضرتكم
إبرهيم اليازجي

(إنّ ستّ طبعات الأولى من مجمع البحرين تجدّد طبعها، لثلاثة منها طبعنا ١٠ ورقات عال و٣ أخرى ما قدر الشيخ على ضبطها لعدم وجود ورق كافي ولهذا يصلح بيده غلطاتها).

(سجلّ المرسلات ١: ٣٧، الرسالة ٤٠ لسنة ١٨٧٢).

---

(١) إعادة الطبع على نفقة الناشر، حسب الاتّفاق. والشروح بين هلالين تعليق من الأخ كنعان كاتب الرسالة وناسخها. ومثله التعليق الوارد بعد التوقيع.

(٢) الأخ فرنسوا جيراردان (Girardin) (١٨٣٤ ـ ١٨٧٤) يسوعيّ إفرنسيّ دخل الرهبانيّة ١٨٥٤ كأخ مساعد. وصل إلى بيروت ١٨٥٧ فعلّم الإفرنسيّة في مدرستها. أصابته وعكة صحّيّة فعاد إلى بلاده للاستشفاء ١٨٧٢. يطلب من الأخ الياس أهمّ شؤون عديدة تتعلّق بالمطبعة الكاثوليكيّة. عاد إلى لبنان في أوائل ١٨٧٣.

(٣) تعليق من الأخ كنعان، أطلب الوثائق ٨.

مكتوب إلى جناب الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت تاريخ ١٦ ت٢ ١٨٧٢.

جناب الأجل الأفخم أدام الله وجوده الكريم،

غب إهداكم سوال الخاطر وطلب دوام بقاكم من مكارم العلي، لا خفا جنابكم بأنّنا البارح أتانا الخبر من الأخ جيراردان بأنّه لم يجد في ليون مطلوبكم[١]، ولا يمكن وجود ذلك إلاّ في باريس وقد توجه هو لهنالك لقضى بعض أشغال للمطبعة والأمل أن يجد من يرسم صورة الوالد حسب مطلوب جنابكم.

نظرًا لإنجاز الطبعة الأخيرة كما تعلمون أيضًا الطلب من كلّ جهة على الكتاب ويصير تشكّي زايد إن لم ينتهي الطبع في أوايل الأسبوع القادم[٢]. (هذا النهار كان سبت آخر الأسبوع). فإذًا لازم ضرورةً بذل الجهد بإتمام الطبع بدون عايق.

نحن ندخل بالرياضة هذا النهار مساءً، ولا نعود نستطيع على مواجهة جنابكم إلاّ في اليوم الخامس والعشرين الجاري. فهذا ما لزم أن نشير به للجناب قبل دخولنا في الرياضة التي فيها نطلب الدعى. وربّنا يديم وجودكم مقرونًا بكلّ توفيق دوامًا.

مستمدّ الدعى

الأخ الياس اليسوعي.

(فأجاب شفاهًا أنّه يحضر بعد الظهر فحضر. وقال للأخ أن نبتدي بتدوير الكتاب وأنه يعمل الجهد لينتهي حالاً، وأنّه يدفع الدراهم لما يتسلّم الكتاب. فأجابه الأخ الياس أنّ الحساب صار مع الأب المدبر[٣]، فليدفع له ذلك).

(سجلّ المراسلات. ١: ٤٨، الرسالة ٥٤ لسنة ١٨٧٢ وللغرض ذاته الرسالة ٥٨: ص ٤٨)

(١) والمطلوب رسم صورة الشيخ ناصيف اليازجي، صاحب مجمع البحرين، ثمّ حفرها وطبعها.
(٢) التعليق للأخ كنعان.
(٣) ورد المدير (أي مدير المطبعة)، والمدبّر (أي مدبّر الدير وهو في الوقت عينه مدير المطبعة).

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي تاريخ ٢٧ ت٢ ١٨٧٢.

جناب الأجل الأمجد دام وجوده.

من بعد سوال خاطركم والاطمنان عنكم. أمّا المبدي للجناب هو أنّنا إذ انتظرنا قدومكم في هذا النهار، كما وعدتونا البارح، رأينا أنّكم ما شرّفتونا، فاقتضى تقديم هذه الأسطر. لما حضر الولد وأخبرنا أن نعطي لعيد المجلّد[1]، ماية وخمسين كتاب تعجبنا من ذلك، حيث أفهمنا جنابكم قبلاً بأنّ الروسا ما تسمح لنا بخروج كتاب واحد قبل انتهاء الحساب وتقديم المبلغ. وكنّا نترقّب حضوركم الساعة ثمانية[2] (أي قرب العصر) كالوعد لنذكّركم بهذا لربّما سهى عن بالكم. ثمّ نومل أن تشرّفونا غدًا لننهي القضيّة حيث الآن ما عاد مانع يمنع والظروف الحاضرة تتطلّب من جنابكم ومنا قضا هذا الشغل بلا عاقة، ليلا تصير الملامة علينا وعلى الجناب.

هذا رمنا تقديمه واعراضه على جنابكم المنيف -. وربّنا يديمكم بالخير والإقبال للدوام.

الداعي

الأخ الياس اليسوعي.

فأتى ثاني يوم ٢٨ منه ودفع الدراهم كلّها سبعة آلاف وميتين قرش. ثلاث آلاف بقيت عنده لشغل التورة[3].

(سجلّ المراسلات ١: ٥٨، الرسالة ٦٣ لسنة ١٨٧٢)

---

(١) إرسال الكتب إلى المجلّد «عيد» تأكيد على أنّ المطبعة لم تكن قد توصّلت إلى إتقان هذا الفنّ، كما يتبيّن الأمر من بعض التلميحات في المراسلة مع الأخ جيراردان. لم نحظ بأي معلومات عن المجلّد عيد.

(٢) قد يحسبون ساعات النهار إبتداءً من طلوع الفجر، فيعتبرونه الساعة الأولى من النهار؛ فتقارب الثامنة العصر، أي بين الواحدة والثانية بعد الظهر.

(٣) كان اليازجي إذن قد باشر النظر في ترجمة العهد القديم، في شهر تشرين الثاني. بخصوص الصورة أطلب الوثيقة ٥.

- ٧ -

مكتوب أتى من الأخ جيراردان من باريس وصلنا في ٢٨ ت٢ ١٨٧٢ وهذه صورته حرفيًا:

J.M.J. Paris, 7 novembre 1872
Mon cher frère Elias,

[....] Pour la gravure du check Brahime Eliazgi je me suis adressé au plus habile graveur et qui (est) en même temps le plus consciencieux. Il se charge de lui faire quelque chose de bien, mais il lui faut la somme de trois cents francs, 1500 piastres, pour la plaque seulement, et il faudra bien pour l'impression de mille gravure(s) cent francs, ce qui fera en tout 2000 piastres; la plaque sera pour lui bien entendu. Si cela lui convient répondez-moi tout de suite, s'il avait une photographie de son père il ferait bien de me l'envoyer, le graveur en serait bien aise...

La gravure que je vous envoie est un specimen du travail du graveur, faites la voir à Eliazigi...

(سجلّ المراسلات ١: ٥٨ الرسالة ٦٤ لسنة ١٨٧٢)

- ٨ -

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت تاريخ ١٢ ك١ ١٨٧٢

جناب الأجل الماجد المحترم أدام الله بقاه.

غب اهدا جنابكم فريد السلام والسوال عن الخاطر العاطر الكريم الفاخر واصل لحضرتكم الكتاب من عند الأب روز (كتاب عربيّ أخذه بالإعارة)[1]، مقرونًا بالتشكّرات والممنونيّة للجناب، ومعًا يطلب أن ترسلوا له دفتر الكتاب المقدّس[2] (فهذا الدفتر خطّ أخذه ليصلحه في بيته وبيان أنّه لا يقدرْ يشتغل به فارسل الأب روز طلبه) لأنّه يحتاج إليه.

(١) التعليق بين هلالين في هذه الرسالة للأخ كتمان.

(٢) أطلب رسالة الأخ اليلس إلى اليازجي، ١٦ كانون الأوّل ١٨٧٢، وثيقة ٩.

ولا خلاف ذلك إلاّ الدعى بتوفيق الجناب براحة وانشراح بدون ابراح دوامًا.

الداعي لجنابكم
الأخ الياس اليسوعي

- فأعطاه الدفتر بدون جواب ولا قال له شيء

(سجلّ المراسلات: ١: ٦٨، الرسالة ٧٤ لسنة ١٨٧٢)

## - ٩ -

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت تاريخ ١٦ ك١ ١٨٧٢.

جناب الأجل الأفخم أدام الله وجوده الكريم،

غب سؤال خاطركم والاطمنان عن صحتكم وانشراحكم. المبدي أنّه بخصوص أمر التصليح الذي صار الكلام عنه (في ١٣ شهره) مع حضرة الأب المدبر فتصليح الديوان[1]. يصير كما صار الاتّفاق مع جنابكم والأب المذكور. وأمّا باقي النسخ لا اعتماد على تصليحها بعد. ثمّ حضرة الأب الموما إليه يسأل جنابكم أن تخبرونا في هل يمكنه أن يعتمد على حضرتكم نظرًا لتتمّة شغل التوراة أم لا[2]. وأخبروه بما ترون في وسعكم وإمكانكم.

هذا وفيما أنّنا نسأل الخاطر والدعى بالنجاح ويسر الأعمال بعنايته، الإلٰهية للدوام أمين.

مستمدّ الدعى
الأخ الياس اليسوعي (انتهى)

---

(١) 1872. Travail à prix fait de M. Ibr. Eliazigi. Correction du Divan du Curé avant la composition 20 pi. chaq. tir.
Correction avant l'Impression 20 pi. id.
يعني به ديوان الخوري نقولا. شروط العمل في بيلو *Imprimerie*، سنة ١٨٧٢، ص ٤.

(٢) الظاهر من هذا السؤال أنّ الشيخ إبراهيم أخذ يتأخّر في القيام بالعمل الموكول إليه. أطلب الرسالة السابقة.

(فاعلم أنّ تصليح الديوان تكلّفنا كلّ نسخة عشرون قرش لأجل تحريكها وتصليح أعرابها ثمّ عشرون قرش آخر لأجل تصليحها عند طبعها. الجملة أربعون قرش، كما تكلّفنا نسخة التوراة). فلم يرد جواب لكنّه قال للولد أنّه يحضر لعندنا ويعطينا الجواب. فحضر في ١٨ منه أي بعد يومين من تاريخه.

(سجلّ المراسلات ١: ٧١، الرسالة ٧٧ لسنة ١٨٧٢).

- ١٠ -

مكتوب إلى الشيخ إبرهيم اليازجي في بيروت في ٢٣ ك ١ ١٨٧٢

جناب الأجل الأفخم أدام الله شريف وجوده.

غب إهداكم ما وفر من السلام والاطمئنان عن كريم مزاجكم الفاخر السليم. الباعث هو أنّ حضرة الأب المدبّر يسألكم إن كنتم تريدوا ترسلوا نسخة من مجمع البحرين، واحدة فقط، ليرسلها لجنابكم لصاحب المكتبة في أفريقيا المعروف منه. لأنّه بما إذا نظرها يطلب منها بعض النسخ، كما أنّه لما نحن أرسلنا له نسخة من كتاب نخب الملح أرسل وطلب الآن عشرة نسخ منه. وبوقته يتجهز صندوق من كتب مطبعتنا لبلاد أفريقيا، فيمكنّا من ثمّ وضع كتابكم في الصندوق. والخاطر راجع لجنابكم لأنّ الأب المذكور دائمًا يهتم فيما يراه ذا إفادة لحضرتكم.

هذا ونهديكم مع الأب الموما إليه السلام وسوال الخاطر. وربّنا يحفظكم بالخير للدوام.

الداعي لجنابكم
الأخ الياس اليسوعي.

إلاّ أنّنا لم نرسل هذا المكتوب، لأنّنا قبل إرساله سال الأخ الياس المدبر لنرسل لأفريقيا من الاثني عشر كتاب الموجودين عندنا للبيع. فأرسلنا ستّ كتب لأفريقيا املاً أنّهم يدفعوا لنا ثمنها، ولو لم يطلبوها، لأنّهم يرغبوا كتب العلوم كثيرًا ونحن نعطي هنا ثمنها للشيخ إبرهيم المذكور. ففي هذا الصندوق يوجد كتب بثلاثة ألف وثمانماية وثلاث وخمسين قرش (٣٨٥٣). وهذه من

الكتب: مزامير محرّك عدد ١٢، قاموس عربيّ فرنساويّ ١٢، وقاموس فرنساويّ عربيّ ٣٦، صلوات كبير ١٢، مجمع البحرين ٦ سعر ٤،٥ كلّ واحد. أمّا الصندوق فسافر من بيروت في ٣١ ك١ ١٨٧٢.

(سجلّ المراسلات ١: ٧٦ ـ ٧٧، الرسالة ٨٣ لسنة ١٨٧٢)

- ١١ -

مكتوب أتانا من الأخ جيراردان في ليون في ٢٥ شباط ١٨٧٣

Lyon, 9 février 1873

... J'ai été mortifié de la décision de Monsieur Elyazigi. Quel courage et quelle générosité! reculé(r) devant 100 francs pour avoir une gravure sans pareille de son père. Aussi s'il tient à sa lythographie qu'il vient-lui-même la faire faire. J'ai mis sous pli tout son bagage que vous recevrez par la première occasion, parce que je suis bien sûr qu'il ne serait pas content de ce qu'on lui ferait. Bref qu'il ne m'en parle plus...(1).

(سجلّ المراسلات ١: ١٢٣، الرسالة ٣٥ لسنة ١٨٧٣)

- ١٢ -

مكتوب إلى الأخ جيراردان في فرنسا بمدينة ليون(٢)

تاريخ ٢٠ آذار ١٨٧٣

حاشية (Supplément)

إنّا واجهنا جناب الشيخ إبرهيم اليازجيّ، وترجمنا له عبادتكم بخصوص صورة أبيه. فأجابنا أنّه، كما أخبرتموه في تحريركم المرسل لـمّا كنتم في باريز، أنّ

---

(١) رسالة خاصّة تنمّ عن بعض النفور من قبل المطبعة تجاه الشيخ إبرهيم، بعكس المراسلة الرسميّة اللطيفة بتوقيع الأخ الياس وديباجة الأخ كنعان.

(٢) هي رسالة طويلة بالفرنسيّة إلى الأخ جيراردان (ص ١٨ ـ ٣٢) مذيّلة بحاشية بالعربيّة (ص ٣٢ ـ ٣٥)؛ تثير تساؤلاً لم نتمكّن من إيجاد الجواب الشافي له: هل كان الأخ جيراردان يجيد العربيّة أقلّه قراءةً، أم أنّ النصّ العربيّ رفعه الأخ كنعان إلى الأخ الياس للموافقة على مضمونه قبل ترجمته؟

حفر الصورة يكلّفه ثلاثماية فرنك، وطبع ألف نسخة تكلّفه ماية فرنك، فيكون جملة الكلفة، ألفين قرش. فلما قلنا له الآن انّه تأخر إلى عدم أخذها بسبب ماية فرنك، قال إنّه لو عرف أنّها تكلفه فقط ماية فرنك لكان من هذه الساعة يرتضي بأخذها. إنّما الذي غيّر عزمه فهو كلفة ٤٠٠ فرنك. فالآن نتركه يدبر أموره، فنحن عملنا ما قدرنا لنرضي جنابه.

(سجلّ المراسلات ٢: ٣٢ - ٣٣، الرسالة ٦ لسنة ١٨٧٣)

- ١٣ -

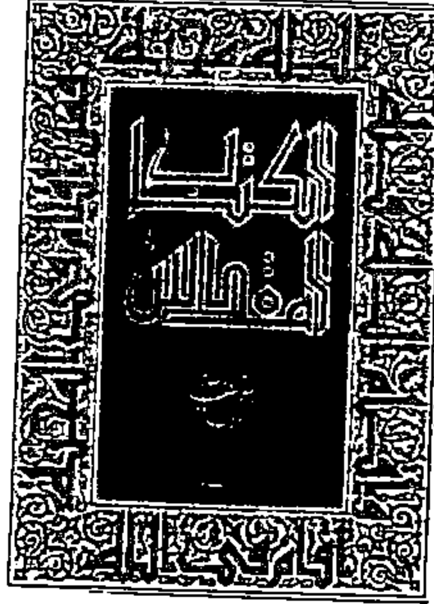
مكتوب إلى الأخ جيراردان في فرنسا بمدينة ليون
تاريخ ٢٩ أيّار ١٨٧٣

حاشية... الشيخ إبرهيم اليازجي مقيم عندنا للشغل طول النهار. وابتدا من أوّل شهر نيسان؛ فيشتغل ستّ ساعات في النهار للمطبعة، سواءً كان بشغل التوراة أو تصليح بعض الكتب لا سيّما المحرّكة، وباقي النهار يصرفه بشغل يخصّه. وهو في الأوضة التي فوق أوضة محرّره[1].

(سجلّ المراسلات ٢: ٦١، الرسالة ٨ لسنة ١٨٧٣)

(١) كانت بناية المطبعة قريبة من الدير، شرق ساحة البرج. أوضة «محرّره» هي بدون ريب غرفة الأخ كنمان، محرّر المكتوب، لا غرفة الأخ الياس صاحب الترقيع. ويذكر الأخ كنمان في يوميّات المطبعة لسنة ١٨٧٣ (ص ٦) أنّهم في أيلول فتحوا «طاقة جديدة» في غرفة اليازجي وقد يكون ذلك لتسهيل «سحب الهواء» في أيّام الصيف القائظة.

## صدر عن دار المشرق



### الكتاب المقدس

في أحدث وأكمل طبعة عربية
عرفها العالم العربي إلى اليوم

٢٩٢٤ صفحة، منها:
٢٠٣٠ صفحة للعهد القديم
(٢٨١ للمقدمات)
٨٩٢ صفحة للعهد الجديد
(٧١ للمقدمات)
٢٠ صفحة من الفهارس.

صدر في ثلاثة أشكال:
تجليد فاخر مذهب مع علبة
تجليد عادي مع علبة
تجليد عادي في جزء واحد أو جزئين

### طبعات أخرى

- العهد الجديد في مجلد واحد (ترجمة حديثة في حجم وسط)
- العهد الجديد (للجيب) في مجلد واحد (ترجمة حديثة)
- الأناجيل وأعمال الرسل (للجيب)

# من المتصرفيّة إلى لبنان الكبير
# مدخل إلى دراسة اتّجاهات الفكر السياسيّ
# عند الموارنة في المائة سنة الأخيرة

الدكتور ناصيف نصّار

## مقدّمة

يتناول هذا البحث الفكر السياسيّ عند الموارنة في المائة سنة الأخيرة من تاريخهم. ويحاول أن يكشف عن الاتّجاهات الكبرى والمحاور الرئيسيّة في هذا الفكر. وهذا يعني أنّ كثيرًا من التفاصيل لن يجد مكانه في هذا البحث. فالدراسة المفصّلة للفكر السياسيّ عند الموارنة منذ إنشاء المتصرفيّة في جبل لبنان إلى اليوم مشروع كبير. وهذا البحث ليس سوى تمهيد ومدخل إلى الموضوع.

إنّ دراسة الفكر السياسيّ عند الموارنة أمر ضروريّ للموارنة أنفسهم وللبنانيّين عمومًا. فالموارنة عنصر رئيسيّ في الدولة اللبنانيّة. والأزمة الحاليّة التي يمرّ بها لبنان تصيب الموارنة ولبنان على حدّ سواء. ولذلك ينبغي أن يكون الموارنة على إدراك كامل لوضعهم السياسيّ وتاريخهم السياسيّ وتفكيرهم السياسيّ حتّى يحسنوا اختيار الاتّجاه الواجب اختياره للمرحلة الآتية من تاريخهم وتاريخ لبنان.

وهذا البحث، إذ ينحصر في دائرة الفكر السياسيّ، يترك عن قصد قطاعات مهمّة في الحياة السياسيّة، مثل المؤسّسات السياسيّة والأعمال السياسيّة المرتبطة بهذه المؤسّسات أو غير المرتبطة بها، والعوامل المحدّدة للنشاط السياسيّ

كالدين والديموغرافيا والجغرافيا والاقتصاد والعلاقات الدوليّة، والطبقة الحاكمة وكيفيّة تشكلّها. هذه القطاعات تؤثّر بشكل أو بآخر في الفكر السياسيّ، وتتأثّر به، ولا بدّ من دراستها في إطار تحليل شامل للحياة السياسيّة عند الموارنة. ولكنّنا، في هذا البحث، سنكتفي بالإشارة إليها حيث ينبغي ذلك لمزيد من الوضوح والفهم للموضوع.

أمّا كيفيّة تناول الموضوع، فإنّها بسيطة، نظرًا إلى طبيعة هذا البحث الذي يهدف إلى تحديد وضع المشكلة فقط. فالأسئلة التي تهمّنا في الدرجة الأولى هي أسئلة استكشافيّة أكثر ممّا هي أسئلة تفسيريّة أو تقييميّة. بأيّ مقدار كان عند الموارنة فكر سياسيّ مبلور في المائة سنة الأخيرة؟ ما هو الشكل الذي أخرج به الموارنة فكرهم السياسيّ المبلور؟ ما هي الأطروحات الرئيسيّة في الاتّجاهات التي برزت عندهم؟ وبصورة خاصّة، كيف عالجوا مشكلة الدولة ومشكلة النظام السياسيّ ومشكلة الخطط والوسائل السياسيّة؟ فهذه أسئلة تساعد الإجابة عنها موضوعيًّا على تجنّب التعسّف في التفسير والتقييم. ولكي يكون هذا البحث وافيًا بالغرض منه، سنُثبت في ثنايا المعالجة المناسبة لتلك الأسئلة بعض المقتبسات المعبّرة أحسن تعبير عن فكر أصحابها السياسيّ.

ولمّا كان هذا البحث يعتمد مصطلح الموارنة بالمعنى السوسيولوجيّ، لا بالمعنى الإيديولوجيّ، فقد بات من اللازم له رصد الفكر السياسيّ عند جميع المفكّرين الذين ينتمون إلى الطائفة المارونيّة، سواء كان تفكيرهم السياسيّ مرتكزًا على المبدأ الطائفيّ أم على غيره من المبادئ. ولكن، نظرًا إلى أنّ الموارنة يشكّلون كنيسة منظّمة تنظيمًا تراتبيًّا واضحًا، فقد وجب تخصيص القسم الأوّل من هذا البحث لعرض الفكر السياسيّ الذي عبّر عنه بطاركتهم وبعض مطارنتهم، والقسم الثاني لعرض اتّجاهات الفكر السياسيّ كما عبّر عنه الزعماء والمفكّرون البارزون بينهم.

القسم الأوّل

# الفكر السياسيّ عند بطاركة الموارنة وبعض مطارنتهم

## ١ ـ قبل البطريرك الياس الحويك:

كان إنشاء المتصرفيّة في جبل لبنان حدثًا بالغ التأثير في تاريخ الموارنة السياسيّ. فقد جاء، بعد فترة الاضطراب بين نهاية عهد الأمير بشير الثاني الكبير وحوادث عام ١٨٦٠ بمثابة ضربة موجّهة ضدّ الهيمنة المارونيّة التي أكّدت نفسها في عهود الإمارة الشهابيّة. غير أنّ الموارنة حاولوا التكيّف مع الوضع الجديد والإفادة منه. أعطاهم نظام المتصرفيّة أرجحيّة واضحة بالنسبة إلى غيرهم من الطوائف، مع أنّه حرمهم من منصب المتصرّف الذي أُسند إلى أجنبيّ مسيحيّ مرتبط مباشرة بالباب العالي. وأدخل تغييرًا أساسيًّا في البنية الاجتماعيّة السياسيّة لسكّان جبل لبنان عمومًا، إذ ألغى الامتيازات الإقطاعيّة وأعلن مساواة الجميع أمام القانون (المادّة الخامسة)، وفرض مبدأ انتخاب مشايخ القرى وأعضاء مجلس الإدارة (المادّة الرابعة والمادّةالعاشرة)، واعتمد قاعدة التمثيل الطائفيّ في تقسيم المديريّات وفي مجلس الإدارة، فأعطى الموارنة إدارة أربع مديريّات من أصل المديريّات السبع التي تتألّف منها المتصرفيّة، وأربعة أعضاء من مجلس الإدارة الذي يعاون المتصرّف. وفي الواقع كانت هذه الأرجحيّة السياسيّة التي منحهم إيّاها نظام جبل لبنان انعكاسًا لوزنهم الديموغرافيّ والاقتصاديّ والثقافيّ والتربويّ. وقد لاحظ ذلك أحد المراقبين الدارسين لأحوال جبل لبنان في القرن الماضي، حيث قال: «استنادًا إلى ماضيهم التاريخيّ وتفوّقهم العدديّ وثروتهم الاجتماعيّة، يدّعي الموارنة أنّ جبل لبنان وطن لهم وأنّ سيادتهم عليه يجب أن تكون فوق كلّ سيادة. وفي سبيل ذلك يحاولون الإمساك بناصية الحكم باستمرار»[1].

(١) قسطنطين بتكوفيتش: لبنان واللبنانيّون، بطرسبورغ ١٨٨٥، دار المتن، ترجمة يوسف عطاالله، بيروت، ١٩٨٦، ص ٤٨.

وقد تعزّز في عهد المتصرفيّة نفوذ البطريرك والمطارنة السياسيّ. وذلك بفضل شخصيّة البطريرك بولس مسعد القويّة، والتغيّرات التي طرأت على العلاقات بين الشعب والأعيان بعد سلسلة الاضطرابات الاجتماعيّة التي توّجتها ثورة طانيوس شاهين عام ١٨٥٨. وفي هذا الصدد، يقول المراقب المارّ ذكره: «كانت الجماعة المارونيّة تخضع لبطريركها ومطارنتها خضوعًا تامًّا، وتنظر باحترام كبير إلى المشايخ والأمراء وجميع أبناء العائلات الأرستقراطيّة العريقة التي تكاثرت وزاد عددها . . . على أنّ الأمراء والمشايخ من الموارنة الفقراء لم يعودوا يتمتّعون في جبل لبنان بالوزن السياسيّ السابق، لأنّ الزعماء الروحيّين استغلّوا أخطاء الأرستقراطيّين، أي الأمراء والمشايخ، فانتزعوا منهم نفوذهم وأملاكهم»[1]. وعن شخصيّة البطريرك مسعد، يقول أحد المؤرّخين المعاصرين في خاتمة دراسة طويلة لموقف البطريرك مسعد من حركة الفلاّحين في كسروان: «لقد كان بولس مسعد محطّة هامّة في تاريخ البطريركيّة المارونيّة. فهو رجل التقوى ورجل التعصّب في آن. جمع بين عمق الثقافة التاريخيّة، والأصول الفلاّحيّة، وإرادة السلطة التي ترفض أن يكون لها حدود في مجالَي الدين والسياسة. هذه السلطة كانت في خطوطها العامّة مزيجًا مركّبًا. فهي تتحسّس مع الفلاّحين (والشركاء) حاسمة مسألة استقلالها، إن لم يكن معاداتها للمؤسّسة الإقطاعيّة. لكن في موازاة ذلك كانت ترفض مقولات الحرّيّة والإرادة الشعبيّة، محاولة أن تفرض شرعيّتها الدينيّة، كقيادة للطائفة المارونيّة وبروحيّة المواجهة والعصبيّة للطوائف الأخرى»[2].

ليس من السهل معرفة حقيقة المشروع السياسيّ الذي يمكن أن يكون قد خامر تفكير البطريرك مسعد، قبل إنشاء المتصرفيّة وبعده. ولعلّنا نستدلّ على جانب منه، من خلال مطالبة مطران بيروت، طوبيا عون، ممثّل فرنسا في المفاوضات لحلّ مشكلة لبنان، بالعمل على «ضمّ مدينة بيروت والبقاع الغربيّ إلى لبنان»[3]. ومهما يكن من أمر، فإنّ الوضع الذي وجد الموارنة أنفسهم فيه

(١) قسطنطين بنكوفيتش: لبنان واللبنانيّون، ٤٧.
(٢) عصام كمال خليفة: أبحاث في تاريخ لبنان المعاصر، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥، ص ٥٧.
(٣) المطران إغناطيوس مبارك: السّر المبارك، مطبعة المرسلين اللبنانيّين، جونيه، ١٩٣٧، ص ٤٢٦.

بعد استتباب الأمن في جبل لبنان لم يكن شديد الإزعاج لهم. وإنّنا لنجد في بعض ملاحظات المطران يوسف الدبس، في ثنايا كتابه عن «تاريخ سورية»، دليلاً إلى نوع الفكر السياسيّ الذي ساد الإكليروس المارونيّ حتّى نهاية القرن التاسع عشر.

عمل المطران يوسف الدبس مدّة طويلة مع البطريرك مسعد. وهو يعتبر نفسه تلميذًا له في التاريخ، وعارفًا بأسراره وأفكاره. فما يقوله عن الوضع السياسيّ للموارنة في عصره، وإن لم يكن تعبيرًا تامًّا عن تفكير البطريرك مسعد السياسيّ، فهو بدون شكّ تعبير عن تيّار واسع في أوساط الطائفة المارونيّة.

الانتماء الوطنيّ الذي يجاهر به المطران يوسف الدبس هو الانتماء السوريّ. والموارنة في رأيه «جماعة من السريان السوريّين». غير أنّه يدرك أنّ الانتماء الوطنيّ التاريخيّ الواسع شيء، والعمل السياسيّ في إطار هذا الانتماء شيء آخر. فالدولة العثمانيّة تسيطر على سورية، وتقسمها ولايات، والموارنة متمركزون في جبل لبنان وموزّعون أيضًا في ولايات عدّة من الولايات السوريّة. فالمرحلة الحاضرة تقضي بمسايرة الباب العالي وعدم اللجوء إلى التمرّد عليه. «حكّمت التجارب الموارنة وعلّمتهم أن لا يصغوا لوساوس الأجانب وأن يؤثروا الطاعة والانقياد للحكومة السائدة بهم على المعاندة والمخالفة لها وعلى مرضاة أصحاب السياسة الذين لا يهمّهم إلاّ أغراضهم»[1]. هذا على صعيد العلاقة مع الدولة المسيطرة على جبل لبنان وسائر المناطق السوريّة. أمّا على صعيد العلاقات الداخليّة بين سكّان سورية، على اختلاف طوائفهم ومنازعهم، فإنّه يستخرج من تاريخ الحروب الصليبيّة أمثولة عامّة، يطرحها قاعدة للعمل السياسيّ الداخليّ. يقول: «إنّ تاريخ سورية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مثالات يتمثّل بها كلّ عاقل ليلزم السلم والوفاق، وينكبّ عن الخصام والخلاف... وسنرى في كلّ فصل من تاريخنا لهذين القرنين موعظة ناطقة بوجوب الموالاة والوفاق في أمور هذه الدنيا بين الملل، ولو اختلفت دينًا ومذهبًا وطقسًا، ووجوب التنكيب عن العداوات والخصام طلبًا

(١) المطران يوسف الدبس: تاريخ سورية، المجلّد الخامس، ص ٢٩١.

لراحة كلّ فريق والسير في طريق التمدّن»[1]. وفي الاتّجاه نفسه، يرفض أن يخوض في تفاصيل الحرب الأهليّة لعام ١٨٦٠، خوفًا من إعادة تأجيج مشاعر العداء بين الموارنة والدروز[2]. وفي إطار التاريخ العامّ لسورية والدول التي سيطرت عليها، وخاصّة بعد الفتح العربيّ الإسلاميّ، يبدو له أنّ الموارنة عاشوا في إطار نوع من «الاستقلال الإداريّ» الذي كانت المتصرفيّة شكلاً من أشكاله[3]. إلاّ إنّه يلاحظ، بشيء من الأسف، تغيّرات تصيب البنية التقليديّة التي عرفها الموارنة للسلطة. ويسجّل ملاحظته في نصّ طويل نثبت بعض فقراته:

«أمّا الأعيان الموارنة في هذا القرن، فقد تكاثر عديدهم ورسا على ما تحمّله حالتهم وثروتهم... ولكن زيادة عددهم وتوفّر احتياجات المعيشة والملبس والأثاث في هذا العصر آلت بكلّ هذه الأسر الشريفة إلى الانحطاط وضيق ذات اليد في عيال كثيرة منهم... وزاد في الطين بلّة انتشار روح الحرّيّة في هذا العصر، فحمل الأهلين على ازدراء سلطتهم وإنكار وجاهتهم وعدم رعاية شرف أصلهم... وانتشر هذا الروح في باقي أعمال لبنان، فانحطّت مهابة الأمراء أيضًا، وباقي المشايخ، لا الموارنة فقط، بل غيرهم أيضًا من أيّة طائفة كانوا». ويضيف المؤرّخ الشاهد رأيه في ذلك، فيقول: «وعندنا أنّ هذه الحطة من مقام شرفاء البلاد أضرّت بها كثيرًا، إذ كثر رؤساء القوم، ولا مشاحة أنّه حيث كثُر الرؤساء، كثُر الخلاف ولم تستقم الحال. وبعد أن كانت سلطة البلاد تنحصر برأي كم وجيه من هذه الأسر، أمسينا ألعوبة، فتعدّدت آراؤنا بقدر تعدّد أفرادنا. على أنّنا لا ننكر أنّ بعض الجهلة من هذه الأسر تسبّب بهذا الانحطاط بأعمالهم التي لم تنطبق على واجبات الحقّ والعدل والشرف»[4].

في هذه الملاحظات للمطران الدبس، نجد المفاهيم الرئيسيّة في الفكر

(١) المطران يوسف الدبس: تاريخ سورية، المجلّد السادس، ص ١ و٣.
(٢) المطران يوسف الدبس: تاريخ سورية، المجلّد الثامن، ص ٦٧٢ ـ ٦٨٣.
(٣) المطران يوسف الدبس: تاريخ سورية، المجلّد الخامس، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.
المجلّد السادس، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.
(٤) المطران يوسف الدبس: تاريخ سورية، المجلّد الثامن، ص ٧٢٤ و ٧٢٥.

السياسيّ الذي انتشر في أوساط الإكليروس المارونيّ في أواخر القرن التاسع عشر. موالاة السلطان العثمانيّ، الاستقلال الإداريّ في جبل لبنان، الوفاق بين الملل، والخوف من روح الحرّيّة الذي قضى على سلطة الأعيان وأخذ يهدّد سلطة رجال الدين. فهل تحوّلت هذه المفاهيم مع البطريرك الحويّك. وكيف؟

## ٢ ـ الفكر السياسيّ في رسائل البطريرك الياس الحويّك (١٨٩٩ ـ ١٩٣١):

إذا كان البطريرك بولس مسعد يمثّل محطّة هامّة في تاريخ الطائفة المارونيّة، إذ إنّه رافق وشارك في عمليّة انتقال الموارنة من وضع القائمقاميّتين إلى وضع المتصرفيّة، فالبطريرك الياس الحويّك يمثّل محطّة فاصلة، إذ إنّه رافق وشارك مشاركة فعّالة في انتقال الموارنة من وضع المتصرفيّة إلى وضع لبنان الكبير. وفي الحقيقة، استفاد البطريرك الحويّك من تركيز الزعامة عند الموارنة في الكرسيّ البطريركيّ، وأضفى على هذه الزعامة من شخصيّته القويّة وحياته الطويلة هيبة كبيرة. وتبلور الفكر السياسيّ في بعض رسائله بشكل يسترعي الانتباه. ولذلك ينبغي النظر إلى فكره السياسيّ كفكر انتقاليّ وكفكر تأسيسيّ[1].

عندما تسلّم المطران الياس الحويّك مقاليد السدّة البطريركيّة، كانت أوضاع السلطنة العثمانيّة تتفاقم سوءاً، واستبداد عبد الحميد الثاني يزداد بطشاً. فلم يكن أمام البطريرك الجديد إلاّ أن يسلك سبيل المسايرة والمراقبة. ففي الرسالة الأولى التي وجّهها إلى عموم الطائفة المارونيّة، يحثّ الموارنة، في الخاتمة، على «أمرين خطيرين»، وهما إخلاص التعلّق بالكنيسة الرومانيّة والخضوع التامّ للسلطان العثمانيّ[2]، ولكن تطوّر الأوضاع الداخليّة في الاستانة والعلاقات الدوليّة في أوروبّا وآسيا سمح له بأن يوطّد علاقاته مع فرنسا وبأن

(١) من أجل الاطّلاع على حياة البطريرك الحويّك وأعماله الدينيّة والسياسيّة، ينبغي الرجوع إلى الكتاب الكبير الذي وضعه الأب إبراهيم حرفوش تحت عنوان: «دلائل العناية الصمدانيّة»، جونية، ١٩٣٥.

(٢) البطريرك الياس الحويّك: الذخائر السنيّة (وهي مجموعة رسائل البطريرك إلى الموارنة، مطبوعة بعناية الأب فيليب السمراني)، مطبعة المرسلين اللبنانيّين، جونيه (لبنان)، ص ١٤ ـ ١٥.

يشجّع قيام حركات تعارض التتريك وتطالب بالمحافظة على امتيازات جبل لبنان السياسيّة، أو بالاستقلال التامّ عن تركيا. ولم يصبح التعبير عن فكره السياسيّ واضحًا في رسائله إلى عموم الموارنة إلاّ بعد انتهاء الحرب العالميّة الأولى. وفي حدود هذا البحث التمهيديّ، لا يسعنا إلاّ التوقّف قليلاً عند أربع رسائل تتضمّن الأفكار الرئيسيّة التي بنى عليها مواقفه السياسيّة العمليّة.

موضوع الرسالة الثامنة عشرة، وتاريخها ٨ كانون الأوّل سنة ١٩١٨، هو «الشكر لله على نهاية الحرب الكونيّة». ومن الواضح أنّ الناحية الدينيّة من هذه الرسالة غطاء لطرح بعض الأفكار السياسيّة. ولعلّها المرّة الأولى التي يتجرأ فيها البطريرك الحويّك على إعلان موقفه من الحكم العثمانيّ وسياسته في الأنحاء السوريّة. «ولم تكن لنفسنا راحة من جرّاء ما كنّا نشاهده من تفنّن رجال الحكومة التركيّة في ضروب العسف والظلم وقيام فئة، وإن قليلة، من أبناء البلاد لمساعدتهم على الإيقاع بإخوانهم والمتاجرة بأرواحهم. فاندفعوا بعامل الطمع الممقوت وحبّ الاتّجار الذميم إلى تضييق الخناق على رقاب العباد، إذ لم يدعوا صنفًا من الأصناف اللازمة للمعيشة إلاّ احتكروه...»[1]، وليست سياسة الأتراك في أثناء الحرب سوى مظهر من مظاهر سياستهم التعميّة العامّة. ولذلك، يقول البطريرك، كانت الغاية الحقيقيّة للموارنة وسائر أبناء البلاد هي «الضالة التي قد طالما نشدناها ونشدها الأجداد من قبلنا، أي إنقاذنا من نير الأتراك الثقيل وإيلاؤنا الحرّيّة في إدارة شؤوننا»[2]. ولمّا كانت هذه الغاية قد أصبحت قريبة المنال بفضل الأنكليز والفرنسيّين فالواجب يقضي بتوجيه الشكر إليهم، وبتنظيم التعاون معهم، حتّى تتحقّق الغاية بكاملها. وهكذا يبني البطريرك الحويّك اتّجاهه في السياسة الخارجيّة على اتّجاهه في السياسة الداخليّة، وليس العكس. المصلحة الأساسيّة هي مصلحة البلاد وحرّيّتها واستقلالها، وليست مصلحة هذه أو تلك من الدول الصديقة.

وفي هذا السياق، يشير البطريرك الحويّك إلى العون الكبير الذي قدّمته

(١) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٤٩٠. انظر أيضًا ص ٤٩٥.

(٢) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٤٩٤.

فرنسا للطائفة المارونيّة عبر العصور الحديثة، ويكشف عن الخطّة التي يعمل بموجبها مع الدول الصديقة. فيقول:

«وقد أجرت الدول المتحالفة، وخصوصًا فرنسة، ما أجرته في سبيل مصلحتنا وخيرنا، وأبدت من التجرّد والتفاني ما حقّ لها معه علينا فرق الشكر الثقة التامّة بعطفها. فإنّ ما عرفناه وأبلغناه بصفة شبه رسميّة أنها، أي الدول، بدلاً من أن تضمّ إلى بلادها ما احتلّته بفضل بسالة جنودها وهرق دمائهم، تحتفظ لنفسها إلاّ بالنفوذ فقط. وقد اتّفقت أن تكون بلادنا تحت النفوذ الفرنسيّ. وممّا تقرّر بهذا الشأن أن تكون للبلاد الحرّيّة في اختيار شكل حكومتها، وأن تهتمّ فرنسة وتعنى بتدريب تلك الحكومة ومساعدتها ماديًّا وأدبيًّا على ترقية البلاد في معارج التقدّم والنجاح واستدراجها إلى الاستقلال وتسهيلاً لهذا الأمر، وبلوغًا إلى ما ترمي إليه من توفير أسباب الارتزاق والرزق للسكّان ووضع حدّ لما جرّتهم إلى البلدان الشاسعة سعيًا وراء الأسباب والكسب، قرّرت توسيع نطاق لبناننا العزيز بحيث يضمّ إليه ما هو كالجزء المتمّم له، أي مرافئه الطبيعيّة وسهوله المتكوّنة من تربته، وبتوسيعه على هذه الصورة، تتوفّر موارده ويتّسع باب الارتزاق في وجه سكّانه»[1].

وعلى هذا الأساس، يدعو البطريرك الحويّك إلى «استئصال ما بذره الأتراك من بذور الشقاق وإبادة ما استنبطوه من عوامل التفريق»، وإلى الاهتمام بمصير الوطن وتعزيز روح الألفة والمحبّة والتآخي بين جميع أبناء البلاد على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم، ويؤكّد «أنّ الوطنيّة والدين كليهما يوجبان عليكم احترام ومحبّة كلّ فرد مهما كانت عقيدته، والعقل نفسه يأبى عليكم إلاّ مؤاخاة من تضمّكم وإيّاهم سماء واحدة وتأويكم وإيّاهم أرض واحدة، وقد تحمّلوا ما تحمّلتم في الدور السابق من المصائب والمحن ما حمل المسلمين منهم أنفسهم على أن يتمنّوا مثلكم تقلّص ظلّ الأتراك من البلاد»[2]. ويدعو كذلك إلى الثقة بفرنسا والتعاون معها في سبيل مصلحة الوطن وخيره.

---

(١) البطريرك الحويّك: المختار السنيّة، ص ٤٩٩.

(٢) البطريرك الحويّك: المختار السنيّة، ص ٥٠١ ـ ٥٠٢.

وقد سعى البطريرك الحويّك سعيًا عنيدًا إلى تحقيق الخطّة المارّ ذكرها، في مرحلة المفاوضات في مؤتمر الصلح. ومن أبرز ما قاله في هذه المرحلة تصريحه الشهير لجريدة «لو ـ ماتان» الباريسيّة، غداة وصوله إلى باريس في ٢٣ آب ١٩١٩، وفيه يؤكّد أنّ سفره إلى باريس يهدف إلى ثلاثة أشياء:

أوّلاً، المطالبة باستقلال مطلق للبنان.

ثانيًا، إعادة لبنان إلى حدوده الطبيعيّة والتاريخيّة كما حدّدتها قيادة الجيش الفرنسيّ في خريطة ١٨٦٢.

وثالثًا، توطيد وتعزيز العلاقات مع فرنسا.

وبعد إعلان قيام لبنان الكبير في ٣١ آب ١٩٢٠، يُبدي البطريرك الحويّك، في مطلع الرسالة التي وجّهها إلى الطائفة المارونيّة بتاريخ ٨ كانون الأوّل ١٩٢٠، ارتياحه إلى ما تحقّق من «الخطّة التي تمشّى عليها سلفاؤنا وخطّطناها لنفسنا يوم دخولنا هذا الكرسيّ البطريركيّ. فنال لبناننا العزيز استقلاله وتوسّع نطاقه وبعث شعبه أمّة حيّة سيكون لها شأن إن شاء الله بين الأمم الراقية»[1]. وتنتهي، هكذا، مرحلة، وتبدأ مرحلة جديدة. فكيف انعكست مشكلات هذه المرحلة في رسائل البطريرك الحويّك السياسيّة؟

إنعكست بصورة خاصّة في ثلاث رسائل متكاملة تتضمّن مبادئ ومفاهيم سياسيّة متجاوبة مع حاجات بناء الوطن على المدى القريب والبعيد. وهي الرسالة الثانية والعشرون، وموضوعها «حياة الشعوب»، بتاريخ ١٠ كانون الأوّل ١٩٢٣، والرسالة الرابعة والعشرون، وموضوعها «السلطة»، بتاريخ ٣ كانون الأوّل ١٩٢٥، والرسالة الثلاثون، وهي رسالته الأخيرة، وموضوعها «محبّة الوطن»، بتاريخ ٨ كانون الأوّل ١٩٣٠. وفيما يلي لمحة عن مضمون هذه الرسائل.

يعي البطريرك الحويّك تمام الوعي أنّ قيام لبنان الكبير بداية طور جديد في التاريخ السياسيّ للطائفة المارونيّة. «قد تحوّلت الأحوال ودخلتم الآن، أيّها

---

(١) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٥١٤ ـ ٥١٥.

الأبناء الأعزّاء، في طور جديد من حياتكم القوميّة، يعلم كلّ ذي بصيرة أنّه من الأهميّة بمكان بعيد في حياة الشعوب لما يحفّ بالأمّة من الأخطار في مثل هذه الظروف التي يغتنم فرصتها عدّو الخير»[1]. ويحدّد الوجهة العامّة لهذا الطور بقوله: «المسألة حيويّة والمهمّة خطيرة جدًّا وهي تشييد البناية الوطنيّة»[2].

وقد يتبادر إلى الذهن أنّ البطريرك الحويّك، إذ يستخدم مصطلحات الأمّة والشعب والوطن والقوميّة والوطنيّة، يفكّر في الموارنة واللبنانيّين بحسب منطق التفكير القوميّ المنتشر إلى حدّ ما في عصره. ولكن الواقع هو أنّه يستخدم هذه المصطلحات دون تفريق واضح بين منطقها ومنطق التفكير الدينيّ في السياسة. فالمرجع الأساسيّ لتفكيره السياسيّ يتألّف من مستويَين متراتبَين ومتداخلَين في الوقت نفسه، وهما الدين والوطن. الدين له الأولويّة المطلقة، والوطن له أولويّة نسبيّة. وبين هاتين الأولويّتين، يحاول أن يطرح آراءه حول ما يسمّيه «تشييد البناية الوطنيّة».

من هنا، يذهب البطريرك الحويّك إلى أنّ «الدول والحكومات قد اهتمّت الاهتمام كلّه بجعل الدين وبحفظه أساسًا لكلّ إنشاءاتها وتأسيساتها الاجتماعيّة والسياسيّة، وهذا ما حفظ كيانها وضمن لها نجاحها ورقيها»[3]. ولكنّه لا يدرك النتائج البعيدة المترتّبة على هذا المذهب عند تطبيقه على الدولة الناشئة، دولة لبنان الكبير. ففي رأيه، «المسألة الاجتماعيّة هي مسألة أدبيّة، والمسألة الأدبيّة هي مسألة دينيّة»[4]. فالدين يأمر، من خلال الوصايا العشر، بما هو لازم لحلّ المسألة الاجتماعيّة، ويدعم الوطنيّة بأخلاق التضحية والصبر والإقدام اللازمة لتشييد الأوطان. والله هو أصل الحياة الفرديّة والقوميّة. «فإنّه هو الذي قسم الخليقة إلى شعوب متفرّقة وأمم متنوّعة ومتميّزة بعضها عن بعض، وخطّ بإصبعه القديرة على الكرة الأرضيّة حدود المنطقة التي خصّصها بكلّ منها لسكناها... وأعطى كلّ شعب لغته وعاداته وكلّ ما هو له ويُعرف به من الميزات، وحدّد له مدّة حياته وبقائه»[5].

---

(١) (٢) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٥٨١-٥٨٢.
(٣) (٤) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٥٨٢-٥٨٣.
(٥) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٥٨٩-٥٩٠.

وفي هذه النظرة الغيبيّة إلى أصل الحياة القوميّة، يستنتج البطريرك الحويّك أنّ كلّ شعب من الشعوب له دعوة إلهيّة ومهمّة خاصّة. والشعب هنا هو في الدرجة الأولى الشعب المارونيّ، وفي الدرجة الثانية الشعب اللبنانيّ. إلاّ أنّه لا يوضح مهمّة الشعب اللبنانيّ بقدر ما يوضح مهمّة الشعب المارونيّ. وإذ يقارن بين ماضي الشعب المارونيّ وحاضره، يلاحظ ابتعادًا عن تقاليد الأجداد في مجالي الوطنيّة والدين. ولذلك يناشد «أبناءه» التمسّك بروح الأجداد في التطوّر الجديد من تاريخهم.

وحياة الشعوب لا تصان ولا تزدهر بدون سلطة تتولّى أمرها. ولذلك يخصّص البطريرك الحويّك رسالة كاملة لموضوع السلطة، يستعيد فيها تعاليم الأكوينيّ وتوجيهات لاوون الثالث عشر، ويردّ على القائلين بفصل الروحيّ عن الزمنيّ. والمبادئ التي تؤلّف نظرته إلى السلطة هي الآتية:

١ ـ السلطة ضروريّة بالمصلحة العامّة.
٢ ـ السلطات الأساسيّة ثلاث: عائليّة ومدنيّة ودينيّة.
٣ ـ السلطتان العائليّة والمدنيّة أصلهما طبيعيّ، ولا تحتاجان إلى تدخّل الله الوضعيّ.
٤ ـ السلطة الكنسيّة مصدرها الله مباشرة.
٥ ـ السلطة الكنسيّة مستقلّة عن السلطة المدنيّة، وهذه مستقلّة عن السلطة الكنسيّة.
٦ ـ عند التنازع بين السلطتين، المدنيّة والكنسيّة، الأفضليّة هي للسلطة الكنسيّة، لأنّها أعلى من السلطة المدنيّة.
٧ ـ للإكليروس أن يقوم بواجبه الوطنيّ كسائر المواطنين.
٨ ـ التعاون بين السلطات الثلاث، العائليّة والمدنيّة والدينيّة، أفضل من التعارض، لراحة الإنسان وهنائه. أبناء الكنيسة هم أنفسهم رعايا الحكومة.
٩ ـ من اختصاص السلطة الكنسيّة تفسير مبادئ الحقّ، سواء كان الطبيعيّ أو المسيحيّ، أو العامّ أو الخاصّ، وبالتالي تعليم الواجب.
١٠ ـ من واجبات السلطة المدنيّة أن تسترشد في سنّ قوانينها بالشريعة

الطبيعيّة، وتستنير بأنوار العقل والضمير، وبطبيعة الأشخاص الذين تسنّ لهم القوانين.

١١ ـ المصدر المباشر للسلطة المدنيّة يمكن أن يكون الأصل أو الثروة الطائلة أو العمل العظيم أو البسالة الغريبة أو الحقوق الموروثة أو الخدمات الجليلة أو إرادة الشعب واختياره أو غير ذلك. ولا شيء من ذلك في أصل السلطة الكنسيّة.

١٢ ـ للبشر أن يختاروا حكوماتهم والهيئات التي يرتأون لها، وأن يبدلوا ما شاؤوا من قوانينهم المدنيّة. ولكن، ليس لهم أن يمسّوا قوانين الكنيسة وشرائعها وهيئة إدارتها وسلطتها وطقوسها وترتيباتها[1].

من الواضح أنّ هذه النظرة تحاول أن تعترف بدائرة خاصّة للسلطة السياسيّة، وأن تبرّر استقلال السلطة السياسيّة في دائرتها الخاصّة بتدبير الله الذي شاء أن تكون خليقته على هذا النحو. ولكنّها، في الحقيقة، تنطوي على تراتبيّة وعلى تصوّر لاختصاصات السلطة الكنسيّة يتهيان إلى استتباع السلطة السياسيّة أو إخضاعها بصورة من الصور. وقد حاول البطريرك الحويّك أن يوازن بين هذه النظرة اللاهوتيّة اللاوونيّة إلى السلطة والنظرة التاريخيّة المحليّة إلى الوطن، وشاء أن تكون وصيّته الأخيرة وصيّة سياسيّة تحت شعار محبّة الوطن.

يبدو أنّ الحافز القريب لهذه الوصيّة هو خطر تفاقم حركة المهاجرة من البلاد. وكان البطريرك الحويّك قد أشار أكثر من مرّة إلى هذا الخطر. ولكن المقصود الحقيقيّ أبعد من ذلك. فما أودعه البطريرك الحويّك رسالة «محبّة الوطن» هو نظرة عميقة إلى الحياة الوطنيّة وإلى علاقة الموارنة واللبنانيّين عمومًا بوطنهم ودولتهم، وتعبير عن شعور وطنيّ راسخ، ودعوة إلى تعزيز الروح الوطنيّة المخلصة المتجلّية في الممارسة الوطنيّة العادلة للواجبات والحقوق. إنّ رسالة «محبّة الوطن» هي استعادة «بطريركيّة» لوطنيّات المعلّم بطرس البستانيّ المنشورة عام ١٨٦٠ تحت اسم «نفير سورية». والاتّجاه الغالب فيها اتّجاه نظريّ عامّ، أكثر ممّا هو اتّجاه تطبيقيّ لبنانيّ.

---

(١) البطريرك الحويّك: المختار السنيّة، ص ٦٣٠ ـ ٦٤٦.

يبدأ البطريرك الحويّك رسالته بتقديم حبّ الوطن كأنّه الحبّ الطبيعيّ للوالدين، ويلاحظ أنّ بعض أبناء الطائفة «قد عدلوا عن خطّة الأجداد الكرام في محبّتهم للوطن بعد أن نلنا ما نلناه من فضله تعالى ومساعدة فرنسة المحامية والصديقة القديمة لوطننا، فأصبحنا أمّة لها دستورها ونظامها الخاصّ»(١). وبدلاً من أن يتّجه نحو موضوع الأمّة، وكيف أصبح اللبنانيّون أمّة، ودور الدستور في ذلك، يتّجه نحو موضوع الوطن، وينعطف منه نحو العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع الوطنيّ.

الوطن محبوب طبيعيًّا، لأنه يقدّم لنا كلّ ما يلزم للتمكّن من الحياة. الوطن أرض تحفظ لنا الحياة، وتؤثّر في العقليّة والآداب والتربية. ولكن الوطن أكثر من أرض. إنّه لغة ومجتمع وتاريخ، هذه الأمور الثلاثة أجزاء لا تتجزأ من حقيقة الوطن. «لا يمكن أن نحبّ الوطن بمعزل عن حبّنا للغتنا»(٢). واللغة عند اللبنانيّين هي اللغة العربيّة، وعند الموارنة هي اللغة العربيّة بالإضافة إلى اللغة الطقسيّة أي اللغة السريانيّة(٣). ولا يمكن أن نحبّ الوطن بمعزل عن حبّ المجتمع الذي يعيش عليه والحكومة التي تسهر على مصالحه ومنافعه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الموتى الذين سبقونا على أرض الوطن. «أرض الوطن ولغة الوطن وتاريخ الوطن وحماه الوطن، كلّ ذلك رابطة بين الأحياء والأموات»(٤). والمسيحيّ يؤسّس حبّ الوطن على محبّة الله الذي وهبه الحياة وأسبابها.

من هذه المعطيات العامّة، ينطلق البطريرك الحويّك ليشرح نظرته إلى العدل في المجتمع الوطنيّ. ومعظم رسالته يدور على هذا الموضوع. فالعدل المتعلّق بحبّ الوطن هو مجموعة واجبات نحو الوطن وسكّانه وحكّامه، ويفصّل البطريرك الكلام على هذا العدل تحت فرعين هما العدل العامّ أو العدل التشريعيّ والعدل التوزيعيّ. «الوطن بواسطة السلطان المدنيّ يسهر علينا

---

(١) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٧٩٧.
(٢) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨٠٠.
(٣) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨٠٦.
(٤) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨٠٢.

بشرائعه ومحاكمه وشرطته ويحافظ علينا وعلى عيالنا وعلى حرّيتنا»[1] ومحكّ نجاحه هو العدل «فالعدل العامّ تتناول أوامره كلّ أعضاء وأفراد المجتمع على اختلاف أنواعه»[2]. وليس للحكومة أن تستغلّ سلطتها لمصلحتها الخاصّة، إذ إنّها خادمة المصلحة العامّة عن طريق العدل العامّ أوّلاً، وعن طريق العدل التوزيعيّ ثانيًا. وكلّما كانت مخلصة في قيامها بواجبها، استحقّت طاعة المحكومين لها. ويشدّد البطريرك الحويّك كثيرًا على احترام المواطنين للشرائع والقوانين كتعبير عن محبّة الوطن. إلاّ أنّه لا يميل إلى ربط العدل التشريعيّ أو العدل العامّ بالمساواة كمبدأ مطلق. فالاختلاف والتفاوت بين المواطنين يوجبان على الحكومة عدم التسرّع في وضع تشريعاتها العامّة. وهذا الاعتبار يظهر أكثر في مجال العدل التوزيعيّ. فلكلّ فرد من أفراد الوطن نصيب من الثروة العامّة ومن حماية الوطن له ولحقوقه الشخصيّة. وهذا النصيب يكون على قدر الاستحقاق[3]. فالعدل التوزيعيّ لا يحدّد الضرائب بدون اعتبار الثروة، ولا يراعي القرابة في تولية الوظائف العامّة، ولا يحرم بعض المواطنين من إمكانيّة إسماع صوتهم إلى القضاء، ولا يكافئ الناس على اعتدادهم بأنفسهم الذي غالبًا ما يكون تعبيرًا عن طمع وحسد.

وينهي البطريرك رسالته بالتعبير عن أمل في التعاون بين السلطان الكنسيّ والسلطان المدنيّ لأجل خير لبنان: «ولنا الأمل بهيئة حكومتنا الموقّرة وأفراد أبناء الوطن أن يعملوا بما دعوناهم إليه من محبّة الوطن والسعي وراء إسعاده، فيتعاون السلطان الكنسيّ والسلطان المدنيّ على إعلاء هذا الوطن العزيز الذي أحببناه، ويمكننا القول إنّنا لم نعش لذاتنا، بل لخدمة الكنيسة وخدمته»[4].

من هذه اللمحة عن رسائل البطريرك الحويّك السياسيّة، نستطيع استخلاص حكم عامّ على اتّجاهات الفكر السياسيّ عند البطريرك الحويّك. المحور الأساسيّ في هذا الفكر هو دولة لبنان الكبير المستقلّة. والمحاور الفرعيّة

(١) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨١١.
(٢) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨١١.
(٣) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨٢٣ - ٨٢٤.
(٤) البطريرك الحويّك: الذخائر السنيّة، ص ٨٣٣ - ٨٣٤.

هي صداقة فرنسا وتعاونها، الدستور، المحافظة على استقلال السلطة الكنسيّة المارونيّة عن السلطة المدنيّة اللبنانيّة وعلى تساميها عليها، الوطنيّة كما عاشها الأجداد في جبل لبنان. ومن أبرز سمات هذا الفكر، تغييبه شبه التامّ لمشكلة التعدّد الطائفيّ في الدولة الجديدة الناشئة. فكأنّ المشكلة بالنسبة إليه هي مشكلة تنظيم العلاقة بين الزعامة أو السلطة السياسيّة أو السلطة الدينيّة في مجتمع لا يوجد فيه سوى سلطة دينيّة واحدة. فهل تنبّه زعماء الإكليروس المارونيّ بعد الحويّك إلى عمق المشكلات والتناقضات الفعليّة والتناقضات الكامنة التي انطوى عليها الانتقال من لبنان الصغير، لبنان المتصرفيّة، إلى دولة لبنان الكبير؟

## ٣ ـ اتّجاه رجعيّ يعبّر عنه المطران مبارك:

لا شكّ في أنّ الانتقال من لبنان المتصرفيّة إلى دولة لبنان الكبير قد وضع الموارنة أمام تحدّيات ومسؤوليّات سياسيّة لم يعهدوا مثلها في تاريخهم السياسيّ، ولم يكونوا على تحضير تامّ لمواجهتها والاضطلاع بها. فالمشروع السياسيّ لدولة لبنان الكبير هو مشروع كبير، متعدّد المستويات، والعقبات الداخليّة والخارجيّة أمام نجاحه كثيرة. والإكليروس المارونيّ لم يكن موحّدًا في موقفه من هذا المشروع وفي نظرته إلى منطلقاته ومستلزماته، وفي إدراكه وحساسيّته تجاه نتائجه وانعكاساته على الموارنة. وقد عبّر المطران إغناطيوس مبارك عن إحدى ردود الفعل على هذا المشروع، في الثلاثينات، بشكل يدلّ على أن تكيّف الكنيسة المارونيّة مع الوضع السياسيّ الجديد، الذي أسهمت كثيرًا في تكوينه، كان تكيّفًا عسيرًا، تتداخل فيه نزعات الإقدام والتجديد مع نزعات التقليد والرجعة إلى نظام المتصرفيّة.

كان المطران مبارك أقرب المطارنة الموارنة، بحكم تولّيه أبرشيّة بيروت وعمله مع البطريرك الحويّك في باريس، إلى التطوّرات السياسيّة التي شهدها لبنان قبل ١٩٢٠ وبعدها وتدخّلاته في مجرى الحياة السياسيّة، نقدًا ومعارضة أو تأييدًا ودعمًا، تدلّ على أنّه كان حريصًا على عدم الابتعاد بلبنان الكبير عن لبنان الصغير، سياسة ونظامًا. ولا يهمّنا الآن من تلك التدخّلات سوى ما

يتّصل باتّجاهه العامّ. وقد عبّر عنه المطران مبارك بشكل صريح، أكثر من مرّة. ففي خطاب البرنامج، عام ١٩٣٣، حدّد الخطوط الأساسيّة لنظرته السياسيّة، فقال: «وجوابًا على السائلين عن البرنامج الذي نتمشّى عليه في سياستنا، نقول إنّ ملخّص برنامجنا الرجوع بلبنان الكبير إلى مثل النظام الذي كان في لبنان القديم، بحكومة وطنيّة مصغّرة، ومجلس وطنيّ مصغّر ومنتخب من الشعب رأسًا وبدرجة واحدة، مع إعطاء رواتب مصغّرة توافق فقر البلاد، وتوزيع الوظائف على جميع الطوائف اللبنانيّة مع المحافظة على أهليّة الأشخاص واستحقاقهم مع بعض تحويرات ضروريّة يقتضيها التوسيع الذي طرأ على حدود لبنان القديم، ونطلب استلام جماركنا لتسديد ميزانيّتنا وتخفيض ضرائبنا بنسبة حالتنا الحقيقيّة»[1].

هذا الملخّص يترجم تمامًا أزمة التجاذب بين لبنان الكبير ولبنان الصغير في الفكر السياسيّ للإكليروس المارونيّ، وقد حاول المطران مبارك شرحه والدفاع عنه والدعوة إلى العمل به. وجاء شرحه توكيدًا أكثر ممّا جاء تبديدًا أو تخفيفًا لها. ومن أهمّ ما جاء فيه النقاط الآتية[2]:

١ - «توحيد الكلمة بين جميع الطوائف اللبنانيّة لمصلحة لبنان ونجاحه والقضاء على الغايات والأغراض الشخصيّة»؛
٢ - «مراعاة حقوق الطوائف بتوزيع الوظائف عليها بالنسبة، لأنّ التوزيع على هذا الأساس يزيل سوء التفاهم الطائفيّ ويوجد الاتّفاق على المصلحة العامّة. وهذا لا يمنع انتقاء الأكثر كفاية في الطائفة للوظيفة المعيّنة لها».
٣ - «استعادة سعادة لبنان القديم في لبنان الكبير، باختصار إدارته وتخفيف ضرائبه».
٤ - «تنشيط الحركة الاقتصاديّة لتعزيز ثروة البلاد وإنمائها بعد أن أصابها الجفاف في موارد الحرير والزيت والدخان وغيرها من المتوجات الوطنيّة وانشاء المشاريع العمرانيّة».

---

(١) المطران مبارك: النسر المبارك، ص ٣٣٨ - ٣٣٩ وأيضًا ص ٣٨٢.
(٢) المطران مبارك: النسر المبارك، ص ٣٤٤ وما بعدها.

٥ ـ «استقلال لبنان بحدوده وحفظ كيانه».
٦ ـ «انتداب فرنسا انتدابًا حقيقيًّا للإرشاد».
٧ ـ «التفتيش عن مصلحة لبنان قبل كلّ شيء بالمحافظة على حقوقه الوطنيّة والسياسيّة والماليّة والاقتصاديّة والزراعيّة والتجاريّة والصناعيّة، وحماية هذه المصالح حماية صحيحة».
٨ ـ «حكومة وطنيّة على رأسها رئيس وطنيّ».
٩ ـ «وزير فرد مع مجلس مديرين اختصاصيّين... ومسؤوليّة الوزير الفرد أمام رئيس الحكومة».
١٠ ـ «مجلس نيابيّ مصغّر يسيطر على الموازنة والمصالح الماليّة وسنّ القوانين وتعديلها...».
١١ ـ انتخاب النوّاب على درجة واحدة... وإرجاع المدراء إلى النواحي».
١٢ ـ «إرجاع الأحوال الشخصيّة إلى الرؤساء الروحيّين».

وقد عاد إلى بعض هذه النقاط في تصريحات إلى الصحافة، فقال مثلاً عن طائفيّة الوظيفة «إنّ كلّ طائفة تعرف الوظائف المخصّصة بها. كما كانت الحال في لبنان القديم». ويبرّر هذا المذهب بقوله: «وعندي أنّه يلزم قرون طويلة قبل أن يتساهل أبناء هذه البلاد التساهل الكافي في مشكلة الطائفيّة»[١]. وعلى سؤال عن موقف «أبناء الولايات التي اندغمت بلبنان القديم» من الاتّجاه العامّ لسياسته، أجاب:

«إنّ أبناء الولايات التي انضمّت إلى لبنان ترضى بالعودة إلى نظام لبنان الصغير. ولدرس هذا النظام وتطبيقه على لبنان بعد تكبيره، سنحاول تأليف لجنة تضع مشروع الدستور الجديد على هذا الأساس. فنُلبس بلادنا ثوبًا يناسب جسمها»[٢].

وفي حديث إلى مراسل جريدة «المقطّم»، يؤكّد نيّته في العمل لأجل دستور جديد للبلاد، لا يبتعد عن نظام المتصرفيّة، إلاّ بقدر ما يقتضيه تكبير المتصرفيّة. فيقول:

---

(١) المطران مبارك: الشمر المبارك، ص ٢٨٢ ـ ٣٨٢.
(٢) المطران مبارك: الشمر المبارك، ص٣٨٥.

ـ «وأنا الآن أعدّ هذا البرنامج بالتفصيل، وغايتي فيه أن يعاد لبنان إلى نظام يتشابه بنظامه السابق، نظام بسيط في تركيبه ونفقاته، أي أن لا يزداد على نظامه السابق من الحواشي والذيول إلاّ بنسبة الزيادة التي دخلت عليه من إعادة الأراضي التي كانت مسلوخة عنه وبنسبة حاجات وضرورات العصر الحاضر».

ـ «إنّ اللحظة التنفيذيّة هي الآن إلقاء الخطب لإفهام الشعب الطريق الذي يجب أن يسلكه للخروج من هذه الحالة وثمّ تحضير برنامج تفصيليّ، وإنشاء حزب سياسيّ كبير يوافق عليه»[1].

لقد كان نظام لبنان الصغير ينصّ على أنّ المتصرّف مسيحيّ، وعلى أنّ الطائفيّة في مجلس الإدارة وفي تقسيم القائمقاميّات وفي إسناد الوظائف وفي تنظيم القضاء، قاعدة عامّة ثابتة. وجاء دستور الجمهوريّة اللبنانيّة عام ١٩٢٦ ينصّ على أنّ الطائفيّة في الحكومة وفي الإدارة مؤقّتة، وعلى أنّ الشعب اللبنانيّ يحكم نفسه على أساس الديمقراطيّة. فهل كانت نظرة البطريرك عريضة إلى هذا التعارض بين نظام لبنان الصغير ودستور لبنان الكبير مطابقة لنظرة المطران مبارك إليه؟

## ٤ ـ الفكر السياسيّ في أعمال البطريرك أنطون عريضة (١٨٣٢ ـ ١٩٥٥)

يبدو أنّ التنسيق والتفاهم كانا كبيرَين بين البطريرك عريضة والمطران مبارك. فكثير من الآراء والمواقف التي عبّر عنها المطران مبارك مدوّن في أعمال البطريرك عريضة كما أخرجها الخوراسقف بطرس حبيقة تحت عنوان «مآثر عريضة». ويبدو من خلال هذا التدوين أنّ البطريرك عريضة كان شديد الاهتمام بالمشكلات الاقتصاديّة والسياسيّة، وكثير التدخّل فيها. وكيف لا يكون ذلك، والمرحلة التي عاش فيها هي مرحلة الحرب العالميّة الثانية، وإعلان الاستقلال عن فرنسا، ونشوء أحزاب يساريّة عقائديّة، ونشوء دولة إسرائيل، وتنامي التيّارات العروبيّة العقائديّة والسياسيّة. وفي الحقيقة، إذا كانت مرحلة البطريرك الحويّك مرحلة انتقال وتأسيس، فإنّ مرحلة البطريرك عريضة مرحلة

---

(١) المطران مبارك: الثمر المبارك، ص٣٨٥ ـ ٣٨٩.

تدعيم ومحافظة على المكتسبات المتمثّلة خصوصًا في الاستقلال والدستور. إنّها مرحلة ترتيب الوضع الداخليّ بعد قبول المسلمين السنّة بدولة لبنان الكبير، وتنظيم العلاقات مع البلدان العربيّة، بعد انتشار الدعوة إلى توحيدها. وهي أيضًا مرحلة نشوء الزعامات والقوى المارونيّة الجديدة على المسرح السياسيّ، وبالتالي عودة الثنائيّة في الزعامة السياسيّة عند الموارنة إلى وضع شبيه بما كان أيّام الإمارة الشهابيّة. إلاّ أنّنا لا نستطيع في هذا البحث سوى لفت الانتباه إلى بعض الآراء التي تدلّ على الاتّجاه العامّ للتفكير السياسيّ عند البطريرك عريضة.

في المرحلة التي سبقت الحرب العالميّة الثانية، أثيرت مشكلات كثيرة في لبنان. بعضها يتعلّق بالنظام والدستور، وبعضها يتعلّق بموقف المسلمين السنّة من استقلال لبنان، وبعضها الآخر يتعلّق بالانتداب الفرنسيّ وبالعلاقة مع سوريا. وكان للبطريرك عريضة آراء محدّدة في هذه المشكلات جميعًا. وقد لخّص الخوراسقف حبيقة سياسة البطريرك عريضة في تلك المرحلة، في النقاط الخمس الآتية:

١ ـ واستقلال لبنان عمليًا في كيانه الطبيعيّ الحاضر.
٢ ـ توثيق عرى الإخاء بين لبنان وسوريا اقتصاديًّا واجتماعيًّا.
٣ ـ دستور يكفل الحرّيّات التي يضمنها نظام جمهوريّ برلمانيّ للدولة وللفرد وللجماعة.
٤ ـ معاهدة مع فرنسا.
٥ ـ دخول لبنان إلى جمعيّة الأمم[1].

هذه النقاط تعطي فكرة شاملة عن الاتّجاه السياسيّ للبطريرك عريضة. ولكنّها تغفل بعض الأمور الهامّة، وخصوصًا تلك التي تتعلّق بالطائفيّة، وسنحاول توضيح مضامينها من خلال ثلاثة نصوص من عام ١٩٣٧، عام ١٩٤١، وعام ١٩٤٨.

تناول البطريرك عريضة، في خطاب ألقاه في أواخر عام ١٩٣٧، على أثر

---

(١) الخوراسقف بطرس حبيقة: مآثر عريضة، الجزء الخامس ١٩٣٧، ص ٧٤.

انتخابات نيابيّة مضطربة وصدور مرسوم حلّت به بعض المنظّمات (الوحدة الوطنيّة، الكتائب اللبنانيّة، النجادة) المشكلات السياسيّة الهامّة في البلاد، وكانت في رأيه تدور على «الاحتفاظ بالاستقلال والاهتمام بالمسائل الاقتصاديّة، السهر على الأمن العامّ، مراقبة المحاكم لإيصال كلّ ذي حقّ حقّه، العدل في توزيع الوظائف والمنافع، ترك الحرّيّة للأفراد والشعب فيما يعود لحقّهم الطبيعيّ والمدنيّ، العناية بالتربية، منع البغاء والاعتداء على الأعراض»[1].

الاحتفاظ بالاستقلال بديهيّة في تفكير البطريرك عريضة، ولكنّه، في ظروف عام ١٩٣٧، يعني له شيئًا محدّدًا وهو منع الحزب السوريّ القوميّ وإطلاق الحرّيّة لحزب الكتائب اللبنانيّة (كما يعني طبعًا محاربة الشيوعيّة الهدّامة للدين). والاهتمام بالمسائل الاقتصاديّة يعني اتباع سياسة تنشيط الزراعة والمشاريع الصناعيّة والعلاقات التجاريّة مع الخارج وفي الداخل، ويعطي البطريرك أمثلة معيّنة على ذلك. والسهر على الأمن العامّ ومراقبة المحاكم أمران يعتبرهما من الضروريّات الأوّليّة للحفاظ على حقوق الناس وسلامتهم. أمّا العدل في توزيع الوظائف، فإنّه مسألة خلافيّة كبيرة. وهذا نصّ يشرح فيه البطريرك عريضة موقفه بشكل واضح، قال:

«ولو كان عدل عند أرباب السلطة لاختاروا ذوي الكفاءة والأهليّة من الشعب وعدلوا في توزيع المنافع والخدم دون مراعاة الحزبيّة أو الطائفيّة، ولما كان يقوم الشعب عليهم، ولما كنّا نحن نعني نفسنا بطلب المساواة بين الطوائف اللبنانيّة بالنسبة إلى عدد كلّ واحدة منها وأهمّيّتها، وفيها أشخاص أكفّاء. ولكن، بما أنّ هذا الأمر يظهر أنّه صعب المنال، نظرًا إلى التعصّب الدينيّ والطائفيّ عند أغلب الناس، لا يستريح لبنان إلاّ إذا أعطيت كلّ طائفة حقّها من الوظائف والمنافع العامّة بموجب نظام مفصّل تكون مخالفته تحت أشدّ المسؤوليّة. وبما أنّ الشعب أجمع يشترك بالغرم، فيجب أن يشترك بالغنم أيضًا. وهذه القاعدة كانت مرعية بمدّة نظام لبنان، وكان الشعب مستريحًا، دون محاسدة ولا مزاحمة بين مختلف الطوائف».

---

(١) الخوراسقف بطرس حبيقة: مآثر عريضة، الجزء السادس ١٩٣٨، ص ١٠٤. جميع المقتبسات الواردة في شرح هذه المشكلات مأخوذة من المصدر نفسه.

لقد ذكرنا شيئًا مماثلاً لهذا الرأي في عرضنا لاتّجاه المطران مبارك السياسيّ.

والملاحظات التي يمكن إبداؤها حول هذا النصّ كثيرة. نثبت بعضها للتدليل على نوع المنطق الذي يحكم التفكير السياسيّ الإداريّ عند البطريرك عريضة.

١ ـ يعتقد البطريرك عريضة أنّ العدل يكون باختيار ذوي الأهليّة من الشعب للوظائف العامّة، بدون مراعاة الحزبيّة والطائفيّة. ولكنّه يرى أنّ شعب لبنان طوائف. ولذلك يتخلّى بتفكيره العمليّ عن مقولة الشعب بالمعنى الجمهوريّ الديمقراطيّ، ويحتفظ بمقولة الطوائف. ويستنتج أنّ مراعاة مبدأ الأهليّة يأتي بعد مراعاة مبدأ الطوائف.

٢ ـ حقوق الطوائف في الوظائف الإداريّة تتحدّد بالنسبة إلى عدد كلّ طائفة وأهمّيّتها. هذا يعني ضرورة إجراء إحصاء دقيق للطوائف، وتحديد معايير الأهمّيّة. والعدد والأهمّيّة من الأمور المتغيّرة. فهل يعني ذلك ضرورة تغيير نظام توزيع الوظائف على الطوائف بصورة مستمرّة؟ وعندما يصبح العدد لغير مصلحة الموارنة، ما العمل؟

٣ ـ كيف يمكن وضع نظام مفصّل لتوزيع الوظائف على الطوائف؟ من يقرّر الوظائف التي تحقّ لهذه الطائفة ولا تحقّ لغيرها؟ وما هي النتائج الفعليّة لنظام من هذا النوع؟ هل التحاسد والمزاحمة يزولان، مع العلم أنّ تغيّر العدد والأهمّيّة يفتح الباب لمراجعة دائمة له؟

٤ ـ إنّ الكلام على المساواة بين الطوائف بهذا الشكل غير مطابق. إذ إنّ الطوائف متفاوتة، والمطلوب هو تثبيت هذا التفاوت في نظام مدروس. إنّ تطبيق معيار واحد على الطوائف (معيار العدد، أو معيار العدد والأهمّيّة)، لا يعني إقامة المساواة بين الطوائف، وإنّما يعني إقامة العدل فيما بينها بأسلوب يخالف ظاهره باطنه.

٥ ـ يطرح البطريرك عريضة نظام لبنان أيّام المتصرفيّة نموذجًا لراحة الطوائف في النظام الإداريّ. ولكن هل يمكن للدولة اللبنانيّة المستقلّة، القائمة على النظام الجمهوريّ البرلمانيّ، أن تحافظ على النظام الإداريّ لعهد المتصرفيّة؟ وما هي الموانع من تحرير الوظيفة الإداريّة من القيد الطائفيّ؟ وما هي العلاقة بين النظام الإداريّ ونظام الحكم في الدولة؟

إنّ تفكير البطريرك عريضة في طائفيّة الوظيفة تفكير محافظ، محكوم بمنطق نظام المتصرفيّة الذي كان الموارنة فيه أغلبيّة ساحقة. وهذا المنطق نفسه يحكم تفكيره في الحرّيّة. فبقدر ما تكون الحرّيّة لخدمة الطائفيّة المارونيّة ومصلحتها، تكون مقبولة ومطلوبة. وإلاّ فهي غير مقبولة، وعلى الحكومة وضع حدّ للذين يتذرّعون بها لنشر مذاهبهم.

وقد استعاد البطريرك عريضة هذه الآراء في مناسبات عديدة. فأعلن مرارًا تمسّكه بالطائفيّة في نظام الحكم والإدارة، غير مدرك أنّ لعبة الطائفيّة العدديّة يمكن أن تنقلب في المستقبل لغير مصلحة الطائفة المارونيّة (ومن هنا اكتسبت قضيّة لبنانيّة المغتربين والمتحدّرين من أصل لبنانيّ أهمّيّة خاصّة في تفكيره).

في خطاب بتاريخ ١٩٤١/١٢/٢٥، أمام جموع كثيرة جاءت لتهنئته بعيد الميلاد، أعلن تأييده للمطالبة بالاستقلال التامّ الناجز، وشدّد على أنّ النظام الدستوريّ في لبنان ينبغي أن يحرص على «تمثيل الطوائف والمناطق تمثيلاً عادلاً» ... «ونريد استقلالاً مبنيًّا على المساواة بالحقوق، تأخذ كلّ طائفة فيه حقوقها بنسبة أهمّيّتها»[1].

وبعد الاستقلال التامّ الناجز، الذي حصل عليه اللبنانيّون عام ١٩٤٣، كرّر البطريرك عريضة تمسّكه بالمبدأ الطائفيّ وهاجم الذين يدعون إلى التحرّر منه. وذلك في بيان بتاريخ ١٦ أيلول ١٩٤٤، وبعد أربع سنوات في تصريح إلى أحد رجال الصحافة، جاء فيه: «التعصّب مكروه، يجب مقاومته ومحاربته بالعلم والتسامح والطرق السلميّة... وليست الطائفيّة آفة المجتمع اللبنانيّ... إنّ الدستور اللبنانيّ قد استدرك حدوث هذا التعصّب بإعطاء كلّ طائفة حقّها حسب أهمّيّتها... ولكن المتسلّطين أصحاب الأغراض لا يراعون هذه المبادئ الحقّة. وهم إذا تركت الطائفيّة استبدّوا بالحكم وراعوا طائفة دون غيرها وحرموا أخرى من حقوقها»[2]. ولكن البطريرك عريضة لا يبيّن لماذا يؤدّي ترك الطائفيّة إلى التسلّط والاستبداد والظلم. فما يقصده في الحقيقة هو انقلاب ميزان القوى الطائفيّة بحيث، إذا زال النظام الطائفيّ في الحكم والإدارة كما هو معمول به، يصبح الموارنة محرومين من نفوذهم وحرّيّتهم.

(١) الخوراسقف بطرس حبيقة: مآثر عريضة، الجزء الحادي عشر ١٩٤٣، ص ١٤.

(٢) الخوراسقف بطرس حبيقة: مآثر عريضة، الجزء السابع عشر، ١٩٤٩، ص ٦٣.

## ٥ ـ الفكر السياسيّ في رسائل البطريرك بولس المعوشيّ (١٩٥٥ ـ ١٩٧٥)

عاصر البطريرك بولس المعوشيّ الفترة الذهبيّة من تاريخ لبنان المعاصر. غير أنّ الازدهار العامّ الذي عرفه لبنان في عهود الرؤساء شمعون وشهاب وحلو وفرنجيّة لم يكن تعبيرًا عن استقرار سياسيّ عميق. فقد حصلت في الفترة نفسها ثورة ١٩٥٨، ومحاولة انقلاب ١٩٦١، واضطرابات ١٩٦٧ ـ ١٩٦٩، واصطدامات ١٩٧٣ بين الجيش اللبنانيّ والفلسطينيّين. وكلّها أحداث تدلّ على أنّ النظام السياسيّ في لبنان لم يتوصّل إلى استيعاب التناقضات التي تهزّه، داخليًّا وخارجيًّا، استيعابًا كافيًا. فماذا كانت ردود فعل البطريرك المعوشيّ على هذه الأحداث في رسائله العامّة إلى الموارنة؟

في جميع الرسائل التي وجّهها البطريرك المعوشيّ إلى عموم الطائفة المارونيّة، نجد على الأقلّ إشارة إلى تطوّر الوضع السياسيّ في لبنان ودعوة إلى موقف أو إلى مسلك معيّن. وفي ثلاث من تلك الرسائل، نجد تصدّياً مباشرًا ومعالجة لبعض المشكلات السياسيّة في الظروف التي أحاطت بها. وهذه الرسائل هي: «محبّة الوطن» (١٩٥٩)، «القضيّة الاجتماعيّة» (١٩٦٢)، «إلى أين المصير؟» (١٩٦٦).

وقبل أن نعرض مضمون هذه الرسائل، نلقي نظرة على بعض الإشارات السياسيّة التي وردت في الرسائل الأخرى.

في الرسائل الأولى، وموضوعها «الإيمان»، يناشد البطريرك المعوشيّ الموارنة أن يسيروا على نور الإيمان وأن يعملوا في وجه الأخطار المتفاقمة على توطيد الدعائم الوطنيّة على أساس الدين والعدالة والمحبّة. ويحثّهم على إدراك الوضع الخاصّ الذي يتميّز به لبنان المؤلّف من شتّى العناصر والطوائف والنزعات، وعلى «عدم التفريق بين أبناء الوطن الواحد»[١].

وفي الرسالة الثالثة، وموضوعها «فضيلة المحبّة المسيحيّة»، يذكّرهم

---

(١) البطريرك المعوشيّ: إلى أين المصير؟ ص ١٠.

بعلاقاتهم مع إخوانهم من الطوائف الأخرى ويدعوهم إلى احترام شعور كلّ مخلص في حرّيّته وعقيدته، حتّى «تلتئم الجهود على مصلحة المجموع وتطمئن كلّ طائفة إلى حقّها»[1]. وفي الرسالة السادسة، وموضوعها «محبّة الكنيسة»، يؤكّد على أنّ الموارنة تميّزوا عبر الأجيال بتعلّقهم الوثيق بالكرسيّ الرومانيّ وبالتفافهم حول الكرسيّ البطريركيّ الأنطاكيّ «الذي كان ولا يزال ركن الإيمان المسيحيّ وعماد البنيان الروحيّ في الشرق، ودعامة وسياجًا للبنان وضمانًا لحرّيّته واستقلاله»[2]. وفي الرسالة العاشرة، وموضوعها «في الكنيسة الرسوليّة»، يذكر البطريرك المعوشيّ بما قام به الموارنة من جهود لبناء الوطن اللبنانيّ على قواعد التفاهم والتعاون والتعايش السلميّ بين أبناء أديان مختلفة ومذاهب متباينة، ويشدّد على دور البطريركيّة المارونيّة «في إشاعة روح التسامح وفي إنالة هذا الوطن العزيز نعمة الاستقلال والحرّيّة»[3]. وكذلك، في الرسالة الثالثة عشرة، وهي تدور على موضوع «الكنيسة الخالدة»، يأمر الموارنة بعدم التغاضي عن «وديعة الوطن» ويحفظها للأبناء حتّى يعيشوا «عيشًا حرًّا كريمًا في وطن عاش الدهور عزيزًا في كيانه، منيعًا في سلامة أراضيه»[4]. وفي الرسالة الرابعة عشرة، وموضوعها «في السلام»، يلاحظ أنّه لا يمكن تحقيق السلام في لبنان «إلاّ إذا عملنا في الداخل على رصّ الصفوف وتوحيد القلوب، ومددنا يدنا إلى المخلصين من أبناء الوطن، أيًّا كانت الطائفة التي إليها ينتمون، دفاعًا عن القيم الروحيّة والمقوّمات الأخلاقيّة والمبادئ الوطنيّة، وسعيًا إلى نبذ التعصّب الذميم ومحاربة الحزبيّة العمياء والقضاء على ما يُعشعش في بعض الدوائر العامّة من فساد»[5].

هذه الإشارات العامّة لا تخرج عن الخطّ العريض الذي سارت فيه البطريركيّة المارونيّة منذ إنشاء دولة لبنان الكبير: الاستقلال والحرّيّة والتفاهم والوفاق، مع زيادة تشديد على حقوق كلّ طائفة. وهي تتّخذ معناها العامّ في

(١) البطريرك المعوشيّ: فضيلة المحبّة المسيحيّة ص ١٦.
(٢) البطريرك المعوشيّ: محبّة الكنيسة، ص ١١.
(٣) البطريرك المعوشيّ: في الكنيسة الرسوليّة، ص ١٢.
(٤) البطريرك المعوشيّ: في الكنيسة الخالدة. ص ١٦.
(٥) البطريرك المعوشيّ: في السلام، ص ١٣ ـ ١٤.

ضوء الرسائل الثلاث التي ذكرناها. وليس من باب الصدفة أن تكون أولاها تحمل عنوان آخر رسالة كتبها البطريرك الحويّك، أعني «محبّة الوطن».

وضع البطريرك المعوشيّ هذه الرسالة في أعقاب ثورة ١٩٥٨. وضمّنها المبادئ العامّة للنظرة الوطنيّة التي تبنّاها البطريركيّة المارونيّة. فهي استعادة وتطوير لرسالة البطريرك الحويّك عن «محبّة الوطن». أمّا أهمّ الأفكار التي تحتويها، فهي تدور على مفهوم الوطن، وعلى مقتضيات الوطنيّة في لبنان، وعلى خدمة الوطن.

الوطن لفظة تدعو إلى المحبّة وتفرض الاحترام. وهو أكثر من قطعة أرض يعيش عليها شعب معيّن. إنّه أرض ودولة مستقلّة. «وقيّض الله لهذه الأرض بفضل جهاد أبنائها وإخلاصهم وترابطهم نعمة الاستقلال والسيادة. فأصبحنا دولة مكتملة العناصر مشدودة الأواصر لها محلّها وكرامتها بين الأمم»[1]. والوطن عيلة تشدّ أعضاءها بعضهم إلى بعض عرى التضامن والتسامح والتعاون في سبيل العيش معًا. واللبنانيّون عيلة واحدة، «وأراد الله أن نكون شركاء في جهاد الحياة، وما يرافقه من صلات متّصلة وذكريات وآمال مشتركة وعادات وآمال متشابهة، وأهداف ومثل عليا متقاربة»[2]. فلا بدّ لهم من توطيد التضامن فيما بينهم، دون انغلاق ودون غطرسة. والفكرة التي بُني عليها لبنان كوطن، ليست فكرة جغرافيّة أو عرقيّة أو اقتصاديّة. وإنّما هي فكرة روحيّة قوامها الحرص على العقيدة والحرّيّة والكرامة. هذا سرّ جهاد اللبنانيّ المستمرّ المستميت في سبيل الحرّيّة والاستقلال. وهذه هي الأمانة في أعناقنا من السلف الصالح، ولن نفرط بها ولو مقدار ذرّة»[3].

ويشبّه البطريرك المعوشيّ الوطن بالجسم الذي تؤدّي أعضاؤه وظائفها لخير الجسم كلّه. ومن هذا التشبيه، يستخرج واجبات الحاكم والمحكوم. على المحكوم أن يطيع القانون وعلى الحاكم أن يستخدم سلطته لخير المواطنين. فالدولة تحمي حقوق المواطنين، لا بالأمن فقط، بل بالعدل أيضًا وسياسة التضامن التي تشمل حرّيّة التعليم والعدالة الاجتماعيّة.

(١) البطريرك المعوشيّ: محبّة الوطن، ص ٥.
(٢) البطريرك المعوشيّ: محبّة الوطن، ص ٦.
(٣) البطريرك المعوشيّ: محبّة الوطن، ص ٨.

وقد استأثر موضوع العدالة الاجتماعيّة باهتمام كبير في أواخر الخمسينيّات وأوائل الستّينيّات. فوضع البطريرك المعوشيّ رسالة خاصّة عنه، طرح فيها موقفًا سلبيًّا من الشيوعيّة والاشتراكيّة. ومضمون هذه الرسالة مستمدّ من رسالة البابا يوحنّا الثالث والعشرين «أم ومعلّمة». أمّا المبادئ العامّة التي طرحها لحلّ القضيّة الاجتماعيّة فهي مبدأ حرّيّة الفرد في الاعتقاد وفي التملّك، ومبدأ قيمة العمل، ومبدأ أولويّة الفرد على المجتمع، ومبدأ ضرورة سلطة سياسيّة لتنظيم المجتمع وإقامة العدل الاقتصاديّ، ومبدأ ارتباط حقول الإنتاج بعضها ببعض[1]. ومن هذه المبادئ، يتبيّن أنّ البطريرك المعوشيّ يأخذ بالمذهب الليبراليّ مع بعض انفتاح على المذاهب التي تطالب الدول بالتدخّل في معالجة المشكلات الاجتماعيّة الاقتصاديّة وما يصاحبها. ولكنّه لا يقول شيئًا محدّدًا عن وضع الدولة اللبنانيّة في علاقتها بالمجتمع اللبنانيّ بالذات، وكيفيّة انطراح القضيّة الاجتماعيّة في المجتمع اللبنانيّ.

أمّا رسالة «إلى أين المصير؟»، فإنّها قد صدرت في غمرة الاضطرابات التي عمّت العالم ولبنان في نهاية الستّينيّات. وهي تعبّر عن حالة الارتباك والقلق المتزايدة في صفوف السلطات الدينيّة والسلطات السياسيّة على السواء. ولذلك، يتمحور المضمون السياسيّ فيها على مسألة السلطة، ولا يحيد كثيرًا عن الاتّجاه الذي رسمته رسالة البطريرك الحويّك في الموضوع نفسه.

بعد وصف الفوضى العالميّة وما تتعرّض له الكنيسة من تعدّ وإثارة متاعب وتشكيك وخطر شقاق وانحرافات، وما تتعرّض له المؤسّسات الاجتماعيّة من نقمة وعصيان، ينظر البطريرك المعوشيّ في أسباب الفوضى، فيرى أنّ السبب الرئيسيّ هو معارضة مبدأ السلطة نفسه. ويردّ هذه المعارضة إلى بعض الفلسفات الإلحاديّة والعقائد المتطرّفة التي تسيء فهم طبيعة الإنسان. فالإنسان مخلوق، ولا يسعه إنكار سلطان الله الخالق وسلطان الذين يمثّلونه. «إنّ تأليه الإنسان ذاته وإنكاره سلطان الخالق ورفضه الخضوع له والطاعة لمن يمثّلونه وقوله لكلّ صاحب سلطة مع الملاك الساقط «لا أخضع» هذا هو شرّ الشرور وعلّة الفوضى الضاربة»[2].

(١) البطريرك المعوشيّ: القضيّة الاجتماعيّة، ص ٨ وما بعدها.
(٢) البطريرك المعوشيّ: إلى أين المصير؟ ص ١١.

وبعد ذكر النتائج التي يستتبعها رفض السلطة وتبيان الخطر الكبير الذي يهدّد المجتمعات البشريّة، ينتقل البطريرك المعوشيّ إلى علاج الفوضى، فيرى أنّه يكمن في العودة إلى النظرة المسيحيّة إلى السلطة. «لا علاج للفوضى العالميّة ولا استقرار للشعوب إلاّ بالعودة إلى كتاب الله وتعاليم السيّد المسيح والاهتداء بأنوار الإنجيل، ويركّز الإنجيل مصير الأفراد والشعوب والدول على وصايا الله وكرامة الإنسان واحترام السلطة، وقدسيّة العائلة، وسلامة التربية، وصيانة الآداب العامّة، والعدالة الاجتماعيّة وسلامة الحكم»[1].

في موضوع السلطة والحكم السياسيّ، يقول البطريرك المعوشيّ إنّ احترام السلطة واجب، لأنّها تمثّل الله. ففي الكنيسة، السلطة مستمدّة من الله وطاعتها واجبة على المؤمنين. وفي المجتمع السياسيّ، احترام السلطة مرتبط بسلامة الحكم. ولا يرى البطريرك المعوشيّ أيّ دور لمشكلة النظام والحكم في هذه النقطة الحسّاسة، بل يصوب النظر إلى أخلاقيّة الحكّام: «ولن يكون الحكم سليمًا إلاّ إذا قبض على دفّته حكّام أكفّاء يرسونه على قواعد النزاهة والتجرّد والصدق والإخلاص والتضحية في سبيل الخير العامّ»[2].

وينهي البطريرك المعوشيّ رسالته بإعلان يتّسم بالطابع المحافظ إلى حدّ بعيد، كأنّ تطوّر الأوضاع الداخليّة منذ العشرينيّات لا يستوجب تغيير شيء في نظام الحكم أو في سياسة الدولة وإيديولوجيّتها: «إنّ هذه البطريركيّة وقفت حتّى اليوم من القضايا العامّة موقف المراقب، على أمل أن تكون العهود الاستقلاليّة منطلقًا لخدمة لبنان وتوطيد أوضاعه وتدعيم وحدة أبنائه وضمان سلامته وتأمين ازدهاره».

«إنّنا اليوم، أيّها الأبناء الأعزّاء، أشدّ شعورًا من أي وقت مضى بالمسؤوليّات، وأكثر تحمّسًا بالالتزامات. ونرى أنّه لم يعد في الإمكان السكوت بعد أن خابت الآمال، وباتت البلاد أمام خطر يهدّد كيانها وأوضاعها، وينذر بتقويض النظام والعقائد والمبادئ والأخلاق وهي المقوّمات الأصيلة التي كان

(١) البطريرك المعوشيّ: إلى أين المصير؟ ص ١٣.
(٢) البطريرك المعوشيّ: إلى أين المصير؟ ص ٢٠.

للأسلاف الفضل في جعلها الطابع المميّز لهذا الوطن وكانت لهم اليد الطولى في المحافظة عليها».

«وتجاوبًا مع هذا الواجب المقدّس، ندعوكم إلى التحسّس بالخطر وتجديد إيمانكم بالواقع اللبنانيّ، فتبادروا إلى نبذ الأحقاد والترفّع عن الضغائن، وإلى توحيد الصفوف والالتفاف حول المبادئ الوطنيّة...

«وندعوكم أيضًا إلى احترام حقوق جميع أبناء هذا الوطن على اختلاف الطوائف والتعاون مع المخلصين للعمل على إعمار لبنان، ليوالي سيره قدمًا في ركب المدنية الصاعدة».

«على هذه المبادئ بالذات حرصنا طول حبريّتنا، بل طوال الخمسين عامًا من كهنوتنا، وسنواصل جهادنا بنعمة الله في سبيل خدمة أمّنا الكنيسة المقدّسة، ووطننا العزيز لبنان، والمحافظة على استقلاله وحرّيّته وكرامته، وتوحيد كلمة أبنائه»[1].

ليس بالأمر البسيط أن يعلن بطريرك الطائفة فشل العهود الاستقلاليّة في توطيد أوضاع الواقع اللبنانيّ وتوحيد أبنائه وضمان سلامته. إعلان من هذا النوع ينبغي أن يكون منطلقًا لفتح باب النقد على مصراعيه، لا لممارسات زعماء العهود الاستقلاليّة فقط، بل لكلّ ما قام في دولة لبنان الكبير من أنظمة وقوى سياسيّة، وإيديولوجيّات سياسيّة، وتفاعلات بين السياسة وقطاعات المجتمع اللبنانيّ الاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة والتربويّة والاعلاميّة. ولكن لغة الفكر السياسيّ كما تعرفها البطريركيّة المارونيّة لغة دينيّة تقليديّة وعظيّة، أكثر ممّا هي لغة تحليليّة ونقديّة.

## ٦ ـ الفكر السياسيّ في رسائل البطريرك أنطونيوس خريش (١٩٧٥ ـ ١٩٨٦)

تسلّم البطريرك أنطونيوس خريش مقاليد السلطة البطريركيّة يوم كانت التناقضات السياسيّة في لبنان في ما بين اللبنانيّين والفلسطينيّين وفي ما بين

(١) البطريرك المعوشيّ: إلى أين المصير؟ ص ٢٠ ـ ٢١.

اللبنانيّين واللبنانيّين، تندفع نحو الانفجار الكبير. فلم يكن في وسعه أكثر من تسجيل موقف. إنّ تهميش الكرسيّ البطريركيّ المارونيّ في أيّام البطريرك خريش جاء نتيجة لابتعادين سابقين: ابتعاد الزعماء السياسيّين الموارنة عن الكرسيّ البطريركيّ المارونيّ وابتعاد الكرسيّ البطريركيّ المارونيّ عن التطوّر الحقيقيّ للحياة السياسيّة في لبنان، ولكن ربّما أمكن استغلال عدم انغماس الكرسيّ البطريركيّ المارونيّ في الحرب الدائرة منذ عام ١٩٧٥ لمصلحة «لبنان واللبنانيّين جميعًا».

وفي الحقيقة، حاول البطريرك خريش في الرسالتيْن الأوليين اللتين وجّههما إلى الطائفة المارونيّة أن يطرح بعض الأفكار السياسيّة، آملاً منه في التأثير في مجرى الأحداث. فكانت الرسالة الأولى «أمثولة الأحداث» (١٩٧٦) بمثابة فحص ضمير، وكانت الرسالة الثانية «خواطر في التربية الدينيّة والخلقيّة والوطنيّة» (١٩٧٧) بمثابة تلمس لطريق الخروج من الأزمة.

يصف البطريرك خريش في القسم الأوّل من رسالته ما حدث في لبنان عام ١٩٧٥ من أعمال حربيّة ومن تدمير وقتل وخطف وقنص، واجتياح وتهجير، وانتهاك للأعراض والمقدّسات، ويدرس في القسم الثاني أسباب هذه الأحداث البربريّة، فيرى أنّها تنطلق من سببين داخليين: «انهيار في الأخلاق وتفسّخ على الصعيد الوطنيّ»[1]. وفي رأيه، علامات الانهيار الأخلاقيّ تبدو في الابتعاد عن الله وتجاهل رسومه ووصاياه، وفي عبادة المال، وفي انتشار الإباحيّة، وفي ازدياد الفساد على الصعيد العامّ. ومن هنا كانت الأمثولة أنّه يجب العودة إلى الله والتقيّد بوصاياه ورسومه، وحبّ الوطن، ونبذ العنف والاقتتال واعتماد الحوار الصادق لإبراز ما في الصيغة اللبنانيّة من خير.

واعتقادًا منه بأنّ «التربية الصحيحة هي خشبة الخلاص لأجيالنا الطالعة التي يرتكز عليها مستقبل لبنان»[2]. يطرح البطريرك خريش بعض الآراء في مجال التربية الدينيّة، ودور كلّ من العائلة والدولة والمدرسة في تأمينها، وفي مجال التربية الخلقيّة التي تستند إلى ثلاثة مصادر: الدين والعقل والتقليد، وأخيرًا في

(١) البطريرك خريش: أمثولة الأحداث، ص ١٠.
(٢) البطريرك خريش: خواطر في التربية، ص ٣.

مجال التربية الوطنيّة، فيشدّد على ثلاثة أمور: الولاء التامّ للوطن والمساهمة في إعماره واحترام القوانين. وفي هذه المناسبة يستعيد ما طالما أكّده البطاركة قبله من أنّ الوطن ليس إرضاء وحسب، وإنّما هو أيضًا مجموعة تراثات وتقاليد وقيم وطرق عيش، وتاريخ حافل بالمآثر والأحداث. ويتحدّث عن الولاء للوطن فيقول: «والولاء للوطن تعبير عن إرادة عيش مشتركة بين المواطنين وتأكيد تضامن مطلق يقوم فيما بينهم مهما تقلّبت الأحوال وتبدّلت الظروف. وهو إيمان بوحدة الأهداف والمصير. وفي هذه الوحدة تذوب الفوارق التي تهدّد بزعزعة الكيان الوطنيّ»[1]. ويلتفت إلى مشكلة تعدّد الأديان في الوطن الواحد، فيلاحظ أنّ اختلاف المواطنين في الدين وفي الثقافة هو تنوّع في الوحدة، لا يوهنها «إذا ائتلفوا غايات وتوحّدوا إرادات»[2]. والولاء للوطن يستدعي خدمة الوطن والمساهمة في إعماره. ويكون ذلك، في رأي البطريرك خريش، عن طريق خدمة العلم بالانخراط في سلك الجنديّة، وعن طريق إعطاء البلاد أكثر ممّا نأخذ منها. وينتظم الإسهام في إعمار البلاد بواسطة القوانين واحترامها. فاللبنانيّون لهم صيت في العالم بعدم احترام القوانين. وهذا وجه ضعف كبير في حياتهم الوطنيّة. وفي خاتمة رسالته، يدعو البطريرك خريش الموارنة إلى المشاركة الفعّالة في إعادة بناء لبنان، وذلك لأنّ «الساعة ساعة فحص ضمير دقيق وإعادة نظر شاملة في كلّ شيء: الصيغة والأنظمة والقوانين والأجهزة ونمط الحياة وكلّ مقوّمات الوطن»[3].

إنّ ضخامة الأزمة التي دخل فيها لبنان عام ١٩٧٥ تجاوزت كلّ ما عرفه من أزمات منذ إنشائه دولة ذات سيادة عام ١٩٢٠. ولذلك نلمس في فكر البطريرك خريش ما لم نلمسه في فكر أسلافه، أي التفكير النقديّ في الصيغة الطائفيّة في الحكم. وقد عبّر عن هذا التفكير في بيانات وتصريحات صحافيّة، مؤثرًا عدم طرحه في رسائله الرعويّة السنويّة. وقد كان له من الشجاعة في هذا المجال ما لم يكن لأسلافه، فتحدّث عن العلمانيّة حلاًّ للتنازع الطائفيّ في

---

(١) البطريرك خريش: خواطر في التربية، ص ١٤.
(٢) البطريرك خريش: خواطر في التربية، ص ١٤.
(٣) البطريرك خريش: خواطر في التربية، ص ١٨.

الحكم وعلى الحكم. ولكنّه لم يفعل شيئًا لتعزيز التيّار العلمانيّ في مواجهة التيّارات الطائفيّة المتصارعة[1].

## القسم الثاني

# إتّجاهات الفكر السياسيّ عند المفكّرين الموارنة في هذا القرن

الفكر السياسيّ عند المفكّرين والكتّاب والزعماء الذين ينتمون إلى الطائفة المارونيّة متنوّع جدًّا، شكلاً ومضمونًا. ونحاول في هذا البحث التمهيديّ تجميعه وعرضه بحسب الاتّجاهات البارزة فيه. ونورد في عرض كلّ اتّجاه الأفكار المحوريّة التي يدور عليها، ونذكر بعض الكتابات البارزة، الداعية أو الداعمة له، على أن يكون ذلك مدخلاً لدراسة واسعة وشاملة لتاريخ الفكر السياسيّ عند الموارنة في المائة سنة الأخيرة.

### ١ - الاتّجاه اللبنانيّ الاستقلاليّ:

الفكرة الرئيسيّة لهذا الاتّجاه هي المطالبة باستقلال لبنان، استقلالاً تامًّا واستعادة المناطق المسلوخة في عهد المتصرفيّة.

انطلق هذا الاتّجاه من تمرّد يوسف كرم على نظام المتصرفيّة القاضي بتعيين حاكم للبنان من غير اللبنانيّين. وتبلور في العقدين الأوّلين من هذا القرن أيّام اشتداد الصراع الدوليّ على المناطق العربيّة من السلطنة العثمانيّة. ونال دعمًا من البطريركيّة المارونيّة الحريصة على استقلاليّة الطائفة المارونيّة وعلى تقوية نفوذها المتزايد بعد تقهقر الأعيان. ونظرًا إلى صعوبة المطالبة بالاستقلال

(١) راجع مثلاً حديث البطريرك خريش إلى مجلّة «الصيّاد»، السنة ٣٤، العدد ١٦٩٠، ١٩٧٧/٣/١٧. وأيضًا البيان العامّ لمجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان، المنشور بتاريخ ١٩٨٣/١٢/٩ تحت عنوان «تطلّعات لبنانيّة».

في ظلّ الحكم العثمانيّ، فقد تحرّك الاتّجاه اللبنانيّ الاستقلاليّ في الخارج، وخصوصًا في مصر وفي فرنسا.

- إسهام بولس نجيم:

وضع بولس نجيم، تحت اسم جوبلان، أطروحة كبيرة في جامعة باريس حول موضوع «المسألة اللبنانية». وأصدرها عام ١٩٠٨، وهي عبارة عن دراسة في التاريخ الدبلوماسيّ والقانون الدوليّ، يرمي المؤلّف من خلالها إلى توكيد الفكرة القائلة بأنّ لبنان كان يتمتّع عبر التاريخ باستقلال واسع، وإلى حثّ الدول الأوروبيّة على العمل من أجل تعزيز الاستقلال اللبنانيّ. ففي رأيه، كانت سياسة الأتراك في لبنان في القرن التاسع عشر سياسة تقسيم وتخريب. والدول الأوروبيّة هي التي تدخّلت وأصبحت شريكًا في الوصاية على لبنان المتصرفيّة، ممّا يعني أنّ المسألة اللبنانيّة ليست مسألة منتهية. إنّها مسألة مطروحة، تتطلّب حلاً نهائيًا، كالمسألة الأرمنيّة. إنّ نظام ١٨٦١ المعدّل بنظام ١٨٦٤ سلخ بعض المناطق عن الإمارة اللبنانيّة، فلا بدّ من توسيع حدود المتصرفيّة ومن إعطاء اللبنانيّين حرّيّة الاستقلال(١).

- إسهام يوسف السودا:

كانت كتابات المحامي يوسف السودا في العقدين الأوّلين من هذا القرن أقوى تعبير عن الاتّجاه اللبنانيّ الاستقلاليّ. بعد تأسيس «الاتّحاد اللبنانيّ» في مصر، عام ١٩٠٩ برئاسة إسكندر عمّون وعضوية أنطون الجميّل ويوسف السودا النشطة، أصدر هذا الأخير كتيّبًا باللغتين العربيّة والفرنسيّة عن المسألة اللبنانيّة، في القاهرة، شباط ١٩١٠. ويتضمّن هذا الكتيّب نصّ النظام الأساسيّ لجبل لبنان، مع ترجمة إلى اللغة العربيّة، وشروح وتعليقات نقديّة كثيرة. ويتضمّن أيضًا نصًا باللغة العربيّة عن «استقلال لبنان في التاريخ».

واستعاد يوسف السودا فكرة هذا الكتيّب ووسّعها في أثناء الحرب العالميّة الأولى، وأصدر كتابه «في سبيل لبنان»، في الإسكندريّة عام ١٩١٩، لتركيز المطالبة باستقلال لبنان وحرّيّته على حجج تاريخيّة وسياسيّة وحقوقيّة متينة،

---

(١) Jouplain: *La question du Liban*, Paris, 1908, 612 p. -

فالقسم الأوّل من هذا الكتاب التاريخيّ. إنّه عبارة عن قراءة لتاريخ لبنان من وجهة السعي إلى الاستقلال، بدءًا بالفينيقيّين الذين هم، في رأي المؤلّف، أهمّ من اليونان والرومان. أمّا القسم الثاني، فإنّه يتناول موضوع لبنان والقانون الدوليّ العامّ. وهو عبارة عن تحليل نقديّ لنظام المتصرفيّة. فهذا النظام ضرب الاستقلال الداخليّ التامّ الذي كان اللبنانيّون يتمتّعون به أيّام الإمارتين، وهو نظام معترف به دوليًّا. فلا بدّ من أن تسعى الدول الضامنة لهذا النظام إلى إعادة حدود لبنان إلى وضعه السابق، وإلى إعطائه الاستقلال المطلق. ومن النصوص المعبّرة تعبيرًا جيّدًا عن فكر السودا في هذا الكتاب، النصّ الآتي:

«جعل النظام الحاكم غريبًا ومرجعه إلى الدولة، فقصر همُّ الحاكم والحالة هذه على خدمة مصالح الدولة، صونًا لمستقبله. وجعل الطائفة قاعدة للحكومة في كلّ مصالحها، فكان ذلك سببًا في قتل الروح الوطنيّة وتقطيع أوصال القوميّة اللبنانيّة. وقرّر أخيرًا ذلك الظلم الفاحش بحصر لبنان ضمن حدود خانقة، بما سلخ عنه من المدن والسهول كبيروت والبقاع»[1].

النقد الذي يوجّهه يوسف السودا إلى نظام المتصرّفيّة مثلّث السهام: ضدّ أجنبيّة الحاكم وضدّ طائفية الحكم وضدّ تصغير الرقعة الجغرافيّة. وفي الحقيقة، يجاهر يوسف السودا برفضه للطائفيّة السياسيّة وبدعوته إلى الوطنيّة والقوميّة اللبنانيّة. ولكنّه ليس واضحًا في هذه النقطة من تفكيره السياسيّ بقدر ما هو واضح في رفضه تصغير لبنان ومطالبته للبنان الكبير بالاستقلال التامّ. ففي الكتيّب المشار إليه يتبنّى السودا تعريفًا للأمّة، من أحد أساتذة القانون الدوليّ الخاصّ، يقول بأنّها «كلّ شعب جمعته وحدة الأصل واللغة والعوائد والتاريخ والشرائع، وشدّت هذه الوحدة رابطة أدبيّة هي إرادة هذا الشعب لأن يكون أمّة». ويزعم «أنّ اللبنانيّين جمعوا كلّ ما يلزم لتكوين أمّة». إلاّ أنّه لا يبرهن على هذا الزعم، فهدفه الحقيقيّ هو تبرير المطالبة بحقّ الاستقلال.

ويتابع السودا تفكيره الاستقلاليّ والإصلاحيّ في بحث آخر، نشره في الإسكندريّة عام ١٩٢٢، تحت عنوان «بين القديم والحديث». وهو عبارة عن

---

(١) يوسف السودا: في سبيل لبنان، الإسكندريّة، ١٩١٩، ص ٢٦٦. أنظر أيضًا النقد نفسه، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

دراسة مقارنة لنظام لبنان في عهد المتصرّفيّة ونظام لبنان الجديد المرتسم بعد إعلان لبنان الكبير من خلال قانون المجلس النيابيّ الصادر بتاريخ ١٩٢٢/٣/٢٢ عن السلطة الفرنسيّة المنتدبة.

وقد حاول صياغة ميثاق وطنيّ لبنانيّ، مع مجموعة من المناضلين، في عام ١٩٣٨، على أسس وطنيّة غير طائفيّة، وفي اتّجاه منفتح على الدول العربيّة. ولكنّه لم يستطع تمييز موقفه بصورة قاطعة عن مواقف دعاة الاتّجاه اللبنانيّ التعايشيّ أو الطائفيّ(١).

## ٢ ـ الاتّجاه اللبنانيّ الوطنيّ الطوائفيّ:

الفكرة الرئيسيّة لهذا الاتّجاه هي أنّ لبنان وطن لشعب مؤلّف من طوائف وأنّ الدولة اللبنانيّة هي تنظيم ديمقراطي لتعايش هذه الطوائف كأجزاء لشعب واحد: ومن مستلزمات هذه الفكرة القول بوحدة الشعب اللبنانيّ والوطن اللبنانيّ والدولة اللبنانيّة، وبحقوق الطوائف في الحكم وفي الإدارة وفي التربية والتعليم وفي التشريع (الأحوال الشخصيّة)، كما ينصّ الدستور والعرف الدستوريّ منذ عام ١٩٤٣.

هذا الاتّجاه هو وريث الاتّجاه اللبنانيّ الاستقلاليّ ومترجم مضامينه في أوساط الطائفة المارونيّة على نطاق واسع. وأشكال التعبير عنه كثيرة ومتنوّعة. إنّه الاتّجاه الغالب عند السياسيّين والإيديولوجيّين الموارنة. وهو ما يطلق عليه أحيانًا اسم المارونيّة السياسيّة. وهو يتمحور إجمالاً حول الدستور والميثاق الوطنيّ لعام ١٩٤٣ والشرعيّة، فضلاً عن الاستقلال والحرّيّة والكرامة والسيادة. وربّما جاز تسميته أيضًا اتّجاه الصيغة اللبنانيّة. أمّا تفسيراته وتبريراته، فإنّها متنوّعة بتنوّع ثقافة المدافعين عنه وحقول عملهم. إنها تنويعات حول جوهر واحد.

---

(١) من أجل اطّلاع كامل على نظرة يوسف السودا إلى تاريخ لبنان وإلى الاستقلال، ينبغي الرجوع إلى مذكّراته: في سبيل الاستقلال وكتابه تاريخ لبنان الحضاري.

- إسهام بشاره الخوري:

لعب الشيخ بشارة خليل الخوري أدوارًا عدّة في تاريخ لبنان المعاصر، بعد نيله إجازة في الحقوق وممارسته المحاماة فترة من الزمن. وقد روى قصّة حياته السياسيّة في كتاب من ثلاثة أجزاء عنوانه «حقائق لبنانيّة».

وقد اشتهر بشارة الخوري كزعيم للكتلة الدستوريّة، كما اشتهر إميل إدّه في المقابل كزعيم للكتلة الوطنيّة. وإنّ أهمّ عمل قام به هو تزعّمه لحركة الاستقلال عام ١٩٤٣ وشرحه لما سمّي الميثاق الوطنيّ في أجزاء من خطب جمعها في المجلّد الثاني من كتابه المشار إليه بعنوان: «الميثاق الوطنيّ في خطب الرئيس». وفي هذا البحث، نكتفي باختصار ما جاء في هذه الخطب من آراء حول لبنان ونظامه وعلاقاته[(١)].

يكرّر بشاره الخوري، مرّات ومرّات، وبنبرات متباينة، القول بأنّ الاستقلال التامّ الناجز هو جوهر الميثاق الوطنيّ. ويتحدّث عن هذا الميثاق بلغة القوميّة أحيانًا، دون أن يشرح كيف يشكّل اللبنانيّون أمّة. إلاّ أنّه يجمع، في مفهومه للميثاق الوطني، بين مبدأ الاستقلال وبين الدستور والبيان الحكوميّ الذي تقدّمت به حكومة رياض الصلح إلى المجلس النيابيّ عام ١٩٤٣، ويضيف إلى هذا كلّه مبدأ التعاون المخلص مع البلدان العربيّة.

... ذلك الميثاق الوطنيّ، الذي أشرتم سماحتكم إليه، وأعني برنامج الحكومة الحاليّة الذي أيّده المجلس النيابيّ بالإجماع.

وهذا الميثاق، على حدّ ما أفصحتم عنه، هو عهد بين جميع اللبنانيّين، على اختلاف طبقاتهم وميولهم: استقلال صحيح، وسيادة قوميّة، ومحافظة على دستور البلاد، لا انتقاص فيها ولا هوادة، ومودّة خالصة، وتعاون وثيق بين الأقطار العربيّة ولبنان لمصلحة الجميع وعلى قدم المساواة، وبروح العدل والإنصاف».

«هذا هو العهد الذي قطعته الحكومة على نفسها، وارتضاه اللبنانيّون،

(١) بشاره الخوري: حقائق لبنانيّة، منشورات أوراق لبنانيّة، الجزء الثاني، ١٩٦٠، ص ٢٨٩ - ٢٩٩.

ثقة منهم بأنفسهم ومصايرهم، وإيمانًا بأنّ سياسة التفرقة والجفاء كانت ولا تزال أساس كلّ علّة.

«إنّ الخطّة التي انتهجناها، بالاتّفاق التامّ والتفاهم الصحيح مع الحكومة التي يرئسها دولة رياض بك الصلح، إنّما رسمناها لأنفسنا دون تردّد يوم ألقت الأمّة بمقدّراتها السياسيّة بين أيدينا».

يتضمّن هذا النصّ جميع الأفكار التي نادى وعمل بها بشاره الخوري وتيّاره المعروف بالكتلة الدستوريّة. ولئن ظهرت فيه النبرة القوميّة، فلأنّها كانت منتشرة آنذاك في الفكر السياسيّ العربيّ، ولأنّها تخدم غرض التوحيد المطلوب بين الطوائف. ولكن المضمون الطوائفيّ ظاهر من خلال التشديد على الدستور وعلى التفاهم مع رئيس الحكومة. فالتعايش الطوائفيّ جزء أساسيّ من نظرة بشاره الخوري إلى الوطن اللبنانيّ المستقلّ. وكذلك التعاون مع العرب. فالاستقلال الذي عمل له بشاره الخوري كان موجّهًا ضدّ دعاة الحماية الفرنسيّة وضدّ دعاة الوحدة السوريّة. «مع الغرب، أردنا استقلالاً صحيحًا، لا معاهدة ولا ارتباطًا ولا امتيازًا ولا مركزًا ممتازًا». «وكما أردنا الاستقلال تجاه الغرب، فقد أردناه كذلك تجاه الدول العربيّة الشقيقة، فقلنا لها بصراحة وإيمان: نريد استقلالاً كاملاً ناجزًا». أمّا عروبة لبنان، فإنّها مبنيّة في رأي بشاره الخوري على روابط اللغة والعادات والأخلاق الشرقيّة والمصلحة والأماني.

وهكذا بدا اللبنانيّون في فكر بشاره الخوري «شخصًا واحدًا، لبنانيًّا، قوميًّا، استقلاليًّا، عربيًّا «وبدت دولتهم جمهوريّة لبنانيّة، استقلاليّة، عربيّة، ديمقراطيّة»[1].

- إسهام كمال الحاج:

أخذ الدكتور كمال الحاج على عاتقه تفسير بشاره الخوري إلى الميثاق الوطنيّ في حياة اللبنانيّين. ومميزات هذا الشرح أنّه يشدّد على المضمون

(1) من أجل معرفة كيفيّة تطوّر الفكر السياسيّ المارونيّ المشارك في الحكم، ينبغي دراسة كلّ النصوص المهمّة التي وضعها رؤساء الجمهوريّة، والنوّاب الموارنة البارزون. ولكن هذه الدراسة لا تتّسع لذلك.

المسيحيّ ـ الإسلاميّ للميثاق الوطنيّ، على أساس تمييز بين القوميّة والأمّة يصبح لبنان بموجبه قوميّة من القوميّات التي تتألّف منها الأمّة العربيّة. وكان بشاره الخوري يذهب إلى أنّ العرب يشكّلون أممًا، لا أمّة واحدة.

في الواقع، تفكير كمال الحاج السياسيّ متعدّد الأبعاد والجوانب، ولا يخلو من غموض وارتباك وتناقض. ولعلّه من أفضل التعبيرات عمّا عاناه الفكر السياسيّ المارونيّ، المتمحور على دولة لبنان الكبير، من قلق واضطراب وسعي إلى الدفاع عن نفسه وترسيخ قواعده تجاه التيّارات التي اشتدّت في لبنان وحول لبنان في الخمسينيّات والستّينيّات من هذا القرن، أي بعد نشوء دولة إسرائيل وتسلسل الانقلابات العسكريّة في البلدان العربيّة. فمن جهة، حاول كمال الحاج أن يبرهن على أنّ الطائفيّة لها جذور وأسس في الدين، ولها مبرّرات في الفلسفة. ومن جهة ثانية، حاول أن يبرهن على أنّها ضمان بقاء لبنان ضدّ المطامع العربيّة والصهيونيّة. وهكذا ذهب إلى أنّ المسيحيّة دين ودولة، وأنّ الطائفيّة هي قلب القوميّة اللبنانيّة، وأنّ القوميّة تقوم على تحقيق كيان مستقلّ، وأنّ لبنان عربيّ الانتماء من جهة الأمّة. ولكن غاب عن باله أن ينظر في الطائفيّة من الوجهة التاريخيّة ومن وجهة الصراع على الحكم ومن وجهة الوطنيّة الديمقراطيّة. ومن أجل الإحاطة بتطوّر فكره السياسيّ، ينبغي الرجوع إلى كتبه السابقة لعام ١٩٦٠، مثل «القوميّة ليست مرحلة» و«في القوميّة والإنسانيّة»، وإلى محاضراته ومقالاته العديدة بعد عام ١٩٦٠، مثل محاضرة «الوحدة القوميّة والكيان السياسيّ» ورسالة «في غمرة الحقيقة» ومقالات مجموعة تحت عنوان «بكركي صخرة الخلاص»، وكتابات عدّة عن الصهيونيّة.

ـ إسهام جواد بولس:

إتّجه جواد بولس، للدفاع عن لبنان كدولة مستقلّة، نحو التاريخ المقارن، وبخاصّة تاريخ بلدان الشرق الأدنى. فجاء تفكيره السياسيّ ممتزجًا مع نظرته إلى تاريخ لبنان وتاريخ الشرق الأدنى عمومًا. هذه النظرة معروضة في كتابه الموسّع «شعوب الشرق الأدنى وحضاراته» الصادر بالفرنسيّة في خمسة مجلّدات، وفي كتابيه «لبنان والبلدان المجاورة»، و«التحوّلات الكبيرة في تاريخ الشرق الأدنى منذ الإسلام»، وفي محاضرات وأحاديث صحافيّة كثيرة، منها

محاضرتان في الندوة اللبنانيّة عن «الأمّة والدولة، قديمًا وحديثًا» (١٩٥١) وعن «الأمّة اللبنانيّة واقع اجتماعيّ» (١٩٥٣) ومحاضرة في جامعة الروح القدس بعنوان «جذور القوميّة اللبنانيّة» (١٩٧٠).

من الواضح أنّ تفكير جواد بولس يحاول أن يكون تفكيرًا قوميًّا لبنانيًّا، ويحاول أن يطرح تعريفًا للأمّة بعيدًا عن اللغة والدين والعرق. فالعامل الأساسيّ لتكوين الأمّة هو عنده الجغرافيا، أو الإقليم، أو الوطن، ثمّ إرادة العيش معًا. فالإقليم الثابت هو سبب نشوء الطبائع الغريزيّة والنفسيّة الثابتة التي تحدّد هويّة الأمّة وشخصيّتها، وليس العنصر أو الدين أو اللغة أو الثقافة. وعليه، تكون الأرض اللبنانيّة هي العامل الأساسيّ للوحدة القوميّة اللبنانيّة، وتأتي بعدها إرادة العيش معًا. فالدولة في لبنان ليست هي العامل الأساسيّ لوحدة اللبنانيّين، وإنّما هي إطار لتنظيم جماعاتهم في البلد الجغرافيّ الذي يجمعهم. وأهمّ الجماعات في لبنان الطوائف الدينيّة، والعائلات. ولذلك لا يمكن فهم لبنان كدولة مستقلّة بدون الرجوع إلى عامل الجغرافيا (جبل لبنان خاصّة)، وإلى عامل الطوائف.

وهكذا يبقى جواد بولس في إطار الاتّجاه الذي نسمّيه الاتّجاه اللبنانيّ الطوائفيّ، مع ميل إلى الاتّجاه القوميّ الجغرافيّ. والجدل الضمنيّ الذي يخوضه هو جدل مع أصحاب الدعوة إلى وحدة بلدان سورية الطبيعيّة الذين يؤكّدون الأهمّيّة الأساسيّة للعامل الإقليميّ في تكوين الأمم.

- إسهام حزب الكتائب اللبنانيّة:

أسّس بيار الجميّل حزب الكتائب اللبنانيّة عام ١٩٣٦ للدفاع عن الكيان اللبنانيّ كما سعى إليه البطريرك الحويّك وروّاد الاستقلال، وكما انتظمت أموره بالدستور المعلن عام ١٩٢٦. فالأهمّيّة الأولى في عمله ترجع إلى الوسيلة المعتمدة، لا إلى الغاية أو الهدف. مع بيار الجميّل، يصبح الفكر السياسيّ المارونيّ في لبنان الكبير متجسّدًا في حزب سياسيّ جماهيريّ، لا في كتلة نوّاب أو في كتلة أعيان. وشعارات حزب الكتائب اللبنانيّة: الله والعائلة والوطن، تربط السياسة بالدين ربطًا اعتقاديًّا وربطًا اجتماعيًّا. ولذلك تميّز حزب الكتائب اللبنانيّة بتشديده الدائم على الصيغة اللبنانيّة، التي هي تارة صيغة تعايش

إسلاميّ مسيحيّ، وطورًا صيغة تعايش بين طوائف، وبدفاعه عن الدستور والشرعيّة والميثاق الوطنيّ، مع ميل أحيانًا إلى استخدام اللغة القوميّة(١).

## ٣ ـ الاتّجاه اللبنانيّ الطوائفيّ الفدراليّ:

ظهر هذا الاتّجاه منذ أوائل السبعينيّات واشتدّ في أثناء الحرب المستمرّة منذ ١٩٧٥(٢). وقوامه دعوة إلى اعتماد الصيغة الفدراليّة الكانتونيّة لتنظيم العلاقات السياسيّة بين الطوائف اللبنانيّة. وقد عبّر عن نفسه أحيانًا بمصطلحات اللامركزيّة الأمنيّة والتربويّة والماليّة، وأحيانًا أخرى بمصطلحات الفدراليّة الشخصيّة غير الجغرافيّة أو التوافقيّة. ولكن دعاة هذا الاتّجاه لا يريدون إعادة النظر في هيكليّة الدولة اللبنانيّة والنظام اللبنانيّ إلاّ بقدر ما يعتقدون أنّ صيغة الميثاق الوطنيّ لعام ١٩٤٣ قد سقطت بسبب رفض الطرف المسلم لها. وإذا استطاع النظام اللبنانيّ أن يستعيد عافيته، استعادت الدولة اللبنانيّة استقلالها التامّ وحرّيّتها، فإنّ هذا الاتّجاه يعود إلى الخطّ التقليديّ الذي سارت فيه الكتائب اللبنانيّة. وممّا يميّز هذا الاتّجاه مطالبته أحيانًا بحياد لبنان وتحفّظه تجاه النوايا الكامنة وراء شعار عروبة لبنان، واستفادته من ارتفاع موجة الأصوليّين المسلمين الذين يرفعون من حين إلى حين شعار الجمهوريّة الإسلاميّة.

## ٤ ـ الاتّجاه اللبنانيّ الديمقراطي العلمانيّ:

يقول هذا الاتّجاه بضرورة المحافظة على مكتسبات الاستقلال، وضرورة تطوير النظام اللبنانيّ من الداخل، في اتّجاه الديمقراطيّة والوطنيّة الحقيقيّة. فالمشكلة عنده ليست مشكلة الخوف من العروبة والعرب، بل هي مشكلة بناء الدولة الوطنيّة والديمقراطيّة. ولذلك يركّز التفكير على المشكلة الطائفيّة في

---

(١) راجع حول هذه الأمور منشورات حزب الكتائب، وبخاصّة كتاب بيار الجميّل: لبنان، واقع ومرتجى، الكتاب الأوّل، ١٩٧٠، (وهو مجموعة مقالات وتصريحات). وكتاب منهاج العمل الكتائبيّ (تشرين الثاني ١٩٦٣) الذي يشتمل على نظرة الكتائب إلى جميع الشؤون اللبنانيّة.
(٢) معظم الكتابات المعبّرة عن هذا الاتّجاه ظهر في أوساط جامعة الروح القدس والقوّات اللبنانيّة.

الحكم وفي الإرادة وفي الحياة الاجتماعيّة وعلى مشكلة الممارسات اللاديمقراطيّة لرجال الحكم والزعماء السياسيّين إجمالاً. ويطالب بعلمانيّة كاملة على صعيد مؤسّسات الدولة التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة، وبسياسة عادلة اجتماعيّة شاملة. أمّا دور لبنان في محيطه العربيّ فهو دور نابع من قدرته على تحقيق نموذج التقدّم السياسيّ والنضوج السياسيّ الذي يصاحب التقدّم الثقافيّ والاقتصاديّ. وقد انطلق هذا الاتّجاه في أواخر الستّينيّات وأوائل السبعينيّات، بعد بروز علامات التأزّم في النظام الطائفيّ اللبنانيّ[1].

## ٥ ـ الاتّجاه السوريّ الفدراليّ:

قبل إعلان دولة لبنان الكبير، كانت ولاية بيروت، مثل ولاية دمشق وولاية حلب، ولاية سورية. وقد رأينا في القسم الأوّل من هذه الدراسة كيف أنّ المطران يوسف الدبس، مطران بيروت، كتب تاريخًا لسورية، ومن ضمنه تاريخًا للطائفة المارونيّة، اعتقادًا منه بأنّ سورية هي وطنه. وفي الحقيقة، كان الموارنة، قبل إعلان لبنان الكبير، يشعرون بانتماء ضيق إلى جبل لبنان، وبانتماء واسع إلى سورية. وكان المعلّم بطرس البستانيّ قد عزّز العمل في سبيل الوطنيّة السوريّة بجهوده التربويّة والصحافيّة، كما عزّز الشعور بالانتماء إلى العروبة اللغويّة. ولكن، من ناحية التفكير السياسيّ، لم يتبلور عند الموارنة تيّار سوريّ يوازي التيّار اللبنانيّ انتشارًا واستقطابًا. واستمرّ هذا الوضع بعد إعلان لبنان الكبير وظهور الحزب السوريّ القوميّ في موقع المعارضة للانتداب الفرنسيّ وللنظام اللبنانيّ الطوائفيّ.

يُعتبر خيرالله خيرالله من أبرز الكتّاب الموارنة الذين دافعوا عن القضيّة السوريّة قبل الحرب العالميّة الأولى. ففي كتابه المنشور في الإسكندريّة، عام ١٩٠٨، باللغة الفرنسيّة، عن «المسألة الاجتماعيّة والتربويّة في سورية» يدعم الرأي القائل بأنّ الإصلاح في سورية ينبغي أن يبدأ بالتربية والتعليم. ولكنّه في

(١) نماذج من هذا الاتّجاه، في منشورات «حركة الوعي» الجامعيّة وفي سلسلة دراسات صدرت متقطّعة بعنوان «لبنان الديمقراطيّ العربيّ العلمانيّ».

الوقت نفسه يدعم الدعوة إلى الوطنيّة والواجب الوطنيّ. ويكتب مثلاً «إنّ أقدس الواجبات وأرفعها هي الوطنيّة»[1]. وفي كتابه الصادر في باريس، عام ١٩١٢، بعنوان «سورية»، يتعرّض للناحية السياسيّة من الوطنيّة السوريّة، فيرسم لوحة عن الحياة السياسيّة في متصرّفيّة لبنان وفي ولايات سورية الثلاث. وبعد أن يلاحظ التقدّم الكبير الذي تحقّق في سورية منذ انطلاق النهضة في أواسط القرن الماضي، يعبّر عن حلمه، الذي هو حلم جيل بكامله، وهو أن يرى «سورية واحدة وموحّدة، يطلع الانسجام فيها من التنوّع نفسه»، ويعبّر أيضًا عن رغبته، التي هي رغبة جيل بكامله، وهي أن يرى فرنسا تهتمّ جدًّا بسوريا وبالمسألة السوريّة وتعيد النظر في أساليبها المتبعة في هذا الشأن[2].

وفي الواقع، كانت فرنسا شديدة الاهتمام بسورية. وزاد اهتمامها بها في أثناء الحرب العالميّة الأولى وفي السنوات اللاحقة، وتعاطت بعطف ودعم كبيرَين مع التيّار الوطنيّ السوريّ، إلى ان حسمت أمرها واعتمدت السياسة المناهضة لتوحيد سوريا، ضدّ فيصل وضدّ القوميّين السوريّين. ومن الموارنة الذين كان لهم التزام واضح بالاتّجاه السوريّ في تلك المرحلة، نذكر شكري غانم وجبران خليل جبران وأمين الريحانيّ وفيليب حتّي[3].

كان شكري غانم أبرز الشخصيّات التي عملت لتوحيد سورية واستقلالها ووصاية فرنسا عليها، بين عامَي ١٩١٨ ـ ١٩٢٠. ترأس اللجنة المركزيّة السوريّة في باريس، ووسّع نشاطها، فأوجد لها فروعًا في وادي النيل وفي أميركا الشماليّة وفي أميركا الجنوبيّة. وكانت المبادئ التي توجّه عمل هذه الفروع هي نفسها تقريبًا مبادئ اللجنة المركزيّة السوريّة في باريس. فبعض هذه المبادئ كان يدرر على تأييد فرنسا والدعاية لها والمطالبة بوصايتها أو بحمايتها وبعضها الآخر كان يتناول المستقبل السياسيّ الداخليّ لسورية، انطلاقًا

(١) خيرلله:.
- *Autour de la Question Sociale et Scolaire en Syrie*, Alexandrie, 1908, p. 62.

(٢) خيرالله خيرالله: - *La Syrie*, Leroux, Paris, 1912. (conclusion).

(٣) المقتبسات الواردة في هذا الشأن مأخوذة من كتاب عصام خليفة: «أبحاث في تاريخ لبنان المعاصر»، ص ٧٤ وما بعدها.

من كونها وطنًا واحدًا لجميع سكّانها على اختلاف طوائفهم ومناطقهم ومذاهبهم. وهكذا جاء في أهداف اللجنة المركزيّة السوريّة العمل على وحدة السوريّين الموجودين في أميركا وأوروبّا ووادي النيل، والعمل على تنظيم الوحدة الوطنيّة السوريّة، على أساس الفدراليّة والديمقراطيّة، احترامًا لخصوصيّات المناطق ومصالح سكّانها.

وقد حدّدت اللجنة اللبنانيّة ـ السوريّة في مصر مبدأ الوحدة على النحو الآتي: «تحرير سوريا والسير بها في سبيل الاستقلال. تحت رعاية دولة فرنسا ومساعدتها وبضمانها على طريقة الاستقلال الإداريّ لكلّ من ولايات سوريا، مع المحافظة على نوع الاستقلال الحايز عليه لبنان من قبل وعلى الصفة الخاصّة به وعلى حقّه في السعي لتحقيق أمانيه العادلة. أمّا علاقات لبنان مع باقي بلاد سورية، فسيؤجّل أمر تقريرها لما بعد حسب الظروف».

أمّا الرابطة الوطنيّة السوريّة ـ اللبنانيّة للتحرير، فقد أعلنت من نيويورك تأييدها العاملين لتوحيد سوريا واستقلالها تحت وصاية فرنسا. وفي برقيّة إلى مؤتمر الصلح عام ١٩١٩، شدّدت على رفض السيطرة العربيّة الحجازيّة على سوريا، وعلى طبيعة الوحدة المطلوبة. فقالت: «إنّ السوريّين المنتمين إلى عناصر التقدّم يجمعون بحماسة على حلّ المسألة السوريّة على أساس الوحدة الفدراليّة في سوريا الطبيعيّة كلّها، تحت وصاية وحماية دولة واحدة كبرى وديمقراطيّة».

وفي الاتّجاه نفسه، سارت اللجنة الوطنيّة السوريّة اللبنانيّة، وصاغت نظرتها السياسيّة بعناية. فأرسلت إلى مؤتمر الصلح بيانات تعرض فيها هذه النظرة وهي تقوم على ثلاثة مبادئ: سورية وحدة جغرافيّة، سورية وحدة إتنيّة، وحقّ سورية في الاستقلال.

أمّا الجمعيّة التي تألّفت في أميركا للدعوة إلى وضع سورية تحت الوصاية الأميركيّة، فقد كانت هي أيضًا واضحة في الجمع بين الوحدة والديمقراطيّة واللامركزيّة. فقد كان هدفها الرئيسيّ، بعد المطالبة بعدم إرجاع الحكم التركيّ بأيّ شكل، «جعل سورية برمّتها، من جبال طوروس إلى صحراء سيناء ومن بحر الروم إلى الصحراء والفرات، بلادًا حرّة مستقلّة، دون تمييز بين الطوائف

والشعوب، مؤلّفة من مقاطعات لكلّ منها هيئة حكم إداريّة توافق أحوالها.

وبعد قيام دولة لبنان الكبير، تغيّرت خريطة القوى السياسيّة في لبنان وسورية، وانكفأ الموارنة إجمالاً عن المطالبة بوحدة سورية الطبيعيّة. ولكن إنشاء الحزب السوريّ القوميّ عام ١٩٣٢ أسهم في بقاء فئة منهم محافظة على الشعور بالانتماء إلى الوطن السوريّ وإلى الأمّة السوريّة. ومن أبرز المناضلين الموارنة في صفوف الحزب السوريّ القوميّ أسد الأشقر الذي جدّد كتابة تاريخ سورية، بعد المطران يوسف الدبس والدكتور فيليب حتّي، وخاض معارك قاسية ضدّ من أسماهم أصحاب الثقافة الزائفة.

يتميّز الاتّجاه السوريّ القوميّ كما عبّر عنه أسد الأشقر في مختلف كتاباته، وخصوصًا في سلسلة «من مفاهيم الإنسان الجديد»، التي تضمّ ثلاثة كتب هي:

«نظرات في أوضاعنا الحاضرة»، و«اللقاء الثوريّ»، و«الحروب المصيريّة»، بدعوة صريحة إلى الثورة على النظام الطائفيّ، وبموقف جذريّ من إسرائيل كأداة للصهيونيّة الساعية إلى السيطرة على سورية الطبيعيّة كلّها[1]، وبانفتاح نقديّ على التيّار العروبيّ الثوريّ والتيّار الماركسيّ اللينينيّ.

وإذا كان أسد الأشقر لم يجد حرجًا في أن يقبل بالدولة اللبنانيّة المستقلّة كمجال انطلاق للنهضة الشاملة في سورية كلّها، فقد عانى سعيد عقل من تمزّق بين الشعور بالانتماء السوريّ وبين الشعور بالانتماء اللبنانيّ. وقد حاول الخروج من معاناته بتصوّر للبنان، تاريخًا ورسالة، يحتفظ بعناصر كثيرة مستمدّة من العقيدة السوريّة القوميّة.

## ٦ ـ الاتّجاه القوميّ العربيّ:

ينبغي التمييز بين العروبة اللغويّة والثقافيّة التي لا يوجد معارضة قويّة لها عند الموارنة، وبين العروبة القوميّة والسياسيّة التي تستلزم الدعوة إلى دخول

(١) يجدر التنويه هنا بالموقف النقديّ الذي وقفه، من المشروع الصهيونيّ عام ١٩١٩، الشيخ يوسف الخازن في محاضرة بعنوان «الدولة اليهوديّة في فلسطين»، ويبدو من بعض مقاطع هذه المحاضرة أنّ الشيخ يوسف الخازن كان ميّالاً إلى التيّار السوريّ القوميّ، الأرامّي الطابع.

لبنان، بصورة أو بأخرى، في دولة عربيّة واحدة. هذه العروبة القوميّة السياسيّة لم يعتنقها نفر كثير من الموارنة. وفي الواقع، جميع الذين يكمن ذكرهم في هذا المجال ظهروا ونشطوا قبل أن يحسم الفرنسيّون أمر المسألة السوريّة والمسألة اللبنانيّة. فقد أصدر نجيب عازوريّ كتابه عن «يقظة الأمّة العربيّة» في باريس، عام ١٩٠٦ وحلّل فيه سياسيّات الدول الكبرى في منطقة المشرق العربيّ، ودعا فيه صراحة إلى إنشاء دولة قوميّة عربيّة تضمّ مناطق الجزيرة العربيّة وبلاد الشام والعراق، في نظام ملكيّ دستوريّ عصريّ. ودعا في المشروع نفسه إلى احترام الحكم الذاتيّ في لبنان وإلى إيجاد نوع من فاتيكان إسلاميّ في الحجاز. وشارك إسكندر عمّون في أعمال المؤتمر العربيّ السوريّ الذي انعقد في باريس عام ١٩١٣ بمحاضرة حول «الإصلاح على قاعدة اللامركزيّة»، وكان يومذاك رئيسًا للاتّحاد اللبنانيّ، وعضوًا في اللجنة العليا لحزب اللامركزيّة الإداريّة. وانضمّ عدد من السياسيّين والكتّاب إلى الحركة التي قادها فيصل، بعد الحرب العالميّة الأولى[1]. ومنهم خيرالله خيرالله نفسه الذي كان قبلاً من دعاة الاتّجاه الوطنيّ السوريّ، والذي لم يقطع نهائيًّا بضرورة توحيد المناطق العربيّة المحرّرة (العراق وسورية ولبنان) في دولة واحدة[2]. ولكن بعد عام ١٩٢٠، لم يتحمّس كاتب ذو شهرة من الموارنة للوحدة السياسيّة بين الأقطار العربيّة، إلاّ أمين الريحاني الذي ظلّ يجاهر أحيانًا بإيمانه بالأمّة السوريّة ويدعو أحيانًا أخرى إلى الوحدة القوميّة العربيّة الشاملة[3].

## ٧ ـ الاتّجاه العثمانيّ الليبراليّ:

الممثّل البارز، وربّما الوحيد، لهذا الاتّجاه هو سليمان البستانيّ الذي كان له نشاط سياسيّ في الدولة العثمانيّة، وتسلّم إحدى الوزارات فيها.

---

(١) راجع مثلاً قصّة حبيب إسطفان (الخوري يوسف إسطفان) مع الأمير فيصل في كتاب «حبيب إسطفان» بقلم فريد إسطفان، دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٨٣.

(٢) خيرالله خيرالله: *Les régions arabes libérées*, Paris, 1919, p. 195 .

(٣) أمين الريحاني: القوميّات، دار ريحاني، بيروت، ١٩٥٦ (مجموعة مقالات وخطب).

طرح سليمان البستانيّ آراءه السياسيّة في كتاب إصلاحيّ صدر في عام إعلان الدستور العثمانيّ، أسماه «عبرة وذكرى أو الدولة العثمانيّة قبل الدستور وبعده». وطبعًا، يتحدّث البستانيّ كمواطن عثمانيّ، ويوجّه كلامه إلى أبناء الوطن العثمانيّين، ويدافع عن وحدة الدولة العثمانيّة. ولكن محور حديثه هو الدستور أو الإصلاح الدستوريّ الليبراليّ. وبهذا التركيز على المضمون الليبراليّ للإصلاح السياسيّ، يتميّز سليمان البستانيّ عن جيله المارونيّ الذي كانت تشغله قضيّة العلاقات الدوليّة والمسألة اللبنانيّة والمسألة السوريّة واللامركزيّة. وعناوين فصول الكتاب تدلّ بوضوح على اتّجاه المؤلّف الليبراليّ. فالحرّيّة مطروحة في ثمانية فصول، تتناول كلّ ما هو معروف بالحرّيّات الشخصيّة والحرّيّات العامّة. وبنية الحكم ومبادئ السياسة الداخليّة مطروحة في حوالى عشرة فصول. وإذا وضعنا جانبًا الإطار العثمانيّ للكتاب، فإنّه يبقى منه مضمون سياسيّ غنيّ ومتطوّر يصلح أن يطرح في أيّ دولة تريد أن تسير في طريق الحكم الدستوريّ والديمقراطيّة الليبراليّة(1).

## ٨ ـ الاتّجاه الشيوعيّ اللبنانيّ:

شارك أفراد موارنة في تبنّي ونشر الفكر الشيوعيّ في لبنان، على مستوى الحركة النقابيّة وعلى مستوى الحزب الشيوعيّ اللبنانيّ. ولكن لم يلمع من هؤلاء الأفراد أسماء كتّاب ومفكّرين سياسيّين سوى عدد ضئيل، ولعلّ أبرزهم كان فرج الله الحلو. ومن المعروف أنّ الاتّجاه الشيوعيّ ينظر إلى السياسة من زاوية الفلسفة المادّيّة الجدليّة التاريخيّة، المتمحورة على الصراع بين الطبقات الاجتماعيّة، وأيضًا من زاوية حركة التحرّر الوطنيّ في البلدان المستعمرة. وقد كان للموارنة الشيوعيّين دور في تعزيز الشعور بالوطنيّة اللبنانيّة ضمن الحركة الشيوعيّة اللبنانيّة ـ السوريّة، وفي التشديد على الجوانب الاقتصاديّة من تاريخ لبنان السياسيّ والعلاقات الدوليّة المتشابكة في لبنان. وفي المرحلة الأخيرة، اتّخذ الحزب الشيوعيّ اللبنانيّ اتّجاهًا مؤيّدًا للثورة الفلسطينيّة وللحركة القوميّة

---

(١) أعادت دار الطليعة نشر الكتاب في سلسلة «التراث العربيّ المعاصر» عام ١٩٧٨، مع مقدّمة بقلم خالد زيادة.

العربيّة، وحاول إقامة نضاله السياسيّ على مبدأي الوطنيّة اللبنانيّة والديمقراطيّة. ولكنّنا لا نعلم مدى إسهام الموارنة من أعضائه في بلورة هذه الأمور في المرحلة المشار إليها.

## خاتمة

لمّا كان هذا البحث استكشافًا أوّليًا لمعالم الفكر السياسيّ عند الموارنة في المائة سنة الأخيرة، كما قلنا في المقدّمة، فإنّنا لا نستطيع أن نضع في الخاتمة سوى خلاصة أوّليّة حول الوضع الحاضر للفكر السياسيّ عند الموارنة، في ضوء ماضيه القريب الذي حاولنا وصفه في القسمين السابقين.

الخلاصة الرئيسيّة التي يوصلنا إليها الوصف السابق هي، أوّلاً، أنّ الحدث الأكبر في الفكر السياسيّ عند الموارنة، وفي التاريخ السياسيّ للموارنة، في المائة سنة الأخيرة هو إنشاء دولة لبنان الكبير كدولة جمهوريّة مستقلّة، نظامها مزيج من الديمقراطيّة والطائفيّة، وهي، ثانيًا، أنّ الفكر السياسيّ السائد عند الموارنة يواجه اليوم أزمة حادّة تكاد أن تكون نهاية لكلّ المشروع الذي دافع عنه الاتّجاه الغالب فيه.

لقد التزم بطاركة الموارنة في هذا القرن، الحويّك وعريضة والمعوشيّ، رغم الفوارق المصاحبة لمرحلة كلّ واحد منهم، اتّجاهًا رئيسيًّا واحدًا، هو اتّجاه تكوين وصيانة دولة لبنان الكبير، على أساس المحافظة على الدستور المعطى عام ١٩٢٦. وساعدتهم في هذا الالتزام قوى منظّمة وشخصيّات ومؤسّسات عديدة. ويبدو أنّ الفكر السياسيّ اللبنانيّ - الاستقلاليّ، الوطنيّ، الميثاقيّ، الطوائفيّ، والديمقراطيّ الليبراليّ - كما تبلور في أوساط الزعماء الموارنة، لم يستوعب إنشاء دولة لبنان الكبير كانقطاع بنيويّ عن لبنان المتصرفيّة. فبقي يتحرّك وهو يحنّ إلى الوضع الذي تمتّع به الموارنة في عهد المتصرّفيّة، وحركته تتّسم بطابع ردّة الفعل أكثر ممّا تتّسم بطابع المبادرة، وبطابع التبرير أكثر ممّا تتّسم بطابع الاقتحام والنقد. إنّ دولة لبنان الكبير، كما قامت عام ١٩٢٠ وتنظّمت بدستور ١٩٢٦، مشروع يختلف في العمق عن متصرّفيّة جبل لبنان، مشروع مهدّد بالتأزّم الدائم - إن لم نقل بالانهيار - إذا توقّفت عمليّة تطويره في

اتّجاه تجاوزه إلى ما هو غايته العميقة. والملاحظة التي يمكن تسجيلها بعد قراءة عامّة لإنجازات الفكر السياسيّ السائد عند الموارنة في لبنان من ١٩٢٠ إلى ١٩٧٥ هي أنّ هذا الفكر لم يتطلّع بجدّيّة إلى تجاوز نوعيّ لما أقامه في مرحلة التأسيس. فجاء تطوّره عبارة عن سلسلة من محاولات للردّ على المعارضات التي رافقته منذ مرحلة التأسيس والتي كان تأثيرها يتزايد بتزايد الضغط الخارجيّ - الإقليميّ - على الدولة اللبنانيّة.

ولذلك يحتاج الفكر السياسيّ السائد عند الموارنة، بعد حصول ما حصل منذ عام ١٩٧٥، إلى مراجعة نقديّة شاملة لجميع أطروحاته ومفاهيمه، من مفهوم الوطن إلى مفهوم الإدارة، مرورًا بمفاهيم الدولة والدستور والحرّيّة والوفاق والطوائف وحقوق الطوائف والاستقلال والسيادة والأحزاب السياسيّة والنظام والمعارضة والشعب والديمقراطيّة والوحدة والتعدّد والتعايش والشرعيّة والسلطة والزعامة والانتماء العربيّ والمصلحة الوطنيّة. هذه المراجعة النقديّة الشاملة ليست بالضرورة تهديميّة بصورة كلّيّة. فالمحاولات التي قام بها بطاركة الموارنة ومفكّروهم السياسيّون تتضمّن عناصر كثيرة ينبغي الاحتفاظ بها، ولكن عمق الأزمة التي يعيشها لبنان اليوم لا يسمح بأعمال الترقيع والتسوية التلفيقيّة.

لقد أعطى الفكر السياسيّ السائد عند الموارنة أجوبة عن الأسئلة المتعلّقة بالدولة والنظام السياسيّ والوسائل السياسيّة، كما انطرحت عليه في مرحلة التأسيس. وهذه الأجوبة هي اليوم في امتحان عسير. فلماذا أصبحت أطروحات هذا الفكر الرئيسيّة أطروحة الوطن وأطروحة الاستقلال وأطروحة الصيغة وأطروحة الحرّيّة وأطروحة الشرعيّة الدستوريّة - في هذا الوضع الاختناقيّ؟ وما هي العبر التي ينبغي للفكر السياسيّ السائد عند الموارنة أن يستخرجها من تجربة المتصرّفيّة وتجربة لبنان الكبير؟ وما هو الاتّجاه الذي ينبغي أن يحدّد في إطاره مهمّاته النظريّة والاستراتيجيّة للمرحلة المقبلة من تاريخ لبنان ومحيطه؟ هذه الأسئلة لا بدّ من معالجتها في دراسة موسّعة تتجاوز الحدود الذي انحصر فيها هذا البحث، وتطرح البدائل الممكنة، على المدى القريب وعلى المدى البعيد. وإلاّ، فإنّ عصرًا من الانحطاط والتبعثر والهامشيّة ينتظر الموارنة.

**في الرابع من نيسان ١٩٨٨.**

# دور الأديار في تنظيم عقود الشركة
# وجباية الضريبة في جبل لبنان
# خلال القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر

الدكتورة سعاد سليم

في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت العلاقات الزراعيّة أساس العلاقات الاقتصاديّة. فالزراعة هي النشاط الاقتصاديّ الأساسيّ، والأرض هي أهمّ مصدر للرزق والثروة. بسبب محدوديّة وسائل الإنتاج والتقنيات في ذلك الوقت، كان توزيع الريع الاقتصاديّ يتمثّل في الأساس بعمليّة توزيع الأراضي فقط. فمن الناحية القانونيّة، قسّم قانون الأراضي العثمانيّ الأراضي إلى خمسة أقسام: أملاك، أميريّة، أوقاف، متروكة وموات. والأوقاف التي خصّص ريعها للمؤسّسات الدينيّة والأعمال الخيريّة، والتي كانت في بادئ الأمر محصورة في المساجد والمدارس والأديرة والكنائس، توسّعت لتشمل العائلات والمؤسّسات الأجنبيّة التي هي أيضًا أوقفت أراضي لتخصيص ريعها لأفرادها وأعضاء جاليتها. وتطوّرت هذه الأوقاف في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر وشملت جزءًا كبيرًا من الأراضي العثمانيّة. فنظرًا إلى الطابع الإلهيّ التيوقراطيّ الدينيّ للملكيّة في العالم الإسلاميّ، تأصّل نظام الأوقاف في المؤسّسات والتقاليد العثمانيّة وتوسّع حتّى شمل قسمًا كبيرًا من الأراضي العثمانيّة المبنيّة والمزروعة[1].

ففي لبنان اليوم، اتّخذ الحديث عن طبيعة الأراضي في العهد العثمانيّ طابعًا سياسيًّا. هل كانت أراضي جبل لبنان أراضي أميريّة أم أملاك؟ لا يمكننا الإجابة على هذا السؤال لأنّ لكلّ منطقة وضعها الخاصّ في كلّ مرحلة من المراحل التي تتحدّث عنها. فعلى غرار باقي الأراضي في الدولة العثمانيّة، يبدو

(1) د. بادل ول. ستينغ، القانون العقاري العثماني، باريس ١٩٠٤، صفحة ١٧.

أنّ الأوقاف كانت هي التي تؤلّف أكثريّة العقارات في جبل لبنان، فقد شملت نصف مساحة أراضي الجبل[1].

تحدّث الرحّالة فولني، في أثناء إقامته في جبل لبنان، عن قدسيّة الملكيّة في بلاد الموارنة، حيث لا ترى التعدّيات التي اعتدناها عند الأتراك. إلاّ أنّه يقول تاليًا، في حديثه عن الأوقاف، إنّ هبة أرض لمؤسّسة دينيّة كانت طريقة لتأمين الاستفادة الدائمة من ريع هذه الأرض. فإنّ مالك الأرض السابق يصبح الضامن أو الشريك في الأرض الموقوفة[2]. أليست هذه شهادة على عدم أمان الملكيّة حتّى في جبل لبنان في ذلك الوقت؟ كان الفلاّحون، الذين وهبوا أرضهم إلى الأديرة تهرّبًا من دفع الرسومات الضرائبيّة أو سعيًا لحمايتها من مصادرة الولاة، يتراجعون غالبًا عن خطوتهم في أيّام الأمان والسلم ويرفعون الدعاوى آملين استرجاع أرضهم[3]. وهذا الأمر يدلّنا، قبل كلّ شيء، على جهل هؤلاء المزارعين للقوانين المرعية في الشؤون العقارية.

إلاّ أنّ القرن التاسع عشر شهد تبدّلات كثيرة في الأوضاع العقاريّة مكّنت هذه الأوقاف من تثبيت أوضاعها. واليوم، في الوقت الذي لا يزال جزء هامّ من الأراضي في عهدة الأوقاف، تختلف وجهات النظر حول تقييم دورها ومعرفة مستقبلها. يرى بعضهم أنّ دور الأديرة كان أساسيًّا في رفع مستوى الفلاّحين التقنيّ، وقد ساعدت عبر الأجيال في تحوّل الإنتاج الزراعيّ من زراعة التوت إلى زراعة الزيتون، بعد انهيار صناعة الحرير في العالم وتدهور التجارة في هذا القطاع. كانت منطقة الكورة قد تحوّلت بفضل دور الأديرة إلى إنتاج الزيتون، إبتداءً من أوائل العشرينات من هذا القرن. وحين أوشك المزارعون أن يتعرّفوا إلى إنتاج جديد، كان هذا النوع من الزراعة يُجرّب أوّلاً في أراضي الدير. ودير البلمند هو أوّل من حصل من السلطان عبد الحميد على رخصة

(١) إبراهيم عوّاد، الحقّ الخاصّ لدى الموارنة في عهد الأمراء الشهابيّين ١٦٩٧ إلى ١٨٤١، باريس ١٩٣٣، صفحة ١٨.

(٢) فرانسوا فولني، رحلة إلى سوريا ومصر خلال السنوات ١٨٨٣ - ١٧٨٤ - ١٧٨٥، باريس ١٨٠٤، الجزء الأوّل، صفحة ٤٢١، الجزء الثاني صفحة ٢٦٩.

(٣) الياس القطّار، الأوضاع الاجتماعيّة في لبنان في بداية القرن السابع عشر، رسالة دبلوم الجامعة اللبنانيّة ١٩٧٤، صفحة ١٢٣.

لزراعة التبغ في المنطقة. ودير كفتون كان السبّاق في زراعة الموز وأشجار السرو. في هذا المجال قامت الأديرة بدور وزارة الزراعة في أيّامنا هذه[1].

هنالك رأي آخر منافٍ للرأي السابق، يعتقد بأنّ تشبّث المؤسّسات الدينيّة الوقفيّة بملكيّاتها العقاريّة الضخمة هو أبرز خصوصيّات المسألة الزراعيّة في لبنان وأنّ هذه الأوقاف هي عقبة كبرى أمام الإصلاح الزراعيّ في الأرياف اللبنانيّة من جهة وأمام الإصلاح السياسيّ والاقتصاديّ للنظام الطائفيّ الطبقيّ المسيطر في لبنان من جهة أخرى. إنّ أهمّيّة هذه الأوقاف أولت رجال الدين في لبنان دورًا أساسيًّا في السياسة اللبنانيّة. لذلك تراهم حريصين على عدم تغيير النظام السياسيّ اللبنانيّ إلاّ في حدود معيّنة لاتّصال البنية الأساسيّة للإنتاج، وبوجه أدقّ بالبنية العقاريّة. فالإصلاح الجذريّ للمسألة العقاريّة في لبنان يتطلّب موقفًا شجاعًا من الملكيّات الوقفيّة والعمل على تحويلها إلى ملكيّات خاصّة فرديّة أو تعاونيّات عامّة[2].

إنّ بعض المؤسّسات الدينيّة، ولا سيّما الأديرة، قد وعت مشكلة الأوقاف في لبنان ونظرت بعين المسؤوليّة والرعاية إلى أوضاع المزارعين في مناطقها. فأقدمت على بيع جزء كبير من عقاراتها الموقوفة أو المكتسبة منذ سنوات. فكانت عمليّة مخالصة أوضاع الشركاء في دير مار يوحنّا الخنشارة في الأربعينات من هذا القرن. وقد بيعت الأراضي في منطقة الخنشارة بأسعار بخسة. وعلى هذا النحو باع دير كفتون قسمًا كبيرًا من أراضيه. لكن هذه المحاولة، على الرغم من أنّها حسّنت إلى حدّ ما أوضاع المزارعين الاجتماعيّة في تلك الفترة، لم تحدث أيّ تطوّر أو نموّ في الحركة الزراعيّة، لأنّ تراجع القطاع الزراعيّ وانخفاض إيرادات هذا القطاع يعود إلى تشتّت الملكيّة وصغر مساحات الأراضي المنتجة. إنّ الأوقاف وحدها تستطيع أن تستوعب مشاريع زراعيّة ضخمة وأن تؤسّس تعاونيّات ومؤسّسات إنتاجيّة وتربويّة واستهلاكيّة...

لا نستطيع أن نحكم في هذا المجال على دور المؤسّسات الدينيّة السلبيّ

(١) المطران جورج خضر، النشاط والفكر الاجتماعيّ عند الأرثوذكس العرب من ١٨٠٠ إلى ١٩٢٠ في كتاب الكنيسة والفقراء لجوليو دي سانتا انا ١٩٨٢، ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٢) مسعود ضاهر، أضواء على نشوء وتطوّر الملكيّة العقاريّة الزراعيّة الخاصّة في لبنان - دراسة في المنهج، مجلّة دراسات تاريخيّة، العدد ٣٥ - ٣٦، ١٩٩٠، ص ٢٩.

أو الإيجابيّ. إلاّ أنّنا سنعرض تطوّر الأوقاف في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ودور الأديرة في تنظيم عقود الشراكة وجباية الضريبة.

## - توسُّع أوقاف الأديرة في القرن الثامن عشر

نشأت الأوقاف وتطوّرت في القرنَين السابع عشر والثامن عشر، وهي ظاهرة عمّت جميع المناطق التابعة لولايتَي طرابلس وصيدا. وفي هذه الحقبة، تأسّست معظم أديرة جبل لبنان. فلكلّ دير وثيقة أو سجلّ يؤكّد تأسيسه في سنة معيّنة: بحسب هذه الوثائق، تأسّس دير البلمند سنة ١٦٠٣ ودير مار يوحنّا الشوير سنة ١٧١٠ ودير مار يوحنّا دوما سنة ١٧٨٧ ودير مار الياس الشويّا سنة ١٥٩٠ ودير مار شلّيطا في غوسطا سنة ١٦٤٨.

إلاّ أنّ بعض الدلائل، كحواشي المخطوطات، يشير إلى وجود هذه الأديرة قبل التاريخ الرسميّ لتأسيسها. لدينا مثلاً حاشية على هامش مخطوطة تفيد أنّها كُتبت في البَلَمَند سنة ١٥٩٥ وحاشية على هامش مخطوطة أخرى من دير مار الياس شويّا تشير أنّها كُتبت في دير مار يوحنّا دوما سنة ١٥٩٥[١].

وتُشير وثائق تأسيس الأديرة أو الكنائس إلى شراء الأراضي وإلى بناء الدير أو ترميم الأبنية الموجودة، وإلى شراء الأواني المقدّسة، وإلى كتابة المخطوطات أو العمل على نسخها، إلى جانب شراء الأيقونات والأواني النحاسيّة والفخّاريّة والألبسة الكهنوتيّة. كانت الأمور كلّها أساسيّة للانطلاق بالحياة الروحيّة والمادّيّة في الدير أو الكنيسة[٢].

وبالرغم من الأهمّيّة المولاة لهذه الأمور، فإنّ القسم الأساسيّ من وثيقة التأسيس كان يخصّص للشؤون العقاريّة في هذه العمليّة. وجزء آخر من وثيقة التأسيس هذه كان يكرّس لتحديد العقارات والأراضي التي أُنيطت أو أُوقفت أو اكتُسبت لتصبح وقفًا على هذه المؤسّسة، يعتاش منها الرهبان وينفقون من إيراداتها في شتّى الأمور التي يتعاطونها. وفي هذا المجال، نرى أنّ القضيّة التي تهمّنا هنا، أي توسّع أوقاف الأديرة العقاريّ، انطلق من عمليّة التأسيس.

(١) تيبيكون رقم ٣٤ دير مار الياس شويّا.
(٢) مخطوطات دير مار يوحنّا دوما التريوديّ.

واستنادًا أيضًا إلى هذه الوثائق، نرى أنّ عمليّة التأسيس هذه تمّت بمبادرة من ثلاثة أطراف:

١ ـ السلطات الكنسيّة من بطاركة ومطارنة.
٢ ـ السلطات المحليّة أي المقاطعجيّة من أمراء ومشايخ.
٣ ـ المؤمنين من الرهبان والعامّة (١).

وبهذا العمل تكون السلطات الكنسيّة قد قامت بممارسة أبسط صلاحيّاتها وواجباتها من حيث توفير المقوّمات الروحيّة لرعاياها. أمّا الأمراء والمشايخ، فإنّهم سهّلوا إنشاء الأديرة ووفّروا الأراضي لها، فأمّنوا بذلك استصلاح الأراضي الزراعيّة واستثمارها، وضمنوا بالتالي جباية المزيد من الضرائب من المزارعين. أمّا الرهبان وعامّة الشعب فكان تأسيس الأديرة بالنسبة إليهم مجالاً لإنعاش حياتهم الروحيّة وعيش مبادئ إيمانهم وتأمين ازدهار قراهم وعقاراتهم. في دير مار يوحنّا الشوير، باع الأمراء اللمعيّون الدروز الأراضي والمزارع في الخنشارة والشوير إلى الرهبان الباسيليّين الكاثوليك (٢). وفي غوسطا أسّست عائلة محاسب دير مار شلّيطا الذي كان وقفًا لها وحَظِيَ بكثير من الأوقاف والمبيعات من مشايخ آل الخازن (٣). وهذا شأن دير مار جرجس في تربة الناعمة في جنوب بيروت، فقد تمكّن من التوسّع عقاريًّا بمساعدة آل نكد (٤). وقد ساهم آل جنبلاط في تسهيل تأسيس دير المخلّص في جون في منطقة الشوف. أمّا دير البلمند فقد ساعد على تأسيسه أعيان منطقة الكورة: الشيخ أبو صالح والحاج فرحات والحاج بطرس. وتذكر الوثيقة، من بين الذين رعوا التأسيس، الشيخ سليمان اليازجي ويوسف باشا، كما يبدو أنّ الشيخ سليمان اليازجي، كاتب والي طرابلس يوسف باشا سيفا في ذلك الوقت (١٦٠٣)، قام بدور أساسيّ في تمركز الرهبانيّة ونشوء الدير في المنطقة. فكان بناء كنيسة أو تأسيس دير يتطلّب إذنًا خاصًّا من السلطات الرسميّة في مركز الولاية التي هي طرابلس بالنسبة إلى دير

---

(١) السجلّ العقاري لدير سيدة البلمند.

(٢) جوزيف أبو نهرا، مساهمة في دراسة دور الأديرة في تاريخ لبنان الريفيّ .. من سنة ١٧٦٠ إلى ١٩٦٠، أطروحة دكتوراه في ستراسبورغ ١٩٨٣.

(٣) سايد محاسب، توسّع الملكيّة العقاريّة لدير مار شلّيطا ١٦١٥ ـ ١٨٧٨، رسالة ماجستير الجامعة اليسوعيّة ١٩٨٨

(٤) الأب مارون كرم، قصّة الملكيّة في الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة.

البلمند. وهذا الأمر ينطبق أيضًا على عمليّة انتقال الأملاك وتسجيل الأوقاف في دوائر المحكمة الشرعيّة. كلّها أمور ومعاملات يبدو أنّها تسهّلت بفضل وجود الموظّف الملائم في دوائر الولاية للحصول على التوقيعات والأذونات اللازمة [1].

إلاّ أنّ مرحلة التأسيس تبعتها بشكل سريع، في القرن الثامن عشر خاصّة، مرحلة التوسّع العقاريّ. فكان ازدهار الأديرة- نتيجة نهضة طاولت الحياة الروحيّة والدينيّة في القرنَين السادس عشر والسابع عشر.

ثمّ إنّ تطوّر العلاقات مع الغرب وازدهار التجارة أدّيا إلى نشأة طبقة من التجّار الكبار والمقاولين عاشوا في المدن، مستفيدين في الوقت عينه من حماية القناصل الأجانب ووظيفتهم الرسميّة، إلى جانب حماية الولاة والمسؤولين العثمانيّين. قام هؤلاء التجّار بدور مهمّ في حماية الأديرة وازدهارها. وطالما تباهوا بسلطة الأديرة وازدهارها، تلك الأديرة التي كانت توفّر لهم الملجأ في وقت الضيق، أي في زمن الحروب والأوبئة والحوادث الطبيعيّة، وتؤمّن لأموالهم المخبأ الأمين إبّان المصادرات وجباية الضرائب. نرى إذاً أنّ هذه الأديرة كانت بمثابة مصرف للتوفير بالنسبة إلى التجّار والأثرياء. وكان سكّان زحلة الأرثوذكس يودعون أموالهم في دير النبيّ الياس الشويّا، أمّا الكاثوليك في زحلة فكانوا يتوجّهون بأموالهم إلى دير مار يوحنّا الصابغ في الخنشارة. وكانت هبات هؤلاء التجّار تأخذ عامّة شكل هبات وأوقاف عقاريّة عند الموارنة الذين كانوا بمعظمهم ريفيّين، في حين أنّ هبات الكاثوليك والأرثوذكس القاطنين في المدن كانت ماليّة.

إلاّ أنّ تلك الهبات العقاريّة، على أهمّيّتها، لم تكن الأساس في عمليّات انتقال الأراضي من أملاك أو أراضٍ أميريّة إلى أوقاف. فإنّ معظم الأراضي والعقارات التي تملكها الأديرة، والتي هي ما يسمّى الأوقاف، انتقلت إلى حالتها الحاضرة عن طريق الشراء. وقد شهد القرن الثامن عشر عمليّات بيع كثيرة قام بها الفلاّحون لأراضٍ تجاور أراضي الأوقاف التي تأسّست في بداية هذا القرن أو في القرن السابق. فبعد الاطّلاع على حجج أديرة مار يوحنّا

(١) سجلّ دير البلمند.

الخنشارة ودير النبيّ الياس الشويّا ودير مار شلّيطا والبلمند، نرى أنّ معظم هذه الحجج تعود إلى القرنَين السابع عشر والثامن عشر وأنّها بمعظمها حجج شراء أراضٍ معيّنة. أمّا في القرن التاسع عشر، فتغيّرت نوعيّة الحجج لتصبح حجج مقايضة وحجج تحديد ممتلكات ودعاوى وفتاوى لمعالجة الصراعات القائمة وتسوية أوضاع بعض الأوقاف المشكوك بأمرها، إلى جانب القليل من الحجج لشراء أراضٍ أخرى. هذا التوسّع في أوقاف الأديرة في جبل لبنان صادف فترة من التقلّبات السياسيّة والدينيّة والماليّة والضرائبيّة. فالقرن الثامن عشر، منذ بدايته، شهد إعادة توزيع الأقطاع في جبل لبنان بعد معركة عين دارة عام ١٧١١، التي كرّست انتصار القيسيّين على اليمنيّين وأطلقت صراعًا من نوع جديد هو الصراع بين أمراء عائلة آل شهاب للحصول على خلعة إمارة جبل لبنان. أدّى هذا الصراع إلى مزايدة في قيمة الضريبة المفروضة على مقاطعات جبل لبنان التابعة لولايتَي صيدا وطرابلس. فمن ٣٥ ألف غرش كان يدفعها الأمير ملحم للدولة العثمانية، وصلت قيمة هذه الضريبة إلى مليون غرش دفعها الأمير بشير عام ١٧٩٥ للجزّار للاحتفاظ بحكم الجبل[1]. وعلى الصعيدين الدينيّ والطائفيّ، أدّت معركة عين دارة إلى هجرة العديد من العائلات اليمنيّة إلى حوران، فحدثت تغيّرات أساسيّة في خارطة الجبل السكنيّة. فقد تابعت العائلات المارونيّة هجرتها إلى المقاطعات الجنوبيّة، في حين أنّ الشهابيّين عملوا على إخلاء المناطق الشماليّة ومقاطعات جبيل والبترون وكسروان من السكّان الشيعة وقد انتقلوا إلى البقاع[2]. ووهب الأمير يوسف الشهابيّ أملاك آل حمادة للرهبانيّة المارونيّة في منطقتَي لِحفد وميفوق[3]. ثمّ إنّ الصراع بين الأيوبيّين وآل حمادة والمصادرات، التي قام بها المتنيّون وأدّت في السابع عشر إلى تهجير قرى الكورة وإخلائها، انتهت بسيطرة الأيوبيّين وعودة الأهالي إلى قراهم واستملاكهم الأراضي بالأحياء واستثمار الأراضي الموات والأملاك ودفع المرتّبات والضرائب المفروضة[4]. هذا بالإضافة إلى انقسام الروم الأرثوذكس عام ١٧٢٥ إلى طائفتَين، إلى ذلك الانقسام الذي أدّى إلى

(١) تيمور كارستن، رحلة إلى الجزيرة العربيّة ودول أخرى مجاورة، الجزء الثاني، ص ٣٦٢.
(٢) كمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، ص ١٧ ـ ١٨.
(٣) الأب منصور الحتوني، نبذة تاريخيّة في المقاطعة الكسروانيّة، ص ١٨٣.
(٤) أوراق لبنانيّة، حدود قرى الكورة، سنة ١٩٥٦، ص ٧٢ إلى ٧٨.

هجرة العديد من السكّان في مناطق بيروت والمتن وزحلة والجنوب وإلى صراع عام ١٧٩٠ بين أعيان الطائفتين للاحتفاظ بالتزام الضرائب وتحصيلها في مدينة بيروت [1]. إنطلق هذا الصراع من عمليّة اقتسام الأديرة وأوقافها والمزارات والكنائس، وأدّى إلى تدخّلات الأمراء اللمعيّين والشهابيّين الذين استفادوا من مزايدات كلّ طائفة للحصول على المزيد من أوقاف الطائفة الأخرى وأديرتها.

كما أنّ تردّي الأوضاع الاقتصاديّة والسياسيّة في هذه الفترة أدّى بالكثير من الفلاّحين إلى بيع ما لديهم من أملاك إلى الأديرة والتحوّل إلى مزارعين شركاء في الأراضي التي كانوا يملكونها. فقد انتقل العديد منهم في هذه الفترة إلى جنوب البلاد أو إلى البقاع سعيًا وراء رزقهم. في هذا الإطار تأسّست مدينة زحلة في بداية القرن الثامن عشر نتيجةً للتحوّلات السكّانيّة وللتعاون بين الأمراء اللمعيّين والرهبان الباسليّين، فأصبحت مركزًا مهمًّا للتجارة والمواصلات بين قرى البقاع وجبل لبنان ومدينة دمشق [2].

إنّ تحوّل الأديرة من أماكن للصلاة والتنسّك إلى مراكز اقتصاديّة إنتاجيّة دفع بالرهبان إلى التخلّي عن العمل اليدويّ الزراعيّ والتوجّه الرعائيّ والتربويّ. فدير مار يوحنّا الذي كان لديه ثلاثون شريكًا في أواخر القرن الثامن عشر أصبح لديه خمسة وستّون شريكًا في أواخر القرن التاسع عشر في قرية الخنشارة. في هذا المجال، نعود إلى شهادة الرحّالة فولني من السنة ١٧٨٤ وتقديره لكدّ الرهبان وعملهم في دير مار يوحنّا، فهم يعملون في حراثة الأرض واستصلاح الأراضي الصخريّة. فقد زار المعاصر والحقول والمطبعة وأكّد لنا أنّ الرهبان كانوا عمّالاً مهرة ونشيطين [3].

في السنة ١٨٣٧، أي بعد خمسين سنة تقريبًا، نجد شهادة مناقضة للسابقة. فالرحّالة ليون دي لابورد، الذي زار الدير نفسه، يترك انطباعًا سيّئًا عن هؤلاء الرهبان الذين يصفهم بأنّهم متخاصمون فيما بينهم، يعيشون حياة

---

(١) عيسى إسكندر المعلوف، زحلة في وصف الغلاء والضيق والجوع، المشرق، سنة ١٩٢٠، ص ٣٣٨ - ٣٤٨.

(٢) عيسى إسكندر المعلوف، تاريخ مدينة زحلة.

(٣) فرنسوا فولني، رحلة إلى سوريا ومصر.

مترفة بعيدة عن شقاء العمل [1]. ولقد غدت هذه الأديرة مركزًا لتلقين مبادئ القراءة والكتابة وبعض اللغات والعلوم، لتوافر المخطوطات والكتب فيها. فلكلٍّ من هذه الأديرة مجموعة من المخطوطات والكتب ساهمت في توسيع مجال المعرفة لدى قرّائها. ومع أنّ معظم مواضيع هذه الكتب كانت دينيّة، فإنّها لم تكن حكرًا على الرهبان، بل كانت في متناول العلمانيّين الزوّار الذين كانوا يقيمون في هذه الأديرة لمدّة معيّنة ويطّلعون على الكتب والمخطوطات ويؤرّخون ذلك في حواشٍ ومذكّرات يسجّلونها مباشرةً على الصفحات أو على غلاف المجلّدات المقروءة. وتأكيدًا لأهمّيّة الناحية الزراعيّة، نرى أنّ بعض صفحات هذه المخطوطات الدينيّة سُجّلت عليها حسابات ذات طابع زراعيّ أو مخالصة مواسم مع أحد الشركاء أو حتّى حجّة شراء أرضٍ زراعيّة، وذلك بالرغم من وجود السجلاّت اللازمة ودفاتر الحسابات المخصّصة لذلك الشأن في الأديرة.

إنّ توسّع الأوقاف الزراعيّة، كما رأينا، جعل من الأديرة مكانًا لتجميع الإنتاج الزراعيّ وإعادة توزيعه عبر القنوات التجاريّة المتواجدة في البلاد. لكنّه، قبل ذلك، كان على هذه الأديرة أن تهتمّ بعمليّة الإنتاج نفسها. فإنّ توسّع أراضي الأديرة دفعها إلى تنظيم العمل الإنتاجيّ وتوزيع الريع الزراعيّ عمليًّا عبر توزيع الأراضي على الشركاء لاستثمارها وتنظيم العلاقة بين الملكيّة والعمل والانتاج ضمن عقود شراكة توزّع الحقوق والواجبات على الطرفَين وتضمن تقسيم ريع الإنتاج بين الطرفَين.

وهذا التوسّع في أوقاف الأديرة جعلها تكتسب المزيد من الأهمّيّة لدى السلطات المحلّيّة التي تدير شؤون البلاد. لقد لاحظنا دور هذه السلطات في المرحلة التأسيسيّة ومساعدة هذه السلطات للمؤسّسات الدينيّة في توفير الأراضي الزراعيّة وتسهيل تمركز الرهبانيّات. بيد أنّ هذه السلطات عينها كان لها أيضًا دور مهمّ في المعاملات الرسميّة والإجراءات التي اضطُرّت المؤسّسات إلى اتّخاذها. فبعد مرحلة التوسُّع العشوائيّ في القرن الثامن عشر، اضطُرّت هذه المؤسّسات إلى إعادة تركيز نشاطها العقاريّ وجمع العقارات المشتّتة ضمن مجموعة متماسكة من الأراضي تحيط بالأبنية الأساسيّة للدير. ثمّ إنّ مرحلة

---

(1) ليون دي لابورد، رحلة إلى سوريا، باريس ١٨٣٧.

القرن التاسع عشر شهدت تزايدًا في حجم السحويات الضرائبيّة، ممّا زاد من عدد السكّان وجعل المزراعين يطالبون بإعادة النظر في شروط عقود الشركة وموادها وتوزيع الملكيّة بينهم وبين الأديار. نلاحظ في هذا المجال أنّ السلطات الرسميّة تتدخّل لتحكم في هذه الخلافات وتمنح البراءات والشهادات اللازمة لهذا الطرف أو ذاك [1].

إلاّ أنّ هذه الأحكام غالبًا ما كانت تأتي لتوطّد سلطة الأديرة على أوقافها وتؤكّد حقّها في ملكيّة الأراضي المتنازع عليها وتمنع التعدّيات في حال حصولها وتُجري التحدّيات اللازمة لمنع أي اعتراض في المستقبل. فالأديار كانت أساسيّة بالنسبة إلى السلطات الرسميّة كوسيط بين السلطات المحلّيّة ومجموعة المزارعين المتعاملين معها. من هنا نرى أنّ زيادة حجم الأوقاف لدى الأديرة وزيادة نفوذها من حيث علاقاتها بأعيان البلد وبالسلطات الرسميّة، كلّها أمور جعلت هذه السلطات تعتمد بشكل أساسيّ على هذه الأديرة لجباية الضرائب العائدة إلى هذه المنطقة أو تلك، خاصّة المحيطة منها بالأوقاف. فعقود الشراكة والعلاقات الاقتصاديّة بين الأديار والمزارعين كانت بمثابة الضامن الأساسيّ لحصول الدولة على ما تريده من ضرائب رسميّة محدّدة بالميري والفريضة وغير رسميّة كالبلص والفردة والطرح.

## ـ دور الأديرة في تنظيم عقود الشراكة

إنّ تنظيم العمل في مجال الإنتاج الاقتصاديّ، عبرّ عقود المشاركة وتأدية دور الوسيط والاجتماعيّة. فإنّ نظام الشراكة وجباية الضريبة هما في أساس التنظيم السياسيّ والاقتصاديّ لجبل لبنان. والمثل الذي اخترناه لفهم هذا النظام يكمن في عقود الشركاء وحساباتهم ضمن منطقة المتن في وسط جبل لبنان، وبالتحديد في قرية الخنشارة. وهي عقود تمّت بين عائلات القرية ودير مار يوحنّا للرهبان الباسيليّين الشويريّين. في بداية الأمر، أي في القسم الأوّل من القرن الثامن عشر، يبدو لنا من خلال الحجج أنّ الرهبان كانوا هم بأنفسهم

(١) سجلاّت دير مار يوحنّا العقاريّة، الدفتر رقم ٣٦، ص ١٢٢ ـ ١٢٥، وسجلّ دير سيدة البلمند العقاري.

شركاء الأمراء اللمعيّين، لأنّ الحجج التي بمعظمها كانت حجج شراء أراضي من الأمراء تتحدّث عن الرهبان على أساس أنّهم «شركاؤنا رهبان دير مار يوحنّا». وموضوع هذه الحجج هو شراء أراضي الصنوبر من الأمراء التي هي بالفعل اتّفاقات مفارسة. لم تُستعمل العبارة مباشرةً في النصوص، إلاّ أنّ هذه الأراضي عينها، بعد مدّة عشرين سنة، عادت وأصبحت موضوع حجّة ثانية مهمّتها قسمة الأرض وتحديدها بين الرهبان والأمراء واللمعيّين. فمن العام ١٧١٠ إلى العام ١٨٣٨، لدينا ستّ وثلاثون حجّة عُقدت بين الأمراء والرهبان، منها ثلاث وعشرون حجّة بيع أرض للدير. ثلاث حجج أوقاف وحماية، وسبع حجج شراكة وخمس حجج تحديد أراض[1]. إنّ نوعيّة هذه الحجج وتوزّعها الزمنيّ يجعلانا نستنتج أنّ العلاقة بين الرهبان والأمراء خضعت لتغيّرات وظروف اختلفت بحسب الفترات الزمنيّة. ويبدو أنّ هذه العلاقات مرّت بثلاث مراحل يمكن تلخيصها كالتالي:

## المرحلة الأولى

تمتدّ من عام ١٧١٠ إلى ١٧٣٦، وهي تشهد تمركز الدير في المنطقة وحماية الأمراء له. ففي السنة ١٧١٠، اشترى الرهبان أرضًا في بيت عيال من الأمير عبدالله بسعر ٣٠٠ غرش. أمّا بقيّة الأراضي فلا يتعدّى سعرها ٢٠ غرشًا. وبقيّة الحجج هي عبارة عن شهادات حماية لتأمين سيطرة الرهبانيّة على أديرة المنطقة. كلّ هذه الشهادات تبدأ بعبارات توقّف الأديرة والأراضي، المتنازع عليها، إلى الرهبان من قبل الأمراء. إنتهى هذا النوع من المزايدات الماليّة عام ١٧٤٨ بتدخّل الأميرين الشهابيّين ملحم ومنصور اللذين أجبرا الأمراء اللمعيّين محمّد ملحم وعلى إعادة آخر مبلغ أخذوه من الرهبان، وقدره ٥٠٠ غرش[2].

## المرحلة الثانية

في المرحلة الثانية، اشترى الدير من الأمراء أراضي وعقارات واسعة بمبلغ

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩ - ٥٠.

٦٣٣ غرشًا، ١٠٠ وغرشان و٣٤٥ غرشًا، و١٢٠٠ غرشًا من الأمراء نجم، بشير وأحمد، وفارس وحسن. في هذه المرحلة، لدينا عقد مشاركة بين الدير والأمير فارس عام ١٧٤٠، حيث يحدّد الأمير «أعطيناهم قول إن نأخذ منهم، على كلّ اوقيّة بزر، غرش ونصف سالمة ولا نكلّفهم غيرها أصلاً من توازيع وغيرها ولا نأخذ من الشركاء حوالة ولا غير ذلك». هذا الأمر يعني مباشرة أنّ الدير كان شريكًا للأمراء، إذ إنّ الحديث عن إيرادات الأرض يأتي بشكل مستقلّ عن جباية الضريبة.

إلى جانب الأراضي المزروعة توتًا، بين يدينا نوع آخر من العقود بين الدير وأمراء آل مراد، أبي اللمع من قرية المتين. أوّل هذه العقود يعود إلى العام ١٧٦٦ وهو مشاركة على صنوبر القطارة وعقد ثانٍ في العام نفسه وهو مشاركة على صنوبر البالوع [١].

المرحلة الثالثة

في المرحلة الثالثة ١٧٨٣ ـ ١٨١٨، بدأت تصفية اتّفاقيّات الشراكة بين الأمراء والدير. فمن سبع حجج بين الطرفين، هناك حجج مخالصة وحكم دعوى وتحديد ملكيّة. وعقود شراكة أراضي الصنوبر تعطي الدير حقّ الحصول على نصف ملكيّة الأراضي وتُجرى القسمة بعد عشرين سنة عندما يصبح الصنوبر منتجًا. هذا النوع من المخالصات لم يكن ليتمّ دون خلافات ودعاوى في وقت بدأ فيه انحدار وضع الأمراء واستمرّ الدير في توسّعه [٢].

وهذا التوسّع، كما قلنا، أوصل الدير إلى التخلّص تدريجيًا من سيطرة الأمراء وإلى التخلّي عن عمل الرهبان المباشر في مجال الزراعة. فمن ١٧٤٠، يؤكّد العقد بين الدير والأمراء وجود الشركاء المعنيّين من الجالية لدى الدير. إلاّ أنّ العقود التي لدينا تعود إلى عام ١٧٧٤ ولا تذكر نوع المشاركة الذي تمّ الاتّفاق عليه بين الفلاّحين والرهبان. ففي جبل لبنان درج الاعتماد على ثلاثة أنواع من العقود في مجال المشاركة:

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

١ ـ الموارقة التي تهتمّ خاصّةً بالاعتناء بشجرة التوت وتولّي الشريك حقّ الحصول على ثلث الأوراق الخضراء في الربيع، بالإضافة إلى كلّ الأوراق الخريفيّة، ويحصل على معظم المزروعات والخضار التي يستثمرها في الأرض، إلى جانب شجر التوت، والتي تُدعى «مختلف».

٢ ـ المغارسة تعني الاتّفاق الذي يُلزم الشريك غرس الأشجار في أرض معيّنة، على أن يتمّ اقتسام الأشجار أو الأراضي المغروسة بعد مدّة يتّفق عليها، بحسب نوعيّة الأشجار المغروسة، من ٢ إلى ٥ سنوات للتوت ومن ٤ إلى ٦ سنوات للكرم، وبين ٧ و٨ سنوات للتين وبين ١٠ و١٢ سنة للزيتون. وفي هذه الفترة، يتمّ اقتسام الغلّة بين الطرفين كما في المشاركة العاديّة [1].

٣ ـ في المساقاة أو المزارعة، يؤمّن الملّاك الأرض، في حين أنّ المزارع يوفّر البذار ومقوّمات العمل ويدفع قسمًا من الضرائب. أمّا عمليّة اقتسام الغلّة فهي تعود إلى نوعيّة المزروعات ووسائل الرّي وطبيعة الأرض. ففي المناطق المروية ذات التربة الخصبة، يحصل الشريك على نصف إنتاج ورق التوت وثلث إنتاج الزيتون وعلى ثلثي إنتاج الكرم... [2].

إلاّ أنّ العقود المتّفق عليها بين الدير والشركاء كانت مختلفة إلى حدٍّ ما عن تلك المعروفة. فحسب القنصل هنري غيز، كانت الشراكة تتمّ على أساس نوعَين من العقود:

### النوع الأوّل

يحصل المزارع على نصف الإنتاج ويتحمّل تكاليف الحراثة والتسميد والمصاريف العائدة إلى حلالة الشرانق. ففي بداية الموسم، تجري عمليّة تثمين الإنتاج أو تقديره، ويدفع الشريك ربع قيمة هذا الإنتاج. وقد بلغ ثمن حمل ورق التوت، في نهاية الثامن عشر، خمسة غروش، فكان على الشريك أن يدفع غرشًا وربع الغرش عن كلّ حمل، ويحصل الملّاك بالتالي على ربع قيمة الإنتاج التي تشكّل ضمانة لاهتمام الفلّاح بالأرض التي سيتسلّمها. ويحدّد العقد أنّ هذه

---

(١) أندره لاترون، الحياة الريفيّة في سوريا ولبنان، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٢) دومينيك شفاليه، المجتمع في جبل لبنان خلال الثورة الصناعيّة في أوروبّا، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

القيمة كانت تعاد إلى الشريك لدى فسخ الشراكة، بحسب تقدير الإنتاج ثانيةً فإذا انخفض الإنتاج، انخفضت القيمة التي يحصل عليها الشريك. أمّا إذا زاد الإنتاج، حصل المزارع على قيمة من المال أكثر من التي دفعها، وهي تسمح له بدفع «ضمانة» أرض أوسع أو أكثر إنتاجيّة من غيرها.

## النوع الثاني

وفي النوع الثاني، يحصل المزارع على ربع الإنتاج. إلاّ أنّه لا يتكفّل إلاّ بالقليل من المصاريف، فهو يدفع غرشًا واحدًا عن كلّ حمل ورق [1]. هذه الشروط هي نفسها المتبعة في عقد المساقاة، إلاّ أنّ عبارة مساقاة لم تُستعمل في وثائق الدير إلاّ عام ١٨٢٦ في أثناء الدعوى التي أقامها شركاء الدير على الرهبان للحصول على قسم من الأراضي التي كانوا يستثمرونها. فكان جواب الدير على هذا الادّعاء أنّ العقود القائمة بين الدير وشركائه هي عقود مساقاة لا تفترض تقسيم الأرض، بما أنّه لا يحقّ للشريك سوى ربع الإنتاج فقط [2]. يُمكننا التساؤل هنا عن ظروف هذه الدعوى والمطالبة بملكيّة ربع الأراضي. فإذا عدنا إلى نصوص العقود المكتوبة في أوّل دفتر الحسابات شركاء الدير، نجد أنّ هناك عبارات يمكن أن يُسيء المزارعون فهمها فتجعلهم يعتقدون فعلاً أنّ لهم قسمًا من ملكيّة الأرض. فلنعد إذًا إلى نصّ هذه العقود. إنّها تبدأ بعبارات بيع ربع قيمة إنتاج أوراق التوت ونصف قيمة إنتاج الكرم. والمثمّن يحدّد ثمن هذا الإنتاج وكمّيّته بحسب عمر الأشجار ونوعيّتها وطبيعة الأرض وبُعدها عن القرية. ويؤكّد العقد، الذي يذكر اسم المثمِّن، أنّ الدير هو عينه. هذا المثمِّن هو الذي يحدّد سعر الضمان الذي يدفعه الشريك والتعويض الذي يحصل عليه لدى فسخ العقد بحسب كمّيّة الإنتاج التي تمّ تقديرها في كلّ مرّة [3]. في معظم الأحيان، لا يستطيع الشريك دفع قيمة الضمان المطلوبة، فتُسجّل عليه دينًا منذ بداية العقد، ويُنقَل من سنة إلى أخرى في الحسابات. وهذه القيمة، التي هي الضمان، مذكورة في العقد على أنّها ثمن ربع الشلش، وهو الثمن

(١) هنري غيز، بيروت ولبنان... الجزء الثاني، ص ١٤٤ - ١٤٦.

(٢) سجلّ دير مار يوحنّا العقاري، دفتر ٣٦، ص ١٢٢ - ١٢٥.

(٣) دفتر حسابات الشركاء ١، في دير مار يوحنّا (١٧٧٤ - ١٧٩١) ص ٢ - ٣.

الذي يخوّل الشريك أن يحصل على نصف التوت، أو أنّه ثمن نصف الشلش بالنسبة إلى الكروم والذي يخوّل الشريك الحصول على ثلثي الغلّة. ويبدو هنا أنّ عبارة «أصبح له نصف أو ربع الشلش» هي التي جعلت الشركاء يعتقدون أنّه يحقّ لهم الحصول على ملكيّة ربع الأرض.

وتفيد العقود أنّ قيمة الضريبة التي يدفعها الشريك تقدّر تبعًا لحصّته في الشلش. إلى جانب الضمان، يجب على الشريك أن يدفع ثمن فردة بقر يسجّل الدير ثمنها دينًا عليه مع قيمة الضمان. هنالك فرق أساسيّ بين الدينين نستطيع تمييزه في دفاتر حسابات الشركاء. فالدين الذي يحسب على الضمان تؤخذ عليه فائدة ١٠ إلى ١٢ بالمئة. أمّا ثمن فردة البقرة فلا تُفرض عليه فائدة. وإلى جانب الكرم وعودة التوت، يحصل الشريك على أرض سليخ يزرعها قمحًا، لكن العقود لا تتوسّع في هذا المجال وتذكر فقط أنّ هذه الأراضي تخضع للقسمة في حين أنّ الدير يؤمّن البذار.

ويُخصّص الاتّفاق بندًا بالمزروعات التي تُزرع بين الأشجار والكروم. كان يحقّ للشريك أن يحصل على نصف الخضار ونتاج مختلف المزروعات الأخرى التي سُمّيت «مختلف» في العقود والحسابات، على أن يعطي الدير النصف الآخر من نتاج هذه المزروعات. وبالإضافة إلى ذلك، كانت الجزة التشرينيّة، أي أوراق التوت الخريفيّة، تعود إلى الشريك، وهو يحصل من الدير على أوائل القزّ وأدوات الزراعة اللازمة لاستثمار الأرض الموكلة إليه. ويدفع الدير إلى الشريك ثمن تصليح هذه الأدوات نصف غرش مقابل كلّ أوقية بزر دود قزّ ينتجها. وتُدعى هذه القيمة في العقود حدادة.

لكن هذه العقود غير كافية لمعرفة وضع الشركاء وتنظيم العمل في الحياة الزراعيّة وحقوق كلّ من الطرفين وواجباتهم. كلّ هذه الأمور نستطيع الاطّلاع عليها، إذا حلّلنا وضع مجموعة الشركاء، استنادًا إلى كلّ الحسابات المتوفّرة في الفترة الممتدّة من ١٧٧٤ إلى ١٧٩١. وضعت هذه الحسابات في وقت كان الشريك لا يزال يوفّر بنفسه العمل الزراعيّ للاعتناء بالأشجار والأرض وأوراق التوت، وقسمًا من العمل الحرفيّ الأساسيّ لإنتاج الحرير، كحلّ الشرانق وتوضيب الخيوط وجمع الحصل، على أن تؤمّن أعمال الحياكة في المراكز التجاريّة

المعروفة وفي المدن الكبرى. تبدأ حسابات الشركاء كلّها بتقدير كمّيّة الإنتاج من الأرض التي سُلّمت إلى الشريك. وهو يتنج البزر الذي يقدّر بالأوقية، والشرانق التي تقدّر بالرطل والوقة والدرهم، والحرير الذي يقدّر بالرطل، والخصل التي تقدّر بحسب عددها. إلى جانب ذلك، هناك إنتاج نوع ستيّ من الحرير يُدعى «ملوب». كلّ هذا المتوج تسجّل قيمته الاجماليّة دون تحديد سعر كلّ نوعيّة على حدة. وهذه القيمة تُقسم إلى اثنتين وتسجّل على أنّها حصّة الشريك، وتضاف إليها قيمة الحدادة وقيمة بعض المتوجات (دبس وخمر وفاكهة) التي يبيعها الشريك للدير. إنّ مجموع هذه المعطيات (نصف الإنتاج وسعر بيع المتوجات للدير والحدادة) هي حصّة الشريك وحقوقه من الأرض التي يستثمرها.

على هذا الشريك، بالمقابل، أن يدفع مجموعة رسوم وضرائب وتكاليف وديون إلى الدير. وأهمّ هذه المدفوعات الضريبة الرسميّة التي يدفعها إلى السلطات، أي الميري، والتي تضاف إليها الضرائب الإضافيّة كالبلص والضريبة إلى السلطات الدينيّة (النوريّة)... وسنتحدّث عن هذه الضرائب في القسم التالي. لدينا أيضًا كلّ التكاليف والمصاريف التي تتطلّبها الأرض والتي يتحمّل الشريك قسمًا منها: حراثة الأرض (فلاّحة) وحلّ شرانق القزّ (حلالة الحرير) ونقل الإنتاج من ورق أو قزّ (كرى). ونضيف إلى ذلك سعر بعض المواد الغذائيّة التي يشتريها الشريك من الدير في السنة.

لكن القسم الأهمّ من هذه المدفوعات يكمن في الديون المتراكمة التي تُخصم من حصّة الشريك كلّ سنة وتسجّل في الحسابات تحت عبارة «من عام أوّل» أو «بيده جملة مرّات». وهذا الدين هو بالأساس قيمة الضمان التي يفترض على الشريك أن يدفعها في بداية العقد. إلى هذه القيمة المرتفعة تضاف فائدة هذه الأموال، وهي تبلغ ١٠ إلى ١٢ بالمئة وتسجّل تحت عبارة «ربحها أو عطلها». وهذا الدين يبلغ في بعض الأحيان أكثر من مئة غرش بالنسبة إلى مبالغ ضئيلة من المال، بضع بارات أو غروش، يستدينها الشريك من الدير مباشرةً أو من بعض المزارعين أو من أحد أفراد عائلته، ويحصّلها هؤلاء بواسطة الدير. وبعد تحديد ما يتوجّب على الدير دفعه إلى الشريك وما يتوجّب على الشريك دفعه إلى الدير، يسجّل ما تبقّى من موسم كامل من العمل والإنتاج

الزراعيّ. فهنالك ثلاث نتائج ممكنة لهذه العمليّة الحسابيّة البسيطة: في النتيجة الأولى تفوّق قيمة حقوق الشريك على المبلغ المتوجّب عليه، فيتمكّن من تحصيل مبلغ ولو ضئيل جدًّا من الدير، يمكنه من متابعة العمل في الموسم القادم، متحررًا من أي ارتباط ماديّ ودَين ماليّ أو من دون خسارة. أمّا في النتيجة الثانية، فتتساوى قيمة حقوق الشريك مع مبلغ المدفوعات المتوجّبة عليه، فيكون حسابه خالصًا، كما تقول هذه الحسابات. النتيجة الثالثة هي الأكثر شيوعًا وفيها تتعدّى إيرادات الشريك مبالغ المدفوعات المتوجّبة عليه ويصبح الشريك مدينًا بالإضافة إلى ديونه السابقة.

وإذا أجرينا معدّل قيمة المبالغ التي دفعها الدير للشركاء ومعدّل المبالغ المتوجّبة على الشريك، نحصل على معدّل ديون الشركاء من العام ١٧٧٤ إلى العام ١٧٩١، ونرى أنّ معظم الشركاء كان مدينًا للدير بشكل متواصل. وهذه الظاهرة في علاقة الشراكة كانت تظهر دائمًا، وكان الدين يتراكم من سنة إلى سنة ويُنقل بشكل مستمرّ على حسابات الشريك. وهذا الدين لم يمنع المزارعين من الاستدانة ثانيةً من الدير. فالحسابات في كلّ سنة تضاف إليها مبالغ جديدة، سواء أكانت لتسديد التكاليف الزراعيّة في الأرض أم لشراء المواد الغذائيّة وتتراكم على الدين الأساسيّ. إنّ المنتجات التي استطاع الشريك بيعها والأعمال الإضافيّة التي قام بها ربّما كانت تساعده على التخفيف من مبلغ الدين. فنادرًا ما تمكّن بعض الشركاء من إنهاء حسابهم مع الدير أو من الحصول على فائض ماليّ من الدير. في معظم الأحيان تجاوز عدد الشركاء الواقعين تحت وطأة الدين ثلاثة أرباع مجموع الشركاء. وزيادة عدد الشركاء في أواخر القرن الثامن عشر لم يؤدِّ إلاّ إلى زيادة عدد المستدينين. ويبدو أنّ هذا الدين ساهم بشكل أكيد في استمراريّة العمل الزراعيّ في أراضي الدير. لأنّ هذا العمل يتطلّب استثمارات وأعمالاً لا يلقى المزارع نتيجتها إلاّ على المدى الطويل. وحالة الاستدانة المستمرّة-ضمنت إلى حدّ ما بقاء الشريك مستمرًّا في عمله في أراضي الدير. وهذه القيمة المخصّصة لدين الشركاء لم تكن تشكّل أي مشكلة أو ضائقة للدير. فقد أخذ المسؤول عن الحسابات ابتداء من عام ١٧٨٥، يسجّلها في آخر حسابات كلّ سنة. وبلغت هذه القيمة على التوالي ٥٠١ غرش عام ١٧٨٥ و٤٤٤ غرشًا عام ١٧٨٦ و١٧٥ غرشًا عام ١٧٨٧

و٢٦٣ غرشًا عام ١٧٨٨ و١٤٧ غرشًا عام ١٧٩٠. ونرى من خلال هذه الحسابات أنّ الدير لم يكن دائن الشركاء الوحيد. فإنّ بعض المزارعين الميسورين يقرضون الشركاء، أيضًا، إلاّ أنّ الدير هو الذي يؤمّن استرجاع القرض بخصمه من حصّة الشريك في الإنتاج. كلّ الاتّصالات للحصول على الدين ولتسديده كانت تحصل بواسطة الدير، ممّا كرّس شأن الدير كوسيط في المنطقة ودعم وضعه الماليّ بشكل عامّ. في بعض السنوات، كانت قيمة هذا القرض ضئيلة جدًّا. لكنّها كانت، رغم ذلك، أساسيّة بالنسبة إلى الدير، إذ إنّ المزارع سيبذل كلّ جهده في اعتنائه بالأرض لزيادة إنتاجه الذي يمكّنه من تسديد هذا الدين، ولو كان غير مرتفع أو غير ذي أهمّيّة لدى الطرفين.

إنّ أسوأ حالة يمكن أن يصل إليها الشريك هي عندما لا يتمكّن من التخلّص من ديونه بسبب تراكم المدفوعات، فيجد نفسه مضطرًّا عندئذ إلى بيع أرضه بسعر بخس. وقد أدّت هذه الظروف إلى إفتار المزراعين، ممّا جعلهم يزيدون عدد المزارعين المأجورين أو يتوجّهون إلى مناطق أخرى بعد مغادرة قراهم. فالديون التي تتراكم سنة بعد سنة على الشريك، كما تبيّنها في الحسابات، ترغم الشريك على بيع عنزة، ثمّ على بيع بعض الأدوات الزراعيّة. في السنة التالية، يبيع المزارع نفسه كرمًا كان قد احتفظ به وأرضًا سليخًا بعيدة عن القرية. ونجد أنّ عقده تحوّل من شريك النصف في عودة توت واسعة إلى شريك الربع أو الثلث في أرض أقلّ إنتاجيّة [1].

في بعض الأحيان كان الدير، ومن دون ظاهر، يُعفي الشريك من ديونه. إلاّ أنّه غالبًا ما كان ينقل هذا الدين إلى حساب الأب أو الابن الذي كان له أيضًا حساب مع الدير، لكونه شريكًا في أرض أخرى. وهذا النوع من التضامن العائليّ أخذ يشكّل ضمانة بالنسبة إلى الشريك وبالنسبة إلى الدير. فأولاد الشريك وزوجته هم مباشرة معنيّون بالشراكة، بالرغم من عدم ذكرهم في العقود. لكن الحسابات في بعض الأحيان تذكر اسم الشريك وابنه، وبعد سنتين أو ثلاث، يبرز اسم هذا الابن في حساب مستقلّ، إذ إنّه تسلّم أرضًا لاستثمارها بمفرده. إنّ اكتساب الشريك الخبرة في العمل الزراعيّ كان يتمّ إلى

---

(١) دفتر حسابات الشركاء ١، ص ٢ - ٣.

جانب والده، وفي حال وفاة الشريك، كانت الزوجة هي التي تحلّ مكانه، إلى أن يبلغ أولاده سنّ الرشد فيصبح الحساب في السجلّ يحمل اسمهم بدل اسمها [١].

إنّ الرسم البياني لمعدّل حقوق الشركاء ومستحقّاتهم من عام ١٧٧٤ إلى ١٧٩١ يسجّل انخفاضًا ملموسًا في قيمة المدفوعات المستحقّة للدير. وهذا ~~الانخفاض أخذ يظهر جليًا علم ١٧٨٢، إلاّ أنه أصبح أكيدًا في قيمة~~ المدفوعات المستحقّة للدير. وهذا الانخفاض أخذ يظهر جليًّا عام ١٧٨٢، إلاّ أنّه أصبح أكيدًا في عام ١٧٨٧. إنّ هذا الانخفاض في معدّل المدفوعات المستحقّة على الشركاء أثر مباشرةً في انخفاض ظاهرة الاستدانة. فنرى مثلاً أنّه، ابتداءً من ١٧٨٧، ارتفع عدد الشركاء الذين تمكّنوا من تسديد ديونهم للدير إلى عشرة شركاء. وقد وصل هذا العدد إلى خمسة عشر عام ١٧٨٨، وإلى سبعة عشر عام ١٧٨٩، وإلى سبعة عشر أيضًا عام ١٧٩٠. وفي عام ١٧٨٨، بلغ معدّل قيمة الديون المتراكمة ثلث ما كان عليه قبل عام ١٧٨٠. نلاحظ كذلك إنّ معدّل هذه الديون الذي بلغ ٨٥، ٧٤ غرشًا عام ١٧٧٤ لم يبلغ عام ١٧٩١ إلاّ ٩٧، ١٠ غروش. وتدلّنا هذه الرسوم على أنّ هذا الانخفاض جرى بشكل تدريجيّ.

إنّ ديون الشركاء، المؤلّفة في الأساس، من القروض التي أُخذت من الدير لتأمين دفع ضمانة الأرض وشراء فدّان للحراثة، والتي قد تمّ تسديدها تدريجيًّا، انخفضت في الفترة الأخيرة إلى حدود مبلغ ضئيل مؤلّف من الضرائب التي دفعها الدير عن الشريك أو ثمن مواد غذائيّة اشتراها الشريك من الدير.

هذا التحسّن الظاهريّ في أوضاع المزراعين يصادف فترة تشهد فيها ارتفاعًا ملموسًا لمعدّل الضرائب التي يدفعها الشركاء. فمن سنة ١٧٨٥ إلى ١٧٩١، أُجبر المزارعون على دفع الضريبة مرّات عدّة في السنة الواحدة. وهذه الجبايات التي كان يُجريها الدير قرّرتها السلطات الرسميّة وفرضتها على الدير. أمّا المدفوعات الزراعيّة والمستحقّات الأخرى فكانت من مسؤوليّة الدير يوزّعها على الشركاء ويجبيها كما يريد. ففي وقت ازدادت فيه الجبايات الرسميّة

(١) جاك وليرس، فلاّحو سوريا والشرق الأدنى، ص ٢٢٣.

والمصادرات الضرائبيّة، خفّف الدير من وطأة المستحقّات الأخرى المفروضة عادةً على شركائه. وهذا الأمر يجعلنا نتساءل عن دور الدير في جباية الضرائب وطريقة جبايتها من مزارعي القرية ومن الشركاء خاصّة.

في القرن التاسع عشر، تغيّرت الأمور كليًّا. فلكلّ فترة زمنيّة طريقتها الخاصّة في إجراء الحسابات العائدة إلى الشركاء في استثمار أشجار التوت وتربية دودة القزّ. ولكلّ نوع من المزروعات متطلّبات معيّنة في إجراء هذه الحسابات. وهذه المتطلّبات تخضع هي أيضًا لحاجات عمليّة تحويل الإنتاج ولتسويقه خاصّةً. فاستنادًا إلى النصوص، نرى أنّ عقود القرن التاسع عشر زادت وضوحًا وتفصيلاً على عقود الثامن عشر. لكنّ حسابات التاسع عشر هي مقتضبة ومحدودة، أكانت تتناول تحديد الإنتاج أم تحديد حصص الطرفين وتكاليفها. في القرن التاسع عشر، تغيّرت اتّجاهات المنطقة اقتصاديًّا ودخلت تجارة الحرير في سياق السوق العالميّة. وأصبح إنتاج الحرير في جبل لبنان مرتبطًا مباشرةً بصناعة الحرير في مدينة ليون الفرنسيّة، وأصبحت عمليّة تصدير هذه المادّة تتمّ على مستوى إنتاجها كمادّة أوّليّة [1]. فالمصانع الكثيرة التي تمركزت في المنطقة، واتّبعت النمط التقنيّ العربيّ المتطوّر، اكتفت بعمليّة حلّ الشرانق وتصديرها خيوطًا موضّبة إلى ليون عبر مرفأي بيروت ومرسيليا [2]. والفلاّح، الذي كان يؤدّي قسمًا أساسيًّا من العمل الحرفيّ، أصبح في التاسع عشر ينحصر دوره في العمل الزراعيّ. وتنوّع إنتاج الشريك في الثامن عشر، من بزر إلى حرير إلى شرانق، انحصر في التاسع عشر في إنتاج الشرانق فقط، وكانت تسلّم إلى معامل بواسطة الدير.

وهذه العقود، التي تمّ الاتّفاق على أساسها في التاسع عشر، تبدأ أيضًا بتقدير إنتاج الأراضي. نلاحظ في هذا المجال انحسارًا في حجم الأراضي الخاضعة لنظام الشراكة ومساحتها. فإنّ عودات التوت، التي لا يتعدّى إنتاجها ٢٠ إلى ٢٥ حمل ورق في التاسع عشر، كان يبلغ إنتاجها في الثامن عشر ٥٣ أو ٥٨ وحتّى ١٦٧ حملاً [3]. لكن هذه العقود يغلب عليها مبدأ التساوي في

(١) موريس شهاب، دور لبنان في تاريخ الحرير، ص ٥٨.
(٢) غاستون دوكر، صناعة الحرير في سوريا، باريس ١٩١٣.
(٣) دفتر حسابات الشركاء ١، ص ١٦٢ ـ ١٦٤.

توزيع التكاليف الزراعيّة بين الطرفين، ما عدا بعض الأشغال التي كان يتحمّلها الشريك وحده كحلّ الشرانق وتسميد الأراضي وتجديد بعض النصب. والشريك هو الذي يوفّر طعام الأجراء الذين يعملون في حلّ الحرير. أمّا الدير فيدفع نصف التكاليف الضروريّة للعودة ويؤمّن النصبات الجديدة. لكن الجذوع القديمة وقواطع البيوت الخشبيّة التي يفترض تجديدها كان يجب نقلها إلى الدير لتُستعمل في التدفئة. وهذه القواطع يستطيع الشريك استبدالها بقواطع جديدة يأخذها من أحراش الدير، إذ كان الشريك بالإضافة إلى عودة التوت، يتسلّم أرض صنوبر مساحتها ٢٠٠ متر مربّع تقريبًا وكرم عنب وبعض أشجار الفاكهة، إلى جانب أرض سليخ. كان الصنوبر في الأساس لتوفير الأخشاب اللازمة لترميم بيت الشريك الذي هو وحده يتحمّل تكاليف التصليح وأجرة البناء إذا لزم الأمر. وهذا النوع من التكاليف في الثامن عشر كان يوزّع بين الدير والشريك، إذ إنّ البيت الذي يسكنه الشريك في العودة كان ملكًا للدير. فعلى الشريك إذًا أن يعتني بالصنوبر وأن يستعمل أخشابه في البناء ولأخذ مسابيك الكروم، من دون أن يُحدث فيها أضرارًا. أمّا ثمار الصنوبر، أي الأكواز والحبوب، فكانت كلّها عائدة للدير.

وأمّا الكروم فكان الشريك يدفع نصف قيمة إنتاجها ويحصل على ثلثي الغلّة وينتهي العقد بالتأكيد على أنّه لا يحقّ للشريك أن يقسّم الأرض الموكلة إليه أو البيت ويوزّعها على أولاده لاستثمارها من دون موافقة الدير [1].

نرى إذًا أنّ الشريك لم يكن مسؤولاً عن إنتاج شرانق الحرير فقط، بل كان يهتمّ أيضًا بالكروم ويؤمّن إنتاج الدبس والخمر للدير إلى جانب أنواع الفاكهة المجفّفة. لكن المنتوجات لم تكن داخلة في نظام التجارة العلميّة. لذلك فإنّ اتسام هذا النوع من الإنتاج لم يكن يسجّل بالدقّة التي يتطلّبها تقسيم إنتاج الشرانق والحرير. لا نجد ذكرًا أو توضيحًا لبقيّة المنتوجات إلاّ في العقود وفي تسجيل الضرائب المدفوعة على أراضي السليخ والكروم التي يتوجّب على الدير دفعها والتي يتسلّم شركائه. ليس لدينا أي توضيح حول اتسام هذا الإنتاج، إذ إنّ العقود تولي الشريك الحقّ في الحصول على ثلث إنتاج الكروم.

(١) المصدر نفسه.

لكنّنا في التاسع عشر نجد حاشية في بداية الدفتر الثالث لحسابات الشركاء تفيد بأنّه يحقّ للشريك أن يحصل على طاسة دبس واحدة مقابل كلّ عشر طاسات للدير وأن يحصل على طاستي نبيذ مقابل ستّ للدير [1].

إنّ هذا التغيير في العقود من الثامن عشر إلى التاسع عشر رافقه تغيير في الحسابات، وقد حصل تدريجيًّا في منتصف القرن التاسع عشر. فحتّى تلك الحقبة، كانت الحسابات تسجُل مثلما كانت عليه في الثامن عشر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإنتاج. الفترة الانتقاليّة في هذا المجال هي سنوات ١٨٤٤ إلى ١٨٤٧ حيث لا توجد حسابات لهذه الفترة على الدفتر، ولدينا حاشية تقول إنّ هذه السنوات قد تمّ بيعها بشكل شرانق[2]. يمكن أن نتساءل هل كانت هذه المواسم قد تمّ بيعها قبل إنتاجها إلى تجّار يتكلّفون بحلّ الشرانق عن يد عمّال متخصّصين، ممّا يؤدّي بالأكيد إلى تخفيض السعر الذي يطلبه الدير عادة للحرير. وهذه الصفقة لمدّة أربع سنوات قد يكون تمّ عقدها مقابل قرض وفّره أحد التجّار للدير، كي يحسّن أرزاقه أو يزيد من حجمها. لكنّه من الواضح أنّ هذا النوع من تسويق الإنتاج قبل أوانه عامّةً ما كان مجحفًا للمنتجين ومربحًا للتجّار. فبعد هذه الفترة، لدينا تسجيل لإنتاج الشرانق مع قليل من إنتاج الحرير ذات النوعيّة السيّئة. وابتداء من ١٨٥٢، لم يعد الإنتاج يسجّل سوى الشرانق. وفي عام ١٨٦٠، عادت الحسابات تسجّل الضرائب المتوجّبة على الشركاء بالإضافة إلى القروض التي وفّرها الدير بالعملات الأجنبيّة مع قيمتها محوّلةً إلى القروش العثمانيّة في الحاشية للحسابات. وفي عام ١٨٦٩، أخذت الحسابات الطابع الذي بقيت عليه في أثناء كلّ حقبة المتصرّفيّة. وفي حسابات أواخر القرن التاسع عشر، يبدو لنا أنّ إيراد الموسم الزراعيّ كان يُقسم بالتساوي بين الدير والشريك. لكن تكاليف إضافيّة كانت تُخصَم من حساب الشريك وحده، وهي ثمن كمّيّات إضافيّة من ورق التوت وثمن قصب وحطب للتدفئة وضريبة الميري الرسميّة. وقليلاً ما كان الشريك يحصل فعلاً على نصف إيراد العودة[3].

---

(١) دفتر حسابات الشركاء ٣، ص ١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

في بعض السنين، كانت حصّة بعض الشركاء تتعدّى حصّة الدير، وذلك يعود إلى أنّ هؤلاء الشركاء وفّروا للدير كمّيّات إضافيّة من الورق. وهذا أوضح في السنوات التي شهدت أزمة اقتصاديّة حادّة عائدة إلى نقص في الإنتاج أو إلى انخفاض في الأسعار، كما حدث في سنتي ١٨٨٨ و١٨٩٥ [1]. وفي أثناء هذه الفترة ورغم التحسّن الملموس في أوضاع الشركاء من حيث التكاليف التي يفرضها الدير عليهم ومن حيث الضرائب التي انتظمت وانخفضت قيمتها، نرى أنّ إيرادات الشركاء والدير ازدادت ارتباطًا بأسعار الحرير في السوق الخارجيّة. وفي القرن التاسع عشر، أضحت أوضاع الشركاء أقلّ ثباتًا فالسعر والإنتاج كانا يخضعان لتقلّبات السوق العالميّة وتغيّر الأحوال الطبيعيّة. وللحصول على إيرادات مرتفعة من تسويق الحرير، كان من المفترض أن يجتمع طرفان هما ارتفاع أسعار السوق العالميّة وتوفّر زيادة في الإنتاج. فالعاملان يؤثّران بشكل منفصل أو معًا على إيرادات الدير والشركاء في الحصول على ربح تسويق إنتاجهم. فالأزمات الاقتصاديّة أو السياسيّة جعلت حصّة الدير تتساوى إلى حدٍّ ما مع حصّة الشريك. أمّا في السنين الجيّدة فنرى أنّ حصّة الدير تتعدّى بشكل ملحوظ حصّة الشريك في كلّ عودة. وقد يعود ذلك إلى أنّ الشريك في أوقات اليسر كان يسمح لنفسه شراء المزيد من المواد الغذائيّة أو بعض المعدّات والأدوات اللازمة لتحسين عودته.

## - دور الأديرة في توزيع وجباية الضرائب

إنّ أوضاع الشركاء وعلاقاتهم بالأديرة لم تكن واضحة في حسابات الدير وعقود الشركاء فقط. فهنالك أيضًا الوثائق العائدة إلى جباية الضريبة التي يمكن أن تُلقي بعض الضوء على حالة المزارعين في ذلك الوقت. في هذا المجال أيضًا، يبدو واضحًا أنّ الفروقات كانت أساسيّة بين الثامن عشر والتاسع عشر. ثمّ إنّ لوائح جباية الضريبة تُعلمنا بوجود عدد من المزارعين الذين كانوا في الوقت عينه شركاء وملاّكين، كما تعلمنا هذه اللوائح بأنّ حالة بعض الشركاء الذين يستثمرون أراضي واسعة كانت أفضل من حالة بعض الملاّكين الصغار.

(١) دفتر حسابات الشركاء ٥، ١٨٨٦ ... ١٩٠٤.

لكن أهمّ ما في الأمر أنّ الدير كان هو الذي يعمل على جباية الضريبة في القرية، لا من الشركاء فقط، بل من السكّان الملاّكين الذين لا علاقة لهم بالدير أيضًا. ثمّ إنّ الدير لم يكن وسيطًا فقط في توزيع الضريبة على الأهالي، بل كان يساهم أيضًا في دفع قسم كبير من المصادرات والرسوم الماليّة الإضافيّة، التي تؤخذ من المناطق من حين إلى حين.

بدأ هذا النوع من المصادرات في الثامن عشر مع بداية الصراع الذي قام بين أفراد العائلة الشهابيّة. فقد جعل هذا الصراع كلاً من الأمراء يزيد من كمّيّة الأموال المدفوعة أصلاً إلى ولاة الدولة العثمانيّة للحصول على إمارة الجبل. لكن قيمة الضريبة الأساسيّة التي تُفرَض على كلّ مزارع لم تكن في الأصل تشكّل أيّ عبء على السكّان. فالميري، التي كان يفترض أن تكون قيمتها ثابتة، سجّلت ارتفاعًا متواصلاً في القرن الثامن عشر. إنّ حسابات الشركاء في هذه الفترة لا تذكر قيمة الضريبة التي يدفعها كلّ نوع من الإنتاج. فهذه الحسابات تسجّل القيمة الإجماليّة التي يدفعها الشريك على مجموع إنتاجه بحسب حصّته في العودة. ولكن لدينا ثلاثة مصادر تحدّد الضريبة الإفراديّة التي يدفعها كلّ شريك والتي تعود إلى الأعوام ١٧٣١، ١٧٦٦، ١٧٨٥.

ففي السنة ١٧٣١ جرت إعادة إسكان منطقة ثلث الكورة التي كان قد هجرها أهاليها بعد الصراعات بين آل سيفا والمعنيّين وبين آل حمادة وآل الأيوبيّ. وأدّت عودة الأهالي إلى قراهم وبيوتهم إلى تحرير وثيقة لدى السلطات الرسميّة جرى فيها تحديد قرى المنطقة بتحديد الحدود الأربعة لكلّ قرية مع مبالغ الضريبة التي يُفترض على كلّ قرية أن تدفعها. تكن هذه الوثيقة في بدايتها تحدّد كلّ نوع من الضرائب مع قيمتها على كلّ نوع من الإنتاج. وهذه الضريبة هي غرش واحد لكلّ مئة شجرة توت، ونصف غرش لكلّ مئة شجرة تين أو كرمة عنب و٥ إلى ١٢ غرشًا لكلّ مئة شجرة زيتون. أمّا الأراضي المنتجة للقمح فتدفع نصف غرش على كلّ كيل من البدار[1]. يبدو أنّه في هذه المرحلة كانت ضريبة التوت لا تزال منخفضة وأنّ إنتاج المنطقة الأساسيّ هو الزيتون، إذ إنّ تجارة الحرير لم تكن قد ازدهرت مع الغرب في ذلك الوقت.

وأمّا المعلومات عن الضريبة لعام ١٧٦٦ فهي مدرجة في وثيقة أعطاها

---

(١) أوراق لبنانيّة، حدود قرى الكورة، شباط ١٩٥٦، ص ٧٢ ـ ٧٨.

الأمير يوسف لرئيس الرهبانيّة الأنطونيّة المارونيّة، الأب كليموس مزرعاني، بوقف للرهبانيّة أراضي جبيل والبترون مقابل دفع ضريبة ١٠ بارات على كلّ حمل ورق، أي ما يساوي غرشين ونصف على كلّ مئة شجرة توت، و٦ بارات على كلّ مئة كرمة، في حين تدفع عن كلّ شجرة زيتون ٣ بارات. وكانت الأراضي السليخ المتجة للقمح تدفع نصف غرش على كلّ كيل من البدار [1]. وهذه الأرقام تتطابق مع المعلومات التي توفّرها لنا حسابات الشركاء.

أمّا المصدر الثالث، الذي يُعلمنا بقيمة الضريبة في السنوات ١٧٨٣ و١٧٨٥ فنجده في مذكّرات الرحّالة فولني الذي زار مصر وسوريا في هذه الفترة والذي مكث مدّة لا بأس بها في دير مار يوحنّا في الخنشارة. فهو يقول إنّ كلّ شجرة توت كانت تدفع ٣ بارات، أي أنّ كلّ مئة شجرة توت تدفع ٣٠٠ بارة، أي سبعة غروش ونصف، في حين أنّ كلّ مئة كرمة تدفع غرشًا واحدًا [2]. لكنّه، بالرغم من معرفته لهذا الدير ولشؤونه، لا نستطيع أن نعتمد هذه الأرقام الواردة في حسابات الشركاء لهذه الفترة، لأنّها لا تتناسب مع كمّيّات الإنتاج المسجّلة في عقود المشاركة. فالفترة التي قضاها فولني في الدير تصادف الفترة التي اضطُرّ فيها الدير إلى دفع الضريبة عدّة مرّات. فيكون فولني قد سجّل القيمة الإجماليّة التي تدفعها كلّ شجرة دون الأخذ بعين الاعتبار أنّ ذلك يمكن ألاّ يطبّق في كلّ سنة.

فإذا أخذنا كلّ هذه الأرقام، نرى أنّ ضريبة الميري الإفراديّة المفروضة على كلّ مئة شجرة توت قد سجّلت ارتفاعًا ملموسًا في القرن الثامن عشر. وإذا اقتصرنا على شجرة التوت، نرى أنّه:

في السنة ١٧٣١، تدفع كلّ مئة شجرة غرشًا واحدًا.
وفي السنة ١٧٦٦، تدفع كلّ مئة شجرة غرشين ونصف الغرش.
وفي السنة ١٧٨٥، تدفع كلّ مئة شجرة ٧ غروش ونصف الغرش.

إلى جانب الميري التي تُدعى في الحسابات مال توت ومال كرم ومال فلعة ومال قسم وبدار... كان الشركاء يدفعون بعض الأموال الإضافيّة كمال البذر

(١) الخوري منصور طنّوس حتوني، نبذة تاريخيّة في المقاطعة الكسروانيّة، ص ١٨٣.
(٢) فولني، المصدر السابق، الجزء الأوّل، ص ٤٦٢.

والميري التي تُجبى مضاعفة وتسمّى مالين أو تُجبى قسم من قيمتها ويسمّى نصف مال أو ثلث مال... إلى جانب المصادرات الماليّة التي تُدعى «بلص». وكان بعض الشركاء يدفعون الجالية أيضًا، وهي ضريبة مفروضة على المسيحيّين.

نستطيع أن نقدّم نموذجًا من تطوّر جباية الضريبة من العام ١٧٧٤ إلى العام ١٧٩١. واستنادًا إلى حسابات الشركاء نرى أنّه:

- من السنة ١٧٧٤ إلى ١٧٧٦، تمّت جباية ضريبة الميري بشكل عاديّ على أشجار التوت وعلى الكروم والأراضي السليخ والأراضي الصخريّة التي تستخرج منها الحجارة.
- وفي السنة ١٧٧٧، تمّت جباية الميري بشكل عاديّ، بالإضافة إلى جباية ضريبة إضافيّة تساوي ثلثي الميري.
- وفي السنة ١٧٧٨، ليس هناك حسابات للشركاء في الدفتر.
- وفي السنة ١٧٧٩، جباية ضريبة الميري بشكل عاديّ على الإنتاج.
- وفي السنة ١٧٨٠، جباية ضريبة الميري بشكل عاديّ على الإنتاج بالإضافة إلى جباية ضريبة على بذر دودة القزّ سُمّيت مال بذر أو بذريّة.
- ومن السنة ١٧٨١ إلى ١٧٨٤، تغيب المعلومات عن الضريبة من دفتر الحسابات، حيث كانت كلّ مدفوعات تسجّل تحت مجموع واحد.
- وفي السنة ١٧٨٥ جباية ضريبة الميري بشكل عاديّ.
- وفي السنة ١٧٨٦، جباية ضريبة الميري مرّتين ونصف، حيث سجّلت الحسابات مالين ونصف.
- وفي السنة ١٧٨٧، جباية ضريبة الميري العاديّة، بالإضافة إلى نصف قيمة الميري العاديّة.
- وفي السنة ١٧٨٨، جباية ضريبة الميري العاديّة، بالإضافة إلى ثلث قيمة الميري العاديّة.
- وفي السنة ١٧٨٩، جباية ضريبة الميري بشكل عاديّ.
- وفي السنة ١٧٩٠، جباية ضريبة الميري، بالإضافة إلى ثلث قيمة الميري العاديّة ومصادرة سُمّيت البلص.
- وفي السنة ١٧٩١، جباية ضريبة الميري، بالإضافة إلى مصادرة البلص[1].

(١) دفتر حسابات الشركاء ١.

هنا يمكننا أن نتساءل كيف كانت هذه الضرائب تتوزّع على الشركاء وكيف كان الدير يحدّد لكلّ شريك القيمة التي يجب أن يدفعها وبأيّة نسبة. يبدو من هذه الحسابات أنّ هنالك تفاوتًا بين الشركاء في دفع الضرائب، فحسابات بعض الشركاء لا تسجّل أيّة ضريبة على أيّ نوع من الإنتاج في كلّ هذه الفترة. إنّ عدد هؤلاء الشركاء لا يتعدّى الثلاثة أو الخمسة في السنة. ووضعهم يختلف عن باقي الشركاء لكونهم شركاء في ثلث الغلّة لو في الربع فهم لا يدفعون الضرائب، إذ إنّهم، في العقود التي أجروها مع الدير، لم يدفعوا أيّ مبلغ من قيمة الإنتاج. وعقودهم تحدّد أنّهم، بشكل استثنائيّ، يدفعون الجالية، أي الضريبة التي يدفعها المسيحيّون على أنفسهم للدولة العثمانيّة. هذه الجالية غير واردة في بقيّة الحسابات، إذ إنّ شركاء الدير كانوا معفيّين من دفعها كما رأينا في إحدى الحجج المعقودة بين الأمراء اللمعيّين والدير. ولكن يبدو أنّ هؤلاء الشركاء كان لهم وضعهم الخاصّ المختلف عن باقي الشركاء الذين يدفعون ضريبة الميري والذين أُعفوا من الجالية. وهذا شأن الشركاء الذين لا يحصلون إلاّ على ربع أو ثلث الإنتاج، فهم يدفعون الضرائب الإضافيّة المترتّبة على الإنتاج بل يخضعون للبلص كغيرهم من المزارعين.

إلى جانب التفاوت في توزيع الضرائب على الشركاء، نلاحظ تفاوتًا في توزيع الضريبة أيضًا بين الدير والشركاء. وهذا التفاوت يأتي بشكل أوضح لمصلحة الشركاء. فالعقود بين الشركاء والدير تؤكّد أنّ الشريك الذي يدفع ثمن ربع الغلّة يصح له ربع الشلش ويدفع ربع المال المترتّب على الإنتاج من ورق التوت. أمّا الكروم فالشريك الذي يدفع ثمن نصف غلّتها يصح له نصف الشلش ويدفع نصف المال المرتّب على إنتاج الكرم. وأمّا شركاء الثلث أو الربع فلا يدفعون شيئًا من مال الميري. وهذا يعني أنّ الدير كان يدفع ثلاثة أرباع الميري على إنتاج التوت ونصف الميري على الكروم. فكمّيّات الإنتاج المسجّلة في تقدير إنتاج العودة في بداية الاتّفاق تتناسب مع قيمة الضريبة المسجّلة في حساب كلّ شريك، إذا ما طبّقنا قيمة الضريبة على كلّ حمل ورق (حسب حتوني) أي ١٠ بارات على كلّ حمل ورق ومع توزيع نسب الضريبة

بين الدير والشريك، أي الدير يدفع ثلاثة أرباع الضريبة والشريك يدفع ربعها [1].

إستنادًا إلى هذه الأرقام الواردة في حسابات الشركاء، نستطيع تقدير كمّيّة الإنتاج أو عدد أشجار التوت المزروعة في أراضي الدير وعدد الكروم المستثمرة بواسطة نظام الشراكة. ونستنتج أنّه، بالرغم من ارتفاع قيمة الضريبة على التوت، نرى أنّ معظم أراضي الدير كانت مزروعة بالكروم وأنّ إيرادات هذه الكروم كانت تعوّض على الدير الخسارة التي تلحق به في حال ساءت مواسم الحرير، ما أكّد رئيس الدير في آخر حسابات السنة ١٧٩٠ [2]. وهذا الأمر يتناقض مع ما قاله الرحّالة فولني حول النبيذ المصنوع في الدير. فبالرغم من شهرة هذا النبيذ، يقول فولني أنّه كان يُستهلَك محليًّا أو يوزّع هدايا على المحسنين إلى الدير [3]. فإذا كانت الحال كذلك، كيف يتمكّن الدير من الاستعانة بإيرادات هذا المنتوج من الدبس والنبيذ للتعويض عن خسارة الدير؟

أمّا الضرائب الإضافيّة، فحصّة الشريك تختلف أيضًا. فقد فرض الأمير يوسف في العام ١٧٨٠ خمسة غروش على كلّ اوقية بزر، لا يدفع الشريك سوى غرش ونصف منها ويدفع الدير ما تبقّى. وأمّا مصادرات البلص فنعلم من المؤرّخ روفائيل كرامة أنّ هذه المبالغ من المال التي فرضها الأمير بشير الثاني على الأديرة عام ١٧٩٠ كانت تقسم بالتساوي بين الدير وشركائه [4].

هذه الأوضاع التي كانت إيجابيّة إلى حدّ ما بالنسبة إلى الشركاء ستتغيّر كلّيًّا في القرن التاسع عشر. فالميري التي كانت قيمتها ضئيلة سيتحوّل مفهومها وتصبح قيمتها رمزيّة بالنسبة إلى مجموع المدفوعات، حتّى لو كانت الحسابات تسجّلها دائمًا مرّتين، أي أنّها تُجبى عن مالّين.

شهد القرن التاسع عشر تقلّبات في الأحوال السياسيّة أثّرت في قيمة الضرائب والمصادرات المجباة من المناطق الواقعة تحت سيطرة الأمراء الشهابيّين.

(١) المصدر السابق، ص ٢ ـ ٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢١.
(٣) فولني، المصدر السابق، الجزء الأوّل، ص ٩١ ـ ٩٢.
(٤) روفائيل كرامه، مصادر تاريخيّة في حوادث لبنان وسوريا من ١٧٤٥ إلى ١٨٠٠، نشره باسيليوس قطان، ص ١١٢.

وهذه المنطقة، من العام ١٨٠٠ إلى ١٨٣٢، حكمها بشكل شبه دائم الأمير بشير الثاني الشهابيّ الذي، بتقلّباته وتحالفاته المتغيّرة مع حكّام الولايات السورية، رفع بشكل ملحوظ كمّيّة الضرائب في جبل لبنان. ففي عام ١٨١٠ يقدّر الرحّالة بوركهارت الضريبة التي تدفعها المنطقة بـ ٢٦٥ ألف غرش موزّعة بين الأمير وباشاوات الولايات وبـ ١٥٠ ألف غرش قيمة المصادرات والضرائب الإضافيّة [١]. يلي تلك الفترة حكم المصريّين في لبنان، من عام ١٨٣٢ إلى ١٨٤٠، حيث بقي الأمير بشير في منصبه. إلاّ أنّ الضرائب في هذه الفترة سجّلت ارتفاعًا هائلاً، فقد فُرضت ضريبة الفردة على الأهالي وجُبيت الأموال الأميريّة، بحسب القنصل هنري غيز، من ثمان إلى ١٦ مرّة في السنة، وذلك بالإضافة إلى الأموال المفروضة سابقًا.

بعد ١٨٤٠، عادت السلطات العثمانيّة لتفرض سيطرتها على البلاد، وفي العام ١٨٤٥، عاشت المقاطعات في جبل لبنان في ظلّ حكم القائمقاميّتين. وتقديرًا للبنانيّين الذين ساهموا في طرد الحكم المصريّ، خفّضت الدولة العثمانيّة مبلغ الضريبة من ٣,٢٤٤,٥٠٠ غرش إلى ١,٧٥٠,٠٠٠ غرش [٢]. وبعد أن أصدرت السلطات العثمانيّة قوانين التنظيمات خطّيّ شريف غولخانه (١٨٣٩) وخطّيّ همايون (١٨٥٦)، تمّ إلغاء طريقة الالتزام في جباية الضرائب. إلاّ أنّه، من عام ١٨٣٩ إلى عام ١٨٨٥، تمّ إلغاء نظام الالتزام واعتماده مرّات عدّة، لأنّ الخزينة لم تكن قادرة على التخلّي عن هذا النوع من الجباية الذي من شأنه زيادة وارداتها بشكل أكيد [٣].

أمّا في ظلّ حكم المتصرّفيّة، فنشهد فترة صعبة في بداية هذه الحقبة. لكن الأوضاع الضرائبيّة استقرّت في ما بعد وأصبحت الجبايات أكثر انتظامًا واعتدالاً بالنسبة إلى مدخول المزارعين.

وفي بداية القرن التاسع عشر، لم تعد الميري هي الضريبة الأساسيّة، بل أصبح المبلغ الأكبر الذي يدفعه المزارع يسجّل تحت اسم الطرح. واكتسبت هذه الضريبة تدريجيًّا المزيد من الأهمّيّة في حسابات الشركاء حتّى أصبحت هي

(١) جون لويس بوركهاردت، رحلة إلى سوريا والأراضي المقدّسة، لندن ١٨٢٢، ص ٢٥.
(٢) فيليب وفريد الخازن، المختارات السياسيّة والمفاوضات الدوليّة، ١٨٤٠-١٨٦٠، ص ٥٥.
(٣) جورج يونغ، القانون العثمانيّ، الجزء الخامس، الحاشية ص ٣٠٥.

وحدها مسجّلة في مجال المستحقّات. وقيمة الطرح وقيمة الفريضة والفردة تعدّتا قيمة الميري التقليديّة بكثير. فإنّ الطرح يتّخذ معاني مختلفة وفق السنوات. ويفسّره بعضهم بأنّه مجمل الضرائب المطروحة على جبل لبنان والتي تُفرض على ورق التوت والدخّان والبارود[1]. وتذكّر الحسابات بأنّه طرح لسعادته، أي أنّه يجبى مباشرة للأمير بشير. والمعروف عن الطرح أنّه مال أو ضريبة إضافيّة فُرضت على بذر القزّ. وفي دفتر الحسابات الثالث، لدينا حاشية تحدّد الطرح بـ ١٨ غرشًا على كلّ أوقية بذر قزّ ونصف على كلّ درهم. إلاّ أنّ هذه الحاشية العائدة لعام ١٨٣٨ تحدّد أنّ هذا الطرح هو الضريبة الإضافيّة وأنّ الطرح الأساسيّ على التوت غرشان ونصف على كلّ أوقية بذر. وهذه القيمة هي قريبة إلى حدٍّ ما من الضريبة الإضافيّة التي وضعها الأمير يوسف عام ١٧٨٠ على بذر القزّ والتي بلغت خمسة غروش. وهذا الطرح تراوح من ١٨ غرشًا إلى ستّين غرشًا متعدّيًا في بعض الأحيان إيرادات الشركاه. وفي ما بعد، أي في أواخر الحكم المصريّ، نجد مجموع الضريبة على الإنتاج مسجّلاً تحت عبارة طرح وميري. ويتحوّل الطرح إلى أنواع الإنتاج الموجودة ويسجّل تحت طرح توت وطرح كرم، بحيث تصبح المبالغ المسجّلة تحت هذه العبارة أقلّ بكثير من الطرح الإضافيّ المفروض على بذر القزّ. وفي هذا المجال، نرى أنّ القرن التاسع عشر كرّس تسوية الضرائب التي كانت إضافيّة أو تُعتبر من المصادرات في الثامن عشر وجعلها ملحقة بالإنتاج ومرتبطة به نسبيًّا.

فالطرح ليس الضريبة الوحيدة الجديدة التي تمّ فرضها في التاسع عشر. هنالك ضرائب أخرى مسجّلة في حسابات هذا القرن، لم تكن مسجّلة في حسابات القرن الماضي. أهمّ هذه الضرائب التي سجّلت أيضًا ارتفاعًا في نسبة جبايتها هي التوزيعة، أي تكاليف توزيع الضرائب وجبايتها، وكانت تسمّى أيضًا خدمة الميري[2]. كانت إيرادات هذه التوزيعة ربّما توزّع على الجوّالة الذين يأتون إلى القرى لجباية الضريبة أو إلى المثمّنين الذين يقدّرون إنتاج الأراضي في كلّ موسم ويحدّدون قيمة الضرائب على كلّ نوع من الإنتاج لكلّ

(١) أوراق لبنانيّة، أسماء بعض الضرائب في عهد الأمير بشير، العدد الثاني، سنة ١٩٥٧، ص ٥٤٣.
(٢) دفتر حسابات الشركاه ٣، ص ٢٠ - ٢٦.

شريك أو ملاّك في القرية. وهذه الضريبة التي كانت بارتين لكلّ غرش في الثامن عشر أصبحت ٢٥ بارة لكلّ غرش، أي أنها ارتفعت من ٥ بالمئة إلى ٦٢,٥ بالمئة.

في ما بعد، أي في العام ١٨٣٩، لدينا مبلغ جديد يسجّل في الحسابات، هو فرق العملة، وهو ملحق بكلّ نوع من أنواع الضريبة. وهذا المبلغ يتراوح بين نصف غرش و٣ غروش ونسبته غرش واحد على كلّ ٢٠ غرشًا تقريبًا. يبدو أنّ هذا المبلغ هو نتيجة الاستعمال المتزايد للعملات الأجنبيّة الناتج عن التدهور في قيمة العملة العثمانيّة. وهذا التدهور تسبّب بخسارات أكيدة للدير فقرّر تعويضها بجباية نسبة معيّنة إضافيّة من العملات العثمانيّة[1].

مع عودة البلاد إلى السيطرة العثمانيّة، عادت الضريبة لتُجبى فقط على أساس مال التوت ومال الكرم، أي الميري العاديّ، ولكن بمبالغ مختلفة. وهذه المبالغ، التي لم تتعدّ الخمسة غروش في الثامن عشر، أصبحت تتراوح في العام ١٨٤٣ بين ٢٠ و٤٠ غرشًا. لا يمكننا القول هنا إنّه عودة إلى الميري الأصليّ، بل هو تخفيض قيمة الطرح إلى نصفه[2].

إلى جانب الطرح والتكاليف اللاحقة بعمليّة توزيع الضريبة وجبايتها، لدينا في التاسع عشر ضريبة جديدة هيَ ضريبة على الأنفس، ولكنّها مختلفة عن ضريبة الجوالي. فالإعفاء الذي كان يتمتّع به شركاء الدير في الثامن عشر لم يعد ساريًا في التاسع عشر. وهذه الضريبة على الأنفس عُرفت باسم فريضة، وتراوحت قيمتها بين ٦ و٧ غروش على كلّ شخص. وهذه القيمة هي أقلّ بكثير من ضريبة الفردة التي فرضتها الحكومة المصريّة مع احتلال محمّد علي لسوريا. لا نجد عبارة فردة في الحسابات إلاّ عام ١٨٣٩ وتسجّل قيمتها ارتفاعًا ملحوظًا بالنسبة إلى الفريضة، حيث يبدو إنّ الفردة هي مجموع جباية الفريضة مرّات عدّة في السنة الواحدة[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٥.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومع بداية نظام المتصرّفيّة، أجرت الدولة عدّة عمليّات لمسح الأراضي الزراعيّة وإحصاء عدد السكّان. فإنّ انكسار الجيش المصريّ وعودة المقاطعجيّين الدروز لاسترجاع أراضيهم في بعض المناطق واحتكار المقاطعجيّين لمعظم الأراضي الزراعيّة مع ازدياد عدد السكّان، جعل الناس يتزايد شعورهم بالحاجة إلى الأرض. وهذه الفترة، أي منتصف القرن التاسع عشر، شهدت ثورات وعاميّات فلاّحيّة أخذت تارة الطابع الوطنيّ أو الاجتماعيّ لتتحوّل في ما بعد إلى حركات طائفيّة محضة. وهذه الاضطرابات جعلت الدولة تُقدم على إجراء إحصاء للسكّان ومسح للأراضي، لا للتوصّل فقط إلى المزيد من العدالة في توزيع الضرائب، بل لتحصيل المزيد من الإيرادات الماليّة للخزينة العثمانيّة أيضًا. إنّ حسابات الشركاء تسجّل هذا النوع من العمليّات في فترتَين أساسيّتين: الفترة الأولى عام ١٨٥٠ تحت عبارة «مال المسح»، وهو يشكّل ربع قيمة الميري تقريبًا. لكن نتائج هذه العمليّة التي وقعت تكاليفها على المزارعين كانت مرفوضة من قبل هؤلاء، إذ إنّ أعضاء اللجان المكلّفة بإجراء هذه العمليّة اغتنوا من قبض الرشوة نتيجةً لتزويرهم بعض النتائج (١).

وكذلك في عام ١٨٦٤. فلدينا عمليّة مسح الأراضي المتجة لإعادة توزيع الضريبة في عهد المتصرّفيّة بعد أن ألغت الترتيبات الجديدة كلّ امتيازات فئة المقاطعجيّين. وهذه السنة، نجد عبارة «كلف مساحة» بدلاً من «مال المسح» عام ١٨٥٠ (٢). وهذه الضريبة الجديدة هي أكثر ارتفاعًا من الأولى، فهي تبلغ نصف قيمة الميري أو ثلث، في حين أنّه في العام ١٨٥٠ لم يتعدّ مال المسح ربع هذه القيمة. وهنالك رسم إضافيّ سُجّل أيضًا هو مناظرة الأنْفُس، تحت جبايته لإحصاء عدد السكّان وجباية ضريبة الفريضة(٣).

وفي عهد المتصرّفيّة، نعود لنجد الميري مسجّلة مع الفريضة تحت عبارة الميري. فبعد العام ١٨٦٤، لم تعد الحسابات تسجّل قيمة الفريض أو تذكرها. إلاّ أنّنا إذا قارنّا مصادر عدّة في جباية الضريبة من لوائح وتقدير إنتاج وحسابات

(١) إبراهيم الأسود، كتاب ذخائر لبنان، ص ٢٣٧.

(٢) دفتر حسابات الشركاء ٣، ص ١٢٨ - ١٣٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٥ - ٧٨.

الشركاء، نجد أنّ القيمة المسجّلة للميري في حسابات الشركاء تفوق القيمة الفعليّة للميري المسجّلة في لوائح الضرائب. وهذه المقارنة تصحّ خاصّةً في ما يتعلّق بمجموع الضرائب التي تُدفع إلى السلطات ومجموع الضريبة التي يدفعها الشركاء. ثمّ إنّ هذه المقارنة تؤدّي بنا إلى معرفة نسب توزيع الضرائب بين الشركاء والدير، فيبدو أنّ هذه الضرائب، التي كانت تتوزّع في الثامن عشر بنسبة ثلاثة أرباع على الدير والربع على الشركاء، أصبحت في التاسع عشر ملقاة كليًّا على عاتق الشركاء. سنأخذ لذلك مثلَين: الأوّل من النصف الأوّل من التاسع عشر والثاني من النصف الثاني من التاسع عشر.

لدينا في القسم الأوّل من القرن التاسع عشر لائحتان لتوزيع الضريبة على أهالي القرية وعلى الشركاء العاملين في أراضي الدير. تشمل اللائحة الأولى أراضي الدير وتعود إلى العام ١٨٣٠. أمّا اللائحة الثانية فهي تعود إلى العام ١٨٣٦ وتشمل أهالي قرية الخنشارة ويحدّد عنوان هذه اللائحة مضمونها وهو توزيع لضريبة الطرح بالتساوي مع الدير.

وتتعلّق لائحة عام ١٨٥١ بأراضي الدير وأهالي القرية من الملاّكين ويتّضح من هذه اللوائح أنّ الأمور تغيّرت بين هاتين الفترتين[1].

| السنة | قيمة الضريبة التي يدفعها الدير وشركاؤه | قيمة الضريبة التي يدفعها أهالي الخنشارة |
|---|---|---|
| ١٨٣٠ | ٤٢٩,٧٥ غرشًا | |
| ١٨٣٦ | | ٥٢١,٥ غروش |
| ١٨٥١ | ١٨٢١,٧٥ غرشًا | ٥٥٥,٢٥ غرشًا |

هنالك انخفاض في الضريبة التي يؤدّيها أهالي القرية. فالضريبة الموزّعة بالتساوي عام ١٨٣٦ قد تعني أنّ أراضي القرية كانت موزّعة أيضًا على هذا الشكل بين الدير وأهالي القرية. ولكن يبدو أنّ هذه المعايير في العام ١٨٥١ انقلبت كليًّا أو انخفض عدد الملاّكين في القرية بالرغم من أنّ لائحة ١٨٥١

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥٦ وص ٣٦٥.

تسجّل أسماء أبناء الملاّك الذين ورثوا أرض أبيهم المسجّلة عام ١٨٣٦ [١].

أمام أهمّيّة الضريبة التي يدفعها الشركاء، يمكن أن نتساءل عن حصّة كلّ من الدير والشركاء في هذا التوزيع. يبدو أنّ الشركاء كانوا يدفعون مجمل الضريبة المتوجبة على أراضي الدير والدليل على ذلك لائحة بمجموع المدفوعات المتوجّبة على الدير لأمراء آل أبي اللمع والتي دفعها الأب إغناطيوس عام ١٢٦٨ هـ. (١٩٥١ م) وهي موزّعة على الشكل التالي[٢]:

١٤٦٩ غرشًا نصر وكيل أمير الأمراء
٢٣٥ غرشًا لأمراء بسكنتا عن أراضي البالوع
٩٠ غرشًا لأمراء صاليما
١٠ غروش عن ضريبة أفراد

١٨١٩ غرشًا

نجد أنّ هذا المبلغ الذي دفعه الدير للأمراء عام ١٨٥١ هو عينه تقريبًا المستحقّ على شركاء الدير في العام نفسه. وهذا الأمر يؤكّد لنا أن الشركاء في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر كانوا يدفعون كلّ الضريبة المتوجّبة على أراضي الدير.

ونستنتج من لوائح عام ١٨٥١ أنّ بعض شركاء الدير كانوا يملكون أراضي لحسابهم الخاصّ ويبلغ عدد هؤلاء ٢٤ شريكًا منهم مَن يدفع غرشًا واحدًا عن أملاكه ومنهم مَن يدفع ٢٨ غرشًا أو ١٤ غرشًا أو ١٠ غروش. أمّا مجموع الضريبة التي يدفعها الشركاء عن أملاكهم فقد بلغت ١٢٤,٥ غروش وأمّا عدد الملاّكين من أهالي الخنشارة فلم يتعدّ ٣٥ شخصًا يدفعون ٢٦٧,٢٥ غرشًا، ضريبة الميري على أراضيهم[٣].

وفي النصف الثاني من التاسع عشر، نستطيع أن نقارن بين مصدرَين لجباية الضريبة. المصدر الأوّل دفتر مساحة أراضي قرية الخنشارة الذي تمّ

(١) المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٦٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٦٧.

إنجازه عام ١٨٦٤، أي في بداية عهد المتصرّفيّة والذي يفنّد كلّ أراضي القرية مع إنتاجها ومكانها وأصحابها.

وهذا الدفتر يحدّد أنّ الدير كان يملك ٥٣ قطعة أرض تقدّر مساحتها بـ ٨٩,٢٩ درهمًا، ونعلم أنّ الدرهم هو الإنتاج الذي يمكن أن يؤمّن إيراد ٣٦٠ غرشًا والذي يدفع ضريبة ٢١ غرشًا. وإذا كان الدير يدفع عام ١٨٦٤ ضريبة تقدّر بـ ١٨٧٥ غرشًا نرى بحسب هذا الدفتر أنّ أوقاف الدير تشمل أكثر من نصف أراضي القرية المقدّرة بـ ١٥٨,٨٦ درهمًا (١).

أمّا المصدر الثاني الذي يمكن اعتماده فنجده في دفاتر حسابات شركاء الدير من العام ١٨٨٤ إلى ١٩٠٤، والذي تحدّد قيمته الضريبة التي يدفعها كلّ شريك (٢). فإذا جمعنا كلّ هذه الضرائب في كلّ سنة، يتّضح لنا أنّ الضرائب التي يدفعها الشركاء في كلّ سنة تتعدّى الضريبة المقدّرة على أراضي الدير في دفتر المساحة.

إلى جانب كلّ هذه المصادر، لدينا أيضًا لائحة الضرائب التي يدفعها أهالي الخنشارة عام ١٨٧٧ (٣). إنّ وجود كلّ هذه المعلومات في الدير يعطينا فكرة عن أهمّيّة الدير في المنطقة من حيث دوره في جباية الضريبة وتوزيعها. فهو لا يؤدّي ضريبة الميري المتوجّبة على أوقافه وعلى شركائه، بل يجبي أيضًا الضريبة الفرديّة المتوجّبة على هؤلاء الشركاء وأفراد عائلاتهم الذكور البالغين. وتتعدّى مهمّاته مجال الأوقاف لتشمل كلّ القرية وأهاليها. فهذه اللوائح التي توزّع الضرائب على الأهالي خير دليل على أنّ الدير هو المسؤول عن جبايتها، أكانت الميري أم الفريضة. ونرى من خلال هذه اللوائح أنّ الدير كان يسمح لنفسه بأن يُعفي بعضهم، لا الشركاء فقط، بل من الأهالي أيضًا من دفع الضرائب، أو ينقل هذه الضريبة على حسابهم في السنة المقبلة.

كلّ ما نستطيع استنتاجه من مراقبة لوائح الضريبة وحسابات الشركاء هو تغيير قيمة الضريبة التي يدفعها الشريك بالنسبة لإنتاج أرضه. فإذا تابعنا

---

(١) دفتر مساحة قرية الخنشارة، سنة ١٨٦٤.
(٢) دفتر حسابات الشركاء ٥.
(٣) دفتر حسابات الشركاء ٣، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٧.

حسابات كلّ شريك، نرى أنّ قيمة الضريبة المدفوعة على مدّة عشرين سنة تتغيّر مرّتين على الأقلّ في هذه الفترة. وهذا التغيير يبدو وكأنّه فجائيّ لا تبرّره زيادة ممكنة في الإنتاج. نستطيع تفسير هذ الأمر بأنّ الدير كان يُقدم على تبديل الأراضي بين الشركاء في نفس المنطقة وذلك تلافيًا لأن ينشأ لدى الشريك شعور أو رغبة في استملاك الأرض التي يعمل عليها في مدّة طويلة، ولا سيّما وأنّه قد سبق للدير أن تعرّض لدعوى من قبل الشركاء عام ١٨٢٦، طالبوا في أثنائها الأراضي التي يعملون عليها [1]. وهذه الأراضي كانت ملكًا للأمراء من آل أبي اللمع، قبل أن يشتريها الدير من الأمراء. ورأينا أنّ عبارة «له ربع الثلث أو نصف الثلث» في عقود الشراكة قد توحي بحقّ الملكيّة للشركاء. إلاّ أنّ هؤلاء الشركاء، كما يقولون في دعواهم، كانوا شركاء وأصبحوا شركاء الدير. فيبدو أنّ شراكة الفلاّحين مع الأمراء كانت من ضمن شراكة المزارعة، وهي تفترض أن يحصل الشريك على قسم من الأرض لدى انتهاء مدّة العقد. إلاّ أنّ تحوّل الأراضي من الأمراء إلى الدير جعل هذه الأراضي تتحوّل من حيث وضعها القانونيّ من أراض أميريّة إلى أراضي أوقاف لأنّها أصبحت بحوزة مؤسّسة دينيّة. فلا يمكن أن تخضع الأوقاف للقسمة، لا يجوز أن ينتقص منها [2]. وذلك تكون عقود الشراكة مع المزارعين أيضًا قد تحوّلت من عقود مزارعة إلى عقود مساقاة تفترض اقتسام الإنتاج الموسميّ فقط. وقد يكون ذلك من دون علم مباشر أو أكيد من الشركاء، ممّا جعلهم يدعون على الدير.

في نهاية هذا البحث يبدو أنّنا وصلنا إلى صورة قاتمة إلى حدّ ما، بالنسبة إلى أوضاع المزارعين في علاقتهم مع الدير. إلاّ أنّ هذه العلاقات لم تكن دائمًا على هذا النمط. ولم تكن أوضاع المزارعين الاقتصاديّة سيّئة دائمًا. فرأينا أنّ وضع بعضهم كلّ أفضل من وضع بعض صغار الملاّكين. ورأينا أيضًا أنّ هذه الحسابات لا تشمل سوى إيرادات الحرير وأنّ للمزارع موارد رزق أخرى من أراض سليخ وكروم وأعمال متنوّعة وأجور... ولم تكن تسجّل في هذه الحسابات لأنّها غير داخلة في مجال التجارة الخارجيّة... وهذه الحسابات تُعلمنا

---

(١) السجلّ العقاري، رقم ٣٦، ص ١٢٢ ـ ١٢٥.
(٢) إبراهيم عوّاد، المصدر السابق، ص ٢٥٩.

بدور الدير في تأمين المواد الغذائيّة التي يستهلكها المزارع إلى جانب كونه يوفّر للسكّان بعض الأموال التي يحتاجونها قبل بلوغهم الموسم بسلام. وعمل الدير في تأمين جباية الضرائب وتسليمها مباشرة للأمراء أو للحاكم وفّر على السكّان تواجد الحوالة في القرية، الأمر الذي كان في بقيّة المناطق يجلب العديد من المصاعب والخسائر للمزارعين. أمّا خارج النطاق الزراعيّ، فيمكننا تقدير دور الأديرة في نشر مبادئ القراءة والكتابة قبل أن تتقدم بنفسها على تأسيس المدارس. ذلك إلى جانب اكتساب أهالي قريتَي الشوير والخنشارة لخبرة العمار والمهن المتعدّدة التي تفترضها. فبناء الدير على عدّة مراحل على يد معلّمين أتوا لهذا الشأن من مدينة حلب واستخدام مساعدين من المنطقة جعل أهالي القريتَين حاليًّا مهندسين ومقاولين وبنّائين ماهرين يؤمّنون لأنفسهم إيرادات ماليّة لا بأس بها ويتباهون بإتقان بناء منازلهم.

## Parus à Dar el-Machreq

dans

la Collection

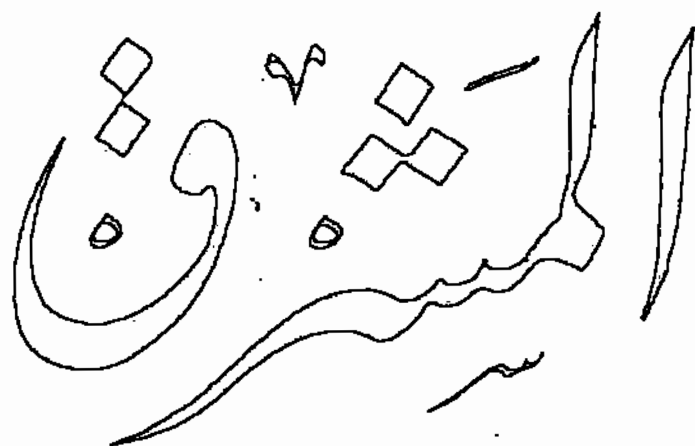
### Hommes et Sociétés du Proche-Orient

:

- *Religion et développement*, par Thom Sicking, S.J.
- *Zaki al-Arsouzi, un Arabe face à la modernité*, par Antoine Audo, S.J.
- *Le pluralisme socio-scolaire au Liban*, par E.J.-P. Vallin
- *Evolution d'un centre de villégiature au Liban*, par Richard Alouche.

**Sous presse.**

- *Le paléolithique et l'épipaléolithique de la Syrie et du Liban*, par Francis Hours, S.J.


المشرق

# المشرق

مجلّة ثقافيّة بجامعة
تصدر مرّتين في السنة
عن «دار المشرق» - بيروت



الإدارة والتحرير
دار المشرق،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
بيروت، لبنان
الهاتف: ٣٣٣٥٦٦ و٣٢٦١١٠
التلكس: 42733 IMPCAT LE

Direction et Rédaction
Dar el-Machreq,
B.P. 166778
Beyrouth, LIBAN
Téléph.: 333566, 326110
Télex: 42733 IMPCAT LE

# التعليم الأساسيّ والتنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة في صعيد مصر

الدكتور بطرس لبكي

يجمع أصحاب الشأن على أنّ العلاقة بين التعليم الأساسيّ والتنمية علاقة وثيقة بوجه عامّ، وهي تزداد وثوقًا في الظروف العيانيّة الخاصّة بصعيد مصر، كما سيظهر في سياق هذا النصّ.

فالتنمية بالمفهوم الذي نتبنّاه هي مجموعة التغيُّرات الذهنيّة والاجتماعيّة التي تسمح لجماعة بشريّة ما بزيادة إنتاجها الاجماليّ الحقيقيّ على نحو ثابت وتراكميّ.

أمّا التعليم الأساسيّ فهو، باختصار، تلقين المعلومات الأساسيّة التي تسمح للإنسان بأن يقرأ ويكتب ويحسب.

وعلاقة التعليم الأساسيّ بالتغيُّرات الذهنيّة والاجتماعيّة التي هي جوهر التنمية لها خصائص مميّزة في صعيد مصر، وذلك بسبب الظروف المكوِّنة للأوضاع الجغرافيّة والسكّانيّة والاقتصاديّة في مصر عامّةً وفي الصعيد خاصّةً.

لذلك سنعرض بعض المعطيات الخاصّة بمصر عامّةً وبالصعيد خاصّةً، قبل أن نحلّل دور التعليم الأساسيّ في تنمية الصعيد، لنختم بلمحة سريعة عن دور الرهبانيّة اليسوعيّة في هذا المضمار.

## المعطيات الاقتصاديّة والاجتماعيّة في مصر

تُعتبر مصر بلدًا مكتظًّا بالسكّان، بمعدّل ٢٠٠٠ شخص في الكيلومتر المربّع الواحد، وذلك في الأراضي الصالحة للزراعة (أي غير الصحراويّة).

ويعود معدّل النموّ الطبيعيّ العالي للسكّان (٣٪ سنويًّا) لارتفاع معدّل الخصب الذي يترافق مع انخفاض الوفيّات بسبب تحسُّن الوضع الصحّيّ. وتترافق هذه الزيادة مع عمليّة تمدين متسارعة: فقد ارتفعت نسبة السكّان الحضريين من ٣٧,٤٪ إلى ٩، و٤٣٪ من مجموع السكّان بين ١٩٦٠ و١٩٨٦. أمّا سكّان الريف، فبالرغم من انخفاض نسبتهم، فقد ارتفع عددهم في الفترة نفسها. وهذا التمدين وما رافقه من استصلاح غير كافٍ للأراضي سبّب تراجعًا في المساحات المزروعة، ترافق مع تكاثف السكّان على الأراضي الصالحة للزراعة.

ومن جهة أخرى، تبدو سياسة الأسعار غير مناسبة للفلاّحين، فأسعار المنتجات الزراعيّة زهيدة، لكنّها ملائمة لسكّان المدن من جراء الدعم المالي للمنتجات الاستهلاكيّة الضروريّة (خبز، سكّر، شاي، تبغ، . . .). وقد ساهمت هذه السياسة في هجرة ريفيّة باتّجاه المدن، وجعلت بالتالي مدينة القاهرة وحدها تستقطب ربع سكّان مصر، ممّا تسبّب في كساد الإنتاج الزراعيّ، في حين ازداد استهلاك المنتجات الغذائيّة. وهذا ما يفسّر تزايد العجز الغذائيّ.

وقد أسهمت قلّة فاعليّة القطاع الصناعيّ العامّ المسيطر في عجز المبادلات الخارجيّة للمنتجات الصناعيّة. يضاف إلى ذلك حجم النفقات العسكريّة. كلّ هذه العناصر زادت في تفاقم عجز ميزان المدفوعات، فنتج عنه ارتفاع الدين الخارجيّ، وتدنّي القيمة الخارجيّة للعملة الوطنيّة، بالإضافة إلى العجز الماليّ المتنامي للدولة، والمموّل بجزء كبير منه بإصدارات نقديّة. وكلّ ذلك سبّب تضخُّمًا دائمًا.

يمكننا تلخيص المشاكل الديموغرافيّة والاقتصاديّة في مصر كما يلي: تسارع النموّ الديموغرافيّ، نقص في الأراضي الزراعيّة، تصنيع غير كافٍ، تمدين مفرط، بطالة، تبعيّة غذائيّة، تزايد الدين الخارجيّ، تدنّي مستوى المعيشة

وتصاعد اللامساواة في توزيع الدخل، بطالة مستمرّة، ومستقبل ذو آفاق قاتمة للشباب.

في هذا الإطار المصريّ العامّ، يتميّز الصعيد بمعطيات خاصّة نعرضها فيما يلي:

## المعطيات الاقتصاديّة والاجتماعيّة في صعيد مصر

يتألّف الصعيد من المحافظات التالية: الجيزة، بني سويف، الفيّوم، المنيا، أسيوط، سوهاج، قنا، أسوان، ويبلغ طول وادي النيل ٧٠٠ كلم تقريبًا، ويتراوح عرضه بين ٢ و١٠ كلم، بالغًا أقصى حدّ له في «كوم امبو» (١٥ كلم).

وتحيط بهذا الوادي سلسلتا تلال تحدّان الصحراء بارتفاع وسطيّ يبلغ ٣٠٠ متر عن سطح البحر.

يتركّز ثلث سكّان مصر في الصعيد، وبحسب المؤشّرات المختلفة، توفّر المنطقة ٣٦٪ من قيمة الإنتاج الزراعيّ والمساحات الصالحة للزراعة واليد العاملة الزراعيّة. لكن إمكانيّة توسّع الأراضي المستغلّة الآن ضعيفة (١٠٪ من مُجمل مساحة مصر).

لا تُعتبَر هذه المنطقة صناعيّة، لأنّها تؤمّن ١٣٪ من الإنتاج المصريّ فقط. وتوفّر المنطقة ثلث الطاقة الكهربائيّة بفضل سدّ أسوان. ويُعتبَر نظام الاتّصالات متطوّرًا إلى حدٍّ ما في الصعيد. ولعلّ أكثر ما تُعتبَر المنطقة محرومة منه هو التعليم. فبينما كان من المتوقّع أن يكون ٨٠٪ من الأولاد الذين هم في عمر الدراسة مستوعَبين في المدارس في أواخر السبعينات في مصر، لم تكن هذه النسبة إلاّ ٦٠٪ فقط في الصعيد. وكانت نسبة المتخرّجين الجامعيّين في المنطقة تمثّل ثلث مجموع خرّيجيّ مصر.

وتُشير المعطيات التي نملكها في المجال الصحّيّ (عدد الصيدليّات، عدد الإمدادات المائيّة للاستعمال المنزليّ) إلى أنّ المنطقة محرومة في هذا المجال نسبةً إلى باقي البلد.

## جدول رقم ١

### حصّة الصعيد من مختلف المؤشّرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة[1]

| المؤشّرات | حصّة الصعيد من مجموع مصر | السنة |
|---|---|---|
| ـ السكّان | ٣٣,٦٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |
| ـ المساحة | ٣٧,٨٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |
| ـ المساحة المحصودة | ٣٦,٢٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |
| ـ طاقة توسّع الأراضي للزراعة حتّى العام ٢٠٠٠ | ٩,٨٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |
| ـ مجموع الإنتاج الزراعيّ | ٣٥,٤٥٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |
| ـ الإنتاج النباتيّ | ٣٦,٨٩٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |
| ـ الإنتاج الحيوانيّ | ٣٣,٢١٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |
| ـ اليد العاملة الزراعيّة | ٣٧,٦٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |
| ـ الإنتاج الصناعيّ | ١٣,٢٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |
| ـ الطاقة الكهربائيّة | ٣٣,٠٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |
| ـ شبكة الطرقات (الطول) | ٢٠,٠٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |
| ـ شبكة السكك الحديديّة | ٣٠,٠٪ | ١٩٨٧ ـ ١٩٨٦ |

(١) ـ المصادر:

ـ جمهوريّة مصر العربيّة ـ وزارة التخطيط والتعاون الدوليّ «الخطّة الخمسيّة الخامسة...» الجزء الأول. ص ٤٤٤ ـ ٤٧٦.

ـ الجهاز المركزيّ للتعبئة العامّة والإحصاء ـ كتاب الإحصاء السنوي. جمهوريّة مصر العربيّة ـ ١٩٧٢ ـ ١٩٨٦ ـ القاهرة، تموز ١٩٨٧، ص ١٦ ـ ٢٢٦.

ـ جمهوريّة مصر العربيّة ـ معهد التخطيط القوميّ، د. عزّة سليمان «دراسة تحليليّة لمراحل التعليم الأساسيّ في مصر على مستوى المحافظات» ـ مذكّرة خارجية رقم ١٤٦٩، آيار ١٩٨٩، القاهرة.

| المؤشرات | حصّة الصعيد من مجموع مصر | السنة |
|---|---|---|
| - عدد الخطوط الهاتفيّة | ٥٠,٠٪ | ١٩٨٧ - ١٩٨٦ |
| - عدد التلاميذ في الابتدائيّ | ٣١,٩٣٪ | ١٩٨٥ - ١٩٨٤ |
| - عدد الصفوف في الابتدائيّ | ٣٠,٨٦٪ | ١٩٨٤ |
| - عدد التلاميذ في التكميليّ | ٢٩,٥٨٪ | ١٩٨٤ |
| - عدد الصفوف في التكميليّ | ٢٩,٢٤٪ | ١٩٨٤ |
| - عدد المتخرّجين الجامعيّين | ٩,٥٪ | ١٩٨٦ - ١٩٨٥ |
| - نسبة التعليم في الابتدائيّ | ٦,٠٪ | ١٩٨٧ - ١٩٧٨ |
| - مراكز الشباب | ٣٣,١٤٪ | ١٩٨٨ - ١٩٧٧ |
| - عدد الصيدليّات | ٣٥,٣٠٪ | ١٩٨٦ |
| - ماء للاستعمال المنزليّ | ١٧,٧٪ | ١٩٨٧ - ١٩٨٦ |

بعد هذا الاستعراض السريع للمعطيات الاقتصاديّة والسكّانيّة في مصر عامّة وصعيد مصر خاصّةً، يمكننا البحث في صلب موضوعنا، أي:

## التعليم الأساسيّ والتنمية في صعيد مصر

### ١ - التعليم الأساسيّ والوضع السكّانيّ

تُعتبر مصر بلدًا كثيف السكّان، فإذا استثنينا المساحات الصحراويّة، تبلغ الكثافة ٢٠٠ شخص بالكيلومتر المربّع. ويبلغ المعدّل السنويّ لنموّ السكّان ٣٪. وهذه النسبة المرتفعة تُلغي عمليًا آثار النموّ الاقتصاديّ للبلد، ممّا يجعل الحدّ من النموّ الديمغرافيّ في رأس اهتمامات الحكومة المصريّة. وتشير

المعطيات المتاحة في بعض البلدان النامية إلى وجود ارتباط عكسيّ بين مستوى النساء التعليميّ وحجم الأسرة(١).

إنّ تحسّن المستوى التعليميّ للفتيات والنساء هو إحدى الوسائل الأكثر فعّاليّة لضبط النموّ الديمغرافيّ. ولعلّ صعيد مصر هو منطقة نموذجيّة لتطبيق هذا النوع من السياسات، حيث تصطدم الطرق المباشرة لضبط الخصب بعوائق ثقافيّة مهمّة، وحيث درجة التعليم هي أقلّ من الوسط نسبةً إلى باقي البلاد. لذلك تساهم المدارس ومراكز التعليم الأساسيّ في القرى التي تخلو من مدرسة إسهامًا مهمًّا في تنمية صعيد مصر من هذا الباب. لكن التعليم الأساسيّ يلعب دورًا آخر على الصعيد السكّانيّ عبرَ تأثيره في الهجرة الريفيّة.

## ٢ ـ التعليم الأساسيّ والهجرة الريفيّة

إنّ الكثافة السكّانيّة والضغط الذي تفرضه، وكذلك محدوديّة المساحات الممكن زراعتها، كلّها عوامل مسبّبة لهجرة ريفيّة قسريّة. فقد ارتفعت نسبة السكّان الحضر من ٢٧٪ إلى ٤٣٪ من مجموع السكّان المصريّين بين ١٩٦٠ و١٩٨٦. وتتّجه هذه الهجرة الداخليّة نحو القاهرة بوجه خاصّ، متسبّبة بكلفة مرتفعة. وتبيِّن الخطّة المصريّة للتنمية ضرورة إيجاد نموّ اقتصاديّ أكثر توازنًا بين مختلف مناطق البلاد(٢).

فالمدارس الابتدائيّة في الصعيد تحدّ من الهجرة الريفيّة. وتشير البحوث التي أُجريت في عامَي ١٩٨١ و١٩٨٣ إلى أنّ الأغلبيّة الساحقة لخرّيجي المدارس

---

(١) ـ البنك الدوليّ: التعليم والتنمية ـ القسم الثاني في التقرير القطاعيّ عن التعليم ـ باريس ١٩٨٠.
ـ البنك الدوليّ: «السياسات الديمغرافيّة في مصر» ـ واشنطن ـ ١٩٨٥ ـ باللغة الإنكليزيّة
ـ هدى زريق: «تأثير تربية النساء والتمدين على الخصب المرجو والفعليّ وعلى تنظيم الخصب في لبنان» وعفاف تديس: «تربية المرأة وانخفاض الخصب في بلد نام: الحالة الأردنيّة ـ في النشرة السكّانيّة للجنة الأمم المتّحدة الاقتصاديّة لغربي آسيا ـ العدد ١٣ ـ تمّوز ١٩٧٩ بيروت ـ باللغة الإنكليزيّة.

(٢) ـ جمهوريّة مصر العربيّة ـ وزارة التخطيط والتعاون الدوليّ «الخطّة الخمسيّة الثانية» الجزء الأوّل ـ ص ٤٤١ ـ ٤٧٩.

يستقرّون في الصعيد. فوجود مدرسة في قرية يُلغي دافعًا على الأقلّ من دوافع الهجرة إلى المدينة[1].

وإلى جانب دور التعليم الأساسيّ على الصعيد السكّانيّ، هناك أدوارًا تنمويّة أخرى للتعليم الأساس منها:

٣ ـ التعليم الأساسيّ وزيادة إنتاجيّة العمل

إنّ وجود السكّان بكثافة في أراض صالحة للزراعة محدودة المساحة يدفع إلى البحث عن إمكانيّات أخرى لزيادة دخل المزارعين. ويكون ذلك إمّا بتكثيف الزراعة وتربية المواشي بوسائل حديثة، وإمّا بزيادة النشاطات الإنتاجيّة غير الزراعيّة. ويبدو ذلك أكثر إلحاحًا الآن، بعد أن سُدّت إمكانيّات هجرة الصعيديّين إلى الخليج العربيّ وازداد عدد العائدين من هذه النقطة. لكن تطوير النشاطات المذكورة أعلاه يتطلّب من جانب السكّان الريفيّين حدًّا أدنى من التعليم الأساسيّ، خاصّةً في مجالات الزراعة المكثّفة والإنتاج الحيوانيّ الحديث والنشاطات الإنتاجيّة غير الزراعيّة.

وانطلاقًا من تجارب ميدانيّة، تبدو مضاعفة الإنتاجيّة الزراعيّة في الصعيد أمرًا ممكنًا، وذلك من خلال استعمال تقنيات الريّ بواسطة الأقنية. وقد جرى ذلك تدريجيًا في السنوات التي تلت إنشاء سدّ أسوان. وبصرف النظر عن الطاقات الإنتاجيّة الكامنة في نطاق الزراعة وتربية المواشي في الصعيد، يمكننا منذ اليوم أن نتوقّع أنّ إمكانيّات التطوّر الاقتصاديّ في هذه المنطقة سوف تصطدم بعوائق طبيعيّة. وبالتالي فإنّ زيادة الإنتاج الحرفيّ والصناعيّ لا مفرّ منها في الأمدّين القريب أو البعيد من أجل تأمين نموّ اقتصاديّ مستقبليّ للصعيد. إنّ حصّة الصعيد من الإنتاج الصناعيّ المصريّ هي فقط ١٣,٢٪ حاليًا، بينما يعيش ثلث سكّان مصر في هذه المنطقة.

هنا أيضًا، يفرض تنويع الإنتاج وتكثيفه (من خلال إدخال تقنيات حديثة في المجالين الزراعيّ والصناعيّ) تعلّم فئات واسعة من السكّان. فقد

(١) ـ جمعيّة الصعيد للمدارس والتنمية الاجتماعيّة: «التقييم الذاتي» ـ ١٩٨٤ ـ القاهرة ـ (بالفرنسيّة).

أظهرت عدّة دراسات تجريبيّة أنّ العامل غير الأمّيّ يعمل بإنتاجيّة أكثر ارتفاعًا من إنتاجيّة العامل الأمّيّ. وتبيّن دراسات أخرى أنّ اشتراك عامل واحد غير أمّيّ مع فريق من الأمّيّين يكفي لزيادة إنتاجيّة الفريق. ويبدو هذا الأمر شديد الأهمّيّة لبلد مثل مصر يشكّل الأمّيّون فيه أكثر من نصف السكّان البالغ عمرهم أكثر من عشر سنين.

إنّ استعمال السماد والمبيدات الزراعيّة بطريقة مدروسة وإدخال أصناف جديدة يتطلّبان التدريب وتقبُّل السكّان لهذه التقنيات الحديثة، واستعمالها الملائم خاصّة، لتجنّب أخطار البيئة، ممّا يفرض حدًّا معيّنًا من التربية.

ولا تقتصر هذه الأمور على مصر. فقد بيّنت دراسات متنوّعة أنّ الإنتاجيّة الزراعيّة للفرد تزداد بوجه ملحوظ بعد متابعته أربع سنوات من التعليم الأساسيّ. وفي الظروف الخاصّة لزراعة مكثّفة كزراعة الصعيد، يمكننا توقُّع نتائج أفضل في الإنتاجيّة، نتيجةً لتحسين المستوى التربويّ، ممّا هو منتظر في مناطق أخرى من العالم، وزيادة إنتاجيّة العمل هي جزء من ظاهرة أهمّ وهي زيادة دخل الريفيّين.

## ٤ ـ التعليم الأساسيّ وزيادة دخل الريفيّين:

يفترض تطوّر منطقة ريفيّة ما، لا زيادة الإنتاج المادّيّ فحسب، بل زيادة الدخل الريفيّ أيضًا. هنا تُطرح مسألة تحديد أسعار المنتجات الزراعيّة. ففي مصر تحدّد الدولة إجمالاً الأسعار على مستوى منخفض إرضاءً لسكّان الحضر وزيادةً لدخل الدولة فيشكّل دعم السلع الزراعيّة الاستهلاكيّة امتيازًا للمدن على حساب الريف. وهذه السياسة الهادفة إلى إرضاء المراكز الحضريّة تزيد من خطورة ركود الإنتاج الزراعيّ وتساهم مساهمة أكبر في الهجرة الريفيّة.

وبخلاف الحضر، فليس للريفيّين المصريّين «جماعة ضاغطة» (لوبي) يمكنها التأثير باتّجاه سياسة أسعار مناسبة لزيادة الإنتاج. فتكوين جماعات ضاغطة تمثّل مصالح الريفيّين، وتزيد من وزنهم الاقتصاديّ والسياسيّ في المجتمع المصريّ، أمر مرتبط إلى حدٍّ بعيد بالمستوى التعليميّ للريفيّين. القرويّون أمّيّون غالبًا، فليس بإمكانهم أن ينتظموا في تعاونيّات، أو أن يشكّلوا

جماعات مهمّتها الدفاع عن حقوقهم، وتهيئة نظام أسعار زراعيّة أكثر توازنًا يؤمّن لهم حدًّا أدنى من الدخل. فالتعليم الأساسيّ هو المفتاح الذي يمكّن الريفيّين من تمثيل مصالحهم الاقتصاديّة المشروعة.

٥ ـ تسهيل إدارة المشاريع الاقتصاديّة الحديثة:

تُعتَبر المعارف الأساسيّة من قراءة وكتابة وحساب مهمّة بوجه خاصّ في حالة المؤسّسات الصغيرة الزراعيّة والحرفيّة والصناعيّة. فإنّ إمكانيّة قراءة النصوص الإداريّة وطريقة استعمال التجهيزات والمواد والكتب الوجيزة هي حيويّة لهذه المؤسّسات، وكذلك إمكانيّة فهم كشوفات صناديق الادّخار، أو إجراء تحويلات أو وضع فواتير. والتعليم الأساسيّ ضروريّ لبلوغ تلك الأهداف.

٦ ـ توسيع سوق العمل أمام الريفيّين:

يفرض التشريع المصريّ على كلّ طالب عمل في الصناعة أو الخدمات أو الإدارة أن يُبرز شهادة محو أمّيّة. يطبّق هذا التشريع بشكل صارم في المؤسّسات الرسميّة. إنّ المدخل إلى التعليم الأساسيّ يشكّل إذًا المدخل إلى القطاع العامّ. فحرمان منطقة أو شريحة اجتماعيّة أو فريق معيّن من الحصول على التعليم الأساسيّ يُلحق بهم ضررًا في سوق العمل. إنّ توفير التعليم في منطقة غير مجهّزة بالمؤسّسات التعليميّة يساهم مباشرةً في التخفيف من عدم تكافؤ الفرص في سوق العمل.

٧ ـ التعليم الأساسيّ وتسهيل استيعاب التعليم المهنيّ:

بالإضافة إلى الآثار غير المباشرة للتعليم الأساسيّ كزيادة الإنتاجيّة واستعداد أفضل لتقبّل الابتكارات (التحديث)، علينا التنويه بالآثار المباشرة للتعليم الأساسيّ. فإنّ معرفة القراءة والكتابة تزيد من تقبّل واستيعاب كلّ المعارف الأساسيّة في مجال التدريب المهنيّ كما في المجالات الصحّيّة.

إنّ تدريب الشباب والكبار في هذه القطاعات يمكن أن يتحقّق بمزيد من السرعة وبكلفة أقلّ انطلاقًا من التعليم الأساسيّ.

٨ ـ تمركز الفائدة الإنمائيّة في التعليم الأساسيّ:

تلفت النظر إلى أن الأسباب التي أحصيناها لضرورة التعليم الأساسيّ، في سياسة التنمية، ليست ذات قيمة فعليّة إلاّ للتعليم الأساسيّ. إنّ القيمة الاقتصاديّة لنظام تعليميّ لمستويات أعلى هي أكثر عرضة للتساؤل. فالمدارس التكميليّة والثانويّة، بل والجامعات، لا تمثّل استثمارات في مجمل الاقتصاد إلاّ بقدر ما تلبّي حاجاته إلى الكادرات الوسطى والعليا، وبقدر ما تهيّئ أساليبهم وبرامجهم فعلاً بهذه المراكز ذات المهمّات الاقتصاديّة. إنّ تدريب أو تعليم عدد من الخرّيجين يتخطّى الحاجات أو لا يلبّيها ويمثّل تثميرًا سيّئًا للموارد، حتّى في البلاد الصناعيّة. ولكنّه وخيم العاقبة على البلدان الفقيرة. فالتعليم هنا قد يشكّل عائقًا أمام التنمية في هذه الحالة.

دور الرهبانيّة اليسوعيّة في التعليم الأساسيّ في صعيد مصر:

في الثمانينات من القرن الماضي، بدأ الرهبان اليسوعيّون بتأسيس مدارس القرى المجّانيّة في الصعيد، تموّلها هبات من مصادر أوروبيّة. وحيث إنّ هذا التمويل أصبح مستحيلاً مع بداية الحرب العالميّة الثانية، فقد أسّس الرهبان اليسوعيّون جمعيّة في عام ١٩٣٩ من أجل تأمين تمويل محلّيّ لمدارسهم هذه، وكان اسم الجمعيّة: «جمعيّة الصعيد المسيحيّة للمدارس».

وقد عُيِّن الأب «هنري عيروط» اليسوعيّ، وهو العالم الاجتماعيّ الريفيّ المعروف ومؤلّف كتاب «فلاّحو مصر»، مديرًا لها. وقد تمكّن في غضون سنوات قليلة من تنظيم شبكة مدرسيّة: مدارس بصفّين في القرى الصغيرة، وأخرى تضمّ المرحلة الابتدائيّة بكاملها في المراكز الإقليميّة. ومنذ الأربعينات وسّعت الجمعيّة نشاطاتها إلى القطاع الصحّيّ، وأسّست مراكز طبيّة، وخدمات اجتماعيّة. وكذلك مراكز للتدريب الحرفيّ والمهنيّ ونشاطات إنتاجيّة. وكانت هذه الجمعيّة ترعى ١٢٠ مدرسة في وسط الخمسينات، وتموّل هذه النشاطات جمعيّات تعاضد وتبرّعات في المدن الكبرى في البلد. وعام ١٩٥٧، تغيّر كلّ شيء، فقد منعت الحكومة المصريّة التعليم في المؤسّسات التي لا توفّر كلّ صفوف التعليم الابتدائيّ. ورأت الجمعيّة نفسها مضطرّة لإقفال ٨٠ من

مدارسها الصغيرة ذات الصفّين، فزالت اليوم عن الوجود في عدّة قرى صغيرة. والصحيح أنّ ٣٨ مدرسة فقط تمكّنت من الصمود فيها بعد. شهدت أواخر الخمسينات وبداية الستّينات هجرة كثيفة من المسيحيّين ذوي الأصول السوريّة واللبنانيّة والفلسطينيّة والإيطاليّة واليونانيّة، الذين كانت طبقاتهم الوسطى تساهم في تمويل الجمعيّة. ورأت الجمعيّة نفسها مرغمة مرّة أخرى الى طلب مساعدة خارجيّة من أجل تأمين استمراريّة عملها. وقد انحسر دور الرهبانيّة اليسوعيّة في الجمعيّة تدريجيًّا في العقود الأخيرة. ويترأس الجمعيّة منذ ١٩٦٤ المحامي أمين فهيم. وطوّرت هذه الجمعيّة، منذ مطلع الخمسينات، بالإضافة إلى إدارتها للمدارس التي صمدت، نشاطات متعدّدة في القطاعين الاجتماعيّ والطبّيّ: تدريب الشباب، محو الأميّة، التدريب المهنيّ، التدبير المنزليّ للنساء، وبعض النشاطات الاقتصاديّة الإنتاجيّة المحدثة.

وقد لاحظنا من خلال دراسة ميدانيّة ساهمنا فيها مؤخّرًا عن نشاطات هذه الجمعيّة أنّ هذه النشاطات تشكّل مساهمة ذات شأن في تأمين التعليم الأساسيّ في عشرات القرى والمدن الصعيديّة، وعَبرَ ذلك في تأمين شروط أفضل لتنمية حقيقيّة لصعيد مصر.

وهكذا تكون النبتة التي زرعها وسقاها واعتنى بها رهبان يسوعيّون منذ أكثر من قرن في صعيد مصر أصبحت شجرة معطاء تساهم ثمارها في تنمية هذه المنطقة المهمّة من الشقيقة الكبرى.

## من معاجم دار المشرق

- الموسوعة في علوم الطبيعة (٤ مجلّدات)، لأدوار غالب - طبعة جديدة موسعة
- المنجد في اللغة والأعلام
- منجد الطلاّب
- المنجد الأبجدي
- المنجد الإعدادي
- منجد الصغار
- المنجد في المترادفات والمتجانسات
- المنجد في الحروف وإعرابها
- المنجد في الأمثال والحكم والفرائد اللغويّة
- المنجد فرنسي عربي كبير
- قاموس سرياني عربي

قراءة فلسفيّة في واقعنا المعاصر

# الآخر في مرآة الأنا
# من لعبة الاستعباد والامتلاك، إلى مفهوم الاعتراف

الأب سليم دكّاش اليسوعي

- ١ -

في أيّام النزاعات، أيّام الحروب السوداء، وكذلك في لعبة الاستعباد على مختلف وجوهها، لا بدّ أن يقفز إلى الواجهة واقع الأنا/الذات في مواجهة الآخر في معناه الإنسانيّ. قد يكون من إيجابيّات الحالات الصعبة، الشديدة القساوة، المدمّرة للبشر والحجر، هو بروز «الغيريّة» في أشكالها المتنوّعة، المجرّدة، الخالصة، المتضاربة، المتناقضة، المتعاكسة. إنّه بروز «الغيريّة» و«الآخر» كمقولة ثابتة حاليّة تسكن العالم، يختبرها الإنسان بذاته، على شيء من التفاوت في الوعي، كواقع مباشر، هنا والآن، ولا كأمر رديف هامشيّ، بل كواجب الوجود. إنّه «الآخر».

- ٢ -

مَنْ هو هذا «الغير»؟ من هو الآخر؟ قد يثير السؤال، في مدنيّتنا، الإحراج والقلق، والأفضل ألاّ يُطرح هذا السؤال على السماع لأنّه سؤال ثقيل، في حين أنّه سؤال صحيح أصيل لا مفرّ منه في قاموس المدنيّات. في خيالي، تتعدّد صُوَر الآخر ووجوهه. من هذه الصُوَر والوجوه اخترتُ الآتي:

الآخر (أعني الإنسان) هو جسمٌ، هو شيءٌ من الأشياء في الكون، لا بدّ أن تُضيفَ إليه استطاعةً للإدراك، شبيهة باستطاعتي للفهم والإدراك. هذا الآخر لا يعنيني من قريب أو من بعيد إلاّ لأنّه حالة مماثلة لحالتي. هو حيوانٌ ناطقٌ كباقي الحيوانات الناطقة، له حقله ولي حقلي، على قدر ما أعطي لي وأعطي له. إنّه رقم في جملة أرقام وعدد في سلسلة من الأعداد. ولأنّ الآخر هو الشيء (وكلمة شيء هي من أكثر الكلمات عموميّة وإبهامًا في اللغة)، فيصبح من الممكن امتلاكه امتلاك المتاع، كما يمتلك الإنسان الحلال من الأرض والمنزل والأموال والحيوان. وعمليّة الامتلاك، امتلاك الآخر، تقتضي التدجين العاطفيّ والسياسيّ والإيديولوجيّ (على اختلاف أبعاده). ووسائل التدجين أصبحت اليوم متطوّرة مكفولة، والهدف هو ألاّ تبقى مسافة بين الأنا والآخر، وأن يمسي (العمليّة تتمّ فصولها بين صباح ومساء) هذا الآخر موضعًا قريبًا من يدي، أرمي فيه زبالتي وقمامتي ومهملاتي، وأسقط عليه وفيه جهلي وخياناتي.

- ٣ -

إلى هذه الصورة تنضمّ صورة أخرى هي لوحة الآخر/العبد في مواجهة الآخر/السيّد. هو الآخر/العبد الذي مُنِعت عنه قدرة الاختيار (المحطّة الأساسيّة في الإرادة)، كما مُنعت عنه الحرّيّة الفعليّة أو الحرّيّة بالفعل والتحديد. فإرادة السيّد هي التي تحدّد مضمون الحاضر والمستقبل وهي التي تقرّر فعلاً وتحديدًا. فالإمكان الذي يتحوّل إلى فعلٍ وتاريخ هو من حقّ السيّد لا المسود، وحقّ التفكير والجدليّة هو حقّ مُصان لذويّ الإرادة المطلقة وأصحاب القبضة المُنزلة.

- ٤ -

والآخر هو، بين صُوَر المدنيّة الحاضرة، سالب الذات، الأنا، سارقها. هو يبدأ بتغريب الأنا عن ذاتها، أعني أنّه يجزّئها جزئين أو أكثر، فتحيا الأنا في حنين مستديم إلى الصميم. هذا الآخر يقتنص فرصة ضعف الذات ووهنها وحاجتها إلى الجديد، فيخطف هذه الذات ليقولبها في قالبه. ومصية الذات

هنا أن ضعفها ليس قضيّة عابرة أو أمرًا هامشيًا سطحيًا، بل هو ضعف ملازم للصميم عينه. تحاول الذات، أكانت فرديّة أم طبقيّة أو مجتمعيّة، أن تتحرّر من الآخر عندما تنفيه وتتجاهله، إلاّ أنّ ضعف الصميم يرميها ثانيةً في حضن الآخر أو أنّها تحيا في حالة من التشنجّ لا يتيح لها الخلق أو الإبداع.

- ٥ -

والآخر هو أيضًا الصديق الحليف، إنّما الحليف ضمن دائرة معيّنة محدودة، هي دائرة الطائفة أو القوم أو العشيرة أو القبيلة. الرابط الذي يشدّ الأنا إلى الآخر في هذه الدائرة هو أوّلاً رابط العصبيّة على مختلف مستوياتها وعناصرها كالدين والإثنية والقوميّة واللغة والخطاب الإيديولوجيّ المتغلق على ذاته والممزوج بكأس العاطفيّة. وهو ثانيًا رابط الخوف على المصير والمستقبل والمنجزات والتاريخ والكيان. وهو ثالثًا رابط العمل الحتميّ من أجل استمراريّة الدائرة كإطار تستطيع فيه الأنا مع حليفها، مع الآخر، أن تبني ذاتها وتحصّنها وتجعلها قادرة على أن تعبّر عن شيء من إمكانيّاتها. فلا خطاب لهذه الأنا إلاّ ضمن هذه الدائرة، أي أنّها بحاجة إلى الآخر البيولوجيّ، لتضمن بقاءها ووجودها وتؤمّن لنفسها الحماية. وهذه الأنا وهذا الآخر وضعا الشريعة اللازمة لاستمراريّة البقاء، لا بل أنّهما حوّلا الكلمة الخلق إلى مجرّد مدوّنة قانونيّة اجتماعيّة لضمان الحماية وتماسك الجماعة البيولوجيّة. وباسم الحماية والتماسك، نشأت الثقافة الملائمة وثبتت الظواهر من دونيّة الطفل والامرأة والانتقام والجريمة المخفّفة وعدم قدرة الفرد على الاستقلاليّة النسبيّة أو ارتقائه إلى مرتبة الشخص. وأمام ضغط الجماعة، ضغط الأنا، يتحوّل الآخرُ الحليفُ إلى عاشق لفردانيّته وإلى رافض على الدوام، إذ هو يعبّر عن رغبته بالحرّيّة في الرفض المطلق، في موقف يلتزم بالسلبيّة. هذا الآخر، في فرديّته وموقفه الذي لا يقبل الاختزال، يضع الحجر الأساسيّ لمشروع نزاع مع الأنا التي ترفض العزلة ولا تقبل بأن يكون الآخر سببًا يؤدّي إلى فرط التماسك وإضعاف طوق الحماية. العلاقة، علاقة الأنا بالآخر في هذا الإطار، تسودها الانفعاليّة العميقة على مستوى الجسد والروح والكلمة والحركة والعاطفة والوجه واليدين...

فهذه الانفعاليّة السائدة هي التي تستطيع، قبل غيرها، أن تعيد الآخر إلى «صوابه»، إلى أن يكون الضامن لاستمرار «الأنا».

- ٦ -

والآخر هو أيضًا العدوّ ذو الأسماء والصفات القبيحة المتعدّدة: هو الشيطان، هو الشيطان الأكبر، هو المستكبر، السرطان المتفشّي الذي لا بدّ من اقتلاعه جذريًا من الأرض والنفوس، هو القاهر المستقوي، الذي يهدّد سلامة «الأنا» ومصيرها. في هذا الآخر بكلّيّته يتجسّد الشرّ، الذي يؤثّر ماديًا ومعنويًا في الأنا ويؤلمها ويمنعها من أن تتحقّق وتعبّر عن إمكانيّاتها كافّة. هذا الآخر المهدِّد هو ضرورة وظيفيّة تمكّن الأنا من أن تفسّر واقعها بلسيّاته مجتمعةً، وتمكّنها أيضًا من أن تعلن على الملأ انتصاراتها، لا بل تتيح لها أن تجيّش ما خفي من القدرات لتنتصر على ذاتها. وهذا الآخر، في بشاعته وبربريّته وتجسيده للشرّ، يدفع الأنا إلى تسطير الملاحم والأساطير وإلى استنطاق الخيال بالمنجزات الرائعة الخارقة. ومن الطبيعيّ أن تصرّح الأنا، في هذا المجال، أنّ الانتصار على هذا الآخر المجسِّد للشرّ هو انتصار الحقّ المطلق بعينه، هو انتصار صاحب العدل الأسمى بسيفه على أعدائه، بحيث إنّ الأنا تصبح وليدة هذا الحقّ وربيبته. هذا الآخر هو الجحيم بعينه، ونظرته إلى الأنا هي نظرة جحيميّة، إذ هو يخطف منها عالمها الحميم الذي كوّنته لها، عالم الأمومة والمياه البدائيّة، عالم تطابق الأنا مع ذاتها، عالم الطبيعة والرحم. والآخر الجحيميّ هذا هو المسؤول عن كلّ سيّئة وتخلّف ومرض، وعليه تقع تبعات التدهور والانحطاط.

- ٧ -

إلاّ أنّ هذا الآخر، على بشاعته، يلعب دور الساحر المُغري الفاتن، فيغوي الأنا ويجذبها إليه جذبًا مغناطيسيًا بما لديه، في سلّه، من العجائب والغرائب والاختراعات على أنواعها. وما يستهوي الأنا في هذا السلّ هو من باب الإنتاج السريع للاستهلاك الذي يقضي حاجات الأنا ويسكّن الجوع

والعطش ويثير اللذّة الحاضرة العابرة، ويهدّئ كذلك العنف الرابض في القوى الغريزيّة. هذا الآخر الساحر يقف عند عتبة الأنا متملّقًا، يخاطب الميول والنزعات التي لم تقدر الأنا على استملاكها وتطويعها وتعقيلها. وما أكثر هذه الميول والنزعات الدفينة الغامضة اللاواعية التي يعرفها الآخر المعرفة الجيّدة والتي يغذّيها وينمّيها الخطاب الأسطوريّ الفوقيّ وخوف الدجاجة على فراخها. مهمّة هذا الآخر هو أن يجعل الأنا تتلهّى بالقشور وأن يحوّل أنظارها دومًا نحو الأطراف والهوامش والفتات، فتغدو حضارة الأنا هي حضارة الهامش، وتمشي ثقافتها ثقافة عمياء، إذ إنّ الأنا تصبح مقيّدة بالألاعيب السحريّة المثيرة، فتحيا على مستوى الخيال والمخيّلة والأحلام والأبراج، بدل أن تعقل ذاتها وتبحث عن نقاط الارتكاز في صميم مركزها وعمق كيانها. إنّها الأنا التي تلاشت رغبتها في البحث عن حقيقتها. أو قل إنّ رغبتها تحوّلت إلى ما هو دون الغريزة التي يجب إشباعها. الرغبة في الحرّيّة والفرح والديمقراطيّة والسعادة والسلام سقطت في فخّ الأوهام المستوردة. إنّها الأنا التي انخرس لسانها واندثرت كلمتها، أمام لسان الآخر وكلمته، فارتدّت إلى الوراء ارتداد الكلام الأجوف، تُقنع نفسها بأنّ خطابها وقدرتها على الخطابة لم يموتا. إنّها أنا الخطابة، لا أنا الإرادة والفكر والبناء. إنّها الأنا التي لا تعرف إلاّ التقليد طريقًا إلى العصر الذي تعيش فيه، تقليد الآخر وتقليد الأقدمين، وبين التقليد الأوّل والثاني طريق معبّدة واسعة إلى الفشل الأكيد. والآخر، أمام المشهد، يتفرّج، وفي الوقت عينه، يحلّل شخصيّة المريض الذي توقّفت بعض وظائفه عن العمل، ويصف الدواء تلو الدواء، ذي التركيب المتنوّع المتعدّد العناصر، من جهاز الراديو والحقنة الذهبيّة والمساعدات الاجتماعيّة والبوارج الحربيّة. إلاّ أنّ هذا كلّه يزيد مرض الأنا مرضًا وسحر الآخر سحرًا ويجعل حضور الطبيب حضورًا حتميًا ضروريًا مستديمًا. دخلت الأنا حضارة الاستهلاك من بابها الواسع: إنّها حضارة الآخر التي تستهلكها، التي تجعلها رهينة.

- ٨ -

والآخر هو الذي دخل في لعبة التسامح. محنة هذه الكلمة أنّها خرجت من الدائرة الروحيّة (حيث يكون الكلّ متسامحين ويحيون التسامح كعامل

أساسيّ في الحياة الاجتماعيّة) إلى الدائرة السياسيّة، حيث أصبح التسامح تعبيرًا عن قدرة مَن يمتلك السلطة أن يسمح للآخرين بأن يعيشوا وفق معتقدهم وتفكيرهم. من التسامح، كتعبير عن الاعتراف بواقع الآخر كواقع مختلف بذاته، سقطت «الأنا» في فخ الاصطدام بالآخر كأمر مخيف أو يثير الشبهة، فيتمّ القبول به، ولو مرحليًّا، كأمرٍ واقع، وفق شروط معيّنة لها صفة تشريعيّة نظاميّة أكانت فوقيّة أم وضعيّة. المهمّ هو السيطرة على هذا الآخر وإدارة وجوده بوجه من الوجوه حتّى تتكفّل الظروف والسنون بإيجاد حلٍّ لمصيره. كأنّ وجود هذا الآخر هو وجود بالخطأ فيأتي التسامح حلاًّ مؤقّتًا لمشكلته.

- ٩ -

وورطة الآخر العظمى تكون في التعميم والتذويب. أنا هو أنت ولا نجاة للآخر، كواقع معنويّ أو كأمر واقع، إلاّ في أن يذوب. الأنا، في حالتها اللاواعية، أكانت فرديّة أم جماعيّة، تنزع نزوعًا إلى امتلاك الآخر وتذويبه. إنّه نزوع أعمى، (لا تكسر عماه إلاّ الوصيّة)، إلى تذويب الآخر بوسيلة من الوسائل البشريّة، من اليدين إلى الفم إلى العينين وصولاً إلى الدماغ. إنّه اختزال الأنا/الآخر، الأنا/أنتِ، الأنا/هو في عموميّة الأنا. الأنا الأمّ، السيِّد، الأمّة، القصب، القبيلة، الجماعة...

- ١٠ -

واقع الأنا/الآخر (أنت/هو) لا يستقيم وجوده:
في علاقة تهدف إلى الاختزال،
في إضافة تنزع إلى التعميم والتذويب،
في نسبةٍ ترمي إلى الاستعباد أو الاستبعاد،
في صلةٍ تقود إلى التجانُب السلبيّ،

ففي البدء كانت العلاقة. والعلاقة الحقّ تستقيم وجوديًّا عندما تخرج الأنا من الهُنا والآن إلى حالة تكون واعية فيها لذاتها، هي تلك النقطة الفصل التي تشعر فيها الأنا الشعور الوجوديّ بأن لا وجود لها لذاتها إلاّ من خلال

اعترافها بوجود الآخر لذاته. وهذا الاعتراف هو فعل رغبة، هو فعل كلمة تبدأ بتعرية الأنا من نزعتها العمياء إلى العيش في حالة الاغتراب عن الآخر ومن نزعتها إلى امتلاكه. فالأنا، على سبيل المثال، لا حرِّيَّة لذاتها ومن أجل ذاتها إلاّ إذا اعترفت بحرِّيَّة الآخر. فالأنا تصبح الحدّ الأوسط الذي به يتحقّق الآخر أنّه موجود لذاته ومن أجل ذاته، والآخر هو كذلك الحدّ الأوسط الذي به تتحقّق الأنا أنّها موجودة لذاتها ومن أجل ذاتها. وهكذا يعترف كلّ واحد منهما أمام الآخر بأنّ الأنا تعترف بالآخر والآخر يعترف بالأنا. فالأنا الناضجة الواعية لذاتها لا وجود لها إلاّ من خلال الآخر الذي يعترف بها. ويمكن في هذا الإطار أن تتبادل الأدوار: فالأنا قد تكون في موقع الآخر، وكذلك قد يكون الآخر في موقع الأنا.

العلاقة هي الشراكة الحقّ في تبادل الاعتراف بأنّ الحياة هي عطاء.

صَدَرَ عن دار المشرق

Bibliotheca Arabica Scholasticorum

مكتبة الفلاسفة العرب

لموريس بويج اليسوعي

- ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات،
طبعة ثانية، ٢٢٦ صفحة، ١٩٨٤

- الفارابي، رسالة في العقل،
طبعة ثانية، ٢٢٦ صفحة، ١٩٨٤

- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة،
في أربعة مجلدات، طبعة ثالثة، ٢٣٣٢ ص، ١٩٨٩

- ابن رشد، كتاب تهافت التهافت،
طبعة ثانية، ٦٨٠ صفحة، ١٩٨٧

# منهج كتابة التاريخ بين البيزنطيّين والفرس والعرب:

# أقصوصة «عروس الغبن»

الأب روبير بندكتي اليسوعيّ

من الحقائق المعروفة في تاريخ الآداب اليونانيّة الوسيطة تأثّرها العميق بروائع الأدب اليونانيّ القديم. فقد اجتهد الكتّاب البيزنطيّون وشعراؤهم في احتذاء مثال اليونان القدامى وهم ينظمون الشعر ويكتبون التاريخ ويروون القِصَص؛ كذلك اقتدوا بهم في إتقان اللغة اليونانيّة القديمة في الكتابة الأدبيّة والتأمّل اللاهوتيّ، على الرغم من كون هذه اللغة قد اندثرت عصرئذٍ فسقطت من الاستخدام الحيّ. فقد اصطلح البيزنطيّون أنفسهم على هذا المنحى في الكتابة الأدبيّة بعبارة «الاقتداء بالقدامى» (‎«ἀρχαΐζειν» ، «μίμησις»‎)[1].

## الاقتداء بالقدامى والمؤرّخون البيزنطيّون

لا تُستثنى من ظاهرة الاقتداء بالقدامى الكتابة التأريخيّة فقد تأثّر المؤرّخون البيزنطيّون بروائع أسلافهم تأثّرًا واضحًا، لا سيّما باثنين منهم: هما «توكيديديس» و«هيرودوتس» الملقّب بـ«أبي التأريخ». يبيّن أثر الكتابة التأريخيّة اليونانيّة في مؤلّفات التأريخ البيزنطيّ على مستويات عدّة، منها أوّلاً اللغة

(١) في شأن منحى «الاقتداء بالقدامى» في الآداب اليونانيّة المتوسّطة راجع:
Herbert HUNGER: Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. I. München: H.G.Beck, 1978. 65-74. Coll. «Byzantinisches Handbuch», V 1.

وأسلوب الكتابة، ثمّ التصوّرات والمفاهيم الجغرافيّة والأثنوغرافيّة، وأخيرًا بعض القوالب القصصيّة التي استعارها المؤرّخون البيزنطيّون من الروائع اليونانيّة مستعينين بها في صوغ بعض الأحداث المعاصرة. فعلى مَن يدرس مؤلّفات التأريخ البيزنطيّة أن يأخذ بعين الاعتبار هذه العلاقة الحميمة بينها وبين نماذجها الكلاسيكيّة لكي يقدّر، من جهة، المعلومات الواردة فيها تقديرًا نقديًّا صحيحًا ويستنبط، من جهة أخرى، من نصّها المعاني والمعطيات التي يحويها استنباطًا رصينًا[1].

يصدق هذا القول على مؤلّفات بريسكس الخطيب[2] التي تُعدّ من أهمّ المصادر لمعرفة الحياة الاجتماعيّة عند قبائل «الهون» في عصر الملك «أتّيلا». لقد تثقّف هذا الموظّف الإمبرطوريّ الكبير بثقافة يونانيّة واسعة وأتقن اللغة الكلاسيكيّة حيث بها حرّر تقاريره الرسميّة وألّف كتبه التاريخيّة. يكتشف قارئ نصوص هذا المؤرّخ إنّه قد اجتهد في الاقتداء بمؤلّف هيرودوتس[3]. إنّ الأدلّة على عمليّة الاقتداء هذه لعديدة. فمن جهة فقد درج على تسمية الأقوام «البربريّة» المعاصرة بأسماء مقتبسة من «تاريخ» هيرودوتس: هكذا أضفى مثلاً على شعب «الهون» ـ وهم قوم من الأقوام التركيّة القديمة ـ اسم «الإسكيت

(١) Gyula MORAVCSIK: Byzantinoturcica. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. Berlin: Vrl. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1958. Bd. I. 167-168.

(٢) أوردت المصادر التاريخيّة اليونانيّة المتوسّطة و/أو البيزنطيّة اسم بريسكس الخطيب بالصيغة التالية:

ΠΡΊΣΚΟΣ 'Ο 'ΡΗΤΩΡ

ويدلّ اللقب «الخطيب» / «'Ο 'ΡΗΤΩΡ» ، من جهة، على درجة أكاديميّة ويعني كونه خريجًا من إحدى الجامعات اليونانيّة؛ ويشير، من جهة أخرى، إلى كونه موظّفًا إمبراطوريًّا مرتفع المستوى يتولّى مهمّات ذات أهمّيّة كبيرة. فقد شغل بريسكس فعلاً ولمرّات عدّة منصب مبعوث إمبراطوريّ إلى ملك الهون أتّيلا وغيره من العواهل «البرابرة» المعاصرين؛ راجع:

Henri LECLERCQ: École. IN: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. Tome IV 2. Paris: Letouzey et Ané, 1921. 1762-1782. = E. POTTIER: Educatio. IN: Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines. II 1: pp. 485-89. = H. HUNGER: Literatur 65-74. = DU CANGE: Glossarium mediaevae et infimae graecitatis. s.v. ῥήτωρ pp. 1294-1296.

(٣) Wilhelm SCHMIDT - Otto STÄHLIN: Geschichte der griechischen Literatur. II 1. München: H.G.Beck. 1961. pp. 1036-1038. Coll. «Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft». VII 2.2. = Moravcsik: Byzantinoturcica I. 479-488.

الملكيّون» الذي قد استعاره من سلفه الكبير[1]. وقد استعان الخطيب، من جهة أخرى، بالقوالب القصصيّة والأحبوكات الروائيّة المقتبسة من مؤلّف «أبي التاريخ» وهو يعرض الأحداث المعاصرة: هكذا عزا التحرّكات الشعوبيّة الكبرى، التي نشبت إثر وفاة الملك «أتّيلا»، إلى هجوم الجوارح الأسطوريّة المسمّاة « «oi δρύπες » ، ذلك استنادًا إلى هيرودوتس الذي علّل ترحال «الإسكيت الملكيّين» بغزو هذه الكائنات العجيبة؛ هكذا يربط أيضًا أسطورة «سيف الله» الهونيّة بالأسطورة الإسكيتية المتعلّقة بـ«سيف آريس» إله الحرب[2].

من الواضح أنّ منحى «الاقتداء بالقدامى» لا يلبث أن يطرح تساؤلات معيّنة حول قيمة مؤلّفات التأريخ البيزنطيّ عمومًا وكتابات بريسكس الخطيب خصّيصًا. إلاّ أنّه على الباحث أن يفحص عن كلّ نصّ وهو يأخذ بعين الاعتبار مفهوم التأريخ الذي درج عليه الخطيب وزملاؤه من اليونانيّين والبيزنطيّين في كتابة التاريخ. فقد رأى هؤلاء في التأريخ فنًّا أدبيًّا وبحثًا مدقّقًا في الأحداث على حدّ سواء، حيث يكتسي فيه الشكل الأدبيّ الأهمّيّة نفسها التي يكتسيها التدقيق في عرض المعلومات. وعليه نستطيع أن نبيّن صراع وجهتيّ النظر هذا في مؤلّف الخطيب تمثّلاً بقصّة «عروس الغبن» التي تمثّل خاصّيّة من خواصّ منحاه في كتابة التاريخ.

---

(1) لقد تمّت عمليّة نقل اسم «الإسكيت الملكيّين/ «'OI ΣΚΎΘΑΙ 'OI ΒΑΣΙΛΕΊΟΙ»

وإضفائه على قبيلة الهون التابعة للملك أتّيلا بناءً على كون الشعبين قد قدما من المناطق الواقعة في جنوب روسيا. راجع:

EXCERPTA DE LEGATIONIBUS, ed. C.DE BOOR. Berlin, 1903: 121:27, 122: 13, 125: 7, 141: 15, 150: 15, 577: 26.

هذا وقد درج المؤرّخون البيزنطيّون عمومًا على إضفاء أسماء الشعوب القديمة على معاصريهم من الشعوب «البربريّة».

(2) راجع: Moravcsik: Byzantinoturcica, I 482-483.

## رواية «عروس الغبن» موضوعة أدبية رحّالة

□ تلكم رواية «عروس الغبن» بحسب بريسكس[١]:

وأخيرًا أذن ملك الفرس للمبعوث [البيزنطيّ] كونستانسيوس في السفر إلى بلاده، وقد جعله ـ كما سبق أن قيل ـ ينتظر مدّة طويلة في الرها، فأمره بالمثول بين يديه. لم يكن الملك وقتذاك يمكث في المدن، بل على الحدود الفاصلة بين بلاده وبلاد الهون الكيداريّين. فقد حارب قبيلة الهون لهذا السبب: إنّهم قد رفضوا دفع الجزية التي فرضها عليهم ملوك الفرس والپارثيّين. كان والد ملك الهون الراهن من ذي قبل قد رفض دفع الجزية فخاض الحرب. ثمّ ورثها ابنه كونفخاس مع المُلك واستمرّ فيها وهو يتسبّب للفرس في خسائر جسيمة. وأخيرًا خطر للفرس أن يلجأوا إلى حيلة في سبيل إنهاء الحرب. فقد بعث ملك الفرس فيروز مرسلين إلى خاقان الهون كونفخاس يطلب إليه السلم فيما يقترح له عقد حلف يُختم بزواج شقيقته. ذلك أنّ خاقان الهون ما زال شابًّا ليس له أولاد. وافق خاقان الهون على الاقتراح وتهيّأ للزواج، إلاّ أنّه لم يتزوّج شقيقة فيروز، بل امرأة أخرى زُفّت إليه بجلّوة وكأنّها ابنة ملك. هذه المرأة قد بعثها فيروز إلى الهون لعلّها تعيش سعيدة عيشة عروس ملكيّة إذا ما احتفظت بالحيلة في طيّ الكتمان؛ أمّا إذا فضّت السرّ فيكون مصيرها الموت لأن عاهل الكيداريّين لن يتحمّل عار أن نكح أمة عوضًا عن ابنة ملك. هكذا تصالح فيروز مع خاقان الهون. إلاّ أنّ الخُدعة لم يُكتب لها أن تدوم. ذلك أنّ المرأة قد خشيت أن تعاني العار وتموت ميتة العذاب إن اطّلع زوجها على حقيقة نسبها فكشفت عن الخدعة بأسرها. وعليه أثناها كونفخاس على كلمة صدقها هذه فاحتفظ بها زوجة له، إلاّ أنّه تعمّد الانتقام من فيروز على مخادعته. فقد تظاهر أنّه ينوي محاربة جيرانه من القبائل فيحتاج ليس إلى مقاتلين، إذ في إمرته جيش عرمرم، بل إلى قادة وضبّاط أكفاء. فبعث إليه فيروز ثلثمائة من نبلائه. هؤلاء النبلاء قد أعدم كونفخاس بعضهم ونكّل ببعضهم الآخر فردّهم إلى فيروز مشوّهين كي يقولوا له إنّ ذلك هو عقاب

---

(١) CORPUS SCRIPTORUM HISTORIAE BYZANTINAE, ed. B.G.Neibuhr. Bonn: Editiones Weber, 1829. Pars I.: Prisci Rhetoris et Sophistae Excerpta De Legationibus Romanorum ad Gentes, cap. 12: pp. 229-221.

المخادعة. فاندلعت الحرب بينهما عنوة فتعاركا بعنف وشراسة. لذلك استقبل فيروز كونستانسيوس في مدينة غورغان حيث كان وقتذاك يعسكر وضيفه مدّة أيّام ضيافة فاخرة، ثمّ صرفه إلى دياره وهو لا يقطع على نفسه عهدًا»[1].

إنّ إبدال العروس الملكيّة من الأمَة التي زُفّت إلى الملك عوضًا عن الأميرة إنّما هو الموضوعة الرئيسة في هذه الرواية، حيث يعزو بريسكس الخطيب إلى هذه الحيلة سبب الحرب الدائرة بين الفرس والهون. إنّ هذه الموضوعة الأدبيّة لواردة في مؤلّف هيرودوتس. يستهلّ «أبو التاريخ» رواية الحروب الفارسيّة المصريّة وهو يشرح في مقدّمة القسم الثالث من «التاريخ» أسبابها، ومن عداد هذه الأسباب إبدال العروس الملكيّة من امرأة أخرى. ذلك أنّ عهموصة ملك مصر قد احتال على كامبوجيا ملك الفرس وهو يزفّ إليه ابنة سلفه المخلوع عوضًا عن ابنته.

□ تلكم رواية هيرودوتس (III. 1):

«وخاض إذًا كامبوجيا بن كورش الحرب ضدّ عهموصة هذا فقاد في حملته، إضافة إلى الشعوب الموالية الأخرى، الإيلليّين القاطنين في إيونيا وإيوليا. أمّا سبب الحملة فكان كالتالي: بعث كامبوجيا سفيرًا إلى عهموصة يطلب إليه ابنته للزواج، وفعل ذلك منقادًا إلى نصيحة رجل مصريّ نقم على عهموصة أشدّ نقمة. ذلك أنّ هذا الأخير قد فصله عن امرأته وأولاده إذ اختاره من بين جميع الأطبّاء المصريّين فبعثه إلى خدمة الفرس ملبّيًا طلب كورش الذي كان قد طلب إليه أحسن طبيب عيّن في مصر. ولشدّة نقمته حرّض كامبوجيا على أن يطلب ابنة عهموصة للزواج وهو يقصد أحد الأمرين: إمّا أن يلبّي عهموصة هذا الطلب، الأمر الذي من شأنه أن يغمّه غمًّا شديدًا؛ أو أن يرفضه ممّا يثير العداء بينه وبين كامبوجيا. أمّا عهموصة فقد اضطرب خوفًا من قوّة الفرس وارتبك غير عارف أيعطي ابنته أم يرفضها وذلك لعلمه أنّ كامبوجيا

(1) تندرج أقصوصة «عروس الغبن» في إطار الحروب التي دارت بين قبائل الهون الكيداريّين وملك الفرس فيروز (٤٥٩ - ٤٨٤)؛ وقد انتهت هذه الحروب إلى انتصار فيروز على كونخاس ورحيل هذا الأخير نحو الشرق. راجع:

Arthur CHRISTENSEN: L'Iran sous les Sassanides. Copenhague: E. Munksgaard, 1944 (2nde éd.), 290-294.

لا يريدها زوجة له، إنّما يبغيها سرّيّة. فلجأ إلى هذه الحيلة. إنّ إحدى بنات الملك الأسبق وَعَحَبْريا لم تزل تعيش: كانت هذه الحسناء الجميلة واسمها نيتيتي آخر عضو بقي قيد الحياة من الأسرة المالكة السابقة. هذه الحسناء قد ألبسها باللباس الفاخر وزيّنها الزينة الذهبيّة فأرسلها إلى بلاد الفرس وكأنّها ابنته. وبعد ذلك بقليل سلّم عليها كامبوجيا يسمّيها باسم أبيها عهموصة. أمّا الحسناء فقد قالت له: «يا أيّها الملك! ألاّ تلاحظ أنّ عهموصة يحتال عليك؟ إنّه قد زيّنني وزفّني إليك بجلوة وكأنّي ابنته. في الحقيقة إنّني ابنة وعحبريا، ذاك الذي كان سيّده، ثمّ تمرّد عليه فقتله بمساعدة المصريّين! «وإثر هذا القول وهذا السبب اشتاط كامبوجيا غيظًا وخرج على المصريّين.

تلك هي رواية الفرس».

□ كذلك نعثر على الموضوعة الأدبيّة بعينها في مؤلّف البلاذري تاريخ «فتوح البلدان» الذي يروي قصّة زواج خاقان الترك سينجيبو على ابنة ملك الفرس خسرو أنو شروان استنادًا إلى مصادر فارسيّة[1]. تلكم رواية البلاذري[2]:

(1) C.H.BECKER - F. ROSENTHAL: Al-Baládhuri. Encylopédie de L'Islam. N.E.. Tome I 1001-1002.

(2) البلاذري: «كتاب فتوح البلدان». القاهرة: شركة طبع الكتب العربيّة، ١٩٠١، ص: ٢٠٣ - ٢٠٤ ـ لقد وردت هذه الرواية مصاغة صياغة تكاد تطابق النصّ الوارد عند البلاذري في حرفيّته في مؤلّف المؤرّخ الفارسيّ الأصل ابن خرداذبه: «كتاب المسالك والممالك»، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١. راجع:

BIBLIOTHECA GEOGRAPHORUM ARABICORUM, Pars VI.. pp. 260-261. ED. M.J. DE GOEJE. Leyden: Brill. 1889.

من الواضح أنّ ابن خرداذبة، إذ يستبدل «الترك» المذكورين عند البلاذريّ «بالخزر»، قد خلط بين القومين التركيّين أسوة بغيره من المؤرّخين العرب والفرس والأرمن والبيزنطيّين. ذلك أنّ هاذين القومين قد شكّلا، حتّى عام ٦٣٠ م، دولة واحدة حيث احتلّ الخزر المناطق الغربيّة المتاخمة على حدود المملكة الساسانيّة، بينما قطن الترك بالمناطق الشرقيّة، الأمر الذي حدا بالفرس إلى اعتبار جيرانهم الشرقيّين أجمعين خزرًا. وقد استمرّ هذا الخلط بين القومين في الأدبيّات التاريخيّة اللاحقة. راجع:

Joachim MARQUART: Ērānšahr nach der Geographie des Pseudo-Moses Xorenac'i. Berlin: Weidmann. 1901. pp. 55-58. Note 4. Coll. «Abhandlungen der köni- =

«ثمّ إنّ أنو شروان كتب إلى ملك الترك يسأله الموادعة والصلح وأن يكون أمرهما واحدًا وخطب إليه ابنته ليونسه بذلك وأظهر له الرغبة في صهره ويبعث إليه بأمة كانت تبنّتها امرأة من نسائه وذكر أنّها ابنته فهدى التركيّ ابنته إليه. ثمّ قدم عليه فالتقيا بالبرشليّة وتنادما أيّامًا وأنس كلّ واحد منهما بصاحبه وأظهر برّه. وأمر أنو شروان جماعة من خاصّته وثقاته ان يبيتوا طرفًا من عسكر التركيّ ويحرقوا فيه ففعلوا فلمّا أصبح شكا ذلك إلى أنو شروان فأنكر أن يكون أمربه أو علم أنّ أحدًا من أصحابه فعله. ولّما مضت لذلك ليال أمر أولئك القوم بمعاودة مثل الذي كان منهم ففعلوا فضجّ التركيّ من فعلهم حتّى رفق به أنو شروان واعتذر إليه فسكن. ثمّ إنّ أنو شروان أمر فالقيت النار في ناحية من عسكره لم يكن بها إلاّ أكواخ قد قد اتّخذت من حشيش وعيدان فلمّا أصبح ضج أنو شروان إلى التركيّ وقال: «كاد أصحابك يذهبون بعسكري وقد كافأتني بالظنة». فحلف أنّه لم يعلم لشيء ممّا كان سببًا. فقال أنو شروان: «يا أخي جندنا وجندك قد كرهوا صلحنا لانقطاع ما انقطع عنهم من النيل في الغارات والحروب التي كانت تكون بيننا ولا آمن أن يحدثوا أحداثًا يفسد قلوبنا بعد تصافينا وتخالصنا حتّى نعود إلى العداوة بعد الصهر والمودّة والرأي أن تأذن لي في بناء حائط يكون بيني وبينك ونجعل عليه بابًا فلا يدخل إليك من عندنا وإلينا من عندك إلاّ من أردت وأردنا». فأجابه إلى ذلك فانصرف إلى بلاده وأقام أنو شروان لبناء الحائط فبناه. (...) فلمّا فرغ من بنائه علق على المدخل منه أبواب حديد ووكل به مائة فارس يحرسونه بعد أن كان موضعه يحتاج إلى خمسين ألفًا من الجند وجعل عليه دبّابة. فقيل لخاقان بعد ذلك أنّه خدعك وزوجك غير ابنته وتحصن منك فلم يقدر على حيلة».

الجدير بالذكر أنّ هذه الرواية بعينها قد وردت في مؤلّف ابن خرداذبه تاريخ «كتاب المسالك والممالك» مصاغة صياغة تكاد تطابق نصّ البلاذري في حرفيّته، مع هذا الفارق: لقد أبدل ابن خرداذبه خاقان «الخزر» من خاقان «الترك». من الواضح أنّ الروايتين تنحدران من مصدر واحد فتشكّلان قصّة واحدة[١٠].

---

glichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische = Klasse», N.F., III 2.

يتبيّن من المقارنة بين الموضوعات المكوّنة أنّ الروايات الثلاث مبنيّة في البناء القصصيّ ذاته حيث تتألّف الأحبوكة القصصيّة الأساسيّة من المقوّمات البنائيّة نفسها. فالشكل التالي يسردها سردًا إزائيًّا:

| هيرودوتس | بريسكس | البلاذري/ ابن خرداذبة |
| --- | --- | --- |
| (١) خرج كامبوجيا على عهمرصة؛ | قاتل فيروز الهون | أغار خاقان على الفرس |
| (٢) إذ إنّه طلب إليه ابنته للزواج؛ | إذ إنّه طرح على ملك الهون الزواج من شقيقته لقاء السلم؛ | إذ إنّ أنو شروان طرح عليه الزواج من ابنته لقاء السلم؛ |
| (٣) أمّا عهمرصة فقد زفّ إليه سلفه المخلوع؛ | إلاّ أنّه زفّ إليه أمة؛ | إلاّ أنّه زفّ إليه أمة؛ |
| (٤) الحسناء تكشف عن الحيلة؛ | الأمة تكشف عن الحيلة؛ | أخبر خاقان بالخدعة |
| (٥) نقمة الملك المغبون. | نقمة الملك المغبون. | نقمة خاقان المغبون. |

تتمحور الأحبوكة القصصيّة الأساسيّة حول الموضوعات الثلاث التالية: «زفاف امرأة غير ذات نسب شريف عوضًا عن أميرة ملكيّة»، «الملك المغبون» وثأر الملك من الغبن». أضف إلى ذلك الوظيفة التعليليّة التي تؤدّيها الرواية في نسخها الثلاث حيث ربط السرد التاريخيّ رواية «عروس الغبن» بالحروب الدائرة بين شعبين. أضيفت إلى هذه الأحبوكة القصصيّة، في الروايتين اليونانيّتين، موضوعة «خيانة العروس». وعليه يسمح السرد الإزائيّ للموضوعات المكوّنة باستنباط البناء القصصيّ لرواية «عروس الغبن»، فنبيّنه في الرسم التالي:

عرض/طلب الزواج من أميرة ملكيّة



حيلة زفاف «عروس الغبن»



نجاح الحيلة



إطّلاع الملك المغبون على الحيلة



نقمة الملك المغبون وخوضه الحرب ضدّ الغابن

يتّضح من السرد الإزائيّ والرسم البيانيّ أمران. من جهة، إنّ الروايتين اليونانيّتين ترابطان برابطة وثقى فقد تأثّر رواية بريسكس الخطيب برواية أبي التأريخ، وذلك بدليل السمات المشتركة التي تتّسمان بها وهي التالية: (١) تتألّف كلتا الروايتين من اللحظات الموضوعاتيّة نفسها و/أو العناصر البنائيّة وهي، علاوة على ذلك، تترتّب في كلتيهما الترتيب عينه [1]. (٢) تسرد كلتا الروايتين الأحداث طبقًا لتتابعها الزمانيّ، أمّا علاقاتها المنطقيّة بالحادثة الرئيسة ألا وهي الحرب فلا تحظى باهتمام كبير. (٣) تؤدّي كلتا الروايتين وظيفة تعليليّة بيّنة في سياق النصّ التأريخيّ: إنّها تبرز بواسطة صيغ لغويّة صريحة [2]. (٤) يترتّب

(١) لقد تنبّه الباحثون إلى كون روايتي هيرودوتس وبريسكس الخطيب ترابطان فأجمعوا على اعتبار هذا الأخير قد اقتبس القالب الأدبيّ المتعلّق بـ«عروس الغبن» من سلفه الكلاسيكيّ. راجع:

Theodor NÖLDEKE: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari. Leyden: Brill, 1897. pp. 168, N. 6. = J. MARQUART: Ērānšahr 58-61. = A. CHRISTENSEN, L'Iran 293, N. 1.

(٢) تبيّن الصيغ اللغويّة التي يستعين بها كلّ من هيرودوتس وبريسكس لإدراج رواية «عروس الغبن» في سياق السرد التأريخيّ وتُظهر بوضوح الوظيفة التعليليّة الخاصّة بهذه الرواية، كما أنّها تبرز كونها أقصوصة قائمة بذاتها. وهذه هي الصيغ الواردة في كلّ من النصّين: =

على كلّ ذلك أنّ كلتا الروايتين تتّصفان ببناء قصصيّ مصقول فتبرزان متميّزتين من متن السرد التأريخيّ. هذا وبناءً على تشابه الروايتين الواضح ونظرًا إلى كون الخطيب قد درج على الاقتداء بمؤلّف هيرودوتس يمكننا القول بأنّ الروايتين ترابطان برابطة مباشرة حيث إنّ الخطيب قد اقتبس من سلفه الكلاسيكيّ القالب الأدبيّ فوظّفه في صياغة معلوماته التاريخيّة.

تمثّل النسخة العربيّة بدورها-رواية متماسكة ذات-بناء قصصيّ متّسق ومصقول. تتمحور الأحبوكة القصصيّة حول شخصيّة الملك خُسرو أنو شروان مبرزة عبقريّته الماكيافلّية في التعامل السياسيّ مع جيرانه من القبائل التركيّة. تتميّز الرواية من سياق السرد التأريخيّ الرتيب بأسلوبها القصصيّ الحيّ (الحوار المباشر بين الشخصيّتين) وإيراد الأحداث الخارقة (بناء السور العظيمة) وعرض النوادر (أسيات خسرو أنو شروان وخاقان). إنّ موضوعة «عروس الغبن» تندرج في هذا السياق القصصيّ.

تتيح لنا هذه المعطيات أن نرى في رواية «عروس الغبن» أقصوصة مستقلّة قائمة بذاتها قد أدرجها المؤرّخون الأربعة في سياق سردهم التأريخيّ، سواء أفعلوا ذلك عمدًا وعن وعي (كما هو راجح بالنسبة للخطيب) أم أوردوا الأخبار التي جمعوها وهم لا ينظرون فيها نظرًا نقديًا. وتشكّل هذه الأقصوصة قالبًا أدبيًا يستطيع الكتّاب والمؤرّخون الاستعانة به لصياغة موادهم الأدبيّة أو التاريخيّة.

## إرتباط الأقصوصة بالتاريخ الفارسيّ

من جهة أخرى، يظهر بوضوح أنّ أقصوصة «عروس الغبن» مرتبطة بالتاريخ الفارسيّ: هكذا يروي هيرودوتس، استنادًا صريحًا إلى «رواية الفرس»، خبرًا من أخبار ملوك بني هاخامانيش؛ أمّا المؤرّخان البيزنطيّ والعربيّ

---

*HERODOTOS III 1(3):* «Ἐπὶ τοῦτον δὴ τὸν Ἄμασιν Καμβύσης (...) = ἐστρατεύετο (...), δι' αἰτίην τοιήνδε». *PRISKOS* (CORP. SCRIPT. HIST. BYZ., I 219): (...) ἐν τοις μεθορίοις αὐτων [= τῶν Περσῶν] τε Καὶ Οὔννων τῶν Κιδαριτῶν τὰς διατριβὰς ποιούμενος (...) αἰτίαν ἔχων, ὡς (...)».

فيروي كلّ منها حادثة من أحداث تاريخ الملوك الساسانيّين. تتعلّق إذن أقصوصة «عروس الغبن» بدائرة الثقافة الفارسيّة. وبهذا الصدد تنفعنا بعض المعلومات التاريخيّة التي من شأنها إلقاء الضوء على بعض نواحي الحياة الثقافيّة في إيران القديمة. فأسوة بملوك بني هاخامانيش، دوّن الملوك الساسانيّون أخبار بلادهم في «أخبار الأيّام» الرسميّة وهم يركّزون على أمور البلاط. فقد استقى المؤرّخون العرب القدماء، معلوماتهم عن تاريخ إيران القديمة وحياتها الاجتماعيّة من «أيّام الأخبار» هذه التي قد نُقلت عن اللغة «الفهلويّة» (PEHLVI) إلى اللغة العربيّة عن يد ابن المقفّع؛ فقد عرفها البلاذري وابن خرداذبه. ثمّ عرفت المرحلة الساسانيّة من الثقافة الفارسيّة أدب الأقاصيص التاريخيّة التي استقت مواضيعها من أخبار الملوك؛ وتعلّق العديد من هذه الأقاصيص بشخصيّة خسرو أنو شروان[1].

إذا نظرنا إلى أقصوصة «عروس الغُبْن» في هذا الإطار التاريخيّ فقد استطعنا أن نقرّر فنقول بأنّها تمثّل موضوعة أدبيّة «رحّالة» ترقى، في آخر التحليل، إلى عصر ملوك بني هاخامانيش. فقد عرفت الثقافة الفارسيّة، في تلك الفترة الموغلة في القديم، أدبًا زاهيًا من الأقاصيص التاريخيّة: إنّ أقصوصة «عروس الغبن» إنّما تنتمي إلى هذا الجنس الأدبي[2]. أمّا الأقاصيص المتعلّقة بعلاقات الملوك الساسانيّين مع الحكّام الأتراك فقد استقاها مؤرّخو العرب من

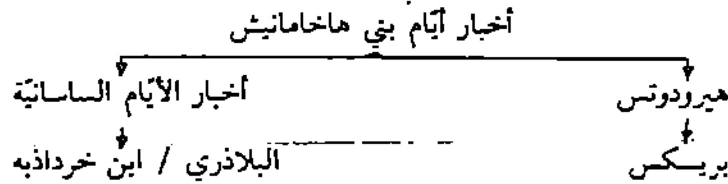
(١) لقد أوضح (TH. NÖLDEKE) بتحليل دامغ أنّ أخبار الأيّام هذه كانت المرجع الرئيس والمنبع الذي استقى منه المؤرّخون العرب معلوماتهم لتاريخ الفرس في عصر ما قبل الإسلام، ويرجع الفضل في ذلك إلى ابن المقفّع مترجم أيّام الأخبار هذه. راجع:
Th. NÖLDEKE: Geschichte XIV-XXIII. = A. CHRISTENSEN: L'Iran 57-64.

(٢) يذهب البحّاثة المجاري Árpád SZABO في كتابه عن «أقاصيص الفرس القدامى» إلى الرأي الذي فحواه أن أقصوصة زوج كسرجيا من ابنة عهمرصة المحولة ترقى إلى أخبار الأيّام التي دوّنها ملوك بني هاخامانيش، ذلك أنّ هيرودوتس نفسه يحيل القارئ إلى «رواية الفرس». راجع:
A. SZABO: Óperzsa Novellák. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1948. pp. 115 sqq.

والجدير بالذكر أنّ الجزء الثالث من «تاريخ» هيرودوتس (لا سيّما الفصول ١ ـ ٣٨ منها) يستند إلى أخبار فارسيّة إضافة إلى أخبار مصريّة. راجع:

F. JACOBY: Herodotos. IN: Realenzyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Supplementum II (1913) 427 sqq.

أخبار الأيام الفارسيّة. وعليه نستطيع أن نبيّن «رحّالة» أقصوصة «عروس الغبن» في الرسم التالي:




هذا وقد توحي هذه النتائج التحليليّة للوهلة الأولى بأنّ بريـــكس الخطيب يحكي أقصوصة خياليّة وهو يقدّمها عمدًا بمثابة حقيقة تاريخيّة. وقد ينحو هذا المنحى في كتابة التاريخ طالبًا، من جهة، الجمال الأدبيّ بواسطة الكلام البديع وساعيًا، من جهة أخرى، إلى استعراض ثقافته الكلاسيكيّة عن طريق ترصيع النصّ التأريخيّ الجافّ والرتيب بمقتبسات من مؤلّف أبي التأريخ. إلاّ أنّ المعطيات التاريخيّة والأدبيّة تدلّ على أنّ فرضيّة التزوير المتعمّد للتاريخ خالية من الأساس المتين (١). ثمّة سلسلتان من المعطيات.

## الاستناد إلى خلفيّة تاريخيّة

تتعلّق السلسلة الأولى من المعطيات بالخلفيّة التاريخيّة لرواية بريـــكس. فالنسخة العربيّة لأقصوصة «عروس الغبن» تحتوي على نواة تاريخيّة يقينة، فقد درج الملوك الساسانيّون على عقد الزيجات السياسيّة مع جيرانهم الشرقيّين من الترك والخزر. هكذا يُخبر مثلاً المؤرّخ الأرمنيّ موسى كالنكتواجي، بناءً على التقارير الديلوماسيّة الفارسيّة، عن عقود الزواج بين الأسرتين المالكتين الساسانيّة والخزريّة في عصر الملك خسرو أنو شروان (٢). تندرج رواية

(١) لقد تباينت آراء الباحثين فيما يتعلّق بقيمة الأخبار التاريخيّة التي وردت في رواية بريـــكس. فقد أضفى عليها (J. MARQUART) طابع حقيقة تاريخيّة، في حين أنّ (A. CHRISTENSEN) أنكر عليها أيّة قيمة تاريخيّة. راجع:

J. MARQUART: Ērānšahr 58. = A. CHRISTENSEN: L'Iran 168.

(٢) Moses KALANKATVC'I: Geschichte von Albanien, I 12. Ed. Schahnazarean. = NÖLDEKE: Geschichte 167.

البلاذري وابن خرداذبة في هذا الإطار التاريخيّ: فبناءً على مراجع تاريخيّة مستقلّة يمكن اعتبار زواج ابنة خسرو أنو شروان من خاقان الترك أو الخزر حقيقة تاريخيّة ترقى إلى عام ٥١٠ [١]. كذلك تستند أقصوصة «عروس الغبن» إلى هذه الخلفيّة التاريخيّة. يمكننا أن نتصوّر عمليّة تكوين هذه الأقصوصة بالطريقة التالية: لقد صيغت المعلومات التاريخيّة المتعلّقة بالزيجات السياسيّة، في الآداب القصصيّة الفارسيّة، بواسطة القالب القصصيّ المأثور، حيث أولج في الأدوار القصصيّة الثابتة فاعلون تاريخيّون حقيقيّون. ثمّ انتقلت الأقصوصة الجاهزة من الآداب الفارسيّة إلى الأدب التاريخيّ العربيّ. هذا وتندرج رواية بريسكس الخطيب بدورها في هذا الإطار التاريخيّ: إطار تاريخ العلاقات بين المملكة الساسانيّة وجيرانها الشرقيّين: إنّ الفاعلين قد تغيّروا، أمّا نماذج العلاقات والقوالب الأدبيّة فقد بقيت ثابتة.

تتناول السلسلة الثانية من المعطيات منهج الخطيب في كتابة التاريخ. يبدو واضحًا أنّه قد انتهج هذا النهج القصصيّ بعينه وهو يصوغ رواية زواج كنفخاس من الأميرة المنحولة. على الرغم من أنّ أقصوصة «عروس الغبن» في صياغتها الأدبيّة وبكلّ حذافيرها لا تخبر بحقائق تاريخيّة، إلاّ أنّ الخطيب لبعيد عن التزوير المتعمّد للتاريخ عن طريق إبدال حكاية خياليّة من الوقائع التاريخيّة: إنّ منحاه في كتابة التاريخ بصورة عامّة إنّما يناقض مثل هذه الفرضيّة [٢]. وعليه تتوسّط حقيقة منهجه في كتابة التاريخ طرفَيْ النقيض هذين حيث إنّه قد استعان بالقالب القصصيّ المأثور في سرد الوقائع التاريخيّة، والدليل على ذلك أنّ عنصرين من العناصر المكوّنة لبناء أقصوصة «عروس الغبن» يمثّلان حادثين قد تأكّدت حقيقتهما التاريخيّة:

□ يتمثّل أوّلها في الحرب الدائرة بين ملك الفرس فيروز وخاقان الهون

(١) إضافة إلى المعلومات الواردة في مؤلّف المؤرّخ الأرمنيّ موس كالنكتواجي، وردت أخبار هذا الزواج في مراجع عربيّة وفارسيّة أخرى. راجع:

NÖLDEKE: Geschichte 168. N. 6. = H. H. SCHAEDER: Iranica. IN: Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, (1934), pp. 41 sqq. = A. CHRISTENSEN: L'Iran 380. N. 2.

(٢) G. MORAVCSIK: Byzantionturcica I 482.

الكيداريّين كونخخاس. يورد المؤرّخ السريانيّ يوشع العاموديّ أخبار الحرب التي خاضها فيروز ضد قبيلة الكيداريّين عام ٤٦٥ م، وهو ينبئ بأنّ هذا الملك قد توجّه عام ٤٦٦ م إلى الإمبراطور البيزنطيّ يستعينه ضدّ «الهون الذين يسمّون كوشانايا»؛ فقد هزم الجيش الفارسيّ، في هذا العام عينه، هؤلاء الهون «كوشانايا» وأباد جيشهم في معركة ضارية، الأمر الذي اضطرّهم إلى الرحيل نحو الشرق [1]. كذلك يسرد بريسكس أخبار الحروب الدائرة بين الفرس والكيداريّين عام ٤٦٦ م [2]. إنّ المعطيات الواردة عند كلا المؤرّخين تتوافق لا بل تتطابق، الأمر الذي يدلّ على كون الخطيب مطّلعًا على أحوال المملكة الفارسيّة. أضف إلى ذينك المؤرّخين المصادر الأخرى التي تنبئ بالحروب الدائرة بين الفرس وقبائل الهون في الفترة السابقة على عهد الملك فيروز [3]. وعليه من المرجح أنّ مهمّة السفير البيزنطيّ كونستانسيوس قد تعلّقت بهذه الأحداث.

□ أمّا العنصر القصصيّ الثاني الذي ثبت حقيقتها التاريخيّة فيتمثّل في الزيجة السياسيّة بين الأسرتين المالكتَين الساسانيّة والكيداريّة في عهد فيروز. على الرغم من كون بريسكس ينفرد بإنباء خبر هذه الزيجة، إلاّ أنّ هذا الخبر لا يخلو من الحقيقة التاريخيّة. من جهة كانت الزيجات السياسيّة بين الفرس وقبائل الهون أمرًا معتادًا عبر العصر الساسانيّ؛ من جهة أخرى قد سردت بعض المصادر التاريخيّة خبر زواج إحدى بنات الملك فيروز من ملك «الهون البيض» [4]. هكذا يمكننا أن نعتبر العنصر البنائيّ الثاني في

(١) JOSUA STYLITES, 9-10, Ed. Wrigth, Cambridge 1882, pp. 7-8.
في مؤلّفات المؤرّخين السريان والفرس والأرمن، أُلقي على هذه القبيلة الهونيّة اسم «كوشان»؛ وهذه القبيلة الهونيّة بعينها سُمّيت في المؤلّفات العربيّة باسم «هياطلة». أمّا بريسكس فقد سمّى هذه القبيلة باسم «KIΔÁPITAI». راجع:
NÖLDEKE: Geschichte 115. N. 2.
والجدير بالذكر أن بريسكس لا ينحو منحى متماسكًا وثابتًا في استخدام أسماء الشعوب حيث إنّه يلقي مثلاً على نفس القبيلة تارة اسم «الهون» (EXCERP. DE LEG. 153,30; 154, 4.6.16.) وطورًا اسم «الكيداريّين» (EXCERP. DE LEG. 154, 2-3;590, 27)

(٢) EXCERPTA DE LEGATIONIBUS, Fragm. 19; 22.

(٣) *MARQUART: Êrânšahr 55-58.*

(٤) NÖLDEKE: Geschichte 130-132.

بناء أقصوصة «عروس الغبن» حادثًا تاريخيًا. أمّا إن غيّر الخطيب القالب القصصيّ المأثور مبدلاً من ابنة الملك الفارسيّ شقيقته فليس ذلك سوى إشارة إلى حيثيّة من حيثيّات مجرى التاريخ.

## مرحلتان في عمليّة التشكّل الأدبيّ

لقد اتّضح ممّا سبق أنّ رواية زواج كونغخاس من الأميرة الفارسيّة تحوي نواة تاريخيّة مؤكّدة على الرغم ممّا تتّصف به من صفات الأقصوصة الأدبيّة. واستنادًا إلى هذه الحقيقة نستطيع أن نبيّن ميزة من ميزات المنهج الذي انتهجه بريسكس الخطيب في كتابة التاريخ ونحن نلقي الضوء على عمليّة تشكّل أقصوصة «عروس الغبن». لقد تمّت عمليّة التشكّل الأدبيّة هذه على مرحلتين. من المرجح، من جهة، أنّ الحادثتين اللتين توسّسان أحبوكة الأقصوصة لا تترابطان في الواقع التاريخيّ: إنّ المؤرّخ السريانيّ يوشع العاموديّ يخبر بالحرب الفارسيّة الكيداريّة بمعزل عن الزواج بين الأسرتين المالكتين؛ أمّا هذا الزواج فيذكره في سياق آخر. وعليه تعود عمليّة القرن بين الحادثتين التاريخيّتين في سياق روائيّ موحّد إلى نشاط بريسكس الأدبيّ: هو الذي أقرن بين الزواج والحرب فنسّقها في أحبوكة قصصيّة متهاسكة مؤسّسًا الأقصوصة على هذا المحور. وقد اقتدى الخطيب في عمليّة التأليف هذه بالأقصوصة الهيرودوتسيّة التي بدورها تقرن بين عنصريّ الزواج والحرب فتنسّقها في أحبوكة قصصيّة متّسعة. إنّ الكاتب البيزنطيّ قد اقتبس من سلفه الكلاسيكيّ هذا القالب الأدبيّ مستعينًا به في ترتيب معلوماته وتنسيقها في سياق روائيّ متهاسك. تلك هي المرحلة الأولى في عمليّة تشكّل الأقصوصة.

إلاّ أنّ الأحبوكة القصصيّة لمّا تكتمل: إنّ عمليّة القرن بين الحادثين لا تزال تفتقر إلى التبرير والاستساغة حيث تحتاج الحرب بين هؤلاء «البرابرة»، في منظور المؤرّخ البيزنطيّ المثقّف بالفلسفة اليونانيّة، إلى العلّة ( «αἰτία» ). ولذلك أضاف عنصر «عروس الغبن» تعليلاً منه للحرب الفارسيّة الكيداريّة: هكذا غدت أقصوصة «عروس الغبن» رواية تعليليّة. تلك هي المرحلة الثانية في عمليّة تشكّل الأقصوصة.

إنتهى هذا المنهج في كتابة التاريخ إلى تأليف أقصوصة متماسكة مصقولة البناء. وعلى الرغم من كونها لا تتطابق مع الوقائع التاريخيّة المعروفة بكلّ حذافيرها، إلاّ أنّها تعرض صورة عن مجرى الأحداث تبقى في إطار الاحتمال التاريخيّ، وذلك لاعتبارَيْن. من جهة تحوي الأقصوصة نواة من الحقائق التاريخيّة المؤكّدة التي تشكّل بناءها الروائيّ. من جهة أخرى تتمّ عمليّة الإنشاء القصصيّة عن طريق التصرّف في المعطيات التاريخيّة اليقينة وذلك في منظور التعليل المنطقيّ: تهدف هذه العمليّة إلى إدخال التماسك في سلسلة من المعلومات غير كاملة. يترتّب على كلّ ذلك أنّ الأقصوصة التاريخيّة المتولّدة عن هذا المنهج لا تخرج عن إطار الخلفيّات التاريخيّة التي كانت تشكّل المجتمع الفارسيّ في عصر الملوك الساسانيّين.

لماذا لجأ بريكس الخطيب إلى هذا المنهج؟ تقدِّرُ لنا المعطيات التحليليّة بالاستدلال على الاعتبارات التي حفزته إلى ذلك. لقد سعى الكاتب المؤرّخ إلى تأليف رواية متماسكة تسرد سلسلة من الأحداث متناسقة: حدا به هذا السعي إلى سدّ الثغرات في المعلومات المتوفّرة لديه بغية إيجاد الحلقات المفقودة في سلسلة المعطيات. وعليه فقد قام بعمليّة الإنشاء القصصيّة وهو يتتبّع المعطيات الناقصة، لا سيّما «علّة الحرب»، من مصادر تنسجم منطقيًّا مع الإطار التاريخيّ العامّ وتتّسم بصفة الاحتمال. ليس هذا المنحى مدعاة إلى الاستغراب فإنّ السعي إلى تأليف رواية متماسكة المنطق ومتكاملة في بنائها القصصيّ إنّما هو خاصّة من خواصّ الفنّ القصصيّ عمومًا وكتابة التاريخ خصّيصًا. ذلك أنّ القاصّ، سواء أكان مؤرّخًا أمْ فنّانًا روائيًّا، يصبو إلى الوضوح والتماسك في السرد الروائيّ وبالتالي يسعى إلى تمام استعراض الأحداث. في سبيل الوصول إلى هذا الهدف، يجتهد المؤرّخ في استقصاء المعطيات والحقائق التاريخيّة وهو يبحث بحثًا منهجيًّا عن العلاقات السببيّة والخلفيّات الفاعلة في مجرى التاريخ. وإذا عثر على حلقات مفقودة في المعلومات فيحاول استكمالها بالتخمين الافتراضي في إطار الاحتمال التاريخيّ وهو يحتكم إلى تماسك كلّيّة المعلومات المتعلّقة بموضوع بحثه. وغنيّ عن الذكر أنّ الصدق العلميّ يقتضي التصريح بوقوع هذه العمليّة. أمّا فنّان الرواية فيتصرّف في المعلومات التاريخيّة منقادًا إلى

مشروعه الروائيّ ضمن حدود المصداقيّة الفنّيّة (١) . إنّ التأريخ وفنّ الرواية يمثّلان منحيَين مختلفَين في التَمَفْصُل بين التاريخ بصفته مسارًا واقعيًا موضوعيًا والكتابة من حيث إنشاؤها نقل التاريخ خطابًا متنًا. فيتهج خطاب التأريخ إعادة إنشاء المسار الموضوعيّ للواقع الاجتماعيّ، بينما يعرض الخطاب الروائيّ هذا المسار الموضوعيّ بعينه في شكل مشهد، لا بل يُخرجه إخراجًا مسرحيًّا. فينقاد كلّ من المنحيَين إلى منطقه الخاصّ.

من المعروف أنّ الأدب اليونانيّ الكلاسيكيّ والبيزنطيّ يتّصف فيما يتّصف بالتباس خطاب التأريخ والخطاب الروائيّ بعضهما ببعض. فكثيرًا ما نحا المؤرّخون الإغريق والبيزنطيّون منحى الرواية في عرضهم للحقائق التاريخيّة. هكذا استعان أبو التأريخ بأقاصيص ونوادر تاريخيّة سعيًا إلى استكمال معلوماته الناقصة: إنّ هذا الأسلوب الروائيّ يشهد لِما هو عليه من الموهبة في فنّ القصّة (٢) . كذلك جمع بريسكس الخطيب في بعض مقاطع مؤلّفه بين الاستقصاء المنهجيّ للوقائع التاريخيّة وفنّ الرواية. إنّنا نصطلح على هذا المنحى في كتابة التاريخ بمصطلح «الأقصوصة التأريخيّة». يقوم هذا المنحى على عمليّة تنسيق فنّيّة. إنّ المؤرّخ يجمع أحداثًا تاريخيّة مستقلّة بعضها عن بعض ويقرنها بعضها ببعض منشئًا بينها علاقات فنّيّة ضمن حدود المعقوليّة التاريخيّة: هكذا تشكّل مشهد روائيّ متّسق ومتكامل يوافق المسار التاريخيّ الموضوعيّ ويتجاوز عنه في آن واحد. فتندرج الأقصوصة التأريخيّة في إطار التاريخ الواقعيّ، إلاّ أنّها تخرج عن التأريخ العلميّ بالمعنى الاصطلاحيّ الحديث للتأريخ: إنّ منحى الأقصوصة التأريخيّة يتخطّى الخطاب التأريخيّ إلى فنّ الرواية. أسوة بسلفه الإغريقيّ العظيم اعتبر بريسكس الخطيب كتابة التاريخ ليس نشاطًا علميًّا فحسب، بل نشاطًا فنّيًّا أيضًا. لقد أثّرت هذه النظرة إلى كتابة التاريخ في طريقة تعامله مع الحقائق: على الباحث الحديث أن يأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار.

---

(١) H. KEITER - T. KELLEN: Der Roman, Geschichte, Theorie und Technik des Romans und der erzählenden Dichtkunst. Essen - Ruhr 1958. pp. 384 sqq.

(٢) W. SCHMIDT - O. STÄHLIN: Geschichte der griechischen Literatur, I. 1. München 1934. pp. 640 sqq.

## من منشورات دار المشرق الأدبيّة

- النزعة الكلاميّة في أسلوب الجاحظ، للأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.
- رسائل متبادلة بين إبراهيم اليازجي وقسطاكي الحمصي، حقّقها الأب كميل حشيمه اليسوعيّ، ١٩٨٦
- بلوغ الأرب في علم الأدب، لجرمانوس فرحات، حقّقته إنعام فوّال، ١٩٩١
- كليلة ودمنة، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي، الطبعة ١٣، ١٩٩٠
- النقد المسرحي عند اليونان، للدكتور عطيّة تامر
- الزمان ذلك النحّات، ليوحنّا قمير، ١٩٨٨
- أفياء، ليوحنّا قمير، ١٩٨٥
- لو تكمّلين الغناء، لسليم نكد، ١٩٨٦
- الخطيئة البيضاء، لميخائيل معوّض، الطبعة الخامسة، ١٩٩٠
- *Louis Cheikho et son livre «Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam»*, par Camille Hechaïmé, S.J.

# نحو قراءة ثانية للفكر العربيّ الوسيط

الدكتور جيرار جهامي

بات كلّ باحث في بنية الفكر العربيّ الوسيط يواجه مشكلةً فكريّة ـ تاريخيّة تتلخّص في إبراز هويّة النظرة إلى التراث، والتفتيش عن مدى حيويّته، حاليّته أو فاعليّته حديثًا. فهل إحياء النصوص الفكريّة الوسيطيّة، وإعادة قراءتها في ضوء منهجيّات إنسانيّة ولغويّة جديدة، عمليّة قابلة للتجاوب مع أنماط فكرنا المعاصر؟ وهل غائيّتها التحديثيّة تُشبع بعضًا من طموحاتنا الفكريّة؟ أو تسهم إلى حدّ ما في تطوير العقليّة العربيّة؟

من البديهيّ القول إنّ ما يدفعنا، إلى جانب غيرنا من الباحثين في هذا المضمار، إلى إعادة سبر هذا الخطّ التراثيّ، مسلّمات تاريخيّة وفلسفيّة في آن، فضلاً عن كون هذا التراث يشكّل حلقة أساسيّة رابطة بين عهدَي الفكر القديم والحديث. ذلك ضمن إطار تواصليّة التاريخ الفكريّ للمذاهب والمدارس والمبادئ الفلسفيّة العامّة.

لقد تبيّن لمؤرّخي الحركات الفكريّة أنّ تأريخها يبقى ذا وجهَين: الأوّل يعكس ماضي نظريّات ورؤى تجاوزتها العلوم والتطوّرات: والثاني يظلّ بمضامينه ومعاييره ممتدًّا في الحاضر ليفرض نفسه على كلّ زمن وحين. آنذاك

تكمن عمليّة التأريخ الحقيقيّ في التمعّن في معاني ومرامي الماضي لجني العِبَر منه، سيّما في نواحيها المنهجيّة، لاستعمالها حيث وحين تدعو الحاجة.

إنّ الفكر الفلسفيّ الحقّ، بتجاوزه حدود المكان والزمان، يظلّ إذًا حيًّا بمضامينه ومقولاته، بمراميه وأبعاده، في وجدان الناس ووعيهم. حضوره المستمرّ يصبح أكثر زخمًا إذا ما عاش هؤلاء مشاكله في حاضرهم، وعانوا من إفرازاتها الثقافيّة، أو الدينيّة، أو اللغويّة، أو السياسيّة... آنذاك يشعرون بضرورة إحيائها، تجديدها أو تطويرها، فيسبغونها بمعانٍ متجدّدة تتآلف وواقعهم المتطوّر.

أمّا العودة إلى منابع اللغة، ومن خلال النصوص الفكريّة الأولى ومعاجمها بالذات، فهذا أمر نخاله من بديهيّات كلّ تحقيق فلسفيّ حديث. إنّه يفترض إعادة النظر في الألفاظ المستعملة قديمًا، سيّما في عمليّتي الترجمة والتعريب، أو في تقعيد مصطلح فلسفيّ حديث. فالمشكلة اللغويّة في الفلسفة العربيّة فرضت نفسها مشكلةً فلسفيّة فريدة، ذلك منذ عصر الكنديّ وحتّى أيّام ابن تيميّة وابن خلدون. ونحن أحوج ما نكون اليوم إلى الاستفادة من تجارب هؤلاء، إذ نواجه المشكلة عينها، وعلى نطاق أوسع. فالفلسفات التي تنهال علينا منذ عصر النهضة ناطقة بأكثر من لغة، ومعبّرة عن أكثر من حضارة. لذا فنحن في صدد التفتيش عن أفضل السبل للتعبير الفلسفيّ عربيًّا، وهذا هدف لن نحقّقه سوى من خلال عمليّة تطوير المصطلح الفلسفيّ العربيّ الوسيط.

أن نُعيد قراءة التراث، وفي ضوء واقعنا المميَّز بالذات، لهي مسألة ما زالت مغمورة إلى حدّ بعيد. فالصراع القائم اليوم، وفي هذا الشرق العربيّ، بين البعدين الأسطوريّ - الخياليّ والعقلانيّ - الواقعيّ. والتنافس الحاصل في الفكر العربيّ بين الأصالة والحداثة في لغتيهما، معطيات وإشكالات تدفعنا إلى تحديد أطر متطوّرة لحلّها وإلى وضع أسس فكريّة ثابتة تُسهم في إعادة إحياء التراث وتحديثه. فغائيّة القراءة الثانية منهجيّة أكثر منها تحليليّة، لتراث فكريّ وضعت وستوضع حوله مصنّفات تفصيليّة عدّة.

أيّة منهجيّة فضلى نتبعها في عمليّتي الإحياء والتحديث هاتين؟ وما السبل

الكفيلة بتجاوز العقبات التي حالت دون تطوير هذا الفكر العربيّ الوسيط فأعاقت مسيرة بعض المجتمعات العربيّة وحوّلت التراث إلى أنماط فكريّة جامدة؟

ليس الغرض من طرح لفظة «إحياء» التراث هنا إعادة نفخ الحياة في فكر زائل أو متهافت. كذلك لا يقتضي الأمر إعادة الاعتبار إلى نظريّات فلسفيّة تجاوزتها العلوم العصريّة وتطوّر العقل. بل المقصود بهذه العمليّة إحياء النصوص الفكريّة بالذات، وإعادة تحقيقها أو قراءتها في ضوء المنهجيّات العلميّة - اللغويّة أو الإنسانيّة - الاجتماعيّة. تبرز الحاجة إذًا إلى النظر إليها بعقليّة منفتحة، وشموليّة جامعة لمعانيها ومصطلحاتها، ضمن إطار علائقها الفكريّة - الدينيّة واللغويّة - الساميّة.

بعد أن تكتمل الحلقة التحليليّة الأولى، علينا أن ننتقل إلى مرحلة التأويل معلّلين ناقدين، أي إلى «تحديث» التراث. لكن غائيّة العمل تتمّ، لا على أساس إسقاط الحاضر على الماضي، أو إحياء هذا الماضي تبعًا لمقولات الحاضر، بل بواسطة تحديد خيوط التواصل القائم بين المنظومات التراثيّة الفكريّة وتلك التي ما زلنا نطرحها اليوم أو نتعاطف معها فكريًّا ولغويًّا، حياتيًّا وحضاريًّا. فالخطاب الفكريّ يظلّ وسيلةً يستخدمها الإنسان والمجتمع، خاصّةً إذا أتى مزيجًا من مشاكل مُعاشة ومُتداولة، وطروحات شاملة وعمليّة.

من خلال هذا المنظار المزدوج، تبدو عمليّتا الإحياء والتحديث متكاملتَين هادفتَين وضع التراث ضمن الحركة الفكريّة الجدليّة القائمة على التواصل بين الماضي والحاضر. بمعنى أنّنا نتمثّل فكر الماضي بحدّ ذاته لنستخلص منه ما قد يصلح مستقبلاً، فنُهمل ما قد يُغذّي محفوظات التاريخ الفكريّ، ونطوّر ما نلمس فيه من عناصر تؤمّن استمراريّته حيًّا.

إنّ أيّة قراءة مماثلة لرسالة أو لخطاب فلسفيّ، تفترض منّا إتباع قواعد المنهج التحليليّ والنقد الموضوعيّ المجرّد. هذا الانفتاح يفترض منّا تجنّب كلّ نهج أحادي الجانب، وكلّ خطّ مرتهن لعقيدة تعصبيّة، أكانت نظرتها أصوليّة أو عدائيّة. فكم من مستشرق أو مستعرب أدّى منحاه التأويليّ إلى تشويه معالم هذا الفكر حين ألبسه مضامين، أو اتّخذ منه مواقف، لا تتوافق وطبيعته، ولا

تناسب عبقريّته! وكم من حكم مُسبق انطلق منه أصحابه تبعًا لتقليد جامد، أو اندفاع أصوليّ لامتناهيّ الحدود، نفّذ الباحثين وجعلهم يُقلعون عن أدراجه بين دراساتهم.

لا بدّ لنا هنا، وفي خطّ دراستنا المنهجيّة هذه، من إيراد بحثَين لما في الحقل التحليليّ ـ النقديّ لمنهجيّة القراءات السلفيّة للتراث، وقد وجدنا فيهما طروحاتنا عينها في هذا المضمار. عنينا بهما كتاب «نحن والتراث» لمحمّد عابد الجابريّ[1]، وكتاب «تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ» لمحمّد أركون[2].

في الأوّل يطرح الجابريّ غائيّة القراءة المعاصرة للتراث، حيث يحدّد معنيَيها: الأوّل تحرص فيه «على جعل المقروء معاصرًا لنفسه على صعيد الإشكاليّة والمحتوى المعرفيّ والمضمون الإيديولوجيّ»[3]. والثاني تحاول فيه «أن تجعل المقروء معاصرًا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقوليّة[4]. والهدف يبقى مزدوجًا أيضًا حيث يتمّ الإبقاء على طابع التراث الذاتيّ، وكذلك على وصله بالحاضر. عمليّة الفصل والوصل هذه حدت به إلى تبيان أخطاء وعوائق القراءات السلفيّة للتراث. فقد رفعت السلفيّة الدينيّة، كما يسمّيها، «شعار الأصالة والتمسّك بالجذور والحفاظ على الهويّة... على أنّها الإسلام ذاته: الإسلام الحقيقيّ لا إسلام المسلمين المعاصرين»[5]. بذلك أصبح المستقبل يُقرأ وفقًا لمعطيات الماضي، فأضحت هذه القراءة «لا تاريخيّة»، أي أنّها فهم أحدي الجانب له، «فهم تراثيّ للتراث».

يتساءل الجابريّ هنا: كيف نتعامل مع تراثنا؟ فيرسم ما يجب أن يُحترز منه في باب النقد العلميّ للعقل العربيّ منهجًا ورؤيةً. فآفة المنهج أنّه يفتقد إلى الموضوعيّة، وآفة الرؤية تتعيّن في غياب النظرة التاريخيّة عن مثل هذه القراءات

(١) نحن والتراث ـ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ ـ محمّد عابد الجابريّ، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦.

(٢) تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، محمّد أركون، ترجمه هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، وُضع الكتاب أصلاً بالفرنسيّة تحت عنوان: *Pour une critique de la raison islamique*.

(٣) نحن والتراث، محمّد عابد الجابريّ، ص ١١

(٤) م. س. ص ١٢

(٥) م. س. ص ١٣

والتأويلات والأحكام. وهذا ما أدّى إلى تذويب الذات في الموضوع، وقياس الغائب (المستقبل) على الشاهد (الحضارة القديمة). هذه العثرات دفعته إلى تحديد خطوات منهجيّة ضروريّة من أجل قراءة أكثر موضوعيّة وانفتاحًا على الذات. يذكر منها: ضرورة القطيعة مع الفهم التراثيّ للتراث[1]، وفصل المقروء عن القارئ... مشكلة الموضوعيّة[2]، ووصل القارئ بالمقروء... مشكلة الاستمراريّة[3]. فمتى فصلنا الموضوع التراثيّ عن الذات الباحثة، وحرّرنا هذه الذات من هيمنة النصّ، أمّنا الاستمراريّة بين الماضي والمستقبل، وجعلنا المقروء لنفسه معاصرًا لقارئه...

هذا المنهج المطلوب في إعادة قراءتنا للتراث يستمدّ توجّهه من رؤية تؤطّره وتحدّد له آفاقه وأبعاده. وهو يلخّصها بثلاثة عناصر: الأوّل وحدة الفكر والإشكاليّة الّتي تتحقّق على صعيديّ الحقبة التاريخيّة وفكر المفكّرين[4]. والثاني تاريخيّة الفكر أي ربطه بالواقع السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والثقافيّ الذي أنتجه[5]. والثالث الانطلاق من الفلسفة الاسلاميّة وجعلها قراءات لفلسفة أخرى، وبالتالي عدم الخلط فيها بين المحتوى المعرفيّ والمضامين الإيديولوجيّة[6].

إبتغى الجابريّ إعادة وضع الفكر العربيّ في إطاره التاريخيّ - الإيديولوجيّ، وضبط أطر العلاقة بينه وبين الفكر اليونانيّ. لذا وجب تصحيح مسار بعض المستشرقين الذين نفوا كلّ عبقرية وجدت عند العرب. أمّا ما تبقّى من تراثنا فهو قادر على أن يعيش معنا عصرنا. فتراثنا نستعيده بوعينا، ولذا نتّصل به مجدّدًا عبر الأزمنة، ونعيد قراءته باستمرار.

في الثاني يطرح أركون، وفي مقدّمة الكتاب، كيفيّة درس الفكر الإسلاميّ. فيطالب مؤرّخي الفكر ودارسي التراث الالتزام بمبادئ المعرفة

---

(١) م. س. ص ١٩.
(٢) م. س. ص ٢١
(٣) م. س. ص ٢٥
(٤) نحن والتراث، الجابري، ص ٢٧
(٥) م. س. ص ٢٩
(٦) م. س. ص ٣٠ - ٣٢

العلميّة ـ الموضوعيّة، والخروج عن حلقة الذات المنغلقة على تقاليد وعلوم موروثة. إنّهم مدعوون إلى تجاوز الصراع بين النزعة الأسطوريّة ـ الخياليّة، والنزعة العقليّة ـ المنطقيّة، وتبنّي طريق العقل والعلم في دراسات كهذه. فهلاً حدّ العقل الدينيّ من حرّيّة البحث العلميّ؟ يرى أركون «أنّ العقل العلميّ الإيجابيّ أو التجريبيّ قد ضعف وانخفض مستواه عندما ابتدأ العقل الدينيّ ذاته يفقد حيويّته الاستكشافيّة الرياديّة التي عرفها في أثناء الفترة التأسيسيّة الأولى التي أنتجت النماذج المعرفيّة التي أصبحت كلاسيكيّة فيما بعد»[1].

من خلال تحليل «مفهوم الإسلاميّات التطبيقيّة»، يوضّح أركون مفهومه للتراث وللحداثة الذي يستحيل سؤالاً حول كيفيّة إعادة قراءة التراث، وإقامة روابط حيّة معه. ويحدّد أركون أطر التحديث بالإجابة على أسئلة ثلاث: المنسي، المتنكّر واللامفكّر فيه، وهي مطالبة ملحّة بتراث حيّ وحاضر دائمًا. وإلاّ بقينا على مصاعب نظريّة تعترض طريق الإسلاميّات التطبيقيّة[2]، أي «خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلاميّ محرّر من المحرّمات (Tabous) العتيقة، والميتولوجيّات البالية، ومحرّرًا من الإيديولوجيّات الناشئة حديثًا»[3].

يُلفت أركون، في هذا المجال بالذات، إلى أنّنا لا نقع حتّى أيّامنا هذه على أي «نقد ابستمولوجيّ لمبادئه وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكّر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجيّة الخاصّة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه»[4]. ويخرج بتصوّر يدعو فيه إلى تطبيق المنهجيّات الفكريّة والإنسانيّة الحديثة على مثل هذه الدراسات، وكذلك البحث عن أفضل الشروط الاجتماعيّة لإعادة إنتاج العقول بغية معالجة نواقص تاريخ الأفكار[5].

إنّ المطالبة بتحرير فكر الباحث في التراث من أدران التعصّب والتقليد، وتشذيب النصوص من لواحقها البالية اللاتاريخيّة، مسلماتٌ دفعت بنا إلى مثل

(١) تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، محمّد أركون، ص ٢٦ ـ ٢٧
(٢) تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، محمّد أركون، ص ٦٠ ـ ٦١
(٣) م. س. ص ٥٨
(٤) م. س. ص ٦٥ ـ ٦٦
(٥) م. س. ص ٦٦

هذه القراءة الثانية، وفي ضوء الموضوعيّة والمنهجيّة العلميّة ـ الإنسانيّة بالذات. وقد اخترنا في تعاملنا مع النصّ ما أسماه الأب ميشال آلار «علاقة الصداقة» معه، أي البحث عن الإنسان والعالم الإنسانيّ فيه باحترام وتفاهم وتعاطف. بذلك أبعدنا عنه علاقتي العبوديّة والتقليد، والسيطرة على النصّ، بفرض أطرنا الفكريّة عليه[1].

هناك إذًا قراءة أفقيّة نطالع بواسطتها نصوص التراث، إحياءً لمقولاتها ومعالجةً لخصائص مصطلحاتها. وهي تقتضي منّا، إذا استجمعنا أبرز معطياتها، إتباع أصول منهجيّة واضحة وفاصلة بين حدود النصّ وتطلّعات قارئه. وإذ نذكر أبرزها في مقالنا هذا، لا نتوقّف عندها منهجيةً جامدةً إنّما متفتحةً متفاعلةً مع كلّ نهج جديد طارئ يقيها التقليد والعصبيّة.

١ ـ الإبتعاد عن أيّة مسلمات، أو أحكام مسبقة، تضفي على النصّ طابع غريبة عن أصالة هذا الفكر وعبقريّة لغته الساميّة. فلا الفلسفة عند العرب تعكس إيديولوجيّات ماديّة كما شاءها طيب تيزيني وحسين مروّه[2]، ولا الفقه الإسلاميّ يومئ إلى إيديولوجيّة ماديّة ـ جدليّة قريبة من التيّارات المعاصرة. فالعلوم الإسلاميّة والعربيّة وحدها تطبع بمنهجيّتها دراسة كهذه.

٢ ـ وضع النصّ في قرائنه من حيث الأفكار والمذاهب والمدارس والمصطلحات، والتي تنتمي بالطبع إلى عالم خاصّ بها، وإلى حضارة تميّزت بها شعوب الشرق الوسيطيّة. ولذا وجب احترام خاصّيّتها، والعودة إلى جذورها المعنويّة واللفظيّة، مع مقابلتها بما سبقها أو عاصرها عند الإغريق والسريان.

٣ ـ العودة في تثبيت معاني مصطلحاتها إلى المعاجم والموسوعات اللغويّة

(١) حول قواعد الإحياء والتحديث وضع الأب ميشال آلار كتيّا تحت عنوان: في المنهج العلميّ وروح النقد، دار الإنسان الجديد، بيروت، ١٩٧٥. وقد جاء بشكل محاضرات كان يلقيها على طلابه في بيروت ودمشق لاكسابهم منهجيّة قراءة النصوص الوسيطيّة التراثيّة.

(٢) في دراستهما المعاصرة التحديثيّة للفكر العربيّ، حاول طيب تيزيني في «مشروع رؤية جديدة للفكر العربيّ في العصر الوسيط»، وحسين مروّه في «النزاعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة»، تطبيق المنهج المادّيّ ـ التاريخيّ لكشف العلاقة بين حاضر هذا الفكر وماضيه التراثيّ. وهما في محاولتهما هذه، وإن أبرزا جوانب مغمورة من التراث، فقد ألبساه مفاهيمَ لا تناسب وخصائصه.

القديمة، ونسبتها إلى أصولها. كذلك التمييز بين المعنى اللغويّ المحض وسائر تشعّباته وأبعاده. آنذاك تُجرى المقابلة مع مصطلحات اليونانيّين إبرازًا لطرح أبعاد المصطلح العربيّ كما فعل الفارابي في فصول عدّة من «كتاب الحروف».

٤ ـ النظر في أبعاد النصوص من مختلف جوانبها: الفكريّة واللغويّة، والدينيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والتاريخيّة بغية وضعها في أطر تراثيّة وفرزها بامتداداتها.

٥ ـ التركيز على منهجيّة الفيلسوف وخطّ عقليّته المتحكّمة بالمسائل والمعاني التي عالج. وهذا ما يسهّل على الباحث تصنيف الفكر بالنسبة إلى العلوم الإسلاميّة التي هي برأينا كلٌّ لا يتجزّأ، تجلّى كلّ علم منها بمنهجيّة معيّنة.

أمّا عمليّة التأويل والتحديث في خطّها العاموديّ، فيجب أن تواكبها نظرة متجدّدة إلى ماضي الفكر، تتجاوز رؤية غلاة السلفيّين ومفرطي المحدثين. ولن تتمّ عمليّة كهذه محقّقةً أغراضها إلاّ بإظهار التراث في معانيه الإنسانيّة الشاملة، وتكوين مادّة ألسنيّة من ألفاظه توفّر لنا وسائل التفلسف بالعربيّة.

تتلخّص قواعد التحديث هذه بالمحافظة على المعايير والأسس التالية:

١ ـ الموضوعيّة الفاصلة بين النصّ ومعانيه من جهة، والفكر الباحث وحاجاته من جهة ثانية. فتأويل النصّ يجب أن يتلاءم ومعطياته دون تسخيرها لأغراض ذاتيّة تقلّص مضمونه أو تفرّط به.

٢ ـ تطبيق المنهجيّات الإنسانيّة واللغويّة عند دراسته، ولكن بشكل لا يُخرجه عن أصالته أو يشوّه مراميه. فهذه المنهجيّات وسائل عمل وتحليل، لا غايات في حدّ ذاتها. فأي تعليل للنصّ لا يسبقه تحليل موضوعيّ، يضع عمليّة التحديث خارج أطرها العلميّة الصحيحة.

٣ ـ إستعمال الشكّ المنهجيّ عند تحديد النتائج والخلاصات، أي ترك المجال مفتوحًا أمام كلّ تأويل يُراعي أصول البحث الموضوعيّ في التراث. فلا نكتفي بنظريّة أحديّة الجانب إليه، إنّما ننظر إلى موضوع بحثنا بشموليّة أبعاده وأدواره.

٤ ـ التمييز بين موقفَي العقل من المعرفة، الثابت والمتحوّل، الجامد والمتطوّر،

بغية توسيع أطرها لتستوعب الوافد عليها. وذلك وفقًا لعمليّة نقد النظام المعرفيّ، بعد تحليل معمّق لأخطاء وعثرات القدماء. فالنقد هنا يأتي نتيجة هذا التحليل، ويكون موضوعيًّا إذ إنّه مستند على النصوص ـ الشواهد.

٥ ـ تكوين الروح العلميّة انطلاقًا من النظرة الشاملة للتراث، وبعد الاستفادة من أخطاء المفكّرين. فيتمّ الانتقال من التحليل العقيديّ الضيّق إلى تحليل النظم النقديّة ـ المعرفيّة. وذلك توصّلاً إلى تفعيل أدوات الإنتاج الفكريّ: من نظر واذعان ذاتيّين إلى علم ومعرفة منفتحين.

إنّ إقامة روابط حيّة مثيلة مع التراث، تبقى الوسيلة الفضلى لكشف العلاقة الحقّة بين ما هو حيويّ وما هو عقيم.. وهذا ضبطًا معنى الحداثة والتحديث، غاية هذه القراءة الثانية، حيث تُطرح مسائل ومشاكل فكريّة متشعّبة وردت قديمًا لكنّها أُهملت ولم يتجرّأ أحد على التفكير فيها كما يجب. إنّها عمليّة انفتاحيّة على تراث منغلق، تُقلّص التباعد بين الأجيال، وتُسهّل المقابلة بين الحاضر والماضي للانعتاق عن الرواسب الخياليّة والأسطوريّة.

الهدف العمليّ من تحديث التراث، وفي هذا الاتّجاه بالذات، يكمن في تطوير فاعليّة العقل الإنسانيّ بعد تجاوز التقاليد الموروثة. فنحن نرمي إلى خلق طاقة مجتمعيّة تستقطب كلّ شهادة حيّة، وكلّ التزام سياسيّ، بعيدًا عن النظرة التراكليّة. نعم الإنسان خالق لأفعاله كما حدّدته المعتزلة، فهو مشارك في عمليّة الخلق المستمرّة والتطوّر الدائم، وإلاّ فلا معنى لوجوده ولا أمل يُرتجى منه كائنًا مختارًا قادرًا وعالمًا.

## صدر عن دار المشرق

### المكتبة الفلسفية

١ ـ المنطق عند الفارابي (الجَمْع المنطقية):

* الجزء الأول (تحقيق د. رفيق العجم):

نص التوطئة، الفصول الخمسة، إيساغوجي، كتابا المقولات والعبارة.

* الجزء الثاني (تحقيق د. رفيق العجم):

كتاب القياس والقياس الصغير والتحليل والأمكنة المغلطة.

* الجزء الثالث (تحقيق د. رفيق العجم):

كتاب الجدل، شروح مختلفة للمحقق.

* الجزء الرابع: (تحقيق د. ماجد فخري):

كتابا البرهان وشرائط اليقين مع تعاليق ابن باجة على البرهان.

٢ ـ مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة،

بقلم د. جيرار جهامي

٣ ـ المنطق عند الغزالي،

بقلم د. رفيق العجم

٤ ـ يصدر قريباً:

مقدمة فينمولوجيا الروح لهيغل،

نقلها عن الألمانية وشرحها د. أنطون حميد موراني

# حاضر الدراسات الإسلاميّة: مناهجها وميادينها*

الدكتور أميف ستّو

في الخمسينيّات، طُرحت قضيّة المناهج المتمدة في الدراسات الإسلاميّة. فقد كتب روبير برونشفيك (R. Brunschvig)، سنة ١٩٥٥: «لا شكّ أنّ دراسة التاريخ[1] الإسلاميّ ستكون ذات فائدة محدودة، إن اقتصرت على السبل التي تسلكها حاليًّا. فإنّ عزلة من هذا النوع، عن تيّارات البحث الأوسع مَدى، تجعل أغلب العلماء من غير المستشرقين يعزفون عنها عزوفًا في محلّه، وفضلاً عن ذلك، تُنذر بتجفيفها وإصابتها بدورها، بهذا التصلّب الذي شلّ بالضبط لقرون متمدّدة، الشعوب التي هي موضوع دراستها»[2].

فبفضل التقدّم الملموس الذي حدث في العلوم الإنسانيّة، لم يتأخّر انقلاب الأمور رأسًا على عقب. ومع ردّات الفعل المحافظة، وُجّه النقد إلى المناهج القديمة، وجرت محاولات لوضع مناهج جديدة، فهوذا أثرها الحاسم في النتاج الحالي يتبلور أكثر فأكثر.

ويرمي هذا البحث إلى تتبّع هذه المسيرة: فينطلق من الانتقادات

---

* هذه ترجمة عربيّة لمحاضرة ألقيناها بالفرنسيّة في حرم جامعة القدّيس يوسف للعلوم الإنسانيّة بيروت، في ١٠ آذار ١٩٨٩، تنتظم في سلك مجموعة محاضرات حول الاتّجاهات الراهنة في العلوم الإنسانيّة، نظّمتها الجمعيّة اللبنانيّة للتنمية الثقافيّة، في نطاق كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف.

(١) تدلّ كلمة «تاريخ» هُهنا على أوسع معانيها.

(٢) «Perspectives», *in Etudes d'Islamologie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, I. 4
وانظر أيضًا: «Situation de l'Islamologie», *ibid.*, p. 40, § 3

الأساسيّة التي وُجّهت إلى المناهج القديمة (الكلاسيكيّة)، ليُحسن فهم المناهج الحديثة ويبرزها بطريقة أفضل، قبل أن يرسم صورة للنتاج الحالي.

ولكنّنا نودّ لفت النظر إلى أربعة أمور، لنحدّد نطاق البحث تحديدًا أدقّ:

١ ـ فقد فضلّنا اختيار عبارة «الدراسات الإسلاميّة»، لأنّ «الإسلاميّات» في مفهومها الكلاسيكيّ على الأقلّ فرع من فروع الاستشراق، وهي بالتالي ابتداع أوروبيّ[1]، أو «خطاب غربيّ يتناول الإسلام»[2].

٢ ـ ومن المفيد التذكير بأنّ الدراسات تتضمّن ميادين متنوّعة تشمل مظاهر العالم الإسلاميّ على اختلافها: أي التاريخ حسب معنى الكلمة الدقيق، والحضارة عمومًا، واللغة، والناس... فيجد المؤرّخون، والمختصّون في الإتنولوجيا أو الانتروبولوجيا أو الاجتماع، والألسنيّون، وفقهاء اللغة... في ذلك كلّه مادة غنيّة لأبحاثهم. ولكنّنا سننظر إلى الدراسات الإسلاميّة من منظار ضيّق، لأسباب منهجيّة وزمنيّة، فنقتصر على ميدان الدين والفكر (من غير أن نعالج الجانب الفلسفيّ).

٣ ـ ومن الصعب وضع ركائز تاريخيّة لتحديد ما هو حديث، أو راهن، أو حاليّ. فمن الدراسات الصادرة سنة ١٩٨٨ ما عمد إلى تطبيق مناهج وضعت أصولها في الستّينيّات أو السبعينيّات (تلك هي حال حسن حنفي ومحمّد أركون مثلاً). لذلك، يمكننا في دراسة المناهج أن نرقى إلى الستّينيّات، ولكنّنا في دراسة النتاج الحاليّ نادرًا ما عدنا إلى ما قبل ١٩٨٠، وهو تاريخ اخترناه اختيارًا كيفيًّا.

٤ ـ هل ينبغي التذكير بالطابع الجزئيّ، والنقص، والحذف... التي لا

---

(١) H. Hanafi, *Les méthodes d'exégèse. Essai sur la Science des fondements de la compréhension ('Ilm 'Uṣūl al-Fiqh)*, le Caire, Conseil supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, 1384/1965.

قدّم له روبير برونشفيك (R. Brunschvig)

(٢) M. Arkoun, «Pour une islamologie appliquée», *in Le mal de voir*, Paris, 10/18, 1976, p. 267

أعيد نشره في:

*Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

بُدّ منها في مثل هذا البحث؟ وتجدر الإشارة إلى أنّنا سعينا إلى اجتناب القوائم واللوائح، وحاولنا إبراز الاتّجاهات الأساسيّة.

## أولاً ـ المناهج القديمة: دراسة نقديّة[1]

يعرض أصحاب المناهج الحديثة مآخذهم على المناهج القديمة عادة، قبل أن يشرحوا محاولاتهم الخاصّة. فيمكننا إرجاع المآخذ هذه، إلى أهداف الإسلاميّات الغربيّة ومبادئها المنهجيّة، أقام بتطبيقها باحثون غربيّون أو باحثون ينتمون إلى المجال الثقافيّ المدروس (لجهة المبادئ خصوصًا).

فقد أُخذ على الإسلاميّات الكلاسيكيّة:

١ ـ إرتباطها بالاستعمار والامبرياليّة: فكانت ترمي إلى المعرفة من أجل القدرة (النموذج الديكارتيّ)، أي إلى تقديم معلومات حول البلدان المستعمرَة، لأغراض اقتصاديّة أو عسكريّة مموّهة.

٢ ـ نظرها إلى الأمور من منظار أوروبيّ، وشواغلها الأوروبيّة، وجعلها العالم الإسلاميّ في مرتبة هامشيّة.

٣ ـ شعورها بالتفوّق، وبغضها الإسلام (بيكر Becker، دوزي Dozy، لامنس Lammens...)، وهذا العالم الإسلاميّ الذليل، الذي يبدو منهزمًا منذ النصف الأوّل للقرن التاسع عشر. فهي تعزو بؤس المسلمين وتأخّرهم إلى الإسلام نفسه.

---

(١) من المفيد مراجعة:

J.D.J. Waardenburg. *L'Islam dans le miroir de l'Occident*. Paris. Mouton et Cie. 1969; H. Hanafi. *op. cit.*. pp. CXLI-CLXXVIII; M. Arkoun. *op. cit., pp. 267-272; H. Djait,* «*Dimensions de l'orientalisme islamisant*», *in Le mal de voir (cf., supra)*, pp. 258-266; M. Rodinson. «Situation. acquis et problèmes de l'orientalisme islamisant», *in Le mal de voir*. pp. 242-257.

وله أيضًا: *La fascination de l'Islam*. Paris. François Maspéro. 1981

وانظر أيضًا: إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربيّة كمال ابو ديب، بيروت، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤ (فيه نظر)، وقد خصّت مجلّة الفكر العربيّ الاستشراق بمجلّدين، مج ٣١ و٣٢ (١٩٨٣).

٤ ـ الإسراف في المقارنة، لأنّها تقيس الإسلام دائمًا بمقياس اليهوديّة والمسيحيّة.

٥ ـ علمويّتها (scientisme) أي تعويلها المطلق على العلم واكتفاؤها به في حلّ المسائل الفلسفيّة. ويتكلّم حسن حنفي من هذه الناحية على «المناهج السلبيّة الفارضة» (méthodes négatives imposantes) التي تفرض على موضوع البحث طرائق غريبة عنه. وتظهر هذه المحاولات من خلال مناهج متكاملة قد تجتمع عند المؤلّف الواحد، وهي: المنهج التاريخيّ الذي يجمع الظواهر ويرصفها رصفًا على أنّها وقائع تاريخيّة، ويُهمل مسألة الأصول النفسيّة، والفكرة، وبنيتها الداخليّة، وتفاعل الفكرة والواقع؛ والمنهج التحليليّ الذي ينكّك الكلّ ويجعله أقسامًا مفرّقة، حتّى يذوب هذا الكلّ، ويتلاشى؛ والمنهج الإسقاطيّ حيث يُضفي الباحث على الظاهرة المدروسة صورة شعوره الذاتيّ وبنيته عوضًا من إبراز صورة الظاهرة وبنيتها الخاصّتين؛ ومنهج الأثر والتأثّر الذي يبذل ما فيه من وسع ليعزو الظاهرة إلى أصول خارجيّة[1].

٦ ـ إفساح مجال واسع لبعض الحقول، كالأقلّيات (المسيحيّة أو اليهوديّة...)، والأثر اليونانيّ، والتصوّف...[2]، وإهمال حقول أخرى أساسيّة لفهم الإسلام، كالمؤلّفات التي اعتبرت غير ممثّلة للإسلام (المؤلّفات الشيعيّة...)، والتجربة الإسلاميّة المُعاشة (يُدرس الإسلام من خلال مؤلفات العلماء، وأهملت العلاقة بين المسلمين ونصوصهم المقدّسة)، والموروثات المنقولة شفهيًّا، والميثات، والطقوس، والبنى الاجتماعيّة[3]...

أمّا الباحثون الذين ينتمون إلى المجال الثقافيّ المدروس، فيأخذ عليهم حسن حنفيّ «مناهجهم السلبيّة العارضة» (بالعين لا بالفاء) التي يمكن حصرها بالإسراف الخطابيّ. ويبدو ذلك من خلال التكرار أو تحصيل الحاصل الذي يكتفي أصحابه بترداد المعطيات الدينيّة بشكل مختلف من غير إضافة أيّ عنصر

(١) H. Hanafi, *op. cit*, pp. CXLI-CLXI
وانظر له أيضًا: التراث والتجديد، (راجع ص ٦، حاشية ١ أعلاه)، ص ٥٩ ـ ٦٠ و٧٨.

(٢) H. Djait,. *op. cit.*, pp. 261-263

(٣) M. Arkoun, *op. cit.*, pp. 268-271

جديد؛ والتقريظ والدفاع اللذين يرى أصحابهما في المعطيات الدينيّة أثرًا رائعًا ينبغي تأمّل أصالته والتغنّي بجماله؛ والجدل والمهاترات اللذين يحوّلان المعطيات الدينيّة إلى انفعالات، وأهواء، وأمنيات لإثارة النفوس؛ والحدس قصير المدى حيث تُدرك المعطيات الدينيّة من الداخل إدراكًا مباشرًا، ثمّ يعبَّر عنها بلغة عقلانيّة لا تخلو من مصطلح سلبيّ يشينها (كالتسويغ، والتقريظ والدفاع، والإثارة...)[1].

ولكن عندما انتهت الحرب العالميّة الأولى، وأمام تزعزع العالم العربيّ الإسلاميّ الباحث عن الاستقلال والتجديد من جهة، وتحت ضغط اليسار الأوروبيّ المناهض للاستعمار من جهة أخرى، تطوّرت الأهداف والمبادئ المنهجيّة. فغابت الطموحات السياسيّة شيئًا فشيئًا، وتزايدت المعارف، ولكنّ التنظير والتفكير المنهجيّ ظلاّ غائبين. فلا بُدّ من انتظار الخمسينيّات لمعاينة بداية تطبيق مناهج العلوم الإنسانيّة على الإسلام. ولكن هيهات أن يعمَّم هذا النهج. فهو يصطدم أحيانًا بتيّار محافظ عنيد، أو برفض قويّ العزيمة.

فَبِمَ أسهمت المناهج الحديثة في حال كهذه؟

## ثانيًا ـ المناهج الحديثة

نعني بالمناهج الحديثة هذه المحاولات التي أدركت ما في المناهج القديمة من نواقص، وأفادت من جديد العلوم الإنسانيّة، فرأت أنّها أفضَل بلاءً من سابقاتها، وأرادت ان تحلّ محلّها تمامًا أو إلى حدّ بعيد على الأقلّ.

لا يرمي هذا البحث إلى القيام بعمليّة تصنيف شاملة ودقيقة لهذه المحاولات. فقد فضّلنا التوقّف عند ثلاثة مناهج تتميّز عن سواها بأهمّيّة تنظيرها، واتّساع تطبيقها، وهي:

- «منهج تحليل الخبرات»، الذي اعتمده حسن حنفي،
- و«الإسلاميّات التطبيقيّة» التي أخذ بها محمّد أركون،

---

(1) H. Hanafi, *op. cit.*, pp. CLXIII-CLXXVIII

ـ «التحليل البلاغيّ» الذي مارسته مجموعة من الباحثين في جامعة القدّيس يوسف ببيروت.

## أ ـ منهج تحليل الخبرات

في سنة ١٩٨٨، نشر حسن حنفي ببيروت كتابًا مهمًّا: من العقيدة إلى الثورة (١)، يُعيد فيه النظر في علم أصول الدين الإسلاميّ: فأعمل فيه فكره من جديد ليستخرج منه رؤية ومغزى جديدين، بعد أن قام بالمحاولة نفسها في مجال أصول الفقه، في أطروحة ناقشها في جامعة السوربون، ونشرها سنة ١٩٦٥ (٢).

أمّا المنهج الذي يقترحه فيريد أن يكون على طرف نقيض من المناهج السلبيّة، وأن يتجاوز المنهج القائم على الحدس. ويتضمّن منهجه هذا عنصرين: الخبرة والتحليل الاستبطانيّ.

١ ـ أمّا الخبرة فهي «حالة واقعيّة من حالات الحياة اليوميّة يُمتحن فيها الشعور الذاتيّ»(٣). ومع أنّها محدودة (هي ممكنة الحدوث فحسب)، فهي مصدر كلّ علم ممكن، وعنصُر تحقّق من الأمور، وذلك من خلال ردّ الفرضيّة إلى حيّز الحياة اليوميّة. ويتألّف الوحي من مجمل الخبرات المُعاشة يوميًّا على مدى زمن طويل، وهو ينطلق من حالة إنسانيّة (حالة نموذجيّة). فهو «الواقع نفسه الذي يُحلَّل وينزع إلى حقيقته»(٤). فيصبح النصّ دليلاً بفضل مجريات ولادته.

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ٥ مجلّدات (أنظر: ١/٣٦ ـ ٣٩ مثلاً). وهذا الكتاب جزء من خطّة واسعة عنوانها: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. فبهذا العنوان سبق لحسن حنفي أن نشر (بيروت، دار التنوير، ١٩٨١) كتابًا تناول فيه بالعربيّة القسم الخاصّ بنقد المناهج القديمة ووضع منهج جديد، من كتابه: *Méthodes d'exégèse*. ومن المفيد أيضًا مراجعة كتابه: *قضايا معاصرة: في فكرنا المعاصر*، بيروت، دار التنوير، ١٩٨١ ثمّ ١٩٨٣، ص ١٧٩ ـ ١٨٢ بخاصّة.

(٢) ولجع ص ٢، حاشية ١ أعلاه؛ وقد عرض منهجه من ص: CXCIX إلى CCXXXIX.

(٣) H. Hanaf, *Méthodes d'exégèse*, p. CLXXI

(٤) *ibid.*, p. CXC

٢ ـ وأمّا التحليل الاستبطانيّ فيمتدّ إلى الأصول العقليّة والمرتكزات الإنسانيّة للفكرة. وحدوده هي الذاتيّة، والتنظير، والتعميم.

ومن جهة أخرى، يتضمّن هذا المنهج ثلاث قواعد: الاختزال، والتركيب، والاتّساع.

١ ـ أمّا الاختزال فهو التخلّي عن الظروف والمناسبات التي وجد فيها النصّ، لأنّه لا يوجد تناسب بين الحدث الحقيقيّ (أي ما جرى) والحدث الكامن في الشعور الذاتيّ (أي ما قُرئ وسُمع، ودخل الذهن الإنسانيّ).

٢ ـ وأمّا التركيب فيُتيح استيعاب النصّ على أنّه حقيقة إنسانيّة.

٣ ـ وأمّا التوسيع فيبسط «المعنى الذي أدركناه بواسطة الاختزال، فبواسطة تركيب الحالة الجديدة على مثال الحالة النموذجيّة، لإطلاقه حتّى يشمل العالم الحاليّ»[١].

فليس منهج تحليل الخبرات الذي عرضناه أعلاه، إلاّ الصياغة الحديثة للقياس الذي اعتمدته العلوم الدينيّة القديمة: فالاختزال والتركيب يُقابلهما الأصل، أي العنصر الأوّل من عناصر القياس؛ والخبرة المعاشة في الحياة اليوميّة والتحليل الاستبطانيّ يُقابلهما الفرع، أي العنصر الثاني من عناصر القياس؛ والبحث عن التطابق بين المعنى الذي نتوصّل إليه بواسطة الاختزال والتركيب، والمعنى الذي نتوصّل إليه بواسطة الخبرة المعاشة والتحليل الاستبطانيّ، إنّما هو البحث عن التطابق بين علّة الحالة الأصليّة أو النموذجيّة (الأصل) وعلّة الحالة الجديدة (الفرع).

وهكذا يُقيم هذا المنهج الذي يُحدِّد موقعه في الحاضر، علاقاتٍ بالماضي. وقد لفت روبير برونشفيك في مقدّمته لكتاب مناهج التفسير (Méthodes d'exégèse) لأحمد حنفيّ، إلى هذه النتيجة التي «بلغت في تجديدها حدّ الثورة مع محافظتها على القديم، التي تُقاوِم وتُؤكِّد في آنٍ واحد»[٢].

(١) H.Hanafi, *Méthodes d'exegese*, p. CCXXII

(٢) *ibid.*, p. II

### ب ـ الإسلاميّات التطبيقيّة

يستعمل محمّد أركون عبارة «الإسلاميّات التطبيقيّة» بالمعنى الذي يستعمل فيه روجيه باستيد (R. Bastide) عبارة «الانتروبولوجيا التطبيقيّة».(١) ففي محاضرة أسهم بها في مؤتمر حول التخصّص بشؤون الشرق (الاستشراق) وأفريقيا وأميركا، نظّمته جامعة باريس الثامنة (بين ٩ و١١ أيّار ١٩٧٤)، انطلق من الحال الراهنة السائدة في الإسلام، والبحوث الإسلاميّة، والعلوم الإنسانيّة، ليحدّد هدف الإسلاميّات التطبيقيّة، والمقصود بها، ومهمّاتها(٢).

أمّا هدفها فهو في الوقت نفسه تجاوزُ منهج المستشرقين القائم على التبحرّ في العلم، وتجاوز التصدّي للاستشراق(٣)؛ وهدفها أيضًا «الالتزام بمقتضيات الفكر المعاصر»، و«الاستجابة بدقّة كبيرة للحاجات العمليّة للفكر الإسلاميّ الحاليّ» (٤). و«الغاية القصوى هي إيجاد الظروف التي يمكن أن يعمل فيها فكر إسلاميّ متحرّر من المحرّمات القديمة، ومن الميثولوجيّات البالية، ومحرّر من الإيديولوجيّات المنبعثة من جديد» (٥).

---

(١) R. Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971
إنّ اهتمام محمّد أركون بالاطّلاع على كلّ ما يجري في مجال العلوم الإنسانيّة، وسعيه إلى تطبيق الملائم منه في الدراسات الإسلاميّة لأمر يلفت القارئ. ومن الأمثلة على ذلك: مفهوم الشخصيّة الأساسيّة (M. Dufrenne, *La personnalité de base*, Paris, P.U.F., 1966)
وراجع مؤلّفات محمّد أركون التالية:

*Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh philosohpe et historien*, Paris, Vrin, 1970, pp. 55-56; *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973, pp. 233 sqq. («Révélation, vérité et histoire d'après l'œuvre de Ġazālī» *L'Islam: Hier. Demain*, Paris, Buchet/Chastel, 1987, pp. 151 sqq).

وموقف الإسلاميّات التطبيقيّة المقارن من أجل الإسهام في الأنتروبولوجيا الدينيّة (M. Meslin, *Pour une nouvelle science des religions*, Paris, 1973).

ويمكننا أن نتتبّع في مؤلّفاته تأثيرات أخرى، كأثر غاستون باشلار (G. Bachelard) ...

(٢) راجع ص ٢، حاشية ٢ أعلاه.

(٣) M. Arkoun, «Pour une islamologie appliquée, in *Le mal de voir*, p. 272

(٤) *Ibid.*, p. 279

(٥) *Ibid.*, p. 279-280

وأمّا المقصود بالإسلاميّات التطبيقيّة فقد حدّده في أمور ستّة:

١ ـ لّما كان الإسلام يؤثّر في الجماهير (الإيديولوجيّات الرسميّة)، فينبغي التوجّه إلى القضايا الواقعيّة التي تُطرح على المسلمين في حياتهم اليوميّة. فالحالة معقّدة، وتبدو مناهج الإسلاميّات الكلاسيكيّة (المنهج الوصفيّ خصوصًا) غير كافية للإحاطة بها.

٢ ـ ومع التقدّم الأساسيّ في العلوم الإنسانيّة بالغرب، يظلّ الفكر الإسلاميّ قائمًا على نظام من المعارف (épistémè) ينتمي إلى العصور القديمة. فمن ذلك الخلط بين ما هو ميثيّ وما هو تاريخيّ، ومن ذلك الوثوقيّة الأخلاقيّة والدينيّة، وإضفاء القداسة على اللغة، وأحاديّة معنى الوحي... فتطمح الإسلاميّات التطبيقيّة إلى الإجابة عن السؤال التالي: ما هي الشروط التي تجعل الانتقال ممكنًا من نظام معارف ينتمي إلى المهد الكلاسيكيّ، إلى نظام معارف حديث.

٣ ـ ولّما كان حصر الظاهرة الدينيّة في بنى دين واحد أمرًا غير ممكن، فإنّ الإسلاميّات التطبيقيّة تطمح إلى دراسة الإسلام من وجهتي نظر متكاملتين: الموقفُ المُقارِن بين الإسلام وغيره من الديانات، بعيدًا عن التقريظ والدفاع، أو الجدل، والسعيُ إلى الإسهام بشيء جديد في حقل الانترولوجيا الدينيّة[1].

٤ ـ لقد عَمِلَ الفكر الدينيّ اليهوديّ، والفكر الدينيّ المسيحيّ، والفكر الدينيّ الإسلاميّ حتّى الآن عَمَل أنظمة ثقافيّة يستبعد بعضها بَعضًا. ولا بُدّ اليوم من طرح قضيّة نقد (بمعنى النقد عند كنط) العقل اللاهوتيّ في الديانات الثلاث المذكورة.

٥ ـ وتشكّل الإسلاميّات التطبيقيّة ممارسة علميّة متعدّدة الاختصاصات

---

(١) يؤدّي ذلك إلى قراءة جديدة للقرآن تولّى أمرها محمّد أركون: فيخضع القرآن عندئذ لتجربة النقد التاريخيّ، والبحث المقارن، والتحليل الألسنيّ... راجع مثلاً:

«Comment lire le Coran», préface à la *Traduction du Coran* par Kazimirsky, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, pp. 11-38; «Lecture de la Fâtiha», *in Mélanges Armand Abel*, Leyde, Brill, 1974, tome I, pp. 18-44.

مرتبطة بالفكر المعاصر ارتباطًا وثيقًا: فلعلم اللسان، وعلم التحليل النفسيّ، وعلم النفس، وعلم الاجتماع محلّهما فيها. فمن الضروريّ القيام بتقسيم العمل، من غير أن ننسى أنّه لّما كان الإسلام دينًا ودنيا، لم ترسم الثقافة العربيّة الإسلاميّة حدودًا ثابتة بين الفلسفة، والكلام، والفقه، والتصوّف، والأدب، وعلوم اللغة، والعلوم الدقيقة نفسها.

٦ ـ وتعتمد الإسلاميّات التطبيقيّة تعدّد المناهج لتجتنب كلّ تقسيم يختزل شيئًا من الغرض المدروس (فلا وجود للمناهج البريئة).

فما هي مهمّات إسلاميّات كهذه؟

تبيّن محمّد أركون وجود قطبّين في المجتمعات الإسلاميّة: فثيها عدم تماثلٍ واتّساقٍ بين المطالبة الإيديولوجيّة «بأصالة» إسلاميّة (راجع التراث)، والانفتاحِ على حداثة مادّيّة مسلوخة عن حداثة النظم والثقافة.

فيستخلص من ذلك مهمّتين للإسلاميّات التطبيقيّة، هما الإجابة عن السؤال الأوّل: ما هو التراث، والإجابة عن السؤال الثاني: ما هي الحداثة؟ وهذان السؤالان مترابطان، لأنّ تحديد التراث مرتبط بتحديد الحداثة، ولأنّه لا يمكننا أن نضطلع بالحداثة ما دمنا نخلط بين التراث المثيّ والتراث التاريخيّ.

نتبيّن ممّا تقدّم أنّ نقد محمّد أركون للإسلاميّات الكلاسيكيّة هو أقلّ حدّة من نقد حسن حنفي لها، وأنّ محاولته أوسع مدى، وتأخذ بعين الاعتبار بشكل أفضل حال الإسلام الراهنة، والجديد الذي تسهم به العلوم الإنسانيّة [1].

جـ ـ المنهج «البلاغيّ»

ترقى أصول المنهج «البلاغيّ» إلى النصف الأوّل من القرن الثامن عشر. وقد حجب تألّقه منهجُ النقد التاريخيّ زمنًا طويلاً، قبل أن يتعاظم شأنه منذ

---

(١) طبّق محمّد أركون خطّته في مؤلّفاته المختلفة. فنفضلاً عن دراساته المذكورة أعلاه (ولا سيّما كتابه: *(Pour une critique de la raison islamique* يُراجَع

«L'Islam, l'historicité et le progrès», *in Actes du colloque sur «Conscience chrétienne et conscience musulmane devant les problèmes du développement»*, Tunis, 1976; «L'Islam et le renouveau des sciences humaines», *in Concilium*, 1976.

ثلاثين سنة تقريبًا. أمّا ميدانه المفضّل فنصوص الكتاب المقدّس.

وفي خريف سنة ١٩٨١، تألّف فريق من الباحثين، من أربعة أساتذة يتمون إلى كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف ببيروت (رولان مينيه، ولويس بوزيه، ونائلة فاروقيّ، وصاحب هذه السطور)، وقاموا بأبحاثهم في نطاق معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة التابع لجامعة القدّيس يوسف أيضًا، وأفادوا من مساعدته. فطبّقوا على نصوص من الحديث النبويّ أصول التحليل «البلاغيّ» المعتمدة في دراسة نصوص الكتاب المقدّس. وكانوا يرمون إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل راعَت النصوص الإسلاميّة المختارة في تأليفها، النسق نفسه الذي اكتُشِفَ في نصوص الكتاب المقدّس. إنّ المنهج المعتمد هو المنهج الذي طبّقه رولان مينيه (Roland Meynet) بعد الكثير من مفسّري الكتاب المقدّس، على إنجيل لوقا بخاصّة [1].

وينطلق المنهج «البلاغيّ» هذا من تحليل مستوى النصوص الشكليّ. فقد ثبت وجود سمات داخل النصّ تدلّ على نمط تأليفه، وهي سمات لغويّة. أمّا العلاقات بين هذه العناصر فهي علاقاتُ تَماثُل أو تَضادّ تظهر على مستوى المفردات، ومستوى الصرف، ومستوى التركيب، ومستوى الكلام (الخِطاب).

وتشكّل السمات اللغويّة التي يتمّ تبيّنها، وجوهًا «بلاغيّة» أساسيّة، وتنتظم العناصر في «البلاغة» الساميّة حسب نوعَين من التوازن:

- **التوازن المتوازي** (أ - ب - ج - د . . . / أ١ - ب١ - ج١ - د١ . . .).
- **والتوازن المشترك الوسط، أو القلب** (أ - ب - ج - د / أ١ - ب١ - ج١ - د١).

(١) سبق لرولان مينيه أن أقام دعائم منهجه على أسس متينة في عدّة مقالات وكتابين:

- *Quelle est donc cette Parole? Lecture «rhétorique» de l'Evangile de Luc 1-9 et 22-23*, Paris, Le Cerf, 1979.
- *Initation à la rhétorique biblique. Qui est donc le plus grand?* Paris, Le Cerf, 1982.

وانظر أيضًا مقاله: «قضاء سليمان أو القول الفصل: «دراسة بلاغيّة»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة)، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، المجلّد الأوّل (١٩٨١)، ص ٥٧ - ٦٩.

فهكذا نتوصّل إلى كتابة النصّ كتابة جديدة حسب ترتيب مختلف؛ ويشكّل ذلك تفسيرًا للنصّ، كما يعيشه القارئ ويراه طبعًا.

إنّ المنهج «البلاغيّ» الذي طُبّق بهذه الصورة، مفيد في نقد النصوص لاختيار الرواية الفضلى، وفي تحديد وحدات النصّ لتبيّن تركيبه. ومن شأن هذا المنهج أن يجعل ترجمة النصّ أشدّ صرامةً أيضًا، وأن يُتيح فهمًا للنصّ يجد ما يسوّغه في بنية النصّ نفسها[1].



لقد شعر أنصار المناهج التي رسمنا منذ قليل خطوطها العريضة، بأنّها ضروريّة لسدّ ثغرات المناهج القديمة. وهي مناهج تتوجّه بنوع خاصّ إلى الباحثين والمثقّفين، ولكنّ الجماهير الإسلاميّة ليست غائبة عنها. فهذا محمّد أركون يهتمّ بالواقع الاجتماعيّ، وينظر في شروط الانتقال من نظام معارف متتمٍ إلى القرون الوسطى، إلى نظام معارف حديث؛ وهذا حسن حنفيّ ينقد الإيديولوجيّات السياسيّة التي تدعو إلى العلمانيّة وفشلت في محاولاتها للتجديد، ويرغب في إحلال أصول الدين محلّها لأنّها في نظره الوحيدة القادرة على تزويد الجماهير الملتزمة بالإسلام التزامًا عميقًا، سُبلاً جديدة لإدراك العالم، وقواعد جديدة للتصرّف. وهيهات أن تقتصر هذه المناهج على النشاط النظريّ، فقد طُبّقت، وما زالت تطبّق بدرجات متفاوتة في دراسات كثيرة. ونريد في ما يلي أن

(١) صيغت نتائج هذا البحث في كتاب باللغة الفرنسيّة: *Méthode rhétorique et herméneutique. Analyses de textes*، لم يُنشر بعد. ولكن ترجمته العربيّة قيد الطبع.

وتجدر الإشارة إلى باحث آخر ينتمي إلى جامعة القدّيس يوسف ببيروت، حاول التجديد في ميدان تحليل النصوص الإسلاميّة. ففي مقال عنوانه: «Méthode d'analyse de texte appliquée à un passage de Muhammad ʿAbduh», *Studia Islamica*, fascicule XXXI (1970), pp. 15-28، تأمّل ميشال ألار (M. Allard) مناهج تحليل النصوص انطلاقًا من آخر ما توصّلت إليه البنائيّة بعامّة، وعلم الدلالة بخاصّة، بعد ما طبّق رولان بارت (R. Barthes) مبادئ التحليل البنائيّ على الرياضات الروحيّة (*Les exercices spirituels*) للقدّيس إغناطيوس دي لويولا (Saint Ignace de Loyola *Tel Quel*, n° 35, été 1969, pp. 32-54) وأعمال الرسل (محاضرة ألقيت في شانتيي Chantilly بفرنسا، في مؤتمر لمفسّري الكتاب المقدّس). وقد رمى إلى فهم النصوص العربيّة فهمًا أكثر موضوعيّة وأشدّ إحاطة بجوانب الموضوع المختلفة، فطبّق مبدأ الملاءمة (علاقات التضادّ ذات الدلالة)، ومبدأ البحث عن الرموز (الرموز الزمنيّة، والرموز المكانيّة...). ولكنّ جهود ميشال ألار لم تثمر إلاّ قليلاً، إذ أودت به الحرب الأهليّة اللبنانيّة سنة ١٩٧٦.

نرسم الخطوط الكبرى للإنتاج الحاضر، لنطرح أخيرًا قضيّة تأثير النشاط المنهجيّ النظريّ في المجال التطبيقيّ نفسه.

## ثالثًا ـ النشاط الحاضر: اتّجاهاته الكبرى(١)

يمكن التمييز بين أربعة أنواع أساسيّة من النشاطات:

**أ ـ تحقيق النصوص**، ويأتي في مركز ممتاز. وحسبنا لندرك مداه الهائل أن نتصفّح أخبار التراث العربيّ وأخبار التراث الإسلاميّ، وهما نشرتان تصدران في الكويت بانتظام. ومع أنّ كتبًا على قدر كبير من الأهمّيّة (ابن فُورك، والجوينيّ...) صدرت في السنوات الأخيرة، فغالبًا ما يحقّق الباحثون ـ لسوء الحظّ ـ ما يقع بمتناولهم، أو ما يُتاجرَ به، من غير أن يحسبوا لقيمة الكتب المنشورة حسابًا. أمّا الإغارة على ما سبق نشره، أو نهبه وإصداره في طبعات «جديدة» مسروقة فأمر مألوف. وأمّا انعدام التنسيق في التحقيق والنشر فيؤدّي لدى الباحثين إلى إضاعة وقت ثمين: فليس من النادر أن يحقّق النصّ الواحد باحثان (أو ثلاثة)، يعملان (أو يعملون) في بلدان مختلفة(٢)، أو أن يُناقَش النصّ الواحد في مؤسّستين جامعيّتين مختلفتين، لحيازة درجة علميّة معيّنة. فقد حقّق أحد الطلبة نصًّا يتناول أحكام الخنثى المُشْكِل في الفقه الإسلاميّ، وناقشه في جامعة القدّيس يوسف ببيروت سنة ١٩٨٢، لنيل شهادة الماجستير في الدراسات الإسلاميّة، ثمّ حقّقه طالب آخر وناقشه سنة ١٩٨٥ في جامعة محمّد ابن سعود الإسلاميّة بالمملكة العربيّة السعوديّة لنيل الشهادة نفسها(٣)...

---

(١) إستندنا إستنادًا أساسيًّا إلى نشرتين بالعربيّة: أخبار التراث العربيّ، معهد المخطوطات العربيّة، الكويت (منذ ١٩٨٢)؛ وأخبار التراث الإسلاميّ، جمعيّة إحياء التراث الإسلاميّ، الكويت (منذ ١٩٨٤)؛ وإلى:

*Bulletin critique des Annales Islmologiques*, n° 1 (1984), 2 (1985), 3 (1986), 4 (1987).

ينظر أيضًا:

Cl. Gilliot, «Bulletin d'islamologie et d'études arabes», *in. Rev. Sc. ph. th.*, 72 (1988), pp. 121-143. ورأينا من المفيد أن نأخذ بعين الاعتبار أيضًا ما نوقش من رسائل وأطاريح في جامعة القدّيس يوسف ببيروت (منذ ١٩٨٠).

(٢) راجع: أخبار التراث العربيّ، ٢٧/٣٠، و٣٤/٢٥.

(٣) راجع: أخبار التراث الإسلاميّ، ٣/٢٣.

ب ـ ترجمة النصوص والتعليق عليها، وذلك من العربيّة إلى الفرنسيّة بشكل خاصّ. ففي السنوات الأخيرة، كثُرت ترجمات الكتب الصوفيّة بخاصّة، وتبوّأ مؤلّفات ابن عربيّ (٦٣٨/١٢٤٠) هُهُنا مركز الصدارة.

جـ ـ الكتب الجامعة، وقوائم المخطوطات (المخطوطات الإسماعيليّة، ومخطوطات المكتبة الوطنيّة بباريس، ومخطوطات الضفّة الغربيّة...)، وكتب المراجع، والفهارس...

د ـ الدراسات (بمعنى العبارة الحصريّ)، ويمكن إدراك مداها من خلال تفحّص قطاعات الإنتاج.



وليس من الصعب أن نتبيّن أنّ القطاعات المختلفة للدراسات الإسلاميّة تتوزّع أنواع النشاطات المذكورة، بشكل متفاوت الدرجات. وهذه القطاعات هي: حياة محمّد وبدايات الإسلام، والقرآن والعلوم القرآنيّة، والحديث النبويّ وعلومه، والكلام، والفقه وأصوله، والأخلاق، والنظام التربويّ...

وتتمثّل هذه القطاعات بشكل متفاوت الدرجات أيضًا. وتتميّز ثلاثة منها عن سواها باتّساع تمثيلها، وهي:

أ ـ أصول الدين (علم الكلام): نصيب أهل السنة من هذا القطاع على جانب من الأهمّيّة (ابن حزم، الغزالي، ابن الجوزيّ...) غير أنّ بعض الميادين التي صنّفت من قبلُ في المرتبة الثانية لاعتبارها قليلة التمثيل للفكر الدينيّ، عاد الباحثون فأولَوْها قدرًا كبيرًا من اهتمامهم، ومنها المعتزلة (عبد الجبّار خصوصًا)، والشيعة الاثنا عشرية (الطوسيّ...)، والإسماعيليّة، وإخوان الصفاء، والباطنيّة عمومًا.

ب ـ التصوّف: يتمتّع التصوّف حاليًا ـ على أثر الأبحاث التي وضعها بعض الروّاد مثل لويس ماسينيون (Louis Massignon) وبولس نويا، بإيثار الباحثين الراغبين في الروحانيّات، مع طابعه الهامشيّ نوعًا ما في الأمّة الإسلاميّة. فقد كثرت ترجمات الآثار الصوفيّة، ووضعت معاجم للغة الصوفيّة وكشافات لمصطلحها، وخُصّ المتصوّفة بدراسات عديدة (ويأتي ابن عربيّ في

رأس القائمة)، ودُرست الطرق الصوفيّة على اختلافها، وتجاوز الباحثون نطاق الآثار الصوفيّة العربيّة، ليستكشفوا مجال التصوّف الفارسيّ والهنديّ.

جـ ـ الفقه: إلى جانب أصول الفقه التي تشكّل إلى حدّ بعيد ميدانًا اسلاميًّا صرفًا، وإلى جانب العقوبات والقضاء، خُصّ «الحقّ العام» بمركز مميّز، ولا سيّما النظريّة السياسيّة حسبما وضعها الفقهاء (الماوردي، وأبو يعلى...).

ودون ذلك، تتمثّل الدراسات التي تتناول النّظام التربوي، والعلاقات بين الاسلام والمسيحيّة، والإسلام الحديث أو المعاصر:

أ ـ النّظام التربوي: إلى جانب النظريّة العامّة للنظام التربوي، دُرست بعض القضايا المعيّنة أو بعض المؤلّفين الذين خُصّوا بأبحاث مستقلّة (الغزالي، وابن عبد البرّ...). وغالبًا ما ترمي هذه الدراسات بطريقة أو بأُخرى، إلى اثبات موافقة هذا النّظام لمقتضى العصر، أو تحاول ان تجعله يلائم الأوضاع القائمة.

ب ـ الاسلام والمسيحيّة: من الدّراسات التي ظهرت في هذا الميدان، ما أسهم اسهاماً حقيقيًّا في الحوار الاسلامي المسيحي (روجيه أرنلديز R. Arnaldez، ووليم مونتغمري ـ واط W. Montgomery- Watt). ومنها ما عالج مسائل مشتركة بين الديانتين، أو تناول شخصيّات مشتركة (المسيح، والأنبياء....). وفي سبيل مزيد من التعارف، دُرست المسيحيّة من خلال نظرة المسلمين اليها انطلاقاً من نصوص معتبرة (كتاريخ الطبري)، ودُرس الاسلام من خلال بعض وجهات النّظر المسيحيّة، كوجهة نظر بطرس المكرّم (١٠٩٤ ـ ١١٥٦م) Pierre le Vénérable الذي ترجم القرآن الى اللاتينيّة، أو رامون لول (حوالى ١٢٣٥ ـ ١٣١٥) Ramon Lull الكاتب والكيميائي القَتَلوني، ولويس ماسينيون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) Louis Massignon المستشرق الفرنسي المختصّ بالتصوّف الاسلامي. ولا يمكننا على هذا المستوى من المعرفة المشتركة بين أتباع الديانتين، ومن الحوار القائم بينهما، أن نعبّر تعبيرًا كافيًا، عن فضل معهد الدراسات الاسلاميّة المسيحيّة التابع لجامعة القديس يوسف بيروت. فمع التمزّق السياسي والديني السائد في لبنان، ومع مصاعب العبور من منطقة إلى أخرى، يتابع باحثون مسلمون وباحثون مسيحيّون العمل معًا في جوّ من الاحترام المتبادل. ومن أجل ما حقّقه هذا المركز تطبيق المنهج

«البلاغي» الذي ذكرناه آنفًا، على نصوص من الكتاب المقدّس والحديث النبوي. ومن جهة أخرى، هل نحتاج إلى التذكير بالدّور الذي ما زالت تمثّله في الظروف نفسها كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة (جامعة القديس يوسف) بعامّة، وفرع الآداب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة) بخاصّة، من خلال مواصلة اهتمامها بالدّراسات الاسلاميّة، والدعم الذي يُقدّمانه لها. فالى جانب منشوراتها العديدة (الحوليّات، ومجموعة أبحاث...)، نوقش فيهما بين ١٩٨٠ وبدايات ١٩٨٩ ما يزيد على ثمانين رسالة او اطروحة تنتمي إلى ميدان الدّراسات الاسلاميّة.

جـ - الإسلام الحديث أو المعاصر: مراكز الاهتمام الأساسيّة في هذا المجال هي الإصلاح (محمّد عبده، وعبد الرحمن الكواكبيّ، وإسماعيل مظهر، ووليّ الدين يكن...)، ومحاولات التحديث، وأوضاع المرأة، والقضايا الاجتماعيّة والسياسيّة.

وقد تعدّدت الدراسات الصادرة بالعربيّة حول القضايا التي تُطرح على مسلمي اليوم. وتختلف مواقف الدارسين وسبلهم في فهم الإسلام: فليس من النادر تبيّن تفسيرات متعارضة لنصوص دينيّة واحدة (القرآن والحديث). أمّا المناهج التي يعتمدونها فيوضّحونها في مباحث متفاوتة الطول، أو تأتي بشكل ضمنيّ في أثناء المعالجة، فلا يمكن كشف النقاب عنها إلاّ بواسطة التحليل. ومن الأسماء الجديرة بالذكر في هذا المجال: محمّد خلف الله، وفؤاد زكريّا، ورضوان السيّد، وحسن صعب، وزكي نجيب محمود، ومحمّد النويهيّ... وإنّ تحليل فهمي جدعان الدقيق والواضح لمفهوم التراث يستحقّ التفاتة خاصّة.

ولكنّنا نودّ في هذه العجالة أن ننبّه إلى أمرين:

- أوّلهما الاهمّيّة المتزايدة التي يُخصّ بها الإسلام «والمحيط» (شبه القارّة الهنديّة). ولهذا الموقف ما يسوّغه في خصوصيّة هذا الإسلام وقلّة الأبحاث التي تخضع لها.

- وثانيهما قلّة الدراسات الخاصّة بميادين يصعب سلوكها، نظرًا إلى ضرورة تمكّن الباحث فيها من المناهج الملائمة، وإلى هالة التقديس التي تحيط

بها. ونعني بذلك، النصّ القرآنيّ نفسه، ونصوص الحديث النبويّ، والسيرة (فنحن نفتقر إلى الدراسات النقديّة باللغة العربيّة)، والعبادات نفسها (دعائم الإسلام).



ـ فبعد أن رسمنا الخطوط الكبرى للوحة الدراسات الإسلاميّة، ماذا يمكننا أن نقول في النقد العنيف الذي وُجّه إلى الاستشراق المتخصّص بالدراسات الإسلاميّة، وفي قيام مناهج جديدة على ساحة البحث العلميّ، وفي نتاج بلغ أوجه.

قد يكون من المفيد التذكير بأنّ كلّ معرفة وكلّ منهج وقف على زمانها. ولا يُستثنى الاستشراق من هذه الملاحظة، ولكنْ لا بُدّ من الإقرار بأنّه لا يمكن رفضه دفعة واحدة. فينبغي أن نحسن استلهام ما حمله إلينا، لأنّه أدّى ـ مع ما فيه من سلبيّات ـ إلى نتائج بارزة: في الوثيق، وتحقيق النصوص وترجمتها، ودراسة الوقائع التاريخيّة، وفقه اللغة (كتب النحو والمعاجم). ومن البديهيّ أنّنا سنحتاج دائمًا إلى وسائل بحث مماثلة (نصوص محقّقة تحقيقًا علميًّا، وقوائم، وكشّافات مصطلحات، ودراسات قائمة على التبحّر في البحث، وكتب مبادئ الأداب والعلوم[1]...). وينبغي أيضًا أن نحسن الإفادة من مناهجه في نقد المصادر، والتمييز بين ما هو ميثيّ وما هو تاريخيّ، وتجريد اللغة من هالة القداسة المحيطة بها...

فهكذا يقتفي الباحثون الغربيّون آثار مَن سبقهم من روّاد الاستشراق المتخصّص بالدراسات الإسلاميّة، مع أخذهم بعين الاعتبار المكتسبات الجديدة. وتنتمي إلى هذا الاستشراق «المهذّب المنقّح»، المعتصم بحبل البحث العلميّ الصرف، أبحاث لويس بوزيه (Louis Pouzet) الدقيقة التي تناول فيها الأربعين النوويّة، أو دمشق في القرن السابع/الثالث عشر، وهي أبحاث تسترعي الانتباه بمدى توثيقها وتبحّرها في العلم.

وينبغي أيضًا أن نُحسن تجاوز الاستشراق، رغمًا عن أنف هذا النزوع إلى

(1) M. Arkoun, «Pour une islamologie appliquée», op. cit., p. 272

المحافظة، الذي لا يزال ماثلاً في الغرب والشرق. فنستطيع أن نفيد هُهُنا أعظم الإفادة من المناهج الحديثة، فنجتنب الوقوع في التحيّز الضيّق، ونفسح المجال الواسع للعلوم الإنسانيّة (علم النفس، وعلم الاجتماع، والأنتربولوجيا)، ولتعدّد الاختصاصات، وتنوّع المناهج. فبهذه الطريقة يسعنا السير قُدمًا على طريق الموضوعيّة، واجتناب التمحور المنيد حول الدين، حيث تُردّ الوقائع المعاينة كلّها إلى الإسلام، ويسعنا أن نحسب حساب الإشكاليّات الحديثة، وأن نطرق الميادين المهملة (كالعصور غير الكلاسيكيّة)، والتاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ، وتاريخ الذهنيّات والعادات... ومع أنّ هذه الاتّجاهات لا تزال في نطاق الممارسة الراهنة محصورة بعدد ضئيل من الأبحاث، فهي تتابع شقّ طريقها، وستزداد نموًّا واتّساعًا في مستقبل قريب، وهذا على أيّ حال ما نرجوه.

فهل ينبغي في هذه الحال أن نستمرّ في الكلام على المستشرقين والمستعربين من جهة، وعلى الباحثين المنتمين إلى البلدان المدروسة من جهة أخرى؟ من الباحثين العرب مَن سلك منذ أمد بعيد سُبل الغرب وأخذ بمناهجه. وقد تزايد عددهم عندما ازدهرت العلوم الإنسانيّة، وتدين لهم الدراسات الإسلاميّة بآثار كثيرة. ولكن لا يسعنا إلاّ أن نأسف مرّة أخرى، للمحاولات القديمة البالية، أو التقريظيّة الإطرائيّة، أو الإيديولوجيّة التي ما زالت صاحبة الغلَبة في بلادنا. فلا بُدّ من اكتساب ثقافة متينة في حقل العلوم الإنسانيّة للتمكّن من مناهج البحث الجديدة. فلولا الثقافة الفلسفيّة الملائمة التي حصّلها حسن حنفي، ومحمّد أركون، وفهمي جدعان وكثير غيرهم، ولولا صلتهم الوثيقة بالعلوم الإنسانيّة، لَما استطاعوا أن يصلوا بتأمّلاتهم وملاحظاتهم الأبستمولوجيّة إلى شاطىء الأمان. فإنّه لَمِن غير المعقول، وغير الجائز تاريخيًّا مثلاً أن يستمرّ كثير من باحثي بلادنا، في تخصيص مباحث طويلة في بداية دراساتهم، لتناول عصر المؤلّف الذي يدرسونه، وبيئته، وسيرته، مهملين علاقة ذلك كلّه بموضوع دارستهم. فبهذه الطريقة يعيدون الاعتبار إلى ممارسة بالية، لم تفهم حقّ فهمها، وتنتمي إلى نموذج ينكرونه (هو الاستشراق في مطلع القرن العشرين). ومن المُلِحّ أيضًا أن ندرك أنّ الإحياء والتحديث وحدهما قد لا يكفيان. فلا بُدّ من التضحية، ومن المعاناة الشديدة، ومن إعادة النظر

المستمرّة في الأمور، حتّى يؤول بنا الأمر إلى تجاوز هذه الثنائيّة: المستعربون من جهة، والباحثون المنتمون إلى البلدان المدروسة من جهة أخرى. فهكذا تتكامل نظرتنا إلى أنفسنا، ونظرة غيرنا إلينا، وتغني كلّ نظرة صاحبتها [١].

ولا بُدّ للدراسات الإسلاميّة في الغرب والشرق على السّواء، من الأخذ بالمناهج الملائمة حتّى تخرج من قوقعتها المحكمة الإغلاق، وتتكيّف مع سائر فروع المعرفة، وتندمج فيها. فلا يعود هناك ـ على حدّ ما يرجوه مكسيم رودنسون (M. Rodinson) ـ حقول تخصّص موقوفة على الشرق (الاستشراق)، أو على الصين، أو على إيران، بل يكون هناك علوم قائمة بذاتها تطبّق على شعوب مختلفة[٢].

لقد بدأنا هذا البحث بقول لروبير برونشفيك، ونودّ أن نختتمه بقول آخر من أقواله، فنحيّي باحثًا تمكّن مع انتمائه إلى الاستشراق، من تعيين حدوده، والدعوة إلى التجديد. فقد كتب سنة ١٩٦١ ما يلي: «إنّ تعدّد المناهج هو على الأرجح أسلم ضمانة لموقف علميّ بلغ أقصى مداه، ولانفتاح على المستقبل. ولكن حسبما هو محتمل كلّ الاحتمال، ستكون الغَلَبة غدًا عند أفضل علماء الإسلاميّات، للمناهج التي تساعد على الدخول إلى صميم الإسلام، وعلى استخراج مغزى تاريخه وشخصيّته، بكلّ ما نرجوه من صرامة»[٣].

---

(١) M. Rodinson. *Fascination*, pp. 119-120

(٢) M. Rodinson. *Fascination*, p. 142.

(٣) «Situation de l'Islamologie», *in Etudes d'Islamologie*, p. 47

## صدر عن دار المشرق

### في الإسلاميّات

- مدخل الى الفرق الإسلاميّة السياسيّة والكلاميّة، للدكتور ألبير نصري نادر
- مذهب المعتزلة الفلسفي، للدكتور ألبير نصري نادر (بالفرنسية)
- ابن عطاء الله ونشأة الطريقة الشاذليّة، للأب بولس نويّا اليسوعيّ
- نصوص صوفيّة غير منشورة، للأب بولس نويّا اليسوعيّ
- المجموع في المحيط بالتكليف، لأبي الحسن عبد الجبّار بن أحمد (تحقيق الأب هوبن اليسوعيّ)
- الخواجه عبدالله الأنصاري المتصوّف الحنبلي، للأب سرج دي بُوركاي
- مناظرات فخر الدين الرازي (تحقيق د. فتح الله خليف)
- القصيدة الشافية (تحقيق عارف تامر)

# «ضرورة الدروس الإسلاميّة لِمَن يريد إتقان اللغة العربيّة وآدابها»

وجهة نظر المستشرق الراحل الأب ميشال آلار اليسوعيّ (+ ١٩٧٦)

يجد القارئ في ما يلي نصًّا غير منشور للمرحوم الأب ميشال آلار المدير السابق لمعهد الآداب الشرقيّة في جامعة القدّيس يوسف في بيروت. والنصّ المنشور هو نصّ محاضرة ألقاها الأب أمام طلاّب المعهد تلبية لدعوتهم قبل بدء حرب لبنان ببضع سنوات أي منذ حوالى ٢٠ سنة. على أنّ هذا النصّ لم يفقد اليوم من جدّته وأهمّيّته إذ إنّ القضيّة المطروحة فيه وهي علاقات اللغة العربيّة وآدابها وتدريسها بالدراسات والثقافة الإسلاميّة، لا تزال اليوم تهمّ كلّ البحّاثة والطلاّب، كما تهمّ كلّ مَن يشغل باله مستقبل اللغة العربيّة والتراث العربيّ والإسلاميّ وتطورهما.

وسيتحقّق القارئ، وهو يطالع هذه الصفحات، من صراحة الأب المرحوم عند تطرّقه إلى مثل هذا الموضوع الشائك والصعب المنال، صراحة تنبثق عمّا أسفرت عنه دراساته المعمّقة السابقة في الثقافة والتراث العربيّ والكلام الإسلاميّ من جهة، ومن جهة أخرى معاشرته الطويلة لعدد كبير من الطلاّب المسيحيّين والمسلمين في معهد الآداب الشرقيّة في السبعينات الفائتة. وفي نصّ الأب آلار إشارات إلى بعض الظروف التاريخيّة التي سنعرّف بها عند الحاجة لتوضيح النصّ وفهمه التامّ.

يطيب لنا ونحن نحتفل في هذه السنة بالذات بمرور خمسئة سنة على ولادة مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة أن نعرّف ـ من خلال الصفحات الآتية ـ

بشخصيّة يسوعيّ شاطر اهتمامات العالم العربيّ والإسلاميّ ومشكلاته الملحّة سنوات متالية حاول فيها أن يجمع بين الصرامة اللازمة للقيام بالدراسات الجامعيّة وبين الانفتاح الكبير على هذا العالم ورجاله، كما حاول الجمع بين صراحة كبيرة أملاها عليه تأصّله في هذا المحيط الجامعيّ ونقته بسعة قلب طلأبه وبين احترام تامّ لإراء مَن يتوجّه إليهم وإلى معتقداتهم. ممّا جعله يقتضي من الذين كان يفتح الحوار معهم - سواء أكانوا طلاّبًا أم شخصيّات من مختلف الأديان والإنتماءات - صراحة وصرامة مماثلتَين. ميزتان كانتا تشكلاّن، في نظره، الشرط الأساسيّ لكلّ حوار مثمر وبنّاء. وكان الأب ميشال آلار يرى هذا الحوار يبتعد عن مجرّد العرض الجافي للآراء أو روح الجدل كما كان يراه يبتعد عن المجاملات ونوع من التسامح لا يدخل إلى أعماق الأمور والقضايا فلا يؤدّي إلاّ إلى الانغلاق والحرمان من الجهتَين.

وفي الختام لا يمكننا ونحن بصدد هذه الذكرى الإغناطيّة اليسوعيّة إلاّ أن نشير إلى أنّ محاولة الحوار هذه التي لم تزل هاجس الأب آلار الدائم في أثناء حياته القصيرة فيما بيننا تندرج في أعماق روحانيّة إغناطيوس دي لويولا ملهمه «وشيخه» الكبير الذي وفّق في كُتيّبه المشهور الرياضات الروحيّة بين صراحة دائمة يتطلّب بموجبها من مُريده أن يذهب إلى أقصى ما يمكنه من الالتزام والتضحية وبين ثقة مطلقة بمَن يتوجّه إليه ترتكز على الحرّيّة والاحترام المتبادلَين، إذ صدّر إغناطيوس كتابه الصغير بفقرة قصيرة أصبحت فيما بعد قاعدة الذهب لِمن يريد أن يتّبع روحانيّته مفادها:

«لكي يجد كلٌّ من المرشد والمتروّض مزيدًا من التعاون والفائدة، يجب الافتراض السابق أنّ المسيحيّ الصالح لا بدّ أن يكون إلى تبرير فكرة القريب أسرع منه إلى الحكم عليه. فإن تعذّر عليه تبريرها فليسأل صاحبها كيف يفهمها، فإن كان فهمه غير صحيح، فليُصلح بمحبّة. وإن لم يكن ذلك كافيًا، فليبحث عن جميع الوسائل المناسبة لكي تُفهم الفكرة فهمًا حسنًا فتُبرَّر»[1].

الأب لويس بوزيه اليسوعيّ

---

(١) القدّيس إغناطيوس دي لويولا. الرياضات الروحيّة. تعريب الأب صبحي الحموي اليسوعيّ بيروت، ١٩٨١، ص: ١٧.

نصّ محاضرة الأب ميشار آلار

«أصدقائي الطلاّب

بعد أن شرّفني رئيس رابطتكم ودعاني إلى إلقاء أوّل محاضرة في سلسلة محاضرات المعهد لهذه السنة، بحثت معه عن موضوع يناسبكم ويفيدكم في الدروس التي تتلقّونها الآن فعزمنا اختيار الموضوع التالي وهو: ضرورة الدروس الإسلاميّة لمن يريد إتقان اللغة العربيّة وآدابها.

ثمّ تبادلنا الآراء في مسألة اللغة التي يجدر بي التكلّم بها فخطر لي في أوّل الأمر أن أحاضر باللغة العربيّة غير أنّ معترضًا قال: «إن اعتمدتَ اللغة العربيّة في محاضرتك وأنت من الأجانب فإنّ من يسمعك سوف يسمعك لا ليفهم معاني كلامك بل لينقّب وينقّش عمّا إذا كنت قادرًا على تطبيق قواعد الصرف والنحو وبذلك تذهب أفكارك هباءً في الهواء دون أيّة فائدة». وما هو إجابتي عن هذا الاعتراض؟ صراحة لقد حِرْت في أمري وعُدت إلى نفسي لعلّني أهتدي إلى جواب مُرضٍ وذلك نظرًا لأهمّيّة الاعتراض وأثره ووجدت نفسي أمام حلّين لا ثالث لهما: فإمّا أن أتكلّم باللغة الفرنسيّة ومن ثمّ تستصعبون بعض الكلمات والعبارات، أو أتكلّم باللغة العربيّة وتستلذّون كلّ سقطة من سقطات لساني وتستعذبون كلّ غلطة أرتكبها في لفظي. غير أنّي عزمت على أن أثق بذكائكم طالبًا منكم الانتباه إلى المعنى دون المبنى وإلى الباطن دون الظاهر وقرّرت بالتالي إلقاء محاضرتي باللغة العربيّة.

إنّكم طلاّب في معهد الآداب الشرقيّة وهدفكم هو تدريس اللغة العربيّة وآدابها وربّما تساءلتم عن الفائدة التي تعود عليكم في دراسة بعض الموادّ على أساتذة المعهد ولا سيّما الموادّ المتعلّقة بالدين الإسلاميّ. ولذا أردت أن أعالج اليوم أمامكم موضوع العلاقات القائمة بين دراسة اللغة العربيّة وآدابها ودراسة الدين الإسلاميّ.

يتوجّب لكلّ من أراد معرفة اللغة العربيّة وآدابها الخوض في تاريخ الشعب العربيّ وحضارته، وإذا تصفّحنا كتابًا من كتب التاريخ يبدو لنا بصورة بديهة أنّ الشعب العربيّ دخل تاريخ العالم السياسيّ منه والحضاريّ مع بدء انتشار الدين الإسلاميّ. ولا أريد بقولي هذا نفي وجود لغة عربيّة قبل انتشار

الدين الإسلاميّ كما أنّي لا أريد نفي وجود تيّارات أدبيّة ممّا نسمّيه الآن الأدب الجاهليّ. ولكن ما أريد قوله جريًا مع كلّ المؤرّخين هو أنّ هذه اللغة وهذا الأدب قد أصبحا لغة وأدبًا عالميّين بسبب انتشار الدين الإسلاميّ. هذه هي العلاقة الأولى بين الدين الإسلاميّ والحضارة العربيّة غير أنّها ليست العلاقة الوحيدة، فإنّ كتب التاريخ تبيّن بالإضافة إلى ذلك تأثير الدين الإسلاميّ في الحضارة العربيّة وبغية إيضاح هذا التأثير علينا أن نبحث عنه في المؤلّفات أوّلاً ولدى المؤلّفين أنفسهم ثانيًا.

عندما بدأ علماء العرب بالكتابة عن تاريخ أدبهم قسموا العصر الأوّل من هذا التاريخ إلى قسمين: الأوّل العصر الجاهليّ والثاني عصر الإسلام. غير أنّ أصحاب الرأي السديد يلاحظ أنّ هذا التقسيم يتنافى مع واقع الأوّل. ومثال ذلك أنّ الشعراء في تلك الأزمنة تبعوا السبل المألوفة في الشعراء أكانوا من الجاهليّين أو المخضرمين من المسلمين أو النصارى أو اليهود ولا يجد القارئ فرقًا محسوسًا بين قصائد هؤلاء الشعراء. لذلك يستنتج بروكلمن من هذا الواقع أنّ الأدب بعد الدعوة الإسلاميّة أي في أيّام الراشدين والأمويّين ما زال كما كان قبلها فلم يطرأ عليه أيّ تغيير. وقال الأستاذ بلاشير في هذا الصدد: «من عادة العلماء في درسهم تاريخ الأدب العربيّ القديم أن يعتبروا تبشير محمّد انقطاعًا في سلسلة مؤلّفات هذا العصر. لكن هذا رأي غير صحيح، مصدره رغبة المسلمين في تمجيد الزمان الذي ظهر الإسلام فيه». غير أنّ رأي علماء العرب، وإن لم يكن صحيحًا بالنسبة للشعراء وقصائدهم. فهو بيّن صحّته بالنسبة لبداية ظهور النثر في الأدب العربيّ إذ لا بدّ من الاعتراف بتأثير نصّ القرآن وتأثير حياة محمّد والمسلمين الأوّلين في بداية النثر وتطوّره. فالمؤلّفات العربيّة الأولى المحفوظة إلى أيّامنا هذه هي في الغالب كتب دينيّة فمن كتب قراءات القرآن وتفسيره إلى كتب الحديث وكتب السيرة النبويّة والفقه والتصوّف وعلم الكلام. ولو كان في إمكاننا جمع المؤلّفات المكتوبة باللغة العربيّة إلى أيّامنا هذه لحقّقنا أنّ معظمها من الكتب الدينيّة وإن كان قسم منها لا يهتمّ بأمور الدين. وربّما يقولون لي: ما لنا وجميع هذه الكتب الدينيّة إذ إنّنا أردنا درس اللغة والأدب لا درس الدين في أصوله وفروعه؟ وأنتم محقّون بعض الشيء في اعتراضكم هذا غير أنّي أسألكم إعطائي تحديدًا للغة وللأدب لأنّه ليس

بالإمكان تحديد أيّ منها إلاّ بالنسبة لمجتمع معيّن وحضارة معيّنة. وإنّ اللغة العربيّة ليست إلاّ لغة هذا الشعب الذي أصبح في معظمه شعبًا إسلاميًا والأدب العربيّ ليس إلاّ أدبه.

ولكن هذا الحكم العامّ لا يفيدنا شيئًا ما لم نتعمّق أكثر فأكثر لنفهم ماذا كان الإسلام يعني لهذا الشعب، أو بعبارة أخرى، لنفهم ما هو تأثير الدين الإسلاميّ في حياته اليوميّة وفي أفكاره وفي حضارته كلّها. وهنا لا بدّ لنا من الرجوع إلى ينابيع الدين الإسلاميّ وخاصّة إلى القرآن لكي نتمكّن من الإجابة عن هذه الأسئلة.

إنّ المسلم عندما يقرأ القرآن يؤمن إيمانًا ثابتًا بأنّه يقرأ كلام الله وهو نظرًا لإيمانه هذا يرى كلّ واحدة من العبارات القرآنيّة وكأنّها متّشحة بالقدرة الإلهيّة. فتدخل هذه العبارات قلبه وعقله وتسيطر على ذهنه سيطرة الله القادر على كلّ شيء. ولكي تفهموا ما أعني بقولي هذا سأوجز لكم مفهوم كلام الله عند المسيحيّين. إنّ المسيحيّ عندما يقرأ الإنجيل أو كتابًا من كتب العهد القديم يؤمن أيضًا بأنّه يقرأ كلام الله ولكن المقصود بهذه العبارة أنّ الله ألهم نبيًّا لكي يتكلّم باسمه. فالكتاب المقدّس وفقًا لإيمان المسيحيّ هو كلام الله ولكنّه وصل إليه بواسطة كلام الأنبياء والرسل. فالإنجيل مثلاً كلام الله ولكنّه أيضًا كلام لوقا ويوحنّا ومرقس ومتّى. وأمّا القرآن وفقًا لإيمان المسلم فهو ليس إلاّ كلام الله المُنزل الذي أوحى به حرفيًّا إلى محمّد فتولّى محمّد إذاعته في معاصريه. ولذا فإنّ سلطة عبارات القرآن وآياته على المسلمين هي سلطة الله عليهم.

ولكن ما هو مضمون القرآن؟ وما هي أبواب الفكر الإنسانيّ التي تكلّم عنها؟ من الواضح أنّ القرآن كتاب دينيّ قبل كلّ شيء وأعني بذلك أنّه كتاب يفسّر العلاقات بين العالم السماويّ والإنسان وخاصّة علاقات الله بالبشر وعلاقات البشر بالله. فبهذا التفسير يعرف المسلم ماهيّة الله بواسطة أفعاله التي يحقّقها الله رعاية للبشر من خَلْق وتدبير وقدرة وعلم ورحمة ومعونة ومحبّة وعهد واهتداء وشفاعة وكلام وآية وحساب ووعد بالجنّة ووعيد بالنار. وبهذا التفسير يعرف المسلم أيضًا ماهيّة المؤمن المثاليّ إذ يجد في القرآن تعدّدًا للفضائل التي يطلب منه أن يمارسها وأهمّها الإيمان والطاعة وتعدّدًا للرذائل التي يُطلب منه أن

يجتنبها وأهمّها الكفر والعصيان. فالمسلم إذاً يقرأ القرآن قراءة كتاب صلاة وتأمّل، قراءة من أراد تقوية صلاته بالله تعالى. ولقد أثّر هذه الصلات وهذا التأمّل في الحضارة العربيّة بقدر ما كان الأديب أو اللغويّ مسلمًا مؤمنًا وهذا التأثير قد يكون ضئيلاً وذلك عندما ينسى الكاتب أو المؤلّف كونه مسلمًا.

غير أنّ تأثير القرآن لا يقتصر على الحقل الدينيّ أي لا يقتصر على العبادات حسب قول أهل العلم بل إنّه يشمل أيضًا ما يسمّونه بالمعاملات أي علاقات الإنسان بالإنسان في هذه الدنيا. وفي هذا الباب الذي يسمّيه المعاصرون الانتربولوجيّ نجد فصولاً كثيرة بيّن القرآن فيها ما هي طبيعة الكون بما فيه من الجماد والنبات والحيوان وطبيعة الإنسان بجسمه ونفسه وما هو المجتمع بما فيه من العلاقات العائليّة والسياسيّة والقضائيّة والاقتصاديّة وبيّن القرآن أيضًا ما هي الثقافة. ومن الواضح أنّ ما ورد في القرآن في كلّ باب من هذه الأبواب لا يكوّن بحثًا علميًا في هذه الموضوعات. ذلك أنّ القرآن كتاب دينيّ فوق كلّ شيء ولكنّه يعطي المسلم الأصول التي تمكّنه من بناء علم صحيح بالاستناد إليها. فهذه هي النصوص القرآنيّة التي أثّرت تأثيرًا عظيمًا في كلّ أديب من الأدباء إن كان واعيًا هذا التأثير أم لم يكن. وعندما يتكلّم شاعر أو ناثر عن طبيعة الإنسان أو عن محبّة الرجل للمرأة أو عن المجتمع بما فيه من العلاقات السياسيّة والقضائيّة والاقتصاديّة علينا لنفهم ما قاله أن ترجع إلى ينبوع من ينابيع أفكاره وهو هذا الكتاب الذي يؤمن بأنّه كلام الله.

فلنفتح مثلاً كتاب الحيوان للجاحظ ولنقرأ صفحة أو صفحتين منه. وإليكم المقطع الأوّل منه (١ ـ ٢٠٤): «أعلم أنّ المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدّتها امتزاج الخير بالشرّ والضارّ بالنافع والمكروه بالسارّ والضعة بالرفعة والكثرة بالقلّة ولو كان الشرّ صرفا هلك الخلق أو كان الخير محضًا سقطت المحنة وتقطّعت أسباب الفكرة ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة» لتفسير نصّ الجاحظ لا بدّ من فهم معنى كلمة «المحْنة» وكيف يفهم هذا المعنى مَن لم يقرأ النصّ التالي الوارد في القرآن: «أولائك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى لهم مغفرة وأجر عظيم». (٣ ـ ٤٩) إذًا على أستاذ الأدب العربيّ أن يعرف لدى تفسيره نصّ الجاحظ ما هو موقف المسلم من الكون ما هو موقفه من الخطيئة وما هي هذه المحنة التي يمتحن الله الناس بها.

ولنقرأ مقطعًا ثانيًا من كتاب الحيوان: «وللأمور حُكْمان: حكم ظاهر للحواسّ وحكم باطن للعقول والعقل هو الحجّة وقد علمنا أنّ خزنة النار من الملائكة ليسوا بدون خزنة الجنّة وأنّ ملك الموت ليس بدون ملك السحاب... وجبريل الذي ينزل بالعذاب ليس بدون مكائيل الذي ينزل بالرحمة». (١ - ٢٠٧) وأنّ تفسير هذا النصّ ليس ممكنًا إلاّ بالرجوع إلى ما يقوله القرآن والدين الإسلاميّ عن الموت والجنّة والنار والملائكة.

وفي الصفحة التالية من كتابه كتب الجاحظ ما يلي: «وقد قال تعالى: ولو أنّ ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله - والكلمات في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلّف من الحروف وإنّما يريد النعم والأعاجيب والصفات». ثمّ يقول الجاحظ: «وقد قال الله عزّ وجلّ - والتين والزيتون - ... فإن كنت إنّما تقف من ذكر التين على مقدار طعم يابسه ورطبه... وتقف من الزيتون على زيته والاصطباح به فقد أسأت ظنًّا بالقرآن وجهلت فضل التأويل». (١ - ٢٠٨، ٢٠٩) لقد عبّر الجاحظ في هذين النصّين عن رأيه في قضيّة مهمّة من قضايا علم الكلام، ولكي نفهم نصّه لا بدّ لنا من الخوض في تاريخ هذا العلم الذي يشبه علم اللاهوت (théologie) عند المسيحيّين. وهذه القضيّة ما هي إلاّ مشكلة معنى العبارات القرآنيّة. فإن قلنا إنّ هذه العبارات هي كلام الله بالذات يستحيل على الناس تفسيرها أو تأويلها. غير أنّ فئة من المسلمين وهي فئة المعتزلة قالت بالفرق بين كلام الله غير مخلوق والقرآن المخلوق فذهبوا إلى أنّ القرآن يمكن تأويله لكونه مخلوقًا إذ أنّه يوجد في عالم المخلوقات كما أنّ الإنسان يوجد أيضًا في هذا العالم. فكلمات القرآن وعباراته لها مفهومات في عالم المخلوقات إذًا، وبما أنّ الجاحظ من متكلّمي المعتزلة فهو يقول أيضًا بفضل التأويل.

ولا حاجة لنا إلى أن نطيل قراءة نصوص الجاحظ هذه بل علينا أن نلاحظ هنا أنّ تفسير النصّ الأخير أجبرنا على الرجوع إلى تاريخ فرقة من الفرق الإسلاميّة لفهم معتقداتها. وهذه الملاحظة تقودنا إلى الإقرار بضرورة درس تاريخ الفرق الإسلاميّة لأنّ مَن ليس له الإلمام بهذا التاريخ يعجز عن فهم تاريخ الشعوب الإسلاميّة بما في ذلك تاريخ الشعب العربيّ. ولنفتح مثلاً كتابًا من كتب التاريخ وهو كتاب البداية والنهاية لابن كثير ولنقرأ صفحات من

هذا الكتاب: «في سنة ثمان وسبعين ومئتين (للهجرة) تحرّكت القرامطة وهم فرقة من الزنادقة الملاحدة اتباع الفلاسفة من الفرس الذين يعتقدون نبوّة زرادشت ومردك وكانا يبيحان الحرمات... ويقال لهم الإسماعيليّة لانتسابهم إلى إسماعيل الأعرج بن جعفر الصادق... ودعوا إلى إمام أهل البيت ويقال لهم الباطنيّة لأنّهم يُظهرون الرفض ويُبطنون الكفر المحض». (١١ - ١٦) - «وفي سنة خمس وأربعين وثلثمائة وقعت فتنة عظيمة بين أهل إصبهان وأهل قمّ بسبب سبّ الصحابة من أهل قمّ فثار عليهم أهل إصبهان وقتلوا منهم خلقًا كثيرًا ونهبوا أموال التجّار فغضب ركن الدولة لأهل قمّ لأنّه كان شيعيًّا». (١١ - ٢٣٠) - «وفي سنة ستّ وأربعين وثلثمائة وقعت فتنة بين أهل الكرخ وأهل السنة بسبب السبّ فقتل من الفريقين خلق كثير». (١١ - ٢٣٢) فلا بدّ لنا من تقصّي المعلومات إن نحن أردنا فهم هذه النصوص. لا بدّ لنا من البحث عن مذهب القرامطة والإسماعيليّة والرافضة والباطنيّة ولا بدّ لنا أخيرًا من الإجابة عن الأسئلة التالية: مَن هم أهل البيت؟ ما هو سبّ الصحابة؟ لماذا تَقاتل الناس بسبب السبّ؟ وجميع هذه المعلومات يجدها الباحث في تاريخ الفرق الإسلاميّة. والمؤرّخ نفسه ينتسب إلى فرقة من الفرق وعلى مَن يريد قراءة كتب التاريخ قراءة عميقة أن يعرف إلى أيٍّ من الفرق ينتمي مؤلّف الكتاب الذي يقرأه. وابن كثير مثلاً لا يكتم انتسابه إلى مذهب أهل السنة والجماعة لا بل إلى مذهب أحمد بن حنبل بالذات وهو يغتنم كلّ فرصة ليعبّر عن بغضه للشيعة ويرى في الشيعة سبب كلّ بليّة من بلايا هذا العصر. كيف لا وهو يكتب: «في سنة إحدى وخمسين وثلثمائة دخل الروم إلى حلب وقتل من أصحاب سيف الدولة بن حمدان خلق كثير وكان سيف الدولة قليل الصبر ففرّ منهزمًا في نفر يسير من أصحابه... وسيف الدولة فيه تشيّع وميل إلى الروافض لا جرم أنّ الله لا ينصر أمثال هؤلاء... ولهذا لما ملك الفاطميّون بلاد مصر والشام وكان فيهم الرفض وغيره استحوذ الفرنج على سواحل الشام وبلاد الشام كلّها... وكلّ ذلك من بعض المعاصي والذنوب وإظهار سبّ خير الخلق بعد الأنبياء». (١١ - ٢٤٠) وقبل أن نصدّق مثل هذا الحكم على تاريخ سيف الدولة والفاطميّين يتوجّب علينا أن نذكر كوْن ابن كثير عدوًّا مبيّنًا لكلّ الذين لا يعتبرون ابن جنبل إمامًا لهم. وهذا مثل آخر يجعلنا ندرك ما هي قوّة تأثير

الانتساب الدينيّ في بعض الناس. يقول ابن الجوزيّ وهو أيضًا من تلاميذ ابن حنبل: «مِثْل أبي الفرج الأصبهانيّ لا يوثق به فإنّه يصرّح في كتبه بِمَا يوجب العشق ويُهوِّن شرب الخمر وربّما حكى ذلك عن نفسه ومن تأمّل كتاب الأغاني رأى فيه كلّ قبيح ومنكر» (١١ - ٢٦٣). فالمبالغة واضحة في هذا الحكم ولا يمكن فهمه إلاّ بالرجوع إلى درس مذهب ابن حنبل وتلاميذه.

إنّ قراءتنا صفحات من هذين الكتابين المشهورين في الأدب والتاريخ تدفعنا إلى الإقرار بتأثير الدين الإسلاميّ في المؤلّفين العرب وهذا الإقرار يقودنا إلى درس الدين الإسلاميّ لفهم مؤلّفاتهم. غير أنّكم قد تقولون لي: «مع أنّ هذا التأثير واضح كلّ الوضوح في العصور الماضية فإنّه يتوجّب علينا نحن طلاّب القرن العشرين ألاّ نبالي بمؤثّرات الدين عندما ندرس اللغة العربيّة وآدابها إذ إنّنا نريد الخروج من الطائفيّة ولا نقبل أن يفرّقنا الدين أكُنّا من المسلمين أم من المسيحيّين».

وسوف أجيب على هذا الاعتراض بإعطائكم مثلاً يُلقي بعض الأضواء على موضوع محاضرتنا مع أنّ هذا المثل مقتبس من نطاق غير نطاقنا.

لقد نشرت جريدة «الأوريان» أمس مقالاً عن الفِلم (Z). وهذا الفِلم كما يعلم الكثيرون منكم يصوّر الجوّ الخانق الذي يخيّم على بلد ترفض فيه الحرّيّة السياسيّة وأنّ قسمًا كبيرًا منه يظهر الأعمال التي يمكن أن يلجأ إليها الشعب في مثل تلك الظروف كالإضرابات والمظاهرات. ويصوّر الفِلم أيضًا الأعمال التي قد تلجأ إليها الحكومة من قمع وسجن وتعذيب[1].

هذا الفِلم الذي أراد البعض عرضه في بيروت منعته الرقابة منذ عدّة أشهر ولكن وزير الداخليّة سمح بعرضه منذ فترة وجيزة. وكان المراقبون الذين حالوا دون عرضه في بيروت يهدفون إلى إشاعة الأمن والسلام في لبنان فظنّوا أنّ منع عرضه هو أفضل وسيلة لتحقيق هدفهم الرامي إلى منع اللبنانيّين من التفكير بالإضرابات والمظاهرات ضدّ حكومتهم.

---

(١) إنّ فلم (Z) للمُخرج كوستا غرافا عرض في بيروت سنة ١٩٦٩ مّما يسمح لنا بتأريخ إلقاء محاضرة الأب آلار في مثل تلك السنة.

ويجب في نظر أولئك المراقبين السكوت عن بعض الأسئلة وعدم إثارة بعض القضايا وبذلك ينسى الجميع الأسئلة والقضايا كلّها.

وإنّ سياسة السكوت هذه هي التي جعلت البلاد العربيّة قبل عام ١٩٦٧ لا تتكلّم إلاّ بأقلّ عدد ممكن عن المشكلات الحقيقيّة المتعلّقة بدولة إسرائيل وكأنّ السكوت بإمكانه أن يحلّ مشكلة ما.

وإنّ سياسة السكوت هذه هي نفس السياسة التي يطالب البعض باعتمادها في ما يختصّ بكتاب صادق جلال العظم. ولقد طرح هذا الكتاب عدّة أسئلة تتعلّق بالدين الإسلاميّ وألقى الأضواء على بعض الاعتراضات بشأنه، ومع أنّ المؤلّف لم يطرح دائمًا أسئلته واعتراضاته بروح علميّة وطريقة موضوعيّة كما هو منتظر من أحد أساتذة الفلسفة فإنّ هناك حقيقة واقعة وهي أنّ قضايا دينيّة قد أثيرت وأنّ مصادرة الكتاب لا تشكّل إجابة عنها[1].

وهكذا الأمر بالنسبة للعلاقات القائمة بين الدين الإسلاميّ والثقافة العربيّة فلقد أظهرنا بالاعتماد على بعض الأمثلة العلاقات القويّة والمتعدّدة التي توثّقت خلال التاريخ بين الدين الإسلاميّ والثقافة العربيّة. وقلنا إنّه بفضل هذه العلاقات تكوّنت الأمّة الإسلاميّة وهي نوع من المجتمعات المتطبّعة بدين الإسلام. وإنّ البلاد العربيّة في عالمنا اليوم - شأنها في ذلك شأن جميع البلاد الأخرى - مدفوعة إلى التخلّي عن فكرة إيجاد مجتمع ينظّم الدين كلّ أموره.

وبالنسبة للمجتمع اللبنانيّ فما زالت الطائفيّة إرث هذا المجتمع الذي يتمّ باسم الدين فيه كلّ شيء. فإذا أردنا أن يتخلّص لبنان من تركيبه القديم الذي لا ينسجم مع العالم الحديث يتوجّب علينا أن نواجه الأمور بصراحة لأنّ تجاهل المشكلات أو التصرّف وكأنّها لا توجد فعلاً لا يُعتبران أفضل وسيلة لتحقيق غايتنا. على العكس من ذلك إنّ مواجهة الواقع مواجهة صريحة وتحليله بدقّة والبحث عن طرق تحسينه هي الوسيلة الفُضلى.

ومواجهة الواقع بصراحة تقتضي قبل كلّ شيء الإقرار بأنّ طابع اللغة العربيّة وآدابها هو طابع إسلاميّ وهذا واقع يجب قبوله. لأنّ نسبة ما كتبه

(١) صدر كتاب صادق جلال العظم: نقد الفكر الدينيّ في دار الطليعة في بيروت سنة ١٩٦٩.

باللغة العربيّة أناسٌ مسلمون متأثّرون بدينهم تأثيرًا قويًّا تتعدّى دون أي شكّ التسعين بالمئة من مجموع الإنتاج الأدبيّ.

وهذا الواقع يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار ليس بالنسبة للدراسات والأبحاث فحسب بل بالنسبة للتدريس أيضًا. وليس من حسن التربية في شيء على الإطلاق أن نُعلّم المسيحيّين مثلاً اللغة العربيّة والأدب العربيّ مؤكّدين لهم دون تمييز أنّهم يتعلّمون لغتهم وأدبهم. وإنّ الصراحة تقتضي اطّلاعهم على أنّ هذه اللغة وهذا الأدب متأثران تأثّرًا عميقًا بدين غير دينهم متيحين لهم بذلك الإفادة من هذه الفرصة لدراسة الدين الإسلاميّ.

وإنّه لَمن المضرّ أيضًا بالقدر ذاته أن نجعل الشباب المسلم يعتقد بأنّ اللغة والأدب اللذين يتعلّمهما هما لغة وأدب عربيّان فقط. بل يجب على العكس من ذلك أن نجعلهم يَعون تأثير دينهم في هذه الحقول الثقافيّة لكي يتفهّموا أكثر فأكثر الصعوبات التي يواجهها غير المسلمين حين يبذلون الجهد لاستيعاب كلّ نتاج الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

لا يكفي من ناحية ثانية أن نلاحظ وجود هذه العلاقات بين الإسلام من جهة واللغة والأدب العربيّين من جهة اخرى. بل يجب أيضًا تحليل هذه العلاقات بغية استخلاص كلّ ما يدخل ضمن نطاق أحد هذين الحقلَين: وعليه أن نميّز كلّ ما يتعلّق بعلوم اللغة وتاريخ الأدب وتاريخ الفكر من الأمور التي تتعلّق بالدين الإسلاميّ. وبالاعتماد على هذا التمييز الأساسيّ فقط يتمكّن المفكّرون من دراسة اللغة العربيّة والأدب العربيّ دراسة علميّة.

لكن هذا التمييز يفترض دون أيّ شكّ معرفتنا بالدين الإسلاميّ لكي نتمكّن من الوقوف على كلّ ما ورد عند المؤلّفين الذين تناولوا اللغة العربيّة أو تاريخ الأدب العربيّ أو تاريخ الفكر من أفكار صدرت عن إيمانهم بالإسلام وتأثّرت به من ثمّ تأثّرًا كبيرًا.

ولنضرب أمثلة على ذلك: عندما نرى أثناء مطالعتنا كتب اللغة أنّ اللغويّين العرب يقولون بالتوقيف، مؤكّدين أنّ الله أوحى بهذه اللغة على مرّ الأجيال وحتّى عصر محمّد، فمن الضروريّ أن نعيد هذا التأكيد إلى تأثير الدين الإسلاميّ وخاصّة إلى مفهوم الوحي لدى المسلمين. وعليه يجب ألاّ يُعتبر هذا

الرأي رأيًا يتعلّق بعلم اللغة. وهكذا الأمر عندما يعلن بعض المؤلّفين القدامى أو المحدثين أنّ لغة القرآن هي نموذج ـ وستظلّ دائمًا كذلك ـ لكلّ ما يمكن أن يكتب باللغة العربيّة، ويجب أن نعلم أنّ مثل هذه الفكرة مصدرها الإيمان بالإسلام لا علم اللغة. ويجب أن نعلم أيضًا أنّ هذه الفكرة، وإن كانت تأتلف مع مفهوم الوحي الذي هو إملاء حرفيّ أنزله الله باللغة العربيّة ـ ممّا يؤدّي إلى القول بأنّ لغة القرآن هي لغة إلهيّة ـ يجب أن نعلم أنّ هذه الفكرة لا قيمة لها في علم اللغة. لأنّ علم اللغة إذا شاء أن يكون علمًا حقيقيًّا عليه أن يعتبر أنّ اللغات هي في حالة تطوّرٍ مستمرّ دون أن يستثني من ذلك حقبة من الحقبات أو كتابًا من الكتب لكونهما يمتازان عن غيرهما. من الضروريّ أن يصار إلى مثل هذا التمييز المتعلّق باللغة العربيّة إذ يتوقّف عليه إلى حدّ كبير مستقبل اللغة العربيّة كلغة عالميّة. ولقد حال حتّى يومنا هذا عدم تمييز الأفكار الدينيّة من الأفكار اللغويّة دون قيام العرب بدراسة لهجاتهم العاميّة دراسةً علميّة، كما أنّه أدّى إلى عدم تقبّل فكرة تطوّر اللغة الفصحى.

وتنجم من ذلك صعوبات عظيمة تحول دون إيجاد طرق تربويّة عقلانيّة لتدريس اللغة العربيّة. ذلك أنّ معظم الناس يريدون تعليم الأولاد اللغة العربيّة في جميع مراحلها منذ القرن السابع إلى القرن العشرين دون أي تمييز وكأنّها لغة ثابتة لم تتطوّر بتاتًا. وبالإضافة إلى ذلك فهم لا يأخذون بعين الاعتبار اللغة التي يتكلّم الأولاد بها في حياتهم اليوميّة.

وفي ما يختصّ بتاريخ الأدب العربيّ فقد رأينا كيف أنّ الأحكام التي أطلقت على شعراء العرب الأوّلين والأحكام التي أصدرها ابن الجوزيّ على كتاب الأغاني كانت في واقع الأمر أحكامًا دينيّة. ولربّما هنالك نقطة هامّة تجدر الإشارة إليها وهي تخصيص حيّز كبير لتدريس الشعر في الأدب العربيّ، وليس من المستبعد أن يرجع حبّ العرب للشعر ـ ولا سيّما عندما يقترن ذلك باحتقار النثر ـ إلى المفهوم الإسلاميّ القائل بأنّ نثر القرآن لا يمكن تقليده، فلماذا والحالة هذه يقرأ الإنسان المؤلّفات النثريّة عندما يستطيع أن يقرأ المرّة تلو المرّة نثر القرآن الذي بلغ مرتبة الكمال لأنّ الله قد أوحى بنصّه؟ وأنّ القدرة على تمييز الأحكام الناجمة عن الدين من الأحكام الأخرى تقتضي أن يقف الإنسان

موقفًا متحرّرًا عندما يدرس الأدب العربيّ الموروث كلّه لكي يجعله أكثر فائدة لتنشئة الإنسان المعاصر.

واعتقد أنّي قد أجبت بكلّ هذا عن الاعتراض القائل بأنّ ليس هناك من ضرورة تحتّم على طلاّب الأدب العربيّ أن يلمّوا بالعلوم الإسلاميّة وأنّ الدراسات العربيّة، سواء أكانت لغويّة أم أدبيّة تاريخًا للفكر أم تاريخًا صرفًا، تلزمنا بمعرفة مبادئ الدين الإسلاميّ معرفة دقيقة. ولكن بما أنّكم طلاّب في فرع اللغة العربيّة وآدابها فإنّ هذه المعرفة ليست بالنسبة لكم هدفًا بحدّ ذاتها. ويجب ألاّ تؤدّي - أكان الأمر يتعلّق بالمسيحيّين أم بالمسلمين - إلى احتقار الأفكار الدينيّة بل يجب أن تؤدّي إلى تمييزها من علوم اللغة والأدب وذلك بغية تحديد ميادينها وجعلها مستقلّة عن بعضها البعض، وأنّ هذه المعارف الأوليّة المتعلّقة بالشريعة الإسلاميّة والتي يتلقّاها المسيحيّون خاصّة في لبنان يجب أن تهدف إلى إزالة كلّ الأحكام المغلوطة والمسبقة لكي تتيح لهم أن يتفهّموا أحسن من ذي قبل ثقافة إخوانهم المسلمين. والمثل الأعلى هو أن يبدأ في مرحلة الدراسة إعداد الجميع مسيحيّين ومسلمين لتفهّم أمور الدين، فيجب إذًا إعداد المسيحيّين لتفهّم أمور الدين الإسلاميّ وإعداد المسلمين لتفهّم أمور الدين المسيحيّ ولكن من الضروريّ أن يكون هذا الإعداد موضوعيًّا يشجّع التقارب بين الجميع مع احترام الصفات المميّزة لدى كلّ فئة.

وأتمنّى في الختام أن تتمكّنوا بفضل دروسكم في هذا المعهد من أن تصبحوا أساتذة في اللغة العربيّة وآدابها أساتذة قادرين على إعداد طلاّبكم إعدادًا سليمًا يمكّنهم من الدراسة العلميّة في هذه المجالات».

بحوث ودراسات ٧
[illegible]
بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية
في جامعة القديس يوسف، بيروت

# دمشق في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي

# الحياة الدينية ومقوماتها في حاضرة إسلامية



دار المشرق
بيروت - لبنان

التوزيع:
المكتبة الشرقية
ساحة النجمة - ص.ب ١٩٨٦ - بيروت

# أبعاد معرفيّة في عمق البنيتَين الإسلاميّة والنصرانيّة

الدكتور رفيق العجم

## ١ - تمهيد:

تطلع علينا بين الحين والآخر دعوات للحوار الفكريّ الدينيّ، وجلّ هذه الدعوات يطال سطح هذه المسائل، ويهدف وجهة وفاقيّة سلميّة تحاوريّة. والدعوات في معاها هذا لا تشبع تطلّعات القرن الحادي والعشرين، ولا تأخذ بلباب منهجيّاته وتطوّر معرفيّاته النظريّة والتطبيقيّة.

ولعلّ المسعى الرصين والجدّيّ المتسلّح بتلك المنهجيّات هو ذاك الحافر في عمق تلك الأنظمة المعرفيّة الإسلاميّة والنصرانيّة والمتّخذ من آراء مفكّري كلّ من الطرفَين شواهد وآيات دالّة على أبعاد محدّدة. وذلك في سبيل السّعي الحثيث بالكشف المستمرّ عن بنية عمقيّة واحدة أو أكثر تجعل للظاهرتَين منابت مشتركة بالنبش الدائم.

ولا ضَيْرَ إن قلنا بأنّ طابع القرن المعاصر التفتيش عن الأبعاد وفضّ السرّ عن المخفيّ والغوص في عالم الصغائر وتحليل تلك الصغائر، وتركيب جديد لمصغّرات.

إنّ التحضّر السامي في سيرورته التاريخيّة والثقافيّة واللغويّة والإناسيّة يظهر لنا بعض الخصائص المشتركة التي تمتدّ في الديانات السماويّة الثلاث وبعض الأبعاد الواحدة الفاعلة التي ضربت أطنابها وتركت فعلها في أنظمة هذه المجتمعات على اختلاف حقبها وتباين عقائدها وموجاتها البشريّة. وممّا لا ريب فيه أنّ تلك البنية السامية المتبلورة بالأديان اختصّت بمعرفيّات وذهنيّات

واشتركت بعطاءات واتّجاهات. والأمل معقود على الباحثين المشرقيّين للتوغّل فيها والبحث عن مكتوناتها في سبيل الوصول إلى فهم ووعي عربيّين وشرق أوسطيّين عميقين لها أسسها التي يبني عليها السلام والرخاء لهذه المجتمعات. إنّ الإسلام برسالته السماويّة الثالثة يفصح في داخل حقله المعرفيّ عن بنيّ ما سبقه ويجمع في تراثه وموروثه نتاجات الآخرين. فهو في توليفته البيانيّة الفصيحة معبّر عن ذاك العطاء السامي بمثل ما عبّرت النصرانيّة التي امتدّت أيضًا إلى أبعد من رقعة العالم السامي وتركت أثرها في العالم الغربيّ اليوم الذي نستطيع بالنبش في معرفيّاته الكشف عن تلك العناصر السامية المغروسة من عطاء هذه المنطقة التي نحيا.

ودعوتنا هذه متشعّبة واسعة تحتاج إلى جهود وسواعد وزمان، بَيْدَ أنّنا في خلاصتنا نتمسّك ببعض من الرأي وبشيء من الشواهد نسلسها بالقول:

إتّجاهات ثلاث أسرت عطاء النصارى والمسلمين، والأرجح أنّ نبتها سامية شرق أوسطيّة وهي تتلخّص بـ:

أ ـ إتّجاه عرفانيّ غنوصيّ في تفسير الحقائق وإدراك الموجودات ورسم الكينونات.

ب ـ إتّجاه اسميّ لغويّ وتجريبيّ اختصّت به الذهنيّة السامية.

ج ـ إتّجاه عقليّ برهانيّ برع فيه الأوروبيّون نبته في التعليل سامية ولنا في كلّ اتّجاه أسوة وشواهد مسيحيّة وإسلاميّة.

## ٢ ـ من شواهد الاتّجاه العرفانيّ الغنوصيّ الكثير، ولا بأس إن عرضنا لنموذجين أو أكثر:

فڤالنتين Valentin أنشأ بدعة غنوصيّة، وهو المولود بمصر والمتوفّى ١٦١ م، درس في الإسكندريّة مستوعبًا علوم اليونان ومن سبقهم فاشتهر بسعة علمه وبلاغته. إتّبع المبدأ الأرثوذكسيّ وقدم روما. رمي في أخريات عمره بالهرطقة. كان توفيقيًّا بين الفكر اليونانيّ والشرقيّ. وقد جمعت آراؤه ذلك الخليط من المعتقدات القديمة التي ترمز إلى تجارب ومعارف الشعوب جعلها في حلّة نصرانيّة ومن آرائه مع المقارنة ما يلي:

قال إنّ مبدأ الأشياء الواحد السرمديّ الذي لا يُعلم ولا يمكن إدراكه، فاقترب من التعطيل ونفي الصفات. وسنشهد أمثال هذا المذهب في بعض معتقدات المعتزلة الإسلاميّين حوالى القرن التاسع الميلاديّ وما بعد.

ورأى أنّه ينضمّ إلى هذا المبدأ الصمت Sigè وله طبيعة أنثويّة. والأب لا يحبّ العزلة لأنّه الحبّ، والمحبّة لا تكون إذا لم يكن من محبوب فباتّحاد الأب بالصمت يتولّد العقل الكلّيّ Nous والحقيقة Alèthéia. إنّ فكرة اتّحاد الطبيعتَين الذكريّة والأنثويّة قديمة في معتقدات الشعوب وهي ستشكّل الإنسان الكامل في عرف بعض متصوّفة الإسلام، ورمز لها بالشجرة. ولعلّ بقايا التماثيل والمنحوتات ترمز إلى هذه الرؤية التي تحمل همومَ فكرة الحياة والخصب إلى جانب خلفيّاتها الجنسيّة في منهجيّات النفسانيّين المعاصرين.

ثمّ يلبّس فالنتين آراءه حلّة مسيحيّة عندما يتحدّث عن تشكيل الأب والصمت والعقل للثالوث الأوّل مبدأ كلّ وجود. ويرى أنّ التقاء الكلمة مع الحياة يولد عشرة إيونات Ions، ومن التقاء الإنسان مع الكنيسة يتولّد اثنا عشر أيونا Ions كما أنّ التقاء الجميع يشكّل مجتمع الثلاثين كائنًا إلهيًا رمزًا لاختفاء السيّد المسيح ثلاثين عامًا[1].

أمّا ابن عربيّ (٥٦٠ ـ ٦٣٨ هـ/ الثاني عشر الميلاديّ) فقد سلك مسلك العرفانيّين بحلّة إسلاميّة وأفصح عن الكثير من الآراء الغنوصيّة التي انبثّت في أفكاره وآرائه وتعريفاته.

والكرامة والتعريفات مع الشطحات والأحلام خطاب صوفيّة الإسلام. وهي جميعها بمثابة التجربة الروحيّة والحكمة الخاصّة. دخلت فيها رواسب معتقدات وثنيّة وعرفان ذاتيّ وتبدّ نفسيّ من قبل الصوفيّ. فنظام الصوفيّة المعرفيّ يجعل الحقيقة انقداحًا وإشراقًا. والمعارف تشرق على القلب والوجدان والسرّ بالفؤاد وليس بالعقل. والشجرة هي رمز الخلود والتجدّد والاستمرار عند ابن عربيّ «الشجرة الإنسان الكامل»[2]. وقد تنبّه ابن سيرين إلى القيمة الثنائيّة

(١) - Duchesne, L., Valentin, *Histoire ancienne de l'Église*, T. 1, pp. 163-170.
- De faye, E., *Introduction à l'histoire du gnosticisme*, Paris, Leroux, 1903.
- Gilson, E., *La philosophie au Moyen -Âge*, Paris, Payot, 1952, pp. 37-39.

(٢) ابن عربيّ، التعريفات، تحقيق رفيق العجم، بيروت، مجلة الأبحاث للجامعة الأميركيّة، ١٩٨٨، العدد ٣٦، ص ١٩.

للشجرة بتعبيرها عن وحدة الأضداد وحدة الذكر والأنثى(١) ورأى فيها الجاهليّ العربيّ مسكن الأرواح وتعبيرًا عن الروح الخالق. ويتوافق كلّ ذلك مع دراسات يونغ عن الشجرة والتكامل في الأساطير العالميّة(٢). ولعلّ الثنائيّة التي ظهرت عند فالتنين في تكامل المحبّة، وظهور الإنسان الكامل عند ابن عربيّ، وفكرة الخير والشرّ المانويّة، النور والظلمة الفارسيّة، جميعها تعبّر عن تلك المعاناة الإنسانيّة وظهورها في الأنظمة المعرفيّة إنّها معاناة الذات والغير، الإنسان والله الوحدة والكثرة التعدّد والتفريد الوجود الصغير والوجود الكبير إلخ... وقد وردت بوضوح في طواسين الحلاّج (الرابع الهجريّ): أنا هو أنا هو هو هو.

والأعداد هي رموز لموجودات وآلهة وأقطاب وأولياء إنّها تعبير عن معارف فابن عربيّ يعرّف الأوتاد: عبارة عن أربعة رجال منازلهم على منازل الأربعة الأركان من العالم. البدلاء: هم سبعة، وهم ممّن سافر من القوم عن موضع. النقباء: هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلاثمائة: النجباء: هم أربعون وهم المشغولون بحمل أثقال الخلق(٣).

إنّ مقارنة مع أعداد فالنتين الوجوديّة تجعلنا نرى أنّ السبعة وما لها من دور في الفيثاغوريّة تشبه الاثني عشر إيونًا مع العلم أنّ حواريي السيّد المسيح اثنا عشر كما أنّ لهذا العدد أهمّيّة عند الفرس في آلهتهم الاثني عشر والمسمّاة أشهر السنة على أسمائهم. وكذلك العدد ثلاثين برمزه السابق الذكر والأربعين بدلالته على بدء الرسالة عند الرسول محمّد إلخ هذه الرموز.

نختصر العرض بالقول إنّ العرفان انبث في تيّارات النصرانيّة والإسلام وظهر بالغنوصيّة والهرمسيّة قبل ذلك. إنّه نزعة شموليّة في فهم خاصّ لله والعالم. وقيل إنّه توق للعودة إلى الأم والتوحّد معها في التحليل النفسيّ.

وهو يظهر في آراء وتعابير تتعلّق بالتخاطر وانتقال المواطف والأفكار والأرواح وتفسير الوجود على نحو خاصّ. فالعرفان لا يخضع للتجربة والحسّ

---

(١) ابن سيرين، تفسير الأحلام الكبير، القاهرة، ١٣٨٢ هـ.

(٢) Yung, K., *Man and his symbols*, New York, Laurel, 1971.

(٣) ابن عربيّ، التعريفات، ص ١٣.

والموضوعيّة أو للنصّ الدينيّ المفسّر ببيان اللغة وبرابط العقل البرهانيّ. لذا أنّ عالم الرمز العرفانيّ عند ثالثين وابن عربيّ وسواهما إشارة ومصطلح ودلالة خفيّة، وهو يفصح عمّا لا تستطيع الكلمة قوله والعقل ضبطه والوعي جلاءه. ونستطيع بالتحليل الكشف عن كونه ارتدادًا معرفيًّا لنظرات معرفيّة قديمة ربّما امتدّت إلى أربعين ألف سنة قبل الميلاد كما يرى بعض الإناسيّين. إنّه كسوف العقل البرهانيّ في مرحلة ما بعد الميلاد على الأرجح. وقد سرى هذا التيّار في بعض معرفيّات النصرانيّة والإسلام على السواء، وخصوصًا أنّ مرتعه ساحة الشرق الأدنى القديم[1].

### ٣ـ ومن الشواهد الاتّجاه الاسميّ اللغويّ والتجريب العمليّ، ولنا في ذلك الكثير من النماذج منها:

روسلان Roscelin (١٠٥٠ ـ ١١٢٠م). لم تصلنا مؤلّفاته كاملة واضحة لكنّها ظهرت بتلميذه أبيلار Pierre Abélard (١٠٧٩ ـ ١١٤٢م).

كان روسلان شيخ الاسميّة اللاتينيّة، أعلن صراحة أنّه لا يمكن تكوين تصوّر ومعرفة ما إلاّ عبر الاسم. والموجود الحقيقيّ بنظره هو الفرد المشخّص. أمّا النوع والجنس أو ما يسمّى بالحدّ العامّ والكلّيّ فلا يوجد إلاّ من خلال الاسم. فلفظ الإنسان له حقيقتان محسوستان: الأولى أنّه حدّ-له رسم لغويّ. والثانية أنّه اسم يدلّ على أفراد عدّة فوظيفته دلاليّة. ولا يمكن تصوّر الحيوان إلاّ بتصوّر حيوان ما[2].

أمّا أبيلار فسار على المذهب الاسميّ بتعميق وأصالة وتجديد، وممّا تساءله قوله: كيف يمكن أن يحمل الاسم على عدّة أفراد؟ والجواب أنّ الفكرة لا يمكن أن تؤخذ من العدم! وبما أنّ الكلّيّات لا يمكن أن توجد خارج الأشياء فالأشياء تقدم للمحمولات صحّتها ومقوّميتها منطقيًّا. إنّ الأشياء تعطي للكلّيّ هيئته

---

(١) للتفصيل، المحم، رفيق، الذات العربيّة في بعض خصوصيّاتها، بيروت، تحت الطبع، الفصل الرابع.

(٢) - Roscelin, F. Picavet, *Philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, Paris, Alcan, 1911; et Gilson, *op. cit.*, PP. 232-240.

ووضعه. ومن ثمّ لا معنى لإنسان إلاّ هذا الإنسان الموجود، أي ذاك المشخّص المتعيّن. فلم تعد هناك طروحات عن ماهيّة إنسانيّة خفيّة أو مشتركة بل إنسان محدّد يضفي على الكلّيّ وجوده. أمّا معرفتنا بالمعنى العامّ فنأخذها من صورة شخص بيار وبطرس وتمييزها بالذهن. فالكلّيّة فكرة لها فعل توحيديّ بسيط مستمدّة من الوقائع[1].

ولعلّ الفرنسكانيّ غليوم دي أوكام Guillaume D'Ockham (١٢٩٥ ـ ١٣٤٩ م) خير مبلور لهذا الاتّجاه الاسميّ والواقعيّ. فقد أرساه على معطيات واضحة شكّلت تيّارًا نقديًا فلسفيًا في العلم واللاهوت.

إنطلق انطلاقة واقعيّة بحرّيّة مناديًا بأنّ المعيّن المشخّص هو الموجود الواقعيّ. فالجواهر الحقيقيّة هي تلك الأشياء المتعيّنة المحسوسة. أمّا الكلّيّ والعامّ فهو قائم في النفس وفي عقل العارف ولا مقابل له في الخارج وبالتالي مفهوم الأجناس والأنواع موجود في الفكر فقط. ففي الواقع برأيه لا يوجد سوى الجزئيّ. أمّا ما يقوم بالعقل فمعنى واحد يقوم مقام كثرة الأفراد. انّه بمثابة الكلّ للعدد. كخمسة وما شابه. وما يدلّ على هذه الكثرة هو الاسم الذي يشكّل رمزًا أو إشارة إلى جزئيّات.

وما يميّز أوكام عن سابقيه اعتباره أنّ للاسم مفهومًا بالعقل وتصوّرًا محدّدًا. فالرجل اسم يدلّ على مسمّى ويعبّر عن رجل معيّن مشخّص واقعيّ ويطلق على نوع متصوّر في العقل، والتصوّر يعني جمعًا من الرجال.

ثمّ إنّ بعض مفاهيم المعرفة كالعلّة والمعلول تقرّرهما التجربة ولا حجّيّة غير التجربة. والأشياء بنظره تدرك بالحدس المباشر العقليّ وبالتجربة وليس بالاستدلال[2].

وابن تيميّة ٦٦١ ـ ٧٢٦ هـ/ الرابع عشر الميلاديّ تقريبًا) أفصح عن هذا الاتّجاه الاسميّ الرواقيّ بعمقه، علمًا أنّ بعض مؤسّسي الرواقيّة من أصول ذهنيّة سامية على الأرجح، فلخّص موقفه بالقول:

(١) Abélard, P., *Œuvres dans Migne*. Pat. Lat., T. CLCCVIII - A Compléter par V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abelard.*, Paris, 1836.

(٢) Ernest A. Moody, *The logic of William of Ockham*, London, Sheed and Ward, 1935; et Gilson, *op.cit.*, PP. 639-655.

إنّ الحدّ تفصيل للاسم يخدم التمييز بين الأسماء، إنّه الحدّ اللفظيّ الشارح للقرآن والسنة.

الحدّ ينبّه على المحدود ويطابقه.
أساس القضيّة الكلّيّة القضيّة التجريبيّة.

العلل إمارات وعلامات ودلائل نصّبها الله في الطبيعة. والسبب والمسبّب عادة ترى الأثر المعيّن دائرًا مع المؤثّر المعيّن[1].

وفي النزعة التجريبيّة المحسوسة يقول ابن تيميّة «معلوم أنّ الحقائق الخارجيّة المستغنية عنّا لا تكون تابعة لتصوّراتنا بل تصوّراتنا تابعة لها»[2].

حتّى إنّ الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ/ الحادي عشر الميلاديّ) المتبنّي للتصوريّة الأرسطويّة في المنطق اعتبر أنّ للرجل وجودًا في الأعيان والأذهان واللسان.

وشرح في مكان آخر المعاني قائلاً: إنّ الشيء له في الوجود أربع مراتب:

١ ـ حقيقته في نفسه.
٢ ـ ثبوت مثال حقيقته في الذهن...
٣ ـ تأليف صوت بحروف تدلّ عليه...
٤ ـ تأليف رقوم تدرك بحاسّة البصر دالّة على اللفظ وهو الكتابة...[3].

ومن ثمّ يعثر القارئ على انحصار عمق الشروح في توجهين، أصل المعنى التعيّن أي الواقع المجرّب وأهمّيّة الاسم والكتابة في التعبير عن المعنى الذي يوجد له صورة في الذهن فقط. وهذا اتّجاه الاسميّة العقليّة القريب من أوكام. إلاّ أنّ حقيقة الاتّجاه الاسميّ تتجلّى في التيّار البيانيّ عند علماء الكلام كأبي هاشم

(١) ابن تيميّة، تقيّ الدين، كتاب الردّ على المنطقيّين، بمباي، دائرة المعارف، ١٩٤٩، ص ٤٠ ـ ٥٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٧١.
(٣) الغزالي، الإمام أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، بيروت، صادر، د. ت، ج ١، ص ٢١ وج ٢، ص ٣٣.

والجبائيّ وعند اللغويّين العرب فالألفاظ بنظرهم تحدّد أحيانًا جهات المعنى(١). بل المعنى يلحق اللفظ والاسم بضربه وتركيبه(٢). كما «إنّ اللفظ إذا كان على وزن من الأوزان ثمّ نقل إلى وزن آخر أكثر منه فلا بدّ أن يتضمّن من المعنى أكثر ممّا تضمنه أوّلاً . . .»(٣).

إنّ الأعمق من كلّ هذه المقارنات هو رأينا الترجيحيّ ومفاده أنّ الاتّجاه الاسميّ والمنهجيّ السامي عامّةً اعتمد على الماصدق كبعد منطقيّ ورأى أنّ الموجودات مفردات مشخّصة يضمّها الكلّيّ الشامل اسمًا كان أم جنسًا متصوّرًا بالعقل. ولعلّ فورفوريوس الصوريّ (٢٩٨ م) أفضل معبّر عن هذا التوجّه في عرضه لمدخله. والاتّجاه الماصدقيّ يعبّر عن أبعاد كمّيّة وتجريبيّة ورياضيّة. وهو يرى الأشياء من خلال علاقة الشمول والوحدة التي تضمّ كثرة بمثل ما يضمّ الاسم عددًا من الأفراد ومعنى الكلّيّ الجزئيّات المتعيّنة(٤). وهذا ما يقارب الاتّجاه الاسميّ والتجريبيّة الواقعيّة.

## ٤ ـ ومن الشواهد الاتّجاه العقليّ البرهانيّ:

يقصد بالعقل عربيًّا الربط والضبط والتنظيم ويقصد بالبرهان حدوث علاقة ضروريّة بين مقدّمات ونتائج إذ تشكّل هذه العلاقة عمليّة بيان وإظهار. فالغاية الوضوح والكشف والوعي، حتّى إنّ المدلول الأوروبيّ نحى هذا المنحى إذ اعتبر لالاند في معجمه: البرهان استنتاج معدّ لاظهار النتيجة حجّة حقيقيّة مرتكزة على مقدّمات معروفة أو مأخوذة على أنّها حقائق(٥).

---

(١) سيبويه، أبو بشر عمرو، كتاب سيبويه، القاهرة، الأميريّة، ١٣١٦ هـ، ج ١، ص ١٨١.

(٢) إبن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحرير محمّد علي النجّار، القاهرة، الكتب المصريّة، ١٤٥٦ هـ، ج ٣، ص ٩٨.

(٣) إبن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، القاهرة، بولاق، ١٢٨٢ هـ، ج ٢، ص ٢٤٦.

(٤) الفارابي، المنطق عند الفارابي، تعليق رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، ج ٣، ص ١٢٧ ـ ١٢٨. والعجم، رفيق، المنطق عند الغزالي، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٩، فصل للفهوم والماصدق ص ١٨٧ وما بعد.

(٥) Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968, P. 215.

ومن ثمّ فالاتّجاه العقليّ البرهانيّ هو ذاك الآخذ بالعقل والمعتمد على منهج منضبط واضح متماسك يوصل إلى يقين بحيث تشكّل هذه العمليّة نظامًا معرفيًّا يقارب الموضوعيّة والتطبيقيّة. ولعلّ هذا الاتّجاه قد أثمر كثيرًا في تقدّم العلوم والمعارف في الحضارة الحديثة.

والمعبّر الأمثل عن هذا الاتّجاه ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ/ الثاني عشر الميلادي) والرشديّة عامّةً. فهذا المذهب ارتكن إلى العقل الإنسانيّ في شقّه الناطق المستند على البرهان. وينعقد مع هذه السمة توجّه ابن رشد العلميّ المستند إلى التجربة الطبيعيّة، فهو طبيب وعالم.. ولم تكن الرشديّة منفكّة عن التراث الإسلاميّ بشقّه البرهانيّ الملتقي مع أرسطو والمتأثّر به كثيرًا ولا سيّما الفارابي (٢٥٧ - ٣٣٩ هـ/ القرن العاشر الميلادي) وابن باجه (المتوفّى ٥٣٣ هـ/ الحادي عشر الميلادي)[1]. والأخير توضّحت صورة اليقين أمامه فاعتبر أنّ المعرفة تتحصّل بالانتقال من المحسوس إلى المعقول ومن المشخّص إلى المجرّد. وهذه المعرفة لا تحصل خارج العقل. حتّى إنّ تدبير المتوحّد عنده سلوك عقليّ يكتسب به الإنسان المعرفة النظريّة البرهانيّة في حقيقة الكون وهو مخالف تمامًا لطريق المتصوّفة العرفانيّ الذي قال فيه «ذلك كلّه ظنّ، وفعل ما ظنّوا أمر خارج عن الطبع»[2].

أمّا ابن رشد فعمّق نظرته يتبيّن من خلال موقفه من السببيّة، إذ قال: «... ولمّا اعتقد المتكلّمون من أهل ملّتنا أنّ الفاعل أنّما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء ولم يعاينوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئًا بهذه الصفة. قالوا إنّ ها هنا فاعلاً واحدًا لجميع الموجودات كلّها، هو المباشر لها من غير وسط. وإن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلّق في آن واحد بأفعال متضادة ومتّفقة لا نهاية لها، فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع...»[3]. إنّ الرشديّة تواجه من انتقلوا عموديًّا من سببيّة زمانيّة

(١) المعجم، الذات العربيّة، الفصل الثالث: اتّجاه العقل والبرهان.

(٢) ابن باجه، الرسائل الإلهيّة، تحقيق ماجد فخري، بيروت، دار النهار، ١٩٦٨، الفصل الثالث، وص ١٤١.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق بويج، بيروت، دار المشرق، ١٩٥٥، ج ٢، ص ١٥٠٤.

أفقيّة تخصّ طبائع الأشياء والموجودات المخلوقة في هذا العالم إلى سببيّة خارجة عن الزمان والعالم. أي عمدوا إلى المقارنة بين طبيعتَين مختلفتَين. وهذا التوجّه مضاد لقياس الغائب على الشاهد الذي عطّل الفكر العربيّ. فالله في نظر ابن رشد لا يتقدّم على العالم تقدّمًا زمانيًا ولا تقدّم العلّة على المعلول، بل هو «تقدّم الوجود الذي ليس بمتغيّر على الوجود المتغيّر في الزمان»[1].

والموقف المنهجيّ عينه كان في المنطق وتسلسل الموجودات والتصوّرات، «فالكلّيّ، إنّما الوجود له من حيث هو كلّيّ بما هو جزئيّ»[2]. أي أنّ الانطلاقة واقعيّة تجريبيّة تتسلسل نحو العامّ بنهج برهانيّ عقليّ منظّم. إنّ فكرة الفصل بين طبيعة ومعرفة المخلوقات فصل ترتّب عنه تعميق التوجّهات التجريبيّة والكشف العلميّ وهذا ما لم تفلح فيه حضارات العرب والمسلمين بل شقّته دربًا طويلاً الحضارة الغربيّة آخذة بخطاب الرشديّة اللاتينيّة وبغيرها من تيّارات بدايات النهضة والتنوير.

والاتّجاه عينه سرى في الغرب منبثًا في بدايات النهضة وارهاصاتها الأولى. ولعلّ بعض المسيحيّين في الغرب قد تلقّفوا الخطاب الرشديّ وأعادوا قراءة أرسطو فوجّهوا النظر وجهة العقل والبرهان التي تعمّقت فتحوّلت جذريًّا نحو التقدّم في رحاب العلم والكشف به، ولم يتوقّف ذلك حتّى اليوم.

من نماذج هؤلاء سيغر البربنتي Siger de Brabant (١٢٣٥ - ١٢٨٤ م) اعتبر سيغر، ممثّل الرشديّة اللاتينيّة الألمع، أنّ العقل هو الوحيد الذي يكشف الحقيقة ويظهرها. والإيمان هو اعتقاد وإقرار وتسليم. وكان في ذلك يميّز بوضوح بين التسليم الإيمانيّ والاعتقاد وبين البرهان العقليّ واليقين. ولم يعمد إلى التوفيق والمزج بل اعتبر أنّ لكلّ عالمه ومجاله. وقد اقترنت عنده لفظة الحقيقة إبّان شروحه بمعنى الكشف والإبانة. ممّا عنى الوعي والوضوح والجدّ والتنقيب والتجديد، وذلك إن غرنا في عمق مفاهيم سيغر.

ولم يخرج عن الإيمان على الرغم من محاكمته لأنّه أرجع الحقّ إلى الإيمان

(١) إبن رشد، تهافت التهافت، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٧، ص ١٤٠.
(٢) إبن رشد، تلخيص كتاب النفس، مصر، ١٩٥٠، ص ٧٦ - ٧٧.

عند وقوع خلاف بين العقل والنقل من غير أن يتنازل عن دور ومرتبة العقل. كما أنّه ميّز تمامًا بين نظام طبيعيّ ونظام فائق للطبيعة، بمثل ما فصل بين العقل والإيمان، معتبرًا أنّ العقل ميدانه النظام الطبيعيّ، والفلسفة تحوّلت لديه إلى الفحص عن مقصد الفلاسفة.

إنّ منحى سيغر يتّجه إلى إمكانيّة إقامة علوم طبيعيّة بمعزل عن الاعتبارات اللاهوتيّة. وقد أدّى ذلك إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت وبالتالي استقلاليّة كلّ العلوم التي كانت ما تزال آنذاك في كنف الفلسفة.

إنّ جعل الأجناس والأنواع سرمديّة والمناداة بقدميّة العالم رسخ مرتبة العقل ودوره في آراء سيغر، لأنّ بقاء الجنس تصوّرًا عقليًا والقول بفناء الأفراد والأنفس يجعل العمل العقليّ موافقًا للعالم الطبيعيّ الذي يرى في الطبيعة السببيّة والتحوّل والتغيّر والخضوع للضرورات الواقعيّة والفلكيّة، ويتيح للكلّ التصوّر الاستمرار والأبديّة. ومناداته بفكرة خلق الأجناس وليس الأفراد اتّجاه(١) يوصل للقول بالعودة الأبديّة، ولعلّه سبق فيكو ونيتشه.

أخلص إلى القول إنّ سيغر سار مسار ابن رشد في الفصل بين المتناهي واللامتناهي وفي الإقرار بنظام طبيعيّ له أسبابه المدركة بالعقل والكشف. كما أخذ بعمق المفهوم الأرسطويّ العقليّ وبنهجه البرهانيّ في إدراك الضرورات ووعي الأسباب والاستنتاج منها وعبرها.

## ٥ - توليفة وخلاصات

فكر إنسانيّ شمّال تتناوبه المجموعات البشريّة فتقدم كلّ منها عطاءها تبعًا لتجربتها وسيرورتها والصيرورة التي انتقلت إليها. لكن لن يفوتنا كم كان للعطاء السامي من دور بارز في المعرفة والتشريع، ولعلّ النصرانيّة والإسلام بوحيهما وعطائهما قد تركا أثرًا عميقًا في المعرفيّات والسلوك حتّى يومنا هذا. والنابش في موروثهما يعثر جيّدًا على منابت التقاطع والاشتراك، وأحيانًا التقارب

(١) MANDONNET P., *Siger de Brabant et l'averroïsme Latin au XIII siècle*, 2ème édition, 2 V., Louvain 1908-1911; et Gilson, E., *op.cit.*, pp. 561-566 Et. VAN STEENBERGHEN, F., *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, 2V., Louvain, 1931.

والتشابه وأطوارًا التوحّد، حتّى يكاد يجد عمقًا واحدًا في البنية التصوريّة والتفسيريّة والمعرفيّة. بَيْدَ أنّ الأمل معقود مع العصرنة على ترك الكلّيّ منهجًا وموجودًا والتخلّي عن القوانين العليا والمقولات الحتميّة والماورائيّة لصالح ما يتبدّى وما يتجرّب ولعهدة الجزئيّ المعيّن بظاهرته المصغّرة، وبتفاعل الجزئيّات ومكنونات الصغائر بتفرّدها وخاصّيّاتها. إلاّ أنّ هذا النهج لم يتخلّ عن إدراك الخواصّ الذاتيّة والتعرّف على الخفيّ من اللامفكّر به، وإخضاع النصّ والوثيقة بالتأويل والتفسير للأبعاد والدلالات.

ولا ضَيْرَ إن وقف الباحث على تصنيفات كلّيّة أساسيّة جعلها قوالب اتّجاهات أو توجّهات عامّة، لعلّها تساعد القارئ العربيّ والمشرقيّ على التميز في المعرفيّات وما يتبعها من حقب وأطوار ظهرت فيها المعرفيّات.

ولنُسْلِسَ القول في عجالة سريعة إلى ما ذهبنا إليه بالآتي:

١ ـ مثّل تيّار العرفان نظرة معرفيّة إلى الوجود والظواهر، معتمدًا الحدس واللامفكّربه وخليط المعارف والتيّارات المُعرِقة في القِدَم، ثرأ على ضوء كلّ ذلك خطابيّ النصرانيّة والإسلام فلبس حلّتهما من غير أن ينبت منبتهما نقيًّا.

٢ ـ شكّل التيّار الاسميّ توجّهًا متقدّمًا في التجربة الإنسانيّة نبتته من أصول سامية على الأرجح وحقبته جديدة نسبيًّا في عمر البشريّ، تبنّته وشقّت في ميدانه عميقًا النصرانيّة لِما كان لها من فعل في تفسير النصوص المقدّسة، والإسلام لما اعتمده على البيان والفصاحة مع تفسير النقل والمنقول. وكان لهذا التيّار أعلام وأقطاب في الديانتين توحّدوا في النظرة المعرفيّة وابتعدوا في المكان والزمان.

٣ ـ إنكشف التيّار العقليّ التصوّريّ والمعتمد على المجرّب جليًّا في مراحل لاحقة ومتقدّمة من عمر الإنسانيّة، وكان له مَن مثّله وتبنّاه في الإسلام والنصرانيّة. بل إنّ هذا الاتّجاه الذي ضرب تجديديًّا تواصل من الرشديّة إلى الرشديّة اللاتينيّة وصولاً إلى صيرورة المعقول الكلّيّ الهيغليّة.

٤ ـ يقف الإنسان المسلم والمسيحيّ في عصرنا وشرقنا من اتّجاهات موروثة موقفًا نقديًّا لعلّه يطال فيه التفسير والتفحّص من غير نقلة عميقة للاختيار والتحوّل.

وعلى الرغم من تراجع دور العقل والمعقول آنيًا في أوروبّا لصالح المخفيّ والمجرّب وتركيبات الصغائر ذات نسبيّة الحقيقة والثبات، إلاّ أنّ اتّجاه العقل البرهانيّ ضرورة نقليّة معرفيّة لِمَا صُيِّرت إليه العلوم والكشوف والمعرفيّات، ولا سيّما أنّ كلّ ما يحدث الآن لِمَا يقع ويجرّب يعتمد على الربط والتسلسل، ومن ثمّ لا يمكن إدراكه إلاّ بالبرهان نهجًا ونقدًا وعادةً مستمّرة في ذهن مشرقينا.

## يصدر قريباً عن دار المشرق

# طريقة التفسير والتحليل البلاغيّ
# في نصوص
# من السنّة النبويّة والكتاب المقدّس

تأليف:

أ. لويس پوزيه | أ. رولان ميتيه

د. أهيف سنّو | د. نائلة فاروقي

هذا الكتاب، ثمرة جهد جامعيّ مشترك، هو المجلّد الأوّل من سلسلة «دراسات إسلاميّة مسيحيّة» التي تصدر بالتعاون مع «معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة» في جامعة القدّيس يوسف - بيروت.

# كتابان حول تطوّر الفكر الشيعيّ: الولاية من عصر السلاجقة والصَفَويِّين حتّى إيران الحديثة

الأب جون دنوهيو اليسوعيّ

سعيد أمير أرجمند، ظلّ الله والإمام المنتظر: الدين والنظام السياسيّ والتغيير الاجتماعيّ الذي طرأ على إيران الشيعيّة منذ بداية الإسلام حتّى ١٨٩٠، مطبعة جامعة شيكاغو. ١٩٨٤.

عبد العزيز عبد الحسين ساشّدينا، السلطان العادل في الإسلام الشيعيّ: السلطة الشاملة للفقيه الإمامي، نيويورك/ أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٨٨.

يتضمّن هذان الكتابان معلومات تاريخيّة تمّت معالجتها من منظار اجتماعيّ حول أحد أهمّ المواضيع المتعلّقة بمجتمع الشرق الأوسط على عتبة القرن الواحد والعشرين: إنّه مفهوم السلطة الذي تطوّر عند الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة.

كلاّ الكتابان يعالج الموضوع نفسه، لكن نظرًا إلى المقاربة المختلفة التي اعتمدها كلّ من المؤلّفين في معالجة هذا الموضوع لم نجد ترديدًا للمعلومات بل كمّل الواحد الآخر.

تستوقفنا مصطلحات أرجمند الاجتماعيّة وهو يسرد لنا تاريخ أتباع علي ليظهر لنا كيف أدّت المطالبات بشرعيّة الإمامة إلى انقسامات وانتفاضات دائمة داخل تلك الجماعة إلى أن حُدّد دور الإمام المنتظر بدور حاكم عامّ للعالم وتمّ الاتّفاق على أرجاء عودته إلى نهاية الأزمنة. وهكذا أصبحت الإمامة بديلاً خياليًا لنظريّة سياسيّة. وقد عملت الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة على تربية الذهنيّة المذهبيّة وتشجيعها في الوقت الذي كانت تشارك فيه في الحياة العامّة للمجتمع العامّ.

وكانت فكرة الرجعة عرضة للاستغلال كما حدث في القرنين الرابع والخامس عشر، لكن أهمِّيَّة الدراسة تكمن في أنّها بيّنت كيف كيّفت الجماعة الاثني عشريّة العقيدة مع الواقع السياسيّ عندما أصبح هذا المذهب هو دين الدولة في عهد الصّفَويّين ولم تنته فصول هذا التكييف إلاّ في مطلع القرن التاسع عشر.

في الفترة «المذهبيّة» لم يكن اهتمام الشيعة بالقانون العامّ يفوق اهتمام السنّة به، كما لم يولوا أيّة أهمِّيَّة تشريع الحكم الزمنيّ. ولا نغالي إذا قلنا إنّه بسبب الإهمال تسلّلت نظريّات تشريع التراث الفارسيّ (السلطان العادل) شيئًا فشيئًا إلى الفكر الشيعيّ في الوقت الذي كان فيه العلماء الشيعة يرسّون أسس استقلالهم الذاتيّ في ظلّ حكم الصفويّين الدينيّ الدنيويّ (Caesaropapist) ليتمكّنوا في نهاية المطاف من صهر الواقع السياسيّ في نظام تشاطر فيه مجتهد الزمان والحاكم الفعليّ منصب نائب القائم بمهام الإمام المنتظر. وبالطبع كان المنصب الدينيّ أي المجتهد أعلى من منصب الممثّل الزمنيّ أي الملك، إذ كان بإمكان المجتهد أن يتقدّم دائمًا على الملك في حال تعرّضت الجماعة للخطر من جرّا حكم غير عاقل يمارسه هذا الأخير.

كان هناك ميلاً للنظر بازدراء إلى كلّ ما هو زمنيّ ودنيويّ، لأنّه غير كامل، بانتظار عودة الإمام. هناك دائمًا إمكانيّة، في حال كهذه أن يقرّر الحاكم الدينيّ هداية العالم عوض الابتعاد عنه وذلك بالسيطرة على الحكم المطلق، إلاّ أنّ هذا لم يحدث حتّى العام ١٩٧٩.

أرْجَمَنْد هو من أتباع ماكس ويبر (Max Weber) وفي نظره تكمن أهمِّيَّة عمله في أنّه تجاوز ويبر بعض الشيء وفي أنّه أثبت أنّ «عمل القِيَم العقلانيّ» بحسب ويبر قادر على إطلاق عمليّة «عقلنة» تختلف عن تلك التي ارتبطت بتطوّر الأشكال الحديثة للتنظيم الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ. أي أنّه عندما يوفّق حماة الدين بين العقيدة والأصول من جهة والواقع السياسيّ المعيوش من جهة أخرى، فهم يساعدون بذلك على تكوين خلاصة هي بالواقع مزيج من نظامَيْن من المعايير، إذ يصدر النظام الأوّل عن ديانة نبويّة عالميّة، بينما يصدر الآخر عن علم الكونيّات (الكوسمولوجيا) الذي أتى قبله.

ساشَدينا بعيد كلّ البعد عن علم الاجتماع وهو يقول «إنّ مفاهيم ويبر التي اعتمدها أرجمند هي من التشدّد بحيث لا تسمح بتحليل الظهور المعقّد للسلطة في المصادر الإسلاميّة اللاهوتيّة والقضائيّة في القرون الوسطى... «فمقاربتي لهذا الموضوع مستوحاة من ملاحظات أدلى بها جوزف شاخت (Schacht) حول الشريعة الإسلاميّة، أي حول الأحاديث التي وصفها بأنّها أهمّ مصادرنا لكشف النقاب عن المجتمع الإسلاميّ».

وتُعتبر دراسة ساشدينا تحليلاً جدّيًا لنصوص تتعلّق بنيابة الإمام الشيعيّ خلال غيبته. وبالرغم من أوجه الشبه المتعدّدة مع كتاب أرجمند في ما يتعلّق بالموضوع والمصادر، فإنّ اللهجتَين بعيدتان كلّ البعد عن بعضهما. فأرجمند يصيغ معنىً للزمن والتطوّر، بينما عالج ساشدينا الموضوع من الداخل وكأنّه طالب متخرّج في اللاهوت: فهو يجلّ المصادر الدينيّة، التي يلجأ إليها، إجلالاً كبيرًا لكنّه ليس ساذجًا. وللوهلة الأولى يخال من يُطالع الكتاب أنّه كتاب تقليديّ آخر يعرض المواضيع من دون نقدها. ولعلّ اللغة المتوازية التي يستخدمها الكاتب هي التي تساعد في توليد هذا الشعور لكن ما أن يخوض غمار هذه الدراسة حتّى تتّضح له قيمة عمل ساشدينا.

## أرجمند

دعونا أوّلاً نلاحظ كيف يشرح أرجمند النظرة التي كوّنتها الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة عن العالم.

لقد أعطى الإمامان الخامس والسادس (محمّد الباقر ت ٧٣٣ وجعفر الصادق ت ٧٦٥) المذهب الشيعيّ الإماميّ شكله النهائيّ. فقد حوّلا المذهب إلى حركة دينيّة تقويّة quietist منطوية على ذاتها، ولم يعد الأئمّة أشخاصًا ينافسون الخلفاء بل أصبحوا مرشدين روحيّين للشيعة المتعصّبين. وقد طوّر جعفر فكرة السلطة المستمدّة من العناية الإلهيّة بالبشر وحوّلها إلى مبدأ للسلطة المطلقة المعصومة. فقد أوكل الله قيادة العالم الروحيّة إلى الأئمّة وعلى العالم أن يكون له دائمًا قائد أو مرشد كهذا.

وقد عبّر هشام بن الحكم وهو من أهمّ أتباع جعفر عن هذه النظريّة كالتالي:

«هناك حاجة إلى إمام يعمل بتوجيه من الله قادر على لعب دور معلّم له سلطة على البشر في كلّ المسائل الدينيّة. والإمام هو خليفة النبيّ وهو معصوم في كلّ أقواله وأفعاله. وكلّ من يطيع الإمام هو مؤمن حقيقيّ وكلّ مَن يعصاه هو من الكفّار».

هذا يعني أنّ الإمام ليس خليفة عُيّن بشكل صريح (النصّ) وحسب، لا بلّ هو شخص يمتلك أيضًا علمًا مصدره الوحي الإلٰهيّ. وهكذا لا تكون الإمامة قائمة على أساس مطلب سياسيّ بل على علم خاصّ. وفيما بعد، مع ظهور عقيدة الغيبة، ازدارت الهوّة التي كانت تفصل بين الإمامة والحكم السياسيّ.

بلغت قوّة الإيمان الشيعيّ الصميم برجعة الأموات قبل يوم البعث ذروتها في القرنَين الثامن والتاسع، فأدّى ذلك إلى ظهور فرق جديدة.

فإثر موت كلّ إمام شيعيّ كانت تظهر فرقة جديدة تؤمن برجعته كقائم من الأموات لتصويب الأخطاء الحاصلة وخاصّة في اغتصاب حقّ أهل البيت في السلطة وفي قيادة الثورة. فكان أن أدّى موت الأئمّة السادس والسابع والحادي عشر إلى نشوء أزمات. وأحدث موت الإمام الحادي عشر وهو أسوأ المصائب، إذ ظهرت على إثره أربع عشرة أو خمس عشرة فرقة جديدة، ثلاث أو أربع منها فقط تؤمن أنّ الإمام الحادي عشر أنجب ولدًا. وإحدى هذه الفرق التي كانت تؤمن بأنّ للإمام ولدًا مختبئًا خوفًا من ظلم الحاكم العبّاسي، حافظت على بقائها وعُرفت باسم الفرقة الأماميّة.

كان هناك بعض التردّد والتحفّظ في مناقشة هذه المسألة وهذا ما نراه واضحًا في كتابة للنوبختي في العام ٩٠٠ ميلاديّة تقريبًا، قال فيها:

«ظلّت الفرقة الثانية عشر أي الإماميّة تقول بأنّ القضيّة لا يمكن معالجتها بالطرح الذي تطرحه باقي الفرق. فهناك حجّة الله موجودة على الأرض بين المتحدّرين من أصل حسن بن علي العسكريّ. قرار الله لا يزال ساريًا، أنّه خليفة أبيه. لا يمكن أن تكون الأرض خالية من أيّة حجّة. لم يكن من الجائز ذكر اسم خليفته (الإمام العسكريّ) أو حتّى السؤال عن مكان وجوده وذلك إلى ما شاء الله فإذا كان عميًّا وخائفًا ومخفيًّا فهو تحت

حماية الله. ليس لنا أن نبحث عن تعليل لأفعال الله».

حافظ وكلاء الإمام الحادي عشر على وحدة هذه الجماعة وقد وضع السّمَريّ، وهو الوكيل الرابع والأخير، حدًّا لأيّ زعمٍ بالهداية. فقبل وفاته بستّة أيّام نقل وصيّة إلهيّة عن الإمام المنتظر تقول بأنّ الغيبة ستطول حتّى نهاية الأزمنة.

وفي القرن العاشر شرح كلّ من إبن بابويه والشيخ المفيد والطوسيّ لماذا كان هناك اثنا عشر إمامًا فقط، ولماذا كانت غيبة الإمام الثاني عشر ضروريّة، ولماذا ستطول حتّى نهاية الأزمنة.

وهكذا تحوّل العنصر المتعلّق برجعة الإمام القائم (الألفيّة) إلى مسألة تتعلّق بالأخرويّات. فأصبحت الإمامة موضوعًا للبحث الفلسفيّ واللاهوتيّ، أي البديل الخياليّ لنظريّة سياسيّة وضعيّة.

وفي الفترة الممتدّة بين القرنين العاشر والثاني عشر كانت العائلات الأرستقراطيّة في بغداد هي الممسكة بزعامة الجماعة، وأتى الإماميّون من جماعة حضريّة متماسكة مؤلّفة من حرفيّين بسيطين وموظّفين وجنود فضلاً عن طبقة أرستقراطيّة من الأسياد. كانوا يشكّلون أقلّيّات مهمّة في عدد من المدن في شمالي إيران ووسطها. وقد أمّن الشريف المرتضى وهو أحد أهمّ علماء الشيعة في الفترة البويهيّة الأساس العقلانيّ لدخولهم السياسيّ في المجتمع الإسلاميّ الأوسع عبر كتابته رسالة يبرّر فيها الخدمة حتّى في ظلّ حكم جائر.

وفي حين أنّ الفترة الممتدّة بين القرن الثامن والقرن الثاني عشر شهدت تكييف المذهبيّة الشيعيّة مع الواقع السياسيّ، تميّز القرنان الرابع عشر والخامس عشر، على العكس من ذلك، ببروز حركات سياسيّة دينيّة ألفيّة. فقد أثبت القبائل التركمان التي اعتنقت الدين الإسلاميّ في شمال غرب إيران وفي الأناضول، أنّها أرض خصبة لبذور الحركات الصوفيّة. لم تكن دائمًا الصوفيّة الرائجة شيعيّة بالتحديد، إلاّ أنّها كانت تكرّم عليّ تكريمًا عظيمًا وكانت قادرة على أن تصبح شيعيّة بسهولة. ويمكن في الواقع أن نكتشف كيف تحوّلت الطريقة الصوفيّة الكبرويّة من طريقة سنيّة إلى طريقة شيعيّة

وبسبب غياب دولة مركزيّة، برز الدين كسلاح فعّال، يعبّئ لأهداف ونشاطات سياسيّة.

وظهرت بعض السلالات الحاكمة القليلة الشأن كطريقة المرعشي الشيعيّة في طابارستان والجمهوريّة الصربداريّة في مازانداران (دون الزعم بالمهدية) كما ظهرت بعد ذلك الحروفيّة والنورنجشيّين الذين أدعوا بأنّهم أصحاب الزمان أو المهديّين، كما حدثت انتفاضة في خوزستان في منتصف القرن الخامس عشر بين القبائل العربيّة، وادّعى محمّد بن فَلَح أنّه هو المهدي.

في هذا المناخ الذي عرف الحركة الصوفيّة والتطرّف ظهر الصَفويّين.

إنّ تاريخ هؤلاء معروف جيّدًا. فالطريقة الصَفَويّة الصوفيّة التي أسّسها الشيخ صفيّ الدين أردبيلي (وهو رجل سنّيّ ت ١٣٣٤) طريقة حضريّة محترمة تجنّبت التورّط السياسيّ حتّى العام ١٤٤٧، وهي السنة التي أدّى فيها انشقاق إلى نشوء فرع لها في الأناضول يتحوّل في ما بعد إلى حركة «غازي» تجنّد رجالاً ينتمون إلى قبائل تركمانيّة. وقد نجح هذا الجناح المنشقّ، الذي عرف بالقزلباش نسبةً إلى العمامة الحمراء التي كان أعضاؤه يعتمرونها، في السيطرة، بعد نزاع طويل، على الطريقة الصوفيّة الأصليّة من أردبيل. وفي عام ١٤٩٣ قُتل زعيم الفرقة في إحدى المعارك، فآلت زعامة الإمارة الغازيّة في أردبيل إلى شقيقه إسماعيل الذي كان في السادسة من عمره. وبعد مرور ستّة أعوام ظهر إسماعيل مبشّرًا بقدوم صاحب الزمان (أي القائم)، ثمّ ادّعى في ما بعد أنّه المهدي نفسه. وفي عام ١٥٠١ أعلن أنّ الشيعيّة هي الدين الرسميّ للدولة الصفويّة التي كانت متمركزة في مدينة تبريز، ودعا الشيخ علي الكركي العامليّ (ت ١٥٣٤) للمجيء ونشر الدعوة الشيعيّة.

ونظرًا إلى ادّعاء إسماعيل بأنّه المهدي، كان من الطبيعيّ أن يكون الحكم في المملكة الجديدة حكمًا دينيًّا ودنيويًّا (Caesaropapist) إلاّ أنّ العلماء الشيعة تمكّنوا مع الوقت من أن يرسوا أسس استقلالهم. وقد أصبح هؤلاء العلماء في مصطلحات أرجنند «الويبري» (Weberian) يمارسون حكمًا مقدّسًا (Hierociacy). وقد طرأ هذا التغيّر بشكل لم يتنبه إليه أحد تقريبًا من خلال ما قام به كلٌّ من الحكّام والسلطات الدينيّة.

ولكي يحافظ الصفويّون على استقرار دولتهم وديمومتها، كان عليهم أن يقمعوا التطرّف الألفي الذي كان سائدًا بين القزلباشيّين مخافة أن يعلن أحد خصومهم أنّه هو المهدي. كما قمعوا الحركة الصوفيّة الشعبيّة المنظّمة لأسباب مماثلة، وغالبًا ما كانوا يضطهدون السنّة الذين رفضوا أن يغيّروا معتقدهم. وأبقى الحكّام على تحدّرهم الصُوَريّ من أهل البيت وعلى دورهم الغامض كمبشّرين بعودة الإمام المنتظر. ولكن مع ذلك ساهم بشكل غير مباشر عدد من التدابير التي اتّخذوها في تعزيز سلطة العلماء الذين كانوا في الواقع في خدمة الدولة.

إلاّ أنّ العلماء انقسموا إلى مجموعتَين (ويُظهِر أرجمند هذا الحدث كاكتشاف جديد)، واندلع نزاع أثار المحترفين الدينيّين الذين أتوا من جبل عامل وسوريا والبحرَين ويدعمهم طلاّبهم، ضدّ الأعيان من رجال الدين الذين كانوا من طبقة النبلاء والملاّكين، ولهم جذور محليّة قويّة تدعم ادّعاءهم بأنّهم يتحدّرون من أهل البيت.

ولقد تلقّى الأعيان أو (The Estate)، كما يدعوهم أرجمند، منذ نشأتهم تربية ثقافيّة عالية وسّمت آفاقهم في هذا المجال ثمّ انصهروا بالدولة الصفويّة كمدراء في الوظائف القضائيّة أو الشبه قضائيّة.

كان لرجال الدين الملاّكين هؤلاء نظرة فوقيّة نحو المحترفين الدينيّين ذوي الخبرة الدينيّة الضيّقة. ولمواجهة اجتهاد هؤلاء الدخلاء، أعاد رجال الدين الملاّكين إحياء الفقه التقليديّ «الأخباريّ» الذي يركّز على أحاديث الأئمّة ويرفض تفسير المجتهدين الدينيّ وفقههم. وكانت اهتمامات الملاّكين الفكريّة منصبّة على الفلسفة الغنّوصيّة.

حاول الكركي الذي عُيّن نائبًا للإمام المنتظر وختمًا للمجتهدين، إزاحة الملاّكين بدعم من الملك والسيطرة على إدارة مجموعة المؤسّسات الدينيّة والقضائيّة. فأصبح دور المجتهد دورًا ممدوحًا وأصبح تقليد المجتهد واجبًا. وحتّى يتجنّب الكركي الفخّ الإخباريّ، منع الناس من تقليد مجتهد ميّت. إلاّ أنّ هذه المعركة بين الاثنين استمرّت حتّى نهاية القرن السابع عشر ولقد كسبها المحترفون في نهاية المطاف.

هناك عدّة عناصر أدّت إلى انتصار المحترفين من رجال الدين: كان يُعتقد أنّ للعلماء كاريزما خاصّة حصلوا عليها بفضل النعم التي منحهم إيّاها الإمام المنتظر. وقد زاد إدخال الكركي فريضة صلاة الجمعة عنصرًا جديدًا على سلطتهم. لكن الأهمّ من ذلك كلّه هو أنّ الاجتهاد والتقليد أصبحا جزءًا من الممارسة الدينيّة الشيعيّة من خلال كتابات الملا أحمد أردبيلي (ت ١٥٨٥) وبهاء الدين العامليّ (ت ١٦٣١). وبحلول نهاية القرن السابع عشر تمكّن محمّد باقر المجلسيّ (ت ١٦٩٩) من عزل الملاّكين والقضاء عليهم بمهاجمته نزعتهم الغنّوصيّة وقام في الوقت نفسه بتشجيع الزيارات الشعبيّة إلى عتبات الأئمّة التي حلّت محلّ زيارات أضرحة القدّيسين الصوفيّين (ممّا يعتبر تكيفًا للصوفيّة الشعبيّة) وأصبح الإيمان بالأخيريّات هو حجر الزاوية للإيمان القويم، ونهاية الأزمنة هي محور كلّ القضايا الدينيّة.

وبينما حاول الكركي الاستيلاء على إدارة المجمع الدينيّ والقضاء في أوائل القرن السادس عشر بدعم الملك، قام المجلسيّ بذلك من دون أيّة مساعدة من الدولة عن طريق سيطرته المباشرة على الجماهير ممّا أعطاه هو قاعدة شعبيّة واسعة وقويّة مستقلّة عن الدولة. وفي الوقت نفسه أصبحت المؤسّسة الدينيّة هي السلطة التي تضفي الطابع الشرعي على الملك والتي تصدّق دينيًّا على النظام الملكيّ كحكم زمنيّ.

كان محور اهتمام رجال الدين من الشيعة والسنّة على حدّ سواء هي الأعمال الأخلاقيّة المطلوب القيام بها والضروريّة للخلاص. لم يكونوا يأبهون لمبادئ شرعيّة الحكم الزمنيّ. ويشير أرجمند إلى أنّ هذا الأمر كان يعني منح الاستقلاليّة لنظريّة الحكم الملكيّ المقدّسيّ (Sacral) المعروفة قبل الإسلام. بالنسبة إلى الشيعة نجد تجسيد هذه الأخلاق السياسيّة السابقة للإسلام في الرسالة الشهيرة التي كتبها علي إلى مالك الأشتر لما ولاّه على مصر عام ٦٥٨ وقد وضعها الشريف الراضي في كتاب نهج البلاغة جاء فيها:

«وَٱعْلَمْ أَنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ لاَ يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلاَّ بِبَعْضٍ، وَلاَ غِنَى بِبَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ: فَمِنْهَا جُنُودُ اللهِ، وَمِنْهَا كُتَّابُ ٱلْعَامَّةِ وَٱلْخَاصَّةِ، وَمِنْهَا قُضَاةُ ٱلْعَدْلِ، وَمِنْهَا عُمَّالُ ٱلإِنْصَافِ وَٱلرِّفْقِ، وَمِنْهَا أَهْلُ ٱلْجِزْيَةِ وَٱلْخَرَاجِ مِنْ أَهْلِ ٱلذِّمَّةِ وَمُسْلِمَةِ ٱلنَّاسِ، وَمِنْهَا ٱلتُّجَّارُ وَأَهْلُ ٱلصِّنَاعَاتِ، وَمِنْهَا ٱلطَّبَقَةُ ٱلسُّفْلَى

مِنْ ذَوِي ٱلْحَاجَةِ وَٱلْمَسْكَنَةِ، وَكُلٌّ قَدْ سَمَّى اللهُ لَهُ سَهْمَه. وَوَضَعَ عَلَى حَدِّهِ فَرِيضَةً فِي كِتَابِهِ أَوْ سُنَّةِ نَبِيِّهِ - ﷺ - عَهْدًا مِنْهُ عِنْدَنَا مَحْفُوظًا.

فَالْجُنُودُ، بِإِذْنِ اللهِ، حُصُونُ ٱلرَّعِيَّةِ، وَزَيْنُ ٱلْوُلَاةِ، وَعِزُّ ٱلدِّينِ، وَسُبُلُ ٱلْأَمْنِ، وَلَيْسَ تَقُومُ ٱلرَّعِيَّةُ إِلاَّ بِهِمْ. ثُمَّ لاَ قِوَامَ لِلْجُنُودِ إِلاَّ بِمَا يُخْرِجُ اللهُ لَهُمْ مِنَ ٱلْخَرَاجِ ٱلَّذِي يَقْوَوْنَ بِهِ عَلَى جِهَادِ عَدُوِّهِمْ، وَيَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ فِيمَا يُصْلِحُهُمْ، وَيَكُونُ مِنْ وَرَاءِ حَاجَتِهِمْ. ثُمَّ لاَ قِوَامَ لِهٰذَيْنِ ٱلصِّنْفَيْنِ إِلاَّ بِالصِّنْفِ ٱلثَّالِثِ مِنَ ٱلْقُضَاةِ وَٱلْعُمَّالِ وَٱلْكُتَّابِ، لِمَا يُحْكِمُونَ مِنَ ٱلْمَعَاقِدِ، وَيَجْمَعُونَ مِنَ ٱلْمَنَافِعِ، وَيُؤْتَمَنُونَ عَلَيْهِ، مِنْ خَوَاصِّ الأُمُورِ وَعَوَامِّهَا. وَلاَ قِوَامَ لَهُمْ جَمِيعًا إِلاَّ بِالتُّجَّارِ وَذَوِي ٱلصِّنَاعَاتِ، فِيمَا يَجْتَمِعُونَ عَلَيْهِ مِنْ مَرَافِقِهِم وَيُقِيمُونَهُ مِنْ أَسْوَاقِهِمْ، وَيَكْفُونَهُمْ مِنَ ٱلتَّرَفُّقِ بِأَيْدِيهِمْ مَا لاَ يَبْلُغُهُ رِفْقُ غَيْرِهِمْ.

ولكلّ على الوالي حقّ بقدر ما يصلحه وليس يخرج الوالي من حقيقة ما ألزمه الله من ذلك إلاّ بالاهتمام والاستعانة بالله...».

(نهج البلاغة، دار الأندلس ١٩٦٣ ص ٥١٧)

وأمعن أرجند النظر في النصوص عند تحليله لكتب قيادي علماء الشيعة بحثًا عن دلائل تشير إلى نيابة عامّة (ولاية عامّة) للإمام المنتظر من خلال شخص المجتهد. هناك نصوص يمكن الاستناد إليها لهذه الغاية إلاّ أنّ تفسيرها لا يوصل إلى نتيجة حاسمة. كان هناك اتّجاه لنقل بعض صفات الإمام إلى المجتهد كنائب ويدور بعض الحديث حول العصمة كصفة المُجتهد، إلاّ أنّ مفهوم نيابة الإمام المنتظر لم يكن قد صيغ بعد في الفترة الصفويّة. مرّت فترات هاجم فيها رجال الدين ادّعاء الحكّام الصّفويّين السلطة الدينيّة السياسيّة قائلين: «إنّ العرش الأعظم للعالم لا يعود إلاّ إلى مجتهد... إلاّ أنّه بحاجة إلى ملك في خدمته ليضرب بسيفه». لكن هذا التصريح كان بمثابة إعلان موقف في نزاع سياسيّ ولم يكن يعتبر كأساس للعقيدة الشيعيّة.

ومع ذلك بقي هناك تيّار قويّ بين رجال الدين ينظر نظرةً سلبيّة إلى التعاون مع الدولة. وما عزّز قوّة هذا التيّار هو استمرار اعتماد نظريّة الإمامة كبديل خياليّ لنظريّة سياسيّة. وقد فُسّرت آية السلطة في القرآن (٤: ٥٦) استنادًا إلى تفسير الطوسيّ والطّبَرسيّ اللذين حدّدا «أولي الأمر» بالائمّة

المعصومين. وبالرغم من أنّ أردبيلي المقدسيّ رفض في الفترة الصفويّة التفسير السنّيّ للولاء غير المشروط للحاكم حتّى ولو كان طاغية، إلاّ أنّه وافق على تفسير الزمخشريّ أنّ أولي الأمر هم الأمراء الصالحون. إلاّ أنّه لم يضع نظريّة وضعيّة وعاد إلى تفسير الطبرسيّ وإلى نظريّة السلطة الإماميّة.

وفي العام ١٧٢٢ أطاح الأفغان السنّة بالصفويّين وحرّم نادرشاه (١٧٣٦ - ١٧٤٧) العقيدة الشيعيّة ممّا شكّل قطيعة نهائيّة مع الحقبة الصفويّة إذ إنّه فصل بشكل منهجيّ بين الدين وعمل التنظيم السياسيّ. إلاّ أنّ خلفاءه أعادوا الاعتقاد الشيعيّ إلى مكانته السابقة لكن صيغة الحكم السلطويّ الدينيّ الدنيويّ (Caesaropapism) ولّت إلى غير رجعة.

وعندما استلم القاجار زمام الحكم عام ١٧٩٦ لم يدّعوا أيّة خاريزما وراثيّة وسعوا إلى إضفاء الطابع الشرعيّ على حكمهم بالحصول على موافقة الحكم الشيعيّ المقدسيّ.

ويكمّل هذا الأمر، بالنسبة إلى أرجمند، عمليّة عقلنة نظام المعايير الذي يحكم السيطرة السياسيّة والمقدّسة بجعله أكثر انسجامًا مع منطق الجماعة الشيعيّة الاثني عشريّة فأصبحت بركات الإمام المنتظر تحلّ على المكان كحاكم زمنيّ.

ويعتبر أرجمند أنّ التشريع النهائيّ لسلطة سياسيّة بشكل يتناسب والعقيدة الشيعيّة قد قام به آقا سيّد جعفر ابن أبي إسحق الكَشْفيّ (ت ١٨٥٠). فهو يشرح في كتابه «تحفة الملوك» (١٨١٧) أنّه في غياب الإمام تؤول وظيفتيّ الزعامة الدينيّة والزعامة السياسيّة إلى مجموعتَيْن تقومان مقامه أي العلماء والحكّام. وفي رأي أرجمند:

«لا يمكن المغالاة في أهمّيّة النظريّة السياسيّة للكَشْفي، فهي خلاصة مهمّة لنظريّات فارسيّة تقليديّة حول الحكم الملكيّ وحول عقيدتيّ الإمامة والغيبة. فهي لا تمثّل نزعًا لشوائب الشرعيّة الصَفَويّة وحسب، بل تشكّل المصالحة النهائيّة بين الثقافتَين الدينيّة والعلمانيّة في إيران». (صفحة ٢٢٨).

الحكم المقدّس مستقلّ بذاته وهو يضطلع بالدور الهامّ في إدارة العدل، وتطغى محاكم المجتهدين وإمام الجمعة على محاكم القضاء، إذ يدّعي المجتهدون

بأنّ لهم سلطة عامّة أو جماعيّة كقائمين مقام الإمام المنتظر.

ولقد حصلت نزاعات بين الحكم المقدّس والدولة لكنّنا نجد الآن نظامًا معياريًا موحّدًا ينظّم الحكم السياسيّ والحكم المقدّس ممّا شكّل إطارًا للنزاع كلّه. إلاّ أنّه لم يكن هناك زعيم وحيد يرأس الحكم الدينيّ فعندما كان المجتهد يريد أن يقوم بعمل سياسيّ، كان عليه أن يطلب مساعدة السلطان أو أن يثير الجماهير. فبعد المواجهة مع محمّد شاه عام ١٨٦٠ فقد الحكم الدينيّ وظيفته بتشريع الحاكم وبدأ البلاط يظهر اهتمامًا متزايدًا في تاريخ الفرس قبل الإسلام.

غالبًا ما كان الشاه ينتصر في الواجهات مع العلماء، إلاّ أنّ الحكم الدينيّ حاز الغلبة في بعض الأحيان على قوّة الشاه المادّيّة، عندما كان يخفق هذا الأخير في حماية مصالح المسلمين من تعدّي الأجانب عليها. ففي حال كان الشاه عاجزًا عن الإمساك بزمام الحكم، كان حكم رجال الدين مستعدًّا للحلول عليه. [مثلما جرى المبعوث الروسيّ و٣٧ من رفاقه عام ١٨٢٩ واضطرابات التبغ عامي ١٨٩٠ - ١٨٩١].

هذا الواقع يفسّر غياب أي تمايز بين الإسلام الشيعيّ كعقيدة دينيّة ومفهوم الجماعة الشيعيّة كنظام اجتماعيّ مستقلّ بذاته، ولا وجود لمفهوم مجتمع علمانيّ (مدنيّ). لكن الصحيح أيضًا هو أن أرجمند لم يجد أيّة عقيدة شيعيّة حول عدم شرعيّة الحكم خلال فترة الغيبة طوال الفترة التي تناولها في دراسته.

ويشير المؤلّف أنّه كلّما يتمّ الفصل بين السيطرة السياسيّة وسيطرة رجال الدين، نظرًا إلى التفوّق من دون منازع لله على القوى الأرضيّة، أصبحت الأحاديّة التيوقراطيّة (Theocratic monism) خطوة منطقيّة يمكن القيام بها نظريًا في أي وقت. ويضيف أرجمند قائلاً:

«ما إن تتجسّد السلطة الدينيّة في تنظيم دينيّ له استقلاله الذاتيّ، وتُزَجّ في العمليّة السياسيّة حتّى تصبح عمليّة هداية العالم بحدّ ذاتها خيارًا مغريًا يستحيل تجاهله» (صفحة ٢٦٤).

وفي خاتمة كتابه يستعرض أرجمند بشكل سريع أحداثًا جرت في مطلع القرن وصولاً حتّى الإمام الخمينيّ ويعتبر أرجمند أنّ استبعاد حكم رجال الدين

من النظام السياسيّ طوال نصف قرن ونيّف حدا بعدد من أهمّ المجتهدين إلى التخلّي عن القيم والعقلانيّة الفقهيّة وإلى ربط مناصرتهم للتقاليد الإسلاميّة المهدّدة بادعاءات مضادّة للأحاديّة المقدّسة. وقد وسّع الخمينيّ وغيره المناقشة الشاقّة جدًّا المتعلّقة بحقوق القائم مقام الإمام لتصبح نظريّة سياسيّة اقترحت الأحاديّة التيوقراطيّة في صيغة ولاية الفقيه.

## ٢ ـ ساشَدِينا

إنّ اختيار ساشدينا لعنوان «السلطان العادل في الإسلام الشيعيّ» له ما يبرّره. فهو يشير إلى أنّ الشيعة يعتبرون أنّ محمّد توفّي قبل أن ينجز النظام العامّ العادل المنصف الذي وعد به الله. فاغتصب السلطة أشخاص غير مؤهّلين لمتابعة المسيرة نحو المثل العليا. من هنا نفهم الأزمة الأولى التي حصلت داخل هذا المجتمع والاهتمام الشيعيّ بالسلطان العادل الذي يقع على عاتقه استلام سلطة سياسيّة لإحلال ذاك النظام العادل.

وحتّى غياب الإمام الثاني عشر ـ وهي الأزمة الثانية ـ يُعتقد أنّ الله أمّن إرشاد العالم عبر توالي أئمّة مُنِحوا علمًا خاصًّا وينتمون إلى أهل البيت (أي عائلة النبيّ). ويشدّد الكاتب كما فعل أرجمند، على حيازة هذا العلم، وهو المفتاح لفهم تطوّر سلطة الإمامة الدينيّة. فكلٌّ من العلم الشيعيّ أو السنّيّ يؤمّن سلطة دينيّة مستقلّة عن أيّ تعيين زمنيّ. وبالنسبة إلى الشيعة كان يشكّل إثبات صحّة ادّعائهم الإمامة عند اندلاع أيّ نزاع، عاملاً حاسمًا وبالنسبة إلى الشيعة أيضًا كان هذا العلم ينعكس على المساعدين المقرّبين من الأئمّة، وقد يرفع بعضهم إلى مستوى أهل البيت.

ومن هذا المنظار يكمن اهتمام المؤلّف في دراسة التطوّر الذي قد يحوّل علماء الإماميّة إلى أئمّة وظيفيّين للطائفة الشيعيّة في غياب المهدي.

هو يعتقد أنّه في وجود الأئمّة حصل تغيير في محور الاهتمام مع الباقر والصادق، إذ كان الاهتمام الأوّل يدور حول الزعامة السياسيّة فانتقل هذا التحوّل مع الباقر إلى الولاية (أي حقّ المطالبة بتقديم الولاء والطاعة) عوض

السلطنة، (وهي السلطة التي كانت تفرض الطاعة). وبدت هذه الولاية تقوم بوظيفتها عندما عكف الأئمّة على سَنّ الفروض الدينيّة الشرعيّة لوضع نظام إسلاميّ شرعيّ قائم على المعايير يمكن تطبيقه عندما تجتمع الولاية والسلطنة بين يدي شخص الإمام الأصيل. لذلك انتقل الاهتمام مع الباقر والصادق إلى الفقه وإلى إسباغ الطابع اللاهوتيّ على الإمامة.

ركّز ساشدينا على المحدِّثين الشيعة (بدءًا بـ «الرجال» للكشّي) الذين نصّبوا أنفسهم كمصادر سلطة ولعبوا دور الأئمّة الوظيفيّين في غياب الإمام الثاني عشر.

أوّل مَن قام بهذا الدور كان أولئك الذين نابوا عن الأئمّة وهم على قيد الحياة والحالات التي لم يكن باستطاعة الإمام إتمام دوره الوظيفيّ علنًا، أو عندما كان بعيدًا عن جماعات هي بحاجة إلى إرشاده. وقد لعب هؤلاء دورًا طليعيًّا في خلافة الأئمّة وفي شقّ الجماعة كما حصل عند خلافة جعفر الصادق إذ تروي لنا الأحاديث أنّ دوافع خسيسة كانت تقف في بعض الأحيان وراء الادّعاء بعدم موت الإمام بل إنّه مختبئ وحسب.

على كلّ حال ففي نظر الشيعة الاثني عشريّة كانت الغيبة الصغرى (٨٧٤ ـ ٩٤١) هي فترة النيابة العامّة التي عيّن فيها الإمام الغائب أربعة وكلاء بشكل مباشر. ففي ذلك الوقت انتقل زمام حكم الجماعة إلى أيدي «الرجال».

في نظر ساشدينا ركّز تطوّر الفقه الاثني عشري في القرن العاشر على تحديد طبيعة زعامة «الرجال». إذ لم تكن مسألة أن تتسلّم الإمامة سلطة زمنيّة واردًا البتّة. لا بل كان السؤال الأوّل المطروح هو هل يمكن للمرء أن يعمل لصالح سلطان جائر، لأنّه بسبب غياب الإمام (السلطان العادل) كلّ أنظمة الحكم تعتبر أنظمة جائرة.

إكتسب الجهاد وإدارة العدل وتطبيق الحدود والدعوة إلى صلاة الجمعة أهمّيّة بالغة. لا يسمح بالجهاد إلاّ في ظلّ الإمام العادل، لكنّه يحقّ للمرء لا بل عليه أن يقاتل دفاعًا عن النفس، كما اتّفق على أنّه لا يحقّ إلاّ الإمام أو لفقهائه المعيّنين تنفيذ الحدود.

أمّا إدارة العدل فلم ينظر بجديّة إليها ـ وهي من صلاحيّات الأئمّة ـ إلاّ مع وصول بني بويه الشيعة إلى الحكم في العراق وإيران في العام ٩٤٥ الميلاديّ. بالطبع نظم الفقهاء الشيعة قدر الإمكان شؤون الجماعة الإماميّة التي كانت تعيش في ظلّ السلطات السنّيّة. لكن مع وصول البويهيّين إلى السلطة أصبحت هناك إمكانيّة لفرض الشرعيّة الإماميّة فكُتبت أعمال مهمّة في الفقه الإماميّ، وصدرت فتاوى لتشريع قبول منصب القاضي في ظلّ حكومة أمر واقع طالما كان مبدأ العدالة محترمًا.

وقد برّر الفقه الإماميّ حسن ولاية الحكم عن طريق التفسير العقلانيّ (الاجتهاد): فغاية كلّ أشكال الولاية هو تحقيق رفاهيّة الفرد في المجتمع وهذه الوظيفة عملت على تحقيق ذلك.

ويشرح ساشدينا قائلاً إنّ هناك أحاديث تدعم هذا الدور إلاّ أنّه لا يمكن الاعتماد عليها تمامًا (لأنّها «واحد» أو «مجرّح»)، لذلك وجب تعديلها عن طريق الاجتهاد.

أمّا مواصفات الفقيه الذي يصدر الحكم فهامّة للغاية، وتحلّيه بهذه الصفات، كشهادة من الإمام المنتظر، تسمح له بأن يمارس ولاية الحكم وعلى كلّ من يتحلّى بهذه الصفات أن يعلن ذلك ويعرّف عن نفسه ليتحمّل مسؤوليّته:

«تمّ تحديد مواصفات شخص قادر على القيام بولاية القضاء بكلّ تفاصيلها، فحُدّد نوع التدريب وقوّة الشخصيّة المطلوبة لوالي القضاء. كانت نتيجة هذا التمرين الفكريّ تأمين الأنظمة التي هناك حاجة ملحّة إليها لمنصب القاضي والتوصّل إلى وسيلة ينفّذ فيها حكمة على أساس مصادر الشريعة كما تمّ تحديدها حتّى الفترة التي تلت الغيبة. كما أنّ الأحكام القانونيّة التي تمّ التوصّل إليها نتيجة هذا التمرين الفكريّ أتاحة لنخبة العلماء الشيعة أن ترسوا قواعد صلبة لولايتهم كخليفة الإمام في ظلّ فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي تستند عليها كلّ إدارة العدل في المجتمع الإسلاميّ. أصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التبرير اللاهوتيّ والقانونيّ للفقيه حتّى يتسلّم ولاية القضاء، وللسلطة القانونيّة لتصبح أساسًا قانونيًّا لتشريع سلطة الفقيه الشاملة التي كانت تبرز

كضرورة داخليّة لحماية مصالح طائفة الشيعة إبان الغيبة الطويلة» (ص ١٧١).

ولعلّ أهمّ وظائف الإمام التي نوقشت هي حقّه بدعوة الجماعة إلى صلاة الجمعة. ففرض الصلاة واضح لكن من يحقّ له الدعوة إلى صلاة الجمعة؟ فبالنسبة إلى الشيعة لا يحقّ إلاّ للإمام العادل أو لشخص عيّنه هو كنائب خاصّ له، القيام بذلك. وكان الرأي السائد أنّه خلال فترة الغيبة ليس من الضروريّ دعوة المؤمنين لأداء صلاة الجمعة لكنّه يمكن للفقهاء القيام بذلك إذا بدا أنّ أيّ ضرر لن يلحق بالمؤمنين لدى تجمّعهم. ولمّا كان تصدُّر صلاة الجمعة والخطبة يعتبران منذ فجر الإسلام مظهرًا لسلطة الحاكم السياسيّة والدينيّة، لم تكن هناك من فرصة أفضل للفقيه من يوم الجمعة لإرساء قواعد زعامته حُكمًا على الجماعة الإماميّة. وفي الواقع أنّ الفقهاء الذين قالوا بعدم وجود أيّة فريضة خلال فترة الغيبة، سوف يتّهمون الآخرين بوضع الفرائض رغبة منهم بتزعّم الجماعة.

كان القبول بأن ينوب الفقيه عن الإمام الغائب بالدعوة إلى صلاة الجمعة يعني اعترافًا بشرعيّة نيابة الفقيه في الولاية الشاملة التي كان يتمتّع بها الإمام.

وقد تعزّزت هذه الولاية عندما تمّ دفع فريضتَي الزكاة والخمس إلى الفقيه. كما أنّ هناك تقليدًا يقول بأنّ الإمام الثاني عشر صنّف الفقهاء من بين «أولي الأمر» الذين تجب إطاعتهم.

وهكذا يشبه تطوّر الولاية العامّة التي تستند إلى الفقيه في فقه الإمامة التفكير السنّي حول السلطان الذي كان يطبّق سلطة بحكم الواقع في الوقت الذي بقي فيه الخليفة المشرّع لسلطة السلطان من دون أن يكون له أيّة سلطة حقيقيّة.

وهذا التفكير بسيط للغاية. فالمصالح العامّة للمجتمع تعتمد على زعيم كفوء وقادر، أي الإمام، وبالتالي يمكن نظريًا لأيّ شخص مؤهّل وكفوء أن يتحمّل مسؤوليّات الولاية العامّة بما يضمن المصالح الأخلاقيّة للمجتمع. ولكن نظرًا إلى عدم خبرة المسكين بزمام السلطة حاليًا في الدول الإماميّة، اعترض بعض الفقهاء قائلاً إنّ الفقيه وحده هو القادر على تأمين النظام العامّ العادل.

ويشير الكاتب هنا إلى أنّ في الفقه الإماميّ العامل الحاسم في تولّي الولاية تركّز حول الهدف الأخير للحكم (عدل/ منصف) لا حول الشكل الذي ستأخذه الولاية. ليست هناك معالجة لممارسة الولاية يمكنها أن تبلغ هذا الهدف بإنشاء نظام عادل منصف.

وقبل أن يصل الكاتب إلى الخاتمة، كرّس خمس عشرة صفحة للدراسة المستفيضة حول الولاية في كتابات الشيخ مرتضى الأنصاريّ (ت ١٨٦٤) الذي تشكّل حججه دعمًا للفقهاء الذين يعارضون في أيّامنا هذه منح الولاية العامّة إلى الفقيه في فترة غياب الإمام الثاني عشر.

واستنادًا إلى الأنصاريّ للفقيه المؤهّل ثلاث وظائف:

- الإفتاء: أي إصدار الفتوى الشرعيّة في المسائل التي يحتاج فيها الشخص العاديّ إلى إرشاد.
- الحكومة - وهي سلطة الحكم في الخلافات وإدارة العدل.
- ولاية التصرّف وهي على نوعين:
  ١) سلطة التصرّف بحرّيّة بالمتلكات والأرواح.
  ٢) سلطة التصرّف التي تعتمد على سماح وإذن من الإمام.

ولا يحقّ لأحد أن تكون له السلطة الأولى إلاّ الإمام.

ويعكف الأنصاريّ على تحليل «روايات النصب» التي تدعم القول بأنّ العلماء هم ورثة الأنبياء والتي تعطي حقّ الولاية العامّة للفقيه ويختم قائلاً إنّ هذه الروايات تكشف وضع العلماء ووظيفتهم في ما يتعلّق بالشريعة. ولا تُضفي هذه الأحاديث على الفقيه صفة الحاكم أكثر من أيّ رجل عاديّ. ويخلص إلى القول بأنّه ينقص الفقيه التعين الكامل بتحمّل مسؤوليّة الولاية العامّة. الفقيه لا يملك سوى النوع الثاني من الولاية وعليه ألاّ يطبّقها إلاّ في الأماكن التي يُطلّب منه صراحة تطبيقها فيها.

ويوافق الأنصاريّ على أنّ هناك حاجة عقلانيّة لإنشاء نظام عامّ عادل إلاّ أنّ ذاك الواجب العقلانيّ ليس أمرًا عرضًا في أثناء تولّي الفقيه الولاية في كلّ المجالات المتعلّقة بإنشاء نظام عامّ عادل. وأيّ فرد في الطائفة الشيعيّة قادرٌ على القيام بذلك، شرط أن يكون له سلطة.

واستنادًا إلى الأنصاريّ يمكن للفقيه أن يتمتّع بالنوع الثاني للولاية، لكن عليه ألاّ يطبّقها إلاّ في الأماكن التي يُطلب منه ذلك.

عندما يعيّن السلطان (وهو السلطة الحاكمة) أحد الحكّام، يمكن للسلطان أن يحدّد له مجال اختصاصه. إلاّ أنّ هذا لا يعفي السلطان من مراجعة العلماء بوصفهم حكّامًا في شؤون خير الناس العامّ. مع ذلك يبقى من المستحيل وضع نيابة عامّة للفقيه الإماميّ ليقوم مقام الإمام بحيث تكون ولايته شبيهة بولاية الإمام.

وبإنشاء منصب مرجع التقليد في فترة القاجار والتي تلتها، وتعزيز السلطة الدينيّة والاجتماعيّة للمجتهد كنائب للإمام ومحام عن الشعب أمام تعدّيات السلطان، تثبّتت ولاية الفقيه. كان من السهل على الفقيه أن يقدّم الاجتهاد اللازم ليكتسب لنفسه حقّ الولاية العامّة بشرط ألاّ تكون السلطة الحاكمة عاملةً لصالح المجتمع الإماميّ.

وكان من السهل تصوّر حالة يمكن للفقيه فيها أن يكون الشخص الوحيد القادر على تحمّل مسؤوليّة الولاية العامّة لِما فيه خير الجماعة.

لكن تحوّل هذا الواقع إلى مؤسّسة شرعيّة هو أمرة آخر لم يتمّ إلاّ في وقت متأخّر في إيران: ١) فلنفترض أنّ الفقيه بدا عاجزًا عجز السلطان الذي حلّ محلّه؛ لهذا السبب تردّد عدد من الفقهاء في تسلّم السلطة ٢) منح ولاية عامّة للفقيه كشرط دستوريّ هو بمثابة وضع الفقهاء في طبقة خاصّة، ممّا يعتبر مخالفًا، من الناحية النظريّة، لروح الإسلام الأصليّة ٣) ربط هذا الواقع بدستور دولة ما يربطه بقوميّة معيّنة، فكيف يمكن التوفيق في ذلك بالنسبة إلى الشيعة الذين لا ينتمون إلى القوميّة نفسها.

من ناحية أخرى ظهرت حجج تدعم سلطة ولي الأمر المركزيّة، إذ هي تضع حدًّا للانقسامات التي عصفت بمؤسّسة مرجع التقليد. ثمّ إذا كان باستطاعة السلطان أن يمارس سلطة زمنيّة باسم الإمام الثاني عشر بانتظار عودته، عندئذ يمكن للفقيه الكفوء أن يكون مرشّحًا مناسبًا أكثر من غيره. واستنادًا إلى ما ورد في الدستور الإيرانيّ أضيفت مؤهّلات الفقيه وهي تقضي بأن يعي ويُدرك الأحداث التي تجري في عصره، وإذ يتّصف بالشجاعة،

والقدرة الإداريّة بالإضافة إلى عدد من المواصفات، كأن يكون قد وصل إلى درجة عالية من العلم وأن تقبله الغالبيّة، وهي مواصفات ضروريّة لمرجع التقليد.

وخلاصة القول، إنّه ما أن يغيب الإمام تكمن المشكلة في كيفيّة الحفاظ على الطائفة من دون المسّ بجوهر عقيدة الإمامة المركزيّة. وقد قسم ساشدينا النتائج التي توصّل إليها الفقهاء إلى أربع فترات تاريخيّة:

- فترة البويهيّين (القرنَين العاشر والحادي عشر) عندما سمح للنوّاب بالقيام بوظائف لها تبعات سياسيّة ودينيّة بصفتهم أئمّة وظيفيّين.
- حقبة ما بعد السلاجقة وإيلخانيّة (بين القرنَين الثاني عشر والرابع عشر) عندما أصبحت نيابة الإمام مرادفة للفقيه المؤهّل والكفوء القادر على ممارسة الولاية في إدارة العدل وكلّ ما يتعلّق بها.
- حقبة الصفويّين (١٥٠١ ـ ١٧٨٦) عندما أخذ الفقه بعين الاعتبار تطوّر سلطة السلطان الإماميّ الزمنيّة، وعندما شُرّعت لسلطان الزمان إدارة الشؤون الزمنيّة للطائفة. ولقد مكّنت السلطة المعترف بها أن يطبّق الفقيه الشريعة الإسلاميّة قبل عودة الإمام، لأنّ الفقهاء يُعتبرون «أولو الأمر» ولهم ولاية عامّة (أي أنّ لديهم السلطة الشاملة).
- حقبة القاجار وما بعدهم (أواخر القرن الـ١٨ ـ أوائل القرن العشرين) عندما أصبح منصب الفقيه مركزيًا وشرعيًا في منصب مرجع التقليد (السلطة الذي تبعه معظم الشيعة كزعيم دينيّ لهم) ولقد بوشر النظر إلى السلطة الشاملة للفقيه كسلطةٍ بديلة يمكن أن تحلّ محلّ حاكم فاسد وتحقّق وظيفة السلطان العادل. ويمكن القول إنّ الفقيه يكتسب صفة شرعيّة أكثر من صفة الملك لممارسة الولاية العامّة باسم الإمام المنتظر.

## ٣ ـ خاتمة

يعتبر أرجمند في خاتمته أنّ الأحادية التيوقراطيّة الشيعيّة التي تأسّست في إيران في ظلّ الإمام الخميني تدخل على الخطّ الذي دافع عنه باباوات القرون الوسطى، إلاّ أنّه لم يُطبّق قطّ إلاّ في الأراضي الخاضعة لإدارتهم المباشرة.

هذه المحاولة الجريئة الناجحة لضمّ العالم عن طريق السيطرة على رأس السلطة السياسيّة تعني أنّ مرحلة الأحاديّة التيوقراطيّة ستكون مرحلة التوافق الأقصى بين العقيدة الشيعيّة والعالم ومرحلة تحوّل عميق بالنسبة إليها، لأنّ الطائفة الشيعيّة تجد نفسها للمرّة الأولى متورّطة في عدد لا يحصى من الشؤون والشجون الدنيويّة (ص ٢٦٨).

إلاّ أنّ ساشدينا أقلّ تفاؤلاً من أرجمند، فقد أصبحت الولاية العامّة اليوم مرتبطة بالهويّة القوميّة لمجموعة محدّدة من الشيعة تعيش في دولة حديثة معيّنة.

«لقد ولّد هذا التطوّر في المفهوم الشيعيّ للولاية العامّة توتّرًا لم يُعرف من قبل وهو يماثل ما عرفه المسلمون السنّة الذين أصبحوا منقسمين بحسب هويّات وقوميّات مختلفة عليهم أن ينتموا إليها وأن يحافظوا في الوقت نفسه على الرؤية الكونيّة والشاملة للإسلام... فمن المشكوك فيه ألاّ تؤدّي الولاية العامّة الفريدة من نوعها للفقيه الإماميّ (في دستور إيران الحديثة) إلى الاعتراف بالوالي الفقيه كسلطان عادل لكلّ الشيعة حتّى عودة الإمام المنتظر» (ص ٢٣٦).

## صدر عن دار المشرق

### منشورات مركز الدراسات للعالم العربي الحديث
**(Centre d'Etudes pour le Monde Arabe Moderne)**
**(CEMAM-USJ)**

الثقافة والمجتمع العربي في تغيّر (انكليزي)
تقارير مركز الدراسات للعالم العربي الحديث: (انكليزي)
الجزء الأول، رقم ١، ١٩٧٢ - ٧٣
الجزء الأول، رقم ٢، ١٩٧٣
الجزء الثاني، ١٩٧٤
الجزء الثالث، ١٩٧٥
الجزء الرابع، ١٩٧٦
الجزء الخامس، ١٩٧٧
الجزء السادس، ١٩٧٨ - ١٩٧٩
الجزء السابع، ١٩٨٠ . آفاق القوميّة والدين والثقافة
الجزء الثامن، ١٩٨١ . ما هو دور الجماعة في الشرق الأوسط؟
إصدارات خاصّة، التسلسل الزمنيّ حول قضيّة الدين والسياسة في لبنان:
إصدار خاص، ١٩٨٢
إصدار خاص، ١٩٨٣
إصدار خاص، ١٩٨٤
إصدار خاص، ١٩٨٥

# شواغل مسكونيّة

الدكتور طارق متري

تشهد الكنائس في بلادنا، كما في العالم أو معظمه، حركة مزدوجة سعيًا إلى الوحدة من جهة وتأكيدًا على الخصوصيّة من جهة أخرى. ويفرض التوفيق بين نزعتين متعارضتين، في الظاهر على الأقلّ، في الأوساط المسكونيّة، يجري التشديد، على أنّ الوحدة غير التجانس وأنّها لا تُبنى على حساب التنوّع أو بالرغم منه بل تقوم فيه وترعاه. ولا يقف هذا التشديد عند حدود الفكرة بل يتعدّاها إلى سياسة التقارب بين المسيحيّين في أخذها وردّها بين طلب الوحدة في الإيمان وممارسة حوار المحبّة.

في هذا المقال، سأحاول ملامسة الواقع في بلادنا فأشير، أوّلاً، إلى بعض العقبات، غير العقائديّة، التي تحول دون تقدّم مرضٍ في حوار المحبّة بين المسيحيّين ممّا يعرقل استعادة الوحدة في الإيمان أو يحطّ من قدرها. ثمّ أتوقّف عند بعض فرص التقدّم الفعليّة، على الصعيدين وهي فرص تكاد تُغفَل بسبب الاستعجال المشروع في تحقيق «إنجاز» محسوس. أمّا الحديث عن المستقبل فليس تعدادًا للتوقّعات ولا تحليلاً استشرافيًّا بل تأمّلات سريعة أضعها تحت علامة الرجاء.

## عقبات على الطريق

أولى العقبات افتراض تناقض أو تعارض أو تنافس بين حوار المحبّة والسعي إلى الوحدة في الإيمان.

فعددٌ من العاملين في الحوار، وهو قليل لكنّه مؤثّر، قد يغالي في التشديد

على الحوار العقائديّ كشرط سابق للتلاقي والتعاون، فيما يجنح عدد آخر إلى اعتبار المسائل العقائديّة (أو الشأن الإيمانيّ نفسه) قضيّة ثانويّة أصبحت حاجزًا. وهذا الحاجز لا يمكن تخطّيه إلاّ من خلال العمل المشترك. وممّا يقلّل حقًّا من أهمّيّة الحوار اللاهوتيّ أو يجعل منه ترفًا أنّ هذا الحوار لا يعني إلاّ المسؤولين الكنسيّين أو اللاهوتيّين المتخصّصين. وبات شائعًا الظنّ، أو سوء الظنّ في أحيان كثيرة، أنّ «اللاهوتيّين»، وهم في الأصل مسؤولون عن الانشقاقات، يؤخّرون لا بل يعرقلون المسعى الوحدويّ بين المسيحيّين. ولعلّ بعض المسؤولين يرون على غرار رائد مسكونيّ كبير، «أنّ مقاربة اللاهوتيّين في حوار المناظرة مع الآخرين تحمل، دائمًا، كبرياء خانقة»[1].

ثانية العقبات تتّصل بكيفيّة تعاملنا مع التاريخ. ذلك أنّنا نعيش في منطقةٍ، التاريخُ فيها مضى من غير أن يمضي. فاستحضاره ليس عمليّة دراسة وتقويم حياديّة أو انكباب على التراث بغرض التعليم، بل هو، أيضًا، إسقاط الحاضر على الماضي وانفعال الراهن بمشاكل الماضي.

فبالإضافة إلى نوع «خرافة الأصل» عند بعضهم أو إصرارهم على «أبّهة تاريخ منفصل»[2]، يقرأ الكثيرون تاريخهم ويكتبونه من منظور الكرامة الجماعيّة المجروحة أو من موقع تعالي الأقوياء أو تجاهلهم للآخر. وتزداد المشكلة حدّة عندما نبحث عن الخصوصيّة في كلّ شيء وكأنّ لكلّ جماعة جوهرًا أبديًّا يظهر في تصرّفاتها عبر التاريخ أو عندما يدعو آخرون إلى نسيان الماضي لا توبةً أو تحرّرًا من ثقله بل طمسًا لأحداثه أو نفيًا لأثرها الواقعيّ على العلاقات بين الجماعات المسيحيّة.

ثالثة العقبات تتمثّل في الخوف الأقلويّ الذي يؤدّي إلى استعجال ما

---

(١) راجع مثلاً البطريرك أثيناغوراس الأوّل في حديثه مع أوليفيه كليمان ردًّا على سؤاله «يتقولون إنّك عدو اللاهوتيّين»؟

Olivier Clément, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris, Fayard, 1969, pp 246-259.

(٢) حسب عبارة أحمد بيضون المؤفّتين، راجع كتابه:

Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1984.

نخاف منه. فنسمع، أحيانًا، دعوة إلى رصّ الصفوف في مواجهة خطر خارجيّ، أكان حقيقيًّا أم مبالغًا فيه أم مفترضًا. ويضيق هذا الخوف بالتنوّع ويخنق الحرّيّة والإبداع ويغلّب ما يُظنّ أنّه المصلحة التاريخيّة للجماعة على الأمانة لإنجيل يسوع المسيح ويقود إلى التنافس بين الجماعات المسيحيّة المختلفة لا بل التناحر بينها[1].

والعقبة الرابعة هي، في حقيقة الأمر، ملازمة للثالثة وتكمن في اعتبار المسيحيّين جماعة سوسيولوجيّة لا كنيسة، وتحدّ هذه الجماعة خصائص اجتماعيّة - ثقافيّة أو حقوق سياسيّة أو هويّة شبه - قوميّة. فالطوائف امتداد للملل، عوالم تنزع إلى التمايز والانغلاق وتتماسك في العصبيّة أو تتمثّل بالأمم في سلوكها وأحلامها وأوهامها. والطوائفيّة ترهن الشأن الكنسيّ، ومن ضمنه المسكونيّ، لحساب المصالح وموازين القوى.

أمّا العقبة الخامسة فتحصل عن اعتبار المسكونيّة ظاهرة تختلف عن سابقاتها. فهي تلتصق بالممارسة المسكونيّة إيّاها. هناك مَن يمكن تسميتهم «أهل التسرّع المسكونيّ» ممّن يرون في قضايا الإيمان والنظام والهويّة الكنسيّة شؤونًا نسبيّة فيسعون إلى التوفيق أو التلفيق، يأخذون من هنا وهناك، من غير احترام لذاتيّة كلّ تراث كنسيّ. ويحسبون الوحدة نتيجة تقارب أشخاص لا مصالحة جماعات. ومنهم مَن يتردّدون، على نحو واعٍ أو غير واعٍ، من اجتذاب الآخرين أو استيعابهم. فالممارسة هذه تتهدّد العمل المسكونيّ في أكثر من مجال وهي تضعف صدقيّته إذ توقظ شكوكًا كامنة عند البعض حيال تقارب يخفي نيّة التذويب أو الإلحاق.

## فرص التقدّم

ممّا لا شكّ فيه أنّ إمكانات اللقاء بين المسيحيّين وتعارفهم الحقّ وتعاونهم تعزّزت، بشكل ملحوظ، في العقدين الأخيرين. وإذا كان من الصعب تقويم

---

(١) راجع، على سبيل المثال، كتاب

John Joseph, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East*, State University of New York, 1983.

نتائجها أو قطف ثمارها كلّها، فمن عدم الإنصاف التأكيد على أنّها لم تحقّق شيئًا يذكر. ففي بعض المجالات شهدنا تقدّمًا فعليًا وإن غير ملموس حتّى الآن أو غير معروف على نطاق واسع. أمّا في المجالات الأخرى فهناك روحيّة تنمو بالرغم من الانعكاسات وهي تتجاوز حالات العداء المعلن والتجاهل إلى نوع من المسالمة أو الموادعة تيسّر طرح المشكلات والسعي إلى معالجتها.

أهمّ ما يستوقفنا من تقدّم على طريق استعادة الوحدة في الإيمان هو نجاح الحوار اللاهوتيّ في تجاوز الخلافات العقائديّة المتّصلة بمجمع خلقيدونيّة (٤٥١). فالكنائس الأرثوذكسيّة وشقيقاتها غير الخلقيدونيّة توصّلت في اجتماع شامبيزي (تشرين الثاني ١٩٩٠) وبعد سنوات من الحوار الرسميّ، إلى صياغة مشتركة للعقيدة الخاصّة بلاهوت المسيح. وهي تنتظر موافقة الكنائس الرسميّة لتصير بمثابة إعلان إيمان مشترك يؤدّي إلى قيام شركة كنسيّة كاملة بين العائلتين.

أمّا على صعيد «حوار المحبّة» فهناك علامات تقدّم، وإن كان هذا الحوار لا يخلو من التأزّم، تستحقّ الاهتمام والرعاية. حسبنا أن نذكر بعضها، ولو من دون تفصيل.

نشير، أوّلاً، إلى انضمام الكنائس الكاثوليكيّة إلى مجلس كنائس الشرق الأوسط (آذار ١٩٨٩) من حيث هو «اكتمال العقد» في هيئة ترى نفسها خادمة لتقارب الكنائس وتعاونها وأداة لشهادتها المشتركة. ويأتي هذا الانضمام تكريسًا لسنوات طويلة من المشاورات والعمل المشترك رفعت كلّ تردّد أو تحفّظ من هذه الجهة أو تلك. ولعلّه من أبرز ما يعد به هذا الانضمام هو الاستعجال في الاتّفاق على تعييد الفصح معًا. فبعدما تناول البحث مختلف جوانب المسألة، اقترب الجميع من اعتماد خيار واحد على صعيد المنطقة يأخذ بالاعتبار أهمّيّة التشديد على هويّة شرقيّة جامعة ويراعي ظروف بعض الكنائس الرعائيّة وينسجم مع ما سبق واعتمد في بعض البلدان العربيّة. الاتّفاق على تعييد الفصح معًا على صعيد المنطقة كلّها بالغ الدلالة من حيث العزم على تذليل

الحواجز غير العقائديّة التي زادت في حدّة الانقسام. وهو مؤهّل أن يسهم في تخطّي المواجهة بين «كبرياء وأخرى»[1].

وفي السياق نفسه، لا بدّ من الالتفات إلى الأولّيّة التي تعطى داخل مجلس كنائس الشرق الأوسط لمعالجة الجراح التي أصابت العلاقات بين المسيحيّين والتي ما زالت تعيق حوار المحبّة. هناك سعي جدّي للوصول إلى اتّفاق بشأن الاقتناص على مختلف أشكاله[2] لا يكون مجرّد تعهّد بعدم ممارسة ضغط وإغراء يؤدّي إلى سلخ مؤمنين عن كنيستهم الأصليّة أو تغريبهم عنها بل يتعدّى ذلك إلى تعزيز التشاور بين الرعاة في سبيل التعاطي مع «الأوضاع الشائكة» على نحو يجعل منها مناسبة لإحلال التلاقي بدل التنافر، والتعاون عوض التنافس. لذلك، يجري العمل من أجل وضع نوع من الدليل للسلوك المسكونيّ في الشؤون الرعائيّة يبيّن مجالات التعاون وسبلها ويساعد في تبديد الالتباسات التي تقوم، هنا وثمّة، بفعل التسرّع أو الغلوّ في الحذر.

وغني عن القول إنّ المشكلات الرعائيّة بالرغم من خصوصيّتها المحلّيّة، تعني الكنائس كلّها وهي تُبحث على المستوى العالميّ وقد اكتسبت أهمّيّة متزايدة في الفترة الأخيرة خاصّة بعد أن أصدرت لجنة الحوار الكاثوليكيّ - الأرثوذكسيّ وثيقة حول الاقتناص والاتّحاديّة - الانضماميّة[3] (Uniatisme) وإصرار الكنائس الأرثوذكسيّة لاحقًا على إعطاء هذه القضيّة الاهتمام الأوّل فتستطيع بعدئذ معاودة الحوار في الشؤون العقائديّة.

نذكر أيضًا، في معرض تلمس علامات التقدّم، ازدياد الوعي بين المسيحيّين لأهمّيّة التعاون في خدمة الفقراء والتنمية وطلب العدالة والسلام.

---

(١) حسب عبارة للبطريرك إغناطيوس الرابع في معرض حديثه عن التقارب المنشود بين الكنائس، راجع:

Patriarche Ignace IV, *Jérusalem et le patriarcat d'Antioche*, Editions de l'Université de Balamand, 1991.

(٢) هناك ورقة عمل (مسوّدة ثالثة) تقترح مقاربة مسكونيّة لمشكلة الاقتناص، أعدّتها لجنة الإيمان والوحدة المنبثقة عن مجلس كنائس الشرق الأوسط بعد مناقشة طويلة وهي ما زالت مطروحة للبحث قبل إقرارها في الصيغة النهائيّة.

(٣) راجع الوثيقة الصادرة عن اجتماع اللجنة في فرايسنغ (ألمانيا)، حزيران ١٩٩٠.

فالمسؤوليّة بينهم واحدة، والجهود، بالرغم من التردّد أو العثرات، تتواصل في طريق التضافر والتكامل.

يبقى، أخيرًا، التشديد على أنّ الشهادة المسيحيّة في قلب الثقافة العربيّة وفي حوار صادق مع المسلمين تشدّ المسيحيّين بعضهم إلى بعض في دعوة واحدة. وما الاهتمام المشترك بإعادة اكتشاف التراث المسيحيّ العربيّ وإحياء التراثات الخاصّة لكلّ كنيسة من خلال الثقافة العربيّة إلاّ تعبيرًا عن ذلك.

## وجه الكنيسة الحقيقيّ

إنّ التقارب المسكونيّ لا يحقّق غرضه الأخير ما لم يكسر حلقة الخوف والارتداد إلى هويّات نرجسيّة. وهو ليس تكاتفًا في وجه أحد بل يستدعي نهضة تكشف وجه الكنيسة الحقيقيّ من حيث هي هبة محبّة للعالم. لذلك فإنّ التزام المسيحيّين قضايا شعوبهم وتضامنهم مع مواطنيهم المسلمين هما في قلب شواغلهم المسكونيّة. فالانقسام بين المسيحيّين يحجب وجه المسيح، أمّا روح الوحدة الحقّ فإنّها تدفعهم إلى خدمة وحدة الناس كلّهم.

# الملاحة العربيّة
# في بحر الهند والخليج العربيّ والبحر الأحمر
# حتّى مطلع القرن السادس عشر الميلاديّ

إبراهيم خوري

إشتهر سكّان السواحل، في جزيرة العرب، بالملاحة في الخليج العربيّ وبحر العرب وبحر القلزم وبحر الزنج منذ أقدم العصور. وجرت سفنهم في هذه المجامع المائيّة المترامية الأطراف طولاً وعرضًا، فوصلت في وقت مبكر جدًّا إلى مشارف أستراليا وإلى مرافئ الصين واليابان وكوريا من الجهة الشرقيّة، وبلغت جزيرة القمر ومسنبيجي وما وراءها من ناحية الجنوب. وتمّ ذلك كلّه في وقت كانت فيه آفاق ملاحة أوربة البحريّة ضيّقة إلى أقصى حدّ، تقتصر على مياهها الإقليميّة وعلى قطاعات محدودة من بحر الروم. وتحدّث مستندات وافرة جدًّا ووثائق مكتوبة، عربيّة ويونانيّة، وهنديّة وصينيّة عن مهارة العرب بالملاحة البحريّة وعن تعاطيهم شتّى أشكالها، وعن تطويرهم إيّاها وجعلها فلكيّة تهتدي بالنجوم. ولا يسعنا في هذه العجالة الدخول في جميع التفاصيل المتعلّقة بها، فنكتفي بإعطاء صورة إجماليّة عنها، تتضمّن بعض الجوانب الأساسيّة عمّا سمّي بالملاحة العربيّة القديمة والملاحة الجديدة في بحر الهند والخليج العربيّ والبحر الأحمر حتّى مطلع القرن السادس عشر.

## أوّلاً ـ مصطلحا الملاحة القديمة والملاحة الجديدة

ويعود مصطلح الملاحة القديمة والملاحة الجديدة إلى القرن الخامس

عشر. وقد وضعه اثنان من كبار منظري علم الملاحة العالميّين، هما أحمد بن ماجد العربيّ ووليام بورن الإنكليزيّ[1] في الملاحة الأوربيّة.

## أ ـ ملاحة أحمد بن ماجد الجديدة والملاحة القديمة قبله

يستلزم عرض ملاحة ابن ماجد بداهة الاعتماد على نصوصه، واستبعاد نصوص غيره، لأنّ فكره هو المبحوث. ويقتضي الاعتماد على نصوصه الاستناد إلى جميع تصانيفه لا إلى بعضها دون البعض الآخر.

فأحمد بن ماجد كتب ٤٦ عملاً، خمسة أعمال منها نثريّة و٤١ عملاً شعريّة. وقد وصلنا من أعماله النثريّة كتاب الفوائد والفصول، أي ما يعادل ٣٣٠٠ سطرًا، خمسها استطرادات غير ملاحيّة نظنّها مدسوسة، فيبقى ما يساوي ٢٨٠٠٠ كلمة نثرًا، يقابلها ٤٦٠٣ أبيات شعريّة أو ٥٠٠٠٠ كلمة نظمًا. ويعني هذا الإحصاء البسيط أن نثر ابن ماجد (٢٨٠٠٠ كلمة) لا يمكن أن يتضمّن ما يحتويه شعره (٥٠٠٠٠ كلمة)، علمًا أنّ نثره وشعره يشكّلان وحدة متكاملة ـ هي ملاحته ـ ويؤدّي إهمال أيّ شيء منهما إلى تشويه تصوّر ابن ماجد العلميّ في ملاحته.

وقد حقّقنا نثره وشعره كاملين وحللناهما، وطبعناهما تامّين في أربعة مجلّدات تحوي جميع ما قاله عن الملاحة القديمة وعن ملاحته الجديدة[2].

---

(١) «A Regiment for the Sea and other Writings on navigation», edited by E.G.R. Taylor, p.I : "The New Navigation, new because it made use of mathematics and astronomy", Cambridge, 1963.

(٢) أنظر: أحمد بن ماجد منظر الملاحة الفلكيّة في المحيط الهنديّ وبحاره الشاطئيّة في القرن التاسع الهجريّ/ الخامس عشر الميلاديّ:

الجزء الأوّل: حياته، مؤلّفاته، إستحالة لقائه بفاسكو داغاما، تأليف إبراهيم خوري، دمشق، ١٩٨٩.

الجزء الثاني: شعره الملاحيّ، حاوية الاختصار في أصول علم البحار، ترجمتها الإنكليزيّة وترجمة السفاليّة، تحقيق وتحليل إبراهيم خوري، دمشق، ١٩٨٩

الجزء الثالث: شعره الملاحيّ، الأراجيز والقصائد، تحقيق وتحليل إبراهيم خوري، دمشق، ١٩٨٩

الجزء الرابع: كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد والفصول، تحقيق وتحليل إبراهيم خوري، دمشق، ١٩٨٩

## الملاحة القديمة في منظور ابن ماجد

إمتّدت الملاحة القديمة، في منظور أحمد بن ماجد، على زمن طويل جدًّا، بدأ بركوب نوح البحر في عهد الطوفان، وانتهى في القرن التاسع الهجريّ/ الخامس عشر الميلاديّ، في أيّامه هو. ويرمز الطوفان وفلك نوح في ذهن ابن ماجد إلى وغول تاريخ الملاحة في القدم ويميّز ابن ماجد حقبتين في هذا التاريخ: حقبة الملاحة القديمة الأولى، وحقبة الملاحة القديمة المصلحة.

### ١ ـ حقبة الملاحة القديمة الأولى: من الطوفان إلى القرن الخامس الهجريّ/ الحادي عشر الميلاديّ

هذه الحقبة أطول الحقبتين، يعتمد إنهاؤها في القرن الخامس الهجريّ/ الحادي عشر الميلاديّ، على اطّلاع ابن ماجد على نسخة رهمانج منقولة عن رهمانج الليوث الثلاثة (محمّد بن شاذان، سهل بن أبان، الليث بن كهلان)، ومكتوبة بخطّ حفيد سهل بن ابان المسمّى إسماعيل بن حسن بن سهل بن ابان. وتاريخ هذه النسخة التي كتبها الجيل الثاني بعد الليوث، ٥٨٠ هـ/١٨٨٥ م في المخطوطتين الباريسيّة والظاهريّة، و٥٣٠ هـ/١١٣٦ م في المخطوطة التاجريّة. وهذا يعني أنّ الليوث عاشوا في القرن الخامس الهجريّ، وجمعوا رهمانجهم في أواخره على الأغلب.

ويذكر ابن ماجد من هذه الحقبة: المعلّم أحمد بن تبرويه ومؤلّفاته، والمعلّم خواشير بن يوسف بن صلاح الأركيّ ومؤلّفاته، وكان يسافر إلى الهند حوالى ٤٠٠ هـ/ ١٠٠٩ ـ ١٠١٠ م في مركب دبوكره الهنديّ.

ونلفت الأنظار هنا إلى أنّ لفظ مؤلّفات عند ابن ماجد يعني جملة معارف مجموعة جمعًا نقلاً عن الغير، دون بذل أي جهد عقليّ، ودون إجراء أي تجريب.

### ٢ ـ حقبة الملاحة القديمة الثانية أو حقبة الملاحة المصلحة: القرن ٥ هـ/١١ م ـ ٩ هـ/ ١٥ م

دامت هذه الحقبة ثلاثة قرون، هي السادس والسابع والثامن الهجريّة. ووقفت عند القرن التاسع الهجريّ الذي عاش فيه ابن ماجد. وأصلح فيها

الليوث الثلاثة الملاحة القديمة الأولى، فنقلوا بعض المعارف من مؤلّفات أحمد بن تبرويه ومن خواشير بن يوسف بن صلاح الأُرْكيّ، وقال عنهم أحمد بن ماجد في حاويته إنّهم أصلحوا شأن الملاحة القديمة الأولى:

الحمد للخالق ذي الجلالِ القاهر الفرد بلا مثالِ
أحمده حمدًا كما هداني إلى الصلاة على النبيّ العدنانيّ
فنظم تأليف ابن كهلانِ وسهلٍ والليثِ وَلَدْ شاذانِ
ذوي النهى ومصلحين الشانا زخرف ربّي لهم الجنانا

ودوّنوا إجابات أهل كلّ برّ عن برّهم، ولم يركبوا البحر إلاّ من سيراف إلى مكران مدّة سبعة أيّام.

وقد انتشرت في هذه الحقبة رهمانجات وأراجيز كثيرة مماثلة، وصلت إلى أيّام ابن ماجد، كما يقول في مقدّمة حاويته النثريّة: «صنّفتُها ممّا سلك في عصري من الأراجيز والراهمنجات الواسعة المؤلّفة». وذكر على سبيل التخصيص الأرجوزة الحجازيّة أو الألفيّة التي نظمها والده ماجد.

٣ ـ مآخذ ابن ماجد على الملاحة القديمة المصلحة

لكن لابن ماجد ثلاثة مآخذ على الملاحة القديمة المصلحة تنصب على ثلاثة نواحي رئيسيّة:

الناحية الأولى: إنّ رهمانج الليوث الثلاثة وسواهم كتاب تجميع نقليّ مليء بالأخطاء يضيف إليه مَن يشاء ويحذف منه مَن يشاء ما يعنّ له.

الناحية الثانية: إنّ معارفهم الجغرافيّة قديمة اندرست البنادر والمدن التي تذكرها وتنكّرت سماؤها.

الناحية الثالثة: إنّ ملاحة الليوث وسواهم شاطئيّة يعتمد بحّارتها على البلد، لا على الهداية بالنجوم وعلى مجاراة البرّ، لا على الأغزار في الباحة.

لذلك قسا أحمد بن ماجد في حكمه عليهم إلى أقصى حدّ. وقال: «ولّما اطلعت على تأليفهم، ورأيته ضعيفًا بغير قيد، ولا له صحّة كلّيّة، ولا تهذيب، هذّبت ما صحّ منه»، ثمّ صبّ جام غضبه عليهم في قول آخر: «وربّما في العلم

الذي اخترعناه في البحر، ورقة واحدة تقوم في الصحّة والبلاغة والفائدة والهداية والدلالة بأكثر ممّا صنّفوه».

في جميع الأحوال، يبدو تاريخ الملاحة القديمة الأولى والقديمة المصلحة، عند ابن ماجد، ضحلا جدًّا وعامًّا جدًّا ومختصرًا غاية الاختصار، يقتصر على إعطاء صورة مبهمة سريعة وعابرة عن ثلاثة قرون (١٢ ـ ١٣ ـ ١٤) دون سواها ودون تدقيق البتّة. ولابن ماجد عذره في البقاء في الخطوط العامّة إلى أقصى حدّ، وفي إهمال القرون الغابرة الطويلة التي تبدأ بالألف الثالثة ق م، لأنّه عاش في القرن الخامس عشر، لا في القرن العشرين. فلا يمكن أن تتوفّر له المعلومات ولا الوسائل المتوفّرة لنا. ونظنّ أنّه يتوخّى إظهار نواحي الضعف عند الذين سبقوه مباشرة، لإبراز تفوّقه وإبداعه في ملاحته الجديدة التي يفاخر بها، ويحقّ له أن يفاخر.

## ملاحة ابن ماجد الجديدة

يعتبر أحمد بن ماجد أنّ ملاحته جديدة، لا بل إنّه أوّل مَن كتب في علم البحر. ويقول عنها في قصيدته البليغة (نظمت قبل ٩٠٠ هـ/ ١٤٩٤ م):

كشفتُ لعلم ما سُبقتُ لمثله　　وكلُّ فتى يجني الذي هو زارع

ويعود ويؤيّد على الفكرة ذاتها في قصيدة ضريبة الضرائب (نظمت سنة ٩٠٠ هـ/ ١٤٩٤ م):

نخذ من علوم لا سمعت ولا ترى　　لذا العلم من غيري وذي لذّة العمر

وتتجلّى الجدّة عنده في التنظيم والتجريب والخبرة.

### ١ ـ التنظيم في ملاحة ابن ماجد الجديدة

فالتنظيم واضح في عرض ابن ماجد مبادئ الملاحة في أحد عشر فصلاً في «حاوية الاختصار في أصول علم البحار»، وفي تحديده موضوع كلّ فصل من فصولها، وفي تعيين عدد أبياتها الإجمالي وعدد أبيات كلّ فصل منها على حدة، ممّا يوحي بأنّ ابن ماجد وضع مخطّطًا لأبحاثه قبل كتابتها شعرًا وقبل أدراج أبياتها في منظومة واحدة.

والتنسيق جليّ أيضًا في عرض الأفكار الفرعيّة في جميع فصول «الحاوية» وفي تسلسلها وترابطها. ويستطيع كلّ باحث أو قارئ، إذا أمعن النظر قليلاً، أن يتبيّنها، ويحصرها في فقرات تحوي الفقرة الواحدة منها فكرة بارزة واحدة. وهذا ما فعلناه عند نشرنا الحاوية سنة ١٩٧١.

ويتّبع ابن ماجد مخطّطًا ثابتًا لا يتغيّر في جميع قصائده وأراجيزه. فكلّها تبدأ بمدخل أو استهلال، وتنتهي بخاتمة، ولها بينها متن يفصّل فكرتها الأساسيّة. ويستبعد من شعره الاستطراد والخروج عن الموضوع والحشو.

## ١٢ - التجريب في ملاحة ابن ماجد الجديدة

والتجريب وجه الجدّة الثاني عند أحمد بن ماجد، الذي عدّ حاويته حصيلته حيث يقول:

إنّ هذي حاوية المجرِّبِ    لا شكّ عند كلّ العربِ

وطبّقه طيلة حياته، فقال:

وخذ منّي العلمَ الذي سمعته    وجرِّب فأيامي مضت بالتجاربِ

ويصرّ على تقيّد المعالمة بتطبيقه، ويقول:

لا تعتبر إلاّ بما جرَّبْتَهُ    أو أن يكون الوصفَ قد حقّقتَهُ

ويستلزم التجريب تكرار التجارب على مدى زمنيّ طويل ليصبح قاعدة بحريّة. وقد وصل حدّ هذا المدى الأعظم عند ابن ماجد إلى ٥٠ سنة، كما جاء في «الكمّيّة» (نظمت سنة ٨٩٥هـ/ ١٤٨٩).

وصفت لكم تجريب خمسين حجّةً    فشيّن قلبي لا تقل شاب ظاهري

وفي القصيدة الذهبيّة أيضًا (٨٩٥هـ/ ١٤٨٩م):

ومَن بات يرعاهنّ خمسين حجّةً    على طلب عاف الكرى في الغياهبِ

وفي مختصر كتاب الفوائد: «وما صنّفت هذا الكتاب إلاّ بعد أن مضت لي خمسون سنة، وما تركت صاحب السُّكّان وحده». ويبلغ ٤٠ سنة في بعض تجارب بحر القلزم إذ يقول: «فلمّا جاء زماننا، جرّبنا هذا وكرّرناه قريبًا من ٤٠

سنة»، و٢٠ سنة في بعض التجارب الأخرى: «فوالله ما صنّفتُ هذه القياسات المتخبات إلاّ بعد أن كرّرت عليها عشرين سنة». والحدّ الأدنى لمدّة التجريب أربعة أعوام، مثلما جاء في قسمة الجمّة على أنجم بنات نعش (٩٠٠ هـ / ١٤٩٤ م):

درت الأقاليم على تهذيبها أربعة أعوام في تجريبها

٣ ـ الخبرة في ملاحة ابن ماجد الجديدة

وتمثّل الخبرة عنصر الجدّة الثالث. ويعطيها أحمد بن ماجد أهمّيّة كبرى، حتّى إنّه يشترط أن يقرأ الملاّح الغرّ حاويته بإشراف معلّم ماهر يتولّى شرحها له، فقال:

والشرط لا تقرأ بلا أستاذ إن لم يكن للفلك غير حادي

ويعدّ رأيَ أهل الخبرة أصوبَ الآراء حين يقول:

أسدُّ ما في علم أهل البحرِ هذا الحساب عند أهل الخُبْرِ

ويستشهد بأقوالهم في شروحه، ويقول:

بماية والخمسين لا شكّ فيهم فخذ من إشارات الكرام ذوي الخُبْرِ

## ب ـ الملاحة الأوروبيّة القديمة والجديدة وملاحة وِلْيام بورن وابن ماجد

### الملاحة الأوروبيّة القديمة

كانت الملاحة الأوروبيّة القديمة بسيطة جدًّا في المحيط الأطلسيّ قبل وصول البرتغاليّين إلى بحر الهند أي قبل القرن الخامس عشر عمليًّا. وكانت شاطئيّة على وجه العموم.

١ ـ فقد كان الملاّحون الفرنسيّون البريتانيّون والنورمانديّون يعتمدون على مصنّف خاصّ بهم يسمّونه رهمانج البحر Le Routier de la Mer، وعلى

مجسّمات نافرة للسواحل ومداخل المراسي محفورة في الخشب، تدلّ على إشارات البرور. وكان الملاّحون الإنكليز يعتمدون عليه أيضًا بعد أن ترجمه لهم روبرت كوبلند، وطبعه سنة ١٥٢٨ تحت اسم The Rutter of the Sea.

٢ ـ ومكّن عامل جغرافيّ تمثّل في وجود عرق أرضيّ (ظهرة) مغمور بالماء، يتمدّ بين أوربة الغربيّة وأمريكة الشماليّة، صيّاديّ البحر البريطانيّين والنورمانديّين والإنكليز والبرتغاليّين والغاليسيّين، من الاكتفاء باستخدام البلد في رحلات صيد سمك إلى جزيرة الأرض الجديدة الواقعة عند مصبّ نهر سان لوران في كندة.

٣ ـ وتشهد الآت المركب على بساطة الملاحة الأطلسيّة القديمة: فلم تكن تشمل سوى البوصلة المغناطيسيّة مع بلد خفيف للأعماق الضئيلة، وآخر ثقيل للأعماق الكبيرة، وساعة رمليّة لقياس نوبة الساعتين.

الملاحة الأوربيّة الجديدة

١ ـ وأوّل من عرف الملاحة الجديدة البرتغاليّون الذين طبّقوها في أسفارهم إلى العالم الجديد، وسمّيت الملاحة جديدة لأنّها تستخدم الرياضيّات والفلك، وأساسها الجري على خطّ العرض للوصول إلى المكان المقصود.

٢ ـ وظلّ الإنكليز يجهلون الملاحة الجديدة حتّى منتصف القرن السادس عشر في عهد ملكهم هنري الثامن (ملك من ١٥٠٦ إلى ١٥٤٧). إلاّ أنّ رتشارد إيدن ترجم لهم فنّ الملاحة La Arte de Navegar لمرتين كورتيس الإسبانيّ. واطّلع وليام بورن (١٥٣٥ ـ ١٥٨٢) على هذه الترجمة وعلى ترجمة رهمانج البحر Le Routier de la Mer الفرنسيّ. فألّف كتابه «قواعد البحر» A Regiment for the Sea أي بعد مرور حوالى ٧٠ سنة على وفاة أحمد بن ماجد، وقرن كامل تقريبًا على تصنيفه «الحاوية» وكتاب «الفوائد في أصول علم البحر والقواعد». ولبورن أيضًا تقويم لثلاث سنوات من عام ١٥٧١ إلى عام ١٥٧٣، فيه ستّ عشرة قاعدة بحريّة.

لا نريد أن نقارن تفاصيل ما ورد في كتاب «قواعد البحر» لوليام بورن أو في تقويمه، بما جاء في حاوية الاختصار أو في كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد. لكن لا يجوز إغفال بعض أوجه الشبه المذهلة بين كلام وليام بورن وبين حديث ابن ماجد.

١ ـ ويسترعي الانتباه في البدء دخول لفظ «القواعد» Rules في عنوان بورن وفي متن تقويمه، تقابله كلمة «أصول» في الحاوية، وكلمتا «الأصول والقواعد» في كتاب الفوائد.

٢ ـ وتعالج القاعدة الأولى في تقويم بورن صفات الملاّح الجيّد، وكذلك مدخل كتابه قواعد البحر (الفقرة ٢٨).

٤ ـ وتتحدّث القاعدة الثامنة من تقويمه والفصل ٢٠ من كتابه قواعد البحر، عن الكواكب المستعملة في الملاحة وعددها ٣٢ كوكبًا.

ولجميع هذه النقاط مثيلاتها في ملاحة أحمد بن ماجد الجديدة، حتّى إنّ ا.جـ.ر. تايلر محقّق مخطوطة بورن أشار إلى الشبه[1] بينها وبين ابن ماجد. فإذا لاحظنا أنّ النصوص الملاحيّة العربيّة انتقلت إلى البرتغال بواسطة فاسكوداغاما الذي أرسلها إلى الملك مانويل قبل أن يعود من رحلته الأولى (١٤٩٧ م)، ثمّ انتقلت من البرتغال إلى أسبانية، حُقّ لنا أن نتساءل ما إذا كان بورن قد تأثّر بملاحة أحمد بن ماجد النظريّة التي نتوخّى إجمالها في ما يلي.

## ثانيًا ـ ملاحة أحمد بن ماجد النظريّة

### أ ـ نظرة عامّة إلى الملاحة البحريّة عند ابن ماجد

#### ١ ـ تعريف الملاحة البحريّة

الملاحة البحريّة هي إجراء السفينة في البحر من نقطة انطلاق أيّ بندر

(١) تايلر، قواعد البحر وأعمال أخرى عن الملاحة، ص ١٢١

أو مرسى إبحار، إلى نقطة وصول، أيّ بندر أو مرسى نزول، وإيصالها إلى قصدها بسلام في أقصر مدّة زمنيّة ممكنة، رغم ما يحتمل أن يعترض سيرها من صعاب ناشئة ـ إمّا عن الجوّ: مثل تبدّل الرياح أو تقلّبات الطقس أو هبوب عواصف أو تهطال أمطار ـ وإمّا عن المياه: مثل التيّارات المائيّة أو المدّ والجزر أو الأمواج ـ وإمّا عن التضاريس: مثل تغيّر الأعماق أو وجود نتوءات صخريّة أو عوارق.

٢ ـ وصف السفينة العربيّة بإيجاز

وكانت السفينة العربيّة في عصر ابن ماجد أي القرن الخامس عشر تصنع من خشب الساج:

واعـزم عـزمًـا يقصر الـطير دونـه    واركب فيّـاضًـا من المـوج زاخـر
عـلى ظهـر معتـد من الساج هلّلت    عليه المـا والصبح سبع العشاير[1]

وتزيد حولتها على ألف بهار أي مائتي طنّ: «فإنّا مرارًا قد وجدنا بمراكب تزيد على محمل ألف بهار». وتجري بشراع أو شراعين:

أقـول والـفلك تجـري بـالشراعـين    في ليلة لم تـر فيهـا الكـرى عيـني[2]

ويقول خبراء ملاحة القرون الوسطى إنّ طول السفينة العربيّة في بحر الهند بلغ في ذلك الزمان ٣٠ مترًا وغاطسها أربعة أمتار.

٣ ـ الملاحة البحريّة الساحليّة

وأبسط ملاحة الملاحة الساحليّة، التي تسير فيها السفينة مقابل الشاطئ، دون أن تغيب عنها رؤية البرّ. لكن لا يعني هذا الكلام أنّ طريقها خالية من الأخطار أو أنّها تستغني عن الحساب والهيئة. فهي تعرض السفينة إلى التلف لاختلاف عمق الماء أو شدّة تيّاري المدّ والجزر أو صدم الأمواج الراجعة أو الاصطدام بنتوء صخريّ غير معروف أو مفاجئ.

(١) نادرة الإبدال، البيتان ٤ و٥

(٢) الفائقة في قبلس الضفدع وقيده سهيل، البيت الأوّل

ويقدّر أحمد بن ماجد نتائج جميع هذه المخاطر، فيشترط على ربّان السفينة معرفة إشارات قرب البرّ ويعدّدها:

والطين والحيّات والأطيار والحوت والحشيش خذ أخباري[1]

ويوصي باستعمال البَلد (بفتح الباء) وإبقائه في اليد. ويقيد ربّان السفينة الساحليّة بالجري على أخنان مختارة يحدّدها. بالتالي الملاحة الساحليّة فلكيّة شأنها شأن الملاحة في عرض البحر المسمّى الباحة.

## ٤ ـ الملاحة البحريّة في الباحة وشروطها (معارف فلكيّة وجغرافيّة وتقنيّة)

والملاحة في الباحة ملاحة بعيدة عن البرور. بل إنّها، على الأصحّ، تبدأ ساحليّة وتنتهي ساحليّة. وتمخر عباب البحر بين انطلاقها وبين بلوغها قصدها. فسفنها تغادر شاطئًا معيّنًا، وترسو في شاطئ آخر محدّد بدقّة، وتقطع مسافة طويلة، تغيب فيها رؤية البرّ عن أبصار ركّابها. وتقع هذه المسافة الطويلة في قاموس الماء وعمقه، على حدّ تعبير أهل اللغة، وفي الباحة على حدّ تعبير أهل البحر.

وتخلو هذه الباحة من المعالم خلوًا تامًّا. فليس فيها إشارات يمكن أن يسترشد بها الربابين. فهي مجهولة وخطرة، ولا يهتدى فيها إلّا بالنجوم. وفي ذلك يقول أحمد بن ماجد:

يا أيّها الناس إذا شيتم قولوا الأرض معلومة والبَحْر مجهول
من أجل ذلك قالوا إنّه خطر وراكب البحر مفقود ومجبول
فإن قضى الله يومًا بالركوب له لا يهتدى والوا الزهر المشاعيل[2]

وتستلزم هذه الهداية الاطّلاع على معارف فلكيّة وجغرافيّة على حدّ قول ابن ماجد:

ونحن بالمعمور فوق الماء نجري بعلم الأرض والسماء[3]

(١) الحاوية، الفصل الأوّل، البيت ٢١
(٢) كنز المعالمة، الأبيات ١ ـ ٣
(٣) تصنيف قبلة الإسلام، البيت ٥١

فعلم الأرض هو الجغرافية، وعلم السماء هو الفلك أو الهيئة. ويضاف إلى هذه المعارف المعارف التقنية أي الخبرة في شؤون السفينة مثل استعمال آلاتها أو تفصيل قلعها. وسوف نستعرض جميع هذه المعارف تباعًا.

### ب ـ المعارف الفلكيّة الأساسيّة في ملاحة ابن ماجد

يرى أحمد بن ماجد أنّ المعارف الفلكيّة الأساسيّة الضروريّة لإتقان الملاحة الجديدة، تشتمل على الإلمام بالأفلاك، وبتغريز الثوابت في فلكها الثامن، وبدورانها حول محور الأفلاك المتّجه من الشمال إلى الجنوب، وبتقاطع دائرة البروج ودائرة الاستواء في الاعتدالين الربيعيّ والخريفيّ. وتتضمّن أيضًا توزيع الكواكب على ٢١ صورة شماليّة و١٥ جنوبيّة و١٢ برجيّة، وحفظ المنازل والأخنان والكواكب المستعملة في الملاحة العربيّة وتطبيقاتها. وسوف نكتفي بالحديث بإيجاز عن دوران الكواكب حول محور الأفلاك، وعن المنازل والأخنان وكواكب الملاحة.

#### ١ ـ دوران الكواكب حول محور الأفلاك

يلاحظ المراقب أو الراصد، حيثما كان، وجود جزء من كرة السماء فوقه، تبدو كواكبه غارزة فيه، تطلع وتغيب في الليل. وتبيّن لابن ماجد أنّ محور القطبَين الكونيّين يقع في مستوى الأفق في بحر الهند، وينطبق مع الاتّجاه من الشمال إلى الجنوب، فقال:

فأنت بخطّ الاستوا ودليله    يكون لك القطبان بالما فحقّق[1]

ويقتضي هذا الوضع أن يرسم كلّ نجم في السماء دائرة عرض صغيرة توازي دائرة الاستواء الكونيّة. وتتوازى دوائر العرض التي ترسمها سائر النجوم، وتتعامد على دائرة الأفق. وتترتّب على هذه الظاهرة نتيجتان كبيرتان:

الأولى أنّ جميع النجوم تقطع مسافة نصف دائرة أي ١٨٠ درجة، واقعة فوق الأفق في ليلة واحدة أي في مدّة زمنيّة واحدة.

---

(١) القافية، البيت الخامس

الثانية أنّ سرعة دوران هذه النجوم أخفّ من ناحية القطب، لأنّ محيطات دوائرها أكبر.

### ٢ ـ منازل القمر

منازل القمر ثمان وعشرون، نصفها شماليّة، وهي الشرطان، والبطين، والثريّا، والدبران، والهقعة، والهنعة، والذراع المبسوطة، والنثرة، والطرف، والجبهة، والزبرة، والصرفة، والعواء، والسماك الأعزل، ونصفها جنوبيّة، وهي الغفر، والزبانى، والإكليل، والقلب، والشولة، والنعائم، والبلدة، وسعد الذابح وسعد بلع، وسعد السعود، وسعد الأخبية، والفرغ الأوّل، والفرغ الثاني، وبطن الحوت أو الرشاء.

وتطلع إحدى منازل القمر كلّ ثلاث عشرة يومًا، فتسمّى الوتد الطالع، وتغيب منزلة مقابلة لها في الوقت ذاته، وتدعى الوتد الغارب أو الرقيب. وتصعد المنزلة الطالعة، وتصل إلى كبد السماء بعد ثلاثة أشهر، فيقال إنّها استقلّت، وتعتبر وتد السماء. ثمّ تهبط تدريجيًا من مستقلّها، وتغيب بعد مضي ثلاثة أشهر ثانية، وتستمرّ بالانحطاط بعد غروبها مدّة ثلاثة أشهر ثالثة حتّى تصبح وتد الحضيض أو الأرض وترتفع شيئًا فشيئًا نحو مطلعها طيلة ثلاثة أشهر... وقد حدّدت أوقات الأوتاد على حساب النيروز والسنة البيزنطيّة في الفصل الرابع من «الحاوية».

ولا يهتدي الملالة إلاّ بنصف المنازل في الليل، لأنّ النصف الآخر أوانه النهار، فلا يشاهد، لا بل تنقص منزلتان من النصف لأنّهما تطلعان مع طلوع الشمس فلا يستفاد منها.

### ٣ ـ أخنان دورة المركب أو أخنان الحقّة أو أخنان دائرة الأفق

الأخنان أجزاء دائرة محيطها ٢٢٤ إصبعًا، وعددها ٣٢ خنًّا، كلّ خنّ منها يساوي ٧ أصابع أو ١١١/٤ درجة.

وتسمّى الأخنان بأسماء النجوم على الوجه التالي: الجاه، الفرقد، النعش، الناقة، البار، الكاسر، السماك، الطائر، ثمّ الجوزاء، الشعرى،

الإكليل، العقرب، الحماران، السهيل، المحنث، سهيل (القطب). وتقسم إلى مشارق ومغارب أي إلى مطالع ومغايب.

## ٤ ـ كواكب الملاحة العربيّة والهداية بالنجوم

بلغ عدد أسماء كواكب الملاحة الواردة في تصانيف أحمد بن ماجد ٥٣٢ اسمًا، لا بدّ أن يسقط منها ٣٨٧ اسمًا تمثّل التسميات المترادفة وصور الكواكب والبروج والسيّارات، فيبقى ١٤٥ كوكبًا ومنزلة استرشد بها ابن ماجد، لكنّها تتضمّن ٢٥ كوكبًا ومنزلة لا يستطيع الربابنة العاديّون أن يستفيدوا منها. فيكون العدد الصافي المتوفّر للمعالمة ١٢٠ كوكبًا ومنزلة، يقابلها ٣٢ فقط عند الأوروبيّين حتّى بعد أن انتقلت مبادئ الملاحة في بحر الهند إلى أوروبة. إذن يهتدي معالمة العرب بأربعة أمثال ما يهتدي به معالمة أوروبة. وتتضمّن كواكب هدايتهم أنور ٢٥ كوكبًا في السماء. فما معنى هذه الهداية.

تعتمد الهداية بالنجوم على أربعة عناصر، هي شبكة خطوط العرض، وجري السفينة في اتّجاه البندر المقصود، والتأكّد من صحّة الاتّجاه، والسفر في تاريخ محدّد.

العنصر الأوّل: شبكة خطوط العرض: خطوط العرض البحريّة خطوط وهميّة تتّجه من الغرب إلى الشرق أو بالعكس، لا ترسم، بل يكتفي بتصوّرها ذهنيًّا على أساس حفظ البنادر الواقعة عليها. وترقّم هذه الخطوط بالأصابع، وبأجزاء الإصبع كالنصف والربع ولا أكثر لأنّ الثمن في عرف الملاّحين العرب «نَفَسٌ أو ضِيقٌ» يُتَساهَلُ به (أي زيادة أو نقص). والإصبع ١/٢٢٤ من محيط الدائرة أي ٧/٥ ٢٥° ٣٦' ١°. وكلّ إصبع ربع ذُبّان. وكلّ ذُبّان أربع أصابع. ويدرّج ترقيم خطوط العرض من شماليّ المحيط الهنديّ إلى جنوبيه. لكن لا يشمل هذا التدريج الخليج العربيّ من جرون أي هرمز إلى البصرة، ولا النصف الشماليّ من البحر الأحمر من جدّة إلى أيلة أو إلى القلزم. ويعتمد في الشمال على نجم القطب أي الجدي أو الجاه. ويقاس ارتفاعه عند استقلال الصرفة ١١ إصبعا في جدّة ورأس الحدّ ورأس زجد وكمباية والبجالتين ويتناقص إلى إصبع واحد باتّجاه الجنوب. ثمّ يؤخذ ارتفاع الفرقدين سبع أصابع في تلنج ودنج ونج وبندر شمطرة وفشت مقبل، ويتناقص إلى

إصبع. ويأتي بعده ارتفاع النعش أي خامسه وسادسه (الجون والعناق) اثنتي عشرة إصبعًا في سربية وجزيرة فالي ومنفية، وينتهي بنعش إصبع في بندر الشجرة. وبذا يصبح المحيط الهنديّ مغطّى بشبكة خطوط عرض عددها ثلاثون خطًّا(١١ للجاه + ٧ للفرقدين + ١٢ للنعش)، يمكن تجزئتها إلى النصف (٦٠ خطًّا) أو الربع (١٢٠ خطًّا). وتقع جميع بنادر هذا المحيط وبحاره الفرعيّة على أحد خطوط هذه الشبكة. وعلى هذا الأساس الفلكيّ، تتلخّص الملاحة البحريّة العربيّة بالانتقال من بندر إلى آخر واقعين على خطّ عرض واحد، أو من مرسى إلى آخر واقعين على خطّي عرض مختلفين. وهنا تبرز أهمّيّة جري السفينة في اتّجاه المرفأ المقصود (الديرة).

العنصر الثاني: جري السفينة في اتّجاه البندر المقصود (الديرة). خصّ أحمد بن ماجد الدير في حاويته بثلاثة فصول من أصل ١١ فصلاً (٥، ٦، ٧) أي ما جمله ٤٢٥ بيتًا من أصل أبياتها الـ١٠٨٢ أو حوالى ٤٠٪ منها (٣٩,٢٨٪). وتعبّر هذه النسبة العالية عن أهمّيّة الدير في الملاحة العربيّة في جميع أنحاء المحيط الهنديّ. لكن يلاحظ أنّ الوصول إلى البندر المقصود لا يتوقّف دومًا على السير في أحد الأخنان بثبات، بل يمكن تجاوز هذا الخنّ والجري في الخنين الملاصقين له حتّى كشف برّ البندر المطلوب. ومهما كان المجرى، لا بدّ للمعلّم أن يتحقّق من صحّة اتّجاهه أي صحّة مجراه.

العنصر الثالث: التحقّق من صحّة المجرى: ويتطلّب التحقّق من صحّة المجرى التأكّد من سير السفينة في خنّ خطّ العرض الصحيح أو قربه، بقياس ارتفاع كوكب خطّ العرض (جاه، فرقدين، نعش)، وبقياس ارتفاع بعض الكواكب الشهيرة على ذلك الخطّ. فإذا لزم الأمر، تعاد السفينة إلى الاتّجاه القويم.

العنصر الرابع: السفر في تاريخ محدّد. ويستخدم المعالمة تقويمًا زمنيًّا يرجعون إليه لتعيين تواريخ أسفارهم وربطها بمعطيات النجوم التي يهتدون بها. وقد وقع اختيارهم على سنة خاصّة بهم سمّوها النيروز العربيّ، أو الهنديّ أيضًا. وتبدأ بطلوع منزلة الإكليل في ١٣ تشرين الثاني. وتطلع باقي المنازل الواحدة تلو الأخرى بعد انقضاء ١٣ يومًا على طلوع المنزلة السابقة ما عدا

الجبهة فلها ١٤ يومًا. وبذا يكون عدد أيّام النيروز العربيّ ٣٦٥ يومًا، ويصبح بالإمكان حساب تواريخ السفر إمّا على طلوع منازل القمر أو على السنة الشمسيّة.

جـ - المعارف الجغرافيّة الأساسيّة في الملاحة العربيّة الجديدة في بحر الهند

لا تقلّ أهمّيّة المعارف الجغرافيّة عن أهمّيّة المعارف الفلكيّة في ملاحة بحر الهند. وتأتي في طليعتها معرفة الرياح ومواقع السواحل والبنادر والجزر والإشارات. ولن نتحدّث هنا إلاّ عن الإشارات والرياح.

١ - الإشارات. فالإشارات ظاهرات بحريّة أو بريّة تمثّل علامات يستخلص منها المعالمة اقترابهم من البرّ أو وصولهم مقابل الجهة المقصودة وقد لخّصها ابن ماجد في حاويته، فقال:

أما الذي يدلّ عن المسافه أو ديرة البرّ وكلّ آفه

. . . . . . . . . . .

والطين والحيّات والأطيار والحوت والحشيش خذ أخباري

. . . . . . . . . . .

تغيُّرُ المياه في الحالات يحصل من طل ومن حايمات

. . . . . . . . . . .

ثمّ صفات البرّ والجبال أنعل بتجريبك ولا تبال

٢ - الرياح. وقد كانت الملاحة شراعيّة في عصر ابن ماجد، فكان لا بدّ من معرفة الرياح التي يمكن أن تدفع السفينة، ومعرفة أوقات هبوبها للاستفادة منها. لذلك يشترط ابن ماجد على المعالمة الإلمام بها وبمعطياتها إلمامًا تامًّا ودقيقًا، ويعتبر أنّ المعلم الماهر يحفظ جميع أنواعها وأماكن هبوبها. وأوسع هذه الرياح انتشارًا وأشدّها تحكّمًا في ملاحة بحر الهند الرياح الموسميّة. لكن للخليج العربيّ وللبحر الأحمر رياحهما الخاصّة أيضًا.

الرياح الموسميّة: ويسمّي أهل البحر الرياح الموسميّة الكوس أو المرحان أو الدبور عندما تهب من الجنوب الغربيّ وتتّجه إلى الشمال الشرقيّ أي نحو الهند وآسية الجنوبيّة إجمالاً. ويكون ذلك في ١٧٠ من النيروز / ٢ أيّار. وتدوم حتّى ٣٤٠ النيروز/ ١٨ تشرين الأوّل. ويسمّونها الأزيب أو القبول أو

الصبا عندما يتبدّل اتّجاهها، وتأتي من الشمال الشرقيّ ذاهبة إلى الجنوب الغربيّ أو نحو برّ العرب الجنوبيّ وساحل أفريقية الشرقيّة. وتهبّ في ٣٤٠ النيروز/ ١٨ تشرين الأوّل، وتنتهي في ١٧٠ النيروز/ ٢ أيّار.

رياح الخليج العربيّ: ولا يفصّلُ ابن ماجد رياح الخليج العربيّ مثلما يفعل للبحر الأحمر أو عندما يتحدّث عن الرياح الموسميّة. ويذكر فقط الرياح الشرقيّة، والدفانة الآتية من الجنوب، وريح الشمال.

رياح البحر الأحمر: تهبّ على البحر الأحمر خمس رياح رئيسة: الريح الأولى الأزيب أو الجنوب (وهي غير أزيب الموسميّات)، وتهبّ من الخليج البربريّ (خليج عدن) مخترقة البحر الأحمر حتّى جدّة فالسويس، ولا تنقطع في زمن الموسميّات الجنوبيّة الغربيّة ولا في زمن الموسميّات الشماليّة الشرقيّة. والريح الثانية الشمال. والريح الثالثة الدبور وتسمّى أيضًا الرهدة والعوليّة وهبوبها بين ٢١ حزيران و٢٠ آب. والريح الرابعة الصبا، وتهبّ في ٢ أيّار. والريح الخامسة الصورم وهي نسيم البرّ والبحر.

د ـ المعارف التقنية الأساسيّة في الملاحة العربيّة الجديدة

تتشعّب المعارف التقنية في الملاحة العربيّة الجديدة، ويتطرّق ابن ماجد إلى بعضها تلميحًا أو بإيجاز وإلى بعضها الآخر تصريحًا وبالتفصيل. وتشمل هذه المعارف بناء السفن وتجهيزها بالعدد والآلات والأشرعة وبطاقم خبير يضمّ على التخصيص ربّانًا قديرًا أو معلّمًا ماهرًا، ومُكّنًا لا يغادر سُكّانهُ أو دفّته، وفنجريًّا يستكشف الأفق من أعلى الدقل أو الصاري. ولا يسعنا استعراض جميع هذه النواحي، فنكتفي بالحديث عن الشراع العربيّ وعن آلات السفينة العربيّة.

١ ـ الشراع العربيّ. للشراع العربيّ أهمّيّة كبرى عند أحمد بن ماجد. فقد خصّه بنصّ فريد من نوعه في علوم البحر حتّى على المستوى العالميّ، يتألّف من سبعة وعشرين بيتًا، شرح فيها شكله وأبعاده، وتفصيله، ورتقه، وحباله. فشكلهُ مربّع. ولا يقصد ابن ماجد بالمربّع المربّع المعروف هندسيًّا المتساوي الاضلاع، بل شكلاً رباعيّ الأضلاع يعطي أبعاده التي يستخلص منها أنّه شبه منحرف مائل. ويصف ابن ماجد تفصيل القلع بدقّةٍ مرحلةً

مرحلة. فيطلب من المعلّم أن يختار أرضًا مستوية، ويغرز فيها أربع ركائز متباعدة حسب العرف والعادة. ثمّ ينشر قطع أقمشة الشراع، ويضع على أطرافها المحوح أي الأمراس الداخليّة لتقويتها. يلي ذلك قيام الراتق أي الخيّاط بعمله، فيثني أطراف جوانب الشراع، ويضمّها بغرزات محدّدة العدد لكلّ جهة، ويركب الدرور في الجامور ويعقدها. وتجري جميع مراحل هذا العمل من مدّ الأقمشة حتّى إتمام الشراع تحت إشراف الربّان أو المعلّم.

٢ ـ آلات المركب العربيّ. تعدّد «حاوية» ابن ماجد آلات السفينة، وتجعلها ستًّا، هي حقّة المجرى، وآلة القياس، وحجر المغناطيس، والبلد، والفانوس، والرهنامج. وسيقتصر حديث هذه العجالة على الآلات الأربع الأولى.

حقّة المجرى: يقصد بها ابن ماجد دائرة الأخنان، ويسمّيها أيضًا حقّة الأخنان. وعدد أخنانها اثنان وثلاثون خنًّا. وكذلك دورة المركب اثنان وثلاثون خنًّا. وتحدّد دائرة الأخنان الديرة بأنواعها (ديرة الملّ وديرة المطلق وديرة الاقتداء) أي اتّجاه سير السفينة وطريقها أو ما يسمّى مجرى أو مجاري السفينة. لذلك دعيت أيضًا حقّة المجرى. ويعني سير السفينة في أحد الأخنان جريها في قطاع من الدائرة قوسه سبع أصابع أو ١٥′ ١١°، لا جريها على خطّ مستقيم يذهب من مركز الحقّة إلى نجم الخنّ الذي تتحرّك فيه السفينة وتسمّى الأخنان بأسماء النجوم الواقعة في قطاعها.

آلة القياس: يقصد ابن ماجد بها أداة بسيطة يؤخذ بها ارتفاع النجم. ويخبرنا أنّه يستخدم أداتين، أو جهازين، ويقول:

خطرت فيها زمانًا لم أكن فشلا  بالحزم والعزم ربّان الجهازين [1]

والجهازان أو الآلتان هما الأسطرلاب والخشبة أو الخطبة.

الأسطرلاب

وقد ذكر الأسطرلاب في كتاب «الفوائد»، وقيل: والقطب ليس هو بنجم

(١) القابقة، البيت ٢٤ .

بل مكانًا حائلاً بين المشرق والمغرب، يعرف بالأسطرلاب والمغناطيس. وقاس به ابن ماجد سهيلاً والعيوق، فقال في السفالية:

مع الربابين لها أيضًا حساب    قد قيتهم هناك بالأسطرلاب

وأشار إليه في قصيدة قبلة الإسلام:

إن لم تكن خابر في علم الفلك    ولا بأسطرلاب علم قد سلك[1]

## الخطبة أو الخشبة

وذكر ابن ماجد الخطبة والخشبة في مؤلّفاته بمعنى واحد. وهي آلة قياس ارتفاع النجوم الأساسيّة عنده. ولم يصفها قطّ. فحار الباحثون في شكلها. وتبيّن أنّ هذه الخطبة أو الخشبة ليست مؤلّفة من قطعة واحدة، بل إنّها مجموعة خطبات أو خشبات. ففي نصّ من كتاب الفوائد عددها اثنتا عشرة خشبة. وجاء في قصيدة ميميّة الأبدال أنّ عدد الخشبات ٢٤ خشبة:

قياسي من الأخشاب عشرون قطعة    وأربع إدراكًا على الوصل والختم

حجر المغناطيس: ولا يستغنى عن حجر المغناطيس في الملاحة حسب ابن ماجد، لأنّه دليل القطبين في رأيه ويوضع في بيت الإبرة. ويؤكّد ابن ماجد أنّه أوّل من ركب المغناطيس في حقّة، ويعتبر أنّ بيت الإبرة والحقّة تسميتان مترادفتان، تسمّيان السمكة أو سمكة الحقّة أيضًا. ولا تترك نصوص ابن ماجد مجالاً للشكّ في أنّ الإبرة المغناطيسيّة كانت مستعملة على السفن العربيّة في عصر ابن ماجد وحتّى قبله.

البلد (بفتح الباء): والبلد سلك متفاوت الطول يوضع ثقل في أحد طرفيه ليغوص في الماء. وتقاس به الأعماق البحريّة. ويشترط في صحّة قياسه أن يَبري أو يُبْري أي أن يلامس بَرى القمر أو ترابه يعني طينه.

وهكذا يتّضح أنّ ملاحة ابن ماجد متقدّمة جدًّا، إذا ما قيست بالملاحة المعروفة قبلها. وقد كانت الملاحة على أنواع:

---

(١) تصنيف قبلة الإسلام، البيت ٤٥

أ ـ فعلى أساس القوّة المحرّكة، تتميّز

١ ـ ملاحة التجديف، التي تعتمد على تحريك السفن بالمجاديف، أي بقوّة الإنسان العضليّة،
٢ ـ عن الملاحة الشراعيّة التي تعتمد على حبس الرياح في الأشرعة لدفع السفينة وتسييرها قدمًا.

ب ـ وعلى أساس الهداية، تختلف

١ ـ الملاحة الشاطئيّة أو الساحليّة أو التسحّل (ابن حوقل) التي تهتدي بعلامات البرور[1] الفارقة المسمّاة إشارات،
٢ ـ عن ملاحة الباحة أو عرض البحر التي تهتدي بالكواكب. والكواكب تعني النجوم على الإطلاق في القرون الوسطى.

أمّا ملاحة ابن ماجد، فقد كانت شراعيّة فلكيّة، ساحليّة وباحيّة، منظّمة عقلانيًا. وقد ترجمت إلى اللغة السانسكريتيّة، ويقال إنّ ترجمتها موجودة في إسلاماباد. ونقلت إلى اللغة العثمانيّة[2]. وشاع استخدام نسخها العربيّة عند معالمة المحيط الهندي من شتّى الجنسيّات. لكن لا بدّ من اعتبارها ذروة تطوّر الملاحة العربيّة على مدى أربعين قرنًا: من عام ٢٧٠٠ ق.م إلى عام ١٥٠٠ بعده مثلما هو ثابت من الوثائق التاريخيّة الملاحيّة والرحلات البحريّة القديمة الشهيرة.

## ثالثاً ـ بعض الوثائق التاريخيّة الملاحيّة وبعض الرحلات البحريّة

ويطول بنا الحديث إذا أردنا إيفاء هذا العنوان حقّه من التوسّع. فنكتفي بالكلام بإيجاز جهد المستطاع.

(١) جمع برّ عند أهل البحر
(٢) كتاب المحيط لأمير البحر العثماني علي بن الحسين

آ ـ **بعض وثائق العصور القديمة**: ونختار بعض وثائق العصور القديمة[1]:

١ ـ **ملحمة جلجامش العراقيّة (٢٧٠٠ ق م)**: فقد جاء في اللوح ١١ من ملحمة جلجامش العراقيّة العائدة إلى القرن السابع والعشرين ق م عن الطوفان وملاحة الباحة وفلك أوتانابشتيم ما يلي: «وفي اليوم السابع، أطلقت حمامة، فطارت ثمّ آبت، لأنّها لم تجد مكانًا تحطّ فيه. وفي اليوم السابع عشر عمل الطير الثاني، وهو سنونوة مثلها. وفي اليوم السابع والعشرين، شاهد الطير الثالث، وهو غراب، انحسار الماء، وعشش، ولم يرجع». وتذكر الملحمة أنّ «أويل ملاخي» أي الملاّح الأوّل أو رئيس الملاّحين كان يجري فلك أوتانابشتيم، ويحتفظ بأقفال مستودعات الفلك. وهذا يعني أنّ الملاحة في عرض البحر كانت معروفة منذ ذلك التاريخ. واستمرّت مطبّقة في بحر الهند حتّى عام ٥٠٠ ق م مثلما جاء في محاورات بوذا في كتاب كافدماسوتا الذي يؤيّد مواصلة استخدام طيور الاستطلاع في ملاحة الباحة: «في قديم الزمان، في الزمان الواغل كثيرًا في القدم، كان التجّار المسافرون في البحر في رحلة أوقيانوسية، يأخذون معهم طير استكشاف البرّ. فمتى غيّبوا الساحل، يطلقون الطير في الجوّ، فيتّجه إلى الشرق والجنوب والغرب والشمال والسمت وإلى الجهات الفرعيّة الواقعة بين هذه الجهات الأصليّة. فإن أبصر برًّا في أحد الآفاق، قصده ولم يعد. وإن لم ير برًّا، رجع إلى السفينة».

٢ ـ **الكتابات المسماريّة القديمة في معبد أنليل في نيبور (٢٤٠٠ق م)**: وتثبت الوثائق التاريخيّة قدم الملاحة العربيّة في الخليج العربيّ انطلاقًا من الإمارات والبحرين وعمان والعراق على وجه التخصيص، لا سيّما الكتابات المسماريّة المكتشفة في معبد أنليل في نيبور (نفر)، الخاصّة بسرجون الأوّل الأكديّ (٢٣٤٠ ـ ٢٢٨٤ق م)، التي تتحدّث عن سفن مليحة وماغان وتلوون، وكانت ترسو في ميناء أكد على نهر الفرات.

---

(١) طه باقر، ملحمة كلكامش. ص ٩٨.
عبد الحقّ فاضل، هو الذي رأى أو ملحمة قلقميش، ص ٣٨١
جيريوليه والزر، الأمبراطوريّة الفارسيّة، دراسات جغرافيّة وأثنية عن الشرق الأدنى القديم، ويسبادن، ١٩٦٨، ص ٦٤ وما يليها

ب ـ بعض وثائق العصور التاريخيّة: ونشير إلى وثائق تاريخيّة مكتوبة، يونانيّة وعربيّة وصينيّة، تشهد على بقاء الملاحة العربيّة هامّة على مرّ العصور.

١ ـ الطواف حول البحر الأحمر: يعود هذا الكتاب، المحرّر باللغة اليونانيّة، إلى القرن الأوّل الميلاديّ. وقد ألّفه بحّار أو تاجر مصري يتقن اللغة اليونانيّة البحريّة (كيني). واستعرض فيه الملاحة في بحر الهند، لأنّ البحر الأحمر في عنوانه يقصد به هذا المحيط، لا البحر الأحمر الحاليّ. وقد قيل إنّ أرثره ثالثه تمني بحر الحمر أو بحر الفينيقيّين أو بحر الحميريّين. ويهمّنا منه ما جاء فيه من أنّ موزا (موشج أو مخا) أعظم سوق في أعظم منطقة يمنيّة حضارة آنذاك. وقد اشتهرت بربابنتها وبحّارتها وسفنها وتجارتها (الفصول ٢١ ـ ٢٤)، وسيطرت على أفريقية الشرقيّة حتّى مسنبيجي [١].

٢ ـ أخبار الصين والهند[٢]. يحوي هذا الكتاب كتابين في الواقع، ألّف أوّلها التاجر سليمان في الثلث الأوّل من القرن الثالث الهجريّ، وصنّف الثاني أبو زيد السيرافي في الثلث الثاني منه. ويدوّن علاقات العرب البحريّة التجاريّة بالهند والصين، ويتحدّث عن طرق الملاحة بين الخليج العربيّ وبين آسية الجنوبيّة والشرق الأقصى.

٣ ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسيّ البشاريّ من القرن الرابع الهجريّ. وقد ورد فيه: «وأمّا أنا فسرت فيه (البحر الصينيّ = بحر الهند) نحو ألفي فرسخ، ودرت على الجزيرة كلّها من القلزم إلى عبادان، سوى ما توّهت بنا المراكب إلى جزائره ولججه. وصاحبت مشايخ فيه، ولدوا ونشؤوا من ربانيّين واشاتمة ورياضيّين ووكلاء وتجّار، ورأيتهم من أبصر الناس به وبمراسيه وأرياحه وجزائره. فسألتهم عنه وعن أسبابه وحدوده. ورأيت معهم دفاتر في ذلك، يتدارسونها، ويعولون عليها، ويعملون بما فيها». ويدلّ هذا النصّ على أنّ مبادئ الملاحة كانت مدوّنة في دفاتر تسمّى راهمانجات أيضًا. وذلك قبل خمسة قرون من وضع ابن ماجد أصول ملاحته الجديدة.

(١) الطواف حول البحر الأحمر، القسم الثاني، التراث العربي، تمّوز ١٩٨٨؛ ص ١٠٦ وما يليها
(٢) أخبار الصين والهند، تأليف سليمان التاجر وأبي زيد السيرافي، تحقيق وتحليل إبراهيم خوري، دمشق، ١٩٩١.

٤ ـ **تاريخ ثغر عدن** للعلاّمة عفيف الدين عبدالله الطيّب بن عبدالله بن أحمد، باغرمه الحميريّ، ويقع في جزئين، يشمل ثانيهما التراجم. وقد جاء فيه عن الشاعر التكريتيّ ما يلي: «لم يكن يتعالى الشعر، وإنّما كان تاجرًا، لديه فضل، فخرج من بلده مسافرًا في البحر، فانكسر به المركب على قرب من مرباط، وغرق ما كان معه من تجارة وغيرها، وسلم هو بنفسه» (ص ٣٢ ـ ٣٦). فدخل مرباط، ومدح سلطانها محمّد بن أحمد الأكحل بقصيدة، فأجازه بمركب. ثمّ وهبه سلطان عدن طغتكين بن أيّوب مركبًا ثانيًا بشحنة. ويدلّ تهادي المراكب على ازدهار بناء السفن والملاحة والتجارة البحريّة.

٥ ـ **الكامل في وصف سواحل المحيط** لماهوان. وهو كتاب صينيّ ألّفه صينيّ سنة ١٤٣٣ م/ ٨٣٧ هـ، ووصف فيه سفن حملات الصين السبع وطرقها البحريّة واحتلالها سواحل بحر الهند، كما وصف هرموز وظفار وعدن وبلاد المربّع السماويّ (مكّة). وقد أشار إلى مهارة علماء الهيئة في عدن، وذكر نشاط التجارة البحريّة في البنادر العربيّة.

جـ ـ **بعض الأسفار القديمة**. وهنالك وجه مشرق آخر للملاحة العربيّة في بحر الهند، يحسن إبرازه لتكتمل الصورة عن الملاحة القديمة التي لا يجوز الإقلال من شأنها. وهو قيامها بأسفار طويلة وقطع سفنها بحر العرب والبحر الأحمر والخليج العربيّ طولاً وعرضًا، رغم وسائلها المحدودة. من ذلك أيضًا دوران الفينيقيّين حول أفريقية الذي نختم به هذا المقال وننقل وصفه عن هيرودوتس: «نحن نعرف أنّ البحر يغمر شواطئ ليبة (يقصد قارّة أفريقية) من جميع جهاتها ما عدا مكان التصاقها بقارّة آسية. وكان فرعون مصر نكاو أوّل من قام بهذا الاكتشاف، بعدما كفّ عن شقّ القناة التي كان قد باشر فتحها بين نهر النيل والخليج العربيّ (يعني البحر الأحمر الحاليّ)، وأنزل إلى البحر عددًا من السفن اختار لها ملاّحين فينيقيّين. وأمرهم أن يبحروا إلى مجاز هيراقليس، ويرجعوا إلى مصر مارّين به وبالبحر المتوسّط. فانطلق الفينيقيّون من مصر عن طريق «أرثره ثالثه» (بحر الهند)، ودخلوا الأوقيانوس الجنوبيّ. وعندما جاء الخريف، نزلوا إلى البرّ حيثما وصلوا، وبذروا قمحًا في حقل من الأرض، وانتظروا حتّى اينع وحصدوه. ثمّ استأنفوا مسيرهم، وانقضت ستان كاملتان

على سفرهم. ولم يعرّجوا على مجاز هيراقليس إلاّ في السنة الثالثة. وأنجزوا رحلتهم البحريّة وعادوا. وأعلنوا بعد رجوعهم - لكن أنا لا أصدّقهم - أنّ الشمس كانت على يمينهم عندما داروا حول ليبية (أفريقية)[1].

(1) هيرودوتس، الكتاب الثاني

# الخوري أرسانيوس الفاخوريّ (١٨٠٠ - ١٨٨٣)
## أضواء جديدة على سيرته ومؤلّفاته

هيام ملاّط

الخوري أرسانيوس الفاخوريّ من رجالات النهضة الأدبيّة والثقافيّة في لبنان. تقلّب في مراكز القضاء خلال النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، وقد أتاحت له الظروف السياسيّة ومعاطاته الشخصيّة، ولا سيّما صداقته مع القنصل البريطانيّ ريتشارد وود، أن يتوقّف عن كثب إلى حقائق سياسيّة بارزة تتعلّق بأزمة لبنان في أواسط القرن التاسع عشر، قام بتدوينها في تاريخ له ما زال مخطوطًا، فمنا بضبطه وتحقيقه لإصداره. وكانت هذه المبادرة مناسبة لإلقاء أضواء جديدة على سيرة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ ومؤلّفاته.

أمّا الخوري أرسانيوس الفاخوري، صاحب هذا التاريخ، فهو فارس ابن يوسف إبراهيم الفاخوري، ووالدته شقيقة سعد الخوري، مدبّر الأمير يوسف شهاب، «وقد ورثت من أهلها ربع قرى بلاّ والحصين ومفر الأحول (وهي قرية في الكورة)»[1]. ولد في بعبدا عام ١٨٠٠[2] في منزل كائن على تلّة صغيرة بالقرب من كنيسة بعبدا الرعائيّة، حيث قام الشاعر الياس إدّه ببناء دارته وبجوار المنزل الذي بصر فيه النور الشاعران تامر ملاّط وشبلي ملاّط. وكان لفارس شقيقان سعد وخليل[3].

(١) داغر: لبنان - لمحات من تاريخه وآثاره وأسره، جونية، ١٩٣٨، ص ٥٣٢

(٢) يقول الأب شيخو في المقال المشار إليه أنّه ورد في العدد ٣٨٧ من جريدة المصباح أنّه ولد سنة ١٨٠١ (المشرق، سنة ١٩٠٠، ص ٦٠٦). ولكن استقرّ رأي جميع الأدباء والمؤرّخين على أنّ ولادة الخوري أرسانيوس كانت عام ١٨٠٠.

(٣) خلافًا لما ورد في ترجمة الأب شيخو للخوري أرسانيوس الفاخوريّ الذي قال إنّ شقيقه كان اسمه يوسف، دون الإشارة إلى اسمه الحقيقيّ قبل دخوله الكهنوت.

أمّا خليل، الذي أخذ اسم يوسف، عندما رقّي إلى درجة الكهنوت، فإنّه يتبيّن من سجلّ أسماء تلامذة مدرسة عين ورقة بين ١٧٩٧ و١٨٧٧، الذي قام بنشره الأب ناصر الجميّل[١]، أنّ خليل ابن يوسف الفاخوريّ من بعبدا قد دخل في شهر شباط ١٨٢٧ إلى مدرسة عين ورقة وهو يبلغ السادسة عشرة من العمر، أي أنّه من مواليد ١٨١١. وقد أُشير في السجلّ، مقابل اسمه، أنّه دخل الكهنوت. والخوري يوسف الفاخوريّ خدم أبرشيّة بيروت أربعين سنة وكان من جملة المرشّحين للأسقفيّة بعد موت المطران طوبيّا عون. وقيل إنّه عرضت عليه الأسقفيّة فرفضها تواضعًا، على حدّ قول الأب شيخو[٢].

## القسم الأوّل: حياة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ (١٨٠٠ - ١٨٨٣)

يقول نسيم نوفل في مؤلّفه عن يوسف بك كرم «إنّ عائلة الفاخوريّ من كفار العربيّ في شماليّ لبنان، وإنّ لقب الفاخوريّ تغلّب عليها عندما نزح أحدهم وسكن قرية بعبدا من ساحل بيروت وضمن فيها الفاخورة. وقد اشتهر منها المطران جبرائيل (والأصحّ يوسف) الفاخوريّ والخوري أرسانيوس الفاخوريّ الذي كان قاضيًا لحكومة الجبل، في غزير عام ١٨٣٨، مع جرجس يمين من أهالي إهدن»[٣].

أمّا الخوراسقف يوسف داغر التنّوريّ فيقول في تاريخه[٤] ما يلي بعد سرد ما ورد في كتاب نوفل. «والأصحّ أنّ بيت الفاخوريّ فرع من آل بيروتيّ». ضمن الجدّ القديم فواخر بيروت فلقّب بالفاخوري وانتقلت سلالته إلى بعبدا.

---

(١) الأب ناصر الجميّل:
*Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe*, Beyrouth, 1984, Tome 2, p. 1061

(٢) الأب شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٧.

(٣) نسيم نوفل، كتاب بطل لبنان الشهير الطائر الصيت المرحوم يوسف بك كرم: ص ٨٣، طبع في المطبعة الوطنيّة في الإسكندريّة عام ١٨٩٦.

(٤) الخوراسقف يوسف داغر التنوريّ: لبنان - لمحات عن تاريخه وآثاره وأسره، جونيه، ١٩٣٨، ص ٥٣١.

ومنهم المطران يوسف الفاخوريّ مطران اليمونة الذي أمر بأن يحتّز قبل وفاته على ما جاء في التاريخ الموجود عند الخوري يوسف العنداريّ في بلا[1]. ويقول الخوراسقف داغر إنّه «اشتهر بالتقى والوعظ، ومن تلامذته أفراد من آل إدّه ونقّاش وقيقانو، نخصّ بالذكر منهم مارون نقّاش ونعوّم قيقانو الذي مثّل دورًا هامًّا في عهد المتصرّفين وتقلّب في المناصب العالية. وقد وقف الخوري يوسف الكرسيّ بيروت أربعين ألف قرش ذهب، على ما هو مدّون في السجلاّت»[2]. والخوري يوسف هو الذي وقف على طباعة بعض مؤلّفات شقيقه أرسانيوس، كما سنذكر فيما بعد. أمّا الأخ الثاني سعد فيقول الأب شيخو أنّ وفاته كانت عام ١٨٥٩[3]، ولم يذكر لنا المؤرّخان أيّ أمر بشأنه.

أمّا يوسف الفاخوري، والد فارس، فتوفاه الله ميتة صالحة عام ١٨٢٥. ورثاه ابنه فارس في أوّل قصيدة بلغتنا من نظمه أورد منها الأب لويس شيخو بعض الأبيات في ترجمته المذكورة للخوري أرسانيوس[4].

وهذا الأخير ظهرت على وجهه ملامح الذكاء منذ صغره، فأرسله والده سنة ١٨١١ إلى مدرسة الروميّة فبقي فيها مدّة[5]، ثمّ قصد مدرسة عين ورقة الشهيرة، وهي أمّ مدارس لبنان ومطلب كلّ لبنانيّ رغب العلم والشهرة والثقافة في تلك الأيّام، بحيث إنّه يتبيّن من سجلّ أسماء الطلاّب هذه المدرسة أنّ «فارس ابن المعلّم يوسف الفاخوريّ من بعبدا قد دخل المدرسة في ٤ تمّوز ١٨١٩[6]. ولكن لم يبق سوى خمسة أيّام، ثمّ عاد عام ١٨٢١ وارتسم كاهنًا باسم أرسانيوس[7].

---

(١) يقول الأب لويس شيخو في ترجمة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ المنشورة في مجلّة المشرق أنّ أبا إبراهيم (جدّ الخوري أرسانيوس) كان يدعى يوسف، ويسكن بيروت فدعي للفلك بالبيروتيّ، ولقّب بالفاخوريّ لأنّه ضمن فواخيرها مدّة، ثمّ انتقل إلى بعبدا (المشرق، ١٩٠٠، ص ٦٠٦. ملاحظة رقم ٢).

(٢) داغر، المرجع المذكور، ص ٥٣٣.

(٣) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٧.

(٤) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٨.

(٥) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٧.

(٦) خلافًا لما ورد في ترجمة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ للأب شيخو الذي زعم فيها أنّه دخل إلى مدرسة عين ورقة عام ١٨١٤ (تُراجع المشرق ١٩٠٠، ص ٦٠٧).

(٧) ناصر الجميّل: المرجع المذكور، صفحة ١٠٥٧.

ولّما دخل فارس تلك المدرسة، انكبّ فيها بكلّ نشاط إلى درس العربيّة بكلّ فروعها والطليانيّة واللاتينيّة والسريانيّة والمنطق والفلسفة واللاهوت النظريّ والأدبيّ والحقّ القانونيّ والشريعة المدنيّة، ونبغ بجميعها حتّى أصبح ممّن يشار إليهم بالبنان في عصره.

وممّا تفرّد به درس التاريخَين المدنيّ والدينيّ. روي عنه أنّه كان يسرد حوادث الأزمنة السالفة ببداهة عجيبة حتّى إنّ مَن يسمعه كان يخيّل له أنّه يقرأ كتابًا مطوّلاً بإزاء عينيه، لا أنّه يذكر ما استظهره بالدرس وحفظه على ظهر القلب. وكان مع ذلك كلفًا بأخبار العرب، عالمًا بأيّامهم واعيًا لأمثالهم، يروي عن قدماء شعرائهم ما تيسّر له من القصائد. فجادت بذلك قريحته وأخذ ينظم الشعر الجيّد السلس[1].

وما لبث أن انتدبته إدارة مدرسة عين ورقة إلى التعليم سنة ١٨٢٤، فكان أستاذاً ماهرًا يحسن تلقين الدروس. ومن تلامذته، في هذه الحقبة، غبطة البطريرك السعيد الذكر بولس مسعد. وقد روي الأب شيخو الحادثة التالية التي حصلت مع الخوري عندما كان أستاذًا، وقد أخذ يؤنّب في يوم من الأيّام تلميذه البطريرك العتيد، لبعض قصور صدر منه في دراسة أمثولته. «فقال له أحد الكهنة الأفاضل اسمه عبدالله: يا معلّم فارس، أهكذا توبّخ من يصير يومًا بطريركًا على الطائفة المارونيّة؟ وكان الخوري أرسانيوس يروي بعدئذٍ هذه الفكاهة ويتعجّب من فراسة قائلها»[2].

---

(١) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٧.

(٢) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٨. لم نتمكّن من تأكيد هذه الرواية، كما أنّا لم نتمكّن من تحديد هويّة الكاهن عبدالله، رغم مراجعتنا لائحة أسماء تلاميذ مدرسة عين ورقة لعامَي ١٨٢٤ و١٨٢٦. فلا يوجد أحد يحمل اسم عبدالله من التلاميذ الذين دخلوا المدرسة مع البطريرك مسعد عام ١٨٢١، وليس هناك سوى شخصان حملا اسم عبدالله، على ما يستدلّ من السجلّ، وعلّنا أنّهم لم يدخلا الكهنوت بين ١٨٢٠ و١٨٢٦، عشيّة سفر البطريرك مسعد إلى روما لمتابعة دروسه وترقية الشمّاس فارس إلى رتبة الكهنوت عام ١٨٢٦ واستدعائه إلى الكرسيّ البطريركيّ. وهذان الشخصان هما: عبدالله ابن إليّا غصن، من الشبّاح، دخل المدرسة في ١٥ نيسان ١٨٢٠، وهو يبلغ من العمر الرابعة عشر، وعبدالله طنّوس الأسمر، من فرق الخراب، دخل المدرسة عام ١٨٢٥، وهو يبلغ من العمر الرابعة عشر أيضًا.

وبقي الشمّاس فارس في منصب التدريس ستّين إلى أن اتّصل خبره بغبطة السعيد الذكر البطريرك يوسف حبيش، فاستدعاه إلى كرسيّ البطريركيّة في بكركي ورقّاه إلى رتبة الكهنوت سنة ١٨٢٦ ودعاه باسم أرسانيوس وكان بتولاً[١].

ويتبيّن من مراجعة الجارور الخاصّ بالبطريرك مسعد، عندما كان كاهنًا وكاتمًا لأسرار البطريركيّة، أنّ الخوري أرسانيوس كان يراسل البطريرك العتيد. وقد عثرنا على رسالتين منه موجّهتين إلى الخوري بولس مسعد، ننشرها للمرة الأولى، عن الأصل الموجود في جارور البطريرك مسعد في بكركي، المخصّص له عن الحقبة التي كان فيها كاهنًا وكاتمًا لأسرار البطريركيّة.

في ٢٢ تموز ١٨٣٠ وجّه الخوري أرسانيوس الفاخوريّ الرسالة التالية إلى الخوري بولس مسعد ـ ضمّنها في نهايتها إشارة إلى قضيّة أسعد الشدياق التي شغلت المقامات الزمنيّة والدينيّة خلال فترة طويلة من أيّام البطريرك حبيش.

«٢٢ تموز سنة ١٨٣٠ للخوري بولس مسعد

حضرة الأب المحترم.

غب لثم أياديكم الطاهرة والتماس درر أدعيتكم الفاخرة نبدي أنّ الداعي لرقمه هو أوّلاً مجرّد السؤال عن غالي رياضكم وكمال راحتكم إن شاء الله تكونوا بكلّ راحة وانشراح نؤمل التطمين على ذلك. والثاني أنّه قد بلغنا في الأخبار المتناقلة خبر ارتقايكم درجة الكهنوت السماويّة إلاّ أنّنا غودرنا من المخبرين ما بين تحقيق ذلك وعدمه متردّدين ثمّ بعده فزنا بمَن رجّح بل فضّل التحقيق على عدمه وأكّد لنا صدق الخبر المذكور فشملنا وقتئذٍ سرور لا يوصف وحبور لا يكيّف وبادرنا حالاً برقمه تهنية بما أنعمه الباري الجواد عليكم من وفور سخاية وهو انتخابه إيّاكم إلى هذه النعمة الفايقة والدرجة السامية فبالحقيقة أنّ الروح القدس قد انتخب مَن هو مزيّن بالأوصاف الفريدة ومجمّل بالخصال الحميدة المقتضي وجودها فيمَن يدعوه تقدّس اسمه لاقتبال هذه

(١) شيخو، المرجع المذكور، صفحة ٦٠٨.

الدرجة المختصّة بخدمته عزّ وجلّ وأنكم أهل لـذلك فلتكن درجة مباركـة وعربون خلاص نفسكم تخدمون بها وبالتي أعلا زمانًا مديدًا وأنتم بأكمل النعم والتوفيق وأتمّ الرياضة والراحة والانشراح ونؤمل كلّ وقت صلة أسطر بركتكم المطمّنة على غالي رياضكم مهما يلزم من الخدمة لا تقبونا ونقبل أياديكم.

في ٢٢ تمّوز ١٨٣٠

طالب دعاكم

الخوري أرسيانوس الفاخوري

ثمّ إنّ المخبر قد أشفع وتر خبر ارتقايكم المذكور المسر بخبر ثان قد زادنا سرورًا وأنعم فؤادنا حبورًا وهو أنّ ابن عمّتكم أسعد قد هجع عمّا كان عليه وغيّر تلك الحالة ورجع إلى إيمانه الأوّل الحقيقيّ وأخرج من حيث كان. فنؤمل أنّ حسن عندكم تكرّموا علينا بتعريف حقيقة الأمر وكيف جرى ذلك وكيف تمّ مفصّلاً ولا مواخذة بتعب سرّكم وإن كان ذلك حقيقيًّا أهدوه من نخونا ما وجب بعد السؤال عن صحّته».

وفي ١٨ تمّوز ١٨٣٧، أرسل الخوري أرسانيوس الفاخوريّ برسالة إلى الخوري يونس مسعد يقول له فيها:

«حضرة الأب الجزيل الاحترام،

غب لثم أياديكم الطاهرة والتماس درر أدعيتكم الفاخرة نعرض أنّه لفي أيمن أنّ وفد إلينا تحريركم المرقّم في ١٦ الجاري وحمدناه على رفه نواحيكم السليم ومن نحوه بحوله تعالى وحسن دعاكم حايزون تمام الصحّة المرجو لحضرتكم أكملها وأحسنها فربّنا يديم لنا حسن معروفكم وودّكم وجوابكم السابق وصل لنا. والبيت المفرد مع البيتين المتضمّن بها عدد النجوم السيارة والأبراج المرقومين بجانب تحريركم اطّلعنا عليهم قد انسرينا بهم جدًّا وصرنا نفسّهم بشرح الديوان الذي تمنّاه وقابلناه من مدّة فالموجود منه الآن سبع أو ثمان نسخ تامّة وحسب أمر غبطته درّسنا الأولاد الطبيعيّات وقبل تاريخه بيوم بدّيناهم في درس الذمّة وابتدأوهم في الأفعال البشريّة تبقوا تخبروا غبطته في وقت مناسب غب أهدايه من نحونا ما وجب منّا مراطي أة دامه الطاهرة

والسؤال عن شريف خاطره. ومن نحو ولدكم عبدالله الحلبيّ بلغ الآن في القراءة ستار السبت بالشحيمة ولكنّها مستقضي فيها وجدنا له شحيمة كاملة فإن تيسّر معكم شحيمة كاملة له أرسلوها له ونحن نوفي ثمنها. ومن الجهة رغبته كان أظهر قلّة رغبة عملنا له كم كف فاصطلح فإن شاء الله بدعاكم وهمّتكم يصحّ وتحصل منه الإفادة للغير والغاية المقصودة منكم ومنّا هذا غب الرجا بأن تطمّنوا دائمًا عن صحّتكم المأثورة لأنّها عندنا أفضل ما يومل وأشرف ما يسأل مكرّرًا لثم أياديكم.

في ١٨ تمّوز ١٨٣٧

الداعي لكم
الخوري أرسانيوس الفاخوري»

ونعود إلى السيرة التي كتبها الأب شيخو فنقول عن هذه الحقبة إنّ البطريرك حبيش رغب «أن يتولّى الخوري أعمال القضاء في جبل لبنان فوجّهه إلى المطران جبرائيل الناصريّ»[1] ليأخذ عنه الفقه. وهذا ما فعله الخوري أرسانيوس فقد درس الفقه «حتّى أتقن أصوله وأدرك متاعبه. ثمّ استدعاه إليه البطريرك ثانية نحو سنة ١٨٢٧ واتّخذه كاتبًا لأسراره في بكركي فلزم الكرسيّ البطريركيّ ثلاث سنوات يخدم طائفته بما عنده من الغيرة والنشاط لا تأخذه في إتمام واجباته لومة لائم. ثمّ طلب القاصد الرسوليّ لوزانًا من غبطة البطريرك المذكور كاهنًا تقيًّا عالمًا يعرف جيّدًا اللغتين العربيّة واللاتينيّة ليتّخذه له كاتبًا وترجمانًا في شؤون القصادة. فصدر أمر البطريرك إلى كاتب أسراره ليتحوّل إلى هذا المنصب الجديد. فقام الخوري أرسانيوس بهذه الوظيفة أحسن قيام مدّة سنة حتّى تعين القاصد أسقفًا على بيالا في إيطاليا»[2].

وفي سنة ١٨٣١ عاد الخوري أرسانيوس إلى التدريس بإذن من البطريرك حبيش في مدرسة مار عبدا هرهريا. وكان يدرّس فيها العربيّة واللاتينيّة «وأحسن الخوري أرسانيوس في هذه المدرسة التعليم والتدقيق وأجاد في الالقاء

(١) يراجع في شأن المطران جبرائيل الناصري. مجلّة أوراق لبنانيّة، السنة الثالثة، ١٩٥٧، ص ٣٧ - ٣٨.

(٢) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦٠٩.

والتثقيف. وممّا يخبر أنّ تلاميذه حازوا جميعهم قصب السبق ونالوا الرتب الممتازة في لبنان منهم سيادة الحبر العالم المفضال يوحنّا الحبيب مؤسّس جمعيّة المرسلين في الكريم والطيّب الأثر الشيخ بشاره الخوري والخوري عبدالله العقيقيّ الذي قضى في الجبل على أيّام رستم باشا والخوري أنطون حبيش والخوري فرنسيس زوين رئيس دير مار روحانا والدكتور غالب البعقلينيّ وغيرهم الذين اشتهروا في زمانهم بمعرفة اللغات والآداب».

ولكن يتبيّن من مراجعة ترجمة المطران يوحنّا الحبيب[1] أنّه لم يدخل يومًا إلى مدرسة مار عبدا هرهريا، كما أنّ لحد خاطر قد أشار في كتابه عن الشيخ بشاره الخوري الفقيه إلى كلام الأب شيخو قائلاً[2]: «والذي عرفناه بعد التنقيب في مختلف المراجع أنّ الشيخ بشاره لم يتتلمذ بتّة للخوري أرسانيوس في مدرسة مار عبدا هرهريا، والممكن التسليم بصحّته: إنّ هذا الكاهن جاء طالبًا إلى مدرسة عين ورقة وهو باسمه العالميّ فارس في سنة ١٩١٤[3]، ثمّ انتدِبَ للتعليم فيها في السنة ١٨٢٤ حتّى أواخر السنة ١٨٢٦، وإذا كان الشيخ بشاره دخل عين ورقة في آيّار من هذه السنة الأخيرة، يمكن الظنّ بتتلمذه له خلال بضعة أشهر حتّى آخرها وهو في مستهلّ دخوله».

ويبدو أنّ فترة التعليم هذه لم تدم طويلاً لأنّه، في سنة ١٨٣٢، عُيّن قاصد رسوليّ جديد في لبنان، فطلب إلى السيّد البطريرك يوسف حبيش أن يرجع إلى كرسيّ القصادة الكاتب السابق فلبّى غبطته طلب القاصد وخدم (أي الخوري أرسانيوس) ٦ سنوات القصادة الرسوليّة بكلّ نشاط وهو الذي عرّب المناشير التي ألّفها السيّد «دوڤرني D'Auvergne» (القاصد الرسوليّ) وطبع منها قسمًا في الشوير وقسمًا في مطبعة طورسينا».

وكان الخوري أرسانيوس يرافق القاصد الرسوليّ في أسفاره كلّها ويتولّى معه الإرشاد والرياضات الروحيّة. ولّما بلغ أمرُ الكرسيّ في سنة ١٨٣٦ السيّد دوڤرني، يوعز إليه بأن يذهب إلى بغداد ويصلح خللاً وقع في كنائس تلك

---

(١) الأب يوحنّا العنداريّ، المطران يوحنّا الحبيب، ١٩٨٠.

(٢) لحد خاطر، الشيخ بشاره الخوري الفقيه، بيروت ١٩٥٦ ص ٤١ - ٤٢.

(٣) وهذا خطأ كما أشرنا إلى ذلك آنفًا.

البلاد، خرج معه الخوري أرسانيوس، بيد أنه ابتلي بمرض في اللاذقيّة فاضطرّ إلى الرجوع إلى لبنان.

«وتوفي بعد ذلك بقليل (القاصد الرسوليّ) في ديار بكر مصابًا بالهواء الأصفر في ١٢ تشرين الأوّل سنة ١٨٣٦، وبقي الخوري أرسانيوس زمنًا معتزلاً عن الأشغال في بيته، بيد أنّ كثيرين أخذوا يتواردون إليه ليتتلمذوا له ومنهم السيّد ريشارد وود «Richard Wood»، (١٨٠٦ ـ ١٩٠٠) أحد رجال الدولة الإنكليزيّة، وكان كاثوليكيًا ذا جاه عظيم ونفوذ كبير تعلّم اللغة العربيّة عند الخوري أرسانيوس فأتقنها. وقد امتدح المعلّم تلميذه بعد ذلك سنة ١٨٤١ بقصيدة عامرة الأبيات أثنى فيها عليه لسعيه في مساعدة الدولة العلية ونجاة سورية من الدولة المصريّة... وبقي السيّد وود مدّة في سورية، تربطه والخوري أرسانيوس روابط الألفة والولاء. ولما استرجعته دولته إلى إنكلترة، أبى أن يعود دون أن يشكر لأستاذه فضله، فقدّم له مبلغًا من المال يدفع له كراتب سنويّ ما دام حيًّا، ولورثائه بعد وفاته، فرفض الخوري هبته لشرف نفسه وكرم طباعه. وقد سنحت الفرصة لهذا الرجل الشريف أن يمرّ ببيروت منذ ثلاث سنوات (أي ١٨٩٧ لأنّ الأب شيخو كان يكتب عام ١٩٠٠) فأحبّ أن يفتقد أستاذه القديم في لبنان. ولّما علم بوفاته بدت على وجهه إمارات الحزن وطلب أن يجتمع ببعض آله الكرام ليبثّ لهم ما انطوى عليه صدره من عواطف المنّة لمعلّمه السابق. فلمّا رآهم أخذ يبكي متأثّرًا لمنظرهم وأفاض أمامهم بمديح الخوري أرسانيوس صديقه الحميم». ولنا عودة إلى هذه الصداقة بين الشخصين.

وفي سنة ١٨٣٨، وعلى أثر وفاة المطران جبرائيل الناصرجي[1] قاضي نصارى جبل لبنان[2] ومعلّم الخوري أرسانيوس الفاخوريّ في مادّة الفقه، قرّر

---

(١) يراجع في شأن المطران جبرائيل الناصري: أوراق لبنانيّة، السنة الثالثة ١٩٥٧ ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) يراجع في شأن القضاء في لبنان:

Ibrahim Aouad, *Le Droit privé des Maronites au temps des émirs Chéhab*, Geuthner, 1934.

ـ الأب جرجس أبي سمرا وجان باز: القضاة الكهنة في لبنان، مجلّة المنارة المجلّد ١٨، عام ١٩٤٧، ص ٣٥١ وصاعدًا.

الأمير بشير الثاني الشهابيّ تعيّن الخوري أرسانيوس خلفًا للمطران الناصريّ، وكان مركز القضاء في جونيه[1] فأتاها الخوري أرسانيوس «واستمرّ يقضي في مركزه بكلّ حقّ وعدل. وكان هذا الرجل البارّ لا يأخذ بالوجوه ولا يجارى أحدًا في الحكم وينتصر للضعيف من القويّ وللفقير من القدير حتّى شاع فضله في كلّ لبنان. وكانت الدروز والمسلمون فضلاً عن النصارى يتحاكمون إليه ويرضون بما قضى لما يعلمون في استقامته ونزاهة نفسه. وكان مع ذلك لا يحبّ هذه المناصب الشريفة ويؤثر عليها العزلة»[2]. وبعد اعتزال الأمير بشير الحكم طلب الخوري اعتزال القضاء ولكن الأمير حيدر اللمعيّ استبقاه في مركزه وعيّنه الوزير أسعد باشا مشير أيالة صيدا وطرابلس عضوًا في مجلس المسلوبات في بيروت في دعوى النصارى والدروز سنة ١٨٤٣. «ثمّ عاد الخوري إلى أعمال القضاء فقام بأعبائها حقّ القيام مدّة أربع عشرة سنة إلى أن حصل له مرض في عينيه فانتهز هذه الفرصة ليقدّم استعفاءه واحتجّ بقصوره عن إتمام واجبات مهنته فصُرف من رتبته عزيزًا مكرّمًا سنة ١٨٥٦»[3]، ـ والأصحّ هو ١٨٥٢، على حدّ قول المطران يوحنّا حبيب[4] الذي أشار إلى أنّ خروجه منه كان بأمر من المجمع المقدّس» ـ وقد لازم منزله في غزير حتّى وفاته في ٢٧ تشرين الأوّل ١٨٨٣، دون أن ينقطع عن ممارسة التعليم ونظم الشعر والخطب على ما ورد في ترجمة آخر أيّام حياته في مقال الأب شيخو.

هذا ما ورد في ترجمة الأب شيخو للخوري أرسانيوس في مقاله في مجلّة المشرق، ولكن تقضي علينا الأمانة العلميّة والتاريخيّة الإشارة إلى أنّ هناك عدّة مراسلات في مخطوطات بكركي لا تزال غير منشورة تتعلّق بموضوع اعتزال أو

---

ـ وجيه خوري، القضاء في لبنان على عهد الحكم الإقطاعيّ، مجلّة المشرق المجلّد ٣١، سنة ٩٣٣، ص ٨١.

ـ الأب يوسف زيادة، القضاء المارونيّ وعلاقته بالشرع الرومانيّ، ١٩٢٩.

(١) يراجع كتاب إبلاغ التعيّن إلى البطريرك حبيش في أوراق لبنانيّة، السنة الثالثة، ١٩٥٧، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩، وهو مؤرّخ في ١٨ آب ١٨٣٩.

(٢) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦١١.

(٣) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦١٢.

(٤) الأب يوحنّا المنداريّ، المطران يوحنّا حبيب، ص ٦٥ ـ ١٩٨٠.

إعفاء الخوري أرسانيوس الفاخوري من منصبه، رغبنا في نشر البعض منها تنويرًا للحقيقة التاريخيّة - علمًا بأنّ الأباتي بطرس فهد قد عثر في مخطوطات المجمع المقدّس في الفاتيكان على بعض المراسلات بشأن الخوري أرسانيوس الفاخوريّ أثبتها في الجزء الأوّل من مؤلّفه الخاصّ ببطارنة الموارنة وأساقفتهم في القرن التاسع عشر.

## وثائق حول إعفاء الخوري أرسانيوس من منصب القضاء

والواضح من الوثائق التي ننشرها هنا للمرّة الأولى أنّ إعفاء أرسانيوس الفاخوريّ من منصب القضاء جاء بعد أخذ وردّ وأنّ أزمة سياسيّة نشبت آنذاك، تدخّل فيها القناصل، ومنهم القنصل الفرنسيّ والقنصل ريتشارد وود الصديق الحميم للخوري أرسانيوس. وهذه الوثائق محفوظة في أرشيف البطريركيّة المارونيّة في بكركي وقد تمكنا من مراجعتها بفضل الأب بولس صفير، حافظ المكتبة.

فالوثيقة الأولى هي للبطريرك مسعد وجّهها إلى المطران طوبيّا عون بتاريخ ٩ تموز ١٨٥٥ يقول فيها ما حرفيّته[١]:

«حاري خير سرا ٩ تموز ٥٥

نخبركم أنّنا قد تداولنا ههنا مع الإخوان جهة قاضي المجلس وما أحد منهم قبل أن يكون فيه قاضيًا الفاخوريّ بل جميعهم يرغبون رجوع الحاج إليه إلاّ الأخ مراد فيقول إنّه وإن كان الحاج هو الأحسن لكن لا فرق عندنا إن كان يرجع إلى المجلس الحاج أم الفاخوريّ وأمّا نحن حيث تقرّرت لنا جملة أشياء عن الفاخوريّ كما لا يخفاكم فذمّتنا لا تطاوعنا أن نرضى أن يكون قاضيًا في المجلس لئلاّ نعود ملتزمين أن نعطي الجواب ومن ثمّ حيث إنّ الحاج هو الأحسن والأكثر استحقاقًا وقد كان منتخبًا قاضيًا في المجلس من بطريرك الطايفه وأساقفتها وقيمقامها وله حقّ في هذه الوظيفة التي تعاطاها بكلّ استقامة ولا يترك حقّه فيها وعليها فمرغوبنا أن يرجع هو قاضيًا إلى المجلس. ثمّ إنّ سعادته أيّده الله قد صار متّضحًا لديه بالكفاية بأنّ الفاخوريّ غير مقبول منّا

(١) تُنشر للمرّة الأولى.

ومن الإخوان ومن أكثر الجمهور ولذلك طالب الآن عن يد أحد الإخوان أن نعيّن قاضيًا مؤقّتًا في المجلس أحد الكهنة أو علمانيًا يتقدّم إلى الإرتسام كاهنًا من الذين يعرفون الشريعة ونحن لحدّ الآن ما جاوبناه بشيء من ذلك لمعرفتنا بأنّ القاضي المؤقّت في المجلس لا يناسب لأسباب لا تخباكم ومع ذلك ستتبصّر في هذا الأمر. وقبلا بمواجهتنا الأخيرة معكم فهمنا منكم بأنّ الأخين أنطونيوس وإسطفانوس جاوبا الذي خاطبهم بشأن الفاخوريّ بأن رأيهما كرأينا.

ورأى باقي الأخوان بعدم قبول الفاخوريّ قاضيًا فلزم إفادتكم بذلك جميعه لتكونوا أنتم وهما على هذا الاعتماد والعزم وتجاوبوا بعدم قبول الفاخوريّ قاضيًا إذا خاطبكم سعادته أو خلافه في هذا الأمر كما هو اعتماد وعزم الأخوان هنا وحيث الأخ أنطونيوس بالقرب منكم فواجهوه وأفهموه ذلك والأخ أسطفانوس إذا لم تمكنكم مواجهته أرسلوا له أحد الكهنة الذين توثقون بهم ليواجهه وينبهه عن ذلك وهذه المادّة تخصّ الذمّة ويجب أن يلاحظ فيها الحقّ والعدل ومن ثمّة لا تتوقّع معاطاتها إلاّ بموجب الذمّة كما لا يخباكم وهذا كاف مع مزيد ملحوظكم.

٩ تمّوز / ٥٥

حاوي خير سرا

إنّ سعادة الجنرال الفرنساويّ لا يمكن يرضى أن يكون الفاخوريّ قاضيًا في المجلس كما من المعلوم يكون بلغكم ذلك وعلى ما فهمناه أنّه عرف سعادة القايمقام عن هذا الأمر وكذلك مادّة الفاخوريّ غير فهيم في رومية فالنتيجة لا يتوقّع رجوعه إلى المجلس بكلّ الأحوال.

أمّا الوثيقة التالية[1] فهي رسالة وجّهها بتاريخ ٢٧ أيلول ١٨٥٥ ريشارد وود إلى أحد الآباء الموارنة في دمشق - حيث كان ريشارد وود قنصلاً لبريطانيا - يتكلّم فيها عن الخوري أرسانيوس الفاخوريّ وعن دوره في حوادث لبنان عام ١٨٤٠ وساعدًا نثبتها فيما يلي بحرفيّتها لأهمّيّتها البالغة:

(١) تُنشر للمرّة الأولى.

وأيها الأب الجزيل الاحترام،

غب أهدا واجبات الإكرام بمزيد الاحترام والتماس صالح دعاكم على الدوام وجزيل الأشواق الوافرة لمشاهدة نور وجهكم الكريم بكلّ خير وعافية المبدي لحضرتكم أنّنا منذ كم يوم حضرنا لمحلّنا بدمشق وكنّا مؤملين أن نشاهدكم بها فأخبرونا عن توجّهكم بالسلامة لقصد تشرّفكم بلثم أيدي قدس السيّد البطريرك الكليّ الشرف والطوبى ولذلك نغتنم هذه الفرصة أن نكلّف أبوّتكم بالسعي في إتمام مصلحة نعتبرها من أهمّ المصالح التي تقتضي لنا في بلاد سوريا وهي قضيّة إرجاع حضرة معلّمنا الأب الخوري أرسانيوس المحترم إلى وظيفته لأجل ردّ الإهانة التي حصلت لاعتباره بواسطة دفعه منها وذلك بأنّ حضرتكم غب تشريفكم بمقابلة غبطته ونيابتكم عنّا بتقديم التكريمات اللايقة في سموّ مقام قداسته أن تلتمس من سيادته انعطاف خاطره الشريف لإجابة مسئولنا حيث لنا حقّ العدالة على طوباويّته بأنّ مسئولاتنا تكون لديه بالإجابيّة أوّلاً لكوننا أسبق كافة الأوروبيّين في مودّة غبطته ثانيًا أنّه لا يغرب عن معارف سيادته الشريفة كم وكم لنا من الأتعاب والمساعدات في قضاء مصالح كلّيّة وجزويّة عايدة لمنفعة أبناء النصرانيّة في عربستان خصوصًا لجهة الطايفة المارونيّة المحبوبة لدينا ثالثًا لأنّ هذا كان باعتناء وشور حضرة الأب أرسانيوس المومى إليه الذي يستحقّ مزيد الاعتبار والتكريم بمقابلة جهده وغيرته على مصالح أبناء طايفته رابعًا أنّ من بعد صداقة ومحبّة هذا الأب لنحونا مدّة تنوف العشرين سنة فلا يحقّ لنا أن نصرف النظر عن مساعدته فيما يعود لشرفه ورفعة اعتباره وهذا سهل جدًّا إذا انعطف خاطر غبطته لاجرايه حيث لم يعد مانع يمنع من جهة الكرسيّ الرسوليّ وصارت القضيّة منوطة لاستحسان طوباويّته إلاّ إذا كان يوجد ملاحظات باطنيّة تعرقل سلوك إيجاب ما يتقدّم التماسه من طرفنا فإذا كان سيادته كما نؤمل لم يجعل هذه الملاحظات سببًا كافيًا لتوقيف إجابة مسئولنا وتكرم بالملاحظة الشخصيّة لنحو سلوكنا في مصالح الملّة فيسهّل على قداسته الانعطاف لإجراء التماسنا إذ إنّنا في كلّ وقت نؤمل من غيرته إجراء المساعدة فيما نسأله من الأمور الجسيمة فضلاً عن هذه القضيّة التي ولئن اعتبرناها كلّيّة بالنظر إلى الأسباب المتقدّمة إلاّ أنّها في حدّ ذاتها لا تحسب إلاّ من الجزئيّات ولذلك لا نشكّ في مكارم أخلاق سيادته وحسن مساعيكم الحميدة أن يكون

الجواب إلاّ بالإيجاب ويصير ذلك سببًا كافيًا لتشرّفنا شخصيًّا بنادي قداسته لتقديم التشكّرات الواجبة علينا هذا ونؤمل عدم سهونا في صلواتكم البارّة ودام بقاكم. في ٢٧ أيلول سنة ١٨٥٥.

ريشارد وود»

كما أنّنا عثرنا بين أوراق البطريرك مسعد على رسالة من قنصل بريطانيا في بيروت السيّد مور[1] موجّهة إلى الخوري أرسانيوس الفاخوريّ مؤرّخة في ١٨٥٥ يقدّم فيها الدعم المعنويّ والمادّيّ للخوري المذكور في قضيّته، مع الإشارة إلى أنّ القنصل وود كان أخًا لقرينة القنصل مور[2]

«حضرة الأب المحترم الخوري أرسانيوس الفاخوري قاضي مجلس قايمقاميّة النصارى في لبنان دام بقاءه

غب اهداء حضرتكم واجبات الإكرام بمراسيم المودّة نخبر حضرتكم أنّه قد بلغني بغمّ صدور الأمر من روميه بأنّكم تتركوا وظيفة القضاويّة في مجلس النصارى التي صار لكم جملة سنوات متوظّفين بها فالذي يزيدني غمًّا لأنّ الباعث المزعوم عنه ليس هو السبب الحقيقيّ فالآن لعلمي غيرتكم لخير المصلحة أومل بأنّكم تبقوا متعاطين واجبات وظيفة القضاويّة لبينما يصير إمكان لانتخاب شخص لايق بالوظيفة وكلّ غرض يلزم من هذا الجانب رهين الإعلام ودام الله بقاكم

محبّ مخلص

نيفن مور

قونسلوس»

---

(١) تُنشر للمرّة الأولى.

(٢) يراجع: Jouplain, *La Question du Liban*, p. 202 - 1961

## القسم الثاني: مؤلّفات الخوري أرسانيوس الفاخوريّ

يُعتبر الخوري أرسانيوس من رجال النهضة الأدبيّة والثقافيّة اللبنانيّة. «وكان كثير النظم جيّد القريحة غزير المادّة ينشد الشعر عفوًا دون تصنّع»، على حدّ قول الأب شيخو، وقد ترك مؤلّفات عديدة نشر بعض منها في أيّامه وما يزال القسم الأكبر منها غير مطبوع. وستطرّق تباعًا إلى مؤلّفاته المطبوعة أوّلاً، ومن ثمّ إلى مؤلّفاته المخطوطة.

### أوّلاً: المؤلّفات المطبوعة

١ - روض الجنان في المعاني والبيان: يقع في ٥٥٩ صفحة - وطُبع في المطبعة الكاثوليكيّة في بيروت عام ١٨٦٧. ويقول يوسف الفاخوريّ[1] إنّه «طبع منه ألف نسخة بالمطبعة الكاثوليكيّة على نفقة حضرة الآباء اليسوعيّين».

٢ - زهر الربيع في فنّ البديع: ٤٤ صفحة - طُبع بالمطبعة العموميّة في بيروت سنة ١٨٦٨، وذلك «تحت مناظرة حضرة الأب الخوري يوسف الفاخوريّ، أخي المؤلّف»، كما ورد في الصفحة الأخيرة من النبذة.

٣ - الميزان الذهبيّ في الشعر العربيّ - ٨٠ صفحة. طُبع في بيروت في المطبعة العموميّة سنة ١٨٧٢، «وقد تمّ طبع هذه الرسالة تحت مناظرة حضرة الأب الجليل الخوري يوسف الفاخوريّ، أخي المؤلّف الجزيل الاحترام، وذلك بنفقة حضرة الخواجات المحترمين جورج وأخيه بشاره ميخايل مرزا»، كما ورد في الصفحة ٧٩ قبل الأخيرة من الرسالة. ويقول الأستاذ يمّين في مقاله عن يوسف الفاخوريّ المنشور في عدد ٤ شباط ١٩٨٦ من جريدة النهار أنّه طُبع من هذا الكتاب ٥٠٠ نسخة، مستندًا في ذلك إلى مقال المعلّم يوسف الفاخوريّ المشار إليه أعلاه.

---

[1] ـف الفاخوري: ملخّص ترجمة حياة المثلّث الرحمة والطيب الذكر الشاعر المطبوع الخوري ـنوس الفاخوري - مجلّة الحقيقة عدد ١٠ - ١٢ من عام ١٩٠٦ ص ٢٤٩.

### ثانيًا ـ المؤلّفات المخطوطة.

١ ـ شرح ديوان الحبر العلاّمة المطران جرمانوس فرحات. وهو شرح مطوّل يقول الأب شيخو أنّ هذا الشرح لم يُطبع، في حين أنّ الأستاذ محسن يمين، في مقال له عن «يوسف الفاخوري»[١]، يقول إنّ هذا الشرح قد طُبع مصحّحًا بقلم سعيد الشرتونيّ سنة ١٨٩٤ في طبعة ديوان المطران عن المطبعة الكاثوليكيّة».

٢ ـ كتاب كفاية الطلاّب في التصريف والإعراب ـ وهو كتاب مطوّل في الصرف والنحو.

٣ ـ قواعد اللغة السريانيّة.

٤ ـ شرح ديوان المتنبّي.

٥ ـ مجموع مواعظ مختلفة كان ألّفها لنفسه وتلامذته[٢].

٦ ـ ديوان شعر ينيف على ٤٤٠ صفحة ـ «وفيه القصائد الحسنة ذات المعاني المبتكرة والمواضيع الشريفة، منها دينيّة ومنها علميّة وأدبيّة، وفي كلّها من التفنّن ما لا ينكر»[٣]. وقد نُشر من هذا الديوان عدّة قصائد في مجلّة المشرق وفي المجلّد الأوّل من المؤلّف أطرب الشعر وأطيب النثر الخاصّ بأطرب الشعر الصادر عام ١٩١١ عن المطبعة الكاثوليكيّة.

## القسم الثالث: مخطوطة تاريخ ما توقّع في جبل لبنان من شهر أيّار ١٨٤٠ وصاعدًا إلى حدّ نهاية هذا التاريخ.

ورد في المجلّد الخاصّ بمخطوطات مكتبة الجامعة الأميركيّة في بيروت[٤] الوصف التالي لمخطوطة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ وفقًا لما يلي:

---

(١) محسن يمين: يوسف الفاخوريّ مدير الدروس العربيّة ـ جريدة النهار، عدد الثلاثاء ١٩٨٦/٢/٤.

(٢) شيخو، المرجع المذكور، ص ٦١٥.

(٣) شيخو، المرجع ذاته، ص ٦١٥.

(٤) الدكتور يوسف خوري، المخطوطات العربيّة الموجودة في مكتبة الجامعة الأميركيّة في بيروت، ٤٢٨، طبع عام ١٩٨٥.

**تاريخ حوادث جبل لبنان من سنة ١٨٤٠ فصاعدًا**

الخوري أرسانيوس فاخوريّ.

٣٨ ورقة. الورق سميك. وصلة بين الأوراق.

٢٢,٥ × ١٥,٥ سم - ١٨ × ١١,٥ سم - ٢٣ سطرًا. قاعدة الخطّ النسخيّ.

ناقص.

أوّله: تاريخ ما توقّع في جبل لبنان من شهر أيّار سنة ١٨٤٠ وصاعدًا على حدّ نهاية هذا التاريخ وبالله التوفيق.

آخر: وحصلوا على غاية الأمنية والراحة حتّى إنّ البعض منهم الذين نزحوا مع العصاة المذكورين..

عنوان الكتاب على ورقة في الصدر بخطّ الأستاذ عيسى إسكندر المعلوف.

على صفحة الغلاف اليمين من الداخل فهرست الكتاب بقلم الأستاذ المعلوف. وضع الأستاذ المعلوف حاشية بعد السطر الأوّل من الورقة الأولى قال فيها: أرجّح أنا مقتني الكتاب عيسى إسكندر المعلوف أنّ واضع هذا التاريخ الخوري أرسانيوس الفاخوريّ بخطّ يده.

أطلب المخطوط السابق ذي الرقم ١٠٠٣ لزيادة التحقيق.

وضع خطّ أحمر تنبيهًا إلى إلمام من الحوادث.

الصفحات مرقّمة بحبر أحمر.

(مكتبة عيسى إسكندر المعلوف سنة ١٨٩٣، عدد ٥٢٨).

(رقم التصنيف ms 956,9: T18 A & mic-A-449)) سابقًا رقم ٧٩١.

كما تقتضي الإشارة إلى أنّه في مكتبة الجامعة الأميركيّة نسخة أخرى من هذه المخطوطة نسخها عن الأصل الدكتور أسد رستم، ولكنّه توقّف في الصفحة ٢٧ من المخطوط الأصليّ، أي الورقة ١٤ منها. وقد أشار المرجع المذكور إلى هذه المخطوطة وفقًا لما يلي[1]:

(١) الدكتور يوسف خوري: المرجع المذكور، ص ٤٢٤.

تاريخ ما توقّع في جبل لبنان من شهر آيار سنة ١٨٤٠ وصاعدًا إلى حدّ نهاية هذا التاريخ.

الخوري أرسانيوس الفاخوريّ.

٢٨ ورقة. الورق عاديّ مسطّر. وصلة بين الأوراق.

٣٠,٥ × ٢٠ سم - ٢٣ × ١٤ سم - ٢٨ سطرًا. قاعدة الخطّ العاديّ.

أوّله: إنّه في ابتداء فصل الربيع بالسنة المذكورة (شهر آيار سنة ١٨٤٠).

آخر: وأوجه الأهالي دخلوا ما بينهم ومنعوا القتال وصالحوا الفريقين ثمّ بعد مدّة وجيزة توجّه...

جاء في الصدر (نسخها) عن الأصل الموجود الآن في مكتبة عيسى إسكندر المعلوف والذي هو على ورق صكوكيّ رقيق ٢٢ س × ١٦ في ٧٦ صفحة كاتبه أسد رستم:
هناك تعليقات على الهوامش.

أطلب المخطوط المرقوم أعلاه تجد الكتاب وهو بعد الورقة ٩٣.
النسخة المخطوطة بقلم الأستاذ الدكتور أسد رستم.

(رقم التصنيف ms 956.9: m 395 AC. 2 and mic-A-449) ومخطوط رقم ١٠١٥ أدناه. سابقًا رقم ٧٧٦».

أمّا لجهة الملاحظات المنهجيّة الخاصّة بهذه المخطوطة فمن الممكن ابداء ما يلي:

١ - عدم إكمال المخطوطة من قبل المؤرّخ.

إنّ مخطوطة الخوري أرسانيوس الفاخوريّ المتعلّقة «بحوادث لبنان ابتداءً من شهر آيار ١٨٤٠ وصاعدًا هي ناقصة. فأمّا أن يكون الخوري المذكور لم ينته من تأليف تاريخه أو أمّا أتت أيدي الضياع على الصفحات الأخيرة من المخطوطة. مع الإشارة إلى اقتناعنا بأنّ الخوري أرسانيوس لم يتمكّن - أو لم يرغب - وهذا ما يُستدلّ عليه من قراءة كامل عنوان المخطوطة، بإتمام مؤلّفه. تقتضي الإشارة إلى أنّ عيسى إسكندر المعلوف الذي حصل على هذا المخطوط

في مكتبته عام ١٨٩٢ وقام ببيعه إلى مكتبة الجامعة الأميركيّة عام ١٩٢٥[١] لم يشر لا من قريب ولا من بعيد إلى أنّ هذه المخطوطة ناقصة.

ولكن وفي مطلق الأحوال، لقد حاولنا عبثًا الجزم في الموضوع، ولكن لم نتمكّن في الحصول على نسخة أخرى لهذا التاريخ ولم يُستَهْدَ حتّى الآن إلى نسخة أخرى غير تلك التي هي في مكتبة الجامعة الأميركيّة. ولم نتمكّن أيضًا من التثبّت من زعم الآب شيخو، في مؤلّفة عن «المخطوطات العربيّة لكتبه النصرانيّة»، أنّ هذا المخطوط من جملة المؤلّفات المخطوطة التي «لا تزال في ملك عيلته في غزير»[٢].

أمّا ما يعزّز اقتناعنا بعدم انتهاء الخوري أرسانيوس من وضع تاريخه هذا، فهو سرد بعض الأحداث دون الإشارة إلى ما آلت إليه ـ بالرغم من أنّنا نجد في هذا المخطوط عدّة صفحات قام المؤلّف بإعادة صياغتها أو شرحها وتفسيرها. فلقد أورد مثلاً في السطر الثاني من الصفحة ٥٠ من المخطوطة أنّ بعض الوجهاء ما يزالون هناك (أي في السجن) «إلى الآن» ـ أي بأنّ عبارة «إلى الآن» تعني أنّ المؤلّف كان يكتب عمليًّا تحت وطأة الأمور اليوميّة ولم يُعد النظر في ما كتبه لجهة التواريخ، بل لجهة بعض الأحداث.

## ٢ ـ مؤلّف المخطوط هو الخوري أرسانيوس الفاخوريّ.

تشير بعض المعلومات الواردة في صلب التاريخ، وخاصّة تلك التي تتعلّق بالخوري أرسانيوس بالذات ومشاكله في وظيفته مع الشيخ فرنسيس الخازن والحكمدار في الصفحات ٥٣ ـ ٥٥ من المخطوطة، أنّ الخوري أرسانيوس الفاخوريّ كان وحده على علم بها ـ كما أنّ عيسى إسكندر المعلوف كان قريب العهد من الخوري المذكور عندما حصل على هذه النسخة من تاريخه ورجّح أنّ مؤلّف التاريخ هو الخوري أرسانيوس الفاخوريّ بالذات. ولا يبدو في مطلق الأحوال أنّ هناك أيّة فائدة علميّة من التفتيش على مؤلّف آخر نظرًا

---

(١) مجلّة الكلّيّة ص، سنة ١٩٢٥.

(٢) شيخو، كتاب المخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة، صفحة ١٥٨، طبع عام ١٩٢٤.

إلى تكاثر التأكيدات والإثباتات في هذا المجال وإشارة عيسى إسكندر المعلوف والأب شيخو صراحةً إلى أنّ الخوري أرسانيوس الفاخوريّ هو مؤلّف هذا التاريخ.

### ٣ ـ إنّ المخطوطة هي بخطّ الخوري أرسانيوس الفاخوريّ.

إنّ المخطوطة الموجودة في مكتبة الجامعة الأميركيّة هي بخطّ أرسانيوس الفاخوريّ أو على الأقل أملاها لكاتبه، لأنّنا نجد في عدّة صفحات إعادة نظر في صياغة الموضوع أو في شرح الأسباب أو تحويل أو إلغاء ـ وهي كلّها من الأمور التي لم يقدم عليها ناسخ عليه نسخ المخطوطة بحذافيرها فقط، دون النظر إلى إعادة صياغة المعاني والشكل وشطب بعض الفقرات.

وإذا راجعنا ما كتبه القنصل ريجارد وود في الرسالة التي أشرنا إليها سابقًا بأنّ كلّ عمله «كان باعتناء وشور حضرة الأب أرسانيوس المومى إليه الذي يستحقّ مزيد الاعتبار والتكريم بمقابلة جهده وغيرته على مصالح أبناء طائفته»، يتبيّن لنا أنّ التاريخ هذا ذات أهمّيّة بارزة لأنّه المستند الوحيد لهذه الحقبة من الزمن تروي لنا الحوادث مثلما عاشها وعاصرها كاهن مثقّف ذو علم بخلفيّات الأمور. وهذا ما يظهر جليًّا من قراءة نصّ هذا التاريخ، إذ إنّ المؤرّخ يأتي على ذكر تصرّف بعض الحكّام والأولياء من المستحيل أن يطّلع عليها شخص آخر مطّلع بالكفاية على تطوّر الأحداث وخفاياها، وهو يبيّن خاصّةً كيف أنّ الصراع في لبنان، الذي بدأ دوليًّا، تحوّل إلى صراع سياسيّ داخليّ ومن ثمّ طائفيّ لم يرحم تدريجيًّا أحدًا من سكّان الجبل.

### ٤ ـ لغة المخطوطة

إنّ لغة المؤلّف في المخطوطة هي بسيطة ـ لا بل ركيكة ـ في بعض الأحيان، مثلما يتبيّن للقارئ. ولكن لا شكّ بأنّ المؤلّف، الذي لم يلقي نظرة ثانية نهائيّة على مؤلّفه، رغب في تقويم خفايا الأمور وأسبابها بلغة بسيطة، ولكن بمنهجيّة واضحة. ويبقى القارئ تحت وطأة هذا الوضوح في التحليل، ممّا يثبت أنّ المؤلّف لم يكن شخصًا عاديًّا، بل عالمًا بمختلف الأمور لتمكّنه من سردها بهذه المنهجيّة.

وخلاصةً للأمر، فإنّ هذا المخطوط، بالرغم من أنّه ناقص، يرشدنا إلى مجالات غامضة من تاريخ لبنان الحديث ويستوحى منه المحاولة الحثيثة المستمرّة للمؤلّف لإبراز الأسباب السياسيّة لأزمة لبنان الطائفيّة في القرن التاسع عشر وكيف أنّ مختلف الطوائف اللبنانيّة وخاصّة منها الدرزيّة والمارونيّة قد خسرت، بفضل دهاء السياسة العثمانيّة، كلّ شيء ومنها الاستقلال الذاتيّ المحدود التي عرفته خلال الفترة الممتدّة بين ١٥١٦ و١٨٤٠، من جرّاء دسائس موظّفي الدولة العثمانيّة الذين تمكّنوا ببراعة فائقة من قطع الطريق على جميع وسائل التقارب التي تميّزت بها الطائفتان خلال فترة ما يزيد على ثلاثة قرون وربع القرن. فانفجر الصراع الطائفيّ بين اللبنانيّين تحت مظلّة عثمانيّة دقيقة التصرّف للتحكّم بمصير هذه الطوائف الصغيرة التي كانت تفكّر، من خلال الحرب والتناحر، في الحصول على كلّ شيء، في حين أنّ الخطّة التركيّة كانت ترغب، من خلال الحرب، حملها على فقدان كلّ شيء لصالحها.

فالخوري أرسانيوس الفاخوريّ هو الشاهد العيان لهذه الحقبة من الزمن وقد رغب في تسجيل وقائعها حفاظًا من النسيان ولتكن أمثولة للأجيال القادمة.

## من منشورات دار المشرق التاريخيّة

- أحوال النصارى في خلافة بني العبّاس، للدكتور جان موريس فييه
- الحضارات، للبيب عبد الساتر
- تاريخ العلوم عند العرب، للدكتور أنطون ـ حميد موراني

- *Damas au VII^e/XIII^es. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, par L. Pouzet, S.J.
- *Mossoul chrétienne*, par J.-M. Fiey.
- *Histoire et Institutions de l'Eglise arménienne*, par J. Mécérian, S.J.
- *Damas et Bagdad, capitales et terres des califes*, par J. de Maussion de Favières
- *Damascus and Baghdad, capitals and lands of the caliphs*, by J. de M. de Favières.
- *Le rôle du Collège Maronite Romain dans l'orientalisme aux 17^e et 18^es.*, par P. Raphaël
- *Byblos through the ages*, by N. Jidejian
- *Tyre through the ages*, by N. Jidejian
- *Sidon through the ages*, by N. Jidejian
- *Tripoli through the ages*, by N. Jidejian
- *Baalbeck «City of the Sun»*, by N. Jidejian

# مقالة «في الآجال» لحنين بن إسحٰق

الأب سمير خليل اليسوعيّ

لحُنَين بن إسحاق مقالة «في الآجال» ذكرها ابن النديم في «الفهرست» وذكرها من بعده أصحابُ «كُتُب الرجال» كلّهم، إلاّ أنّا لم نجد أيّ مخطوطٍ نقل لنا هذا النصّ. بالحقيقة، قد كان الأب بولس سباط أشار إلى مخطوطٍ للمقالة مِلْكَ ورثة الدكتور جبرائيل حكيم بحلب[1]. وكان قد رأى المخطوط في العشرينات. أمّا اليوم، فقد ضاعت هذه المكتبة، وضاعت معها المقالة، فاعتُبر نصًّا مفقودًا.

وقد أسعدنا الحظّ، فاكتشفنا المقالة في أطواء موسوعة دينيّة للعالم القبطيّ مؤتمن الدولة إبراهيم أبي إسحاق، المعروف بابن العسّال، الذي وضع كتاب «مجموع أصول الدين» نحو سنة ١٢٦٧ ـ ١٢٦٨ م. فعزمنا على نشرها، وجمعنا المخطوطات مختارين منها خمسًا محفوظةً اليوم في القاهرة وباريس ولندن وبرمنجهام. وحقّقناها بدقّة، مُشيرين إلى كلّ الروايات، وإن كانت إملائيّة فقط. وقبل أن نشرع في تحقيق النصّ، نقدّم له بحثًا وجيزًا عن حياة حُنين ثمّ عن مؤلّفاته.

## أوّلاً ـ حياة حُنين[2]

أبو زيد حُنَين بن إسحق العباديّ في غنًى عن التعريف. إذ هو أشهر من نار على عَلَم. إليك ملخّصًا عن حياته.

(١) راجع:

Paul SBATH, *Al-Fihris (Catalogue de manuscrits arabes)*, I. Ouvrages des auteurs antérieurs au XVII^e siècle (Le Caire, 1938), p. 44, N° 326.

(٢) راجع يوسف حُبّي: «حنين بن إسحاق» (بغداد: مجمع اللغة السريانيّة، ١٩٧٤) ٤٨ ص

ولد في الحيرة عام ١٩٤ هـ/ ٨٠٩ م، من أب عربيّ ينتسب إلى قبيلة عباد. والحيرة عاصمة اللخميّين في جنوب العراق. كان أبوه صيدلانيًّا، يصنع العقاقير من الحشائش والنباتات ويبيعها. فنشأ حنين مولعًا بصناعة الطبّ.

نشأ حنين في الحيرة (وليس في بغداد أو الشام، كما جاء عند البَيْهَقيّ) ودرس فيها السريانيّة، ولبس الزنّار[1] (أي أنّه كان شمّاسًا في الكنيسة). ثمّ ذهب إلى جنديسابور، وتعلّم الفارسيّة. ثمّ انتقل إلى بغداد، حيث سمع محاضرات يوحنّا بن ماسَوَيْه، ونال رضاه. إلاّ أنّه أغضبه بكثرة أسئلته ولجاجته في المعارضة، حتّى إنّه، في يوم من الأيّام، أحرجه بسؤال حول كتاب «فِرَق الطبّ»، فنهره يوحنّا بغطرسة: «ما لأهل الحيرة ولتعلّم صناعة الطبّ؟ عليك ببيع الفلوس في الطريق!». فترك حنين المجلس باكيًا. فغادر بلاده، وقصد بلاد الروم، حيث تمكّن من اللغة اليونانيّة وألِفَ انتقاد النصوص.

ثمّ عاد إلى بغداد حوالى سنة ٢١١ هـ / ٨٢٦ م، وهو يمتلك زمام أربع لغات: العربيّة والسريانيّة والفارسيّة واليونانيّة. وكان يُنشد شعرًا من إلياذة هوميرس باليونانيّة، ويُجيد الترجمة إلى العربيّة والسريانيّة. وقد تمّ الصلح بين حُنين وأستاذه يوحنّا بن ماسَوَيه، بفضل الطبيب يوسف بن إبراهيم قبل سنة ٢١٤ هـ/ ٨٢٩ م.

وكان جبرائيل بن بُختيشوع ويوحنّا بن ماسَوَيه يمتدحاه. فنال حظوة لدى الخليفة المأمون، الذي وكّله بترجمة كتب الطبّ من اليونانيّة إلى العربيّة. فأخذ بترجمة مؤلّفات جالينوس، وكان المأمون يعطيه وزنها ذهبًا. وبعد وفاة المأمون، نال حظوة لدى المعتصم بالله (٢١٨ - ٢٢٧ هـ/ ٨٣٣ - ٨٤١ م) والواثق بالله (٢٢٧ - ٢٤٢ هـ/ ٨٤١ - ٨٥٦ م). وترجم حنين أكثر من اثني عشر كتابًا لبقراط (٤٦٠ - ٣٥٧ ق م)، وأكثر من مائة لجالينوس (نحو ١٣١ - ٢٠١ م)،

(١) راجع: «تاريخ الحكماء» لجمال الدين القِفْطي، تحقيق Julius LIPPERT (لايبتسك ١٩٠٣) ص ١٧١ - و«عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء» لابن أبي أُصَيْبعة، طبعة August MÜLLER (القاهرة ١٨٨٢) ص ١٨٩ - و«مختصر تاريخ الدُوَل» لابن العبري، طبعة الأب أنطون صالحاني (بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، ١٨٩٠) ص ٢٥٢.

وغيرها من الكتب. وبلغ ذروة المجد وبرع في الطبّ أيّام المتوكّل على الله (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ/ ٨٤٦ ـ ٨٦١ م)، فعيّنه رئيسًا للأطبّاء.

وفي عام ٢٤٠ هـ/ ٨٥٤م أصيب حنين بالنكبة الكبرى، إذ دخل السجن وصودرت أملاكه وكتبه. وسبب ذلك رفضه لإكرام صورة العذراء حاملة ابنها يسوع. والسبب الحقيقيّ حقد الأطباء (ولا سيّما بختيشوع بن جبرائيل وإسرائيل بن زكريّا الطّيفوريّ) عليه وحسدهم. إلاّ أنّ الخليفة أطلق سراحه بعد أربعة شهور، وأعاده إلى منصبه كطبيب خاصّ له، ونفى بختيشوع إلى البحرَيْن.

«وعاش حنين بعد نكبته مبجّلاً معزّزًا من قِبَل الخلفاء المنتصر بالله والمستعين بالله والمعتزّ بالله والمهتدي بالله والمعتمد على الله»[1].

توفّي حنين يوم الثلاثاء ١/١٢/٨٧٣ م (أمّا ما ذكره ابن أبي أصَيْبعة، من أنّه تُوفّي سنة ٢٦٤ هـ أي ٨٧٧ م، فهو خطأ[2].

## ثانيًا ـ مؤلّفات حنين، سوى نقوله

نكتفي هنا بذكر مؤلّفات حُنين (سوى ترجماته)، كما وردت في أوّل تدوين للثقافة العربيّة، أعني «فهرست» النديم الموضوع سنة ٣٧٧ هـ/ ٩٨٧ م؛ وفي أكمله في العصور الوسطى، أعني «عيون الأنباء» لابن أبي أصيبعة (المتوفّى عام ١٢٩٦ م). وقد رقّمنا هذه المؤلّفات، تسهيلاً للإحالات. فكان مجموعها ٣٠ مؤلّفًا عند النديم، و١١١ عند ابن أبي أصيبعة. أمّا القفطيّ (ت ٦٤٦ هـ/ ١٢٤٨ م)، فهو يتبع النديم، إلاّ أنّه لم يذكر الأرقام ٦ و٢٠ و٢١ و٢٢، فصار المجموع ٢٦ مؤلّفًا.

(١) يوسف حبّي، ص ٤٠.

(٢) إذ إنّ أوّل كانون الأوّل ٨٧٧ م يقع يوم الأحد، لا يوم الثلاثاء، كما قال ابن أبي أصيبعة.

## ١ ـ قائمة النديم

قال النديم: «وله من الكتب التي ألّفها، سوى ما نقل من كُتُب[١] القدماء:

١ ـ كتاب أحكام الإعراب على مذهب اليونانيّين، مقالتان.
٢ ـ كتاب مسائل في الطبّ، للمتعلّمين. وزاد فيها حُبَيش الأعسم تلميذه.
٣ ـ كتاب الحمّام، مقالة.
٤ ـ كتاب اللّبن، مقالة.
٥ ـ كتاب الأغذية، ثلاث مقالات.
٦ ـ كتاب علاج العين، عشر مقالات، لطيف.
٧ ـ كتاب تقاسيم علل العين، مقالة.
٨ ـ كتاب اختيار أدوية علل العين، مقالة.
٩ ـ كتاب علاج أمراض العين الجديد، مقالة.
١٠ ـ كتاب آلات الغذاء، ثلاث مقالات.
١١ ـ كتاب الأسنان واللّثة، مقالة.
١٢ ـ كتاب الباه، مقالة.
١٣ ـ كتاب تدبير الناقه[٢]، مقالة.
١٤ ـ كتاب معرفة أوجاع المعدة وعلاجها، مقالتان[٣].
١٥ ـ كتاب في المدّ والجزْر، مقالة.
١٦ ـ كتاب في السبب الذي صارت مياه البحر له مالحة، مقالة.
١٧ ـ كتاب الألوان، مقالة.
١٨ ـ كتاب في البول، على طريق المسئلة والجواب، مقالة.

---

(١) أضاف القفطي: «الحكماء».
(٢) قرأها فؤاد سزكين «تدبير الناقة». راجع:

Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, III (Leiden: Brill, 1970), pp. 254-255

رقم ١٦ (= الناقه) ورقم «٤٥/١٠» (= الناقة).
(٣) يأتي رقم ١٤ قبل رقم ١٣ عند القفطي.

١٩ ـ كتاب المولودين لثمانية أشهر، مقالة.
٢٠ ـ كتاب الترياق، مقالتان.
٢١ ـ كتاب العين، على طريق المسئلة والجواب، ثلاث مقالات.
٢٢ ـ كتاب ذكر ما ترجم من الكتب، مقالتان.
٢٣ ـ كتاب قاطيغورياس، على رأي ثامسطيوس، مقالة.
٢٤ ـ كتاب رسالة إلى الطيفوري في قرص الورد.
٢٥ ـ كتاب القروح وتولّده، مقالة.
٢٦ ـ كتاب الأجال، مقالة.
٢٧ ـ كتاب تولّد النار بين الحجرين، مقالة.
٢٨ ـ كتاب تولّد الحصاة، مقالة.
٢٩ ـ كتاب اختيار الأدوية المحرقة[1].
٣٠ ـ كتاب إلى ابن المنجّم «في استخراج كتبه»، كتب جالينوس.

## ٢ ـ قائمة ابن أبي أصيبعة[2]

ولحنين بن إسحق من الكتب:

١ ـ كتاب المسائل
٢ ـ كتاب العشر مقالات في العين
٣ ـ كتاب في العين، على طريق المسألة والجواب، ثلاث مقالات. ألّفه لولدَيه داود وإسحق، وهو مائتان وتسع مسائل.
٤ ـ اختصار الستّة عشر كتابًا لجالينوس، على طريق المسألة والجواب. اختصره أيضًا لولدَيه. وأكثر ما ألّفه من الكتب على طريق المسألة والجواب، إنّما غرضه بها إلى هذا القصد.

(١) وفي طبعة رضا تجدّد (طهران ١٩٧٠) = «المجربة».
(٢) راجع ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء».
○ طبعة مُلّر (القاهرة ١٨٨٢) للمجلّد الأوّل، ص ١٩٧ ـ ٢٠٠.
○ طبعة بيروت ١٩٦٥، ص ٢٧١ ـ ٢٧٤.
○ طبعة بيروت (دار الثقافة) الثانية (١٩٨١) للمجلّد الثاني، ص ١٦٠ ـ ١٦٥.

٥ ـ كتاب الترياق، مقالتان

٦ ـ اختصار كتاب جالينوس في الأدوية المفردة. إحدى عشرة مقالة. اختصره بالسرياني. وإنّما نقل منه إلى العربيّ الجزء الأوّل، وهو خمس مقالات، نقلها لعليّ بن يحيى.

٧ ـ مقالة في ذكر ما تُرجم من كتب جالينوس، وبعض ما لم يُتَرجم. كتبها إلى عليّ بن يحيى المنجّم.

٨ ـ مقالة في ثبت الكتب التي لم يذكرها جالينوس في فهرست كتبه، وصف فيها جميع ما وجد لجالينوس من الكتب التي لا يشكّ أنّها له.
وقال: إنّ جالينوس يكون صنّفها بعد وضعه الفهرست.

٩ ـ مقالة في اعتذاره لجالينوس، فيما قاله في المقالة السابقة من كتاب آراء أبقراط وأفلاطون.

١٠ ـ جمل مقالة جالينوس في أصناف الغلط الخارج عن الطبيعة، على طريقة المسألة والجواب.

١١ ـ جوامع كتاب جالينوس في الذبول، على طريقة المسألة والجواب.

١٢ ـ جوامع كتاب جالينوس في أنّ الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفًا، على طريقة المسألة والجواب.

١٣ ـ جوامع كتاب جالينوس في كتب أبقراط الصحيحة وغير الصحيحة.

١٤ ـ جوامع كتاب جالينوس في الحثّ على تعلّم الطبّ، على طريقة المسألة والجواب.

١٥ ـ جوامع كتاب المنيّ لجالينوس، على طريقة المسألة والجواب.

١٦ ـ ثمار تفسير جالينوس لكتاب الفصول لأبقراط، على طريقة المسألة والجواب. سبع مقالات. وكان تأليفه له بالسريانيّ، وإنّما نقل منه إلى العربيّ المقالة الأولى والثانية والثالثة والرابعة. وأمّا الثلاث المقالات الباقية، فنقلها إلى العربيّ عيسى بن صهر بخت.

١٧ ـ ثمار تفسير جالينوس لكتاب تقدمة المعرفة، على طريقة المسألة والجواب.

١٨ ـ ثمار تفسير جالينوس لكتاب أبقراط في تدبير الأمراض الحادّة، على طريقة المسألة والجواب.

١٩ ـ ثمار تفسير جالينوس لكتاب أبقراط في جراحات الرأس، على طريقة المسألة والجواب.
٢٠ ـ ثمار السبع عشرة مقالة الموجودة من كتاب جالينوس لكتاب أبيذيميا لأبقراط، على طريقة المسألة والجواب.
٢١ ـ ثمار تفسير جالينوس لكتاب قاطيطريون لأبقراط، على طريقة المسألة والجواب.
٢٢ ـ ثمار تفسير جالينوس لكتاب أبقراط في الأهوية والأزمنة والبلدان، على طريقة المسألة والجواب.
٢٣ ـ شرح كتاب الهواء والماء والمساكن لأبقراط. لم يتمّ.
٢٤ ـ شرح كتاب الغذاء لأبقراط.
٢٥ ـ ثمار المقالة الثالثة من تفسير جالينوس لكتاب طبيعة الإنسان لأبقراط.
٢٦ ـ ثمار كتاب أبقراط في المولودين لثمانية أشهر.
٢٧ ـ فصول استخرجها من كتاب ابيذيميا.
٢٨ ـ فصول استخرجها من كتاب الأهوية والبلدان، ومما في كتاب الفصول من الكلام في الأهوية والبلدان بتفسير جالينوس.
٢٩ ـ مقالة في تدبير الناقهين، ألّفها لأبي جعفر محمّد بن موسى.
٣٠ ـ رسالة في قرص العود.
٣١ ـ رسالة إلى الطيفوري في قرص الورد.
٣٢ ـ كتاب إلى المعتمد فيما سأله عنه من الفرق بين الغذاء والدواء المسهّل. ثلاث مقالات.
٣٣ ـ كتاب قوى الأغذية. ثلاث مقالات.
٣٤ ـ كتاب في كيفيّة إدراك الديانة.
٣٥ ـ مسائل في البول، انتزعها من كتاب أبيذيميا لأبقراط.
٣٦ ـ مقالة في تولّد الفرّوج، بيّن فيها أن تولّد الفرّوج إنّما هو من بياض البيضة، واغتذاؤه من المُحّ الذي فيه.
٣٧ ـ مسائل استخرجها من كتب المنطق الأربعة.
٣٨ ـ مقالة في الدلائل، وصف فيها أبوابًا من الدلائل التي يُستدلّ بها على معرفة كلّ واحد من الأمراض.

٣٩ ـ كتاب في النبض
٤٠ ـ كتاب في الحُمّيات
٤١ ـ كتاب في البول، مستخرج من كتاب أبقراط وجالينوس.
٤٢ ـ كتاب في معرفة أوجاع المعدة وعلاجها. مقالتان.
٤٣ ـ كتاب في حالات الأعضاء.
٤٤ ـ مقالة في ماء البقول.
٤٥ ـ مقالة في اليبس.
٤٦ ـ كتاب في حفظ الأسنان واللثة.
٤٧ ـ كتاب فيمن يولد لثمانية أشهر، على طريقة المسألة والجواب. ألّفه لأمّ ولد المتوكّل.
٤٨ ـ كتاب في امتحان الأطبّاء.
٤٩ ـ كتاب في طبائع الأغذية وتدبير الأبدان.
٥٠ ـ كتاب في أسماء الأدوية المفردة، على حروف المعجم.
٥١ ـ كتاب في مسائله العربيّة.
٥٢ ـ كتاب في تسمية الأعضاء، على ما رتّبها جالينوس.
٥٣ ـ كتاب في تركيب العين.
٥٤ ـ مقالة في المدّ والجزر.
٥٥ ـ كتاب في أفعال الشمس والقمر.
٥٦ ـ كتاب في تدبير السوداويّين.
٥٧ ـ كتاب في تدبير الأصحّاء بالمطعم والمشرب.
٥٨ ـ كتاب في اللبن.
٥٩ ـ كتاب في تدبير المستقين.
٦٠ ـ كتاب في أسرار الأدوية المركّبة
٦١ ـ كتاب في أسرار الفلاسفة في الباه.
٦٢ ـ جوامع كتاب السماء والعالم.
٦٣ ـ كتاب في المنطق.
٦٤ ـ كتاب في النحو.
٦٥ ـ مقالة في خلق الإنسان، وأنّه من مصلحته والتفضّل عليه جُعل محتاجًا.
٦٦ ـ كتاب فيما يُقرأ قبل كتب أفلاطون.

٦٧ ـ مقالة في تولّد النار بين الحجرين.
٦٨ ـ كتاب الفوائد.
٦٩ ـ مقالة في الحمّام.
٧٠ ـ مقالة في الآجال.
٧١ ـ مقالة في الدغدغة.
٧٢ ـ مقالة في ضيق النفّس.
٧٣ ـ كتاب في اختلاف الطعوم.
٧٤ ـ كتاب في تشريح آلات الغذاء. ثلاث مقالات.
٧٥ ـ تفسير كتاب النفخ لأبقراط.
٧٦ ـ تفسير كتاب حفظ الصحّة لروفُس.
٧٧ ـ تفسير كتاب الأدوية المكتومة، لجالينوس. بيّن فيه شرح ما ذكره جالينوس في كلّ واحد من الأدوية.
٧٨ ـ رسالة في دلالة القدر على التوحيد.
٧٩ ـ رسالة إلى سلمّويه بن بنان، عمّا سأله من ترجمة مقالة جالينوس في العادات.
٨٠ ـ كتاب في أحكام الأعراب، على مذهب اليونانيّين. مقالتان.
٨١ ـ مقالة في السبب الذي من أجله صارت مياه البحر مالحة.
٨٢ ـ مقالة في الألوان.
٨٣ ـ كتاب قاطيغورياس، على رأي تامسطيوس. مقالة.
٨٤ ـ مقالة في تولّد الحصاة.
٨٥ ـ مقالة في اختيار الأدوية المحرقة.
٨٦ ـ كتاب في مياه الحمّامات، على طريق المسألة والجواب.
٨٧ ـ كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء، وآداب المعلّمين القدماء.
٨٨ ـ كنّاش اختصره من كتاب بولس.
٨٩ ـ مقالة في تقاسيم علل العين.
٩٠ ـ كتاب اختيار أدوية علل العين.
٩١ ـ مقالة في الصرع.
٩٢ ـ كتاب الفلاحة.

٩٣ـ مقالة في التركيب، ممّا وافقه عليه الفاضلان أبقراط وجالينوس.
٩٤ـ مقالة تتعلّق بحفظ الصحّة وغيرها.
٩٥ـ كلام في الآثار العلويّة.
٩٦ـ مقالة في قوس قزح.
٩٧ـ كتاب تاريخ العالم، والمبدأ والأنبياء، والملوك والأمم، والخلفاء والملوك في الإسلام. وابتدأ فيه من آدم، ومَن أتى من بعده. وذكر ملوك بني إسرائيل، وملوك اليونانيّين والروم. وذكر ابتداء الإسلام، وملوك بني أميّة، وملوك بني هاشم، إلى الوقت الذي كان فيه حُنين بنُ إسحٰق (وهو زمان المتوكّل على الله).
٩٨ـ حلّ بعض شكوك جاسيوس الإسكندرانيّ، على كتاب الأعضاء الآلمة لجالينوس.
٩٩ـ رسالة فيما أصابه من المحن والشدائد.
١٠٠ ـ كتاب إلى علي بن يحيى، جواب كتابه فيما دعاه إليه من دين الإسلام.
١٠١ ـ جوامع ما في المقالة الأولى والثانية والثالثة من كتاب أبيذيميا لأبقراط، على طريق المسألة والجواب.
١٠٢ ـ مقالة في كون الجنين. جمع من أقاويل جالينوس وبقراط.
١٠٣ ـ جوامع تفسير القدماء اليونانيّين لكتاب أرسطوطاليس في السماء والعالم.
١٠٤ ـ مسائل مقدّمة لكتاب فرفوريوس المعروف بالمدخل، وينبغي أن يُقرأ قبل كتاب فرفوريوس.
١٠٥ ـ شرح كتاب الفراسة لأرسطوطاليس.
١٠٦ ـ كتاب دفع مضارّ الأغذية.
١٠٧ ـ كتاب الزينة.
١٠٨ ـ كتاب خواصّ الأحجار.
١٠٩ ـ كتاب البيطرة.
١١٠ ـ كتاب حفظ الأسنان.
١١١ ـ كتاب في إدراك حقيقة الأديان.

## ٣ ـ مؤلّفات حنين الدينيّة

معظم هذه المؤلّفات طبّيّة أو علميّة. إلاّ أنّ لبعضها طابعًا دينيًا، فسنذكرها هنا مع رقمها حسب قائمة ابن أبي أصيبعة.

١ ـ رسالة في دلالة القدر على التوحيد (٧٨). مفقودة.

٢ ـ مقالة في خلق الإنسان، وأنّه من مصلحته والتفضّل عليه جُعل محتاجًا (٦٥). قد تكون هذه المقالة هي التي تُعرَف بكتاب «تُحفة الألبّاء، وذخيرة الأطبّاء»، إذا صحّ ما كتبه السامرّائيّ والعلوجيّ بأنّ «مطلع هذه المخطوطة يُوحي بأنّها ليست سوى (مقالة في خلق الإنسان)» [١] ومنها نسخة حديثة، منسوخة سنة ١٣٠٢ هـ (= ١٨٨٥ م) محفوظة في الخزانة العامّة بالرباط، في مجموع رقمه ٢٧٤٢، من ورقة ٧٠ ب إلى ١١٣ ب[٢].

٣ ـ كتاب في كيفيّة إدراك الديانة (٣٤). مفقود.

٤ ـ كتاب في إدراك حقيقة الأديان (١١١). نشره الأب لويس شيخو ثلاث مرّات، وأعاد نشره الأب بولس سباط [٣].

٥ ـ كتاب إلى علي بن يحيى [المنجّم]، جواب كتابه فيما دعاه إليه من دين الإسلام (١٠٠). نشرنا هذا النصّ سنة ١٩٨١، وترجمه الأب بولس نويّا إلى الفرنسيّة[٤].

٦ ـ كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء، وآداب المعلّمين القدماء (٨٧). نشره MERKLE مع ترجمة ألمانيّة، ونشر LOWENTHAL الترجمة العبريّة القديمة مع ترجمة ألمانيّة [٥].

---

(١) عامر رشيد السامرائيّ وعبد الحميد العلوجيّ: «آثار حنين بن إسحاق» (بغداد: مجمّع اللغة السريانيّة، ١٩٧٤) ص ٧٧ (رقم ٩٣)

(٢) راجع SEZGIN (حاشية ٧) ص ٢٥٤ رقم ١٩.

(٣) أطلب المراجع الكاملة في «تاريخ الأدب العربيّ المسيحيّ» جورج جراف.

Georg, GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur II* (Vatican, *1847) p. 126-128.*

(٤) *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munağğim, Hunayn Ibn Ishâq et Qusṭâ Ibn Lûqâ.* Introduction, édition, divisions, notes et index par Khalil SAMIR, SJ, Introduction, traduction et notes par Paul NWYIA, SJ («Patrologia Orientalis» XL,4 = N° 185, Turnhout 1981).

(٥) أطلب المراجع في GRAF ص ١٢٦، وفي السامرائيّ/ العلوجيّ (حاشية ١١) ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ (رقم ٦٦٦).

٧ - مقالة في الآجال (٧٠). وهي التي نحن في صددها.

٨ - كتاب تاريخ العالم (٩٧).

٩ - كتاب في مخالفة الله، كتبه حينما كان شمّاسًا. ذكره عبد يشوع الصوباويّ [١].

١٠ - ترجمة العهد القديم، عن اليونانيّة. ذكرها المسعوديّ المتوفّى سنة ٣٤٥ هـ/ ٩٥٦ م)، قال: «وقد ترجم هذه النسخة [السبعينيّة] إلى العربيّ عدّة ممّن تقدّم وتأخّر. منهم حُنين بن إسحاق، وهي أصحّ نُسخ التوراة عند كثير من الناس» [٢].

## ٤ - تحقيقنا للمقالة في الآجال

ذُكرت مقالتنا عند النديم (رقم ٢٦) والقفطيّ (رقم ٣٢) وابن أبي أُصَيبعة (رقم ٧٠). كما ذكرها إسماعيل باشا البغداديّ [٣].

قلنا إنّ المقالة وصلت إلينا في الباب ٥٨ من موسوعة مؤتمن الدولة ابن العسّال، المعروفة بـ «مجموع أصول الدين، ومسموع محصول اليقين». وعنوان هذا الباب، كما جاء في الباب الأوّل من الموسوعة: «في كيفيّة الاعتقاد في الأعمال [٤] والآجال، على مذهب النصرانيّة [٥]». وجدير بالذكر أنّ هذا الباب لا يحوي إلاّ مقال حُنين، دون مقدّمة أو تعليق أو خاتمة، بخلاف ما

---

(١) راجع «المكتبة الشرقيّة» ليوسف سمعان السمعانيّ. المجلّد الثالث، الجزء الأوّل، ص ١٦٥، والحاشية الأولى منها:

Jos. Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III, 1 (Roma, 1725, reprint, Hildesheim: Olms Verlag, 1975) p. 165 n. .1

(٢) المسعوديّ: «التنبيه والإشراف»

○ طبعة M. DE GEOJE (ليدن ١٨٩٣) ص ١١٢ سطر ١٣ - ١٧.

○ طبعة عبدالله إسماعيل الصاوي (القاهرة ١٩٣٨) ص ٩٨ سطر ٨ - ١١.

(٣) راجع إسماعيل باشا البغداديّ: «هديّة العارفين. أسماء المؤلّفين، وآثار المصنّفين» ج ١ (إستانبول ١٩٥١) ص ٢٤٠.

(٤) وردت الكلمة محرّفة في بعض المخطوطات، فصارت «الأعمال».

(٥) «على مذهب النصرانيّة» لم ترد في كلّ المخطوطات.

عهده ابن العسّال في الأبواب الأخرى إذا نقل نصًّا لأحد المؤلّفين. والعنوان المنسوب هنا إلى حُنين هو بالواقع عنوان الباب ٥٨ (وهو داخل في الجزء الرابع من الموسوعة).

ومخطوطات الموسوعة عديدة [١]. كلّها منسوخة في مصر، وإن كانت محفوظة أحيانًا في أوربا أو في لبنان، بعضها نُسخت في القرن الثالث عشر أو الرابع عشر. من هذه المخطوطات، ثمانية كاملة (تحوي الأبواب السبعين)، وأخرى جزئيّة، منها أربعة تحوي الباب ٥٨. فصار عدد المخطوطات التي نقلت لنا الباب ٥٨ اثنا عشر مخطوطًا. إليك قائمة بها (مرتّبة ترتيبًا تاريخيًّا).

المخطوطات الكاملة:

| | | |
|---|---|---|
| P ١ . | باريس عربيّ ٢٠٠ | القرن ١٦" |
| L ٢ . | لندن شرقيّ ١٠٢ (= عربيّ ١٦٩٤) | ١٦٧٨/١/١٤ |
| ٣ . | القاهرة، البطريركيّة القبطيّة، لاهوت ٣٢٢ (= سُمَيكة ٢٨٤) | ١٧٢٤ |
| C ٤ . | القاهرة، البطريركيّة القبطيّة، لاهوت ١٠١ (= سُميكة ٤٩٧) | ١٨٣٣ |
| ٥ . | دير أبي مقار، لاهوت ١٠ (= Zanetti ٢٨١) | ١٨٥٤ |
| M ٦ . | برمنجهام، منكانا عربيّ مسيحيّ ٥٤ (= ٦٤ ب) | ١٨٨٠ |
| K ٧ . | القاهرة، المتحف القبطيّ، لاهوت ٣٩٩ (= سُميكة ٨٧) | ١٩٠٤ |
| ٨ . | القاهرة، البطريركيّة القبطيّة، لاهوت ٣٠٨ (= سُميكة ٥٦٣) | ١٩٣٠ |

أمّا المخطوطات الجزئيّة التي تحوي الباب ٥٨، فها هي:

---

(١) راجع GRAF (الحاشية ١٣) ص ٤١١ ـ ٤١٢. وقد أكملنا قائمته.

| | | |
|---|---|---|
| ٩ . القاهرة، المتحف القبطيّ، لاهوت ٤٧ (= جراف ١٢٥ = سُميكة ٤٧) | | القرن ١٤" |
| ١٠ . القاهرة، البطريكيّة القبطيّة، لاهوت ٣٤٦ (= سُميكة ٢٥٢) | | قبل سنة ١٦٧٧ |
| ١١ . دير أبي مقار، لاهوت ١٢ (Zanetti ٢٨٣) | | القرن ١٨" |
| ١٢ . القاهرة، البطريكيّة القبطيّة، لاهوت ٢٨٧ (= جراف ٥٤٠ = سُميكة ٥٤٠) | - | ١٨٦٦ |

أخيرًا، قد وصلت إليّ بعضُ الورقات من مخطوطٍ ثالث عشر، منسوخ في القرن التاسع عشر على ما يبدو، كان ملكًا لـ «ميخائيل عبد السيّد». يقع الباب ٥٨ فيه بين الورقات ٢٥٥ ب و٢٥٧ ب.

وقد حقّقنا المقالة اعتمادًا على خمس مخطوطات كاملة، هي التي تحمل هنا الأرقام: ١ و٢ و٤ و٦ و٧. ورمزنا إليها بالحروف التالية P (باريس) ـ L (لندن) ـ C (القاهرة) ـ M (منكانا) ـ K (القاهرة).

أخيرًا يجب التنويه إلى أنّ النصّ نُشر في القاهرة سنة ١٨٩٩/١٩٠٠، في كتابٍ نادر الوجود، دون أيّ فاصلة أو نقطة ودون أيّ إشارة إلى المخطوط المستعمل أو إلى الفصول المنقولة [١].

(١) راجع «كتاب سلك الفصول في مختصر الأصول»، تأليف الشيخ إسحق بن العسال. طبعه على نفقته حضرة حنّا الله أفندي أسكاروس وحضرة نعوم أفندي بنيامين. طُبع سنة ١٦١٦ للشهداء الأبرار (= القاهرة ١٨٩٩/ ١٩٠٠) ص ١٥١ ـ ١٥٤.

# تحقيق مقالة حُنين
# عن كتاب «مجموع أصول الدين»
# للمؤتمن بن العسّال

١

قال حُنَين ابن إسحق في كيفيّة الاعتقاد في الأعمار والآجال على مذهب النصرانيّة، قال لمَنْ[١] سأله[٢]:

F كثيرٌ[٣] من الناس يقولون إنّ[٤] الله (عزّ وجلّ!) حَدَّ [° لكلّ[٦] ° من°] الناس مقدارًا[٧] من الحياة لم يكن[٨] أن يتجاوَزه[٩]، غيرَ الحدِّ العامّ[١٠] للناس في الموت بطريق الفناء والهرم[١١]. ونحن، فليس نقول بذلك[١٢].

L وإن كنتَ تعني[١٣] بالآجال° أنّ سابِقَ علم الله متقدّمٌ لموت [١٤ كلّ من١٤] يموتُ، مِن أيّ الأسباب مات، كان ذلك السبَبَ العامّ للناس الكائنَ بالفناء[١٥] والهرم، أو كان مِن الأسباب الأُخَر التي[١٦] تعرض للناس (مِن الأمراض القتّالة[١٧]، والأحداث التي تحدث عليهم[١٨] في الحروب[١٩]، وغير

---

(١) لما KM
(٢) قال C+
(٣) كثيرون CKM
(٤) — LP
(٥) لكلمن L
(وفي الهامش: لكلّ من)
(٦) لكلّ P+
(٧) مقدار CKLMP
(٨) يكن C
(٩) يتجاوز P
(١٠) اللقام P
(١١) والعرم C
والترم P
(١٢) بذالك K
(١٣) في الهامش C
(١٤) كلمن CKMP
(١٥) بالغناء K
(١٦) اللتي P
(١٧) القاتله M
القابله P
(١٨) علهيم P
(١٩) الحيوت L

ذلك، حتّى تتلقّهم[30])، فنحن نقولُ ذلك[31] ولا ندّعي غيرَه.

وهذا[32] جوابُ المسألة[33].

K103' قال: إنّ أهلَ الإيمان° بالله مُجمعون على أنّه تعالى يعلم ما يكون قبلَ كونه. وليس يخلو[24] علْمُه بأنْ يكونَ ما يكونُ مِن أنْ يكونَ سبَبًا[26] سابقًا إلى كونِ[27] كلِّ ما[27] ما يكون.

M217' فإن قال° قائلٌ إنّ عِلْمَه سببٌ سابقٌ إلى حدوثِ كلِّ كائنٍ، لزمَه من الشناعة[28] أن يصيرَ علمُ الله سبَبًا سابقًا إلى زناء الزاني، وسرقةِ[29] السارق[30]، وقَتْلِ القاتل، و[31] كُفْر الكافر؛ إذ[32] كانت هذه[33] كلُّها مِن الأمور الكائنة، وقد زعم أنّ الله تعالى سببُ[34] كلِّ ما [34] هو[35] كائنٌ[36]. وقد تبرّأ[37] اللهُ عن ذلك، وشهدت[38] به كُتُبه المُنزَلة.

فقد بطَل أن يكونَ علمُ اللهِ سبَبًا سابقًا إلى حدوثِ[39] كلِّ ما [39] هو كائنٌ.

وإذْ[40] قد صحّ ذلك، فليس يخلو[41] الأمرُ من أحد وجهَين: إمّا أن لا يكونَ علمُه[42] (عزّ وجلّ!) سبَبًا لكون[43] كلِّ كائنٍ أصلاً؛ وإمّا أن يكونَ علمُه [42] سابقًا[44] إلى كون بعض ما هو كائنٌ، وغيرَ سابقٍ إلى بعضٍ.

---

(٣٠) تيلقهم L
يلقهم P
(٣١) — C
(٣٢) وهذه P
(٣٣) المسله CKLM
(٢٤) يخلوا CKMP
(٢٥) ان CLP
(٢٦) شيا KLP
(٢٧) كلما CKLMP
(٢٨) الشاعه P
(٢٩) وسرق LP
(٣٠) لسارق C
(٣١) لو C
(٣٢) اذا K
يتم L+
واد P
(٣٣) هذا K
(٣٤) كلما KM
(٣٥) فقد P
(٣٦) (أضاف ثم شطب) واذ قد صحّ ذلك فليس يخلو K
(٣٧) تبرى CKLMP
(٣٨) وشهدة K
(٣٩) كلما CKLMP
(٤٠) ولو L
(٤١) يخلوا CKLMP
(٤٢) (في الهامش، مع صح) K
(٤٣) لموت (sic) K
(٤٤) سابق C

فإن زعم زاعمٌ أنّ الله (عزَّ وجلَّ!) ليس[٤٥] سببًا[٤٦] سابقًا إلى كون[٤٧] شيءٍ أصلاً من الأشياء الكائنة،° فقد لزِمَ من زعم هذا أنْ لا يكونَ علمُ الله بما هو كائنٌ سببًا لصحّةِ مَن يصحُّ، ومَرَضِ مَن يمرَضُ، وحياةِ مَن يحيا[٤٨]، [٤٩] وموتِ مَن يموتُ؛ وأنّ للصحّةِ[٥٠] والسقمِ، والحياةِ والموتِ[٤٩] أسبابًا أُخَرَ، يُحدِثُها غيرُ علمِ[٥١] الله.

فإن زعم أنّ علْمَهُ[٥٢] تعالى سببٌ[٥٣] لحدوثِ بعضِ ما هو كائنٌ دونَ
F بعضٍ، لزِمَه أنْ يُفَرِّقَ بينَ الأمور الكائنة التي يجوزُ[٥٤] أن ينسب[٥٥] (؟)° أن
L يكونَ علمُه سابقًا إليها[٥٦]° وبينَ الأمور التي يجوزُ أن يكونَ علمُه سببًا[٥٧]° سابقًا إليها[٥٦].

ونجد الأمور تنقسمُ[٥٨] إلى ثلاثة[٥٩] أقسام: فمنها خيرٌ محْضٌ، ومنها شرٌّ محضٌ، ومنها خيرٌ في حالٍ وشرٌّ في حالٍ.

٢ فالتي هي خيرٌ محضٌ هي الفضائل. أعني المعرفةَ، والعفافَ،° والنجدةَ، والجودَ، والعدلَ، والإنصافَ، وسائر ما أشبَهَ ذلك.

والتي[٦٠] هي شرٌّ محضٌ هي الرذائل، وهي أضدادُ تلك[٦١]. أعني الجهلَ، والشَّرَهَ، والزناءَ[٦٢]، والمهانة، والبُخلَ، والجورَ، وسائرَ ما أشبَهَ ذلك[٦٣].

---

(٤٥) (فوق السطر) M
(٤٦) (أضاف ثمّ شطب) لكون كل كاين اصلا واما ان علمه K
سبب P
(٤٧) (في الهامش) M
(٤٨) يحيى LP
(٤٩) — C
(٥٠) الصحة MKLP
(٥١) (فوق السطر) P
(٥٢) علم الله P
(٥٣) سببًا KM
(٥٤) تجوز L
(٥٥) تنسب P
(٥٦) — CP
(٥٧) — L
(٥٨) ينقسم L
(٥٩) ثلثة KLMP
(٦٠) فالتي L
(٦١) ذلك CKM
(٦٢) والدناه P
— KLM
(٦٣) ذلك + K

. والتي هي في حالٍ خيرٌ وفي حالٍ شرٌّ، مثلُ الحياة والموت. فإنّ(٦٤) الإنسانَ، إذا كان بحالٍ ما حيًّا فيها، ينتفعُ(٦٥) بها في(٦٦) نفسه وينتفعُ(٦٧) بها غيرُه، فالحياةُ خيريّةٌ(٦٨) (Sic) له من الموت. وإذا كان في حالٍ على ضدِّ هذه(٦٩)، حتّى يضرُّ(٧٠) حياتَه أو يضرُّ(٧١) غيرَه، فالموتُ خيرٌ(٧٢) له من الحياة.

ومَن نسب علمَ الله إلى أنّه سببٌ سابقٌ إلى حدوث الشرّ (محضًا كان أو في حالٍ ما)، فقد أتى بأمرٍ شنيعٍ لا تقبلُه(٧٣) العقولُ وتأباه(٧٤).

M217v وإذا كان ذلك كذلك، فأشْبَهُ القولَين(٧٥)° قولُ مَن نسب(٧٦) علمَ الله إلى(٧٧) أنّه سببٌ سابقٌ [إلى](٧٨) حدوثِ الخيرِ، كان محضًا أو كان(٧٩) في حالٍ ما هو فيها خيرٌ(٨٠).

بل الذي تقبلُه(٨١) العقولُ أنّ سابقَ علم الله ليس هو سببًا سابقًا إلى كون شيءٍ ممّا(٨٢) هو كائنٌ.

ويحتاجُ ذلك، حتّى يُفهَمَ، إلى أنّ نضربَ(٨٣) له(٨٤) مثالاً. وهو أنّ الطبيبَ الحاذقَ قد يتقدّمُ فيعلمُ من أمر المريض هل يَسلمُ من مرضِه أو يتلفُ. وليس علمُه بسلامة مَن يسلمُ سببًا(٨٥) سابقًا إلى سلامته؛(٨٦ وإن كان٨٦) يُعاونُ(٨٧) الطبيعةَ التي(٨٨) فَطَرَها اللهُ تعالى(٨٩) في ذلك المريض على السلامة،

---

(٦٤) وان CKLM
(٦٥) فينتفع P
(٦٦) — P
(٦٧) وينفع P
(٦٨) خيرا P
(٦٩) ذلك CKM
(٧٠) تصير L
تضر P
(٧١) تضر P
(٧٢) اخير KM
(٧٣) يقبله L
(٧٤) وتابا CKL
(٧٥) للقولين L
(٧٦) الى + CKLM
(٧٧) (فوق السطر) M
(٧٨) — CKLMP
(٧٩) حتى + K
(٨٠) خيرا P
(٨١) يقبله L
(٨٢) منها CK
من ـ M
(٨٣) يُضرب L
(٨٤) — CL
(٨٥) — C
(٨٦) وانكان P
(٨٧) نمارد L
نمارن P
(٨٨) التي P
(٨٩) — LP

بعلاجه وتدبيره. ولكنّ[٩٠] العلاجَ والتدبيرَ هما عن[٩١] سابقِ العلم.

فكما أنّ سابقَ علم[٩٢] الطبيبِ ليس هو سببًا سابقًا[٩٣]، لا إلى السلامة
C222ʳ °لِمَن يسلمُ، ولا إلى التلف لِمَن يتلف، كذلك[٩٤] سابقُ علمِ الله ليس هو
K104ʳ سببًا سابقًا إلى سلامةِ مَن يسلمُ° مِن الموت، أو حلوله[٩٥] بمَن[٩٦] يحلُّ به.

فينبغي للإنسان، إذا كان الأمرُ[٩٧] كذلك[٩٨]، أن يتقدّم فيتفكّر[٩٩] في
L241ᵛ حدوث(١٠٠ كلِّ ما ١٠٠) يُمكنُ أن يحدثَ° به ممّا يكرَهُه، وفي حيلةٍ°[١٠١] إن
P291ʳ امكنَ الحذرُ منه قبلَ وقوعِ أسبابه[١٠٢]، وفي الحيلة للخروج منها[١٠٣]،
إذا[١٠٤] وقع فيها.

(١٠٥وإن كان ١٠٥) الأمرُ كذلك فلا[١٠٦] فرقَ بينَ حدوثِ كلِّ مكروه يكرَهُه[١٠٧] الإنسانُ، وبينَ حدوثِ الموت به. فكما[١٠٨] أنّه[١٠٩] قد[١١٠] يتقدّم فيتفكّر[١١١] قبلَ حدوثِ كلِّ مكروهٍ يخافُ أن يحدثَ عليه، ويحتالُ في الحذر مِن حدوثه إن كانت له في ذلك حيلةٌ، وفي الخروج من أسبابه إذا هانَ[١١٢] عليه؛ كذلك[١١٣] ينبغي له أنْ يحتاطَ[١١٤] لنفسه في[١١٥] الموت،

---

(٩٠) ولاكن P
(٩١) — K
(٩٢) العلم P
(٩٣) بقا (sic) K
سابق P
(٩٤) وكذلك علم K
(ثمّ شطب «علم»)
لذلك P
(٩٥) حلولة CM
(٩٦) من CKLM
(٩٧) — P
(٩٨) لذلك P
(٩٩) فيفكر P
(١٠٠) كلما CKLMP
(١٠١) حيله P +
(١٠٢) اسبانه L
(١٠٣) منه P
(١٠٤) واذا P
(١٠٥) فان كان M
انكان P
(١٠٦) لا CKLMP
(١٠٧) يكره LP
(١٠٨) وكما P
(١٠٩) ان KLMP
(١١٠) من KM
— LP
(١١١) فتفكر L
فيفكر P
(١١٢) تهيات P
(١١٣) — C
لذلك P
(١١٤) يحتاط P
(١١٥) من P

قبلَ حدوثِ[١١٦] أسبابه وفي وقتِ حدوثِها[١١٧].

وبعضُ النـاسِ يقـولُ في هـذا[١١٨]: «ولا، بـل المـوتُ أحقُّ بـالاستسـلامِ[١١٩] لـه[١٢٠]، [١٢١ إذ[١٢٢] كـان أعـظمَ مكـروهٍ[١٢٣] يحـلُّ بالإنسان. فلا بدّ من حلوله. فالاستسلامُ[١٢٤] له ١٢١] وتَرْكُ الاحتياط[١٢٥]، إذ[١٢٦] كان لا بُدَّ منه، هو الصوابُ!».

وهذا[١٢٧] القول يُنتقَضُ[١٢٨] من وجوهٍ.

أمّا أحدُها، فإنّه ليس وقوعُ الإنسان في الموت أعظمَ[١٢٩] مكروهًا من وقوعه[١٣٠] في الكُفْرِ[١٣١]. وكما ينبغي له أن يحتاطَ[١٣٢] لنفسه[١٣٣]، حتّى لا يحلّ به[١٣٤ الكفرُ؛ كذلك ينبغي له أن يحتاطَ لنفسه، حتّى لا يحلّ به ١٣٤] الموتُ قبلَ وقتِ الفناء بالهرم الذي[١٣٥] لا[١٣٦] حيلةَ فيه.

والوجهُ الآخَرُ الذي يُنتقَضُ[١٣٧] به القولُ المتقدّمُ[١٣٨] أنّ الموتَ، [١٣٩ وإن كان ١٣٩] لا بُدَّ من وقوعه بالإنسان، فالإنسان لا يدري متى يحلّ به؛ [١٣٩، وإن كان ١٣٩] اللهُ قد سبق به[١٤٠] علمُه.

°وليس ينبغي له أن يعمَلَ[١٤١] على سابقِ علمِ الله[١٤٢ فيه، إذا[١٤٣] M218r

| | | |
|---|---|---|
| (١١٦) | حلول | LP |
| (١١٧) | حلولها | LP |
| (١١٨) | هذه | P |
| (١١٩) | الاستلام | CM |
| (١٢٠) | (أضاف ثمّ شطب) وترك الاحتياط إذ كان لا بد منه | K |
| (١٢١) | (homoioteleuton) | P- |
| (١٢٢) | اذا | K |
| (١٢٣) | مكروهًا | CKLM |
| (١٢٤) | فالاستلام (على سطرين) | M |
| (١٢٥) | الأحياط | L |
| (١٢٦) | اذا | K |
| (١٢٧) | وهذه | P |
| (١٢٨) | يتنفص | L |
| (١٢٩) | فاعظم | P |
| (١٣٠) | رجوعه | LP |
| (١٣١) | النكر | P |
| (١٣٢) | يحطاط | P |
| (١٣٣) | كل الاحتياط | KM + |
| (١٣٤) | — | LP |
| (١٣٥) | بالذي | L |
| (١٣٦) | (فوق السطر) | P |
| (١٣٧) | يتنفص | L |
| (١٣٨) | التقدم | L |
| (١٣٩) | وانكان | P |
| (١٤٠) | — | M |
| (١٤١) | (sic) يقمل | P |
| (١٤٢) | — | C |
| (١٤٣) | اد | L |

K104v كان لا يعرفُه، ° كما ليس يعلمُ سابقُ[١٤٤] علمِ اللهِ[١٤٣] في سائر الأشياء الكائنة. لكن[١٤٥] يحتاطُ[١٤٦] فيه لنفسِه[١٤٧] بكلِّ حيلةٍ يُمكنُه[١٤٨] بها دفعَ الأسباب[١٤٩] التي [١٥٠] يخافُ[١٥١] أن[١٥٢] تُوقِعَه[١٥٣] فيه[١٥٤]، إذا وجد إلى ذلك سبيلاً.

ويُعلَمُ[١٥٥] أنّ حدوثَ الموت ليس له حدٌّ محدودٌ لا[١٥٦] بُدّ[١٥٧] أن يكونَ فيه، خلا موت الفناء والهرم. وأمّا سائرُ الأوقاتِ قبلَه، فقد يُمكِنُ[١٥٨] أن

C222v يسلَمَ[١٥٩] فيها منه، بالاحتياط[١٦٠] والحيلة؛ لأن لا يَقَعَ[١٦١] °في[١٦٢]

L242r الأسبابِ الموقعةِ[١٦٣]° للموت بالهرم، فليس له فيها[١٦٤] حيلةٌ في السلامة منها. ولكن[١٦٥] قد يجب عليه، ما أمكنَه الحيلة، الآ[١٦٦] يتأخّرَ فيها[١٦٧] يحدثُ عليه من الموت عنها [و][١٦٨] أن يحتالَ لذلك[١٦٩].

P291v وقد بيّنَ جالينوس السببَ الذي وجب فيهِ حلول تلك° الأسباب (لا محالة) بالإنسان[١٧٠]، حتّى يقَعَ به الموتُ ضرورةً؛ ويلطف[١٧١] لاندفاع[١٧٢] تلك الأسباب[١٧٣]، فيؤخّرها[١٧٤] ما أمكنَ ويلغته الطاقة (؟)[١٧٥].

---

(١٤٤) بسابق L
(١٤٥) لاكن P
(١٤٦) يحطاط P
يحتاج CKM
(١٤٧) كل حيله لنفسه + P
(١٤٨) تمكنه L
(١٤٩) للاسباب P
(١٥٠) التي CKM
(١٥١) يخالف K
(١٥٢) يكون + CL
تكون + M
(١٥٣) موقفه P
(١٥٤) فيها C
(١٥٥) ويعلم P
(١٥٦) ولا CKLMP
(١٥٧) وقت CKM
(١٥٨) ممكن K
(١٥٩) يتسلم M
نسلم P
(١٦٠) بالاحطياط P
(١٦١) تقع للاحتياط والحيلة KM
(١٦٢) — LP
(١٦٣) — M
(١٦٤) — M
(١٦٥) ولاكن P
(١٦٦) لا CKLMP
(١٦٧) ما LP
(١٦٨) — CKLMP
(١٦٩) كذلك KLM
(١٧٠) بالانساب K
الانسان P
(١٧١) فيلطف K
(١٧٢) لاندافاع K
(١٧٣) الاشياء CKLMP
(١٧٤) فياخرها P
(١٧٥) اللطاقة CKLM

فحاصلُ هذا[١٧٦] القول جيمه، وتلخيصه[١٧٧] وتفصيله، نقول[١٧٨].

إنّ النبات، لكلِّ صنفٍ منه عمرٌ[١٧٩] محدودٌ. والحيوان، لكلِّ نوعٍ منه عمرٌ طبيعيّ يدور حولَه؛ فهو، متى سلم من الموت بن آفات[١٨٠] تعرض[١٨١] له، يبقى[١٨٢] (؟) إلى[١٨٣] أن يصِلَ إلى عمره الطبيعيّ[١٨٤]، وعند ذلك يتلاشى[١٨٥] ويفنى[١٨٦].

فأمّا الحيوانُ الناطقُ خاصّةً[١٨٧]، فإنّ له في كلِّ جيلٍ[١٨٨] عمرًا[١٨٩] يَهَبُه[١٩٠] اللهُ له[١٩١] فيه. أمّا في الصدر الأوّل، فقد انتهى[١٩٢] بآدمَ العمرُ (وبأولاده وأولادِهم، إلى متوشلح ونوح)، بما فيه من الزياد والنقص، إلى ما وصل إلى تسعمائة[١٩٣] وستّين سنة ونَيِّف[١٩٣]. والصدرُ الثاني الذي[١٩٤] بعدَه، أخذَتْ[١٩٥] أعمارُهم في النقص إلى أيّام موسى؛ وقفَتْ عندَ مائة وعشرين[١٩٦] * سنة[١٩٧]، وانتَهتْ[١٩٨] إلى هذا[١٩٩] الحدّ. ثُمّ الجيلُ K105r
الثالث، تقاصرت [أعمارُهم][٢٠٠] إلى أيّام داود[٢٠١] النبيّ؛ انتهت إلى سبعين سنة، وإلى ثمانين سنة؛ وما زاد عن[٢٠٢] ذلك، فهو نادر؛ وبلغت إلى هذا[٢٠٣] الحدُّ إلى هَلُمّ جرًّا[٢٠٤].

---

(١٧٦) هذه P
(١٧٧) وتلخيصه M
(١٧٨) يقول -P
(١٧٩) عمره K
(١٨٠) افاة KM
(١٨١) تحصل P
(١٨٢) تبقي CKLM
تبقى P
(١٨٣) — CL
(١٨٤) — P
(١٨٥) يتلاشا M
(١٨٦) ويفنا CK
(١٨٧) — KM
(١٨٨) جيل L
(١٨٩) عمر CKLMP
(١٩٠) هبة CKLM
(١٩١) — KM
(١٩٢) انتها KM
(١٩٣) وانيف من ستّين سنه CKM
ونيف وستين L
(١٩٤) التي L
(١٩٥) أخذت P
(١٩٦) وعشرون P
(١٩٧) وقفت +P
(١٩٨) وانهت P
(١٩٩) — CLP
(٢٠٠) — CKLMP
(٢٠١) داوود CKLP
(٢٠٢) على P
(٢٠٣) هذه P
(٢٠٤) جرى P

وصار هذا[٢٠٣] النوعُ الناطقُ خاصّةً يدورُ حولَ[٢٠٥] هذا[٢٠٦] السنّ، ويقبلُ الزيادةَ المُناسبة له والنقصَ. أمّا الزيادةُ، فقد زاد اللهُ في عمر حزقيّا[٢٠٧] الملك خمسةَ عشر سنة، ووعد اللهُ بني إسرائيل بأن يُباركَ في أعمارهم ويزيدَ فيها إذا أطاعوه.

وأمّا النقصُ، فدليلُه[٢٠٨] تَوَعُّدُ[٢٠٩] المذكورين بعكس ذلك. ومن قولِ داود[٢١٠] النبيّ: «يا ربِّ، لا تقبِضْني[٢١١] في نصفِ عمري»[٢١٢].

°وقد يعرض[٢١٣] النقصُ من مَرَضٍ° سَبَبُه الخطيّة؛ فإنّ الخطايا تجلب وتلد[٢١٤] الأمراض والموت. أو من تخليط[٢١٥] المآكل[٢١٦] °[٢١٧] والمشارب، والحركات النفسانيّة والجسمانيّة. أو من عَرَضٍ، كمَنْ يسكر ويُلقي نفسَه من علوٍّ إلى أسفلَ؛ أو كمَن[٢١٨] قاتَلَ عدوّه، فقَتَلَه؛ أو كمَن ° قُتل[٢١٩] ظلمًا وعدوانًا[٢٢٠]؛ ونحو ذلك. ومن[٢٢١] الاستقراء عُرفت[٢٢٢] أيضًا هذه الوجوه. واللهُ أعلَمُ![٢٢٣]

M218v L242v P292r C223r

(٢٠٥) حوالي KLP
(٢٠٦) هذه P
(٢٠٧) حزقيال P
(٢٠٨) فبدليله CKM
(٢٠٩) بوعد KLM
(٢١٠) داوود CKLP
(٢١١) تقصني KM
(٢١٢) ولا تخطفني خطفت (sic) الاسد +C
(٢١٣) تعرض L
(٢١٤) فتلد P
(٢١٥) تخليط (sic) L
(٢١٦) المآكل CK
(على سطرين) للماء اكل L
(٢١٧) المالك P répété par distraction
(٢١٨) من K
من مكن M
(٢١٩) انقتل KM
اقتل L
اعــل P
(٢٢٠) وعدوانا P
(٢٢١) من CP
(٢٢٢) عرفة K
(٢٢٣) سبحانه له المجد دائمًا ابديًا امين C ـ
فذلك له المجد دائمًا K ـ
سبحانه له المجد دائمًا ابديًا الى الابد امين M ـ

# صدر عن دار المشرق

## موسوعة المعرفة المسيحيّة

(كتيّبات في نحو ٥٠ صفحة)

**الكتاب المقدس**
- مدخل إلى الكتاب المقدّس
- مدخل إلى العهد القديم
- مدخل إلى العهد الجديد
- أسفار الشريعة (جزآن)
- الأناجيل الإزائيّة

**العقيدة**
- منطق الثالوث
- العناية الإلهيّة
- الخطيئة الأصليّة

**الأسرار**
- مدخل إلى أسرار الكنيسة
- سر الزواج
- سر مسحة المرضى

**آباء الكنيسة**
- إغناطيوس الأنطاكيّ
- أفرام السريانيّ
- أوريجانس (قيد الطبع)
- أوغسطينس (قيد الطبع)

**مريم العذراء**
- مريم العذراء في لبنان
- مريم العذراء في مصر
- مريم العذراء في سورية

**تاريخ الكنيسة**
- الكنيسة السريانيّة الشرقيّة
- الشيع المسيحيّة
- الكنيسة القبطيّة (قيد الطبع)
- الحركة المسكونيّة (قيد الطبع)

**الحياة الروحيّة**
- الصلاة لماذا؟
- كيف أصلّي؟
- خواطر في التبتّل (قيد الطبع)

**القدّيسون**
- القديس سمعان العموديّ
- أبطال الله العموديّون
- النسّاك والحبساء في الشرق الأدنى
- إغناطيوس ده لويولا مؤسس اليسوعيّين
- فرنسيس كسفاريوس الرسول المغامر
- دون بوسكو (قيد الطبع)

**التربية والأخلاق**
- مفهوم التربية عند اليسوعيّين
- من الفشل إلى النجاح (قيد الطبع)
- الحب والجنس والله (قيد الطبع)

**قضايا**
- لغز كفن المسيح

# أثر الإسلام في الدساتير العربيّة*

الدكتور جورج جبّور

الإسلام طابع عام للحضارة العربيّة لا يمكن التقليل من شأنه. وتربط العرب بالإسلام روابط أساسيّة متبادلة فريدة وأصيلة، ليس ثمّة نظير لها بين الإسلام وبين أي شعب مسلم آخر، أو بين المسيحيّة وبين أي شعب مسيحيّ، فلولا الدين الإسلاميّ لّما امتدّ العرب جغرافيًّا على النحو الذي امتدّوا به، ولّما توحّدوا في القرن السابع الميلاديّ بالشكل الذي توحّدوا به، ولولا القرآن الكريم لكان من المحتمل جدًّا ألاّ تحتفظ لغتهم كما حفظت، وهي المقوّم الأوّل لعروبتهم اليوم. كان العرب مادّة الإسلام الأولى، وهم أوّل من تولّى حمل رايته ونشرها، وبلغتهم تمّ التنزيل، وبها يستعان في تفسير كلام الله، كما انّ أهمّ مقدّسات العرب إسلاميّة، وأهمّ مقدّسات الإسلام تقع في أرض عربيّة.

وفي الشكل الأساسيّ لنظريّة الحكم في الإسلام، يقوم القرآن الكريم، من حيث هو المرجع الأعلى، بما تقوم به الدساتير في الدول الحديثة مع فارق جوهريّ بالطبع وهو أنّ علويّة الدستور، مهما بلغت، فليست بعلويّة كتاب

(*) تشكّل هذه المقالة الفصل الرابع من كتاب الدكتور جبّور بعنوان: العروبة ومظاهر الانتماء الأخرى في الدساتير الراهنة للأقطار العربيّة (دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٦). والكتاب في الأصل محاضرات ألقاها المؤلّف على طلاّب دبلوم العلوم السياسيّة في معهد الدراسات العربيّة العليا بالقاهرة، التابع لجامعة الدول العربيّة. لم ينشر المعهد هذه المحاضرات بسبب الفصل الرابع الذي ننشره الآن، نظرًا لأهمّيّته. سيتابع الدكتور جبّور، في مجلّة المشرق، نشر مقالات توضّح أثر الإسلام في الدساتير المتعاقبة لكلّ دولة عربيّة على حدة. وستكون المقالة التالية عن أثر الإسلام في الدساتير السوريّة المتعاقبة. والمقال الذي ننشره الآن قدم بشكله الراهن - حرفيًّا - إلى مؤتمر الجمعيّتين الفرنسيّة والبريطانيّة لدراسات الشرق الأوسط الذي عقد في تموز ١٩٩٠ بباريس فأثار اهتمامًا واسعًا.

الله، كما أنّ ما ينبغي أن يتوفّر في الدستور من ديمومة لا يمكن أن يقارن بحال مع خلود كلام الله.

إلاّ أنّ إمكان استمرار قيام القرآن الكريم، من حيث هو مرجع أعلى، بما تقوم به الدساتير في الدول الحديثة، كان نقطة مناقشة حامية أيّام أخذت دولة الخلافة العثمانيّة بالتحدّث. في تلك الأيّام ارتفعت في دولة الخلافة العثمانيّة أصوات تطالب بوضع دستور أسوة بما عليه الأمر في الدول الأوروبيّة، وارتفعت بها أصوات مضادة تقول إنّ لا حاجة لدولة الخلافة إلى دستور، فالقرآن دستورها. واستمرّ لفترة هذا الصراع بين أنصار الدستور أي «الحداثة» وبين أنصار الاكتفاء بالقرآن أي «الأصالة» حتّى حسم لمصلحة إصدار دستور أيّام مدحت باشا، وتطوّر أمر الدستور العثمانيّ على النحو المضطرب المعروف.

وممّا يذكر أنّه ما يزال ثمّة دولة عربيّة واحدة ليس لها دستور بالمعنى الحديث المتعارف عليه للكلمة، وذلك اعتمادًا على قيام القرآن الكريم وأحكام الشريعة مقام الدستور. هذه الدولة هي المملكة العربيّة السعوديّة.

إلاّ أنّ العلاقة بين الإسلام والدستور ليست دائمًا حدِّيّة بالشكل الذي أشير إليه أعلاه، أو أنّها بالأحرى لم تعد حدِّيّة بالشكل الذي كانت عليه. فالتفكير في إصدار دستور الآن لم يعد موضع اعتراض دينيّ جدّيّ. وبالمقابل يمارس الدين الإسلاميّ أثرًا هامًّا على عدد من النصوص الدستوريّة الأساسيّة، بل ويفرض تعابيره أحيانًا في النصوص الدستوريّة نفسها.

ومن أجل درس أثر الدين الإسلاميّ على الدساتير العربيّة فإنّنا سنتتبّع هذا الأثر في وصف الدولة لنفسها، وفي دين الدولة، وفي علاقة الشريعة بالتشريع، وفي نصوص القسم وشروط تولّي المناصب، وفي الإشارات الدستوريّة الأخرى إلى الدين.

## أوّلاً ـ وصف الدولة لنفسها:

ثمّة دولة عربيّة واحدة فقط يظهر الإسلام في اسمها الرسميّ، وهي الجمهوريّة الإسلاميّة الموريتانيّة، وبالمقابل ثمّة خمس دول عربيّة تصف نفسها

في اسمها الرسميّ بأنّها عربيّة وهي ليبيا واليمن الشماليّ ومصر واتّحاد الإمارات وسوريا.

وثمّة دولة عربيّة أخرى تنصّ الفقرة الأولى من ديباجة دستورها أنّها دولة إسلاميّة وهي المغرب، إذ إنّ ديباجة دستور المغرب تبتدئ كما يلي: «المملكة المغربيّة دولة إسلاميّة...». كما أنّ ثمّة دولتين عربيّتين هما البحرين واليمن الشماليّ، تصف كلّ منهما نفسها بأنّها دولة إسلاميّة، ولكن بعد وصفها نفسا بأنّها عربيّة. وهكذا فالبحرين «دولة عربيّة إسلاميّة...» (م/١/) واليمن الشماليّ أيضًا «دولة عربيّة إسلاميّة...»(م/١/). وبالمقابل ثمّة أربع دول عربيّة تصف نفسها في المادّة الأولى من دساتيرها بأنّها عربيّة وهي الأردن والكويت وليبيا وقطر، بالإضافة إلى ما ذكر سابقًا عن البحرين واليمن الشماليّ. ويلاحظ أنّ دولاً تتعهّد دساتيرها بالعمل للوحدة العربيّة لا تبدو فيها هذه الصفة (مثل العراق ومصر وسوريا) وربّما أمكن ردّ ذلك (بالنسبة لمصر وسوريا، وأيضًا بالنسبة لاتّحاد الإمارات) إلى أن وصفها بأنّها عربيّة يرد في صميم اسمها.

هذا وليس ثمّة أيّة دولة تصف نفسها في دستورها بأنّها أمّة إسلاميّة، أو أنّها تشكّل جزءًا من أمّة إسلاميّة. والحقّ أنّنا لا نجد في كلّ الدساتير العربيّة تعبير الأمّة الإسلاميّة، رغم أنّ هذا التعبير ما يزال واردًا لدى بعض الفئات والمفكّرين في عدد من الدول العربيّة. كلّ ما نجده في الدساتير بهذا الشأن تعبيرات كالشعوب الإسلاميّة، والعالم الإسلاميّ، وما أشبه.

## ثانيًا ـ دين الدولة:

مسألة العلمانيّة وفصل الدين عن الدولة مسألة شغلت حيّزًا كبيرًا من التفكير الأوروبيّ، وانتهت معظم أوروبّا إلى تبنّي مبدأ علمانيّة الدولة، أي فصل الدين عن الدولة.

وشغلت هذه المسألة، وما تزال، حيّزًا كبيرًا من التفكير السياسيّ العربيّ والإسلاميّ رغم تفرّد العلاقة المتبادلة بين الإسلام والعرب عن غيرها من العلاقات المتبادلة بين المسيحيّة وبين أي شعب مسيحيّ. وقد وصل الأمر

الآن، في معظم الأقطار العربيّة، إلى إثبات دين للدولة العربيّة هو الإسلام. ورغم أنّ تثبيت ذكر الإسلام دينًا للدولة أو عدمه أمر أثار ـ وما يزال ـ كثيرًا من الجدل الملتهب في أكثر الأحيان والمضيء في أقلّها، فإنّ المعنى التنفيذيّ لهذا التثبيت يظلّ غير متمتّع بما يكفي من الوضوح. وعندنا أنّ على الفقه الدستوريّ العربيّ تبيين دقائق هذا المعنى التنفيذيّ على نحو مرشّح ليكون موضع إجماع، أو الإقرار بأنّ هذا التثبيت من طبيعة إعلانيّة «Declaratory».

هذا ونجد نصًّا على أنّ دين الدولة الإسلام في صدر دساتير كلّ من الأردن (م/٢/)، وتونس (م/١/)، والكويت (م/٢/)، والجزائر (م/٤/)، وليبيا (م/١/)، والعراق (م/٤/)، والمغرب (م/٦/)، واليمن الشمالي (م/٣/)، ومصر (م/٢/)، والإمارات (م/٧/)، وقطر (م/١/)، والبحرين (م/٢/). أمّا دستور اليمن الجنوبيّ فإنّه يذكر أيضًا أنّ دين الدولة الإسلام ولكنّه يجعل مكان النصّ في المادّة (٤٦). وهكذا فثمّة (١٣) دولة عربيّة تنصّ دساتيرها على أنّ الإسلام دين الدولة.

بمقابل هذه الدساتير الثلاثة عشر، ليس ثمّة من دولة عربيّة يقول دستورها صراحة إنّها دولة علمانيّة، ولكن دساتير ستّة لا تذكر أنّ دين الدولة الإسلام، كما يلي:

١ ـ الدستور اللبنانيّ صامت حول هذه النقطة، وهذا مفهوم نظرًا لتركيب سكّان لبنان. ولا يرد في هذا الدستور أيّ ذكر للإسلام أو المسيحيّة، وإن كانت ترد به تعابير كالدين والأديان والطوائف والعقائد.

٢ ـ أمّا دستور موريتانيا، وهي كما رأينا تصف نفسها بالإسلاميّة في اسمها الرسميّ، فلا يثبت دينًا للدولة ولكنّه يثبّته للشعب: «الإسلام هو دين الشعب...» كما تنصّ المادّة الثانية. وربّما كان اختيار الدستور لهذه الصيغة، التي هي أدنى في التزامها الإسلاميّ من القول بأنّ الإسلام دين الدولة، عائدًا إلى تقاليد العلمانيّة التي تركتها فرنسا في البلاد الأفريقيّة التي خضعت لها وخاصّة في غرب أفريقيا حيث كان تأثيرها كبيرًا. ويلاحظ أنّ معظم دساتير الدول الأفريقيّة غير العربيّة التي كانت خاضعة لفرنسا تبنّت العلمانيّة في

دساتيرها بما في ذلك المسلمة منها ـ وفي هذا نوع من الإشارة إلى تفرّد العلاقة بين الإسلام والعرب.

٣ ـ ولا ينصّ الميثاق الوطنيّ الفلسطينيّ على دين للدولة فليس ثمّة دولة فلسطينيّة. وجاء الميثاق خلوًا من ذكر الإسلام إطلاقًا. ومن الممكن فهم ذلك على ضوء الواقع والفكر الفلسطينيّين معًا.

٤ ـ ولا ينصّ ميثاق ثورة الصومال على دين للدولة ولا على الإسلام إطلاقًا، فهو وثيقة مختصرة جدًّا كما ذكرنا تسيطر عليه، قبل كلّ شيء، مسألة وحدة الشعب الصوماليّ. أمّا دستور الصومال عام ١٩٦٠ فينصّ على أنّ الإسلام دين الدولة.

٥ ـ ودستور السودان يتفرّد بصياغة لمسألة دين الدولة على النحو التالي بحسب المادّة /١٦/ منه:

«(أ): في جمهوريّة السودان الديمقراطيّة الدين الإسلام، ويهتدي المجتمع بهدي الإسلام دين الغالبيّة، وتسعى الدولة للتعبير عن قيمه.

(ب): والديانة المسيحيّة في جمهوريّة السودان الديمقراطيّة لعدد كبير من المواطنين ويهتدي بهديها وتسعى الدولة للتعبير عن قيمها.

(ج)...»

وواضح من هذه المادّة أنّ الإسلام لم يعتبر دين الدولة وإن كان «الدين الإسلام» في جمهوريّة السودان الديموقراطيّة. كذلك ثمّة نصّ من المسيحيّة مشابه إلى حدّ كبير للنصّ عن الإسلام والمسيحيّة ليست دين الغالبيّة، أمّا التزام الدولة بالدين فهو في سعيها للتعبير عن قيم الإسلام والمسيحيّة. ولا شكّ أنّ ظروف السودان الداخليّة وما لها من جذور دينيّة أوحت بهذا النصّ المتفرّد.

٦ ـ وأخيرًا فإنّ الدستور السوريّ لا ينصّ على العلمانيّة. وقد كان بحث علاقة الدين بالدولة موضوعًا سياسيًّا علنيًّا ملتهبا بمناسبة وضع أوّل دستور للقطر بعد استقلاله الكامل وهو دستور عام ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠[٥]، كما

(٥) أنظر دراستنا «صفحات من التطوّر الدستوريّ للقطر العربيّ السوريّ حتّى ثورة آذار» المشار إليها سابقًا.

كانت بعض تفرّعات هذا البحث موضوعًا سياسيًا هامًا جرى استغلاله من قبل عناصر معادية للنظام بمناسبة وضع الدستور الراهن للقطر ـ كما سنشير إلى ذلك في موضع لاحق.

ويمكن تلخيص الملاحظات على كلّ ما سبق بشأن دين الدولة كما يلي:

١ ـ النصّ على أنّ الإسلام دين الدولة اقترن في كلّ الدساتير التي تبنّته، وفي تلك التي لم تتبنّه، بالنصّ على حرّيّة ممارسة كلّ العقائد والشعائر الدينيّة الأخرى بما لا يخلّ بالنظام العامّ أو الآداب العامّة، وبالنصّ على عدم جواز التمييز بين المواطن على أيّ أساس كان، بما فيها الأساس الدينيّ.

٢ ـ النصّ على أنّ الإسلام دين الدولة نصّ عامّ مقبول دون نقاش لكلّ الدول العربيّة ما عدا تلك التي يضمّ سكّانها نسبة لا بأس بها من المسيحيّين. ففي بلاد الشام حيث يشكّل المسيحيّون الأغلبيّة في لبنان (رسميًّا إن لم يك فعليًّا) ليس ثمّة ذكر لهذه المادّة. وحيث يشكّلون نسبة لا بأس بها كما في سوريا لا نجد ذكرًا لهذه المادّة (بالإضافة إلى عامل آخر هو ميل القوميّين العرب في سوريا إلى القول بعلمانيّة القوميّة العربيّة، كثيرًا أو قليلاً). كما لا نجد ذكرًا للإسلام في الميثاق الوطنيّ الفلسطينيّ وثمّة بين الفلسطينيّين، كما نعلم، نسبة لا بأس بها من المسيحيّين. كما أنّ للواقع والفكر الفلسطينيّين ظروفها الخاصّة بشأن هذه المسألة. وممّا يذكر أنّ بعض مسيحيّ بلاد الشام كانوا تاريخيًّا ـ وما يزال عدد منهم حتّى الآن ـ في طليعة مبلوريّ مفهوم القوميّة العربيّة، وقد مالوا، كما مال معظم التيّار القوميّ العربيّ في بلاد الشام (وفي طليعته الأستاذ الحصريّ) إلى بلورته «علمانيًّا» إلى حدّ كبير، معتمدين على تراث أوروبّا في علمانيّة القوميّة بهذا الصدد، ومجسّدين اثر ظرف تاريخيّ هو العداء العربيّ للدولة العثمانيّة التي كانت ترى نفسها قائمة على الإسلام: حقًّا أو ذريعة.

وفي غير بلاد الشام ثمّة في السودان نسبة لا بأس بها من المسيحيّين. أمّا في مصر فيتّضح من مراجعة مناقشات الدستور أنّ عديدًا من الفئات المسيحيّة قد ناقشت ـ واعترضت على ـ مسألة تثبيت دين للدولة.

٣ ـ ليس ثمّة من دستور عربيّ يتبنّى مبدأ فصل الدين عن الدولة أي العلمانيّة. نحتّى حين لا ينصّ دستور ما على دين الدولة يكون ذلك أساسًا

لتعارض التأثيرات الدينيّة، وليس لانعدام هذه التأثيرات، اللهم إلاّ في موريتانيا وذلك (ربّما) لتشبّعها بالعلمانيّة الفرنسيّة. وهكذا فإنّ العلمانيّة لم تنضج عربيًّا إلى حدّ سمح لها بأن تعبّر عن نفسها دستوريًّا. حتّى أكثر الدول العربيّة تقدّميّة وهي اليمن الجنوبيّ (بالمعنى العامّ وبحسب ظاهر الدستور الذي تبنّى الاشتراكيّة العلميّة، ولن ندخل هنا في تحديد معايير التقدميّة) لم يغفل دستورها ذكر دين الدولة، بل اكتفى بتأخير موضعه في الدستور. أمّا سوريا، فقد تحالف فيها تاريخيًّا القائلون بعلمانيّة القوميّة مع ظرف خاصّ بالقطر (هو نسبة المسيحيّين) لإغفال النصّ على دين للدولة في كلّ الدساتير التي تعاقبت على القطر (بما في ذلك الدستور المؤقّت أيّام وحدة مصر وسوريا)(٥)، وصار هذا الإغفال نوعًا من التقاليد الدستوريّة لذلك القطر. ولم يتوفّر مثل هذا الظرف الخاصّ للقائلين بعلمانيّة القوميّة في العراق مثلاً، فتمّ النصّ على دين الدولة.

أمّا حالة لبنان فهي حالة توازن طائفيّ معروف، وليست حالة علمانيّة. ويبقى أنّ الفلسطينيّين فقط يطرحون (وإن لم يرد على ذلك ذكر في ميثاقهم) شعار العلمانيّة في الدولة الفلسطينيّة الديمقراطيّة المنشودة، ولمثل هذا الطرح ظروفه المفهومة وهم مؤمنون به مخلصون له. وينبغي القول على كلّ حال إنّ الميثاق الوطنيّ الفلسطينيّ يظلّ أكثر الدساتير العربيّة قربًا للعلمانيّة.

## ثالثًا: الشريعة والتشريع:

أكثريّة الدساتير العربيّة لا تنصّ على أنّ الشريعة أو الفقه الإسلاميّ مصدر للتشريع، إذ لا تنصّ على علاقة ما بين الشريعة والتشريع إلاّ ثمانية دساتير هي دساتير الكويت واليمن الشماليّ ومصر والإمارات وقطر وسوريا والسودان والبحرين. أمّا الدساتير الأحد عشر الباقية، فإذا استثنينا منها دستوريّ فلسطين والصومال لأسباب سبق وبيّناها، بقيت لدينا تسعة دساتير لا تشير إلى علاقة بين الشريعة والتشريع.

على أنّ عدم النصّ على أنّ الشريعة أو الفقه الإسلاميّ مصدر التشريع

(٥) كذلك لم ينصّ دستور اتّحاد الجمهوريّات العربيّة على دين الدولة. وكان للقطار العربيّ السوريّ أثره في عدم النصّ هذا.

لا يعني بالضرورة أنّ واضع الدستور لم يجد علاقة بين الشريعة والتشريع أو أنّه يعتبر أنّ التشريع لا يجب أن يعتمد على الشريعة أو الفقه الإسلاميّ أو مبادئهما. ففي مثل هذه العلاقة بين الشريعة والتشريع أمر غير مقبول من وجهة نظر واقعيّة، إذ لا يمكن أن يتجاهل الشارع - أي شارع - تراثًا من التعامل (مبنيّ عربيًّا على أساس الشريعة) لدى إصداره لتشريع. وبالتأكيد، لم تدر في خلد واضعي دساتير الأردن وليبيا والمغرب (على الأقلّ) وربّما أيضًا لدى واضعي دساتير تونس والجزائر والعراق واليمن الجنوبيّ، فكرة عدم اعتماد التشريع على الشريعة إلى حدّ يقلّ أو يكثر. عدم النصّ إذن في الدساتير السابقة على العلاقة بين الشريعة والتشريع أمر ينبغي أن يكون له سبب آخر، ويجوز تفسير عدم النصّ هذا على أساس أنّ ثمّة نصًّا عامًّا حول اعتبار الإسلام دينًا للدولة في هذه الأقطار، فلا حاجة إذن لنصّ خاصّ حول العلاقة بين الشريعة والتشريع.

ومن المناسب أن نستذكر هنا أنّ النصّ في الدساتير العربيّة لأوّل مرّة على أنّ الشريعة مصدر للتشريع جاء في الدستور السوريّ لعام ١٩٥٠ وبمناسبة بحث دين الدولة. فأنصار إثبات دين للدولة لجأوا إلى عدد من الحجج أهمّها أنّ الشريعة هي واقعًا مصدر أساسيّ للتشريع في سوريا، ولذلك فقد كان أهمّ مضمون فعليّ لمطالبتهم بجعل الإسلام دينًا للدولة هو تأكيد دور الشريعة كمصدر للتشريع في القطر. أمّا أنصار عدم إثبات دين للدولة فقد كانت أهمّ حججهم في الدفاع عن رأيهم هو أنّ القول بأنّ دين الدولة الإسلام قول غامض ولا يكاد يعرف بالضبط ما ينجم عنه من إلزام على الدولة والأفراد. وبنتيجة قرع الحجّة بالحجّة، كما يقال، تمّ التوصّل إلى توفيق لا بأس به وهو عدم ذكر نصّ عن دين الدولة مع تأكيد عنصرين: أن يكون رئيس الدولة مسلمًا، وأن يذكر أنّ «الفقه الإسلاميّ هو المصدر الرئيسيّ للتشريع» (م/٣/٢ من دستور ١٩٥٠). وبهذا المعنى كان ذكر أنّ الشريعة مصدر رئيسيّ للتشريع بديلاً لذكر أنّ الإسلام دين الدولة. وبالمعنى المخالف فإنّه لا يتوجّب، لدى ذكر أنّ الإسلام دين الدولة، ذكر أنّ الشريعة مصدر للتشريع، إذ يصبح الأمر إذ ذاك تحصيل حاصل. وهذا هو - كما نرجّح - سرّ عدم ذكر الدستور الأردنيّ الراهن (الصادر عام ١٩٥٢ والمتابع في بعض مواده للدستور السوريّ الصادر عام ١٩٥٠) لنصّ حول كون الشريعة، أو الفقه الإسلاميّ، مصدرًا للتشريع،

إذ فضّل ذكر النصّ الأصليّ الأعمّ الذي رُفِضَ في سوريا وهو «الإسلام دين الدولة»، على النصّ البديل الأخصّ، والأضعف بمعنى ما، الذي قُبِلَ في سوريا. هذه النقطة الدقيقة لم يبذل لاستجلائها جهد كبير، وكانت النتيجة، كما نراها الآن، أنّ ما يقرب من نصف الدساتير العربيّة الراهنة تذكر النصّين معًا: فالإسلام دين الدولة، والشريعة أو الفقه الإسلامي مصدر للتشريع فيها. بينما يقتصر النصف الثاني منها على ذكر أنّ الإسلام دين الدولة ويكتفي بذلك. وهذا الاكتفاء، كما قلنا سابقًا، قد يكون السبب الكامن وراء عدم ذكر كلّ من الجزائر وليبيا والعراق والمغرب (وربّما تونس أيضًا) لنصّ حول أنّ الشريعة مصدر للتشريع.

ولكن الأمر مختلف بالنسبة للبنان، فمن غير المتوقّع أن ينصّ دستور لبنان على اعتماد الشريعة في التشريع لظروف سبق وبيّناها، كما أنّ الأمر مختلف بالنسبة لموريتانيا إذ لم ينصّ دستورها على دين الدولة، بل على دين للشعب، وهكذا فلا يمكن أن تجعل ضمن مجموعة تلك الدول التي آثرت الاكتفاء بالنصّ على دين الدولة. أمّا اليمن الجنوبيّ فمع أنّه يمكن إدخاله ضمن مجموعة «الاكتفاء» إذ نصّ دستوره على دين للدولة، إلاّ أنّه يمكن أيضًا أن يكون عدم ذكر علاقة بين الشريعة والتشريع في دستوره مقصودًا من قبل واضعي ذلك الدستور الذين كرّسوا الاشتراكيّة العلميّة فيه على نحو واضح.

والآن فلنقارن بين المواد الخاصّة بالعلاقة بين الشريعة والتشريع في دساتير الأقطار العربيّة:

الكويت:

«دين الدولة الإسلام والشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ للتشريع» (م/٢/).

اليمن الشماليّ:

«الشريعة الإسلاميّة مصدر القوانين جميعًا» (م/٣/).

مصر:

«... ومبادئ الشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ للتشريع» (م/٢/).

الإمارات:

«الإسلام هو الدين الرسميّ للاتّحاد والشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ للتشريع فيه...» (م/٧/).

قطر:

«قطر دولة عربيّة مستقلّة ذات سيادة دينها الإسلام والشريعة الإسلاميّة هي المصدر الرئيسيّ لتشريعها...» (م/١/).

سوريا:

١ - دين رئيس الجمهوريّة الإسلام.
٢ - الفقه الإسلاميّ مصدر رئيسيّ للتشريع» (م/٣/).

السودان:

«الشريعة الإسلاميّة والعرف مصدران رئيسيّان للتشريع، والأحوال الشخصيّة لغير المسلمين يحكمها القانون الخاصّ بهم» (م/٩/).

البحرَين:

«دين الدولة الإسلام، والشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ للتشريع» (م/٢/).

ويلاحظ في هذه النصوص اختلافها في مقدار الأخذ بالشريعة، وأكثرها أخذًا هو نصّ اليمن الشماليّ، تليه نصوص الكويت والإمارات والبحرَين. أمّا أقلّها أخذًا بالشريعة فهو نصّ مصر من حيث إنّه يجعل مبادئ الشريعة لا أحكامها مصدرًا للتشريع. ولا شكّ أنّ مصر، بخبرتها القانونيّة الطويلة، تدرك، أكثر من غيرها، الجوانب المختلفة لحدود العلاقة بين الشريعة والتشريع.

ولا بدّ في هذا المعرض من كلمة خاصّة باليمن الشماليّ. فالدستور الراهن لذلك القطر العربيّ أكثر الدساتير العربيّة تكريسًا للشريعة في نصوصه التي كثيرًا ما تحيل إلى «الشريعة والقانون» في المواضع التي تحيل بها الدساتير عادة إلى القانون وحده، كما هو الحال في المواد ٨ و٣٤ و٤٢.

كذلك في الدستور نصّ عن القصاص الشرعيّ (م/٨٧/) وآخر عن الزكاة (م/١٣٥/). وإذ يلاحظ واضعو الدستور الحاجة إلى تقريب الشريعة للناس، فقد جاءت المادّة /١٥٢/ لتعكس هذه الحاجة حين تقرّر أنّه «يجب تقنين أحكام الشريعة الإسلاميّة المتعلّقة بالمعاملات بما لا يخالف نصًّا ولا إجماعًا...» ولنتذكر أنّ اليمن الشماليّ هو الدولة العربيّة الوحيدة ذات الدستور التي لم تخضع في تاريخها لاستعمار أوروبيّ مباشر.

وأخيرًا ينبغي القول إنّ الفقه الدستوريّ العربيّ ما يزال مقصّرًا في الاستجلاء الصريح المدروس للجوانب المختلفة للعلاقة بين الشريعة والتشريع. مثل هذا التقصير ينجم عنه ردُّ فعلٍ ينبغي أن يقاوما. أحد هذين الردّين هو موجات باسم الدستور، نشهدها أحيانًا، تطالب بتطبيق أحكام الشريعة كلّها بما فيها تلك التي لا تنسجم مع روح العصر كالقصاص البدنيّ بما هو أدنى من الإعدام. أمّا ردّ الفعل الثاني ـ والأكثر شيوعًا ـ فهو اعتبار النصوص الدستوريّة المحدّدة للعلاقة بين الشريعة والتشريع نصوصًا إعلانيّة لا رصيد واقعيًّا لها. وإذا كان ردّ الفعل الأوّل خطيرًا فلا شكّ أنّ ردّ الفعل الثاني خطيرٌ كذلك، لا سيّما من وجهة دستوريّة، إذ هو يُرسّخ محدوديّة مصداقيّة الدساتير.

## رابعًا ـ نصوص القسم وشروط تولّي المناصب العامّة العليا:

### ١ ـ القسم:

كلّ الدساتير العربيّة التي تنصّ على تأدية قسم من قبل المعيّن أو المنتخَب لمنصب سياسيّ عال قبل مباشرته لمهام عمله تجعل صيغة القسم بالله، إلاّ أنّ ثمّة مجالاً لفروقات دقيقة ذات معنى:

فنصّ القسم اللبنانيّ هو «أحلف بالله العظيم»، لا كلمة «أقسم» التي تستعملها كلّ الدساتير العربيّة الأخرى.

والقسم العراقيّ قسم «بالله العظيم وبشرفي ومعتقدي...» كما في المادّتين /٣٩/ و/٥٩/.

أمّا قسم اليمن الجنوبيّ فهو «بالله العظيم والوطن»... (م/٦٩/).

وقسم رئيس جمهوريّة الجزائر هو «وفاء لمبادئ ثورتنا وأرواح شهدائنا أقسم بالله العظيم...» (م/٤٠/).

ويختلف مضمون القسم باختلاف النقاط التي يود أن يؤكّد عليها واضعو الدساتير. فالنقطة الأولى في الدستورَين اللبنانيّ والكويتيّ هي احترام الدستور، وفي الدستور الموريتانيّ هي خدمة الجمهوريّة بإخلاص، وهكذا. وينفرد دستور اليمن الشماليّ في أنّ النقطة الأولى في قسم جميع المسؤولين الذين يؤدّون قسمًا هو: «أن أكون متمسّكًا بكتاب الله وسنة رسوله مخلصًا لديني ووطني وأمّتي...» أمّا دستور قطر فإنّ النقطتَين الأوليّتَين في مضمون قسم الوزراء (م/٣٢/) هي الإخلاص لدولة قطر وللأمير واحترام الشريعة الإسلاميّة.

أمّا في سوريا فقد كان القسم في الدستور المؤقّت الذي صدر عام ١٩٦٩ ـ وهو الذي يسبق مباشرة الدستور الراهن ـ قسمًا بشرف ومعتقد مؤدّي القسم دون ذكر الله، كما في المواد (٥١/ و/٥٩/ و/٦٦)، وكانت النقطة الأولى في مضمون القسم هي الحفاظ على «النظام الديمقراطيّ الشعبيّ». أمّا في الدستور الراهن فالقسم بالله العظيم، بينما النقطة الأولى في مضمون القسم هي الحفاظ على «النظام الجمهوريّ الديمقراطيّ الشعبيّ»، والنقطة الثانية هي احترام الدستور.

## ٢ ـ شروط تولّي المناصب العامّة العليا:

تتضمّن بعض الدساتير العربيّة نصوصًا تشترط أن يكون الحاكم الأعلى للقطر مسلمًا. ذلك هو شأن الدستور الأردنيّ (م/٢٨/هـ)، والتونسيّ (م/٣٧/) والموريتانيّ (م/١٠/) والكويتيّ (م/٤/) والجزائريّ (م/٣٩/) والسوريّ (م/٣/). ولكن اثنين منها فقط يشترطان أن يكون هذا الحاكم الأعلى من أبوَين مسلمَين وتلك هي حال الدستورَين الأردنيّ والكويتيّ.

وإذا كانت أكثريّة الدساتير العربيّة لم تنصّ على دين الملك أو الأمير أو

الرئيس فلأنّ كونه مسلمًا، ما عدا في لبنان[٥]، إنّما هو تحصيل حاصل.

وثمّة، على كلّ حال، نقطتان تستحقّان أن تذكرا بصدد دين متولّي المناصب العليا.

ففي سوريا أعلن مجلس الشعب مشروع الدستور السوريّ الراهن دون أن يتضمّن نصًّا حول دين رئيس الجمهوريّة. وأثار هذا الأمر ردود فعل مختلفة ممّا جعل رئيس الجمهوريّة يوجّه رسالة إلى مجلس الشعب يرى فيها ضرورة النصّ على أن يكون دين رئيس الجمهوريّة الإسلام.

وفي اليمن الشماليّ لا ينصّ الدستور على أن يكون المنتخب أو المعيّن لمنصب عامّ عال مسلمًا فهذا أمر مفروغ منه، بل عليه أن يحقق شروطًا دينيّة أعلى.

فالمادّة /٤٩/ (د) تشترط في عضو مجلس الشورى أن يكون «مستقيم الخلق محافظًا على الشعائر الدينيّة، ومثل هذا الشرط مفروض على من يعين وزيرًا (م/٩٨/). أمّا مَن ينتخب رئيسًا أو عضوًا للمجلس الجمهوريّ فيشترط فيه فوق ذلك أن يكون «عارفًا بالشرعيّات» (م./٧٥/). وأخيرًا، لا يلي القضاء «إلاّ مَن كان عنده بأحكام الشريعة الإسلاميّة» (م/١٤٦)، و«تنشأ محكمة دستوريّة عليا تؤلّف من عدد من العلماء الشرعيّين وذوي الكفاءات العالية». م./١٥٥/).

## خامسًا: ملامح دينيّة أخرى في الدساتير العربيّة:

بالإضافة إلى ما ذكرنا سابقًا من آثار دينيّة في الدساتير العربيّة، يمكن، ودون استقصاء لكلّ هذه الآثار، الإشارة إلى ملامح دينيّة أخرى كالتالي:

---

(٥) ليس ثمّة في دستور لبنان ما يوجب أن يكون رئيس الجمهوريّة مسيحيًا مارونيًا، ولكن «الميثاق الوطنيّ» الذي أُبرم عقب إثر الاستقلال يوزّع الرئاسات الثلاث في الدولة بين الطوائف الثلاث «الأقوى» في لبنان، فرئاسة الجمهوريّة للمارونيّين، ورئاسة مجلس الوزراء للسنّيّين، ورئاسة المجلس النيابيّ للشيعيّين. هذا وقد ثبّتت رسالة رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة الصادرة في ١٤ شباط ١٩٧٦ هذا التوزيع.

١ ـ نظرة في ديباجيّات الدساتير:

عدد من ديباجات الدساتير تبتدئ بالبسملة. ومنها الدستور التونسيّ الذي تذكر ديباجته أيضًا تعلّق الشعب التونسيّ «بتعاليم الإسلام وبوحدة المغرب الكبير وبانتمائه للأسرة العربيّة...»، وأنّه «على بركة الله» يرسم الدستور. ومنها دستور موريتانيا وتذكر ديباجته أيضًا إعلان الشعب الموريتانيّ اتّكاله على «الله العليّ القدير» و«تمسّكه بدين الإسلام» وبإعلان حقوق الإنسان وغيرها.

وكذلك دستور السودان الذي يخصّ بالذكر من صفات الله أنّه «خالق الشعوب وواهب الحرّيّات»، ويسأل «مشيئة الله وتوفيقه». وكذلك ديباجة دستور البحرين.

ولا تبتدئ ديباجة الدستور الجزائريّ بالبسملة، ولكنّها تنصّ على «أنّ الإسلام واللغة العربيّة قد كانا ولا يزال كلّ منها قوّة فعّالة في الصمود ضدّ المحاولة التي قام بها النظام الاستعماريّ لتجريد الجزائريّين من شخصيّتهم. فيتعيّن على الجزائر التأكيد... انّها تستمدّ طاقتها الروحيّة الأساسيّة من دين الإسلام».

أمّا ديباجة دستور اليمن الشماليّ فتبتدئ ـ كما ذكرنا ـ بخمس آيات كريمة حول الشريعة والشورى وتسودها روح التمسّك بالإسلام الذي بدونه «لا حياة لنا بين الأمم ولا عزّة ولا خلق...» والذي «يجاري التطوّر ويسير مع الزمن ولا يقف عائقًا عن الحضارة...» وتقرّ الديباجة بلزوم «أن نتعلّم ممّن سبقونا في مضمار العلم والتقدّم» ولكن «مع المحافظة على مقوّماتنا وتراثنا...» كذلك تشير الديباجة إلى إسهام «رجال الشريعة والعلماء والمشائخ وذوي الرأي والمفكّرين...» في صياغة الدستور، وتصميم الشعب على السير «في طريق الشورى والديمقراطيّة».

وديباجة دستور مصر تقول إنّ جماهير شعب مصر «باسم الله وبعون الله»، التزمت بأهداف أربعة ذكرت آنفًا. كما أنّ هذه الجماهير إدراكًا بكلّ مسؤوليّاتها «الوطنيّة والقوميّة والدوليّة، وعرفانًا بحقّ الله ورسالاته»... أعلنت قبولها الدستور الذي وضعته لنفسها.

أمّا دستور الإمارات فتحدّث ديباجته عن «مجتمع عربيّ إسلاميّ»، وتختتم بإعلان حكّام الإمارات موافقتهم على الدستور «أمام الخالق العليّ القدير وأمام الناس. . .»، «والله ولي التوفيق وهو نعم المولى ونعم النصير».

وفي ديباجة دستور قطر إشارة إلى عهد من الأمير لله على بذل الجهد للسير قدمًا بالوطن.

٢ ـ الأسرة والتربية والتراث والدين:

تتردّد في عدد من الدساتير العربيّة مادّة تقول بأنّ «الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق والوطنيّة»، وفي بعض المواد «حبّ الوطن» بدلاً عن الوطنيّة. يرد هذا النصّ في الدستور الليبيّ (م/٣/)، واليمن الشماليّ (م/٧/) والمصريّ (م/٩/) وقطر (م/٧/أ) والبحرَين (م/٥/).

وتتردّد في عدد من الدساتير أيضًا أهمّيّة التربية الدينيّة، وهنا يقف الدستور المصريّ في الطليعة، فبحسب المادّة /١٢/ على المجتمع. . . «مراعاة المستوى الرفيع من التربية الدينيّة»، وبحسب المادّة /١٩/ تكون «التربية الدينيّة مادّة أساسيّة في مناهج التعليم العامّ». ويصرّ دستور قطر على هذه الناحية أيضًا فالدولة تعمل على تأصيل المبادئ الدينيّة الإسلاميّة القويمة، كما أنّ من أهداف التعليم إنشاء شعب مؤمن بالله معتزّ بالتراث العربيّ الإسلاميّ (م/٥/، الفقرتان /ب/و/ج/).

وتنصّ على صيانة التراث العربيّ والإسلاميّ دساتير الكويت (م/١٨/) واليمن الجنوبيّ (م/٣١/) والبحرَين (م/٦/). ويذكر دستور ليبيا (م/٦/) أنّ الدولة تستلهم «في تطبيقها للاشتراكيّة تراثها الإسلاميّ العربيّ وقيمه الإنسانيّة».

٣ ـ تسميات إسلاميّة لمؤسّسات وأفكار حديثة:

نجد هذه التسميات في دستورَي اليمن الشماليّ والمغرب خاصّة. فكلمة الشورى في دستور اليمن الشماليّ تستعمل رديفة لكلمة الديمقراطيّة والهيئة التشريعيّة هناك يطلق عليها اسم مجلس الشورى في حين لا يذكر دستور اليمن

تعبير العدالة الاجتماعيّة ألاّ ويضيف إليه صفة الإسلاميّة (المادّتان /١٠ و/١٠٦/)، بينما تضيف المادّة /٢٢/ إلى المبدأ المعروف بشخصيّة العقوبة شرحًا دينيًّا كالتالي:

«العقوبة شخصيّة فلا تزر وازرة وزر أخرى».

أمّا دستور المغرب فتتعدّد وتتداخل فيه التعابير الإسلاميّة والحديثة وأكثر ما يبدو ذلك في وصف الملك. فالملك - وتعبير الملك «علماني» أساسًا - هو «أمير المؤمنين» وهو «الممثّل الأسمى للأمّة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدين والساهر على احترام الدستور... (المادّة/١٩/). والمرسوم - وهو الظهير - تضاف إليه صفة دينيّة، فهو بذلك، «ظهير شريف». و«شخص الملك مقدّس لا تنتهك حرمته» (المادّة/٢٣/). ويلاحظ فيما يتعلّق بتقديس شخص الملك أنّ هذه الفكرة ليست في التقاليد الإسلاميّة بقدر ما هي في تقاليد أوروبّيّة مسيحيّة معروفة باسم نظريّة الحقّ الإلهيّ.

٤ - متفرّقات:

ثمّة مواد متفرّقة تعكس أثرًا إسلاميًّا، منها مثلاً ما يختصّ بالأوقاف الإسلاميّة، وأحكام الميراث، ومنها ما يختصّ بالمحاكم الدينيّة (كما في الدستور الأردنيّ)، ومنها ما يتعلّق بالسياسة الخارجيّة (وذلك في المادّة /١٥/هـ من دستور قطر بشأن توثيق أواصر الصداقة مع جميع الدول والشعوب الإسلاميّة، والمادّة /١٢/ من دستور الإمارات بشأن نصرة القضايا والمصالح العربيّة والإسلاميّة)، ومنها ما يتعلّق بوضع المرأة وذلك في المادّة /١١/ من الدستور المصريّ التي تكفل للمرأة حقوقها ومساواتها بالرجل «دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلاميّة» ومنها ما يتعلّق بالتزامات المواطن (وذلك في المادّة /٤١/ من دستور اليمن الشماليّ حيث «الدفاع عن الدين والوطن واجب مقدّس»)، وبشكليّات انتخاب رئيس الجمهوريّة (وذلك في دستور تونس، م./٣٩/، حيث يشارك مفتي الديار التونسيّة في اللجنة التي تتلقّى طلبات الترشيح لمنصب رئيس الجمهوريّة).

# مراجعة الكتب

# عرض وتحليل لكتاب
# «جمهوريّة اشتراكيّة مسيحيّة: اليسوعيّون وهنود البراكواي (١٦٠٩ - ١٧٦٨)»

الدكتور جورج جبّور

(١)

الكتاب بقلم ألبرتو أرماني، نقله إلى العربيّة د. كميل إسكندر حشيمه، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠، ٢٢٢ صفحة من القطع الكبير.

يتألّف هذا الكتاب من مدخل (٥ - ٧) بقلم المترجم، ومقدّمة بقلم المؤلّف (٩ - ١٤) وأربعة فصول، أوّلها بعنوان: «فتح أمريكا وأبعاده الدينيّة والسياسيّة والشرعيّة» (١٥ - ٤٨) وثانيها بعنوان «اليسوعيّون يفتحون البراكواي (٤٩ - ٨٢) وثالثها بعنوان «دولة اليسوعيّين بين الكواراني» (٨٣ - ١٥٠) ورابعها بعنوان «الذروة والزوال» (١٥١ - ١٨٧) كما أنّ للكتاب خاتمة (١٨٩ - ١٩٤) وثلاثة ملاحق هي فهرس للحواضر، وآخر للأعلام، وثالث لمصادر البحث (١٩٥ - ٢١٩). والكتاب يفصح عن دقّة وأناقة في الإخراج عناوينُها انعدام أو شبه انعدام الأخطاء المطبعيّة، وتشكيل الكلمات التي يحسن تشكيلها انتقاء للبس وتسهيلاً للقراءة، وعناية فائقة بالتنقيط والفواصل لعلي لم أشاهد نظيرًا لها في أي كتاب عربيّ غير دينيّ، واعتماد لأسلوب ترقيم فقرات النصّ، ولا أدري إن كان هذا الترقيم من جميل صنع المؤلّف أو المترجم. والكتاب في هذه الدقّة والأناقة يصحّ أن يكون أنموذجًا يحتذى للكتب العربيّة، وإن كان يستحسن في نظري أن يُصَدَّرَ جدولُ محتوياتِ الكتاب لا أن يؤخّر. وأراني في هذا أميل إلى الأسلوب الأمريكيّ في إخراج الكتب عن

الأسلوب الفرنسيّ - والعربيّ الآخذ عن الفرنسيّ -. ثمّ إنّ الترجمة تبدو أمينة يدلّك على هذا تأنّ في صياغة الجملة حتّى لكأنّ المترجم (الذي أحبّ أن يسمّي نفسه: الناقل) حاول كلّ الصياغات الممكنة للجملة العربيّة فانتقى أحسنها. فإذا قلت: تبدو الترجمة أمينة مع ما في (تبدو) من انتقاص في الجزم فما ذلك إلاّ لأنّني لا أعرف الإيطاليّة أي لم أقابل بين الأصل والترجمة. ثمّ إنّ الناقل يطلّ علينا بشخصه وبعلمه الخاصّ في عدد من المواضع مضيئًا النصّ في الهوامش إضاءات ذات فائدة كبرى.

(٢)

في مدخل الكتاب يُعرّفنا الناقل بأهمّيّة تجربة ما دُعي بدولة اليسوعيّين في أمريكا اللاتينيّة بين عامَي ١٦٠٩ و١٧٦٨، وبأهمّيّة الكتاب وبخطّته في الترجمة. عن أهمّيّة الكتاب يذكر الناقل أنّ «مسألة حقوق الإنسان وحقوق الجماعات المستضعفة هي شغل المسؤولين الشاغل في عالمنا المعاصر». وهذه نقطة حقّ، والكتاب يُوجّه الاهتمام إليها. أمّا ما لم يخبرنا إيّاه الناقل في المدخل فهو تاريخ صدور كتاب أرماني (ولم أعثر على هذا التاريخ في أي مكان من الكتاب) وظروف التأليف. هل أرماني هذا متخصّص في مسائل هنود أمريكا؟ هل هو متخصّص في مسائل حقوق الإنسان؟ هل عمل لنفسه أم لحساب مؤسّسة، وفي الحال الثانية ما هي هذه المؤسّسة؟

أمّا مقدّمة المؤلّف فدراسة جادّة في المؤلّفات عن الدولة اليسوعيّة التي ظفرت بتقدير فولتير ومونتسكيو، رغم نفور هذين المفكّرين من المؤسّسة الكنسيّة. وفي ختام التقييم العلميّ الدقيق الذي يقوم به أرماني للمؤلّفات التي اهتمّت بتجربة اليسوعيّين في البراكواي يحتفظ بهذا الوصف لهدف كتابه: إنّه محاولة إعادة «كتابة تاريخ الدولة الهنديّة الأصيلة، بصرف النظر عن كلّ خرافة وكلّ تنميق وكلّ خلفيّة إيديولوجيّة» (ص ١٤).

(٣)

في الفصل الأوّل بعنوان «فتح أمريكا وأبعاده الدينيّة والسياسيّة والشرعيّة» شرح للخلفيّة الدينيّة التي كانت في عداد أسباب، أو ذرائع،

الفتح ـ كما أنّ في هذا الفصل عرضًا لما ساد آنذاك من حقّ البابا ـ كنائب المسيح ـ في تملّك العالم الجديد، ومن ثمّ في توزيعه بين الملوك (وهما ملكا إسبانيا والبرتغال). أمّا مشكلة التعامل بين المستوطنين وبين السكّان الأصليّين فقد عالجها المؤلّف مبيّنًا بشكل خاصّ التوجّه الكنسيّ المستمرّ المعلن بشأن ضرورة تمسّك المستوطنين بالمعايير الأخلاقيّة العليا في تعاملهم مع السكّان الأصليّين. وبالطبع لم يكن المستوطنون يميلون إلى الأخذ بأيّ توجّه يحدّ من حرّيّتهم في الاستغلال. ولعلّ من أمتع الصفحات في هذا الفصل وأقساها هي الصفحات (٢٠ ـ ٢٣) التي خصّصت لتبيان «الجدل العقائديّ في طبيعة السكّان الأصليّين». هل هم بشر أم لا؟ ويبدو أنّ هذا الجدل استمرّ لمدّة قرن ونصف تقريبًا بعد اكتشاف أمريكا أي حتّى عام ١٦٣٨. هل نقول، عابرين، إنّ هذا الجدل ما زال له صداه حتّى الآن في معظم الخلفيّات الفكريّة لما عرف باسم مسألة التنمية في العالم الثالث؟ ثمّ يبحث المؤلّف في التبريرات التي أعطتها الكنيسة للفتح بدءًا من قوانين بوركس عام ١٥١٢. وممّا يلفت النظر أنّ الإيضاح الذي صدر عام ١٥١٣ ملحقًا بقوانين بوركس اعتمد، في تبرير الفتح على «سابقة» هي «فتح أرض الميعاد على يد شعب إسرائيل بقيادة يشوع بن نون، وقد تضمّن هذا الفتح، بعض الأحيان، كما جرى لدى احتلال أريحا، إعدام السكّان وفي أحيان أخرى، كما حدث في جبعون، إخضاع الأهلين للعبوديّة» (ص ٢٦). ويذكر المؤلّف، في معرض مقارنته بين استعمار الأنجلو ساكسون لأمريكا الشماليّة واستعمار الإسبان لأمريكا الجنوبيّة، بأنّ السكّان الأصليّين في الحالة الأولى كانوا يُطردون، أمّا في الحالة الثانية فكانوا يُستبقون ليُجبَروا على العمل لصالح المستوطنين (ص ٢٧). وفي الحالين كان الناتج تدميرًا للمجتمعات الهنديّة.

إلاّ أنّ تدمير الهنود لم يكن لينسجم مع التعاليم المسيحيّة «وكانت المملكة الأسبانيّة دائمة التذبذب في سعيها إلى التوفيق المستحيل بين التعاليم المسيحيّة ومتطلّبات المستعمرين المحلّيّة» (٢٨). وفي تلك الفترة يسترعي انتباهنا اسم الكاهن برتلميه لاس كاساس الذي نشر عام ١٥٤٢ وثائق قدّمها للملك كارلوس الثاني، ملك إسبانيا، بعنوان «رواية موجزة عن خراب بلاد الهنود». وعرف هذا الكاهن فيما بعد باسم «رسول الهنود». ونتيجة الأثر المعنويّ لهذه

الرواية وغيرها قرّر الملك عام /١٥٥٠/ عقد مناظرة عرفت باسم مناظرة ڤلیادولید يعهد إليها «البتّ نهائيًا في شرعيّة فتح أمريكا العسكريّ وكيفيّة معاملة سكّانها (٣٠)». ورغم أنّ المناظرة لم تكن حاسمة، فقد كان من نتائجها التأكيد على الطابع السلميّ الذي ينبغي أن يتّسم به الفتح «والإيضاح الذي صدر عام ١٥١٣، وإن لم يُنْسَخْ، فقد خفّف من صرامته، وحذف من نصّه، الاستناد إلى احتلال شعب إسرائيل أرض الميعاد بالسيف والنار (٣٨)». وحين وصلت إلى هذا المكان في القراءة لم أملك إلاّ تذكر فلسطين، فبعد ما يقرب من خمسة قرون على مناظرة ڤلیادولید ما يزال الفلسطينيّون يُقتلون ويُستعبدون. وخطر لي أنّه سيكون من المفيد جدًّا أن يكون لدينا بالعربيّة وبغيرها كتاب برأسه عن لاس كاسس، رسول الهنود وعن مناظره ڤلیادولید. ثمّ في قسم أخير من هذا الفصل عنوانه «نضال المرسلين في سبيل الهنود» يشرح المؤلّف أثر نظام المحصول (السخرة) في استغلال الهنود استغلالاً ترتّب عليه تيقظ الملك والكنيسة إلى ضرورة الاستعانة بالرهبان، وتنصيبهم رسميًّا محامين للهنود بصفة إداريّين. «وهكذا تأسّست في مناطق مختلفة من أمريكا بعض الحواضر حين كان الرهبان في آن واحد مبشّرين وإداريّين مدنيّين، أو أقلّه معاونين للحاكم المدنيّ يساهمون في نفخ إدارته بالروح الإنسانيّة (٤٢)». ثمّ يعدّد المؤلّف الحواضر التي أنشأها اليسوعيّون في الأنحاء المختلفة التابعة للمملكة الإسبانيّة في أمريكا اللاتينيّة خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر مستعرضًا ملامح تجربة تُوِّجَتْ في البركواي.

(٤)

يبتدئ الفصل الثاني وعنوانه «اليسوعيّون يفتحون البركواي» بتمهيد ومقدّمات تشرح تغيّر الشروط السياسيّة للعلاقة بين اليسوعيّين والشعب الكواراني في إطار الهيمنة الإسبانيّة، حتّى استقرّ الأمر أخيرًا بصدور قرار ملكيّ في ٤/٤/١٦٠٩ يحصر إدارة منطقة إقامة الشعب الكواراني باليسوعيّين. وتتابعت بعد هذا القرار الملكيّ الصكوك التنفيذيّة المنفّذة له. ثمّ يدرس المؤلّف الحواضر الهنديّة الأولى ويدرس مرحلة التوسّع التي شهدتها «الدولة» اليسوعيّة ليبيّن في ما بعد وضعيّة الحواضر في منتصف القرن السابع عشر. وهذا الفصل في

معظمه وصفيّ تاريخيّ، والصورة التي يخرج بها القارئ هي صورة إدارة يسوعيّة قويّة الشكيمة بمواجهة المستعمرين الإسبان الذين يودّون استغلال الهنود، وواسعة الرحمة والإنسانيّة بمواجهة الهنود الكواراني الذين يُعمِّرون الحواضر ويتقدّمون على طريق الحياة الأوروبيّة المسيحيّة.

(٥)

الفصل الثالث وهو بعنوان «دولة اليسوعيّين بين الكواراني» تبيان لقمة التجربة. في قسمه الأوّل الخاصّ بمواقع الحواضر ونظام بنائها تقرأ أنّ عدد سكّان الحواضر لم يتجاوز قطّ مائة وخمسين ألفًا (٨٤)، وأنّ الحواضر أخذت في النصف الثاني من القرن السابع عشر تبدو إلى المدن أقرب (٨٦). أمّا نظام الدولة ـ وهو القسم الثاني من الفصل الثالث ـ فقد توازنت فيه الإدارة المدنيّة مع التنظيم العسكريّ. وإذا كان التنظيم الكواراني الأهليّ قائمًا على أساس القبيلة ومُقدّميها، فمع زوال المقدّمين القدامى ابتدأ ترسّخ وضع المرسلين اليسوعيّين كمرجع اجتماعيّ وإداريّ. ويوضّح المؤلّف أنّ دور اليسوعيّين خضع لتقييم متناقض فثمّة مَن نفى تمتّع اليسوعيّين بالسلطة (وأصحاب هذا الرأي اليسوعيّون أنفسهم الذين يودّون نفي القول بأنّهم متعطّشون للسلطة) وثمّة من أكّد أنّ اليسوعيّين كانوا كلّ السلطة (٩٥). ومن اللافت للنظر هنا أنّ المؤلّف يشرح نقطة خطيرة في التفاعل الثقافيّ: لقد ورث اليسوعيّون في الذاكرة الكوارانيّة الشعبيّة دور السحرة أو الآلهة التي توحي للمُقدّمين (٩٦ ـ الهامش ٣٤). هل أقلقت هذه الظاهرة ضمير اليسوعيّين المسيحيّ؟ لا يشير المؤلّف إلى هذه النقطة التي أراها جديرة بأن يشار إليها.

أمّا التنظيم العسكريّ للدولة فقد شمل ما يقرب من ثلث السكّان (٩٩). واستطاع الشعب الكواراني أن يتدخّل عسكريًّا إلى جانب الإسبان حوالى ستّين مرّة بمناهضة شعوب هنديّة أخرى أو بمناهضة جماعات المولّدين والمستعمرين.

إلاّ أنّ الصفحات التي يخصّصها المؤلّف لوصف اقتصاد الحواضر (١٠٢ ـ ١٥٠) هي التي توقّفت عندها طويلاً، إذ هي تفصح حقًّا عن معالم جمهوريّة

اشتراكيّة مسيحيّة رائعة. الزراعة كانت خاصّة وجماعيّة. وبالطبع فالنمط الخاصّ من الملكيّة الزراعيّة كان نمطًا مستحدثًا أقرّ به اليسوعيّون لتنمية النزعة الفرديّة بمواجهة النزعة القبليّة. إلاّ أنّ الكفّة ظلّت راجحة لصالح نظام الاستعمال الجماعيّ للأرض (١٠٨). أمّا الملكيّة الخاصّة للأراضي فلم تكن خاضعة للبيع إذ لم توجد في الدولة اليسوعيّة نقود (١١٢). كما لم توجد قواعد إرث «ممّا لم يدع أيّ مجال لتجميع الرساميل بين أيدي الأفراد (١١٣)».

وحديث الصناعة والحرف آسِر. فقد أنشئت في الحواضر معامل لصهر المعادن ومعالجة الأخشاب، كما تطوّرت الطباعة وقامت صناعة نسيج وأنشئت ورشات لبناء الزوارق، «وسرت إشاعات في تلك الأيّام مفادها أنّ لليسوعيّين في البركواي معامل لصنع الأسلحة والذخيرة بكمّيّات كبيرة بغية التحضير لثورة على الإسبانيّين وإقامة دولة مستقلّة. إنّ تلك الأخبار مجحفة بحقّ هؤلاء الرهبان... كما أنّ إنتاج الأسلحة في الحواضر كان محدودًا» (١١٦).

أمّا التجارة الخارجيّة فكانت بيد اليسوعيّين. وفي هذا المجال تعرّض اليسوعيّون لاتّهامات يبيّن المؤلّف أنّها ظالمة إذ صوّرت الرهبان على أنّهم بلغوا درجة عالية من البحبوحة (١٢٠ ـ ١٢١).

وفي الحياة الاجتماعيّة للكواراني كان ثمّة اتّجاه يسوعيّ للحدّ من تعدّد الزوجات، وكانت ثمّة عناية بتنشئة الأطفال تنشئة دينيّة، وبتشجيع الموسيقى والفنون. كذلك بذلت عناية خاصّة بالصحّة، وبالحياة الاجتماعيّة وبالمناسبات الدينيّة. أمّا علاقات «الحواضر» الخارجيّة مع سواها فكانت معدومة. لقد اختار اليسوعيّون سياسة الانعزال (١٣٥ ـ ١٤٠) لتحاشي أسباب الشغب والعصيان (١٣٥)، ومنعوا سائر الأجانب من الدخول إلى الحواضر، فقد «كان المرسلون يحسبون الجماعات الحديثة العهد بالمسيحيّة أشبه بنبتات سريعة العطب ينبغي حمايتها وتنميتها في بيوت من زجاج»[٣٨].

ويفرد المؤلّف في هذا الفصل قسمًا خاصًا بالثقافة (١٤٠ ـ ١٥٠) لعلّه أروع ما في صفحات الكتاب كلّها. يبتدئ هذا القسم بجملة مفتاح هي التالية:

«وكانت اللغتان الرسميّتان في الحواضر الإسبانيّة والكوارانيّة، وكانت الثانية، عمليًا، هي اللغة الوحيدة الشائعة».

ويقف المؤلّف بتأنٍ عند سياسة الكنيسة في مسألة اللغة، وإصرارها على أنّ اللغات الهنديّة هي الوسيلة الوحيدة المقبولة لنفاذ المسيحيّة إلى السكّان الأصليّين، وأنّ من الظلم إرغام الهنود على تعلّم الإسبانيّة. ويخبرنا المؤلّف أنّه في عام ١٥٧٥ ابتدأ إلقاء المواعظ باللغة الكوارانيّة وألّف اليسوعيّون معجمًا للكوارانيّة، وصدر كتاب في عام ١٥٨٤ بالكوارانيّة، تحت عنوان «التعليم المسيحيّ المختصر» (١٤٢ ـ ١٤٣). ورغم أنّ رواية المؤلّف عن تقدّم اللغة الكوارانيّة يشوبها شيء من الاضطراب (قارن الفقرة ٢٣٩ بالفقرة ٢٤١؛ وأنّه كان ينبغي أن تحيل الفقرة /٢٠٩/ إلى القسم الخاصّ بالثقافة بدءًا من الفقرة /٢٣٥) يبدو ثابتًا أنّ الأب رويث مونتويا أصبح المرجع الأوّل في الكوارانيّة حين نشر عامَي ١٦٣٩ و١٦٤٠ كتابَين عن تلك اللغة. ومن الآثار التي بقيت من عمل اليسوعيّين في حقل اللغة أنّ الكوارانيّة ما زالت حتّى الآن لغة البلاد الرسميّة إلى جانب الإسبانيّة (١٤٥).

ومع العناية بالكوارانيّة ظهر «مؤلّفون» بتلك اللغة يحدّثنا الكتاب عن أديب منهم هو الهنديّ نقولا يابوكاي (١٤٥) الذي نشر كتبًا في النصف الأوّل من القرن الثامن عشر وكانت الطباعة أدخلت إلى الحواضر في أواخر القرن السابع عشر.

في مكان سابق أشرت إلى أنّ المترجم أو الناقل (كما يدعو الأب حشيمه نفسه، أيّهما أصحّ يا ترى؟) يطلّ علينا بشخصه وبعلمه الخاصّ في عدد من المواضع مضيئًا النصّ في الهوامش إضاءات ذات فائدة. ولعلّ أهمّ إضاءة تلك التي يأتينا بها في الهامش /٥٦/ الممتدّ على الصفحتَين ١٤٦ ـ ١٤٧. في النصّ يقول المؤلّف إنّ اليسوعيّين «وفّروا بلا شكّ تربية أرفع مستوى، إلى حدّ معيّن، لأبناء الأشراف». يتدخّل الدكتور حشيمه في هامش فيقول ما نثبّته بكامله هنا نظرًا لأهمّيّته بالنسبة إلى بلادنا العربيّة أيضًا:

«لقد زلّ هنا قلم المؤلّف وألصق باليسوعيّين دون ترو تهمة لعلّه ساقها

متأثرًا ببعض الشمارت. فلا ذكر البتّة في وثائق الرهبانيّة اليسوعيّة لِمَا يستشفّ منه «الاستئثار» بتربية أبناء الأشراف. وهي لم تَسْعَ قطّ إلى ذلك لِمَا فيه من منافاة للروح المسيحيّة والرهبانيّة. وَهَبْ أنّها أرادت ذلك فأنّى لها السلطان لمنع سواها».

ثمّ لا بأس من أن أضع تعليقًا لي على تعليق المترجم: لعلّ الموضوع، بأهمّيّته، يحتاج إلى أكثر من هامش في أسطر. ولن يخطئ الدكتور حشيمه، واليسوعيّون، إن كرّست لدحض التهمة (الشائعة) دراسة مستقلّة أو كرّس للدحض كتاب برأسه.

(٦)

«الذورة والزوال» عنوان الفصل الرابع من الكتاب. في هذا الفصل تأريخ للصعوبات والتهم التي تعرّض لها اليسوعيّون من خلال تجربتهم الكوارانيّة. ومنها أنّهم أنشأوا «مملكة» في البركواي مليكها دعي «نقولا الأوّل». ويعزو المؤلّف هذه التهم إلى أعداء اليسوعيّين وفي طليعتهم وزير برتغاليّ هو بومبال «عدو اليسوعيّين المعروف» (١٥٧). ويردّ أرماني على هذه التهم. ثمّ يورد أخبار المعارك التي دارت بين «الدولة» اليسوعيّة وبين أعدائها من المستعمرين الإسبان ومن المولدين، موضّحًا أنّ إسبانيا ظلّت تؤيّد أعمال اليسوعيّين حتّى مرحلة متأخّرة. فقد «أصدر الملك فيليبّس الخامس في ١٧٤٣/١/٢٨ ما عرف بالوثيقة العظمى وهي تثبت سائر الامتيازات التي أنعم بها ملوك أسبانيا السابقين على الرهبانيّة اليسوعيّة ومَن في عهدتهم من الكواراني (١٧٣). ورغم الصعوبات التي عاني منها اليسوعيّون، إلاّ أنّ المؤلّف يرجع أسباب انتهاء التجربة إلى مجرى السياسة الأوروبيّة ومعاهدة مدريد في ١٧٥٠/١/١٣. ويظهر أنّ اليسوعيّين ظلّوا على ولائهم للسلطة الإسبانيّة حتّى صدور قرار طردهم من إسبانيا في ١٧٦٧/٤/٢. ثمّ طبّق قرار الطرد في المستعمرات الإسبانيّة، حيث قام حاكم بونس آيرس باحتلال البركواي وطرد اليسوعيّين منها في آب ١٧٦٨. أمّا بلاد الكواراني فقد أضحت، في سنتي ١٨٠١ ـ ١٨٠٢، مقسّمة بين الأرجنتين والبركواي والبرازيل. ودامت محنة اليسوعيّين في علاقتهم بإسبانيا حتّى أيّار عام ١٨١٥ حين أعيدت الرهبانيّة اليسوعيّة إلى إسبانيا «وقد تمّ لها ذلك بكلّ مظاهر التجلّة» (١٨٢).

(٧)

عنوان خاتمة الكتاب ذو دلالة. إنّه «المحاولة المقدّسة». في الخاتمة يرسم المؤلّف صورة إجماليّة لمعنى التجربة. يكبّر النوايا ولا يتغاضى عن الفشل. ترد في الخاتمة جمل ذات وقع انتقاديّ أبلغها هذه: «عاش الكواراني في حالة طفولة تعدّت-المألوف، ممّا حال عندهم دون قيام رؤوس مفكّرة» (١٩٢). إلاّ أنّها تنتهي بجملة إيجابيّة انتقاها المؤلّف من أحد أعمال كالدرون، وهو على حدّ قول المؤلّف «أحد أشهر الاختصاصيّين في شؤون اللغة بأميركا الجنوبيّة». نصّ الجملة:

«يتعايش في البركواي، على مستوى من الأهمّيّة واحد، اللسانان الكواراني والإسبانيّ، سوى أنّ المواطن في البركواي يشعر بالاعتزاز لانتمائه الهنديّ المتمثّل باللسان الكواراني وهو يتكلّمه بكبير اعتزاز» (١٩٤).

وحاولت أن أعرف من مصادر البحث تاريخ هذا الكلام فلم يسعدني الحظّ. إلاّ أنّ أيّ كتاب مرجعيّ عن البركواي يذكر أنّ ٩٠٪ من السكّان يتكلّمون اللسان الكواراني، إلى جانب الإسبانيّة التي هي اللغة الرسميّة. ولا ريب أنّ اليسوعيّين كان لهم الفضل الأكبر في حفظ هذه اللغة الهنديّة.

(٨)

حين أفرغ من الكتاب الذي أراجع فمن الأرجح أن أضعه ضمن مجموعة الكتب عن فلسطين. صحيح أنّ الكتاب إنّما هو عن اليسوعيّين في البركواي بل قد يمكن القول إنّه الكتاب النهائيّ عن تجربة اليسوعيّين هناك ـ وهذه هي قيمته الأولى والمعلنة ـ. إلاّ أنّ ما شدّني إليه، قراءةً ومراجعةً، أمر آخر مختلف كلّيًّة أدعوه: الظاهرة الاستيطانيّة. ألخّص الآن هذه الظاهرة بأنّها «جلوس شعب على شعب» بكلّ ما في هذا الجلوس من عنصريّة حتميّة. ماذا يفيدنا كتاب أرماني في علم الاستعمار الاستيطانيّ؟ يفيدنا أنّ الأوروبيّ إذ يحتكّ بالسكّان الأصليّين فلن يكون إلاّ متفوّقًا مهما صفت نواياه، يضع الآخر في «حالة طفولة تتعدّى المألوف». هل ثمّة حلّ أخلاقيّ؟ حلّ سياسيّ؟ هل كان يمكن لتاريخ الاستيطان أن يأخذ مجرى مختلفًا؟ هل يمكن لظاهرة الاستيطان أن

تغدو أكثر «إنسانيّة»؟ تلكم أسئلة أكتفي هنا بطرحها آملاً أن تساعدني الظروف، بمناسبة /٥٠٠/ سنة على اكتشاف أمريكا، على تجديد كتاب لي طبع قبل نيف وعقدين عن «الاستعمار الاستيطاني» (بالإنجليزيّة - بيروت والخرطوم - مركز الأبحاث الفلسطينيّة وجامعة الخرطوم، ٢٢٠ صفحة من القطع الكبير).

# أفكار حول كتاب الدكتور كمال الصليبيّ
# «بيت بمنازل كثيرة»

الأب عبدالله داغر اليسوعيّ

توقّق كمال صليبيّ في اختيار عنوان كتابه «بيت بمنازل كثيرة» ويذكر أنّ هذه العبارة مقتبسة (ص: ٩) من إنجيل يوحنّا (١٤: ٢) «في بيت أبي منازل كثيرة». صفة يوحنّا المميّزة هي المحبّة، فهو رسول المحبّة، هو يوحنّا الحبيب.

البيت اللبنانيّ واحد والمنازل فيه كثيرة: تعني هذه العبارة التعدّدية الخاصّة بهذا البيت الواحد. والقضيّة هي التوفيق بين هذه الوحدة وهذه التعدديّة، وهو أمر ليس بالسهل، إلاّ إذا تعهّدته المحبّة بالتكامل والتضامن، «لأنّ كلّ بيت ينقسم على نفسه يسقط» (لوقا ١١: ١٧). وليس الأمر بالهيّن، وصعوبة هذه القضيّة تعنيها كمالة العنوان «بين التصوّر والواقع». والخطر يأتي من الأنانيّة التي تغذّي «العشائريّة» والمؤلّف يركّز بحقّ عليها كثيرًا في بحثه، لأنّها هي تزعزع أركان هذا البيت، حيث الكثيرون «يرغبون لنفسهم ما لا يرغبونه لسواهم».

ولا شكّ أنّ الدكتور صليبيّ وضع هذا الكتاب بدافع محبّته لوطنه ولمواطنيه، آملاً أن يصبح «الواقع مطابقًا للتصوّر»، باحثًا بالعمق في مسيرة كلّ الفرقاء، ما هي دوافعها وما هي علاقاتها وما هي في النهاية شروط أملنا في إصلاح ما اعوجّ بسبب ضلال العشائريّة ونفاق دكاكين السياسة القصيرة البصر (ص: ٢٧١). فمن هذه الناحية، يمكن القول إنّ هذا الكتاب دعوة إلى فحص ضمير يثير حول عدد من الأسئلة مثل هذه: كيف نشأ هذا الكيان، وما كان الجامع بين هذه المنازل، وهل حاول أصحابها جعلها بيتًا واحدًا موحّدًا، أي وطنًا مميّزًا، وما هي في الحقيقة ميزاته وإلى أين وصلنا الآن؟

تضمّ فصول هذا الكتاب تقويمًا نقديًّا للنظريّات المسيحيّة والإسلاميّة

حول تاريخ لبنان، وهي النظريّات المتعارضة والمتعاكسة التي تكمن وراء النزاع السياسيّ... والغرض من ذلك هو اكتشاف نواحي الخلل في هذه النظريّات وتحديد الأسباب التي جعلت من المستحيل على أيّ منها أن يلقى قبولاً عامًّا بين اللبنانيّين حتّى اليوم (ص: ١٦).

غير أنّ هذه النظرة المتشائمة يسبقها تلطيف قد يكون تناقضًا لولا التطوّر الذين وصلنا إليه، حيث يقول: «هناك إجماع ملحوظ اليوم بين الجميع (على المستوى الشعبيّ)، باستثناء أكثر الملتزمين تطرّفًا، على أنّ الجميع هم في الواقع لبنانيّون، وأنّهم يشتركون بالفعل في هويّة وطنيّة واحدة تسمو في أهمّيّتها على الانتماءات والولاءات الفئويّة الثانويّة» (ص: ١٥). ويقول: (ص ١٤) «قد يقال بحقّ إنّ لبنان اليوم لم يعد بلدًا إلاّ بالاسم. ومن الغريب مع ذلك أنّ مسلمي لبنان ومسيحيّيه لم يظهروا في السابق ما يظهرونه اليوم من وعي عميق لهويّتهم الوطنيّة المشتركة وإن كان ذلك بقدر من الاختلاف في تعريف مقوّمات هذه الهويّة. والواقع أنّ الأمر لم يكن كذلك في العام ١٩٢٠». ويتابع أيضًا قوله (ص: ١٧) «إنّ الطوائف اللبنانيّة ـ المسيحيّة والإسلاميّة ـ لا تختلف عن بعضها البعض إلاّ بالهويّة الدينيّة، بينما يشترك الجميع في عروبة اللغة والتراث العامّ والتقاليد الاجتماعيّة الأساسيّة، أي في ما يمكن تسميته بالنمط العربيّ للعيش». ويا حبّذا لو ذكر هنا التأثير العميق الذي أخذناه في العديد من مدارسنا المسيحيّة خاصّة. من كتاب الأب لويس شيخو «مجاني الأدب من حدائق العرب».

ونظرة المؤلّف إلى العروبة تتوضّح في أماكن عديدة من الكتاب، حتّى إنّه يصعب في النهاية عدم قبولها لدى الجميع فيمكننا أن نتساءل هل عنوان هذا الكتاب لا ينطبق عليها أيضًا. لا على لبنان وحده. وهذا ما يبرّر قول من قال «إنّ المسيحيّ اللبنانيّ يتميّز عن سائر مسيحيّي العالم، وكذلك المسلم اللبنانيّ يتميّز عن سائر مسلمي العالم».

ونذكر هنا كلامًا للأستاذ غسّان تويني في مجلّة «الناقد» عدد ٣١ كانون الثاني ١٩٩١، حيث يقول ما معناه «إنّ لبنان وحده باستطاعته أن يُنقذ العروبة، أعني أنّ يحرّرها من المفاهيم الضيّقة ويوجّهها نحو المستقبل، وذلك بمفعول انفتاحه».

إنّ الفصل الأخير من الكتاب، وهو خيرة ما يصل إليه المؤلّف، يضع أمام أعيننا استنتاجات قيّمة تفاؤليّة عن وضع لبنان كما هو الآن وكما يجب أن يكون، فيقول: (ص: ٢٧٢) «لقد أصبحت الخصوصيّة اللبنانيّة ضمن الإطار العربيّ العامّ مقبولة عمومًا بين العرب... لأنّها أصبحت واقعًا، ولم يعد أحد يشجبها بكونها ادّعاءً مفرطًا...» (ص: ٢٧٣) «يمكن الخروج من حقائق الحاضر... بثلاث استنتاجات تتّصل بمسألة إعادة النظر في التاريخ اللبنانيّ: الاستنتاج الأوّل هو أنّ تجربة الحرب الأهليّة في لبنان قد أثبتت... إنّ أيّ طرف من اللبنانيّين لا يمكنه أن يفرض رأيه بسهولة على الطرف الآخر. وهذا يعني أنّه لا يمكن حلّ مشاكل لبنان ـ بما فيها تلك المتعلّقة بالتاريخ اللبنانيّ ـ إلاّ من خلال تنازلات عقلانيّة متبادلة... والاستنتاج الثاني هو وجود مؤشّرات واضحة على أنّ البلد قد بلغ مرحلة الإجماع السياسيّ الأساسيّ لدى الأكثريّة غير المتقاتلة من مختلف الطوائف اللبنانيّة، وربّما أيضًا من عناصر كثيرة من الفئات المتقاتلة، ممّا يجعل استمرار وجود لبنان كدولة مستقلّة ذات سيادة داخل حدوده الراهنة أمرًا ممكنًا الآن وبغضّ النظر عمّا إذا كان هناك شيء اسمه لبنان قبل العام ١٩٢٠ أم لا... والاستنتاج الثالث هو أنّ العالم العربيّ... أصبح يقبل بالجمهوريّة اللبنانيّة كما هي موجودة فعلاً ويفهم البنية الحسّاسة للمجتمع اللبنانيّ ويقدّرها اليوم ـ وبالتأكيد ـ كما لم يقدّرها السابق. وهذا يعني أنّ التسليم بعروبة لبنان ـ إلى الحدّ الذي قد يكون فيه هذا المفهوم صحيحًا ـ لم يعد يشكّل خطرًا على استمرار سيادة البلد ووحدته ولا على منزلة أيّة مجموعة معيّنة من اللبنانيّين... قد يُقال اليوم إنّ العرب صارت لهم رغبة خاصّة في المحافظة على استمرار سيادة لبنان ووحدة أراضيه لأنّهم فهموا أخيرًا أنّ عمليّة تفكيك لبنان قد تتسرّب بسهولة إلى بقيّة العالم العربيّ...».

رأينا أن ننقل بتوسّع هذه المقاطع لأنّها خاتمة البحث، تدعو إلى التفاؤل بشروط واضحة، انطلاقًا ممّا وصلنا إليه في لبنان اليوم، وهي تستحقّ انتباه جميع اللبنانيّين المخلصين الراغبين في تحرير وطنهم من كلّ القيود. فإنّ الدكتور كمال الصليبيّ من الأقطاب في تاريخ لبنان، فيحقّ لنا أن ننتظر منه الكثير لنطّلع على حقيقة تاريخنا مع الدوافع البعيدة والقريبة على أنواعها التي وجّهت وتوجّه فيه «المنازل الكثيرة».

إنّنا نقدّر بدون تحفّظ مقاطع كثيرة من الكتاب تمتاز بدقّة التحليل لقضايا وعناصر عديدة ولكن عندنا بعض التساؤلات على البعض الآخر، ولا نذكر هنا إلاّ البعض منها.

إنّنا قد أعجبنا بمعالجة موضوع العروبة، وقد توسّع فيه المؤلّف بغزارة وتوفيق (خصوصًا ص ١٧ و٧١ ـ ٧٤ و٢٧٤ ـ ٢٨٣)، ثمّ موضوع العروبة والإسلام، أين يلتقيان وأين يفترقان، وهو موضوع على جانب كبير من الأهميّة، يتبعه موضوع العلمنة (ص ٢٤١ و٢٤٥) بإيجابيّاته وسلبيّاته. وقد هاجم العشائريّة الطاغية على فئات من المجتمع اللبنانيّ توجّه وتساند زعامات زائفة متكاذبة تحافظ على التخلّف وتسدّ الطريق إلى التقدّم الصحيح وازدهار الخير العامّ.

وأن ننسى فلن ننسى صحّة تأكيد المؤلّف لأهميّة الوفاق بين الدروز والموارنة منذ فخر الدين وتعاونهم في بناء «البيت اللبنانيّ» (مثلاً ص: ١٥٩ و٢٠٨ و٢٨١).

وكان المؤلّف على حقّ في ما كتب، خصوصًا في الفصل الثامن، عن دور بيروت في التطوّر اللبنانيّ، فأصبحت باب الاتّصالات على أنواعها: تجاريّة، اجتماعيّة، ثقافيّة، دينيّة، وذلك من ناحية بين العائلات المسيحيّة والعائلات الإسلاميّة، ومن ناحية ثانية بين الشرق والغرب، ومن ناحية ثالثة بين مجتمع «المدينة» ومجتمع «الجبل». وفي كلّ ذلك فوائد عدّة يذكرها المؤلّف. ولكن هناك أيضًا سلبيّات كان من المستحسن أن يذكرها أيضًا، وهي أنّ ازدهار المدينة كان في النهاية على حساب الجبل والحياة الريفيّة. فهجرة «الضيعة» أضرّت كثيرًا مصير الحياة اللبنانيّة، وحضارة تهدم الريف هي معرّضة لخطر الانهيار، وعلى المسؤولين دينًا ودنيا أن يسهروا على التوازن الضروريّ بين القاعدتين.

ولا بدّ أن نثني على ما يقوله المؤلّف عن دور ميشال شيحا في تحديد «الكيان اللبنانيّ» ووضع دستور الجمهوريّة اللبنانيّة (الفصل العاشر). وكنّا نتمنّى عليه بالمناسبة لو ذكر بالخير مؤسّسة «الندوة اللبنانيّة» التي أنشأها شيحا بالتعاون مع هنري فرعون وميشال أسمر المارونيّ ـ صاحب الفكرة ـ وعدد من

المفكّرين اللبنانيّين، مسيحيّين ومسلمين، فجاهدوا في سبيل ترسيخ أسس لبنان «البيت الواحد بمنازل كثيرة». وهو متّصل بالعمق بالدول العربيّة ومنفتح على الغرب بمجالات عدّة، ولا شكّ أنّ «الندوة اللبنانيّة» كانت تمنّت على الدكتور كمال الصليبيّ أن يلقي من على منبرها الفصل الأخير من الكتاب، لو كانت الأحداث سمحت لها بمتابعة نشاطها القيّم.

يتوسّع المؤلّف، وهو على حقّ، في تحليل التقدّم الثقافيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ الذي امتاز به لبنان في محيطه العثمانيّ وحدّد علاقاته بالغرب وبالأفكار الديمقراطيّة والسياسيّة المنتشرة فيه. ألم يكن من الطبيعيّ أن يتبع هذا التقدّم «الإنسانيّ» طموح إلى التقدّم السياسيّ وبالنتيجة إلى الاستقلال الوطنيّ؟ وهل يجوز القول والحالة هذه أنّ لبنان ١٩٢٠ هو بكلّ بساطة خليقة فرنسا فقط لتأمين مصالحها، وهذا لا شكّ فيه، وإرضاء لخاطر الموارنة؟

وفي هذا الخطّ تساءل أيضًا لماذا لم يذكر المؤلّف الدور الخاصّ الذي امتازت به سياسة الرئيس فؤاد شهاب، لا سيّما أنّ مواضع عديدة من الكتاب كانت تفسح المجال لذكره، تذكر الأخيرة منها (ص: ٢٨٦). يقول «كان التمدّن في عهد الاستقلال محدودًا في انتشاره وكيفيّة ظهوره، أي من حيث المساواة أو الرغبة في المساواة والحقّ في المساواة في الانتساب إلى مدينة واحدة...».

إنّنا نعلم علمًا يقينًا أنّ فؤاد شهاب ـ ولا أتكلّم هنا عن الشهابيّين عامّةً ـ بنى رؤيته السياسيّة اللبنانيّة على أسس العدالة الاجتماعيّة والإنصاف السياسيّ لجميع الفئات من ناحية، ومن ناحية أخرى على إعطاء الأولويّة في اهتمام الدولة لخدمة المواطنين في المناطق المحرومة، مسيحيّة كانت أم محمّديّة، وإن لم تنجح محاولة مشروع «الإرفد»، فلا يقع الذنب عليه، بل على الذين تماثل فيهم المؤلّف (ص ٢٣٦ وليست المرّة الأولى والوحيدة) وإنّ أقطاب المعارضة من الزعماء التقليديّين في المناطق الريفيّة والعشائريّة لم تكن لهم أيّة مصلحة في تطوّر مناطقهم الانتخابيّة خشية أن يؤدّي ذلك إلى حرمانهم من الدعامة الأساسيّة لسلطتهم وهي المتمثّلة في أتباعهم من ذوي الولاء العشائريّ الأعمى أو شبه العشائريّ. وكان يمكن للتطوّر أن يعطي الأعمى قدرة على النظر، وهو ما لم

يكن مرغوبًا سياسيًّا عند هؤلاء الأقطاب».

ولا بأس أن نذكر هنا كلمة شهاب عندما كان قائد الجيش، وكلّفته الحكومة أن يعيد الهدوء إلى منطقة عشائريّة مضطربة، فقال: علينا أوّلاً أن نفتح هناك مدارس ومستشفيات ونؤمّن الطرقات والماء والكهرباء فيعود إليها الهدوء بسهولة. ومن منجزات عهده ذات المغزى في مسيرة توحيد الوطن فتح جادة فؤاد شهاب وجادة الاستقلال في بيروت لتسهيل الاتّصال بين شطرَي العاصمة شرقًا وغربًا. وعندنا بعض التحفّظ على رفض المؤلّف العبارة الرائجة عن «لبنان الملجأ»، وسبب رفضه قوله إنّ «مناعة جباله الوعرة» غير صحيحة، فالتاريخ يذكر أنّ جيوش المماليك والعثمانيّين اقتحمت أكثر من مرّة هذه الجبال، (ص: ١٨٨) وعملت فيها الخراب والدمار، وهذا صحيح إجمالاً، فلماذا يقول المؤلّف (ص ١٥٩) «الفرنجة لم يتمكّنوا من الوصول من بيروت إلى بلاد الغرب الجبليّة الوعرة حيث قاد الأمير بحتر مقاومة محليّة عنيفة». ألا يجوز القول إذًا إنّ المناعة على درجات والأمن على درجات ومناعة جبال لبنان على درجات فلا بأس أن نقول: «لبنان الملجأ» وليست هذه النظرة من اختصاص الأب لامنس، علمًا بأنّ المؤلّف قد يكون على حقّ حين يتساءل ما هو مدى تأثير الاعتبارات السياسيّة على كتاب الأب لامنس عن «سورية». وإنّنا نقرأ عند عدد من الرحّالة أنّ الكثير من الأقليّات «لجأت» إلى هذه الجبال الوعرة. وكنّا نتمنّى على المؤلّف أن يشرح وجود الأقليّات الكثيف وغيابها عن السهول والسواحل، في حين أنّ الأمر بالعكس مع السنة. وكأنّي به انتبه إلى هذا الأمر فيقول في مكان آخر (ص: ٢٣٧): «إنّ لبنان أصبح مع الوقت، بالرغم من الأخطاء السياسيّة العديدة، ديمقراطيّة ضُمنت فيها الحرّيّة الفرديّة واحترُمت في كلّ مجالات الحياة... حتّى صار يُنظر إليه كواحة من الحرّيّة في محيطه العربيّ». وهنا يأتي على البال طرح سؤال على المؤلّف ليشرح لنا لماذا كان «يلجأ» إلى لبنان، خصوصًا بين سنة ١٩٤٥ وسنة ١٩٧٥، رجال السياسة ورجال الأعمال السوريّون، عندما كان يخونهم الحظّ ويصبحون ضحيّة الانقلابات المتابعة المشهورة إذ ذاك في بلادهم بعد ذهاب الفرنسيّين؟

وهذا نوع من «المناعة» الأدبيّة بالتركيز على احترام الغير حتّى في ممارسة حرّيّة المعتقد بكلّ أبعادها، ومثل ذلك إمكانيّة تغيير المعتقد الدينيّ، كما جرى

مع الشهابيّين واللمعيّين وكما يمكن عقد زواج فتاة مسلمة من شابّ غير مسلم، وهذا من ميزات لبنان بالنسبة إلى سائر الأقطار العثمانيّة والمشرقيّة عامّة. وإنّ ما يحكى عن الدين والممارسات الدينيّة عند الأمير فخر الدين والأمير بشير الكبير يلقي نورًا على هذا الواقع (ص: ١٤٦، ٢٠٤، ٢٠٨).

وبالمناسبة تساءل أيضًا هل أعطى المؤلّف هذين الأميرين حقّهما في تحليل سياستهما وتأثيرهما على مسيرة لبنان في التطوّر نحو استقلاليّة خاصّة حتّى المتصرّفيّة ثمّ الجمهوريّة؟ ألم يتركا بَصمة مميّزة وثابتة في الإدارة والثقافة والاقتصاد والزراعة والتجارة والانفتاح. إنّ صفاتهما رغم أغلاطهما تعدّت صفات الموظّف العاديّ، العثمانيّ خاصّةً، ولم يقفا عند حدود «الملتزم» لجمع الضرائب في خدمة الباب العالي. وهذا ما كلّف اللبنانيّين غاليًا من قبل العثمانيّين في منتصف القرن التاسع عشر وفي أثناء الحرب العالميّة الأولى. ولم يتوفّق المؤلّف في محاولته تبرئة العثمانيّين من تلك المذابح بقوله إنّ الباب العالي أسرع في محاكمة «المسؤولين» ومعاقبتهم الشديدة كأنّه لم يتنبه إلى أنّ هذا الإسراع لم يكن الدافع إليه الغيرة على العدالة، بمقدار ما كان الهمّ أن تسبق حكومة اسطنبول الحملة الأوربيّة الناقمة ووصول الجيش الفرنسيّ إلى بيروت ودير القمر فيُفضح أمرها. ولا يمكن أن ننسى هنا مسؤوليّة تلك الحكومة في مذابح الأرمن الفظيعة المتتابعة.

عندنا ملاحظة أخيرة عن الإمارة والوراثة: إنّ كلام المؤلّف لا يشرح بوضوح لماذا كان «الملتزم» في لبنان أميرًا من عائلة معيّنة لبنانيّة درزيًّا أو سنّيًّا أو مارونيًّا، بينما كان في سائر الولايات موظّفًا غريبًا عن الولاية قد لا يتبعه أحد من أقاربه؟

## التدخّل الأجنبيّ

يذكر المؤلّف مرارًا عديدة التدخّل الأجنبيّ في لبنان (مثلاً ص: ٨١) من النواحي الاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة، من أيّام فخر الدين خاصّة. والجميع يطلبون مصالحهم، لا على حساب الدولة العثمانيّة المريضة فقط، بل على حساب الشعب اللبنانيّ وطوائفه أيضًا. وكنّا نتمنّى لو توسّع في هذه الناحية من

تاريخنا. فهل يمكن أن ننسى دور ومسؤوليّة الدول الأوربيّة ثمّ والأميركيّة في بثّ الخلافات وحتّى التقاتل عندنا، وكانت القمّة في أحداث ١٨٦٠ وعادت فانبعثت في أيّامنا هذه التعية. فمنذ حملة بونابرت إلى الشرق ليقطع طريق الهند على إنكلترا، أضحى من الواضح أن إنكلترا تخشى نفوذ فرنسا «صديقة وحاميّة» الكاثوليك، والموارنة خاصّة، فأخذت من الدروز حلفاء لها فينشب القتال بين الطائفتين لمصلحة لندن وباريس، وأخذت سائر الدول الأوربيّة تعاون - أو تستغلّ - هذه الطائفة أو تلك لتأمين مصالحها الخاصّة. والمؤلّف يذكر بالمزيد من الإيجاز هذه المداخلات، وكنت أتمنّى لو توسّع فيها قليلاً، إذ نحن الآن نتخبّط في أحداث تخرّب بلادنا، وقد وضع فيها الأستاذ غسان تويني - وهو خبير في الموضوع - كتابًا قيّمًا بعنوان «حرب الآخرين». وقد يكون المؤلّف كفّ عن الموضوع لأنّه بحاجة إلى مرور المزيد من الزمن، وأميركا حاملة مشعل النفط، يضيء طريقها إلى ما فيه مجد إسرائيل، وكان قد انتقل إليها بعد أن حمله يد إنكلترا، كما يبيّن ذلك الفصل الأوّل من الكتاب بوعود متناقضة (ص: ٣٩) ونترك للتاريخ أن يكشف عن خطّة لورنس وخطّة كيسنجر وغيرهما على أمل أن يستنير بها اللبنانيّون وغيرهم.

وهناك حادث تاريخيّ كنت أودّ لو أعطى المؤلّف رأيه فيه، وهو «عاميّة إنطلياس».

## الموارنة

لنأت الآن إلى تحفّظ ذي شأن يمكن أن نسمّيه «العقدة المارونيّة» عند المؤلّف.

كثيرون من الموارنة، وإن رأوا إيجابيّات دور الموارنة في إرساء الكيان اللبنانيّ، يعترفون بأخطائهم في بعض المواقف والممارسات التي ساهمت في إضعاف هذا الكيان مع أخطاء سواهم. وكأنّي بالمؤلّف آخذ على عاتقه أن يحمّلهم الأكثر بشكل يشبه «فشّة الخلق» أو «الزكزكة» و«الدغدغة».

فأيّ حاجة مثلاً، ونحن في موضوع الكيان اللبنانيّ، للتوسّع تكرارًا في التأكيد الجازم أنّ الموارنة نشأوا على هرطقة المنوتيلية وعاشوا فيها قرونًا طويلة،

وأيّ علاقة لهذا الأمر بوجودهم في لبنان؟ فإذا كان لهذه القضيّة علاقة ذات أهمّيّة في تاريخنا، كان من المستحسن أن يذكر بشيء من التفصيل المراجع المثبتة، كما ذكر أولئك الذين تبنّوا الموقف المعاكس، أمثال المطران بطرس ديب في كتابه «تاريخ الكنيسة المارونيّة» (منشورات الحكمة، بيروت ١٩٦٢) أو الاباتي بطرس فهد في كتابه «حول كتاب الهدى وتاريخ الطائفة المارونيّة» (دير سيدة اللويزة ١٩٨٠).

إنّ حصّة المارونيّة والموارنة كبيرة وكبيرة جدًّا في الكتاب، ولكن طرحها لا يخلو من حين إلى آخر، لا من النقد فقط، بل في ما يشبه التهكّم أيضًا، خاصّة الفصل الرابع بعنوان «السوسنة بين الشكوك».

وهناك قضيّة اللغة حيث يقول (ص: ١٢٤) «ومن المؤكّد... إنّ لغتهم كانت العربيّة منذ القرن التاسع، ممّا يشير إلى أنّ أصولهم ينبغي أن تكون من مجتمع عربيّ قبليّ...» فما رأيه بأقباط مصر؟ ومن ناحية أخرى نسأل ما كانت لغتهم قبل القرن التاسع، علمًا بأنّ «كنيستهم أسّست في العام ٦٨٠» (ص: ١٢١). قد يأتي على البال أنّهم كانوا يتكلّمون السريانيّة، غير أنّ المؤلّف على رأي آخر، إذ يقول في الصفحة ذاتها:

«ليست هناك أهمّيّة تذكر لكون السريانيّة بقيت لغة الطقوس الدينيّة في الكنيسة المارونيّة. فالسريانيّة، التي هي الصيغة الأدبيّة للآراميّة، كانت أصلاً لغة الطقوس الدينيّة لجميع الطوائف المسيحيّة العربيّة والآراميّة - العربيّة». وفي الصفحة ١١٨ نقرأ «لم تكن اللغة السريانيّة بالنسبة إلى الموارنة في أيّ وقت... أكثر من لغة طقسيّة محصورة في الاستعمال الكنسيّ. وقد كان للموارنة ينسخون الأناجيل والكتب الطقسيّة اللازمة لعباداتهم بالسريانيّة». فنقول:

١ - لو لم يستعمل الموارنة السريانيّة إلاّ في الطقوس، فمن أين أتت كلّ هذه الأسماء عندهم التي تنبع من الآراميّة والسريانيّة، لا من العربيّة، مثل قديشا، شمّاس، شدياق، كفرعبيدا... والأسماء المبتدئة بحرف ساكن مثل «بصرما، بسعل، بقاع كفرا، بلوزا، كفرصغاب... وأكثرها في الشمال حيث اللهجة لا تزال ذات نبرة سريانيّة.

٢ - بخصوص اللغة الطقسيّة، علينا أن نتذكّر أنّ روحانيّة الكنائس

الشرقيّة تدفعها منذ القديم إلى استعمال لغة الكلام الحيّة في الطقوس حتّى يفهمها الشعب ويشترك فيها، علمًا بأنّه لم يكد يكون في ذاك الوقت من «تعليم مسيحيّ» إلاّ من ممارسة الكتب الطقسيّة. وقد عرفنا من المسنّين الأتقياء الأمّيّن مَن كانوا يتلون عن ظهر قلبهم مقاطع طويلة من الكتاب المقدّس سمعوها في الرتب الطقسيّة.

... وهناك ملاحظة ثانويّة بحدّ ذاتها ما كنّا لنذكرها، لولا الخطّ الإجماليّ الذي تبعه المؤلّف بخصوص الموارنة. فيقول إنّ أوّل مطبعة أُنشئت في لبنان كانت مطبعة دير مار يوحنّا للروم الكاثوليك في الخنشارة. والأصحّ أنّها كانت مطبعة دير مار قزحيّا للموارنة التي طبعت كتاب المزامير بالكرشوني سنة ١٦١٠، في حين أنّ دير مار يوحنا طبع كتاب ميزان الزمان سنة ١٧٣٥. وفضله أنّه كان السبّاق في سكب الأحرف العربيّة.

وهناك ملاحظة أخرى تستحقّ الذكر، عندما يتكلّم المؤلّف في الفصل الأخير عن نظرة العرب الجديدة في الموارنة وهي أنّ رؤساء الدول العربيّة المجتمعة في الدار البيضاء سنة ١٩٧٣ اختاروا ليتكلّم باسمهم في جامعة الأمم عن قضيّة فلسطين رئيس لبنان المارونيّ، فاقترح حلاً «لبنانيًّا» لها، أي دولة تعايش بين اليهود والعرب، مسيحيّين ومسلمين (بيت بمنازل كثيرة).

وهناك تأكيد نستغربه بخصوص انتخاب بعض البطاركة حيث يقول المؤلّف (ص: ١٥٢):

«إستخدم المشايخ من آل الخازن وآل حبيش نفوذهم لتأمين انتخاب أعضاء من هاتين الأسرتين بطاركة لفترة من الزمن... وبعد ذلك فقدت أسرتا المشايخ في المنطقة السيطرة التي كانت لهما على تنظيم الكنيسة المارونيّة....».

القضيّة تستحقّ بعض التدقيق. نجد في لائحة البطاركة أنّ أوّل بطريرك خازنيّ، يوسف ضرغام، انتُخب سنة ١٧٣٣، وثالث وآخر بطريرك خازنيّ، يوسف، سنة د١٨٤٤، والبطريرك الحبيشيّ الوحيد، يوسف، انتُخب سنة ١٨٢٣ - والبطريرك من «العامّة» مسعد سنة ١٨٥٤. وبين البطريرك طوبيّا الخازن ١٧٥٦ والبطريرك يوسف حبيش ١٨٢٣، انتُخب خمسة بطاركة من

«العامّة». فتكون نسبة المشايخ أربعة على أحد عشر. فهل كان هذا يستلزم استعمال نفوذ الأسرتين، مع العلم أنّ البطاركة الأربعة المعنيّين من ألمع بطاركة الموارنة في الكنيسة وفي المجتمع وفي الوطن، تكفي صفاتهم لينتخبهم الأساقفة بدون اللجوء إلى نفوذ عائليّ أو سياسيّ... فما هي الفائدة من هذا الغمز بالنسبة إلى موضوعنا؟

ختامًا لهذا التحليل وتجاوبًا مع الفصل الأخير من هذا الكتاب ومع ما يحمله من إيقاظ ضمير وأمل لمستقبل واع وأفضل، يعود إلى الفكر النداء المؤثر الذي وجّهه قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى جميع اللبنانيّين، مسيحيّين ومسلمين، في رسالته لهم بتاريخ أوّل أيّار سنة ١٩٨٤ حيث يقول:

«إنّ سنوات الحرب الطويلة هذه يجب ألاّ تنال من ثقتكم بلبنان عينه، فهو قيمة حضاريّة ثمينة: فلنفكّر في ما الإنسانيّة جمعاء هي مدينة له به منذ عهد الفينيقيّين البعيد، دون أن ننسى تلاقي الأديان، والحوار الثقافيّ بين شرق وغرب، والمبادرات المسكونيّة، والحرّيّة، والتفاهم والضيافة وانفتاح الروح. إنّ هذه كلّها كانت القيم التي نهض عليها لبنان الأمس وهي في أساس لبنان الغد... ولا تستطيع جميع البلدان، صديقة السلام والحرّيّة إلاّ أن تقدّم للبنان دعمها تساعده على استعادة وجهه الأصيل، وهذا ما سيكون عمل اللبنانيّين وحدهم، وهو عمل يقتضي له صبر وسخاء.

... فكّروا... أيّها اللبنانيّون الأعزّاء بما تمكّنتم من بنائه معًا، وهو مجتمع حوار وازدهار كان موضوع حسد الجميع.

ما من شكّ في أنّ عوامل داخليّة وخارجيّة، لا يمكن التقليل من أهمّيّتها، جاءت تشوّه لبنان. لكن الفشل المتتالي وخيبات الأمل والاقتتال وحتّى المجازر لا تستطيع أبدًا أن تطفئ تمامًا هذه الشعلة الصغيرة التي ترتجف في قلب كلّ إنسان والتي تُدعى المحبّة والتي بها يشابه هذا الإنسان، أكثر ما يشابه، الله».

إنّ قداسته يعود بنا ببلاغته الثاقبة إلى بداية كلامنا حيث ذكرنا رسول المحبّة يوحنّا الحبيب. ولا شكّ أنّ قلبه الأبويّ الكبير ينبض بمحبّة خاصّة للبنان

حمله إلى إطلاق صرخة جديدة تخنقها الغصّة في رسالته الصوتيّة المرئية إلى أحبار الطوائف المسيحيّة المجتمعين في بكركي بتاريخ ٢٥ أيار ١٩٩٠... فهتف قائلاً: «إنّ لبنان هو أكثر من بلد، هو رسالة (إنسانيّة)».

فهل عندنا آذان سامعة لنسمع وقلب نابض لنفهم ونعمل؟

# قراءة في رواية «الولآعة»

## حنّا مينة

عادل الفريجات

١.

رواية «الولآعة»٥ هذه، التي فرغتُ من قراءتها بالأمس، هي أحدث روايات الكاتب السوريّ حنّا مينة، البالغ عددها سبع عشرة رواية حتّى اليوم. وهذا إنتاج خصب ينمّ عن نبعٍ للإلهام غزيرة، وعن مثابرة على العطاء محمودة... كما ينمّ هذا الإبداع ذاته، من الوجهة الفنّيّة، عن خبرة روائيّة ممتازة، وعن اقتدار رائع على خَلْق الشخصيّات القصصيّة النابضة بالحياة، وعن ميلٍ إلى الكتابة عن قضيّة ما فكريّة، أو اجتماعيّة، أو سياسيّة، أو وطنيّة، أو ما شابهَ من خلال بناء قصصيّ ينطوي على التلميح، بمقدار ما ينطوي على التصريح، أو قل يمزج الرَمْزَ بالحقيقة، والإيماء اللطيف بالحدث والحوار، والعبارة المختارة، بحذقٍ وتَدَبُّرٍ واضحَيْن.

والقارئ، مع هذه الرواية، إزاء رؤية سياسيّة واجتماعيّة تسلّل حيّةً خفيرةً في ثنايا هذا الأثر الفنّيّ، من خلال السرد والوصف والوقائع والحوار والشخصيّات، وإزاء بناء فنّيّ مُتماسِك يُوفِّر له متعةً فنّيّةً، تُمدّ شرطًا جوهريًّا لكلّ رواية ناجحة ـ كما يقول الناقد (هنري جيمس) في مقالٍ له عن فنّ الرواية[1].

والفكرة المحوريّة في هذه القصّة هي أنّ التجربة في الحياة هي كُنْهُ الحياة

---

٥ الولآعة، حنّا مينة، بيروت ـ دار الآداب ١٩٩٠.

(١) أنظر كتاب: النقد، تصنيف مارك شورر، دمشق ١٩٦٦ ج ١ ص ١٨٨.

وسرّها الأكبر. فبطل رواية «الولاّعة» (فرح المخزوميّ)، هذا الفتى الخجول الساذج، والبالغ من العمر سبعة عشر عامًا، يُسِرُّ لنا، في الصفحة قبل الأخيرة من الرواية، بما نصّه:

«غيرَ أنّ عليّ أن أعترفَ لقلبكم الكريم أن ما تعلّمته كان بسيطًا، بسيطًا جدًّا، لسببٍ واحد، هو أنّني كنتُ مُغفّلاً، كنت جاهلاً أنّ علوم الدنيا كلّها، كما قال لي الأستاذ صبحي، لا تسوى شيئًا، إذا لم تقترن بالتجربة، فالتجربة هي المحكُّ، وهي المعلّم الأوّل والأخير. وفي تلك الليلة دخلْتُ أوّل تجربة حقيقيّة، وتعلّمتُ أوّل دَرْس حقيقيّ من فروسيا ومن أبي»[1].

ومن خلال هذا المقبوس، عرف القارئُ من شخصيّات رواية «الولاّعة» بطلها (فرح المخزوميّ)، الذي جاء السرد الروائيّ على لسانه، بوصفه صاحب ضمير الـ (أنا)، الذي يروي ما حدث له، ما حدث حوله. ثمّ والده، بل زوج أمّه، (رزق الله المخزوميّ). والأستاذ (صبحي)، والفتاة (فروسيا). وهذه ثلاث شخصيّات رئيسيّة في القصّة. وثمّة شخصيّات أخرى كانت أقلّ شأنًا رُسِمَتْ لها أدوار ثانويّة بوعيٍ ودراية، لتُبْرِز لنا قيمة التجربة في الحياة، ولتساعد في إلقاء الضوء، بمقدار محسوب، على ما يريد الكاتب قوله، أو الدعوة إليه... وقد كانت أدوار الشخصيّات الرئيسيّة وأدوار الشخصيّات الثانويّة تتكامل وتتضافر لتُشكّل في النصّ مجموعة من الخيوط المُتشابكة، كما تتشابك أغصان أشجار الغابة وأوراقها في الطبيعة، على نحوٍ يُشْعِرُ بالعفويّة، ويوحي بحدوث الممكن، وإمكان الحدوث، على الرغم ممّا يخفي تحته من صنعةٍ وكدٍّ وعناءٍ وعرق يتطلّبه العمل الإبداعيّ.

وخلاصة هذه الحكاية، التي امتدّت في /٢٧٧/ صفحة، هي أنّ هناك أسرة مؤلّفة من فتًى يُدْعى (فرح الأرمنيّ) تُوفّي والده وهو صغير، فتزوّجت أمّه من رجل يُدْعى (رزق الله المخزوميّ). وقد كان هذا الرجل «مدرمشًا»، أي مصابًا بالجدريّ الذي حفر أخاديدَ في وجهه، تذكّره أبدًا بالمرض الثائر قديمًا، والمنطفئ حديثًا... وكانت أمّ فرح تُدْعى (نظيرة) أو (نظّور). وهي امرأة تقيّة

(١) الولاّعة، ص ٢٧٦.

صالحة طيّبة القلب رَبّتْ ولدها تربيةً خاصّة، ولم تترك فرصة للحياةِ أن تعلّمه هي أيضًا شيئًا... وكان هذا الفتى وأمّه، وزوج أمّه، بل قل: (أباه)، يعيشون في حيّ (التنك)، في مدينة إسكندرون البحريّة.

وقد عرفنا من الرواية أنّ الفتى (فرح) لم يصل في تعليمه، في المدرسة الأرثوذكسيّة، إلاّ إلى الصف الثالث الابتدائيّ... ولهذا فقد أصبح صانع حلويات، وصار له دكّان، في حين كان أبوه (رزق الله المخزوميّ) عاملاً في الميناء. وعرفنا أيضًا أنّ تلك الأمّ الساذجة المسكينة كانت تنظر إلى رجلٍ في الحي يُدْعى (لاونديوس)، يعمل خيّاطًا، نظرة تبجيلٍ وتقديس، وتسمّيه الصالح (لاونديوس)، في حين يكره الأب (المخزوميّ) هذا المدّعي القداسة والصلاح، ويُجِلُّ ويُبَجِّلُ المعلّم (صبحي)، الذي كان أستاذ ابنه في المدرسة الابتدائيّة سابقًا... والأستاذ صبحي، الذي «في رأسه موّال»، كان في حالة صدام وتناقض مع (لاونديوس)، الذي اتّهمه بأنّه يرمي إلى إبقاء عيون الناس مغمّضة، في الوقت الذي يسعى المعلّم (صبحي) إلى جعلها مفتّحة... فهو يُعلّم الأولاد القراءة والكتابة في المدرسة، ويعلّم الناس أن يفتّحوا عيونهم في الحياة... وهو يهدف من وراء هذه المهمّة الأخيرة إلى شيء آخر؛ فنحن، مع الرواية، في زمن الانتداب الفرنسيّ على سورية... وقد اتّضح لنا أنّ الأستاذ (صبحي) يسعى مع والد (فرح) من أجل توعية العمّال، لتشكيل نقابة لهم ترعى شؤونهم، وتطالب بحقوقهم، وتنظّم قضيّة النضال ضدّ الأجنبيّ...

وتبدأ الأحداث تتشابك، والخطّ الدراميّ يتنامى ويتشعّب، فنرى أنفسنا، فيما بعد، تجاه مواقف متناقضة وآراء متعارضة في الحيّ الواحد. ويقوم ذاك التناقض وهذا التعارض ما بين الزوج والزوجة أوّلاً، ثمّ ما بين المعلّم (صبحي) والصالح (لاونديوس) ثانيًا. وبعد أربعين صفحة من القصّ، تدخل عالم الرواية فتاة تُدْعى (فروسيا)، هي ابنة أخي الأمّ (نظيرة)، يطلعنا الكاتب من خلال حوار لها مع عمّتها أنّ أمّها قد ماتت، وهي الآن تعمل خادمة عند رجل يونانيّ يُدْعى (يورغو) مسافرًا في رحلةٍ له مع ابنته (بربارة)، لذا تفكّر (فروسيا) أن تمضي فترةً في بيت عمّتها، ريثما يعود سيّدها، وتنفّذ هذه الفكرة.

وبدخول (فروسيا) إلى بيت (أمّ فرح) البائس، الذي يضمّ رجلاً

وامرأة، فتى مُراهقًا، تهبّ على البيت ريح شديدة، ويحدث انقلاب كبير، وتطرأ تبدّلات كثيرة، ويبدأ تصاعد الأحداث وتأزّمها وتوتّرها؛ فها هي ذي فتاة جميلة مغربية جريئة تحطّ في بيت شاب خجول حَيي مراهق. وها هوذا أب يوزّع، سرًّا، نشرات سياسيّة خطيرة على عمّال الميناء، بهدف جمع كلمتهم، ليُشكّلوا قوّة سياسيّة فاعلة تعارض (فرنسا) وتقاومها... والأب يسعى لإخفاء نشاطه السياسيّ هذا، حتّى على زوجته (نظيرة)... ورغم ذلك تحوّل (رزق الله المخزوميّ) إلى رجل «مَشْبُوه» في نظر المحتلّ الأجنبيّ، كما يريد لنا الروائيّ أن نفهم، دون أن يصرّح بذلك. لذا أرسل له المحتلّ الفتاة (فروسيا) لتراقبه وترصد نشاطه الخطير، فكانت بعملها هذا تشبه (لاونديوس) الذي حشا رأس الأمّ بمواعظه الفارغة عن إبليس والتجربة والخطيئة وما شابه... ولما كان هذا لا ينسجم مع نهج الوالد، ويعارض رؤيته للحياة، صار (لاونديوس) موضع شُبهة في نظر (أبي فرح) وصار موضع اتّهام بأنّه عين لفرنسا على المعارضين لها، وربّما كان وراء اعتقال والد فرح من الأمن العامّ الفرنسيّ - كما سنرى...

وكان لا بدّ، وقد اقتربت النار من الحطب، من أن تنشأ رغبة جامحة لدى الفتى (فرح) في أن يحظى بتلك الفتاة، التي أتقنت فنّ الإغراء - كما صوّرها لنا القاصّ.. وكان لا مناص له من أن يمرّ بالتجربة التي يمرّ بها كلّ من شابهه في هذا السنّ، وهو سنّ يقظة الحواسّ والغرائز... ولا سيّما أنّه شابّ خلو من الخبرة - ولم تعصّمه الأيّام والظروف من الإغراء والسقوط.

وعلى هذين المحورين الأساسيّين يبني الكاتب جسور روايته، أعني محورَي الصراع بين الشابّ وغرائزه أوّلاً، وثانيًا محور الصراع بين (فروسيا) ورغبتها في أن تشكشف أسرار هذا العامل، المسمّى (رزق الله)، هذا الذي نعته المعلّم صبحي ذات مرّة بأنّه من «طينة الرجال».

ومن هنا، فإنّ الخطاب السياسيّ في هذه القصّة كان، مثله مثل غيره من الخطابات السياسيّة في روايات (حنّا مينة)، يظهر خفرًا حييًّا، ويطلّ من بعيد بعيد، ومن خلال مجموعة من التلميحات والإشارات الخفيفة التي تندرج في مَتْن النصّ بكلّ عفويّة واستساغة وإقناع.

والحقُّ أنّه لو كانت الحال على عكس ما هي عليه في الرواية، لأضحى

الأمر مجوجًا وكريهًا، وربّما تحوّل الأثر الفنّيّ عندئذٍ إلى بيان سياسيّ، أو ما يشبه البيان السياسيّ... ولكن إخلاص الكاتب لفنّه كان كإخلاصه لقضيّته التي يكتب عنها، لذا وزّع جهده الإبداعيّ على كلّ منهما بمقدار. وهذا أمر أتقنه (حنّا مينة) في جميع أعماله الروائيّة السابقة: أوَليس هو القائل: «إنّ كلّ إقحام للسياسة في الأدب دون أن ينبثق عن ذات الأديب، وبكلّ شرطه الفنّيّ، يفسد العمل الإبداعيّ»[1].

وكما شهدنا صراعًا خارجيًّا مكشوفًا بين (الوالد) و(فروسيا)، وبين (صبحي) و(لاونديوس)، شهدنا صراعًا داخليًّا ونفسيًّا في أعماق نفس الفتى (فرح) الذي راح يتحوّل، تدريجيًّا، من فتى غرٍّ غضّ جاهل، إلى رجل واعٍ صلب متبصّر... وقد انتصر فيه تيّار التربية الجادّ والقاسي، الذي وفّره له أبوه، على تيّار التربية الرخو والساذج، الذي مدّته به أمّه، بكلّ ما فيها من حنوّ وحَدْب وحنان... وفي برهة ما، ولكي يؤزّم الكاتب المواقف، يُفاجئنا بنبأ اعتقال الوالد من قبل الأمن العامّ الفرنسيّ، الأمر الذي هزّ كيان الأمّ هزًّا، وأغضبها غضبًا شديدًا، وحوّل (فرح) إلى شابٍّ جريءٍ واعٍ حاز رضى أبيه، لأنّه صار يُجِلُّ المعلّم (صبحي)، ويزدري المصالح (لاونديوس)، ثمّ مال أخيرًا وبوضوح إلى صفّ صديق أبيه، على حساب صفّ صديق أمّه . وبما أنّ المعلّم (صبحي) و(لاونديوس) يمثّلان رمزين للوعي والغفلة، أو قل للتوعية والتجهيل، فإنّ الكاتب أراد، كعادته، أن ينتصر للقطب الأوّل. أو قل للنور على الظلام، وللضوء على الظلمة، وبعبارة أخرى: للواقع على الخيال. ممّا يُسلم إلى القول: إنّ رؤية الكاتب في هذه القصّة تتركّز في أنّ الحياة فيها من الخير بمقدار ما فيها من الشرّ، وأنّه ليس من الشرّ، في نظره، اكتشاف أسرار الحياة واختبارها. فلكي لا نركع أمام الحياة، علينا أن نعرف كُنْهَها، وأن نحياها بحلوها ومرّها، وأن نتمرّس بمشكلاتها وقضاياها، لا أن نبقى على هامشها، لا همّ لنا سوى التأمّل والتخيّل... وها هي ذي عبارات (حنّا مينة) التي جاءت على لسان (فرح) تقول: «مَن أراد أن لا يركع أمام الحياة عليه أن يكون قد ناضل جيّدًا مثل عمّي زوج أمّي، وخبرها، وتمرّس بمفاوضتها، عليه

---

(١) هواجس في التجربة الروائيّة ص ١٦٠.

أن يكون قد ناضل في الميناء، لا قعد في البيت، واكتفى بكتابة تلك النشرات، مثل الأستاذ صبحي. حياة عمّي هي الحياة، لا حياتي الغبيّة البليدة...»[1].

وهذا المفهوم الذي وجّه العمل الروائيّ، وشكّل مَرْمى المُبْدِع القصصيّ، يحمل الناقد على تصنيف رواية (الولاّعة) ضمن روايات الأدب الواقعيّ، هذا الذي حدّد (برتولد بريخت) مهمّته بقوله: إنّه «يكشف السبب الغامض للعلاقات الاجتماعيّة، ويفضح الأفكار السائدة معتبرًا إيّاها أفكارًا خاصّة بالطبقة الحاكمة»[2]. فالكتابة الواقعيّة إذًا تنبثق دائمًا عن صلة وتعنى بحيثيّات الواقع الاجتماعيّ الموصوف، وتعتمد على مجموعة من الإحالات التاريخيّة والاجتماعيّة التي تحتضن مناخ العمل الروائيّ مكانًا وزمانًا وثقافةً ومفهومًا... وقد التزم (حنّا مينة) بالأدب الواقعيّ منذ صدور روايته الأولى (المصابيح الزرق) عام ١٩٥٤ في القاهرة. ومن شأن هذا الأدب أن يتوفّر مُبْدِعوه على خَلق شخصيّات اجتماعيّة حيّة، أو كالحيّة، تراها بين ظهرانينا، تعيش كما نعيش، وتتنفّس الهواء الذي نتنفّس، وتكون في النهاية صورة عنّا، حتّى إذا عايشنا مَنْ يُماثلها في الكتب قُلْنا: «هؤلاء هم نحن». وفي هذا المعنى يقول (حنّا مينة):

«لقد فكّرت منذ قرأتُ عمر الفاخوريّ، في الأربعينات، كيف يكون الأديب من لحم ودم، وليس من حبر وورق، وأدركتُ ألاّ شيء يجعل الأديب حيًّا، مثل أن يُباشر الأحياء، ويخرج من وحدته البودليريّة التي لا تتيح سوى السقم والأشباح، وأنّ التجربة وحدها بأوسع وأعمق معانيها، بكلّ أخلاقيّتها، ولاأخلاقيّتها، هي التي تكسو هيكل الأديب باللحم، وهي التي تجعل الدم يجري في شرايينه، وبذلك تُؤهّله لأن يكون خالقًا حيًّا، يخلق شخوصًا أحياء، يعيشون بيننا، ويتنفّسون هواءنا، ويكونون صورة عنّا، حتّى إذا عايشناهم في الكتب قُلْنا: هؤلاء هم نحن»[3].

---

(١) الولاعة ص ١١٨.

(٢) نقلاً عن مقال للدكتور جمال شحيّد في مجلّة الفكر العربيّ - بيروت ١٩٨٢ - كانون الثاني - شباط ١٩٨٢ - السنة الرابعة - (نظريّة الأدب والنقد الأدبيّ) - العدد ٢٥ ص ٨.

(٣) هواجس في التجربة الروائيّة ص ٦٩.

ويبدو أنّ شخصيّة الفتى (فرح) هي شخصيّة كلّ فتى مراهق في شرقنا العربيّ، بكلّ ما تحفل به تلك الشخصيّة من تخيّلات وشكوك... وكلّ ما ينبغي لها أن تراعيه من عرف وعادة وتقليد... وقد أجاد الكاتب في تحليله لنفسيّة هذا الشابّ المراهق، وصيّره بطلاً حيًّا تراه في الواقع في نفوسنا وبين أصدقائنا وذوينا ومعارفنا... وهو يُجسّد دعوة الكاتب الآنفة الذكر إلى ضرورة الالتصاق بالواقع، والالتحام بالحياة بنجاح واضح وصدق صادق... ولكن تجربة (فرح) مع (فروسيا) لم تكن إلاّ لغرض فنّيّ روائيّ. ومن الواضح أنّ ما يصحّ في عالم الفنّ قد لا يصحّ في عالم الواقع، لأنّ الفنّ يُزيّن الواقع، أو يكمّل نقصه، أو يشوّره، أو يكشف عيبه، وأخيرًا فإنّه يحقّق فيه ما لا يتحقّق في الحياة الاجتماعيّة.

أمّا شخصيّة الفتاة (فروسيا) فلم تكن غريبة عن مواصفات شخصيّات النساء المحوريّات في روايات (مينة). وهي، من زاوية من الزوايا، تشبه (ماريّا) في (الشراع والعاصفة) و(زنّوبة) في (بقايا صور) و(شكيبة) في (الياطر). إنّها فاعلة إيجابيّة ومؤثّرة ومُغيِّرة وصانعة لشيء ما، بل ربّما كانت ثائرة وقالبة للأشياء، ومعطية لها معاني جديدة... ولنقرأ ما كتبه الروائيّ عن (فروسيا) على لسان (فرح): «هذه البنت نصف امرأة، إذا أخذنا العمر، مع ذلك دوّختنا جميعًا، خربطت حياتنا، قلبتها كما قلبت سلّة مشمش على أرض مُتْربة»[1].

إنّ (فروسيا)، في ظنّي، كانت أداة للتغيير ووسيلة للكشف في هذه الرواية. وهذه «البنت نصف الامرأة» لم تكن بنتًا من لحم ودم فحسب، بل كانت، وها أمرهامّ في روايات (حنّا مينة)، رمزًا. ومن المعروف أنّ روايات هذا الكاتب لا تُقرأ دون الانتباه إلى ما فيها من رموز، فـ(فروسيا)، في نظر الكاتب، لم تفسد الفتى (فرح) إفسادًا عندما عزفت على أوتار غرائزه، بل فتحت عينه على أشياء جديدة، وقلبتْ حياته قلْبًا، وكانت كالريح التي هزّتْ بيت (رزق الله). وها هوذا (فرح) يقول في (فروسيا): «فروسيا حلّت العقدة، عقدة لساني، وعقدة عقلي، ودون شرح لفزّاعة العصافير (يريد لاونديوس)

(١) الولاّعة. ص ١٢٨.

أصبحتُ أعرف معنى الكوع والبوع ـ والمعركة، وبطحة الدعم، وغيرة الرجل من الرجل، وحاجة الرجل إلى المرأة...»[1]. وفي الصورة المقابلة، فكما حلّت (فروسيا) عقدة (الابن)، كشفت عن صلابة (الأب) وتأبّيه. وأكّدت قولة المعلّم صبحي فيه إنّه «من طينة الرجال».

ولو شئنا أن نتابع الحديث عن الرموز في الرواية، لوجدنا الكثير منها، ولعلّ أبرزها رمز التغيير الذي حصل في كنية (فرح)، فقد كانت: (الأرمنيّ). ثمّ تحوّلت، بسبب زواج أمّه الثاني من (رزق الله المخزوميّ) إلى: (المخزوميّ). وكذلك صار زوج أمّه أبًا له، على سبيل التجوّز والتسامح، لأنّه ربّاهُ فأحْسَنَ تربيته... فتغيير الكنية هو «معادل موضوعيّ» لما سيطرأ على شخصيّة (فرح) في نهاية الرواية من تغيُّر وتحوُّل، وربّما كان إرصادًا لهذا التغيُّر والتحوُّل. وهو إرصاد جاء في مطلع الرواية، ويقيني أنّه لم يكن من قبيل الصدفة، أو العبث، فليس في العمل الفنّيّ المدبَّر جزء لا يخدم الجزء الآخر، أو ملمح سالف لا يهيّئ للملمح خالِف، أو جزئيّة لا ترتبط بجزئيّة أخرى... و(حنّا مينة) روائيّ يعي ما يفعل، ويُدبِّر عناصر بنائه تدبيرًا عظيمًا. لذا يُعدُّ مُؤلِّفًا جيّدًا وفق معيار (آلان ـ إدغار بو) الذي يقول: «المؤلّف الجيّد هو الذي يضع نُصْبَ عينيه السطر الأخير عندما يكتب السطر الأوّل»[2].

ومن الرموز المتّصلة بالمكان الروائيّ، تلك التسمية التي أطلقها الكاتب على الحيّ الذي تدور فيه الأحداث في مدينة إسكندرون، فقد سمّاه «حيّ التنك». وفي «التنك» ما فيه من إيحاء بالهشاشة والضعف، وفيه ما فيه من تناسب مع الفقر والفاقة، اللذين تتّصف بهما عيشة أهل ذلك الحيّ، بوصفه رمزًا للشريحة الاجتماعيّة المسحوقة آنئذٍ، وهي الشريحة التي اختار (حنّا مينة) أن يعالج همومها وقضاياها في كثير من رواياته.

وربّما كانت هذه التسمية الرمزيّة أقلّ شأنًا من الرمز الكامن في عنوان الرواية، فالكاتب سمّى قصّته (الولاّعة). والولاّعة مصدر للنور، منبع للضوء، وهي سبب للنار التي تُشْعِل لفافات التبغ، وغيرها أيضًا... والضوء

(١) الولاّعة. ص ١٣٤.

(٢) قضايا الرواية الحديثة، لجان ريكاردو، ترجمة صباح جهيم، دمشق ١٩٧٧ ص ٢٦١.

دومًا يعرّي الأمور المستورة، والنور يكشف المسائل المخبوءة، ويكشط قشور الأشياء، فتنكشف. وولاّعة الأب (رزق الله المخزوميّ) هي التي كشفت، على نحو واقعيّ، ما فعلته (فروسيا) التي أسقطت (فرح) في حبائلها أخيرًا، وهي التي عرّت، على نحو رمزيّ، رغبة هذه الفتاة في الانتقام من الوالد، الذي كان عصيًّا على الإغراء والسقوط... وهذا ما يلخّصه بدقّة المقطع التالي الكاشف الذي كتبه الروائيّ في آخر صفحة من روايته، على لسان بطلها (فرح)، ونصّه: «في هذه اللحظة، ونحن عاريان في الفراش سمعنا قدحةً خرج بعدها شَرَرٌ كالوَمْض، ثمّ اشتعلت ولاّعة كانت مرفوعة في يد أبي أضاءت الغرفة كلّها. حاولْتُ أن أستتر، أن أغطّي جسمي العاري بأيّ شيء تطاله يدي، بينما ظلّت (فروسيا) ممدّدة عارية، وأبي ينظر إليها، وهي تنظر إليه، والولاّعة مشتعلة، والصمت الثقيل القاتل المميت يُخيِّم علينا نحن الثلاثة، وعلى البيت كُلّه»[1].

وهكذا عرّت (الولاّعة) (فروسيا)، وكشفت سِرّها، وأجبرتها خاصّةً، وقد التُقطت بالجرم المشهود، على أن تقول أخيرًا: إنّها فَعَلَتْ هذا انتقامًا من الوالد (رزق الله)، فيُجيبها (رزق الله): «أنتِ غلطانة! ليس هكذا يكون الانتقام».

وتبقى في الرواية ظاهرتان اثنتان تستوقفان القارئ، وسمتا لغة الرواية بوضوح، وهما استخدام الكاتب للألفاظ العامّيّة بكثرة في روايته هذه، ثمّ توظيفه لثقافته المسيحيّة الواسعة التي حصّلها في يفاعته وشبابه.

ومن الأمثلة على الظاهرة الأولى أنّ القاصّ أجرى على ألسنة أبطاله في (الولاّعة) أمثال هذه العبارات والألفاظ العامّيّة: «طُظّ في شواربك» (ص ٧ و١٠٥)، و«الخناقة» (ص ٩٣)، و«زعق» (ص ١٠٠)، و«طرطقة الرأس» (ص ١٠٧) و«شربوكة» (ص ١١٣) و«تَقَرّش» بمعنى أكل البزر والقضامة والفستق (ص ١١٤) و«دَوْزَنة المخّ» (ص ١٦٣)... إلخ. وربّما يرى المرء في استخدام هذه المفردات والتعابير الشعبيّة المفهومة في بيئتنا انسجامًا مع انتماء هذا الأثر الفنّيّ إلى الأدب الواقعيّ، وتقريبًا لجوّ الرواية من أجواء البيئة التي تتحدّث عنها، ولا سيّما أنّها تتحدّث عن شريحة واسعة من الناس، لم تُحصّل

(١) الولاّعة ص ٢٧٧.

معارف أو علومًا تؤهّلها للتحدُّث بلغةٍ أعلى أو أفصح أو أكثر تأنُّقًا وشاعريّة... ولكن هذا الأمر يبدو أمرًا شكليًّا في مفهوم الأدب الذي يرمي (حنّا مينة) إلى تعميق أسسه وترسيخ طقوسه.. فالمسألة مسألة رؤية ومعالجة وسياق، وليست مسألة مفردةٍ من اللغة هنا أو مفردة هناك.. على أنّ هذا لا يمنع من القول: إنّنا مع (الولأعة) في موقف من التعامل مع اللغة الروائيّة، يختلف عنه في بعض مواقف الروائيّ الأخرى، في آثاره المتعدّدة، وخاصّة في روايته (الربيع والخريف) التي لم تزلْ الذاكرة تحتفظ بطعمٍ خاصّ للمقاطع النثريّة المحلّقة التي جاء بها الكاتب هناك، تلك المقاطع التي سما بها (مينة) إلى منزلة اللغة الشعريّة التي تهبط من عالم الخيال محدوّةً بالمجاز والصورة والإيقاع والإثارة والإقناع، فتهزُّ القارئ هزًّا.

والظاهرة الثانية التي تتكرّر أيضًا في كثير من آثار هذا الكاتب، كما تكرّرت هنا، هي استغلال الكاتب لثقافته المسيحيّة. والحقّ أنّ (مينة) نفسه يقرُّ بأنّه درس الكتب المقدّسة بعمق، ولكنّه فهمها بحسب مزاجه الخاصّ، وفسّرها وفق رؤيته الشخصيّة للحياة، ثمّ راح يستثمر ما يرد فيها من أقوال مأثورة وحكم وآيات، مستشهدًا بها بين الفينة والأخرى. ونحن واجدون في (الولأعة) الكثير من أقوال الإنجيل، من أمثال قول الأستاذ (صبحي) لـ (فرح): «أنت يا فرّوح بسيط القلب، لذلك ستدخل الجنّة، ألمْ يقل السيّد المسيح: طوبى لبُسطاء القلوب» (ص ٩). وكذلك نقرأ في الرواية قول (بولس الرسول): «إنّي أنقض الناموس» - (ص ٨). ويستفيد الكاتب من عبارة المزامير ليصف (أمّ فرح) بقوله: «أمّ فرح أطهر من الزوفا وأبيض من الثلج» (ص ١٥٠). ثمّ يُوَلِّف ما جاء في سفر الجامعة من حكم فيكتب «باطل الأباطيل، الكلّ باطل، الكلّ قبض الريح» (ص ١٥٦). ويمكن للدارس، من زاوية أخرى، أن يعثر على صلة بين طفولة بطل الرواية (فرح)، وطفولة الكاتب (حنّا مينة)، فكلاهما كان تلميذًا مسيحيًّا من تلاميذ المدرسة الأرثوذكسيّة... ولا جرم أن نجد ما وجدناه من ملامح مسيحيّة في كتابات (مينة) جميعها، لأنّ أمّه كانت تُعدّه، وهو صغير، ليصبح كاهنًا. ولكن الأمّ شاءت شيئًا، وشاءت الأقدار شيئًا آخر...

ويبقى عندي انطباع، لا أجدني مخلصًا إن لم أفصح عنه، وقد قرأت

ستّ روايات من روايات (حنّا مينة)، هي: (بقايا صُوَر) و(الياطر) و(الثلج يأتي من النافذة) و(الربيع والخريف) و(المرصد) وهذه (الولاّعة)، وفحوى ذاك الانطباع هو أنّ إحساسي بالمتعة في هذه الرواية الأخيرة كان مختلفًا عن إحساسي بالُمتَع التي وقعتْ لي في قراءتي للروايات السابقة، وكذلك فإنّ نوع النكهة ومستواها وعمقها لم يكن على ما كان عليه في مطالعتي لروايتَيْ الكاتب: (بقايا صُوَر) و(الياطر) مثلاً، ولست أدري أيعود هذا إليّ، بوصفي قارئًا متطوِّرًا، أم يعود إلى الكاتب نفسه، وإلى مدى توفُّره على خلق الإمتاع بين رواية وأخرى، ومقدار توفيقه الذي قد يختلف بين تجربة إبداعيّة مُعيّنة، وتجربة إبداعيّة أخرى؟؟!

ومهما يكن من أمر، فكلّ من روايات (حنّا مينة) تُشبِه نوعًا من أنواع الفاكهة التي لا تفتقر إلى المذاق والنفع، ولا تشكو من ضعف الجنى، أو غياب الرؤية التي تجعل للكتابة معنًى، فكاتبنا، كان، وما زال، كاتبًا غير مجّاني بإطلاق، وغير مملول بحال من الأحوال.

## صدر عن دار المشرق

### سلسلة شعراء لبنان
### بإشراف يوحنّا قمير

خليل حاوي، بقلم جميل جبر
خليل مطران، بقلم منير عشقوتي
أمين نخله، بقلم هدى نعمه
الأخطل الصغير، بقلم سهيل مطر (قيد الطبع)

قيد الإعداد: إيليّا أبو ماضي - بولس سلامه...

### سلسلة قادة الفكر

نيتشه نبيّ المتفوّق، بقلم يوحنّا قمير
أفلاطون فيلسوف المحسوس والمعقول، بقلم جيمس فينيغن
إبن سينا: حضوره الفكريّ بعد ألف عام، بقلم جيرار جهامي
جبران في ميزان الزمان، بقلم يوحنّا قمير (قيد الطبع)

# حول كتاب «التراث الإنسانيّ في التراث الكتابيّ»

الدكتور يوسف الحورانيّ

كتاب في ١٤٠ صفحة للأب روبير بندكتي، وهو يحمل عنوانًا ثانيًا توضيحيًّا هو: «إشكاليّة الأساطير الشرقيّة القديمة في العهد القديم». نشر دار المشرق - بيروت.

ليس من اختصاصي شروح الكتاب المقدّس، وإنّما ما يهمّني هنا هو الموضوع الحضاريّ الذي يتضمّنه العنوان التوضيحيّ للدراسة. وقد قرأتها بحبّ واحترام، لأنّي أرى فيها محاولة، وإن خجولة، لكشف ذهنيّة حضاريّة أصيلة أعطت الإنسانيّة قاعدة راسخة من المبادئ والمسلّمات التي قامت عليها نظمها اليوميّة ومعاملاتها الشموليّة وتقاليدها الطقسيّة، التي تستحقّ إعادة النظر إليها بتجرّد، لتقييم دورها الإنسانيّ وتقدير مَن أعطوها ومن عملوا على تعميمها.

تناولت الكتاب وفي مخيّلتي أمنية ملحّة، تغذّيها حاجتنا الثقافيّة العامّة في اللغة العربيّة، في هذا الزمن بالذات: حاجتنا إلى كتاب جريء يبرز الأصول الأولى الثقافيّة والدينيّة والإنسانيّة الشموليّة لكلّ الكتب والمذاهب والأديان التي نشأت في هذه المنطقة النبيلة، فهي أعطت العالم الشعلة الحضاريّة الأولى التي أضاءت الطريق إلى الحضارة التكنولوجيّة المعاصرة القائمة على حرّيّة التفكير والبحث عن الحقيقة.

فما نسمّيه أساطير اليوم ليس خرافات تسلية أو شطحات خيال، بل هي كانت، في زمنها، تعبيرًا عن ميول وتطلّعات إنسانيّة وجهود معرفيّة تصنيفيّة للكون، اتّخذت هذا المنحى الجماليّ، فحقّقت مشاركة اجتماعيّة سلوكيّة، دامت

ما يزيد على ثلاثة آلاف عام، وصلحت لكلّ الشعوب والمجموعات دون تفريق أو تمييز. وإذا كان همُّ نابهي الفكر ودعاة الانفتاح في الأديان السماويّة الحاضرة يرغبون في حوار صادق منتج، فليس لهم إلاّ العودة إلى التجربة الحضاريّة الفذّة التي عبّرت تلك الأساطير عن قيمها وعوامل شموليّتها. ففي هذه التجربة تكمن الجوامع المشتركة والأصول العامّة للأفكار والطقوس والمسلمات اليوميّة التي ترعاها هذه الأديان، بدءًا بالتجريد والتوحيد اللاهوتيّ المتعالي، ووصولاً إلى الأعياد والاحتفالات السنويّة المتماثلة بينها.

لقد أعجبتني الفكرة النهج لدى المؤلّف حين يقول كخلاصة للنظريّات المتعدّدة حول موضوع دراسته: «وعليه فإنّ التراث الكتابيّ جزء لا يتجزأ من التراث الإنسانيّ العامّ الذي تمثّل في الثقافات الشرقيّة القديمة» (ص ٦).

وعند بحث العلاقة بين التراثَين يلتزم المؤلّف بمبدأ «إعادة التأويل» للفصل بين التراثَين. ومن وجهة نظري كقارئ محايد في مثل هذه الدراسة الحضاريّة، لا الدينيّة، كنت أتمنّى لو لم يستخدم مبدأ التأويل، لأنّه لم يستطع، تاريخيًّا، أن يقرّب وجهات النظر، وكان أوّل من استخدمه «فيلون»، فأبقى على التباعد والعزلة، وهذان جرّا ما جرّا من الكوارث والنكبات التي يعرفها الجميع. وما نخشاه هو استمرار هذا النهج . . .

إنّ مبدأ التأويل يلتزم حكمًا بمبدأ التمييز، وهو، في مجال هذه الدراسة عينها، الموقف الحضاريّ الخطأ، الذي تتيح لنا الإمكانات التراثيّة الحاضرة، بعد كشوفات الآثار، تصحيحه، دون الشعور بالحطّ من قيمة أصحابه وذوي العلاقة معه. فالتمييز، أو الميل إليه على الأقلّ، يعارض ما تطمح الإنسانيّة إليه من مساواة وعدم تمييز وكسر للحواجز، كلّ الحواجز التي تفصل بين جماعة وأخرى من الناس. وبالتالي هو غير المبدأ المسيحيّ العامّ الذي عبّر عنه الرسول بولس حين قوله: «لأنّ الأمم الذين ليس عندهم الناموس متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس فهؤلاء، إذ ليس لهم الناموس، هم ناموس لأنفسهم» (رومية ٢ : ١٤) أو في رسالته الثانية إلى أهل كورنتوس حين قوله: «الحرف يقتل ولكن الروح يحيي». (٢ كورنتوس ٣ : ٦).

يضع المؤلّف إصبعه على جرح عميق مزمن، ولكنّنا نجد لديه كلّ

أسباب المعالجة والنجاح، وهو ما لم يكن متوفّرًا في الماضي، بل لم تكن المعالجة مطلوبة بجدٍّ، كما هي اليوم. فلديه خلقيّة الباحث الرصين، ولديه التجربة المسيحيّة المنفتحة على الحرّيّة، وعلى الآخرين، وعلى الفكر التحليليّ العلميّ، وعلى المستقبل، بوجه خاصّ. وإن أيّ تقاعس أو استنكاف من جانبه يعتبر تقصيرًا بواجب تؤهّله ثقافته له. «فالحصاد كثير والفعلة قليلون» في هذا المجال...

يذكر المؤلّف أنّه يعالج مكتبة «تضمّ خمسة وأربعين مؤلّفًا أدبيًّا، وضعها كتّاب مختلفون، في عصور تاريخيّة متباينة، بلغات شتّى» (ص ٩). ونضيف إلى ذلك أنّ هذه الكتب جرى تسجيل بعضها بعد تداوله، كتراث شفهيّ، مئات السنين. وهذا يعفيه من التقيّد بالحرف، كما يفعل أحيانًا، ويشجّعه على الالتزام بروحيّة النصوص والبحث عن ظروفها. يرى أنّ الصفة المميّزة لما يسمّى تاريخ العهد القديم هي الخبرة الروحيّة، إلى جانب الاجتهادات اللاهوتيّة التي صاغت تلك الخبرة في الإيمان الموحّد. وتاريخ هذا الإيمان هو تاريخ المجابهات والارتدادات: تاريخ حروب دينيّة قد نستغرب قساوتها ونشمئزّ من فظاظتها (ص ١١).

وهذا يعني لنا أنّ الإيمان الكتابيّ الموحّد، بالشكل الذي عرفناه فيه، نشأ خلال ظروف الضغط والتحدّي. ويعني أيضًا أنّ المؤلّف يدرك أهمّيّة مبدأ التحليل والتفسير في فهم هذه الخبرة الروحيّة. وهو ما نطالبه بالاستمرار به، لأنّ التوحيد، بوجه عامّ، لم يكن حكرًا على واضعي كتب العهد القديم، بل نجده ميلاً عامًّا كان آخذًا بالتسامي نحو التجريد، لدى السومريّين في إلههم «آن» والساميّين، بوجه عامّ، في إلههم «إل»، وإلى حدّ ما لدى المصريّين مع تجربتهم في الإله «أتن».

فهل لم يؤن الأوان لدمج تاريخ المنطقة الحضاريّ ورؤيته من زواياه كافّة، بعد الأكداس من النصوص الأدبيّة والدينيّة، التي نبشها الأثريّون طوال فترة تزيد على مئة وخمسين عامًا؟

إنّ من شأن هذه النصوص أن تعيد تركيب الذهنيّة الحضاريّة لوارثي هذا التاريخ، بحيث تحيي الثقة والمسؤوليّة الإنسانيّة الشموليّة لدى المستكفين، وتحدّ من تزمّت المتشدّدين، وتقلّل من أنصبة محتكري السماوات وأدعياء إرثها.

. إنّ أكبر النهج العلميّ لدى المؤلّف وحرصه في الابتعاد عن الأحكام السريعة، أو التي لا تكون محصّنة تجاه النقد. وهذا النهج يبرز واضحًا في قوله عن الخبرة الروحيّة في الشعر والأسطورة: «ممّا يجعلنا لا نستطيع أن نحدد نوعيّة الخبرة بدقّة» (ص ١١).

يبالغ المؤلّف أحيانًا في تقسيم النصوص وتصنيفها إلى يهوية وإيلوهيّة وكهنوتيّة، كما يبالغ في وضع الرسوم البيانيّة، حتّى لنجده أحيانًا، باتّباعه هذا النهج، كمَن يبحث في موضوع فيزيائيّ يستلزم مثل هذا التقسيم، في حين أنّ موضوعه الأساسي هو أدبيّ جماليّ، يحتاج إلى قرائن ووقائع تاريخيّة، لا إلى تقسيمات طبقيّة أو طائفيّة.

يتمتّع باطّلاع جيّد على النصوص الكنعانيّة والساميّة المكتشفة، لكنّه يتعامل معها كإضافات ملحقة بالكتاب، دون الاستفادة منها كما يجب في المقارنة والمقايسة، حتّى إنّ القارئ له، بعد زمن، يستطيع التساؤل عمّا إذا كانت دراسته صدرت قبل اكتشاف هذه النصوص أو بعدها. وهو يرى أنّ الخبرة الروحيّة التي تضمّنها كتب العهد القديم تبلغ ذروتها في العهد الجديد وتكتمل في المسيح (ص ٢٢). وهنا لا يسعنا إلاّ الإشارة إلى الفكرة الجريئة التي تضمّنتها الرسالة إلى العبرانيّين، وسواء كانت لبولس الرسول أم لغيره، فهي كتبت قبل ألفي عام، وكشوفات الآثار تعززّها اليوم، بدلاً من تقليل شأنها. والفكرة هي القول: «ولو كان بالكهنوت اللاوي كمال، إذ الشعب أخذ الناموس عليه، ماذا كانت الحاجة إلى أن يقوم كاهن آخر على رتبة ملكي صادق ولا يقال على رتبة هارون، لأنّه إن تغيّر الكهنوت، فبالضرورة يصير تغيّر الناموس أيضًا» (عبرانيّين ٧: ١١ ـ ١٢).

فهل لم يؤن الأوان بعد للاستفادة من هذه الرسالة في توسيع أفق التراث الكتابيّ وجعل دراساته تشمل التراث الذي كان متداولاً في زمنها عن ملكي صادق أو غيره وهو غير وارد في النصوص الكتابيّة؟ هذا التراث لا يزال متمثّلاً حيًّا عندنا بمركز مقدّس باسم «النبيّ صدّيق» في جنوب لبنان والآخر في الجليل قرب بلدة «سخنين». والآفاق الإنسانيّة للنصوص الأثريّة تشجّعنا على هذا التوسيع.

يردّد المؤلّف تحذيره من التزام غير نظرته للمواضيع التي يعالجها، كما في ص ٢٢ و٤٧ و٥٢ و٨١، مع أنّ نهجه الحادئ في معالجة المواضيع لا ينسجم مع هذه النصائح القمعيّة.

وبدلاً من التحذير من خلع دلائل سياسيّة على كتب العهد القديم الخمسة بوجه خاصّ، كنت أتمنّى لو أنّه وضعها في بيئتها التاريخيّة أو القريبة منها في الزمن والمكان، مثل قوانين أورنامو، ولبت عشتار، وأشنونا، وحمورابي وغيرها. . . كما أنّ بعض ممارسات العهد القديم تشير إلى تأثير تشريعات منطقة نوزي (كركوك) في شمال العراق، وهي سابقة للتشريعات العبريّة، في زمن إبراهيم (نصوص بريتشارد ص ٢١٩ ـ ٢٢٠) فكشف أصولها أو ما يماثلها يُعلي من شأنها ويعزّز شموليّتها.

يذكر المؤلّف في ص ٣٧ أنّ التراث الدينيّ البابليّ السومريّ لا يعرف «رواية الفردوس المفقود»، مع اعترافه بأنّ الحالات الفردوسيّة وردت منفصلة، كما في نبات الحياة والخلود والحيّة في أسطورة غلغامش. وهنا ألفته، بكلّ احترام، إلى شكّ «أدابا» بنيّة الإله المماثل لشكّ آدم الذي أخرجه من الفردوس، كما هناك قصّة «إنكي وننهرساغ» حيث تخيّل كاتبها أرض «دلمون» (البحرين) طاهرة نقيّة، بدون مرض أو موت. وقد نشرت بعدّة طبعات وقارنها ناشروها بما ورد في الفصلَين الثاني والثالث من التكوين وهي عامّة اليوم، في نصوص بريتشارد (ص ٣٨). ومن الذين عالجوا هذا الموضوع العالم الأثريّ صمويل نوح كريمر في فصل بعنوان «العصر الذهبيّ للإنسان» في كتابه «التاريخ يبدأ في سومر». ويمكن الرجوع إلى نصوصه.

يكرّر مرارًا ذكر الأساطير الأفريقيّة مع السومريّة والكتابيّة ولا أدري ما هو الجامع المشترك بين هذه وتلك. فالأفريقيّة أُخذت شفاهًا في زمن قريب منّا، في حين كانت السومريّة منسيّة، وتعود إلى حضارة كانت منسيّة أيضًا، منذ آلاف السنين، وقد وصلتنا نصوصها متطوّرة خلال ما يزيد على ثلاثة آلاف عام من النسخ والتهذيب.

لقد كان ثاقب النظرة عندما رأى «أنّ هذه الفروع التراثيّة تتفرّع عن تاريخ تراثيّ مشترك كان قد سبق الثقافات الشرقيّة الراقية وبلورتها (سومر

وبابل ومصر» (ص ٣٧)، إذ هذا هو في الواقع ما نعمل لجمع خيوطه اليوم بعد كشوفات مدينة «ايبلا» في الأرض السوريّة. كما كان منصفًا عند قوله «إنّ بذور الكلمة» زرعت، وبغزارة، في تراث الشرق القديم، فلا غرو من أن نكتشف آثارها في التراث الكتابيّ» (ص ٤٠).

وكذلك عندما رأى أنّ تحوّل الإله الخالق إلى «إله السماء»... تعرّف إليه أصحاب التراث الكهنوتيّ إبان الجلاء البابليّ» (ص ٤٧).

وكان مبدعًا في النقد الأدبيّ الجماليّ عندما رأى أنّ عبارة «قال الله» حين تكرارها إنّما تشير إلى رتبة طقسيّة (ص ٤٧ و٥٠)، أي أنّها كانت للقراءة بصوت عالٍ في مناسبات دينيّة. ولكنّه عند الإشارة إلى اقتباس «السبت» يذكر أنّ ذلك «عنصر مميّز من ممارسات وثنيّة!». وهنا لا أرانا منصفين إذا داومنا على استخدام كلمة «وثنيّة» لكلّ ما هو سابق لحضارتنا. كما يستخدم كلمة «تنزيه» عن الأسطورة مرارًا، وفي هذه اللفظة تحامل، إلى حدّ ما، مع أنّه يستخدم غيرها أحيانًا للتعبير عن الرأي ذاته.

ولاحترامي الكبير لتضلّع المؤلّف من اللغة العربيّة، ألفته إلى أن اسم «أبسو» الوارد في ملحمة الخلق البابليّة لا يزال يطلق على مجمع الماء «حبس»، و«تيامة» هي «طامة» العربيّة (ص ٥٧). كما في المناسبة «مردوك» ليس اسم إله، بل صفة «مار دوكو»، أي سيّد بيت الآلهة، وأسماؤه الخمسون هي أسماء الله الحسنى، أي وظائف له ينظم بواسطتها الكون وهو في جوهره «إل» المجرّد.

قارب موضوعًا في منتهى الحساسيّة عند مقارنته بين ملحمة الخلق البابليّة وطقوسها السنويّة وقصّة الخلق الكتابيّة (ص ٥٨). وقد فاته أنّ في العيد الكبير، عيد الفصح، لا تزال المسيحيّة تحتفل بالموت والقيامة سنويًّا «دوريًّا». وفي التقاليد الأصيلة لهذا العيد يطهّر المؤمنون أنفسهم بالصيام وقهر الذات، ويعيدون النظر في حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة، حتّى إنّنا في صغرنا كنّا نعتبره عيدًا للمصالحة بين المتعادين. وكانت العقيدة البابليّة تنصّ على أنّ الإله يجدّد «طوابع السمات»، أي ألواح الأقدار للإنسان كلّ سنة في الأوّل من نيسان، حيث يكون هذا اليوم يوم فوضى بدون مبادئ وأنظمة، وكلّ شيء فيه مباح.

وهو للتذكير بقيمة النظام، ولا أرى أنّ في هذه النظرة التجديديّة الدوريّة قعودًا بالكون والإنسان كما يرى (ص ٥٩).

وفي قصّة الخلق البابليّة، كما يعالجها في (ص ٦١)، لا يختلف الإنسان كثيرًا عن الإله، إذ هو ليس خادمًا أو عبدًا للآلهة بدون سبب، بل هو جبل من دماء إله مذنب متمرِّد وشقاؤه هو للتكفير عن خطيئة أحد الآلهة. ولا أظنّه سها عن هذه الفكرة الواردة في النصّ رقم (٧) لديه. وقد رأى أنّ ملحمة الخلق البابليّة تنظر إلى العمل الإنسانيّ نظرة ازدراء كأنّه نشاط الرقيق... أي على نقيض الفكرة الكتابيّة (ص ٧٧). وذلك لأنّ النصّ البابليّ يفرض على الإنسان خدمة الآلهة. وهو كما رأينا كان لتفسير شقاء الإنسان، تمامًا كما كانت خطيئة آدم تفسيرًا لذلك الشقاء. ونصّ الملحمة ذاتها يتابع فيذكر أنّ مردوك قسم الأنوناكي (الآلهة) في الأسفل والأعلى، وعيّنهم لتنفيذ أوامر «آنو» والسهر عليها في السماء والأرض. وقد بنوا مدينة بابل وأقاموا لهم معابد فيها مع برج عال بعلوّ «أبسو»، أي الغيم (حبس المياه).

يقول في رواية خلق إنكيدو المتوحّش في ملحمة غلغامش وخضوعه للمرأة «أنّ الرواية السومريّة لا تعدو أن تكون ملحمة، في حين أنّ الرواية اليهويّة هي تأمّل قصصيّ في مصير الإنسان (ص ٨٣). ومَن يقرأ بتأمّل هذه القصّة يجد حكم المؤلّف جائرًا، إذ هذه الواقعة تمثّل ذهنيّة الحضارة تمثيلاً فذًّا لا يمكن إهماله. فقد شكا قادة مدينة أوروك للإله من تجبّر غلغامش واستبداده واغتصابه لبناتهم وأبنائهم، فأمر الإله بخلق منافس له يوازنه. وكان هذا المنافس إنكيدو المتوحّش. وفي هذه العمليّة حكمة قد لا يتجاوزها مخطّطو شؤون العالم في كلّ العصور. ثمّ إنّ عمليّة ترويض إنكيدو المتوحّش بواسطة المرأة ترينا الدور الحضاريّ للمرأة، وكيف أنّها بالحبّ تسيطر على إنسان يعصى على القوّة والعنف. وهكذا نجد الواقعة أكثر من مقطع ملحميّ عابر، بل هي قصّة حكمة أخلاقيّة توجيهيّة، أي فلسفة عمليّة تطبيقيّة.

ويصل المؤلّف إلى فكرة القيامة في العهد الجديد فيستعرض الآراء الرافضة لهذه الفكرة ويفنّدها (ص ٨٨) وقد أحسن حين ربط فكرة القيامة بمقولة الخلاص، إذ إنّ المسيحيّة غلت نهجًا حضاريًّا هو خلاصة خبرة إنسانيّة

عامّة، وليست وقائع تاريخيّة وحسب. وهي لم تستمدّ فكرة الخلاص من العهد القديم وحده، بل إنّ نظرة إلى تسمية الملوك الهلنستيّين وألقابهم قبل العهد المسيحيّ ترينا إلحاح هذه الفكرة على الذهن البشريّ. بل هي توجّه الغاية النهائيّة لكلّ دين، بل ولكلّ عقيدة أو حزب سياسيّ.

ونلاحظ أنّ المؤلّف يحصر فعل الخلاص بكلمة «يشع» العبريّة (ص ٩١) وهي ليست كافية لمعنى الخلاص في المسيحيّة، إذ هي تعني «وسع» العربيّة، في حين تتضمّن الفكرة المسيحيّة مدلول «الفداء»، والكلمة العبريّة لهذا المعنى هي «جأل» وقد استخدمها أشعيا (٤١: ١٤ و٤٣: ١٤ و٤٤: ٦، ٢٤) والمزمور (١٣: ٨) وهي أصلح هنا لما قصده الرسول بولس في تعريف المؤمن بالمسيح (٢ كورنثوس ٥: ١٧ ـ ١٩). ولفظها العربيّ في «جمالة».

أمّا فكرة الخلاص كما وردت في النصوص الملحميّة والتشريعيّة القديمة فهي في حلول النظام محلّ الفوضى. وكلّ مشرّع أو مصلح كان يمثّل دور الوسيط الإلهيّ للخلاص. ونقرأ هذا الدور في مقدّمات الشرائع التي وصلتنا نصوصها وجميعهم كانوا يعتبرون أنفسهم منتدبين من الإله.

ويمكننا الرجوع إلى نصوص «ماري» و«إيبلا» بخصوص وظيفة النبوّة قبل العهد الكتابيّ. وهي من أروع المعطيات الإنسانيّة لدى الساميّين القدماء لأنّها تعطي حرّيّة واسعة مطلقة للموهبة والإلهام لدى بعض الناس.

أمّا بخصوص تجزئة الإنسان إلى روح وجسد فلا يبدو أنّ مصدرها الإغريق كما يذكر المؤلّف (ص ٩٩)، إذ إنّ هذه الفكرة وردت في نصّ آراميّ على تمثال «بانامو» في آثار «شمأل» السوريّة. والنصّ هو: «لتذكر روح بانامو كي تأكل مع هدد». وهو يعود إلى القرن الثامن ق.م. (نصوص سامية شماليّة ـ ج ١ ـ كوك رق ٦١).

عند بحث المؤلّف في فكرة الموت والقيامة وأساطيرها الشرقيّة (ص١٠٩). يورد اسمَين هما: حورس وصيط في التراث الفرعونيّ. والاسمان هما حورس وسيت وهما في الأصل «حر» اسم الصقر بالعربيّة، رمز هذا الإله، و«شيت»، وهو إله، له أكثر من مقام وبلدة باسمه في لبنان. أمّا الفكرة ذاتها فهي الأمنية التي عبّر عنها الساميّون القدماء بأروع طريقة في الصيام وقهر الذات ثمّ القيامة

وتجديد الحياة بعد الموت الرمزيّ. وكان استنتاجه ممتازًا حين لخّص الميل الإنسانيّ لهذا الطقس الأمنية بأنّه «الحاجة الميتافيزيقيّة» (ص ١١٤).

يرى في فصل الرموز الأسطوريّة «إن عراك «يهوه» مع التنين هو من المواضيع التي تشير إلى تأثير الأساطير الكنعانيّة في العهد القديم». وفي العرف التراثيّ أنّ إله هذا المزمور هو «إيل» وليس يهوه: ولا أدري ما هي الحكمة من التغيير وبخاصّة أنّه يتحدّث عن التأثير الكنعانيّ، وفي المزامير بوجه خاصّ (ص ١٢٠). وكذلك لنقل عن الإله في «أشعيا ٥١» ولكن يبدو أنّه يميل إلى نقل التراث الإيلوهيّ التوحيديّ إلى التراث اليهوي، كما في (ص ١٢٢). وهنا أسأل عن الحكمة من ذلك، إذ العمليّة، من وجهة إنسانيّة عامّة، تبدو كعمليّة نقل من العامّ إلى الخاصّ بدلاً من النقل من الخاصّ إلى العامّ الشامل والمألوف لدى الجميع، وبخاصّة أنّ الفرصة بين العمليّتين متساوية، على الأقلّ، إن لم تكن راجحة في الاتّجاه الأخير خلال النصوص الكتابيّة، وبعد الكشوف الأثريّة لعموميّة الإله «إل».

هذه ملاحظاتي كقارئ في العربيّة لهذا الكتاب. فليعذرني المؤلّف إذا شعر بحشريّتي في مواضيع هي من اختصاصه. وليست غايتي سوى إبراز الحاجة إلى التوسّع بالدراسات الحضاريّة التي تجمع ولا تزيد الفرقة. ولا يسعني، أخيرًا، إلاّ التنويه بسلامة اللغة ومناعتها والجرأة الأدبيّة في استعمال كلمات غير منتشرة الاستعمال مثل: أوّن، يكنو، الحماس، جليّان، الخصبة، الأخيريّة وأمثالها.

وختامًا له تحيّتي وحسن تقديري.

## صدر عن دار المشرق

### في سلسلة دراسات في الكتاب المقدس

١ . أضواء على أناجيل الطفولة
٢ . مَن أنت أيّها الإنسان؟
٣ . المعجزات في الإنجيل
٤ . المسيح قام!
٥ . رسالة التطويبات
٦ . رؤيا القديس يوحنّا
٧ . قراءات في إنجيل يوحنّا
٨ . أعمال الرسُل
٩ . تعرّف إلى الكتاب المقدّس
١٠ . الموت والحياة في الكتاب المقدّس
١١ . دراسة في الرسالة إلى العبرانيّين
١٢ . دراسة في الإنجيل كما رواه متّى
١٣ . التراث الإنسانيّ في التراث الكتابيّ
١٤ . دليل إلى قراءة الإنجيل كما رواه مرقس
١٥ . دراسة في الإنجيل كما رواه لوقا
١٦ . أيّوب، الكتاب ورسالته
١٧ . مدخل إلى رسائل القدّيس بولس
١٨ . تكوين الأناجيل
١٩ . أشعيا (١ - ٣٩)
٢٠ . خلق الإنسان والعالم
في نصوص من الشرق الأدنى القديم
٢١ . من الأناجيل إلى الإنجيل
٢٢ . أنبياء العهد القديم

**S. KURI, s.j.**

*Monumenta Proximi-Orientis I. Palestine-Liban-Syrie- Mésopotamie (1523-1583).*

فلسطين ـ لبنان ـ سورية ـ بين النهرين (١٥٢٣ ـ ١٥٨٣)

تحقيق الأب سامي خوري اليسوعيّ

صادر عن معهد التاريخ للرهبانيّة اليسوعيّة، روما، ١٩٨٩

من البديهيّ القول إن لا كتابة للتاريخ دون العودة إلى الأصول، ومن المعروف أيضًا إن لا إفادة من تلك الأصول والمستندات والوثائق التاريخيّة في حال إبقائها دفينة في الخزائن أو محفوظة بعيدة عن متناول المفكّرين والباحثين. فالتأريخ المكتوب يبقى مبتورًا أو ناقصًا لجهة تحديد خفايا الوقائع والمنازعات في حال عدم إصدار هذه الأصول. لذلك قامت منذ بداية هذا القرن عدّة محاولات من أجل جمع هذه الأصول ونشرها، أبرزُها وأهمّها تلك التي قام بها الأخوان فيليب وفريد الخازن عام ١٩١٠ تحت عنوان «المحرُرات السياسيّة والمفاوضات الدوليّة عن سوريا ولبنان»، ومن ثمّ المؤرّخ الدكتور عادل إسماعيل تحت عنوان «مستندات دبلوماسيّة وقنصليّة»، ظهر منها حتّى الآنُ ٣٥ مجلّدًا يختصّ بالأرشيف الفرنسيّ المتعلّق بلبنان، بالإضافة إلى الوثائق والمستندات التي تمّ نشرها في الصحف والمجلاّت، وبعض المؤلّفات الأخرى.

ولكن مع التأكيد على الطابع الإيجابيّ لهذا الجهد من أجل مساعدة المفكّرين والباحثين، فمن المعروف أيضًا أنّنا ما زلنا في بداية الطريق في هذا المضمار ويقتضي بذل جهود ضخمة لإصدار الأرشيف التاريخيّ اللبنانيّ ـ خاصّة عندما نقرأ بقلم الأب بولس صفير، حافظ المكتبة البطريركيّة المارونيّة في بكركي «أنّ جميع الوثائق والمستندات القديمة المحفوظة في الأرشيف البطريركيّ

في بكركي... يقارب المليون وثيقة»[1].

وإذا ما تصوّرنا الجهد الذي يُفترض القيام به من أجل تذليل العقبات لنشر الوثائق القديمة من قراءة وتحليل وتعليق وشرح، يتأكّد لنا العمل الذي قام به الأب سامي خوري في إصدار الجزء الأوّل من مؤلّفه الخاصّ بأرشيف الرهبانيّة اليسوعيّة فيما يعود للشرق الأدنى (فلسطين، لبنان، سوريا وما بين النهرين) خلال الفترة الممتدّة بين ١٥٢٣ و١٥٨٣.

يحتوي هذا المجلّد البالغ ٦٦٢ صفحة مقدّمةً عامّة مع لائحة بالمراجع في ١٣٨ صفحة ـ بالإضافة إلى ١٦٦ وثيقة وفهارس في ٤٨٣ صفحة. والقسم الأكبر من هذه الوثائق منشورة بلغتها الإيطاليّة الأصليّة وقد قام الأب سامي خوري بوصف سريع لكلّ رسالة وبتقديم لمحة موجزة لكلّ فقرة في مستهلّ كلّ رسالة مع التعليق والشرح اللازم لتوضيح ظروف توجيه هذه الرسائل. فمن الطبيعيّ أن يكون هذا الأمر قد استنفد جهدًا كبيرًا خاصّة وأنّ هذه المرحلة المشمولة بالرسائل هي من أدقّ المراحل التي مرّت بها الطائفة المارونيّة وبعض الطوائف الأخرى في المشرق العربيّ.

ومن أهمّ مميّزات هذه الرسائل إبراز وضعيّة الطائفة المارونيّة في خضم تلك المرحلة التجديديّة المهمّة، أنّ في موضوع الطقوس أو التنظيم الكنسيّ أو التربية. فالوثائق المنشورة تثبت الاستمراريّة المنهجيّة لعمل البطاركة من أجل تنظيم الطائفة المارونيّة وفقًا لتوجيهات الكرسيّ الرسوليّ وتقرير مفاهيم التربية في المجتمع المارونيّ. فهذا المؤلّف يبيّن، للمرّة الأولى واستنادًا إلى تتابع منهجيّ للوثائق، تطوّر الحياة الفكريّة والدينيّة واليوميّة في مجتمع شرق أوسطيّ، بحيث إنّ دقّة عمل الأب سامي خوري في إصدار هذه الوثائق قد أفسح في المجال، للباحثين والمفكّرين، لمتابعة تطوّر هذا الحوار بين الطائفة المارونيّة القاطنة في جبال شمال لبنان والكرسي الرسوليّ والرهبانيّة اليسوعيّة الممثّلة بالآباء إليانو وراجيو وبرونو.

---

(١) الأب بولس صفير: أرشيف البطريركيّة المارونيّة ـ مجلّة «دراسات»، العددان ١٣ ـ ١٤، ١٩٨٤، صفحة ٢١ وما بعدها.

إنّ المرحلة التي «تغطّيها» ما نشره الأب سامي خوري من وثائق كانت غامضة نسبيًّا حتّى اليوم، وقد يلقي هذا المجلّد الأوّل أضواء جديدة على تلك الحقبة التي طالما تكلّم عنها العديدون دون الاطّلاع على مختلف خفايا الأمور والأوضاع. واللافت إلى الانتباه هي المشاقّ التي كان يتكبّدها هؤلاء الأشخاص المتنقّلين بين الأمصار حيث كان عليهم مراعاة الظروف العائدة إلى جور الحكّام ومخاطر السفر والبحار وصعوبة التنقّل والأمراض، دون أن تقوم هذه الصعوبات عقبة دون حيويّة العمل الذي قام به الآباء المرسلون.

ويتبيّن من مراجعة الوثائق المنشورة الاهتمام البالغ والعاطفي لهؤلاء المرسلين بقضايا الطوائف المسيحيّة، الدينيّة منها والحياتيّة، مع عرض للمشاكل المطروحة وتجاوب السلطات الزمنيّة والدينيّة مع الخطوات التجديديّة في المجتمع المارونيّ.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى الجدال الحاصل بين المؤرّخين في شأن بعثة الأب إليانو إلى لبنان - إذ يعتبر البعض إنّ هذا الأب قام بحرق قسم من التراث الدينيّ والتاريخيّ المارونيّ فحرم الأجيال التالية من تلك المراجع الهامّة. إنّ هذا الجدال يتجاوز حدود تعليقنا، ولكن لا شكّ في أنّ مؤلّف الأب سامي خوري يلقي أضواء جديدة في موضوع بعض المؤلّفات التي درسها إليانو واعتبرها مخالفة لتعاليم الدين الكاثوليكيّ، فيستخلص، بشهادة البطريرك الدويهيّ والرسائل المتبادلة المنشورة، أنّ هذه المؤلّفات التي درسها إليانو والبالغ عددها ٢٢ مؤلّفًا والتي كانت بحوزة الموارنة، لا تعني أنّ هؤلاء الآخرين كانوا يعملون لها. وقد أورد البطريرك الدويهيّ الذي اطّلع عن كثب على دفتر الأب إليانو، الذي كان يسجلّ فيه أفكاره، أنّ هذا الأب «لو يعتمد على حقّانيّة هذه التهمات، فما همل عن انتشارها ولا عن إيضاح سفره لجبل لبنان وتعبه مع طائفة الموارنة لينتشلهم من هذه الرزايا ويقدّمهم إلى طاعة الكنيسة. فيتحقّق على رأي كلّ ذي حكمته أنّ جران باطستا ما كتب هذا الدفتر إلاّ ليستعطف خاطر البابا غريغوريوس حتّى يقيم لهم مدرسة تتأدّب بها أولادهم[1]...

---

(١) الأب سامي خوري: المرجع المذكور صفحة ٣٨٧.

يحمل هذا المؤلّف في طيّاته تساؤلات أكثر ممّا هو يعبّر عن أجوبة. وهذا هو القدر المفروض عند إصدار الوثائق والمستندات الأوليّة لدراسة مادّة التاريخ التي تشكّل فرضيّة علميّة تتميّز بالدقّة والأمانة. وهذه هي الوسيلة التي اعتمدها الأب سامي خوري في مؤلّفاته وأبحاثه التي طالما رغب، من خلالها، تقديم المادّة الأوليّة للأبحاث التاريخيّة والدينيّة لكي يستفيد بحّاثة اليوم والغد من حقائق الماضي لتعزيز رؤيتهم ومنهجيّتهم التاريخيّة.

هيام ملاّط

## خلق الإنسان والعالم في نصوص من الشرق الأدنى القديم

تأليف مجموعة من الباحثين

نقله إلى العربيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سلسلة: «دراسات في الكتاب المقدّس» رقم ٣٠، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠،

٨٤ صفحة

في هذا الكتاب نصوص مختارة من تراث الشرق الأدنى القديم (بلاد ما بين النهرين ومصر وأوغاريت) تتناول موضوع خلق الإنسان والعالم. والهدف من نشر هذه النصوص هو المساهمة في فهم الفصول الأولى من الكتاب المقدّس (سفر التكوين) والمقارنة بالتالي بين نصوص الكتاب المقدّس والنصوص السابقة من تراثات الشرق الأدنى القديم.

فقبل أن يصيغ الشعب العبرانيّ، في ضوء إيمانه الخاصّ، تصوّره للبدايات، اجتهدت ثقافات أخرى في الإجابة عن أسئلة مهمّة طرحها الإنسان منذ القديم من خلال الإطار الأدبيّ للأسطورة أو الرواية: مَن هم البشر؟ ما هي علاقتهم بالآلهة؟ كيف نفهم واقع العمل، والثنائيّ الزوجيّ، والتوالد والعبادة؟ ما هو نظام العالم؟ مَن يشرف على القوى الكامنة في هذا العالم ولمَن تخضع؟ كيف نفهم الكوارث التي تحلّ بالبشريّة، كالجفاف والمجاعة والأمراض والفياضانات؟ فقبل الكتاب المقدّس، هناك سعي دينيّ قديم حاول الإجابة عن هذه الأسئلة.

والرغبة في فهم الذات، من خلال العودة إلى الأصل، ليست نوعًا من الصبيانيّات: فالقضيّة تتعلّق بمعنى الوجود الإنسانيّ وبعلاقته بالألوهة والرجاء. والعودة إلى الأصول تتمّ في ثلاث محطّات:

- المحطّة الأولى وهي الأهمّ (نظرًا إلى تأثيرها في النصوص الكتابيّة)، هي نصوص بلاد ما بين النهرين، وقد نشر منها في هذا الكتاب اثنا عشر نصًّا تتناول موضوع الخلق وأصل الكون وتكوين العالم وتكوين الإنسان.

- المحطّة الثانية هي نصوص خلق العالم في التراث الدينيّ المصريّ، وقد نشر منها في هذا الكتاب ستّة نصوص.

- والمحطّة الثالثة هي نصوص متعلّقة بولادة العالم والآلهة في نصوص أوغاريت.

## من أنت أيّها الكاهن؟

تأليف الخوري يوحنّا الحلو

سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ٩٥ صفحة

كتاب الخوري يوحنّا الحلو في هويّة الكاهن وأحواله اليوم، يستند إلى اختبار شخصيّ عميق لماهيّة الكاهن ودوره وعمله في الكنيسة والمجتمع. كما أنّه يقوم على قاعدة فكريّة لاهوتيّة روحيّة واسعة لها أصولها في الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة وتعليم المجامع والكنيسة. وهذا كلّه خطّه الكاتب بقلم تعبيريّ، يصوغ الفكرة تلو الفكرة بالمنطق السليم، فتصل إلى القارئ جملة تلو الجملة سهلة واضحة قريبة من القلب والعقل معًا.

ويقوم كتاب الخوري يوحنّا الحلو على معادلة جوهريّة: لا بدّ أن يتأصّل الكهنوت في نداء الله واختياره، وهذا يلتقي مع رغبة أكيدة، عند طالب الكهنوت، في خدمة الكنيسة ومحبّة الله والآخرين. يشدّد الكاتب في الصفحات الأولى على أنّ الدعوة الكهنوتيّة هي اختيار إلهيّ حرّ، وفي الوقت عينه، هي جواب إنسانيّ حرّ على تلك الدعوة، وكلّ تدخّل بشريّ في هذا الصميد يعرقل المسيرة ويشوّه غايتها. وإذا نشأت الدعوة في العائلة والمدرسة والرعيّة، فلا بدّ أن تظهر هذه الدعوة في علامات مرئيّة، هي محبّة الله والإصغاء إليه وإلى كلمته وكلمة الكنيسة، وهي أيضًا الصلاة والأمانة. أمّا وظيفة الكاهن (أو نشاطه السليم) فلا بدّ أن يتجسّد في الوعظ والإرشاد والتعليم والإصغاء إلى المؤمنين في منبر التوبة (وهو مدرسة روحيّة بذاتها)، وكذلك في أعمال المحبّة، التي هي مشاركة في عمل النداء والخلاص. ولا بدّ أيضًا لمن يريد المحبّة عنوانًا لحياته وممارسة لها أن يحيا فقيرًا مثل المعلّم، ومتبتّلاً إذ يوزّع عاطفته على الجميع، وصبورًا قنوعًا.

وعندما يتحدّث الكاتب عن معاثر الكهنوت فهو ينطلق من الواقع اللبنانيّ الكنسيّ، حيث يتعرّض الكاهن لشتّى الاختبارات والتجارب، فمن المهمّ أن يعي الإنسان هذه المشاكل وأن يطرحها بجرأة، وهي حبّ المال، والتحرّق إلى المناصب الكنسيّة، والتسلّط، والملمنة المرتبة، والفشل، والعزلة، والمنافسة على المكاسب، والخمول على أنواعه. إنّها صفحات تدعو الكاهن إلى وقفة مع الذات، يتأمّل فيها أين أصبح مع دعوته وكيف عليه أن يعيشها في حياة الإصغاء إلى كلمة الله، يؤمن بهذه الكلمة ويؤمن بمن قالها، أي يؤمن بشخص يسوع المسيح الذي اختاره خادمًا له.

إنّ الكاهن في الحياة الاجتماعيّة والكنسيّة هو في صميم تناقض بين مؤيّد له ومعارض لدوره. كتاب الخوري يوحنّا الحلو لا يقودنا إلى المثاليّات والأفكار المجرّدة، بل هو يقودنا إلى الكاهن، في واقعه اليوم: الكاهن ليس نوعًا من «لزقة» في الكنيسة، بل هو من المسيح وفي

المسيح ولا بدّ له أن يحيا في نضال مستمرّ ليشهد للمسيح وكنيسته في عالم المتغيّرات والصعوبات وليحقّق رسالة الخلاص التي عهد بها إليه.

## الرهبانيّة اليسوعيّة: القوانين التأسيسيّة

### وضعها القدّيس إغناطيوس دي لويولا

صدر عن «دار المشرق» (كانون الأوّل ١٩٩٠، في ٣١٢ ص) كتاب «القوانين التأسيسيّة»، وضعها القدّيس إغناطيوس دي لويولا، وذلك لمناسبة مرور ٤٥٠ سنة على إنشاء الرهبانيّة اليسوعيّة عام ١٥٤٠، و٥٠٠ سنة على ولادة إغناطيوس دي لويولا عام ١٤٩١. والواقع أنّ الكثير يقال عن اليسوعيّين، منه الصحيح ومنه الخطأ، منه للتقريظ ومنه للذمّ، فهذا الكتاب، «القوانين التأسيسيّة»، يرسم صورة أولى وأساسيّة للرهبانيّة اليسوعيّة، ما تشكّله ضمن الكنيسة وما تحقّقه من أجل الكنيسة والإنسان في مختلف البلدان. وهذه القوانين هي دستور لأوّل رهبانيّة رسوليّة عرفتها المسيحيّة، فتُشرّع في موضوع الرسالة والإرسال وعلاقة ذلك بالبابا، وفي موضوع الإدارة ورأس الرهبانيّة، الذي هو رئيسها العامّ المنتخب رئيسًا حتّى وفاته أو استقالته. وعلى مثال القوانين التأسيسيّة الأخرى، فهي تضع القواعد لقبول المبتدئين، إلاّ أنّها تتوقّف طويلاً حول التنشئة الرهبانيّة كالمحافظة على الذين في الابتداء وتقدّمهم وكذلك إدارة المعاهد والمدارس والجامعات. وهناك أيضًا تلك الفصول الشهيرة التي كتبها القدّيس إغناطيوس في ما يختصّ بالحياة الرهبانيّة الشخصيّة.

فالقوانين الرهبانيّة هذه هي بناء متكامل، له طابعه القانونيّ الواضح، إلاّ أنّه يتميّز، فيما يتميّز به، بأنّه يستند إلى روحانيّة خاصّة ضمن الكنيسة، هي روحانيّة الصلاة والتأمّل والمشاهدة من ضمن العمل الرسوليّ نفسه، وروحانيّة التمييز فيما يجب القيام به من أجل خلاص النفوس والخير الأشمل والأعظم، لمجد الله الأعظم.

والترجمة العربيّة هذه هي عن الفرنسيّة وقد قام بها صاحب الترجمات العديدة الأب صبحي حموي اليسوعيّ، وهذه الترجمة قوبلت كلمة كلمة بالأصل الإسبانيّ كما وضعه القدّيس إغناطيوس، قام بذلك الأب سامي خوري اليسوعيّ، كما استعين بالترجمة اللاتينيّة، وهي النصّ الكنسيّ الرسميّ، لتوضيح ما فيه شيء من الغموض.

ويقول الأب بولس سركيس، رئيس إقليم الشرق الأدنى للرهبانيّة اليسوعيّة في تقديمه للكتاب: «في العالم العربيّ فروع لجمعيّات رهبانيّة كثيرة تستوحي روحانيّتها ونمط حياتها ممّا وضعه القدّيس إغناطيوس، كما أنّ هناك بعض العلمانيّين، من مؤرّخين ورجال قانون وفلاسفة تأثّروا هم أيضًا بهذه الروحانيّة، فلا شكّ أنّهم جميعًا يحرصون على التعمّق فيها».

## رياضات القدّيس إغناطيوس. بنيتها وجوهرها وديناميّتها

تأليف الأب أولفر برج أوليفيه اليسوعيّ

نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ

سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ١٥٢ صفحة

من المعروف أنّ كتاب «الرياضات الروحيّة» للقدّيس إغناطيوس دي لويولا، مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة (١٤٩١ - ١٥٥٦ م)، ليس كتابًا للقراءة، بل هو مدخل إلى عيش اختبار روحيّ، قوامه البحث عن إرادة الله في كلّ شيء والسعي إلى اختيار الأفضل لما فيه خير الإنسان ومجد الخالق. وفي هذا الكتيّب، أُلّفت، باللغات الأجنبيّة، عشرات المؤلّفات، نظرًا إلى موقعه الفريد في الحياة الرهبانيّة والكنسيّة. وللمرّة الأولى، بين أيدينا اليوم نصّ ألّفه الأب أولفر برج أوليفيه، وهو من الرهبان اليسوعيّين في مصر، يتناول بنية رياضات القدّيس إغناطيوس وجوهرها وديناميّتها.

ويقول مؤلّف الكتاب في المقدّمة:

«إنّ الدراسة التي نقوم بها في هذا الكتاب تتبع، على وجه التقريب، تصميم رياضات القدّيس إغناطيوس الروحيّة. فبعد عرض للطريقة المتبعة، نتكلّم، في الفصل الأوّل، على الاستعدادات الباطنيّة الأساسيّة التي لا بدّ منها للشروع في الرياضات الروحيّة. ثمّ نتناول ما يشير إليه عنوان هذا الكتاب أو بالأحرى عنوانه الفرعيّ، أي جوهر الرياضات الروحيّة وبنيتها. في هذا الفصل الثاني، نبحث فيهما جملة، ثمّ نعود إليهما بالتفصيل، على نحو ما يتجلّيان في ديناميّة الرياضات الروحيّة. ثمّ الفصل الثالث، فنتطرّق فيه إلى المبدأ والأساس، وهو نصّ يلخّص لنا، منذ المطلع، سياق الرياضات كلّه، ويشكّل نقطة انطلاق بنية الرياضات اللولبيّة، فنعود إليه مرارًا، وكلّ مرّة ننزل فيه إلى مستوى أعمق من المستوى السابق.

وفي الفصل الرابع، ندخل في الأسبوع الأوّل من الرياضات. فبعد أن نكون قد بحثنا في الاستعدادات الباطنيّة للعمل بمشيئة الله، وهي استعدادات لا بدّ منها للشروع في الرياضات، نصل إلى مرحلة التوبة، أي الانتقال من الخطيئة إلى المصالحة. وفي نهاية هذا الأسبوع الأوّل، ندرس، في الفصل الخامس، تمرينًا يقع بين الأسبوع الأوّل والأسبوع الثاني، عنوانه «دعوة الملك»، وهو يستعيد موضوع «المبدأ والأساس»، ولكن على مستوى أعمق وبشكل أمثل.

وفي الفصل الذي يتناول الأسبوع الأوّل، نتكلّم على الصلاة التي يسمّيها إغناطيوس

«التأمّل». وفي الفصل السادس، نتناول موضوع «المشاهدة». ذلك بأنّ إغناطيوس يدعونا، في بحر الأسبوع الثاني، إلى مشاهدة أسرار المسيح. فبعد أن نكون قد لبّينا دعوة الملك، ندعى إلى مشاهدة أسرار حياته، لتتضاعف معرفتنا له دومًا ونزداد اقتداء به. وفي الفصل التالي، أي الفصل السابع، نبحث في صلاة وصفت أحيانًا بأنّها أسهل من الصلوات الأخرى وأخفّ منها. وعند كلامنا على «تطبيق الحواس»، نحاول أن نثبت أنّه بالأحرى صلاة أقرب إلى الصلاة التصوّفيّة. وهذا الاتّحاد بالله، الذي يزداد توثّقًا، يطهرنا ويعدنا للانتخاب الذي هو في صميم الرياضات. والفصل الثامن مكرّس لهذا الانتخاب ولمجمل التمارين التي تؤهب مباشرة لاجراء الانتخاب. والأسبوع الثالث والأسبوع الرابع هما تثبيت للانتخاب، ويبدو أنّهما، كما سنرى في الفصل التاسع، مكان اختبار روحيّ موحّد. فما أن نصل إلى آخر الرياضات حتّى نجد أنفسنا مستعدّين لأن نطلب الله ونجده في كلّ شيء». وهذا ما تعرضه علينا مشاهدة «لنيل المحبّة» التي ترد في الفصل الأخير، أيْ الفصل العاشر. إنّها تتويج للرياضات والجسر الذي يربط بين زمن الرياضات والحياة اليوميّة العاديّة التي تليها.

تبدأ الرياضات بالتأهّب الافتتاحيّ للعمل بمشيئة الله، بالمبدأ والأساس، وهو تأهّب مرغوب ومطلوب، ويصبح هنا تأهّبًا مطلقًا، ثمرة المحبّة والتعمّق في روائع محبّة الله.

كلّ ذلك يكشف لنا ما أشدّ دينامية رياضات القدّيس إغناطيوس، وكيف يجب علينا أن ننتقل من مرحلة إلى أخرى، منقادين للروح الذي يعمل فينا بنعمته، بتلك النعمة التي نسألها في بدء كلّ تمرين».

**يوميّات روحيّة**

تأليف الأب هيرونيمس نادال اليسوعيّ

نقله إلى العربيّة الأب سليم دكّاش اليسوعي

سلسلة «التراث الروحيّ»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ٩٢ صفحة

هذه اليوميّات تتضمّن خواطر روحيّة تقوية كتبها الأب هيرونيمس نادال اليسوعيّ (من القرن السادس عشر) وهو من الآباء الأوّلين في الرهبانيّة اليسوعيّة. كُتب عنه أنّه، «من الناحية الروحيّة، هو رجل امتلكته نعمة الله، ومن ناحية التواضع والطاعة التامّة، لا في التنفيذ فقط، بل في تسليم الإرادة والرأي أيضًا، هو من أولئك الذين أظهروا أنّهم أبناء الرهبانيّة الحقيقيّين». والأب نادال عرف مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة، القدّيس إغناطيوس، معرفة جيّدة. وكان له به العلاقة المستمرّة. ويبدو أنّه فهم تفكيره بعمق وأدرك دقائق دستور

الرهبانيّة اليسوعيّة، حتّى إنّه تفوق في ذلك على غيره، ممّا دفع القدّيس إغناطيوس إلى الطلب منه أن يجوب البلدان ليعلن ذلك الدستور ويشرح بنوده ويعرض لأسسه اللاهوتيّة في الكثير من إرشاداته.

في هذه «اليوميّات الروحيّة» وهي جزء بسيط من مجموعة واسعة، يعبّر نادال عن اختبار روحانيّ صوفيّ عميق متواصل يضعه في عداد كبار الروحانيّين الأوروبيّين أمثال إغناطيوس دي لويولا والقدّيسة تريزيا الكبرى والقدّيس يوحنّا الصليبيّ. وفي هذه اليوميّات تتمدّد بصورة عفويّة الموضوعات الروحانيّة المختلفة كالصلاة على مختلف وجوهها، التمييز الروحيّ ومفاعيله، دور الإفخارستيّا في حياة الراهب والمكرّس، ضرورة ممارسة الرياضات الروحيّة ودورها الفاعل، التأمّل، شفاعة العذراء مريم والقدّيسين. ومن النقاط المهمّة في هذه «اليوميّات»، ما يثيره الأب نادال حول ارتباط الصلاة التأمليّة والمشاهدة بالعمل الرسوليّ، حيث لا انفصال بين الصلاة والعمل بل إنّ الصلاة، في مفهومها الحصريّ، هي إحضار العالم أمام الله، والعمل الرسوليّ هو سعي إلى ملاقاة الله في كلّ شيء حاضرًا فاعلاً.

وروحانيّة هذه اليوميّات مرتبطة إلى حدّ بعيد بروحانيّة القدّيس إغناطيوس دي لويولا حيث إنّها تعطي للإنسان الدور الفاعل في بناء الكنيسة بمعونة النعمة.

## مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا

### تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

سلسلة «الحياة الروحيّة»، رقم ٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ١٦٧ صفحة

المعروف عن مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة، إغناطيوس دي لويولا (١٤٩١ ـ ١٥٥٦)، أنّه صاحب مدرسة روحانيّة ذات خصائص رفيعة، مثّلت الدور الأبرز في حياة الكنيسة الكاثوليكيّة والمسيحيّين عمومًا، وتعدّ اليوم من تراث الكنيسة الروحيّ.

وحيث إنّ هذه الروحانيّة الإغناطيّة، نسبة إلى إغناطيوس دي لويولا، ظهرت في مستهلّ العصر الحديث، عصر «النهضة» الأوروبيّة، فقد عدّها مؤرّخو الروحانيّات روحانيّة «العصور الحديثة». فعصر «النهضة» اتّسم ببروز دور الإنسان الواعي لذاته، المتحرّر من القيود الشكليّة والخارجيّة، الهادف إلى وضع أسس عالم متجدّد يكون امتدادًا لقدرة الإنسان الخلاّقة. والروحانيّة الإغناطيّة تلتزم هذه السمات من خلال تشديدها على مبدأ الاختيار الحرّ الذي يأخذ بعين الاعتبار واقع الإنسان في شموليّته وخصوصيّاته.

والكتاب الذي أصدرته «دار المشرق»، «مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا» للأب اليسوعيّ فاضل سيداروس هو الأوّل، في اللغة العربيّة، يعرض لأهمّ ملامح

هذه الروحانيّة، في غاياتها وأساليبها ووسائلها. وهو يتناول أيضًا موضوع الصلاة، وعلاقتها بالعمل في مفهوم إغناطيوس، وكذلك فحص الضمير كعودة إلى الذات من أجل بناء الحاضر والمستقبل استنادًا إلى خبرات الماضي، وإلى التمييز الروحيّ وهو أداة تتميّز بها الروحانيّة الإغناطيّة تميّزًا أساسيًّا. والتمييز كعامل وسيط يتيح للإنسان أن يبحث عن الله فيكتشفه في كلّ شيء ويقوده إلى أن ينظر في الأشياء فيجد الله فيها. فالتمييز يساعد الإنسان في بحثه عن الله وفي كيفيّة سماع صوته ومعرفة إرادته في واقع الحياة والاتحاد به من خلال هذا الواقع. وفي ختام الكتاب جدول لمصطلحات الروحانيّة الإغناطيّة في ثلاث لغات (العربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة).

وهذا الكتاب الذي صدر في سنة يحتفل فيها الرهبان اليسوعيّون بذكرى مرور ٥٠٠ سنة على ولادة القدّيس إغناطيوس و٤٥٠ سنة على تأسيس الرهبانيّة هو خير مدخل للتعريف بروحانيّتهم وبالمبادئ التي هي في أساس عملهم الرسوليّ في سبيل الكنيسة.

## أحوال النصارى في خلافة بني العبّاس

تأليف الدكتور جان موريس فييه

نقله إلى العربيّة حسني زينه

سلسلة «نصوص ودروس - المجموعة التاريخيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ٤٢٣ صفحة

يتناول هذا الكتاب - الملف فصلاً هامًّا من تاريخ المشرق إذ إنّه يعرض لأحوال النصارى المشارقة (النساطرة) والمغاربة (اليعاقبة) من السريان والروم الملكيّين في دولة بني العبّاس، وعلى الأخصّ في مدينة بغداد (١٣٢ هـ / ٧٤٩ م إلى ٦٥٦ هـ / ١٢٥٦ م). إنّه ملفّ تاريخ النصارى في وجهه المأساويّ وكذلك في وجهه المُشرق، ملفّ العلاقات المسيحيّة - الإسلاميّة والعلاقات المسيحيّة - يُرشِدُ القارئ والباحث معًا إلى دقائق الأمور والأحداث والأماكن، وإلى تطوّر أحوال الكنائس والعائلات المسيحيّة والديارات والقرى النصرانيّة. ومن أهمّ الشخصيّات السياسيّة والعلميّة والثقافيّة والدينيّة كالوزراء والكتّاب والفلاسفة والبطاركة والأساقفة والشمامسة.

اللافت للنظر في كتابة هذا التاريخ هو النهج العلميّ الذي اتّبعه المؤلّف الدكتور جان موريس فييه: إنّه لا يعتمد فقط على الوثائق والمصادر القديمة مقارنًا بينها، بل إنّه يدعو إلى التحرّز الشديد من التعميم عند استعمال لفظتي «المسلمون» و«النصارى» حتّى في داخل حقبة واحدة محدودة كخلافة «بني العبّاس» مثلاً. فالنصارى المشرقيّون ليسوا جماعة واحدة. كما أنّهم إذ تقف أمام الإسلام لا تجد جماعة «قُدّت من قطعة واحدة». وكذلك ينبغي التنبّه إلى أنّ التقلّبات التي كان يستفيد منها النصارى أو كانوا ضحاياها، ما كانت إلاّ أصداء هامشيّة

مصدرها التيّارات الكبرى أو الدوّامات التي كانت تعصف بالمجتمعات الإسلاميّة نفسها. هذا كلّه دفع بالمؤرّخ إلى البقاء على أقرب مسافة ممكنة من النصوص لتحديد زمن الحادث وظروفه، خصوصًا وأنّ المؤرّخين القدماء المسلمين لم يؤرّخوا للنصارى إلاّ وقت الاضطرابات والمشاكل، كما أنّ المؤرّخين المسيحيّين اعتادوا الإطناب في ذكر مساوئ المسلمين. ولضبط هذا الواقع التاريخيّ كان لزامًا على المؤرّخ المعاصر أن يعالج قضيّته على فترة زمنيّة طويلة واحدة متجانسة وضمن أمبراطوريّة واسعة.

نظّم الدكتور فيه مادّته، بالنسبة إلى العصر العبّاسيّ، على لوحتَين:

اللوحة الأولى محورها الخليفة وما حدث في خلافته (عدد الخلفاء هو سبعة وثلاثون)، واللوحة الثانية محورها البطريرك وما كانت أحوال كنيسته (عدد البطاركة هو ستّة وثلاثون) في السنوات التي قاد فيها الرعيّة. وأمام الوقائع والأحداث يجتهد المؤرّخ في التأويل، بالرغم من أنه يعترف أحيانًا بعجزه أمام الصعوبات والغموض الشديد أو التضارب في المعلومات.

ومن المنهج المتّبع، ننتقل إلى بعض نتائج التأريخ بقلم الدكتور فيه: إنّ معالجته للوقائع تظهر أنّ للنصارى لم يتعرّضوا للاضطهاد المباشر، إلاّ نادرًا في خلافة بني العبّاس. إنّهم نالوا ما ناله مواطنوهم من المسلمين، ولكنّهم أُصيبوا في أجسادهم وأرزاقهم نتيجة تعارض المصالح والعداوات بين الأمراء المسلمين والبيزنطيّين أو الصليبيّين... ودفعوا كذلك ثمن قلّة التبصّر عندما انساقوا إلى ما كان يعدّه المسلمون استفزازًا كالجنائز الصاخبة وقرع النواقيس والتيه بالثراء... أمّا ضمور عدد النصارى فيعود إلى مناخ متزايد الثقل من الضغط الاجتماعيّ - السياسيّ والتمييز الشرعيّ والإذلال كالضرائب الخاصّة والتمييز بالملابس... ويضيف الدكتور فيه أن رفض النصارى للعالَم الذي كانوا يعيشون فيه مردّه إلى كون هذا العالم قد تشدّد في أخذهم بقوانين لم تتح لهم فرصًا سياسيّة متكافئة ولم تعاملهم معاملة المواطن المتمتّع بحقوق المواطنيّة.

«أحوال النصارى» كتاب يقود إلى تحريك مشاعر الحزن أمام الإخفاق في تكوين علاقة تساعد في النموّ والتكاتف والتكافل. ولكنّه كتاب يقود أيضًا إلى الرجاء في الإفادة من الماضي لصُنع المستقبل.

# بلوغ الأرب في علم الأدب

تأليف المطران جرمانوس فرحات

تحقيق إنعام فوّال

سلسلة «نصوص ودروس - المجموعة الأدبيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ٣٧٨ صفحة

المعروف المشتهر عن المطران جرمانوس فرحات المارونيّ الحلبيّ (المتوفّى سنة ١١٤٥ هـ / ١٧٣٢ م) طول باعه في علم اللغة العربيّة بمختلف فنونه من قواعد وأصول وإعراب وبيان وعروض وبلاغة... فكتاب «بحث المطالب» في قواعد اللغة العربيّة هو من المراجع الأساسيّة لأدباء عصر النهضة ولم يزل حتّى يومنا هذا ركنًا أساسيًّا في مداميك الصرح اللغويّ العربيّ.

ومن نفائس المطران جرمانوس الأدبيّة التي كانت حتّى الفترة الأخيرة مخطوطة، كتاب مهمّ هو «بلوغ الأرب في علم الأدب»، وقد عملت السيّدة الأستاذة إنعام فوال على تحقيق القسم الأوّل منه وهو مختصّ بعلم الجناس. فالمطران فرحات درس صرف اللغة العربيّة ونحوها وآدابها على إمام علماء حلب المسلمين الشيخ سليمان بن خالد عبد القادر (ت ١١٤١ هـ / ١٧٢٨ م)، وبعد أن أحاط علمًا بشوارد هذه اللغة، صنّف فيها الكتب القيّمة من لغويّة وأدبيّة، وعلميّة ودينيّة، ليظهر للنصارى أنّ تلك اللغة للمسيحيّين والمسلمين على حدّ سواء. وبهذا كان البادئ بالنهضة الأدبيّة «التي جعلت النصارى يتبارون مع إخوانهم المسلمين في سوريا ولبنان ومصر يرفع منار اللغة العربيّة».

ومن المرجّح أنّ للمطران فرحات تأثّر، في حقل البلاغة، بمنظومة الحموي (ت ١٤٣٣ م) ومنظومة النابلسيّ (ت ١٧٣١ م)، فسلك في كتابه «بلوغ الأرب» طريقًا تعليميًّا وسطًا، لم يسهب فيملّ ولم يوجز فيقلّ، جامعًا ضروب الجناس، شارحًا فنونه، مستشهدًا بأقوال مَن سبقه، جاهدًا قدر المستطاع لتبسيط موضوعه. ولكتاب فرحات مقدّمة يبرّر فيها قصده في وضع كتاب «في أنواع الجناسات وأحكامها، وفي أنواع البديع، وتنبيه الشاعر في ما لم يكن به شاعر». ثمّ يسوق بعدها أنواع الجناس المقصود إيراده، وهي تسعة وثلاثون نوعًا مقرونة بأقوال الشعراء على وجه التمثيل والاستشهاد وأنواع الجناس المسوقة. وكتابه هذا هو ملخّص للعديد من الموسوعات التي سبقته. يضيف الكثير من الأمثلة الشعريّة، والشروحات الضروريّة للطالب. وهو من هذه الزاوية «يعتبر بحقّ أقرب كتاب بلاغيّ لطلاّب جامعة اليوم. إذ إنّ طلاّبنا، في ظروفهم الحاليّة، أحوج إلى هذا الرصيد الفنّيّ التعليميّ». ولا سيّما أنّ حاجة الكتاب لا تقف عند هذا الحدّ من الفائدة، بل هو معجم لكثير من الشعراء في مختلف العصور، متبع منهج «الاستقراء والاستيعاب والتعقّب الشامل لسائر أنواع البلاغة».

أمّا تحقيق هذا الكتاب، وقد قامت به عن جدارة السيّدة الأستاذة إنعام فوال في إطار أطروحة قدّمتها في قسم الآداب العربيّة بجامعة القدّيس يوسف، فقد أثرى نصّ المطران فرحات بالكثير من الحواشي المهمّة الضروريّة إلى جانب ضبط الأبيات الشعريّة وتنظيم الشروح والتعريف بالشعراء وكتبهم ودواوينهم. ولا بدّ أيضًا من الإشارة إلى مقدّمة المحقّقة في مصادر البحث عن حياة المطران فرحات وعصره وتآليفه، وكذلك لا بدّ من إلقاء الضوء على مقدّمة المحقّقة في علم البلاغة وفي مخطوط «بلوغ الإرب في علم الأدب». وفي القسم الأخير من الكتاب فهارس متعدّدة للأعلام والقوافي الشعريّة والمصادر والمراجع على اختلافها.

## تاريخ لبنان من الاحتلال إلى الجلاء (١٩١٨ - ١٩٤٦)

تأليف د. علي عبد المنعم شعيب

منشورات دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٠

في وقت كثُر فيه الحديث عن إعادة كتابة تاريخ لبنان وضرورة توحيد هذا التاريخ في الإطار المدرسيّ، يأتي كتاب الدكتور عبد المنعم شعيب ليطرح قراءةً لا تخلو من الخلفيّات والأفكار المسبقة لتاريخ لبنان في حقبة معيّنة، هي تلك الحقبة السابقة مباشرةً للاستقلال وبدايته (١٩١٨ - ١٩٤٦). فهذه المرحلة، على ما يقول الكاتب، كانت «مرحلة» حافلة بالصراع الدوليّ من أجل السيطرة على الشرق العربيّ. ففيها تحرّكت المحاور العربيّة ومعها تفاعلت الأوضاع الداخليّة حتّى راحت بعض الطوائف الدينيّة تنزع للقيام بدور الأمّة القوميّة ضمن الدائرة الاستعماريّة المرسومة لها. وتتوزّع موادّ الكتاب وبحوثه حول ثلاثة محاور رئيسة هي التالية:

١ - إنّ هذه المرحلة من تاريخ لبنان مرتبطة بالصراع الدوليّ (فرنسا وبريطانيا) للسيطرة على الشرق الأوسط وموارده.

٢ - إتّسمت هذه المرحلة بصراع مستمرّ بين حاملي «سواء الدعوة إلى أمّة لبنانيّة» والبعض الآخر الداعي إلى أمّة سورية.

٣ - أنّ استقلال لبنان نتيجةٌ للوضع الطائفي في لبنان. وهذا الاستقلال هو حلٌّ عمل الفرنسيّون على تحقيقه إرضاء لمطامح بعض الطوائف المسيحيّة. وعلى رأسها الطائفة المارونيّة، وهو البديل عن إلحاق لبنان بفرنسا.

ويفيد المؤلّف في المقدّمة «أنّ الكتاب يتضمّن الكثير من تفاصيل أحداث لم تنشر من قبل، وبالاستناد إلى مصادر أجنبيّة وعربيّة جديدة. ففي وثائق وزارة الخارجيّة البريطانيّة وكذلك في أرشيف عصبة الأمم في جنيف ما لم ينشر عن لبنان»

ومن الأمور التي يسلّط الكتاب الضوء عليها ما حدث في السنة ١٩٣٦، عندما وُقّعت المعاهدة بين السوريّين والفرنسيّين، وكان نتيجتها أن تخلّت سوريا، بصورة ضمنيّة، عن

مطلبها في الساحل والأقضية الأربعة، وهذا ما عُدّ آنذاك انتصارًا لدعاة استقلال لبنان وعدم إلحاقه بسوريا. وفي السنة ١٩٣٦ أيضًا، وُقّع اتّفاق آخر بين اللبنانيّين والفرنسيّين ينصّ على ضمان حقوق الطوائف وهويّتها، ويوصي باستقلال لبنان. وأمام هذا الواقع الجديد، عدل الزعماء المسلمون عن التشديد على وجوب الانضمام إلى سوريا، بل أخذوا يطالبون بالتوزيع العادل السياسيّ والاقتصاديّ بين المسيحيّين والمسلمين. والسنوات القليلة التي سبقت إعلان الاستقلال في لبنان ١٩٤٣ شهدت صراعًا قام بين مؤيّدي الوجود الفرنسيّ وتدخّله في الكثير من الأمور، والمؤيّدين لميثاق وطني بين اللبنانيّين في إطار وطن مستقلّ، وما قضيّة المرسومين ٤٩ و٥٠ سوى حقبة معيّنة في تاريخ ذلك الصراع.

إنّ تاريخ لبنان، بقلم د. عبد المنعم شعيب، هو تاريخ سياسيّ لا يتطرّق إلى النواحي الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة من حياة لبنان. وهو، بالإضافة إلى ذلك، لا يتحدّث عن السياسة إلاّ من خلال ما يرسمه الخارج، وكأنّ تاريخ لبنان السياسيّ هو صنيع الأجنبيّ ولا دخل اللبنانيّ في رسمه، وكأن ليس هناك عناصر داخليّة لها دورها في التأثير على ماجريّات التاريخ.

س. د.

## المسيحيّون والعروبة، مناقشة في المارونيّة السياسيّة والعروبة

تأليف رياض نجيب الريّس

منشورات رياض نجيب الريّس، لندن، الطبعة الثانية، ١٩٩٠

كتاب رياض نجيب الريّس، الصحفيّ والناشر المعروف، يتطرّق إلى موضوع هو غاية في الدقّة والحسّاسيّة: العلاقات بين المسيحيّة في العالم العربيّ والقوميّة العربيّة في ضوء التجربة اللبنانيّة. والواقع أنّ الكاتب ينطلق في بحثه من أمر هو في نظره بديهيّة من البديهيّات والمسلّمات التاريخيّة: إنّ الرابط السياسيّ والاجتماعيّ والإنسانيّ والثقافيّ الذي يربط بين مواطني الدول العربيّة وحكوماتها هو رابط القوميّة العربيّة. هذا الرابط هو المقياس والحقيقة والهدف الذي يصبو إليه كلّ مواطن عربيّ مخلص.

من هذا المنطلق، يتحوّل البحث، في العديد من صفحاته، إلى نقدٍ هجوميّ عنيف لما يسمّيه «المارونيّة السياسيّة اللبنانيّة» المرتبطة بالإيديولوجيا الصهيونيّة والداعية إلى وطن لبنانيّ يشكّل فيه المسيحيّون رأس الحربة ومركز الثقل ثقافيًّا وسياسيًّا. وفي الوقت نفسه، يدعو الكاتب الإسلام إلى أن يعيد النظر في علاقته بالسياسة، ولا سيّما ذلك الإسلام المتطرّف الذي لا همّ له إلاّ إقحام الدين الإسلاميّ بالسياسة.

فباسم العروبة، على المارونيّة السياسيّة أن تزول وتضمحلّ. ولبنان الذي كان أعجوبة على الصعيدين السياسيّ والاقتصاديّ، قبل بداية الحرب سنة ١٩٧٥، لن يعود إلى الوجود،

إذ إنّ الظروف تبدّلت والدول العربيّة لم تعد بحاجة إلى لبنان همزة وصل بين الشرق والغرب ولم تعد بحاجة إلى لبنان الحرّيّة السياسيّة والحرّيّة الاقتصاديّة.

والحلّ الذي يقترحه رياض نجيب الريّس هو أن يكتشف المسيحيّون اللبنانيّون حقيقة ما يربطهم بالقوميّة العربيّة، وقد كان البعض منهم في أساس نشأتها وتطوير إيديولوجيّتها. فكما أنّ الإسلام هو دين عربيّ، المسيحيّة هي كذلك دين عربيّ، على اعتبار أنّ المسيحيّة كانت معروفة بين القبائل العربيّة قبل الإسلام. وما يربط المسيحيّة اليوم بالواقع العربيّ والإسلام هي مجمل قضايا أساسيّة كالديمقراطيّة والتحرّر والعدالة الاجتماعيّة. إلاّ أنّ ما يقلق الأوساط المسيحيّة هو موقف الأصوليّة الإسلاميّة التي تهدّد مصيرهم وكذلك مصير الداعين إلى الديمقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة. وموقف الأصوليّة الإسلاميّة هذا يكشف عن خلل في العلاقة بين الإسلام والقوميّة العربيّة، حيث إنّ الإسلام يستخدم القوميّة العربيّة كغطاء له، ممّا يحتّم ضرورة الفصل بين البعد الدينيّ والبعد السياسيّ في موضوع تسيير أمور الدولة. فالقوميّة العربيّة تحقّق ذاتها إن هي طرحت نفسها كبديل ديمقراطيّ علمانيّ، والإسلام مدعو إلى التجدّد والتأقلم مع مبادئ الحرّيّة والعلم والعقل. وهكذا فالقوميّة العربيّة هي مشروع سياسيّ مستقبليّ، وهي هويّة وطنيّة قوميّة، في حين أنّ الإسلام هو دين فقط. وإذا كانت المارونيّة السياسيّة هي دعوة إلى الانعزال وكانت الأصوليّة الإسلاميّة دعوة إلى سيطرة الدين على الأبعاد السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، فإنّ الكنيسة الأرثوذكسيّة عرفت، ككنيسة عربيّة، أن تحافظ على استقلاليّتها وعلى ارتباطها بالقوميّة العربيّة كمشروع حضاريّ.

ويقول الكاتب في ختام كتابه: «إنّ القوميّة العربيّة هي فعل إيمان، وهي، من هذا المنطلق، بحاجة إلى كثير من الأعاجيب» «الأعجوبة الأولى تكون في أن تصبح العلاقات بين سورية ولبنان علاقات طبيعيّة، بما يتوافق وروح القوميّة العربيّة ومستلزماتها».

كتاب رياض نجيب الريّس ليس جديدًا في مضمونه، إذ إنّ الأفكار التي يطرحها هي متداولة منذ زمن في الأندية الثقافيّة العربيّة. إلاّ أنّ الكتاب، بتوقيت صدوره، ومن لندن، هو كناية عن إعلان إيديولوجيّ أو نصّ يستند إلى الكثير من الأفكار المسبقة والمسلّمات الثابتة، التي هي بحاجة إلى مناقشة: ما معنى القوميّة اليوم؟ وما علاقتها بالدولة؟ وما هو أساس الدولة وما هي المبادئ التي تقوم عليها؟ وما هو المجتمع العربيّ؟ وهل هناك مجتمع أم مجتمعات؟ وما هي الروابط التي هي في أساس المجتمع وتكوينه؟ أسئلة متعدّدة تشير إلى أنّ باب النقاش ما زال مفتوحًا.

س. د.

# المساهمون في هذا العدد

سعاد أبو الروس سليم: أستاذة التاريخ في جامعة القدّيس يوسف ـ بيروت. حاملة شهادة الدكتوراه في التاريخ من جامعة باريس (السوربون). لها مقالات ومؤلّفات في تاريخ لبنان ولا سيّما تاريخ الأديار، منها أطروحتها المنشورة بالفرنسيّة: «نظام الشراكة والضريبة في جبل لبنان خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر» (١٩٨٧).

روبير بندكتي اليسوعيّ (الأب): باحث في مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر التابع لجامعة القدّيس يوسف ـ بيروت. له دكتوراه في الأنثروبولوجيا الثقافيّة من جامعة القدّيس يوسف حول موضوع الدين والحياة الريفيّة. من مؤلّفاته: «التراث الإنسانيّ في التراث الكتابيّ» (١٩٩٠) ومقالات متعدّدة في مجال اختصاصه.

لويس بوزيه اليسوعيّ (الأب): رئيس قسم الدراسات العليا في فرع الآداب العربيّة بجامعة القدّيس يوسف ـ أستاذ التاريخ والحضارة العربيّة والإسلاميّات. صاحب شهادة دكتوراه في التاريخ من جامعة ليون. من مؤلّفاته المنشورة: «شرح متن الأربعين النوويّة» (١٩٨٣)، «دمشق في القرن السابع الهجريّ / الثالث عشر الميلاديّ» (١٩٨٨). له مقالات متخصّصة في دوريّات عربيّة وفرنسيّة.

جورج جبّور: دكتور في العلوم السياسيّة وحامل شهادات في الحقوق والفلسفة. من المناصب التي شغلها إدارة مكتب الدراسات لدى رئيس الجمهوريّة العربيّة السوريّة. حاضر في عدد من الجامعات العالميّة لا سيّما في بريطانيا والولايات المتّحدة. له الكثير من المؤلّفات في السياسة والقانون الدوليّ والقضايا القوميّة، منها: «الاستعمار الاستيطانيّ» (١٩٧٥)، «الفكر السياسيّ المعاصر في سورية» (١٩٨٦)، «نحو علم عربيّ للسياسة» (١٩٨٩)، «العرب وحقوق الإنسان» (١٩٩٠).

جيرار جهامي: أستاذ الفكر العربيّ والمنطق الصوريّ في الجامعة اللبنانيّة. حامل شهادة دكتوراه في الفلسفة. من مؤلّفاته: «إبن رشد، تلخيص منطق أرسطو» (١٩٨٤)، «إبن سينا ـ حضوره الفكريّ بعد ألف عام» (١٩٩١). وله مقالات مختلفة في التراث الفكريّ العربيّ.

يوسف الحوراني: أستاذ في الجامعة اللبنانيّة ـ قسم الفلسفة ومحاضر في قسم الآثار. حامل شهادة دكتوراه في فلسفة التاريخ. من مؤلّفاته المنشورة: «الإنسان والحضارة» (مدخل دراسة)، «لبنان في قيم تاريخه (المهد الفينيقيّ)، وغيرهما من الكتب.

كميل حشيمه اليسوعيّ (الأب): مدير «دار المشرق». له مؤلّفات عديدة روحيّة ولغويّة وأدبيّة، بعضها منقول وبعضها موضوع، منها «الترجمة بالنصوص» (١٩٨٠) و«وزراء النصرانيّة وكتّابها في الإسلام» (١٩٨٧) «ورسائل متبادلة بين إبراهيم اليازجي وقسطاكي الحمصي» (١٩٨٨)، فضلاً عن أطروحة دكتوراه نشرت بالفرنسيّة حول كتاب «النصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة» للأب لويس شيخو (١٩٦٧).

سمير خليل اليسوعيّ (الأب): باحث في التراث العربيّ المسيحيّ والإسلاميّات، وأستاذ هذين الاختصاصين في جامعات بيروت وروما. له نحو مائتي مقالة نُشِرت في الدوريّات العربيّة والغربيّة، ومن مؤلّفاته المطبوعة تحقيق «مصباح العقل» لساويرس بن المقفّع (١٩٧٨)، و«مقالة في التوحيد» للفيلسوف يحيى بن عدي (١٩٨٠)، و«مقالة في التثليث والتوحيد وصحّة المسيحيّة» لبولس البوشي (١٩٨٣).

إبراهيم خوري: إختصاصيّ في الجغرافية عند العرب. حقّق وألّف وترجم ثمانية وثلاثين كتاباً في هذا المضمار،منها: «جغرافية دار الإسلام حتّى منتصف القرن الحادي عشر» (عن الفرنسيّة)، «أخبار الصين والهند لسليمان التاجر وأبي زيد السيرافي» (نصّ محقّق) و«الطواف حول البحر الأحمر» (نص محقّق).

سامي خوري اليسوعيّ (الأب): رئيس إقليميّ سابق للرهبانيّة اليسوعيّة في الشرق الأدنى. مدير المطبعة الكاثوليكيّة. إختصاصيّ في تاريخ الكنيسة والرهبانيّة اليسوعيّة في لبنان والشرق العربيّ. له مقالات ومؤلّفات في الموضوع، منها بالفرنسيّة: «تاريخ لبنان في محفوظات الرهبانيّة اليسوعيّة ١٨١٦ ـ ١٨٤٥» (١٩٨٥).

عبد الله داغر اليسوعيّ (الأب): رئيس إقليميّ سابق للرهبانيّة اليسوعيّة في الشرق الأدنى ورئيس سابق للجامعة اليسوعيّة في بيروت. له مقالات عديدة في مواضيع التربية والثقافة والدين والروحانيّة.

سليم دكاش اليسوعيّ (الأب): أستاذ الفلسفة والفكر الإسلاميّ في جامعة القدّيس يوسف (بيروت). صاحب دكتوراه في «علم الكلام الإسلاميّ ومسألة خلق الإنسان والعالم في القرن العاشر م». له نشاط تربويّ. نشر مقالات ومؤلّفات متعدّدة، منها: «الرسائل الروحيّة للشيخ الروحانيّ يوحنّا الدلياتي» (عن السريانيّة، ١٩٨٦)، «خلق الإنسان والعالم في نصوص من الشرق الأدنى القديم» (عن الفرنسيّة، ١٩٩٠).

جون دنوهيو اليسوعيّ (الأب): مدير معهد دراسات العالم العربيّ المعاصر بالجامعة اليسوعيّة - بيروت، وأستاذ في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة. حامل شهادة دكتوراه في تاريخ الشرق الأوسط من جامعة هارفارد. له مقالات متعدّدة في دوريّات علميّة متخصّصة في لبنان وفرنسا وأميركا الشماليّة وإيطاليا. من مؤلّفاته بالإنكليزيّة: «الثقافة العربيّة والمجتمع في تبدّل» (١٩٧٣)، «نحو إعادة تحديد الجماعة في الشرق الأوسط: أجوبة قديمة لمشاكل جديدة» (١٩٨٥).

أهيف سنّو: أغريجيه في اللغة العربيّة وآدابها من جامعة باريس. رئيس فرع الأدب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة) في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة (جامعة القدّيس يوسف). أستاذ الأدب العربيّ العبّاسيّ والحضارة العربيّة الإسلاميّة الكلاسيكيّة. له مقالات ومؤلّفات مختلفة في اختصاصه.

فاضل سيداروس اليسوعيّ (الأب): أستاذ العقيدة والكتاب المقدّس في معهد التربية الدينيّة بالسكاكيني (القاهرة). صاحب رسالة دكتوراه عن «الكنيسة القبطيّة والعالم المعاصر». له عدد من المقالات والكتب نُشرت في القاهرة وبيروت، منها: «يسوع المسيح في تقليد الكنيسة» (١٩٨٩)، و«مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا».

رفيق العجم: أستاذ في الجامعة اللبنانيّة ومعهد الدراسات الإسلاميّة في جمعيّة المقاصد. حامل شهادة دكتوراه في الفلسفة. من مؤلّفاته: «المنطق عند

الفارابي» (تحقيق)، و«المنطق عند الغزالي» (دراسة). له مقالات متعدّدة في الدوريّات العلميّة المتخصّصة.

عادل الفريجات: ناقد أدبيّ، وعضو في اتّحاد الكتّاب العرب. أستاذ في المعهد العالي للعلوم السياسيّة بدمشق. له بحوث ودراسات منشورة في الدوريّات السوريّة. من كتبه المطبوعة: «إضاءات في النقد الأدبي» (١٩٨٥)، «خمسة إشكالات نقديّة» (١٩٨٩)، «بشر بن أبي خازم الأسدي» (١٩٩١).

بطرس لبكي: نائب رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان. مهندس مدنيّ، دكتور في الاقتصاد الكمّيّ والتاريخ الاقتصاديّ. عمل في مؤسّسات رسميّة محليّة ودوليّة. له العديد من المقالات والأبحاث المنشورة في لبنان والعالم العربيّ وأوروبا وأميركا الشماليّة. من كتبه المنشورة: «مدخل إلى تاريخ لبنان الاقتصاديّ» (١٩٨٤)، «التربية والحراك الاجتماعيّ في المجتمع اللبناني المتعدّد الطوائف» (١٩٨٨).

شارل ليبوا اليسوعيّ (الأب): إختصاصيّ في تاريخ الكنيسة والرهبانيّة اليسوعيّة في مصر. صاحب دكتوراه عن «تاريخ الرهبانيّة اليسوعيّة في مصر» من الجامعة الغريغوريّة بروما. له دراسات ومقالات في الموضوع.

طارق متري: مسؤول العلاقات المسيحية ـ الإسلامية في مجلس الكنائس العالميّ (سويسرا) ومجلس كنائس الشرق الأوسط. صاحب دكتوراه في علم الاجتماع (باريس، السوربون). له مقالات مختلفة في علم الاجتماع والعلاقات بين الكنائس والأديان.

هيام ملاّط: محام وأستاذ في الجامعة اللبنانيّة. حامل شهادات في الحقوق والعلوم الاجتماعيّة. له مقالات تاريخيّة ومؤلّفات تتعلّق بقضايا التنظيم والإنماء في لبنان.

ناصيف نصّار: أستاذ الفلسفة في كليّة التربية بالجامعة اللبنانيّة. نائب رئيس الجمعيّة الفلسفيّة العربيّة. حامل شهادة دكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس (السوربون). له مؤلّفات في الفلسفة والفكر الاجتماعيّ، منها: «الفكر الواقعيّ عند ابن خلدون» (بالفرنسيّة ١٩٦٧)، «نحو مجتمع جديد» (١٩٧٠)، «طريق الاستقلال الفلسفيّ» (١٩٧٥)، «تصوّرات الأمّة المعاصرة» (١٩٨٦).

# فهارس المشرق

## للسنة الخامسة والستّين

## ١٩٩١

## فهرس أوّل

## محتويات السنة

فهرس ثانٍ

## أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث

# المطبوعات التي ورد وصفها
# في السنة الخامسة والستّين

## ١ ـ المطبوعات العربيّة



## ٢ ـ المطبوعات الأجنبيّة

# فهرس رابع
## لموادّ السنة الخامسة والستّين

على طريقة حروف المعجم

## شروطِ الكِتابةِ في «المشرق»

- تصدر «المشرق» مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/يوليو) وفي نحو ٥٠٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة «المشرق».

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة

| | |
|---|---|
| في لبنان وسورية | ٦٠٠٠ ليرة لبنانيّة |
| في البلاد العربيّة (بما فيه تكاليف الإرسال) | ١٥ دولاراً أميركيًا |
| في البلدان الأخرى (بما فيه تكاليف الإرسال) | ٢٥ دولاراً أميركيًا |

**Abonnement annuel**

| | |
|---|---|
| Liban et Syrie | 6.000 L.L. |
| Pays arabes (frais de port compris) | 15 dol. U.S. |
| Autres pays (frais de port compris) | 25 dol. U.S. |

# الدين، «الموضوع» و«الرابط»

إذا كان للدين مكانته الاجتماعيّة الواسعة، وإذا كانت الدراسات العربيّة تتوالى في موضوع الدين بين المعقول واللامعقول، والوعي واللاوعي، والشعور واللاشعور، والواقع والمتخيّل، فلأنّ الدين، في أيّامنا هذه المأساويّة الصعبة، يقوم بدور هامّ لا يستطيع الباحث أن يتجاهله: إنّه، في خضمّ الثنائيّات والتغرّبات، يوحّد الوجدان، الفرديّ والجماعيّ. إنّه الرابط على مستوى الباطن، فيدرك الفرد أنّ له المرجعيّة المعزّية والقائدة في المعاملة وبالتالي في العبادة. فالفرد، وكذلك الجماعة، بحاجة إلى ذلك الرابط المؤسّس للعلاقات على مختلف مستوياتها وأبعادها، وحتّى في علاقة الذات بذاتها.

ولأنّ للدين مكانته الهامّة في شرقنا، ولأنّ له التمثيلات والتعابير المختلفة، فإنّه، في زمن علم الإنسان الدينيّ وفي عصر علم الدين، أصبح هذا الدين، كما نتحقّقه من نظرة سريعة إلى ما يصدر من أبحاث، «موضوعًا» من مواضيع العلم النقديّ والبحث التحليليّ، وصار «إنتاجًا بشريًّا اجتماعيًّا»، مصيره أن يكون معقولاً ومفهومًا وموضوع إدراك. فالإنسان الحديث، أو الإنسان الذي لا ينفي قدرة العقل على النظر في الظواهر مهما كان مصدرها ومعناها النهائيّ، يرغب في مناقشة نفسه وفي إدراك المفاعيل وتاريخها. وعلى مستوى علم الأديان، من حيث علم اللغة والتاريخ والعلوم الاجتماعيّة، يحاول أن يفهم مفهوم الدين وموقعه في اختبار البشريّة.

وفي هذا العدد من المشرق، بعض المقالات والأبحاث ترمي إلى درس موضوع الدين من زوايا مختلفة: فالحديث عن الدين، وخصوصًا في معناد

الوجوديّ، لا يستقيم من دون دراسة موقع «الشعور» الدينيّ في الاختبار الدينيّ الفرديّ، وذلك من ناحية فلسفيّة. ولأنّ للقدّيسين في شرقنا المسيحيّ مكانتهم وتكريمهم، فإنّ هذه الظاهرة جديرة بأن تكون موضوع دراسة من خلال مسح جغرافيّ اجتماعيّ دقيق، تُفحَص فيه العيّنات الفحص الدقيق، دون تجاهل المعنى الدينيّ العميق لذلك التكريم وتلك المكانة، ودون تجاهل بعض ما هو لا معقول وخرافيّ. ولأنّ الظهورات، ظهورات العذراء مريم وبعض القدّيسين، ورشح الأيقونات، واستعلانات رجالات الله، أخذت تحتلّ المكان الواسع في وسائل الإعلام وكذلك في مخيّلات البعض أو في إدراكهم، فإنّه من الأهمّيّة أن يُدرس موضوع الظهورات، كظاهرة دينيّة على مختلف المستويات النفسيّة والاجتماعيّة. فهذه القضيّة مركزيّة في الدين، وخصوصًا «الدين الشعبيّ» الذي له كلمته في التعبير عن العلاقة بالله وله تاريخه وتراثه وتمثيلاته وتماثيله... وبما أنّ علم الأديان هو علم مقارِن، فإنّ موضوع الحبّ الإلهيّ عند يوحنّا الصليبيّ وعرفاء المسلمين هو عمل مقارِن ومواجِه قبل أن يكون توليفيًّا جامعًا. ويأتي المقال في «التفسير البلاغيّ» ليشير إلى أهمّيّة التأويل والتفسير في الدين، كمبدأ مطلق، وهذا ما يدعو إلى الاهتمام بهذه الناحية وإعطائها الأفضليّة في الدراسات، لأنّ التجدُّد الدينيّ لا بدّ له أن يأتي من خلال تجديد التفسير والتأويل.

ولأنّ «الدين هو ارتباط بين الله والإنسان»، ولأنّ الإنسان الشرقيّ يشعر شعورًا راغبًا، من الماضي إلى الحاضر، بهذا الارتباط، فإنّه بحاجة إلى الارتباط الدينيّ وإلى الخصوصيّة في هذا الارتباط. إنّه أيضًا بحاجة إلى حضور الله والمطلق بوجه حسّيّ، وهو غالبًا ما يجمع بين أعماله والدين، أو أنّه يُدخل الدين أو إيمانه في مختلف أعماله ونشاطاته. وإذا كان هذا العدد من المشرق يسلّط الضوء على بعض مظاهر هذا الارتباط، فلأنّ الدين ليس ظاهرة من الظواهر فقط، بل هو، في نظر إنساننا، منطلق أساسيّ نحو معنى الحياة الأشمل.

# موقع «الشعور والعاطفة» في الاختبار الدينيّ

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

لقد كَثُر الحديث، مع حلول الثمانينات وتواليها، عن «الوعي الدينيّ الجديد» و«الصحوة الدينيّة» و«الأوتوبيا الدينيّة» و«الحركات الدينيّة الجديدة» و«عودة القدسيّات»... وذلك، يكشف عن واقع اجتماعيّ أخذ فيه الإنسان، كفرد وجماعات، يعبّر فيه عن أمانيه وتطلّعاته ومراميه، وكذلك عن المآسي التي يعيشها في الحروب والمجاعات ومختلف الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة والنفسيّة. وإذا كان العالم الثالث يئنّ تحت وطأة الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تدفعه إلى إيجاد حلول لقضاياه من خلال الحركة الدينيّة بمختلف تعبيراتها وأشكالها، حتّى العنفيّة منها، فإنّ الإنسان الغربيّ، هو أيضًا يعاني من أزمة كبيرة ويعيش خللاً كبيرًا حتّى في قِيَمه الوظيفيّة الأساسيّة كالعقل وامتداداته والتقدّم وسيادة الفعل الإنسانيّ والأنا، وذلك مرتبط بالمنطق التقنيّ الإنتاجيّ الذي لم يعد هذا الإنسان يستطيع السيطرة عليه.

## الصحوة الدينيّة، بين المعقول واللامعقول

وترتبط الحركة الدينيّة الجديدة، على مختلف مستوياتها، بـ «عودة الشعور الدينيّ، والحاجة إلى التصوّف والقدسيّات. إلاّ أنّ هذه العودة هي أيضًا ظهور المبهم والغامض، وربّما ما هو مَرَضيّ. إنّها عودة تتجلّى أيضًا في استفاقة «الغريزة» الدينيّة الدفينة التي تميّز الإنسان والتي من غير السهل التخلّص

(*) رئيس تحرير مجلّة المشرق.

منها...»[1]. وصعود الدين، في مختلف الأصقاع، يترافق مع ما يعيشه إنسان اليوم من القلق والحصر العميقَين، في خِضَمّ الأزمات المتلاحقة من بطالة وسقوط النظام التقنوقراطيّ والعقلانيّ، الذي كان متجسّدًا في الإيديولوجيات السياسيّة والاقتصاديّة. هذا السقوط دفع بعض عالم اليوم إلى «اللامعقول أو اللاعقلانيّ»: فباسم الدين، تتفلّت الغرائز والعاطفة، لا بل العواطف، لتحقيق الرغبات وإحداث التغيّرات الضروريّة وإحقاق حقوق الله والدين، مقدّمة لعالم يسوده الإخاء والحرّيّة والتجانس والسعادة. هذا ما يزعمه أصحاب الدعوة إلى عالم يسيّره الدين وحدود الله.

إنّ الظاهرة الدينيّة، أكانت صحوة أم وعيًا أم استفاقة أم عودة، لها أصولها في ما يسمّيه الفلاسفة وعلماء الاجتماع ومؤرّخو الديانات «الشعور الدينيّ». فما هي حقيقة هذا الشعور؟ أهو عنصر نفسيّ فقط؟ ما هي وظيفته وامتداداته؟ هل هو مرتبط بالكائن البشريّ بوصفه كائنًا؟ للإجابة عن هذه الأسئلة سنكتشف ما قاله الفيلسوف الألمانيّ فردريك شلايرماخر أوّلاً، على أن ننطلق إثر ذلك نحو خلاصة تطبيقيّة لوضعيّة الشعور الدينيّ اليوم.

فمن بين أسماء المفكِّرين الغربيّين الذين درسوا الدين كظاهرة واختبار بشريَّين، يبرز اسم المفكِّر الألمانيّ البروتستانتيّ فردريك شلايرماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤)، وقد كان لنظامه الفكريّ في موضوع الظاهرة الدينيّة ولكتابه **مقالات في الدين** الأثر البعيد في الدراسات السوسيولوجيّة والفلسفيّة واللاهوتيّة اللاحقة، وما زال يتردّد صدى تفكيره وتحليله في غالبيّة الدراسات الحاليّة التي تتناول الدين «كاختبار إنسانيّ للإلهيّ والقدسيّ».

## مفهوم الدين في الثقافة الألمانيّة

إنّ شلايرماخر كان راعيًا من رعاة كنيسة الإصلاح بألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن الثامن عشر، وهو تأثّر إبّان حداثته ودراسته الثانويّة والجامعيّة بثلاثة تيارات متضامنة:

(١) راجع، René Girault et Jean Vernette, *Croire en Dialogue*, Paris, 1989.

ـ التيّار الأوّل تمثّله جماعة «الأخوة المورافيّين» (Frères Moraves) الدينيّة التقويّة وهي كانت أنشأت مدرستان لتثقيف الشبّان وتأهيل الرعاة. وهؤلاء «الإخوة المورافيّون» نزعوا إلى إهمال الجدل اللاهوتيّ الذي يثيره العقل في رغبته بالمعرفة وإلى تقليص أهمّيّة العقائد والطقوس والإكليروس، وإلى جعل الكنائس حلقات حرّة تجمع المؤمنين من كلّ صوب، وإلى التركيز على الدين كشعور وعاطفة، وهو شعور يوحيه اتّحاد المؤمنين المستديم بالسيّد المسيح وآلامه، وحياة عمليّة يفرضها ذلك الشعور. وبما أنّ «الإخوة المورافيّين» كانوا ينتسبون روحيًّا إلى كالفين، فإنّ شلايرماخر تأثّر سريعًا بنزعتهم التقويّة وخوفه من السقوط في وحل الخطيئة وبواجب اعتماد حياة تقشّف تبعده عن ذلك، مع أنّه تحرّر سريعًا من التشدّد في الأعمال التقشفيّة، وهو توصّل إلى قناعة بأنّ عليه الانفصال عن جماعة الإخوة إذ إنّهم لم يمدّوه بما يقنع الفكر ويجيب على التساؤلات المصيريّة الوجوديّة. إلاّ أنّ شلايرماخر لم ينسَ يومًا أنّ الدين هو شعور وعاطفة باطنيّة عميقة وهذا ما رسخ في ذهنه وقناعته.

ـ والتيّار الثاني الذي نهل منه شلايرماخر هو فلسفة إيمّانويل كانط (Kant)، الذي وجد ركيزة «العقل العمليّ» في ثلاث مصادرات أو مسلّمات هي: خلود النفس ووجود الله والحرّيّة. فإذا كان القانون الأخلاقيّ يدعونا إلى العمل من أجل تحقيق الخير الأسمى، فإنّ التسليم بوجود الله يصبح أمرًا واجبًا على العقل ويتوجّب كذلك القبول بخلود النفس كأمرٍ مسلّم به لأنّ إرضاء الإنسان الأخلاقيّ لا يمكن إثباته من خلال الأدلّة الاختباريّة. أمّا الحرّيّة فهي مبدأ يقوم عليه العقل العمليّ لأنّه لا يستطيع أن يسلك سلوكًا أخلاقيًّا إلاّ بافتراض وجود هذه الحرّيّة. فالفاعل الأخلاقيّ لا بدّ له أن يفترض أنّه حرّ في أفعاله، بمعنى أنّ إرادته هي مصدر مبادئ فعله، وأنّه قادر على أن يفعل وفقًا لهذه المبادئ. فالفاعل الأخلاقيّ يجب أن يعمل تحت فكرة الحرّيّة. ومن هنا قال كانط القول الصريح: «إنّ إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته هو إلاّ تحت فكرة الحرّيّة»[1]. ولقد تأثّر شلاير ماخر بنظرة كانط في الحرّيّة فكتب مقالاً «في

(١) راجع كتابه تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، الكويت، ١٩٧٩، ص ٤٤٨.

الحرّيّة» وآخر في «قيمة الحياة» ونوى ترجمة «كتاب الأخلاق» لأرسطو لكنّه لم يحقّق أمنيته.

ـ وارتبط شلاير ماخر ارتباطًا مباشرًا بمجموعة من الرومانسيّين والفلاسفة أمثال أ. شليغل ونوفاليس وشيلينغ وفردريك شليغل وهؤلاء ينتمون جميعًا إلى عقيدة واحدة، هي عقيدة الرومانسيّة الفلسفيّة التي وضع فيشته أُسسها. وقد ارتدّوا على ما نادى به عصر الأنوار من أفكار ونظريّات منهجيّة ومنطقيّة، ودعوا إلى إعمال العاطفة والحدس والحرّيّة والشعور والعفويّة في مجالات الحياة كلّها وإلى التعلّق بفكرة الحياة واللامتناهي. وقد دافع هذا التيّار عن الشخصانيّة وعن حرّيّة الفرد المطلقة انطلاقًا من قولهم بأنّ الكائن البشريّ لا يحقّق بشريّته بما يُفرض عليه من الخارج بل إنّ حيويّته الداخليّة هي التي تشدّد مساره وسلوكه نحو الخير والجمال.

## فكر شلايرماخر، احتجاج على «العقلنة» المطلقة

إنّ فلسفة شلايرماخر، في تصوّرها الدين شعورًا وعاطفةً باطنيّة، هي احتجاج على المذهب العقليّ (Rationalisme) في عصر الأنوار (Aufklärung)، الذي رأى أنّ الأديان على اختلافها وعلى مرّ التاريخ ليست سوى عَرَض (accident) لجوهر مشترك هو الدين الطبيعيّ، الذي يتأصّل في نفس الكائن البشريّ. ففي نظر هذا المذهب، كلّ العبادات الماضية والحاضرة ناشئة عن دوافع نفسيّة، كالخوف والفزع والاندهاش والتعجّب أمام ما هو كائن[1]. يقول فونتنيل (Fontenelle): «إنّ الأساطير ليست سوى تاريخ تيهان الذهن البشريّ[2]. إلاّ أنّ هذا المذهب كان يؤكّد في الوقت نفسه أنّ العقل الإنسانيّ المنطقيّ يستطيع الوصول إلى معرفة الله، إذ إنّ جوهر الظواهر الدينيّة يكمن في سماتها المشتركة وهو يشدّد على إمكانيّة العقل البشريّ الوصول إلى معرفة الله. «فالعقل على حدّ قول لوك الإنكليزيّ (Locke)، يؤكّد الحقيقة

(١) راجع Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Paris, 1989, p. 31

(٢) راجع المصدر نفسه، ص ٣٠.

بواسطة الدلائل التي ينتجها لبيان أنّ ما يكتشفه العقل يأتي من الله نفسه»[1]، وهذا يشير إلى أنّ الدين الطبيعيّ متجذّر في الإنسان، وأنّ الإشكال التاريخيّة المختلفة للدين ليست سوى أعراض أو حقائق عرضيّة. ففي هذا الإطار، المهمّ هو أن يقوم العقل بمهمّة التحديد النظريّ والمنطقيّ لوجود الله وفعله في العالم من خلال نظريّة متافيزيقيا عامّة. فما يؤسّس الدين ليس الشكل أو الظاهرة الدينيّة بل العقل نفسه وممارسته المنطقيّة.

وإذا كان المذهب العقليّ أسّس فكرة «الدين الطبيعيّ» وطوّرها، فإنّ الأنتروبولوجيا الدينيّة، منذ بدايتها في أوائل القرن الثامن عشر، رأت أنّ ديانات الأقدمين والبرابرة تعود إلى دين أوّليّ شوّهه مرور الزمن وتعاقب الأشكال الدينيّة، إلاّ أنّ بعض الآثار لم تندثر وبقيت ظاهرة للعيان بالرغم من المتغيّرات والتحولات[2]. فمن علماء الأنتروبولوجيا مَن قال بأنّ التوحيد(monothéisme) لا يزال باقيًا في مختلف ثقافات البرابرة، مع أنّ سِحرَ السحرة وتكاثر الآلهة قد طغى عليه. وهكذا فإنّ نظرة شلايرماخر في «الشعور» كأساس للدين برزت في جوّ فكريّ يشدّد على جوهر دينيّ وضعي وعلى نظام دينيّ ميتافيزيقيّ فُرِضَ على الإنسان فرضًا من الخارج، إن على مستوى الجماعة أو على مستوى الفرد، في حين أنّ «الدين الحقيقيّ هو هداية النفس المتوجّهة نحو الأبديّ»[3].

## مفهوم الدين في كتاب «المقالات»

إنّ الكتاب الأساسيّ الذي شرح فيه شلايرماخر آراءه في الدين هو مجموعة **مقالات في الدين إلى معاصريه من ذوي العقول المثقّفة** (صدر سنة ١٧٩٩). ولا بدّ من التقريب بين هذا التاريخ وتاريخ آخر، إذ أصدر شاتوبريّان في فرنسا كتابه **نبوغ المسيحيّة** في الزمن نفسه. هذا الرومنطيقيّ الفذّ يقول في كتابه:

---

(١) راجع .Locke, *Essai sur l'entendement humain, IV, 19. 4*

(٢) راجع .*Dictionnaire de Théologie*, Art. *Religion* , CERF, 1989

(٣) راجع شلايرماخر، كتاب المقالات، ص ٥٠ من الطبعة الألمانيّة لسنة ١٧٩٩.

ولم أستسلم لأنوار فوق طبيعيّة عظيمة، بل إنّ قناعتي صدرت من قلبي، إنّني بكيتُ وآمنتُ»[1]. ففي كلٍّ من باريس وبرلين، في كتابات شلايرماخر وشاتوبريان، تتّضح أهمّيّة الاختبار الدينيّ الذي يعيشه الكائن البشريّ على مستوى عاطفته، في إطار التجربة الرومنطيقيّة. فما يرمي إليه كتاب **المقالات** القول إنّ وجود الله ليس نتيجة اقتناع بمبادئ أو عقائد تأتي من الخارج أو نتيجة تعليم أو تلقين، بل إنّ ذلك الوجود ينبع من الذات الباطنيّة أو من الاختبار المباشر، أعني الطابع الوجوديّ للوحي (Révélation) الذي يتقبّله الإنسان في وجوده الخاصّ. فلا دور، إلاّ بوجه هامشيّ، لهيئة التعليم العقائديّ الرسميّة الدينيّة أو لدراسة مبنيّة على فرضيّات معيّنة. فالوحي الشخصيّ، في هذا الإطار، هو تلك الاستنارة الباطنيّة التي تحدث، على ما يشير إليه التقاة والروحانيّون، بعد توبة الإنسان، وهذا ما نراه اليوم ونتحقّقه في العودة إلى الدين، أكان ذلك فرديًّا أم جماعيًّا. وهذه الاستنارة أو الإشراق، على مستوى الفرد، تتنافى في الحقيقة مع مفهوم الدين الطبيعيّ، كما صاغته فلسفة الأنوار والمفكّرون الإنكليز، أمثال إدوارد هربرت (١٥٨٣ ـ ١٦٤٧) وجون تولاند (١٦٧٠ ـ ١٧٢٢) وتوماس وولستون، (١٦٦٩ ـ ١٧٣١) الذين قالوا بوجود شريعة طبيعيّة أو عقليّة، ثابتة وأبديّة، تشترك فيها كلّ الكائنات العقليّة[2]. فالكلمة الأساسيّة الشهيرة التي حدّد شلايرماخر من خلالها الديانة هي كلمة شعور (بالألمانيّة Gefühl). يقول شلايرماخر في هذا المجال:

«إنّ الديانة، في سعيها إلى اقتناء ما هو حولها، تتخلّى عن كلّ ما ينتسب إلى الميتافيزيقيا والأخلاق، وترفض كلّ ما أدخل فيها بالقوّة. إنّها لا تسعى إلى تحديد الكون وشرحه استنادًا إلى طبيعته كما تفعل الميتافيزيقيا. إنّها تسعى إلى جعله كاملاً متكاملاً بواسطة تطوير حرّيّة الإنسان وإرادته كما يفعل علم الأخلاق. فالديانة، في جوهرها، ليست فكرًا أو عملاً، بل هي تأمّل وشعور. إنّها

(١) كتاب نبوغ المسيحيّة *(Le Génie du christianisme)* صدر سنة ١٨٠٢، وفيه يرمي المؤلّف إلى التأكيد أنّ المسيحيّة كدين تفوق الأديان الأخرى في تمجيد الأعمال الفنّيّة والأدبيّة.

(٢) راجع *Encyclopédie de la Pléiade*, Histoire des religions, II, Paris, 1972, p. 989.

تسمو إلى التأمّل، بديهيًا، في الكون. هي نقيض الميتافيزيقيا وعلم الأخلاق بكلّ ما يشكّل جوهرها ويميّز عوارضها»[1].

إنّ الشعور الدينيّ ليس انفعالاً عاطفيًا، بل هو انفعاليّة وجدانيّة ووجوديّة أقرب إلى الذات من أيّ معرفة فكريّة، إذ إنّ الشعور هو نوع من المعرفة السابق لأيّ تفكير، عندما تلمس الحقيقة القلب وتصبح شعورًا فاعلاً. هو نوع من حالة نفسيّة، حالة من الهدوء والخضوع والاحترام والتعجّب والاندهاش أمام تجلّي نظام العالم. إنّها حالة توقظ فينا «بداهة لامتناهي الكون». فالشعور الإنسانيّ، شعور الإنسان الفرد، هو ذلك الشعور الذي يتفجّر من أعماق الباطن والذي يُظهر إدراك اللامتناهي، أعني إدراك الإنسان المباشر والآنيّ لِمَا هو لامتناهي ولِمَا لا حدود له.

## وفي كتاب «الجدليّات»

ويقول شلاير ماخر في كتاب الجدليّات، وهو حصيلة تعليمه الجامعيّ في برلين إنّ الشعور الدينيّ هو شعور «التبعيّة المطلقة» (dépendance absolue)، وهو أساس كلّ حياة دينيّة ولسان حالها»[2]. إنّ نتيجة ذلك هي في غاية الأهمّيّة، فإذا كان الشعور الدينيّ هو شعور «التبعيّة المطلقة» الذي يولد من علاقة الفرد بالكائن (Etre)، فإنّ لهذا الشعور معنى كينونيًا (ontologique)، ولم يعد شعورًا يوضع في عداد المقولات النفسانيّة (psychologique). فالشعور الدينيّ الحقّ لم يعد مجرّد عاطفة من العواطف أو انفعالاً عابرًا أو تأثرًا لا بعد له، بل هو إدراك للذات وإدراك لتبعيّة الذات الإنسانيّة تبعيّة مطلقة حيال وحدة لامتناهية.

والشعور الدينيّ، من ناحية أخرى، في إطار الاختبار الفرديّ، هو حسّ باطنيّ بالكون، أعني بالواحد والكلّ: فهذا المفهوم هو «ركيزة خطابي وهو التعبير الأعمّ والأشمل للديانة»، و«الكون هو في حالة فعل مستمر وهو يتجلّى لنا في

(١) راجع كتاب المقالات لشلايرماخر، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٢) راجع كتاب Marianna Simon, *La Philosophie de la Religion dans l'œuvre de Schleirmacher*, Paris, J. Vrin, 1974, pp. 120-139.

كلّ آنٍ. فكلّ شكل يتجه، وكلّ كائن يمدّه بوجود مميّز، وكلّ لحظة يخرجها من حضنه الغنيّ، الخصيب دون حدود، إنّما هو فعل يؤثّر فينا. وهكذا إذن، تتحدّد الديانة عندما نرى ما هو خاصّ كجزء من الكلّ والشيء المحدود كتصوّرٍ للامتناهي»[1]. وهكذا، فإنّ اللامتناهي يُرى في المحدود، واللامحدود في ما هو جزئيّ وخاصّ. ووظيفة الاختبار الدينيّ هو الشعور البديهيّ بالمطلق الإلهيّ وبالأبديّ في ما هو سائر إلى الزوال. ويشرح شلايرماخر في المقالة الثالثة أنّ هذا الإحساس البديهيّ بالإلهيّ، وهو إحساس عفويّ، مباشر، يصدر من باطن النفس الفرديّة، كشعور شخصيّ مختلف ومتميّز بالمطلق عن أيّ عنصر فكريّ. نفهم من هذا أنّ اندماجًا يحصل بين صاحب النظر والإحساس وبين الشيء موضوع النظر والإحساس، إلاّ أنّه اندماج لا يتعدّى اللحظات اليسيرة، إذ إنّ الفكر يتدخّل للفصل بين صاحب النظر والشيء. هذا الاندماج الشعوريّ هو في صلب الديانة، أنّه، في نظر شلايرماخر، الديانة بعينها[2]، وهو يقود المتأمّل إلى رؤية ما هو محدود، من خلال اللامحدود واللامتناهي، بواسطة الإلهيّ عينه. وهكذا يبدو الاختبار الدينيّ شعورًا بديهيًا باللامحدود من خلال الجزئيّات، وهو في الوقت نفسه تأمّل الجزئيّ والمحدود من خلال المطلق الذي توصّل إليه المتأمّل بوجه مباشر وعفويّ في صلب الاختبار. وهذه المشاهدة لِمَا هو زمنيّ في الأبديّ وبواسطته يُحتّم تلاشي «الأنا»، وهذا التلاشي هو الوسيلة الفضلى ليتحقّق الإلهيّ في الذات البشريّة: «لأنّ هدف الديانة الأسمى هو اكتشاف الكون، الكون المتعالي فوق البشريّة، ولأنّ صرختها هي أنّ لا نجاح كاملاً في هذا العالم... أسعوا إذًا في التخلّي عن حياتكم حبًّا بالكون. إجتهدوا في أن يتمّ الفناء لفرديّتكم للعيش في الواحد والكلّ. إجتهدوا في أن تكونوا أكثر ممّا أنتم عليه، فتخسروا قليلاً عندما تهلكون»[3]. ويتابع قائلاً: «وبقدر ما تتأمّلون الكون واللامتناهي والإلهيّ، تحصلون على المكافأة العظمى لِمَا سبّبه الفناء من الجزع، هذا الفناء للذات. والمكافأة هي الشعور باللامتناهي في ذواتكم». وهذا الشعور يبقى شعورًا ظرفيًا

---

(1) راجع كتاب المقالات، ص ٧٤.

(2) راجع المصدر نفسه، ص ٧٤.

(3) راجع المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

ليس إلاّ، في حين أنّ الشعور باللامتناهي عند الروحانيّين وبعض المتصوّفة هو حالة مستديمة تتجسّد في حالة الانخطاف والتحليق في الأبديّة. الشعور باللامتناهي يقود إلى الحياة عينها، في جزئيّاتها وتفاصيلها ومختلف أحوالها.

## الدين اختبار بديهيّ

إنّ شلايرماخر، في تحليله، يؤكّد أوّليّة الاختبار البديهيّ أو الإحساس العفويّ المباشر، في موضوع الدين، بالنسبة إلى أيّ نوع آخر أو طريقة أخرى من التحديد والإدراك. إلاّ أنّ هذا التحليل يفرّق بين الشعور والبديهة: فالشعور يلقي الضوء على الناحية المنفعلة (passif) من الاختبار الدينيّ الذي، في إطاره، يقوم الكون واللامتناهي والكلّ، كمقولات واقعيّة، بتبديل حالة وجدان الفاعل. هذا الشعور هو الانطباع الذي يتركه إدراك الفاعل للامتناهي. أمّا الإحساس البديهيّ فهو الوسيلة التي بها يصل الذهن إلى الإلهيّ وهو وجدان الفرد الموضوعيّ. وبالمختصر فإنّ الأوّل هو الشعور بالتبعيّة المطلقة، في حين أنّ الثاني هو الإدراك الفاعل للذات. يقول شلاير ماخر في هذا المجال: «إنّ ما يؤلّف جوهر التقوى الحقيقيّ يكمن في أنّنا ندرك بشكلٍ عفويّ إدراكًا ذاتيًا أنّنا تابعون بالمطلق أو أنّنا على علاقة بالله»[1]. والتقوى تصبح بالتالي «تحقيقًا أو تعينًا للشعور أو للإدراك الذاتيّ المباشر»، وذلك بالتعارض مع «الإدراك الموضوعيّ، الفكريّ، الذي يجعل الفاعل مواجهًا لنفسه» أو موضوعًا للتفكير والتحليل. وهذا الإدراك للذات ليس من باب التصوّر أو التمثيل الفكريّ، بل إنّه معطى وجوديّ، بالرغم من أنّ الإدراك للذات، في حقل علم النفس، هو أوسع من الشعور، إذ هو يشير إلى ما هو منفعل وفاعل. أمّا شلايرماخر فإنّه يُشدّد على الإدراك للذات كإدراك مباشر لها، وهذا ما يلخّصه بكلمة «شعور». فمن الضروريّ إذن ربط الشعور بمفهوم الإدراك المباشر، لا بأيّ إدراك فكريّ يولّد التصوّرات الموضوعيّة للأنا. فما يجدر التوقّف عنده هو مفهوم الشعور أو الإدراك المباشر كمفهوم أو تعبير، لأنّ هذا التعبير وحده

(١) راجع كتاب الإيمان المسيحيّ لشلايرماخر، الطبعة الألمانيّة لسنة ١٨٣١، المنزلة الرابعة.

هو المدخل لتحديد الدين في نظر شلايرماخر «كشعور بالتبعيّة المطلقة» أو «كشعور بالكلّ واللامتناهي»، قبل أيّ تفكير أو تحليل أو إعادة نظر باطنيّة.

## الشعور الدينيّ بالتبعيّة المطلقة

إلاّ أنّه لا بدَّ من طرح السؤال التالي: هل الشعور الدينيّ هو مرادف للإحساسات النفسيّة، التي لا علاقة لبعضها بموضوع الدين كالندامة، والفرح، والثقة، والأسى، والأسف... من الممكن إدخال هذه الإحساسات في قاموس الدين عندما يكون موضوعها الله، إلاّ أنّ الشعور الدينيّ، الذي يتحقّق في «التقوى»، يتجاوز أيّ مرجعيّة نفسيّة. يقول كاتبنا في مؤلّفه عن «الإيمان المسيحيّ» إنّ ما نشعر به هو «أنّنا ندرك إدراكًا ذاتيًا بأنّنا تابعون، كما لو أنّنا في علاقة بالله»[1].

فما يودُّ شلايرماخر أن يقوله هنا هو أنّنا لا ندرك ذواتنا كما لو أنّ الذات هي محرّرة من كلّ شيء، كما لو أنّها خالصة صافية، كالذهب الخالص. إنّنا ندرك ذواتنا في حالة معيّنة، في حالة صيرورة، ولا نشعر بأنّنا في صيرورة أو بأنّ تغييرًا معيّنًا حدث فينا إلاّ من خلال «الأنا» التي هي في صيرورة. ففي كلّ كائن بشريّ نجد ثنائيّة العلاقة بين الأنا والآخر، بين الأنا الكائنة والأنا التي هي في صيرورة، وهذا ما يُشار إليه بمستوى الانفعال ومستوى الفاعل في الإدراك. فالشعور بالتبعيّة هو حالة الإدراك الذاتيّ حيث يسيطر المستوى الانفعاليّ أو الاستقباليّ فيواجهه المستوى الفاعل أو الاستقلاليّ، مستوى الحرّيّة وهو المستوى الفاعل في الكائن. فبخصوص ما يحدّد مصير الأنا، بإمكاننا أن نكون منفعلين مستقبلين وخاضعين وتابعين أو فاعلين أحرارًا. إلاّ أنّ ما يؤسّس هذه المواقف، في عمق كيان كلّ كائن، هو شعور التبعيّة المطلقة الذي، في تأصّله وجذريّته هو مختلف الاختلاف التامّ والمتميّز عن غيره. ولكي يحيا هذا الشعور، لا بدّ أن يرتبط الإدراك بالعالم وأن يعاينه، وأن يكون الإدراك مواجهًا لغيره أو أن تكون حدود الكائن المدرك، حدود الآخر. فالغيريّة هي، بصورة منطقيّة وواضحة، ضرورة

(١) راجع المصدر نفسه، المقولة الرابعة.

مطلقة، إذ إنّ الإنسـان لا يستطيع الحياة في دائرة مقفلة على نفسـه، وهو متورّط في الكلّ. وشعور التبعيّة الذي يختبره، له أصوله في كلّ العلاقات الحتميّة التي يقيمها الكائن البشريّ مع العالم.

## التبعيّة لـمَن؟

في هذا المجال، نطرح السؤال التالي: التبعيّة لِمَن؟ لقد انتقل شلايرماخر من الحديث عن التبعيّة حيال الكلّ واللامتناهي والكون (إنّه يقول: الله هو ليس كلّ شيء)، إلى القول بأنّ التبعيّة المطلقة الحقّ والنهائيّة هي تبعيّة لله. وفرضيّة شلايرماخر هي هنا التالية: إنّ التبعيّة المطلقة هي الشكل الذي به يعبّر الإدراك عن حضور الله فينا، وعن حقيقة العلاقة به، والشعور بأنّه معنا ولنا. هذا هو الاختبار الدينيّ الحقّ لوجود الله، والتنزيل الإلهيّ ليس نتيجة تصوُّر عقيديّ أو نتيجة كشف إلهيّ. إنّه قبل أيّ أمر آخر حضور فكرة الله في الذات، هذا الحضور الذي يكشفه بشكل مطلق شعور التبعيّة له.

إنّ هذه الفرضيّة تدعو القارئ إلى بعض التعمّق والتوضيح: إذا كان شعور التبعيّة المطلقة يتطابق مع إدراك العلاقة بالله، فذلك يعني أنّ هناك ارتباطًا بين الاختبار وعمليّة تصوّر فكرة الله. وهكذا فإنّ هذه الفكرة، فكرة الله، هي انعكاس لشعور التبعيّة، وهي تشكّل النتيجة الفكريّة الأولى والتصوُّر التجريديّ الأوّل للإدراك الدينيّ. ففكرة الله تتأصّل في اختبار الإنسـان أنّه مخلوق وتابع، والله لا يتجلّى لهذا الإنسـان كشيء خارجيّ موضوعيّ يتراءى للبصيرة، بل هو يُلقى في صميم الذات، من خلال شعور التبعيّة، من حيث إنّه يمثُل أمام إدراكنا. وهكذا، يتأكّد للإنسـان أنّه لا يستطيع الوصول إلى فكرة الله بواسطة الاستدلال العقليّ المنطقيّ، بل إنّ الأمر هو كامن في الشعور، شعور التبعيّة المطلقة، وهو شعور إنسـانيّ خالص.

من هذه الاعتبارات وفي ضوء هذا التحليل، نفهم لماذا عُرِف شلايرماخر بأنّه أبو علم الإنسـان الدينيّ (anthropologie religieuse)، دون أن نتجاهل أنّه لم يتخلَّ عن إيمانه والتزامه العميق. فهو لا ينطلق من الإنسـان للاستدلال على

وجود الله، بل هو يرى في الإنسان علاقة أصيلة بين الله والإنسان، وهي علاقة حيّة تبرز أمام الإدراك كعلاقة أولى لا يمحوها الزمان أو أيّ استدلال عقليّ. فإدراك الأنا بحسب تصوُّر ديكارت، ليس هو المنهج الصحيح للاستدلال على وجود الله في مفهوم شلايرماخر وإلاّ وقع الله تحت رحمة «الأنا» وكان تابعًا لها، لا سابقًا. إنّ شعور التبعيّة المطلقة هو في الوقت نفسه شعور بوجود الله وإدراك للذات.

## الشعور الدينيّ، من اللامتناهيّ إلى «الله»

فما تجدر الإشارة إليه، في هذا الإطار، هو النقلة الفكريّة النوعيّة التي خطاها شلايرماخر من «المقالات» الصادرة سنة ١٧٩٩ إلى كتابه «الإيمان المسيحيّ» الذي نشره سنة ١٨٣١ في طبعة ثانية: فإذا كان فيلسوف الشعور الدينيّ قد تردَّد في تسمية «الله» كموضوع للشعور في مقالاته، وأبدل ذلك بالكلّ والكون واللامتناهي، فهو لا يتراجع في كتاب «الإيمان المسيحيّ» في تسمية الأمور بأسمائها وفي الحديث عن تبعيّة لله وعن علاقة به. إلاّ أنّ هذه النقلة نوعيّة من مرحلة سادت فيها الرومانسيّة على فكر شلايرماخر إلى مرحلة توضّحت فيها ملامح الشعور الدينيّ، لا تتيح لنا إلاّ التأكيد على أنّ أساس الاختبار الدينيّ هو الشعور بعلاقة مع ما هو إلهيّ. ففي المسيحيّة تتعيّن هذه العلاقة بالمسيح الحيّ الذي أتى ليحرّر الشعور الدينيّ من الخطيئة ومن ثقل الطقوس والعقائد ولكي يعطي المثل الصالح في علاقته الحيّة بالآب، وهي علاقة تصل إلى حدود الاتّحاد. والواقع أنّ الطقوس والعقائد والمؤسّسات والأسرار بمختلف أشكالها لا قيمة لها إلاّ بقدر ما هي التعبير الموضوعيّ للاتّحاد بالله في إطار الإدراك المباشر. وهكذا يصبح الاختبار الدينيّ اعتقادًا وإيمانًا يستند على الشعور، لا على المعرفة المكتسبة. وهذا الشعور هو فرديّ، حيث إنّ كلّ فرد، في سعيه إلى الإلهيّ، مدعوّ إلى الاختبار الدينيّ الباطنيّ الشخصيّ، الذي سيترك أثره العميق في كلّ فرد، والذي يدلّ على أنّ الظاهرة الدينيّة، اليوم كما في الأمس، لها أصولها في عمق الذات. فما دامت الحياة في صيرورة وفي تحوُّل من حالٍ إلى

حال، وبما أنّ الفرد الإنسانيّ هو في صُلب هذه الصيرورة، فإنّ الاختبار الدينيّ الشخصيّ هو الشكل الخاصّ والضروريّ حيث يلتقي الأبديّ والزمنيّ، والمتناهي واللامتناهي.

## مخاطر فكر شلايرماخر

ذلك، هو باختصار، واقع «الشعور الدينيّ» في فلسفة شلايرماخر، ولا شكّ أنّ له أثره في عالمنا اليوم وخصوصًا في ما يسمّى «الصحوة الدينيّة» أو استفاقة الشعور الدينيّ. والملاحظ أيضًا أنّ كثيرين بين الفلاسفة ومؤرّخيها، وإن التقوا مع شلايرماخر، فإنّهم لم يتردّدوا في نقدِ فكرة الشعور، وخصوصًا فكرة الشعور الدينيّ كشعور بالكون والكلّ واللامتناهي ورأوا فيها مدخلاً إلى دين حلوليّ لا يفرّق بين الله والوجود، حيث إنّه يشدّد قبل أيّ أمر على وحدة هذا الوجود[1]. كما أنّ البعض من المفكّرين رفضوا فكرة الشعور الدينيّ كمنطلق لبناء الدين وتصوُّره إذ إنّه يجعل من الدين تابعًا لهذا الشعور أو صادرًا عنه بدل أن يكون الله هو زارع ذلك الشعور. والواقع أنّ نزعة شلايرماخر وأتباعه تدعو من خلال نظريّة الشعور، كشعور فرديّ، تابع لاختيارٍ فرديّ، إلى تهميش الوحي أو التنزيل أو الدين «كمعتقد جاهز معلّب».

## «الشعور» من «النفسيّ» إلى «الكينونيّ»... والرغبة في الحبّ

إلاّ أنّ ما يهمّنا في تصوُّر شلايرماخر المبدآن التاليان:

أوّلاً: إنّ الشعور الدينيّ هو شعور أونطولوجيّ، وجوديّ، أي أنّه ملازم للكائن البشريّ أينما وُجد وكيفما كان. هذا الشعور ليس من نوع الانفعال النفسيّ أو ردّة الفعل على واقع معيّن، وبالتالي لا يُعدّ من النزعات أو الغرائز الباطنيّة النفسيّة المريضة كما أوحى بذلك أو التحليل النفسيّ سيغمند فرويد. فعندما نحدّد الكائن، في نظر شلايرماخر، نحدّد كائنًا دينيًا أي أنّ الشعور الدينيّ

(١) راجع مثلاً: Hermann Cohen, *La Religion dans les limites de la philosophie*, Le Cerf, 1990, p. 161.

فيه هو مطلق وأصيل، وهو من التعينات التي تشكّل وجوده ككائن متميّز عن باقي الكائنات. وهذا التحديد ينزع عن «الشعور الدينيّ» ما يجعل منه اليوم مدًّا عاطفيًا لاعقلانيًا في بعض الأحيان يلجأ إلى الأساليب المختلفة للتعبير عن تمرّد الإنسان أمام واقع اجتماعيّ سياسيّ قاهر. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الشعور هو وليد اختبار فرديّ، إذ يعود الإنسان إلى ذاته، قبل أن يكون الدين شريعة أو إرثًا أو عقيدة. على هذا المستوى من التحليل، يصبح الدين دنيويًا، أي أنّه لا ينفصل عن الحياة بمجملها، دون أن يكون هو المحرّك لكلّ شيء، إذ إنّه كشعور وتعبير عن ذلك الشعور ومجموعة من التمثّلات (représentation) يخضع دومًا لسلطة الإدراك العقليّ: فما أن يختبر الإنسان الشعور الدينيّ، كشعور باللامتناهي والكلّ وشعور بالتبعيّة المطلقة لله، يمثُل هذا الشعور أمام الإدراك العقليّ، وهذا ما تحقّقناه في تصوّر شلايرماخر.

ثانيًا: إنّ الدين ـ والشعور الدينيّ بالتبعيّة المطلقة ـ هو «الرغبة في الحبّ»[1]. فلا حبّ الذات ولا حبّ الكون ولا حبّ الإنسان يحدّد ماهيّة الدين. وحدها الرغبة في الحبّ والالتزام بها وضرورتها، هي في أساس الدين، إذ إنّ هذه الرغبة هي الشاهد والمعبّر عن تعاسة الإنسان ومأساته. فالشعور الدينيّ لا يجعل من الإنسان بطلاً باسم الله، بل هو يكشف أنّ الإنسان يحيا في الألم ويتآخى مع الوجع، والعلاقة المتبادلة الثنائيّة بالله تتأسّس في واقع هذا الألم والفراغ. والتبعيّة المطلقة ليست تبعيّة إلاّ بمقدار ما يشعر الفرد بالقلق والألم والفراغ، وتتحوّل إلى «رغبة في الحبّ» عندما يشعر الفرد بالغربة عن ذاته وبالضياع المميت. وهذه الرغبة تكشف أن لا مجال للدين إلاّ أن يكون الجواب عن سرّ مأساة الإنسان، وتعلن صراحة أنّ القضيّة الأساسيّة للإنسان هي في تحديد علاقته بالآخر، ليجد من خلالها جوابًا على مأساته، في خضمّ المشاكل السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي يعيشها.

---

(١) راجع المقالات، ص ٦٦.

## وضعيّة الشعور الدينيّ اليوم

إنّ الشعور الدينيّ، الذي كشف شلايرماخر عن أصوله الأونطولوجيّة الوجوديّة، يتّخذ اليوم أشكالاً شتّى في إطار ما يسمّى «عودة الدين والقدسيّ» أو «الصحوة الدينيّة» أو «بروز الأصوليّة». فالشعور بالكلّيّ والكونيّ يتّخذ شكل الحاجة إلى الحاجة هو حاجة ماسّة اليوم، في نظر الإنسان الغربيّ وكذلك الإنسان في العالم الثالث. فالأوّل الذي يواجه أزمة الحداثة بأشكالها المختلفة ويرفض «عقلَنة» كلّ شيء ويحيا العزلة ويعاني قساوتها وجفاف العلاقات الوظيفيّة، يتوق إلى الجماعة الدينيّة، حيث يستطيع المرء أن يحيا شعوره بالآخر، بالكونيّ، على مستوى الخطاب والإصغاء المتبادلَين ومستوى العلاقات الشخصيّة. فالحاجة إلى الاتّصال بالآخر ليست إلاّ وجهًا من وجوه الشعور بالكونيّ واللامتناهي، هذا الشعور الذي يتحوّل إلى عاطفة، أي إلى ميل إليه وانحناءة. أمّا الثاني في العالم الثالث، وخصوصًا في العالم الإسلاميّ، فهو يرى في الجماعة أو الأمّة المتراصّة الصفوف، القويّة، القائمة على الرابط الدينيّ، السدّ المنيع لمواجهة الأخطار والأوضاعالاقتصاديّة والاجتماعيّة السيّئة وحلاً لمختلف أزماته المتلاحقة وانتصارًا على الجهل والتخلّف. والجماعة القويّة في نظر إنسان العالم الثالث هي الحلّ لقضيّة الدولة التي خلّفها الاستعمار ولم تستطع حلّ المشاكل الطارئة المستفحلة. إنّها كذلك المكان الذي من خلاله يتّصل بالامتناهي واللامحدود والكون كلّه، خصوصًا وأنّ تلك الجماعة تحمل «حقيقة» كونيّة شاملة ورسالة سماويّة.

إلاّ أنّ هذه الحاجة إلى عيش شعور التضامن في إطار الجماعة أو الكنيسة أو الشيعة لكسر طوق العزلة والوصول إلى اللامتناهي ليس إلاّ وهمًا من الأوهام عندما يكتشف الإنسان أنّ الشعور وحده لا يكفي وربّما كان الجسر الذي يعبر عليه المتنفعون أو محبّو المنفعة الفرديّة لتحقيق مآربهم وغاياتهم. كما أنّ الدعوة إلى عيش الشعور الدينيّ في إطار الجماعة أو الأمّة بشكل مطلق، ربّما دفعت إلى محو شخصيّة الفرد وإلى إعلاء شأن الجماعة وقضيّتها المقدّسة على حساب الأفراد في أرزاقهم وحياتهم. فالجميع مدعوّون إلى الذوبان في الجماعة: فماذا يبقى إذ ذاك من الشعور الدينيّ والاختبار الفرديّ لذلك الشعور. وبدل أن يكون

الاختيار الدينيّ منطلقًا نحو بناء شخصيّة متكاملة، على الأفراد أن يعودوا إلى الوراء، إلى وضعيّة لا شعور ولا اختيار فيها. كما أنّ شخصيّة «الأمير» أو «الراعي» أو «الرائد» يجب أن تكون موضع إعجاب، إذ على الجميع الطاعة العمياء والانقياد التامّ لخطابها.

ويتّخذ الشعور باللامتناهي شكل الدعوة إلى تحقيق أو إعادة تحقيق حلم العصر الذهبيّ لحضارة دينيّة ماضويّة أو عيش حياة اجتماعيّة معيّنة بموجب حرف الشريعة في أصولها وفروعها، دون أن يكون هناك مجال للنقد العقليّ أو للتساؤل حول تطابق الواقع مع نصوص لها ارتباطاتها التاريخيّة ومراجعها الثقافيّة المحدَّدة. فالدواء الناجع، في نظر هؤلاء، لتجاوز القلق و«الرغبة في الحبّ» التي هي في أساس الدين، يكون في تركيز العقل والقلب والشعور على ما يكشف لأفراد الجماعة من حقائق ورموز وما يُطلب منهم من محبّة للأشخاص وللجماعة.

ومَن يراقب الميدان الدينيّ الراهن يرى تلك النزعة عند بعض الحركات الدينيّة إلى الادّعاء بأنّ لها القدرة على ربط الإنسان، في شعوره الدينيّ، بما هو إلهيّ وسماويّ وتجاوزيّ. هذا يعني تحقيق رغبة الإنسان في اللامتناهي بشكل مباشر دون إعمال التفكير والعقل. فالهدف هو ملاقاة الإلهيّ بشكل محسوس، في الانخطافات والارتعاشات، في الترتيل ووضعيّة الجسم، وبالتالي في الخروج والهروب من العالم المنغلق على نفسه. فهذه النزعة تقود حتمًا إلى إغفال عمل العقل النقديّ وإلى تقوية الانفعالات والنشوة والغرائز، وإبراز ما هو عاطفيّ على حساب ما هو تفكيريّ ومنطقيّ: فالرغبة في اللامتناهيّ والمطلق والإلهيّ تحوَّلت إلى طاعة عمياء، في إطار ضغط نفسيّ متكامل الأدوار. «فالحاجة إلى الدينيّ والقدسيّ التي تبرز في هذا الجيل تعبّر عن نداء دفين في قلب الإنسان، إنسان القرن العشرين. إلاّ أنّ هذا النداء هو في خطر أن يتجسّد الدين في صُوَر أو أشكال منحرفة، تذكّر البعض بأنّ الدين أفيون واستعباد»[1].

◦ ◦ ◦

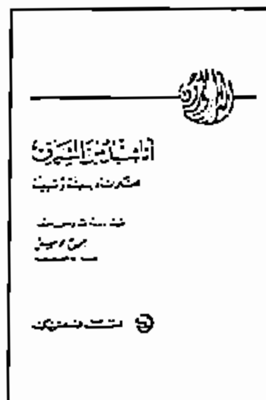
(١) راجع R. Girault et J. Vernette, *Croire en Dialogue*, p. 377.

إنّ هذه الأمثلة التي أوردناها في وضعيّة الشعور الدينيّ اليوم وفي كيفيّة تحقّقه، وخصوصًا في ناحيته السلبيّة وارتباطها الإنسان المعاصر، تعبّر بشكل وافٍ عن الاختلاف بين الشعور الدينيّ المطلق، وهو شعور صحيح مرتبط بالإنسان ككائن، وبين الانحرافات الحاصلة لهذا الشعور. الواقع أنّ شلايرماخر يمثّل في تحليله الفكريّ الحداثة التي تركّز على الفرد بوعيه المستقلّ ونفسيّته ومصلحته الخاصّة وعقله الناقد.

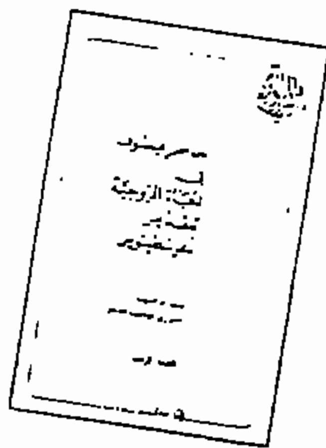
# صدر عن دار المشرق









# تكريم القدّيسين

## مظهر من مظاهر علم اللاهوت الشعبيّ

الأب تُوم سيكينغ اليسوعيّ*

إنّ الألفاظ التي نستعملها في قولنا «ديانة شعبيّة» أو «إيمان شعبيّ» أو «لاهوت شعبيّ» هي ألفاظ سهلة مؤاتية للدلالة على مسلك دينيّ يتّخذه الكثير من المسيحيّين في اختيار ما يَروقهم من قوانين إيمان وطقوس وتعاليم وعبادات تتعلّق بدياناتهم، بحيث إنّ الممارسات الدينيّة التي يقومون بها تتوافق مع حاجاتهم الخاصّة.

وقد حاول الكاتب ميشال ميسلان Meslin أن يصف ذلك فقال: «أرى أنّ الظاهرة الدينيّة تُصبح شعبيّة عندما تُظهر تعارُضًا معَ التوضيح النظاميّ للمعتقَد الدينيّ، وعندما تفجّر عواطف ذاتيّة وتردّ البُعد الإلهيّ إلى هموم الإنسان الفكريّة اليوميّة، وبمختصر القول، عندما تؤَنْسِنُ الإله لتشعُر بأنّه أصبح قريبًا، وتسعى إلى التقاط قدرته من خلال وسائل تقنيّة قام الإنسان بابتداعها»[1].

وإذا ما وجب علينا التعبير عن مثل هذا الوصف بمفاهيم سوسيولوجيّة أو لاهوتيّة، نواجه تعقيدات كبيرة. فلم أجد حتّى الآن أيّ تحديد مُرضٍ. ويَبرز الغموض بوجهٍ خاصّ حين ينبغي أن نحدّد اللفظ الذي يلازم صفة «شعبيّ». في

(*) عالِم اجتماع ـ مدير المعهد العالي للدراسات الدينيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).

(١) ذَكَره FRANÇOIS - ANDRÉ ISAMBERT في كتابه *Le Sens du Sacré. Fête et Religion populaire*, Paris, Minuit, 1982, p. 22.

الواقع، نجد أنّ بعض الكتّاب يستعملون تراكيب مزدوجة كالآتية: ديانة شعبيّة / ديانة رسميّة، وإيمان شعبيّ / إيمان علميّ، وديانة الإكليرس / ديانة الشعب، وديانة عاطفيّة / ديانة فكريّة، وديانة المساكين / ديانة المتندرين، إلى ما سواها. هل هناك تعارض بين المعرفة العلميّة والمعرفة الاختباريّة العفويّة؟ أو بين أصحاب السلطة الدينيّة وآخرين لا يملكون هذه السلطة، بل يطالبون بالتمتّع بحقّهم في الإبداع الخاصّ؟ هل هناك تعارض بين الممارسات الخرافيّة والممارسة التي تطهّرت وتصحّحت على وجه تامّ؟[1].

جميع هذه المميّزات لها دور خاصّ، لكنّ الأمر يزداد تعقّدًا عندما نلاحظ أنّ الممارسات الدينيّة نفسها تُعتبر في زمنٍ ما من صُلب الديانة «الرسميّة»، وفي زمن آخر، خرافةً اعتنقها أناسٌ جاهلون.

ليس من شأننا أن نخوض هذا النقاش المعقّد. لكنّني أردت أن أُشير إليه لندرك أنّ صفة «شعبيّ»، إذا ما استعملناها في قرائن دينيّة، تحمل دومًا في طيّاتها تعارضًا. لذلك، فالمناقشات حول الديانة الشعبيّة غالبًا ما تُثير الانفعالات

---

(١) ثمّة بعض المراجع حول المسألة.

+ F. - A. ISAMBERT, *op. cit.*
+ TILLARD, D'ARAGON, DUMONT, e.a.: *Foi populaire, Foi savante*, Paris, Cerf, 1976.
+ A.ROUSSEAU, *La Question de la Religion populaire*, in: *Recherches de Sciences Religieuses* 65/3 (1977), pp. 473-504.
+ B.PLONGERON et R.PANNET (dir): *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'Histoire*, Paris, Centurion, 1976. Surtout l'avant-propos de B.PLONGERON.
+ R.PANNET: *Le Catholicisme populaire*, Paris, Centurion, 1974.
+ P.VRIJHOF et J.WAARDENBURG (ed.): *Official and Popular Religion. Analysis of a theme for Religious Studies*. The Hague, Mouton, 1979.
+ J.COMBLIN: *Monothéisme et Religion populaire*, in: *Concilium*, 197 (1985) pp. 190 sq.
+ *Concilium* n°206 (1986). Numéro entièrement consacré à la religion populaire. Pour notre question surtout les articles de L.MALDONADO et J.DELUMEAU.
+ B.LACROIX et P.BOGLIONI, *Les Religions populaires*, Québec, 1972.
+ J.DELUMEAU: *Le Christianisme va-t-il mourir?* Paris, Hachette, 1977.
+ J.DELUMEAU: *Un Chemin d'Histoire*, Paris, Fayard, 1981.

الحادّة. هناك بعض الكتّاب، أمثال روبير پانّيه Pannet أو جوزف كُمبلان Comblin ، يدافعون عن الممارسات الشعبيّة، في حين أنّ غيرهم ـ على العكس ـ يعتبرون أنّها من القرب إلى الخرافات وإلى رغبات الإنسان بحيث لا تتوصّل إلى التعبير عن الإيمان الصحيح.

من هذا النقاش أستنتج ثلاثة إثباتات:

أوّلاً: **وجود توتُّر**، سواء أكان في الوقائع التي شوهدت أم في ما وَرَد عند كتّاب يتعمّقون في هذه المواضيع.

ثانيًا: **رغبة في النصح المتبادل.** يظنّ بعضهم أنّ الإيمان المسيحيّ، في تعبيره الرسميّ، أبرد وأبعد عن اهتمامات المؤمنين الواقعيّة واليوميّة من أن يتمكّنوا من التعبير به عن إيمانهم. أمّا الآخرون فيظنّون أنّ الديانة الشعبيّة لا تعبّر عن شيء، في الواقع، إلاّ عن هواجس الناس ورغباتهم، وبالتالي، لا تستطيع، كما هي، أن تعبّر عن الإيمان الصحيح. ينبغي إذًا أن تُطهَّر من كلّ تجاوز، ولكن ما يبقى منها بعد هذا التطهير يكاد أن يكون لا شيء.

أخيرًا، إلى جانب التوتُّر والرغبة في النصح المتبادل، ألاحظ **التجاذب**. إنّ الديانة الشعبيّة، بحُكم طابعها الخاصّ، تجذب الكثير من المؤمنين. وهذا الأمر يرغّب الإكليرس في السعي إلى عرض عقائد الإيمان بطريقة حدّانة، مُدمجًا فيها عناصر مُستمَدَّة من الديانة الشعبيّة. حتّى وإن اتّخذ الإكليرس موقفًا متحفّظًا جدًّا من هذه الممارسات، فهو قلّما يعبّر عن هذا التحفّظ علانيةً، خشيةَ أن يجلب عليه صواعق الذين يحبّذونها. وعلى عكس ذلك: فالمؤمنون الذين نمّوا عباداتهم الخاصّة بشعائر دينيّة خاصّة أو اقتنعوا بأنّهم حصلوا على تدخّل عجائبيّ كالشفاء والتراثي ونضوح التماثيل زيتًا أو تبدُّل لونها ومكانها إلخ. هؤلاء يرغبون رغبة شديدة في أن يحضر كاهن (وحتّى مطران) حفلاتهم وصلواتهم لإثبات صحّتها. بوجيز العبارة نقول إنّه في الديانة الشعبيّة لا يرغب الإنسان في أن ينقطع عن الديانة الرسميّة، بل يريد أن تعترف هذه به، وفي الديانة الرسميّة لا يرغب الإنسان بتاتًا في أن يغترب عمّن يمارسون العبادات الشعبيّة.

ففي هذه المناقشات، ليس المطلوب أن نتحيّز، نظرًا إلى أنّه يتساوى فيها الخطأ والصواب، بل المقصود بالأحرى أن نُصغي باهتمام إلى جميع الآراء المعبَّر عنها وأن نمتحنها انطلاقًا من الإنجيل. والواقع أنّه لطالما عُرف هذا النقاش، حتّى وإن اتّخذ كلّ مرّة شكلاً جديدًا وفقًا للثقافات التي يندمج فيها. إنّي أودّ في هذا السياق أن أعيد التأمّل في الفصل التاسع من إنجيل القدّيس يوحنّا، وهي قصّة الرجل الأعمى منذ مولده. أراني أمام فنٍّ من فنون علم اللاهوت الشعبيّ، وقد عبَّر عنه التلاميذ بشكلٍ حُكْم على الرجل الأعمى وعائلته: «مَن خطئ، أهذا أم والِداه حتّى وُلد أعمى؟» (يو ٩/٢). هذا الحكم رَفَضه يسوع، لكنّ اليهود المتزمّتين عادوا إليه لاحقًا حين سألوا الأعمى: «أتعلّمنا أنت، وقد وُلدتَ كلُّك في الخطايا؟» (يو ٩/٣٤). إنّ المطّلعين على ديانتهم ويَعُدّون أنفسهم تلاميذ موسى الحقيقيّين (يو ٩/٢٨) ألقوا الرعب في نفس والدَيه (يو ٩/٢٢). ولأنّهم يهود متزمّتون، لم يتأثّروا بعمل الله في هذا الرجل، بسبب علم مزعوم وموقفٍ متشامخ من شأنهما أن يحولا دون إصغاء حقيقيّ. ولذلك، إنّي أرى في هذا النصّ دعوةً إلى حمل الديانة الشعبيّة ـ المعتبرة هنا ديانةً عفويّة لمَن تنقصهم ثقافة دينيّة ـ على محمل الجِدّ دون التخلّي عن روح النقد. فالإنجيل، إلى جانب تعاطفه الكبير مع جميع الساعين إلى الشفاء والطعام والتقدير، لا يخلو من توجيه النقد القويّ لممارساتهم. وهناك أمثلة كثيرة عن ذلك، أكتفي بذكر ثلاثة منها: أوّلها يتعلّق بالصلاة: «وإذا صلّيتم فلا تكرّروا الكلام عبثًا مثل الوثنيّين، فهم يظنّون أنّهم إذا أكثروا الكلام يُستجاب لهم» (متّى ٦/٧). ثانيها يختصّ بالبحث المغرِض عن يسوع بعد تكثير الأرغفة: «أنتم تطلبونني، لا لأنكم رأيتم الآيات، بل لأنكم أكلتم الخبز وشبعتم» (يو ٦/٢٦). أمّا ثالثها فينتقد السعي وراء الآيات الخارقة: «يا معلّم، نريد أن نرى منك آية» (متّى ١٢/٣٨)، تلك الآيات التي يرفضها يسوع بشدّة. وهذا المقطع الأخير يذكّر بالتجارب في البرّيّة حيث دفع الشيطان يسوع إلى صُنع آيات باهرة تُكسِبه شعبيّة رخيصة وسريعة... فضلاً عن ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ هذا السعي وراء الآيات صدر عن الكتبة والفرّيسيّين. فالعلماء يستطيعون هم أيضًا أن يقفوا إلى جانب مطالب الديانة الشعبيّة.

إنّ هذه المراجع الإنجيليّة تُظهر بوضوح لماذا لا يجوز أن نتسرّع إلى اتّخاذ موقف في مثل هذا النقاش. فالإنجيل يدعو الناس جميعًا إلى الاهتداء، سواء أكان الشعب أو مَن يظنّون أنّهم قادته.

## تمثيل القدّيسين

ليس موضوعُ بحثنا الديانةَ الشعبيّة عمومًا، بل تكريم القدّيسين كوجهٍ من وجوهها. وهذا التكريم يتجسّد في تمثيل قدّيسين شعبيّين. يمكننا أن نفكّر في القيام بدراسة لنعرف مَن هم القدّيسون وما هي التمثيلات الأكثر شعبيّة هنا في لبنان. ولكن، بما أنّي لا أملك الوسائل للقيام بهذا العمل، سأكتفي بالإدلاء ببعض ملاحظات يستطيع أيٌّ كان أن يتحقّق منها بسهولة. بين التمثيلات الشعبيّة نجد، إلى جانب الأيقونات ذات التراث الشرقيّ، صُوَرًا أدخلها كهنة أتوا من الغرب، بعضها قديم كصورة سيّدة النجاة في بكفيّا أو صورة سيّدة التعزية في تعنايل، وبعضها الآخر أحدث كصور عذراء لورد أو عذراء فاطمة، أو صُوَر القدّيسة تريزيا الطفل يسوع والقدّيسة ريتا والقدّيس فرنسيس الأسيزيّ والقدّيس أنطونيوس البدواني وغيرهم. فالعبادة الشعبيّة لا تبالي بأن تعرف هل هذه الصور والأيقونات أتت من الغرب أم من الشرق. ولكن، يمكننا أن نميّز نوعين منها. فنقول، على سبيل التبسيط، إنّ النوع الأوّل مُمَثَّل بأيقونات من التراث البيزنطيّ والثاني بصُوَر من تراث سان سُلْپيس Saint-Sulpice. ففي الأيقونات البيزنطيّة يسعى الرسّام إلى تمثيل القدّيس أو القدّيسة بشخص سبقَ الله فألّهه: وبالفعل، نشاهد في الأيقونات رجالاً ونساءً تحوّلت طبيعتهم، فأصبحوا شركاء في ليترجية السماء الإلهيّة. هذه الصُور هي، بوجه من الوجوه، دعوات إلى الخروج من عالمنا اليوميّ والالتحاق بحقيقة ملكوت السموات. أمّا الصور التي من طراز سان سُلْپيس والعائدة إلى القرن التاسع عشر، فهي على العكس تمثيلات واقعيّة: فهناك رجال ونساء تَخَيَّلهم الفنّانون ورسموهم بألوان خفيفة ليجعلوهم قريبين منّا. لا شكّ أنّ تلك الصور ليست، من الناحية الفنّيّة، أجمل ما أنتجه الفنُّ الغربيّ، ولكن يجب أن نعترف بأنّها شعبيّة إلى حدّ بعيد. ويبدو أنّ الذين رسموها أرادوا أن يمثّلوا بها نزعة أخرى، وهي أن يجعلوا القدّيسين حاضرين بيننا حضورًا حسّيًّا. فليس

المقصود منها كما في الفنّ البيزنطيّ رفعَ الإنسان إلى ما وراء الواقع اليوميّ، بل إدخال القدّيس أو القدّيسة في هذا الواقع. وإذا كان هؤلاء الأشخاص من نسيج خيال الرسّامين، فما ذلك إلاّ لأنّ الإنسان في حاجة إلى الأحلام في حياته العمليّة، لكي يتصوّرها أنعم وألطف. فهنا أيضًا نتعرّف، من خلال هذه الصور، إلى التصحيح المزدوج الذي ذكرتُه أعلاه: من جهة، السعي إلى جذب الانسان نحو الله، ومن جهة أخرى، النزعة إلى جذب الله نحو الإنسان ليجعله حاضرًا بيننا حضورًا حسّيًّا ووضعه بوجهٍ ما في تصرّفنا. فلا عجب أن يكون هذا الوجه الأخير أشدّ الوجوه جاذبيّة في الديانة الشعبيّة.

## تكريم فريد: القدّيس جاورجيوس

إخترت القدّيس جاورجيوس لأنّ له مقامًا كبيرًا بين القدّيسين الأكثر شعبيّة في لبنان. وإنّ السيّد ڤيكتور صوما قام بجرْد كلّ الأماكن التي يكرَّم فيها هذا القدّيس، فعدّ ٢٧٦ كنيسة و٢٧ ديرًا و٢٦ مدرسة وبعض الأماكن الأخرى[١]. ووجد أنّ ما ذكرناه عن الفنّ البيزنطيّ وفنّ سان سُلْبيس يُطبّق على تمثيل القدّيس جاورجيوس. فمن جهة، الأيقونات ذات التراث البيزنطيّ، ومن جهة أخرى، الصورة «الواقعيّة». وهذا الفنّ الثاني هو الأكثر شعبيّة بما لا يقدَّر: نراه في سيّارات التكسي وفي الكنائس والبيوت. لا بل نراه أيضًا في الأوساط الإسلاميّة حيث يكرَّم باسم الخضر.

ومن أوصاف ممارسات الديانة الشعبيّة التي رسمت بعض الطلاّب، عدد كبير منها يختصّ بتكريم القدّيس جاورجيوس. إليكم نخبةً صغيرةً منها تُتيح لنا من جهةٍ تكوين فكرة عن تنوّع هذه التكريمات، وتدلّ من جهة أخرى، خيرًا من أيّ كلام، على ما في هذه التكريمات الشعبيّة من طابع ابتكاريّ.

---

(١) V. Somma, *Des Saints héroïques vénérés au Liban*
وفيه مَسْح لجميع أماكن تكريم القدّيسين إيليّا وجرجس وميخائيل، فضلاً عن مجموعة مصادر واسعة. والمقالة قيد الطباعة.

## ١ ـ مزار في منطقة فيطرون

بالقرب من كنيسة رُمِّمت مؤخّرًا بعد أن بقيت مهدومة زمنًا طويلاً، بُني مزار في ظلّ إحدى السنديانات. وداخل تلك الكنيسة، أُقيم مذبح صغير بدرجتَين. في وسط الدرجة الأولى وُضِعت صورة القدّيس جاورجيوس، وعن يمينها تمثال للقدّيس شربل. وعلى الدرجة السفلى صورة لسيّدة الورديّة وصورة أخرى للقدّيس أنطونيوس البدواني[١]. أخبر أحد سكّان الحيّ أنّ الصورة كانت موضوعة في السنديانة قرب الكنيسة المهدومة. وبعد أن تمّ بناء الكنيسة الرعويّة القائمة بالقرب من صورة القدّيس جاورجيوس والمكرَّسة له، أرادوا نقل الصورة إلى الكنيسة، ولكنّ صاحبنا الراوي يُضيف أنّه «كلّما نقلوها إلى الكنيسة وجدوها في اليوم التالي في مكانها المعهود في السنديانة. هذا يعني أنّ القدّيس جاورجيوس لم يُرد أن يغادر مكانه. فهو شَكِس وقليل الصبر». عندئذٍ بُني المزار. ولكي يُظهر الناسُ هناك ما أشدَّ تعلق القدّيس جاورجيوس بذاك المكان، يخبرون ثلاث قصص صغيرة:

ذات يوم، كان راهب يبحث عن خشب سنديان. فأخذ قطعة من سنديانة القدّيس جاورجيوس، فأُصيب بعدوى فمات.

جاء يومًا صبيّ يجمع بلّوطًا من السنديانة. فظلّ ملتصقًا بها إلى أن نذروا عنه نذرًا للقدّيس جاورجيوس وطلبوا منه الغفران.

يخبرون أيضًا أنّ أناسًا أتوا يبحثون عن كنز حول تلك السنديانة. وكان ذلك المكان، على عهد العثمانيّين، مكانًا مأهولاً، لكنّ البيوت هُدِّمت. لذلك قامت إشاعات تقول بأنّ السكّان السالفين دفنوا فيه كنوزًا. أمّا القدّيس جاورجيوس فطرد الباحثين عنها راشقًا إيّاهم بالحجارة.

---

(١) كثيرًا ما نجد في المزارات، إلى جانب صورة القدّيس المكرَّم أو تمثاله، صورًا أخرى للقدّيس نفسه، أو صورًا لغيره من القدّيسين الشعبيّين، أتى بها أحيانًا أشخاص جاءوا للصلاة وجلبوا معهم عباداتهم الخاصّة. وفي أحيان أخرى، قام البنّاء نفسه بوضع تلك الصور، على سبيل العبادة، أو مخافة أن يثير استياء غيرهم من القدّيسين، بعد أن تغلّب عليهم «حسد» القدّيس المكرَّس.

وكانت هناك امرأة تعتني بمزار القدّيس جاورجيوس كلّ يوم وتقول: «إنّي أعتني بالقدّيس جاورجيوس كلّ يوم، ولا أتركه أبدًا لئلاّ يغضب ويُنزل الضرر بي وبعائلتي». وإن سُئِلَتْ: «هل تُصَلِّين؟» أجابت: «أنا لا أصلّي. لماذا الصلاة حين لا ينقصني أيّ شيء؟ أنا دائمًا في المزار. وإذا واجهت بعض المشاكل أصلّي حتمًا. أُصلّي عندما تسوء الأحوال وإذا مرض أحدُ خرافي، وقد صلّيت مؤخّرًا على نيّة المستأجرين عندي. هؤلاء رفضوا أن يخرجوا من بيتي. وفي أثناء الحرب الأخيرة، قضيت الليالي أطلب إلى القدّيس جاورجيوس أن يُسقط قذيفة على رؤوسهم. وفي أحد الأيّام، كنت على الدرج، وأنا أُردِّد الصلاة نفسها، فوقعتُ من أعلاه وكسرت رجلي، فأخذت أشتم القدّيس جاورجيوس والمستأجرين على السواء».

وتقول أيضًا هذه المرأة إنّها لا تذهب إلى الكنيسة إلاّ أيّام الأعياد. وعند كلام التقديس تصلّي وتقول: «يا مار جاورجيوس إحفظ عائلتي ورتِّب أمورها كلّها».

وإذا ما سألناها: «لماذا توجّهين دائمًا صلاتك إلى القدّيس جاورجيوس؟» تجيب: «لأنّه يستجيب لي دائمًا، أمّا باقي القدّيسين فلا يعملون مثله. وفي يوم من الأيّام، ابتهلتُ إلى مار الياس. لكنّه لم يُجبني، في حين أنّ مار «جرجس» يُجيب دائمًا». قالت ذلك في شأن المستأجرين عندها.

ولمّا طرحتُ عليها سؤالاً عن الفرق بين القدّيس جاورجيوس ويسوع، أجابت: «ليس هناك من فرق. إنّي أصلّي إلى كلَيهما بالطريقة نفسها. لكنّني أُوجّه صلاتي بالأحرى إلى القدّيس جاورجيوس لأنّه قدير ويسمعني، وقد رأيته يقصف أحد الأحزاب في أثناء الحرب».

أمّا الذين يأتون للصلاة فتقول فيهم: «يأتون للبحث عن أجوبة عن طلباتهم. فإذا مرض أحدهم، مثلاً، يضيئون أمام المزار مشعلاً لا يلبث أن يصير محورًا لكلّ ما يجري. فإذا أخرج ضوءًا قويًّا شُفي المريض. وإن كان الضوء ضعيفًا كان المريض في حالة خطر. أمّا إذا انطفأ فالموت محتّم. فالمشعل إذًا هو العلامة. وبعد الوفاء بالنذر، يقدّمون للقدّيس جاورجيوس زيتًا أو بخورًا».

٥

## ٢ ـ تكريم القدّيس جاورجيوس في قرية القُلَيعة (في جنوب لبنان)

تقع هذه القرية المارونيّة في منطقة مرجعيون. وفي وسطها كنيسة مكرَّسة على اسم القدّيس جاورجيوس. يُخبرنا أحد سكّانها المُسنّين أنّه سنة ١٩١٨، في أثناء الحرب العالميّة الأولى، هاجمت بعض العصابات عددًا من القرى المسيحيّة في تلك المنطقة. وبينما كانوا يستعدّون لاقتحام قرية القليعة، حدثت أعجوبة كبيرة. ظهر فارس راكب حصانًا أبيض، ومرتدٍ ثيابًا خُضرًا[١]، ووقف أمام سكّان القليعة وكان عددهم قليلاً، ثمّ أخذ يشجّعهم ويردّ عنهم الأعداء. وكان كلّما اقترب المهاجمون من القرية تُصاب أحصنتهم بالعمى وتتراجع، وكلّما تساقط رصاص الأعداء على القرية كالمطر يَرفع الفارس الأبيض ذراعَيه فيرتدّ الرصاص على الهاجمين فيستولي عليهم الخوف ويفرّون هاربين من دون الاستيلاء على القرية.

في أثناء الحرب العالميّة الثانية، كانت هذه القرية على خطّ التماسّ بين جيش الجنرال دي غول وجيش المارشال بيتان[٢]. فركض أحد الجنود المغاربة وركّز مدفعًا ضدّ الطيران على قبّة جرس الكنيسة. فلمّا رأى ذلك سكّان القرية، طلبوا أن يغادر الكنيسة. لكنّه رفض الطلب فأُصيب بقذيفة مباشرة.

ويضيف صاحبنا العجوز: «إنّنا نلتجئ خصوصًا إلى القدّيس جاورجيوس، شفيع كنيسة القليعة: لا إلى القدّيس جاورجيوس، شفيع كنيسة مرجعيون، أو غيرها من الكنائس، لأنّ القدّيس جاورجيوس القليعة ملتزم التزامًا خاصًّا بكنيستنا هذه».

«في أيّام الشدائد والحروب العالميّة الكبرى، كَثُرَ عدد المرضى وتضايقنا من القحط والجوع، فراح أولاد القرية يزنّرون الكنيسة بأقمشة ويتجمّعون فيها للصلاة. وفي أحد الأيّام، في نهاية صلاتهم، خرج فارس من باب الكنيسة الغربيّ ووزّع عليهم أيقونات العذراء. لذلك لا نفصل بين اسم جاورجيوس واسم القليعة».

---

(١) نرى في هذا الوصف صورة للقدّيس جاورجيوس الشعبيّة، ذلك الخيّال الباسل، المتطي حصانًا قويّ العضل، وقاتل التنّين.

(٢) وردت في الرواية عبارة «الجنرال فيشي»، وهي خلط بين مقرّ حكومة بيتان واسم المارشال.

## ٣ ـ ظهور القدّيس جاورجيوس في القبّيات

يخبرون أنّه في ٢٧ نيسان من إحدى السنين، ذهبتْ السيّدة فلانة إلى حيث يعمل زوجها، حاملة له الطعام والشراب على عادتها. وبينما كانت سائرة وحدها في الطريق، إعتراها الخوف، فنظرت حولها فرأت فارسًا لابسًا ثوبًا أخضر ومشلحًا أحمر وعلى رأسه خوذة غريبة الشكل. فقال لها الفارس: «إسقيني». فناولته تنينة الماء فشرب. ولم تكن لها الجرأة الكافية للنظر إلى وجهه أو لطرح الأسئلة عليه. فقال لها الرجل: «لا تخافي، إذهبي قولي لكاهن الرعيّة أن يطلب شفاعة القدّيس جاورجيوس فتنجو هذه المنطقة من الحرب. وسيخلّص القدّيس جاورجيوس الشبّان المجنّدين أيضًا». فأجابته المرأة: «ومَن أنا لأقوم بهذا العمل؟ فسيسخر منّي الكاهن، ولا شكّ أنّه لن يصدّقني». وبعد هذا الكلام، كادت المرأة أن تسقط أرضًا ويُغشى عليها. عندئذ خاطبها الفارس بقوله: «مدّي يدك». فمدّت يدها اليسرى. فأمسك بها، ثمّ تركها وتابع سيره شرقًا، في حين أنّ المرأة اتّجهت نحو الغرب.

ولمّا وصلت إلى زوجها، كانت شاحبة اللون ولم تجرؤ على إخباره بما جرى. فشتمها لأنّها تأخّرت، ولكنّها لم تردّ على الشتم. وعندما طلب منها أن يشرب، لاحظ أنّ القنّينة ليست ملآنة. فاضطُرّت إلى أن تخبره بكلّ ما جرى لها في الطريق. وقد اكتشفت على يدها اليسرى علامة بشكل صليب تركها فيها الخيّال. ولمّا أرادت أن تدلّ زوجها على المكان الذي حدث فيه ذلك، رأت الفارس مرّة أخرى وكان يستريح تحت إحدى الأشجار. فهتفتْ: «ها هوذا». أجاب زوجها: «أنا لا أرى شيئًا».

وعند المساء، قصدت ابنتها كاهن الرعيّة وقصّت له ما حدث. فذهب الكاهن إلى تلك المرأة ليتحقّق لديها من كلّ شيء. وما لبث أن انتشر الخبر. وفي اليوم التالي، اجتمع السكّان وقاموا بتطواف بأيقونة القدّيس جاورجيوس وأُخذت الصور بالآلات الفوتوغرافيّة والفيديو. وبعد مدّة قصيرة، بنوا مذبحًا في مكان الظهور وأخذ الناس يتحدّثون عن مشروع بناء كنيسة جديدة هناك على اسم القدّيس جاورجيوس. وبمناسبة التذكار السنويّ لهذا الظهور، يقام القدّاس الإلهيّ

في المكان نفسه على مدى عشَرة أيّام، وهناك أيضًا في ٢٣ نيسان من كلّ سنة، يحتفلون بعيد القدّيس جاورجيوس.

### ٤ ـ مغارة القدّيس جاورجيوس في صربا (الباطية)

كان في قديم الزمان، إلى جانب البحر، عدّة مغاور يستعملها الفينيقيّون للعبادة. وكان من تلك المغاور واحدة أصبحت في أيّامنا معبدًا. والدرج القائم إلى اليوم كان يوصل قديمًا إلى تمثال إلهة لم يبقَ منه أيّ أثر. ويقال إنّ التكريم الذي يقدّمه المسيحيّون هناك للقدّيس جاورجيوس كان يقدّمه الأقدمون للإله أدونيس. فالمغارة تقع على شاطئ البحر وهي محفورة في صخر كبير يحيط بها الماء، وهناك درج منحوت تنزل به إليها. فإذا ما دخلناها نرى جهة اليسار أيقونة للقدّيس جاورجيوس يضيئون الشموع أمامها ويقدّمون التبرّعات، وجهة اليمين درجًا صغيرًا يؤدّي إلى بركة ماء محفورة في صخرة تتساقط منها قطرات الماء. وفي هذا الماء المقدّس نرى قِطَعًا من ثياب رماها زوّار أتوا ليغطّسوا أبناءهم في ذاك الماء، وفي النهاية كانوا يُلقون في الماء قطعة من ثيابهم ويتلُون بعض الصلوات أمام أيقونة القدّيس جاورجيوس ثمّ يتبرّعون ببعض المال.

يخبرون أيضًا أنّ القدّيس جاورجيوس قتل التنّين في ماء هذه المغارة. ولذا فمنذ ذلك الحين، أيّ مريض يغطّس في هذا الماء يُشفى. ويُخبر آخرون أنّ القدّيس جاورجيوس كان يسقي حصانه من ماء تلك المغارة في وعاء ما زالت آثاره ظاهرة إلى اليوم. ويُضيف غيرهم أنّ القدّيس جاورجيوس اختبأ في تلك المغارة هربًا من الملك الذي كان يبحث عنه ليقتله. ولمّا كان عطشان، تفجّر نبع ماء ولم ينضب حتّى اليوم.

وإنّ أشهر الذين يأتون إلى المغارة هم أشخاص يشعرون بانهيار أعصاب أو بضعف في صحّتهم أو نساء يُعانين مشكلة العُقر[١].

(١) تذكّرنا هذه الرواية بما يرد في الأساطير الكنعانيّة، كما رُوي في النصوص التي عُثر عليها في راس شمرا (أوغاريت)، إذ إنّنا نجد فيها رواية البعل يقتل «يمّ» الموصوف بأنّه تنّين ووحش مائيّ. راجع:

M. ELIADE, *Histoire des Croyances et des Idées religieuses*, T. 1, Paris, Payot, pp. 166-168.

## ٥ ـ مزار للقدِّيس جاورجيوس في قرية خربة قنفار (في غرب البقاع)

يُكرَّم القدِّيس جاورجيوس في هذه القرية بصفته حامي اللاجئين، وملجأً في أيّام الضيق والألم والقلق. وممّا يُخبرون أنّ رجلاً وامرأته كانا متقدِّمَين في السنّ ولم يُرزَقا ولدًا رغم توسُّلاتهما الحارّة إلى القدِّيس جاورجيوس. ولكن في إحدى الليالي، رأت المرأة في الحلم شابًا راكبًا حصانًا يبشِّرها بأنّ الله سيَرزقها ولدًا، وهو يطلب منها أن تسمِّيه جاورجيوس. فتحقَّق الحُلم وشيَّدت المرأة مزارًا، إكرامًا للقدِّيس جاورجيوس وبالقرب منه مدفنًا للعائلة لتبقى دائمًا في حمايته.

## ٦ ـ القدِّيس جاورجيوس حامي البحّارين، والقدِّيس جاورجيوس المُزارع

ليس لديَّ أخبار خاصّة عن هذَين التكريمَين، لكن الأستاذ صوما يذكرهما في بحثه، الأوَّل في طبرجا والآخر في الصفرا (كسروان). ولقد أضفتُ هاتَين الصفتَين لتكوِّن نظرة أتمّ عن تنوُّع الابتهالات التي توجَّه إلى القدِّيس جاورجيوس.

والآن إذا أعدنا النظر في ما أوردناه عن القدِّيس جاورجيوس لا ندَّعي أنّنا جمعنا كلَّ الصفات التي يتوسَّل بها المؤمنون إليه، لكنَّ كثرة هذه الصفات تُظهر ما أشدَّ تنوُّع تدخُّلات القدِّيس جاورجيوس. ولا شكَّ أنّ كلَّ تكريم وكلَّ ابتهال إلى القدِّيس جاورجيوس قد يُنشَر انطلاقًا من أحد عناصر الأساطير الكثيرة، المختصَّة بهذا القدِّيس، وغالبًا ما تكون هذه التفسيرات متنوِّعة، كما رأينا في التعليق على تكريم القدِّيس جاورجيوس في صربا. فمن تنوُّع الروايات نستنتج أنّه ليس هناك شخص ذو ملامح دقيقة تُظهر مَن هو تمامًا ذاك القدِّيس جاورجيوس الذي يكرِّمه الناس. فالروايات القصصيّة تُظهر بالأحرى وجهه الخارق والعجائبيّ، وهي لا تحاول أن ترسم لهذا القدِّيس صورة شخصيّة تقدّمها لنا مثالاً للاقتداء. وقد يكتفي الذين يلجأون إليه بأن يعرفوا أنّه وسيط قدير، قادر أن يحميهم ويساعد الذين هم في قلق على مصيرهم، أيًّا كانت الأسباب. وهذه الحماية قد تكون فرديّة كما جرَتْ لامرأة فيطرون أو جماعيّة كما جرت لقريتَي القليعة والقبيّات. وقد يكون الداعي أخطارًا صادرة عن الأعداء أو عن البحر أو عن عدم

ثبات الفصول. ولكن، في جميع الأحوال، نحن أمام تدخّلات قويّة وملموسة، لصالح مجموعة أو أفراد يشعرون عَبْر القدّيس جاورجيوس بأنّهم أصبحوا أقوى على مجابهة مصاعب الحياة. وقد تنعقد روابط شخصيّة وحميمة بين القدّيس جاورجيوس والذين يضعون عليه اتّكالهم.

## تكريم السيّدة العذراء

لا شكّ أنّ القدّيس جاورجيوس قدّيس شعبيّ إلى حدّ بعيد، لكنّ شعبيّته ليست شيئًا بالنظر إلى شعبيّة السيّدة العذراء. ولقد أشرنا أعلاه أنّنا نرى أحيانًا صُوَرَ أمّ الله إلى جانب صُوَر القدّيس جاورجيوس. وذكرنا كيف وزّع هذا القدّيس يومًا أيقونات العذراء على أولاد خائفين. في الظاهر، قليلة هي الأشياء التي تجمع بين هذين الشخصين. فالقدّيس جاورجيوس كثيرًا ما يَظهر راكبًا حصانه، حاملاً أسلحته، لابسًا خوذته على مثال محارب جبّار. وهذا التمثيل لا يشبه البتّة تمثيلات السيّدة العذراء الكثيرة. غير أنّه من المفيد أن نقارن بين هذين القدّيسين... أحِبُّ أن أبرز وجه الشبه القائم بينهما، مكتفيًا بذكر لائحة صفات يكرّم بها اللبنانيّون السيّدة العذراء[1].

- سيّدة المعونة (في فرن الشبّاك وساقية المسك في بكفيّا)، وسيّدة التعزية في تعنايل، وهي تشبه القدّيس جاورجيوس الحامي الخاصّ في حالات الضيق (خربة قنفار وفيطرون).
- سيّدة النجاة في بكفيّا، وسيّدة الحصن، في إهدن، وسيّدة القلعة في منجز، وهي تشبه القدّيس جاورجيوس حارس القرى ضدّ هجومات الأعداء.
- سيّدة البزاز في بقسميّا وبيت شباب، وسيّدة الغسّالة في القبيّات، وهي تشبه القدّيس جاورجيوس رازق العواقر أولادًا.

---

(١) نجد الكثير من هذه الألقاب في GOUDARD et JALABERT, *La Sainte Vierge au Liban*, Beyrouth, 1955.
وهذا الكتاب يروي أيضًا ما يختصّ بهذه الألقاب من أساطير وعبادات.

- سيّدة البحر في البترون وجلّ الديب، وهي تشبه القدّيس جاورجيوس شفيع البحّارة.

- سيّدة الحقل في دلبتا، وهي تشبه القدّيس جاورجيوس المُزارع.

- لم أعثر على صفة خاصّة للسيّدة العذراء بشفاء المرضى، لكنّ نشاط القدّيس جاورجيوس في صربا يوازي إلى حدّ بعيد ما نجده في معابد كثيرة مكرّسة لأمّ الله.

ثمّ إنّ لائحة السيّدة العذراء لا تقلّ تنوّعًا عن لائحة القدّيس جاورجيوس والقصص المرويّة هي متشابهة أيضًا من عدّة وجوه. مثلاً: صورة العذراء التي أرادوا أن ينقلوها فعادت ووُجدَتْ في مكانها الأصليّ بطريقة عجيبة، وهناك ظهورات تطالب بتكريم خاصّ في مكان معيّن، وطلب احترام المكان، والخوف في حال نسيان وفاء النذور أو في حال انتهاك قدسيّة المكان والصُّوَر. كلّ ذلك وارد، فضلاً عن غيرها من القصص. إلاّ أنّه يجب أن نلاحظ فرقًا هامًّا بين هذين التكريمَين: غالبًا ما يبتهل الناس إلى مريم العذراء، مستعملين صفات لاهوتيّة تذكّر بمقامها الفريد في تاريخ الخلاص: الحبل بلا دنس، سيّدة البشارة، سيّدة الميلاد. أو مريم العذراء فقط. وفي هذه الصفات لا يظهر سبب التوسّل إليها. لكنّنا لا نجد ما يعادل ذلك في صفات القدّيس جاورجيوس. ونتساءل هل نحن هنا أمام صفات أو محاولة أيضًا لتخصيص مريم؟ فكما أنّ للقدّيس جاورجيوس أوجهًا تختلف باختلاف أماكن التكريم، فللسيّدة العذراء أوجه خاصّة وفقًا لأماكن تكريمها (حريصا، بشوات، زحلة إلخ.). وما نقوله في الأماكن يصحّ في الكلام على الصفات، فهي تدلّ على أنّ التكريم لا يتوجّه إلى مريم عمومًا، بل إلى مريم خاصّة، مريم المعروفة بالمكان الفلاني والحائزة على تكريم خاصّ. فالألقاب التي نُطلقها إذًا على مريم هي «أسماء علم» أكثر ممّا هي صفات.

يظهر ممّا سبق عن تكريم القدّيس جاورجيوس أنّ شخصيّة القدّيس ليس لها إلاّ أهمّيّة نسبيّة جدًّا عند الذين يطلبون شفاعته. وقد تحقّقنا من ذلك بعد ما قمنا به من مقارنة بين تكريم القدّيسين وتكريم العذراء مريم. فيبدو أن شخصيّة

القدّيسين هي، بوجه من الوجوه، قابلة للتبادل، من دون المساسّ بما هو جوهريّ في تكريمهم. ولقد يقوم بهذا الدور تمامًا العديد من القدّيسين.

ولكن، لا بدّ من التعبير عن هذه الفكرة بشيء من الدقّة. صحيح أنّ القدّيسين يَبدون قابلين للتبادل إلى حدّ بعيد، إذا نظرنا إلى هذا التكريم من الخارج. ولكن ليس ذلك شأن الذين يلتزمون بهذا التكريم. ففي نظرهم، لشخصيّة القدّيس أهمّيّة كبيرة، وإن لم توصف وصفًا وافيًا، إذ يرتبطون به برباط عاطفيّ وثيق. فيأتون ليطلبوا شفاعته في المكان الذي يفضّلونه وبالتمثيل الذي اختاروه. وهكذا، فكثيرًا ما نكتشف في الكنائس عدّة صُوَر للقدّيس نفسه، وأحيانًا عدّة نُسَخ للصورة نفسها. فالذين يصلّون يقتصرون على الصلاة أمام صورتهم المفضّلة ويجهلون سائر الصور. وعليه فكلّ زائر مقتنع بأنّ قدّيسه هو أشدّ القدّيسين فعّاليّة في سبيله. ومَن يبدّل القدّيس أو مكان التكريم، غالبًا ما يُتعِب ضميره كأنّه ارتكب مخالفة، فيُضطَرّ حينذاك إلى أن يقوم بفعل تعويض تُجاه ذلك القدّيس أو تُجاه مكانه المقدّس. ونقول باختصار إنّ هذه التكريمات لها طابع الامتلاك والاستئثار. فالقدّيس المكرَّم يُصبح مِلكًا لمَن يكرّمه، إذا صحّ التعبير، والمؤمن المكرِّم يُصبح مِلكًا للقدّيس المكرَّم.

أستنتج من هذه الاستطلاعات أنّه، إلى جانب الشخصيّة الخاصّة بكلّ قدّيس، يَحسن بنا أن نهتمّ بتكريم القدّيسين بصفتهم قدّيسين، من دون أن ندخل في التفاصيل المتعلّقة بكلّ قدّيس. وقد سبق لنا أن لاحظنا شيئًا من قلّة الاهتمام في ما يختصّ شخصيّة كلّ من القدّيسين في داخل أنواع التكريم. كيف نشرح قلّة الاهتمام هذه؟ كيف نشرح أنّ قدّيسين أشباه القدّيس جاورجيوس والسيّدة العذراء يقومون بأدوار في مثل هذا التشابه؟ قد نجد الجواب عن ذلك، إذا اعتبرنا القدّيس كمَن ينوب عن الله نفسه. فما ينتظره المتعبّد من قدّيسه ينتظره في الواقع من الله نفسه، وأنّ ميزة القدرة التي ينسبها إلى قدّيسه ينسبها في الواقع إلى الله. ولنا مثل عن ذلك في المرأة التي رأيناها تهتمّ بمزار القدّيس جاورجيوس في فيطرون فقد أشارت بوضوح إلى أنّ الصلاة إلى المسيح أو إلى القدّيس جاورجيوس هي سَواء في نظرها. فهي تنتظر من كلَيهما الشيء نفسه. والمقياس الوحيد في التقييم

للتوصل إلى تفضيل أحدهما على الآخر هو الفعاليّة. فيمثل هذا الموقف يحدوني إلى القول بأنّ القدّيس هو في الواقع وفي غالب الأحيان تمثيل الله نفسه في وضع معيَّن. ويبدو أنّ دوره يقوم على جعل الله قريبًا من الناس.

## لتكريم القدّيسين دور مزدوج

قام جوزف كُمبلان بملاحظات عن أميركا اللاتينيّة تماثل الملاحظات التي قمتُ بها عن لبنان. وهذا ما حمله على اكتشاف دورٍ مزدوجٍ لتكريم القدّيسين. فإنّ تصوُّر إلهٍ وحيد، شامل، أبٍ للجميع، يترك الإنسان متعطّشًا إلى حاجتَين: الحاجة إلى الخصوصيّة والحاجة إلى القرب. فتكريم القدّيسين يسدّ هاتَين الحاجتَين.

ـ أوّلاً: الخصوصيّة. كَتَب كُمبلان: «يتّضح أحيانًا أنّه من العسير أن نقيم علاقات شخصيّة وخاصّة، علاقات قريبة جدًّا مع إله هو إله الجميع. فإنْ كان إله جميع الناس، فليس هو إله أحد، ولا يهتمّ بأحد بمفرده. في حين «أنّ تكريم القدّيسين هو انتخابيّ وخاصّ. فلكلّ إنسان قدّيس مفضَّل. وفي الواقع، لم يأتِ الاختيار من قِبَل هذا الشخص، لكن هناك علامات أكيدة تدلّ على أنّ القدّيس هو الذي اختار ذاك الشخص. هذا وإنّه لكلّ أخويّة ولكلّ جمعيّة ولكلّ مجموعة بشر، حتّى لكلّ رعيّة ولكلّ مدينة ولكلّ بلد قدّيس خاصّ أو أكثر من قدّيس»[١].

لا يصعب علينا أن نتحقّق هنا من هذه الأقوال. ففي قصّة امرأة القبيّات مثلاً، رأينا ظهورًا غير منتظَر للقدّيس جاورجيوس يطالب بإقامة تكريم ويَعِد بوضع المنطقة في حمايته. فهو الذي ظهر، وليست المرأة هي التي اختارته. وجاورجيوس قدّيس فيطرون كذلك كان مرتبطًا في المكان قبل أن تهتمّ المرأة بالمزار. وفي قرية القليعة أيضًا هو الذي جعل نفسه حاميًا لتلك القرية الخاصّة من الآخرين، وهلمّ جرًّا... فتكريم القدّيسين الخاصّ يمكّن إذًا من اعتبار الله، لا إله

(١) J. COMBLIN, *op. cit.*, p. 110

الجميع فقط، بل «إلهي» الخاصّ أيضًا. فإذا فهمنا تكريم القدّيسين على هذا الوجه، خفّفنا ممّا لشموليّة الله من طابع لاشخصي.

ـ ثانيًا: القُرب. إنّ هذه الحاجة الأُخرى التي تشعر بها الديانة الشعبيّة هي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأولى. وقد أبدى كُمبلان الملاحظة التالية: «إنّ الله السيّد المطلَق هو في نظر جميع الشعوب تقريبًا فوق متناوَل التكريم والعبادة. فالناس يعترفون به، لكنّهم لا يؤدّون له العبادة أو يؤدّون منها شيئًا قليلاً». وأضاف كُمبلان: «وذلك ما يولّد الحاجة إلى تراائيّات أو تجلّيات حسّيّة لله، في أشخاص أو أشياء يمكن النظر أو الإصغاء إليهم وإليها، أو لمسهم ولمسها»[1].

ويسهل علينا هنا أيضًا أن نتّفق مع كُمبلان في الرأي. فهذه الحاجة إلى لمس الله وتخيّله والتقائه وتحديد مكانه عَبر القدّيسين، بحيث يتمكّن الإنسان من إقامة علاقة معه، لا بأفكار رأسه فقط، بل مع كلّ جسمه وكلّ كيانه أيضًا، هذه الحاجة إذًا تراها في لبنان كما في أميركا اللاتينيّة.

وفي أثناء الحرب الأخيرة، سمعنا بظهور قدّيسين ليمكّنوا المسيحيّين من الشعور الحسّي بقرب الله في شدّتهم وضيقهم، في أحيائهم وبيوتهم. ويشهد على ذلك العديد من المزارات القائمة على جوانب الطرقات أو عند مداخل المنازل.

## تقييم

ما رأينا في تكريم القدّيسين، إن نظرنا إليه من هذه الزاوية؟ يبدو هذا التكريم بوضوح تصحيحًا لِمَا في الإيمان من غموض نظريّ وفكريّ وأدبيّ مفرط. وفي الواقع يبدو هذا التصحيح مشروعًا. وما من إنسان يُنكر، من الوجهة اللاهوتيّة، أنّ الله تجلّى في العهد القديم كإله مرتبط بأشخاص (إله إبراهيم وإسحق ويعقوب...) أو مرتبط بشعب في بؤسه. وفي ألفاظ ذلك العهد ما يدلّ دائمًا على قرب كبير («سأكون لهم إلهًا ويكونون لي شعبًا» إرميا ٣١/٣٣). وهناك في العهد القديم «خيمة الموعد» حيث كان موسى يخاطب الله. ولقد أصبح الهيكل،

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٥.

بعد ذلك، المكان الملموس لحضور الله في وسط الناس. ثمّ أصبح يسوع المسيح في العهد الجديد تحقيق هذا القرب الإلهيّ. ذلك بأنّ حياته هي تجلّي محبّة الله لكلّ إنسان. فهذا التشديد على قرب الله من الناس هو إذًا عنصر لاهوتيّ من عناصر تكريم القدّيسين يتّفق تمامًا مع ما ورد في الكتاب المقدّس، في عهده القديم أوّلاً، ثمّ بتحقيقه في العهد الجديد. فالناس في حاجة إلى مثل هذا التعبير الخاصّ عن محبّة الله لهم. والحبّ البشريّ يفرض دائمًا وجود خصوصيّة، وهي أنّ الإنسان يحب أحدًا لأنّه يفضّله على غيره. لا شكّ أنّ الله يختلف عن البشر، لكنّه لا ينفي هذا الحبّ التفضيليّ. ويمكننا أن نعبّر عن كيفيّة حبّه بالمفارقة الآتية: الله وحده قادر على أن يفضّل جميع الناس في آنٍ معًا. أمّا الناس فيتنازعهم ميل مزدوج: حبّ جميع الناس وتجاوز الخصوصيّات، وبذلك تخطّي حدود الشخص والعائلة والبلاد، ثمّ إظهار محبّة خاصّة لأحد الناس، بالإعراب عن التعاطف في أسمى معانيه: أي بالشعور معه، بالاتّحاد به حتّى التمكّن من القول إنّه هو الوحيد في نظره. فهذه الخصوصيّة هي عكس الشموليّة، ويبدو أنّ الشموليّة تجرّ هي أيضًا إلى لامبالاة لا تنسجم مع الحبّ الشخصيّ.

فما دام تكريم القدّيسين هو طريقة للشعور بحبّ الله الخاصّ للبشر وبقربه وباهتمامه بالأحداث الخاصّة التي تملأ حياتهم، فإنّي أعتبره اكتمالاً ممتازًا وهامًّا لغيره من تمثيلات الإيمان المسيحيّ، التي يُخشى أن تُهمل هذه العناصر فتؤول إلى بعض صيغ التأليه المجرّد.

إلاّ أنّ شيئًا يزعجني في مقال الأستاذ كُمبلان، بقدر ما يقتصر على هذا الوجه الإيجابيّ من وجوه تكريم القدّيسين. لذلك بدأت حديثي بالكلام عن التصحيح المزدوج وعن التوتّر. إنّ التوتّر صالح في نظري ويجب السهر على عدم حذف أيّ عنصر من العناصر التي تُوَلّده: فالإيمان المسيحيّ يُعاش في توتّر، وهو دعوة إلى الاهتداء، إلى التحوّل، ولن نزال نشعر في أنفسنا بشيء يقاوم هذا التحوّل. ويجب إذًا أن أُضيف إلى التقييم الإيجابيّ الذي تكلّمت عنه، تقييمًا سلبيًّا. ذلك بأنّ تكريم القدّيسين يُظهر ميل الإنسان إلى الامتلاك ورغبته في وضع إلهه في تصرّفه. ونحن في لبنان نُدرك تمامًا خطورة المطابقة بين الله وقضايا البشر.

لا شكّ أنّه يَحسن بنا أن نعي أنّ الله معنا، لكنّنا نقع في خطر إن استنتجنا أنّه ضدّ غيرنا. فالعهد القديم وتحقيقه في الجديد يُظهران لنا فعلاً هذا القرب الإلهيّ المذهل، ولكن لا نستطيع أن نقف عند هذا الحدّ. والواضح أيضًا أنّه عندما يريد الشعب أن يتملّك الله في تكريمه ويسعى إلى القبض عليه والتأثير فيه بواسطة الذبائح، وإلى رفض دعوته بأن يكون نورًا لجميع الأمم، حينذاك ينقلب التاريخ إلى مأساة ويتحوّل الله إلى أوثان فيصير شبيهًا بآلهة البعل المحلّيين. وهذا التوتّر بين الشموليّة والخصوصيّة يتثبّت في العهد الجديد حيث يصبح يسوع المسيح إنسانًا له هويّة خاصّة تمامًا. لم يَصِر يسوع إنسانًا مجرّدًا وشاملاً (كما يتصوّره الغنوصيّون)، بل صار إنسانًا هو ابن أبوَيه وبلده، مع ما له من ثقافة خاصّة. ومع ذلك نراه يرفض أن يُحصَر في الخصوصيّات. وهذا الرفض هو سبب من أسباب المعارضة التي أثارها لدى سلطات عصره الروحيّة.

فإذا نظرنا إلى تكريم القدّيسين من هذه الزاوية، كما رأيناه هنا، بدا لنا تصحيحًا خاطئًا للإيمان، إذ إنّه يعبّر عن رفض إله لا يقف إلى جانبي ضدّ الآخرين أو إله غير مستعدّ لأن يكون إنسانًا متفوّقًا، كلّي القدرة، جاعلاً نفسه في تصرّفي لينفّذ رغباتي. وعلى سبيل التهكّم، يمكننا أن نلخّص صلوات كثيرة تُتلى في ممارسات الديانة الشعبيّة بالعبارة الآتية: «أبانا الذي في السموات، لتكن مشيئتي». إنّ الديانة الشعبيّة كان لها في أيّام يسوع ما لها في أيّامنا من متطلّبات. فالناس يطلبون إلى الله المعجزات لتغيير الواقع الشاقّ، يطلبون إليه أن يقف موقفًا قوميًّا إلى جانبنا ويريدون أن يُلغي حدودنا.

وهذا يقودني إلى القسم الأخير من بحثي: موقفنا من الواقع البشريّ كما يعبّر عنه تكريم القدّيسين[1].

---

(١) خصّصتُ لهذا الموضوع مقالة قيد الطباعة في مجلّة «الشرق الأدنى المسيحيّ» (Proche-Orient Chrétien).

## هل تكريم القدّيسين رفض للواقع؟

من خلال ما ذكرناه من أمثلة، يتّضح أنّ لتكريم القدّيسين علاقة وثيقة بحاجات الناس. لا شكّ أنّ هناك أشخاصًا يقصدون قدّيسهم ويطلبون شفاعته، لا لشيء إلاّ لأنّهم يحبّونه ويشعرون بأنّهم قريبون منه، دون أن يلتمسوا منه نِعَمًا خاصّة. وما قُلناه عن السعي وراء التخصيص وقرب الله، عَبْرَ تكريم القدّيسين، يكفي كشرح لوضعهم. وهناك أيضًا عدد كبير من الأشخاص يقصدون قدّيسيهم ويطلبون شفاعتهم لأنّ لهم مشكلة خاصّة: منها ما يتعلّق بصحّتهم أو بعلاقاتهم البشريّة (من زواج وأولاد...)، ومنها ما يختصّ بالمستقبل أو بالمال أو بالعمل وما سواه. ذلك بأنّهم يجابهون واقعًا شاقًّا، لا بل مأسويًّا يشعرون أمامه بأنّهم عاجزون. ففي حال المرض مثلاً، غالبًا ما يسيرون على الخطّة التالية:

- التثبّت من الوقائع، وهي المرض.
- فحوصات واستشارة عدّة أطبّاء. وكثيرًا ما نسمعهم يقولون: «زرت جميع أطبّاء البلد». فالمبالغة هي جزء من هذا النصّ الأدبيّ.
- لم يتمكّن أحد من شفاء المريض.
- إلتجاء إلى القدّيس القادر على أن يفعل ما يعجز الناس عن أن يفعلوه.
- طلب تدخّل عجائبيّ.
- الوعد أو النذر لتأييد الطلب.

هؤلاء الأشخاص يأتون إذًا للصلاة، بعد أن اختبروا ضعفهم وعجزهم عن تغيير وضع بات غير محتمل. فأصبح تكريم القدّيسين ملجأهم الأخير، بعد أن فشلت سائر الطرق. إنّه احتجاج على وضع فرض عليهم فرضًا ولم يسلّموا به.

ففي أيّام الحرب مثلاً، يصلّون من أجل السلام. وفي حال المرض من أجل الشفاء، وفي حال الفشل من أجل النجاح. فإذا وضعنا جميع هذه الحالات والتي تشابهها جنبًا إلى جنب، يظهر الله خلال حضوره الخفيّ في القدّيسين ظهورَ القدير حيث يختبر الإنسان عجزه، وظهورَ القويّ حيث يجد الإنسان نفسه ضعيفًا، وظهورَ الناجح حيث يفشل الإنسان، وبمختصر القول، كمَن هو كلّ ما

يرغب الإنسان أن يكون وليس هو عليه. إنّ الله هو كلّ ما ينقص الإنسان. وبهذه الصفة فهو صورة رغبات الإنسان، هو معبود كالصنم، إله على صورة الإنسان، أو إنسان متفوّق لا يعرف حدود الوجود الإنسانيّ وآلامه.

فغالبًا ما يكون تكريم القدّيسين احتجاجًا على الواقع. ولا بأس، في نظري، أن يعبّر الإنسان عن هذا الاحتجاج على الواقع لأنّه يعبّر بهذا الاحتجاج عن ثقته وإيمانه بإلهٍ يهتمّ به، ويعترف أيضًا، وإن بوجهٍ غير موفّق، بأنّ الله أكبر منه. ويمكننا أن نجد عددًا وافرًا من المزامير مؤلّفةً على هذا النموذج، مع الفارق أنّ المزامير تتوجّه إلى الله نفسه دون المرور بوساطة القدّيسين. ففي هذا النوع من الصلوات إذًا وجهٌ إيجابيّ يجب ألاّ نهمله.

ومع ذلك، فإنّ الإله الذي تجلّى في شخص يسوع المسيح يُظهر نفسه كثير الاختلاف عن صورة الله هذه المنبثقة عن حاجات الناس. فيسوع المسيح لا يُلغي ألم الناس ولا يَظهر في هيئة شخص قدير، بل في هيئة الخادم. جاء ليعاني الموت، بعد أن نبذه الناس. لا ريب أنّه شفى من الأمراض واحتجّ على المظالم، لكنّه لم يُلغِ المرض ولا شراسة الناس. ووعد الذين يتبعونه بما قاساه هو من مصير ودعاهم إلى حمل صليبهم وراءه (متّى ١٠/٢٤ و٣٨). لم يأتِ يسوع ليغيّر الواقع البشريّ، بل جاء ليعيش هذا الواقع مع الناس فيُضفي عليه معنى وغاية. واختار أن يعيش هذا الواقع وجعله تعبيرًا عن حبّه لأبيه وللناس، وهذا الحبّ يؤدّي إلى الحياة بعد الممات. فيُصبح واقع العيش طريق خلاص من دون أن يتغيّر.

إنّ الرجال والنساء الذين لا يعرفون إلاّ نزعات الدين الشعبيّ العفويّة يشعرون بخيبة أمل تجاه المسيح. وهو قد أتى ليعلّم الناس أن يعيشوا واقعهم معه، في حين أنّ الناس كانوا ينتظرون منه أن يغيّر هذا الواقع وفقًا لرغباتهم. فخيبة الأمل هذه الناتجة عن ذلك هي سبب من أسباب نبذه. وعلى هذا النحو قد يصبح تكريم القدّيسين تعبيرًا عن هذه المعارضة ليسوع المسيح، وهو يسعى إلى تصحيح الإنجيل بقدر ما يرفض الواقع ويجعل من الله مجرّد صانع معجزات. هذا ما رفضه يسوع، حين قاوم تجارب الشيطان في البرّيّة، عِلمًا بأنّ تلك التجارب كانت تدعوه إلى اكتساب الشعبيّة.

فهل يجب اعتبار تكريم القدّيسين هذا مناقضًا للقيَم الإنجيليّة؟ قد يكون ذلك، لكن لا حتمًا.

إذا جاء أحد يطلب شفاعة قدّيسه المفضّل، واضعًا فيه كلّ ثقته، وإذا نذر له نذرًا يُلزم به كلّ كيانه، وإذا لم ينَل أخيرًا مطلبه، ماذا يصنع؟ في بعض الحالات، يكفّ عن الصلاة بسبب خيبة أمله، ويتخلّى عن إيمانه بعد أن بدا له هذا الإيمان غير فعّال، وينصرف عن ممارساته الدينيّة. هل ذلك خطير إلى هذا الحدّ؟ يبدو لي أنّ القدّيس الذي يرفضه ذاك المتعبّد، ويرفض معه إلهه، لم يكن سوى صنم لا يمتّ بصلة إلى الآب الذي أوحى به الابن إلينا.

وفي حالات أخرى ـ وأظنّها أكثر تواترًا من تلك ـ فالشخص الذي خاب أمله لا يزال يطلب شفاعة قدّيسه، وإنّ الصلوات التي كان يقدّمها لنَيل أعجوبة لم تكن في الواقع إلاّ احتجاجًا أخيرًا على واقع حياته القاسي. فإذا فَرض ذاك الواقعُ نفسه وبدا تجنُّبه مستحيلاً، تتبّله. أمّا القرب الذي يشعر به نحو قدّيسه فليس من النادر أن يمكّنه من الإحساس بأنّه أقلّ انعزالاً في واقع حياته القاسي. وهذا التكريم الخاصّ أصبح، رغم كلّ نقائصه، السبيل الذي تعلّم فيه أن يقبل حياته ويجد فيها شيئًا من السلام. وهذا ليس بقليل.

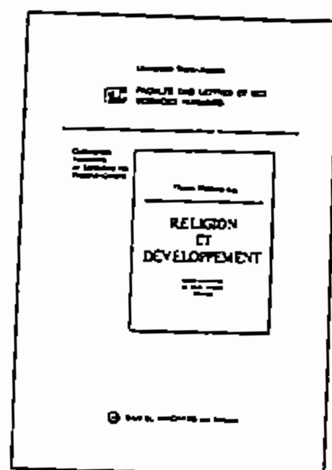
## الخاتمة

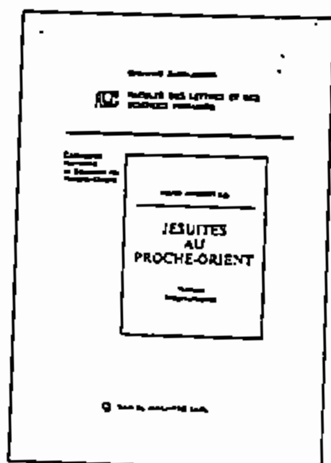
أردت أن أبيّن أنّ هناك أسبابًا وجيهة لا يجوز معها إهمال العلم اللاهوتيّ الكامن في تكريم القدّيسين. إنّه تصحيح كثير الإفادة لمذهب لاهوتيّ مدرسيّ يُخشى أحيانًا أن يكون بعيدًا عن واقع الناس المعاش، وأن يصوّر الله بعيدًا عن هذا الواقع، في حين أنّه تعالى تجلّى على العكس قريبًا جدًّا من الناس ومن تاريخهم. وأردتُ أيضًا أن أبيّن أنّه يجب أن نحمل على محمل الجدّ التحفّظات الكثيرة عن الصيَغ الملموسة التي يتّخذها تكريم القدّيسين. وهذا التكريم يُخفي نزعات لتصحيح الإنجيل حيث هذا الإنجيل يدعو الناس إلى الاهتداء. ومن المعلوم أنّ الإنسان يفضّل أن يغيّر الإنجيل ويبقى ما هو عليه، بدل أن يهتدي هو. ففي ضوء هذه الملاحظة المزدوجة، يمكننا أن نقف موقفًا رعويًّا متّزنًا من تكريم القدّيسين: موقفًا لا يكون رفضًا قاطعًا ولا قبولاً بدون تحفّظ.

وإنّ علم اللاهوت يستنكر في تكريم القدّيسين ميل الإنسان إلى أن يختلق إلهًا على مقياسه، إلهًا يكون في تصرّفه لتلبية رغباته بطريقة عجائبيّة. إنّ إلهًا كهذا هو صنم بعيد الشبه عن الإله الذي أوحى به يسوع المسيح. فالديانة الشعبية عامّةً وتكريم القدّيسين خاصّةً هما في حاجة إلى تصحيح، خشية أن يتحوّلا إلى عبادة أصنام وخُرافة. هذا لا يعني أنّ «الديانة العلميّة» هي في مأمن من التشويهات. فهاتان النزعتان ـ الديانة الشعبيّة والديانة العلميّة ـ هما في حاجة إلى الإصغاء إلى الإنجيل، ليتقبلا بالاهتداء. فمن جهة يبدو الإنجيل صارمًا تجاه العلماء الذين يحتقرون الصغار وطرق التعبير عن إيمانهم. ومن جهة أخرى ينتقد إيمان هؤلاء الصغار الذي يسعى إلى جعل الله صانع معجزات في خدمتهم. وبكلام آخر، إنّ اللاهوتيّين في عصر يسوع كانوا ممتلئين من علمهم فلم يعرفوا المسيح فحكموا عليه. وقد حكم الشعب أيضًا على يسوع المسيح وطالب بموته، بعد أن خابت آماله، لأنّ يسوع لم يُلَبِّ ما كانت الجماهير تنتظره من مخلِّص قدير يستطيع أن يغيّر واقعيا بضربة معجزة.

(تعريب الأب فرنسرا نعمه اليسوعيّ)

# صدر عن دار المشرق






# الحبّ الإلهيّ عند يوحنّا الصليب وعرفاء المسلمين

الدكتور سميح دغيم*

## I ـ خلفيّتان منهجيّتان تحكمان هذه المداخلة

الأولى: وهي أنّه إلى أيّ معتقد انتمينا فإنّ المسألة المطروحة ترتدّ إلى ذلك التساؤل الذي ما فتئ يتفاعل في ذواتنا وهو كيفيّة الدمج بين الحياة الفعليّة التي نحياها مع خصوصيّة زمانها وبين طبيعة الحياة التأمُّليّة الروحيّة غير المخصوصة بزمان.

ذلك أنّ الإنسان العلمانيّ البانيّ يدّعي أنّه يصنع زمانه ومقدوراته بمعزل عن أيّ معطيات خارج نطاق اقتداراته، ومن خلال عالم أعيانه. تقابل ذلك الإنسان الروحانيّ الذي يحيا زمانًا معطى له معه يتفاعل وبه يتكامل ومن خلاله يتعامل مع أعيان العالم. بين الداخل التأمُّليّ المكثّف وبين الخارج الفاعليّ النشط تكمن المساءلة وتُطرح إمكانيّة المواءمة. إنّها مسألة الثنائيّة، ثنائيّة الخالق والمخلوق، التنزيه والتشبيه التوحيد والتثليث، الزمان الوجوديّ المتقطّع والمتغيّر والزمان الروحيّ الثابت والمُستديم. فهل تكون الطريقة العرفانيّة هي الحلّ الذي به تتخطّى هذه الثنائيّات، ونعتبرها بالتالي ليست فقط ثمرة للتأمُّل الفكريّ والروحيّ بمقدار ما هي أيضًا ثمرة للوجود، والذي قد يصبح أيضًا ضربًا جديدًا من الوجود.

---

(*) أستاذ الفكر السياسيّ والاجتماعيّ في الجامعة اللبنانيّة (معهد العلوم الاجتماعيّة).

الثانية: وهي التي يحكمنا بها عنوان المداخلة أي الدراسة المقارنة بين العرفانيّة المسيحيّة والعرفانيّة الإسلاميّة في نقطة اتّصال حول مفهوم الحبّ الإلهيّ. والحقيقة أنّ من أهمّ الاتّجاهات المعاصرة عند المثقّفين اليوم، أن ينظروا إلى مسألة الأديان الأخرى بمنظور يختلف جذريًا عمّا كان سائدًا في السابق. إنّ إنسان اليوم مجبر بحكم التداخل والتفاعل الثقافيّين وبحكم تطوّر أنظمة المعرفة والاهتمامات المشتركة المستجدّة، أن ينظر في مسألة الأديان على أساس مختلف، أي على أساس طبيعة الدين نفسه. قد يكون في ذلك فتح لمجال آخر قد يتخطّى طبيعة هذه المداخلة، إلاّ أنّه لا يمكننا مواربته والقفز عنه. فالدراسة المقارنة بين الأديان يمكن أن تكون وصفيّة من حيث تناولها لصور الوجود، ويمكن أن تكون معرفيّة من حيث تناولها لمعاني الوجود.

وليس في ذلك ثمّة اعتبارات تمنعنا من العبور من الوصفيّة إلى المعرفيّة المعرفيّة مع ما قد ينعيه علينا البعض من أنّنا عدنا إلى طرح الثنائيّة، ثنائيّة الصورة الوجوديّة والمعنى الباطنيّ في الدين. إنّ المسألة ليست مسألة مقارنة. فالمقارنة بحكم طبيعتها كوسيلة منهجيّة سوف تبقى على الثنائيّة وافتراضاتها، ولن تتجاوز ذلك إلاّ باعتبار واحد أن يكون العرفان هو الوسيلة وهو المضمون. وبذلك تتداخل المحدّدات المنهجيّة مع المضامين العرفانيّة كلاً واحدًا.

بهذه الاعتبارات جميعًا كيف يمكن لنا فهم الحبّ الإلهيّ عند يوحنّا الصليب وعرفاء المسلمين في صورة الوجوديّة (التمظّهر والتجسّد) وفي معانيه الروحيّة (الاتّحاد والفناء).

## II ـ الحبّ الإلهيّ

ليست المحبّة مستنبطة من تعاليم الإنجيل بل هي في صلب تعاليمه وتتّفق مع روح المسيحيّة بالإطلاق والتخصيص. إنّها القاعدة الأساسيّة للإيمان لا تضاهيها أيّ صفة من الصفات الملكوتيّة أو النبويّة أو الناسوتيّة «إذا ما تكلّمت بلغة الناس ولم يظهر من كلامي أيّ محبّة، كنت كالنحاس المصوت والصنج النائح، وإذا كانت لي النبوّة وأنا محيط بكلّ الأسرار وجميع العلوم وأستطيع نقل

الجبال وليس لي محبّة فإنّي حينئذٍ كلا شيء. وإذا أتصدّق بكلّ أموالي وأقدّم جسدي حتّى يحترق ولا تكون لي محبّة لا أكون رابحًا أبدًا». هكذا خاطب بولس الرسول أهل كورنتوس[1]. وبذلك استحالت الديانة المسيحيّة إلى مذهب العشق والمحبّة.

وإنّه لشيء ذو دلالة قويّة أن تتردّد لفظة حبّ في مواضع كثيرة من القرآن لتدلّ على كلّ الاتّجاهات المتبادلة بين الحبّ والمحبوب. فالمحبّة «أوّل حال رسول الله... حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربّه ويتعبّد حتّى قالت العرب إنّ محمّدًا قد عشق ربّه»[2]. أو كما وصفه ابن عربيّ بأنّ الله اتّخذه حبيباً «أي مُحِبًّا ومَحْبوبًا»[3].

## ١ ــ الحبّ الإلهيّ في صورة الوجوديّة

ينساق الحبّ الإلهيّ في صورة الوجوديّة عند يوحنّا الصليب خاصّة وفي المسيحيّة عامّة مع وضعيّة المسيح في طبيعته الناسوتيّة. فالناسوت في المسيح هو التجسّد الإلهيّ، هو تجسّد المحبّة، لأنّ المحبّة ليست إلاّ الله الذي يحبّ فينا. ففي الكيان المادّيّ الطبيعيّ للإنسان سمات من الخالق بحيث يسوغ اعتباره هيكلاً للروح. هذا الهيكل الذي حلّ فيه الروح القدس هو الذي يسعى إلى التغيير الجذريّ بحيث تصبح النفس وهي في الجسد وكأنّها خارجة، لتغدو جديرة بأن تصير عروس الروح الإلهي ويتمّ اتّحادها به. من هنا كان على النفس التي تسعى إلى أن تصبح شبه إلهيّة في هذه الحياة أن تختبر من خلال الفضائل الروحيّة التي يجب أن تكتسبها والتي بها تتعيّن مراحل ارتقائها نحو الله. إنّه موت النفس الإنسانيّة من حيث طبيعتها العارضة وانبعاثها في الروح الإلهيّ. هذا الانبعاث هو الذي يتيح دمج الحياة الفعليّة بالحياة التأمّليّة، بحيث يتمكّن الإنسان من أن يبقى داخليًا قابلاً لتلقي المؤثّرات الروحيّة الإلهيّة، فيما يبقى خارجيًا شديد النشاط في

(١) الإصحاح الثالث عشر من الرسالة الأولى: ١ ــ ٣.
(٢) الغزالي ــ المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٥٣.
(٣) ذخائر الأعلاق: شرح ترجمان الأشواق ــ طبعة بيروت ــ ١٣٢٢ هجريّة، ص ٤٠.

عالم يستطيع أن يكيّفه بحسب طبيعته الروحيّة الداخليّة. هكذا تُمارس الحياة المسيحيّة في وسط المجتمع وهكذا هي البيئة الرهبانيّة القائمة في صميم الحياة اليوميّة التي تحياها الجماعات البشريّة.

من هنا كان التركيز على الصور الوجوديّة للحبّ حتّى لا تقول الصور الناسوتيّة. فعلى النفس في هذه الحياة أن تحبّ يسوع وأن تحبّ ما يحبّه وكما يحبّه هو. كلّ ذلك عبر التدرّج من خلال الفضائل الروحيّة «الإيمان ـ الرجاء ـ المحبّة» ففي ممارستها يزيد في حياتها الدنيويّة نموّ الحياة الإلهيّة من خلال مظاهرها الخارجيّة الكامنة في مخلوقات الله وأسماها من تمثّلت به كلّ هذه الأمور الحبيب المتجسّد طريق الخلاص نحو الحبّ المحتجب.

تتمثّل هذه الأدوار الوجوديّة الناسوتيّة في تعاليم يوحنّا الصليب كما يلي: هناك هدف يسعى إليه وهو الاتّحاد بالله الحقيقة المطلقة، انطلاقًا ممّا هو عليه في وضعه الساقط. وفي ذلك عبور من الثنائيّة إلى الوحدانيّة، ثنائيّة الخالق المحبوب والمخلوق الحبيب. هذا الوضع الساقط الذي هو عليه لا يمكن تخطّي طبيعته الدنيويّة الوجوديّة دون أخذه بعين الاعتبار. هكذا وجد الإنسان وفي ذلك حكمه. حكمة الآلام المعتبرة في عذابات السيّد المسيح، آلام التخلّص من أدران الجسد وعلائق الدنيا للولوج إلى ذلك الحبيب المحتجب. فيسوع عند يوحنّا الصليب هو مثال ذلك أنّه الوسيط الذي ينبّهه إلى ما هو كامن فيه ومتحلٍ، وما هو كامن في الذات الإنسانيّة ومُحتجب.

## مرحلة الفعل الوجوديّ

هي مرحلة الإنسان الفاعل الذي يسعى عبر التطهّر والصلاة والتأمّل والتطلّع إلى كشف الحجب وهتك الأسرار. إنّها مرحلة الممارسة أو كما سمّاها عرفاء المسلمين إنّها مرحلة المقامات والمجاهدات. إنّ انشدادنا إلى عالم المخلوقات مع ما فيها من تجسيدات إلهيّة هو الذي يسبّب لنا الآلام والتي لا يمكن لنا تخطّيها إلاّ بجهد الارتداد إلى الذات. فالحبّ الكامل للحبيب يعترضه في داخلنا حبّ المخلوقات الحسّيّة التي تجذبنا إليها. «والخلل في ذلك ليس في حبّ

المخلوقات إذ إنّها من صنع الله... بل الخلل في حبّها بمعزل عن الله وفي البحث مباشرة فيها عن سعادتنا. نعم يجب أن نحبّ الخلائق... ولكن في الله فقط»[1]. هذا الحبّ ليسوع يستلزم فعل التطهُّر والتأمُّل، وهو الذي يدفع النفس إلى الأمام خطوات فتصبح أكثر إيجابيّة للإلتصاق الروحيّ والإلهيّ. فقوى النفس تبدأ هنا بتمثُّل صورها الوجوديّة في ضوء الإيمان والمحبّة، لأنّ في بهاء الخليقة سوف تكتشف حبّ الله وحضوره من خلال «أزهار الحقل التي غرستها يدا الحبيب ومن خلال السهول ذات الأعشاب المخضرّة، قولوا لي أرجوكم إذا مرّ حبيبي»[2]. هذه الصور الوجوديّة التي تعكس فعل الحبّ الإراديّ هي التي تدفع النفس إلى السعي لبلوغ مرحلة الاتّحاد مع عريسها. إنّها جريحة الحبّ. تفتّش عن محبوبها حين يختبئ تطلبه في كلّ مكان تلهث وراءه «كالأيل الجريح»[3]، تتألّم وتتأوّه، تتلقّى السهام وتطلب منه الظهور ليفسح عن جماله.

هذه هي المرحلة الأولى في فعل المحبّة عند يوحنّا الصليب، مرحلة الصور الوجوديّة وتأمُّلات الفاعل، أنّها الخطوة الأولى في جدليّة الحبّ بين الناسوت واللاهوت. إنّ تخطّي هذه المرحلة الفاعلة يفترض بنا أن ننتقل إلى حياة الله الثالوثيّة بفضل التحوُّل إلى يسوع المسيح. هذا التحوُّل هو الذي سينقل النفس من مرحلة الفعل إلى مرحلة الانفعال، من ثنائيّة الناسوت واللاهوت إلى أحدية الذات الإلهيّة في أقانيمها الثلاثة «فلن يكون التحوُّل في الله حقيقيًا وتامًّا ما لم تتحوّل النفس في الأقانيم الثلاثة بقدر واضح وجليّ، لن يكون ذلك إلاّ بالاتّصال مع الروح القدس الذي يرفع النفس بنفحاته إلى أعلى درجات التسامي بحيث يجعلها قادرة في أن تنفعل في الله النفحة نفسها التي نفحها الآب في ابنه والابن في أبيه»[4].

وإذا كان الحبّ الإلهيّ في هذه المرحلة يرتكز إلى فهم عميق لأسرار

(١) أنطو ألباني وماتيو أسترا: مع يوحنّا الصليب. ترجمة إسطفان صعب الكرملي ـ بيروت ١٩٩١، ص ٣٤.

(٢) يوحنّا الصليب ـ النشيد الروحي، طبعة Le Cerf باريس ١٩٨٠، النشيد ٤.

(٣) المرجع نفسه النشيد ١ ـ ١٦ ـ ١٧.

(٤) النشيد ٣٩ ـ ٣.

التجسّد والخلاص، وإذا كان حبّنا لله يتّسم بتجربة الحبّ الإنسانيّ وينطلق من واقعيّة التجسّد، فإنّ المسألة عند عرفاء المسلمين تختلف. ليست الحقيقة المحمديّة وسيطًا بين الإنسان وخالقه ولا هي تمثّل ثنائيّة نعبر منها إلى الأحدية. وأقصى ما تمثّل في طبيعتها البشريّة تبليغًا للصراط المستقيم. إنّها رسالة وما على الرسول إلاّ البلاغ. وأقصى ما كان يطمح إليه المبلغون آنذاك هو الإيمان بالله وأن يكونوا في عداد الصحابة. هكذا بدأت الحياة الروحيّة في الإسلام. تبليغ بوحدانيّة الخالق وتنزيهه وعدم الإشراك به.

إنّ الحبّ في صوره الوجوديّة عند عرفاء المسلمين هو في بعض من مناحيه تشبّه بحياة الرسول وليس بطبيعته، وهو الذي لا يمتلك خاصيّة بشريّة تختلف عن مخلوقات الله «وما أنا إلاّ بشرٌ مثلكم».

وعليه فإنّ الصور الوجوديّة للحبّ الإلهيّ عند عرفاء المسلمين ليست سوى صور رمزيّة لا تنمّ عن أيّ إسناد دينيّ أو لاهوتيّ، بقدر ما هي منبعثة من مسالك معرفيّة تحاول الارتقاء فيها من البيانيّة إلى العرفانيّة. وإذا ما قيل إنّ رابعة العدويّة هي التي فتحت بأقوالها المنظومة والمأثورة فتحًا جديدًا في الحياة الروحيّة الإسلاميّة فإنّ في أقوالها هذه ما يرقى رأسًا إلى مسالك روحيّة تختفي وراء الصور الوجوديّة.

ـ فالحبّ عندها كشف لها الحجب رأسًا وليس لها في ذلك أيّ دور.

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاك

«إلهي أغرقني في حبّك حتّى لا يشغلني شيء عنك»[1]. إلهي إجعل الجنّة لأحبّائك والنار لأعدائك، أمّا أنا فحسبي أنت.

هذه الخواطر صادفت عند رابعة رهافة حسن ونقاء غرض وتبلور لفكرة فطريّة الحبّ والعودة به إلى النشأة الأولى وخلق الكون وتأسيسه عليه «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»[2].

وفي اعتبار بعض الباحثين أنّه ربّما كان عند رابعة حبّين، الأوّل فيه جهد

(١) عبد الرحمن بدوي، رابعة العدويّة شهيدة العشق الإلهيّ ـ دار النهضة المصريّة، ص ٢٣.
(٢) حديث قدسي.

وكسب من جانب العبد والثاني فيض من الله تعالى. إلاّ أن ما يدحض ذلك قولها حين سئلت عن حبّها للرسول «إنّي والله أحبّه حبّا جمّا ولكن حبّ الخالق شغلني عن حبّ المخلوقين[1]». أو كما قولها في الكعبة: «هذا الصنم المعبود في الأرض وإنّه ما ولجه الله ولا خلا منه، أنا لبنة والكعبة حجر»[2]. وبلغ كلامها هذا ذروته حين صرخت لا أريد الكعبة، بل ربّ الكعبة أمّا الكعبة فماذا أفعل بها. وهكذا قفزت رابعة إلى أعماق الحبّ الإلهيّ حتّى بدت لها كلّ الصور الوجوديّة متجرّدة من مظاهرها ــ وفي ذلك بدايات الشطح الأولى التي مهّدت لشطحات البسطامي والحلاج والشبلي.

## ٢ ــ الحبّ الإلهيّ في معانيه الروحيّة

ميزتان أساسيّتان تحكمان هذه المرحلة من مراحل الحبّ الإلهيّ: الاتّحاد بالله عند يوحنّا الصليب والفناء في الله عند عرفاء المسلمين.

وإذا كانت المرحلة الوجوديّة الأولى اقتضت من يوحنّا الصليب في تجربته الروحيّة أن يطلب من النفس الاقتداء بيسوع المسيح، وإذا كانت هذه المرحلة «بطبيعتها تستمدّ موضوعها الخاصّ من الحقيقة الحسّيّة وتقتلعه من المخلوق»[3]، فإنّ الاتّحاد باللّه هو مغاير تمامًا وهو أمر يسمو كثيرًا على الخلائق التي تختلف عنها كلّيًّا. إنّنا هنا ننتقل من مرحلة الفعل إلى مرحلة الانفعال إلى مرحلة تلقّي المِنَن والمواهب الإلهيّة. ومع يوحنّا هذه المرحلة تبدأ أولى خطوات الاتّحاد في تلك الخطوبة السرّيّة مع ابن الله[4]. فيسوع المسيح يبقى وسيطًا وهو حاضر دائمًا ولكن هنا بطبيعته اللاهوتيّة.

إنّ بداية الاتّحاد تظهر مع ذلك الهيمان في الحبيب والتفتيش عنه. إنّه داخل النفس حيث الآب والابن والروح القدس. بالحبّ نشعر به وبالحبّ نكتشف

(١) عبد الرحمن بدوي ــ شهيدة العشق الإلهيّ، ص ٣٩.
(٢) المصدر نفسه ــ ص ٣٩.
(٣) مع يوحنّا الصليب ــ ص ٧٠.
(٤) الليل ــ ٢: ٢٤ ــ ٣. مقتبسة من كتاب مع يوحنّا الصليب، ص ٩٦.

ما يحتويه الإيمان فتضطرم النفس شوقًا إلى لقائه. إنّ تجربة الحبّ في ومضاتها السريعة تترك آثارًا وجروحًا في النفس المحبّة، أنّها ومضات تأتي وتروح وتترك بصماتها التي تستحيل تأوّهات. أين أنت أيّها الحبيب، فيأتي الجواب سريعًا «أين المكان الذي أختبئ فيه»[1]. والسعي الدؤوب في هذا التنقيش النشط عن الحبيب هو الذي يجعل الله حينئذ يتأثّر بهذا الحبّ الصاعد، فيكشف لها حضوره فيها منبّهًا إيّاها إلى ما هو كامن فيها، فترتدّ إلى مخاطبته «أنا أريدك أنت بالكامل لأنّ رسائلك لا تكفي[2]».

هذه الرسائل وهذه العطايا التي يمن الله بها على النفس هي لمسات من المعرفة الإلهيّة، وهي وإن كانت مجرّد ومضات فهي تجعل النفس على وشك «أن تكون صريعة الحبّ، فتطلب أن تموت حبًا «هذا الموت تسبّبه في النفس ملامسة سامية جدًّا للاهوت[3]».

إنّها مرحلة الاتّحاد الأولى بحيث لا تستمرّ المنن والهبات، أنّها تمضي كالبرق وتهرب «كالإيّل بعد أن تجرح»[4]. وترتقي النفس بالمحبّة في معراج الاتّحاد لتبلغ مرحلة الخطوبة الروحيّة مرحلة الحبّ المتبادل حين يخاطبها الحبيب «عودي يا حمامة»[5]. وفي وسط هذه الرغبات الملتهبة تدخل النفس «حال الجذب»[6]، فتجعلها «تطير». إلاّ أنّ طيرانها هنا لا يحقّق لها الاتّحاد المرتجى وإن كان يجذبها نحو روح الله. فالريح الناجم عن الطيران هو الوسيط الآن في هذا الاتّحاد. أمّا الاتّحاد الحقيقيّ فهو الذي يلزم عن طيرانها بالذات وليس عن ريح طيرانها وذلك لا يتمّ إلاّ من خلال «الحبّ الذي ينمو من خلال المعرفة»[7]. ويوحنّا الصليب يشرح لنا هذا الاتّحاد فيقول «وإنّ الله هو الذي يتّحد... إلاّ أنّه مهما كان هذا

(1) النشيد ـ ١ ـ ٧.
(2) النشيد ٦ ـ ٧.
(3) النشيد ٧ ـ ٤.
(4) النشيد ١.
(5) النشيد ١٣.
(6) النشيد ١٣ ـ ٢.
(7) النشيد ١٣ ـ ١١.

الاتّحاد فنحن لا نرى وجه الله ولا جوهره... بل ربما تمثّلنا وجه الله دون رؤيته الجوهريّة»[1].

ومهما يكن فإنّ المطلوب هو الاتّحاد الكامل مع الألوهيّة وهو ما يحدث في القران الروحيّ. هنا الحبّ يتجلّى بأبهى مظاهره إنّه حبّ «اللاشيء... وكلّ شيء»[2]. إنّه حبّ الزوج المفعم بالفرح «عندما يحمل على جناحيه وبين يديه في الاتّحاد المرتجى تلك النفس التي يحبّها ويرفعها إلى أعلى»[3]. إنّها «استحالة كاملة في الحبيب... إنّه اتّحاد يؤلّه النفس ويجعلها الله بالمشاركة»[4] ومعه تنتقل النفس إلى مرتبة العصمة وانتفاء الخطيئة. إنّهْ إسقاط للذات الإلهيّة في النفس الإنسانيّة، دلالاته تختلف عن دلالات اتّحاد الخطوبة. فحصوله يتمّ دفعة واحدة حيث تشعر العروس بعريسها وتنعم به «وكأنّي بها على هذا النحو وقد احتواها ذراعا حبيبها... إنّه عناق روحيّ حقيقيّ، فيه تحيا النفس حياة الله»[5]. وهنا تنكشف الحجب وتهتك الأسرار وتشارك النفس عريسها في أعماله، وهنا تفهم معاني التجسّد وأسرار الآلام، وهنا يحدث الجذب حيث الروح القدس «يجذب النفس نحو الآب ونحو الابن بعد أن يوحّدها»[6].

ولم يكتمل المعراج بعد، فهناك سموّ حتّى داخل القران فيلتهب الحبّ ويشتعل كما يحدث «للخشب الذي غمرته النار وحوّلته في ذاتها، إلاّ أنّه بقدر ما يضطرم يصبح ملتهبًا ومتوهّجًا بحيث يقذف اللهب والشرر»[7].

إنّه اتّحاد الاستحالة حيث تشتهي النفس وتطلب الحياة الأبديّة وتتمنّى الموت لأنّ في ذلك قربى أكثر فأكثر بالثالوث الأقدس ومعه تستغرق في سكون تامّ.

---

(١) النشيد ١٤ ـ ١٥ ـ ٢٠
(٢) مع يوحنّا الصليب ـ ص ١٠٩.
(٣) النشيد ٢٢ ـ ١.
(٤) النشيد ٢٢ ـ ٣.
(٥) النشيد ٢٢ ـ ٦.
(٦) النشيد ٣٩ ـ ٣.
(٧) شعلة ١٤: ١٦ ـ ١٧. مقتبسة من كتاب مع يوحنّا الصليب ص ١١٨.

وإذا كان الحبّ الإلهيّ قادنا في المسيحيّة إلى الاتّحاد بالله ضمن اعتبارات اللاهوت المسيحيّ حسب ما رأينا في تجربة يوحنّا الصليب، فإنّ هذا الحبّ عند عرفاء المسلمين بلغ ذروته بالفناء في الله. ذلك أنّ التجربة الروحيّة في الإسلام تخطّت كلّ الاعتبارات الوسيطيّة التي حكمت المسألة اللاهوتيّة والروحيّة في المسيحيّة. فأدّى الحبّ المتأجّج إلى تضاؤل الأثنينيّة المرتكزة إلى التوحيد الإسلاميّ إلى أن تصير أحدية أو دنوًا منها. فإله المسلمين «رحمن رحيم ودود له من الصفات ما يغري على الأنس به والقرب منه والحبّ له والشوق إلى الاتّحاد به بل الفناء فيه»[1]. إنّه فناء عن الذات وبقاء في ذات الله. هذا الفناء لا نجد له أساسًا لاهوتيًا في المسيحيّة. صحيح أنّ هناك الاماتة في المسيحيّة لكنّها لا ترقى إلى أن تأخذ الوجه المقابل للفناء وهو البقاء في ذات الله عند عرفاء المسلمين.

إنّ بعض عرفاء المسلمين حاولوا أن يؤسّسوا عقيدة الفناء هذه من منطلقات إسلاميّة كما يقول الخراز «أوّل التوحيد فناء كلّ شيء في قلب المرء والعودة إلى الله بالكلّيّة»[2]. أو كما حاول البعض أن يتمثّل هذه العقيدة في بعض أحوال مرّ بها الرسول فيوردون تلك القصّة عنه حين دخلت عليه عائشة ولم يعرفها.

وهذا ابن القيّم يشرح مصطلحي الفناء والبقاء بأنّهما وجهان لحقيقة واحدة «الفناء في التوحيد مقرون بالبقاء وهو أن تثبت إلهيّة الحقّ تعالى في قلبك وتنفي إلهيّة ما سواه فيجتمع بين النفي والإثبات. فالنفي هو الفناء والإثبات هو البقاء وحقيقة أن تفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه وبمحبّته عن محبّة ما سواه»[3]. إلاّ أنّ كلّ ذلك ترتّب عليه نتائج خطيرة في الإسلام قادت إلى ثيوصوفية حاولت أن تجد منحى بديلاً لتأسيس نظريّ لا يخالف التعاليم الشرعيّة.

هذا ما فعله الحلاّج حين عاد بحث إلى فطرته الأولى. إلى فكرة الخلق والانبعاث ورأى في محمّد وهو حبيب الله أصلاً لهذه النظريّة «أنوار النبوّة من نوره برزت وأنوارهم من نوره ظهرت... همّته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم

---

(١) عبد الرحمن بدوي ـ شطحات الصوفية. النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٩، ج ١، ص ١٢.
(٢) فريد الدين العطّار ـ تذكرة الأولياء ـ نشرة نيكلسون، ج ٢، ص ٢٩.
(٣) مدارج السالكين ـ طبعة المنار ـ ج ٣، ص ٣١٢.

واسمه سبق القلم لأنّه كان قبل الأمم»[1]. كلّ ذلك ترتّب عنه في المنهج الحلاّجي فكرة أن تكثر الأديان ليس سوى مجرّد تعدُّد ظاهريّ لجوهر واحد، لذلك لم يجد حرجًا في أن يطلب الموت على دين الصليب. بل إنّه ذهب أبعد من ذلك مبشّرًا بأنّه يمكننا أن ننظر إلى الإنسان على أنّه الإله بعينه متجسّدًا. وما صرخته أنا الحقّ التي تسبّبت بصلبه إلاّ مثالاً للثمل العرفانيّ اللازم عن الانهماك في المحبّة الإلهيّة.

وقد نسوق عقيدة «القطب» التي أُدخلت إلى الإسلام في نفس المنحى النظريّ الجديد للعرفانيّة الإسلاميّة. ويقصد من هذه العقيدة وجود وكيل يسيطر على العالم المادّيّ في نفس الإطار الذي انطلق منه الحلاّج والشبلي. هذا الوكيل هو الحقيقة المحمّديّة أو النور المحمّديّ والتي يرى فيها البعض أنّها شكّلت إحدى أهمّ تعاليم الغزالي الباطنيّة في كتابه مشكاة الأنوار.

أمّا بلوغ هذه العقيدة ذروتها فكان مع ابن عربيّ الذي أرسى الأسس النظريّة لمبدأ الاعتقاد بوحدة الوجود من خلال نظريّته في الإنسان الكامل الذي فيه وحده تحقّق رغبة الله في أن يُعرف، ذلك أن «هذا الإنسان الكامل وحده يعرف الله ويحبّ الله ويحبّه الله».

هذا هو ذروة التنظير في العرفان الإسلاميّ وهذا هو أساس هذه الثيوصوفيّة التي تابعها بعد ابن عربيّ عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل حيث يتجلّى جوهر الوجود عبر تثليث «الأحدية ـ الهويّة ـ الآنية». وعبر هذا التثليث ومن خلاله يمكن للإنسان أن يصبح كاملاً ومتجرّدًا ومطلقًا.

نخلص إلى القول إنّ الحبّ الإلهيّ في المسألة العرفانيّة بالإجمال، مسيحيّة كانت أم إسلاميّة، قد تخطى المرحلة الوصفيّة الصوريّة لينفذ إلى أعماق الأنشطة المعرفيّة والإيمانيّة. ذلك أنّ ثمراته تجلّت اتّحادًا في الحياة الثالوثيّة في المسيحيّة، وبقاء في الذات الواحدة الإسلاميّة. إنّ معراج الحبّ عند كليهما، يرتقي إلى نقطة التقاء هي أحدية الحقّ والحقيقة. أحدية كامنة في الثالوث المسيحيّ، ومتجلّية في التوحيد الإسلاميّ. هذا ما هو ظاهر لنا من تجربة يوحنّا الصليب الروحيّة، وهي

(١) الحلاّج ـ الطواسين ـ نشرة ماسينيون، باريس ١٩١٣، ص ١١.

تجربة لم تتخطَّ إطار الاعتبارات اللاهوتيّة في المسيحيّة، بل جاءت مدرسيّة المنحى، تعرف أين هي الحدود وإن حاولت أن تلامس تخطّي هذه الحدود في ما أسماه يوحنّا الصليب اتّحاد الاستحالة. فالتجربة الروحيّة المسيحيّة كما بدت لنا مع تعاليمه في أبلغ معانيها، هي توكيد للوحدانيّة الإلهيّة. ومنذ قرن، امتدح أحد العرفاء المسلمين «هاتف الأصفهانيّ» المسيحيّة باعتبارها توكيدًا للوحدانيّة الإلهيّة، إذا ما فهمت عقيدة التثليث بمدلولها اللاهوتيّ الصحيح، فقال:

في الكنيسة سألت مسيحيّة تسحر القلوب.
إلى متى تواصلين ضلالك
عن طريق الوحدة الإلهيّة
وإلى متى تلحقين بالواحد الصمد عيب التثليث.
كيف يصحّ أن نسمّي الإله الواحد أبًا وابنًا وروح قدس.
فأجابت
لو كنت واقفًا على سرّ الوحدة الإلهيّة
لما وصمتنا بوصمة الشرك
عن محياه المشرق يرسل جماله الأزليّ شعاعًا في ثلاث مرايا
والحرير لا يصبح ثلاثًا إذا دعوته حريرًا وخزًّا وديباجًا[1].

---

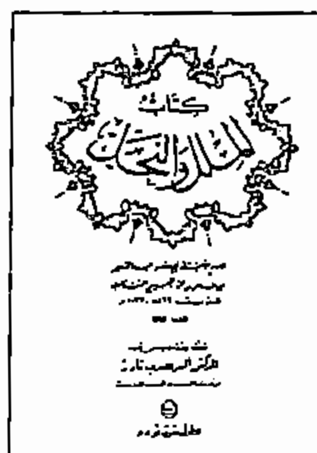
(١) مقتبسة من كتاب سيّد حسين نصر، الصوفيّة بين الأمس واليوم، ترجمة د. كمال اليازجي، الدار المتّحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥، ص ١٦٢.

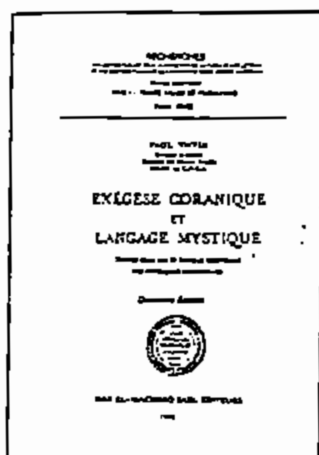
## المصادر والمراجع

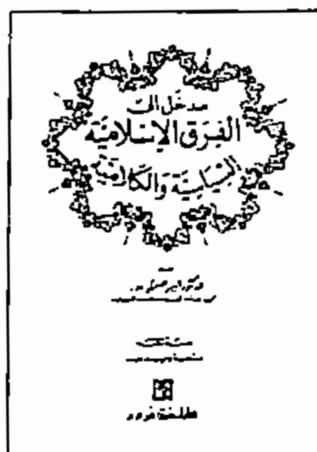

ألباني وأسترو : **مع يوحنّا الصليب: مدخل إلى تعليمه الروحيّ**، ترجمة إسطفان طعمه الكرمليّ، بيروت ١٩٩١.
بدويّ (عبد الرحمن) : **رابعة العدويّة، شهيدة العشق الإلهيّ**، دار النهضة المصريّة، دون تاريخ.
بدويّ (عبد الرحمن) : **شطحات الصوفيّة**، ج ١، النهضة المصريّة، ١٩٤٩.
الحلاّج : **الطواسين**، نشرة ماسينيون، باريس ١٩١٣.
العطّار (فريد الدين) : **تذكرة الأولياء**، نشرة نيكلسون، دون تاريخ.
الغزالي (أبو حامد) : **المنقذ من الضلال**، القاهرة ١٩٥٢، تحقيق عبد الحليم محمود.
نصر (سيّد حسين) : **الصوفيّة بين الأمس واليوم**، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتّحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥.
مدارج السالكين : طبعة المنار، الجزء الثالث، دون تاريخ.

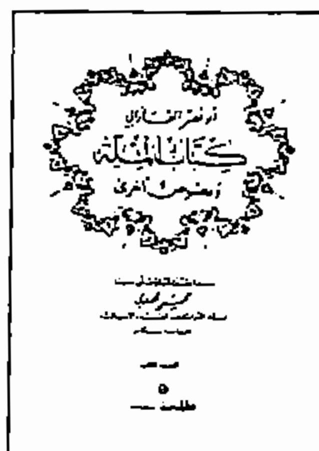
Jean de la Croix: *Le Cantique Spirituel*, Paris, Cerf. 1980
POIROT (Dominique): *Jean de la Croix, ami et guide pour la vie*, Paris, Cerf, 1990.

# صدر حديثاً عن دار المشرق



# الظهورات بين الحقيقة والخيال

سامي حلّاق اليسوعيّ*

## ١ ـ المقدّمة: الظاهرة بين الأمس واليوم

تتناقل الألسن وبعض وسائل الإعلام والمنشورات في أيّامنا هذه الكثير من الروايات عن حدوث الخوارق والعجائب في المدن والقرى في كلّ من سورية ولبنان والأردنّ ومصر. فمن الروايات ما يتناول تمثال العذراء الذي يذرف دمعًا، وصورةً أو أيقونةً ترشح زيتًا، أو تلك المرأة التي تُخطف بالروح وتتلقّى الرسائل من السماء... إنّ هذه الظاهرة ليست جديدة، فالظهورات والرؤى والعجائب والرشوحات والبلاغات والرسائل توالت عبر تاريخ الكنيسة أكان ذلك في الغرب أم في الشرق. فالمسيحيّ المؤمن، الثابت على الكتب المقدّسة، يعترف بوجود الآيات والعجائب. وإنجيل مرقس يخصّص أكثر من نصف محتواه لرواية آيات يسوع، إلاّ أنّها آيات تحمل تعليمًا وبلاغًا إيمانيًّا، وتعبّر، قبل أيّ أمر آخر، عن محبّة الله للبشر. فالآية لها طابعها الاستثنائيّ العجائبيّ، وهذا الطابع يشير إلى عظمة الله وحنانه الخلاّق وأمانته لشعبه. والعجائب، في نظر المؤمن، هي من علامات الأزمنة، لا بل تعني أنّ الملكوت قريب وهو ههُنا، كما أنّ ما هو مرئيّ منها، أي العجيب الغريب، هو ثانويّ بالنسبة إلى المعنى الدينيّ الذي لا يُدرَك إلاّ بالإيمان.

إنّ الكتب المقدّسة نفسها تعلن التحذير التالي: «سيظهر مسحاء دجّالون

(*) كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة ـ باريس.

وأنبياء كذّابون، يأتون بآيات عظيمة وأعاجيب حتّى إنّهم يُضلّون المختارين أنفسهم لو أمكن الأمر. فها إنّي قد أنبأتُكم» (متّى ٢٤/٢٤).

ولا شكّ أنّ عالم اليوم، وخصوصًا عالمنا الشرقيّ، الذي يمرّ بأوضاع صعبة سيّئة على الصعيد السياسيّ، لا بل على الصعد كافّةً، يفتّش عن طريق للخلاص من الإحباط والبؤس واليأس، فكانت الردّة الدينيّة أو ما يسمّى «بالصحوة الإسلاميّة» إثر سقوط بعض الأنظمة القائمة على إيديولوجيّات معيّنة. وهكذا ارتبطت «الردّة الدينيّة»، وما يتبعها أو يسبقها من قلق على جميع المستويات، بما هو خارق أو عظيم أو استثنائيّ. وحيث إنّ مسيحيّي الوطن العربيّ أقلّيّات يكاد لا يسمع صوتها، أخذت الردّة الدينيّة عندهم صورةً مميّزة هي كثرة الأمور العجيبة أو المعجزيّة التي ذكرناها في أعلاه، وهو ما نسمّيه «الظهورات». فكيف نميّز بين ما هو صحيح وخاطئ في تلك الظاهرة؟ وماذا تقول الكنيسة، بل الكنائس، في شأنها؟ ما هو الخطاب اللاهوتيّ الذي يقود إلى المعرفة الحقّ في هذا المجال؟

## ٢ ـ ثلاثة لهدف واحد

الظهور في عرف المسيحيّين حدث غير مألوف من خلاله تتّصل شخصيّات سماويّة، كالعذراء مريم أو المسيح أو واحد من القدّيسين ببعض أفراد البشر (مشاهدين) بواسطة النظر أو السمع أو كليهما معًا. وكثيرًا ما يرافق الظهور حوادث معجزيّة تثبت للعامّة، التي لا ترى الظهور ولا تسمعه، أنّ ما يقوله مُشاهد الظهور صحيح. فالظهور يقوم إذًا على ثلاثة عناصر:

الرؤية : وتتمّ عمومًا في وضح النهار، يراها المُشاهد وهو منخطف أو في وعيه الكامل.

السمع : يتلقّى مُشاهد الظهور رسالة سماويّة عليه أن يعلنها حرفيًّا.

المعجزة : شفاء من مرض، أو نزول زيت، أو انتشار دخانٍ بخّور... يراه جميع الناس ويتثبّتوا من صحّة شهادة مُشاهد الظهور.

ويقلّ شأن الظهور، وتضعف أهمّيّته حين يغيب واحد من هذه العناصر.

## ٣ ـ تاريخ الظهورات

### الظهورات في الكتاب المقدّس

يخبرنا كتاب العهد القديم أنّ الله كان على اتّصال دائم بشعبه من خلال الظهورات. واعتمد آباء الكنيسة على الفصل الثالث من سفر التكوين ليشرحوا سبب هذا الاتّصال. فبعد خطيئة آدم، وعد الله البشر بالخلاص. وصار يحضّر شعبًا ويؤدّبه لكي يأتي منه فادي البشر. وكانت الظهورات في العهد القديم علنيّة: زيارة الملائكة لإبراهيم، وعمود الغمام في سيناء، أو في الحلم: حلم يعقوب، ويوسف...

وأعظم ظهور لله في تاريخ الخلاص هو تجسّد الابن في يسوع المسيح. هذا هو جوهر إيمان المسيحيّين الأوّلين، الذين تابعوا رسالة الناصريّ بعد قيامته، ونشروا تعاليمه في العالم أجمع على أنّها بشرى لجميع الأمم. وكان الربّ يُعين التلاميذ في أثناء تبشيرهم بظهورات كثيرة. فبالظهور عرف بطرس الرسول كيف سيتصرّف مع قائد المائة قرنيليوس (رسل ١٠/٣ ـ ٨) وتحرّر من السجن (رسل ١٢/ ٧ ـ ١١). وبالظهور اهتدى بولس الطرسوسيّ إلى الدين المسيحيّ وهو في طريقه إلى دمشق (رسل ٩/٣ ـ ٩). وعَلِمَ حنّنيا بهذه الهداية (رسل ٩/ ١٠). وكانت الظهورات منتشرة بين المسيحيّين، وكانت الجماعات المسيحيّة الأولى تضمّ أنبياء ينالون إلهامات سماويّة تشبه الظهورات (١ قور ١٤/٢٩ ـ ٣٠).

### أزمة الظهورات في زمن الآباء

لم يمنع تحديد الكتب القانونيّة، التي تكوّن العهد الجديد، الظهورات من الاستمرار. فكتيّب الديداكي، وهو من أقدم الوثائق المسيحيّة في آداب السلوك والعقيدة والأسرار ونظام الجماعة المسيحيّة، يشير إلى الظهورات حين يتحدّث عن النبيّ ودوره في الجماعة المسيحيّة. كما اعتمد الأب هرماس على ظهورات نالها، وكانت ذات طابع رؤيويّ، لكي يحثّ المسيحيّين على التوبة.

وفي سنة ١٧٢، دعا كاهن من فريجية اسمه مونتانس إلى تجديد المواهب التي عرفها المسيحيّون الأوّلون. وقال بوحي ثالث هو وحي الباراقليط. فدعم بذلك كبرياء الذين ينالون رؤى ويتنبأون، وأيّد مطلبهم في سلطة أعلى من سلطة الأساقفة، وصادف موقف مونتانس انتشار إيمان مبالغ فيه بظهورات الشهداء القدّيسين. فاضطربت الكنيسة، وقلق المسؤولون فيها إذ رأوا الإيمان يبتعد شيئًا فشيئًا عن روح الإنجيل ويغوص في عالم الخرافات. وفقد النبيّ دوره في الجماعة المسيحيّة، وتصلّب موقف الكنيسة من الظهورات.

## واستمرّت الظهورات رغم الحظر

وعلى الرغم من تشدُّد الكنيسة في مسألة الظهورات، احتلّت هذه مكانةً كبيرة في كتابات الآباء وسِيَرهم: القدّيس غريغوريوس العجائبيّ (٢١٣ ـ ٢٧٠)، القدّيسة مريم المصريّة (سيرة كُتِبَت في القرن السادس)، تيوفيلس (القرن السابع)، يوحنّا الدمشقيّ (القرن الثامن). كما نجد في سِيَر آباء البرّيّة كثيرًا من الظهورات الإلهيّة أو الشيطانيّة، وكان الرهبان يميّزون إرادة الله من خلالها، ويتقدّمون في حياتهم الروحيّة بواسطتها، ويعرفون خفايا القلوب. ولسوء الحظّ، فإنّ صحّة تاريخيّة روايات الظهورات في ذلك العصر أمر مشكوك فيه، لأنّ كُتّاب سِيَر القدّيسين لم يتردّدوا في إضافة ظهورات إلى حياة القدّيسين ليزيدوا من شأنهم حبًّا لهم أو بدافع من التقوى المبالغ فيها. ولهذا يميل البعض في أيّامنا إلى رفض جميع ظهورات الماضي من أساسها معتبرين إيّاها خيالاً أدبيًّا.

وكان القدّيس أوغسطينُس يؤمن بقيمة الحلم، ويرى أنّ معونة الله الرحيمة تعلّمنا به أشياء كثيرة. ومع ذلك، كان يعلن أنّه من الصعب تمييز الإلهامات الحقيقيّة من الكاذبة. وكان موقفه من الظهورات معتدلاً جدًّا، خصوصًا في كتابه الثاني عشر، وهو تعليق على المعنى الحرفيّ لسفر التكوين. وأثّر موقف القدّيس أغسطينُس هذا في كثير من الأبحاث العقائديّة التي تناولت موضوع الظهورات منذ العصور الوسطى حتّى يومنا هذا.

## هدنة العصور الوسطى

حين نتحدَّث عن الظهورات بعد القرن العاشر الميلاديّ، لا بدَّ لنا من أن نميّز بين الكنيسة الشرقيّة والكنيسة الغربيّة. فظهورات الكنيسة الشرقيّة استمرَّت على ما كانت عليه من قبل دون أي تغيير يذكر. وظلَّ الناس في كلّ مدينة أو قرية يتحدَّثون عن أيقونات عجائبيّة «تبخُر» وتبكي وتعبس وتبتسم، وعن قدّيسين يظهرون لمريض فيشفى، أو لسارق فتُشلّ يده، أو لعابث بالمقدَّسات فيصاب بالعمى. ولم تتجاوز أخبار هذه الظهورات أو تأثيراتها حدود المدينة أو الأبرشيّة.

أمّا الكنيسة الغربيّة، فقد شهدت تغيُّرًا ملموسًا في مسألة الظهورات، وصار ينتج عن كلّ ظهور مزار وحجّ أو جماعات مكرَّسة. وكما حدث في سِيَر قدّيسي الشرق، فقد بالغ كتّاب حياة القدّيسين اللاتين في رواياتهم، ونسبوا إلى كثير من الآباء الروحيّين أو أصحاب السِيَر الصالحة ظهورات ليزيدوا من شأنهم بين الناس. لكنّ تلاميذ مؤسّسي الرهبانيّات حرصوا على أن يعتبروا هذه الظهورات علامات من السماء تساعد القدّيس على معرفة إرادة الله في حياته لا أكثر، ولم يعيروها اهتمامًا خاصًّا، بل كانوا يسردونها على أنّها مسألة ثانويّة.

## من القرن التاسع عشر حتّى اليوم

تميّز القرن التاسع عشر في أوروبا بكثرة الظهورات. وربّما كان هذا بسبب نموّ وسائل الإعلام وسرعة انتشار الأخبار. فعلى سبيل المثال، كان يحدث في فرنسا ظهور واحد كلّ مائة سنة، وفي القرن التاسع عشر حدثت أربعة ظهورات خلال فترة خمسين سنة:

- الميداليّة العجائبيّة La médaille miraculeuse ١٨٣٠.
- سيّدة الساليت N.D. de la Salette ١٨٤٦.
- سيّدة لورد N.D. de Lourdes ١٨٥٨.
- سيّدة بُونمان N.D. de Pontmain ١٨٧١.

وفي القرن العشرين، ازداد عدد الظهورات في العالم وبلغ مقدارًا يثير

الريبة. فامتنعت الكنيسة الكاثوليكيّة عن الإدلاء برأيها في أيّ ظهور ابتداءً من سنة ١٩٣٣، أي بعد موافقتها على ظهورَي بُوران Beauraing وبانُوه Banneux البلجيكيّين. وبلغ عدد الظهورات التي تطلب اليوم من الكنيسة إقرارًا بسلامتها ٢٢٥ ظهورًا، تنتشر في جميع أنحاء العالم. وقد أصدرت الكنيسة ٤٠ حكمًا سلبيًّا على ظهورات بدا زيفها واضحاً للعيان مثال:

ظهور نِسيدَه Necedah (الولايات المتّحدة الأمريكيّة): بسبب خلاف نشب بين مُشاهِدة الظهور والكنيسة، انشقّت هذه السيّدة وأتباعها عن الكنيسة وأسّست كنيسة منفصلة، بعد أن نالت إلهامًا خلال أحد الظهورات يطلب منها فعل ذلك.

بالمار Palmar (الولايات المتّحدة الأمريكيّة): ظهر المسيح لأعمى منذ مولده وأراه العالم حوله، ووصف الرجل للناس ما رأى فأثار دهشتهم. ثمّ طلب منه المسيح أن يصير مطرانًا. فدفع مالاً كثيرًا لأسقف فيتنامي فقير، ونال منه هذه الدرجة. ثمّ طلب منه المسيح أن يكون بابا على الكنيسة الكاثوليكيّة.

الدائرة السادسة عشرة (باريس): كانت يدا واحد من المستخدَمين لدى رجل ثريّ تنضحان زيتًا كلّما صلّى للعذراء. وأعلنت الكنيسة التي ينتمي إليها الثريّ ومستخدمه في مرسوم بطريركيّ أنّ هذه الظاهرة من الله، وأنّها درست المسألة من جميع جوانبها ولم تجد فيها غشًّا أو تلاعبًا. لكنّ الشرطة الفرنسيّة واظبت المراقبة والتقصّي حتّى كشفت احتيال المستخدَم، فسُجن وحُكم عليه بدفع غرامة ماديّة. وأعاد جميع الأموال التي ابتزّها من سيّده.

ومن بين الأربعين ظهورًا التي رفضتها الكنيسة، خمسة ما زال المؤمنون بها يسألون السلطات الكنسيّة أن تعيد النظر في قرارها. وهذه الخمسة هي:

كِيريزِينِن Kérizinen (فرنسا): الرسائل التي نقلتها المُشاهِدة تعطي العذراء خصالاً وقدرات لا تنال إلاّ في يسوع. مثال: «سيتمّ خلاص العالم بقلب مريم المتألّم».

سان دميانو San Damiano (إيطاليا): نالت المُشاهدة أموالاً طائلة لبناء

المدينة الورديّة بحسب رغبة العذراء، فاستثمرت المال في مشاريع أخرى. كما استغلّ الأصوليّون بعض ما جاء في الرسائل للطعن في الكنيسة وإصلاحها بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني.

الصليب الممجَّد في دُوزُوليه Dozulé (فرنسا)، غوارابندال Guarabandal (إسبانيا)، سيّدة الشعوب في أمستردام (هولّندا).

## ٤ ـ ديانات العالم وظهوراتها

بعد الاستعراض السريع للظهورات عبر التاريخ، لا بدَّ لنا من أن نتساءل: هل تحدث الظهورات في المسيحيّة فقط أم أنّها ظاهرة تتكرّر في جميع الديانات؟

يظنّ البعض أنّ الظهورات تخصّ المسيحيّين فقط، ويعتمد البعض الآخر عليها ليثبّت صحّة الإيمان المسيحيّ، وربّما ليبيّن في الآن نفسه زيف الديانات الأخرى. لكنّه يخفى على الكثيرين أنّ اعتقادات كهذه لا تسيء إلى رسالة المسيحيّة وحسب، بل تُناقض الإيمان بلامحدوديّة عمل الله، وشموليّة محبّته لجميع البشر.

### في العهد القديم

ففي الكتاب المقدّس، نجد أنّ الله يلهم فرعون بالمجاعة التي ستصيب البلاد (تك ٤١/١ ـ ٣٣)، ويمنع الملاك ثلاث مرّات الكاهن الوثنيّ بلعام عن لعن إسرائيل (عد ٢٢، ٢٣)، كما يرى ملوك بابل كثيرًا من الأحلام في شأن إسرائيل ومقدّساتها، وفي ما يخصّ المستقبل. ويقرّ العهد القديم صراحةً بأنّ عمل الله يشمل جميع البشر، ولا يخصّ فئة معيّنة من الناس.

### في مصر القديمة

تخبرنا أوراق البرديّ أنّ فرعون وكهنة المعابد كانوا على اتّصال دائم مع الآلهة، وكانوا يرونها وجهًا لوجه ويتحدّثون معها. فالملكة حتشبسوت سمعت الإله آمون يطلب منها أن تشنّ حملة على بلاد الذهب والعطور. وفي قادش، على

ضفاف نهر العاصي، حاصر الحثّيون وحلفاؤهم جيش رعمسيس الثاني. فصلّى للإله آمون، وظهر له هذا وشجّعه. وفي الحلم، ظهر الإله هارموخيس للشابّ تحوتمس وأخبره أنّه سيصير ملكًا. وحين جلس هذا على العرش باسم تحوتمس الرابع، أقام مسلّة بالقرب من أبو الهول في الجيزة تذكارًا لذلك الحلم.

## الديانات الهنديّة

وفي الهند، نجد في الكتب الڤيديّة إشارات كثيرة جدًّا إلى الرؤى التي يمكن أن ينالها الإنسان تلقائيًا، أو يثيرها من نفسه بتناوله للمهدّئات، أو بقيامه بحركات جسديّة كالرقص أو الاسترخاء على طريقة اليوغا. وكُتب الڤيدا نفسها، في نظر الديانات الڤيديّة، هي مجموعة نصوص أبديّة عرفها الآباء من خلال ظهورات سمعيّة وبصريّة نالوها في أثناء صلواتهم.

وفي البوذيّة، رغم أنها نظام عقليّ يخلّص به الإنسان نفسه بنفسه من دائرة التجسّد المتكرّر Réincarnation، تحتل ظهورات بوذا وبوذيستاڤا مكانة كبيرة في الحياة الروحيّة. وهذه الظهورات هي رؤى داخليّة يكوّنها الإنسان في نفسه ليزيل أهواءه تدريجيًا، ويهدّئ أفكاره، ويصل إلى النيرڤانا. والبوذيّة تؤمن أنّ الظهورات لا تأتي من خارج الإنسان بل من داخله، ومصدرها هو الشخص نفسه. أي أنّها حصيلة جهد شخصيّ بحت. وهكذا، يستطيع اليوغيّ أن يجلس في غرفة حرارتها تحت الصفر، وهو شبه عارٍ، ويجعل جسده ينضح عرقًا، إذ يتخيّل في داخله أنّه يجلس تحت أشعّة شمس الصحراء الحارقة.

## الإسلام والظهورات

ويعتمد الدين الإسلاميّ في جوهره على الظهورات. فقد كان الله يرسل ملاكه جبريل ليتلو على محمّد النصوص المقدّسة. وبذلك يشبه القرآن كتب الڤيدا من حيث إنّه مجموعة نصوص مقدّسة أبديّة سمعها النبيّ العربيّ إبّان ظهورات نالها في أثناء تأمّلاته. ورغم أنّ المسلمين يؤمنون بأنّ محمّدًا خاتمة الأنبياء، نجد في التاريخ الإسلاميّ ظهورات كثيرة. ولو عدنا إلى الأحداث

السياسيّة في العشر السنوات الأخيرة، نستطيع أن نذكر زيارات الملائكة لآية الله الخمينيّ، وظهور المهديّ لجعفر النميريّ رئيس الجمهوريّة السودانيّ قُبَيل سقوطه عن الحكم، وظهور الرسول العربيّ لصدّام حسين قبيل اشتعال حرب الخليج، وظهور كلمة «الله أكبر» في أثناء صلاة الجمعة حين بدأ عبّاسي مدنيّ حركته الإسلاميّة في الجزائر.

## الديانات البدائيّة

أمّا الديانات البدائيّة، أي تلك التي تؤمن بوجود قوى فوق طبيعيّة دون أن يكون لها قالبٌ محدَّد على نحو الديانات الكبرى، فإنّ الظهورات والمعجزات فيها تتمّ بحسب رغبة الساحر بعد أن ينال مُوافقة الجماعة وإيمانها بقدرته على القيام بما هو خارق للطبيعة. وتبيِّن الدراسات الأنتروبولوجيّة الحديثة أنّ إيمان هذه الديانات ليس محض خرافات. ففي كلّ قبيلة من قبائل أفريقيا وأمريكا اللاتينيّة أشخاص يطلق عليهم اسم السحرة. وقد أثبتت المراقبة الموضوعيّة أنّ لهؤلاء قدرة حقيقيّة على شفاء المرضى من خلال السحر وبطرق غير علميّة.

فقد لاحظ الأب إيريك ده روني اليسوعيّ الفرنسيّ، أثناء إقامته في دوالا (الكاميرون)، أنّ السحرة يتّصلون بأرواح الأجداد ليحرّروا المريض من الشرّ الذي استولى عليه وسبّب له المرض: «أنام، أنام، وأرى، كما في الحلم، حماقات السحر. فأمكث ساكنًا وأحلم... وإذا حضر النور، أشعر بالسعادة، وأرى كيف أعالج المريض، وكيف أصارع روح الشرّ». وقد تعلّم الأب ده روني فنّ الشفاء هذا، ومارسه، ونجح في شفاء عِلل كثيرة من خلال اتّصاله بأرواح الأجداد.

ولاحظ عالِم الاجتماع الشهير ليفي شتروس Lévi-Strauss ظاهرة مشابهة عند سحرة قبائل الهنود الحمر في القارّة الأمريكيّة: اتّصال الساحر بالأرواح، الحديث مع الأجداد، ومعجزة الشفاء من المرض.

وهكذا نجد أنّ الظهورات موجودة، من حيث الشكل على الأقلّ، في كثير من الديانات غير المسيحيّة. ولا تقف المسألة عند هذا الحدّ. فالعلوم النفسيّة تؤكّد بدورها على أنّ المشافي النفسيّة تشهد ظواهر مشابهة للظهورات لدى المرضى.

## ٥ ـ الظهورات والأمراض النفسيّة

### آراء علم النفس

يصادف علماء النفس في بعض الأحيان أمراضًا عصبيّة ينتج عنها أمور غريبة مدهشة لا يمكن تفسيرها. وتشبه هذه الأمور عناصر الظهورات الثلاثة: الرؤية والسمع والمعجزة. وقد اصطُلح على تسميتها بـ «حالات ما وراء النفس» Métapsychique، أي الحالات التي تفوق إدراك علم النفس: التخاطر Télépathie، التنبؤ.. وبسبب الغموض الذي يحيط هذه الحالات النفسيّة، ينقسم علماء النفس إلى فريقين: فريق يعتبرها أمورًا خارجيّة من إنتاج ما هو في داخل الإنسان، وهي أكثر سموًّا وأرقى من العناصر التي ولّدتها، وآخر يعتبرها صورة مشوّهة لأمور سامية عليا، فهي تدنٍّ وانحطاط.

ومهما يكن الأمر، فإنّ القدّيس بولس وكثيرًا من علماء النفس يقسمون الإنسان إلى ثلاثة مستويات: المستوى الجسديّ Niveau somatique، والمستوى النفسيّ Niveau psychique أو الوسيط، والمستوى الروحيّ Niveau pneumatique. والحالة الماوراء نفسيّة تنتج في عمليّة الانتقال من مستوى إلى آخر، وهي عمومًا الانتقال من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى. فعلاقة الإنسان مع الأشياء هي علاقة مزدوجة تتم بواسطة الحواس والفكر. فالأذن تسمع وتصغي، والعين تنظر وترى. وحين يزور اثنان بناء أثريًا ويشاهدانه جملة وتفصيلاً، يمكن لأحدهما أن لا يعبر إلاّ إلى مجموعة حجارة قديمة. أمّا الآخر، فيرى عظمة الباني وجمال حسّه الهندسيّ. وحين يكون الفارق في الرؤية كبيرًا، أي حين يرى الواحد ـ أو يظنّ أنّه يرى ـ ما لا يشاهده جاره، يقول الجار إنّ هذه الرؤية هلوسة وجنون. وكذلك الأمر في باقي الحواسّ.

ومن وجهة النظر السريريّة، فإنّ ظواهر الإعاقة عند بعض الأشخاص، كالمرض العصبيّ أو الجنون، هي في بعض الأحيان سبب لظواهر مدهشة وغريبة: رؤى، تنبّؤ... كأنّ المرض والهلوسة والجنون تقود هؤلاء الأشخاص إلى درجات عالية من الذكاء والإرادة والحبّ. ولهذا قيل: «بين العبقريّة والجنون شعرة

واحدة». فالمجنون يرى في بعض الأحيان شخصًا أمامه فيتحدّث معه. أمّا الناس، وإذ يرونه وحيدًا، فيقولون إنّه مجنون لأنّه يتحدّث مع نفسه.

## الانخطاف والأمراض العصبيّة

تحدّثنا منذ قليل عن تقسيم الإنسان إلى مستويات ثلاثة، وقلنا إنّ الانتقال من مستوى إلى آخر يرافقه اضطراب وتخلخل. ويظهر هذا في بعض الأحيان على شكل انخطاف. فيفقد الشخص كلّ اتّصال بالعالم الذي يحيطه، ويبقى ساكنًا بدون حراك، ولا يعمل في جسمه إلاّ العضلات غير الإراديّة.

والانخطاف في نظر المراقبة السريريّة هو ظاهرة ثانويّة تنتج إثر ظاهرة أخرى: رؤية، تأمّل، نوع من أنواع التسمّم. فحين أُشاهد فيلمًا ويشدّني موضوعه، لا أحرّك جسمي، ولا أعي لحركة من هم بجانبي. فأنا إذًا في حالة انخطاف نسبيّة. ومن بين الانخطافات المرضيّة يمكننا أن نذكر:

الحالات السباتيّة Léthargies والتصلّب Catalepsies: وهما حالتان مرضيّتان متشابهتان تتميّزان بنوم عميق وطويل الأمد، يفقد الإنسان في أثنائه القدرة على التحكّم بعضلاته الإراديّة.

النوم المُفتعَل Hypnotique: يرى المريض في لاوعيه صورًا وأشكالاً تشغل فكره بكامله. ويمكنه أيضًا أن يسمع أصواتًا أو أن يلمس أجسامًا لا وجود لها في الحقيقة.

المشي في النوم Somnambulisme: يستطيع الشخص الذي يمشي في نومه ـ وهي حالة مرضيّة ـ أن يؤلّف في بعض الأحيان أشعارًا أو خطابات تفوق كثيرًا قدراته الفكريّة. ويمكن أن نضمّ إلى هذه الفئة الأشخاص الذين تحت تأثير التنويم المغناطيسي. ويعطينا الأستاذ فلورنوا Flournoy مثالاً على ما يمكن لمصاب بمرض المشي في أثناء النوم أن يقوم به. فالسيّدة هيلين سميث Hélène Smith «كانت تتكلّم في نومها، وتكتب، وتروي رؤى. أمّا صحّتها فكانت ممتازة، وعقلها في كامل اتّزانه». وقد وصفت هيلين سميث بلاد الهند وصفًا

دقيقًا في رواية ألّفتها بأسلوب أدبيّ رائع، وهي نائمة، مع أنّها كانت ذات ثقافة عاديّة، ولم تزر الهند قطّ في حياتها، ولا شاهدت لتلك البلاد صورًا أو سمعت عنها أخبارًا.

تأثير المخدّرات Stupéfiants: يفقد متعاطي المخدّرات السيطرة على أفعاله الإراديّة، كما يفقد الإحساس، ولا يعمل في جسمه إلاّ العضلات اللاإراديّة والخيال. ويعطي الأفيون والحشيش شعورًا بالعظمة، فيكبّر حجم الأشياء حتّى إنّ البيت الصغير يبدو قصرًا، ويتباطأ الزمن فتصبح الدقيقة عصرًا والساعة دهرًا. وتحوّل بعض المخدّرات المكسيكيّة الأشياء في نظر المدمن إلى لآلئ برّاقة. وتثير مادّة الأثير في مخيّلة بعض الأشخاص رؤى ذات طبيعة تأمّليّة أو فلسفيّة، فيحلّق المرء في الأعالي، ويرى أنّ همومه وشكوكه التي كانت تستولي عليه قد تبدّدت. ويشعر مَن استنشق بروتوكسيد الآزوت أنّ حقائق ما وراء الطبيعة قد انجلت أمامه بوضوح شديد في جميع أبعادها وأعماقها السحيقة.

حالات ما وراء النفس: Métapsychique

ما وراء النفس النفسيّ Métapsychique psychologique: وهو القدرة على إدراك ما تعجز الحواس وقدرات العقل عنه: العلم بما يفكّر فيه الآخرون، معرفة أشياء موجودة داخل علب محكمة الإغلاق ثخينة الجدران، التنبّؤ بحدث سيتمّ بعد زمن أو في مكان بعيد.

ما وراء النفس المادّيّ Métapsychique matérielle: وهو القدرة على القيام بأعمال يستحيل على الإنسان العاديّ أن يقوم بها: رفع أو نقل أو رمي أو إخفاء الأشياء دون لمسها، إظهار نور أو شرر أو أشكال بشريّة.

وتخبرنا حوليّات جمعيّة البحث النفسيّ أنّه تمّ رصد حالات اتّصال بين أفراد يعيشون في أماكن متفرّقة من العالم دون استعمال وسائل الاتّصال المعروفة. وهذا يثبت فكرة أنّ في الإنسان طاقات كامنة، يتمكّن بعض الأشخاص من استخدامها بطريقة أخرى تجعلهم يتّصلون بالواقع اتّصالاً غير طبيعيّ. وتأتي قدرة الإنسان على هذا الاستخدام الثانويّ من إمكانيّات خارقة يتمتّع بها، أو من مرض يخلّ بتوازن جسمه وينقله من مستوى إلى آخر في مستويات الإنسان الثلاثة.

## التنبؤ والوساطة: Prédiction et médium

تتبيتًا لِمَا قلناه سابقًا عن قدرات النفس، دعونا نرى ما يقوله علم ما وراء النفس في التنبؤ والوساطة.

التنبؤ هو معرفة ما سيتمّ في المستقبل دون أن يكون ذلك نتيجة منطقيّة لأحداث الحاضر. وللتنبؤ وجهان: إحتماليّ وحتميّ. وقد لاحظ الباحثون وجود حدود للتنبؤ: فالدقّة في سرد التفاصيل تتعلّق عكسًا بعمق الموضوع المتنبأ به وصعوبته، وبقرب حياة الأشخاص من زمن التنبؤ. فالحديث عن مستقبل حياة قد تحقّق جزء منها هو أسهل وأدقّ من الكلام عن حياة لم تبدأ بعد: مستقبل حفيد شابّ أعزب مثلاً. فكلّما تناولت النبوءة حياة بعيدة في الزمن ازدادت الغباشة وشحّت التفاصيل. فمثل القدرة على التنبؤ كمثل الطاقة: يقلّ تأثيرها مع ازدياد المسافة بينها وبين العنصر المتأثّر، أو طول زمن تطبيقها. وهذا ما يدعّم فكرة طاقات الإنسان الكامنة التي تمكّنه من القيام بأعمال غير مألوفة في الحياة الطبيعيّة.

الوسيط هو شخص يقوم بأمور عجيبة مدهشة في جلسات تدعى «جلسات ما وراء النفس». وتضمّ أفرادًا قليلين في مكان مُعتم أو ذي إنارة شديدة الانخفاض. وفي هذه الجلسات، يبذل الوسيط قصارى جهده ليقدّم للحاضرين ما يرغبونه. وما هذا الجهد إلاّ محاولة لإطلاق الطاقات الكامنة في النفس. وقد أثبت الأستاذ تونكيدك Tonquédec، ومن بعده كثير من علماء النفس، أنّ جسم الإنسان يرسل موجات تؤثّر على الأشخاص الآخرين. فيشعرون بالرهبة أمام هذا، وبالارتياح مع ذاك.

ويتمتّع بعض الأشخاص بالقدرة على إرسال موجات مركّزة وقويّة. فيتمّ الاتّصال عن بعد Télépathie، أو تحريك الأشياء دون مسّها، أو إظهار رؤى للحاضرين. وتساعد الظلمة أو النور الخافت على حدوث هذه الأمور. ويشير الباحثون في ما وراء الطبيعة أنّ قلّة ضئيلة من الناس يستطيعون أن يحصلوا على نتائج جيّدة في وضح النهار. ويستخدم الوسيط في بعض الأحيان شيئًا يركّز انتباهه عليه: كرة من الكريستال، صورة... أو يستسلم إلى الكتابة التلقائيّة.

ويدخل في غيبوبة تتفاوت في درجتها، وتشبه مراحلها الأولى أحلام اليقظة، وبهذا ينعد بعض الشيء عن الجوّ العامّ الذي يحيط به.

## التفسيرات الطبّيّة

إذا كان العلم يعجز حتّى الآن عن شرح الظواهر الغريبة التي تحدُّثنا عنها لتونا شرحًا كافيًا، فإنّه يستطيع على الأقلّ تفسير آليّة حدوثها. فبحسب وجهة النظر الطبّيّة، كلّ أمر مزعج يبقى في الذاكرة يسبّب تغيّرات فن جسم الإنسان تؤثّر على قواه المتنوّعة: التأثّر الشديد من موقف معيّن، الحسّاسيّة المفرطة، التعب الجسديّ، كثرة المشاغل الفكريّة والجسديّة، جميع أنواع الأمراض، خصوصًا أمراض الجهاز الهضميّ، قلّة النوم، سماع الأخبار السيّئة، الثورة والغضب، عسر الهضم. جميع هذه الأمور تولّد اضطرابات نفسيّة كافية لكي يرى المصاب رؤى ويسمع أصواتًا وكأنّ الأمر يحدث فعلاً في العالم المادّيّ.

ويشرح الأستاذ أوريزون Oraison آليّة هذه الظواهر فيقول:

«يوافق الإحساس المرئيّ أو السمعيّ تغيّرات كيميائيّة دقيقة Microchimie متفاوتة الشدّة وكثيرة التعقيد لخلايا الطبقة الخارجيّة للدماغ، وفي المنطقة البصريّة أو السمعيّة». فالظهورات تتمّ إذًا في هذه الخلايا. تحدث هذه التغيّرات الكيميائيّة لأسباب نجهلها، وتؤثّر على خلايا النظر أو السمع، فيترجمها المخّ على أنّها أمور حقيقيّة. وقد بدأ علم الكيمياء الخلويّ والدراسات الحديثة للتأثيرات العصبيّة بفهم هذا النظام. وتبيّن أنّ هناك علاقة بين الحياة العاطفيّة وتولّد هذه السيّالة العصبيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ للاضطرابات التي ذكرناها من قبل دوراً هامًّا في ولادة الرؤى وسماع الأصوات من المخيّلة.

## ٦ ـ معنى الظهورات

### التدخُّل الإلهيّ في الظهور

بعد الاستعراض السريع للظهورات في الديانات غير المسيحيّة، وفي مشافي الأمراض النفسيّة، يتساءل المرء: ما هي مكانة الظهورات المسيحيّة وخصوصيّاتها في إيمان الكنيسة وتاريخنا الحديث؟ وهل التشابه بين الظهورات وما يجري عند بعض المرضى النفسيّين ينفي أصل الظهورات الإلهيّ؟

تحدّثنا في المقدّمة عن موقف الأصوليّين من الظهورات، ومحاولة استغلالها للبرهان على صحّة الإيمان المسيحيّ وزيف الديانات الأخرى. لقد خفي على هؤلاء التعارض بين فكرة الإله الواحد للكون كلّه والخلاص الشامل لجميع البشر الذي وهبنا إيّاه الابن مع فكرة الخصوصيّة التي يحاولون نشرها وتدعيمها، باعتقادهم أنّ الله لا يعمل إلاّ في جماعة بشريّة محدودة وهي الجماعة المسيحيّة. فالكتاب المقدّس في عهدَيه القديم والجديد، لا يكفّ عن ذكر عمل الله في الوثنيّين، وكيف تشمل محبّته جميع البشر. ولعلّ سيرة اهتداء قائد المائة قرنيليوس، خير برهان على ذلك (رسل ١٠، ١١).

أمّا وجود حالات مشابهة للظهورات في العيادات النفسيّة ودراسات علوم ما وراء الطبيعة، فهو دليل على أنّ الله يستخدم قوانين الطبيعة ليتّصل بالإنسان. وحين نقول علم ما وراء الطبيعة، أو ظواهر غير طبيعيّة، لا نعني بذلك أمورًا تخرق قوانين الطبيعة وتخرج عنها، بل أمورًا تحدث وفقًا لقوانين الطبيعة التي لا نعلم منها حتّى الآن إلاّ الشيء اليسير. هذا ما يؤكّده علم النفس حين يقرّ بأنّ معرفتنا لقوانين الطبيعة ناقصة وغير كافية لشرح جميع أبعاد النشاط الإنسانيّ. ويعرّف علم ما وراء الطبيعة بأنّه علم يلاحظ الظواهر التي لم يتوصّل العلم بعد إلى شرح ماهيّتها ويدرسها. فمثل عمل الله في الظهورات إذًا كمثل عمل إنسان القرن العشرين: يسخّر الطبيعة ويستثمر ما فيها من غنى لينتج شيئًا جديدًا رائعًا. فمَن منّا يستطيع أن يقول إنّ إنتاج الأدوات البلاستيكيّة تمّ وفق قوانين خارقة للطبيعة؟ وماذا تظنّ القبائل البدائيّة في الأمازون حين ترى طائرة تحلّق في السماء

فوقها؟ إنّ حالنا مع الظهورات كحال تلك القبائل، وحين يُعرف السبب يزول العجب.

وعلى هذا الأساس، تعرّف الظهور على النحو التالي: حين يتّصل الله بالبشر، فإنّه يستخدم جميع إمكانيّات الخيال والذكاء عند الإنسان، خصوصًا حين يكون في حالة انخطاف، أي خارج عالم الواقع، وفي مجال تتحوّل فيه اللاموضوعيّة Subjectivité إلى موضوعيّة Objectivité. وهذا التحوّل طبيعيّ من حيث الآليّة النفسيّة. لكنّه يصبح فوق طبيعيّ بفضل تدفّق النعمة التي أحدثته، والتي بثّت فيه أمرًا لا يمكن للعلم أن يلاحظه لأنّه من النوع الروحيّ المحض.

## أمر مدهش أو علامة؟

«عندما رشح الزيت من بعض الصور والتماثيل في دار العجزة، جاءت الناس أفواجًا لتعاين ما جرى، واكتظّ المكان بالزوّار طوال النهار. والآن، بعد مضيّ سنتين على هذا الحدث، فإنّك، حين تذهب لرؤية الصور والتماثيل التي ترشح زيتًا، لا تصادف زائرًا واحدًا نبا أو متعبّدًا أمامها». إنّ هذه الشهادة تبيّن مراحل تأثير الظهورات في الناس. فهي تثير الدهشة والعجب في البداية. ومع مرور الزمن، يترك الانبهار مكانه لشعور آخر أكثر ثباتًا وأقلّ تعجّبًا. وهو أمر تعوّدنا عليه مع ظهور الاختراعات الجديدة. فبعد أن ننبهر بها وتشغل كلّ تفكيرنا، نتعوّد عليها ونجد لها مكانًا صغيرًا في حياتنا اليوميّة. وتبقى على هذا النحو إلى الأبد.

لم يسمّ الإنجيليّون الأعمال غير الطبيعيّة التي قام بها يسوع أعاجيب، بل أطلقوا عليها اسم علامات Séméia أو أعمال Erga، لينبّهوا القارئ إلى أنّ المعجزة هي علامة قبل أن تكون حدثًا عجيبًا. وحين جاء الشيطان ليجرّب يسوع في البرّيّة (متّى ٤/١ ـ ١١)، لم يهاجم قدرة يسوع على اجتراح المعجزات، بل حاول أن يدفعه إلى استعمال هذه القدرة ليقوم بما هو مدهش وعجيب بدلاً من أن يستخدمها علامةً لحضور الملكوت. ويشير متّى الإنجيليّ إلى أنّ هذه التجربة

كانت تتكرّر بعد كلّ معجزة يقوم بها يسوع، حين يحاول الشعب أن ينادي به ملكًا. حتّى إنّه امتنع عن القيام بالمعجزات في أواخر أيّام حياته، وكان يؤنّب الذين يتبعونه من أجل المعجزات التي يقوم بها لا من أجل تعاليمه.

وإذا كان جوهر المعجزة هو العلامة التي على المؤمن أن يلاحظها، فإنّ هذا لا يعني بأيّ شكل من الأشكال عدم أهمّيّة الدهشة والانبهار في شفاء مقعد، أو إقامة ميْت، أو تكثير خبز. ولكنّه يتوجّب علينا أن نعرف جيّدًا طبيعة ذلك الأمر المدهش وغايته، وهل جرى الحدث لأجل الدهشة فقط أم إنّه علامة أرسلها الله لنا وينتظر منّا الجواب. فالقدّيس أوغسطينُس يقول في هذا الصدد: «إنّ معجزات يسوع هي ظهورات مرئيّة لِمَا هو غير مرئيّ». ولهذا كان يسوع يربط بين المرئيّ وغير المرئيّ، بين المدهش والعلامة. فحين شفى الأعمى تكلّم عمّن لهم عيون ولا يرون (يو ٩/٣٩ ـ ٤٠) وحين كثّر الخبز تكلّم عن خبز الحياة (يو ٦). ولعلّ أكثر المعجزات برهانًا على ذلك الربط هي شفاء المقعد في كفرناحوم (مر ٢/١ ـ ١١). فحين شفى يسوع النفس: «يا بُنَي، غُفِرَت لك خطاياك»، لم يؤمن الشعب بهذا الشفاء وطلب علامة. فقال يسوع: «قم فاحمل فراشك واذهب إلى بيتك».

فالظهورات المسيحيّة إذًا، ورغم كلّ ما يحدث فيها من أمور عجيبة مدهشة، هي علامات على المؤمنين أن يفهموها. ولا يكون للظهورات قيمة أو معنى دون ذلك.

## ٧ ـ الظهورات وتعليم الكنيسة

### من أوغسطينُس إلى توما الأكوينيّ

على الرغم من حذر القدّيس أوغسطينُس ومواقفه المحافظة في شأن الظهورات، استمرّ فهم المؤمنين لِمَا هو فوق الطبيعة في الازدياد. وقد أثّر هذا الأمر في التعليم المسيحيّ وسِيَر القدّيسين تأثيرًا بالغًا. وفي أيّام الآباء المدرسيّين (السكولاستيك)، نجد القدّيس توما الأكوينيّ يخصّص، مثل سائر معلّمي

الكنيسة في عصره، عدّة صفحات لمعالجة موضوع الظهورات في كتابه «الخلاصة اللاهوتيّة». وقامت فكرته الأساسيّة على أنّ الرسائل التي ينالها بعض الأفراد في انخطافاتهم لا تزيد أيّ حقيقة على الوحي الكتابي، لأنّ يسوع أتمّ الكتب وكشف لنا كلّ شيء. ورسائل الظهورات هي توصيات لممارسة بعض الأعمال التقويّة لتقدُّم حياة المؤمن الروحيّة وخلاص نفسه. ويمكن للإنسان أن يخضع لهذه التوصيات إذا رأى أنّها مفيدة له. ويكون خضوعه لها إنسانيًا، أي أنّه يكون باختياره ولا يجبر به جميع المؤمنين.

## عصر الإصلاح البروتستانتي

تميّزت نهاية العصور الوسطى بنموّ حركات تقويّة، خصوصًا في إسبانيا، نموًّا سريعًا. واستفاد زعماء هذه الحركات من انتشار الجهل والاضطرابات لينشروا رؤاهم الأخيريّة Eschatologiques، فأثاروا قلق السلطات الكنسيّة. وفي مجمع لاتران Latran الذي عقد سنة ١٥١٦، أصدر الأساقفة الوثيقة التالية لتنظيم مراقبة الظهورات:

«نريد منذ الآن، وبحسب القانون العادي، أن يُحفَظ حقّ البتّ في أمر الإلهامات للكرسي الرسولي، قبل نشرها أو إعلانها للمؤمنين. وإذا لم يكن الانتظار ممكنًا، أو أملت الضرورة الملحّة القيام بشيء مخالف، تحوَّل المسألة إلى الأسقف المحلّي... فيجتمع هذا مع ثلاثة أو أربعة أشخاص ضليعين في شؤون العقيدة، ويدرس معهم هذه المسألة دراسة دقيقة. فإذا رأوا أنّ ما بين أيديهم مناسبًا، ونحن نعتمد في هذا على ضميرهم، يستطيعون أن يمنحوا الموافقة».

ورغم أهمّيّة هذه الوثيقة، إلاّ أنّها جاءت متأخّرة جدًّا. فقد كان لوثر يدرّس الكتاب المقدّس في جامعة ڤيتنبرغ Wittenberg، ويحضّر احتجاجاته الخمسة والتسعين التي ستولّد الانشقاق في الكنيسة. فتحت شعار «الكتاب المقدّس فقط Sola Scriptura»، انتقد لوثر بشدّة الرؤى والظهورات المنتشرة في عصره، وأشار إلى انحراف الإيمان الذي حدث بسببها: «الآن، وقد صارت الكتب المقدّسة لدينا، لم يعد هناك شيء آخر يكشف لنا. فنحن لسنا بحاجة إلى

إلهام يُضاف إلى ما كتبه الرسل... فلتتمسّك ببشارة الروح القدس وإلهامه، لأنّه الوحيد الذي يقول لنا ما علينا أن نعرفه».

وكان للمتصوّفين الإسبان موقفٌ مشابه من حيث التشدُّد تجاه الظهورات. فيوحنّا الصليب، الذي عاش في القرن نفسه، رفض رفضًا شديدًا أن تُعتبر كتاباته إلهامات: «لأنّه أعطانا ابنه وهو كلمته الوحيدة... وأخبرنا وكشف لنا جميع الأمور مرّة واحدة في كلمته، ولم يتكلّم مرّة أخرى... وبالنتيجة، مَن أراد محادثة الله اليوم، أو طلب منه رؤية أو إلهامًا، فإنّه لا يرتكب حماقة فقط، بل يهين الله، لأنّه كفّ عن تثبيت نظره في يسوع، وأراد شيئًا آخر جديداً». ويبالغ القدّيس يوحنّا الصليبيّ في تشدُّده، في الفصل السابع والعشرين من كتابه المُعَنْوَن **الصعود إلى الكرمل**، ويطلب من المؤمن أن لا يكتفي برفض هذا النوع من الإلهامات، بل أن يقاومها حين يشعر بها في نفسه.

وأدّت حركة الإصلاح البروتستانتيّ إلى ظهور تيّار كاثوليكيّ متعصّب، بالغ في ذكر الظهورات. فكثرت الصور العجائبيّة، وأخبار المعجزات والرسائل السماويّة. وخافت السلطات الكنسيّة على الإيمان من الانحراف، وأعادت في المجمع التريدنتينيّ ما سنّته من شرائع للظهورات في المجمع اللاترانيّ، وأضافت: «لا تُقبَل أيّ معجزة جديدة بدون اعتراف الأسقف بها وموافقته عليها. فهو حين يعلم بحدوثها، يستشير اللاهوتيّين وأشخاصًا آخرين من الأتقياء، ويقوم بما يراه موافقًا للحقيقة والتقوى. وإذا اضطرّ الأمر إلى استئصال ممارسة شاذّة مشكوك في أمرها، أو إذا طُرِحَت بعض المسائل الخطرة في القضيّة المدروسة، على الأسقف أن ينتظر رأي رئيس الأساقفة وباقي الأساقفة من أعضاء المجمع الإقليميّ، قبل أن يعلن ردّه على المسألة. ولا يتمّ إقرار أيّ جديد دون العودة إلى الكرسيّ الرسوليّ».

ونلاحظ هنا أنّ موقف الكنيسة من الظهورات تغيّر تغيّرًا كبيرًا في الفترة القصيرة التي تفصل مجمعَي لاتران وترانت. وربّما كان ذلك بسبب الانشقاق البروتستانتيّ وانتقادات المنشقّين لبعض أنواع العبادات التقويّة. ويمكننا أن نحصر هذه التغيّرات في نقاط ثلاث:

١ - إهتمّ مجمع لاتران بتنظيم مسألة الإلهامات، بينما شغلت المعجزات مجمع ترانت.

٢ ـ لم يرِدْ ذكر للحالات الاضطراريّة في الوثيقة الثانية.

٣ ـ أوصت الوثيقة الأولى بإرسال جميع القضايا إلى الكرسيّ الرسوليّ، ولا يبتّ الأسقف في الأمر إلاّ في حالات الضرورة القصوى. أمّا الوثيقة الثانية فقد سلكت طريقًا عكسيًّا.

## الوثائق المجمعيّة والبابويّة

في القرن السابع عشر، اقتفى الباحثون في الروحانيّات أثر المتصوّفين الإسبان، وصنّفوا الظهورات على أنّها ظواهر ثانويّة في التصوّف. كما تنادى اللاهوتيّون الحديث عنها، ولم يذكروها إلاّ عرضًا في كلامهم عن الإيمان والنبوءة. ولكن انتقادات البروتستانت الشديدة أجبرتهم على معالجة موضوع الظهورات من أجل وضع قواعد لتمييز الصالح فيها عن الفاسد. ومن بين المقالات الكثيرة التي تناولت هذا الموضوع، انتشرت ثلاث منها انتشارًا واسعًا، وكتّابها هم: دومينيك غرافينا Dominique Gravina الدومينيكاني (نابولي ١٦٣٨)، وأوسابيوس أمور Eusèbe Amort الأوغسطينيّ (أوغسبورغ ١٧٤٤)، والأب نيقولا لنغليه ـ دوفرنوا Abbé Nicolas Lenglet - Dufresnoy (باريس ١٧٥١).

وأهمّ مقالة عن الظهورات في ذلك العصر كانت للقانونيّ لوران لامبرتيني Laurent Lambertini الذي صار في ما بعد البابا بنديكتس الرابع عشر (١٧٦٩ ـ ١٧٧٤). وقد وردت هذه المقالة في كتابه **في تطويب خدّام الله** *(De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione)*:

«إنّ موافقة الكنيسة على ظهورٍ ما تعني فقط إعطاء الإذن، بعد فحص دقيق، في نشر هذا الظهور لتثقيف المؤمنين وفائدتهم. ورغم موافقة الكنيسة، علينا أن لا نقبل هذه الظهورات كما نقبل الإيمان الكاثوليكيّ، بل أن نقبلها قبول إيمان بشريّ، بحسب ما يمليه علينا واجب الحذر، وبحسب احتمالات هذه الظهورات التي يمكن للتقوى أن تؤمن بها.

... وفي النتيجة، يحقّ لنا أن نرفض هذه الظهورات، وأن نبتعد عنها، شرط أن يتمّ ذلك بتواضع مناسب لأسباب فاضلة، وبدون احتقار».

وتعتبر هذه الوثيقة من أهمّ ما كُتِب في الظهورات، لأنّ المكانة القانونيّة التي حدَّدها الأب لامبرتيني للظهور بقيت كما هي حتّى يومنا هذا. فالمسألة لم تعد: مَن له السلطان للبتّ في كون ظهورٍ ما من مصدر إلهيّ أم لا، بل: ما هي مكانة الظهورات في الإيمان المسيحيّ. وهنا يمكننا أن نشيد بجرأة الأب لامبرتيني ووضوحه. فقد ميَّز بين نوعَين من الإيمان: واحد لا يمكن للإنسان أن يكون مسيحيًّا بدونه: وهو الإيمان بأنّ المسيح هو ابن الله، والإيمان بعقيدة الثالوث، وبالتجسُّد، بالفداء... وقد أطلق عليه اسم الإيمان الكاثوليكيّ، وهو تعبير يكافئ في أيّامنا ما نسمّيه الإيمان المسيحيّ. وآخر يمكن للفرد أن يكون مسيحيًّا بدونه، لكنّه مفيد للحياة الروحيّة: وهو التُساعيّات، وصلاة المسبحة، والتبرُّك من الصور الدينيّة... وسمّاه الإيمان البشريّ. وصنَّف الظهورات مع الإيمان البشريّ لأنّه لا يمكنها أن تضيف شيئًا جديدًا على ما أعلنه الإنجيل، بل تقترح أفعالاً تقويّة وصلوات من شأنها أن تساعد المؤمن في حياته الروحيّة. وبهذا أكّد الأب لامبرتيني ما قاله القدّيسون أوغسطينُس وتوما الأكوينيّ ولوثر، وصاغه في نصّ قانونيّ رعويّ واضح.

وفي السادس من شهر شباط (فبراير) ١٨٧٥، أي بعد حوالى قرن من الزمن، جاء ذكر الظهورات في ردّ لمجمع الطقوس Congrégation des Rites على استشارة طلبها رئيس أساقفة سانتياغو في الشيلي بشأن سيّدة الرحمة Notre-Dame de la Merci. وجاء في الردّ:

«لا يقرّ الكرسيّ الرسوليّ الإلهامات أو الظهورات ولا يدينها، ولكنّه يسمح فقط بالإيمان بها تقويًّا وبإيمان بشريّ، وفقًا لِما ترويه شهادات أهل الثقة وتؤكّده».

كما أُعطي ردّ مماثل في الثاني عشر من شهر أيّار (مايو) ١٨٧٧، للأساقفة الذين طلبوا من الكرسيّ الرسوليّ إقرارًا رسميًّا بظهورات لورد Lourdes والساليت La Salette. وفي الثامن من شهر أيلول (سبتمبر) ١٩٠٧، ذكَر البابا بيوس العاشر في رسالته الجامعة Pascendi بموقف الكنيسة من الظهورات: «وفي ما يختصّ بالتقاليد التقويّة، فإنّ الكنيسة تمنع منعًا باتًّا، من باب الحذر، أن تُروى

هذه التقاليد في كتب عامّة دون أخذ الاحتياطات اللازمة... كما أنّ الكنيسة لا تضمن، حتّى في هذه الحالة، صحّة ما يُروى، ولكنّها لا تمنع الإيمان بها إذا لم يتعارض مع دوافع الإيمان البشريّ». وقد قصد البابا بكلمة «التقاليد التقويّة» جميع الروايات الملحميّة التي كانت تروى عن القدّيسين والظهورات، كالقدّيس جاورجيوس حين قتل التنّين، وظهور مار الياس على سارق الدير ليشلّ له يده...

نلاحظ في هذه الرسالة الجامعة وجود عنصرَين جديدَين في موقف الكنيسة من الظهورات:

١ ـ لا تضمن الكنيسة حقيقة حدوث الظهور رغم موافقتها عليه.

٢ ـ للظهورات في الإيمان المسيحيّ دور يماثل دور الذخائر والأيقونات والممارسات التقويّة.

وفي الثامن عشر من شهر شباط (فبراير) ١٩٥٩، أعطى البابا يوحنّا الثالث والعشرين خلاصة نظرة الكنيسة إلى الظهورات في خطاب ألقاه لمناسبة العيد المئويّ لظهورات لورد. وراعى البابا في كلمته الحساسيّات المختلفة في هذا الموضوع، وحاول أن يجد حلاً وسطًا يرضي المؤيّدين والمعارضين:

«إنّ الباباوات قد أخذوا على أنفسهم أن ينصحوا المؤمنين بالانتباه ـ إذا رأوا بعد دراسة واعية أنّ هذا يناسب الخير العامّ ـ إلى الأنوار الفوق الطبيعيّة Lumières surnaturelles التي راق لله أن يخصّ بها بعض النفوس المختارة، لا ليعلن عقيدة جديدة وبل ليقود مسيرتنا». وقد جاء هذا الإعلان بعد بداية إرهاصات الثورة عند مؤيّدي الظهورات، بسبب صمت الكنيسة الطويل، وعدم إدلائها بأيّ رأي في ما يختصّ بكثيرٍ من الظهورات التي حدثت بعد سنة ١٩٣٣.

## علوم اللاهوت والظهورات

اللاهوت العقائديّ يعرّف الظهورات بأنّها زينة لا ضرورة لها، أو خيالات مجّانيّة فانية. ويرى هذا اللاهوت أنّه يستحيل الاعتماد على الظهورات لإعلان عقيدة من العقائد أو تبريرها.

اللاهوت الأساسيّ يضع الظهورات في آخر القائمة، وكثيرًا ما يهملها. ملكيور كانو Melchior Cano لا يذكرها من بين المجالات اللاهوتيّة العشرة الأساسيّة ولا حتّى من بين المجالات الثانويّة الملحقة كالفلسفة والحقوق والتاريخ.

اللاهوت الكتابيّ لا يمكنه أن يقارن بين الوحي الإلهيّ المدوّن في الكتاب المقدّس والإيحاءات اللاحقة التي ينالها بعض المسيحيّين في الظهورات. ويجبر تحديد الكتب المقدّسة دارسي الكتاب المقدّس على إهمال جميع النصوص الأخرى، سواء أكانت سابقة أم لاحقة لعصر الكنيسة الرسوليّة.

اللاهوت الأدبيّ ابتعد عن هذا المضمار المبهم الغامض رغم أنّ أثر الظهورات على سلوك الناس موضوع يخصّه. وسبب ابتعاده هو أنّ الرسائل التي يتلقّاها المُشاهد تأتي بشكل أوامر للقيام بسلوك معيّن: صوم، صلاة السبحة... وما من شأنه أن يجمّد الأحكام الأخلاقيّة ويحوّل مسؤوليّة المؤمن إلى مجموعة واجبات عليه تطبيقها حرفيًّا.

اللاهوت التصوّفيّ يخلص لتعاليم التذّبس يوحنّا الصليبيّ، ويحذّر من الظهورات ويعتبرها ظواهر ثانويّة وقتيّة فانية. وتاريخ اللاهوت التصوّفيّ هو تاريخ خفض قيمة الظهورات، ولو نظريًّا، ورفع قيمة التأمّل النظريّ الصافي غير النبويّ.

اللاهوت الروحيّ يحذّر من المواهب الاستثنائيّة التي قد تولّد أناجيل جديدة أو عنصرات أخرى، والتي تعسّر فهم كلام الله بإلهاماتها المليئة بالألغاز.

القانون الكنسيّ يعالج الظهورات من وجهة نظر محدودة وسلبيّة. فالقوانين لا تهتمّ إلاّ بتحديد الظهورات الكاذبة والحُرَم التي تستوجبها.

اللاهوت المريميّ مثل جميع التيّارات اللاهوتيّة، لا يستطيع أن يبني تفكيره على أساس عقليّ منطقيّ. ولمّا كانت هناك شكوك في المصدر الإلهيّ للظهور، فإنّ هذه تجعله خارج حقل أيّ تفكير لاهوتيّ. وبذلك تنقسم الكتب المريميّة إلى قسمين: الأوّل لاهوتيّ مؤسّس على الكتاب المقدّس والثاني هو مجموعة كتب صلاة وتقوى لإكرام مريم.

## ٨ ـ ضرورة الظهورات ومشاكلها

### لا للأنبياء الأمّيّين

تعترف الكنيسة بأنّ الله يوجّه بواسطة قدّيسيه إلهامًا خاصًّا إلى إنسان أو مجموعة بشر. وهذا الإلهام الخاصّ لا يصلح إلاَّ في زمان ومكان معيَّنَين، وهدفه دعوة الناس إلى التوبة أو تجديد حياتهم الروحيّة. وفي الوقت نفسه، يؤكّد اللاهوت على أنّ الوحي الإلهيّ قد انتهى مع موت آخر التلاميذ، وأنّه لا حاجة للحصول على وحي إضافيّ. لذلك، ولإزالة التعارض بين هاتَين الفكرتَين، تمّ الإقرار على أنّ الإلهام الخاصّ الذي يناله الإنسان من الظهورات، لا يكون له معنى أو شرعيّة إلاَّ إذا توافق مع الكتاب المقدّس. ولكن قولاً كهذا يفترض أنّنا نعرف كلام الكتب بجميع أبعاده ومعانيه بحيث نستطيع أن نقرّر الإلهام الصحيح من المزيَّف. ولو كانت لدينا معرفة كهذه، فما حاجتنا إلى الإلهام الخاصّ؟ ولماذا يرسل الله ذلك الإلهام؟

ما زالت هذه التساؤلات مطروحة دون جواب مقنع. فاللاهوت يفرض شروطه وقوانينه على جميع ما يقال في الكنيسة، ويضيّق الخناق ما استطاع على الرحم التي تولّد الأنبياء، أي على مَن ينعم الله عليهم بإلهامات خاصّة تجعلهم يعرفون الكتب المقدّسة معرفة عميقة. ولدينا في سيرة القدّيس إغناطيوس ده لويولا خير دليل على ذلك. فحين صاغ إغناطيوس خبرته الروحيّة في كتاب الرياضات وحاول نشرها، عارضته محاكم التفتيش. وكانت أوّل حجّة لها أنّه لم يدرس اللاهوت. ومُنِع إغناطيوس عن نشر رياضاته بسبب ذلك رغم أنّ محاكم التفتيش لم تجد فيها ما يتعارض مع الإيمان.

### لا كرامة لنبيّ في الكنيسة

نحن نعلم أنّ جوهر إيمان اليهود موجود في كتب التوراة. ولم يكن الأنبياء الذين أتوا بعد ذلك وتكلّموا باسم الربّ يدّعون أنّهم يعلنون شيئًا جديدًا، بل كانوا يعلنون المعرفة الصحيحة والعميقة لِمَا هو موجود، أي للتوراة. فكان هدف

رسالة النبيّ تقويم سلوك الشعب ليعيش في العهد الذي عقده أجداده مع الله، ويجدّده هو وأبناؤه. فعمل النبيّ إذًا هو عمل تأوين Actualisation، أي أنّه يعيد ما ورد في التوراة بكلام معاصر. ومن هذا المنطلق قال يسوع إنّه لم يأتِ لينقض بل ليُتمّم. وما كانت تعاليم المسيح سوى كشفٍ عن هويّة الله وصورة الإنسان المخفيّتين في التوراة. وبعد قيامة يسوع، قام الرسل بدور الأنبياء، وأعلنوا البشارة إلى الشعوب، كلٌّ بحسب ثقافته. وخلف آباء الكنيسة الرسل، وتسلّموا منهم زمام الأمور، وظهرت تيّارات لاهوتيّة متنوّعة، ومدارس متخصّصة، وشيئًا فشيئًا، وبسبب التطرّف والهرطقات، أغلق اللاهوتيّون الباب أمام كلّ معرفة للكتاب المقدّس لم يسبقها جهد فكريّ ودراسة. وبذلك، تحوّل الروح القدس من ريح تهبّ حيث تشاء إلى هواء يولّده مكيّف ويضخّه عبر قنوات محكمة الإغلاق ليوصله أحيانًا إلى حيث لا يشاء.

## الظهورات ضرورة إنسانيّة

منذ أن وعى الإنسان إلى وجوده وهو لا يكفّ عن السعي نحو المطلق وتخطّي محدوديّته. فهو يشعر في قرارة نفسه أنّ كيانه لا يقتصر على ذلك الوجود المادّيّ التاريخيّ الفاني، وأنّ فيه شيئًا يجعله يسمو على ما في الطبيعة من مخلوقات. ولذلك، صنع الإنسان آلهة ليعبّر من خلالها عن المطلق الذي يصبو إليه، ووضع لها طقوسًا وعبادات ليتقرّب ما أمكنه من هذا المطلق. ويؤكّد علماء الأنتروبولوجيا أنّ الإنسان بطبيعته توّاق إلى الخروج من ذاته والسعي نحو المطلق. وهذا يؤكّد قول القدّيس أوغسطينُس: «خلقتنا لك يا ربّ، وقلبنا لن يرتاح إلاّ إذا استقرّ فيك».

لقد لبّى الله شوق الإنسان للقائه، فتجسّد وصار إنسانًا. ولكي يبقى حدث التجسّد حاضرًا، ويدوم فرح البشر بوجود الله بينهم، ظهرت الكنيسة والأسرار التي هي علامة حضور المسيح في عالمنا. فالأسرار، خصوصًا سرّ القربان المقدّس، هي إشباع لرغبة الإنسان في لقاء ربّه. لكن هذا الإشباع فقد معناه منذ زمن بعيد، في كنيسة غاص لاهوتها في بحر العقلانيّة، وتحوّل منبر الوعظ فيها

إلى مجلس جدالات مجرّدة. وصار رعاتها مديرين يسوسون أملاكها لجني أكبر كمّيّة ربح ممكنة. وهكذا، ظهرت الهوّة بين تعاليم الكنيسة وطقوسها وبين إيمان الشعب. لهذا نرى أنّ الظهورات لا تنتشر إلاّ في الأوساط الشعبيّة التي لا تفهم شروحات اللاهوتيّين العقلانيّة، وأنّ غالبيّة مُشاهديّ الظهورات نساء أو أطفال، أيّ أشخاص قادرون على إقامة علاقة حبّ عاطفيّ من القلب مع إلههم وخالقهم. ولا عجب إذا كانت العذراء هي الشخصيّة التي تظهر في غالب الأحيان، لأنّها رغم المبالغة في إكرامها وتقريبها من الألوهة، ظلّت إنسانة وأمًّا، قريبة من البشر وبعيدة عن تحليلات اللاهوتيّين والفلاسفة ودراساتهم المجرّدة، فالظهورات في كثير من الأحيان صرخة استياء في وجه مؤسّسة لا تعبأ إدارتها باحتياجات أعضائها.

والظهورات علامة لحضور الله بيننا، وهي وسيلة روحيّة يمكنها أن تساعد نفوس الشعب البسيط على التقرّب إلى الله والارتواء منه. فهي لا تضيف شيئًا إلى وحي الإنجيل، ولكنّها تزوِّن بطريقتها تعاليم المسيح. وهي لا تقود الإنسان إلى الإيمان كما يظنّ البعض، بل تفترض الإيمان لتصديقها والتسليم بها. وهذا الإيمان هو إيمان بشريّ، أي يمكن للمرء أن يكون مسيحيًّا كاملاً بدونه. لأنّه لو لم يكن الأمر كذلك، فإنّ وجود الظهورات سيتحوّل إلى برهان يؤكّد صحّة الدين المسيحيّ، وكأنّ مضمون هذا الدين لا يقوم بذاته، وهو من الركاكة بحيث إنّه يحتاج إلى دعامات لاحقة تثبّته.

وعلى كلّ حال، فإنّ ما عرضناه في شأن الديانات البدائيّة يبيّن أنّ للشعب دوراً هامّاً في تحديد منشأ الظهور. فكما أنّ سحرة القبائل ينالون قدرة على شفاء المرضى حين يؤمن الشعب أنّ لهم هذه القدرة، كذلك يصير مصدر الظهور إلهيًّا حين يؤمن الشعب، ويتجدّد في حياته الروحيّة. فنحن نعلم أنّ الله لا يبخل على محبّيه بالنعم. ومثل الشعب المؤمن بالظهور كمثل العذراء التي آمنت فتجسّد ابن الله في أحشائها. مَن منّا يستطيع أن يعزي ظهورًا أثار موجة من التجدّد الروحيّ إلى الشيطان؟ ومن منّا لا يؤمن أنّه حين يصلّي يسمعه الله، وحين يتأمّل فإنّ الله يكلّمه؟ فإذا كان حالنا نحن الأفراد هكذا فما بالنا في جماعة تؤمن بوجود الله

بينها، وبحضوره الحقيقيّ؟ الظهور هو علامة مركّزة لحضور الله تخفي وراءها نعمًا أعمق بكثير من مسألة سيلان زيت أو شفاء من مرض. ومن واجب المؤمنين أن يشدّدوا على هذه العلامات وأن يتعدوا ما استطاعوا عن الوجه المعجزيّ للظهور لأنّه قشور لا علاقة لها بالجوهر.

## ٩ - كيف نكشف الظهورات المزيّفة

### مصادر الإلهام الثلاثة

إنّ أوّل قاعدة في تمييز الإلهامات بعد أيّام الرسل وردت في كتاب الديداكي (القرن الثاني الميلاديّ). ويقول الكتاب في سياق الحديث عن الأنبياء داخل الجماعة المسيحيّة: «ولا يكون الإنسان الذي يتكلّم بإلهام من الروح القدس نبيًّا إلاّ إذا عاش متشبّهًا بالمسيح. فنحن نميّز إذًا الأنبياء الحقيقيّين من المزيّفين من خلال طريقة حياتهم. فكلّ نبيّ يدعو إلى إقامة وليمة بإلهام من الروح القدس يمتنع عن الأكل منها، وإلاّ كان نبيًّا كاذبًا. وعلى العكس، كلّ نبيّ ثبُتَ صدقه، ويعمل في سبيل سرّ الكنيسة في العالم، ولا يعلّم الناس بأن يقتدوا به، لن يُحكَم عليه عندكم لأنّ محاكمته هي عند الله».

وفي القرن الثالث الميلاديّ، عالج أوريجانس الإسكندريّ موضوع الإلهامات. ويعود إليه الفضل في تحديد مصادرها الثلاثة: «الأفكار التي تتولّد في قلبنا... تأتي أحيانًا منّا، وأحيانًا تثيرها قوى الشرّ فينا، وأحيانًا يرسلها الله أو ملائكته لنا».

وفي القرن الرابع، أعاد يوحنّا كشيانس ما قاله أوريجانس في صيغة مشابهة: «علينا أن نعرف قبل كلّ شيء أنّ هناك مبادئ ثلاثة يمكن لأفكارنا أن تنبع منها وهي: الله، والشيطان، ونحن».

ودخلت نظريّة المصادر الثلاثة للإلهام في عالم النسيان مدّة قرون كثيرة. لكن الطبّ النفسيّ أعادها إلى الذاكرة وثبّتها بدراساته المتنوّعة. واليوم، تقرّ الكنيسة الكاثوليكيّة بأنّ للإلهام مصادر ثلاثة يختلط بعضها ببعض أحيانًا وفق

يتكلّم الشخص في أثناء الانخطاف. لأنّه في هذه الحالة، لا يفقد الإنسان السيطرة على حواسّه فقدانًا كاملاً. فعمل الله في نفس الإنسان يشبه الحجرة التي تسقط في الماء. ومع أنّ السقوط لا يستغرق إلاّ أجزاء من الثانية، تبقى هناك أمواج تتولّد من نقطة السقوط وتتّسع ثمّ تتلاشى. وهكذا، لا يتوقّف الاضطراب الذي ولّده التدخّل الإلهيّ في النفس فجأة مع نهاية الفعل الذي أحدثه، بل يستمرّ وكأنّ النفس ما زالت تستقبل أشياء، ولكنّها في الحقيقة ليست إلاّ أمواجًا إنسانيّة صِرف.

٤ ـ تأثير الحالة النفسيّة لِمَن ينال الرؤى وثقافته. ولهذا الأمر وجهان:

أ ـ تأثير الرغبات: إذا كان الشخص يتوق إلى تحقيق مشروع ما ويرغب بشدّة في أن ينال ظهورًا يدعم مشروعه. فكاترين لابوريه Catherine Labouré تنبأت عن أمور صحيحة (مجازر سنة ١٨٧٠) لكنّها تحدّثت أيضًا عن أشياء لم تحدث. فقالت لمرشدها: «حسنًا، لقد أخطأت. ظننت أنّني قلت لك شيئًا صحيحاً. وأنا مرتاحة لأن تُعرَف الحقيقة».

ب ـ الأفكار المسبقة عن العقيدة والتاريخ، وتذكُّر ما أثّر في نفس مَن ينال الرؤى مِن قصص وأحاديث. وهكذا نستطيع أن نسمع إيقاع الليترجية الشرقيّة في الإلهامات التي يتحدّث الناس عنها في شرقنا، وإذا نالت راهبة إلهامات فإنّنا نلمس في ما نالته روحانيّة رهبانيّتها.

د ـ صعوبة التعبير بالكلمات عمّا ناله الشخص من نِعَم في أثناء الظهور. فالتعبير الكلامي يشوّه بدون شكّ الحقيقة المكشوفة. وزيادة على ذلك، كثيرًا ما يضيف مَن يدوِّن الظهور وشهادة المُشاهد عبارات من عنده من أجل التوضيح.

## دور المرشد الروحيّ

ذكرنا مفصّلاً اختلاط الأمور في الظهورات، وكيف يمكن لأهواء النفس وميولها أن تشوّه بعض الشيء الرسالة السماويّة. ولذلك، وجب على مَن يخصّه الله بنعم مميّزة أن يكون لديه مرشد يفتح له قلبه ويخبره بجميع ما يحدث في نفسه من مشاعر وتغيّرات. وعلى المرشد أن يكون ذا خبرة واسعة وحلم ويتمتّع

بعمق الرؤية وسداد الرأي. وهذا الأمر نعمة من الله لا تتوافر بالضرورة عند جميع الكهنة. لذلك من واجب الكاهن غير المؤهّل لمرافقة نفس كهذه أن يوكل المهمّة إلى شخص آخر، لئلاً يرتكب أخطاء تؤدّي إلى نتائج سلبيّة.

ومن القواعد الواجب اتّباعها في إرشاد مَن يتلقّى رؤى سماويّة وإلهامات:

١ ـ أن يبدي المرشد صرامة وتشدُّدًا مَع مَن يرشده ليختبر صلابة إيمانه ومتانة الإلهامات التي ينالها. ولا بأس في أن يظهر المرشد معارضة شديدة لِمَا يقوله المسترشد لكي يختبر إصراره.

٢ ـ يمنع المرشد مَن ينال الظهورات عن إخبار الناس بها أو نشرها لكي يُدرَس الظهور أو الإلهام في جوّ من الحرّيّة والهدوء بعيدًا عن ضغط الناس، ولكي يتثبّت المرشد من أنّ الظهور ليس نتيجة جهد شخصي بسبب إلحاح الشعب كما يحدث في «جلسات ما وراء النفس» التي تحدَّثنا عنها سابقًا.

٣ ـ أن يفرض على مُشاهد الظهور الطاعة، ويأمره بمواظبة عمله اليومي لكسب العيش أو نشاطه السابق للظهور وكأنّ شيئًا لم يكن، إلاّ إذا كان في العمل السابق خطيئة. ففي الطاعة دواء ناجع لداء الكبرياء الذي ينصبه الشيطان فخًا في طريقه، فيمنح الإنسان ظهورات مزيَّفة ليعطيه حظوة في عيون الناس ويدفعه نحو المجد الباطل.

٤ ـ أن يستشير المرشد اختصاصيّين في جميع فروع العلوم، وأن يسأل عن المسترشد مَن يعرفه من رفاقه وأقربائه وجيرانه وزملائه في العمل... وأن يحيط علمًا مدبّره ويطلع الأسقف على جميع المعلومات التي يحصل عليها، إلاّ ما كان في نطاق سرّ الاعتراف.

## شروط يستحسن أن تتوافر في المُشاهد

هذه الشروط ليست لازمة لنيل الظهور، فالله يحبّ الصالحين والخطأة ويمطر السماء على الأبرار والأشرار. لكن انتشار ظهور ما علنيًا يفرض أن تتوافر في المُشاهد خصال تكون قدوة للآخرين:

١ ـ أن يتمتّع المُشاهد بالاتّزان العقليّ والتواضع والطاعة والثبات وعدم الانحياز

والصراحة والسلوك الحسن، خصوصًا بعد نيله الظهور. لأنّه لا يمكن لعمل الله أن يتحقّق تمامًا دون أن يولّد ذلك تغيّرًا في الحياة الروحيّة لمَن يتلقّى الظهور. ورغم أنّ ماضي الشخص ليس سببًا في نفي إمكانيّة تلقّيه الظهور، هناك بعض العيوب الخاصّة التي يمكنها أن تكوّن عوائق لا يمكن تخطّيها كعدم الصراحة، والميل إلى تضخيم الأمور، وعدم التحفّظ.

٢ ـ وإضافةً إلى ضرورة مطابقة الإلهام مع عقائد الكنيسة وتعاليمها، فإنّه على مضمون الرسائل أن يكون مفيدًا وذا معنى وضروريًّا. فالإلهام الشيطانيّ يتّصف بسطحيّته وميله إلى النقد والقيام بأفعال عجيبة فارغة المعنى.

## ١٠ ـ الخاتمة

تُظهر الخبرة أن ظواهر ما فوق الطبيعة لا تنتشر إلاّ في أيّام الأزمات. ومنذ صرخة صاحب المزامير حتّى العذراء المحاربة للشيوعيّة لدينا وجوه لأمور ما فوق الطبيعة لا عدّ لها ولا حصر. وهذا ما يجعل مهمّة تمييز المصدر الإلهيّ للظهور صعبة للغاية. ولذلك، فإنّ الوثائق الرسميّة للكنائس، خصوصًا الكاثوليكيّة، تلحّ على نقطتين: قبول الكنيسة للظهور لا يعني ضمانها لمصدره الإلهيّ، والإيمان بالظهور هو إيمان بشريّ.

ويميّز تعليم الكنيسة بين الإيمان البشريّ والإيمان الإلهيّ. فهذا لا يبحث عن إثباتات قاطعة ولا يريد أن يتثبّت من الأمور لأنّه مبنيّ على علاقة حبّ بين الخالق والمخلوق في ديناميكيّة تجعل من الإنسان فردًا له دور مهمّ في هذه العلاقة. أمّا الإيمان البشريّ، فهو يعتمد على التثبّت من الأمور وصحّتها من خلال لمسها مباشرة في سبيل هدف أسمى. فالفارق إذًا بين الإيمان البشريّ والإلهيّ هو الفارق بين الوسيلة والغاية.

لقد رأينا أنّ قيمة ما هو فوق طبيعيّ لا تكمن في شكله المعجزيّ بل في العلامة التي يدلّ عليها. ولو صحّ لنا استعمال التعابير الفلسفيّة لقلنا إنّ الظهورات هي دالاّت لا معنى لها إلاّ في المدلول. وعلى نحو مختلف الأفعال التقويّة، فإنّ الظهورات لا تأخذ معناها إلاّ من خلال نعمة الله الفاعلة فيها. أي للظهورات

مكانة ثانويّة في الإيمان، لأنّها وسيلة تفقد معناها حين لا تصل إلى الهدف الذي تصبو إليه، أي حين لا تساعد المؤمن على التقدّم في حياته الروحيّة وعلاقته مع الله. وهذه المكانة الثانويّة يحتّمها الإيمان العقائديّ: «طوبى لمن لم يروا وآمنوا» (يو ٢٠/٢٩). ولكن مَن منّا يستغني عن الرؤية ويدير لها وجهه ويقول إنّني أفضّل أن أومن بدونها؟ فإذا كانت الطوبى من نصيب مَن يؤمن دون أن يرى، فإنّ محبّة الله تشفق على أصحاب النفوس الضعيفة وتنعم عليهم بالظهورات.

## مراجع البحث


- B. Billet, *Vraies et fausses apparitions*, dans *Etudes Mariales*, Paris, 1986.
- J. de Guibert, *Leçons de Théologie spirituelle*, t.1., Apostolat de la prière, Toulouse, 1943.
- R. Laurentin, *Pèlerinages, Sanctuaires, Apparitions*, L'office d'édition, d'impression et de librairie, Paris, 1983.
- *Nouvelles, Institut Catholique de Paris, n° 1*, Février 1977.
- A. Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie mystique*, 12ème édition, Gabriel Beauchesne, Paris, 1952.
- J. de Tonquédec, *Merveilleux métapshychique et Miracle Chrétien*, Centre d'étude Laënnec, Paris, 1955.

# العلوم التفسيريّة الإسلاميّة

## عرض موجز

أحيف سنّو*

يسرّ مجلّة المشرق أن تعرض على قرّائها فصلاً من كتاب سيطلع عليهم قريبًا من دار المشرق، وهو أوّل مصنّف من مجموعة جديدة تصدر عن معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف؛ وعنوان الكتاب هو التفسير البلاغي: تحليلات ونصوص من الكتاب المقدّس والحديث النبويّ الشريف. أمّا المؤلّفون فهم الأستاذ أحيف سنّو والأستاذة ناتلة فاروقي من الجانب الإسلامي والأبوان رولان مينيه ولويس بوزيه اليسوعيّان من الجانب المسيحي.

ولقد حاول المؤلّفون ـ للمرّة الأولى على ما يبدو في تاريخ الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة ـ أن يطبّقوا على نصوص مأخوذة من التراثين الدينيّين الكبيرين طريقة التحليل البلاغي؛ وهي طريقة اختُبرت بنجاح منذ زمن في حقل الدّراسات المسيحيّة للكتاب المقدّس. إنّ هذه الطريقة ترتكز فيما ترتكز عليه، على تفسير جديد للنصوص انطلاقًا من سلسلة من الأنماط والهياكل البلاغيّة الخاصّة بمثل هذه النصوص.

وهدف المؤلّفين، الذين عملوا معًا في فريق واحد لإعداد هذا الكتاب، ليس المقارنة بين معاني تلك النصوص المتنوّعة ومضامينها بقدر ما هو البحث عن مقوّمات بلاغيّة وتأليفيّة مشتركة في نصوص تنتمي كلّها إلى تراث ساميّ أصيل واحد على مستوَيَي الشكل والأسلوب. وقد حمَل ذلك المؤلّفين على الاعتقاد أنّ ما يجمع بين

(*) رئيس فرع الآداب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة)، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

هذه النصوص العائدة إلى أزمنةٍ وتقاليدَ مختلفةٍ هو نوعٌ فريد ومبتكَر من البلاغة تتميّز، إلى حدّ بعيد، في أنماطها وأساليب تعبيرها، عن البلاغة اليونانيّة / اللاتينيّة التي ألِفَها حتّى الآن معظمُ الحاذقة في كلٍّ من التفسير الكتابيّ وعلمَيْ الألسنيّات والبلاغة.

إنّ الكتاب يتوزّع بين قسمَين أساسيَّين: أوّلهما تربويّ يقدّم تُعرض فيه الطريقةُ: تاريخُها وتطوّرها عبر العصور ومقوّماتها المتنوّعة، استنادًا إلى الكثير من النماذج. وثانيهما تطبيقيّ عَمَليّ يتطرّق فيه المؤلِّفون إلى تفسير عدد من النصوص (أربعة عشر نصًّا) من الكتاب المقدّس ومن الحديث النبويّ الشريف، تتنوّع تصاعديًّا في طولها وتعقُّدها وتُطبَّقَ فيها القوانينُ الموضوعة والمشروحة في القسم الأوّل من الكتاب.

أمّا فصل الكتاب المختار لِقرّاء المشرق فيعود إلى القسم الأوّل من الكتاب. وهو عرض وجيز للتفسير الإسلاميّ يوازيه، في الكتاب، عرض مماثل للتفسير المسيحيّ. ويمكن اعتبار هذين الفصلَين بمنزلة مدخلٍ لِعرض الطريقة البلاغيّة وتقنيّتها بالذات ولتطبيقها في النصوص المحلّلة في القسم الثاني من الكتاب.

(لويس بوزيه)

يُثير تحليل النصوص الإسلاميّة تحليلاً بلاغيًّا، بموازاة تحليل نصوص مختارة من الكتاب المقدَّس، صعوبات عدّة، ينبغي أن نبيّنها باديءَ ذي بدء.

فإذا ما قابلنا وضع القرآن، وهو الكتاب الدينيّ في الإسلام، بوضع الكتاب المقدَّس وهو الكتاب الدينيّ في المسيحيّة، تبيّنّا أنّه يمتاز بخصوصيّة بالغة. فهو أوّلاً من وجهة نظر خارجيّة إن جاز التعبير، الكتاب الأوحد، بينما يُشكّل الكتاب المقدَّس «مكتبة» حقيقيّة تتضمّن كتباً كثيرة (صيغة الجمع «بيبليا» biblia، باليونانيّة).

وليس القرآن بشكل خاصّ، في نظر مسلمي اليوم، كتابًا ألهمهُ الله رجلاً وضعه من ثَمّ بنفسه. فهو حقيقةً كلام الله نفسه، كما أُثبت في اللوح المحفوظ، وأُنزل على محمّد، في زمن معيّن، بواسطة الملاك جبريل. ولا تطبع هذه الخاصّة المقدَّسة الناتجة من مصدر الكتاب الإلٰهيّ، معاني النصّ فحسب (المضمون)؛ بل تطبع حروفه أيضًا (الشكل).

فمع أنّ القرآن كتاب تلقّاه محمّد في زمن معيّن، وحسب ظروف تاريخيّة معيّنة (أسباب النزول)[1] فهو مقدّس وإلهيّ، من حيث مصدره (الله)، ومن حيث صياغته نفسها (النصّ نفسه). ويُعبّر لنا نصّ قصير من نصوص البيضاويّ (ت ٦٨٥/١٢٨٦)، أحدِ مفسّري القرآن الكلاسيكيّين، بإيجازه وموقفه المطلق، عن خصوصيّة القرآن في نظر المسلمين: «فإنّه أساس الدين ومنشأ الشرع وأعظم الوحي وأعزّ الكتب، إذ هو بإعجازه واشتماله على خلاصتها مصدِّق لنفسه ومصداق لها»[2].

فيمكن منذ الآن أن يتحسّن فهمنا للبواعث التي جعلت المسلمين يتناولون القرآن في كلّ عصر بدراسات غزيرة من خلال عدد من العلوم القرآنيّة[3]، وحالت ـ نظرًا إلى الأسباب الدينيّة المذكورة أعلاه ـ دون وقوفهم من النصّ القرآنيّ الموقف الذي وقفه المسيحيّون (وغيرهم) منذ القرن السابع عشر بخاصّة، من الكتاب المقدّس، وجعلهم يفيدون منذ القرن التاسع عشر بشكل خاصّ، في دراسة الكتاب المقدّس المسيحيّ، من مجموعة العلوم العصريّة: أي التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم اللسان. وقد أسهمت هذه العلوم، بعد تحفّظ كبير من جانب الكاثوليكيّين خصوصًا، إسهامًا واسعًا في دراسة الكتاب المقدّس دراسة نقديّة، على غرار أيّ أثر مكتوب، أو جرى تدوينه في مراحل لاحقة.

لا شكّ أنّ الإسلام قد شهِدَ في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حركة إصلاح، غرضُها الملاءمة بين مضمونه الدينيّ ومقتضيات الحداثة. ولكن الحركة الإصلاحيّة بعامّة، والاتّجاه السلفيّ بخاصّة، هذا الاتّجاه الذي حمل لواءه محمّد عبده ورشيد رضا، رَمَيا إلى العودة إلى الأصلَين الأساسيَّين:

---

(١) هي الأسباب أو الظروف التي أدّت إلى نزول هذه الآية أو تلك. وهي غرض علم من علوم القرآن يُعرف بأسباب النزول.

(٢) أنظر: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاهرة، ١٣٤٤/١٩٢٥، ص ٥٤٧. ويعتمد ابن خلدون في مقدّمته الشهيرة (دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧، ص ١٦٥) نمطًا تنكيريًا مماثلاً: «والقرآن هو بنفسه الوحي المدّعى وهو الخارقُ المعجز؛ فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي؛ فهو أوضحُ دلالة لاتّحاد الدليل والمدلول به».

(٣) فيما يختصّ بالعلوم القرآنيّة، راجع أدناه ص ١٠٢ وما بعدها.

القرآن والسنّة، لا إلى دراسة النصّ القرآنيّ دراسة نقديّة. فإنّ الحركة التي أعادت النظر في داخل الإسلام في وضع القرآن الدينيّ وأدّت إلى ردّة الفعل التي سادت فيما بعد، تَرْقَى إلى زمن متقدّم يعود إلى القرن الثالث الهجريّ/ التاسع الميلاديّ، حين قال المعتزلة بخلق القرآن[١].

فالعلوم القرآنيّة علوم تختصّ بالإسلام، وتعمل من داخل العقيدة التي تُقدِّس النصّ القرآنيّ إلى أقصى الدرجات وأَمْنا بها أعلاه، وهي عقيدة لا معادل لها عند المسيحيّين في حقل الدراسات الخاصّة بالكتاب المقدّس. وقد عبَّر عن ذلك أ. ت. ولش (A.T. Welch) في نهاية مقاله الطويل: «القرآن»، في دائرة المعارف الإسلاميّة[٢]. قال: «يأبى المسلمون المعاصرون لاعتقادهم بقدم القرآن وإعجازه اعتقادًا لا تحفُّظ فيه، قبولَ مناهج النقد التاريخيّ والنقد الأدبيّ التي قدَّمت فوائد جمّة في دراسة كتب غير كتابهم. ويمكن المسيحيّين أن يُدركوا هذا الأمر إلى حدّ ما، لأنّ تطوّر عقيدة قدم القرآن وإعجازه مُوازٍ لتطوُّر القول بالتثليث، ولأنّ دور المسيح ــ لا الكتاب المقدَّس ــ في العقيدة المسيحيّة هو أقرب ما يكون إلى دور القرآن في المعتقد الإسلاميّ. لذلك كانت الصعوبة التي يُعاني منها المسلمون في اعتماد النظرة النقديّة إلى القرآن قابلة للمقارنة بالصعوبة التي يُعاني منها كثير من المسيحيّين في قبول الآراء النقديّة التي تتناول حياة المسيح (وتتعلّق بولادته وقيامته مثلاً)»[٣].

وهكذا يُمكن إدراك الأسباب التي حدتنا في هذا التحليل البلاغيّ الأوّل، على عدم اختيار النصّ القرآنيّ بعينه. فقد بدا لنا أنّه من الأنسب البدء بنوع من

(١) فيما يختصّ بهذه النقطة الأخيرة، راجع Albert N. Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila*. Coll. Recherches, publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales. Dar el-Machreq, Beyrouth, 1956.

(٢) *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, t. V, p. 429.

(٣) يُقدِّم محمّد أركون وجهة نظر مماثلة في قوله: «كتب الأب كُنغار (Congar): «كلمةُ الله هي المسيح، وليس من كلمة سواه، ولا يسعنا إدراك الله والتعرّف عليه إلّا بالمسيح». إنّ المسلمين جميعهم يوافقون على هذه العقيدة شرط أن نُحلّ «القرآن» محلّ «المسيح»» (Mohammed Arkoun, Préface à la traduction du *Coran* par Kazimirski, Paris, Flammarion, 1970, p. 13).

النصوص الدينيّة التي تلي في الإسلام، القرآن أهمّيّة، أي النصوص التي يُشكّل مجموعها السنّة النبويّة (الحديث)، وتتألّف من أقوال رسول الله وأفعاله وتقاريره.

ولكن ها قد برزت صعوبة أُخرى: فالحديث نصّ دينيّ إسلامي بعيد المرمى، وهو المرجع الدينيّ الأسمى في الإسلام إلى جانب القرآن أو بعده مباشرة. إلاّ أنّ هذا النصّ ليس بمنزلة الكتاب المقدّس عند المسيحيّين، إذ يأتي الكتاب المقدّس من ناحية الإلهام الدينيّ ـ إلى حدٍّ ما ـ في منزلة وسط بين القرآن وهو كلام الله غير المخلوق (بمعنى العبارة الحصريّ) ذو المصدر غير البشريّ، والحديث هو مجموع أقوال الرسول وأفعاله وتقاريره التي نقلها إلى الأجيال اللاحقة سلسلة من الرجال الثقات، يضفي عليها كلّ منهم حسب صحّة نقله قيمة تاريخيّة ـ بل قيمة مؤثّرة ـ مختلفة.

وكان الحديث ـ على غرار القرآن ـ مدعاة إلى نشأة كثير من العلوم، هي علوم الحديث[1]. وهي تُشبه العلوم التي اعتُمدت في دراسة الكتاب المقدّس بعض الشبه. فيمكن اللجوء بالفعل إلى نقد حقيقيّ، وهو نقد خارجيّ بخاصّة يتناول الإسناد، ونقد داخليّ يتناول متن الحديث بمقياس ثابت وقاطع هو القرآن كلام الله غير المخلوق[2].

فلا ينبغي التعجّب من الاختلاف في معاملة هذه الأصناف الثلاثة من النصوص: أي الكتاب المقدّس، والقرآن، والحديث، في كلتا الديانتين، ولا من الاختلاف في المجرى التاريخيّ لدراسة النصّ الدينيّ النقديّة بين الكتاب المقدّس الذي أجملنا تاريخ دراسته النقديّة آنفًا، والقرآن والحديث.

يبدو أنّه كان من الضروريّ تحديد وضع كلّ نوع من أنواع النصوص هذه، لنسوّغ أوّلاً اختيارنا نصوص الحديث من بين النصوص الإسلاميّة المختلفة وتحليلنا لها، ولنزيل ثانيًا من داخل تحليلنا نصوص السنّة، الالتباسات التي يمكنها ـ لولا ذلك ـ أن تبرز عن وعي تامّ، أو عن غير وعي، وليس ذلك بأهون الشرّين.

(١) فيما يختصّ بالحديث، راجع للمصادر والمراجع المذكورة أدناه، ص ١١٨، حاشية ١.
(٢) فيما يختصّ بشرح الحديث، أنظر أدناه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

## تفسير القرآن[1]

القرآن والسنّة هما أصلا العقيدة والشريعة الأساسيّان في الإسلام. وإنّ المرتبة المميّزة التي يتبوّأها القرآن ـ وهو الكتاب الذي يُحدّد وينظّم حياة المسلم الروحيّة (الدين) والدنيويّة (الدنيا)، وحياة غير المسلم في ديار الإسلام ـ تعود في نظر المسلم إلى عظيم قيمته مضمونًا وشكلاً، فضلاً عن مصدره الإلهيّ: فالقرآن وحي[2] تلقّاه محمّد ونقله إلى معاصريه. وهكذا، فكما «تتمحور المسيحيّة حول شخص [معيّن] هو المسيح، يتمحور الإسلام حول كتاب هو القرآن»[3].

(١) يُمكن أن يُفيد القارئ من الكتب الآتية: محمّد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، القاهرة، ١٩٦٢؛ أبو يقظان عطيّة الجبوري، دراسات في التفسير ورجاله، القاهرة، ١٩٧١؛ قاسم القيسي، تاريخ التفسير، بغداد ١٩٦٦؛ عفّت محمّد الشرقاوي، اتّجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، القاهرة، ١٩٧٢ ... وفي اللغات الأجنبيّة دراسات مفيدة كثيرة. أمّا الكتاب الأساسيّ فهو كتاب جولدزيهر:

GOLDZIHER, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leyde, 1920.*

وقد نقله إلى العربيّة علي حسن عبد القادر، وعنوانه: المذاهب الإسلاميّة في تفسير القرآن، القاهرة، ١٩٤٤. وقد صدر كتابان يُشكّلان تكملة له فيما يختصّ بالفترة الحديثة:

J.N.S BALJON, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leyde, 1961.J.J.G. JANSEN, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leyde, 1974.

وتجدر الإشارة إلى كتاب آخر كانت له أهمّيته التاريخيّة، هو كتاب نولدكه، وشوالي، وبرجستراسر، وبرتزل: NOLDEKE, SCHWALLY, BERGSTRASSER, PRETZL, *Geschichte des Qorans*. Leipzig 1919-1938. 3 vol.

ويُشكّل الكتابان التاليان تكملة له، وثانيهما أساسيّ:

R. BELL, *Introduction to the Qur'ân*, Edimbourg, 1953.

R. BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, Paris, 1959.

ويُمكن أيضًا مراجعة المقالين التاليين:

«Tafsīr», in *Encyclopédie de l'Islam* (première édition), vol. IV, pp. 633 sqq. (Carra de Vaux).

«Ta'wīl», *ibid.* vol. IV, p. 740 (Paret).

(٢) راجع النجم ٥٣/٢ ـ ٦: «ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى ۝ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ ٱلْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ۝ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ۝ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى».

(٣) L. GARDET, *L'Islam: religion et communauté*, Paris (Desclée de Brouwer), 1970, p. 41.

وشعر المسلمون في وقت مبكّر بحاجتهم إلى شرح الآيات القرآنيّة، لِمَا في بعض فِقَرها من إيجاز زادَه حدَّةً شغفُ العرب بالتفاصيل الملموسة. فقد كثرت الأحاديث التي تُظهر لنا النبيّ منسّراً بنفسه الآيات[١]. وقد وجدت الأجيال اللاحقة نفسها في وضع أصعب: فإنّ النقص الذي اتّصف به الخطّ العربيّ في ذلك العهد، ووجود قراءات متعدّدة للنصّ القرآنيّ، جعلا الحاجة إلى التفسير أشدّ إلحاحاً. وهكذا تابع بعض الصحابة مهمّة النبيّ فتقدّموا لمَن جاء يسألهم عن معاني النصّ القرآنيّ شروحًا مختلفة. وقد اشتهر بعضهم في هذا المجال[٢]. وكذلك كانت حال الجيل الثاني (التابعون)[٣].

وهكذا آل أمر القرآن إلى تمثيل دورِ «حافز» ودورِ «خلاّق»[٤]. فلمّا كان عنصرًا حافزًا أثّر في الخطّ والنحو وعلم اللغة وعلوم البلاغة تأثيرًا مباشرًا. فقد جعلت ضرورات تلاوة القرآن تلاوةً صحيحة إصلاح الخطّ العربيّ أمرًا لا مفرَّ منه أيّام الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان (٦٥/٦٨٥ ـ ٨٦/٧٠٥)، وذلك من خلال تدوين الحروف المصوّتة القصيرة أي الحركات (الشكل)[٥]، وتدوين نقط الحروف (الأعجام)، وهما أمران لا نجدهما في مخطوطات القرآن الأولى. ومن جهة أخرى، أخذ المسلمون يدرسون لغة القرآن دراسة دقيقة فأدّى ذلك إلى وضع نظام نحويّ تبوّأ فيه القرآن مركز الصدارة. وأخذوا أيضًا يقومون بأبحاث لغويّة

---

(١) أثبتت معطيات من هذا النوع في المؤلّفات المخصّصة لسيرة النبويّة، كسيرة ابن هشام (ت ٢١٨/٨٣٤)، وطبقات ابن سعد (ت ٢٣٠/٨٤٤)، ثمّ المخصّصة للحديث النبويّ، كصحيح البخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠)؛ راجع مثلاً الصحيح هذا، بيروت، لا. ت، ٣ مج، ٩ ج [مصوّرة عن طبعة القاهرة، ١٩٥٨]؛ ٦/٢٠ ـ ٢٢٣ (كتاب التفسير).

(٢) منهم على سبيل المثال: أُبيّ بن كعب (ت ٢١/٦٤٢)، وعمر بن الخطّاب (ت ٢٣/٦٤٤)، وابن مسعود (ت ٣٢/٦٥٣)، وعليّ بن أبي طالب (ت ٤٠/٦٦١)، وأبو موسى الأشعريّ (ت ٤٤/٦٦٥)، وزيد بن ثابت (ت ٤٥/٦٦٥)، وابن عبّاس (ت ٦٨/٦٨٧) الذي يُنسب إليه تفسير قرآنيّ مشكوك في صحّة نسبته، وأخيرًا عبدالله بن عمر (ت ٧٣/٦٩٢).

(٣) منهم: مجاهد (ت ١٠٤/٧٢٢)، وعكرمة (ت ١٠٥/٧٢٣)، وقتادة (ت ١١٨/٧٣٦)، والسُّدّي (ت ١٢٨/٧٤٥)، ومُقاتِل (ت ١٥٠/٧٦٧)، ووكيع (ت ١٩٦/٨١٢)...

(٤) إستعرنا هاتين العبارتين من: R. BLACHERE, *Le Coran*, Paris, (P.U.F.), 1966, p. 74.

(٥) وكذلك التنوين.

مثّل فيها الخليل بن أحمد (ت ١٧٠/٧٨٦) وتلامذته دورًا بارزًا. وفي القرآن أيضًا ينبغي البحث عن أصول علوم البلاغة العربيّة: فإنّ خاصّيّة القرآن الجماليّة يشعر بها المستمع وإن لم يكن عربيّ اللسان. فبفضل تلاوة القرآن بصوت مرتفع،ومن خلال انتظام المقاطع انتظامًا موسيقيًّا، وتنوّع أنغام الحروف المصوّتة، واستعمال الفواصل المسجّعة أو المتقاربة المخارج، تتكشّف لنا اللغة القرآنيّة على أنّها شعر صرف، حسب المعنى الكامل لهذه العبارة. فلا عجب إن لم يتردّد المسلمون الأشدّ تمسّكًا بدينهم في أن يروا في كتابهم المقدّس أبلغ تعبير عن الإمكانيّات اللغويّة التي يختصّ بها اللسان العربيّ[1]. فلذلك سيستمدّ علماء البلاغة العرب من القرآن مجموعة الوجوه البلاغيّة التي ستبدو لهم ضروريّة لوضع نظام بلاغيّ متكامل.

أمّا دور القرآن الخلّاق، فيظهر من خلال مجموعة كبيرة من الموادّ، تُعرف بالعلوم القرآنيّة، وهي تدور حول النصّ الموحى به[2]. لا نرغب هينا في تقديم قائمة كاملة بهذه الموادّ، ولكنّنا سنحاول أن نصنّف مستويات التحليل التي يمكن أن ندرجها فيها، وتُميّز أنواع الاهتمام التي أحاط بها المسلمون كتابهم المقدّس.

أمّا المستوى الأوّل فهو مستوى لغويّ، واهتماماته متعدّدة، وتتناول في مرحلة الأولى الاختلافات في قراءة القرآن (القراءات). فقد قامت طبقة من القرّاء تتلو القرآن كما سمعته من النبيّ محمّد. ولكنّ عدم تدوين الحروف المصوّتة القصيرة (الشكل) ونقط الحروف (الإعجام) في بداية الإسلام، أدّيا إلى اختلافات في ضبط النصّ القرآنيّ أو في قراءته، فنشأت عدّة قراءات ممكنة، هي في الواقع قدرٌ ما من روايات حقيقيّة مختلفة لنصّ واحد[3]، إلاّ في حالات نادرة تتمّ

(١) R. Blachère ibid. p. 72.

(٢) أحصى السيوطي (ت ٩١١/١٥٠٥) حوالى ثمانين علمًا في كتابه الإتقان في علوم القرآن، القاهرة، ١٩٨٧/١٣٤٨.

(٣) وبدل من يُكفِّرُ (ضمير الغائب) في البقرة ٢/٢٧١، يمكن أن نقرأ: نُكفِّرُ (ضمير المتكلّم)، أو تُكفِّرُ (ضمير الغائبة)... لأنّ الياء والنون والتاء تتشابه خطًّا في بداية الكلمة؛ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاهرة، ١٣٨٠/١٩٦٠، ص ٨١. وراجع: ابن مجاهد (٣٢٤/٩٣٦): كتاب السبعة في القراءات، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ص ١٦٤ – ١٦٦ مثلاً.

على تحيُّز. وانتظمت القراءات في نطاق علم قرآنيّ مستقلّ خلال القرن الثاني/الثامن، والقرن الثالث/التاسع. وآل الأمر إلى اعتماد سبع قراءات قرآنيّة، أو عشرٍ أو أربع عشرة أحيانًا[1]. وكان أهل كلّ بلد يميلون إلى تفضيل قراءة على أخرى.

وتنتمي إلى المستوى اللغويّ اهتمامات أخرى من باب الخطّ (النقط والرّسم)، وباب الأصوات لتحسين تلاوة القرآن (التجويد)، وباب الألفاظ (المفردات، والغريب، والشاذّ)، وباب النحو (إعراب القرآن)، وباب الدلالة (معاني القرآن)، وباب البلاغة (المجاز، والتشبيه، والاستعارة...).

وأمّا المستوى الثاني فلم يبلغ التأليف فيه من السعة ما بلغه في المستوى الأوّل، ويمكننا أن نسمّيه مستوىً بنائيّاً (على أن نتوسّع في مدلول العبارة)، وهو يهتمّ بأقسام النصّ القرآنيّ. وأمّا المستوى الثالث فتاريخيّ: وهو يُحاول أن يجد حلًّا لقضيّة شائكة هي قضيّة ظروف نزول القرآن ومناسباته (أسباب النزول)[2].

ويُضاف إلى هذه المستويات مستوى الأحكام[3]، الذي تُطرح فيه وتُحلّ بنجاح متفاوت الدرجات قضايا المُحكم والمتشابه أي ما اتّضح بيانه وما أشكل معناه، والناسخ والمنسوخ حيث تُبطل آية مفعول أُخرى سابقة لها[4]. وهذا الأمر ممكن لأنّ القرآن لم ينزل دفعة واحدة، إلاّ أن مجال الناسخ والمنسوخ يظلّ منحصراً في أوامر الله؛ فلا يمكن أن يطول الأخبار الواردة في القرآن، لأنها مرتبطة بحقائق ثابتة.

وأسهمت مستويات التحليل التي ورد ذكرها، في بلورة أصل من أصول

---

(١) كان أوائل القرّاء من النحويّين كأبي عمرو بن العلاء (ت ١٤٥/٧٧٠)، وعيسى الثقفي (ت ١٤٩/٧٦٦)، والكسائي (ت ١٨٩/٨٠٩). وقد حقّق مسائل القراءات بكتب مهمّة أبو بكر السجستاني (ت ٣١٧/٩٣٠)، وابن خالويه (ت ٣٧٠/٩٨٠)، وابن جنّي (٣٩٢/١٠٠٢)، وبخاصّة أبو عمرو الداني (ت ٤٤٤هـ/١٠٥٣) صاحب المُقنع في القراءات والتجويد، والتيسير في القراءات السبع.

(٢) برز في هذا الميدان الواحدي (ت ٤٦٨/١٠٧٦)، ويأتي دونه السيوطي.

(٣) الأحكام على صلة بالفقه الإسلامي.

(٤) خُصّت هذه العلوم بمؤلّفات كثيرة. أنظر في السيوطي، الإتقان، وحاجي خليفة، كشف الظنون، طهران، ١٩٤٧/١٣٧٨، الفقرة الخاصّة بكلّ علم.

العقيدة، آل به الأمر شيئًا فشيئًا إلى فرض نفسه، هو إعجاز القرآن. فإنّ القرآن ـ وهو الكتاب الذي أوحي به ـ يُعتبر في مضمونه وشكله المعجزة الوحيدة التي تُثبت في نظر الأجيال الماضية والأجيال المقبلة صحّة رسالة محمّد[1].

وقام علم قرآنيّ أكبر وأشمل يعتمد هذه المستويات المختلفة بدرجات متفاوتة ويتجاوزها في الوقت نفسه، ويرمي إلى تقديم الحلول الضروريّة لشرح النصّ القرآنيّ، وهو علم التفسير. فمع أنّ بعض المسلمين قد تحفّظوا على تفسير القرآن واستكرهوه، فإنّه[2] لم يلبث أن تمتّع بحقوقه كافّة، وأصبح الأصل الذي تفرّع منه العلوم القرآنيّة الأخرى. وأدّى ذلك إلى اتّساع التفسير وتنوّعه. وفي ما يلي سنبيّن الأصول المنهجيّة التي قام عليها، واتّجاهاته الأساسيّة.

إنّ تفسير القرآن الذي مارسه المسلمون هو بحث يبلغ أدقّ جزئيّات النصّ المدروس. وقد تعاضدت جهود النحويّين واللغويّين والبلاغيّين والقرّاء والمحدّثين والفقهاء... لتبيان معنى (أو معاني) الآيات ومرماها.

وهكذا ظهر منهجان مختلفان لدراسة النصّ القرآنيّ، وهما مطابقان لنمطين من التفكير متباعدين، ويجدان مسوّغاً لهما في آية قرآنيّة واحدة[3]. أمّا المنهج الأوّل فيقوم على شرح النصّ شرحاً حرفيًا على ظاهره (التفسير حسب معنى الكلمة الدقيق)، ويلجأ بشكل عام إلى تفسيره والتعليق عليه سطراً سطراً

---

(1) أصول القول بالإعجاز موجودة في القرآن نفسه؛ راجع البقرة ٢/٢٣، ويونس ١٠/٣٩، وهود ١١/١٣، والإسراء ١٧/٨٨. وقد تناول هذه المسألة تناولاً عميقًا كثير من المؤلّفين منهم الرمّاني (ت ٣٨٤/٩٩٤)، والخطابي (ت ٣٨٨/٩٩٨)، والباقلّاني (ت ٤٠٣/١٠١٣)، والجرجاني (ت ٤٧١/١٠٧٨)، والسيوطيّ فيما بعد؛ وراجع أيضًا قولي البيضاوي وبن خلدون، ص ٩٧ أعلاه. وانظر:

Cl.-F. Audebert, *Al-Haṭṭābī et l'inimitabilité du Coran. Traduction et introduction au Bayān 'I'ǧāz al-Qur'ān*, Damas (I.F.D.), 1982, pp.10-12 (فيما يختصّ بوظيفته) et 13-14 (فيما يختصّ بتكوّن مفهوم الإعجاز).

(2) قارن بسورة الأنعام ٦/٦٨.

(3) آل عمران ٣/٧: تتعلّق المشكلة بموضع الوقف، أهو قبل قوله: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، أم بعده. فقد قرأ أصحاب التفسير: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ. وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...». بينما قرأ أصحاب التأويل: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ؛ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...».

وكلمة كلمة. وأمّا المنهج الثاني فيقوم على التأويل ويتناول بخاصّة الآيات المتشابهة، ويحاول العودة إلى معناها الأوّل أي المقصود حقيقة، من خلال تمييزه بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، أو بين الحقيقة والمجاز[1]. وتتفاوت درجات التأويل، وفي بعض الأحيان يتقاطع التفسير والتأويل عند المؤلّف نفسه ويأتيان عنده على مراتب مختلفة. وتجدر الإشارة أخيرًا إلى حالات قليلة تترادف فيها كلمتا «التفسير» و«التأويل».

ويُضاف إلى هذين المنهجين طريقتان تتفاوتان في اختلافهما، حسب المؤلّفين: طريقة التفسير بالمأثور الذي يستند إلى معطيات موروثة يقدّمها النبيّ محمّد نفسه، وأصحابه، وأهمّ مَن تبعهم، وطريقة التفسير بالرأي الذي يتعمّق في فهم النصّ القرآنيّ من خلال التفكير والنظر واللجوء إلى رأي المفسّر الشخصيّ.

تستند طريقة التفسير بالمأثور إلى علم الحديث، لأنّها تجمع المعطيات التي تقدّمها لها السنّة. وهي تُقرّ مبدأ الاختلاف في الشرح، شرط أن تحظى هذه الشروح بموافقة الإجماع. ونجد داخل التفسير بالمأثور عدّة نزعات: من التفسير الذي يكتفي بالضروريّ ويهتمّ بمعنى الكلمة حسب ورودها في النصّ (ابن تيميّة مثلاً)، إلى التفسير المتأثّر بأساطير العرب القدماء وبالإسرائيليّات، فإلى التفسير المُغرِق في كلّ عجيب غريب.

ويحمل أصحاب التفسير بالمأثور حملة شعواء على كلّ محاولة تفسير شخصيّة. وهم يستندون في ذلك إلى حديث نبويّ: «مَنْ قَالَ فِي ٱلْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ»[2]. ويُضيف الطبري (٣١٠/٩٢٣): «إنّ ما كان من تأويل آي القرآن الذي لا يُدرَك علمه إلاّ بنصّ بيان رسول الله ﷺ أو بنصبه الدلالة عليه، فغير جائز لأحد القيل فيه برأيه، بل القائل في ذلك برأيه وإن أصاب الحقّ فيه، فمخطئ فيما كان من فعله بقيله فيه برأيه، لأنّ إصابته ليست إصابة موقن أنّه

(١) إنّ أهل السنّة يعتمدون بشكل عامّ المنهج الأوّل، ويعتمده الظاهريّون منهم والحنابلة اعتمادًا مطلقًا. أمّا التأويل فيعتمده بخاصّة الشيعة الاثنا عشريّة (وهم يرجعون تأويلهم إلى أئمّتهم) والإسماعيليّة، والمتصوّفة، والفلاسفة.

(٢) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، بولاق، ١٣٢٨/١٩١٠، ٣٠ جزءًا، ج ١، ص ٢٧.

محق، وإنّما هو إصابة خارِص وظانّ. والقائل في دين الله بالظنّ قائل على الله ما لم يَعلَم»[1].

لقد انطلق المفسِّرون المسلمون من المنهجيّة التي حدَّدناها أعلاه، وتفاوتوا في مدى اعتمادهم طرفًا من أطراف المضادَّتين المذكورتَين: التفسير/التأويل - المأثور/الرأي، فاتّجهوا عدّة اتّجاهات، لأنّ أصحاب كلّ مذهب أو فرقة حاولوا أن يسوّغوا مواقفهم بواسطة تفسيرهم القرآن تفسيرًا خاصًّا بهم. وسنميّز – لتسهيل العرض – بين أربع اتّجاهات أساسيّة، على أن نعالج بعد ذلك التفسير في العصر الحديث، نظرًا إلى طابعه الخاصّ.

أمّا الاتّجاه الأوّل فيمثّله الإسلام الرسميّ أي أهل السنّة. وهم يتّخذون موقفًا ملتزمًا بالموروث الدينيّ التزامًا دقيقًا، ويربطون أنفسهم بالنبيّ محمّد وصحابته وتابعيهم. والطبري خير ممثّل لهم في تفسيره الضخم: **جامع البيان في تفسير القرآن**. وقد وصفه هنري لامنس وصفًا دقيقًا حينما قال: «إنّه صاحب فكر شموليّ، ولعويّ من الطراز الأوّل، ليس لأحد ما له من دُربة بالآثار التاريخيّة والدينيّة والتقنيّة الإسلاميّة: كثّف في كتابه الجامع الضخم كلّ معرفة مَن سبقه من المتبحّرين في التفسير. فهو يستشهد بأقوالهم، ويُقارن بينهم، إلاّ أنّه لا يُطبّق على المادّة التي جمعها مبادئ النقد الداخليّ. ويمكن القول إنّنا نطّلع من خلاله على حصيلة معارف المسلمين القرآنيّة في القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الهجريّ»[2]. ويمتاز منهجه التفسيريّ بما يأتي: يقسّم النصّ القرآنيّ إلى وحدات مؤلّفة من آيات مترابطة من حيث معناها، ثمّ يعمد إلى شرح النصّ ويُتبعه بكلّ ما قدّمه أسلافه من شروح، فينطلق من أصحّها، ويورد الأسانيد كلّها. ويُبرز الطبريّ المعنى الظاهر، ويبيّن أحيانًا تفضيله تفسيرًا على آخر، مستندًا إلى الإجماع. ويولي اختلافات القرّاء اهتمامه، ويلجأ أحيانًا إلى الإسرائيليّات، ولا يتوانى في الدفاع عن موقف معيّن ولا في المجادلة.

ولا بدّ من مقام مميّز نخصّ به بين أهل السنّة، فخر الدين الرازي

(١) M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, 1973, p. 31. المقابلة

(٢) H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1943, p. 58.

(ت ٦٠٦/١٢١٠) وتفسيره مفاتيح الغيب. فبعدما تأثّر بما نُقل من تراث اليونان، وبالاعتزال، انطلق إلى إعمال الفكر والنظر. فلم يكن شغله الشاغل جمع معطيات التفسير السابقة ونقلها، ولا القراءات القرآنيّة، ولا عرض القضايا اللغويّة، بل أراد أن يستخلص من كلّ ما بلغه من كتب التفسير، نتائج على مستوى العقيدة ومستوى الفقه[1].

ولم يسلك مفسّرو أهل السنّة طويلاً الطريق التي اختطّها الرازي. فآل الأمر إلى عهد الجامع الكبيرة، ويمثّلها بخاصّة أندلسيّان هما القرطبيّ (ت ٦٧١/١٢٧٣) صاحب الجامع لأحكام القرآن، وأبو حيّان الأندلسيّ (ت ٧٤٥/١٣٤٤) صاحب البحر المحيط الذي ركّز فيه اهتمامه على القراءات القرآنيّة، والنحو واللغة بعامّة، فأدّى ذلك إلى ضعف النواحي التاريخيّة والكلاميّة فيه.

وفي هذه الأثناء ظهرت مختصرات لم تتضمّن جديدًا بارزًا[2] إلاّ أنّ أنوار التنزيل للبيضاوي (ت ٦٨٥/١٢٩١) يبدو متميّزًا عنها. فقد تأثّر بالاعتزال من خلال الزمخشري، وبذل جهدًا في سبيل تبسيط غير مبالغ فيه، ينمّ على مهارة، فوضع تفسيرًا سيعتمده أهل السنّة طويلاً في التدريس. وفيما بعد ستنتشر بين أهل السنّة بعض التفاسير التي يقلّل من شأنها الإسراف في التبسيط، لأنّها ستتحوّل إلى مجرّد شرح كلمة بأخرى، كما هي حال تفسير الجلالين الذي وضع قسمًا منه جلال الدين المحلّي (ت ٨٦٤/١٤٥٤)، وأكمله جلال الدين السيوطي (ت ٩١١/١٥٠٥). وهذا التفسير هو في أيامنا أوسع التفاسير انتشارًا وأكثرها تداولاً بين العامّة.

وفي الأوساط الشيعيّة ظهر اتّجاه آخر في التفسير. ويبدو هذا الاتّجاه في بداياته حسبما نجده في آثار مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠/٧٦٧) على الأقلّ، منسجمًا مع الإسلام الرسميّ. وشيئًا فشيئًا سيسترسل أكثر فأكثر إلى التأويل، ويزداد تطرّفًا. وتتمثّل فيه فروع الشيعة كلّها: الإثنا عشريّة مع الطوسي

(١) R. Arnaldez, «L'œuvre de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, commentateur du Coran et philosophe», dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 1960, 3.

(٢) يمكننا ذكر معالم التنزيل للبغوي (ت ٥١٠/١١١٧)؛ ومدارك التنزيل للنسفي (ت ٧١٠/١٣١٠)، ولباب التأويل للخازن (ت ٧٤١/١٣٤٠)؛ وتفسير ابن كثير (ت ٧٧٤/١٣٧٣).

(ت ٤٦٠/١٠٦٧) في كتابه **التبيان**، والطبرسي (ت ٥٤٨/١١٥٣) في كتابه **مجمع البيان**؛ والإسماعيليّة (والفاطميّة أيضًا) مع ابن حيّون المعروف بالقاضي النعمان (ت ٣٦٣/٩٧٤) في كتابه **أساس التأويل...**؛ والزيديّة مع الشوكاني (ت ١٢٥٠/١٨٣٤) في كتابه **فتح القدير...**

وأمّا الاتّجاه الثالث فيعتمد التأويل على غرار الشيعة، ولكنّه يسير به قُدُمًا على طريق التجريد والعقلنة، ويبدو ذلك من خلال تفاسير المعتزلة التي يُشكّل **كشّاف** الزمخشري (ت ٥٣٨/١١٤٣) نموذجًا لها. فلا يتراجع أمام النظر العقليّ، ولا يتوانى في الإدلاء برأيه الشخصيّ فيما يختصّ بالآيات التي لم يتمكّن أسلافه في شرحها من إرضاء مقتضيات العقل. وهكذا تراه يعتمد التأويل ليتلافى تسييرًا يُناقض العدالة الإلهيّة، أو تشبيهًا، أو فصلاً بين الذات والصفات الإلهيّة، ينمّان على شيء من السذاجة، إلاّ أنّه لا يُبالغ في مسعاه[1].

وليس الأمر على هذه الحال عند الصوفيّة الذين يمثّلون بتأويلهم الذي يأخذ بمبدأ الرمز، الاتّجاه الرابع في التفسير. ويبدو ذلك في التفسير المنسوب إلى ابن عربيّ (ت ٦٣٨/١٢٤٠)، و**إعجاز القرآن** لتلميذه القونوي (ت ٦٧٣/١٢٧٥)، و**تأويلات القرآن** لعبد الرزّاق الكاشي (ت ٧٣٠/١٣٣٠). وقد أدان أهل السنّة هذا الشكل من أشكال التأويل الرمزيّ[2]، إدانة عنيفة[3].

٥ ٥ ٥

(١) أنظر: مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، القاهرة، ١٩٦٨.

(٢) في التفسير المنسوب إلى ابن عربيّ، «تُصبح السورة الثانية عشرة من القرآن، أي سورة يوسف، الدراما الرمزيّة لقوى النفس. فيعقوب يمثّل العقل، ويوسفُ القلبَ الذي يتأثّر بسهولة ويتعرّض لحسد إخوته، الذين يرمزون للحواسّ الخمس الداخليّة والحواسّ الخمس الخارجيّة».
H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, p. 59.
وتجد مثلاً معبّراً آخر في: R. Blachère, *Introduction au Coran*, pp. 213-214.
وانظر أيضًا: P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970
H. Corbin, «L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne», *in Eranos Jahrbuch*, XXVI (1975).

(٣) لم نرَ من المناسب تناول تفسير الفلاسفة لأنّه لا يوجد ـ على حدّ ما نعرفه ـ تفسير كامل =

لقد استمرّت الاتّجاهات الأربعة التي عرضناها عرضًا موجزًا، استمرارًا متفاوت النجاح، حتّى عصر النهضة. فتناولها أهل الاختصاص من جديد، أو أعادوا صياغتها، أو نقّحوها، أو أخرجوها إخراجًا جديدًا. وجاءت حملة بونابرت على مصر (١٧٩٨ ـ ١٧٩٩)، وطموح بعض الحُكّام المستنيرين كمحمّد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨) وبعض مَن خلفه، والاحتدام الثقافيّ في مصر وسوريا ولبنان، لتميّز هذه الحقبة التي سيُطلب فيها من التفسير القرآنيّ سدُّ حاجات جديدة.

غير أنّه ليس من فارق أساسيّ بين تفسير القرآن قديمًا، وتفسير القرآن حديثًا، مع القرون التي تفصل بينهما. وإن كانت التفاسير الحديثة تتوجّه إلى جمهور أوسع، فهي ما تزال تشبه التفاسير القديمة، من حيث مضمونها وشكلها على السواء، وهي تدين بشكل عامّ لمَن سبقها من مفسّرين، لا سيّما الطبري والزمخشريّ وابن كثير[1]. ومن جهة أخرى، نجد تفاعلاً بين عدّة اتّجاهات داخل كلّ تفسير حسب اهتمامات صاحبه، التي غالباً ما ترمي إلى الدفاع عن الإسلام، وإن اتّخذت شكلاً سياسيّاً، أو اجتماعيّاً واقتصاديّاً، أو علميّاً، أو غير ذلك[2]. لذلك لا يمكن التصنيف الوارد فيما يلي إلاّ أن يكون مبسّطًا، وبالتالي تقريبيّاً. وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ التفاسير الحديثة التي يختلف حجمها واتّساعها[3] من مؤلّف إلى آخر قد وضعت في لغات متعدّدة (العربيّة والتركيّة

= للقرآن يبدو فيه اتّجاه فلسفيّ. ولا يعني ذلك أنّ الفلاسفة لم يمارسوا التفكير. وقد استندوا في ذلك إلى آثار المعتزلة بشكل خاصّ.

(١) كثيراً ما تُعتمد أسباب النزول للواحدي فيما يختصّ بظروف الوحي ومناسباته، والاتقان للسيوطي فيما يختصّ بعلوم القرآن، والمعاجم المشهورة كلسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزابادي. وقد يكون من المفيد تحديد المصادر والمراجع التي يعتمدها المفسّرون في العصر الحديث (عربيّة ـ أساسيّة ـ ثانويّة ـ أجنبيّة...).

(٢) من النادر وجود تفسير قرآنيّ حديث يلتزم اتّجاهًا واحدًا. فسنرى ص ١١٣ أدناه أنّ اهتمامات عائشة عبد الرحمن مثلاً هي لغويّة بشكل خاصّ.

(٣) نجد تفاسير حديثة كاملة كتفسير المنار لمحمّد رشيد رضا (القاهرة، ١٩٠١ ـ ١٩٣٥)، والمصحف المفسّر لمحمّد فريد وجدي (القاهرة، د١٩٠٥)، وتفسير محمّد مصطفى المراغي (القاهرة، د١٩٤٥)، وفي ظلال القرآن لسيّد قطب (القاهرة، ١٩٥٠ ـ ١٩٦٠)، والتفسير =

والأردو والفارسيّة...)[1]. ولكنّ اللغة العربيّة تظلّ اللغة الأساسيّة، فلذلك سنركّز على البقعة التي تُعتمد فيها هذه اللغة.

فمن التفاسير القرآنيّة الحديثة الكثيرة ما ينطلق من رغبة في **تجديد التفاسير** القديمة، و**تعميم** المعطيات التي كانت ــ منذ ما يقرب من قرن ــ وقفًا على الاختصاصيّين[2]. ويوجد هذا الاتّجاه أيضًا في حركة **الإصلاح الإسلاميّ**. فإنّ محمّد عبده (١٨٤٩ ــ ١٩٠٥) الذي أمضى شطراً كبيراً من حياته في الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعيّ والتربويّ، قد وضع في سنواته الأخيرة تفسيراً للقرآن يُعرف **بتفسير المنار**[3]، أكمله من بعده تلميذه رشيد رضا (١٨٦٥ ــ ١٩٣٥). ولا يبتعد هذا التفسير كثيراً عن وجهة النظر المعهودة قبله. فبعد أن يبدأ محمّد عبده بمقدّمة وجيزة للسورة التي يريد تفسيرها، يذكر مجموعة من الآيات التي يصل بينها المعنى، ثمّ يقطّعها، فيورد المقطع ويُتبعه بشرحه. ويجعل هذا الشرح السياق في مرتبة بارزة، لأنّه يرغب في شرح القرآن بالقرآن[4]، وفي فهم النصّ بحرفيّته. أمّا الآيات المتشابهة، فلا بُدّ للمفسّر من الاعتراف بعجزه عن تفسيرها،

---

= الحديث لمحمّد عزّة دروزة (القاهرة، ١٩٦٠). ونجد أيضًا تفاسير جزئيّة تتعلّق بموضوعات معيّنة، ومنها المدخل إلى التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم لمحمّد باقر (النجف، ١٩٦٩)، أو تتعلّق ببعض أجزاء القرآن، ومنها تفسير الأجزاء العشرة الأولى لمحمّد شلتوت (القاهرة، ١٩٦٦). ومن المفيد أيضًا النظر في بعض المؤلّفات التي ترد فيها آيات قرآنيّة وتفسّر تفسيرًا عصريًّا، ككتاب **الإسلام وتحدّيات العصر** لحسن صعب، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩.

(١) فيما يختصّ بترجمة القرآن، راجع: محمّد مصطفى المراغي، **بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها**، القاهرة، ١٩٣٦. ويمكننا أن نذكر في المجال الهنديّ والباكستانيّ شاه ولي خان (١٧٠٣ ــ ١٧٦٣) الذي نجد لديه بذور التحديث الأولى، وأحمد خان (١٨١٧ ــ ١٨٩٧)، وأبا الكلام آزاد (١٨٨٨ ــ ١٩٥٨)، ومحمّد عناية الله المشرقي (وُلد سنة ١٨٨٨)، وغلام أحمد برويز (وُلد سنة ١٩٠٣) الذي ينطلق من مفاهيم دينيّة أساسيّة ليدرسها من خلال القرآن. أنظر: (خصوصاً) BALJON, *op. cit.*, pp. 1-15.

(٢) تلك هي حال روح المعاني لمؤلّفه محمود الآلوسيّ العراقيّ (فيما يختصّ بالتحديد)، والتفسير الجزئيّ الذي وضعه محمّد مصطفى المراغي (فيما يختصّ بالتعميم).

(٣) المنار هي المجلّة الإصلاحيّة التي أسّسها محمّد رشيد رضا سنة ١٨٩٨، ونشر فيها محمّد عبده فرشيد رضا تفسيرهما.

(٤) المقصود هو ما يُعرف عادة بتفسير القرآن بالقرآن. ونجد اعتماد هذا المبدأ صداه في عنوان بعض التفاسير، ومن ذلك: عبد الحكيم خان، **تفسير القرآن بالقرآن** (١٩٠١)، ومحمّد أبو زيد، **الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن** (١٩٠٣).

وأن يسلّم أمرها إلى الله. ويؤدّي ذلك إلى رفض التأويل بمختلف وجوهه[1].

وحملت هذه الاعتبارات المختلفة محمّد عبده على الابتعاد عن الشروح اللغويّة التي تُثقل التفسير[2]. كذلك، رفض الاسترسال إلى دراسة أسباب النزول، والشروح التاريخيّة بشكل عامّ، لأنّه يرى أنّ الله لو أراد التوسّع بهذه المسائل، لتوسّع بها في القرآن نفسه. وهكذا لم تعد الأساطير ذات الأصول اليهوديّة أو المسيحيّة (الإسرائيليّات)، أو البيزنطيّة أو الفارسيّة... تصلح لتشكّل أساسًا للشرح. فخلاصة القول إنّ محمّد عبده قد انتقد المباحث الطويلة التي تتّصف بالتخصّص والموسوعيّة[3]، لأنّه لا يريد أن يفسّر القرآن للاختصاصيّين، بل يريد تفسيره للجمهور الأعظم، حتّى يُساعده في حلّ قضاياه. فيركّز على مغزى النصّ الأخلاقيّ (الهَدي) فعلى مغزاه الفِقهيّ[4].

وهكذا يتّضح هدف محمّد عبده وسائر المصلحين. فينبغي أن يؤدّي التفسير إلى الممارسة، أي أنّه ينبغي استعمال التفسير لسدّ حاجات الإصلاح، على أن نظلّ داخل الحدود التي رسمها الإسلام الرسميّ[5]. ولا بُدّ لحسن فهم التفسير هذا، من وضعه في نطاقه التاريخيّ: فتفسير المصلحين عمومًا وتفسير محمّد عبده خصوصًا، ملائمان لحاجات العصر. فيبدو من جهة، طريقة للتكيّف مع عالم

(١) هذا هو موقف الإصلاح عمومًا، على حدّ ما يمثّله محمّد عبده، ورشيد رضا، وابن باديس (١٨٨٧ – ١٩٤٠). أنظر: A. Merad, art. «'Iṣlāḥ», in *E.I.*[2] III, 152-153 . فهم يرون في التأويل بدعة.

(٢) نشير إلى أنّ رشيد رضا لن يبلغ في ذلك ما بلغه أستاذه.

(٣) لم يُراعِ جانبُ الرازي مع عقلانيّته التي من شأنها أن تروق المصلحين، ولا جانبُ طنطاوي جوهريّ الذي أغرق في المطابقة بين مضمون الآيات القرآنيّة والمكتشفات العلميّة الحديثة.

(٤) قال جانسن: «أراد محمّد عبده أن يكون تفسيره أداة يتمكّن بها المسلمون من هداية أنفسهم هداية روحيّة بواسطة القرآن نفسه (...). ففي نظره، غالبًا ما لا يُدرك المسلمون أنّ الله خاطبهم جميعًا في القرآن، وأنّه لم يخاطب أسلافهم فحسب، ولا سيّما الأموات منهم. ويشكو محمّد عبده من أنّه يكاد يمكننا اليوم تشبيه المسلم الذي يقرأ القرآن ويتلوه، بحمار يحمل أسفارًا من غير أن يكون قادرًا على فهمها، أو أن يُشارك في ما ورد فيها من معتقدات». Jansen, *op. cit.*, pp. 29-30.

(٥) أدّى ذلك إلى اتّجاه يسعى أصحابه إلى الدفاع عن الإسلام، وإلى تفسير بعض الآيات تفسيرًا ملائمًا لمقتضيات العقل (آيات الصفات مثلًا).

جديد تمامًا، صَدَم الناس في معتقداتهم وأعاد النظر فجأة في سُلَّم قِيَمهم، لأنّه لم ينتج من تطوّرهم الخاصّ. وهذه من جهة أخرى، وسيلة ليدافعوا عن أنفسهم تجاه العَوَز والمعتقدات الخرافيّة، وليدافعوا عن أنفسهم أيضًا ـ وها هي المفارقة ـ تجاه ضغط هذا العالم الجديد، الذي يزيده الاحتلال الأجنبيّ قسوة.

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ تفسير محمّد عبده لم يُحفَل به إلاّ قليلاً في أوّل الأمر. ولكن تزايدت أهمّيّته في نهاية المطاف، ولموقفه العقلانيّ دور كبير في ذلك[1].

وإلى جانب تجديد التفسير القديم وتعميمه، وإلى جانب الإصلاح، مثّل **الاتّجاه اللغويّ** دورًا مهمًّا. فتفحّص أصحابه لغة القرآن تفحُّصًا عميقًا ليستخرجوا منها معانيها كافّة. وقد اشتهر في ذلك عدّة علماء[2]، ولكن تبوّأ مركزَ الصدارة بينهم أمين الخولي، وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ).

أمّا أمين الخولي فلم يضع تفسيرًا حقيقيًّا للقرآن، بل وضع مؤلّفات تتناول التفسير القرآني، منها: **التفسير: معالم حياته، منهجه اليوم** (١٩٤٤)، **ومناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب** (١٩٦١). ففي نظره، ينبغي أن يتضمّن تفسير النصّ القرآنيّ مرحلتين: مرحلة الدراسة الخارجيّة للقرآن وقد جعلها المنهج التاريخيّ ممكنة[3]، ومرحلة الدراسة الداخليّة وهي تقوم على جمع الفقر

---

(١) أنظر: J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manār*, Paris, 1954. وسانه محمود شحاته، **منهج الإمام محمّد عبده في تفسير القرآن الكريم**، القاهرة، ١٩٦٣.

(٢) من هؤلاء المؤلّفين: عبد القادر المغربي، **على هامش التفسير** (نشر بين الحربين العالميّتين)؛ وحسنين محمّد مخلوف، **كلمات القرآن: تفسير وبيان** (١٩٥٦) حيث جمع الكلمات القرآنيّة المعجمة، وشرحها حسب تسلسلها القرآنيّ؛ ومحمّد إسماعيل إبراهيم، **معجم الألفاظ والأعلام القرآنيّة** (١٩٦٨). ولا يخفى أنّ هذه التفاسير كلّها مدينة للآثار التي وضعت في القرون الوسطى. ويشكّل **معجم ألفاظ القرآن الكريم** معجمًا حقيقيًّا للقرآن وضعه مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة بين ١٩٤٠ و١٩٧٠.

(٣) هكذا يعيد أمين الخولي الاعتبار إلى ما يُعرف بتاريخ القرآن حسب مفهوم الكلمة الألماني *(Geschichte des Qorans)* الذي يتحرّج المسلمون الورعون من تطبيق مناهجه على نصّ القرآن المقدّس، لأنّ صاحب النصّ هو الله نفسه. وأشار جانسن في كتابه المذكور أعلاه (Jansen, *op. cit.*, p. 66) إلى أنّ أحد طلبة أمين الخولي نقل إلى العربيّة كتاب =

المتقاربة التي تتعلّق بالموضوع المعالَج، فعلى تفحّص معنى كلّ كلمة من خلال مواطن ورودها المختلفة، وأخيراً على دراسة انتظام هذه الكلمات في الجملة وأثرها في المستمع.

وأمّا عائشة عبد الرحمن فقد حاولت أن تطبّق المبادئ التي وضعها الخولي. ففي كتابها **التفسير البيانيّ للقرآن الكريم** (١٩٦٢) تجاوزت معاني الكلمات، لتهتمّ بالتنظيم الداخليّ للنصّ القرآنيّ ضمن مجموعات من الآيات. ولكن محاولتها ظلّت محدودة لأنّها اقتصرت على السور المكيّة، واجتنبت تناول سور يدور الكلام فيها على الأنبياء الذين سبقوا محمّدًا، أو تتضمّن أحكامًا فقهيّة...[1].

وأشرف أمين الخولي على أطروحة كانت منطلقًا لاتّجاه جديد في التفسير، إلاّ أنّه لم يكن له ما كان للاتّجاهات السابقة من سعة. ونقصد هنا أطروحة أحمد خلف الله. **الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم** (١٩٥١ - ١٩٥٢). فقد أراد أن يطبّق على القَصص القرآنيّ ذي الطابع الأسطوريّ طريقة الفنون الأدبيّة. فهو يرى أنّ القصص المتعلّق بالأنبياء الذين سبقوا محمّدًا قد لا يكون صحيحاً من وجهة نظر التاريخ. ولكنّ ذلك ليس من شأنه أن يضير الحقيقة القرآنيّة، لأنّ وظيفة القرآن في هداية الناس إلى الصراط المستقيم، لا التأريخ. لقد جاءت ردّة الفعل عيفة كما هو متوقّع. فحمل علماء الأزهر على أطروحة خلف الله، فاضطرّ إلى استرجاعها، وتعديلها قبل نشرها ببيروت[2].

وشغل النفوسَ مطوّلاً اتّحاد تفسيريّ آخر يختلف تمامًا عمّا سبقه، هو

---

= *Geschichte* لنولدكه، غير أنّه لم ينشر. وبعث حسن أيضًا إلى دراسات من هذا القبيل نُشرت بالعربيّة كدراسة أبي عبدالله الزنجاني، تاريخ القرآن (١٩٣٥)، ودراسة عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن (١٩٦٦).

(١) Jansen, *op. cit.*, pp. 69-70. وراجع أيضًا: محمّد رجب البيّومي، «التفسير البيانيّ للقرآن عند المعاصرين»، في قافلة الزيت، ٢٠ (١٩٧٢)، ٣.

(٢) أنظر: J. Jomier «Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente (1947-1951)», *in MIDEO*. I (1954), pp. 39-72.

التفسير العلميّ الذي يسعى أصحابه إلى المطابقة بين مضمون الآيات القرآنيّة والمكتشفات العلميّة الحديثة. وصَدَرَ هذا الاتّجاه في الحقيقة عن موقفَين دفاعيَّين: أوّلهما الدفاع عن العلم الحديث (وهو بمتناول المحتلّ)، وثانيهما الدفاع عن الإسلام والقرآن الذي هو كتاب أُوحي به للعصور كافّة، ولا يمكن فهمه إلاّ في ضوء أحدث الاكتشافات[1]، كالجراثيم، والذرّة، والهاتف، والحافلة الكهربائيّة، والصحون الطائرة نفسها[2].

يُحاول هذا القول بوجود أصول المعارف الحديثة كلّها في القرآن، أن يستمدّ شرعيّته من القرآن نفسه (النحل ١٦/٨٩)، ومن بعض التفاسير القديمة[3]. أمّا ممثّله المشهور فهو طنطاوي جوهريّ (١٨٦٢ ـ ١٩٤٠) في تفسيره الضخم (٢٦ جزءًا): **الجواهر في تفسير القرآن** (١٩٢٣ ـ ١٩٣٥)[4]، الذي اجتنب فيه عرض النواحي اللغويّة والتاريخيّة ليؤثّر في الجمهور ـ من خلال تفسيره العلميّ ـ تأثيراً أبلغ. فهو يستعرض معظم العلوم، ولا يستنكف عن الكلام على هيجان البراكين، وعلى المناطيد المسيّرة[5].

---

(١) لكن يظهر موقف سلبيّ من العلم في كتاب إبراهيم الراوي الرفاعي، **سور الشريعة في اتّقاد نظريّات أهل الهيئة والطبيعة** (١٩٢٣).

(٢) يقدّم ج. قنواتي (G. C. Anawati) أمثلة موضحة في كتاب *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, Munich (Kaiser-Grünewald) - Paris (J. Maisonneuve), 1982, vol. I, p. 36.

(٣) نجد شامر هذا القول الأولى عند محمّد بن عبدالله المُرسي (ت ٦٥٥/١٢٥٧)، وعند الغزالي نفسه (ت ٥٠٥/١١١١) في **جواهر القرآن**، والرازي (ت ٦٠٦/١٢١٠). وقد سلك هذا المسلك مؤلّفون كثيرون وتفاوتوا في مداه، منهم: محمّد بن أحمد الإسكندرانيّ (ت ١٨٨٩)، وعبد الرحمن الكواكبيّ (ت ١٩٠٣)، ومحمّد عبده (ت ١٩٠٥)، ورشيد رضا (ت ١٩٣٥). وتجدر الإشارة إلى أنّ محمّد عبده ورشيد رضا لم يكونا من أنصار هذه الطريقة، ولكنّهما أرادا التشديد على دور العقل. ويمكن أيضًا أن نشير إلى محمّد توفيق صدقي (ت ١٩٢٠)، ومحمّد فريد وجدي (ت ١٩٤٠) الذي يشكّل التفسير العلميّ وجهًا من وجوه التفسير التي أخذ بها، وحنفي أحمد...

(٤) لطنطاوي جوهريّ كتاب آخر عنوانه: **القرآن والعلوم العصريّة** (١٩٢٥).

(٥) راجع: J. Jomier, «Le Cheikh Ṭanṭāwī Jawharī (1862-1940) et son commentaire du Coran», *in MIDEO*, V (1053), pp. 115-174.

ولكن سرعان ما تبيّن للقوم أنّ تفسيرًا كهذا قد تجاوز الحدود. فانتقده رشيد رضا، وأمين الخولي[1]، وغيرهما انتقادًا لاذعاً. ولم يتوانَ محمّد كامل حسين[2] في وصم التفسير العلميّ «بالبدعة الحمقاء»، مركّزًا على خاصّيّة القرآن الدينيّة والأخلاقيّة. فاضطرّ أصحاب التفسير العلميّ بعد تعرّضهم لهجمات مناوئيهم إلى التخفيف من غُلوائهم تخفيفًا بالغًا، وآل بهم الأمر إلى القول بأنّ القرآن يتضمّن حقائق علميّة، وبأنّه ليس كتاب علمٍ حديث[3].

يمكننا التوسُّع إلى أقصى الحدود في تعداد الاتّجاهات الحديثة لتفسير القرآن، إلّا أنّ مختلف النزعات التي ستتطرّق إليها فيما يلي تنتمي إلى اتّجاه واحد يضع أصحابه نصب أعينهم تطبيقًا عمليًّا للإسلام، أي تجربة يعيشها المسلم في علاقته بربّه، أو بالناس، أو بالدولة التي يخضع لها. ويتطرّق التفسير القرآنيّ على هذا المستوى إلى القضايا السياسيّة، والاجتماعيّة والاقتصاديّة، والأخلاقيّة التي تُطرح على المؤمن.

فهكذا اهتمّ بعض المؤلّفين بمدى تمكُّن الإسلام من التكيُّف مع حياة العصر. فقد انطلق حسن صعب مثلاً من بعض الآيات القرآنيّة ليؤكّد إمكانيّة التكيُّف هذه[4]. أمّا حسن حنفي فيريد الانطلاق من الحال القائمة ليصل إلى تفسير قرآنيّ يأخذها بعين الاعتبار[5].

وتطرح وُجهة نظر كهذه قضيّة الاجتهاد الذي يُلجأ إليه لحلّ بعض

---

(١) راجع: J. Jomier et P. Caspar, «L'éxégèse scientifique du Coran d'aprés le Cheikh Amîn al-Khûlî», *in MIDEO*, IV (1957), pp. 269-280.

(٢) أنظر كتابه: الذكر الحكيم، القاهرة، ١٩٧١ . لقد مُنع تفسير طنطاوي جوهريّ في المملكة العربيّة السعوديّة.

(٣) لقد كان للتفسير العلميّ أثره في نظريّة إعجاز القرآن تفسيها. فقد رأى بعض المؤلّفين أنّه يتعسّر على العرب اليوم أن يتقبّلوا الإعجاز القرآنيّ حقّ قدره بسبب العوائق اللغويّة التي تباعد بينهم وبين لغة القرآن. لذلك التفتوا إلى التفسير العلميّ ليجدوا فيه أدلّة جديدة على إعجاز القرآن. راجع: صلاح الدين الخطّاب، الجانب العلميّ في القرآن، القاهرة، ١٩٧٠؛ ومحمّد كامل حسن، القرآن الكريم والعلوم الحديثة، القاهرة، ١٩٥٥؛ Jansen, *op. cit.*, pp. 51-52.

(٤) أنظر كتابه: الإسلام وتحدّيات العصر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩ .

(٥) أنظر كتابيه: التراث والتجديد، بيروت، ١٩٨١؛ وفي فكرنا المعاصر، بيروت، ١٩٨١ .

المسائل التي طرحها غالباً الاتّصال بالغرب. وهكذا حمل قاسم أمين على الحجاب المفروض على المرأة، وأراد عبد العزيز فهمي منع تعدّد الزوجات، وبذل علي عبد الرازق جهده ليثبت أنّ الخلافة غير واجبة. ولكنّ المناوئين لن يلبثوا أن يردّوا على هذه المقترحات ليدحضوها[1].

ولم تركّز فئة أخرى من المؤلّفين على الاجتهاد الشخصيّ، ولم تتعرّض للجزئيّات، فاهتمّت بالآيات القرآنيّة ذات المدلول الفقهيّ، ووضعت تفاسير متخصّصة، يقتصر مجالها على الفقه. فهذه هي حال محمّد عليّ السايس في تفسير آيات الأحكام (١٩٥٣).

ولأغلب الحركات السياسيّة الحديثة من جهة أخرى، مَن يمثّلها في حقل التفسير القرآنيّ، لأنّ هذه الحركات تريد أن تستمدّ منه شرعيّتها. فتلك هي حال القوميّين العرب الذين وجدوا عناصر مفيدة عند الكواكبيّ ورشيد رضا، وحال القوميّين الإسلاميّين أي الإخوان المسلمين ومؤسّسهم حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، أو سيّد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٧)، أو عبد الرحمن البنّا[2]، وحال الاشتراكيّين العرب أو الإسلاميّين...

لا بدّ من فقرة مستقلّة نخصّ بها إسهام الاستشراق في الدراسات القرآنيّة، أتعلّق الأمر بترجمة القرآن، أو بالقضايا التي يطرحها النصّ القرآنيّ؛ أو بدراسة مفرداته، أو موضوع من موضوعاته (الإيمان، أو أحوال الآخرة، أو إبراهيم، أو عيسى...)[3]. ولا بُدّ في هذا المقام من الإشارة إلى دراسات محمّد أركون ومن الثناء عليها[4]، هذه الدراسات التي نهج فيها صاحبها نهجاً حديثاً. وأدّت إلى تفسير حديث حقيقيّ للنصوص القرآنيّة يأخذ بعين الاعتبار آخر ما توصّلت إليه

---

(١) يمكننا أن نذكر من أنصار الاجتهاد أيضاً: محمود شلتوت، ومحمّد أبو زيد الذي يعود تفسيره إلى سنة ١٩٣٠. وقد ردّ عليه ودحضه رشيد رضا، ومعه الأزهر.

(٢) نشر عبد الرحمن البنّا سلسلة مقالات في مجلّة الجمهوريّة الصادرة بمصر، ثمّ جمعها وأصدرها في كتاب عنوانه: من معاني القرآن (١٩٦٠).

(٣) أنظر التوجيهات الخاصّة بالمصادر والمراجع، ص ١٠٠، الحاشية ١.

(٤) أنظر بخاصّة مقالاته التي جمعها في كتاب: *Lectures du Coran*, Paris (Maisonneuve et Larose), 1982.

العلوم الإنسانيّة (علم الاجتماع، وعلم النفس، والأنتربولوجيا الثقافيّة والاجتماعيّة...).

فبعدما تفحّص محمّد أركون قيمة الدراسات القرآنيّة التي وضعها المسلمون والمستشرقون حدَّد غرضه كما يأتي: «إنّ المفسّرين والمتبحّرين في العلم المسلمين يجرِّدون القضايا المتعلِّقة بتكوُّن المصحف من بُعدها التاريخيّ أو يتجنّبونها، ويَسْمُون بمضمون النصّ الذي وَصَلنا سُمُوًّا بعيدًا. وبمقدار ذلك، يقف المستشرقون المتبحّرون في العلم موقفًا مخالفًا لهم، فيقتصرون حصرًا على المعطيات الأكيدة التي يقدِّمها تاريخ القرآن بعد سنة ٦٣٢ م.، وعلى النظر في الآيات القرآنيّة من خلال سياقها اللغويّ ونطاقها التاريخيّ. إنّ التعارض بين وجهتي النظر هاتين جذريّ. وفيما لم يُحسب أيّ حساب لوسيلة تصل بينهما، يجمع المنهج الذي ندعو إليه في قراءاتنا، بشكل متكامل وفي وقت واحد، بين ضرورات المؤمنين المتعلِّقة بأصول دينهم، ومقتضيات الدراسة اللغويّة التي يستند إليها المؤرِّخ الآخذ بالمعطيات الأكيدة وحدها (لا المؤرِّخ الآخذ بالمنهج الوضعيّ)، ووجهة النظر القائمة على الشرح التي يعتمدها الاختصاصيّ بالأنتروبولوجيا، والمراقبة المبنيّة على النقد التي يمارسها الفيلسوف»[1].

هيهات أن يكون منهج كهذا غيرَ مُلائم للتحليل «البلاغيّ»؛ فهو على العكس، يسوِّغه ويُبرز مزاياه. فقد كَتَبَ محمّد أركون فيما يختصّ بالآيات الثماني الأولى من سورة الكهف (السورة ١٨) ما يأتي: «كثيراً ما يتكلّم ربجيس بلاشير [في ما يتعلّق بنصوص القرآن] على «مقدِّمة» و«خاتمة». فينطوي ذلك على إسقاطٍ لمعايير بلاغيّة أرسطيّة على خطاب ينبغي بالضبط أن تُحدَّد [أصول] بلاغته»[2].

---

(١) M. Arkoun, *Lectures du Coran*, p. 22. المؤلِّف هو الذي لفت إلى ذلك (تعبير الحرف).

(٢) *ibid.*, p.84, note 1. نحن نلفت إلى ذلك (بالوسيلة نفسها).

## الحديث النبويّ وشروحه[1]

نجد في البدء فرقًا بين كلمة سنّة وكلمة حديث. فدلّت السنّة على العادات والتقاليد المتعلّقة بالعقائد والمعاملات والأخلاق عند المسلمين الأوّلين[2]. فمن هذه الناحية يجب التمييز بين سنّة النبيّ التي تدلّ على عادات النبيّ وسلوكه الشخصيّ وطريقة عيشه وتصرّفه، وسنّة الله أي العناية الإلهيّة، وطريقته في تنظيم الكون...، ويضيف مَن ينفي مبدأ السببيّة إلى ذلك قوانين الكون العامّة[3]. فيدلّ الحديث في هذه الحال على الأقوال المسندة إلى محمّد (وهي من جهة أخرى مصدر من مصادر السنّة).

---

(١) فيما يختصّ بالسنّة والحديث لا يستعمل المسلمون كلمة تفسير (التي يطلقونها على القرآن) بل يستعملون كلمة شرح، أو كلمة تأويل في بعض السياقات الخاصّة فحسب، أنظر ص ١١٣ ـ ١١٤ أدناه. فيما يتعلّق بالسنّة والحديث يمكن أن يفيد القارئ من الكتب التالية: جمال الدين القاسمي، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، دمشق، ١٩٢٥؛ والجزائري، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، القاهرة، ١٩٧٠؛ وصبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، بيروت، ١٩٧٣، (الطبعة السابعة). وفي اللغات الأجنبيّة يكفي الانطلاق من التوجيهات الأوّليّة الواردة في كتاب SAUVAGET et CAHEN, *op. cit.*, pp. 47-50 et 174-179 أمّا كتاب جولدزيهر: I. GOLDZIHER, *Etudes sur la Tradition islamique*, traduction française par Léon Bercher (Adrien-Maisonneuve), Paris, 1952 فلا يزال مفيد جدًّا، ولكن يجب تصحيح بعض ما ورد فيه بواسطة كتاب فؤاد سزكين: F. SEGIN, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Leyde (Brill), 1967... Vol. I, pp. 53-84.

(الترجمة العربيّة: تاريخ التراث العربي، القاهرة، ١٩٧١...، ١/٢٢٥ ـ ٢٥٣). أنظر أيضًا: A. GUILLAUME, *The Traditions of Islam*, Oxford, 1984; G.H.A. JUYNBOLL, *The Authenticity of the Tradition Literature*, Leyde (Brill), 1969; *J.* ROBSON, art. «Ḥadīth», in *E.I.²*, Vol. III, pp. 24-30.

ويتضمّن مقال روبسون هذا ثبتًا واسعاً للمصادر والمراجع، وقد وضع ونسنك وأصحابه معجماً مفهرساً لألفاظ الحديث النبويّ:

A.J. WENSINCK, *Concordances et indices de la Tradition musulmane*, Leyde, 1933...

وله أيضًا معجم آخر عنوانه:

*Handbook of Early Muhammadan Tradition, alphabetically arranged*, Leyde, 1927.

(٢) GOLDZIHER, *op. cit.*, pp. 13-14

(٣) L. GARDET, *op. cit.*, p. 48.

وفيما بعد، أصبحت كلمة سنّة وكلمة حديث مترادفتين. فيدلّ الحديث عندئذ على أعمال النبيّ وأقواله وموافقته الضمنيّة على أقوال أو أعمال جرت بحضرته[1]؛ فهو إضافة فعل أو قول أو تقرير إلى النبيّ محمّد.

وتُستعمل لفظة أثر ولفظة خبر أحيانًا للدلالة على الحديث. ولكنّهما تطلقان عادة على سنّة الصحابة والتابعين، وهي ذات أهمّيّة كبيرة عند الأجيال اللاحقة، إلاّ أنّ الشيعة تفضّل كلمة خبر على كلمتي سنّة وحديث.

وينبغي أن نشير أخيراً إلى الفرق بين الحديث النبويّ والحديث القدسيّ (أو الربّانيّ أو الإلهيّ). أمّا الحديث النبويّ فيُسنَد إلى النبيّ محمّد، وأمّا الحديث القدسيّ فيُسند إلى الله نفسه. وقد وصل إلى النبيّ بواسطة جبريل، أو الإلهام، أو في أثناء منامه، أو معراجه (أي صعوده إلى السموات حتّى بلغ سدرة المنتهى). وليست ألفاظ الحديث القدسيّ الألفاظ التي تكلّم بها الله. ولكنّ المعنى واحد[2].

ويتضمّن كلّ حديث قسمين: سلسلة من النقلة (الإسناد) أي من الأشخاص الذين نقلوا الحديث، يليها نصّ الخبر أو المعلومة أو الحدث المنقول (المتن) أي ما أُضيف إلى محمّد من قول أو فعل أو تقرير (إقرار ضمنيّ). وأسلوب هذا النصّ الشفهيّ النابض بالحياة... يختلف عن أسلوب القرآن اختلافًا كبيراً.

ويعلّق الإسلام السنّي على الحديث أهمّيّة كبيرة؛ فمن هنا جاءت تسمية أهل السنّة والجماعة. فعلى كلّ مسلم، في نظرهم، أن يلتزم بالسنّة في أدقّ جزئيّاتها، ليحمي نفسه من كلّ بدعة. فإنّ السنّة توضّح وتطبّق أحكام القرآن من جهة، وتكمّلها من جهة أخرى، فتشكّل مصدراً من مصادر العقيدة والفقه والأخلاق... فمنذ القرن الثاني/الثامن وُضع القرآن والسنّة في مستوى واحد، ولم يلبث المحدّثون أن ثبّتوا في الميدان، على غرار الفقهاء، والأصوليّين، والمفسّرين، والقرّاء، بل فاقوهم شأنًا أحيانًا.

(١) J. Robson, «Hadīth», *in E.I.*[2], Vol. III. p. 24.

(٢) فيما يخصّ موقف المسلمين والمستشرقين من الموضوع، أنظر: J. Robson «Hadīth Kudsī», in *E.I.*[2], Vol. III. p. 30 ويجد هذا النوع من الأحاديث في كتب الحديث العامّة، ولكن تجدر الإشارة إلى كتابين مشهورين: أوّلهما لابن عربي (ت ٦٣٨/١٢٤٠): مشكاة الأنوار؛ وثانيهما لمحمّد المدني (ت ٨٨١/١٤٧٦)، الاتّجاهات السنيّة في الأحاديث القدسيّة.

وكانت المدينة موئل السنّة (دار السنّة) لزمن طويل، لأنّ النبيّ محمّدًا سلخ فيها شطر نبوّته الأشدّ أهمّيّة. وقد حفظ أعماله وأقواله، فتنوقلت شفهيًّا، ثمّ دوّنت. وفي كثير من الأحيان يتمّ التركيز على النقل الشفهيّ وعلى ملاءمته مقتضى الحال، نظراً إلى نواقص الخطّ العربيّ. ولكن ينبغي ألاّ ننسى أنّ تدوين الحديث قد بدأ في الربع الأخير من القرن الأوّل الهجريّ والربع الأوّل من القرن الثاني (أي أوائل منتصف القرن الثاني الميلاديّ)[1]. أمّا كتب الحديث التي هي ثمرة أوّل جهد منهجيّ، فبدأت تبصر النور في الربع الثاني من القرن الثاني الهجريّ (أي منذ منتصف القرن الثاني الميلاديّ)[2].

وبعد ما استقرّ أصحاب محمّد وتابعوهم في البلاد التي فتحها المسلمون، شعر القوم في وقت مبكّر بالحاجة إلى الرحلة لجمع الأحاديث. وأصبحت هذه الرحلات الطويلة في طلب العلم (أي معرفة الحديث) مفخرة لمَن قام بها. وهكذا أخذت مجموعة الأحاديث الأولى تتزايد يوماً بعد يوم.

وبعد وقت غير طويل تسرّبت الأحاديث الموضوعة بين الأحاديث الصحيحة. فقد وُضعت أحاديث أو حُرّفت (فزيد عليها، أو حُذف منها، أو دسّ فيها) لبلوغ أهداف شديدة الاختلاف، كالوعظ والحثّ على تقوى الله اللذين استرسل إليهما القصّاص، وتجميل بعض النصوص بسبب شدّة الحماس والحميّة، أو للفت الأنظار، هذه الوسيلة العزيزة على فئة من الطاعنين في السنّ تُعرف بالمعمّرين لإثارة فضول المستمعين إليهم. وبلغت المفارقة حدًّا أدّى إلى

(١) في كثير من الأحيان يرد ذكر صحيفةٍ دوّن فيها بعض الصحابة أحاديث نبويّة. ومن الممكن أن يكون عروة بن الزبير (ت ٩٣/٧١٢) وابن شهاب الزهريّ (ت ١٢٤/٧٤١) قد دوّنا شيئًا من الحديث. وفيما يختصّ بتدوين الحديث، أنظر: الخطيب البغداديّ (ت ١٦٣/١٠٧١)، تقييد العلم، لا. م. (دار إحياء السنّة النبويّة)، ١٩٧٥.

(٢) من أوّل من ألّف هذه الكتب: ابن جريج (ت ١٥٠/٧٦٧)، ومعمر بن راشد (ت ١٥٨/٧٧٠). ويأخذ فؤاد سزكين، .op. cit., Vol. I, pp. 53 sqq (الترجمة العربية ١/٢٢٥ وما بعدها) على جولدزيهر عدم التمييز بين التدوينات الأولى للأحاديث وتأليف الكتب الأولى التي خضعت لجهد تأليفيّ معيّن، فأدّى به ذلك إلى إيلاء النقل الشفهيّ أهمّيّة زائدة على ما يلزم، وإلى تأخير التاريخ الذي ألّفت فيه هذه الكتب قرنًا تقريباً.

وضع أحاديث تدين الوضّاعين أنفسهم. ويمكننا تبيُّن أسباب أخرى لوضع الأحاديث، كالخلاف بين الفرق الكلاميّة أو المذاهب الفقهيّة المتناحرة. وكثيراً ما نتج من الصراع السياسيّ أحاديث وضعها أهل السلطة أنفسهم (الأمويّون والعبّاسيّون)، أو أنصارهم، أو مناهضوهم (الشيعة...).

لقد أدرك العلماء المسلمون مشكلة الوضع سريعاً، وحاولوا استنباط منهج نقديّ[1]، يمكّنهم من الفحص عن مدى صحّة كلّ حديث، ومن كشف الوضّاعين وما وضعوه. فهكذا نشأت **علوم الحديث**[2]. ولا بدّ عند هذا المستوى من النقد من التمييز تمييزًا أساسيًا بين **علم الرواية** الذي يهتمّ بنقل الأحاديث نقلاً بالغ الدقّة، و**علم الدراية** (أو علم أصول الحديث) الذي يقتضي دراسة الإسناد والمتن دراسة تحليليّة من أعمق ما يكون[3].

فقد نظر العلماء المسلمون نظرًا دقيقًا في الأسانيد من مختلف جوانبها، ونتج من ذلك تصنيفات متشعّبة، ومصطلح وضع بعناية كبيرة (ويمكن أن يختلف من مؤلّف إلى آخر اختلافًا طفيفًا).

فنظروا أوّلاً في رواة الحديث. وحاولوا بادئ ذي بدء معرفة معالم حياتهم ونشاطهم (ولادتهم ووفاتهم، وشيوخهم وتلامذتهم، ورحلاتهم ولقاءاتهم) ليتأكّدوا من صحّة ما نقله كلّ محدّث عن الآخر. فنشأ **علم الرجال**، وهو علم مستند إلى التاريخ في شكله الأوّليّ[4]، أي تراجم أصحاب الإسناد، التي مالوا

---

(١) أنظر مثلاً ما ورد في آخر صحيح الترمذي (ت ٨٩٢/٢٧٩)، القاهرة، ١٨٣٧.

(٢) فيما يختصّ بهذه العلوم أنظر: الحاكم النيسابوري (ت ١٠١٤/٤٠٥)، **معرفة علوم الحديث**، المدينة، الطبعة الثانية، ١٩٧٧؛ الخطيب البغداديّ (ت ١٠٧١/٤٦٣)، **الكفاية في علم الرواية**، حيدر آباد، ١٦٣٨؛ إبن الصلاح (ت ١٢٤٥/٦٤٣)، **مقدّمة في علوم الحديث**، دمشق. لا. ت.؛ إبن كثير (ت ١٣٧٣/٧٧٤)، **اختصار علوم الحديث**، القاهرة ١٩٥١؛ الزرقاني (ت ١٩٤٨/١٣٦٧)، **المنهل الحديث من علوم الحديث**. القاهرة، ١٩٤٧. وقد أورد الحاكم النيسابوري اثنين وخمسين علماً، بينما أورد ابن الصلاح خمسة وستّين.

(٣) راجع: حاجي خليفة، **كشف الظنون**، إسطنبول، ١٩٥٧، مج ١، عم ٦٣٥ ــ ٦٤١.

(٤) أثّر علم الرجال تأثيراً بارزًا في كتابة التاريخ عند العرب من حيث رواة الخبر (وهم لا يتغيّرون في كثير من الأحيان)، والمؤلّفون (ويمكن أن يكون المؤلّف الواحد محدّثًا ومؤرّخًا معاً)، والتوسّع في اعتماد نظام الإسناد في التاريخ والأدب أيضًا. أنظر: Sauvaget et Cahen, *op. cit.*, pp. 28-29.

إلى تصنيفها حسب أجيالهم المتابعة (الطبقات)، فحسب فئاتهم واختصاصاتهم (الصحابة أو المحدِّثون أو الفقهاء...)[1].

وفيما بعد حاول علماء الحديث تحديد مدى الثقة بكلّ راوٍ. فنشأ علم خاصّ آخر هو علم الجرح والتعديل[2] الذي ينظر في عقائد الرواة، وأخلاقهم، وميولهم السياسيّة، ليؤكّد عدالتهم أو يطعن فيها[3]. فالراوي الثقة هو المسلم العاقل العدل الذي يمتاز تلقّيه الحديث وأداؤه له بالضبط. وانطلاقًا من هذه الصفات، صُنِّف المحدِّثون في فئات: فمنهم الثقة، ومنهم الصدوق، ومنهم مَن لا بأس به، ومنهم ليّن الحديث (المتساهل فيه)، أو الضعيف، أو الكذّاب...، مثلاً.

ونظر علماء الحديث ثانيًا في سلسلة الإسناد نفسها، وحلّلوها حسب عدّة مستويات فدرسوا مستوى تحمُّل الحديث وأدائه: فيما ممكنان ـ في نظر بعض المؤلّفين ـ بين الخامسة من العمر والتسعين تقريباً. وتعدّدت طرق التحمُّل: فمنها السماع (مباشرة من الشيخ)، والقراءة أو العَرْض (عليه)، والإجازة (أي الإذن والترخيص بالرواية)، والمناولة (أي تسليم الشيخ تلميذه نسخة من مرويّاته)، والمكاتبة (أي اعتماد المراسلة في نقل مجموعة من الأحاديث) والوصيّة (أي أن يوصي الشيخ لفلان بنقل مرويّاته)، والوجادة (وهي الأخذ من صحيفة). وقد

---

(١) راجع: حاجي خليفة، كشف الظنون، مج ١، عم ٨٣٤ ـ ٨٣٥. وقد ألّف البخاري (ت ٨٧٠/٢٥٦) بعض الكتب في هذا الباب. أمّا ابن سعد (ت ٨٤٥/٢٣٠)، وابن الأثير (ت ١٢٣٣/٦٣٠)، وابن حجر (ت ١٤٤٩/٨٥٢) فقد أوّلوا الصحابة اهتمامهم (وتناول ابن سعد التابعين أيضًا).

(٢) أنظر: art. «Al-Djarḥ wa-t-Taʿdīl», in نجد ملاحظات على عدالة الرواة في كتب الحديث كسنن الدارمي (ت ٨٦٩/٢٢٥)، ولكنّها تصبح نادرة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجريّ (أي ابتداءً من الربع الأخير من القرن الثامن الميلاديّ). ومن جهة أخرى، تخصّص الكتب التي تتناول علوم الحديث (أنظر الحاشية ٦٩ أعلاه) مبحثًا لهذه المسألة. وقد تناولتها مطوّلاً كتب خاصّة، نذكر: ابن أبي حاتم الرازي (ت ٩٣٩/٣٢٧)، الجرح والتعديل؛ الذهبيّ (ت ١٣٤٨/٧٤٨)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ ابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٩/٨٥٢)، لسان الميزان. وخصّصت مؤلّفات أخرى لبعض فئات الرواة كالضعفاء، فنشير إلى: النسائي (ت ٩١٥/٣٠٣)، كتاب الضعفاء؛ وابن عدي (ت ٩٧٦/٣٦٥)، الكامل في معرفة ضعفاء المحدّثين...

(٣) إنّ الأحكام التي يطلقها علماء الجرح والتعديل متعارضة أو غامضة أو كيفيّة أحيانًا.

فاضلوا بين الألفاظ المستعملة في الرواية، فميّزوا بين: «حدّثني» و«حدّثنا» (وفضّلوا الأوّل على الثاني)، ثمّ يأتي «أخبرني»، فـ «أخبرنا»، فـ «سمعت»، فـ «أنبأني» (ويفترض ذلك إجازة)، فـ «عن»...

ونظروا من خلال مستوى ثان في عدد رواة الحديث الواحد فميّزوا بين عدّة طرق للنقل، وانطلقوا منها ليصنّفوا الأحاديث في فئات تبدأ بالمتواتر أي الحديث الذي يرويه جمع غفير من الثقات لا يمكن تواطؤهم على الكذب[1]، وتنتهي بالآحاد أي الأحاديث التي لا تفي بشرط التواتر.

ونظروا من خلال مستوى ثالث في اتّصال سلسلة الإسناد أو انقطاعها، إذ يمكن أن تكون السلسلة متّصلة اتّصالاً محكماً، أو أن تعترضها ثغرات معيّنة. فميّزوا بين المتّصل أي ما كانت سلسلته محكمة الاتّصال، والمنفصل أي ما سقط من إسناده الصحابي، والمنقطع أي ما سقط من سلسلته راوٍ واحد (التابع مثلاً)، والمُعضل أي ما سقط منه رجلان أو أكثر.

وجمعوا في مستوى رابع بين معيار اتّصال السند ومعيار عدالة الرواة ليميّزوا بين الحديث الصحيح أي ما كان متّصل الإسناد واتّصف نقلته بالعدالة والضبط فضلاً عن غيرهما من الصفات، والحديث الحسن أي ما كان متّصل الإسناد وأحد نقلته خفيف الضبط، والحديث الضعيف أي ما اعترى إسنادَه أو رجاله عيب من عيوب الاتّصال أو العدالة.

وحلّل علماء الحديث أيضاً مصدر الحديث. فميّزوا بين الحديث المرفوع وهو ما تسلسل إسناده حتّى وصل إلى النبيّ نفسه، والحديث الموقوف وهو ما تسلسل إلى الصحابي، والحديث المقطوع وهو ما تسلسل إلى التابع[2].

لا يقتصر المنهج الذي وضعه العلماء المسلمون للنظر في الحديث على نقده

(١) يختلف العدد المطلوب باختلاف المؤلّفين: فهو أربعة، أو خمسة، أو عشرة، أو اثنا عشر، أو عشرون، أو أربعون، أو سبعون، أو ثلاث مئة وثلاثة عشر رجلاً وامرأتان...

(٢) نذكّر ههنا بأنّ غرضنا من هذه الصفحات ليس وضع دراسة مفصّلة لأنواع الحديث على اختلافها، وبأنّ تحديد النوع الواحد قد يتغيّر من مؤلّف إلى آخر.

نقدًا شكليًا خارجيًا، خلافًا لِمَا يراه أغلب أهل الاختصاص من الفريقين. فمع أنّ الجهود المبذولة تدور أغلب ما تدور حول النقد الخارجيّ الذي يتناول الإسناد، لا يسعنا أن ننكر وجود نقد داخليّ ودراسة داخليّة لنصّ الحديث أي لِمَتْنِه[١]. فمن ناحية ضبط النصّ أجاز العلماء الرواية بالمعنى والرواية باللفظ[٢]. ومن ناحية أخرى نظروا في المتن شكلاً ومضمونًا فردّوا كلّ ما فيه لحن، أو ضعف في الأسلوب، أو مصطلحات كلاميّة أو فقهيّة هي في الحقيقة ثمرة الأجيال اللاحقة. ورفضوا أيضًا الأحاديث التي تنمّ على اتّجاه سياسيّ معيّن، ومن العلماء من قال بضرورة ملاءمة مضمون الأحاديث لروح القرآن، ومنهم مَن ذهب إلى ضرورة ملاءمته للعقل[٣].

وفضلاً عمّا تقدّم، اختصّت بعض العلوم بالمتن نفسه. فهذه حال علم غريب الحديث[٤]، وعلم مختلف الحديث أو تلفيق الحديث (الذي يرمي إلى الملاءمة بين الأحاديث المتعارضة ظاهرًا، أو ترجيح أحدها على سواه)[٥]. ومن العلوم التي تتناول متن الأحاديث أيضاً، علم ناسخ الحديث ومنسوخه (حيث يُبطل حديث لاحق يُعرف بالناسخ، فعل حديث سابق له في الزمن، مخالف له في الحكم، يُعرف بالمنسوخ)[٦].

---

(١) يرى علماء الحديث أنّ الإسناد هو مفتاح المتن. فيسهم كلّ نقد للإسناد في ضمان صحّة المتن الذي يليه.

(٢) للراوية بالمعنى شروطها، وقد حدا هذا النوع من الرواية أئمّة اللغويّين على اجتناب الاستدلال بالحديث؛ أنظر: عبد القادر البغداديّ (ت ١٠٩٣/١٦٨٢)، خزانة الأدب، القاهرة، ١٩٦٧...، (٩/١ ـ ١٥).

(٣) نشير إلى أنّ المعتزلة ردّوا أحاديث الصفات التي قد تفيد التشبيه.

(٤) ممّن ألّف في هذا العلم: النضر بن شميل (ت ٢٠٣/٨١٨)، وأبو عبيدة (ت ٢١٠هـ/٨٢٥)، وابن سلاّم (ت ٢٢٣/٨٢٧)، وابن قتيبة (ت ٢٧٦/٨٨٩)، والزمخشريّ (ت ٥٣٨هـ/١١٤٨)، وابن الأثير (ت ٦٠٦/١٢٠٩)؛ أنظر حاجي خليفة، كشف الظنون، مج ٢، عم ١٢٠٣ ـ ١٢٠٧.

(٥) أسهم في هذا العلم الشافعيّ (ت ٢٠٤/٨٢٠)، وابن قتيبة (ت ٢٧٦/٨٨٦). أنظر: G. Lecomte, *Le traité des divergences du hadith d'Ibn Qutayba*, Damas (I.F.D.), 1962 وانظر أيضًا: حاجي خليفة، م. س، مج ١، عم ٣٢.

(٦) راجع حاجي خليفة، م. س.، مج ٢، عم ١٩٢٠. وانظر بخاصّة: ابن حازم الهمداني (ت ٥٨٤/١١٨٨)، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، حمص، ١٩٦٦.

ولكن، مع الجدّ والرصانة اللذين تميّز بهما علم الحديث، بقيت أحاديث موضوعة (ولا شكّ أنّ واضعيها من أهل الدراية بشؤون الحديث)، تنبئ بأمور آتية، أو تنمّ على أثر العهد القديم والعهد الجديد... ومن الجدير بالذكر أنّ علماء الحديث كانوا أقلّ صرامة في نقد أحاديث العِظة والإرشاد ممّا كانوا عليه في نقد أحاديث الأحكام الفقهيّة. زد على ذلك أنّه يمكننا من خلال مقارنة عدّة روايات لمتن واحد أن نحدّد تاريخ ظهور الرواية الموضوعة. وتدلّ هذه الملاحظات على أنّ الحديث النبويّ ما زال يحتاج إلى تحقيق علميّ قائم على النقد الحدقيق. ولكن، إن تضمّنت كتب الحديث المعتمدة عند المسلمين روايات محرّفة أو منحولة، فهي تظلّ تعكس صورة الحديث النبويّ كما تداوله قدامى المسلمين.

وهذه الكتب أصناف. فمنها **المصنّفات**، وهي كتب نُظّمت هيكليّتها حسب المادّة التي تضمّنتها، ويبدو أنّ أقدمها يعود إلى الربع الثاني من القرن الثاني الهجريّ (أي الربع الثالث من القرن الثامن الميلاديّ). وقد قسّمت على كتب حسب المسائل التي تتناولها، ويتضمّن كلّ كتاب الأحاديث المتعلّقة به. ويتردّد النصّ الواحد أحيانًا بعد إسنادين مختلفين أو عدّة أسانيد مختلفة: وهكذا يجد القارئ بمتناوله روايات مختلفة، لا بل متعارضة. ومتى تضمّنت المصنّفات أبواب الحديث كلّها سمّيت **بالجوامع**. فإلى هذه الفئة ينتمي صحيحا البخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠) ومسلم (ت ٢٦١/٨٧٥).

ومن كتب الحديث **المسانِد**، وقد رُتّبت فيها الأحاديث حسب رؤوسها (أي حسب الصحابي) ويبدو أنّ طريقة تأليف كتب الحديث هذه ترقى إلى آخر القرن الثاني الهجريّ (أي الربع الأوّل من القرن التاسع الميلاديّ). وينتمي إلى هذا الصنف **مسند الطيالسي** (ت ٢٠٣/٨١٨)، **ومسند ابن حنبل** (ت ٢٤١/ ٨٥٥)[1] الذي تضمّن حوالى ثلاثين ألف حديث تنسب إلى سبع مئة صحابي تقريباً.

(١) يضع بعض التلاميذ أحيانًا مسانيد يجمعون فيها الأحاديث التي نقلها إليهم شيوخهم، وينسبونها إليهم. فمن هذا القبيل، يمكننا الكلام على مسند أبي حنيفة (ت ١٥٠/٧٦٧)، ومسند الشافعي (ت ٢٠٤/٨٢٠).

ومن الممكن ترتيب الأحاديث حسب التسلسل الألفبائي للشيوخ الذين نقلوها، أو حسب البلدان أو القبائل التي جُمعت فيها... وتعرف الكتب التي تعتمد هذا الترتيب **بالمعاجم**، وقد ألّف الطبراني (ت ٣٦٠/٩٧١) ثلاثة منها. وقد يحاول بعض المؤلّفين توسيع نطاق كتابٍ من كتب الحديث السابقة، فيضعون **المستدركات** ويجعلون فيها ما استدركوه على الكتاب الذي جعلوه أصلاً[١]. وقد ألّف الحاكم النيسابوريّ (ت ٤٠٥/١٠١٤) **المستدرك على الصحيحين** ليكمل به صحيح البخاري وصحيح مسلم.

ومن كتب الحديث **المستخرجات**، ويحاول أصحابها أن يضيفوا إلى متون الأحاديث الواردة في كتاب معيّن، أسانيد أخرى خاصّة بهم، ومن ذلك **مستخرج** أبي عوانة (ت ٣١٦/٦٢٨) من **صحيح** مسلم. وأخيراً، يخصّ بعض المؤلّفين الأحاديث التي رواها رجل معيّن (أحد الصحابة مثلاً)، أو التي تتعلّق بموضوع معيّن (الصلاة مثلاً) بكتب تُعرف **بالأجزاء**، ومنها جزء أبي بكر ليوسف بن يعقوب الأزرق (ت ٣٢٦/٩٤٠)... ونشير أخيراً إلى نوع من كتب الحديث على صلة بما تقدّم من كتب فرعيّة، طار ذكره في الآفاق، وهو مجموعات **الأربعين** حديثًا التي اشتهر بإحداها النوويّ (ت ٦٧٦/١٢٧٧)[٢].

إنّ الإسلام السنّي الذي يدور في فلكه مجمل ما قدّمنا من معطيات، قد وحّد تصرّفه منذ أمد بعيد، كتب حديث أقرّها الإجماع. ويأتي على رأس هذه الكتب **الجامع الصحيح** للبخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠)، **والجامع الصحيح** لمسلم (ت ٢٦١/٨٧٥). أمّا البخاري فقد رمى في كتابه إلى جمع الأحاديث الصحيحة[٣]. ولمّا كانت مادّته قد تُنوقلت شفهيًا حدثت بعض الاختلافات في نصوصه: والنسخة المعتمدة اليوم هي نسخة اليونيني (ت ٦٥٨/١٢٥٩). وتتميّز طريقة الكتاب إجمالاً بقدر كافٍ من الصرامة، وتدلّ عموماً على أمانة في نقل

---

(١) على صاحب المستدرك أن يلتزم عادة بالشروط التي وضعها صاحب الأصل لنقد الحديث.

(٢) أنظر: L. Pouzet, *Une herméneutique de la Tradition musulmane, les 'Arba'ūn al-Nawawiyya*, Coll. Recherches, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1982.

(٣) يبدو أنّ البخاري قد اختار من ثلاث مئة ألف حديث حوالى ثمانية آلاف أثبتها في صحيحه.

النصّ وضبطه. ويشرح البخاري النصّ أحيانًا شرحاً موجزاً، غالباً ما يبدو في عناوين أبواب الكتب التي يتألّف منها صحيحه[1]. وأمّا مسلم فيمتاز كتابه بصرامة كبيرة. وتخلو أبوابه على خلاف أبواب كتاب البخاري من العناوين ومن الأحاديث المكرّرة في الباب نفسه. ويجلّ أهل السنة هذين الصحيحين ولكنّهم لم ينزّهوهما عن كلّ نقد.

ويأتي في الدرجة الثانية حسب التسلسل التاريخي: مالك بن أنس (ت ١٧٩/٧٩٥) صاحب الموطّأ، وهو في الحقيقة مدوّنة فقهيّة[2]؛ وابن حنبل (ت ٢٤١/٨٥٨) صاحب المسند؛ والدارمي (ت ٢٥٥/٨٦٩) صاحب السنن؛ وابن ماجه (ت ٢٧٣/٨٨٦) صاحب السنن؛ وأبو داود السجستاني (ت ٢٧٥/٨٨٩) صاحب السنن؛ والترمذي (ت ٢٧٦/٨٩٢) صاحب الجامع؛ والنّسائي (ت ٣٠٢/٩١٥) صاحب السنن. ويشكّل صحيحا البخاري ومسلم وسنن ابن ماجه، وسنن أبي داود، وجامع الترمذي، وسنن النّسائي الكتب الستّة التي أقرّها الإجماع. ويحلّ الدارمي[3] أو مالك محلّ ابن ماجه في هذه المجموعة أحيانًا[4].

---

(١) ـبة صحيح البخاري موضوع جدير بالدراسة. ويبدو أنّه اعتمد مخطّطاً محدّدًا ثمّ أضاف إليه الأحاديث شيئًا فشيئًا. وللكتاب طبعة جيّدة متداولة (راجع ص ٨٦، الحاشية ١ أعلاه؛ وهي مأخوذة عن الطبعة السلطانيّة التي اعتمدت النسخة اليونينيّة). وقد نقله إلى الفرنسيّة هوداس ومارسيه، Houdas et Marçais, El Bokhâri, *Les Traditions islamiques*, Paris (Leroux), 1903-1914, 4 vol.

وقد وضع رشر معجماً لمفرداته: Rescher, *Vocabulaire du recueil de Bokhâri*, Stuttgart, 1922.

(٢) أراد مالك أن يدوّن أحكام الفقه وأن يقيمها على أساس من السنّة والإجماع. إنّ رواية الموطّأ الأولى بالثقة هي رواية يحيى المصموديّ (ت ٢٣٤/٨٤٩). وتجدر الإشارة إلى رواية مهمّة هي رواية محمّد الشيباني (ت ١٨٩/٨٠٤). والموطّأ هو مجموعة الأحاديث المفضّلة عند مسلمي بلاد الغرب.

(٣) لا تخلو سنن الدرامي أحيانًا من نقص أو تردّد.

(٤) يذكرون أحيانًا (في بلدان المغرب خصوصًا) الكتب العشرة. فالمقصود بذلك: الكتب الستّة المشار إليه (كتب البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي ومالك) ومصنّف ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥/٨٤٩)، ومسند البزّار (ت ٢٩٢/٩٠٥)، وسنن الدارقطني (ت ٣٨٥/٩٩٥)، وسنن البيهقي (ت ٤٥٨/١٠٦٦) التي يحلّ محلّها أحيانًا مصابيح السنّة للبغوي (٥١٦/ ١١٢١).

وتتّصف الكتب الأربعة الأخيرة بشيء من التساهل في نقد الحديث: ففيها أحاديث صحيحة إلى جانب أحاديث حسنة. وأصحابها على علم تامّ بذلك، ويشيرون إلى أنّ بعض الأحاديث دون غيرها حُسْنًا. فهذه مصنّفات رُتِّبت حسب موضوعات الحديث، ولكنّ المقام الأوّل يعود فيها إلى الأحاديث ذات الطابع الفقهيّ (فتأتي الأحاديث ذات الطابع التاريخيّ أو المتّصل بالسِّيَر في المرتبة الثانية).

وفي وقت لاحق أضحى العصر عصر **المجموعات الكبرى**. فبرز البغوي (ت ٥١٦/١١٢٢) الذي نظّم كتابه **مصابيح السنّة** حسب أنواع الحديث الثلاثة: الصحيح والحسن والغريب (أي النادر، الذي لم يروه إلاّ واحد)؛ والتّبريزي (ت ٧٤١/١٣٤٠) الذي أكمل الكتاب السابق بكتابه **مشكاة المصابيح**[١]، فأنجزه سنة ٧٣٧/١٣٣٦؛ والسيوطي (٩١١/١٥٠٥) صاحب **جمع الجوامع** الذي رمى فيه إلى جمع الحديث كلّه. ووُضعت أيضًا **مجموعات حسب الموضوعات**، ومن ذلك موضوع **الترغيب والترهيب** الذي ألّف فيه بخاصّة إسماعيل بن محمّد الأصفهاني (ت ٥٣٥/١١٤١)، والمنذري (ت ٦٥٦/١٢٥٨).

وقد خُصَّ أغلب المؤلّفات الآنفة الذكر بغير شرح[٢]. أمّا اعتماد الشارح رأيه الشخصيّ في ذلك فمتفاوت من شرح إلى آخر. ولكنّ أكثريّة الشرّاح تميل إلى الالتزام بحرفيّة الحديث. وغالباً ما تكون طريقة الشرح واحدة[٣]، فيلتزم الشارح بهيكليّة الكتاب المشروح، ويقسّم الحديث إلى أجزاء (ويراعي المعنى في التقسيم)، ويتلو كلَّ قسم شرحُه المناسب. أمّا مستويات الشرح فمختلفة: فمنها

---

(١) نقله إلى الإنجليزيّة روبسن (J. Robson)، لاهور، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٥.

(٢) من شروح صحيح البخاري شرح الكرماني (ت ٧٨٧/١٣٨٤)، وابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢/١٤٤٨)، والعينيّ (ت ٨٥٥/١١٤٨)، والقسطلاني (ت ٩٢٣/١٥١٧). وقد شرح النوويّ (ت ٦٧٦/١٢٧٧) صحيح مسلم. أنظر: Sezgin, *op. cit.*, Vol. I, pp. 115-134, 136-143 (الترجمة العربيّة، ١/٣٠٦ ـ ٣٤٩، و٣٥٣ ـ ٣٦٩).

(٣) تُميّز سمات ثانويّة نسبيًا بعض الشروح: فقد أراد النوويّ تأليف شرح متوسّط الحجم، وعلّق القسطلاني مزيدًا من الأهمّيّة على دراسة أوضاع النقلة، وعلى مسائل اللغة...

ما يتناول النَّقَلة بالدراسة ومدى الثقة بهم، ومنها ما يهتمّ بالاختلاف في رواية نصّ الحديث، ومنها ما يقدّم الشروح اللغويّة والتاريخيّة، ومنها ما يُعالج مسائل العقائد أو أحكام الفقه التي تستخلص من الحديث. ومن الممكن أن يحدّد الشارح قيمة الحديث من حيث القبول والردّ، مشيراً عادةً إلى مصادره. وأمّا الأحاديث المتعارضة، فيحاول الملاءمة بينها، فان لم ينجح في ذلك حاول الدفاع عن الحديث الأمتن إسنادًا، فإن لم ينجح استعان بوسيلة الناسخ والمنسوخ.

لا يتّفق أهل السنّة والشيعة في المعايير التي يستند إليها كلّ من الفئتين في رواية الحديث ونقده. ومن أبرز أدلّة صحّة الحديث عند الشيعة إسناده إلى علي بن أبي طالب وأتباعه، مع وجود أحاديث يتّفق عليها السنّة والشيعة معاً. وللشيعة أربع مجموعات معتمدة ترقى أحاديثها إلى النبيّ محمّد وجملة الأئمّة، هي: **الكافي في علوم الدين** لمحمّد بن يعقوب الكُليني (ت ٩٣٩/٣٢٨) الذي يتضمّن ما يزيد على خمسة عشر ألف حديث؛ وكتاب **من لا يحضره الفقيه** لمحمّد بن علي بن بابويه الصدوق (ت ٩٩١/٣٨١)؛ **والاستبصار**، **وتهذيب الأحكام** لمحمّد بن الحسن الطوسي (١٠٦٧/٤٦٠).

ولكن ليس للحديث عند أهل السنّة والشيعة الأهمّيّة نفسها، إذ يمثّل الأئمّة في حياة الشيعة دورًا لا مثيل له، ويستقطبون حول تعاليمهم نشاط المؤمنين الديني. حتّى تغدو العودة إلى الحديث النبويّ أمراً ثانويًا إلى حدٍّ بعيد.

ويلاحظ من جهة أخرى أنّ الدراسات القرآنيّة تسيطر على النتاج الديني الحديث. فقلّة هم هؤلاء المغامرون الضاربون في شعاب الحديث الوعرة. وقد أثّر في ذلك بالغ الأثر انشغال المسلمين بالتعويل على القرآن بشكل أساسي، أي على الوحي نفسه.

وموقف الإصلاح واضح في هذا المجال. فإن كان ابن باديس يرى أنّ القرآن والسنّة من مادّة واحدة (أي أنّ كليهما وحي)، وإن كان محمّد عبده ورشيد رضا يُجلاّن قدر السنّة، فلم يفت رشيد رضا أن يؤكّد أنّ دور السنّة هو تفسير القرآن؛ فهي تأتي في الدرجة الثانية، أي بعد القرآن مباشرة. ومن ناحية

أخرى لا يسع السنّة أن تقوم بهذا الدور إلاّ إذا كانت صحيحة. فهذا يجعل نطاق عملها محدودًا من جهتين معًا[١].

إنّ هذا الموقف الذي ربّما حرّكه ــ بل جعله يحتدم ــ انتقادات الشيعة والمعتزلة والغربيّين لأصول نقد الحديث، سيؤثّر شيئًا فشيئًا. فقد طرح أحمد أمين في ضحى الإسلام أسئلة حول قيمة الحديث، وكشف محمّد توفيق صدقي وهو أحد تلامذة رشيد رضا، النقاب عن الشكّ الذي يحوم على قسم كبير من الحديث، وزاد في تضييق حدوده إذ حصره بقرون الإسلام الأولى[٢]. وقد فاقه محمود أبو ريّه الذي انتقد السنّة نقدًا مطلقًا باسم القرآن (ليعيد إليه الصدارة)، وباسم العقل[٣] أيضًا.

(١) أنظر: A. Merad, *op. cit.*, in *E.I*$^{(2)}$., Vol. III, pp. 153-154.

(٢) أنظر مقالة: «الإسلام هو القرآن وحده»، في المنار، ٩ (١٩٠٦)، ص ٥١٥ ــ ٥٢٥ و٩٠٦ ــ ٩٢٥ . وانظر أيضًا ردّ طه البشريّ عليه، في م. ن.، ١٠ (١٩٠٦)، ص ٦٩٩ ــ ٧١١ .

(٣) راجع كتابه: أضواء على السنّة المحمّديّة، القاهرة، ١٩٥٨، وقد حمل عليه مصطفى السباعي. أنظر: Anawati, *op. cit.*, pp. 41-42.

# أسباب زوال الكنيسة
# في إفريقيا الشماليّة بعد الفتح العربيّ

الأب بولس دِسيزِيه اليسوعيّ*

كثرت التساؤلات حول ماضي الكنيسة في إفريقيا الشماليّة. فالمعلومات عن هذا الموضوع نزرة والمراجع قليلة. ولئن عرف أصحاب الاختصاص ونخبة من المثقّفين أنّ تلك البلاد أنجبت قدّيسين عظماء، ولاهوتيّين نبغاء أمثال تِرتُليانُس وقِبْرِيانُس وأوغُسطينُس، فعامّة الناس لا تزال في حيرة من أمر هذه الكنيسة. وما يلفت الانتباه ويطرح غير سؤال هو كيفيّة زوالها السريع بعد الفتح العربيّ خلافًا لِمَا كان من أمر شقيقاتها في بلاد مصر والعراق والمشرق العربيّ عامّة. كما أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ اليهوديّة، التي قامت في تلك النواحي إلى جانب المسيحيّة، لم تندثر هناك على نحو ما أصاب الكنيسة.

فهذه المقالة إنّما هي محاولة تنطلق من بعض الإجابات المحدودة، فتُقارِب بينها، وتستخلص منها قبسات عسى أن تقشع بعض الغموض وترسل بعض الأضواء.

## ١ ـ معالم في التاريخ الغابر

+ البدايات غير واضحة السطور. كيف ومتى دخلت المسيحيّة إفريقيا الشماليّة؟ لا جواب شافيًا حتّى اليوم. جلّ ما نعرف من مظاهر النصرانيّة

(*) باحث في مركز التوثيق الاقتصاديّ والاجتماعيّ .C.D.E.S، وهران (الجزائر).

الأُولى فيها، استشهادُ عددٍ من المسيحيِّين سنة ١٨٠[١]، ثمّ انعقاد أوّل مجمع كنسيّ إفريقيّ ضمّ سبعين (٧٠) أسقفًا بين سنة ٢١٨ وسنة ٢٢٢.

+ أوّل الكتّاب العظام ترتليانس (نحو ١٥٥ ـ ٢٢٢) والقدّيس قبريانس أسقف قرطاجة (استشهد بقطع رأسه سنة ٢٥٨).
+ في مطلع القرن الرابع أُحصي في البلاد الإفريقيّة مائة وخمسون (١٥٠) إبرشيّة.
+ بين عام ٣٠٣ و٣٠٦ شنّ ديُوقليتيانُس اضطهاده العنيف الشهير على المسيحيِّين.
+ في القرن الرابع أنشأ الأسقف دُوناتُس بدعته المتشدِّدة مع الخطأة، فأحدث كنيسةً معاكسة وشرخًا عميقًا في صفوف المؤمنين.
+ بين ٣٥٤ و٤٣٠ أزهر القدّيس أوغسطينس الفيلسوف واللاهوتيّ الكبير.
+ سنة ٤١١ انعقد مجمع قرطاجة وقد حضره مائتان وسبعون (٢٧٠) أسقفًا دوناتيًا ومائتان وسبعة وسبعون (٢٧٧) أسقفًا كاثوليكيًا، وكان عدد الأساقفة في المنطقة يناهز السبعمائة (٧٠٠). في تلك الحقبة وصلت المسيحيّة إلى أوجها في شمالِ إفريقيا.
+ في القرن الخامس بدء توافد الفاندال (٤٢٩). كانوا من أتباع بدعة أريوس فاضطهدوا الكنيسة الكاثوليكيّة وجحد الكثيرون. وزال عهد الفاندال بعد مضيّ نحو قرن (٥٣٣).
+ في القرن السادس حلّ البيزنطيّون في البلاد، فاحتلّوا شمال إفريقيا سنة ٥٣٣. ولئن كان البيزنطيّون مسيحيّين عادت إلى الكنيسة بعض عافيتها، إلاّ أنّها أُضحت من حزب الفاتحين، وعادت الدوناتيّة إلى الظهور.

---

(١) يُعرفون بالشهداء السكّليّين Scillitains نسبة إلى سكيلنا (؟)، وهي بلدة مطمورة لم يستطع بعد تحديد موقعها. وقد استشهدوا في ١٧ تمّوز / يوليو ١٨٠ في قرطاجة، وحُفظت أسماؤهم: سبيراتُس، نرتسالُس، تتيُس، دُوناتا، فستيا، سكوندا، فيتوريُوس، فيليكس، جنزوسا، بانولينا، بلستينُس، أكيلينُس. أطلب: A.G. Hamman, *Les premiers martyrs de l'Eglise*, Paris, Desclée, 1979, p. 60-62. (هذه الحاشية وسائر الحواشي هي من وضع الناقل).

+ في القرن السابع تمّ الفتح العربيّ. في سنة ٦٤٣ احتلّ العرب ليبيا، وفي سنة ٦٤٩ انكسر البيزنطيّون. عام ٦٩٦ سقطت قرطاجة وعام ٧١٠ تمّ اجتياح إسبانيا. ولم يستتبّ الأمر للعرب إلاّ بعد خمسين سنة من الجهود وثماني حملات.

يلاحظ في تلك الحقبة اجتماع ضمّ في سنة ٦٤٦ مائةً واثني عشر (١١٢) أسقفًا تابعين لمنطقتَين فقط، ناقشوا مسألة البدعة المونوتيليّة (التي قالت بالمشيئة الواحدة في المسيح). وفي عام ٦٤٩ حُرِّرت آخر كتابة مسيحيّة في البلاد وتلاشت أخبار أساقفة إفريقيا طوال ثلثمائة سنة. إلاّ أنّه عُثر على كتابات أثريّة تشهد أنّ المسيحيّة كانت واسعة الانتشار بين السكّان البربر.

أمّا اللغات المتداولة لدى المسيحيّين منذ بداية العهد المسيحيّ، فكانت الفُونيقيّة والبربريّة واللاتينيّة.

+ لم يعد للمسيحيّين وأساقفتهم من ذكر إلاّ في القرن العاشر. فحوالى سنة ٩٨٠ تلقّى البابا بنِدِكْتُس السابع (٩٧٤ ـ ٩٨٣) رسالة من إكليروس قرطاجة ومؤمنيها بها يسألونه تعيين أسقف عليهم.

+ سنة ١٠٥٣ شكا البابا لاون التاسع (١٠٤٩ ـ ١٠٥٤) منيأنّه لم يكد يجد في إفريقيا إلاّ خمسة أساقفة، وكانوا إلى ذلك يتنافسون على حقّ الصدارة!

+ في سنة ١٠٧٦ لم يجد البابا القدِّيس غريغوريوس السابع (١٠٧٣ ـ ١٠٨٥) الأساقفة الثلاثة الذين لا بدَّ منهم لتتمّ السيامة الأسقفيّة القانونيّة.

وثمّة من غريغوريوس السابع نفسه رسالة شهيرة بعث بها إلى الناصر سلطان بجاية. وكان الناصر قد طلب إلى الحبر الأعظم أسقفًا لرعاياه المسيحيّين. إلاّ أنّنا لا يمكننا تحديد عنصر هؤلاء: فهل كانوا من أهل البلاد القدامى، أم مسيحيّين أتوا من الأندلس، أم من أسرى الحروب؟

+ بعد سنة ١٠٧٦ يخيّم الصمت المطبق. ولئن ذُكر بعض الأساقفة في تونس إبّان القرن الثاني عشر، وفي المغرب الأقصى إبّان الثالث عشر، فإنّما هم أساقفة أجانب جاؤوا لمرافقة مسيحيّين قادمين من أوروبّا.

إلاّ أنّ هناك وثائق قليلة خطّيّة أو أثريّة تشير إلى استمرار وجود جماعات مسيحيّة في الداخل. منها أنّهم كانوا لا يزالون يتكلّمون اللاتينيّة بالكَفْرَة في القرن الثاني عشر[1]، وأنّه كان في القيروان مقبرة للمسيحيّين في القرن الحادي عشر، وكذلك في طرابلس. إنّها في الحقيقة آثار ضئيلة، سوى أنّها تشهد على أنّ جماعات بقيت طوال خمسة قرون ونيّف على قيد الحياة في بيئة غير ملائمة ولا مشجّعة، وذلك على الرغم من انعدام الرعاة وانتفاء أسباب المعونة الروحيّة. ولعلّها كانت في تلك العصور على بعض الحيويّة، ممّا يفسّر اهتمام الباباوات بها.

وإذا بحدثَين خطيرَين يساهمان في تسريع زوالها:

١ ـ غزوات الهلاليّين بدءًا من سنة ١٠٥١. وعلى الرغم من أنّ بني هلال لم يكونوا ليضمروا الشرّ للمسيحيّين بوجه خاصّ، إلاّ أنّ حروبهم كانت مدمّرة وأغرقت البلاد في الفوضى.

٢ ـ غزوات الموحّدين. وكان هؤلاء من المتعصّبين. إحتلّوا بجاية سنة ١١٥٣ وتونس عام ١١٥٩، واضطُرّ المسيحيّون واليهود الموجودون في المدينة إلى أن يختاروا بين اعتناق الإسلام والموت، فأسلم بعضهم وقُتل بعضهم الآخر.

## ٢ ـ أسباب انكفاء المسيحيّة في إفريقيا

بدت كنيسة إفريقيا في مطلع القرن الخامس في ازدهار أكيد. فإبرشيّاتها يتراوح عددها بين الستّمائة والسبعمائة، وهي تتجذّر في ماضٍ عريق، ونبغ في صفوفها قدّيسون ومعلّمون مبرّزون من أمثال ترتليانس وقبريانس وأوغسطينس، وروّت تربتها دماءُ شهداء أبرار كثيرين...

وإذا بالهجمات العربيّة الأولى تجتاحها بدءًا من سنة ٦٤١. وكان وصول عُقبة بن نافع إلى المحيط الأطلنطيّ سنة ٦٨٣، وتمّ اجتياح إسبانيا عام ٧١١. فلم يُدم الفتح العربيّ إذًا إلاّ سبعين سنة، لم يقف أمامه لدى استتباب الأمور له سوى أربعين إبرشيّة على وجه التقريب. وزالت معالم تلك المطرانيّات مع مجيء الموحّدين في القرن الثاني عشر.

(١) الكفرة واحة في جنوب شرق ليبيا.

ذلك الزوال فريد من نوعه في البلدان العربيّة الأخرى ويصعب تبيُّن أسبابه بوضوح. فثمّة عدّة إمكانيّات للتفسير، إلاّ أنّ ما من واحدة ترضي كلّ الرضا. ولسوف نستعرض جميع تلك الأسباب المحتملة بدءًا من أرقاها في القِدم، عسى أن نستطيع من مقارنتها تصوُّر بعض الحلول.

## آ ـــ تأثير قرطاجة البعيد

لئن بقيت روما في إفريقيا خمسمائة سنة، فقد استقرّت قرطاجة فيها ألف عام. وكان أبناؤها قد نزلوا في أماكن عديدة من السواحل حتّى شواطئ الأطلسيّ، إلاّ أنّهم توغّلوا أيضًا في داخل الأراضي في مناطق تونس وشرق الجزائر الحاليّة. ولم يتلاشَ تأثيرهم مع زوال قوّة قرطاجة على الصعيد السياسيّ، لا بل استمرّ حتّى بعد أفول الأمبراطوريّة الرومانيّة. من ذلك أنّ القدّيس أوغسطينس يفيدنا أنّ اللغة الفُونيقيّة، لغة قرطاجة الأصليّة، كانت في أيّامه شائعةً في الأرياف، وفي منطقة هيبُّونَه مدينته[1] سعى لتعيين أسقف «لأنّه يتكلّم الفونيقيّة». كما أنّه عرض على أسقف قالمة الدوناتيّ مناظرةً علنيّة في حضور ترجمان فونيقيّ ينقل الأسئلة والأجوبة. ويبدو، بحسب غُوتِييه[2] أنّه كان هناك علاقة بين اللغة الفُونيقيّة والدوناتيّة، لأنّ هذه البدعة راجت أكثر ما راجت بين السكّان الفونيقيّين. وكتب أوغسطينس أيضًا: «لئن سألتم فلاّحينا مَن هم، أجابوكم: نحن كنانيّون، أي طبعًا كنعانيّون».

وبعد نحو قرن من وفاة أوغسطينس، أدلى المؤرّخ البيزنطيّ بُروكُوبيُوس (توفّي حوالى ٥٦٢ م) بشهادته فقال: «أهل البلاد يتكلّمون الفونيقيّة»[3].

ولعلّ استمرار استعمال الفونيقيّة هو في أساس أساطير قديمة تعيد بعض القبائل البربريّة إلى أصل شرقيّ يرقى إلى فتوحات يشوع بن نون. وآخر أثر لتلك

---

(١) وهي قرب عنّابة الحديثة في شرق الجزائر.

(٢) E.F. Gautier, *Le Passé de l'Afrique du Nord. Les Siècles obscurs*. Paris, Payot, 1952, p.137.

(٣) غوتييه، المرجع نفسه، ص ١٤٠.

الأساطير قبر يشوع، وهو موضوع تكريم إلى اليوم في «سيّدنا يُوشع» قرب الغزوات[1].

مع انتهاء سيطرة البيزنطيّين ومجيء العرب، حلّت في البلاد شعوب شرقيّة؛ وقد ذهب غوتييه إلى التفكير في أنّ «جسرًا» قد عَبَر فوق الحقبتين الرومانيّة والبيزنطيّة وجمع بين قرطاجة والإسلام، وكلاهما كيانٌ شرقيّ في طرق معيشته وتفكيره وتعبيره. قال: «اللغة الفونيقيّة وتأثير قرطاجة بقيا تحت الرماد طوال مدّة الأمبراطوريّة الرومانيّة وزمن اجتياحات الفندال وسيطرة البيزنطيّين. ثمّ التقت قرطاجة الإسلام، ولطالما كانت بذارًا شرقيًا لا قِبَل له بالفناء، على استعداد دائم للازدهار». وانتهى إسطفان كزال Gsell إلى مثل هذا الاستنتاج إذ كتب: «لمّا كانت العربيّة ذات قرابة من الفونيقيّة، سهل عليها الحلول محلّها... لذا من المعقول جدًّا الافتراض أنّ كثيرين من البربر اتّخذوا لغة الإسلام لغةً لهم لأنّهم تعلّموها بلا عناء لسابق معرفتهم الفونيقيّة»[2].

هذا الدور الذي قامت به قرطاجة في استقبال الأفارقة الإسلامَ هو، لا شكّ، من باب الافتراض، إلاّ أنّ غوتييه يشير دعمًا لرأيه إلى أنّ المركزين الوحيدين في أوروبّا حيث طال بقاء الإسلام هما بلدان تركت قرطاجة فيهما أثرها، وهما إسبانيا وصقلّية.

### ب ـ سياسة روما الاقتصاديّة في إفريقيا

لا بدّ من كلمة في هذا الشأن، لأنّه لا يُستبعَد أن تكون تلك السياسة قد ساهمت، أقلّه مساهمةً غير مباشرة، في اضمحلال المسيحيّة بإفريقيا. ذلك بأنّ روما لم تنظر قطّ إلى ممتلكاتها الإفريقيّة نظرتها إلى أرض استيطان بل إلى أرض للاستغلال. لا شكّ أنّ عددًا من المستوطنين الرومان نزلوا تلك البلاد، كمثل الذين أرسلهم طيباريوس غراكوس وأخوه قايوس سنة ١٢٣ ق.م.، وكانوا بضعة آلاف، أو كمثل المحار بين القدامى الذين وُزّعت عليهم الأراضي الزراعيّة. بيد أنّ

(١) مرفأ في الجزائر الحاليّة قرب حدود المغرب.

(٢) S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1973, 4 volumes; cité par Gautier, *op. cit.* p. 130.

عدد الأجانب الوافدين إلى المغرب ظلّ محدودًا، كما ظلّ السوادُ الأعظم من السكّان من عنصر البربر، وقد أضحوا في أغلبيّتهم نوعًا من العمّال الزراعيّين يستغلّهم كبار الملاّكين. وتهافَت الرأسماليّون الرومان على الأراضي المخصّصة لزراعة القمح، واثقين من تصريف إنتاجها لاحتياج روما الماسّ إليه. فقد دأبت الحكومة منذ أيّام أوغسطس على توزيع القمح مجّانًا على ٢٠٠٫٠٠٠ من مواطنيها، وكان بوسع المسؤولين في إفريقيا تجويع العاصمة ساعة يشاؤون. وعليه راعت السلطات جانب هؤلاء المتنفّذين إلى حدّ المبالغة. وممّا رواه المؤرّخ بلينُس أنّ ستّة ملاّكين كانوا يتقاسمون نصف أراضي إفريقيا.

وعُرف عن الأمبراطور طراجان (٩٨ ـ ١١٧) أنّه لجأ إلى سياسة العزل، حاصرًا السكّان الأصليّين في الأراضي القاحلة ومقتطعًا في ما تبقّى مساحاتٍ شاسعة خصّ بها الطبقة الأرستقراطيّة، الرومانيّة منها والبربريّة، أو مُدُنَ المحاربين القدامى، فضلاً عمّا احتفظ به للأسرة المالكة.

وجاء إلى الحكم في أواخر القرن الثاني سبتيمس ساويرس (١٩٣ ـ ٢١١) وأبناؤه، وهم من الأفارقة، فتابعوا السياسة عينها وزادوا في الطين بلّة إذ استملكوا الأراضي الزراعيّة التي كانت في حوزة القبائل البدويّة، فاضطرّ هؤلاء القوم إلى الانكفاء شطرَ الصحراء، مهيّئين بذلك للأمبراطوريّة أشدّ الأخطار. أمّا الإدارة الملكيّة فصرفت جلّ همّها في قمع انتفاضات الفلاّحين المسلوبين التعساء وتحصيل الضرائب منهم.

أمّا الكنيسة فلم تكن مسؤولةً قطعًا عن تلك السياسة وما نتج عنها من تفقير الفلاّحين في البلاد، سوى أنّ اعتناق قسطنطين المسيحيّة في عام ٣١٣ كان من شأنه أن يُظهر التضامن السريع والمخيف بين الكنيسة الرسميّة والسلطة الملكيّة، علمًا أنّ تلك السلطة كانت، على الرغم من تبنّيها الدين المسيحيّ، مسؤولة عن الأوضاع الاجتماعيّة المتردّية في أقاليم إفريقيا. وتجدر الإشارة في هذا الباب إلى أنّ المسيحيّين المعترضين بحكم اقتناعاتهم الدينيّة على الخدمة العسكريّة اعتُبروا في نظر الكنيسة المضطهَدة شهداء، أمّا بعد تصالح الكنيسة والدولة فقد اعتُبروا محرومين!

ومن المظاهر الأُخرى التي تجلّى فيها تعاضد الكنيسة والسلطة المستبدّة أنّ قسطنطين انحاز إلى فريق الكاثوليك في مواجهة الدوناتيّين المتمرّدين وحلفائهم المعروفين باسم «البيركونسيلّيون» وكان قسم منهم ينتمي إلى طبقة العمّال الزراعيّين المستغَلّين الفقراء[١]. ولعلّ تأثير الرأسماليّة الرومانيّة كان له وزنه في تحديد مصير الكنيسة الإفريقيّة، علمًا أنّ سائر مقاطعات الأمبراطوريّة كانت تعاني من المشكلة نفسها.

## جـ ـ الخوف من الغزاة الجنوبيّين

رأينا أنّ الرومان الطامعين في الأراضي الخصبة راحوا يدحرون قبائل البربر الرُحّل إلى الجنوب الأقصى خارج حدود المستوطنات. وقد رافق هذا الانكفاء استعمال الجمال في الصحراء، فاستعان البربر بها وقضوا على السود الحضَر الذين قطنوا الصحراء آنذاك، ثمّ تجمّعوا في قبائل ضخمة الأعداد وراحوا يتنقّلون ويشنّون الغارات بسرعة فائقة حتّى غدوا أشرس أعداء الأمبراطوريّة. وقد ذاق منهم الجيش البيزنطيّ الأمرّين إبّان القرنَين السادس والسابع، وعانت القرى والمدن بسببهم الكثير من الويلات. وكان السكّان المتحضّرون في تونس وشرق الجزائر، وهم الذين تأثّروا أكثر من سواهم بنمط عيش الرومان، يكرهون هؤلاء البدو النهّابين كرههم للشيطان الرجيم، فعلى يدهم تحلّ بالأماكن الآمنة صنوف الفوضى وانعدام الأمن والعوز. ولا شكّ أنّ هؤلاء «المظلومين» وجدوا في دخول العرب الفاتحين خاتمة أحزانهم وخالوا أنّهم سيوفّرون لهم حدًّا أدنى من الهدوء والنظام. فكان الخوف من أخطار غزاة الجنوب عاملاً فعّالاً للانشراح أمام الفاتحين القادمين من الشرق.

لقد لاحظ غُوتيه أنّ جميع المعارك العظمى إبّان فتح المغرب على يد العرب قد جرت في المناطق النائية جهة طَنجة وتيارات أو جبال الأوراس. أمّا

(١) كان البيركوسليون Circoncellions ـ أي الذين يحومون حول الأهراء والمنازل ـ عمّالاً أحرارًا مياومين من البربر ثاروا على الأغنياء الظالمين، وما عتم أن اختلط بهم الكثير من الخارجين على القانون، وظلّوا يعيثون في الأرض فسادًا حتّى مجيء الفندال في الثلث الأوّل من القرن الخامس.

المدن الرومانيّة القديمة في مناطق تونس (الحاليّة) فيكاد لا يكون لها ذكر. ولا عجب، فما كانت لتبدي أيّ مقاومة. ولاحظ غوتييه أيضًا أنّ الأفارقة المُثنّيين كانوا مدنيّين ومزارعين مسالمين، لذا بات العدوّ في نظرهم البربرَ «الهَمَج» لا إدارة الخلفاء التي بدت لهم، رغم سلبيّاتها، أداةَ نظامٍ واستقرار.

وممّا لا شكّ فيه أنّ القبول بالفاتحين الجدد والاستسلام لهم لا يفرضان اعتناق دينهم بالضرورة، إلاّ أنّهما يعبّدان له الطريق.

## د ـ «سرعة عطب» المسيحيّة في إفريقيا

«لقد ارتأى الله أنّه أفضلُ لمجده أن تزول الكنيسة في إفريقيا من أن تبقى مشوّهة بالقروح التي جئنا على ذكرها. لذا بدّد ما تبقّى منها تعيسًا، فزال في سنوات قليلة». هذا ما استنتجه الأب ج. ميناج[1]، وإنّنا لنتعزّى عن مقولته الغريبة بأنّه كتب غير ذلك من الأمور، وتفسيره الأخلاقيّ التقليديّ لا يستحقّ بالطبع التوقّف عنده. إلاّ أنّه لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار أنّ ميول البربر آنذاك إلى الفوضى والتطرّف لم تكن لترسّخ المسيحيّة في إفريقيا، لا سيّما أنّ أُسسها كانت ضعيفة بسبب ما أُجري من عمادات جماعيّة متأخّرة في القرن الخامس. وجدير بالذكر في هذا المجال أنّ هناك أوجهًا للشبه بين المظاهر المسيحيّة المتطرّفة كما بدت في الدوناتيّة (من رفض لكلّ سلطة، وبغض للأغنياء، وتمجيد للاستشهاد) وبين مظاهر التطرّف عند المسلمين الخوارج في القرن الثامن وقد تبلبلت من جرّائها سائر مناطق إفريقيا الشماليّة.

إلى ذلك فقد سجّل التاريخ إبّان الاضطهادات التي شنّها داقيوس (٢٠١ ـ ٢٠٥) وديوقلينيانوس (٢٥٤ ـ ٣١٣) تهافت الكثيرين على الجحود، حتّى قال القدّيس قبريانس وهو لا يتمالك من الألم: «كنتَ تراهم يهرولون إلى الساحة العامّة، مسرعين إلى جحود النفس كما لو حقّقوا أمنيةً غالية». وقال آخر: «ولمّا كان من المستحيل وصول جميع الجاحدين إلى أماكن الذبائح المدنّسة، فقد

---

(١) J. Mesnage, *Le Christianisme en Afrique du Nord. Déclin et Extinction*, Paris, Auguste Picard, 1915, p. 290.

اضطرّت السلطات إلى وضع البخور في كلّ مكان ممّا جعل سائر المحالّ هياكلَ للإجرام...». كما أنّ ابن أبي زيد[١] روى في زمن متأخّر أنّه إبّان الفتح ارتدّ البربر نحو اثنتي عشرة مرّة إن في إفريقيا أو في المغرب، وفي كلّ مرّة كانوا يشنّون الحرب على المسلمين.

لعلّ بعض ما جاء في الشهادات السابقة مبالَغ فيه. لذا لن نوليها المزيد من الثقة. وعلى العكس نتوقّف عند ما أشار إليه غوتييه من أنّ الأمر الوحيد الذي يتحمّس له البربر ويبذلون في سبيله المهجة والحياة إنّما هو العشيرة والأسرة. فهذا ما ينبغي الدفاع عنه قبل كلّ شيء، مهما كان الثمن وحتّى لو ذهب الدين ضحيّته. وقد رُوي في ذلك أنّ الزعيمة المعروفة بالكاهنة (ولعلّها كانت يهوديّة)، لمّا أيقنت في عشيّة آخر معركة لها أنّها ستُمنى بالهزيمة، أوعزت إلى ابنيها أن ينتسبا إلى حزب العدوّ وقالت لهما: «إذهبا، فبكما سيحتفظ البربر ببعض السلطان». وفي الواقع، ما إن توفّيت والدتهما حتّى ولاّهما العربُ مهمّةً عسكريّةً وأرسلوهما على رأس خيّالتهما ليجوبا المغرب «فيقتلوا الروم والبربر المارقين».

يضاف إلى الأسباب السابقة أنّ المسيحيّين في إفريقيا كانوا ميّالين إلى المشاحنات والتحزّبات. فالقرن السادس كان مليئًا بالنزعات الدينيّة الحادّة، إذ استعادت الدوناتيّة عنفوانها وما جرّه من أعمال العنف. وقامت المونوتيليّة فشقّت الصفوف وراح الأفارقة، وهم التوّاقون أبدًا إلى الثورة على السلطة المركزيّة، يطالبون بحطّ الأمبراطور المتّهم بالهرطقة[٢]. وكان ذلك في حدود سنة ٦٤٥ قُبيل الهجمات العربيّة الأولى. ولم يرعوِ المسيحيّون في ما بعد: إذ ذكر التاريخ في نهاية القرن التاسع شيعةً محيّرة نخرتْ آكلتُها أعضاء الجماعات المسيحيّة المحتضرة.

(١) في الأصل الفرنسي: ابن أبي يزيد، وهو على ما يبدو خطأ مطبعي. وابن أبي زيد القيرواني (٩٢٢ ـ ٩٩٦) هو أحد كبار فقهاء المالكيّة.

(٢) الإشارة هنا إلى الأمبراطور كونستانت الثاني (٦٤١ ـ ٦٦٨) وكان يحمي الشيعة المونوتيليّة في مواجهة العقيدة المستقيمة. وكان خليعًا ماجنًا فقُتل قتله أحد قوّاده.

### هـ ـ تنظيم الكنيسة الإفريقيّة

هل كان للبنية الكنسيّة دورها في اضمحلال المسيحيّة بإفريقيا؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ مطالعة المصادر تُظهر أهمّيّة الدور الذي قام به الأساقفة والمكانة التي كانت لهم. فالانطباع السائد لدى الاطّلاع هو أنّ الكنيسة هي الأساقفة ومؤسّساتهم، وأنّ الجماعة هي الأسقف. وجميع المؤلّفين لا يحسبون حسابًا إلاّ للإبرشيّات. وإن تكلّموا على ازدهار الكنيسة ردحًا من الزمن فلأنّها كانت تعدّ كذا وكذا مطرانيّة... وإن استحال الإتيان على ذكر إبرشيّات فهذا يعني أنّه لم يعد هناك من مسيحيّين... وانعدام الأساقفة معناه انعدام الكهنة، وبالتالي انعدام الأسرار الكنسيّة والحياة المسيحيّة. وفي حال كهذه لا مجال للقيام بأيّ عمل سوى الانتظار من روما أن تتذكّر وترسل أسقفًا. وما العمل لو تعذّر الحصول على أساقفة ثلاثة لتتمّ عن يدهم سيامة أحد الأساقفة الجدد سيامةً قانونيّة؟

وعليه فالفندال، لمّا راحوا يضطهدون الكاثوليك، إنّما صبّوا حممهم على الأساقفة، ووجّهوا بذلك إلى الكنيسة جمعاء ضربة قاصمة. وقد روي عن هَنْريك بن جِنْسِريك أنّه أهلك سبعين أسقفًا، وعن تراسَمُند أنّه نفى منهم مائة وعشرين من أصل أربعمائة. وفي مجمع قرطاجة، سنة ٥٢٥، لم يحضر من موريتانيا القيصريّة سوى أسقف واحد. ولئن بقي فيها أساقفة من أتباع آريوس، فإنّهم زالوا عن الوجود بزوال دولة الفندال سنة ٥٣٣ لمّا أتى البيزنطيّون. وقد أعيدت الكنيسة الكاثوليكيّة آنذاك على يد يوستينيانُس، بيد أنّ رقعة انتشارها كانت محدودة وأساقفتها كانوا طَوع بنان الدولة.

كلّ تلك الاضطرابات هبطت بالكنيسة إلى أدنى المستويات، ولمّا استقرّ العرب في إفريقيا كانت الإبرشيّات، كما ذكرنا، لا تتعدّى الأربعين. فهل يعود الخلل إلى تضخّم التنظيم الأسقفيّ وطغيان التراتبيّة فيه، بحيث إنّه لمّا زال زالت معه حيويّة الكنيسة في إفريقية وبقيت الجماعات مستفردة لا تقوى على تأمين تضامن لا بدّ منه؟ لكأنّني بجداول أسماء الأساقفة ورسائل البابوات تدفع إلى مثل هذا الاعتقاد. ومع انعدام الأساقفة ما لبثت الكنيسة أن تنكّكت أوصالها وتقلّص ظلّها حتّى لم يعد لها في البلاد مع بروز القرن الحادي عشر سوى أساقفة ثلاثة.

وعلى الرغم من تلك الصفحات السود، فثمّة عدد لا بأس به من النصوص الأدبيّة والنقوش تشير إلى وجود جماعات مسيحيّة مندمجة في المجتمع الإسلاميّ. كان أغلبها بدون أسقف، يدبّر شؤونها على الأرجح رؤساء مدنيّون عيّنتهم السلطة الإسلاميّة. ونحن نجهل كلّ الجهل كيفيّة تنظيمها، إلاّ أنّنا نعلم أنّها صمدت في اختلافها وخصوصيّاتها الدينيّة بأعداد أكثر ممّا يظنّ البعض ومدّةً زمنيّة أطول. ذلك هو على كلّ حال ما انتهت إليه دراسة كريستيان كورتوا الدقيقة للرسالة التي وجّهها البابا غريغوريوس السابع إلى سلطان بجاية[1]. بيد أنّ التاريخ الرسميّ المسيحيّ تجاهلها لعدم عثوره فيها على أساقفة.

وهناك عنصر آخر من عناصر المؤسّسة المسيحيّة كان له دور سلبيّ في تطوّر كنيسة إفريقيا، هو وزن روما والبابا. فيبدو أنّ روح الاستقلاليّة في هذه الكنيسة المحلّيّة قد هربت ووجدت ملجأها عند الدوناتيّين. أمّا الكنيسة المستقيمة الرأي، فعلى الرغم من حبّها للمنازعات، وبسبب سيطرة يُوستينيانُس عليها «وكمّه فيها وتدجينها» ـ على حدّ ما كتبه شارل أندره جوليان[2] ـ لم تجد لها مناصًا من التوجّه نحو روما حيث كان المتربّع على سدّة البابويّة في نهاية القرن السادس غريغوريوس الكبير. وقد فرض هذا الحبر سلطته وتدخّل في سائر الأمور وأوجب على جميع المرؤوسين الخضوع التامّ. ورأى جوليان «أنّ هذه المراقبة كانت عنصرًا فعّالاً في انحلال الكنيسة الإفريقيّة»[3].

## و ـ تداعي الكنيسة في إفريقيا إبّان القرن السابع

إنّ جميع الأسباب التي اعتبرنا أنّها أدّت إلى زوال المسيحيّة في إفريقيا الشماليّة تبدو غير جازمة. غير أنّ هناك ثلاثة أُخرى نخالها أقوى حجّةً وأوضح معالِمَ.

---

(١) Christian Courtois, *Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle*, dans *Revue Historique*, 1945, t. 195, pp. 98-122 et 193-226.

(٢) Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord, des Origines à la Conquête arabe*, Paris, Payot, 1951, p. 271.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٤.

أوّلها التدهور المريع في أحوال المسيحيّة بإفريقيا عشيّة الفتح الإسلاميّ. وقد سبق أن رأينا أسباب ذلك: إنشقاق الدوناتيّين وما ولّده من أعمال عنف وقمع؛ غزوات الفندال الأريوسيّين والاضطهادات التي شنّوها، ممّا بدّد مصافّ الأساقفة (علمًا أنّ المؤرّخين بالغوا في تشويه سمعة أولئك الغزاة)؛ مجيء البيزنطيّين، وهم وإن ساعدوا في إعادة المذهب الكاثوليكيّ إلى مركز القيادة، إلاّ أنّهم جعلوه متضامنًا مع السلطة الحاكمة وهي التي أغرقت البلاد في نظام ضريبيّ وماليّ ظالم واستغلّتها بأساليب منظّمة مدروسة ذهبت بعافيتها وقضت عليها.

وفي الوقت نفسه، لا سيّما بدءًا من القرن الخامس، شرعت القبائل الصحراويّة، القويّة بجمالها، تخترق الحدود الجنوبيّة وتنتشر شيئًا فشيئًا على الهضاب العليا وحتّى ممرّ تازة[1]، مضطرّةً البيزنطيّين إلى القيام بحملات شديدة البأس زادت في تدمير البلاد. أمّا الجماعات المسيحيّة فكانت في تلك الأثناء بين فكّي الكمّاشة يضغط عليها من الشمال الغزاةُ الفندال ومن الجنوب مدُّ البدو، كما أنّها كانت ضحيّة الاضطرابات الداخليّة وعنف الدوناتيّين، ممّا تركها في مطلع القرن السابع في حالة يُرثى لها.

وكانت الكنيسة في مطلق الأحوال متفكّكة الأوصال معدمة التنظيم. وإنّنا لنذكّر ببعض ما سقناه آنفًا من الأرقام: في عام ٤٣٠، لدى وفاة القدّيس أوغسطينس، كان في إفريقيا (٦٠٠) ستّمائة أبرشيّة ونيّف. في سنة ٤٨٤، بعد مرور الفندال، تدنّى الرقم إلى (٤٧٠) أربعمائة وسبعين. وفي عام ٥٣٦، بعيد وفود البيزنطيّين بإمرة بيليزاريُوس، لم يحضر أحدَ المجامع الإفريقيّة سوى (٢٢٠) مائتين وعشرين أسقفًا. ولم يبقَ غداة الفتح العربيّ إلاّ (٤٠) أربعون. ولئن كان من غير الصواب القول بأنّ زوال الأساقفة ـ عن طريق النفي في أغلب الأحيان ـ أوجب زوال جماعات المؤمنين، إلاّ أنّه لا بدّ من الاعتراف بأنّ غياب الرعاة أدّى إلى انهيار النظام والتنظيم. ولم يحُل هذا الانهيار دون استمرار المشاحنات بين المسيحيّين، فقد زاد في طين الدوناتيّة بلّةً المونوتيليّة لا بل المونوفيزيّة على يد

(١) مدينة استراتيجيّة تقع بين الريف والأطلس المتوسّط في المغرب الأقصى.

الرهبان المصريّين الفارّين من الحكم العربيّ الجديد، وكانوا يبثّون دعوتهم بغيرة ونشاط. ويبدو أنّ كلّ تلك المنازعات قد امتصّت آخر قوى الفكر والبحث في كنيسة إفريقيا، ولم يعد لأمثال ترتليانس وقبريانس وأوغسطينس من وجود، وقد هاجر المثقّفون إلى صقلّية وإيطاليا.

وإن قارنّا وضع الكنيسة الإفريقيّة بما كان من وضع شقيقتها في الشرق الأدنى، لرأينا أنّ المسيحيّين في بلدان المشرق وقفوا من الفاتحين المسلمين موقفًا مشرّفًا. فكانوا أصحاب المعارف، ملمّين بالطبّ والعلوم والفلسفة، وكان لهم ولما قاموا به من ترجمات الفضلُ الكبير في نقل علوم اليونان إلى العرب. وكانوا بارعين في الإدارة والسياسة والدبلوماسيّة (نذكر على سبيل المثال الجاثليق طيماثاوس الأوّل ومهارته في الدفاع عن المسيحيّين أمام الخلفاء)[1]. وأخيرًا كان لهم قادة، في حين أنّ مسيحيّي المغرب كانوا يواجهون الإسلام الشامخ لا قائد لهم ولا مفاوضًا لبِقًا.

إنّ زوال المسيحيّة في إفريقيا زوالاً سريعًا مردّه إلى الوضع الثقافيّ من جهة، وإلى الوضع القوميّ من جهة أخرى، بمعنى أنّ المسيحيّة لم تتجذّر في البلاد على نحوٍ كافٍ. كما أنّ المردّ هو أيضًا ومن جهات أُخرى إلى الوضع الاقتصاديّ (أي إلى استئثار الأرستقراطيّة الرومانيّة بالأراضي، وإلى الضرائب الباهظة التي فرضها البيزنطيّون)، وإلى الوضع الاجتماعيّ (ميول البربر إلى الانتفاض والفوضى، وثورات السيركونسليون)، وإلى الوضع السياسيّ (التضامن في الواقع بين سلطة الأمبراطور وسلطة الكنيسة)، وإلى الوضع الدينيّ البحت. جميع تلك الأوضاع تضافرت، بيد أنّ العنصر الأقرب إلى الواقع الإفريقيّ هو، إلى جانب عدم تجذّر الكنيسة البربريّة واستقلالها، تقهقر كنيسة إفريقيا على الصعيد الثقافيّ والفكريّ. مأساة المسيحيّين في المغرب الإفريقيّ كانت في أنّهم اضطرّوا إلى مواجهة الإسلام لا سلاح لهم – على عكس الفرنج في أوروبا – ولا ذهب لهم – على عكس

---

(١) طيماثاوس هذا هو جاثليق النساطرة الشهير (٧٨٠ – ٨٢٣). من أهمّ منجزاته تنظيم طقوس كنيسته وإرسال المبشّرين إلى بلاد آسيا والعرب. جرت بينه وبين الخليفة المهديّ محاورة بيّن فيها تعاليم المسيحيّة وشرحها.

البيزنطيّين ـ ولا ثقافة لهم ـ على عكس الساطرة ـ فقد وقفوا بين أيدي المتنصرين عليهم صِفر الأيدي، لا يستطيعون تقديم الخدمات. لذا لم يطلب منهم أسيادهم الجدد أيّ شيء سوى اعتناق الإسلام. وقد لبّى البربر تلك الدعوة يحثّهم بغضبهم الوراثيّ للسلطة الحاكمة، ولئن قُيّض لهم في ما بعد الثأرُ من أسيادهم العرب على الصعيد السياسيّ، إلاّ أنّهم بقوا أمينين لهم على المستوى الدينيّ.

## ز ـ عُزلة المسيحيّة في إفريقيا

هناك عنصر لا بدّ أنّه كان بالغَ التأثير في مصير المسيحيّة بإفريقيا. إنّه عُزلتها بعد الفتح العربيّ. وقد كان الأمر على خلاف ذلك في الشرق الأدنى حيث استندت الجماعات المسيحيّة إلى الأمبراطوريّة البيزنطيّة المسيحيّة، ومعها ظلّت على اتّصال رغم سوء التفاهم القائم بين الطرفَين. وكان الأمر على خلاف ذلك أيضًا في إسبانيا حيث استند المسيحيّون إلى مناطق داخليّة تدين بالمسيحيّة. أمّا جماعات المغرب فقد وجدت نفسها وحيدةً لا ينصرها نصير. ذلك بأنّ جيش الروم وأسطولهم نزحا عن قرطاجة نزوحًا نهائيًّا سنة ٦٩٨، وإلى الشمال أضحت نقاط التواصل مع الغرب المسيحيّ إن في إسبانيا أو في صقلّية خاضعةً لسلطان العرب، كما أنّ البحر سرعان ما سيطر عليه المسلمون، علمًا أنّ البربر لم يرتاحوا يومًا إلى خوض البحار. وأخيرًا إلى الشرق كانت ليبيا البابَ المفتوح لدخول الجيوش، في حين قامت إلى الجنوب الصحاري الخالية...

فهل ستقوم روما والقسطنطينيّة ببعض الجهد، إن لم يكن في سبيل العودة، أقلّه من أجل الحفاظ على شيء من العلاقات؟ كلاّ. فالعالم المسيحيّ بأسره في موقف دفاع ولسوف يظلّ على ذلك الموقف مدّةً طويلة. ولئن استطاع الروم مدّةَ تجهيز أسطول واستعادة قرطاجة لفترةٍ وجيزة، إلاّ أنّهم سرعان ما انسحبوا انسحابًا لا عودة بعده. أمّا شعوب الغرب المسيحيّة، فقد غارت في ظلمات بداية العصر الوسيط، في حين بدأت تتطوّر في إسبانيا حضارة باتت غايةً في التألّق. ولعلّ تلك الحضارة قامت حاجزًا منيعًا دون المسيحيّين الأشقياء في المغرب لأنّهم ما كانوا ليمتّوا إليها بأيّ صلة. ولا بدّ من انتظار القرن الحادي عشر لتلمُّس بدايات الفتح

الإسبانيّ المضادّ في إسبانيا، والثاني عشر لرؤية النورمانديّين ينزلون مؤقّتًا في ثغور تونس، والخامس عشر لمشاهدة احتلال الشواطئ المغربيّة على يد الجيوش المسيحيّة... عند ذاك كانت آثار الجماعات المسيحيّة قد زالت تمامًا.

أمّا البابويّة فكانت في مطلع العصور الوسطى ضعيفةً تنتابها الأزمات المتكرّرة، ويبدو أنّها لم تهتمّ بالكنيسة في إفريقيا ولم يكن لها القدرة على أن تهتمّ بها، وكان أفقها لا يتعدّى أسوار روما. وفي القرنَين التاسع والعاشر لا أثر معروفًا لعلاقات قامت بين إفريقيا وروما سوى حدثَين: أوّلهما لقاء تمّ بين البابا فُورمُوسُس[1] وأساقفة أفارقة جاؤوا يستمزجون رأيه في انشقاق فرّق صفوفهم (!!). والثاني إيفاد مسيحيّي قرطاجة إلى البابا بنديكتُس السابع[2] المدعوّ يعقوب ليسيمه أسقفًا (سنة ٩٨٠).

أمّا في القرن الحادي عشر، ومع بروز باباوات ساعين إلى الإصلاح، فبدت الأمور تتبدّل. ولدينا رسالتان من لاون التاسع (١٠٤٨ ــ ١٠٥٤) إلى كنيسة قرطاجة للبتّ في نزاعات بين الأساقفة (!!)، ثمّ رسالتان من غريغوريوس السابع (١٠٧٣ ــ ١٠٨٥) إلى كنيسة قرطاجة أيضًا، إحداها لتعزية الأسقف قِرياقُس الذي وشى به المسيحيّون إلى الحاكم المسلم فضُرب بالسياط على مرأى من الجمهور، والأخرى إلى المذنبين لتوبيخهم. ولدينا خاصّةً الرسالة الشهيرة التي بعث بها غريغوريوس السابع نفسه عامَ ١٠٧٦ إلى الناصر عاهل بجاية، وهي أوّل مراسلة بين حبر رومانيّ وسلطان مسلم في المغرب. وهذه الرسالة مفعمة باللطف ردّ بها البابا على مكتوب بادر الملك فأرسله ليطلب إلى الحبر الرومانيّ سيامة المدعوّ سِرفَندُس أسقفًا بعد أن اختاره مسيحيّو بجاية لهذه المهمّة. وأرسل السلطان سرفندس هذا بعد أن حمّله الهدايا وتعهّد للبابا بأنّه سيُعتِق جميع العبيد المسيحيّين في مملكته.

ومع بزوغ القرن الثالث عشر كثرت العلاقات بين روما وإفريقيا، وغالبًا ما دارت المواضيع حول المسيحيّين. بيد أنّ نوعيّة هؤلاء قد تبدّلت، إذ كانوا من

(١) ٨٩١ ــ ٨٩٦.
(٢) ٩٧٤ ــ ٩٨٣.

التجّار أو الجنود الوافدين من أوروبّا في حماية المعاهدات، فلا يندمجون في البلاد وبإمكانهم في كلّ ساعة الانكفاءُ شطرَ الشمال. أمّا المسيحيّون الأفارقة، الأصليّون، لاسيّما القاطنون في الداخل والذين لا أساقفة لهم، فكان انعزالهم كلّيًّا.

ولا بدّ من الإضافة أنّه في ما يخصّ إفريقيا الغربيّة، التي لم يطلها المدّ البيزنطيّ ـ باستثناء أقصى الشمال في المغرب ـ، فقد بدأت العزلة فيها قبلها في سائر المناطق، ممّا حدا المؤرّخ جيرُوم كَرْكُوبِينُو على القول في معرض دراسته المستفيضة عن المغرب القديم إنّه لم يجد أثرًا واحدًا لنفوذ روما على كنائس مُوريتانيا بعد سنة ٤٨٠[1].

### حـ ـ غياب كنيسة «وطنيّة»

كلمةُ «وطنيّة» عمليّةٌ ولكنّها في غير زمانها، لأنّ الوطن، في مفهومه الحديث، مع ما يشمل من شعور بوحدة الحال ومن مصلحةٍ مشتركة وتنظيم، لم يكن ذا معنى في زمن تسوده القبليّة. وعليه فالأحرى بنا أن نتكلّم على هشاشة وجود المسيحيّة بين البربر، وخاصّة على ما تمّ من طلاق في القرن الرابع بين مسيحيّة محلّيّة أدركت كيانها المميّز وبين كنيسة رسميّة تساندها السلطة المدنيّة:

**أوّلاً: هشاشة الوجود المسيحيّ بين البربر.** تِلكُم أطرُوحة الأب ميناج، فإنّه يقول: «السبب الأعظم في زوال كنيسة إفريقيا كان، في النهاية، قلّة عدد السكّان الأصليّين المنتمين إلى المسيحيّة»[2]. فكنيسة إفريقيا لم تضمّ في صفوفها أساسًا إلاّ مؤمنين رومان وعددًا من البربر المتروّمنين. وهذا عين ما أشار إليه القدّيس أوغسطينس لمّا كتب (سنة ٣٩٩): «منذ بضع سنوات، بدأ بعض السكّان الأصليّين، وعددهم قليل جدًّا وهم يسكنون في أطراف الأمبراطوريّة ويخضعون للرومان خضوعًا تامًّا بحيث باتت روما تعيّن لهم حكّامًا من لَدُنها

(١) Jérôme Carcopino, *Le Maroc antique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 300, note 4.

(٢) J. Mesnage, *Le Christianisme en Afrique. Eglise Mozarabe. Esclaves chrétiens*, Paris, A. Picard, 1915, p. X.

عوض ملوكهم، بدأ هؤلاء السكّان وزعماؤهم يعتنقون المسيحيّة». وهنا يجدر الانتباه إلى أنّ أوغسطينس صوّر هذه الظاهرة وكأنّها غير اعتياديّة، وأبرزَ مدى العلاقة بين الاهتداء والخضوع للرومان. وأردف القدّيس قال: «ليس من مسيحيّ بين الذين لا يخضعون لروما»، ممّا يتيح للأب ميناج أن يستخلص ما يلي: «ثمّة أحد أمرين، إمّا أنّ المسيحيّة لم تدخل في أثناء العهد الرومانيّ بين السكّان الأصليّين، وإمّا أنّ هؤلاء جحدوا بأجمعهم»[1]، ويختار الافتراض الأوّل مضيفًا أنّ عمليّة الاهتداءات القليلة التي تمّت في مطلع القرن الخامس توقّفت بفعل اجتياح الفندال. ولم يكن للبيزنطيّين الوقت الكافي لتغيير هذا الواقع، وعلى كلّ حال لم يكن لهم من سلطةٍ ـ مشكوكٍ فيها ـ إلاّ على شرق إفريقيا الرومانيّة القديمة.

ويرى الأب ميناج برهانًا على غياب المسيحيّة عند البربر في غياب أيّ ليتورجية باستثناء الليتورجية اللاتينيّة. ويقول: إن لم يكن هناك سوى الليتورجية اللاتينيّة، فلأنّ غيرها كان غير ضروريّ، من جهة بسبب تحوّل السكّان الفونيقيّين السريع إلى نمط عيش الرومان، ومن جهة ثانية لأنّ البربر المسيحيّين الذين ظلّوا على تقاليدهم الأصليّة كانوا قلّةً لا يُعتدّ بها.

إضافةً إلى ذلك رحل عن البلاد أغنياء المستعمرين الرومان والأسياد البيزنطيّون، فلجأوا إلى أوروبّا أو القسطنطينيّة، ولمّا وفد الفاتحون العرب لم يجدوا إلاّ أشلاء كنيسة جاءت مع الاستعمار وقد تضعضعت أركانها بتضعضع السيادة الرومانيّة لأنّها طالما لم تتجذّر في البلاد تجذُّرًا عميقًا.

وعلى الرغم من ذلك، فيبدو أنّ الواقع كان مختلفًا، ولسوف نرى أنّ كنيسة إفريقيا صمدت طوال خمسة قرون، ولعلّ تجذُّرها في بلاد البربر لم يكن من السطحيّة على نحوٍ ما تخيّله بعضهم:

وأوّل ما تجدر ملاحظته أنّ الرومان بالمعنى الحصريّ، من موظّفين وتُجّار ومستوطنين، لم يكونوا ليؤلّفوا قسمًا عظيمًا من الأهلين، فالسواد الأعظم من السكّان كان من البربر، ولا بدّ أن يكون معظم المسيحيّين أيضًا من البربر.

---

(١) J. Mesnage, *Le Christian. en Afr. Déclin et Extinction*, p. 49.

ثمّ إنّنا رأينا سابقًا أنّ القدّيس أوغسطينس كان بحاجة إلى مترجمين ليتوجّه إلى بعض مؤمنيه الناطقين بالفونيقيّة. كما أنّه في زمن البيزنطيّين لاحقًا مسّت الحاجة إلى كهنة يتكلّمون بتلك اللغة، ممّا يعني أنّ معظم المسيحيّين في الإبرشيّات الستّمائة أو السبعمائة التي قامت بإفريقيا كانوا من البربر.

وعندما جاء القدّيس أوغسطينس على ذكر السكّان الأصليّين «القلائل جدًّا» الذين اهتدوا إلى المسيحيّة، فإنّما كان يشير إلى القاطنين جهة «حدود الأمبراطوريّة» لا إلى جماهير البربر المندمجين منذ أمدٍ طويل في إطار رقعة المملكة.

وأخيرًا لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار أنّ الحقبة الممتدّة بين عصر أوغسطينس والفتح العربيّ شملت ثلاثة قرون كان الحكم فيها للفندال البيزنطيّين، وهم وإن تخبّطوا مع رعاياهم في الاضطرابات والفوضى، إلاّ أنّهم وفّروا فترات من السلم أتاحت للمسيحيّة بعض الانتشار والازدهار. فلا ننسَ أنّ الفندال كانوا مسيحيّين، وكذلك البيزنطيّون، ولا شكّ أنّهم عمدوا إلى التبشير.

إلى ذلك، يفيدنا التاريخ وعلم الآثار أنّ المسيحيّة انتشرت في مناطق الأوراس وموريتانيا والمزاب والواحات، وأنّ عددًا من قبائل الغزّان ــ في جنوب غرب ليبيا ــ اعتنقت المسيحيّة. وذَكَر أحد النقوش الحجريّة أنّ ماسُونَه، ملك منطقة وهران، كان مسيحيًّا. كما بيّن جيروم كركوبينو في مرجعه الذي استشهدنا به آنفًا أنّ المسيحيّة توغّلت في غرب المغرب وشماله منذ القرنَين الثاني والثالث، وأنّ تلك الأصقاع بقيت ملجأً للمسيحيّين مدّة طويلة بعد انكفاء الرومان عنها[1]. وفي تلك المناطق بالذات عُثر على أغلبيّة الكتابات المسيحيّة المنقوشة على الحجر في إفريقيا الشماليّة. فلئن آلت حال أولئك المسيحيّين إلى الاضمحلال فأغلب الظنّ أنّ المسؤول الأكبر هو انعزالهم، ومن البراهين على ذلك أنّه لم يحضر مجمع قرطاجة سنة ٥٢٥ إلاّ أسقف واحد من موريتانيا في حين حضر ١٨٤ عام ٤٨٤. أمّا مَن كانوا لا يزالون في الوجود آنذاك فقد تعذّر عليهم الحضور.

(١) كركوبينو، المرجع المذكور، ص ٢٩١.

**ثانيًا: الدوناتيّة أو إخفاق كنيسة قوميّة؟** يبدو إذًا أنّ حضور المسيحيّة عند البربر لم يكن حضورًا سطحيًا. غير أنّه طُبع في العمق بطابع الدوناتيّة، وخاصّةً بطابع مناهضة الدوناتيّة، ولعلّ هذه الظاهرة المزدوجة كانت سببًا من أسباب أُفول نجم الكنيسة الإفريقيّة. وقد نكون مخطئين لو رأينا في الخلاف بين هذين التيّارين صراعًا بين كنيسةٍ رومانيّة من جهة وكنيسة «وطنيّة» من جهة أخرى. ونكون مبالغين لا محالة لو رأينا من جهةٍ كنيسة «الأغنياء» ومن جهة أخرى كنيسة «الفقراء»، أو لو لحظنا من جهةٍ كنيسةً مضطهِدة ومن جهة ثانيةٍ كنيسةً مضطهَدة.

فما القول والحالة هذه عن **الدوناتيّة**؟ باختصار إنّها قبل كلّ شيء حركة عظيمة الشأن، دينيّة في جوهرها (إذ تسعى إلى إقامة كنيسة «مقدّسة» في مواجهة كنيسة فاسدة خاطئة)، ولكنّها سياسيّة أيضًا تناهض السلطة، واجتماعيّة تطالب بحقوق المستضعفين المحرومين. ولم تكن بدعةً بقدر ما كانت انشقاقًا. ففي البداية لم تكن المشكلة مشكلة عقيدة، بل قضيّة شخص. ذلك بأنّه في مطلع القرن الرابع لمّا انتُخب ڤيتِلْيانُس أسقفًا على قرطاجة، لم يعترف به مسيحيّو نُوميديا آخذين عليه مسايرته «المسلِّمين» أي الذين سلَّموا الكتب المقدّسة إبّان اضطهاد ديوقليتيانُس. وتجمّع المناهضون حول دُوناتُس، وهو أحد الأساقفة. وبعد أن أصدر قسطنطين سنة ٣١٣ منشور ميلانُو الشهير، أيّد موقف ڤيتِليانُس وشجب المتمرّدين، فكان أن أظهر للعيان تضامُن الكنيسة الرسميّة والسلطةِ المدنيّة، ممّا أعطى الدوناتيّة زخمًا لم يكن في الحسبان، وسرعان ما استحالت الكنيسة المنتصرة كنيسةً مضطهِدة.

وفي الوقت نفسه قام في نوميديا ما يشبه الثورة الاجتماعيّة، يذكيها الاضطهاد ولكن لا علاقة مباشرة بينها وبين الدوناتيّة. وكانت عنيفةً تستهدف كبار ملاّكي الأراضي المستبدّين بالفلاّحين. وعُرفت بحركة السيركونسليون[1] «وكانوا يفاخرون بأنّهم أتوا لإعادة العدالة في الأرض، وكانوا يدْعون العبيد إلى

(١) أطلب الحاشية، في الصفحة ١٣٨.

الحرّيّة». ولم ترْقَ تلك الحركة في بداية أمرها لا الأساقفة الكاثوليك ولا الأساقفة الدوناتيّين. إلاّ أنّ جامعًا مشتركًا ما عتّم أن قرّب بين أتباع دوناتُس والثوّار، وهو بغضهم السلطة: فالدوناتيّون المقهورون يثورون على كبار الملاّكين الذين تدعمهم السلطة. وكان لا بدّ للتيارين من أن يتّحدا، أقلّه في الأرياف، وشملا بنقمة واحدة الكنيسة الرسميّة، والسلطة الملكيّة، وكبار الملاّكين، لتضامنهم جميعًا في مكافحة الانتفاضة.

وكانت النتائج وخيمة جدًّا والخراب واسع النطاق. وانتصرت الكنيسة الكاثوليكيّة لا سيّما بفضل جهود القدّيس أوغسطينُس الذي اضطرّ إلى الاستعانة بالسلطة الملكيّة لمقاومة المنشقّين[1]. بيد أنّ الارتدادات المفروضة لا يوثق بها، وكانت الأحقاد لا تزال متّقدةً تحت الرماد، وتلاشت احتمالات قيام كنيسة إفريقيّة قريبة من الشعب وقواه الفاعلة الحيّة، مستقلّةٍ عن سلطة المليك لا ترتهن له ولا تزول بزوال حكمه.

ولكن هل يمكن الاستنتاج من ذلك فعلاً أنّ كنيسة إفريقية، لو استقلّت عن السلطة المدنيّة، لاستطاعت أن تصمد في وجه الفتح الإسلاميّ على غرار شقيقاتها في المشرق؟ وهل يصحّ كلّيًا القول بأنّ كنيسة أوغسطينس قد ساهمت في إفناء ذاتها لمّا تضامنت مع السلطات الزمنيّة لمناهضة الدوناتيّين واضطهادهم؟ من الصعب جدًّا الجواب عن هذا السؤال وذلك، لأنّنا رأينا سابقًا أنّ أسبابًا عديدة أخرى كان لها دور في هذا الشأن ويجب أخذها بعين الاعتبار. ولو تمّ النصر للمنشقّين هل كان من المعقول أن تصمد كنيستهم في وجه الإسلام على نحوٍ لم تعرفه الكنيسة الكاثوليكيّة؟ الأمر غير مستبْعد، إلاّ أنّه ينبغي التذكّر أنّ جماعاتٍ دوناتيّة نشيطة كانت لا تزال مزدهرةً عشيّة الفتح العربيّ، ولكنّها لم تكن خيرًا من سواها في التصدّي لهيمنة الإسلام.

(١) حاول أوغسطينس بشتّى الطرق مواجهة المنشقّين، فكتب الكثير من المقالات وساهم في عدد كبير من لقاءات الحوار، ولكنّه لم يفلح، فلجأ إلى سلطة الدولة مختارًا أهون الشرّين. هذا ما يثبته كتاب بردي في كتابه عن الأسقف العظيم. أطلب: Gustave Bardy, *Saint Augustin. L'Homme et l'Œuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, pp. 324-350.

## الخاتمة

لا يمكن حصر زوال المسيحيّة في إفريقيا الشماليّة بهذا السبب أو ذاك. فكلّ الأسباب التي أوردناها ساهمت وجميعها تضافرت، ولعلّ هناك بعضًا ممّا لم نأت على ذكره. وما لا شكّ فيه أنّ الجماعات المسيحيّة لم تُستأصل بين عشيّة وضحاها، بل استمرّت مدّة خمسة قرون، بأعداد قليلة، لا تأثير لها ولا تألّق، في حالةٍ شبيهة بحالة سائر الأقلّيّات في البلدان الإسلاميّة. إلاّ أنّ الانكفاء لم يكن على الصعيد العدديّ بقدر ما كان على الصعيد الفكريّ والثقافيّ. فقد باتت تلك الجماعات غير قادرة على أن تجد في ذاتها المقوّمات الروحيّة والماديّة الكفيلة بتأمين بقائها على قيد الحياة، كما أنّها انعزلت انعزالاً تامًّا عن المصادر الأوروبيّة والمشرقيّة التي كان بإمكانها أن تغذّيها، فضعفت ولم يعد لها من حيل للمقاومة، واستطاع الموحّدون المترمّتون القضاء عليها بلا شديد عناء، فماتت بسبب ضعفها الناجم عن جوعها.

# بعض مراجع البحث


Jean-Paul BRISSON, *Autonomie et Christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris, de Boccard, 1958.

Jérôme CARCOPINO, *Le Maroc antique*, Paris, Gallimard, 1943.

Christian COURTOIS, *De Rome à l'Islam*, dans *Revue Africaine*, t. LXXXVI, 1942, pp. 25-53.

Christian COURTOIS, *Grégoire VII et l'Afrique du Nord*. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle, dans *Revue Historique*, 1945, t. 195, pp. 98-122, 193-226.

J. CUOQ, *L'Eglise d'Afrique du Nord du IIe au XIIe siècle*, Paris, Le Centurion, 1984.

Ch. - E. DUFOURCQ, *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe*, Paris, Hachette, 1978.

E. - F. GAUTIER, *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, Paris, Payot, 1952.

Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord, des origines à la conquête arabe*, Paris, Payot, 1951.

J. MESNAGE, *Le Christianisme en Afrique du Nord. Déclin et extinction*, Paris, Auguste Picard, 1915.

J. MESNAGE, *Le Christianisme en Afrique. Eglise Mozarabe. Esclaves chrétiens*, Paris, Auguste Picard, 1915.


(نقله إلى العربيّة أ. كميل حشيمه)

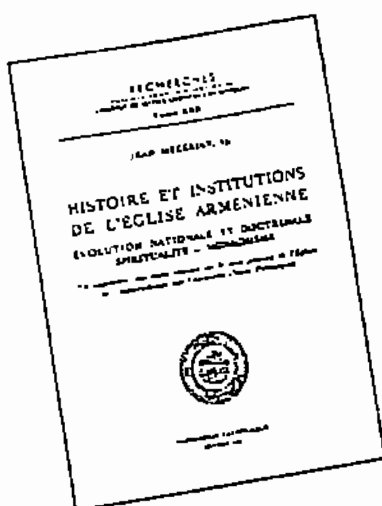
## صدر عن دار المشرق









# قراءة رسائل البابا يوحنّا بولس الثاني عن الأزمة اللبنانيّة

الأب موريس ماري مارتان اليسوعيّ

في الثاني عشر من حزيران ١٩٩١ وجّه قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني دعوةً إلى عقد جمعيّة خاصّة للسينودس من أجل لبنان. وتلك الدعوة مرتبطة وثيق الارتباط بنظرة البابا إلى مستقبل لبنان في إطار الحرّيّة والكرامة والاستقلال لجميع بنيه. وكان قداسته قد شرح أبعاد رؤياه تلك في رسائل وجّه الثلاثة الأولى منها في مطلع أيّار ١٩٨٤ إلى البطريرك المارونيّ أنطونيوس بطرس خريش، وإلى جميع اللبنانيين، وإلى سائر الأساقفة الكاثوليك في العالم.

والمقالة التالية هي قراءة تحليليّة للرسائل الثلاث المذكورة وما تبعها من رسائل وخطب خاصّة بلبنان، أعدّها المغفور له الأب موريس ماري مارتان الذي توفّي في صيف السنة المنصرمة ١٩٩٢. وكان الراحل من المهتمّين كثيرًا بشؤون لبنان والمشرق العربيّ إن من منطلق نشاطه الفكريّ أو بحكم المناصب التي شغلها لا سيّما في رئاسة إقليم الشرق الأدنى للرهبانيّة اليسوعيّة بين ١٩٨١ و١٩٨٧.

في أوّل أيّار (مايو) ١٩٨٤، كتب البابا يوحنّا بولس الثاني ثلاث رسائل عن المأساة اللبنانيّة:

- الأولى: «رسالة إلى غبطة البطريرك الكردينال مار أنطونيوس بطرس خريش»،
- والثانية: «رسالة إلى جميع اللبنانيّين»،
- والثالثة: «رسالة رسوليّة إلى السادة مطارنة الكنيسة الكاثوليكيّة في العالم».

تتوقّف هذه القراءة بوجه خاصّ عند الرسالة الثانية. ولكنّنا استندنا أيضًا، لكي نُدرك أهمّيّتها، إلى الرسالتين الأولى والثالثة، فضلاً عمّا صدر من وثائق أخرى في السنة ١٩٨٥، وهي:

- رسالة البابا «إلى غبطة الكردينال مار أنطونيوس بطرس خريش، بطريرك أنطاكية المارونيّ»، بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥ (الرسالة ٤)،
- رسالة البابا «إلى غبطة الكردينال مار أنطونيوس بطرس خريش، بطريرك أنطاكية المارونيّ» بتاريخ ١٩٨٥/٤/٥ (الرسالة ٥)،
- خطاب البابا أمام الوفد البرلمانيّ اللبنانيّ في الفاتيكان، بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٩ .
- خطاب البابا أمام مجموعة من النوّاب اللبنانيّين الموارنة في الفاتيكان، بتاريخ ١٩٨٤/١/١٠ [(١)].

في هذه القراءة، نتتبّع نصّ الرسائل، مستخلصين ما تتّسم به من خطوط جوهريّة وسياق داخليّ. وهذا ما فرض علينا السير على الطريقة التالية:

١) مقاربة جماعيّة: جميع اللبنانيّين.
٢) دينامية تاريخيّة: من لبنان الأمس إلى لبنان الغد.
٣) المسيحيّون مسؤولون عن الرجاء.

الخاتمة: ملاحظات وأسئلة.

## ١ ـ مقاربة جماعيّة

### «جميع اللبنانيّين»، «الأمّة اللبنانيّة جمعاء»

الملاحظة الأولى يوحي بها عنوان الرسالة الثانية، وهو «رسالة إلى جميع اللبنانيّين». يجدر بالذكر أنّ البابا لا يوجّه كلامه أوّلاً إلى المسيحيّين، بل إلى جميع اللبنانيّين: يحسن بنا أن نتوقّف عند تلك العبارة التي تتردّد في الرسائل

(١) أُخذت الشواهد من منشور صدر عن مطرانيّة بيروت المارونيّة والمركز الكاثوليكيّ للإعلام (جلّ الديب ـ لبنان).

الثلاث بإلحاح مقصود. نجدها أوّلاً أربع مرّات في نصّ الرسالة رقم ١ إلى غبطة البطريرك، مع أنّ الرسالة مؤلّفة من ٢٦ سطرًا فقط. فالبابا يذكر أوّلاً بأنّه «شاطره» هو وسائر بطاركة لبنان الكاثوليك «مخاوف جميع اللبنانيّين وآمالهم» وأنّه أراد أن يوجّه كلامه «إلى جميع أبناء بلادكم العزيزة»، في رسالة تضامن «مع الأمّة اللبنانيّة جمعاء». ويسأل البطريرك أن ينقل هذه الرسالة إلى البطاركة والمطارنة «وإلى جميع المواطنين».

والعبارة نفسها تتردّد في الرسالتين رقم٢ ورقم ٣ . ففي الرسالة ٢، يكرّر في الختام أنّه يوجّه كلامه «إلى جميع اللبنانيّين»، ويوضّح في سياق الرسالة أنّه يريد «أن يوجّه كلمة صداقة إلى جميع اللبنانيّين: كاثوليك ومسيحيّين ومسلمين». وفي الرسالة ٣، يُخبر الأساقفة الكاثوليك في العالم كلّه بأنّه وجّه «إلى جميع اللبنانيّين» رسالة «ثقة بلبنان وبجميع أبنائه التوّاقين إلى...»، ويدعو إلى الصلاة «من أجل إخوتكم المسيحيّين اللبنانيّين» و«من أجل إخوتنا اللبنانيّين غير المسيحيّين»، ويكرّر التعبير عن «تقديره للبنانيّين غير المسيحيّين».

في هذا الإلحاح، وقد يبدو مُملاً، دليل بليغ على تفكير البابا وموقفه، فهو

- يخاطب اللبنانيّين، أي الأشخاص: ففي ذلك «شهادة على التقدير والثقة اللذين يكنّهما البابا لكلّ منهم» (رسالة ١).
- يخاطب جميع اللبنانيّين، مسيحيّين ومسلمين، «دون تمييز طائفيّ أو انتماء دينيّ» (رسالة ٤).
- يخاطب أيضًا «الأمّة اللبنانيّة»: فمنذ الرسالة ١، يوجّه «رسالة إلى الأمّة اللبنانيّة جمعاء». ولقد أكّد ذلك بوضوح مرّة أخرى في رسالته إلى البطريرك بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، مذكّرًا فيها بأنّه في ١٩٨٤/٥/١، كان يقصد «الأمّة اللبنانيّة بكاملها».

فهو يتحدّث إذًا عن لبنان على أنّه واقع قوميّ، وهذا يعني بوضوح أنّه يتّخذ موقفًا مؤيّدًا لوجود ومستقبل الأمّة اللبنانيّة، وسيتّضح هذا الأمر إلى أقصى حدّ في سياق هذه القراءة.

لا يُستغرب أن يخاطب البابا المسيحيّين مباشرةً، فيذكّرهم بمسؤوليّتهم في الأمّة بكاملها، ولقد يتساءل بعضهم بأيّ حقّ يخاطب البابا جميع اللبنانيّين، المسلمين والمسيحيّين على السواء. إنّ هذه الطريقة تناسب نظرة لاهوتيّة عميقة عند البابا، وهي نظرة شَرَحها، منذ بدء حبريّتهْ، في رسالته العامّة «فادي الإنسان» بتاريخ آذار (مارس) ١٩٧٩. فيمكننا أن نعود إلى الفقرة ١٤ من هذه الرسالة، وهي تبحث في موضوع «الإنسان هو طريق الكنيسة». جاء في هذه الفقرة ١٤ أنّ جميع طرق الكنيسة تؤدّي إلى الإنسان: «... إنّ الإنسان، في ملء حقّ وجوده وكيانه الشخصيّ، وكيانه الجماعيّ والاجتماعيّ أيضًا، ـ في دائرة عائلته، وفي داخل مجتمعات وأوضاع شتّى، وفي إطار وطنه أو شعبه (وربّما بقدر أكبر في إطار عشيرته أو قبيلته)، وحتّى في إطار البشريّة كلّها ـ، ذلك الإنسان هو طريق يجب على الكنيسة أن تجتازه في القيام برسالتها: إنّه طريق الكنيسة الأوّل والأساسيّ، ذلك الطريق الذي رسمه المسيح نفسه، الطريق الذي يمرّ، على وجه ثابت، بسرّ التجسّد والفداء...».

## ٢ ـ ديناميّة تاريخيّة: من لبنان الأمس إلى لبنان الغد

إنّ الرسالة ٢ «إلى جميع اللبنانيّين» تقوم على سياق ينطلق من الماضي نحو المستقبل، عبر الأزمة الحاليّة. لا يتردّد البابا في الاتّجاه نحو المستقبل، إذ إنّه لا ينفكّ عن التذكير بذلك، داعيًا اللبنانيّين إلى القيام بالخطوة نفسها: إنّه يريد أن يقول «كلمة من أجل المستقبل». والشرط هو قبول تحدّي المأساة اللبنانيّة، بالعودة إلى فحص ضمير يستند إلى التراث الماضي.

### آ ـ لبنان الأمس «في أساس لبنان الغد».

لبنان الأمس هو:

- «حضارة ثمينة»، يرقى عهدها إلى الفينيقيّين
- «تلاقي الأديان» و«التعايش الصادق» (رسالة ٣)
- «حوار ثقافيّ بين الشرق والغرب»

ـ «مبادرات مسكونيّة»

ـ قِيَم «الحرِّيّة والتفاهم والضيافة وانفتاح الروح»

ـ «مجتمع تُنعشه مثاليّة ديمقراطيّة متعدِّدة».

فهو، بكلمة وجيزة، «تراث ثمين لا يمكن أحدًا أن يسلِّم بأن يراه في طريق الزوال»، وتراث «روحيّ» (رسالة ٣) وثقافيّ (رسالة ٣).

**ب ـ تحدّي المأساة اللبنانيّة**

إنّ ويلات لبنان اليوم هي:

+ العنف ونتائجه:

«إنّ موجة العنف الرهيبة قد خلقت، في هذه السنوات الأخيرة، مناخًا من الشكّ والارتياب يحمل أحيانًا على نبذ مَن لا يفكِّر مثلنا أو لا يدين بالدين نفسه».

+ عناصر تفتُّت:

«أمّا الغطرسة وحبّ السيطرة والتعصّب والتخاذل أو الخوف، فيحمل هذا كلّه عناصر موت لا تُضعف الروح الوطنيّة وحسب، بل قد تقود بلادكم إلى تفتُّت محتوم».

«تجربة الانفصالات وما تولِّده بسهولة من حذر» (رسالة ٣)، و«مناخ من الشكّ والارتياب».

«عوامل داخليّة، بل وخارجيّة أيضًا شوَّهت وجه لبنان».

**جـ ـ دينامية الانتقال من الأمس إلى الغد، عَبْرَ الأزمة الحاليّة: الثقة وفحص الضمير.**

ـ الثقة:

+ أوّلاً «ثقتكم بلبنان نفسه»: فلا يجوز للحرب، مهما طالت، أن تنال من هذه الثقة المتأصِّلة في التراث المذكور، أي في تاريخ غنيّ بالإنسانيّة.

+ والداعي إلى هذه الثقة هو «الثقة التامّة بالإنسان».

+ ثقة بالإنسان الذي هو صورة الله:

«إنّ الفشل المتالي وخيبات الأمل، والاقتتال، وحتّى المجازر، لا تستطيع أبدًا أن تُطفِئ تمامًا هذه الشعلة الصغيرة التي ترتجف في قلب كلّ إنسان، والتي تُدعى المحبّة والتي بها يشابه هذا الإنسان، أكثر ما يشابه، الله نفسه».

وتلك الشعلة الصغيرة هي التي تمكّن، رغم كلّ شيء، من «القبول بالتلاقي كبشر، والتعاطي كإخوة». وتلك الثقة التامّة بالإنسان، وهي موضوع مفضّل عالجه البابا يوحنّا بولس الثاني، تقوم على ناسوت يسوع: «ليس هناك إلاّ طريق واحد، وهو الطريق الذي اختُبر منذ قرون والذي هو، في الوقت نفسه، طريق المستقبل. ولقد دلّ المسيح الربّ على هذا الطريق بوجه خاصّ، حين اتّحد نوعًا ما بكلّ إنسان» (الرسالة «فادي الإنسان»، الفقرة ١٣، مستشهدةً بالدستور العقائديّ «الكنيسة في عالم اليوم» الفقرة ٢٢).

لقد وضّح البابا، في توجيه كلامه إلى المسيحيّين، أنّ تلك الثقة التامّة بالإنسان تستند إلى فصح القائم من الموت: «وبه قضى الله على العداوة» (أف ٢/ ١٦). وذكّر بأنّه يكتب رسالته في زمن الفصح: «فكلمته من أجل المستقبل» هي «كلمة قيامة». وهذا ما دفعه إلى التشديد على رسالة المسيحيّين.

ـ فحص ضمير:

+ «كلّ لبنانيّ مسؤول في النيابة عن مستقبل بلاده... على كلّ واحد أن يكون مستعدًّا لإجراء فحص ضمير، أن يسلّم بالتخلّي عن شيء ما، أن يعيد النظر في شؤونه...».

+ وهذا الفحص يعني «الأشخاص والجماعات».

وفي نظر البابا، يعدّ فحص الضمير هذا ساعةً ضروريّة للخروج من الأزمة وقبول التحدّي. وهذا ما حمله على العودة إليه في رسالته إلى البطريرك بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥ (رسالة ٤). ذلك بأنّ السنة ٨٤ كانت سنة اضطرابات إلى حدّ بعيد، فبدا للبابا أنّ فحص الضمير هذا لم يجر حتّى ذلك الوقت. فجاءت رسالته بتاريخ ١/٢٥ تذكيرًا ملحًّا وعرضًا للموضوع نفسه، وناشد البطريرك خاصّة:

«فلتنطلق تلك الدعوة من بكركي لتلاقي كلّ مواطن لبنانيّ يحبّ بلاده، ويدرك مسؤوليّته الشخصيّة». وجاءت الرسالة أيضًا دعوة إلى المسؤولين عن مختلف الطوائف. فمن شأن فحص الضمير هذا أن يرجّح «القِيَم التي تجمع وتوحّد»، بفضل الإرادة المشتركة الآيلة إلى السلام والحوار». وهذا ما يفترض وجود الثقة بقدرة كلّ واحد على أن يصالح ويحاور قريبه». والبابا يشدّد على تلك الثقة: «إنّي أكرّر أنّ الثقة المتبادلة ضروريّة. إنّها في أساس احترام الأشخاص...». وفي الخطاب أمام الوفد البرلماني بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٩، طلب رفض منطق الخلافات والتناقضات»... «لفتح الطريق المؤدّي إلى التفاهم والاحترام المتبادل».

«فبفضل هذا التجدُّد الباطنيّ فقط، يمكن القيام بنهضة وطنيّة حقيقيّة»، «يمكن قيام اتّفاق عادل وطويل المدى حول المسائل المتعلّقة بالاعتراف المتبادل بحقوق وميزات كلّ طائفة بمفردها» (رسالة ٤). وهذا يعني المسيحيّين على وجه خاصّ.

## ٣ ـ المسيحيّون «مسؤولون عن الرجاء»

في القسم الأخير من الرسالة إلى جميع اللبنانيّين، يتوسّع البابا في «دور المسيحيّين الخاصّ»: «إنّكم مسؤولون عن الرجاء، عن ذلك الرجاء الذي يتفجّر... من المسيح القائم من الموت». في الواقع، هذا الدور مزدوج، والبابا يشير إلى وجهَيه في ختام الرسالة ٤ إلى البطريرك:

«وليدركوا (المسيحيّون)، تمشّيًا مع الأمانة لدعوتهم، كيف يصبحون تلامذة المسيح الذي يعلّمنا المسامحة والرأفة والتفهّم. وليكونوا جميعًا، في الوقت نفسه، الشهود الشجعان للحقيقة، عندما يتعلّق الأمر بعيش القِيَم الإنجيليّة وإعلانها بحرّيّة تامّة».

### آ ـ خدمة المصالحة

«على الكنيسة في لبنان أن تؤمّن، بشكل نبويّ، هذه الخدمة، خدمة الحوار والمصالحة التي تنبع من قلب المسيح...». لا يخفى على البابا ما في لبنان من

وبلات، كما ذكّرنا بها في كلامه على التحدّي. وهو يعلم «بأنّ الأمّة... تواجه ما يجرّه عليها عنفٌ مزمن من أوخم العواقب». «إنّ موجة العنف الرهيبة التي طغت في هذه السنوات الأخيرة قد خلقت مناخًا من الشكّ والارتياب...». ويذكّر «بالفشل المتتالي وخيبات الأمل والاقتتال، وحتّى المجازر...»: «في لبنان لا يزال الإنسان فريسة انقسامات وتنابذ من جميع الأشكال» (رسالة ٣). والرسالة ٤ إلى البطريرك، بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، هي أشدّ إلحاحًا: «وإذا ما كان الرجاء الذي يُنعشه الإيمان لم يغب يومًا، وما زال صامدًا عند الأكثريّة من اللبنانيّين، فإنّي أعلم أيضًا أنّ شبح مآسي أخرى يساورهم...». «فليتوقّف الحقد والبغض والقتال الأخويّ أو الرغبة في الانتقام، كي لا يثقل عبء الآلام...» (رسالة ٤). وهو يعلم، كما شرح في خطابه أمام الوفد البرلمانيّ بتاريخ ٨٥/٣/٢٩ «أنّه ليس من السهل تبصّر الطريق المؤدّي إلى التفاهم والاحترام المتبادل... كذلك ليس من السهل قبول أيّ طرف للطرف الآخر ما دام هناك خوف من الحاضر ومن المستقبل، بالنسبة إلى حياة الفرد أو بالنسبة إلى حياة الجماعات...». في ذلك الإطار، طلب البابا رفض «منطق الخلافات والتناقضات» للتصرّف كتلامذة يسوع بحسب منطق المحبّة (راجع في الرسالة ٢: «إنّ المحبّة وحدها تأتي العظائم»، ومن الرسالة ٣ الإشارة إلى صليب المسيح). تلك هي «البشرى التي يجب إعلانها حولكم». ولذلك، فإنّه يشدّد على خدمة المصالحة هذه: وهو يذكرها مرّتين في الرسالة ٣: «إنّه من الأهمّيّة بمكان أن تبدو الجماعة المسيحيّة أنّها خميرةُ وحدة ومصالحة». ويطلب إلى الأساقفة الكاثوليك في العالم كلّه أن يشاركوا «في ابتهال الكنيسة في لبنان، لتُعطى النعمة فتنهل من صليب المسيح، الذي تحمله في جسدها، القوّة لتحيا يوم الله ومثاليّة الأخوّة والمصالحة». وهذا شأن الرسالة ٤، بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، فإنّها تلخّص بهذه الخاتمة: «أتوسّل إلى الله... لكي يمنح الشعب اللبنانيّ القدرة على تجاوز المصاعب الحاليّة لكي يتسلّق بشجاعةٍ الطريق المؤدّية إلى الأخوّة والمصالحة».

وكيف التقدّم في هذا الطريق؟ بالمسامحة والأخوّة والوحدة:

+ «إستنبطوا الوسائل لتغلّبوا قوّة الغفران الخلّاقة والرحمة».

+ «أُخلقوا، حيثما تعيشون وتعملون، بيئةً أخويّة». «والقبول بالتلاقي كبشر، والتعاطي كإخوة، يشكّلان بدء الحلّ. وهذه مجاهرة برفض التسليم بالفشل».
+ «تعاونوا ومواطنيكم من ذوي الإرادة الصالحة... لتنسجوا مجدَّدًا لحمة الحياة الوطنيّة».
+ «(إنّ النهضة الوطنيّة) ستكون من صنع إرادة الشعب اللبنانيّ بأكمله، تجمعه الرغبة الواحدة في بناء وطن...» (رسالة ٤). «فكّروا في الواقع بما تمكّنتم من بنائه معًا، وهو مجتمع حوار وازدهار كان موضوع حسد الجميع».

والبابا، في توجيه كلامه إلى أساقفة العالم أجمع، لا يخاف أن يصرخ: «وأيّة كارثة للعالم إذا صار هؤلاء وأولئك إلى تنابذ باسم الدين».

شرط أساسيّ: «أعطوا شهادة عن جماعة متّحدة».

إنّ هذه «الشهادة» عن جماعة متّحدة تسعى إلى تجاوز الخلافات ورد ذكرها في أربعة أسطر من الرسالة ٢ بتاريخ ١٩٨٤/٥/١ . لكنّ هذه القضيّة أصبحت شاغلة البال، حتّى إنّ البابا اضطُرّ إلى كتابة رسالة خاصّة إلى البطريرك في هذا الموضوع بتاريخ ١٩٨٥/٤/٥ . فلم يتردّد في القول: «لا يَرضى الله أن يساهم انقسام المسيحيّين في إثارة الشكّ حول خلاص لبنان بالذات...». «على المسيحيّين اللبنانيّين واجبُ التغلّب على المعارضات، حتّى ولو بدت مبرّرة في ضوء الأحداث الحاليّة الخطيرة». وهذا شرط «ليحقّقوا بطريقة نبويّة الحوار والمصالحة...».

## ب ـ الحقّ في العيش المسيحيّ بحرّيّة

تذكّر الرسالة ٢ بإخلاص مسيحيّي الشرق، بإخلاصهم في الإيمان وبتضحياتهم. «لا يمكن (الكنيسة جمعاء) أن تسلّم بأن ترى هذا الحضور لها المكتسب بفضل هذا الاستمرار البطوليّ، يتضاءل في لبنان وفي غير مكان».

ولذلك، فبعد أن كرّر البابا للمسيحيّين اللبنانيّين كلمة بولس الرسول «لا

تجازوا شرًّا بشرّ... لا يغلبكم الشرّ، بل اغلبوا الشرّ بالخير» (روم ١٢/١٧ ــ ٢١)، أضاف: «لا تخافوا ولا تستحيوا أبدًا، عندما يجب أن تدافعوا عن حرّيّاتكم وخاصّةً عن حرّيّة القِيَم الإنجيليّة التي تعيونها معًا». ومن شأن «الإرادة المشتركة الآيلة إلى السلام والحوار» أن تؤدّي «إلى الاعتراف المتبادل بحقوق وميزات كلّ طائفة بمفردها» (رسالة ٤). ولقد عبّر عن تلك الأفكار نفسها في خطابه أمام الوفد البرلماني اللبنانيّ بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٩: «... بناءُ وطن... تكون فيه الحقوق والتقاليد وخصائص كلّ طائفة محترَمةً ومعترفًا بها». ولكنّنا نجد أوضح تعبير له عن الطوائف المسيحيّة في الخطاب الذي ألقاه في ١٩٨٤/١/١٠ أمام مجموعة محدودة من النوّاب الموارنة المستقلّين:

«إنّ كرسيّنا الرسوليّ... يؤيّد ويشجّع كلّ جهد يُبذل في سبيل الاعتراف بوجود الطوائف المسيحيّة وحقوقها. ليس المقصود هنا، ولا شكّ، أن يطالَب بامتيازات غير مشروعة، بل أن يُضمَن فقط في العدالة وجود تلك الطوائف ونشاطها وتقدُّمها. فتصبح بذلك أشدّ قدرة على الشهادة، في المجتمع اللبنانيّ المتعدّد، للقِيَم الإنجيليّة وتشكّل إسهامًا وغنى يستفيد منهما البلد كلّه».

وفي الرسالة إلى الأساقفة (رسالة ٣)، يتّسع أفق البابا:

- يقول إنّه يعي، مع الكنيسة كلّها، أنّ «ازدهار المسيحيّة في لبنان هو شرط لوجود الأقلّيّات المسيحيّة في الشرق الأوسط».
- ويدعو إلى «المحافظة على الكنائس الشرقيّة التي كانت مهدًا لإيماننا والتي نحن مدينون لها بالكثير».

**ملاحظة:** لا يشرح البابا كيف يتمّ الربط بين واجبَي المسيحيّ (واجب العمل على المصالحة وواجب الدفاع عن الحرّيّة المسيحيّة)، وهما واجبان قد يبدوان متعارضَين وكثيرًا ما يصعب ممارستهما معًا. على كلّ حال، لا نُفسّر فكرته تفسيرًا صحيحًا، إن اتّخذنا موقفًا من جانب واحد أو إن رأينا فيها تبريرًا لتصرّف منفرد. فالبابا يذكّر مُلِحًّا بمطلبَين من مطالب الوجود المسيحيّ من شأنهما أن يُلهما تفكير المسيحيّين اللبنانيّين وسلوكهم.

## الخاتمة: ملاحظات وأسئلة

### ١ ـ إيمان اللبنانيّين

أشار البابا مرّتين إلى إيمان اللبنانيّين بالله، أي إيمان المسيحيّين والمسلمين. في المرّة الأولى في رسالته إلى جميع اللبنانيّين بتاريخ ١٩٨٤/٥/١: فبعد أن كتب عن «القبول بالتلاقي كبشر والتعاطي كإخوة»، واصل: «واللبنانيّون مؤمنون، ويعرفون أنّ الخالق وَكَلَ إليهم الأرض ليجعلوها قابلةً للسكن ولاستقبال الجميع». وفي خطابه أمام الوفد البرلمانيّ اللبنانيّ، وبعد أن ذكَر «بالثقة الأساسيّة بالإنسان»، قال: «إنّي أعلم أنّ جميع اللبنانيّين متمسّكون بتاريخ بلدهم ويعرفون خصوصًا كيف يعودون بإيمانهم نحو الخالق الأوحد، إله المحبّة والسلام».

### ٢ ـ الطائفة المارونيّة

تجدر الإشارة إلى أنّ البابا، في رسائله ١ و٢ و٣ و٤، يتحدّث عن كنيسة لبنان وعن مختلف طوائفها وعن المسيحيّين اللبنانيّين، من غير أن يسمّي الطائفة المارونيّة (بغضّ النظر عن ذكر لقب «بطريرك الموارنة (رسالة ١) أو «بطريرك أنطاكية المارونيّ» (رسالة ٤ ود). لكنّه ذكر الموارنة قبل كتابة الرسائل الثلاث الأولى، في خطابه بتاريخ ١٩٨٤/١/١٠ أمام مجموعة ستّة نوّاب موارنة مستقلّين: «أحيّي فيكم أوّلاً أعضاءَ الطائفة المارونيّة الكريمة، التي ما زالت الكنيسة الجامعة تقدّر، لا تراثها الروحيّ فقط، بل شجاعة بنيها أيضًا، فقد شهدوا لإيمانهم بالمسيح حتّى الاستشهاد أحيانًا».

وفي الرسالة د، حيث يُظهر البابا اهتمامًا كبيرًا بوحدة المسيحيّين اللبنانيّين، يتحدّث صراحةً عن دور البطريركيّة المارونيّة: «إنّ بطريرك أنطاكية المارونيّ الذي يعتبره اللبنانيّون رمزًا لبلدهم وضمانة للقيَم الخاصّة بكلّ جماعة من جماعاته...».

### ٣ ـ مساعدة لبنان على استعادة وجهه الأصيل» (رسالة ٢)

في الرسالة ٣، وردت عبارة «بَعْث بلد جديد وأمين، في الوقت نفسه، لتراثه الروحيّ الثمين». لكن البابا يشدِّد على الأمانة أكثر منه على التجديد، فإذا كان لبنان لا يستطيع أن يبقى إلاَّ بالأمانة لتراثه، فلا يستطيع أيضًا أن يبقى إلاَّ باتِّخاذ وجه جديد (على الصعيد السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ...). «وهذا ما سيكون عمل اللبنانيِّين وحدهم، وهو عمل يقتضي له صبر وسخاء».

### ٤ ـ الوجه الثقافيّ

لمُا كان هذا الموضوع على جانب كبير من الأهمِّيَّة لمستقبل لبنان، نذكر هنا الفقرات التي ورد فيها لفظا «ثقافة» و«ثقافيّ».

- في خطاب ١٩٨٤/١/١٠: «تعايُش مثمر بين مختلف الأديان والثقافات».
- في الرسالة ٢، في الكلام على التراث: «الحوار الثقافيّ بين شرق وغرب».
- في الرسالة ٣: يتحدَّث البابا عن «لبنان ديمقراطيّ، منفتح على الآخرين، في حوار مع الثقافات والديانات...».
- في الرسالة نفسها، يشير إلى أنّ «مسيحيّي العالم العربيّ... أسهموا في نشر رسالة ثقافة...».

### ٥ ـ التسليم بالتخلّي عن شيء ما

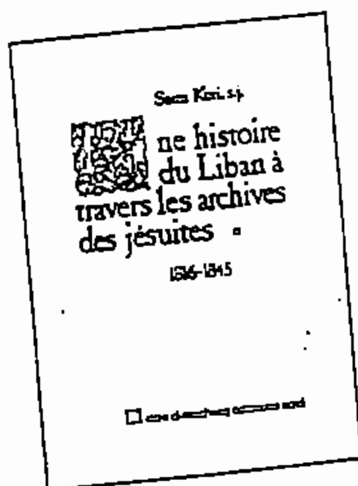
هذه العبارة يكرّرها البابا بوجه من الوجوه، حين يتناول موضوع مستقبل الأمّة اللبنانيّة. ففي رسالته إلى جميع اللبنانيّين، يقول: «على كلّ واحد أن يكون مستعدًّا لإجراء فحص ضمير، أن يسلِّم بالتخلّي عن شيء ما، أن يُعيد النظر في شؤونه...». وفي رسالته إلى الأساقفة الكاثوليك في العالم كلّه، تجدر الإشارة إلى عبارة «في لبنان وفي الخارج»، في الفقرة التالية: «على جميع الذين يحبّون هذا البلد أن يساعدوا اللبنانيّين على أن يُعيدوا بناءه بجهودهم الخاصّة، ملتفّين حول السلطات الشرعيّة. ولن يحصل هذا إلاَّ إذا كان كلّ واحد مستعدًّا، في لبنان وفي الخارج، أن يضحّي بمصالحه الخاصّة، لكي يتغلَّب الخير المشترك».

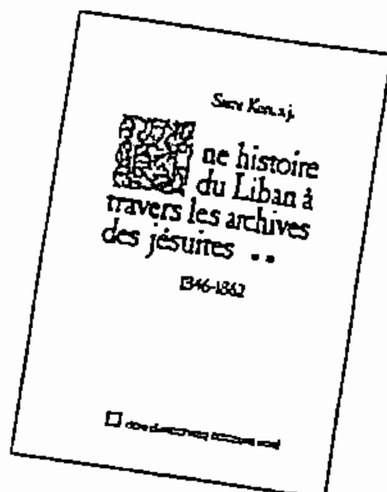
وفي رسالته إلى البطريرك بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، يكرّر ما كتبه في السنة السابقة: «وفي رسالتي إلى جميع اللبنانيّين، كتبتُ أن يكون كلّ واحد مسؤولاً عن خير بلاده، قادرًا على فحص ضميره، وأن يتنازل عن شيء ما ويعود إلى نفسه، كي تبرز القيَم التي تجمع وتوحّد». ومنذ إلقاء خطابه أمام مجموعة النوّاب الموارنة، سبق أن قال: «يفترض مثل هذا المشروع أن تكون جميع الأطراف مستعدّة للتخلّي عن شيء ما، ليتغلّب الخير المشترك وحده».

لا يوضّح البابا أي شيء يتناول ذلك التخلّي وتلك التضحيات، لكنّ تكرار هذه الألفاظ يلفت الانتباه ويدعو إلى التفكير، إلى تفكير عمليّ.

وفي ١٩٨٤/٥/١، وبعد تقديم عرض للمأساة اللبنانيّة، كتب البابا: «ولكنّنا على يقين أنّه لا يزال بالإمكان تخطّي هذه الحالة» (رسالة ٢)، وطلب أن ترفع الصلوات» لتكون (للمسيحيّين اللبنانيّين) الشجاعة ليؤمنوا بالمستقبل» (رسالة ٣).

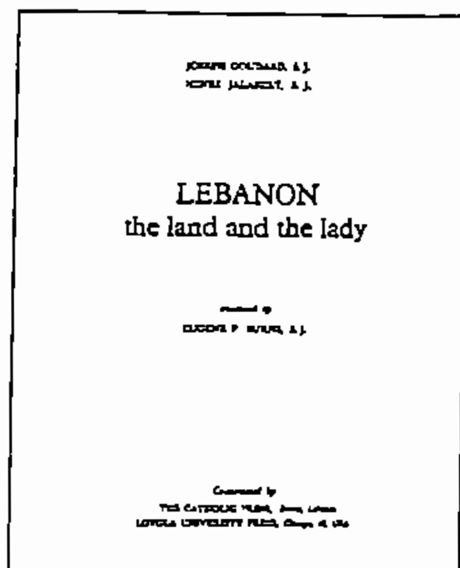
## صدر عن دار المشرق









# في الذكرى الثلاثين لوفاة لويس مسينيون

## (١٩٦٢ ـ ١٩٩٢)

## بعض رسائل لويس شيخو إليه

### حقّقها الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

صادف شهر كانون الأوّل / ديسمبر ١٩٩٢ مرور ثلاثين سنة على وفاة المستشرق، بل المستعرب ـ كما كان يؤثر أن يُدعى ـ لويس مسينيون. وقد أقامت الهيئات العلميّة في باريس وعدّة بلاد عربيّة وإسلاميّة احتفالات لإحياء ذكراه والإشادة بالدور الفريد الذي أدّاه في دنيا الفكر العربيّ عامّة والتصوّف الإسلاميّ خاصّة.

من دواعي حبّ العرب لمسينيون أنّه هو أحبّهم. أحبّهم كثيرًا واحترمهم. لم ينصرف إلى دراسة العربيّة لغايات مبيّتة، ولا حتّى لمجرّد ولعه بثقافة عريقة لها مجد تليد وحاضر ناهض، بل لأنّه أحبّ الشعب العربيّ لِمَا فيه من خصال لا سيّما الأنفة والكرم والضيافة. وإلى هذا الشعب أيضًا هو مدين بأعزّ ما كان لديه، إيمانه بالله، لأنّه اكتشف نور الإيمان وهو في بلادنا، عن يد أناس من جلدتنا، فظلّ يكنّ للعربيّة وأرض منبتها وأهلها عواطف العرفان الصادق بالجميل. وقد أكبر العرب هم أيضًا خصاله وقدّروا علمه أعظم التقدير، ومن مظاهر إكرامهم له أنّه انتُخب عضوًا في مجمعَي اللغة العربيّة بالقاهرة ودمشق، وظلّ يساهم في أعمالهما حتّى الرمق الأخير.

---

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

كان بودّ المشرق أن تخصّص لتكريم المستعرب العظيم بابًا واسعًا من عددها هذا، إلاّ أنّ ضيق الوقت كان مداهمًا، وسوف نترك الاستفاضة في هذا المجال لمناسبة لاحقة إن شاء الله. أمّا اليوم فستكون مساهمتنا بنشر بعض رسائل بعث بها مؤسّس المشرق الأب لويس شيخو إلى سميّه مسينيون، وعددها خمسة.

لقد سبق أن نشرنا سنة ١٩٧٠ في مجلّة المشرق أيضًا أربع عشرة رسالةً بعث بها مسينيون إلى الأب شيخو[1]. كُتِبَت تلك المكاتيب بين سنتي ١٩٠٨ و١٩١٤ ودار معظم موضوعاتها حول الحلاّج، وبها أبدى منشئها آراءه في المتصوّف الشهير عاكسًا في الوقت عينه الكثير ممّا يجيش في نفسه الكبيرة من عواطف وتطلّعات.

وحدث بعد ذلك أنّنا بدأنا إعداد العدّة لنشر سائر الرسائل التي تلقّاها شيخو أو بعث بها، فاتّصلنا بالسيّد دانيال مسينيون، نجل العلاّمة لويس، فتكرّم وبعث إلينا بصُوَر لخمس رسائل تلقّاها والده من الأب شيخو، هي التي ننشرها اليوم تكملةً للفائدة (ولو بعد مرور عشرين سنة ونيّف على صدور القسم الأوّل!).

كُتِبَت رسائل شيخو بالفرنسيّة وكان زمن تحريرها بين ١٩ نيسان/ابريل ١٩٠٩ و٢٧ كانون الثاني/يناير ١٩١٤. وجميعها، باستثناء واحدة، موجز لا تطوال فيه لأنّ شيخو كان مقلاًّ في سائر رسائله لكثرة أشغاله. ويبدو من مطالعة رسائل مسينيون إلى اليسوعيّ أنّ شيخو كتب إلى صديقه رسائل أُخرى، إلاّ أنّها فُقِدت.

أمّا المواضيع المعالجة فهي لا تخلو من الفائدة لنا: بعض الشؤون العمليّة من خدمات أدّاها شيخو لصديقه، أمور شخصيّة تخصّ حياة مسينيون الروحيّة، معلومات أدبيّة لا سيّما في شأن كتب مشكوك في أمرها من وضع العلاّمة أنستاس ماري الكرمليّ.

فإلى القارئ هذه الرسائل:

---

(١) أطلب المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٧٢٩ ـ ٧٥٤.

# الرسالة الأولى

Univ. St. Joseph[1], 19 avril 1909

Bien cher Monsieur,

Je vous ai fait copier pour 1 f. 50 les colonnes de l'*Encyclopédie* de Bostani sur Hallaje. - Je n'ai pas de relation directe avec Mr. Bostani, le mieux serait de lui écrire directement à la Chambre des Députés à Constantinople: il pourrait peut-être vous renseigner sur le Ms de قاضي القزوينيّ[2].

Notre Ms de Djaubari[3] ajoute un vers à ce que vous citez. C'est celui-ci, qui paraît corrompu:

تمشوا ونمشي ونرى أشخاصكم     وأنتم ليس ترونا يا دبر؟

Je pense que le P. Anastase[4], dans ses recherches à travers les bibl. d'Orient, vous aura trouvé qqch de nouveau.

Tout à vous, L. Cheïkho

---

(١) جامعة القدّيس يوسف في بيروت. والرسالة ردٌّ على مكتوبَين لماسينيون أُرسلا في ١٩٠٩/٢/٥ و١٩٠٩/٣/١٧ (نصّ المشرق ١٩٧٠، ص ٧٣٥ ـ ٧٣٨). ـ حذفنا للاختصار سطورًا قليلة ذكرت أمورًا جدّ خاصّة. وأشرنا إلى المحذوف بعلامة (...).

(٢) كان ماسينيون قد طلب إلى شيخو نسخةً عمّا كتبه سليمان البستاني، معرّب الإلياذة ونائب ولاية بيروت في الآستانة، عن الحلاّج في المجلّد السابع من دائرة المعارف. كما أنّه استعلم صديقه حول مخطوط استشهد به البستاني لتحرير نبذته، وهو لقلم القاضي أبي يوسف عبد السلام القزوينيّ الحنفيّ المعتزليّ (١٠٠٢ ـ ١٠٩٥).

(٣) هو عبد الرحمن (وقيل عبد الرحيم) عمر (وقيل بن عمر) الجوبريّ (وجوبر من ضواحي دمشق). توفّي نحو ١٢٢١/٦١٨ ومخطوطه المذكور هنا هو المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار، ه بكشف أسرار العشّابين ومكايد الدجّالين وله فيه كلام عن الحلاّج. وقد صدرت مؤخّرًا طبعة لهذا الكتاب حقّقها الدكتور عصام محمّد شارو (بيروت، ١٩٩٢).

(٤) هو العلاّمة الشهير الأب أنستاس ماري الكرمليّ (١٨٦٦ ـ ١٩٤٧). كان صديقًا حميمًا لماسينيون وله يد في اهتدائه كما سيأتي الخبر في الرسالة الثالثة.

## الرسالة الثانية

Beyrouth, 31 janvier 1911

Cher Monsieur,

Merci pour vos souhaits de bonne année; j'espère à mon tour que l'année 1911 sera pour vous bien féconde en travaux et en succès; on vous félicite ici pour vos dernières publications dans les *Mémoires de l'Institut Egyptien*. On m'a chargé de vous demander si vous acceptiez un échange avec nos *Mélanges de la Faculté Orientale*[1].

Avez-vous lu dans l'*Anthropos* l'article du P. Anastase sur les Yézidis et leur écriture énigmatique? Qu'en pensez-vous? Il y a dans tout ce récit bien des choses inexplicables et presque tous les témoins sont morts. Vous êtes, je crois, le seul vivant dont l'auteur allègue le témoignage[2].

Reviendrez-vous en Orient où vous avez recueilli tant de lauriers?

Dernièrement a passé ici Miss Bell pour aller en Mésopotamie étudier les anciennes églises de ce pays[3].

Tout à vous, L. Cheïkho

## الرسالة الثالثة

Beyrouth, 28 Nov. 1911

Bien cher ami,

J'ai été heureux d'avoir de vos nouvelles. A ce que je vois, votre état de santé s'est tout-à-fait rétabli. *Deo Gratias!* Vous pouvez ainsi vous consacrer à vos études de prédilection et servir,

---

(١) قوبل هذا الطلب بالإيجاب (رسالة ردّ مسينيون تاريخ ٨/٢/١٩١١).

(٢) كان الأب أنستاس قد نشر في مجلّة Anthropos 6 (1911), p. 1-39 مقالاً يعلن فيه اكتشافه كتابين من كتب اليزيديّين المقدّسة، مكتوبين بأبجديّة خاصّة قال إنّه وجد حلّها. إلاّ أنّ شيخو ومسيون وسواهما من العلماء شكّوا في صحّة هذين الأثرين (أطلب المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٧٤١).

(٣) نشرت الآنسة بلّ L.G. Bell نتيجة مشاهداتها في كتابها المعنون *Amurath to Amurath*, London, 1911.

avec la science, la religion dont vous êtes maintenant le champion. N'est-ce pas qu'on est heureux de croire! Tant qu'on n'a pas la foi, on reste balloté par les flots de l'incrédulité qui ne vous laissent ni paix ni trêve. Remercions, cher ami, le bon Dieu de cette faveur si précieuse et demandons-la pour tant de personnes aujourd'hui victimes du doute. Le R.P. Anastase a été pour vous l'instrument de la Providence; rendez-le lui en priant pour lui(1). Soit dit entre nous, ce bon Père a la *manie* de l'inédit.

(...) L'histoire des documents yézidis, nous parait ici bien louche: Dans le récit même donné dans l'*Anthropos*, il y a des contradictions flagrantes. Nous avons eu ici d'autres preuves de cette manière de faire. C'est pourquoi j'ai coupé toute relation(2). D'ailleurs le Père Anastase publie maintenant sa petite revue qui a beaucoup de bon, n'était un manque de mesure qui est dans le caractère de l'auteur. Je lui souhaite beaucoup de succès, mais je voudrais que sa publication sentît davantage le Missionnaire(3).

J'ai fait votre commission à l'Imprimerie: vous recevrez par ce courrier tous les nos de 1911 du *Machriq* qu'on avait retenus, ne sachant pas si vous vouliez continuer à vous y abonner. C'est une mesure un peu ric-rac qu'ils ont adoptée avec les Orientaux et qu'ils appliquent un peu à contre-temps avec l'Europe(4).

Dans ce no de décembre qui va paraître prochainement,

---

(١) كتب مسينيون إلى شيخو في ١٩١١/١/١٣: «Je recommande également à vos prières tous les miens et celui qui m'a réconcilié avec Dieu, mon pauvre et cher Père Anastase».

(٢) لمّا رأى شيخو أنّ النقاش بينه وبين أنستاس حول الوثائق اليزيديّة تطوّر بحيث بدت الأجواء تتوتّر، أعلم زميله في رسالة بتاريخ ١٩١٠/١١/٦ أنّه يؤثر توقيف المراسلة بينهما. فأجابه أنستاس في ١٩١١/١/٥: «كما تقول، قطْع المواصلات أحسن من نفي السلام من القلب، وكلّ ذلك حفظًا للمحبّة الأخويّة الرهبانيّة».

(٣) لم يكن أنستاس أقلّ غيرة من شيخو على أمور الدين، سوى أنّ أسلوبه كان ألين من أسلوب نظيره اليسوعي، وأقرب إلى روح عصرنا التي لا ترتاح للتبشير بل تؤمن بالحوار والصداقة.

(٤) كان شيخو معجبًا بالإفرنج وتقدّمهم على أبناء الشرق حتّى بات وكأنّه يؤثر في قرارة نفسه الأوّلين على الآخرين. وقد لامه أنستاس على ذلك إذ كتب له مرّة (بتاريخ ١٩٠٧/١٢/١٣): «إنّي أسلّم لك باعتبارك علماء الإفرنج من المستشرقين فإنّ أمرهم لا ينكر. لكن لا أوافقك في (...) الانقياد لآرائهم بدون تبصّر واحتقار آراء أبناء الشرق مهما اجتهدوا».

je termine la publication d'un ouvrage fort intéressant par صاعد الأندلسي (XIe siècle)[1]. Vous verrez comme il a été pillé par Ibn Abi Usaibia, Ibn Qofti et d'autres. Malheureusement je n'ai eu qu'un seul Ms à ma disposition, Au British Museum il y en a deux autres. C'est tout. Le Père Anastase a fait qqes bonnes corrections, mais parfois il exagère.

Et *Hallaj!* Où en est votre travail? Plus d'une fois j'ai voulu vous écrire pour vous communiquer tel ou tel détail qui me tombait sous la main, mais je craignais de porter de l'eau à la fontaine[2].

Croyez-moi, cher ami, votre tout dévoué serviteur in X[to].

L. Cheïkho, s.j.

## الرسالة الرابعة

Beyrouth, 22 octobre 1913

Bien cher ami,

(...) Je suis heureux de vous voir tout entier à vos chères études.

(...) Reviendrez-vous en Orient? Ferez-vous des cours en Egypte? Ce serait à souhaiter. Au Caire on trouve plus facilement qu'ailleurs de quoi se satisfaire. sous ce rapport, sans parler de la société qu'on peut y fréquenter.

On m'écrit d'Alep que les supérieurs du P.A.[3] ont suspendu sa Revue à cause des mécontentements auxquels a donné lieu ce polémiste imprudent. La Revue reparaîtrait en janvier avec un nouveau directeur. J'espère que le fond sera aussi un peu modifié[4]. - Ici on est persuadé que sa communication à

---

(١) باشر شيخو نشر كتاب الأندلسي المسمّى طبقات الأمم في السنة ١٤ من المشرق (١٩١١)، ص ٥٦٦، وقد أصدر الكتاب كاملاً مع فهارس ومقدّمة بالفرنسيّة سنة ١٩١٢.

(٢) صدرت أطروحة مسينيون سنة ١٩٢٢ بعنوان: *La Passion d'Al-Hallaj*، وصدر ديوان الحلاّج طبعته الأولى سنة ١٩٣١ في المجلّة الأسيويّة *Journal Asiatique*.

(٣) هو الأب أنستاس.

(٤) في الحقيقة لم تنقطع سلسلة أعداد لغة العرب منذ نشأتها في ١٩١١ حتّى نشوب الحرب الكونيّة الأولى. وأعيد إصدارها سنة ١٩٢٦.

l'*Anthropos* sur les écrits des Yézidis est une mystification. Le Dr. Bittner s'est laissé prendre[1].

Tout vôtre in Xto, L. Cheïkho

## الرسالة الخامسة

Beyrouth, le 27 janvier 1914

Bien cher ami,

J'ai reçu hier votre lettre dans laquelle vous m'annoncez votre prochain mariage qui a dû avoir lieu ce matin. C'est de tout cœur, bien cher ami, que je vous félicite et prends part à votre bonheur. J'ai bien prié pour vous, demandant avec instance au bon Maître de bénir votre union. Le joug de la vie doit se porter à deux, et quand ces deux sont des chrétiens, ce joug devient doux et agréable. Vous avez bien fait de suivre le conseil de votre directeur[2]. *Prosit, ad multos annos!*

J'ai aussi prié pour l'autre intention[3]. Si, comme vous avez pu vous en assurer, ce H.H.[4] a entrevu la vérité, s'il est mort pour elle, son sort n'a plus rien qui inspire la pitié. Puissiez-vous rendre à cette figure la gloire qu'elle a méritée. Vous verrez mon compte-rendu sur les *Tawasin* dans les *Mélanges*[5] *(...)*.

Je suis heureux de savoir que le P. Anastase continue sa

---

(١) عن مقالة شيخو في المجلّة المذكورة، راجع الرسالة الثانية (المقطع الثاني). أمّا الدكتور بتنير فقد نشر في المجلّة نفسها وفي السنة عينها (ص ٦٢٨ ـ ٦٣٤) مقالاً لم يبتّ في صحّة أو عدم صحّة ما ذهب إليه أنستاس. وما توصّل إليه أحد أعظم العارفين بشؤون الأكراد، الأب توما بوا Bois الدومنيكي، أنّ ما أتى به الكرملي ليس من صنعه ولكنّه محرّف قبل اكتشافه على يد أنستاس (أطلب مقال الأب بوا في المشرق ٥٥ (١٩٦١)، ص ١١٦ ـ ١١٧).

(٢) كان ماسينيون متردّدًا بين أن ينصرف إلى النسك في الصحراء على غرار شارل دو فوكو وأن يعيش في الحياة الزوجيّة، فأشار عليه مرشده الروحيّ باختيار الطريق الثاني.

(٣) كان ماسينيون قد طلب إلى شيخو في رسالة بتاريخ ١٩١٤/١/١٧ أن يتضرّع من أجله ليقوم بواجبه في الكنيسة ويساهم في نشر تعاليم الإنجيل.

(٤) هو الحسين بن منصور الحلاّج.

(٥) أطلب: *Mélanges de la Faculté Orientale*, VI, p. XI حيث يثني شيخو، في تعريفه عن كتاب صديقه، توق المتصوّفين وكلّ إنسان إلى الاتّحاد بالله.

Revue. Tout ce qu'on lui demande c'est d'être modéré dans ses jugements et de servir la grande cause qui mérite seule tout notre dévouement.

Adieu, cher ami, et croyez-moi toujours votre tout dévoué serviteur en J.-C.

L. Cheïkho

# الهجرة اللبنانيّة في عهد الانتداب
# (١٩٢٠ ـ ١٩٤٢)

الدكتور بطرس لبكي*

تميّزت حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ بانكفاء شبه كامل للهجرة اللبنانيّة. أمّا في أثناء الحقبة الممتدّة بين الحربَيْن العالميّتين، فتحكّمت بالهجرة عواملُ متناقضة: بين عام ١٩١٨ وعام ١٩٢٩، استئناف الهجرة بسبب النتائج المفجعة لحرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ وانتعاش اقتصاديّ واستقرار سياسيّ في لبنان. أمّا بين عام ١٩٢٩ وعام ١٩٣٩، فأزمة اقتصاديّة في لبنان وبلدان الاغتراب.

وتأثّرت، من جهة أخرى، حركة الهجرة ببعض الإجراءات التنظيميّة التي وضعتها السلطة المنتدَبة: القرار رقم ٢٩٧٥ تاريخ ١٩٢٤/١٢/٤ الذي وضعه المفوّض السامي الفرنسيّ لحماية المهاجرين من جشع وسطاء شركات السفر، القوانين التي وضعت في الولايات المتّحدة الأمريكيّة عام ١٩٢١ وعام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٩ لتحدّ من الهجرة إليها. وهذه المجموعة من الإجراءات ضغطت على الهجرة من لبنان ووجّهتها نحو أمريكا الجنوبيّة (البرازيل والأرجنتين بشكلٍ خاصّ) ونحو إفريقيا السوداء[١].

---

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة، نائب رئيس مجلس الإنماء والإعمار.

(١) راجع، إيلي صفا، **الهجرة اللبنانيّة**، منشورات كليّة الحقوق في جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٦٠ (بالفرنسيّة)، ص ١٩٣.

لهذا السبب لم تكن الحقبة الممتدّة من عام ١٩١٨ إلى عام ١٩٣٩، حين كان لبنان خاضعًا للانتداب الفرنسيّ، حقبة «مجيدة» في تاريخ الهجرة من لبنان كما أشرنا سابقًا. ونبدأ دراسة تلك الحقبة بعرض الوقائع الإحصائيّة الكبيرة العائدة للهجرة اللبنانيّة إبّان تلك الحقبة.

كان متوسّط العدد السنويّ لمغادري لبنان بين عام ١٩١٩ و١٩٣٨ ٤٤٠٠ شخص. يبيّن الجدولان رقم ١ و٢ والرسم البيانيّ رقم ١ توزّع هذا العدد في الزمان والمكان(١).

نلاحظ جيّدًا تأثيرات أزمة عام ١٩٢٩ على حجم الهجرة. فالأزمة الاقتصاديّة التي عانت منها بلدان الاغتراب الرئيسيّة في القارّة الأمريكيّة، (الأرجنتين والبرازيل والولايات المتّحدة الأمريكيّة)، حدّت من إمكانات العمل فيها وبالتالي انخفضت قوّة جذب المهاجرين اللبنانيّين إليها. وبالمقابل بدأت المستعمرات الإنكليزيّة والفرنسيّة في إفريقيا تجذب أكثر فأكثر المهاجرين اللبنانيّين.

---

(١) راجع، يوسف كرباج وفيليب فارغ، الوضع الديمغرافي في لبنان، تحليل المعطيات. منشورات مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعيّة، الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٤، بيروت، المجلّد الثاني، ص ٣٩ (بالفرنسيّة).

جدول رقم ١:

حركة هجرة اللبنانيين بين الحربين: توزّعها حسب الأجناس والاتّجاهات ورصيدها.

| السنة | العدد الإجمالي للمهاجرين | منهم ذكور | منهم نساء وأطفال | المهاجرون العائدون إلى لبنان | الخسارة الحاصلة لسكان لبنان | الربح الحاصل لسكان لبنان |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٩٢١ | ٦٥٣٨ | — | | | | |
| ١٩٢٢ | ٧٧٧٩ | — | | | | |
| ١٩٢٣ | ٨٦١٤ | — | | | | |
| ١٩٢٤ | ٦٣٧١ | — | | | | |
| ١٩٢٥ | ٧٦٥٠ | — | | | | |
| ١٩٢٦ | ٧٤٨٧ | — | — | | | |
| ١٩٢٧ | ٣٧٢٥ | ١٩٥٠ | ١٧٧٥ | — | — | — |
| ١٩٢٨ | ٥٩٩٨ | ٣٧٣٠ | ٢٢٦٨ | ٢٤٤١ | ٣٥٥٧ | |
| ١٩٢٩ | ٥٠٤٧ | ٢٨٣٩ | ٢٢٠٨ | ٢٥٧١ | ٢٤٧٦ | |
| ١٩٣٠ | ٣٨٨٣ | ١٧٨٦ | ٢٠٩٧ | ٢٠٨٦ | ١٧٩٧ | |
| ١٩٣١ | ١٣٨٧ | ٦٧٣ | ٧١٤ | ٢٣٦١ | — | ٩٧٤ |
| ١٩٣٢ | ١١٧١ | ٥٤٦ | ٦٢٥ | ١٩٤٤ | — | ٧٧٣ |
| ١٩٣٣ | ١٥١٦ | ٧٤٤ | ٧٧٢ | ١٤٢٢ | ٩٤ | |
| ١٩٣٤ | ١٦٩٩ | | | ١٣٠٠ | ٣٩٩ | |
| ١٩٣٥ | ١٩٩٢ | | | ١٠٠١ | ٩٩١ | |
| ١٩٣٦ | ٢٢٧٧ | | | ١٣٨١ | ٨٩٦ | |
| ١٩٣٧ | ٣٣١٥ | | | ١٨٣٤ | ١٤٨١ | |
| ١٩٣٨ | ١٤٣٩ | | | ١٧١٥ | — | ٢٧٦ |

المصدر: إيلي صفا، الهجرة اللبنانية، ص ١٩٥ .

## جدول رقم ٢:

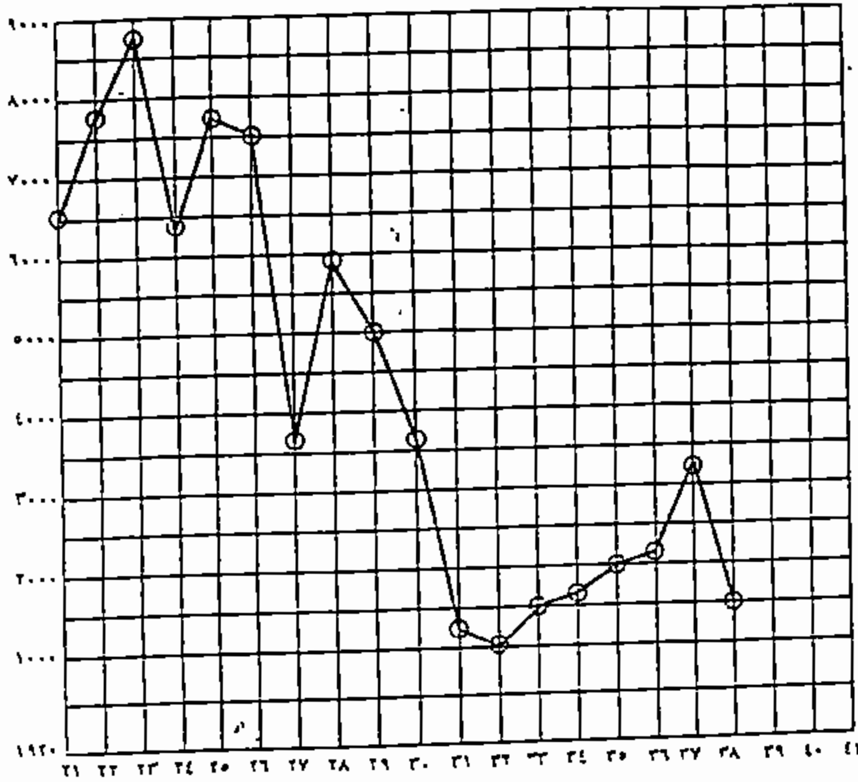
توزّع الهجرة اللبنانيّة بين الحربَين حسب بلدان المقصد.

| السنة | الولايات المتحدة الأميركية | البرازيل | الأرجنتين | أورغواي | أفريقيا الإنكليزية | السنغال | العدد السنوي الإجمالي |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ١٩٢١ | — | — | — | — | — | — | ٦٥٣٨ |
| ١٩٢٢ | — | — | — | — | — | — | ٧٧٧٩ |
| ١٩٢٣ | ٧٧٨ | ٢٣٢٧ | ١٨٤٤ | ١٠٠ | ٢٧ | ٦٦٤ | ٨٦١٤ |
| ١٩٢٤ | ٤٠٠ | ١٦٩٨ | ١٠٩٤ | ١٢٣ | ٤٤ | ٧٦٤ | ٦٣٧١ |
| ١٩٢٥ | — | — | — | — | — | — | ٧٦٥٠ |
| ١٩٢٦ | ٢٧٧ | ٣٠٢٦ | ٢٦٦ | ١٢٨٥ | ٢٨ | ٩٠٦ | ٨٤٨٧ |
| ١٩٢٧ | — | — | — | — | — | — | ٣٧٢٥ |
| ١٩٢٨ | ٣٤١ | ١٧٩٧ | ٨٣٨ | ١١٥٨ | ٢٨٣ | ٢٦٨ | ٥٩٩٨ |
| ١٩٢٩ | ٤٤٢ | ١٣٧٠ | ٩٩٣ | ٣٥٤ | ٣٦١ | ٢٥٢ | ٥٠٤٧ |
| ١٩٣٠ | ٣٣٢ | ٧٥٧ | ٦٣٨ | ٢٠٠ | ١٨٧ | ٤٢٠ | ٣٨٨٣ |
| ١٩٣١ | ١٨٠ | ١٨١ | ٢٤٨ | ٨٦ | ١٩٩ | ١٥٠ | ١٣٨٧ |
| ١٩٣٢ | ١٤٩ | ٢٥٩ | ١٣٠ | ٣٥ | ١٩٢ | ١٧٧ | ١١٧١ |
| ١٩٣٣ | ١٣٥ | ٤٤٣ | ١٢٧ | ١٩ | ٢١٢ | ٢٠١ | ١٥١٦ |
| ١٩٣٤ | ١٠٠ | ٤٠٩ | ١٨٠ | ٢٩ | ١٤٩ | ٣٠٨ | ١٦٩٩ |
| ١٩٣٥ | ١٠٣ | ٣٤٦ | ١٧٨ | ٢٤ | ٣٤٥ | ٤٨٩ | ١٩٩٢ |
| ١٩٣٦ | ٩٩ | ٣٠٠ | ١٦٦ | ٢ | ٤١٢ | ٥٣٢ | ٢٢٧٧ |
| ١٩٣٧ | ١٦٢ | ٣١٦ | ١٧٩ | ١١٤ | ٦٦٦ | ١٢٣٧ | ٣٣١٥ |
| ١٩٣٨ | ٦١ | ١٣٩ | ١٤٥ | ١١ | ٢٢٩ | ٤٣٦ | ١٤٣٩ |

المصدر: إيلي صفا، المرجع السابق، ص ١٩٦.

**رسم بيان رقم ١:**

الهجرة اللبنانيّة السنويّة بين الحربين العالميّتين (١٩٢١ ـ ١٩٣٩)



نعرض فيما يلي المعطيات التي توافرت لنا عن الهجرة إلى بعض البلدان.

## ١ ـ الهجرة إلى البرازيل

يصف مُراقبٌ مطّلع وقائع الهجرة في تلك الحقبة ويعلّق عليها فيقول:

«دخل إلى البرازيل بين عام ١٩١٤ و١٩٤١ /٤٥٧٧٥/ مهاجرًا ملقّبين «بالأتراك» أو «بالسوريّين» لكن غالبيّتهم من أصل لبنانيّ.

كانت الهجرة اللبنانيّة إلى البرازيل في تلك الحقبة قد تطوّرت تطوّرًا كبيرًا فانتقلت تباعًا من عهد الروّاد إلى عهد باعة الكشّة المتجوّلين في المرافئ الكبرى (ريو دي جنيرو) فإلى إنشاء المخازن الصغيرة في المرافئ وبداية البيع المتجوّل خارجها. وأصبح المغتربون الذين جمّعوا الثروات أكثر من غيرهم، تجّارًا كبارًا وصناعيّين وأصحاب بنوك.

إنّ أزمة عام ١٩٢٩ التي أنعشت الصناعة البرازيليّة ساهمت في بروز هذه الفئات. يمكننا ذكر بعض أفرادها، خاصّة الذين تجمّعوا في ساو باولو:

- في الصناعات الحريريّة والصوفيّة والتخريم: عزيز نادر المعلوف.
- في الصناعة القطنيّة: يافث إخوان، قلفاط إخوان وأندراوس... يليهم آل شقرا وخير وسكّر وحرب وأبي نادر وطعمه وشديد وسمعان.
- في صناعة القبّعات: آل خوري وسركيس... وعمل اللبنانيّون في الصياغة وخياطة القمصان وصناعة الأحذية وربطات العنق. إنّ ما يقارب ٦٠ إلى ٧٠٪ من المنتجات المذكورة المصنّعة في البرازيل عام ١٩٣٧/١٩٣٨ كانت من إنتاج مصانع المغتربين في مقاطعتي الريو وساوباولو.
- في صناعة الأحذية يمكننا ذكر مصنع قازان في الريو بالإضافة إلى العديد من مصانع الجلد. كان الحضور اللبنانيّ قويًّا جدًّا في هذَين النشاطَين الأخيرَين.

ففي مقاطعة ساوباولو (التي كانت وقتها المركز الصناعيّ البرازيليّ) ،كان

اللبنانيّون يملكون ٧٠٪ تقريبًا من مصانع النسيج التي يتراوح عدد العمّال فيها بين ٥٠ و٢٠٠ عامل.

وصف الصحافيّ يوسف إسكندر نصر، في تقرير رفعه إلى رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة عام ١٩٣٨، أوضاع المغتربين ودورهم في المجالات الصناعيّة والتجاريّة بعد جولة قام بها إلى البرازيل والمستعمرات الإنكليزيّة والفرنسيّة في أفريقيا[1]. نثبت هنا جدولاً آخر من هذا التقرير يتناول المؤسّسات الصناعيّة التي يملكها المغتربون اللبنانيّون في ميادين الغزل والنسيج والألبسة في منطقة ساو باولو فقط.

(١) راجع يوسف إسكندر نصر، تقرير منشور في كتاب نبيل حرفوش عن الحضور اللبناني في العالم، مطبعة الكريم، جونيه، ١٩٧٤، ص ٣٩٣ ــ ٤١١.

جدول رقم ٣:

المؤسّسات الصناعيّة اللبنانيّة في فروع الغزل والنسيج والألبسة في مقاطعة ساو باولو عام ١٩٣٧/١٩٣٨.

| إسم صاحب الفبركة | الموقع | رأس المال | عمّال | مغازل | دواليب | قوّة محرّكة | نوع المصنوعات |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| بافت وشركاه | ايبرنغا | ٥ ملايين | ٢٢٠٠ | ١٠٠٠٠ | ١٤٠٠ | ٢٥٠٠ | نسيج قطن ملوّن وأبي وكرناش إلخ |
| لقاط وشركاه | سان بول | ٣ ملايين | ٤٥٠ | ٧٥٠٠ | ٢٨٠ | ٥٠٠ | نسيج خام |
| أ. قطيط وشركاه | سان بول | ١ مليون ومائة ألف | ٣٠ | | ٢١ | ٣٥ | نسيج ملوّن |
| ف. عزام وشركاه | جوندياهي | ٦ ملايين | ٢٥٤ | ١٣٥٠٠ | ٢٤٢ | ٤٨٠ | نسيج خام وملوّن |
| حرائيل ورفائيل بافت | بطاطايس | ٦ مئة ألف | ١٤٠ | ٢٠٠٠ | ٨٠ | ٦٠ | معطلة |
| جبران صبحيّة وشركاه | سان بول | ١ مليون ونصف | ١١٢ | ٤٠٠٠ | ٦٤ | ٢٢٤ | نسيج خام وغزل |
| جبران صبحيّة وشركاه | سان بول | ٩ مئة ألف | ٤٥ | ٤٠٠٠ | ٧٢ | ٥٠ | نسيج خام |
| موصللي إخوان | سان بول | ٥ مئة ألف ونيف | ٤٤ | ٤٠٠٠ | ٢٠ | ٦٢ | نسيج خام وملوّن |
| معلوف، موصللي وشركاهما | سان بول | ٣ ملايين و٩٦٠ ألفا | ٢٨١ | ٤٠٠٠ | ٨٢ | ١٩٠ | نسيج ملوّن وأبيض |
| معلوف، موصللي وشركاهما | سان بول | ١ مليون و٢٤٢ ألفا | ٢٨١ | ٤٠٠٠ | ١٣٤ | ١٩٠ | نسيج أسمر |
| معلوف، موصللي وشركاهما | سان بول | ١ مليون و٩٢٤ ألفا | ٢٨١ | ٤٠٠٠ | ٥٧ | ٥٩ | معطلة |
| معلوف، موصللي وشركاهما | جوندياهي | ٦٨٢ ألفا | ٤١ | ٩٩٠ | ٥٧ | ٩٦ | خيط قطن |
| مطر، شهوان وشركاهما | سان بول | مليون و١٢٥ ألفا | ١٥ | ٤٠٠ | ٤٦ | ١٧٠ | معطلة |
| نعمة قالوش وشركاه | سان بول | ١١٥ ألفا | ٤ | ٤٠٠ | ٤ | ٥ | نسيج قطن |
| ملحم وأسعد | سان بول | مليون و٤٠٠ ألف | ٤٢٣ | ٧٠٠٠ | ٣٠ | ٣٠ | مناشف وثياب حمامات |
| عبيد يوسف وإخوانه | سان بول | ٢٠٠ ألف | ٣٥ | ١٢ | | ٢٠ | كلسات حرير وقطن |
| ب. جرجس | سان بول | ٧٠٠ ألف | ٣٥ | ١٢ | | ١٢ | قمصان |
| د. شويري | سان بول | ١٠٠ ألف | ١٨٧ | ١٢ | | ١٣٩ | كلسات حرير وقطن |

| إسم صاحب الشركة | الموقع | راس المال | عمال | مغازل | دواليب | قوة محرّكة | نوع المصنوعات |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| أمين بدران وشركاه | سان بول | ٧٥٠ ألفا | ٧٢ | ١٢ | ٣٠ | | كلسات حرير وقطن |
| أمين نمور وشركاه | سان بول | ٤٠ ألفا | | ١٢ | | ١٠ | معطلة |
| إسطفان ونجيم وشركاهما | سان بول | ٥٠٠ ألف | ٢٣٠ | ١٢ | | ٣٥ | كلسات وحرير وقطن |
| فارس نمر وشركاه | سان بول | ٥٠٠ ألف | ٢٢٠ | ٣٠٠٠ | | ١٢٠ | كلسات وحرير وقطن |
| ي. أسعد | سان بول | ٢ مليون و٦٠٠ ألف | ٢٣٠ | ٦٥٠٠ | | ١٠٠ | كلسات وحرير وقطن |
| جرجي حدّاد | سان بول | ٥ آلاف | ٢ | | | ٤ | تخريم |
| غانم بدران | سان بول | ٢٠ ألفا | ١ | | | ٢ | كلسات قطن |
| عكرة إخوان | سان بول | ٦٠ ألفا | ٦ | | | ٤ | كلسات، قمصان، كلسونات |
| يعقوب وأسرة | سان بول | ٢١٠ آلاف | ٣٨ | | | ٨ | كلسات، قمصان، كلسونات |
| جرجي باغوص وشركاه | سان بول | ١٢٠ ألفا | ٣٠ | | | ٧ | كلسات، قمصان، كلسونات |
| خوري، فريحة وشركاهما | سان بول | ٤٥٠ ألفا | ٤٦ | | | ١٣ | كلسات حرير وقطن |
| ميخائيل عطل | سان بول | ٥٠ ألفا | ٢٤ | | | ٩ | قمصان |
| نعيم دهاب المعلوف | سان بول | ٥ آلاف | ٤ | | | ٩ | |
| نصّار وشركاه | سان بول | ٢٠٠ ألف | ٢٥ | | | ٢٠ | كلسات حرير وقطن |
| بطرس داود | دوس كمبوس | ٥٠ ألفا | ٣٠ | | | ٥ | كلسات حرير وقطن |
| صيحيّة إخوان وشركاهم | سان بول | ٥٠٠ ألف | ٤٩ | ٣١٠٤ | ١٢٠ | | قمصان |
| ت. حدّاد | سان بول | ٥ آلاف | ٤ | | | ٤ | كلسات حرير وقطن |
| وديع قطيني معلوف | سان بول | ٤٠٠ ألف | ٦٩ | ٢١٦ | | ٢٢ | قمصان |
| إبراهيم إندراوس وإخوانه | براغسا | مليون و٥٠٠ ألف | ١٢٠ | ١٥٠٠٠ | | ١٠٠ | خيط حرير طبيعي |
| أ. فارس إسبر وشركاه | سان بول | ٢٠٠ ألف | ٢٨ | ٢٠ | | ١٢ | خيط حرير طبيعي |
| إبراهيم أندراوس وإخوانه | سان بول | مليونان و٧٠٠ ألف | ٣٥٠ | ٣٠٠ | | ١٢٠ | نسيج متنوّع |
| بوغوص وشركاه | سان بول | ٢٠٠ ألف | ٣٠ | ٣٠ | | ٢٥ | نسيج متنوّع |
| ب. غريغوريوس | سان بول | ١٠٠ ألف | ١١ | ٢٠ | | ٥ | معطلة |

| إسم صاحب الفبركة | الموقع | رأس المال | عمال | مغازل | دواليب | قوة محرّكة | نوع المصنوعات |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ب. طعمة وشركاه | سان بول | ٢٠٠ ألف | ٤٤ | ٣٠ | | ٢٠ | نسيج مختلف ومتنوّع |
| بشارة نصّار | سان بول | ٢٠٠ ألف | ٢٣ | ٢٠ | | ٢٠ | نسيج مختلف ومتنوّع |
| قالوش وكنعان | سان بول | ٣٠٠ ألف | ١١ | ٥٠ | | ٢٨ | نسيج مختلف ومتنوّع |
| داوود بالك | سان بول | ١٠٠ ألف | ٥٢ | ٣٩ | | ٤٠ | نسيج مختلف ومتنوّع |
| فارس إخوان | سان بول | ٣ ملايين | ٧٢٥ | ٢٦٩ | | ١٥٦ | نسيج مختلف ومتنوّع |
| جورج شاهين أبو حمد | سان بول | ٢٠ ألفا | | | ٤ | ٣ | نسيج لعقد الرقبة |
| جورج معلوف وشركاه | سان بول | ٥٠٠ ألف | ٣٠٠ | | ١٢٢ | ٨٣ | نسيج مختلف |
| لطف الله وشركاه | سان بول | ٣٠٠ ألف | ٣٥ | | ١٦ | ١٠ | نسيج مختلف |
| م. أ. معلوف | سان بول | ١٠٠ ألف | ٣٨ | | ٣٦ | ٢٢ | نسيج مختلف |
| منصور بيطار وشركاه | سان بول | ٣٠٠ ألف | ٢٥ | | ١٦ | ١٢ | نسيج مختلف |
| مطر وشهوان | سان بول | ٤٤١ ألفا | ٧٨ | | ٢٨ | ٢٧ | نسيج مختلف |
| ب. غريغوريوس | سان بول | ١٠٠ ألف | ١٩ | | | ٣ | تنتنا وتخريم |
| معلوف، موصللي وشركاهما | سان بول | ٢٤٠ ألفا | موازنة | | | | |
| تشراني إخوان | سان بول | ٤٠ ألفا | ١٢ | | | ٦ | شريط |

قام المغتربون في القطاع التجاريّ بدور هامّ في مدن الداخل التابعة لمختلف المقاطعات. بالإضافة إلى تجارة الأقمشة عملوا في تجارة الألبسة والحيوانات والملاحم. وامتدّ نشاطهم أيضًا إلى بعض الخدمات كالفنادق والمطاعم والمقاهي وتأجير السيّارات وقيادتها وتصليحها.

إنطلق بعض المغتربين في قطاع الزراعة وتربية الحيوانات. وأصبحت المزارع التي يملكها اللبنانيّون تُعَدّ بالآلاف وكانت الزراعات الرئيسيّة فيها البُنّ والقطن والأرزّ والذرة والمنجوكة والأشجار المثمرة (عنب وحمضيّات) وقصب السكّر. وتعاطوا أيضًا تربية مختلف أنواع الحيوانات خاصّة تربية الدواجن. كانت أغلبيّة مزارع الدواجن قائمة في ولاية ساوباولو حيث كان اللبنانيّون يملكون بين ٤٥٪ و٤٨٪ من الأراضي المزروعة في النصف الثاني من الثلاثينات.

نشط اللبنانيّون في القطاع المصرفيّ وكان أنطوان جبارة أوّل من أسّس مصرفًا برؤوس أموال كلّها لبنانيّة.

نال العديد من المغتربين اللبنانيّين امتيازات لاستثمار الخدمات العامّة (تنوير المدن، الهاتف، إلخ...) خاصّة في ولايات ميناس، جيرايس وساوباولو[١].

تحسّن الوضع الاجتماعيّ لهؤلاء المغتربين انطلاقًا من العشرينات نتيجة لثرائهم ودمجهم الثقافيّ الأفضل ومشاركتهم الناشطة في الحياة الاجتماعيّة المنظّمة كما في الحياة السياسيّة وإنشاء مؤسّسات العناية والاستشفاء والمؤسّسات الثقافيّة وتضامنهم العائليّ.

إلى جانب دورهم في النشاط الاقتصاديّ بمعناه الحصريّ نشط المغتربون اللبنانيّون في المهن الحرّة (أطبّاء أسنان وصيادلة وصحافيّون وجامعيّون وعلماء وكتّاب). كما أنّهم شاركوا في الحياة السياسيّة والإداريّة حيث نجد بينهم نوّابًا وحكّامًا ومخاتير ورؤساء بلديّات وضبّاطًا في الجيش والشرطة.

---

(١) راجع المصدر نفسه، ص ٤١٠.

## ٢ ـ الهجرة إلى الأرجنتين

تميّزت هذه الهجرة بالمراحل نفسها لجارتها البرازيليّة انطلاقًا من مرفأي بوينس أيرس وباهيا بلانكا. يمكننا أن نذكر بين رجال الأعمال الكبار الذين برزوا فيها آل سركيس وآل سلامه وآل مكرزل الذين عملوا في التجارة والصناعة[1]. يبيّن الجدول رقم ٤ التوزّع الجغرافيّ للسكّان والجمعيّات والصحف اللبنانيّة في بداية الحقبة التي تناولتها بالبحث. كما أنّ الجدول رقم ٥ يبيّن لنا توزيع المغتربين اللبنانيّين حسب فئاتهم الاجتماعيّة ـ الاقتصاديّة، وتقديرًا لثروة كلّ فئة منهم.

**جدول رقم ٤:**

الحالية اللبنانيّة في الأرجنتين عام ١٩٢٠ (عدد المغتربين، الجمعيّات والصحف باللغة العربيّة)

| الولاية | عدد المغتربين | عدد الجمعيّات | عدد الصحف |
|---|---|---|---|
| العاصمة | ٢٠٠٠٠ | ٤ | ١٠ |
| ولاية بوينس أيرس | ٢٢٠٠٠ | ٣ | — |
| كتمركا | ٢٠٠٠ | ١ | — |
| كوردوبا | ٨٥٠٠ | ٢ | — |
| كوريتس | ٢٠٠٠ | — | — |
| أنتير ريو | ٢٠٠٠ | — | — |
| خوخوي | ١٥٠٠ | ١ | — |
| مندوزا | ١٠٠٠٠ | ١ | — |
| لاريوخا | ١١٠٠ | — | — |
| سلطا | ٢٠٠ | — | — |
| سان خوان | ١٥٠٠ | ١ | — |
| سان لويس | ١٠٠٠ | — | — |
| ستافه | ١٥٠٠٠ | — | — |
| سانتياغو دال أستيرو | ٤٥٠٠ | — | — |
| توكومان | ٧٠٠٠ | — | ٢ |
| الأقاليم التابعة لحكومة العاصمة | ٤٧٧٥ | — | — |
| المجموع | ١٠٤٨٧٥ | ١٣ | ١٢ |

المصدر: نبيل حرفوش: مرجع سابق، ص ١٠٣.

(١) راجع إيلي صفا، المصدر المذكور، ص ٢٠٨ و٢١٧.

جدول رقم ٥:

عدد اللبنانيين المغتربين وتقدير ملكيّتهم في عام ١٩٢٠.

| فئة المغتربين | عددهم | ما يملكون بالريالات |
|---|---|---|
| تجّار أصحاب محلاّت | ١٦٠٠٠ | ١٢٠ ٠٠٠ ٠٠٠ |
| شركاء لهؤلاء التجّار | ٦٠٠٠ | |
| مستخدمون | ١٠ ٠٠٠ | ١٨٢ ٠٠٠ |
| باعة كشّة أو تجّار بدون محلاّت | ١٥ ٠٠٠ | ٧٥٠٠ ٠٠٠ |
| أصحاب مزارع وأصحاب أملاك | ١٢, ٠٠٠ | ٦٠ ٠٠٠ ٠٠٠ |
| عمّال | ١٨ ٠٠٠ | ١٠ ٠٠٠ ٠٠٠ |
| أصحاب مواشي ومربّو مواشي | ٢٠٠ | ٣ ٠٠٠ ٠٠٠ |
| أصحاب صنائع وحِرَف | ٧ ٠٠٠ | ٢١ ٠٠٠ ٠٠٠ |
| شيوخ وعجائز وأطفال | ١٥ ٥٠٠ | |
| أبناء لبنانيّين ولدوا في لبنان | ٥١٧٥ | |
| المجموع | ١٠٢ ٨٧٥ | ٢١٢ ٦٨٢ ٠٠٠ |

المصدر: نبيل حرفوش، مرجع سابق، ص ٢٠٦ و٢٠٧.

## ٣ ـ الهجرة إلى أفريقيا الغربيّة الفرنسيّة

كانت بلدان هذه المنطقة عشيّة الحرب العالميّة الثانية تضمّ ما يقارب ٦٦٪ من المغتربين اللبنانيّين في أفريقيا الغربيّة.

نورد فيما يلي بعضًا من الدراسة المميّزة التي خصّ بها ميشال أسمر الجاليات اللبنانيّة في أفريقيا الغربيّة[1]:

(١) راجع ميشال أسمر، الهجرة اللبنانيّة والإنماء في أفريقيا الغربيّة الفرنسيّة، رسالة لنيل شهادة الجدارة للدروس المعمّقة في علم اجتماع الإنماء، معهد العلوم الاجتماعيّة، الفرع الثاني، الجامعة اللبنانيّة، الرابية، ١٩٨٣ (بالفرنسيّة)، ص ١٠٩ ـ ١١١.

«تكمّل هذه الحقبة الحقبة الأولى، وتتميّز بتدعيم المكتسبات الأولى وضع المغتربين وبتنويع نشاطاتهم».

دعم المغتربون وضعهم بتوفير المساعدة لمواطنين وفدوا حديثًا أو بتوجيه الدعوة لذويهم المقيمين في الوطن، لموافاتهم إلى بلاد الاغتراب.

قدّم المغتربون للمواطنين الوافدين حديثًا المسكن ومنحوهم مساعدة ماليّة. يبيّن تجمّع المغتربين بحسب بلدات المنشأ الأصليّ الأجوبة على الدعوات التي وجّهها المغتربون الأوائل إلى ذويهم: ففي غينيا عام ١٩١٨ كان مغتربو أربع بلدات لبنانيّة يمثّلون ٧١٪ من مجموع المغتربين اللبنانيّين فيها: بيت شباب ١٧٥ مغتربًا أي نسبة ٤١٪، صور ٧٦ مغتربًا أي نسبة ١٨٪، جويّا ٢٦ مغتربًا، وبكفتيا ٢٥ مغتربًا أي نسبة ٦٪ لكلّ من البلدتين.

هناك دعم آخر أو بالأحرى تقدّم أحرزته الجالية بسبب حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨، عندما تجنّد الفرنسيّون ممّا أحدث بلبلة في السوق، خاصّة في السنغال، حيث كان تأثير اللبنانيّين محدودًا بسبب التجّار الفرنسيّين الذين كانوا يحتكرون بشكل أفضل تجارة البلاد والدخل، وكان الفستق قد أصبح إنتاجًا زراعيًا وليس إنتاجًا قطاعيًا. وقد شجّع هذا الوضع انطلاق العنصر اللبنانيّ في السنغال خاصّة.

يتميّز هذا التغيير بتحرّر جزء من المغتربين اللبنانيّين: تطوّر بعض التجّار من مجرّد وسطاء يتّصلون بالشركات الأوروبيّة لتصريف الإنتاج الذي اشتروه أو لشراء البضائع إلى وسطاء كبار تجاه عملاء شركات التصدير أو إلى سماسرة تجاه مواطنيهم. وأنشأ تجّار آخرون علاقات استيراد وتصدير مع وسطاء في باريس أو مرسيليا وأخيرًا تحرّرت أكثريّتهم من وصاية المؤسّسات الأوروبيّة بالعمل لحسابهم الخاصّ.

جاء التنويع على مستوى البضائع المعروضة للبيع. ولّى زمان تجارة الكشّة وصارت البضائع تتألّف من المواد الغذائيّة والألبسة وكلّ ما يميّز البضائع المتنوّعة في سوق البيع. وأدّت أيضًا كثافة المغتربين اللبنانيّين إلى تخصّص بعض الأشخاص في قطاعات معيّنة، وهكذا نجد في الإحصاءات عن غينيا في عام

١٩١٨ مهنة اللحّام والفرّان والأسكافيّ. إنّ تنويع النشاطات هو في الوقت نفسه واسطة لتدعيم الاستيطان وتعبير عن الصلابة وإرادة ترسيخ الإقامة الأصليّة وديمومتها. وقد ساعد هذا لمواجهة بعض أزمات، كأزمة الكاوتشوك مثلاً: عندما حلّ كاوتشوك المَزارع مكان كاوتشوك القطاف انتقل بعض المفترين من الرخاء الأكبر إلى الفقر المدقع.

ظهرت في هذه الحقبة، والحقبات التي تلتها، مهارة المفترين في معرفة نفسيّة السكّان الأصليّين:

«أصبح اللبنانيّون، من خلال عيشهم في العراء على جانب الطرقات أو الأسواق... وهم يقتاتون غالبًا على طريقة البلاد، ومن خلال اتّصالهم المستمرّ مع السكّان الأصليّين وهم متكلّمون لغتهم، أصبحوا بشكل من الأشكال «عادةً» من عادات إفريقيا. فلا يصنِّف الأسود هذا الأبيض الريفيّ الخالي من الغطرسة في خانة إنسانيّة جاءت إليه من كوكب آخر، ويعتبر أيضًا أنّ كلامه اللاذع لا يحمل النبرة نفسها التي يحملها كلام الفرنسيّ. يرتاح لدى الدخول إلى حانوته المضياف أكثر من ارتياحه إلى حانوت الأوروبيّ، ويقدِّر المناقشة والمساومة والأمانة، ويعجب من تكريس الوقت له والاهتمام به».

يمكننا متابعة وضع هؤلاء المفترين بحسب كلّ بلد حلّوا فيه[1]:

٣ ـ ١ ـ السنغال:

كان الوضع عام ١٩٣٨ كما يلي: وصل عدد اللبنانيّين فيه إلى ٢٥٠٠ شخص أي ٣٠٪ من مجموع الأجانب المقيمين فيه: منهم ١٠٠٠ في دكار و٢٠٠ في كولاك و١٥٠ في زغنشور و١٠٠ في ديوربل و١٠٠ في تياس ومئة في مبكه وخمسون في ندولو و٣٠ إلى ٤٠ في كونفول. وكانت غالبيّتهم من البلدات اللبنانيّة التالية: قبّ الياس وقانا والزراريّة وصور. تطوّر عددهم خلال

(١) راجع كامل مروّة، نحن في أفريقيا ـ الهجرة اللبنانيّة ـ السوريّة إلى أفريقيا الغربيّة، ماضيها، حاضرها ومستقبلها، بيروت، ١٩٣٩، مطبعة المكشوف، ص ١٩٥ إلى ٢٣٤.

الحقبة التي نتناولها بالدرس كما هو مبيّن في الجدول ٦ وتطوّر عددهم من ٦٥٠ مهاجرًا عام ١٩٢١ إلى ٢٨٠٠ مهاجر عام ١٩٣٨.

كان ٩٥٪ منهم يعملون في التجارة ونحو عشرة أشخاص في الزراعة. وهناك ٢٥ تاجرًا في دكار يستوردون البضائع ويؤمّنونها لتجّار المفرّق. وفي الداخل كان ٨٠٪ من التجّار اللبنانيّين يشترون الفستق والسورغو ويبيعون المنتجات المصنّعة.

كان التجّار اللبنانيّون يملكون عام ١٩٣٨، ٧٥٪ من المؤسّسات التجاريّة في دكار و٥٥٪ من مؤسّسات الداخل و١٠٪ من المباني في دكار (من ٣٠٪ إلى ٤٠٪ من مباني البيض) و٥٠٪ من مباني الداخل. وكانوا يسيطرون كلّيًا على تجارة جوزة الكولا التي يستوردونها بشكل خاصّ من شاطئ العاج وأحيانًا من سيراليون وغامبيا. فاللبنانيّون القلائل الذين عملوا في الزراعة كانوا يملكون خاصّة مزارع حمضيّات: إثنتان في بوت بالقرب من دكار وأربع في سابو كوتان وثلاث في سان لويس. وقد باشر أحدهم بزراعة الزهور في ضاحية دكار.

أحصينا في القطاع الصناعيّ ثلاثة مصانع للحلويات ومطبعة ومصنعًا للأكياس يملكها لبنانيّون في دكار، ودباغة في كاولاك.

وأحصينا في قطاع الخدمات عدّة مطاعم وفنادق يستثمرها لبنانيّون في دكار. ووجدنا أيضًا أربعة أطبّاء لبنانيّين منهم طبيبان للأسنان.

وعلى صعيد التنظيم الاجتماعيّ كان للمغتربين اللبنانيّين عدّة جمعيّات (اثنتان في دكار واثنتان في كاولاك وواحدة في سان لويس واثنتان في تيس).

وكان أحد المغتربين قد أصدر مجلّة أسبوعيّة بالعربيّة في دكار بين عام ١٩٣٠ و١٩٣٥ بالإضافة إلى أربع مكتبات تبيع مجلّات وكتب عربيّة وفرنسيّة.

### ٣ ـ ٢ ـ السودان الفرنسيّ (مالي حاليًا)

كان عدد اللبنانيّين فيه عام ١٩٣٨، ٣٥٠ شخصًا تقريبًا تسكن أغلبيّتهم في باماكو، أمّا الباقون فكانوا موزّعين بين سيقو ومبتي وكايس. تطوّر عددهم خلال الحقبة التي نتناولها بالدرس كما هو مبيّن في الجدول رقم ٦ وارتفع عددهم من ١٦٥ شخصًا عام ١٩٢٣ إلى ٣٥٠ شخصًا عام ١٩٣٨.

كان هؤلاء المغتربون يبيعون البضائع المستوردة ويشترون الفستق والقطن والقابوق والذهب والبهائم والجلود من المنتجين... وكانوا يملكون غالبيّة المؤسّسات التجاريّة في السودان ومعظم المباني المدنيّة خاصّة المباني القائمة في العاصمة باماكو لأنّ التجّار الأوروبيّين لا يتحمّلون مشقّة الحياة في السودان.

## ٣ ـ ٣ ـ موريتانيا

لم يتجاوز عدد أفراد الجالية اللبنانيّة فيها الثلاثين شخصًا في عام ١٩٣٨ وكانوا مشتّتين بين ساليبابي وبودور وداجانا. كانوا يشترون الفستق والصمغ والذرة البيضاء والجلود وريش النعام وبيضه من المنتجين ويبيعون البضائع المستوردة.

## ٣ ـ ٤ ـ غينيا

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانيّة فيها ١٣٦٧ شخصًا عام ١٩٣٦ و١٦٠٠ شخص عام ١٩٣٨ . كانت غالبيّتهم من البلدات التالية: بيت شباب وجونيا وصور وقانا وعينبال.

بلغ عدد اللبنانيّين المقيمين في كوناكري عام ١٩٣٨ ٢٠٠ شخص وفي بوكا وبنتيتموديا مئة شخص وفي لابا مئة شخص وفي كويا خمسون شخصًا وفي مامو خمسون شخصًا وفي دابولا ١٥ شخصًا وفي فارموريا ١٥ شخصًا وفي فورا كاريه عشرة أشخاص وفي واصولو وكوميا ١٢ شخصًا وفي موسايا عشرة أشخاص وفي بوفا خمسة أشخاص.

تجاوزت نسبة اللبنانيّين في غينيا خلال الثلاثينيّات ٩٠٪ من مجموع الأجانب المقيمين فيها وكانوا يملكون نسبة مماثلة من المتاجر في كوناكري وداخل البلاد، و٢٥٪ من المباني الخاصّة في كوناكري و٧٠٪ من المباني الخاصّة في بلدات الداخل، وتعدّت ملكيّتهم للمباني الخاصّة هذه النسبة في بعض المدن أمثال كنديا ومامو حيث كانوا يملكون فعليًا جميع المباني.

تُعَدّ غينيا من البلدان الأفريقيّة القليلة التي عمل فيها اللبنانيّون في الزراعة. إنجذب اللبنانيّون إلى زراعة الموز بشكل خاصّ وكانوا يملكون عام ١٩٣٨ ٥٠

مزرعة من أصل مئتي مزرعة مخصّصة لهذه الزراعة. بلغت مساحة مزارعهم ٣٠٪ من المساحة المزروعة وكانت أكبر مزرعة يملكونها قائمة في مامو حيث بلغ عدد الأشجار مئة ألف شجرة، وتليها مزرعة قائمة في كويا حيث بلغ عدد الأشجار سبعين ألفًا. وبلغ متوسّط عدد الأشجار في المزارع الأخرى ٠٠٠ ٥٢ شجرة.

كان بعض المغتربين اللبنانيّين يشتري الذهب من الأفريقيّين ويبيعه إلى الشركات الأوروبيّة. لم تضمّ الجالية اللبنانيّة بين صفوفها صناعيّين.

من جهة أخرى كان بين أفراد الجالية طبيب وهو اللبناني الوحيد الذي كان يمارس مهنة حرّة. وكان للجالية اللبنانيّة أيضًا جمعيّة في كوناكري وأخرى في كنكان.

### ٣ ـ ٥ ـ شاطئ العاج

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانيّة عام ١٩٣٨ ٧٠٠ شخص، هاجروا بأغلبيّتهم من بلدات الزراريّة والنبطيّة وبكفيّا وبيت شباب وقانا وتوزّعوا على المدن كما يلي:

١١٥ في أبيدجان و٣٥ شخصًا في غران بسان و٧٠ شخصًا في دالو و٢٥ شخصًا في غانيوا و٣٧ شخصًا في أغبوفيل و٢٠ شخصًا في مانيه و١٥ شخصًا في كلّ من أبو آسو وديفو وديمبكرو وعشرة أشخاص في كلّ من تياساله ولاكوتا وتوميه وتدبو وسبعة أشخاص في ساساندرا وستّة أشخاص في آنومابا وخمسة أشخاص في كلّ من تنحرفيل وآمياما.

تطوّرت حدد الهجرة ابتداء من عام ١٩٢٠ وتسارعت انطلاقًا من عام ١٩٣٠ وخاصّة من عام ١٩٣٦، كما يشير إليه الجدول ٦.

كان اللبنانيّون عام ١٩٣٨ يشكّلون نسبة ٧٨٪ من مجموع الأجانب المقيمين في شاطئ العاج ويملكون ٦٠٪ من متاجر أبيدجان وغران بسام و٩٠٪ من متاجر بلدات الداخل و٥٪ من مباني أبيدجان و٥٠٪ تقريبًا من مباني بلدات الداخل.

كان عدد اللبنانيّين الذين عملوا في الزراعة ضئيلاً جدًّا: يملك ٣ منهم مزارع للبنّ والكاكاو في غانوا وأوميه ومان.

أمّا في القطاع الصناعيّ فكان بعضهم يملك مصنعًا للحقائب وآخر لصناعة السلع العاجيّة وثالثًا لتصنيع البنّ، ونجد في أبيدجان طبيبًا لبنانيًا يمارس مهنته فيها. أمّا في القطاع التجاريّ فكانوا يتعاطون، كما في سائر البلدان الأفريقيّة، بيع المنتجات المصنّعة المستوردة وشراء المحاصيل من السكّان الأصليّين خاصّة محصول الكولا.

كان للجالية اللبنانيّة، التي تعدّ بين أفرادها نسبة كبيرة من الشباب، جمعيّة في غران بسام.

### ٣ ـ ٦ ـ الداهومي

لم تتوسّع الجالية اللبنانيّة فيها بسبب القدرات التجاريّة التي يتحلّى بها سكّان البلاد الأصليّين ولم يتجاوز عدد أفرادها عام ١٩٣٨ ـ ٤٧ شخصًا، منهم ثلاثة أو أربعة أشخاص في كوتونو. تطوّر عددهم خلال الفترة كما هو مبيّن في الجدول رقم ٦.

كان بعض المغتربين المقيمين في نيجيريا وشاطئ العاج يتردّدون عليها حيناً بعد حين لإجراء بعض الصفقات التجاريّة المؤقّتة ويتركونها بعد إنجاز مهماتهم.

### ٣ ـ ٧ ـ التوغو

بلغ عدد اللبنانيّين عام ١٩٣٨ ـ ٨٠ شخصًا من أصل ٥٤٠ أجنبيًا كانوا مقيمين فيها. تطوّر عددهم من ٤٠ شخصًا بعد حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ مباشرة إلى ٦٠ شخصًا عام ١٩٣٢ فإلى ٧٠ شخصًا عام ١٩٣٦.

وكان بعض المغتربين اللبنانيّين في داهومي وشاطئ العاج يأتون إلى التوغو ويقيمون فيه من وقت لآخر لممارسة بعض الأعمال التجاريّة والصيرفيّة ثمّ يرحلون عنه.

### ٣ ـ ٨ ـ النيجر

بلغ عدد اللبنانيّين عام ١٩٣٨ عشرة أشخاص من أصل ٥٨٨ أجنبيًا كانوا يقيمون فيه. لكن بعض التجّار اللبنانيّين المقيمين في شمال نيجيريا وفي السودان الفرنسيّ كانوا يأتون إليه في موسم الغلال. ساهم فقر هذه المستعمرة وقساوة الأحوال المناخيّة والصحّيّة فيها في الحدّ من عدد الجالية اللبنانيّة فيها.

**جدول رقم ٦:**

تطوُّر عدد اللبنانيّين في بعض بلدان أفريقيا الغربيّة الفرنسيّة

البلد

| السنة | السنغال | السودان الفرنسيّ (مالي) | غينيا | شاطئ العاج | داهومي |
|---|---|---|---|---|---|
| ١٩٢١ | ٦٥٠ | — | — | — | — |
| ١٩٢٢ | ١٠٣٥ | — | — | — | — |
| ١٩٢٣ | ٦٥١ | ١٦٥ | ٦٨٤ | ٥٦ | ٢٣ |
| ١٩٢٤ | ١٥٨٥ | — | — | — | — |
| ١٩٢٦ | ١٢٥٣ | — | — | — | — |
| ١٩٢٨ | ٢٥٧٥ | — | — | — | — |
| ١٩٢٩ | ٢٠٨٨ | — | ٩٢٥ | ١٨٣ | — |
| ١٩٣٠ | ١٥٩٩ | ٤١١ | ٩٠٩ | ٢٤٣ | ٣٥ |
| ١٩٣١ | ٢٠٠٢ | ٣١٥ | ١٠١١ | ١٤٨ | ٤٥ |
| ١٩٣٢ | ١٩٣٨ | ٣٠٣ | ١٧١٤ | ١٧٤ | ٤٩ |
| ١٩٣٣ | ٢٠٦٤ | — | — | ٢٥٠ | ١٨ |
| ١٩٣٥ | ٢٧١٤ | ٤١٧ | — | — | — |
| ١٩٣٦ | ٢٥٦٠ | ٣٠٥ | ١٣٦٧ | ٤٥٤ | ٣٣ |
| ١٩٣٧ | — | ٣٥٠ | — | — | — |
| ١٩٣٨ | ٢٨٠٠ | — | ١٦٠٠ | ٧٠٠ | ٤٧ |

المصدر: كامل مروّة، مرجع سابق، ص: ١٩٧ و٢٠٣ و٢١١ و٢٣٠ ـ ٢٣١.

## ٤ ـ الهجرة اللبنانيّة إلى أفريقيا الغربيّة الناطقة باللغة الإنكليزيّة

إستقبلت البلدان الناطقة باللغة الإنكليزيّة في هذه المنطقة القسم الأكبر من باقي المغتربين اللبنانيّين في أفريقيا الغربيّة.

يبدو أنّ أقدم جالية في المنطقة كانت تلك التي هاجرت إلى سيراليون[١]. بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانيّة في تلك البلاد ١٥٠٠ شخص تقريبًا في عام ١٩٣٠ لكن عددها تقلّص إلى ١١٠٠٠ شخص عام ١٩٣٨ من جرّاء الجذب الذي مارسه المغتربون في البلدان الأفريقيّة الأخرى. يمكننا أن نشير إلى ج. ملحم وأ. مكرزل من بين المغتربين الوافدين بغالبيّتهم من عكّار ولبنان الجنوبيّ. كان هؤلاء المغتربون يعملون في مبادلة منتجات صناعيّة مستوردة بمنتجات محلّيّة. ونجد بينهم أفرادًا عاملين في قطاعات أخرى (مزارعون، أطبّاء وأطبّاء أسنان) لكن ابتداء من عام ١٩٣٣/١٩٣٤، تاريخ اكتشاف الذهب في البلاد، اندفع اللبنانيّون في الأعمال المنجميّة (٢١ منجمًا مرخّصًا والعديد من المناجم غير المرخّصة).

من جهة أخرى كان هؤلاء المغتربون يملكون ٢٥٪ تقريبًا من الأبنية و٧٥٪ من متاجر بلدات الداخل وقد أسّسوا سلسلة من الجمعيّات عام ١٩٢٥ وعام ١٩٣٦ وعام ١٩٣٨ لاقت نجاحًا متفاوتًا.

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانيّة في **شاطئ الذهب** (غانا الحاليّة) عام ١٩٣٦ ٨٠٠ شخصًا تقريبًا، وصلوا إلى البلاد بأغلبيّتهم بعد الحرب العالميّة الأولى. كان المنشأ الأصليّ لأكبر مجموعة في هذه الجالية من مدينة طرابلس وتليها بلدتا ديك المحدي وبيت الشعّار. كانت مدينة أكرا تضمّ ٣٥٠ لبنانيًا وكذلك مدينة كوماسي. أمّا مدينة سيكودي فخمسين. عملت غالبيّة المغتربين اللبنانيّين في تبادل المصنوعات المستوردة بمنتوجات البلاد من خلال الشركات الإنكليزيّة الكبيرة وتعاطى بعضهم التجارة مباشرة مع الخارج كما أنّ عددًا قليلاً منهم عمل في استخراج الذهب في الداخل. لكن على أثر الأزمة الاقتصاديّة العالميّة وابتداء

(١) راجع، المصدر نفسه، ص ٢١٤ إلى ٢١٦.

من عام ١٩٣٦ انطلق بعض اللبنانيّين إلى العمل في القطاع الصناعيّ فأنشأوا مصنعًا للعطور والبودرة ومصنعًا للمشروبات الروحيّة وآخر للسجائر في كوماسي، ووظّف العديد منهم الأموال في العقارات المبنيّة في مدينتَي أكرا وكوماسي، لكن نشاطهم التجاريّ تركّز على البيع بالمفرّق.

يمكننا أن نشير إلى المغتربين البارزين بينهم خلال تلك الحقبة أمثال ملحم شبيب والدكتور صليبيّ (طبيب أسنان) وآل مالك (العاملين في استيراد الزجاج والسيّارات والنقل البرّيّ والشحن البحريّ وصناعة الألبسة الجاهزة).

كانت الجالية اللبنانيّة في شاطئ الذهب أكثر الجاليات اللبنانيّة في أفريقيا الغربيّة تطوّرًا من الناحية الاجتماعيّة بفضل جمعيّاتها وفرقها لكرة القدم في أكرا وكوماسي ونشاطاتها الفروسيّة في أكرا.

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانيّة في نيجيريا عام ١٩٣٨ ٦٧٠ شخصًا هاجروا بشكل رئيسيّ من بلدات مزيارة وجويّا وبيروت وبعض بلدات الشوف والمتن. بلغ عدد مغتربي مزيارة، أقدم المغتربين على الإطلاق، مئتَي شخص تقريبًا ويليهم مغتربو جويّا. أقامت أكبر مجموعة من المغتربين في لاغوس وأقام نحو مئة منهم في إيبادان وكذلك في كانو. أمّا الباقي فكان موزّعًا بين زاريا وبورت هاركورت وكالابار واونيتشا وواري وشيكوتا. وكانت إقامتهم في مدن الداخل مقيّدة بالقوانين[1].

برز منهم خلال تلك الحقبة، يوسف بحصلي وهو ملّاك عقاريّ وتاجر أقمشة في لاغوس، محمّد الخليل الذي يعمل في النقل في نيجيريا الغربيّة، وعارف بركات الذي عمل في تجارة الأقمشة وصالات السينما والسينما المتجوّلة في لاغوس، وأبوكوتا وإيبادان، وخليل مارون، الذي عمل في تربية الخنازير وتصنيع القديدة منها للاستهلاك المحلّيّ والتصدير والذي عمل أيضًا في تجارة فستق العبيد وتصنيعه في كانو، وميخائيل الياس الأكبر سنًّا في الجالية، وجورج خليل الذي يعمل في تجارة فستق العبيد وتصديرها في كانو ولاغوس، وشاوول

(١) راجع، المصدر نفسه، ص ٢٢٢ إلى ٢٢٤ وراجع أيضًا، ريتشارد فراي، البنوك في أفريقيا الغربيّة: قصّة بنك أفريقيا الغربيّة البريطانيّة، هاتشنسون بانكان، لندن، ١٩٧٦، ص ١١٩ و١٢٠.

راكاح الذي أصبح أكبر شارٍ، غير أوروبّي، لفستق العبيد في الشمال.

إزدادت هجرة اللبنانيّين إلى نيجيريا ابتداء من عام ١٩٢٣/١٩٢٢ . كان هؤلاء المغتربون العاملون في تجارة الأقشمة والفستق في كانو، وفي الاستيراد في لاغوس، يملكون ٧٠٪ من متاجر لاغوس و٣٠٪ من مبانيها وبين ١٠٪ و١٥٪ من الأبنية في مدن الداخل وكانوا يملكون أيضًا صالات للسينما في لاغوس وكانو.

وعلى الصعيد الاجتماعيّ انتظموا في عدّة جمعيّات ونوادٍ.

كان في غامبيا جالية لبنانيّة صغيرة بلغ عدد أفرادها عام ١٩٣٨، ٣٠٠ شخص[1]. عانت هذه الجالية من الإجراءات الّتي قيّدت نشاطاتها، وعمل أفرادها في شراء المحاصيل المحلّيّة وبيع المصنوعات المستوردة. بين هؤلاء التجّار كان خمسة وعشرون تاجرًا يستوردون الأقمشة، أمّا الباقي فكان يسوّق المحاصيل.

لم يتجاوز عدد المغتربين اللبنانيّين في ليبريا عام ١٩٣٨ المئة. تقيّد عددهم ونشاطهم بالإجراءات الحكوميّة وبمنافسة العبيد المتحدّرين من أصل أمريكيّ. نظّم قانون عام ١٩٢٨ بشكل قاسٍ إقامة الأجانب. لكن رغم ذلك صمدت هذه الجالية وأسّست جمعيّتها الخيريّة في عام ١٩٢٦[2].

## ٥ ـ الهجرة اللبنانيّة إلى أفريقيا الناطقة بالبرتغاليّة

إنّ البلاد الوحيدة التي نجد فيها جالية للمغتربين اللبنانيّين هي غينيا ـ بيساوو[3]. بدأت الهجرة إليها في عام ١٩٢٨ وأصبح عدد المهاجرين فيها عام ١٩٣٧/١٩٣٦ نحو خمسين مهاجراً جديدًا. كان جميعهم من المغتربين الذين طردوا من أفريقيا الغربيّة الفرنسيّة أو مُنعوا من الإقامة فيها وعملوا في تجارة المحاصيل، لكنّهم واجهوا منافسة احتكار البنك الوطنيّ البرتغاليّ لوراء البحار وتجار الرأس الأخضر. لكن رغم ذلك فقد كانوا يملكون ٧٠٪ من مباني مدن الداخل.

---

(١) راجع، كامل مروّة، مصدر سابق، ص ٢٢٦ إلى ٢٢٩، ريشارد فراي، مصدر سابق، ص ١١٧، ١١٨.

(٢) راجع كامل مروّة، مصدر سابق ص ٢٢٩ .

(٣) راجع مروّة، المصدر نفسه، ص ٢٣٠ و٢٤٣ .

### ٦ ـ خلاصة عن الهجرة إلى أفريقيا الغربيّة

عشيّة الحرب العالميّة الثانية كانت أفريقيا الغربيّة تضمّ ما يقارب ١٠٨٠٠ مغترب لبنانيّ ـ سوريّ، منهم ١٠١٠٠ مغترب لبنانيّ كما يشير إليه الجدول رقم ٧: ٦٦٪ منهم كانوا يقيمون في أفريقيا الغربيّة الفرنسيّة و٢٨٪ في أفريقيا الغربيّة الإنكليزيّة و٦٪ في بقيّة بلدان أفريقيا الغربيّة.

**جدول رقم ٧:**

توزُّع المغتربين اللبنانيّين في أفريقيا عشيّة الحرب العالميّة الثانية

| المنطقة | البلد | عدد المغتربين |
|---|---|---|
| المستعمرات الفرنسيّة | السنغال | ٢٨٠٠ |
| | غينيا | ١٦٠٠ |
| | داكار | ١٦٠٠ |
| | شاطئ العاج | ٧٠٠ |
| | السودان | ٤٠٠ |
| | داهومي | ٤٠ |
| | موريتانيا | ٢٠ |
| | النيجر | ١٠ |
| المجموع | | ٧١٧٠ |
| | سيراليون | ١٠٠٠ |
| المستعمرات الإنكليزيّة | شاطئ الذهب | ١٠٠٠ |
| | نيجيريا | ٧٠٠ |
| | غامبيا | ٣٥٠ |
| المجموع | | ٣٠٥٠ |
| | غينيا البرتغاليّة | ٤٠٠ |
| بلدان أخرى | ليبريا | ١٠٠ |
| | التوغو | ٨٠ |
| المجموع | | ٥٨٠ |
| المجموع العامّ | | ١٠٨٠٠ |

المصدر: كامل مروّه، مصدر سابق، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

## ٧ ـ الهجرة إلى أستراليا بين الحربَين العالميّتَين

توقّفت الهجرة إلى أستراليا خلال الحرب العالميّة الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) ولم تنطلق إليها من جديد إلاّ خلال عام ١٩٢٥ وذلك لمدّة قصيرة فقط لأنّ الحكومة باشرت بتطبيق سياسة استراليا البيضاء التي بموجبها منع الأسيويّون والأفريقيّون من الهجرة إليها. سرى مفعول هذا القانون على اللبنانيّين ولم يرفع الحظر عن سفرهم إليها إلاّ بعد مضيّ بعض الوقت أثناء تولّي السرّ وليم موكال منصب الحاكم العامّ على أستراليا.

أرسل المجلس النيابيّ اللبنانيّ عام ١٩٢٩ أحد أعضائه يوسف إسطفان (من قرية كفرصغاب في لبنان الشماليّ والتي كان أبناؤها يشكّلون جالية في أستراليا وكلّفه بمهمّة استطلاع أوضاع الجالية اللبنانيّة فيها. ولدى عودته منها قدّم تقريرًا منصّلاً للمجلس النيابيّ يعتبر من أقدم المستندات التي عالجت أوضاع الجالية اللبنانيّة في أستراليا.

يتبيّن أنّ هجرة اللبنانيّين إليها كانت بطيئة خلال تلك الحقبة. كان عدد المولودين في لبنان والمقيمين في أستراليا عام ١٩٢١ ـ ١٨٠٣ مقابل ١٥٢٧ عام ١٩١١ أي زيادة قدرها ٢٠٪ خلال عشر سنوات وارتفع هذا العدد إلى ٢٠٣٠ عام ١٩٣٣ أي زيادة قدرها ١٠٪ خلال اثنتَي عشرة سنة. وتدنّى هذا العدد إلى ١٨٨٦ شخصًا عام ١٩٤٧ ممّا يعني أنّ معدّل الوفيات كان مرتفعًا بين أبناء الجالية في تلك الأثناء أو أنّ البعض قد عاد إلى لبنان ويبدو لنا هذا عاملاً جديرًا بالاهتمام.

عرفت الهجرة إلى أستراليا تباطؤًا دام حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية: بعد فترة من الازدهار الاقتصاديّ دامت من عام ١٩٢١ إلى عام ١٩٢٩ تأثّرت أستراليا بالأزمة الاقتصاديّة العالميّة من انخفاض أسعار القمح والصوف وتدنّي القيمة الشرائيّة، وشلّ الأعمال، والبطالة، وشروط الدائنين البريطانيّين القاسية التي ترجمت بانخفاض الأجور والمصاريف العامّة. ولم يعزّز وجود هذه الأزمة الهجرة إلى أستراليا التي لم تتمكّن من اجتيازها إلاّ عام ١٩٣٧ . وانعكست الحرب

العالميّة الثانية عليها بتدنّي مستوى الحياة. وتمكّنت أستراليا من حلّ قضايا إعادة تأهيل اليد العاملة بنجاح بعد الحرب، لكنّها لاقت صعوبات رافقها تضخّم مالي هدّد السياسة الاجتماعيّة للدولة.

عرف لبنان بدوره آثار الأزمة الاقتصاديّة لعام ١٩٢٩ في كلّ القطاعات: الاقتصاديّة، الزراعيّة، التجارة الخارجيّة والداخليّة، البنوك والنقد والمال[١]. فرغم هذه الأزمة وانخفاض المداخيل[٢] تدنّى المعدّل السنويّ لتدفّق الهجرة من ٦٠٠٠ عام ١٩٢٨ إلى ١١٧١ عام ١٩٣٢[٣] ثمّ بدأ يتحسّن تدريجيًا ليبلغ ٣٣١٥ عام ١٩٣٧[٤].

وهذا يبيّن لنا أنّ الوضع في بلاد الاغتراب كان يتحكّم إلى حدّ كبير بحجم تدفّق الهجرة من لبنان.

## ٨ ـ الهجرة اللبنانيّة عشيّة الحرب العالميّة الثانية

غادر أكثر من ٨٠٠٠٠ لبنانيّ بلادهم باتّجاه بلدان الاغتراب بين عام ١٩٢١ و١٩٣٩، ممّا يعني متوسّطًا سنويًّا يفوق ٤٤٠٠ مغادر في السنة.

كانت غالبيّة اللبنانيّين الذين هاجروا قبل الحرب العالميّة الأولى من الفلاّحين الفقراء، الأميّين تقريبًا. أمّا في الحقبة الممتدّة بين الحربين العالميّتين فطالت الهجرة سكّان المدن اللبنانيّة خاصّة العاطلين عن العمل منهم[٥]. نلاحظ أنّ تأثير أزمة عام ١٩٢٩ لم تؤدّ فقط إلى لجم الهجرة بل عدّلتها.

---

(١) راجع سعيد حمادة وآخرون، النظام الاقتصاديّ في لبنان وسوريا، منشورات الجامعة الأمريكيّة في بيروت، بيروت ١٩٣٦، الفصول الرابع والسابع والثامن والتاسع والعاشر.

(٢) راجع المصدر نفسه، ص ١٠١ و١٠٤.

ـ راجع فؤاد أبو عزّ الدين وجورج حكيم، مساهمة لدراسة شروط العمل في لبنان، في مجلّة العمل الدوليّة، المجلّد ١٨، العدد رقم ٥، تشرين الثاني ١٩٣٣.

(٣) راجع سعيد حمادة وآخرون، مصدر سابق، ص ١٦.

(٤) راجع بطرس لبكي، الهجرة اللبنانيّة في عهد الانتداب الفرنسي، في مجلّة حنّون، المجلّد السابع عشر ١٩٨٢ ـ ١٩٨٤، بيروت، ص ٤ و٥.

(٥) راجع كامل مروّة، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

توزّع المغتربون الذين اختاروا الجنسيّة اللبنانيّة بموجب المعاهدة الفرنسيّة التركيّة الموقّعة عام ١٩٣٧ كما يظهر في الجدول رقم ٨.

أمّا توزيعهم بحسب بلدان الاغتراب فقد قدّر تقريبًا كما يلي:

| | |
|---|---|
| ـ البرازيل | ٤٠ ٠٠٠ |
| ـ الأرجنتين، التشيلي والأوروغواي | ٣٨ ٠٠٠ |
| ـ الولايات المتّحدة الأمريكيّة وكندا وكوبا وهايتي وجامايكا والأنتيل | ٣٦ ٠٠٠ |
| ـ أمريكا الوسطى وكولومبيا وبوليفيا وفنزويلا والبيرو والأكوادور | ١٢ ٠٠٠ |
| ـ المكسيك | ١٢ ٠٠٠ |
| ـ أوستراليا ونيوزيلندا وأندونيسيا وجزر الباسيفيك | ٦ ٠٠٠ |
| ـ أفريقيا الفرنسيّة | ٥ ٠٠٠ |
| ـ أفريقيا الإنكليزيّة وأفريقيا الجنوبيّة | ٥ ٠٠٠ |
| ـ أوروبّا | ٣ ٠٠٠ |
| ـ مصر | ١ ٠٠٠ |
| ـ بلدان أخرى | ١ ٥٧١ |
| **المجموع** | **١٥٩٥٧١** |

## جدول رقم ٨:

المغتربون الذين اختاروا الجنسيّة اللبنانيّة عام ١٩٣٧ موزّعين حسب طوائفهم.

| المحافظة أو القضاء | سنّة | شيعة | دروز | موارنة | روم كاثوليك | روم أرثوذكس | بروتستانت | لاتين أرمن يهود... | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| بيروت | ٢٩٧ | ٢٠ | ٢٩ | ٢٨١٢ | ٦١٣ | ٢٢٧٥ | ٥ | ٨٣٨ | ٦٨٩٩ |
| صفا | ٣١ | ٥٢ | ١١٥٣ | ٧٢٤٠ | ١٢ | ٨٦١ | — | ٣ | ٩٣٥٢ |
| المتن | — | ٥ | ١٧٢ | ١٢٥٨٦ | ٥٠٤ | ٢٠٩٤ | — | ٧ | ١٥٣٦٥ |
| الشوف | ١٦١ | ١٦ | ١٧٧٥ | ٦٤٩٧ | ٧٦٢ | ٢٢ | ١٢ | ٢ | ٩٢٤٧ |
| عاليه | ٣ | ١٦ | ١٠٣٢ | ٤٩٢٢ | ٣٧٠ | ١٢٦٩ | ١٦ | ٦ | ٧٧٣٤ |
| كسروان | ١٠ | ٤٠ | — | ١٨٣١٦ | ١٠١ | ١٩٦ | — | ٣ | ١٨٧٤٦ |
| محموع جبل لبنان | ٢٠٥ | ١٢٩ | ١٤٦٢ | ٤٩٥٨١ | ١٨٠٩ | ٤٥٣٩ | ٢٨ | ٢١ | ٦٠٤٤٤ |
| الكورة | ٧٩ | ٢١٩ | — | ٢٧٩٤ | — | ٧٢٤٥ | — | — | ١٠٣٣٩ |
| زغرتا | ٦٥ | — | — | ١٦٠٠٥ | — | ١٨٥ | — | — | ١٦٢٥٥ |
| البترون | ٢٣ | ٤٠ | — | ٦١٠٠ | ٤٠٠ | ٢٠٥٩ | — | — | ٨٦٢٢ |
| عكار | ٦١١ | — | — | ٣٤٦٩ | ١٧٧ | ٥٦٠٧ | ١٠٦ | — | ٩٩٧٠ |
| طرابلس | ٩٥٣ | — | — | ٨٣٣ | ١٢ | ٣٤٠٨ | — | ١ | ٥٢٠٧ |
| محموع لبنان الشمالي | ١٧٣١ | ٢٥٩ | — | ٢٩٢٠١ | ٥٩٤ | ١٨٥٠٦ | ١٠٦ | ١ | ٥٠٣٩٨ |
| صيدا | ٨٤ | ١٧٦٢ | ٢ | ٧٧٥ | ١٠٠٥ | ٥ | ١٠ | ٥٨٧ | ٤٢٣٠ |
| صور | ٣٨ | ٤٧٣٦ | — | ١٠٨١ | ١٠٩٤ | ٨٨ | ٣٩ | ١ | ٧٠٧٧ |
| مرجعيون | ٦٦٧ | ١١٣٦ | ٣٢٩ | ٩١٤ | ٧١١ | ٤٧٧٨ | ٥٠٧ | — | ٩٠٤٢ |
| جزين | ٥٠ | ٢١٣ | — | ٣٩٦٦ | ٥٣٩ | — | — | — | ٤٧٦٨ |
| محموع لبنان الجنوبي | ٨٣٩ | ٧٨٤٧ | ٣٣١ | ٦٧٣٦ | ٣٣٤٩ | ٤٨٧١ | ٥٥٦ | ٥٨٨ | ٢٥١١٧ |
| زحلة | ١٥٧٩ | ٢٢٨ | ٨ | ٢١١٣ | ٤٣٧٢ | ١٨٣٦ | ١٥ | ٤٢ | ١٠١٩٤ |
| بعلبك | ٥٣ | ٧٩٣ | — | ٦٨٥ | ٦٢٢ | ١٦٢ | — | — | ٢٣١٥ |
| الهرمل | ٥١ | ٧٤ | — | ٣٥ | ١٨٧٩ | — | — | ١٤ | ٢٠٥٣ |
| راشيا | ١٥٨ | ١٧ | ٣٥٣ | ١١٣ | ٣٤ | ١٤٦٦ | — | ١١ | ٢١٥٢ |
| محموع البقاع | ١٤٨١ | ١١١٢ | ٣٦١ | ٢٩٤٦ | ٦٩٠٧ | ٣٤٦٤ | ١٥ | ٦٧ | ١٦٧١٣ |
| محموع لبنان | ٤١١٣ | ٩٣٦٧ | ٤٨٦٢ | ٩٠٢٧٩ | ١٣٢٧٢ | ٣٣٦٦٥ | ٧١٠ | ١٥١٥ | ١٥٩٥٧١ |

المصدر: إيلي صفا، مرجع سابق، ص ٢٩٠.

قبل نهاية الحرب العالميّة الثانية كان عدد المغتربين اللبنانيّين الذين اختاروا الاحتفاظ بجنسيّتهم اللبنانيّة ٢٥٩١٨٦ شخصًا كما يظهر في الجدول رقم ٩.

جدول رقم ٩:

عدد المغتربين التقريبيّ الذي احتفظ بالجنسيّة اللبنانيّة

| الفئة | العدد |
| --- | --- |
| ـ إختاروا الجنسيّة بين ١٩٢٤ و١٩٢٦ بموجب المادّة ٣٤ من معاهدة لوزان وقرار المفوّض السامي رقم ٢٨٢٥ | ١٨٢٠٧ |
| ـ إختاروا الجنسيّة بين عام ١٩٣٧ ـ ١٩٣٩ بموجب المعاهدة الفرنسيّة التركيّة الموقّعة عام ١٩٣٧ التي مدّدت سنتين للمهلة الملحوظة في المادّة ٣٤ من معاهدة لوزان | ١٥٩٥٧١ |
| ـ المغتربون بين ٣١ آب ١٩٢٤ و٣١ كانون الثاني من عام ١٩٣٢ | ٦٨٠٠٣ |
| ـ المغتربون بين عام ١٩٣٢ وعام ١٩٣٨ | ١٣٤٠٥ |
| المجموع | ٢٥٩١٨٦ |

المصدر:إيلي صفا، مرجع سابق، ص ٢١، ١٩٦ ـ ١٩٨.

## ٩ ـ خلاصة

بالرغم من الضعف النسبيّ لحركة الهجرة في عهد الانتداب، تستحقّ هذه الحقبة من تاريخ الهجرة اللبنانيّة تخصيص بعض الأبحاث المعمّقة لدراستها لأنّها لا تزال غير معروفة كفاية، فهي المفصل الذي يربط بين حقبتين كُبيرتَين من تاريخ الهجرة اللبنانيّة المعاصرة، حقبة ما قبل عام ١٩١٤ والحقبة التي تلي عام ١٩٤٥(*).

(*) ظهرت هذه المقالة بالفرنسيّة في مجلّة حنّون، بيروت، ١٧ (١٩٨٢ ـ ١٩٨٤) فنقلها هنا مؤلّفها إلى العربيّة مع زيادات لاسيّما في ما يخصّ الهجرة إلى أستراليا.

## Parus à Dar el-Machreq

Nina Jidéjian: *Byblos à travers les âges*
— : *Byblos through the ages*
— : *Beirut through the ages*
— : *Sidon through the ages*
— : *Tripoli through the ages*
— : *Tyre through the ages*
— : *Baalbeck-Heliopolis «City of the Sun»*
George Taylor: *The Roman Temples of Lebanon*
J. de Maussion de Favières: *Damascus and Baghdad, capitals and lands of the caliphs.*
*Damas et Bagdad, capitales et terres des califes*

22 × 23 cm. Reliés sous jaquette. Illustrés

# قضيّة مياه منطقة نهر الكلب
# بين التاريخ والقانون

هيام ملاّط*

## مقدّمة

نجم عن تملّك الأتراك لبنانَ عام ١٥١٦ إنشاء الإمارة المعنيّة التي حاولت قدر المستطاع اجتذاب القوى اللبنانيّة، الفاعلة على الأرض، إليها وإقصاء بعض الفرقاء الآخرين كآل شيفا عن كلّ مطلب في السلطة.

ومع بدءِ الإمارة المعنيّة أخذت تزدهر المناطق اللبنانيّة التي كانت قد عانت الأمرّين في العصور الغابرة، بحيث إنّ إعادة تأهيل الأرض واستثمارها أخذا بالتطوّر مع كلّ ما يستتبع هذا الأمر من تنظيم واتّفاق بين الفرقاء من أجل المصلحة المشتركة والإنتاج المتزايد.

وإذا عدنا إلى النصوص التاريخيّة المتوفّرة التي تكلّمت عن هذه الحقبة من الزمن، لا سيّما منها تاريخ **الأزمنة**، للبطريرك الدويهي، ومؤلّف الخالديّ عن **لبنان في عهد فخر الدين**، وكتاب الأمير حيدر الشهابيّ المعنوَن **لبنان في عهد الشهابيّين**، وكتاب طنّوس الشدياق **أخبار الأعيان في جبل لبنان** الصادر عام ١٨٥٥ (الجزءان الأوّل والثاني) و١٨٥٩ (الجزء الثالث)، وكتاب الحتّوني **نبذة تاريخيّة عن المقاطعة الكسروانيّة** (المطبوع عام ١٨٨٤)، ومصنّف الخوري

---

(*) محام. أستاذ في الجامعة اللبنانيّة.

يوسف الشعلانيّ بعنوان لبنان ويوسف بك كرم الصادر عام ١٩٢٥، وسائر المؤلّفات والدراسات، نرى أنّها لم تأتِ على ذكر أوضاع الاستثمار الزراعيّ إلاّ بنبذات قصيرة جدًّا، وبعض الأحيان بأسطرٍ معدودة، باستثناء حجج البيع والشراء العائدة لأملاك العائلات والأديار بحيث إنّه ينبغي لنا مراجعة العادات والتقاليد المتّبعة في حينه في لبنان أوّلاً (الفصل الأوّل)، ثمّ التشريع الخاصّ ثانيًا (الفصل الثاني)، على أن نتطرّق في فصل ثالث إلى قضيّة مياه منطقة نهر الكلب الذي خصّها السلطان العثمانيّ بفرمان خاصّ في الثامن من جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠، وقد شكّل هذا الفرمان وتفسيراته السند القانونيّ والوضعيّ الأوّل للحقوق المكتسبة على المياه وتكريسًا للعادات والتقاليد.

## الفصل الأوّل: العادات والتقاليد المتّبعة

تشكّل العادات والتقاليد خلاصة اتّفاق الشعوب والمواطنين على مبادئ متكافئة للعمل والتصرّف من أجل تأمين حسن سير الأمور وتقدّم المجتمع وإقصاء الخلافات والنزاعات المتطرّفة.

لذلك فإنّ العادات والتقاليد الخاصّة باستثمار المياه ليست سوى نتيجة توافق آراء المجتمع على تأمين الريّ والشرب وفقًا لأصول معيّنة من شأنها حصر النزاعات وتخصيص كلّ مزارع وكلّ ملاّك بما يعود له من حصّة في مياه الريّ أو الشرب.

وقد تكرّس هذا الأمر في المجتمع اللبنانيّ القديم بمبادئ ثابتة عائدة لتحديد أيّام ووسائل الريّ وتوزيع كمّيّات من المياه لا تزال مرعيّة الإجراء بالرغم من نسيان الأصل.

وتجدر الإشارة هنا إلى شكل الحقوق وطريقة انتقالها بحيث إنّ الدراسات والوثائق تشير صراحة إلى هذه النقاط المعمول بها في تلك الأيّام.

فلجهة طريقة انتقال الحقوق، يتبيّن أنّه من الجائز تلخيص هذه الأوضاع وفقًا لِمَا يلي:

**١ ـ بيع المياه مع الأرض:**

وهذا الوضع هو الذي كان سائدًا بصورة عامّة قبل القرن التاسع عشر مثلما يُستخلص من مراجعة نصوص الحجج والعقود الواردة في مؤلّف الآباتي فهد[١]، بحيث إنّ المياه كانت تُعتبر جزءًا من العقار وتُباع معه.

**٢ ـ بيع العقار دون المياه:**

وهذا الوضع هو نادر للغاية في تلك الأيّام ولكن تجدر الإشارة إليه لحصوله في بعض القرى في مناطق كسروان والمتن.

أمّا لجهة استعمال المياه للريّ، فتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الأمر لم يكن يستند إلى أيّ نصّ قانونيّ أو تشريع خاصّ بحيث إنّ العادات والتقاليد أقرّت بمبدأ توزيع المياه وفقًا لحاجة المزارعين والملاّكين.

ونشير هنا على سبيل القياس القانونيّ إلى ما ورد في دراسة حاتم سليمان عن التاريخ الاجتماعيّ والاقتصاديّ لقاطع بكفيّا بحيث أشار إلى أنّ الأراضي منها ما هو «بعل يعتمد في ريّه على مياه الأمطار شتاء ويمثّل الجانب الأعظم من أراضي قاطع بكفيّا، ومنها ما هو سقي ترويه ينابيع صغيرة وعيون تجمع مياهها صيفًا في محاقن كبيرة مشتركة وتوزّع على الأراضي التي لها حقّ الشرب من مياه تلك العيون «بحسب العوائد» المتّبعة في ذلك الزمان على أساس العدّان الذي كان يعتبر أحيانًا نصف يوم اثنتي عشرة ساعة (الحجّة رقم ٨٥٣ من سجلّ بيع الأراضي في محكمة قضاء المتن لسنة ١٨٧٨ ص ١٣٩) وقد ورد في الحجّة العبارة التالية:

«يتبع المبيع ستّة عدّادين ماء أي ثلاثة أيّام وثلاث ليالي»، وأحيانًا أربعة وعشرين ساعة (الحجّة رقم ٢٤٠٥ من سجلّ بيع الأراضي في محكمة قضاء المتن لسنة ١٨٩٩) وممّا جاء فيها:

(١) الآباتي طرس فهد: اليوبيل القرنيّ الثالث لدير سيّدة اللويزة، ١٩٨١.

«يتبع هذا المبيع ٤٣/٢ قراريط ما يخصّ هذا العقار من ماء عين الريحانة من أصل اثني عشر عدّانًا ونصف باعتبار العدّان ٢٤ ساعة»، وهو العرف الذي ما زال متّبعًا في توزيع المياه حتّى اليوم[1].

## الفصل الثاني: الأحكام القانونيّة للمياه في جبل لبنان

لقد تكرّست العادات والتقاليد المتّبعة في جبل لبنان قبل القرن التاسع عشر في مؤلّف وضعه المطران عبدالله قراعلي عام ١٧٣٣ تحت عنوان **كتاب مختصر الشريعة أو المجلّة القضائيّة وقانون الأحوال الشخصيّة للمسيحيّين في لبنان على عهد الشهابيّين** طبعه عام ١٩٥٩ الأب بولس مسعد الحلبيّ اللبنانيّ، اخترنا منه أحكام المياه التي كانت مرعيّة الإجراء في جبل لبنان خلال هذه الحقبة ولغاية أواسط القرن التاسع عشر.

وردت في الباب العشرين فصل «ب» تحت عنوان «في المياه وما تحتها من الأراضي المنخفضة» الأحكام التالية التي لعبت بدون شك دورًا بارزًا في تكريس ملكيّة المياه والعادات والتقاليد في هذا المجال:

١ ـ «وأصحاب الأراضي المنخفضة عليهم خدمة لأصحاب العالية في عمل ما يلزمهم من مصالح مياههم، ولهم بدل ذلك فائدة من أخذهم دسم أراضي المتعالين (كذا) وشحمها.

٢ ـ وخدمة الماء إن كانت في أصلها أن تستعمل في الصيف وحده، أو في شهر واحد، أو أكثر من شهر، أو أكثر من عام، بطل استعمالها بعد الزمان المعيّن.

٣ ـ وإن كان في يوم، أو في ساعة، أو النهار وحده، أو الليل وحده مستمرًا، بطل استعماله من انقضاء الوقت المعيّن إلى أن يعود العرف عدّادين.

٤ ـ وإن نشف النبع الذي يكون للواحد أن يستقي منه ثمّ عاد يجري، فقد تجدّدت عليه الخدمة، وعاد اجتذاب المياه في القديم.

---

(١) حاتم سليمان: دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصاديّ لقاطع بكفيا (١٨٦٠ ـ ١٩٢٠)، الكسليك، ١٩٨٢.

٥ ـ مَن أطلق لك أن تستقي من شربه، موضع الماء، فيلزمه أن يطلق لك طريقًا للاستقاء، إن كان لا يمكنك أن تستعمله من جهة أخرى.

٦ ـ والذي له خدمة أن يستني، ويرعى في ضيعتك مواشيه، فله أن يعمل كوخًا هناك.

٧ ـ ومَن كان له ساقية في أرض غيره، فله الطريق إلى الدخول إليها. وحيث يجعل التراب، والحجارة والآلة، وجميع ما تحتاج إليه الساقية.

٨ ـ وإن كان النهر عابرًا فيما بين أرضي وأرضك، فأخذ من أرضك قليلاً قليلاً، وزاد أرضي من حيث لا تحسّ به، ولا تدري كيف أخذ، وفي أيّ زمان، فإنّ ذلك يصير لي، وأكّد ما كان قديمًا يبقى على قدمه.

٩ ـ والقنى المشتركة يلزم كلّ واحد إصلاحها، فيبتدئ بالعمل، والتنظيف من حدّه إلى أن يصل إلى حدّ جاره.

١٠ـ وإن أنفق عليها أحدهم، وجدّدها مع عدم إمكانه مشاركتكم بما أنفقه، فله عليهم المطالبة بما أنفقه.

١١ـ وإلاّ فليس لهم أن يستعملوا الماء، ما لم تقم بيّنة بأنّ إصلاح القناة لم يكن ضروريًّا»[1].

ولقد بقيت هذه الأحكام سارية المفعول لغاية قيامْ الحركة التجديديّة الواسعة في الدولة العثمانيّة ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر ونشر مجموعة من الأحكام المدنيّة تحت عنوان «مجلّة الأحكام العدليّة» مستقاة من الشرع ومن العادات المتّبعة ولا تختلف عنهما سوى لجهة الشكل بحيث إنّ النصوص الواردة في مجلّة الأحكام العدليّة قد أتت منسّقة وفقًا لمواد متتابعة أسوة بالقوانين الحديثة.

---

(١) المطران عبدالله قراعلي: كتاب مختصر الشريعة، بيروت ١٩٥٩، ص ٩١ ـ ٩٢.

## الفصل الثالث: الفرمان السلطانيّ المؤرَّخ في الثامن من جمادى الأُولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠ وقضيَّة مياه نهر الكلب بين ١٨٧٠ و٢٦ أيَّار ١٩٢٦

مع صدور الفرمان السلطانيّ المؤرّخ في ٨ جمادى الأُولى سنة ١٢٨٧ الموافق لأوائل حزيران ١٨٧٠ والقاضي بمنح امتياز للمهندس الفرنسيّ تيڤنان بتزويد مدينة بيروت بمياه نهر الكلب، دخلت قضيّة الحقوق في طور جديد، سنتطرّق إليه وفقًا لِمَا يلي:

**القسم الأوّل** : وضع المياه في منطقة نهر الكلب قبل صدور الفرمان السلطانيّ.

**القسم الثاني** : مقدِّمة في مضمون الفرمان السلطانيّ المؤرّخ في ٨ جمادى الأُولى سنة ١٢٨٧ .

**القسم الثالث** : مضمون الفرمان السلطانيّ ونطاق الحقوق ومدّتها وطريقة استعمالها وتداولها.

**القسم الرابع** : مضمون الاتّفاقيّات المعقودة بين الامتياز وأصحاب الحقوق المستحدثة.

**القسم الخامس** : تأثير الوضع الجديد على أصحاب الحقوق السابقة للامتياز.

### القسم الأوّل: وضع المياه في منطقة نهر الكلب قبل صدور الفرمان السلطانيّ

إستنادًا إلى الوثائق والمؤلّفات التي أشرنا إليها سابقًا، وإذا أردنا الاطّلاع الدقيق على ما يختصّ بمياه نهر الكلب في أثناء تلك الحقبة، ينبغي إجراء عمليّات دقيقة من الاستقصاء العلميّ والتحليل المنهجيّ لبعض المعلومات والوثائق التي نوردها فيما يلي في القسم الأوّل على أن نحلّل مضمونها في القسم الثاني.

**أوّلاً: طريقة التمليك ـ نطاق الحقوق ـ النصّ المعتمد ـ الآثار الخطّيّة الخاصّة بمنطقة نهر الكلب:** تُقسم الآثار الخطّيّة الخاصّة بمنطقة نهر الكلب إلى نوعين: النوع الأوّل، يختصّ بإنشاء وشروط استثمار قناة الريّ في

منطقة وطى نهر الكلب. والنوع الثاني يعود إلى عقود البيع والشراء في نطاق المنطقة.

**النوع الأوّل: إنشاء وتحديد نطاق حقوق استثمار قناة الريّ:** يتبيّن من مراجعة النصوص التاريخيّة المعروفة ما يلي:

يقول البطريرك بولس مسعد في مؤلّفه **القرونيقون** وهو تاريخ سريع لِمَا حصل في منطقة جبل لبنان من أحداث وحوادث بين عام ١٧٠٠ وعام ١٨٤٥ والذي نشر لأوّل مرّة عام ١٩٨٢ في مجلّة المنارة، ما يلي:

«سنة ١٧٠٧، الأمير حيدر ابن الأمير موسى الشهابيّ أجرى قناة ماء نهر الكلب إلى الوطا المعروف بوطا نهر الكلب في سواحل كسروان»[١].

ويقول الختوني في مؤلّفه: **نبذة تاريخيّة في المقاطعة الكسروانيّة** ما حرفيّته:

«... وسنة ١٧٥٠ إنّ الأمير ملحم حيدر الشهابيّ الوالي جرّ ماء هذا النهر بقناة خصوصيّة إلى الجانب الشماليّ وغرس في الوطا تحت القناة أغراسًا في ملكه تسقى من الماء المجرور. وأمّا الأراضي الأجنبيّة التي تسقى من الماء المجرور بهذا القناة فجعل ربع ريعها له. وعمل مطحنة تحت القناة»[٢].

وقد أشار الدكتور شاكر الخوري إلى هذا الأمر بذات الكلام حيث قال:

«... سنة ١٧٥٠ جرّ الأمير ملحم حيدر الشهابيّ ماء هذا النهر بقناة خصوصيّة إلى الجانب الشماليّ وغرس في الوطا أغراسًا فكانت تروي أملاكه منه مجّانًا وضرب ميره على باقي الأملاك وقد بنى مطحنة تحت القناة»[٣].

ويستخلص من هذه النصوص التي تشكّل المستند التاريخيّ الوحيد لإنشاء وتحديد شروط استثمار قناة ريّ نهر الكلب، ما يلي:

---

(١) البطريرك بولس مسعد: **قرونيقون**، مجلّة المنارة، السنة ٢٣ (١٩٨٢)، العدد الأوّل، صفحة ١٤٦.

(٢) الختوني: **نبذة تاريخيّة في المقاطعة الكسروانيّة**، الطبعة الأولى ١٨٨٤، ص ٢٠.

(٣) الدكتور شاكر الخوري: **مجمع المسرّات**، طبعة عام ١٩٠٨، ص ٨٢ ــ ٨٣.

١ ـ إنّ ملكيّة واستثمار المياه في المنطقة كانت تعود في أوائل القرن الثامن عشر وخلاله إلى الأمير حيدر الشهابيّ وأولاده.

٢ ـ إنّ ريّ العقارات ملك الآخرين في منطقة وطى نهر الكلب كانت لقاء بدل معيّن ابتداء من عام ١٧٥٠ بنسبة ربع ريعها إلى الأمير ملحم الشهابيّ.

٣ ـ لم يتبيّن من خلال هذين النصّين بأنّ الأهالي والمزارعين كان لهم حقوق مكتسبة على المياه لعدم ذكرها في تلك المستندات، بل بالعكس إنّ الإشارة واضحة في هذا المضمار بأنّ ريّ الأهالي لعقاراتهم كان لقاء بدل معيّن ابتداء من عام ١٧٥٠ بنسبة ربع ريعها إلى الأمير ملحم الشهابيّ.

وإذا عدنا إلى مراجعة نصوص حجج الوقفيّات والبيع والشراء في منطقة نهر الكلب منذ أوائل القرن السابع عشر لغاية ١٨٧٠، تتحدّد لنا بوضوح طريقة التمليك التي كانت مرعيّة الإجراء في هذه المنطقة خلال هذه العصور.

**النوع الثاني: طريقة التمليك: الهبات والأوقاف وعقود البيع والشراء في منطقة نهر الكلب من أوائل القرن السابع عشر لغاية ١٨٧٠:** لقد خضعت طريقة تمليك العقارات والحقوق في لبنان خلال الفترة الممتدّة من أوائل القرن السابع عشر، إلى أصول الإقطاع وتوزيع المناطق والعقارات من قبل الأمراء على المشايخ وأعيان البلاد، وسرعان ما أخذت حركة انتقال الأملاك إلى الأهالي تسرع بصورة تدريجيّة. ويبدو من مراجعة وثائق تلك الأيّام بأنّ حركة التملّك في منطقة نهر الكلب كانت مهمّة، والأرجح بسبب وجود المياه بكثرة في هذه المنطقة.

وبتاريخ سنة ١٩٨١ صدر مؤلّف للأباتي بطرس فهد تحت عنوان: **اليوبيل القرنيّ الثالث لدير سيّدة اللويزة**، أورد فيه قسمًا وافرًا من حجج الوقفيّات وبيع وشراء الأملاك في منطقة نهر الكلب وهي تبيّن بصورة جليّة وواضحة طريقة التمليك في هذه المنطقة خلال القرون الغابرة، وأنّنا إذ نورد قسمًا من هذه الحجج للدلالة على طريقة التملّك في تلك الأيّام، نشير إلى أنّ المنهجيّة العلميّة تقضي بتقسيم هذه العقود والحجج إلى قسمين:

القسم الأوّل منها يعود إلى العقود والحجج الجارية قبل عام ١٨٠٠ والتي لم تتضمّن مطلقًا أيّة إشارة إلى المياه.

والقسم الثاني المتعلّق بالعقود والحجج الجارية بعد عام ١٨٠٠ والتي تشير صراحة إلى قضيّة المياه، وهذه القضيّة أتت، في نظرنا، على أثر تطوّر ملكيّة المياه وحصول الأهالي على حقوق في مياه قناة الريّ المنشأة من قبل الأمراء الشهابيّين عام ١٧٠٧ وعام ١٧٥٠.

**ألف: العقود والحجج العائدة لِمَا قبل عام ١٨٠٠:** نستخلص من مراجعة مؤلّف الأباتي فهد الخاصّ بدير اللويزة، طريقة التملُّك وانتقال الملكيّة في منطقة نهر الكلب لغاية عام ١٨٠٠ وذلك استنادًا إلى الصكوك والحجج التي نوردها في ما يلي للدلالة والإثبات:

«صك ١٧ ـ صك بيع ربع عودة في نهر الكلب عام ١٧٦٥. سبب تحريره هو أنّنا بعنا ربع عودتنا الذي لنا في نهر الكلب»، ص ٨٦.

«صك ٣٧ ـ صك بيع الجلّ فوق قناة نهر الكلب سنة ١٧٧٦ ـ وجه تحريره هو أنّنا قد بعنا... الجلّ الذي لنا فوق القنا في وطا نهر الكلب... وصار الموضع المذكور ملك من بعض أملاكهم يتصرّفوا فيه حيث ما أتوا وكفلنا لهم المشافعة والمدافعة في كلّ شيء...»، ص ٩٩.

«صك ٤٤ ـ صك بيع البورة في وطا نهر الكلب سنة ١٧٧٩ ـ وجه تحرير الأحرف هو أنّنا بعنا حصّتنا في جلّ البيدر الذي لنا شركة جناب أفندينا الأمير محمّد الذي فوق القنا... وذلك من توت وعريش وأرض ومختلف من حدّ القنا وطالع لحدّ الساقية»، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

«صك ٤٥ ـ صك بيع البورة في وطار نهر الكلب ملك الأمير محمّد والأمير قعدان سنة ١٧٧٩، وجه تحريره أنّنا بعنا حصّتنا في البورة... فوق القنا بنهر الكلب... ومهما أدرك بيع هذه البورة من شفعة أو تبعة فهي لازمتنا وما بقي لها تعلّق في الوطا من ميري وغيره...»، ص ١٠٥.

«صك ٥٧ ـ صك بالبورة التي على البحر ـ وجه تحريره هو أنّنا بعنا البورة التي لنا في البحر... وكفلنا لهم الشفعة والتبعة من ساير وجوه الشرع والبورة هي بوطا نهر الكلب شركة جناب أفندينا الأمير قعدان المحترم... في سنة ١٧٨٦»، ص ١١٤.

«صك ٥٨ ـ صك بيع ثلث البورة في وطا نهر الكلب سنة ١٧٨٦ ـ السبب الداعي لتحريره هو أنّه بعنا ثلث الجلّ الذي لنا شركة... في وطا نهر الكلب الذي تحت القنا...» ص ١١٤ ـ ١١٥.

«صك ٥٩ ـ وجه تحريره وموجب تسطيره هو أنّه قد بعنا البورة التي لنا في وطا نهر الكلب شركة جناب أفندينا المحترم الأمير محمّد... وصار المطرح ملك الرهبان من بقيّة أملاكهم يتصرّفوا فيه حسبما يشوا ويريدوا... في ١٧٨٦»، ص ١١٥.

«صك ٧٢ ـ صك بيع العودة الكائنة في نهر الكلب فوق الجسر التاريخيّ سنة ١٧٩٣ ـ وجه تحريره هو أنّي... بعت العودة الذي في نهر الكلب فوق الجسر... وكفلنا لهم المشافعة والمنافعة من ساير الوجوه الشرعيّة»، ص ١٢٨.

«صك ٧٧ ـ صك بيع عودة في نهر الكلب سنة ١٧٩٤، ذات المضمون مثل الصك ٧٢».

«صك ٨٣ ـ صك بيع عودة الزيرة في نهر الكلب سنة ١٧٨٥ ... الحاوي على سقي وبعل ومختلف وجرن»، ص ١٣٦.

«صك ٨٤ ـ صك توتات عودة ... في نهر الكلب، وجه تحريره هو أنّه قد بعت ثلث العودة الذي في زيرة نهر الكلب... بيعًا صحيحًا شرعيًّا بخاطرنا وتمام رضانا... وكفلنا لهم المشافعة والمدافعة من ساير الوجوه الشرعيّة... في سنة ١٧٩٥»، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

«صك ٨٩ ـ صك بيع عودة في نهر الكلب سنة ١٧٩٧، وجه تحريره هو أنّنا بعنا عودتنا... في نهر الكلب... بيعًا صحيحًا شرعيًّا خاليًا من كلّ كره وعناد... وكفلنا لهم المشافعة والمدافعة من ساير الجهات»، ص ١٤٠.

«صك ٩٠ ـ صك الأرض الكائنة تحت كنيسة وطا نهر الكلب سنة ١٧٩٧»، سبب تحريره هو أنّا بعنا... الأرض الذي لنا تحت كنيسة وطا نهر الكلب فوق القنا... بيعًا صحيحًا شرعيًّا خاليًا من كلّ كره وعناد... وكفلنا له الشفعة والتبعة من سائر الوجوه الشرعيّة...»، ص ١٤١.

«صك ٩١ ـ صك عودة المخاضة بنهر الكلب سنة ١٧٩٧، وجه تحريره هو أن بعنا عودتنا... بنهر الكلب... بيعًا صحيحًا شرعيًّا... وكفلنا لهم المشاقفة والمدافعة من سائر الجهات»، ص ١٤١.

ويتبيّن من هذه الصكوك والحجج التشابه والمطابقة في العبارات والشكليّات الخاصّة بتملُّك وبيع واستثمار الأرض المرعيّة الاجراء خلال هذه الحقبة من الزمن، علمًا بأنّ التأكيد كان يختصّ بتملُّك الأرض دون ذكر لقضيّة المياه إطلاقًا نظرًا إلى تملُّك المياه من قبل الأمراء والسماح لأصحاب الأملاك باستعمالها لقاء ربع ريع الأرض.

ومع القرن التاسع عشر وازدياد عدد السكّان وانفتاح المجتمع اللبنانيّ على الأسواق العالميّة، أخذت تتبدّل تدريجيًّا هذه الأوضاع مثلما يتبيّن من تحليل شكليّات الحقوق الواردة في العقود والحجج الخاصّة بالقرن التاسع عشر ولغاية ١٨٧٠.

**باء: العقود والحجج الجارية بعد عام ١٨٠٠.** إبتداء من عام ١٨٠٠ وللمرّة الأولى نرى في بعض الأحيان ذكرًا صريحًا ومقتضبًا لحقّ بيع المياه مع العقار وفقًا لِمَا يتبيّن من الصكوك التالية:

«صك ٩٩ ـ صك بيع عودة في ضيّه في سنة ١٨٠٢، «الحمد لله وحده الداعي لتحرير الأحرف هو أنّ يوم تاريخه قد اعترف وأقرّ الإقرار الشرعيّ... بأنّه قد باع ما له وتحت تصرّفه وهو الشقفة (الأرض) الذي له بتمامها في مزرعة ضيّه المأخوذة من سعادة الأمراء المحترمين وهم الأمير حسين والأمير سعد الدين والأمير سليم الشهابيّة بجميع ما يعرف بها من توت وعمار ومختلف وماء...»، ص ١٤٨.

«صك ١٠٣ ـ صك بيع من سعادة أولاد الأمير يوسف الشهابيّ (وهما حسين وسعد الدين سنة ١٨٠٣، وجه تحريره هو أنّه في تاريخه قد اشترى... نصف مزرعة ضيته الذي يخصّنا... وبقيت الشركة في النصف كما هو مشروح من عمار وتوت وأرض وحرش ودكاكين والمويّة (المياه) وكلّما يوجد من عامر ودار كلّيّ وجزئيّ...»، ص ١٥١.

«صك ١٠٤ ـ صك بشراء طاحون المسيطبة مع القناة والسدّ ومجالاتها في نهر الكلب من رهبان دير سيّدة اللويزة في عام ١٨٠٤، ص ١٥٢.

صك ١٢١ ـ ٣ ـ في سنة ١٨٠٧ بيع العودة التي بذوق الخراب... وجميع ما يتبعها من توت زونات وبيوت ومقاصل وكروم وماء وهواء...»، ص ١٥٨.

«صك ١٢٦ ـ ١ ـ بيع الأرض... وتوت وماء وهواء في عام ١٨٠٨، ص ١٥٩.

«صك ١٤٠ ـ بيع بيت في ذوق مصبح مع التين والتوت والماء والهواء في سنة ١٨١٥، ص ١٦٣.

جيم: المقاييس وأشكال الحقوق ونظام الهبات. لقد درج اللبنانيّون خلال العصور الغابرة، وخاصّة لغاية عام ١٨٦٢ مع إنشاء المتصرّفيّة في جبل لبنان، على تبنّي جداول الموزونات والعيارات والطول وفقًا للعادات والتقاليد اللبنانيّة القديمة بحيث إنّه يصعب جدًّا حاليًّا تفهم هذه المقاييس دون مراجعة المستندات الصادرة في تلك الأيّام.

وإن ما يهمّنا بالأمر هنا ما يخصّ النظام الكمّيّ لتوزيع المياه في لبنان في هذا العصر الذي استقرّ عادة وتقليدًا درجت عليه الأجيال المتالية وأصبح ملزمًا، في بعض الأحيان، حتّى اليوم بحيث إنّ السجلاّت العقاريّة تحمل عبارات «مرتفق بالريّ» حسب العادات والتقاليد القديمة».

وتقضي ضرورة البحث في هذا المجال تحديد مساحات الطول في هذا العصر وتحويلها إلى أمتار مربّعة لمعرفة حصص المواطنين في نظام الريّ المعمول به.

ومن مراجعة المستندات والمؤلّفات المتوفّرة في هذه الأيّام، سيّما تقويم جريدة البشير لعامَي ١٩٠٧ و١٩٠٨ (وكان يصدره سنويًّا الآباء اليسوعيّون في بيروت ابتداءً من عام ١٨٧٨ ولغاية عام ١٩٤٧)، يتبيّن بأنّ مساحات الطول المعمول بها في تلك الحقبة من الزمن هي التالية[1].

| | | |
|---|---|---|
| ـ خبّة | = ٦ شعرات | = ٧١،٠٤ ميلّيمتراً |
| ـ إصبع | = ٦ حبّات | = ٨٢،٢ ستيمتراً |
| ـ قبضة | = ٤ أصابع | = ٢٩،١١ ستيمتراً |
| ـ ذراع معماري | = ٦ قبضات | = ٧٥،٦٧ ستيمتراً |
| ـ باع | = ٤ أذرع | = ٢ متر و٧١ سنتيمتراً |
| ـ ميل | = ١٠٠٠ باع | = ٢ كلم و٧١ متراً |
| ـ فرسخ | = ٣ أميال | = ٨ كلم و١٣ متراً |
| ـ بريد | = ٤ فراسخ | = ٣٢ كلم و٥٢ متراً |

ويتبيّن من هذا التعداد أنّ مساحات الطول كانت بدائيّة للغاية مستمدّة مفهومها من العالم الريفيّ بحيث إنّ الشعرة تختصّ بالحيوان والحبّة بالحبوب والباقي (الإصبع والذراع والقبضة) بالأعضاء الجسديّة.

## القسم الثاني: مقدّمة في مضمون الفرمان السلطانيّ المؤرَّخ في ٨ جمادى الأُولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠

بتاريخ ٨ جمادى الأُولى سنة ١٢٧٨ الموافق أوائل ١٨٧٠، صدر فرمان سلطانيّ قضى بموجبه إعطاء امتياز لجرّ مياه نهر الكلب إلى بيروت للمهندس الفرنسيّ تيفنسان.

وإنّنا، لسوء الحظّ، لم نتمكّن من العثور على النصّ الحرفيّ لهذا الفرمان بالرغم من الأبحاث والتنقيب في المؤلّفات والجرائد الصادرة في ذلك العصر. إنّما عثرنا على نسخة طبق الأصل لنصّ هذا الامتياز الذي وجّه لمتصرّف جبل لبنان

(١) تقويم البشير، عام ١٩٠٧، بيروت، ١٩٠٧، ص ١٢٨.

رستم باشا للأسباب التالية التي أتى على ذكرها المؤرّخ أسد رستم في مؤلّفه لبنان في عهد المتصرّفيّة[1].

«وكانت الحكومة العثمانيّة قد منحت المهندس الفرنساويّ المسيو تيڤنان امتيازًا لتزييد مياه بيروت وتكثيرها وذلك في الثامن من جمادى الأوّل سنة ١٢٨٧ (أوائل حزيران سنة ١٨٧٠). فوفد المسيو تيفنسان على بيروت فنهر الكلب بتصاميمه وخرائطه واتّصل بحكومتي بيروت والجبل. فتوجّه رستم باشا بذاته «وبخدمته عزتلو الأمير سعد خليل قائمقام كسروان والأمير يوسف علي قائمقام المتن وعزتلو يوحنّا بك الأسعد رئيس القلم العربيّ ورفعتلو الشيخ عيد حاتم وكيل رئاسة المجلس الإداريّ سابقًا وسمعان بك غطّاس وحسن بك شقير من أعضاء المجلس ونظروا موقع مرور الماء وطرقاته وسائر جهاته وغبّ إيابهم أفادوا بأنّ الشغل جار طبق التخطيط المدرج بالخرائط المتقدّمة». ولدى تعهّد «القومبانيّة» بدفع قيمة الأملاك التي تتعطّل بعد تخمينها من قبل قوميسيون حكوميّ لبنانيّ وأنّ حقوق الأملاك بالماء تبقى محفوظة من دون أخذ شيء منها وافق المجلس على السماح للشركة بالمباشرة في العمل وعيّن لجنة لتخمين الأضرار مؤلّفة من الشيخ الياس مسعد من عشقوت والشيخ شبلي كنج الأعور من قرنايل والشيخ أسعد أبو صعب والشيخ وهبه أبو غانم من أعضاء المجلس وأحد كتّاب المركز ممّن يعرف اللغة الفرنسيّة. وذلك في أوائل أيّار من السنة ١٨٧٤».

وفي العاشر من جمادى الأولى سنة ١٢٩٢ (نيسان سنة ١٨٧٥) كتب المتصرّف إلى الباب العالي يطلب صورة المقاولة التي عقدت بين الشركة وبين الحكومة العثمانيّة فأجاب الباب العالي في الثالث من آب من السنة نفسها مبيّنًا أنّ «الرخصة» المشار إليها تفرض الشروط التالية:

أوّلاً: كافّة الأضرار والخسائر التي تلحق بأصحاب الأملاك تؤدّي الشركة ما يقابلها بموجب تخمين المقوّمين الذين تعيّنهم الحكومة المحلّيّة على ما هو مبيّن في فرمان الامتياز.

---

(١) أسد رستم: لبنان في عهد المتصرّفيّة، منشورات دار النهار، بيروت ١٩٧٣، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

ثانيًا: تعطي الشركة الماء للأملاك بحسب العادة القديمة.

ثالثًا: إنّ التعويض المفروض لا ينحصر في الأراضي والأملاك الواقعة في وادي نهر الكلب بل يشمل تلك التي تجري فيها العمليّات حتّى نهر بيروت.

وحدّد الفرمان السلطانيّ مدّة الامتياز فجعلها أربعين سنة اعتبارًا من تاريخ فرمان الامتياز. وحتّم على الشركة أن تضع عند انتهاء هذه المدّة جميع المعامل والآلات والأدوات والحيّات تحت تصرّف بلديّة بيروت. وأعطى المشتركين حقّ المحافظة على صفتهم هذه طوال مدّة الامتياز كما قضى بوجوب التعويض عن خسائرهم بموجب تعريفة ينظّمها مجلس بلديّة بيروت عند انقضاء مدّة الامتياز ويصدّق عليها الباب العالي.

وبدأت شركة المسيو تيفنان باستحضار لوازم العمل وبناء الحواجز والأقنية عند نهر الكلب كما استوردت الأدوات لتصفية المياه ودفعها إلى خزّان بالقرب من كنيسة القدّيس ديمتريوس.

نقول بدأت بهذا كلّه ولكنّها عادت فباعت حقّ هذا الاستثمار إلى شركة إنكليزيّة تولّى تديرها المستر مارتندايل برأس مال بلغ آنئذ ٣,٦٢٨,٨٠٠ فرنك وذلك في السنة ١٨٧٦ ولم توزّع المياه على بيروت قبل السنة ١٨٨٤.

وكانت بيروت تستقي مياهها من آبارها العديدة كما يدلّنا على ذلك اسمها «مدينة الآبار» وآثارها. بيد أنّ هذه الآبار مع وفرتها وعلى الرغم من مياه رأس النبع لم تف بحاجات البيروتيّين الذين تكاثروا بعد حوادث السنة ١٨٦٠ من شرب وتنظيف ورشّ وسقي جنائن. وكانت تتسرّب إلى هذه الآبار مياه الأمطار فتنتقل إليها الجراثيم والفساد وتنشر بين السكّان الأوبئة، والجارفة كالتيفوئيد والهواء الأصفر والهيضة».

وإضافة إلى ذلك نشير إلى ما ورد في جريدة البشير للآباء اليسوعيّين الصادرة في ذلك الحين بحيث إنّه ورد في العدد ٦٢ المؤرّخ في ٤ تشرين الأوّل سنة ١٨٧١ ما يلي:

«في استجلاب مياه نهر الكلب إلى مدينة بيروت

«إنّه قد صار شرف صدور الإرادة السنيّة بفرمان سلطانيّ عالي للخواجه تفنين مهندس سابق في شراكة الطريق بين بيروت والشام لأجل استجلاب مياه عذبة إلى مدينة بيروت وذلك على مدّة أربعين سنة على أنّه قد حصلت المساعدة والتفويض المهندس المذكور أن يمنح حقّ امتيازه هذا إلى شراكة يصير تشكيلها لأجل إدارة الأشغال.

«ومن المعلوم أنّ مدينة بيروت كانت أهاليها سنة ١٨٤٠ من ١٥ إلى ١٨ ألف نسمة وبذاك الوقت كانت مياهها العذبة بالكاد تكفي أهاليها. فعندما صار عدد أهاليها نحو أربعة أضعاف ما كان وقتئذ ولم تتغيّر حال مياهها، فأمر واضح لا يحتاج للبرهان أنّ كمّيّة الماء المذكورة لم تعد كافية لإدارة الأهالي الحاليّين مع وجود كثرة الوسائط المستعملة لتداركها قصدًا للحصول على ما يلزم منها. فينتج من ذلك أنّ المتر المكعّب من الماء المعدّ للشرب أضحى يساوي من فرنكَين لحدّ ستّة فرنكات تبعًا لفصول السنة فكان سعره بالدرجة الوسط ثلاث فرنكات.

«فعند التأمّل مدقّقًا بهذا الحال يتّضح جليًا في أنّ كلّ شراكة تتشكّل بقصد استجلاب ماء عذب وبارد ولا ينقص جريانه أبدًا بسعر أدنى كثيرًا من السعر الحاضر تفوز بلا ريب بعدد عظيم من المساهمين وحسبنا برهانًا ما هو جار من الأرباح الباهظة العائدة على الشراكة المقامة بالإسكندريّة لأجل توزيع المياه.

«فهذه الحالة المهمّة قد صارت معلومة عند المجلس البلديّ في بيروت فإنّه أبدى المساعدات المقتضية إلى المتعهّد المومى إليه فعيّن له مبلغ ٦٠ ألف فرنك يتناولها سنة فسنة مدّة دوام الشراكة تحت شرط أنّ المتعهّد يقوم بتقديم ٣٥٠ مترًا مكعّبًا للبلدة يوميًّا.

«أمّا عدد المشتركين من الأهالي فيتحصّل على ما هو مظنون في السنة الأولى إلى ١٤٠٠ مشترك فيطلبون تقريبًا ١٠٠٠ متر مكعّبًا من الماء وهذا القدر لسكّان يبلغ عددهم نحو ٧٠,٠٠٠ نفس يخصّ كلاًّ منهم ١٥ ليترًا. وهذا كاف للمصروف المطلوب لتتميم هذا العمل ويمكننا أن نقول بصواب أيضًا أنّ هذا القدر لا يلبث قليلاً حتّى يفوق هذه الحدود.

«إعلم أنّ المياه المعدّة لذلك تؤخذ من نهر الكلب الذي نبعه أكثر من اللازم لهذه العمليّة مهما اختلفت تغيرات الفصول وهو يبعد عن المدينة نحو ١٥ كيلومترًا تقريبًا وهذه المياه تندفع بواسطة طلنبات متحرّكة بنفس تيّار النهر إلى مستودع معدّ لتوزيعها موضوع على قمّة الرابية التي تحدّ هذا النهر.

«وهذا المستودع مرتفع عن مساواة النهر ١٠١ متر تقريبًا ومرتفع أيضًا عن المستودع المعدّ لجميع المياه نحو ١٥ متر وهو متسلّط على كلّ جهات مدينة بيروت.

«فالمياه تمرّ بثقلها الخاصّ من مستودع إلى آخر بواسطة موصلات مدفونة في باطن الأرض وكلّ من هذه الطلنبات والقنوات المعدّة لصعود المياه إلى مستودع التوزيع تكون مضاعفة العدد كي لا يحصل توقيف في الشغل إذا حصل عارض في إحداها».

وفي العدد ٦٧ من الصحيفة عينها المؤرّخ في ١٨٧١/١٠/٩ نجد الخبر التالي:

«إنّ الشركة التي أخذت على نفسها جلب ماء نهر الكلب إلى بيروت قد أخذت الآن في العمل. قد أرسل مدير الشركة المذكورة في مدينتنا المهندسين والفعلة للمباشرة بالشغل بهذا العمل الكثير الفائدة».

ولكن ما لبث أن طرأت إشكالات وقضايا إداريّة وقانونيّة بارزة سنتطرّق إليها بعد الإطّلاع على المضمون طبق الأصل للفرمان السلطانيّ الصادر في ٨ جمادى الأولى عام ١٢٨٧ الموافق لأوائل حزيران ١٨٧٠.

## القسم الثالث: مضمون الفرمان السلطانيّ المؤرّخ في ٨ جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠.

عثرنا في مؤلّف جرجي تامر الذي كان عضوًا في مجلس إدارة متصرّفيّة جبل لبنان في حينه، والصادر عام ١٩٠٩ تحت عنوان **الهديّة الوطنيّة في نظامات لبنان والآثار الدستوريّة** على كامل المراسلات بين الباب العالي ورستم

باشا في موضوع امتياز جرّ مياه نهر الكلب إلى بيروت، وهي تقدّم صورة دقيقة طبق الأصل لشروط الامتياز وطريقة التعامل مع الأهالي وأصحاب الحقوق في المناطق التي تعاطت معها شركة الامتياز.

أمّا النصوص فهي التالية[1]:

- إمتياز جرّ ماء نهر الكلب إلى بيروت

إنّ السلطنة السنيّة قد منحت بتاريخ ٨ جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ امتيازًا أعطته للمهندس الفرنساويّ الموسيو تونن لتزيد المياه في بيروت وتكثيرها عمّا هو موجود منها وإخراج العمل من القول إلى الفعل بحسب الشروط الآتية خلاصتها والربح والخسائر عائدة عليه.

- مدّة الامتياز هي أربعون سنة اعتبارًا من تاريخ فرمان الامتياز وبنهاية المدّة المذكورة يصبح كلّما هو موجود ومتعلّق بامتياز من معامل وآلات وأدوات وحيّات للماء داخلاً مجانًا تحت تصرّف إدارة بلديّة بيروت وتبتدئ الإدارة المذكورة تستفيد من حقوق ومنافع الامتياز المذكور اعتبارًا من ذلك اليوم على أنّ للمشتركين طول مدّة الامتياز إذا شاءوا أن يحافظوا دائمًا على صفتهم هذه حتّى إذا انقضت مدّة الامتياز يعطون بدلاً معلومًا بموجب التعريفة التي ينظّمها مجلس بلديّة بيروت ويصادق عليها الباب العالي. (أ هـ).

- تعريب الأمر السامي المؤرّخ في ٢ رجب -

(سنة ١٢٩٢ و٢٢ تمّوز سنة ١٢٩١ نومرو ١٧)

الوارد إلى متصرّفيّة لبنان الجليلة

وردت تحريراتكم البهيّة المؤرّخة في ١٠ جمادى الأولى سنة ١٢٩٢ المتضمّنة طلبكم صورة مقاولة الشركة المعقودة بين السلطة السنيّة وقومبانيّة جرّ الماء من نهر الكلب إلى بيروت ولدى إحالتها لشورى الدولة وبناء على تبليغ إدارة

---

(١) جرجي تامر: الهديّة الوطنيّة في نظامات لبنان والآثار الدستوريّة، ١٩٠٩، ص ١٣٤ - ١٣٧.

النافعة صار إخراج صورتها من قلم الديوان الهمايونيّ وهي مرسلة لنا وللبيان صار تسطير شقّة الثناء الجوابيّة أفندم.

ـ ورد لمتصرفيّة لبنان ما يأتي ـ

تعريب الرخصتنامة المعطاة لشركة الما بسبب تبديل مجرى الماء المذكور الذي يجرّ من نهر الكلب إلى بيروت.

لقد أعطيت الرخصة إلى قومبانيّة الماء بجرّه من المجرى الجديد المعيَّن في المصوَّرات (الخرايط) من نهر الكلب إلى بيروت على الشروط التالية:

أوّلاً: كافّة الأضرار والخسائر التي تلتحق بأصحاب الأملاك بسبب عمليّة جرّ الماء من وادي نهر الكلب إلى بيروت يلزم الشركة أن تؤدّي ما يقابلها بموجب تخمين المقوّمين المعيَّنين من قبل الحكومة المحلّيّة على ما هو مبيَّن في فرمان امتياز القومبانيّة المذكورة العالي.

ثانيًا: إنّ القومبانيّة تعطي الماء للأملاك الموجودة في المحلاّت المتعيّنة مجدَّدًا لجرّ الماء بسبب العادة القديمة.

ثالثًا: إنّ التضمينات التي تعطى لأصحاب الأراضي والأملاك بسبب الضرر والخسائر الناشئة من عمليّات القومبانيّة ليست محصورة في الأراضي الموجودة في سائر المحلاّت الجارية فيها العمليّات حتّى نهر بيروت على ما هو مذكور في محلّه».

## القسم الرابع: مضمون الاتّفاقيّات المعقودة بين الامتياز وأصحاب الحقوق في منطقة نهر الكلب.

إنّ صدور الفرمان السلطانيّ عام ١٨٧٠ لم يستتبعه فورًا بدء التنفيذ وتوزيع المياه على بيروت بحيث إنّ صاحب الامتياز الأوّل المهندس الفرنسيّ تيڤنان قام ببيع امتيازه إلى شركة إنكليزيّة دُعيت ابتداء من عام ١٨٧٦ بشركة مياه بيروت.

ومن القضايا الرئيسيّة التي تعرّضت لها الشركة الجديدة نزاعها مع دير

سيّدة اللويزة ودير مار يوسف البرج وأصحاب الأملاك في منطقة وطى نهر الكلب بحيث إنّ الآثار التاريخيّة[1] قد تركت لنا مضمون الاتّفاق القانونيّ الذي تمّ في حينه بين أصحاب الأملاك وشركة الامتياز، وإنّنا نورد نصّ الختّوني الوارد في مؤلّفه ونصّ الأباتي فهد المنقول حرفيًا عن سجلاّت دير اللويزة.

قال الختّوني في هذا المجال:

«... وسنة ١٨٧٤ حضر تجّار إنكليزيّون مصحوبون بكتابة من الدولة العليّة تؤذن لهم بجرّ ماء هذا النهر إلى بيروت. فتصدّى لهم أصحاب المطاحن والأملاك بسبب العطل الذي يحدث على أملاكهم من جرى قطع الماء عنها في فصل الصيف. عند ذلك تعاطى أمر الوفاق بينهم غبطة البطريرك يوحنّا الحاج إذ كان مطرانًا وأخذ من التجّار المذكورين بدل التعطيل إلى دير ما يوسف البرج نظير تعطيل طاحونة مائة وخمسًا وعشرين ألفًا. وإلى دير سيّدة اللويزة قدرها. وإلى باقي أصحاب الأملاك كلّ بقدر ما لحقه من الضرر وربط الوفاق بين الرهبان والكومبانيّة أي اللجنة باثني عشر شرطًا وهي هذه:

أوّلاً: إنّ جميع الدعاوى التي تحدث بين الكوبانيّة والرهبان يصير سماعها وفصلها في مجالس الجبل المحلّيّة بموجب منطوق الفرمان العالي المعطى للكوبانيّة.

ثانيًا: هذه الشروط مع صكوك البيع تندرج في سجلّ المحاكمة بمركز متصرّفيّة جبل لبنان ويصير التعليم والمصادقة عليها من جانب قونسلاتو دولة الكوبانيّة المفخمة ومن دولتلو متصرّف الجبل الحالي ومن مجلس المحاكمة لعدم النكث بها من الطرفين.

ثالثًا: يعطى لكلّ من دير سيّدة اللويزة ومار يوسف البرج مائة وخمس وعشرون ألف قرش الجملة مائتان وخمسون ألف قرش ثمن مياه الطاحونتين خاصتهما وهذا باعتبار مداخيلهما السنويّة عن كلّ سبعة قروش مائة قرش مع اعتبار ما وجب اعتباره.

---

(١) ـ الختّوني: نبذة تاريخيّة في المقاطعة الكسروانيّة، ١٨٨٤، ص ٢١ ـ ٢٤.
ـ الأباتي بطرس فهد: تاريخ الرهبانيّة المارونيّة بفرعيها الحلبيّ اللبنانيّ والبلديّ اللبنانيّ، الجزء السابع، ١٨٥٩ ـ ١٩٠٠، ١٩٦٨، ص ٨٨ ـ ٩١.

رابعًا: قنايا هاتين الطاحونتين من سبيل النهر إلى أبارها تبقى سالمة على ملك الديرين المرقومين.

خامسًا: الماء الذي ينصبّ في النهر من تحت المحلّ الذي يصير به إذ أُخذ الماء من الكوبانيّة إلى بيروت يكون مباحًا للانتفاع لمَن كان يتناوله سابقًا.

سادسًا: إذا حصل ترك أخذ الماء إلى بيروت فترجع للوقف مجّانًا محلاّت استجرار الماء المأخوذة منه ولا يتكلّف الوقفُ إلى شيء ممّا أخذه.

سابعًا: إنّ الأرزاق التي لها حقّ الشرب من ماء النهر فلتستمرّ على حقّها وعادتها القديمة قبل أخذ الماء للكوبانيّة إلى أنّها تناول الماء لشربها من أوّل شهر أيّار إلى أواخر تمّوز.

ثامنًا: قبل الشروع بالشغل في عمل القناة يصير تحديد المحلاّت المقتضى أخذها لجرّ الماء فيها من أوقاف الديرين ويصير تقويمها بمعرفة مخمّنَين اثنَين مشهورَين بالخبرة والذمّة من كلّ طرف واحد وتندفع قيمة هذه المحلاّت للوقف وإذا صار تعطيل على الوقف أو ضرر وقت الشغل بالقناة أو في المستقبل يصير تعويضها عليه بمعرفة مخمنَين.

تاسعًا: ليس للكوبانيّة أي اللجنة إحداث طرقات في محلاّت الوقف منعًا للأضرار وإذا اقتضى إرسال فعلة أو معلّمين لتصليح القناة فلها ذلك وإذا حصل من ذلك تعطيل على الوقف فتعوّض القيمة وأمّا الطرقات القديمة فتبقى على عادتها وإن حصلت أضرار على الكوبانيّة فتصير التسوية عليه.

عاشرًا: إنّ الكوبانيّة تتعهّد بعدم إيقاع أضرار مادّيّة وأدبيّة على الوقف في الحاضر والمستقبل وإن صار فتعوّض القيمة.

حادي عشر: لا يصير بنايات عالية للملاهي والمسكرات بالقرب من دير مار يوسف البرج منعًا للأضرار المادّيّة والأدبيّة على الدير المذكور.

ثاني عشر: نظرًا لمشترى الكوبانيّة كامل مياه الطاحونتين المذكورتين أعلاه فيسوغ لها أخذ هذه من أيّ محلّ شاءت تحت سدّ الوطا فوق سدود الطاحونتين المذكورتين.

وحينئذ بموجب هذه الشروط وجّهوا الماء من جهة النهر الشماليّة وجرّوه

بجسر من حديد إلى الجهة القبليّة ولمّا وصل الماء إلى لحف الجبل المبنيّ عليه دير مار يوسف البرج المذكور ثقبوه حتّى نند في أرض ضبيه وهناك صنعوا حياضًا لترويق الماء العكر وجرّه إلى بيروت بواسطة دواليب يديرها قسم من الماء المجرور. وبنوا هناك بعض بنايات وعمّر خلافهم من أصحاب الأملاك هناك حوانيت وجنائن حتّى أضحت تلك الأراضي القحلة كأنّها جنّة».

وعلى أثر تذليل العقبات القانونيّة المطروحة، قامت شركة مياه بيروت بإنشاء التجهيزات اللازمة لتأمين مياه الشفة إلى بيروت وقد لخّص الأب لامنس الوضع القائم خلال هذه الحقبة كما يلي[1]:

«نهر الكلب: إنّ مياه هذا النهر تؤدّي خدمات عديدة كسقي المزروعات وتدوير الطواحين. إلاّ أنّ فائدتها العظمى ريّ بيروت وترويد أهلها بالمياه الطيّبة بفضل شركة المياه المعروفة التي ذكرناها غير مرّة في مطاوي أبحاثنا السابقة. ومياه نهر الكلب تخزن ليس بعيدًا عن منبعها فتجري في قناة مكشوفة فتتبع تعريج الوادي وتوريه حتّى تقرب إلى نحو عشر دقائق من مصبّ النهر في البحر فتنفذ في التلّة التي يعلوها دير مار يوسف البرج وتجري المياه في سرب يؤدّي بها إلى الضبيه. وقد جعلت من مسافة أخرى كوى تفرت في عطف الجبل لرحض القناة إذا دعت إليه الحاجة ومن الضبيه ترى القناة مكشوفة حتّى تبلغ أخيرًا معمل الشركة حيث أدواتها الدافعة ومصافيها قريبًا من محطّة الضبيه وفي المعمل رقّاس مائيّ يدفع الماء في القساطل التي تجلبه إلى بيروت. وإذا قلّت المياه في فصل الصيف اتّخذوا آلة بخاريّة جهّزوها منذ بضع سنوات لوقت الحاجة. ولهذه المياه أحواض عديدة في تلّ مار متري تتجمّع قبل أن تقسّم على أحياء المدينة. وامتياز هذه الشركة كانت الدولة العليّة منحته للمهندس الفرنسويّ المسيو تثنين الذي نال أيضًا من تعطّفاتها امتياز أبنية المرفأ سنة ١٨٨٢ ثمّ تشكّلت شركة المياه كما هي اليوم سنة ١٨٧٦ وأنجزت بعد مدّة الأعمال التي بوشر بها قبل ذلك العهد بسنة وعرفت يومذاك بشركة مياه بيروت (...).

---

(١) الأب هنري لامنس: تسريح الأبصار فيما يحوي لبنان من الآثار، الجزء الثاني، ١٩١٤، ص ١٧٣، وما يليها.

«ولمَّا انتهى حديثًا زمن الامتياز الممنوح لهذه الشركة جدَّدته على شروط اشترطتها عليها الحكومة السنيَّة منها أن تخفِّض أجورها وأن تمنح مجَّانًا كلَّ يوم ٢٥٠ مترًا مكعَّبًا من الماء وأن تنقص قسط البلديَّة إلى ١٥,٠٠٠ فرنك وإذا استهلكت دِّيونها مع دفع الفائدة يكون ثلث الأرباح لبلديَّة بيروت.

«هذا وإنَّ الاطِّلاع على أحوال هذه الشركة لأمر صعب جدًّا فلا يمكننا أن نعلم عن مدخولاتها ومصاريفها إلاَّ شيئًا قليلاً استفدناه من تقرير بعض الإنكليز. من ذلك أنَّ الشركة كانت قد ربحت في سنة ١٨٨٤ ١٤٣,٢٨٧ فرنكًا وأنَّ عدد المشتركين كان ١٥٦٣ وليس لدينا تفاصيل لِمَا قبل هذه السنة. ودونك جدولاً أخذناه أيضًا من مصادر إنكليزيَّة يبيِّن إجماليًّا حالة أعمال الشركة من السنة ١٨٩٠ إلى ١٨٩٦.



| السنة | المدخول | المصروف | الربح الخالص | الاشتراكات | إشتراكات المني |
|---|---|---|---|---|---|
| ١٨٩٠ | ٣٠٢,٦٩٥ ف | ٠٧٨,٦٧٤ ف | ٢٢٤,٠١٧ ف | ١٩٨٢ | ١٣٧ |
| ١٨٩١ | = ٣١٢,٤١١ | = ٠٨١,٧٥١ | = ٢٣٠,٦٩٠ | ٢١٣٠ | ١٢٥ |
| ١٨٩٢ | = ٣١٤,٨٦١ | = ٠٨٧,٨٠٤ | = ٢٢٧,٠٥٧ | ٢١٤٦ | ١٤٣ |
| ١٨٩٣ | = ٣٢٢,١٦١ | = ٠٩٦,٥٣٤ | = ٢٢٥,٦٢٧ | ٢٣٢٢ | ١٤٢ |
| ١٨٩٤ | = ٣٤٣,٠٦٣ | = ٠٩٦,٢٩٣ | = ٢٤٢,٨٦٩ | ٢٤٨٠ | ١٥٠ |
| ١٨٩٥ | = ٣٥٢,٣٤٧ | = ١٢١,٥٦٤ | = ٢٣٠,٨٨٢ | ٢٨١١ | ١٣٧ |
| ١٨٩٦ | = ٣٥٠,٢٨٠ | = ١٢٠,٩٦٠ | = ٢٢٩,٣٢٠ | ٢٨٩٦ | ١٥١ |

وللشركة رأس مال قدره ١٤٤,٠٠٠ ليرة إنكليزيَّة ويظهر من ترقِّي أعمالها وزيادة عدد مشتركيها وإسراعها في تجديد الامتياز الممنوح لها أنَّ أمورها على قدم من النجاح، هذا فضلاً عن ارتفاع أسعار الأقساط. على أنَّ الشركة قد تحمَّلت نفقات في جلب المياه خصوصًا لأجرة العملة التي حسبت في اليوم كما تحسب للعامل في لندن (٦ شلينات) ولثقب السرب في تلِّ دير مار يوسف البرج الذي بلغ الأربعين في المئة من مجموع النفقات. وزد على ذلك ما صرفته في عدَّة دعاوي.

«والشركة تستطيع أن تسلّم في بيروت متراً مكعّباً من الماء في الثانية والاشتراكات تتزايد يوماً فيوماً إلاّ أنّ كثيراً منها لا تتجاوز ربع المتر المكعب فليس من ورائها ربح يذكر. وفي بيروت الآن ثلاثة أحواض قريبًا من تلّ مار متري أقدمها الحوض الأسفل محتواه ٢٨٠٠ متر مكعّب وقد بني حوض آخر قريبًا منه مضمونه ٣,٠٠٠ متر مكعّب والحوض الثالث هو الأعلى مشموله ٢١٠٠ متر والشركة تفكّر في ابتناء حوض رابع فيكون للشركة عند قطع المياه ما يكفي لتموين البلد مدّة ٤٨ ساعة. واعلم أنّ الآلة البخاريّة التي جُهّزت في الضبيه وكثرت نفقاتها يبلغ معدّل شغلها في السنة نحو ٢٠ يومًا عند نقص المياه.

«وفي الضبيه ثلاثة أرباع الماء الذي يحرّك الرقّاص تنصبّ في البحر. أمّا الماء المستعمل لريّ السهول المجاورة فربحه لا يعبأ به لأنّ الزراعة هناك ليست بخصبة وذلك أنّ الريح البحريّة لا توافق زراعة التوت والليمون فلا يبقى إلاّ قصب السكّر والبقول. واعلم أنّ المياه في الضبيه تسقط من علوّ ١٨ مترًا فقوّتها كافية لتحريك الآلات اللازمة لتنوير بيروت بالكهرباء».

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ شركة أشغال مياه بيروت كانت قد عقدت عام ١٨٩٧ اتّفاقيّة جديدة مع الدولة العثمانيّة مُدّد الامتياز بموجبها لمدّة ٤٠ سنة أخرى حيث أصبحت نهائيّة في العام ١٩٥٠.

وفي عام ١٩٠٩ تحوّل الامتياز لشركة وطنيّة تدعى «الشركة العثمانيّة لمياه بيروت» لأصحابها السادة صبّاغ. ويشير دليل بيروت الصادر عام ١٩١٠ إلى أنّ ثمن المياه في هذا العام كان كالتالي[1]:

| «فرنك | ثمن الماء |
|---|---|
| ١٢٧ | ثمن متر الماء تقاسيط (و١٢١ سلفاً) |
| ٧٢ | نصف متر |
| ٤٠ | ربع متر |

(١) تقويم الإقبال: دليل بيروت ١٩٠٩ ـ ١٩١٠، ص ٨٦.

يصبّ متر المياه ليلاً نهاراً بظرف ٢٤ ساعة ١٠٠٠ ليتر عبارة عن ٨٠ جرّة ماء».

وتجدر الإشارة هنا إلى الدراسة المسهبة التي وضعها المهندس ألبير نقّاش (١٨٨٤- ١٩٥٤) عن قضايا الريّ والمياه في لبنان وذلك ضمن مؤلّف **لبنان - مباحث علميّة واجتماعيّة** الذي صدر بهمّة إسماعيل حقّي بك عام ١٩١٨ .

وقد جاء في هذه الدراسة في ما يعود لمنطقة نهر الكلب ما يلي:

«من المعلوم أنّ بعض الملاّكين الموجودين في ضواحي مدينة بيروت يسقون أرضهم من مياه نهر الكلب التي جرّتها الشركة العثمانيّة إلى هذه المدينة وقد جعلت الشركة المذكورة أجرة المتر المكعّب ١,٦٢٥ غرشاً فلو عدّلنا المدّة التي تحتاج فيها الأملاك إلى الماء ١٥٠ يوماً بلغ بدل إجارة المتر المكعّب في السنة ١٥٠ × ١,٦٢٥ = ٢٤٣,٧٥ غرشاً.

فإذا استخرجنا أصل الثمن باعتبار الفائدة ١٠ بالمئة لمبلغ ثمنه ٢٤٣٧ غرشاً ونصف الغرش وهو ثمن باهظ ومع هذا فطلب الماء متواصل وقد عجزت الشركة على إجابة قسم كبير من الطالبين وتسعى الآن الشركة المذكورة في رفع أثمان المياه...»[1].

إنّ شركة مياه بيروت العثمانيّة بنت على بعد ٥ كيلومترات تحت مخرج الماء من المغارة سدّاً لجمع المياه التي تسيل في مجرى النهر وقد اشترت ايضاً هذه الشركة مخرجاً للماء في قناة الوطا أو قناة الأمراء...»[2].

ويبدو أنّ الحالة بقيت على ما هي بحيث إنّه من الجائز تلخيص الوضع القانونيّ خلال المرحلة الممتدّة بين تاريخ صدور الفرمان السلطانيّ القاضي بجرّ مياه ماء الشرب من نهر الكلب إلى بيروت وتاريخ صدور القرار رقم ٣٢٠ تاريخ ٩٢٦/٥/٢٦ وفقاً لما يتبيّن أدناه:

١ - «الماء الذي ينصبّ في النهر من تحت المحلّ الذي يسير به أخذ الماء من

(١) ألبير نقّاش: لبنان، مباحث علميّة واجتماعيّة، بيروت ١٩٧٠، صفحة ٤٨٠ .

(٢) المرجع نفسه، صفحة ٤٨٤ .

الكوبانية إلى بيروت يكون مباحاً للانتفاع لمن كان يتناوله سابقاً. (البند الخامس من شروط الصلح بين الشركة والأهالي) (يراجع الحتّوني: **نبذة تاريخيّة في المقاطعة الكسروانيّة**، صفحة ٢١، طبعة عام ١٨٨٤).

٢ ـ «إنّ الأرزاق التي لها حقّ الشرب من ماء النهر فلتستمرّ على حقّها وعادتها القديمة قبل أخذ الماء للكوبانية إلى أنّها تتناول الماء لشربها من أوّل شهر أيّار إلى أواخر تمّوز» (البند السابع من ذات المرجع المشار إليه سابقاً).

٣ ـ «إنّ القومبانية تعطي الماء للأملاك الموجودة في المحلاّت المتعيّنة مجدّداً لجرّ الماء بحسب العادة القديمة» (الفقرة ٢ من الرخصة المعطاة لشركة الماء) (يراجع جرجي تامر: **الهديّة الوطنية في نظامات لبنان والآثار الدستوريّة**، صفحة ١٣٧، طبعة ١٩٠٩).

يستنتج إذن، أنّ الأشخاص المعنويّين أو الطبيعيّين الذين كانوا يتنفعون سابقاً من الماء الذي ينصبّ في النهر من تحت المحلّ الذي أخذت الشركة المياه منه لبيروت، في حين أنّ كلّ من كان يملك حقّ الشرب من ماء النهر أثبت في حقّه هذا شرط أن يتناول ماء الشرب من أوّل أيّار لأواخر شهر تمّوز، علماً بأنّ المادّة ١٢٦٢ من المجلّة قد عرّفت حقّ الشرب بأنّه «نوبة الانتفاع من الماء لسقي الحيوان والزرع» في حين أنّ حقّ الشفة هو شرب بني آدم والبهائم.

٤ ـ «باستثناء الاشخاص الطبيعيّين والمعنويّين المشمولين بأحكام العادات القديمة في منطقة نهر الكلب، يتبيّن بأنّ شركة مياه بيروت قد أمّنت ابتداءً من ١٨٨٤ اشتراكات ريّ وهذا الأمر ثابت في مؤلّف الأب لامنس الذي أورد ميزانيّة شركة مياه بيروت عن عامي (١٨٩٠ـ ١٨٩٦) والتمييز الحاصل بين الاشتراكات العائدة لمياه الشفة والاشتراكات العائدة للسقي [١] وقد أثبتنا هذا الجدول سابقاً.

كما أن المهندس ألبير نقّاش قد أثبت هو أيضاً في دراسته عن المياه المنشورة في مؤلّف **لبنان مباحث علميّة واجتماعيّة** الصادر عام ١٩١٨ مبدأ اشتراكات السقي في منطقة نهر الكلب مع تحديد أجرة المتر المكعّب.

(١) لامنس: المرجع المذكور سابقًا، صفحة ١٧٤.

وقد يعني هذا الأمر أنّ شركة مياه بيروت، بعدما أنهت وختمت الخلاف بينها وبين الأهالي وتحدّدت الحقوق في مياه نهر الكلب، قد ميّزت بين اشتراكات الشفة واشتراكات السقي.

وإنّ هذه القضيّة العائدة لجرّ مياه منطقة نهر الكلب الى بيروت كانت اختباراً قانونيّاً واقتصاديًّا وهندسيّاً بارزاً في المجتمع اللبناني بين ١٨٧٩ و١٩١٤ ولا شكّ في أنّ القرارات التي أخذت تصدر من قبل السلطة المنتدبة بتنظيم الأملاك العامّة والمحافظة على المياه العموميّة قد استخلصت الكثير من هذه التجارب.

# صدر عن دار المشرق

LE PALÉOLITHIQUE ET L'ÉPIPALÉOLITHIQUE DE LA SYRIE ET DU LIBAN

PUBLICATIONS DU CENTRE CULTUREL UNIVERSITAIRE

RICHARD ALOUCHE

Évolution d'un centre de villégiature au Liban

(BROUMMANA)

RECHERCHES

ATLAS ET GLOSSAIRE NAUTIQUES TUNISIENS

NOUVELLE FLORE DU LIBAN ET DE LA SYRIE

TOME TROISIÈME

ATLAS

# «المقامات النصرانيّة» لابن ماري

## المقامة الثالثة

### حقّقها د. وجيد صبحي كبابه ـ حلب ـ

.إبن ماري هو يحيى بن سعيد بن ماري، المسيحيّ البَصْريّ الطبيب (توفّي ١٢٢٥ م). إشتُهِرَ بمقاماته الستّين، التي نَهَجَ فيها نَهْجَ الحريريّ، وقيل إنّه تفوّق عليه فيها. وله إلى جانب هذه المقامات شعرٌ جيّد.

ويعود الاهتمام بهذه المقامات للأب أنستاس الكرمليّ، الذي نشر المقامة الأولى في مجلّة المشرق ٣ ـ ١٩٠٠ م ـ، ص ٥٩١ ـ ٥٩٨. وقد شاركه هذا الاهتمام الأستاذ نعمان أفندي الآلوسي، [كما هو مذكور في تقديم الكرمليّ للمخطوطة وعمله فيها (مجلّة المشرق ٣ ـ ١٩٠٠ ـ، ص ٥٩٢)] ومحمود شكري الآلوسي[1]. كما اهتمّ بهذه المقامات عبد الرزّاق الهاشميّ، الذي نشر مقامتَين منها (في ثلاثين صفحة)، في مطبعة العرب، بغداد (١٣٣٨ هـ).

وممّن عمل على نشر هذه المقامات أيضًا محمّد بهجة الأثريّ، بحسب ما ورد في كتاب الرسائل المتبادلة بين أحمد تيمور والأب أنستاس الكرمليّ[2]. ولكن، يبدو أنّ عمله بقي مخطوطًا، ولم يُنشَر[3].

---

(١) مجلّة لغة العرب، الجزء ٦ من السنة ٨ (١٩٣٠)، ص ٤٥٧.

(٢) صدرت في بغداد، ١٩٧٤، بتحقيق وتعليق: كوركيس عوّاد وميخائيل عوّاد وجليل العطيّة. أطلب ص ١٥٦ ـ ١٥٧ و١٦٤.

(٣) يذكر أحمد تيمور ضمن رسالته المؤرّخة في ١٥ أغسطس ١٩٢٣، أنّه رأى في المكتبة السلفيّة=

ولمؤلّف ابن ماري أهمّيّته الكبيرة، لا لقيمته الأدبيّة واللغويّة والتاريخيّة فحسب، بل لِكَون صاحبه المسيحيّ الوحيد (في ذاك العصر) الذي كتب في هذا الجنس الأدبيّ[1].

هذا، والمخطوط الذي نعتمده، مكتوب بخطّ الأب أنستاس الكرمليّ، بقرينة المقدّمة والشروح على المقامة الأولى، وهي منشورة بنصّها في مجلّة المشرق كما ذكرناه سابقًا.

ويُلاحظ في هذا المقام أنّ الكرمليّ عمد إلى تشكيل هذا القسم من المقامات، على أمل العودة إليه لشرحه. لكنّه لم يشرح غير المقامة الأولى، على ما هو مُثبت في المخطوط[2].

= قطعة من هذه المقامات، «وعليها تعليقات للسيّد محمّد بهجة الأثريّ، وقد أرسل بها السيّد نعمان الأعظميّ لتطبع، ولكن بعد استطلاع رأيي» (الرسائل المتبادلة، ص ١٥٦ ـ ١٥٧). كما يذكر في رسالة ثانية، تاريخها ٩/١٠/١٩٢٣، جهلَه بما فعله الأعظميّ في هذه المقامات، بعدما عزم على طبعها بالمطبعة السلفيّة (الرسائل المتبادلة، ١٦٤). ويؤكّد محقّقو هذه الرسائل عمل الأثريّ فيها، فقد نسخها بخطّه وعلّق عليها شروحًا وهيّأها للنشر (الرسائل المتبادلة، ١٥٧، الحاشية ١٧١).

(١) هذا ما يراه الإكسرخُس يوسف نصرالله، ص ١٧٦ من كتابه: *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite*, Vol. III, Louvain - Paris, 1983.

(٢) لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّني في التحقيق لم أُشر إلى أخطاء التشكيل في المخطوطة، ممّا قد يقع سهوًا، وإلى أنّني ذكرت قبل الأبيات الوزنَ العروضيّ الذي نُظِمَت عليه. ومن الرموز المعتمدة في التحقيق: م: المخطوطة؛ < > للإضافة من عندي؛ [] للكلام الذي أضافه الناسخ إلى المتن.

## المقامة الثالثة

## < وتُعرَف بالشعريَّة* >

حَكَى يَحْيَى بْنُ سَلاَّمٍ قَالَ: كُنْتُ فِي سَنَةِ خَمْسَ عَشْرَة، فِي دَارِ الإِمَارَةِ بِالبَصْرَة، ذا رِوَايَةٍ ورَوِيٍّ، ورُواءٍ وَرِيٍّ[1]، أَمْوَقَ مِنْ رَخَمَةٍ[2]، وأَسْهَلَ مِنْ كلمةٍ مُرَخَّمَةٍ[3]. أَطْرَبَ مِن نَشْوَان، وأَثْمَلَ مِنْ نَشْوَان[4]. فَعَايَنْتُ زِحَامًا قَدْ جَمَعَ بَيْنَ الأَشْرَارِ والأَخْيَارِ، ونَقَلَةِ الأَخْبَارِ والأَحْبَارِ[5]. فَشَقَقْتُ بُهْرَةَ[6] الزِّحام، وَفَكَكْتُ حَلْقَةَ الالْتِحَام، حتَّى صِرْتُ أَعْلَقَ [مِن بَنَا]نِهِم، وأَقْرَبَ إِلَيهِمْ مِنْ جَنَانِهِم[7]. فَشَاهَدْتُ فَتًى يَطَّرِدُ مَاءُ النَّعيمِ في وَجْنَتِهِ[8]، ويَرْغَبُ فِيهِ لِمُدَاجَنَتِهِ[9]. ويَخْتَارُ القَانِتُ[10] في حُبِّهِ النَّارَ على جَنَّتِهِ. فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ

---

* كذا ذكرها فلوجل. ص ٣٥٩ من كتابه Flügel, *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich - Königlichen Hofbibliothek zu Wien* المطبوع في فينا ١٨٦٥.

(١) الرُّوَاء: حُسن المنظر. والرِّيّ: حُسْنُ الحال وكثرة النعمة.

(٢) ماق المبيع: رخص، والطعام: كسد. والرَّخَمَة: أن يكون اللحم فاسدًا كريه الرائحة.

(٣) رَخُمَ الكلامُ: لان وسَهُلَ. والترخيم في الأسماء حذف أواخرها لتسهيل النُّطق ـ كقولك إذا ناديتَ مالكًا: يا مالِ.

(٤) نشوان: سكران.

(٥) الحَبْر: العالم الصالح، وهو مأخوذ من تحبير العلم وتحسينه.

(٦) البُهْرة من الزمان والمكان: الوسط.

(٧) الجَنان: القلب. والبَنان: أطراف الأصابع. والكلام كناية عن القرب والعلوق.

(٨) إطَّرَدَ: جرى.

(٩) داجَنَ: داهَنَ وخاتَل. (والمعنى: لأنه داجن أليف طيِّب المعشر).

(١٠) قَنَتَ له: ذَلَّ وتواضع. والقُنوت: الإمساك عن الكلام في الصلاة. ويُقال للمُصَلِّي: قانت. والقانت أيضًا: المُطيع.

ما يَسْتَنْزِلُ العُصْمَ[1]، ويَسْتَنْطِقُ البُكْمَ، وَيُرْقِصُ حَبَّ القُلُوبِ[2]، وَيَهُزُّ مَنْ لَيْسَ بِطَروب. ويُعْقِبُهُ ما يُسْتَدَرُّ بِهِ أَخْلاَفُ الشُّؤُونِ[3]، ويُذَكِّرُ مَخَاوِفَ وَقَعَاتِ المَنُونِ. فَأَوْرَدَ في أُخْرَيَاتِ كَلاَمِهِ، وَخِتَامِ رَقْمِ أَقْلاَمِهِ: طُوبَى لِمَنْ لا يَجْمَحُ في فُرْصَةِ عَيْشٍ يَنْتَهِزُها، ولا يَجْنَحُ عِنْدَ لَذَّةٍ يُنْجِزُها. وَيَأْخُذُ مِنَ الدَّهْرِ خَلَسًا، ولا يَخْطُرُ بِبَالِهِ أَسًى، وَيَرْكَبُ جَوَادَ المَرَحِ، وَيَجْرِي في حَلْبَةِ الفَرَحِ. وَيُجِيلُ قِدَاحَ الأَفْرَاحِ، ولا يُرِيحُ الرَّاحَ من الرَّاحِ[4]. وأَنْشَدَ: (من الهزج)

إِذَا أُعْطِيتَ مِنْ دَهْرِكَ ... في الأَفْرَاحِ تَقْلِيدَا
وَوُلِّيتَ حِمَى الصَّفْوِ ... وَحُكِّمْتَ المَقَالِيدَا
فَلاَ تَغْفَلْ عَنِ ادْرَاكِ ... مَا تَرْجُوهُ تَرْدِيدَا
ولا تَلْتَفِتْ إِلَى غَيْرِ ... مَجَانِي لَذَّةٍ جِيدَا

فالتَّوَانِي قَدْ[5] أَسْعَفَ الزَّمَانُ بِلاَدَهْ واسْتَرَقَّ الجَذَلُ جِلاَدَهْ[6]. ولَقَدْ رَأَيْتُ مَنْ لَبِسَ العَبَا، وَأَنَا أَعْرِضُ عَلَيْهِ الزَّادَ أَبَا[7]. يَظُنُّ أَنَّ حِيَازَةَ الرَّاحَةِ بِإِتْعَابِ النُّفُوسِ، وَنَيْلَ الدَّرَجاتِ الرَّفِيعَةِ بالتَّقَمُّصِ بِلِبَاسِ البُوسِ. كَلاَّ، إِنَّمَا يَمْلِكُ عُرَى الخُلُودِ، مَنْ يَعْرَى لِفَرْطِ الجُودِ، وَيَضْبُطُ زِمَامَ كُلِّ نَفِيسٍ، مَنْ يَنْعَمُ بِهِ الجَلِيسُ. ثمّ غَضَبَ النَّزْلَ بِجِدٍّ، وبَرَضَ لفظُهُ بِنَجِدٍ[8]، فقال الأمير: مَنْ يُمِرْ حَبْلَ الغَضَبِ، فَيَبْسُطُ أَشْكَالَ البَذْلِ، وَيُكْثِرُ الذَّبَّ[9]، وَيَحْذَرُ عِصْيَانَ

(١) العُصْم: من عصموا بالجبل. ومنه: سآوي إلى جبل يعصمني من الماء.
(٢) حبّة القلب: مهجته.
(٣) أخلاف: مفردها خِلْف: المختلف. والشؤون: الدموع. والشأن: العرق الذي تجري منه الدموع.
(٤) الراح الأولى: الأكفّ. الراح الثانية: الخمرة ـ أي لا يكفّ عن شربها.
(٥) م: وقد.
(٦) م: أستراق. وسترقّ: ملك. والجذل: الفرح. والجلاد: الإبل الغزيرات اللبن، والمعروف أنها المسنّة الشديدة.
(٧) العَباء والعَباءة: كساء مفتوح من قُدّام يُلبس فوق الثياب. وأبا: (كذا)، لعلّها فعل (أبى) أي الأغنياء (من لبس العبا) يرفضون العطاء والجود عليّ.
(٨) في م: كلمة لم تُبيَّن حروفها ومعناها. وأهل نجد يعرفون بعذوبة ألفاظهم. وبَرَضَ النبات: خرج بأرضه.
(٩) ذبّ: دفع عنه ومنع وحامَى.

الرَّبُ. ولا يَغْتَرَّ بِجيلِهِ وكَثْرَةِ جيلِهِ[1]؟ وَيَعْلَمْ أَنَّ الدُّوَلَ مُتَداوِلَةٌ، وَرَواسِيَ الجِبالِ زائِلَةٌ، وأَنَّهُ سَيُلاقي خُطوبًا هائِلَةً، وَسُيُولَ مَهالِكَ سائِلَةً. وَيُوقِفُ بَيْنَ مَسائِلِهِ وسائِلِهِ، ويعتاصُ[2] عَلَيْهِ نَهْجُ مَسائِلِهِ؟ فالرّابحُ مَنْ فَلَحَتْ حُجَّتُهُ، وَأَنارَتْ في الحَيِّ مَحَجَّتُهُ. ثمَّ يَسْأَلُ عَنْ حَميمِهِ[3] وَنَديمِهِ، وَحَديثِهِ وَقَديمِهِ. فَالمُنادَمَةُ مُتْعِبَةٌ لِلْفِكْرِ، وكادَّةٌ لِلذِّكْرِ.

< فأجاب الفتى > :

تَاللهِ ما تَوَشَّحْتُ بِأَنْفالِها[4]، ولا تَرَشَّحْتُ لِمَقالِها، وفي يدي دُرَّةٌ، [ولا يُنْدَى لي بِمِزْقَةٍ ذَرَّةٌ[5]]. وورائي[6] مَنْ لا يُعْذِرُ عنده مُتَعَذِّرٌ[7]. فلقد تَمَنَّيْتُ أَنْ تُعَدَّ حليلتي في الأَيامى[8]، ولا أُعَدَّ في زُمَرِ النَّدامى. فالنَّجا النَّجا، لم يَبْقَ فيها خيرٌ يُرْتَجى. وَأَنْشَدَ: (من الكامل)

وَلَقَدْ نَدِمْتُ عَلَى المُنادَمَةِ الَّتي ... ضَيَّعْتُ عُمْري حافِظًا آدابَها

جَدَعُوا عَوارِيَها، وَخاضَ مَعينُها ... قَذَرَى النَّميرِ، وَقَطَّعُوا أَسْبابَها[9]

فالسَّمْحُ غَفَّى طُرْقَها، وَنَفَى الكَرَى ... عَنْ طَرْفِها بِلُهًى، وراشَ سِبابَها[10]

---

(١) حال: جَوْلاً وجيلانًا: طاف في المكان ودار.
(٢) م: يَعْتاضُ. واعتاص: إشتدّ وامتنع الأمرُ عليه فلم يهتدِ إلى الصواب.
(٣) الحميم: الصديق أو القريب الذي تهتم بأمره.
(٤) أَنْفال: المفرد النَّفَل: الغنيمة والهبة.
(٥) المِزْقَة: القطعة من الثوب ونحوه. وفي م: مَذْقة بالذال. وهي اللبن الممزوج بالماء. والمعنى الأوّل أصحّ يستقيم مع السياق.
(٦) م: ووراي.
(٧) أعذر: أبدى عذرًا. والهاء في (عنده) محذوفة في الأصل. والمعنى: لا يقبل عذرًا عن أمر صعب.
(٨) الأيامى. الأيّم من فقدت زوجها (للمذكّر والمؤنّث).
(٩) جدع: قَطَعَ، حبس عنه الخير، والعواري: العارية ــ الإعارة وما تعطيه غيرك على شرط أن يعيده لك... وخاض الشراب: خلطه. والمعين: الماء الجاري. والأسباب: الوُصَل والمودّات ــ وأسباب العيش: ما يُتَوَصَّلُ به إلى المعيشة.
(١٠) السَّمح: الكريم. غفّى: فَرَش ومَحا. لُهى: العطايا ــ وفي م: لُهًا، وهي جمع لَهاة: أي اللحمة المشرفة على الحلق. راش السهم: ألزق عليه الريش، وأعطى... السِّباب: مصدر سابَّ: شاتَم ــ والمعنى: أسكت بعطائه ذمّ الناس.

كَثَرَ عَنَاؤُها، وأَجْنَاؤها[1] أَبْنَاؤها. فلا ماؤها مَشْرُوعٌ، ولا شارِعُها مَتْبُوعٌ. ولا نَجْمُها يُرصَدُ، ولا رَبُّهَا يُقْصَدُ. فالبيتُ خالٍ مِن صَفَدٍ[2]، والبابُ عارٍ مِن خفَدٍ[3]. والحَشَا حَشْوُهَا الطَّوى، والأضالِعُ طَيُّها الخَوَى[4]. غابَ المُساعِدُ، وبانَ السَّاعِدُ. وَقَلَّ المُوافِقُ، وغَلَبَ المُنافِقُ. فلا بَابٌ يَرْفَعُ نائِبَةً، ولا ثَنِيَّةٌ تَثْنِي السُّرَى ثائِبَةً[5].

قال الراوي: فما كان إلاَّ كَعَبَّةِ طَائِرٍ، ولفتةِ حائرٍ[6]. حتَّى سَمِعْتُ صَوْتًا رَخِيمًا، يَرُوقُ فَزَعًا وَخِيمًا[7]. فَتَلَفَّتُّ فإذا بفَتاةٍ تَسْتَوْقِفُ البَصَرَ، وتُعِيدُ ذا اللَّسَنِ حَصِرًا[8]. وهي تَقُولُ: أَحَشَفًا وسُوءَ كِيلَةٍ[9]، ونَحْنُ لا نَمْلِكُ بِيتَ لَيلَةٍ[10]؟ أَغِيرَةً وجُبنًا، وقِلَّةً وغَبَنًا[11]؟ أَترومُ أن يَنْزَقَ ما أَلِفْتُ[12]؟ أَمَا تَعْلَمُ حَالَ مَنْ خَلَّفْتُ[13]؟ أَمَا الجَوَى زَادُهُم، والفَقْرُ رِداؤُهُم[14]، والأَسَى أَنيسُهم، والسَّهَرُ جَلِيسُهُم، والطَّوَى سَمِيرُهُم، والظَّمَأُ طَيرُهُم[15]؟ فلا يَسْتَأْخِذُ[16] بِانْصِرافٍ، ولا يُمَتِّعُهُم بِعَيْشٍ صافٍ[17]. ثُمَّ

---

(1) مفردها الجاني: مرتكب الذنب. وكَثَرَ: غلب في الكثرة.

(2) الصَّفَد: العطاء.

(3) الخفَد: الخدَم ـ والكلام كناية عن الفقر وسوء الحال وانحطاط المنزلة.

(4) الطوى: الجوع. والخوى: خلوّ الجوف من الطعام، والفضاء بين الشيئين.

(5) الثَّنِيَّة: ما يَكفّ ويثني. السُّرى: سير الليل (المشقّة). ثاب: عاد.

(6) عَبَّ الماءَ: شربه أو كرعه بلا تنفُّس. والكلام كناية عن السرعة.

(7) راق: صَفَا. أي الفزع ظاهر في الصوت صافيًا. والخيم: الطبيعة والسجيّة.

(8) اللَّسَن: الفصاحة. والحَصِر: من حَصَرَ: عَيِيَ في النطق. وفي م: حَصَرَ.

(9) مثلٌ يُضْرَب لمن يجمع خصلتين مكروهتين. والحَشَف: أرْدَأ التمر أو اليابس الفاسد من التمر.

(10) البيت والبيتة: القوت. يقال ماله بيت ليلة أي قوت.

(11) الغَبَن: ضعف الرأي.

(12) نَزِقَ: نَفَصَل. أي التفريط بما تملك.

(13) خَلَّفَ: ترك خَلْفًا ـ والمقصود أولادها.

(14) م: رِدَّادُهُم. ولا معنى لها هنا. والرِّدّاد والرُّداد: الاسم من رَدَّه بمعنى صَرَفَه. ولا يتناسب هنا المعنى مع السياق.

(15) أي لا يفارقهم. وفي م: طِيرهم، بكسر الطاء.

(16) إستأخذ: إستكان وطأطأ رأسه من وجع.

(17) أي لا هو يفارق ولا هو يفيد أولاده.

اِسْتَعْبَرَتْ[1]، لَمَّا عَبَّرَتْ، فَأَنْشَدَتْ: (من السريع)

خَلَّفَنِي زُغَالِيلُ بِلاَ مِيرَةٍ    يا ذَا النَّدَى أَلا يُمَصُّ النَّوَى[2]
وَأَنْتَ مَنْ إِنْ رامَ بَذْلَ النَّدَى    يَطْلُبُهُ العَافُونَ ما قَدْ حَوَى[3]
مَا بَالُ حَظِّي رَوْضُهُ ذابِلٌ    وَنَجْمُهُ دُونَ الْبَرايا خَوَى[4]
إِنْ كانَ قَدْ قَصَّرَ في حَالَةٍ    أَو لَنُطْفَةٍ رمَّدَ لَمَّا شَوَى[5]
فَدَعْهُ يَمْضِي طَالِبًا نَائِلاً    فَقَدْ دَهَانَا في ثَرَاهُ الثَّرى[6]

قال الراوي: فَرَقَّ لَهُمَا الأَميرُ، وَأَخَذَ فيما يَرْفُو بِهِ حالَهُمَا وَيَمِيرُ[7]. فَمُذْ بَزَغَتْ شَمْسُ إِقْبالِهِ، طَارَحَتْهُ في أَقْبالِهِ[8]. فَأَخَذَ بِيَدِ ظِلَّتِهِ[9]، وضَرَبَ صَفْحًا عَنْ أَدِلَّتِهِ. وأنشَدَ: (من مجزوء الرجز)

لَوْلاَ حُضُورُ ظِلَّتِي    مَا حُلَّ لِي عَقْدُ نَدَى
ولا رَحَلْتُ ظَافِرًا    بِحادِثٍ قَدِ اعْتَدَى
وَطَالَ في قُرْبِ الجَدَا    وما حَوَتْ كَفِّي المَدَى[10]
خُذْ مَا تَرى اليَوْمَ وَدَعْ    أَمْرًا وَلَوْ عَزَّ غَدَا
فالوقتُ كالسَّيْفِ فَصَلْ    مِنْ كُلِّ شَيءٍ ما بَدَا
وصَيِّرِ الأَرْضَ ذَرَى    وكُلَّ صُقْعٍ يُنْتَدَى[11]

---

(١) تكَتْ.
(٢) المِيرَة: الطعام الذي يدَّخره الإنسان. والنَّوَى: جمع نواة التمر. أيْ حتّى هذه لا يجدونها.
(٣) العافُون: طالبو الفضل والرزق.
(٤) في م: ذابلاً (بالنصب). خوى النجم: مال إلى الغيوب
(٥) رمَّد الشيء: جعله في الرماد. ورمّدت الناقة: أضرعت. والمثل كناية عن شدّة الكرم.
(٦) ثراه: غناه. والمقصود: الفقر ـ الثرى: التراب. فالزوجة تسخر من غنى زوجها الذي حطّهم في الحضيض.
(٧) رفا: أصلح. مَارَ يَمِيرُ وأمارَ عياله: أتاهم بالطعام والمؤنة.
(٨) الأقبال: مفردهما قُبْل وقُبُل. يقال «أَقْبِل قُبْلَه» أي قصد قصده. فالمعنى هنا: سألته عن مقاصده فيما فعل.
(٩) الظِّلَّة: الظِّلال. والمراد زوجته التي هي في ظِلِّهِ أي في ذَراه وكنفه.
(١٠) الجَدَا: العطيّة. المَدَى: الغاية.
(١١) م: صَيَّرَ ذَرًا. والذَّرَى: الملجأ. تقول «اتَّخذت الحائطَ ذَرًى لي» أي أويت إليه. والصُّقْع: الناحية. وانتدى منه: أصاب خيرًا، وانتدى القومُ: إجتمعوا في النادي.

ولا تَــــرِدْ مــــديـــنـــــةً تَــلْــقَــى[1] بمَـرآهـا الـرَّدَى
قَــدْ سَــارَتِ الـبَـعْـثـرَةُ بـي لِـــفَـــرْطِ ذُلٍّ يُــرتَــدَى
هـذا حَـديـثـي و[هـانَ] مَـنْ أسْـمَـعْـتُ، لَوْ أَجْدَى النَّدَا[2]

ثُمَّ سَارَ حَثًّا، يَغْبِطُهُ مَنْ كانَ يُرْثَى[3].

---

(١) م: تلقى.
(٢) النّدا: مخفَّفة من النّداء. وأجدى: نفع. هان: لان وسهل. أي لو نفع الكلام لَلانَ مَن سمعه لحالي.
(٣) أي سار سيرًا حثيثًا: سريعًا. ومَن كان يُرثى لحالهم: لعلّه قعد أولاده.

# رُوكُس بن زائد العُزَيزِيّ
# صوتٌ صارخ في البادية

سامي حلاّق اليسوعيّ

في منطقة الشمَيْساني، وفي منزل يُشرف على مدينة عمّان، يعيش الكاتب الأردنيّ، روكس بنُ زائد العزيزيّ، أيّام خريف عمره بهدوء وسلام، بعد أن قضى حياة هي أشبه بحياة البداوة في الحلّ والترحال، وتَنقّل بين مدن الأردنّ وفلسطين ليعلّم اللغة العربيّة، ولينقّب في تراث بلاده، وليخلّد تاريخ أجداده العرب.

ومَن يزور دارة الأستاذ العزيزيّ، يدرك من الوهلة الأولى علوّ منزلة ذلك الإنسان. فالشهادات التقديريّة، والأوسمة، والدروع تحجب عنْ عيني الزائر لون جدران صالة الاستقبال. ورغم سموّ مقامه، فهو يستقبل زائريه بحفاوة، ويشعرهم بشيء من شِيَم عرب البادية.

وفي مكتب الأستاذ العزيزيّ ـ زنزانته كما يقول ـ حيث تتكدّس الكتب والمعاجم، أجرينا معه الحوار التالي:

س: حدِّثونا عن بداياتكم الأدبيّة: كيف بدأ اهتمامكم بالأدب، وعلى يد مَن تخرّجتم، ومَن هم الأشخاص الذين أثّروا فيكم؟

ر. ع: الحقيقة، أنّي اعتمدتُ في البداية على نفسي. فحين بلغت سنّ الدراسة، كانت الحكومة العثمانيّة قد استولت على جميع المدارس الكاثوليكيّة،

وفرضت علينا تعلُّم اللغة التركيّة. فكنّا ندرس اللغة العربيّة بالتركيّ. وعندما سقطت الدولة العثمانيّة سنة ١٩١٨، عُيّنتُ معلّمًا. وكنت أبذل جهدًا أكبر من جهد التلاميذ لكي أُحضّر دروس اللغة العربيّة. وكان هنالك كاهن عربيّ اسمه الأب أنطون حيحي، وهو راهب ساليزيانيّ، انضمّ في ما بعد إلى بطريركيّة اللاتين في القدس. وكان خطيبًا مفوّهًا، ويعشق كتابات المرحوم إبراهيم اليازجي. فتأثّرت به. وقد وهبني الله ذاكرة مصوِّرة تجعلني أحفظ الشيء من أوّل مرّة. فحفظت كتاب **كليلة ودمنة** بجزأيه. ولكي أنتصر على قضيّة القواعد، كنت آخذ أحد الفصول من هذا الكتاب، وأكتبه بالتشكيل، وأطابقه على الكتاب الذي كان عندي مشكّلاً، فأرى الأغلاط التي ارتكبتها، ولكنّني لم أكن أدري أسباب أغلاطي. فنبّهني هذا الكاهن وقال: «يجب أن تتعلّم القواعد». وأحضر لي كتب الشيخ رشيد الشرتوني. وبهذا التوجيه، استطعت أن أبدأ دراسة القواعد من البداية. وتدرّجت في أجزاء كتب الشرتوني: الأوّل والثاني والثالث ثمّ الرابع. وصرت أُطبّق ما درسته. وعلّمت العربيّة فضلاً عن أدبها، مدّة ٥٦ سنة. فأنا علّمت وتعلّمت.

وللكاهن المذكور فضل آخر عليّ. فقد تعلّم في مدرسة الساليزيان، وهناك يهتمّون بالتمثيل، وهو أمر لم تعرفه قريتي **مأدبا** إلاّ سنة ١٩١٣ حين قُدِّمت فيها تمثيليّة هزليّة عنوانها **هات الكاوي يا سعيد**، مثّلها الأب يوحنّا برنفيل. وبقي هذا التمثيل في ذاكرتي، وصرت أكتب روايات تمثيليّة بفصل واحد. وإذ كنت أدخل فيها قضايا غراميّة، صعب علينا تمثيلها في الدير. فكنّا نمثّلها مع أصدقائي في البيوت. وكنت أقوم دومًا بدور البطل. وفي تلك الفترة ألّفت تمثيليّة **العاشقان**، وتمثيليّة **المتمرّدة**، وتمثيليّة **الشيخ**، وتمثيليّة **الفيلسوف**، وكلّها كانت بفصل واحد. وفي ما بعد، اتّجهت إلى تمثيل الروايات العالميّة. واعتمدت كثيرًا على الروايات التي طبعها الآباء اليسوعيّون: **الرشيد**، **في سبيل التاج**، **يوليوس قيصر**، **صلاح الدين الأيوبيّ**... وعندما انتقل عملي من مأدبا إلى السلط، اتّجهت في هذا الاتّجاه أيضًا وأحييت التمثيل، وكذلك الأمر حين علّمت في عجلون وعمّان.

س: إذًا، كان إنتاجكم الأدبيّ يقتصر على التأليف المسرحيّ؟

ر. ع: كلاً. فقد بدأت منذ سنة ١٩٢٢ بمراسلة الصحف. وكان عندنا في مأدبا أب مارونيّ اسمه يوسف الصافي، فقال لي مرّة: «لا تحصر نفسك في هذه الصحف. وسأعرّفك بصحيفة **الأحوال** البيروتيّة». وبالفعل، عرّفني بها وصرت أراسلها، فتنشر لي مقالاتي بتوقيع مغفل. ثمّ انتقلت إلى مراسلة مجلّة **العصبة الأندلسيّة** في البرازيل.

س: هل ترون أنّ الحركة الأدبيّة اليوم هي في نموّ مستمرّ، أم أنّها في حالة انحدار؟

ر. ع: هناك صنفان من الأدب: واحد ينحدر انحدارًا شنيعًا جدًّا ويعاني من التمزّق، وثان يتماسك. والصنف الانحداريّ هو ذلك الأدب الرخيص الجديد الذي ينكر الماضي. فيأتيك واحد ويقول: «ماذا عمل لنا خليل مطران؟ ماذا عمل لنا الرصافي؟ ماذا عمل لنا الزهاوي؟» وأنا أقول لهذا: «ماذا عملت أنت يا سيّدي؟ فإذا كان هؤلاء لم يصنعوا شيئًا، وتأتيني بقصيدة لا تفهمها أنت نفسك». فهناك شعر يُنشر وقد وصل إلى درجة كبيرة من الانحلال. ولكن لحسن الحظّ، هناك أشياء ترتقي.

س: هل من تطوّر حدث في كتابات روكس العزيزيّ؟

ر. ع: في البداية كانت كتاباتي مسرحيّات ومقالات للصحف كما ذكرنا. وفي ما بعد اتّجهت إلى خدمة الأدب، وقد طبع لي حتّى الآن ٦٨ كتابًا، منها ستّة شوركتُ فيها، وثلاثة شاركت فيها، والباقي كتبته في تاريخ الأدب، والتراث الأردنيّ، وقواميس في التعابير الأردنيّة ولهجاتها وتأصيل ألفاظها. فكتابتي توزّعت إذًا على القصّة وتاريخ الأدب والتراث[1].

س: هل لكم أن تحدّثونا عن خبرتكم مع المعاجم؟

---

(١) راجع لائحة مؤلّفات العزيزيّ في ملحق هذه المقابلة.

ر. ع: في الواقع أوّل كتاب نقدته هو قاموس **المنجد** في طبعته الأولى. فقد كنّا في مجلس المرحوم المغفور له الأمير عبدالله. وكان يتعمّد أن يطرح علينا أسئلة معجزة، قال: «مَن يعلم منكم كلمة عربيّة هي في صيغة المضارع، وهي فعل ماض؟» ولم يستطع أحد منّا أن يجيب. فقال الشيخ فؤاد الخطيب، وكان شاعرًا عنده: «سموّكم أعلم بهذا». فقال: «هي كلمة يرنأ»، ومدّ الخطيب يده على قاموس **المنجد** فقال الأمير: «ما لك وللمنجد، فهو لا ينجد نفسه». وحين غادرت المجلس وعدت إلى السلط، جعلت همّي أن أطالع **المنجد** كلمةً كلمة، وأوازنه مع القواميس الأخرى، فوجدت نحو ثلاثمائة كلمة ناقصة. وبدأت أنشر هذا في مجلّة **الإخاء** التي كان يصدرها المرحوم سليم القبعين فتنبّه المرحوم الأب أنستاس الكرمليّ إلى أوّل مقال نشرته في هذه المجلّة عن نقد قاموس **المنجد**، ووجّه نظر تلميذه الدكتور مصطفى الجوّاد، وهو قمّة في اللغة والتاريخ والبلدانيات، وكان في سنّ يماثل سنّي، فرجاه بأن يردّ عليّ. طبعًا، كان الجوّاد يعتمد على مكتبة الأب المرحوم أنستاس الكرمليّ التي تضمّ أكثر من خمسة وعشرين ألف مجلّد، وعلى مكتبتَي الجامعة ودار الآثار في بغداد، وعلى مكتبته الخصوصيّة، وقد علمت في ما بعد أنّها تضمّ أكثر من عشرين ألف مجلّد. أمّا أنا في السلط مع **المنجد** وقاموسَي **الصحّاح** للجوهريّ **ومحيط المحيط**. وبدأت الجدالات بيننا على صفحات مجلّة **الإخاء**، ودامت سنة كاملة. وأشهد بالحقّ أنّه كان عالمًا، وكنت نزقاً في مجادلاتي. وكنت أتهكّم عليه. وقد استفدت كثيرًا من هذه الجدالات. وبدأت أعمّق مطالعاتي، فاشتريت كتاب سيبوَيه وقرأته بدقّة واكتشفت أنّ اللغة العربيّة بحر كما قال السيوطيّ: ١٢،٢٥٢،٠٥٣ كلمة بين مستعمل ومهمل. فمَن يستطيع أن يخوض هذا البحر؟ وأخذت أتعمّق في هذا، والحمدلله، وصلت إلى ما وصلت إليه.

س: على ذكر المعاجم، لماذا تعاني مكتباتنا العربيّة من نقص شديد في القواميس الحديثة، ودوائر المعارف؟ ولماذا أخفقت جميع المحاولات الرامية إلى هذا الهدف رغم الدعم المادّي لها؟

ر. ع: الذين بدأوا في المعاجم هم أوّلاً أفراد، ولم يعتمد أيّ منهم على

ميزانيّة أو دولة لتدعمه. لذلك كان العمل فرديًا لا يستعمل الطرق العصريّة. فلسان العرب مثلاً، أُلّف لخدمة الشعراء، لكي يجد هذا الشاعر في المعجم كلمة تسند قصيدته. وقاموس الصحاح للجوهريّ يتبع الأسلوب ذاته. فهي إذًا قواميس فقيرة أو ضعيفة لم تستوعب من اللغة العربيّة، التي قلنا إنّها تحتوي على حوالى ١٢ مليون كلمة، إلاّ اليسير. فماذا احتوى قاموس لسان العرب، أو تاج العروس؟ وزيادة على ذلك، كلّما كانت تعرض لهم كلمة أعجميّة، وهم لا يعرفون أيّ لغة أعجميّة، كانوا يكتفون بالقول: إنّها كلمة أعجميّة لأنّها لا تنطبق على القياس العربيّ، ولا يذكرون كما في المنجد: هذه الكلمة من الآراميّة، وهذه من السريانيّة، وهذه من اليونانيّة، أي ردّ كلّ كلمة أعجميّة إلى أصولها. وهذا نقص في معاجمنا. ولأنّ الأمور بدأت بهذا الشكل، لم ينتج لدينا عمل متكامل.

س: لقد أنجزتم بمفردكم كتابة معاجم عن التعابير والألفاظ الأردنيّة. فهل تعتقدون أنّه ينقصنا اليوم أناس يضحّون بوقتهم وجهدهم للقيام بعمل كهذا أم أنّه على الحكومات العربيّة أن تتبنّى مثل تلك المشاريع؟

ر. ع: لنقُلها بصراحة: إذا تبنّت الدول العربيّة أيّ مشروع من هذا النوع فإنّه يموت. وعندنا مثل يقول: «إذا أردت أن تقتل مشروعًا حوّله إلى لجنة». فحكوماتنا العربيّة غير متّفقة في ما بينها. وفي مشروع كهذا نرى أنّ كلّ دولة تحاول أن تجعله مشروعها هي. فالكويت مثلاً، بدأ بإحياء التراث، وطبع كتبًا، ولم يسعَ إلى توزيعها، بل أبقاها في المخازن. وهكذا في كثير من الدول: إذا تبنّت موضوعًا من المواضيع، تحتكره، وتُبقيه يموت في المخازن.

س: أتظنّون أنّ هذا هو أيضًا سبب عدم الوصول إلى تعريب كلمات أجنبيّة دخلت حياتنا المعاصرة؟ وأنّ من أسباب الاضطراب ظهور مجمع للغة العربيّة في كلّ دولة؟

ر. ع: أنا لا أنكر فضل المجامع اللغويّة. لكن تعدُّدها ضرر في عملها. فكلّ مجمع يبحث وينبّش ويعطي اصطلاحات جديدة ثمّ يبقيها في مخازنه. وليس هناك اتّصال بين هذه المجامع. والآن، هناك اتّحاد للمجامع اللغويّة العربيّة، لكنّه

اتّحاد يكاد أن يكون شكليًا. فعندما نقرّ كلمة أو اصطلاح في الأردنّ، لا يعمَّم هذا الاصطلاح على المجامع اللغويّة الأخرى لكي تعترف به وتستعمله، ولا يوزَّع على الجامعات للاستعمال. وقد عرّبنا المناهج التدريسيّة الجامعيّة في الأردنّ، لكنّ الجامعة رفضت قبول تعريبنا، في حين أنّ دولاً أخرى كالجزائر أخذت منّا هذه الكتب. ونحن نسعى الآن للحصول على قانون يعطي مجمع اللغة العربيّة نوعًا من السلطة، ليفرض على الجميع ما يقرّره...

وهناك أيضًا مشكلة أخرى في التعريب، وهي الخوف من بعبع الاستعمار وما هو أجنبيّ في قبول بعض المصطلحات الأجنبيّة. فنحن لم نتّعظ من الماضي. كان الجاحظ يذهب إلى أصحاب المهن ويسألهم: «ماذا تسمّون هذا؟». فيجيبونه، ويسجّل الاسم كما يقولون، ويثبّته كما قالوه سواء كان عربيًا أو أعجميّ الأصل، لأنّ هؤلاء الجماعة أصدق منّا نظرًا في القضيّة التي تخصُّهم.

س: إذًا، على مجمع اللغة أن ينطلق من الحياة ليحدِّد تعابيره!

ر. ع: نعم. ولكنّنا نعكس الآية، ونفرض الذي نراه مناسبًا خوفًا من الاستعمار. كان المرحوم طه حسين يقول في سلسلة من المقالات: «من الحماقة أن أقول أنا الأديب للطبيب: أنا أريد أن أبتكر لك اصطلاحات للطبّ. أو للمهندس، أريد أن أبتكر لك اصطلاحات للهندسة. دع هذا الرجل يعمل اصطلاحاته ويقدّمها لي، وأنا أرى، أنظر فيها، ما الذي يوافق اللغة العربيّة والأوزان العربيّة، وينسجم معها، وأقرّه كما جاء من هذا الرجل. فليس لي الحقّ أن أقول لرجل سمّى ابنه أحمد: «إنّ اسم أحمد لا يعجبني، سمّه محمودًا». فما دام سمّى ابنه هكذا نقبله كما هو.

س: هل تعتقدون، بحكم خبرتكم في التدريس، أنّ أسلوب التعليم في الوطن العربيّ يساعد على التفكير، أم أنّه يعتمد على الذاكرة فقط؟

ر. ع: الحفظ ينمّي الذاكرة. والذاكرة ثروة. ولكن إذا تحكّمت فينا الذاكرة وحدها فهذا حماقة. مرّة جاءنا أحد الزوّار إلى مدرسة السلط الحكوميّة، وطرح كثيرًا من الأسئلة على الطلاّب، ثمّ قال: «تلاميذكم عبيد الذاكرة لأنّهم

يحسمون». وجاءتنا أيضًا ملاحظة من جامعة لندن على تدريس التاريخ تقول: «تلاميذكم يحفظون التاريخ ولكنّهم لا يفكّرون تفكيرًا تاريخيًا». تحكّم الذاكرة يقتل التفكير. ولكنّنا لا نستغني عن الذاكرة، لأنّها هي الأساس. وإذا فقد الإنسان الذاكرة فقد كلّ شيء. فيجب علينا أن نحترم الذاكرة، ولكن في الوقت نفسه، علينا أن نعلّم أبناءنا التفكير.

س: لكم مؤلّفات كثيرة في التراث الأردنيّ، وحول مسألة التراث هناك جدالات كثيرة. فالحياة المدنيّة المعاصرة خلقت أزمة في الهويّة العربيّة، خصوصًا في البلاد ذات الماضي القريب المتوغّل في البداوة. فهل الاهتمام بالتراث هو حنين إلى الماضي ورفض للتحضّر؟

ر. ع: البداوة هي الأصل. إنّها أصل المجتمعات. وجميع متحضّري اليوم، على الأقلّ في الأردنّ، إذا رددتهم إلى أصولهم، تردّهم إلى القبائل العربيّة. فالبداوة ليست خطرًا، إنّها مرحلة من المراحل ولا بدّ لها من أن تتطوّر. والحضارة نفسها، لا غنى لها عن البداوة من حيث القِيَم النبيلة. فأنا أشعر بشيء من الراحة في تعاملي مع بدويّ «نظيف». وعندما يكون البدويّ بطبيعته النظيفة، يكون إنسانًا بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى: أمينًا، صادقًا، كريمًا، شجاعًا... ونحن في حاجة إلى هذه المزايا. ولكن هذا لا يعني أن أظلّ في البادية. فأنا لا أريد أن أعيش في البادية. ولكنّ الحسنات الموجودة في البادية، من الخير أن نتحلّى بها.

س: يتّهم بعضهم روكس العزيزيّ بأنّه لا زال يعيش تحت الخيمة. فجميع كتاباته تتناول موضوع البادية، تعابيرها وشخصيّاتها، فهل ترفضون هذا الاتّهام؟

ر. ع: أنا أعتزّ بهذه التهمة. فمنذ بضعة أيّام اتّصل بي أُناس من السعوديّة، وقالوا لي: «نرجوك أن تصف لنا منزلك»، فقلت: «لماذا؟». قالوا: «لأنّنا نريد أن نبعث لك برسالة». فوصفت لهم المنزل. وبعد ثلاث ليال، ساروا من الجوف بسيّارتهم، إلى أن وصلوا إلى هنا لكي يشكروني. «تشكروني؟! لماذا؟ ماذا صنعت لكم؟» قالوا: «أنت رددت لنا هويّتنا. فقد شتمنا الناسُ وقالوا إنّنا شعب وضيع، وأنت قلت إنّنا أُمّة نجيبة ورددتَ لنا هويّتنا». وهذا لم أره من أيّ حضريّ ممّن

خدمتهم، ولم أسمع واحدًا منهم يشكرني، لا هاتفيًا، ولا كتابيًا. وأنا لا ألومهم، لكنّني أقول إنّ البدويّ يتمتّع بمزايا علينا أن نعترف بها. ولكن لا يجوز أن نقيم في البداوة. وعلى التعليم أن يشمل البدو كما الحضر. ففي القديم، كان التعليم عند البدويّ عارًا.

أنا لا أعترف بأنّ البداوة يجب أن تكون هي الأصل. فالبداوة طور من الأطوار الذي مررنا به كلّنا، حتّى أقدم المتمدنّين. وجاء بعد ذلك الزراعة. وكان البدويّ يحتقر الزراعة. وأقول ذلك عن البدو في زمن الأمويّين. فعندما ذهب أميرٌ لهم إلى البحرين، سمع أنّ بعض العرب زوّجوا بناتهم من تجّار. فجاء بالتجّار وجلدهم وأرغمهم على أن يطلّقوا البنات. وعاتب هؤلاء القوم وقال:

أمِن قلّة صرتم إلى أن رضيتم دعارة زارع وآخر تاجر

فسمّى الزواج من زارع أو تاجر دعارة. فأنا لا أقرّ هذا. وقد توجّهت لدراسة أوضاع هذا الشعب لأعرف الطريقة التي يمكننا بها أن نرفع مستواه. وكان عليّ أن أسجّل عادات هذا القوم وتقاليدهم، ما عندهم من حسنات وسيئات، لأجعل هذا المجتمع يرتفع بما هو فيه.

س: هل هناك قبائل مسيحيّة؟

ر. ع: نعم. وتيّار التعصّب الدينيّ لم تعرفه البادية، لأنّه تيّار لا ينطبق مع حضارتها ولا مع الضمير، وهذا أمر علينا أن نتعلّمه. فبين المسيحيّين والمسلمين لم تكن هناك أيّة خصومة. وعندما جاء أهل مأدبا من الكرك، جاءت قبائل البلقاء تستقبلهم، وجاء زعيم القبيلة يمدحهم:

مِن الكرك فاضت علينا مَخيلَة يا فزعة المظلوم لشفت الريق

أي من الكرك، جاءتنا مثل السحابة جماعة طيّبة، تنقذ المظلوم.

وعرضت قبائلُ البلقاء على أهل مأدبا أراضي مجّانيّة. فرفض رئيس العشيرة وقال: «هذه ليست عباءة ولا فرسًا، وإنّما أراضي ثابتة. وغدًا نخلق خصومة بين أبنائنا وأبنائكم. فبيعونا الأراضي بيعًا»، واشتروها. وكان البدو المسلمون يميّزون بين المسيحيّ الأردنيّ، والمسيحيّ الغربيّ. فيطلقون على الأردنيّ اسم «نصرانيّ»، وعلى الغربيّ «مسيحيّ».

س: الأديب إنسان يحلم. فما هو حلم الأستاذ روكس العزيزيّ؟

ر. ع: بعد شهر من الزمن، سأخطو في التسعين من عمري. وقد حلمت في أثناء حياتي أحلامًا كثيرة، تحقّق بعضها، والحمدلله. أمّا اليوم فليس لي أحلام، بل آمال: لي رجاء من الباري أن تكون أمّتي بخير، وأن أرى بلدي بخير، وكذلك أبنائي وأصدقائي. ليس لي أعداء. أعرف أنّ لي منافسين، ولكنّني لم أحاول في يوم من الأيّام أن أكتسب عداوة إنسان. وحتّى الأعداء الذين تآمروا عليّ عددًا من المرّات، فعندما احتاجوني ألهمني الله أن أساعدهم. أمّا قضيّة الأحلام، فقد انتهت عندي.

○ ○ ○

## ملحق

# العزيزيّ في سطور

- وُلِد في مأدبا سنة ١٩٠٣ (آب / أغسطس).
- علّم اللغة العربيّة وآدابها في عمّان والقدس ٥٦ سنة.
- مثّل الرابطة الدوليّة لحقوق الإنسان من ١٩٥٦ إلى اليوم.
- عضو في مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ، وفي رابطة الأدب الحديث في القاهرة منذ تأسيسها.
- عضو في عدد من الجمعيّات الوطنيّة والعالميّة.
- له نحو سبعين مؤلّفًا في سائر حقول اللغة العربيّة وآدابها. منها:

### في التاريخ والآثار والتراث

- تاريخ اليمن (تحقيق، بالاشتراك مع الأب أنستاس الكرمليّ)، القاهرة، ١٩٣٩.
- الخلاصة التاريخيّة (تاريخ العرب)، جزءان، القدس، ١٩٥٦.
- الأردنّ في التاريخ وهيئة الأمم، عمّان، ١٩٥٧.
- مأدبا وضواحيها (بالاشتراك مع الأب جورج سابا)، القدس، ١٩٦١.
- معلمة التراث الأردنيّ (مصوّر، في خمسة أجزاء)، عمّان، ١٩٨١ ــ ١٩٨٣.

ـ حكايات من البادية، بيروت، ١٩٩٠ .
ـ الأنظمة والقوانين في البادية، بيروت، ١٩٩٠ .

## في التراجم والمذكّرات

ـ سَدَنة التراث القوميّ، القدس، ١٩٤٧ .
ـ شاعر الإنسانيّة، القاهرة، ١٩٥٥ .
ـ الإمام عليّ أسد الإسلام وقدّيسه، النجف، ١٩٦٧ (الطبعة الثانية في بيروت، ١٩٧٩، والثالثة في عمّان، ١٩٨٣).
ـ جَمَد الدمع (سيرة ذاتيّة)، عمّان، ١٩٨١ .
ـ ذكريات من البادية، الرياض، ١٩٨٧ .
ـ شاعر الحبّ والوفاء (نمر العدوان)، عمّان، ١٩٩١ .

## في تاريخ الأدب

ـ المنهل في تاريخ الأدب العربيّ،

الجزء الأوّل : القدس، ١٩٤٦ و١٩٥٠ و١٩٥٦
الجزء الثاني : القدس، ١٩٤٨، وعمّان، ١٩٥٨ .
الجزء الثالث : القدس، ١٩٥٨ .

## في اللغة وقواعدها

ـ نخب الذخائر (تحقيق ـ بالاشتراك مع الأب أنستاس الكرمليّ)، القاهرة، ١٩٣٩ .
ـ علم النميات (تحقيق ـ بالاشتراك مع أنستاس الكرمليّ)، القاهرة، ١٩٣٩ .
ـ المبتكر لتعليم اللغة العربيّة (بالاشتراك مع الشيخ إبراهيم القطّان)، عمّان.
ـ مرشد المبتكر.
ـ المساعد في الإعراب (٤ أجزاء بالاشتراك مع خالد الساكت ومحمّد الرشدان)، القدس وعمّان.

### القصّة والمسرحيّة

- أبناء الفساسنة، رافات عرتوف، ١٩٣٦ (قصّة).
- أزاهير الصحراء، صيدا، ١٩٥٤ (قصص).
- الأرض أوّلاً، بيروت، ١٩٧٢، وعمّان، ١٩٨٩ (مسرحيّة في خمسة فصول).

### الخواطر والتأمّلات

- وحي الحياة وشظايا القلوب (نُشر مقالات في مجلّة العرفان ثمّ طُبع كتابًا)، ١٩٩٢ وقد نُقل إلى الإنكليزيّة في سان دييغو (الولايات المتّحدة).
- أنِر ولو شمعة، عمّان، ١٩٩٢.

### أبحاث

- فريسة أبي ماضي، عمّان، ١٩٥٦.
- تطوّر حقوق الإنسان، بيروت، ١٩٦٥.
- الطفل في الأدب العربيّ، الجزائر، ١٩٧٥.
- قاموس العادات واللهجات والأوابد الأردنيّة، ٣ أجزاء، عمّان، ١٩٨١.

عمّان، ١٩٩٢/٧/١٦

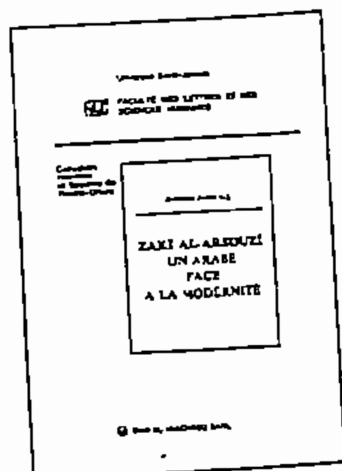
## صدر عن دار المشرق









# وقفة مع كتاب
# «حقوق الإنسان في الإسلام»*

الدكتور جورج جبّور**

يتألّف هذا الكتاب القيّم من تصدير للدكتور إبراهيم مدكور، رئيس مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة ورئيس اتّحاد المجامع اللغويّة العلميّة العربيّة (ص ١١ ــ ٤٤)، ومن وثيقة رسميّة لمنظّمة المؤتمر الإسلاميّ عنوانها: شرعة حقوق الإنسان في الإسلام وتاريخها ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨٠ م، ويبدو أنّ المنظّمة قامت بتوزيعها (ص ٤٥ ــ ٦٤)، ومن شرح للوثيقة وتعليق عليها بقلم الدكتور عدنان الخطيب الذي كان لسنوات طويلة رئيس مجلس الدولة في سورية، وهو منذ مدّة الأمين العامّ لمجمع اللغة العربيّة في دمشق والأمين العامّ المساعد لاتّحاد المجامع اللغويّة العلميّة العربيّة (ص ٦٥ ــ ١٣٠).

أمّا التصدير فمأخوذ من كتاب الدكتور مدكور الموسوم باسم لي الفكر الإسلاميّ (القاهرة ١٩٨٤) وفيه إلى جانب أمور أخرى تبيان لِمَا في الإسلام من حرّيّة الرأي والفكر. يسوق الدكتور مدكور للدلالة على هذه الحرّيّة قولاً مأثوراً عن مالك: «ليس بيننا إلاّ مَن ردَّ ورُدَّ عليه إلاّ صاحب القبر هذا»: ويعني محمّداً ﷺ. (ص ١٧). كذلك يبيّن التصدير القيّم الإنسانيّة في الإسلام وتكريم الإنسان وحقن دمه ونصرة الضعيف وتحرير الرقيق وحقوق المرأة وغيرها. ويبحث الدكتور مدكور

---

* عنوان الكتاب الكامل: حقوق الإنسان في الإسلام. أوّل تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بحقوق الإنسان. نشرته دار طلاس، دمشق، سنة ١٩٩٢، ١٣٤ صفحة من القطع الكبير. وقوامه مشروع وضعته عام ١٩٨٠ لجنة سوريّة رأسها الدكتور عدنان الخطيب بتكليف من منظّمة المؤتمر الإسلامي.

** أستاذ محاضر في العلوم السياسيّة، برنامج الدراسات العليا في العلاقات الدوليّة، جامعة حلب.

هذه المفاهيم بروح الموضوعيّة التي لا تنكر الواقع. فلنقرأ مثلاً كيف يتحدّث في موضوع الشُورى: «وتُعتبر الخلافة الثغرة الأولى التي اندفع منها الشرّ على المسلمين فتفرّقت كلمتهم واستعادت نعرة القبليّة والشعوبيّة... وحاول الباحثون تدارك الأمر دون جدوى»... (ص ٢٩ – ٣٠).

وحين يتحدّث الدكتور مذكور عن التسامح الدينيّ في الإسلام يختم حديثه بتحذير ملفت للنظر عن مخاطر التعصُّب فيقول:

**«وأخشى ما نخشاه أن تورِّث الصهيونيّةُ العالمَ الإسلاميّ هذا المسلك البغيض وأن تغرس فيه ميلاً إلى الانتقام والاضطهاد»** (ص ٣٦).

ثمّ إنّ الدكتور مذكور يقول في خاتمة التصدير ما ينبغي أن يبقى ماثلاً في الذهن:

«وقد تطوّر التشريع الإسلاميّ على مرّ الزمن وحرص دائمًا على أن يتلاءم مع الظروف الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة. وفي وسعنا أن نطوّره دون خروج على الأصل أو عدوان على مبدأ» (ص ٤٤).

° ° °

بعد التصدير تأتي وثيقة هي مشروع لشرعة حقوق الإنسان في الإسلام. وضعت المشروع لجنة برئاسة الدكتور عدنان الخطيب الذي هو، بالإضافة إلى ما ذكرته عنه أعلاه، عضو مجامع اللغة العربيّة في القاهرة ودمشق وبغداد وعمّان. وضمّت عددًا من السوريّين هم: الدكتور شكري فيصل الذي كان، رحمه الله، أستاذًا للأدب العربيّ في جامعة دمشق وعضو مجامع اللغة العربيّة في دمشق وبغداد وعمّان، والدكتور وهبي الزحيلي وهو أستاذ في كلّيّة الشريعة بجامعة دمشق. والدكتور رفيق جويجاتي الذي كان آنذاك مديرًا عامًّا دبلوماسيًّا في وزارة الخارجيّة السوريّة، والسيّد إسماعيل ماجد الحمزاوي الذي كان آنذاك مديرًا للعلاقات العامّة في وزارة الأوقاف.

ورغم أنّه لا يبدو واضحًا من الكتاب صاحبُ القرار الذي أُلِّفت بموجبه لجنة كلّها من السوريّين، إلاّ أنّ الصورة في الصفحة ٤٥ تظهر أنّ الوثيقة صادرة عن منظّمة المؤتمر الإسلاميّ وموزّعة من قِبَلها. وتذكر الصفحة ١٩١ من الكتاب أنّ «اللجنة التي وَضعت مشروع هذه الوثيقة كانت قد أُلّفت بناء على طلب من منظّمة المؤتمر الإسلاميّ، وقد رُفع إليها المشروع بعد وضعه». أمّا مآل المشروع فتوضحه الصفحة ١٣٢ من الكتاب، وهي الأخيرة فيه، كما يلي:

«ولم يتسنَّ حتّى اليوم لمنظّمة المؤتمر الإسلاميّ عرض المشروع على مؤتمر للقمّة الإسلاميّة في دورة له عاديّة ليرى رأيه في إقراره».

في هذه المراجعة لن نقف وقفات تفصيلية على المشروع وشرحه والتعليق عليه، ولن نقارنه مع المشروع الآخر (الأساسيّ) الذي تبنّاه مؤتمر وزراء خارجيّة منظّمة المؤتمر الإسلاميّ ورفَعه إلى مؤتمر القمّة الذي لم يقرّه بعد. كذلك لن نقارن المشروع مع الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، ولا مع الإعلانات الإقليميّة لهذه الحقوق كالإعلانَين الأوروبّيّ والأفريقيّ وغيرهما. كذلك لن أقف عند فكرة اختصاص حقوق الإنسان في دين معيّن بإعلان خاصّ. وكلّ ما سبق واجب ولكن فسحة الوقت المتاحة لا تسمح به الآن. ما سأفعله هو أن أقف وقفات موجزة مع أهمّ ما لفت نظري في المشروع الذي وضعته لجنة تحظى بتقديري الشخصيّ.

لفت نظري في التصدير تعبير الأمّة الإسلاميّة، حيث ترد الفقرة التالية:

«وتأكيدًا للدور الحضاريّ للأمّة الإسلاميّة، وتجديدًا لتاريخها، وتعزيزًا لكونها أُمّةً وسطًا تدعو إلى عالم متوازن...».

وتساءلت: هل ورد يا ترى تعبير الأمّة الإسلاميّة في أيّ من دساتير الدول العربيّة والإسلاميّة؟ في دراسة أجريتها على الدساتير العربيّة التي كانت نافذة المفعول عام ١٩٧٥، لم أجد تعبير «الأمّة الإسلاميّة». ولا أدري ما هو عليه الحال الآن كما لا أدري ما كان عليه الحال وبما آل إليه في دساتير الدول الإسلاميّة غير العربيّة. إلاّ أنّ تعبير «أمّة إسلاميّة» يستدعي نظيره: هل هناك ـ مثلاً ـ أمّة مسيحيّة تضمّ شمل كلّ مسيحيّي الأرض؟ ثمّ ألَم يرد في صدر صحيفة المدينة أنّ سكّان يثرب على اختلاف معتقداتهم «أمّة واحدة من دون الناس»؟ ثمّ أليس لكلمة «أمّة» كما وردت في القرآن الكريم دلالات مختلفة؟ وبمودّة أقول لواضعي المشروع، ومعظمهم صديق شخصيّ يقبل ـ كما أظنّ ـ منّي القول: ماذا لو أوردنا الصياغة التالية:

«وتأكيدًا لدور المسلمين الحضاريّ، وتجديدًا لتاريخهم، وتعزيزًا لكونهم مجموعة وسطًا...» متحاشين بذلك إرباكات كلمة مُربكة؟ هل كان يتغيّر المعنى؟

ثمّ إنّ المادّة ١/ ب لفتت نظري:

«لا تمييز بين الناس بسبب اختلاف العرق أو اللغة أو الديار أو الجنس أو العقيدة...».

ويقول الدكتور الخطيب في شرح هذه الفقرة ما يلي:

«إنّ دارس التاريخ ـ إذا أنصف ـ يجد الإسلام بريئًا من أيّ تمييز بين الناس بسبب العرق... ولا بسبب اللغة... ولا بسبب الديار... ولا بسبب الجنس... ولا بسبب الدين. فالدين بشرعه أيضًا لله وحده وهو القائل «لا إكراه في الدين» (ص ٧٠). وأظنّ ـ ولا أقطع ـ أنّ كلمة العقيدة (أو الدين) لا ترد في مشاريع أخرى شاهدتها لحقوق الإنسان في الإسلام.

كذلك وقفت عند المادّة ٣/ج:

«إستمرار الحياة البشريّة أحد أصول الإسلام لا يجوز تعطيله بمناهضة الزواج ولا الانتقاص منه بمنع الإنجاب ولا إباحة الإجهاض لغير ضرورة شرعيّة».

وفي شرح هذه الفقرة من المادّة، قرأت ما أورده الدكتور الخطيب في الصفحات ٧٥ ـ ٧٧ ولا سيّما منه نصّ قرار المجمع الفقهيّ الإسلاميّ في الحكم الشرعيّ في تحديد النسل الصادر في الدورة الثالثة المنعقدة بتاريخ ٢٣ ـ ٣٠ ربيع الآخر ١٤٠٠ هـ. كذلك قرأت الهامش في ص ٧٧ وبه أنّ مفتي مصر رأى أنّ الإسلام لا يحرّم تنظيم النسل إذا كانت مصلحة مجتمع ما تدعو إليه. وحين قرأت ما سبق تذكّرت أنّني وقعت ذات يوم في كتاب مرجعيّ مسيحيّ ـ لم أستطع أن أراجعه إذ أكتب الآن ـ على رأي لأحد آباء الكنيسة الكاثوليكيّة أو قرار لأحد مجامعها مؤدّاه أنّ كلّ عمل بين زوجين (والمقصود عمل جسديّ) لا يستهدف الإنجاب إنّما هو جريمة دينيّة. ولا ريب أنّ هذا الرأي أو القرار غير مطبّق واقعيًا من قبل الكثيرين، ولا يشعر موقفو تطبيقه بأنّهم مجرمون دينيًا. ثمّ كأنّني تمنّيت لو كان اقتصر نصّ المادة ٣/ج على الجملة الأولى: «إستمرار الحياة البشريّة أحد أصول الإسلام».

وتأمّلت مطوّلاً المادّة الرابعة بفقرتيها:

أ ـ التديّن حقّ لكلّ إنسان، ولا إكراه في الدين. فلا يجوز حرمانه منه ولا ممارسة أي ضغط عليه للتخلّي عنه.

ب ـ يتعيّن على المسلم ـ وقد اهتدى إلى الإسلام بالإيمان بوجود الله والاعتراف بوحدانيّته ـ الثبات عليه».

فأمّا الفقرة الأولى فلا ريب أنّها لديّ بريئة من كلّ شائبة. وأمّا الفقرة الثانية فقد أحييت الأسئلة الخمسة التي أوردها الدكتور الخطيب في شأنها في ص٨٠،

وأحببت خاصة ختام البحث: «هذا ويكاد يكون من المتفق عليه أنّ إدانة المرتدّ لا تكون إلاّ بحكم قضائي» (ص ٨٠). إلاّ أنّ ما افتقدته في الشرح والتعليق هو البحث في مسألة «وراثة الدين» إن يصح التعبير. ألم يلاحظ الفقهاء المسلمون منذ قرون أنّ والِدَي الصبي يهوّدانه وينصّرانه ويُمَجِّسانه؟ أليس في هذا القول إقرار بأنّ معظم الناس يرثون دين آبائهم ولا يختارونه؟ هل تعني المادّة ٤/ب أنّ باستطاعة مَن أعطاه أهله الإسلام كدين صبيًا أن يعيد النظر في ما أعطي حين يبلغ سنّ الرشد؟ فإذا اختار إذ بلغ سنّ الرشد الإسلام دينًا فعليه الثبات عليه. فإذا لم يختره بل اختار دينًا سماويًا آخر فهل ينبغي اعتباره كافرًا ينطبق عليه نصّ الآية الكريمة: «ومَن يرتدِد منكم عن دينه فيَمُتْ وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»؟ لن أتبرّع بأيّ رأي في قضيّة شائكة، ولكنّني كنت أتوقّع من الدكتور الخطيب تفصيلاً أوفى، ولعلّنا نحظى من قلمه الحرّ وفكره النيّر بالمزيد في هذه القضيّة.

وتأمّلت مطوّلاً أيضًا في الفقرتين (أ) و(ج) من المادّة ٦:

«لكلّ إنسان الحقّ في:

أ ـ أن يشارك في اختيار حكّامه ومراقبتهم ومحاسبتهم وتقويمهم وفقًا للأنظمة المقرّرة بمقتضى الشريعة.

ج ـ أن يتقلّد الوظائف العامّة وفق الضوابط الشرعيّة».

وقرأت باهتمام نصّ الشرح في الصفحات ٨٣ ـ ٨٦، ولكنّني ما أزال أشعر بحاجة إلى مزيد من الارتواء. لن أدخل بصدد الفقرة (أ) في ذلك الجدل المستنير في أقلّه، والملتهب في أكثره، الذي شغل المسلمين منذ إلغاء الخلافة. ولكنّني كنت أحبّ للدكتور الخطيب أن يخوض الغمار على نحو أوفى. ثمّ إنّني كنت أحبّ أن أجد إجابة بصدد الفقرة (ج) عن سؤال يشغل البال منذ زمن بعيد: **هل تجوز ولاية غير المسلم على المسلم في شؤون الحكم بدرجات أقلّ من الولاية العظمى؟ أو حتّى في الولاية العظمى نفسها تمشّياً مع إطلاق قاعدة اللاتمييز التي أتت بها المادّة ١/ ب؟**

ولن أقف طويلاً عند المواد ٧ ـ ٩ الخاصّة بحقوق الأسرة وهي حقوق أثارت وتثير العديد من التساؤلات، وإن كنت ألاحظ أنّ مادّة المساواة في المادة ٨/أ جاءت بنصّ حريص، وأصفه بأنّه حريص لكنّي لا أقول «ملتبس»:

**«المرأة شقيقة الرجل ومساوية له في الإنسانيّة، ولها من الحقوق مثل الذي عليها من الواجبات».**

ثمّ إنّني أحببت ما ورد في المادة ٨/ب من أنّ «للمرأة شخصيّتها المدنيّة... وتحتفظ باسمها ونسبها»، وأضيف على شرح الدكتور الخطيب وتعليقه أنّ احتفاظ المرأة باسمها ونسبها أمر يزداد انتشارًا في مجتمعات العالم، وأنّ الإسلام كان رائدًا في هذا الشأن.

وتضمّنت المادّة ٢٣ الخاصّة بما يترتّب من حقوق وواجبات في أثناء الحروب تلك المأثورات الخالدة من صدر الإسلام:

«في حالة الحرب لا يجوز قتل الأطفال والنساء والشيوخ والمنقطعين للعبادة وغيرهم ممّن لا مشاركة لهم في القتال، ولا يُقْطَعُ الشجر ولا تنهب الأموال ولا تخرب المنشآت المدنيّة ولا يُمثّل بالقتيل...».

ثمّ لم أملك إلاّ أن أُعجَبَ بما ورد في المادّة ٢٤ بشأن الميت:

«... وعلى الدولة والمجتمع حماية جثمان الميت وتنفيذ وصاياه وفقًا لأحكام دينه...».

ولم أَملك إلاّ أن أُقارنها بالمادّة ١٢ التي تقول في الفقرة (ب):

«التعليم واجب على المجتمع والدولة، وعليها تأمين سبله... بما يحقّق مصلحة الجماعة ويتيح للإنسان معرفة دين الله تعالى...».

فكأنّني لاحظت بالمقارنة دينًا واحدًا في المادة ١٢، وإمكان وجود أديان متعدّدة في المادة ٢٤ .

وأخيرًا فلا بأس من إيراد نصّ المادّة ٢٥ الختاميّة:

أ - كلّ الحقوق والحرّيّات والواجبات المقرّرة في هذه الوثيقة مقيّدة بأحكام الشريعة الإسلاميّة ومقاصدها.

ب - الشريعة الإسلاميّة بمصادرها الأساسيّة المقرّرة هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أيّ مادّة من مواد هذه الوثيقة، ويرجع عند الاختلاف إلى أهل العلم المتخصّصين».

وفي التعليق ما يوضّح أنّ الفقرة (أ) قيدٌ احترازيّ «لأيّ حكم ورد في نصّ المشروع بأنّه لا يخالف ولا يمكن أن يخالف أحكام الشريعة الإسلاميّة ومقاصدها». وفيه أيضًا ما يوضّح أنّ «مجمع الفقه الإسلامي» الذي أنشئ بعد تدوين الوثيقة، وهو هيئة ملحقة بمنظّمة المؤتمر الإسلامي، يمكن أن يكون المرجع المتخصّص بتفسير أحكام الوثيقة (ص ١٣١).

وأميل إلى وصف النصّ في الفقرة (أ) من المادّة ٢٥ بأنّه نصّ حريص أيضًا، ومباشرةً بعد قراءته عدتُ إلى آخر فقرة في تصدير الدكتور مدكور التي يجدها القارئ في مكان سابق من هذا الكلام، والتي تؤكّد أنّ في وسعنا تطوير التشريع الإسلاميّ «دون خروج على الأصل أو عدوان على مبدأ»، ثمّ وجدتني أضع خطًا تحت كلمة «مبدأ».

* * *

لا مشاحّة في أنّ تقنين مبادئ الشريعة الإسلاميّة في ما يختصّ بحقوق الإنسان أمر هو من الأهمّيّة بمكانٍ عظيم. ولا مشاحّة في أنّ النجاح في هذا الأمر آليّة دفاعٍ أوّليّة عن قيَم العرب والمسلمين بمواجهة حملة لا يستطيع أيّ منصف تبيُّن كلّ ما تدّعيه من براءة*. وقد ذكرت في كتابي العرب وحقوق الإنسان (دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٠) أنّ حقوق الإنسان لغة السياسة المعاصرة، ولا أحد يدّعي البراءة للسياسة.

ثمّ لا مشاحّة في أنّ نشر موضوع لميثاق حقوق الإنسان في الإسلام في دمشق، وفي هذا الوقت، أمر مفيد من ناحيتَين: فمن ناحية، ثمّة في النشر فائدة تذكير قادة منظّمة المؤتمر الإسلاميّ بواجب التعجيل بإصدار ميثاق لحقوق الإنسان في الإسلام أو بواجب إعلانهم العدول عن الفكرة من الأساس. ولعلّ في صدور ما هو أشبه بدستور في السعوديّة الربيع الماضي مؤشّرًا إلى ترجيح الخيار الأوّل على الثاني. وما من ريب أنّ مرور زمن طويل على إعلان تصميم دون إنجازه يؤثّر سلبًا على صدقيّة أيّة منظّمة رغم أنّ مرور الزمن الطويل هذا قد يكون أحد أساليب بلورة شيء من الإجماع على التصميم يساعد على الإنجاز.

وثمّة من ناحية ثانية فائدة جليلة في نشرِ مطبوعٍ عن حقوق الإنسان في دمشق. وتهنّأ دار طلاس إذ عمدت إلى نشر كتابين معًا، عام ١٩٩٢، في هذا الموضوع (الكتاب الثاني هو للمحامي خير الدين عبد الصمد وعنوانه دفاعًا عن

* حين كنت أهيّئ هذه المراجعة وردتني مجلّة إنكليزيّة ذات سمعة أكاديميّة عالية هي المجلّة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط (المجلّد ١٨، العدد ٢، عام ١٩٩١). وفيها دراسة موثّقة عنوانها «أكل لحم البشر في أوائل العصر الحديث بشمال أفريقيا». تتحدث الدراسة عن أنّ بعض الناس أكل لحم الناس في شمال أفريقيا بين القرن السابع عشر وأوائل القرن التاسع عشر. أليس في اختيار هذا للموضوع، من حيث الأساس، معالم حملة على قيَم العرب والمسلمين؟.

حقوق الإنسان، وجاء في ٣٣٠ صفحة، منها ١١٥ صفحة بالفرنسيّة، وآمل أن تتاح لي فرصة التعريف به على نحو مستقلّ). ولعلّ هذين الكتابين بالإضافة إلى كتابي آنف الذكر الذي ظهر قبل عامين، هما كلّ ما أصدرته دور النشر السوريّة من مطبوعات يَظهر تعبيرُ حقوق الإنسان في عناوينها خلال نحو من ثلاثين عامًا. هذه الندرة في المطبوعات السوريّة عن حقوق الإنسان أمرٌ مغضٌ من سمعتنا العلميّة على الأقلّ، في وقت يزدهر فيه عالميًا النشر في حقوق الإنسان. وممّا يذكر أنّه صدر في دمشق عام ١٩٣٨ كتاب رائد عربيًا في موضوع حقوق الإنسان مؤلّفه المرحوم الأستاذ رئيف خوري. فما أحرانا إذن أن نتابع الريادة.

إلاّ أنّ للريادة شروطها، وأوّلها الشجاعة الفكريّة. وفي ظروفنا العربيّة والإسلاميّة، وهي ظروف من المؤسف أنّها لا توفّر لنا ـ سياسيًا واقتصاديًا وفكريًا ـ فرصة إقناع العالم بقائمة أولويّاتنا، نجد أنفسنا مضطرّين إلى بحث ما يبحثه الآخرون.

وممّا يبحثه الآخرون منذ نحو من قرنين مسألة مساواة المرأة بالرجل. وفي هذا المجال لا بدّ لكلّ منصف من أن يقرّ بفضل الإسلام في رفع شأن المرأة. إلاّ أنّ هذا الفضل لم يُتابع على نحو متناسب مع روح الثورة التي أتى بها الإسلام في هذا الشأن قبل بضعة عشر قرنًا. الولاية السياسيّة للمرأة أمر ما يزال يثير التحفّظ لدى جبهة قويّة من الفقهاء، رغم أنّ التطوّر الإسلاميّ المعاصر شهد تولّي بعض النساء الولاية العظمى في دول إسلاميّة كباكستان. كذلك ما تزال قضيّة التساوي في الإرث بين الابن والابنة تثير شتّى أنواع الرفض. وما تزال أيضًا قضيّة استيعاب الإناث كلّ التركة تثير إشكالات لا حصر لها. ولأشرح هذه النقطة الأخيرة: في ظلّ العادات الاجتماعيّة السائدة في محيط سوريا، بل ولأكن أكثر دقّة: في محيطي الشخصيّ من سوريا، نادرةٌ العائلةُ التي يتجاوز عدد ما تنجب الثلاثة. ضمن هذه العادات الاجتماعيّة المرشّحة للانتشار بين كلّ فئات السكّان، لا بدّ إلاّ أن نجد نسبة عُليا من العائلات يقتصر نسلها على الإناث اللواتي لا يقطعن تركة ـ بحسب التعبير الدارج ـ . في العادات الاجتماعيّة الماضية، كان من المفضّل للعائلة أن تظلّ تنجب حتّى يطلّ الذكر ولو تجاوز عدد الإناث قبله أصابع اليدين. أمّا الآن، فلا! نسبة العائلات التي يقتصر إنجابها على الإناث إذن قد تصبح (وقد تكون أصبحت فعلاً لدى بعض الفئات الموصوفة عادةً بالمتعلّمة) نحوًا من ١٥ ـ ٢٥٪ وهي نسبة مرتفعة. لماذا ينبغي على ربّ هذه العائلة أن يخشى أقرب عصبة إليه، ذلك الذي

سيشارك صغاره إرثهم منه؟ أليس ثمّة من حلّ؟ في الفقه الجعفريّ حلٌّ معقول، حيث تستوعب الإناث التركة، ولهذا الحلّ مؤيّدات مقول بها في ذلك الفقه. ومن الشجاعة الفكريّة تطوير التشريع الإسلاميّ في هذا الاتّجاه، ضمن ما قاله الدكتور مذكور: «دون خروج على الأصل أو عدوان على مبدأه. ولن يقول أحد إنّ الأصل هو أن يرث الأخ من تركة أخيه ما هو حقّ بدهيّ لبنات أخيه، أي كلّ التركة. أليس من الأصل، قبل أن يرث الأخ من مال أخيه الذي يودّ أن يورّثه إلى بناته، أن يعمل الشارع على صيانة النسيج الاجتماعيّ، فلا يكون لأحد كسب من غيره يهدّد هذا النسيج وتماسكه؟

تلكم نقطة أرجو أن تكون في مقدّمة ما يبحثه فقهاء الشرع وحقوق الإنسان عندنا، وهي تحتاج لا ريب إلى شجاعة فكريّة يتّصف بها الدكتور عدنان الخطيب وصحبه.

وثمّة نقطة أخرى أثيرها منذ مدّة:

في عالم اليوم حملة لإلغاء عقوبة الإعدام. لن أناقش الآن ما يناقشه من فترة جهابذة العلوم الجنائيّة في شأن جدوى عقوبة الإعدام. حَمْلَة رافعي لواء حقوق الإنسان لإلغاء العقوبة القاسية أمرٌ واضح لا مراء فيه، وتلقى تجاوبًا عالميًا ــ حكوميًا وشعبيًا ــ لا مراء فيه أيضًا. وفي ثنايا الحملة تهجّم على الإسلام بصورة أنّه دين عنف يخلو من الرحمة. والتهجّم ــ بريئًا كان مصدرُه الجهل، أو غير بريءٍ مصدرُه الغرض ــ مؤذٍ لنا. وفي مبادئ الإسلام وسنّة نبيّه ما يسمح لنا أن نكون طليعة المتبنّين للتسامح إزاء مَن يقال إنّه مستحقّ الإعدام. ألم يكن شاملاً عفو النبيّ ﷺ يوم فتح مكّة، شاملاً حتّى لمَن كان من أهل مكّة قاتلاً لمسلم؟ ألم يضع في خطبة حجّة الوداع دماء الثأر؟ أليس في بعض معاني الإعدام معنى الثأر؟ ذلكم مضمار ما أحلى إذن أن يتبارى فيه الفقهاء، ولديهم من تاريخنا آيات من التسامح قد لا يضاهيها في سموّها مدًى وعمقًا دين آخر.

• • •

ليس في الميثاق المقترح ذكر للصهيونيّة، تلك العصبيّة المذهبيّة التي تسبّبت في إخراج أهلنا من ديارهم. وفي ميثاق حقوق الإنسان الإفريقيّ توصيف لهذه الصهيونيّة بأنّها عنصريّة. كذلك يرد هذا التوصيف في مشروع الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان.

(راجع النصّ في جبّور: العرب وحقوق الإنسان، دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٠، ص ٥٣ وما بعدها).

أليس من المناسب إذن أن نرى ما في الصهيونيّة من عنصريّة ونثبّته في نصّ الميثاق الإسلاميّ المقترَح لحقوق الإنسان؟ وإذا كان يُرَدُّ على هذا الكلام بأنّ قرار الأمم المتّحدة رقم ٣٣٧٩ الذي ساوى بين العنصريّة والصهيونيّة قد أُبطل، فردّي على الردّ أنّ المشروع الذي بين أيدينا إنّما وضع عام ١٩٨٠، أي قبل سنوات طويلة من إبطال القرار. ثمّ لماذا علينا أن نلتزم بقرار الإبطال الذي اتّخذته الأمم المتّحدة في وقت أصرّت فيه قمّة الدول الإسلاميّة في السنغال أواخرَ عام ١٩٩١ أنّ القرار المُبطَلَ لا ينبغي أن يُبطَل؟

° ° °

وقفتُ في ما سبق عند جملةٍ ذات دلالة وردت في التصدير. ذكر الدكتور مدكور أنّ الإسلام لا يكاد يعرف «اضطهادًا دينيًا شبيهًا بتلك الاضطهادات الكبرى التي سجّلها التاريخ القديم والحديث ولا نزال نشهد بعضها في تاريخنا المعاصر. وأخشى ما نخشاه أن تورّث الصهيونيّةُ العالمَ الإسلاميّ هذا المسلك البغيض وأن تغرس فيه ميلاً إلى الانتقام والاضطهاد» (ص ٣٥ ـ ٣٦).

شأني كشأن الدكتور مدكور. أخشى أن تورّثنا الصهيونيّة ضيق الأفق الذي أشار إليه، وفيه بَرَمٌ بالآخر، ذلك الذي ما هو إلاّ من خلق الله. وما تشهده الساحة الإسلاميّة الآن من سفك دماء بين مذاهب وأديان، دماء تخصّ كلّها مواطنين في الدول الإسلاميّة، أمر، إلى جانب أنّه مؤسف، فإنّما هو جَلَل. كأنّنا لم نأخذ بتحذير أراده الدكتور مدكور، بل خاطبَنا قبل وقوعه بأعوام. تلكم رؤية صادقة لو نعقل. ثمّ إنّ الصهيونيّة ذاتها أخذت تتبرّأ من تعصّبيّتها، أو تحاول ذلك إن استطاعت، ولن تستطيع إلاّ إذا لم تعُد هي هي. قبل أشهر وافتنا الأنباء بقرار اتّخذه حزب العمل (المعارض آنذاك) بضرورة تطبيق العلمنة في إسرائيل، أي فصل الدين عن الدولة. وفي تموز ١٩٩٢ شُكّلت حكومة إسرائيليّة بقيادة حزب العمل تولّت وزارة التربية فيها شلوميت ألوني وهي زعيمة تكتّل ميرتز الذي يوصف بأنّه يساري، ويقال إنّها ستبدأ برنامجًا إصلاحيًا في المدارس يهدف إلى تخفيف الإلحاح على الدين. قد يكون الأمر كلّه خطةً أو ضربةَ علاقات عامّة هادفة إلى تحسين صورة الصهيونيّة دوليًا بعد أن افتضح ما تتضمّنه من تعصبيّة. ولكن هذا لا يعفينا من المراقبة المدقّقة لِمَا يجري هناك واستخلاص ما ينبغي أن يُستخلَص.

° ° °

ما قصدت أن أكتب عن الكتاب القيّم بإطالة قدرَ ما أطلت، إلاّ أنّ الموضوع شائق وهامّ رغم أنّه شائك محفوف بالمخاطر. والحوار فيه مُجْدٍ دائمًا وأبدًا إذا كان همّنا أن نتمسّك بقيَم الإسلام العليا وبقيَم حقوق الإنسان التي هي لغة العصر. وأسأل الله أن يكون عصَمني من الشطط في ما كتبت، فذلك مبلغ ما أعلم، «وفوق كلِّ ذي عِلم عليم».

## الإمامة، من أبكار الأفكار في أصول الدين

**تأليف سيف الدين الآمديّ (ت ٦٣١ هـ)**
**دراسة وتحقيق محمّد الزبيديّ**
**دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٩٢، ٣٦٠ صفحة**

سيف الدين الآمديّ هو إمام أصوليّ (٥٥١ ـ ٦٣١ هـ) كتب في علم الكلام وأصول الفقه، وبدأ رحلته في مجال العلم في مسقط رأسه آمد، ثمّ انتقل إلى بغداد حيث أتقن علم النظر والكلام والحكمة إلى أن استقرّ به المطاف لمرحلة معيّنة في دمشق حيث تابع التحصيل العلميّ وبرع في فنون المعقول وعلوم الأوائل التي كانت أصبحت من الممنوعات أو المحرّمات في بغداد. ومن دمشق إلى مصر، ثمّ إلى حماه في بلاد الشام. ومن الكتب الهامّة التي وضعها الآمديّ كتاب الإحكام في أصول الأحكام، وكشف التمويهات في شرح الإشارات، وكتاب المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلّمين، وكتاب أبكار الأفكار في أصول الدين وهو كتاب ضخم.

وكتاب الإمامة وهو جزء من الكتاب الأخير يتناول مسألة هي «لباب الفكر السياسيّ والسلطويّ في الإسلام»، وقد حقّقه الأستاذ محمّد الزبيديّ تحقيقًا متينًا وقدّم له بما توفّر من معلومات والدقائق. وقد تمّ تحقيق النصّ استنادًا إلى ثلاث مصوّرات لنسخ من كتاب الأبكار محفوظة في برلين وآيا صوفيا وبيروت، ونسخة بيروت موجودة في «المكتبة الشرقيّة» (رقم ٢٨٣) في مكتبة الآباء اليسوعيّين.

أمّا موقف الآمديّ من الإمامة فهو يقول بأنّها ليست من أصول الدين (وهو موقف مغاير موقف الشيعة) «وليست من الأمور اللابدّيّة، وإنّما هي فرض كفاية يجب السعي إلى إقامتها» (ص ٥٥). وهو في ذلك يلازم الموقف الأشعريّ في الموضوع. واللافت أنّ الآمديّ في الأبكار يجاري القاضي عبد الجبّار في كتاب المغني فيخصّص للموضوع حيّزًا واسعًا ويقوم بمراجعة شاملة وافية للموضوع فيعرض مواقف الفرق بصورة موضوعيّة دقيقة.

س. د.

## كتاب المعتمد في أصول الدين

تصنيف الشيخ الإمام ركن الدين محمود بن محمود الملاحمي الخوارزمي،
عني بتحقيق ما بقي منه مارتن مكدرمت وويلفرد مادیلونغ،
منشورات الهدى، لندن، ١٩٩٠، ١٨ + ٦٢٦ صفحة

من المعروف أنّ الكثير من نصوص فرقة المعتزلة الإسلاميّة الكلاميّة اندثرت مع طلوع القرن الثالث عشر، ومع اشتداد النزعة المعادية لعلوم الأوائل بالحكمة والنظر والفلسفة في ديار الإسلام. إلاّ أنّ بعض هذا التراث بقي على قيد الحياة، بعد أن أُخفي عن الأنظار وأُسكن في قعر الأدراج ومن المخطوطات الاعتزاليّة النادرة التي كُشف عن وجودها وعمل على تحقيقها ونشرها الأستاذان مارتن مكدرمت وويلفرد مادیلونغ (الأوّل من جامعة القدّيس يوسف في بيروت والثاني من جامعة أكسفورد) أجزاء من كتاب المعتمد في أصول الدين للأصوليّ المعتزليّ محمود بن محمّد الملاحمي الخوارزمي (توفّي سنة ٥٣٦ هـ). والواضح أنّ الملاحمي هو من أتباع مدرسة أبي الحسين البصريّ الذي أنكر نظريّة الأحوال بالنسبة لصفات الله وأنّ المعلوم هو شيء وأكّد أنّ أفعال الإنسان تحدث بالضرورة بحسب دواعيها. أمّا التحقيق فإنّه اعتمد على المخطوطتين الموجودتين في الجامع الكبير في صنعاء، رقم ٢١٣ ورقم ٢١٤، علم الكلام.

وعند مراجعة فهرس محتويات الأجزاء المنشورة، نرى أنّها توازي التوحيد وبعض العدل وهذا يعني أنّ أجزاء عديدة أعلن عنها الملاحمي في أحد الفصول الأولى (راجع ص ٧) قد فُقِدَت. وهو قد قال إنّه سيشرح أقاويل الفرق فيها (راجع أيضًا الصفحات ٨ ـ ١١).

واللافت للنظر في النصّ المنشور من كتاب الملاحمي أهمّيّة الفصول التي خصّصها هذا الأصوليّ لموضوع «الطريق إلى العلوم الدينيّة» واختياره كباقي المعتزلة النظر العقليّ طريقًا إليه من الضروريّ والمكتسب، فيقول إنّ «النظر الصحيح المتعلّق بالأدلّة يوصل إلى العلم»، ويُبطل «قول من زعم أنّه لا علم إلاّ البداه والمحسوسات» وقول «مَن زعم أنّ العلوم الدينيّة ضروريّة» وأنّ الطريق إلى العلوم المكتسبة هو النظر والسمع بمجموعهما» وأنّ الطريق إلى تلك العلوم هو التقليد أو السمع وحده. ومن الفصول اللافتة أيضًا ما يورده الملاحمي من إبطال لقول «مَن يزعم أنّ النظر والاحتجاج في الدين بدعة وأنّ الإسلام لم يَرِد بالسيف فيأتي بالحجج السمعيّة (آيات قرآنيّة) لرفض هذا الزعم، وكذلك بدليل عقليّ يشير إلى «أنّ الغلبة بالسيف لو ظهر بها أنّ الغالب به بعد الدعوى محقّ، لزم في الكفّار، إذا غلبوا الرسول ومتبعيه بالسيف بعد دعائهم إلى كفرهم، أن يكونوا محقّين وأن يكون الرسول ومتبعوه، والحال ذلك مبطلين، وبطلان ذلك ظاهر» (ص ٧٥).

إنّ نشر كتاب المعتمد في أصول الدين، في نشرة راقية وقالب علميّ متين، هو من الإنجازات الهامّة التي تضاف إلى مكتبة الأعمال الاعتزاليّة.

س. د.

## إعجاز القرآن وأثره في تطوُّر النقد الأدبيّ

بقلم الدكتور علي مهدي زيتون

سلسلة «نصوص ودروس»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٤٦٣ صفحة

حمل المفكّرون المسلمون همّ الكشف عن أسرار البلاغة القرآنيّة، ودلائل الإعجاز فيه. واختلفوا حول مكمن المزيّة، وصار هذا الأمر مدعاةً لتأسيس حركة نقديّة موضوعها: «إعجاز القرآن». وعندما نقول: «أثر الإعجاز القرآنيّ»، إنّما نعني به أثر الإبداع القرآنيّ في مختلف أطوار مفاعيله، بدءًا بالقيَم الفنّيّة التي يكتنزها النصّ، ووصولاً إلى الحركة النقديّة المتعدّدة والمتجدّدة والتي حاولت دراسة تلك القيَم وتفهُّمها.

ولا ينحصر تأثير الإعجاز القرآنيّ في النصّ وحده، بل يتعدّى ذلك إلى الحركة النقديّة التي تناولته. فقراءة الإبداع القرآنيّ من قِبل الرمّانيّ مثلاً، وتحويله إلى مفاهيم جماليّة، قد تمّت بتأثير الإعجاز القرآنيّ. ولكنّها سرعان ما تحوّلت عبر «النكت» من الانفعال إلى الفعل، فصارت مؤثّرة بدورها في نتاج القرون التالية سواء أكان موضوع ذلك النتاج القرآن، أم غيره من النصوص الإبداعيّة. وتتجمّع كلّ هذه الأمور: القرآن، والدراسات النقديّة التي تناولته، وما تأثّر بها من دراسات لتصير مؤثّرة فاعلة في النقد الأدبيّ، وتندرج تحت عنوان: «أثر الإعجاز القرآنيّ في تطوّر النقد الأدبيّ».

وتكتسب دراسة الدكتور علي زيتون أهمّيّتها من كونها تعود إلى الإعجاز من خلال التيارات الفكريّة لكي تبيّن حقيقة القراءات المختلفة للنصّ القرآنيّ، وما استطاعت أن تُسهم به كلّ مدرسة في الكشف عن قيَم القرآن الفنّيّة.

ولقد مكّنتها هذه العودة من اكتشاف السرّ المتين الذي يربط نتاجنا النقديّ القديم بالحياة الفكريّة السائدة. فاتّجاها البلاغة العربيّة الرئيسان: المعتزليّ الشيعيّ الذي رأى منها بُعدَها الإيصاليّ، حيث يكمن الإبداع في البنية الصوتيّة، والسنّيّ الذي رأى منها بُعدها الكشفيّ، حيث يكمن الإبداع في البنية المعنويّة، لا يمثّلان فهم كلّ فريق من الفريقَين لكلام الله وكلام البشر وحسب، ولكنّهما يشكّلان مفتاح السرّ في دراسة مختلف المستويات النقديّة: اللفظ والمعنى والتركيب ومفهوم الشعر.

ع. ز

## بين التراب والروح

كيف تقيِّم العائلات الروحيّة اللبنانيّة الإنسان — الآخر

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٢٢ + ١٨٧ صفحة

هذا الكتاب مجموعة من المحاضرات ألقاها مندوبون رسميّون يمثّلون تسع عشرة أسرة روحيّة تعيش في لبنان. وقد تمّت هذه الأحاديث بدعوة من الشبيبة الجامعيّة في كنيسة تاج السيّدة العذراء بمحلّة رأس بيروت، وكانت أُولى المحاضرات في خريف ١٩٨١ والأخيرة في نيسان

١٩٨٣ . وقد اطّلع جميع المحاضرين على سائر النصوص التي تقدّم بها رصفاؤهم وجُمعت كلّها بموافقتهم لتصدر في هذا الكتاب. ولم يحل دون نشرها سوى عوائق الحرب المشؤومة التي عصفت بلبنان، وما إن هدأت الأحوال حتّى صار إلى طبعها بالتعاون بين دار المشرق ودار الرشاد الإسلاميّة ومجلس كنائس الشرق الأوسط ودار خضر للطباعة والنشر ومركز الدراسات الأرثوذكسي الأنطاكي.

ومن ميزات هذا العمل أنّ أيًّا من المحاضرين لم يكن يعلم بوجود مشروع كتاب، بل كان يعتقد، شأنه شأن المنظّمين أنفسهم، أنّه يقدّم محاضرته ضمن إطار ضيّق لشباب جامعيّ.

كما أنّ من ميزات هذه الصفحات أنّها تبيّن بوضوح مدى التقارب العظيم بين سائر العائلات الروحيّة اللبنانيّة في نظرتها إلى الإنسان على الرغم ممّا أفرزته الحرب وهو في معظمه مصطنع لا وثيق علاقة له بحقيقة الواقع اللبنانيّ.

أ. كميل حشيمه

## المجمع الفاتيكانيّ الثاني

### دساتير ـ قرارات ـ بيانات

أشرف على الترجمة وقام بالقسم الأكبر منها عن الأصل اللاتينيّ
الأب حنّا الفاخوري
منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٢، ٦٨٠ صفحة، مجلّد

ما كاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني يختتم جلساته منذ نحو ربع قرن حتّى برزت بعض ترجمات أعماله إلى العربيّة. وكانت أولاها تلك التي أشرفت عليها إكليريكيّة الأقباط الكاثوليك في المعادي (القاهرة) سنة ١٩٦٧، وتبعتها بعد عامَين ترجمة الآباء إغناطيوس عبده خليفه اليسوعيّ ـ الخبير في ذلك المجمع ـ ويوسف بشاره وفرنسيس البسري ـ وجميعهم اليوم مطارنة. وقد صدرت هذه الترجمة مرّة أولى عن دار المشرق (المطبعة الكاثوليكيّة) ثمّ أعيد طبعها مع بعض التنقيح سنة ١٩٨٤ بهمّة دار الكتاب المقدّس (الزلقا، قرب بيروت). وجميع تلك الطبعات نافد اليوم. كما صدرت ترجمات لبعض وثائق المجمع كترجمة «الدستور العقائديّ في الكنيسة» قام بها المرحوم المطران ميخائيل ضوميط سنة ١٩٦٥ (دار المشرق)، و«الدستور في الليتورجيا المقدّسة» نقله المطران (البطريرك اليوم) نصرالله صفير، عام ١٩٦٦ (دار المشرق). إلى ذلك نشرت المكتبة البولسيّة سنة ١٩٦٦ عددًا من النصوص المجمعيّة ممّا هو أوثق ارتباطًا بأبناء الشرق، وقد نفدت طبعتها أيضًا.

وأمام الفراغ الحاصل رأت المكتبة البولسيّة أن تآزر ومعهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت بحريصا لتصدر وإيّاها طبعة جديدةً لأعمال المجمع العظيم. وتتميّز هذه الطبعة بأنّها لزمت الدقّة في الترجمة انطلاقًا من الأصول اللاتينيّة، فضلاً عن الصحّة في اللغة وأناقة الأسلوب. ولا بدّ من التنويه بتلك الصفة الأخيرة لأنّ سائر ما سبق من الطبعات ـ باستثناء الطبعة البولسيّة المختصرة سنة ١٩٦٦ ـ كان يشكو من بعض الجمود والتعقيد في الجملة. أمّا هنا فسلاسة في التعبير وإشراق في

البيان يرتاح لهما القارئ كلّ الارتياح. ويعود الفضل في ذلك أوّلاً إلى المرحوم الأب جورج الفاخوريّ ومن آزره في الستّينات: المرحوم الأرشمندريت يوسف درّة الحدّاد، ثمّ إلى الأب حنّا الفاخوريّ الذي قام بعدهما بترجمة القسم الأكبر من الوثائق. وجدير بالذكر أنّ من المساهمين في النقل قدس الأب يوسف الكلاّس الرئيس العامّ على جمعيّة المرسلين البولسيّين.

ومن حسنات هذه الطبعة أنّ لها مقدّمة ضافية حرّرها سيادة المطران اللاهوتيّ كيرلس سليم بسترس والأب غابي هاشم البولسيّ. وممّا قام به الأب هاشم أيضًا وضع المقدّمات لكلّ من الوثائق، وهي وإن لم تتوسّع في الموضوع على نحو ما فعلت طبعة دار المشرق، إلاّ أنّها جاءت بالمختصر المفيد.

فنيما نثني على ما قام به أصحاب هذا العمل الجليل، نودّ إبداء ملاحظتين عابرتين. الأولى في شأن اللغة: ففي حين نهنّئ حضرة الأب حنّا الفاخوريّ لِمَا أضفى على الكتاب برمّته من بلاغة لغة ونصاعة بيان، نتمنّى عليه ـ لصالح طبعة ثانية ـ لو بدّل بعض المفردات العويصة، أو قل غير المألوفة، التي وردت في نصّه. فقد يصعب مثلاً على السواد الأعظم من المثقّفين أن يفهموا معنى كلمة المنافحة (ص ٢٨٨، المقطع ٧٢) أو المردُة (ص ٢٨٦، المقطع ٧٠). فلو جعل مكان الأولى لفظة المناضلة أو النضال لأفهم الكثيرين، ولو استعاض عن الثانية بكلمة الدَخَل لكفى معظم قرّائه مؤونة العودة إلى المعجم، والجدير بالذكر أنّ حضرته استعمل لفظة الدخل هذه غير مرّة (مثلاً في صفحة ٢٨٨).

أمّا الملاحظة الثانية فهي لإنصاف الأب يوسف درّة الحدّاد رحمه الله. ذلك بأنّه جاء في مقدّمة الكتاب (ص ٨) ما يُستشفّ منه أنّ صاحب الفضل في ترجمة ما نشره البولسيّون عام ١٩٦٦ هو الأب جورج الفاخوريّ، في حين أنّ الأب الحدّاد ساهم معه إلى حدّ بعيد في نصف الكتاب تمامًا.

بقي أن نشكر المكتبة البولسيّة لِمَا أسدته من خدمة إذ نشرت هذا الكتاب القيّم، ونرجو أن تتحفنا عمّا قريب بالمجلّد الثاني الحاوي الفهارس التحليليّة.

أ. كميل حشيمه

## السياسيّ القدّيس، المهاتما غاندي

### بقلم أديب مُصلح

منشورات المكتبة البولسيّة، «سلسلة النوابغ»، ١، جونية، ١٩٩٢، ٥٩١ صفحة

لا يسعنا إلاّ أن نشكر المكتبة البولسيّة على إصدارها «سلسلة النوابغ»، كما نقدّر أن تنطلق هذه السلسلة بمؤلَّف عنوانه هو بذاته برنامج ورسالة: السياسيّ القدّيس ـ المهاتما غاندي، وكأنّي بالمؤلِّف ينوي به إحداث صدمة في عقلنا فيجمع في عنوانه المتناقضات بقوله «السياسيّ القدّيس».

ألمَا تعوّدنا أن نسمع الناس يردّدون «أنّ السياسة ما دخلت أمرًا إلاّ أفسدته»؟ وسمعنا أكثر

من مرّة صديقًا يوجّه النصح إلى صديقه فيقول: «ما لك والسياسة، فإنّها قذرة». وهذا الحكم القاسي ما أحوجنا إلى إصلاحه لتصلح البلاد.

قد أحسن الأستاذ أديب مصلح ومعه المكتبة البولسيّة بنشر درس مسهب عن حياة غاندي وأخلاقيّته ونشاطه ومشقّاته في خدمة قضيّة وطنيّة إنسانيّة تُوجّهها المُثُل العليا، ذَهَب غاندي في النهاية ضحيّتها رغم كلّ ما أحاط به من هالة تقدير وتكريم، كأن قوّات الشرّ أرادت أن تُثبت أنّ القدّيس لا محلّ له في السياسة.

إنّ غاندي بابتسامة فمه ونور عينيه يوحي لكلّ ذي عقل وعلم بالتاريخ المعاصر، المنهج البطوليّ للوصول إلى سياسة حكيمة صالحة تبقى نبراسًا يهدي إلى الخير.

وقد أحسن المؤلّف في ترتيب بحثه وتنسيقه، فكشف مختلف المراحل والأحداث في حياة غاندي منذ طفولته ليثبت لنا صحّة عنوانه «السياسيّ القدّيس»، وأطلعنا بالتفصيل على عناصر تكوين شخصيّة الرجل وسموّ مواقفه رغم كلّ المعاكسات التي واجهها حتّى مع أقرب السياسيّين إليه مثل رفيقه بل تلميذه نهرو، وهذا ما ظهر جليًا مثلاً في موقف الاثنين من قضيّة تقسيم الهند بانفصال الباكستان، ومعروف كلّ ما جرّه هذا الانفصال من ويلات على جميع الأطراف.

أمّا إخراج الكتاب فلا بأس به، وأسلوبه محكَم جذّاب، سوى أنّه يؤخذ عليه بعض الإسهاب في لهجة تُحاكي الأسلوب الخطابيّ مع الإكثار من المرادفات، وبعضها الكثير عويص سيضطرّ عددًا من القرّاء، لا شكّ، إلى مراجعة «المنجد»!

إلى ذلك فقد توفّق المؤلّف في نهاية الكتاب بنشر ملحق «شذرات من أقوال غاندي» ممّا يزيدنا فهمًا لنفسانيّته السامية تُغذّيها روح دينيّة قوامها ممارسة الصلاة والتقشّف والتأمّل العميق يبرز منه دور الربّ في شؤون البشر (صفحة ٥٨٦).

أمّا في باب المراجع فكنّا نتمنّى ذكر كتاب الأب يوحنّا قمير: غاندي رسول اللاعنف (منشورات دار المشرق).

ثمّ إنّ المؤلّف قد اهتمّ بوضع خريطة للهند مع إيراد عدد كبير من الصور عن حياة غاندي، فيا ليتها كانت أكثر وضوحًا!

وفي النهاية نأمل أن يلاقي هذا الكتاب النجاح الذي يستحقّه علّه يساهم في رفع المستوى الأدبيّ والروحيّ عند السياسيّين فيتغيّر الرأي السائد ويتحقّق الجمع بين السياسة والقداسة!

**أ. عبدالله داغر**

## رسائل القدّيسة تريزيا الطفل يسوع

### نقلها عن الفرنسيّة الأبوان سمعان نصر وفكتور نعمه الخلّصيّان

### سلسلة «دراسات كرمليّة»، ٣، المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٢، ٣٢٦ صفحة

تفتقر المكتبة العربيّة إلى مؤلّفات تعالج شؤون التراث الروحيّ المسيحيّ، لا سيّما النصوص التي خلّفها كبار المتصوّفين من شرقيّين وغربيّين. وقد أخذت المنشورات البولسيّة على عاتقها أن تسدّ بعض هذا الفراغ، فأصدرت سلسلةً رصينة المضمون أنيقة الإخراج أسمتها «دراسات كرمليّة»،

هادفةً من خلالها إلى التعريف بكبار المتصوّفين في مدرسة رهبان الكرمل. فكان الكتاب الأوّل عن مُصلِحة الكرمليّات القدّيسة تريزيا الأفيليّة، والثاني عن «قدّيسة من بلادنا» هي مريم البواردي أو الطوباويّة الأخت مريم يسوع المصلوب. والكتاب الثالث هو ما نحن في صدده، ويرمي إلى تعريف القدّيسة تريزيا الطفل يسوع من خلال رسائلها.

هذه القدّيسة دُعِيَتْ «تريزيا الصغيرة»، لا من باب الحطّ من رفعتها، بل تمشّيًا مع رغبتها في أن تسلك في حياتها سبيل الصغار المتواضعين، طريق الأطفال المستسلمين لأبيهم السماويّ القدير الكلّيّ المحبّة. ولمّا كان المرء بأسلوبه، فقد عكست رسائل تريزيا تواضعها الجمّ وثقتها البنويّة بالله وبراءتها، فجاءت عفويّةً في ما تُصوّره من مشاعر، بسيطةً في لغتها، على سموّ في الخبرة الروحيّة، وفرح يتجلّى بالدعابة والظرف أحيانًا، وحكمةٍ هي ممّا قال عنه المسيح: «أحمدك يا أبتِ (...) على أنّك أخفيتَ هذه الأشياء على الحكماء والأذكياء، وكشفتها للصغار» (متّى ١١/٢٥).

ولقد حاول المعرّبان المحافظة على ما اتّسمت به رسائل تريزيا من عفويّة وسذاجة، وقال الأب سمعان نصر في مقدّمته القيّمة ما حرفه: «وتوخّينا البساطة في النقل إلى حدّ المستوى الشعبيّ بعض المرار (...) وليعذرنا القارئ إذا عثر على بعض تعابير ملتوية التركيب، فالمعاني عند القدّيسة تريزيا هي أوسع بكثير من الكلمات» (ص ٨).

وإنّنا، مع إكبارنا الجهود التي بذلها الناقلان، واعترافنا بتوفيقها في الكثير ممّا عرّباه، إلاّ أنّ لنا عددًا من الملاحظات نسوقها حبًّا للحقيقة العلميّة وخدمةً للقرّاء. فإنّ نصّ الأبوين الفاضلين لم يسلم، في كثير من الأحيان، من الأغلاط البيّنة والركاكة في تأدية المعاني، فضلاً عن الاضطراب في نقل بعض المصطلحات، بحيث أضحت وفرة الأخطاء في بعض الصفحات عائقًا دون تذوّق مكوّنات النصّ.

فمن المعاني التي التبست على الناقلَين فجاءت ترجمتها عكس المراد، نورد على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

– جاء في الصفحة ٢٥٨ أنّه لا يجوز للراهبة الكرمليّة أن تتسلّم الرسائل طوال «تقدمة عيد الميلاد». فما هكذا تُنقل إلى العربيّة كلمة L'Avent بل بعبارة «زمن المجيء». ولعلّ المعرّبان أرادا كلمة «مقدّمة» بدلاً من «تقدمة»، والبون بين الاثنين شاسع، فضلاً عن ركاكة المصطلح الأوّل في هذا المجال. و Avent هي الصيغة الفرنسيّة للكلمة اللاتينيّة Adventum وتعني مجيء (المسيح).

– جاء في ختم رسالة القدّيسة إلى أختها الراهبة أنييس يسوع (ص ٢٦): «لا تحقدي عليّ بسبب هذه الرسالة» (لأنّ خطّي غير واضح). فهل يُعقل أن «تحقد» راهبة تقيّة على أختها لمثل هذا السبب التافه؟ والأصل الفرنسيّ tu ne m'en voudras pas trop يعني فقط «لا تؤاخذيني» إذ تخفّف كلمة trop مفهوم الحدّة أو العنف الذي يتضمّنه فعل en vouloir.

– ورد في الصفحة ٢٧ على لسان تريزيا وهي تخبر مرشدها الروحيّ عن رغبتها في دخول الدير: «أبي يريد حقًّا أن أدخل يومَ عيد الميلاد». فاستوقفتنا كلمة «حقًّا» لغرابتها ونشازها في سياق الموضوع. وإذا بالنصّ الفرنسيّ يقول ما هو على شيء من الاختلاف: Papa *veut bien* que

لا il veut bien ومعنى ذلك: «أبي يقبل، أو لا يمانع في دخولي...». فعبارة j'entre à Noël تفيد التشديد، بل على العكس، وخلافًا لِمَا يُظنّ أوّل وهلة، التخفيف. إنّها اللغات بدقائقها التي لا تتبع المنطق المنتظر، فضلاً عن أنّ لكلّ لغة عباراتها الخاصّة بها والتي لا يمكن نقلها بحرفيّتها وإلاّ وقع اللبس الشنيع.

– ومن هذا اللبس الناجم عن عدم فهم «الفرنساويّات» (gallicismes) هذه الجملة: «الحبّ الذي تحمله لك» (ص ١٤٥) وهي ترجمة حرفيّة مغلوطة لِمَا نصّه الفرنسي L'affection qu'elle vous porte، والترجمة السليمة هي «الحبّ الذي تكنّه لك».

– مثل آخر: أخبرت تريزيا أختها عن مقابلتها خالّها ووصيّها لتنال موافقته على دخولها الدير، مكتبت (ص ٢٥): «قال لي إنّه منذ مدّة يرتاب من كوني بحاجة إلى أن أقول له شيئًا». فبالإضافة إلى ركاكة الجملة العربيّة وتعقيدها، ثمّة غلطان أوّلهما معيب. فاستعمال كلمة «يرتاب» تعني أنّ هناك شكًا مقرونًا بالاتّهام، وهذا لا يليق لا بالخال ولا بتريزيا. والواقع أنّ العبارة الفرنسيّة هي il se doutait ولا تعني سوى أنّ الظنّ كان يخامره (بفعل se douter غير فعل douter). كما أنّه لا داعي لكلمة «بحاجة» إذ لا وجود لها في الأصل وبالتالي لا... حاجة لها. ونقترح الترجمة الآتية للجملة كلّها: «إنّه منذ مدّة يخالجه الظنّ أنّ لي شيئًا أقوله له».

إلى ذلك، هناك الترجمات المغلوطة للأعلام:

– في الصفحة ١٣، الحاشية (١) قيل إنّ أخت تيريزيا هي «في مدرسة مانس» وهي ترجمة في غاية الشطط، والمفروض ما يلي: في «إحدى مدارس لُومان». كما جاء في الصفحة ٢١٠ (سطر ٨): «فكرة الانتقال إلى مانس»، في حين ينبغي القول: «الانتقال إلى لُومان». فأداة التعريف Le في اسم مدينة Le Mans هي من صميم الاسم، كما أنّ حرف الـ S في آخره لا يلفظ.

– وفي مكان آخر شُوّه اسم مدينة Caen على النحو الآتي: كاين، وهو غير صحيح إذ يُلفظ الاسم على شاكلة ظرف الزمان الفرنسي Quand.

– واسم تريزيا نفسها كُتب على الغلاف وعلى صفحة العنوان الداخليّة: «تريزيا للطفل يسوع» وهو غلط بيّن، ولعلّه من سهو مصمّم الغلاف لأنّ الصيغة جاءت صحيحة في سائر صفحات الكتاب. والجدير بالذكر أنّ رسم الأيقونة الجميلة التي تزيّن الغلاف مالغ في الغلط فأورد الاسم كالآتي: ... للطّفل، مضمّ الفاء لا بكسرها!

ثمّ هناك الخلط المستمرّ في ترجمة كلمة Tante. فتريزيا إذ تراسل امرأة خالها تخاطبها بكلمة Tante ومعلوم أنّ اللفظة تعني بالفرنسيّة الخالة والعمّة وامرأة الخال وامرأة العمّ... فلم ينتبه الناقلان إلى الأمر وباتت ترجمتهما في هذا الصدد متذبذبة تتنقّل من «خالتي» إلى «عمّتي» – وهذه اللفظة غير صحيحة هنا – بين رسالة وأخرى وحتّى في الرسالة الواحدة (أطلب مثلاً ص ١٨ و١٤٥ و٢٥٤).

ومن المؤسف أنّ الناقلين تصرّفا في الترجمة غير مرّة حيث لا داعي للتصرّف، لا بل أضعفنا بذلك قوّة الأصل. فقد جاء في آخر الصفحة ٢٦١: «آه تفهّمي (...) ابنتك الصغيرة التي تودّ لو

تُسِرّ إليك بأشياء كثيرة» في حين كان ينبغي القول: «آه تفهّمي (...) ابنتك الصغيرة التي تودّ لو تسرّ إليك بالكثير الكثير من الأشياء (tant et tant de choses)»فالترداد هنا مهمّ.

أمّا عن ركاكة الترجمة فالأمثال كثيرة نقتصر على بعضها:

ـ ص ١٨: «إنّي أُفكّر غالبًا فيك» ـ ويا ليته قيل: «غالبًا ما أفكّر فيك».

ـ ص ٢٠: «أتمنّى لك، أكثر من أيّ وقت، الكثير من السعادة» ـ وحبّذا لو صُحّح النصّ فقيل: «أتمنّى لك، أكثر منّي في أيّ وقت...».

ص ٢١١: «يرغبون في اللُعَب الصغيرة أكثر» ـ والأنسب: «هم أشدّ رغبةً في اللعب الصغيرة».

ص ٤٧: «مهما كان المكان حيث نقيم» ـ والأفصح والأبسط: «مهما كان مكان إقامتنا».

ـ ص ٧٥: «يريد كمحظيّة لحبّه أن يصيّرك شبيهة به» ـ ومن الواضح أنّ هذه الجملة ثقيلة وغير سليمة. وأصلها الفرنسي: Privilégiée de son amour, il veut te rendre semblable à luiفالأولى نقلها إلى العربيّة بالصورة الآتية: «لقد ميّزك حبّه ـ أو: لقد نلت حظوة لدى حبّه ـ فأراد أن يصيّرك...».

ـ وما القول عن هذه الجملة: «شكرًا لك من جديد مزهرياتك الجميلة، كم سينشرح يسوع بأن يكون مزيّنًا هكذا» (ص ١٠١)؟

ولن نتوقّف طويلاً عند الأغلاط الشائعة التي وردت بكثرة، كمثل أن يقال: «فكّر به» عوضًا عن «فكّر في» (ص ١٧، ٢٦، ٣٢، ٣٤ ...) أو «نسير سويّة»، و«نعمل سويّة» بدلاً من «نسير ونعمل معًا» (ص ١٠٥، ٢٠٩)، أو «حبًّا به» بدلاً من «حبًّا له» (ص ٢٥٩)، أو «للأسف» بدلاً من «يا للأسف» (ص ٥٠)، أو «نستلم رسائل» عوضًا عن «نتسلّم» (ص ٢٥٨).

ملاحظة أخيرة سوقها تخصّ طريقة كتابة الأعلام الأجنبيّة. فمن المستحسن لدى نقل مثل هذه الأعلام تشكيلها ليسهل على القارئ العربيّ قراءتها، وإلاّ فكيف يلفظ «بريسوبيه» أو «رفروني» أو «مليير»؟ لا بل يستحسن إضافة الصيغة الأجنبيّة إلى الصيغة العربيّة لتعمّ الفائدة.

وعلى كلّ حال، ومهما يكن من أمر سائر ما يشاه من هنوات، فالمحاولة جادّة مشكورة، وإنّما الكمال لله.

أ. ك. حشيمه

## بين وحي الله وإيمان الإنسان

تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، ١٩٩٢، ٢١٠ صفحات

يدرّس المؤلّف العقيدة والكتاب المقدّس في معهد التربية الدينيّة بالسكاكيني (القاهرة). وكتابه هذا هو مجموعة محاضرات في موضوع واحد، ألقاها في المعهد المذكور ونسّقها لتصبح صالحة للنشر. وله مؤلّفات لاهوتيّة أخرى كان أكثرها محاضرات في الأصل، نذكر منها، على

سبيل المثال: مدخل إلى رسائل القدّيس بولس، ويسوع المسيح في تقليد الكنيسة، وتكوين الأناجيل، ومدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا (صدرت جميعها عن دار المشرق).

ولعلّ أفضل تعريف لكتاب بين وحي الله وإيمان الإنسان هو ما جاء في مقدّمته: «إنّ موضوع كتابنا هو الوحي والإيمان. فالله يوحي بذاته وبالإنسان للإنسان، والإنسان يتجاوب معه بالإيمان. هذا هو أساس أيّ حديث لاهوتيّ في الأديان، ولا سيّما في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام.

من هنا أهمّيّة الموضوع في منطقة الشرق الأوسط حيث الأديان الثلاثة هذه، إذ إنّ لكلّ منها نظرة خاصّة وإشكاليّة خاصّة في ما نحن بصدده. وعلى الرغم من أنّنا سنعالج الموضوع من وجهة نظر مسيحيّة، إلاّ أنّ جذورها متأصّلة في اليهوديّة وستبرزها في كلّ خطوة من خطواتنا. وأمّا وجهة النظر الإسلاميّة، فلن نتعرّض لها مباشرةً، بل سننوّه بها عرضًا بمقارنات خاطفة قد تفتح المجال لدراسة أشمل وأعمق.

وحيث إنّ في الشرق الأوسط الطوائف المسيحيّة الثلاث ـ الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة والبروتستانتيّة ـ يتحتّم علينا أن نُبرز التقاليد في شأن ما نحن بصدده. لذلك سنستشهد بآباء الكنيسة الشرقيّة والغربيّة، وفي داخل التقليد الغربيّ سنستشهد بإشكاليّة الكثلكة والإصلاح معًا.

نحن في عصر الحوار بين مختلف الأديان والطوائف، ومن المهمّ ـ في منطقتنا خاصّة ـ أن نتطرّق إلى دراسات لاهوتيّة مقارنة برزانة الفكر السديد.

وتنقسم معالجتنا للموضوع ـ طبقًا للعنوان نفسه ـ إلى وحدتَين، وحدة تعالج الوحي ووحدة تعالج الإيمان. إلاّ أنّ الوحدة الثانية نقسمها قسمَين، الأوّل يتحدّث عن الإيمان في حدّ ذاته، والثاني عن التعابير الإيمانيّة... ويسبق كلّ ذلك مدخل عامّ، وهو عبارة عن تفسير لنصّ كتابيّ يفيد موضوعنا، إذ إنّه يبيّن كيف كان يسوع يوحي بذاته وبالإنسان، وكيف كان التلاميذ يعبّرون عن هذا الوحي ويؤمنون بيسوع المسيح، أي طريقة الوحي والإيمان في العهد الجديد».

إنّ الأب فاضل سيداروس يُجيد شرح القضايا العلميّة اللاهوتيّة ووضعها في متناول القارئ العاديّ، كما أنّه يأخذ بعين الاعتبار واقعنا الشرقيّ والعربيّ، ولا يتردّد في إغناء شروحه بآراء شخصيّة هي من ثمرة تفكيره.

أ. صبحي حمويّ

## المشورات الإنجيليّة والنضج الإنسانيّ

تأليف جان غبريل رانكي،
تعريب الأب ألبير أبونا

سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، ١٩٩٢، ١٦٣ صفحة

المشورات الإنجيليّة هي النداءات التي تحثّ المؤمن على عدم الاكتفاء بواجب يؤدّيه أو وصيّة من وصايا الله يتقيّد بها، بل بتعدّاها إلى ما هو أقرب إلى الكمال بحسب ما دعا إليه الإنجيل. وقد

تركّزت تلك المشورات في حياة الآلاف من الرجال والنساء عبر التاريخ على النذور الثلاثة التي في نطاقها تدور كلّ حياة رهبانيّة، وهي نذور الفقر والطاعة والعفّة. وليست تلك الالتزامات ممّا يحدّ من طموح الإنسان أو حيويّته أو حرّيّته كما يخيّل إلى البعض، بل إنّها تشرح قلب الإنسان وتطلقه في رحاب حرّيّة الله وحبّه وغناه، ومن خلالها في رحاب سائر أبناء البشر. المشورات التي يعرضها الإنجيل، إن تفرض بعض القيود فلتحرّر من قيود أخرى تحريرًا شاملاً نهائيًّا ولتضاعف من طاقات الإنسان في المحبّة والخدمة.

إنّ هذا الكتاب القيّم موجّه في الطليعة إلى الذين كرّسوا ذواتهم في الحياة الرهبانيّة، ولكنّه يهمّ أيضًا جميع الراغبين في أن يعيشوا حياةً أقرب ما تكون إلى الدعوة الموجّهة في الإنجيل إلى كلّ امرئ: «إن أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبع أموالك وأعطها للفقراء، فيكون لك كنز في السماء وتعالَ واتبعني» (متّى ١٩: ٢١).

ك.ح.

## أرقص على إيقاع الحياة

تأليف الأخت فلورندا سلامه

سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ١٠٠ صفحة

كتاب صدر منذ ثلاث سنوات بالفرنسيّة، وها هو اليوم يطلع بطبعته العربيّة وقد ترجمته الأمّ ماري هربيت غانم الرئيسة العامّة السابقة على رهبنة القلبين الأقدسين. أمّا الكاتبة فراهبة شابّة من الرهبانيّة المذكورة تروي بأسلوب نيّر ذكريات طفولتها وولادة دعوتها ورغبتها في خدمة الفقراء والتعساء. إلاّ أنّ طارئًا صحّيًّا خطيرًا ناء عليها فنهشها فقاومته حتّى تغلّبت على اليأس شيئًا فشيئًا مستعينة بإيمانها ورجائها.

الوقائع والمعاناة والأسلوب تتكاتف فتحصل من مطالعة هذا الكتاب اللطيف متعة وفائدة جزيلة.

ك.ح.

## الكنيسة القبطيّة

تأليف الأب موريس بيار مارتان اليسوعيّ

نقله إلى العربيّة جورج عازار

سلسلة «موسوعة المعرفة المسيحيّة ـ تاريخ الكنيسة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٦٠ صفحة

مؤلّف هذا الكتيّب من المختصّين في الشؤون المصريّة القديمة والحديثة على أنواعها، من دينيّة وتاريخيّة واجتماعيّة، وله في تلك الميادين الكثير من المقالات صدرت بالفرنسيّة في الدوريّات المختصّة. أمّا هذا الكتيّب عن الكنيسة القبطيّة فقد ألّفه صاحبه أصلاً ليدرج في «موسوعة المعرفة

المسيحيّة. وهو يعالج على التوالي نشأة المسيحيّة في مصر ثمّ دخول الإسلام والعرب، فعصر الركود بين القرنَين الخامس عشر والثامن عشر، فالعصر الحديث وما آلت إليه الكنيسة القبطيّة اليوم. ثمّ هناك ملاحق: الأوّل حول هندسة المعابد القبطيّة، والثاني حول الليترجية، والثالث حول طائفة الأقباط الكاثوليك المستحدثة. إلى ثبت بأهمّ المراجع.

والكتيّب على صغر حجمه جامع مكثّف يفيد كلَّ مثقّف طُلعَة.

ك.ح.

## مختلِفٌ فيك ائتلافي

### (تأمّلات واعترافات)

### تأليف الأب حليم عبدالله

### منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٦٠ صفحة

صدر للأب حليم عبدالله حتّى اليوم عدّة كتب، بعضها منقول ـ من مثل مؤلَّف فيرجيل جورجيو المعنون من الساعة الخامسة والعشرين إلى الأبديّة ـ وبعضها موضوع ـ كمثل كتابه الموسوم بِمَا لم يُكتَب بعد عن الحرب في لبنان. وجميع هذه الكتب بنوعَيها المذكورَين بليغة الجوهر والمَخبر معًا، مفيدة لكلا العقل والروح.

وبالكتاب الجديد مختلفٌ فيك ائتلافي يطالعنا الأب عبدالله بعمل طريف ظريف هو، على صغر حجمه، لا بل بسبب صغر حجمه، عصارة خبرة روحيّة وإنسانيّة مكتنزة. فالكتيّب كناية عن سلسلة من التأمّلات جُمعت في فصول متجانسة ترسم لوحة حيّة أو قُل تسجّل مسيرةً ومعاناة. هي النفس تصرخ وتشرئبّ بطاقاتها وتَحفّزاتها تريد الكمال والبهاء، وإذا بمحدوديّتها تشدّ بها إلى الواقع الباهت. وتثور النفس أيضًا على بارئها في جهل منها لمشوراته ومشروعاته، وتخاطبه بلغة الحبيب المجروح الكليل القلب والنظر. ثمّ تبدأ حدّة الصراع تخمد وأُوار التحرّق يبرد فتطأطئ المتمرّدة رأسها باستسلام وقبول، ويتطوّر القبول تقدمةً للذات بين يدي الغائب الحاضر، الأب المنيّ السخيّ الذي يمسح آثار النقص والفقر عن أبنائه فينفتح قلوبهم ليتخرجوا في ضوئه إلى الآخرين. ثمّ تُتَوَّج المسيرة بتسبيح ذاك الذي أعطى بدون حساب...

جميلٌ هذا الكتاب أنّه ـ على ما ذكرناه ـ صوّر تلك المسيرة المشحونة خبرةً ومعاناةً وحقيقةً بصفحات قليلة وجيزة الكلام، مجنّحة الخيال أحيانًا، مقفّاة العبارات أحيانًا أخرى. وتأتيك الفِكَر كاللمسات، سريعةً، نافذة، تضيء كوميض البرق إذ يلمع ثمّ يتوارى فيترك انطباعه في قلب العين أو عين القلب. وقد تلسع العبارة أحيانًا، فتصوّت كالسوط وتؤلم أو تئنّ من ألم، ولا عجب فالمعاناة هي جوهر المسيرة، والاختلاف كان أساسًا قبل أن يتمّ الائتلاف.

كتابٌ أبدع فيه الأب حليم وحُقَّ لقارئه أن يقول له ما قاله هو لبارئه (ص ١٥٣): «مكافأتك أن تراني سعيدًا لامتلائي منك».

أ. كميل حشيمه

## المسيحي والطلاق

تأليف الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

سلسلة «موسوعة المعرفة المسيحيّة ـ قضايا»، ٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٣٦ صفحة

قضيّة الطلاق لازمت مؤسّسة الزواج منذ أن عرفها الإنسان. وجميع المجتمعات البشريّة والديانات ـ باستثناء المسيحيّة ـ سمحت به. وقد واجهت المسيحيّة، ولا سيّما الكنيسة الكاثوليكيّة التي ترفض الطلاق رفضًا باتًّا، انتقاد الكثيرين. وإنّه في الحقيقة انتقاد نابع من جهل موقف الكاثوليك وعدم الاطّلاع على مبرّراته.

الكتيّب الذي ألّفه الأب كميل حشيمه يعالج الموضوع باختصار دون إغفال أيّ من العناصر التي تمتّ إلى القضيّة، فيشرح بوضوح النصوص الكتابيّة التي تستند إليها الكنيسة الكاثوليكيّة ـ مبيّنًا خاصّة كيف ينبغي فهم قول المسيح في آية متّى ٥: ٣٢ حيث جاء: «أقول لكم: مَن طلّق امرأته، إلاّ في حالة الفحشاء، عرّضها للزنى». ويتطرّق إلى تعاليم آباء الكنيستين الغربيّة والشرقيّة، ثمّ يُظهر في قسم ثالث أضرار الطلاق في المجتمع، لينتهي في الفصل الأخير إلى أنّ الطلاق منافٍ لمفهوم الحبّ بالذات وعظمة الإنسان المدعوّ إلى كمال الحبّ على مثال خالقه.

## بولس سلامه، شاعر الملاحم والألم

تأليف الدكتور منصور عيد

سلسلة «شعراء لبنان» ٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ١٢٨ صفحة

يتناول الكتاب سيرة الشاعر وشخصيّته، ويعرض مؤلّفاته وأهمّ موضوعاتها، ثمّ يبحث في موقع بولس سلامه بين الشعر والنثر، ويتطرّق باختصار إلى المميّزات العامّة في نثر بولس سلامه.

أمّا تجربة الألم وانعكاساتها على حياة بولس سلامه وأدبه فتبرز من خلال الفصول التالية: الألم المبدع، الألم والحياة، التسامي بالألم، الشاعر والعالم، الشاعر والمرأة.

ثمّ ينتقل البحث إلى الشعر الملحميّ محدّدًا المفهوم العامّ للملحمة ونظرة بولس سلامه إلى هذا الفنّ الأدبيّ وخصائص الملحمة في شعره.

وفي القسم الثاني من الكتاب نماذج من شعر بولس سلامه ونثره في موضوعات متنوّعة.

ع.م.

## Foi Chrétienne et Inculturaion au Proche-Orient

**Par Louis Boisset, S.J. et alii**
**Beyrouth, 1992, 186 pages**
**Publications de l'Université Saint-Joseph,**
**Institut Supérieur des Sciences Religieuses**

## الإيمان المسيحيّ والثقافة في المشرق

**بقلم لويس بواسيه اليسوعيّ وآخرين**
**منشورات جامعة القدّيس يوسف، المعهد العالي للعلوم الدينيّة**
**بيروت، ١٩٩٢، ١٨٦ صفحة**

هذا الكتاب، باكورة منشورات المعهد العالي للعلوم الدينيّة، هو مجموعة من المقالات المتفاوتة الحجم تتناول أحد المواضيع الهامّة في منظومة المواضيع اللاهوتيّة وهو الإيمان المسيحيّ والثقافة . وهذه الكلمات هي التي تُترجم الشقّ الأوّل من عنوان الكتاب بالفرنسيّة Foi chrétienne et inculturation، وربّما كان الأصحّ الترجمة التالية: الإيمان المسيحيّ والانثقاف، وذلك للإشارة إلى الطريقة التي بها تعيد ثقافة معيّنة صياغة أو قَوْلَبة فكرٍ أو مفهوم أو مجموعة مفاهيم في ضوء قِيَمها الأساسيّة الخاصّة. فالحديث عن الانثقاف، لا عن الثقافة فقط، يشدِّد بالأحرى على الجديد الذي يأتي به العنصر الخارجيّ، حيث يتجسّد هذا العنصر في ثقافة معيّنة فيولِّد فيها معنًى جديدًا. والشقّ الثاني من العنوان بالعربيّة: «في المشرق» لا يعبّر تعبيرًا وافيًا عن كلمة Proche-Orient، التي تشير، بالمفهوم الجغرافيّ، إلى مجموعة دول هي تركيا وسوريا ولبنان وإسرائيل ومصر والأردنّ وبعض دول الخليج العربيّ ـ الفارسيّ، في حين أنّ مفهوم «المشرق» هو في الوقت نفسه أضيق مجالاً وأوسع من مفهوم الشرق الأدنى، فهو يشير من جهة إلى الشاطئ الشرقيّ للبحر المتوسّط، ومن جهة أُخرى إلى الشرق عامّة...

يتوّج مجموع المقالات مقدّمة لتوم سيكينغ اليسوعيّ يمهّد فيها لمحور الكتاب وللقضايا الرئيسيّة التي يُبرزها «دخول اللاهوت في محيط الشرق الأوسطيّ اليوم»، كالعلاقة بالتراث، واتّصال كنائس الشرق بالإسلام وبهويّة الثقافة العربيّة (هل هي ثقافة إسلاميّة؟) والعلاقة الوثيقة بأوروبّا وفكر الحداثة. ولذلك فإنّ هدف الكتاب هو مساهمة لـ «تعزيز لاهوت متجسِّد في واقع المنطقة». أمّا المقالات فمنها ما هو عموميّ: «الكنيسة والثقافة في سنوات الكنيسة الأولى» لجان كوربون، و«الإنجيل والثقافات، محطّات تاريخيّة» للويس بواسيه، و«التعدّديّة ووحدة الصلاة المسيحيّة» لأوغسطان دوبري لاتور. ومنها ما يعالج موضوع الإيمان وارتباطه بثقافة معيّنة: «الإيمان المسيحيّ في وضع تعدّديّ ثقافيّ» لجان دوكروييه، و«مسيحيّون ومسلمون في مواجهة تحدّي الحداثة» لسمير خليل سمير، و«الانثقاف والإيمان المسيحيّ في الشرق الأوسط» لجان كوربون.

من مجمل هذه المقالات، التي يصعب مراجعتها واحدًا فواحدًا في هذا العرض السريع، نتوقّف عند بعض النقاط:

١ ـ من الوجهة الأبستمولوجيّة، إنّ موضوع الانثقاف هو موضوع خاصّ باللاهوت الغربيّ

والغرب بشكلٍ عامّ في إطار أزمة الخطاب المسيحيّ والإنسان المعاصر وقضيّة الحداثة. لا شكّ أنّ للموضوع أهمّيّةً في واقع العالم الشرق أوسطيّ اليوم. إلاّ أنّ ما يواجه المسيحيّة الشرق أوسطيّة اليوم هو قبل أيّ أمر آخر وضعيّة الخطاب اللاهوتيّ نفسه، بما فيه شروط وضعه، والقضايا الرئيسة التي عليه أن يواجهها، والعلاقة بثقافة معيّنة. وهذا الموضوع ليس إلاّ واحدًا بين العديد من المواضيع، كهويّة المسيحيّة الشرقيّة، ووحدتها، وكنائسيّتها، وعلمانيّتها، ورسالتها اليوم.

٢ ـ وربّما قبل الحديث عن الخطاب اللاهوتيّ لا بدّ من «خلق» القاعدة والشروط الموضوعيّة الضروريّة، كنشر النصوص الأساسيّة الخاصّة بالتراث الشرقيّ أكان لاهوتيًّا أم روحانيًّا، وإعادة قراءة التاريخ الكنسيّ قراءةً إنجيليّة لا طائفيّة...

٣ ـ يبقى أنّ هذا النوع من الإسهامات الفكريّة هو حجر في مدماك النهضة الكنسيّة حيث إنّ لا نهضة إلاّ في إطار خطاب نقديّ متقدّم يتناول القضايا التي تهمّ الكنيسة.

س.د.

## Statistique Séricicole 1925
## Recensement du secteur de la soie
## dans l'Etat du Grand Liban

**Réalisé par Antoine Boutros Labaki (1904-1962),**
**Edité par Janine Ghosn et Boutros Labaki,**
**Centre d'Etudes et de Réalisations pour le Développement,**
**Beyrouth, 1992, 76 pages**

## ستاتستيك الحرير ١٩٢٥

## مسح إحصائيّ لقطاع الحرير في دولة لبنان الكبير

**أجراه أنطوان بطرس لبكي**
**(١٩٠٤ ـ ١٩٦٢)**

هذا كتاب طريف فريد من نوعه، بالغ الأهمّيّة لكلّ مَن يدرس تاريخ الزراعة والاقتصاد في لبنان.

قام بهذا المسح المهندس الزراعيّ المرحوم أنطوان بطرس لبكي إذ كان في ريعان شبابه ولمّا يبلغ من العمر الثانية والعشرين. ومن المعروف عنه أنّه أحد أوائل اللبنانيّين المتخرّجين من جامعة مونبيليه (فرنسا) وذلك عام ١٩٢٣، وهو في التاسعة عشرة من عمره، وقد حاز أيضًا في السنة نفسها على شهادة الحقوق الإداريّة والماليّة. وكان من اختصاصه وكفايته أن أهّلته ليتبوّأ عدّة مناصب رفيعة في إدارات مصالح الزراعة والحرير وحصر التبغ والتنباك.

إنّ هذا الإحصاء الذي قام به أنطوان لبكي يسوق من المعلومات ما يسدي للمطالعين أجلّ الخدمات. فهو يبيّن على سبيل المثال لا الحصر، المساحات المزروعة توتًا وعدد الأشجار فيها عام

١٩٢٥، والفارق بين هذا العدد في العام المذكور وما قبل حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨، وعدد مربّي دود الحرير، وإنتاج الشرانق «الخضراء»، ومردود علبة البزر بالشرانق، وعدد المغازل، وعدد دواليب مغازل الحرير، ونوعيّة الخيطان المغزولة، وأسماء أصحاب المغازل، إلخ. وسائر تلك المعطيات موزّعة بحسب كلّ مديريّة ومحافظة في لبنان، ممّا يجعل من هذا المسح مساهمة فريدة قيّمة لدرس تاريخ الزراعة والصناعة في لبنان دراسةً كمّيّة مفصّلة شاملة.

والفضل في نشر هذه الوثيقة النادرة يعود إلى الدكتور بطرس لبكي، نجل المؤلّف، وزوجته الباحثة جانين غصن لبكي، وقد أصدراه ضمن منشورات «مركز الدراسات والمشاريع الإنمائيّة» الذي يشرفان عليه في بيروت. والتقرير محرّر بالفرنسيّة، أمّا مقدّمة الناشرَين فهي بالفرنسيّة والعربيّة.

ك.ح.

## Le Paléolithique et l'Epipaléolithique de la Syrie et du Liban,

**par Francis Hours, s.j.**

**Collection «Hommes et Sociétés du Proche-Orient», Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Saint-Joseph (Beyrouth)**

**Dar el-Machreq, Beyrouth, 1992, 154 pages**

كان مؤلّف الكتاب، المرحوم الأب فرنسيس هُور، المتوفّى سنة ١٩٨٧ والرئيس السابق على اليسوعيّين في الشرق الأدنى، أحد أشهر العارفين بعلم ما قبل التاريخ الخاصّ بالمشرق العربي، وله في هذا المجال عشرات المقالات وبعض الكتب تشهد له بطول الباع وعلوّ المنزلة. وكتابه المذكور هنا خلاصة ما أصدره من أبحاث، إن منفردًا أو مع معاونين له، في ميدان العصور الحجريّة بسورية ولبنان. والكتاب مرفق بخرائط ورسوم كثيرة ولوائح بالمصادر والمراجع، كما ويتصدّره ثبت ـ في عشر صفحات ـ لسائر ما ألّفه العلّامة الراحل.

ك.ح.

## شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/يناير، وتمّوز/يوليو) وفي نحو ٥٠٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة

| | |
|---|---|
| في لبنان وسورية | ٧ دولارات أميركيّة (أو ما يعادلها) |
| في البلاد العربيّة (بما فيه تكاليف الإرسال) | ١٥ دولارًا أميركيًا |
| في البلدان الأخرى (بما فيه تكاليف الإرسال) | ٢٥ دولارًا أميركيًا |

**Abonnement annuel**

| | |
|---|---|
| Liban et Syrie | 7 dol. U.S. (ou leur équivalent) |
| Pays arabes (frais de port compris) | 15 dol. U.S. |
| Autres pays (frais de port compris) | 25 dol. U.S. |

مجموعات «المشرق»

ثمّة أعداد قديمة من المشرق متوفّرة. بعضها في مجلّدات مكتملة، وبعضها متفرّق.

وقريبًا جدًّا تتوفّر مجموعات كاملة من المجلّدات الأربعة والأربعين الأولى (١٨٩٨ ـ ١٩٥٠).

فيمكن مراجعة إدارة المجلّة في هذا الشأن.

point de jonction entre les différentes mystiques et, à partir de là, entre les deux religions musulmane et chrétienne? Loin d'une approche prosélyte, l'A. étudie objectivement les textes mystiques qui supposent un rapprochement par l'idée de l'amour divin........................................ 49

*Les apparitions entre le réel et l'imaginaire,*
par Sami Hallak, s.j.

Un peu partout dans le monde et particulièrement dans les pays du Proche-Orient, on entend parler, surtout aux époques troublées, d'apparitions et autres phénomènes qui sortent de l'ordinaire. L'étude de S.H. tente de faire le point et s'articule autour de quatre axes principaux: Le premier rapporte des données historiques, le second traite des relations entre les apparitions et le domaine psychique; un autre se penche sur la position de l'Eglise concernant ces phénomènes, et le dernier présente des critères pour juger de l'authenticité des faits. ....... 63

*Court exposé de l'herméneutique en Islam,*
par Ahyaf Sinno.

L'article en question est extrait d'un livre à paraître sous l'égide de l'Institut d'Etudes Islamo-Chrétiennes de l'Université Saint-Joseph, intitulé: *Méthode Rhétorique et Herméneutique: analyse de textes de la Bible et de la Tradition Islamique*. Ce premier volume d'une nouvelle collection a pour auteurs une équipe de chercheurs islamo-chrétienne comprenant les Professeurs Ahyaf Sinno et Nayla Farouqi et les Pères Jésuites Roland Meynet et Louis Pouzet.

On y a tenté - pour la première fois dans un tel domaine - d'appliquer à des textes des deux traditions chrétienne et islamique, la méthode d'analyse «rhétorique» déjà opératoire depuis longtemps dans le domaine des études bibliques. Cette dernière est basée essentiellement sur le repérage de structures rhétoriques communes à ce type de textes. Il ne s'agit pas, en l'occurence, de comparer entre eux le contenu de ces différents textes, mais plutôt d'en dégager les composantes formelles et stylistiques communes.

Les auteurs ont été amenés ainsi à penser que ces textes de traditions et d'époques différentes ont en commun un type particulier et original, dont les structures et les modes d'expression se démarquent nettement de ceux de la rhétorique gréco-latine familière jusqu'ici aux savants biblistes.

Une première partie expose la méthode rhétorique, son histoire et son évolution, avec beaucoup d'exemples. La deuxième est l'application de ces principes à 14 textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et de la Tradition islamique, de longueur et de complexité croissantes.

L'article ici proposé est extrait de la première partie de l'ouvrage; avec son pendant pour l'exégèse chrétienne, on peut le considérer comme

LXVII^e Année Janvier - Juin 1993

# SOMMAIRE

# AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante Septième année
1993

BEYROUTH
DAR EL-MACHREQ

# المشرق

المشرق

مجلّة ثقافيّة جامعة
تصدر مرّتين في السنة
عن «دار المشرق» - بيروت

المدير المسؤول: **الأب كميل حشيمه اليسوعيّ**
رئيس التحرير: **الأب سليم دكّاش اليسوعيّ**



**الإدارة والتحرير**

دار المشرق،
ص. ب. ١٦٦٧٧٨
بيروت، لبنان
الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٣٢٦١١٠
التلكس: 42733 IMPACT LE

**Direction et Rédaction**

Dar el-Machreq,
B.P. 166778
Beyrouth, LIBAN
Téléph.: 202423, 326110
Télex: 42733 IMPACT LE

محتويات العدد

١٩٨٦ (ك. حشيمه)؛ ندى كفوري خوري: **تدوين رؤوس الأقلام**، ليليان كرم: **إعادة الكتابة**، شاهين كلاّس: **التصميم**، جينا أبو فاضل: **التلخيص** (م. ت.)؛ ربيعة أبي فاضل: **فوزي المعلوف** (أنطوان الغزال)؛ **فهرس مخطوطات مكتبة المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة** (ك. حشيمه)؛ جورج جبّور: **العروبة والإسلام في الدساتير العربيّة** (ك. حشيمه)؛ **وثائق عصريّة في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين** (ك. ح.)؛ **طريقة التحليل البلاغيّ والتفسير** (أ. سنّو)؛ Paolo Dall' Oglio: *Speranza nell' Islâm* (سليم دكّاش)؛ حسين العودات: **العرب النصارى** (س. د.)؛ فاضل سيداروس: **مَن أنتِ أيّتها الكنيسة؟** (إغناطيوس عبده خليفه)؛ فاضل سيداروس: **سرّ الله الثالوث ـ الأحد** (إ. ع. خليفه)؛ توماس ميشال: **مدخل إلى العقيدة المسيحيّة** (إ. ع. خليفه)؛ كيرلّس سليم بسترس: **مريم العذراء أمّ ربّنا يسوع المسيح** (ك. ح.)؛ ألبير أبونا: **تاريخ الكنيسة السريانيّة الشرقيّة من انتشار المسيحيّة حتّى مجيء الإسلام** (ك. ح.)؛ بولس الفغالي: **إنجيل يوحنّا، دراسات وتأمّلات** (صبحي حموي)؛ بولس الفغالي: **التاريخ الكهنوتيّ. أسفار الأخبار الأوّل والثاني وعزرا ونحميا والمكابيّين الأوّل والثاني** (ص. ح.)؛ يوحنّا الذهبيّ الفم: **ثماني عظات في المعموديّة؛ ـ في أنّ الله لا يمكن إدراكه** (ص. ح.) غريغوريوس النزينزي: **الخطب ٢٧ ـ ٣١ اللاهوتيّة** (ص. ح.)؛ جورج رحمه: **إيريناوس أسقف مدينة ليون** (ك. ح.)؛ غي غوشيه: **قصّة حياة، تريز مرتان** (ص. ح.)؛ تريزيا الطفل يسوع: **مخطوطات السيرة الذاتيّة** (ك. ح.)؛ فرنسوا فاريون: **إلهنا يتألّم** (ك. ح.)؛ خليل كفوري: **شهود يهوه أنبياء كذبة** (ك. ح.)؛ Middle East Council of Churches: *The Role of Religion in conflict situations* (سليم دكّاش)؛ Stephanie Dailey: *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and others* (ك. ح.)؛ كتب أهديت إلى إدارة المجلّة ........................................ ٥١٧

## ثقافتنا والاهتمام بالمعنى

يتّفق أرباب الفكر على القول إنّ ثقافتنا الشرقيّة، بمختلف تيّاراتها وبأبعادها الجغرافيّة والفكريّة، تهتمّ بالمعنى اهتمامًا كبيرًا، حتّى لو كان ذلك على حساب المبنى، وهذا الأخير هو في خدمة المعنى، خدمة القصد والمدلول والمضمون. هذا الاهتمام بالمعنى يصل أحيانًا إلى حدود المغالاة، وكأنّ الكلمات والأشياء والوجود بأكمله هي مصدر قلق ومعاناة، فتدفع بالإنسان إلى التعلّق بالمضمون أو المقصود، لأنّ فيه الخلاص المنشود.

ولأنّ ثقافتنا الشرقيّة ليست مفهومًا جغرافيًا فحسب، ولأنّها تصوُّر لمصير الكائن والوجود، فإنّها عبّرت، وتعبّر عن المعاني الأساسيّة، عن الخير والجمال والحقّ والكمال، بلغة الأساطير والأشكال الرمزيّة وبرؤية تأمّليّة للأشياء. ولأنّ المعاني هي التي تسبق المولود وترافقه، فإنّ نوعًا من الانفعاليّة والتهيّؤ يتورده في الحياة ويعيش الحنين المستمرّ إلى هذه المعاني. إنّه أيضًا الاستسلام للإلهيّ، الاستسلام الواثق الثابت. إنّ هذه الثقافة المأخوذة بالمعنى، دون نقاش يُذكر، هي ثقافة الباطن والداخل، الثقافة التي ترى في عالم الأشياء والأحداث تصوُّرًا مجازيًا يميل إلى ما هو ثابت على الأكيد. فالمطلوب هو التحوُّل الباطنيّ، في ضوء ماجريات أحداث البشر والطبيعة، والتحوُّل الخارجيّ، التغيير على مستوى الدين والدنيا بالأبعاد المعروفة، لا أهمّيّة له إلاّ بوجه نسبيّ. فالمطلق ليس فعل التاريخ، بل معنى التاريخ.

إنّها ثقافتنا، وهذا يدلّ على تعدُّديّة الثقافات. إنّها ثقافتنا نستطلعها في هذا العدد من «المشرق» في مقالات عن عمر ابن الفارض، والكرما والترفُّع في

قصص جبّور عبد النور، والطبيعة والعبادة في بلاد كنعان، وآثار الباقلاني، المتكلّم الأشعري الشهير.

وفي طيّات دفتر الثقافة منذ أكثر من قرنَين، دخلت ثقافة إنسانيّة أخرى، أصبحت هي شيئًا من ذاتيّتنا دون أن نستطيع، على صعيد تصوُّراتنا الفكريّة الشاملة، هضمها وإدماجها في إطار حوار صريح مع المعنى. إنّها ثقافة الحداثة، التي نتناول بعض فصولها في العدد الحاليّ، في رباعيّتها المعروفة: الفكر النقديّ، الإنتاجيّة، التكنولوجيا والاستهلاك. هذه الثقافة هي اليوم بيننا، في نوادينا الثقافيّة وجامعاتنا ومدارسنا، ترغب فيها كمستهلكين ونرفضها كمنطق جديد يهدِّد ثقافة المعاني. هي في الواقع بحاجة إلى المعاني وإلى أناس يتعلّقون بالمعاني ولا يهتمّون بالإنتاجيّة وصنع التاريخ.

الحداثة هي عصر جواز السفر (شاتوبريان).

إنّ الوضع الأمثل للحوار، لتصوُّر ثقافيّ، ضمن الثقافة، لعلاقة جدليّة بين ثقافة المعنى وثقافة الحداثة، يمكن أن يكون تصوُّرًا نموذجيًّا للبناء الحضاريّ المنشود.

# المسيحيّة والحداثة

## الحوار في الغرب والنزاع في الشرق؟

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ *

إنّ موضوع الحداثة موضوع معقّد التعقيد الشديد، لا من حيث أشكاله الخارجيّة فقط، بل من حيث مضمونه الداخليّ وأسسه الفكريّة والنفسيّة التي نسمّيها الأسس العلمانيّة القائمة على العقلانيّة، ولا تعود إلى الدينيّات إلاّ بصورة جزئيّة أو هامشيّة. والعلاقة بين الحداثة والمسيحيّة بدأت علاقة متوتّرة، شاقّة وصعبة، ثمّ تحوّلت إلى علاقة حوار وجوار، دون أن تصل بعد إلى علاقة سلام دائم في إطار من الوضوح والثبوت. وإذا كانت هذه العلاقة تخصّ المسيحيّة والحداثة في الغرب، فماذا نستطيع أن نقول عن هذه العلاقة في لبنان أو الشرق؟ في هذه الصفحات، سنسعى إلى رؤية عامّة لبعض المفاهيم الأساسيّة دون أن يكون من المستطاع إيفاء الموضوع حقّه بالكامل نظرًا إلى اتّساعه وتنوّع دقائقه وحيثيّاته. سوف تشمل مطالعتنا العناوين التالية بعد هذه المقدّمة.

**أوّلاً**: مفهوم الحداثة كما صاغه التاريخ الغربيّ، في أربع ثورات متدخلة أو متلاحقة، من الثورة العلميّة إلى الثورة الصناعيّة، وبروز العلمانيّة وحقوق الإنسان كطريق للتقدّم.

**ثانيًا**: الحوار الصعب بين الحداثة والمسيحيّة من خلال مقولة العلمنة.

* رئيس تحرير مجلّة المشرق.

وثالثًا: حالة الحداثة والمسيحيّة في الشرق، انطلاقًا من عصر النهضة وحتّى اليوم.

## ١ ـ مفهوم الحداثة

إنّ الخوض في الحداثة سرعان ما يتحوّل إلى مجابهة بين أوهام من هنا وهنالك، وبين معارف مجتزأة وتأويلات لا أساس لها. فهل كلمة «حديث» أو «حداثة» هي طابع نضعه على بضعة قرون من التاريخ أمّ أنّها تدلّ على تحوّل عميق للثقافة وفي الثقافة، أي لعلاقاتنا بالطبيعة والإنسان ولتصوّرنا أو تصوّراتنا لِمَا هو إلهيّ؟

في الواقع، أنّ كلمة «حديث» أو عبارة «حداثة» تشير إلى ما هو حاصلٌ بعد تحوّلٍ جذريّ، وهي تنطبق على الإنسان ومحيطه على حدٍّ سواء. فالعالم الحديث هو ذلك العالم الذي نشأ في فترة معيّنة من التاريخ وهو قد خلِفَ العالم الزراعيّ وذهنيّة هذا العالم وتصرّفاته وتصوّراته، والعالم الحديث يعني أنّ رؤية جديدة، مختلفة عن سابقتها، قد ظهرت وأصبحت موجّهةً للعالم والإنسان. فالحداثة تؤثّر على الإنسان أوّلاً، ثمّ على الإطار الذي يعيش فيه الإنسان وعلى محيط الإنسان. إنّه منطق جديد يوجّه التاريخ، ويؤسّس إطارًا معنويًّا دلاليًّا لا وجود له في الماضي، إنّه منطق رؤية جديدة للعالم. أصبح الإنسان حديثًا ويشار إليه بهذا الوصف عندما أخذ يعيش في عالم مختلفٍ عن عالم الأمس ولا بُدَّ أن يواجهه بأساليب ومناهج تختلف عن السابق.

إنّ الإنسان، وعالم الإنسان، أصبحا حديثَين أو هما دخلا في مرحلة الحداثة بعد أربع ثورات متلاحقة ومتشابكة ومتكاملة في عوالم الفيزياء والسياسة والثقافة والاجتماع. فبعد هذه الثورات، تغيّر وجه العالم بشكلٍ لم يعد من الممكن التعرّف عليه، وأخذ الإنسان يدرك ذاتيّته ويدرك عالمه بموجب هذا المنطق الجديد، منطق الثورات المتلاحقة.

إنّ الدخول في عالم الحداثة لم يحصل بين ليلةٍ وضحاها، وإدراك رؤية العالم الجديدة لم يتوصّل إليه الإنسان سريعًا. فالفيزياء، كعلمٍ وممارسة، هي التي

أطلقت عمليّة التبدُّل، إلاَّ أنّ الثورة التي حرّكها إسحاق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) في عالم الفيزياء، سبقتها أزمة نظريّة فكريّة عميقة، محورها علاقة الطبيعة بذاتها، والإنسان بذاته والطبيعة وبالله. فالثورات الأربع التي تحقّق من خلالها الانتقال إلى مرحلة الحداثة هي التالية: الثورة العلميّة، والثورة السياسيّة، والثورة الثقافيّة وأخيرًا الثورة التقنيّة والصناعيّة. فكلّ واحدة من هذه الثورات تتضمّن مراحل معيّنة، ومن الممكن أن تتحقّق واحدة من هذه الثورات دون أن يتمّ هضم الأخرى أو تحقيقها. ومرادنا في هذا التحليل هو الوصول إلى رؤية شاملة لكلّ من هذه الثورات، بطريقة يمكن معها استقراء المنطق الجديد، منطق العالم الجديد، الذي هو في أساس الحداثة[1].

### أ ـ الثورة العلميّة

أطلق نيوتن الثورة العلميّة وأوضح عمليّة الطلاق بين رؤية العالم القديم ورؤية الحديث، عندما عرض نظريّته في قوانين الجاذبيّة الكونيّة. فهذا الاكتشاف العلميّ النظريّ كانت له نتائج هامّة: فمن الطبيعة التي يحكمها مباشرة قانون الله وملائكته، نصل إلى طبيعة تحكم نفسها بنفسها، ومن طبيعة تعبّر عن مشيئة الله وقضائه، وترتّل أمجاد الربّ، ننتقل إلى طبيعة ميكانيكيّة كونيّة لا تعبّر عن شيء إلاّ عن حتميّة قوانينها وذاتيّة نظامها.

كان الإنسان، قبل عمليّة الطلاق بين الطبيعة ومنشئها، وسيطًا بين الطبيعة وما هو إلهيّ في عالم منتظم ومنظِّم، في عالم خلقه الله المدبّر خلقًا مكينًا متينًا. فنظام العالم هو في الواقع نظام رمزيّ، يتكلّم الله بواسطته إلى العالم. إنّ الكون في تصوُّر القرون الوسطى هو المجال الذي يتيح التعبير رمزيًّا، كما أنّ قسمي العالم الإنسانيّ والفيزيائيّ - أي القسم المادّيّ والقسم الروحيّ - يشكّلان وحدة عضويّة. فالطبيعة، في هذا المنظور، هي واقعٌ يحيل إلى واقعٍ آخر، والإنسان هو الوسيط بين

(١) القسم الأوّل من هذه المطالعة يقتبس أفكاره حول مفهوم الحداثة من كتاب:
Abel Jeannière, *les fins du monde*. Aubier.
ومن مقالته في مجلّة: *Etudes*. Qu'est-ce que la modernité? p. 499, 1990

الطبيعة والخالق، لأنّه يجمع ما بين المنظور واللامنظور، بين المحسوس واللامحسوس والمادّة والروح. والواقع أنّ هذه الثقافة الرمزيّة ما زالت متأصّلة في تقاليد فكريّة ترى أنّ أساس الكائن هو في واقع يتجاوزه، من خلال علاقة تربطه بآفاق أخرى من الواقع.

إنّ وحدة الكون الرمزيّة خلفها عالم مجزّأ، انفصل فيه الإنسان عن طبيعة لها قوانينها ونظامها. فالكون، في ماديّته ومختلف أشكاله، يظهر، بحسب تصوّر الثورة العلميّة، كعالمٍ منظّمٍ تنظيمًا ميكانيكيًّا، يخضع لحتميّة معيّنة على الإنسان المفكّر أن يكتشف حسابيّتها الخاصّة. فالعالم لم يعد ذلك الكتاب الوسيع الذي تقرأ على صفحاته معجزاتٍ إلهيّة، بل هو ذلك الكائن الآليّ الذي يحرّك نفسه بنفسه، ويخضع لميكانيكيّته. فالقوانين الطبيعيّة تفرّغ العالم من رمزيّته القديمة والسماوات لم تعد تُكلّم إلاّ نفسها، في حين أنّ صاحب المزامير كان يقول:

«السماوات تنطق بمجد الله...»[1].

أمّا بليز باسكال العالِم والمفكّر، الذي عاش في الحداثة وعمل لها، كان يقول: «إنّ الصمت الأبديّ لهذه المساحات اللامتناهية يخيفني...».

إنّ هذه الثورة هي مزدوجة وتتناول دور علم الرياضيّات ودائرته. فالعالم، بكامله، يخضع لقوانين علم الرياضيّات. فالعالِم نيوتن لم يكن قادرًا أن يعبّر عن فكره وأن يصوغ القوانين الجديدة للطبيعة لو لم يكن في يده أداة علميّة، هي علم الرياضيّات، وكان عليه أن يكتشف الحساب اللامتناهي في الصغر، وقد طوّره لايبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) لاحقًا.

هذه الثورة العلميّة كان لها أطوارها في تاريخ الحداثة، حيث حصلت قفزات نوعيّة، أهمّها مع بيار سيمون لابلاس، الفلكيّ وعالم الرياضيّات والفيزيائيّ الفرنسيّ (١٧٤٩ - ١٨٢٧)، صاحب الفرضيّة الكونيّة، التي عرض فيها أنّ النظام الشمسيّ صادر عن سديم في حالة دوران مستمرّ، ومع ألبرت أينشتاين، الفيزيائيّ الألمانيّ (١٨٧٩ - ١٩٥٥)، صاحب النظريّة في النسبيّة التي

(١) المزمور التاسع عشر، الآية الأولى.

طبعت العلم الحديث بطابعها وعادلت بين الكُتلة والشحنة. فالحتميّة هي القاعدة، إلاّ أنّ الكون سقط ثانيةً في حدود اللامتناهي، ومع بروز الفيزياء الكمّيّة ننتقل من الحتميّة إلى الاحتماليّة، دون أن يتخلّى الكون شيئًا من استقلاليّته، ودون أن تكون هذه الفيزياء قد لاقت الإجماع في وسط العلماء. أمّا ما حدث في عالم علم الرياضيّات، من حساب اللامتناهي في الصغر، وإدخال المنطق في الرمزيّة الرياضيّة فإنّه أوصل هذا العلم إلى أزمة الأساسات والمبادئ.

إنّ الفكر الفيزيائيّ الرياضيّ عرف مرحلتين متعارضتين التعارض الواضح، إلاّ أنّ بين المرحلة الأولى والثانية ما هو أساسيّ: تأكيد استقلاليّة العالم الفيزيائيّ ووحدة الإنسان وعزلته في مواجهة الطبيعة. ففي جوّ الحماسة والنشوة الذي ميّز الاكتشافات، جاءت المرحلة الأولى مؤلّهة للعلم وشديدة الوضعيّة، وسمى المنهج الوضعيّ للوصول إلى علم شموليّ وإلى العلم الكامل، وتصوّر العلم نفسه منزّهًا عن الخطأ وقادرًا أن يصل إلى المعرفة الشاملة والوضعيّة للإنسان وعالمه وإلى تطوّر يحقّق السعادة المثلى. إلاّ أنّ وصول هذا العلم نفسه إلى نتيجة أكيدة بأنّه من المستحيل الوصول إلى نظام شامل متكامل شكّل محنة قاسية للعلم نفسه ودفع العلم إلى الانكفاء إلى ما هو منهجيّ وإلى ضبط ما هو احتماليّ، وذلك في الفيزياء على سبيل المثال. وفي الحقول الأخرى، أدّى سقوط المبادئ والقواعد إلى تطبيق ذلك على علم الاجتماع والفكر الفلسفيّ إلخ...

### ب ــ الثورة السياسيّة

إذا كنّا قد أسهبنا في عرض متقلّبات الثورة العلميّة، فلأنّ هذه الثورة هي في عُمق عصر الحداثة ولأنّ الثورات الأخرى مرتبطة بها. وإذا كان هدف الثورة العلميّة هو عقلنة الواقع الطبيعيّ بشكل وضعيّ، فإنّ غاية الثورة السياسيّة كانت عقلنة شكل الحكم من خلال الديموقراطيّة. فهذه الثورة قضت على شكل قديم من أشكال السلطة وهو الملكيّة المطلقة والنظام الإقطاعيّ المرتبط بها، وأبدلته بشكل جديد من الحكم، وهو الحكم الديموقراطيّ، في إنكلترا وأميركا وفرنسا. وما هو جديد في هذا التطوّر ليس الديموقراطيّة فحسب، كشكلٍ بين أشكال

أخرى وهذا وما كان معروفًا عند أفلاطون وأرسطو، بل إنّ هذا الشكل أصبح التعبير العقلانيّ الوحيد لماهيّة الدولة. فالدولة الحديثة، إمّا أن تكون دولة ديموقراطيّة أو لا تكون. فالدستور، في الدولة الديموقراطيّة، ليس جامدًا، وما هو الأهمّ فيه هو أساس الحكم: على هذا المستوى حصل تبدّل أساسيّ إذ أصبحت لمرجعيّة السلطة والحكم قاعدة أخرى غير سلطة الأمير أو الوحي الإلهيّ. فمرجع السلطة هو الشعب، إذ إنّ هذه السلطة هي ملازمة ومرتبطة بالشعب وحده، والسلطة لم تعد متجذّرة في قِيَم الوطن الحسّيّة والنفسيّة أو في تقليد معيّن أو في سلالة بشريّة خاصّة. فلا شيء يبرّر الحكم ويجعله عادلاً إلاّ صوت الشعب الذي يصبح وطنًا عندما يقول كلمته. إنّ شرعيّة السلطة تأتي من الشعب، إلاّ أنّ ما يؤكّد هذه الشرعيّة هو أنّ على الحكم أن يكون عقلانيًا. وهكذا، في الحداثة، أخذت النظريّات السياسيّة تعمل جاهدة على تأسيس الشكل العقلانيّ الديموقراطيّ للحكم بصورته الفضلى والمثلى[1].

ج ـ الثورة الثقافيّة

أمّا الثورة الثقافيّة فإنّها لم تظهر بالقوّة نفسها والاندفاع نفسه كما حصل مع الثورة العلميّة وكذلك السياسيّة: إنّها حركة فلسفيّة فكريّة برزت في ألمانيا تحت اسم الـ AufKlärung وفي العالم الأنكلو ـ ساكسوني تحت عنوان Enlightement وفي فرنسا أُدرجت تحت اسم Les Lumières. مهمّة هذه الحركة، وقد كانت مهمّة اضطلع بها العديد من الفلاسفة والمفكّرين، قضت بعلمنة الفكر وعقلنة كلّ المقاييس الصالحة للحكم والفكر في شتّى الحقول. فالعلمنة صاغت نفسها نقدًا للدين في شكله الاجتماعيّ المؤسّسيّ، كما كان ظاهرًا في ذلك الوقت، وقد أفضى ذلك النقد إلى الأزمة مع الحداثة، التي رأت في النصوص الموحى بها أو المنزلة، التي هي في أساس نشأة الأديان، نصوصًا لا

(١) حول الحداثة السياسيّة وأفكارها ونظريّاتها راجع كتاب:
J.J. Chevalier, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Armand Colin, 1970, pp. 67-141.

تختلف عن النصوص التقليديّة القديمة، ينبغي درسها وفحصها بالمقاييس والموازين والمناهج التي تخضع لها النصوص القديمة. فلكلّ نصّ قصّته وتاريخه ونشأته، وهو يتطوّر في فحواه وفي تأويلاته وتفسيراته، ويتأثّر بمحيطه الجغرافيّ والتاريخيّ والاجتماعيّ. وبالإضافة إلى ذلك، لا يستطيع أيّ دين أن يقول أمرًا حول نظام الكون الذي ينظّم نفسه بنفسه. وكذلك، إنّه من غير المقبول، في مفهوم الحداثة، أن يتمّ تطبيق النصوص القديمة، أكانت من صنف الموحى بها أم لا، في الحقول الاجتماعيّة والسياسيّة والأخلاقيّة على سبيل المثال دون فحص المقاييس التي تسمح بهذا التطبيق فحصًا عقلانيًا دقيقًا.

إنّ النتيجة الأكثر جديّة لهذه الحركة جعلت من أسس الحياة الاجتماعيّة نوعًا من الفيض العقلانيّ أو تصوُّرًا عقلانيًا بشكل حصريّ. فبعض الحداثة لا يجد أسس الحياة الاجتماعيّة في أيّ مخزن من المخازن النبويّة، كما أنّ الدين، في جزّ الحداثة، لم يعد ذلك الأساس المتين للرابط الاجتماعيّ[1].

إنّ الحداثة في منحاها الفلسفيّ أمدّت الإنسان الأوروبّي باقتناع أنّه يعود إليه أن يأخذ مصيره على عاتقه وأنّه مسؤول عن تاريخه وعن المجتمع الذي يبنيه وعن صيرورة ذلك المجتمع. في الحداثة تؤخذ الحرّيّة الشخصيّة على محمل الجدّ إذ إنّها لم تعد مرتّبة بشكل مسبق وفق بنية هي وليدة نظام اجتماعيّ. وهذه الحرّيّة تأخذ شكلها الواقعيّ التاريخيّ في قيام الذاتيّة الحرّة، الأنا، التي يعود إليها تكوين اليقين أو نظام اليقينيّات وأسس المجتمع. ولأنّ حرّيّة الأنا هي في الأساس، حرّيّة التفكير وحرّيّة التعبير عن الذات وحرّيّة الخلق، فإنّ الحداثة فصلت بين العام والخاصّ، بين الدين والسياسة، بين الشخصيّ والاجتماعيّ. وحداثة عصر الأنوار تسلّط الضوء على الإنسان في كلّ الميادين، وهي قد عمدت إلى تحريره من الكثير من الحتميّات ومنها علاقته بالطبيعة، إذ جعلتها غيرًا للإنسان، وحقلاً لتجاربه

---

(١) راجع كتاب:

Darygush Shayegan *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, p. 143.

ومعرفته وسيطرته. فالطبيعة لم تعد المسكن الذي أعدّه الله للبشر والإنسان لم يعد في بيته بشكل عفويّ، في طبيعةٍ لها نظامها الذاتيّ وقانونها الموضوعيّ.

### د ـ الثورة الصناعيّة

ومن الثورة الثقافيّة، ننتقل إلى الثورة الصناعيّة، وهي مرحلة لها أهمّيّتها في نشأة العالم الحديث. إنّ التصنيع شكّل مرحلة ثوريّة في نشأة الحداثة وتطوّرها لأنّه جعل من العمل أو الشغل أمرًا مجرّدًا. وهذا يعني أنّ البنية التقنية الوسيط بين الإنسان والطبيعة، اكتسبت مع طلوع هذه الثورة استقلاليّة واسعة. فحركات العمل لم تعد مرتبطة بقوّة الساعدين وبالإنسان المنتج، بل بالآلة أو بمكننة الصناعة، أي أنّ الماكينة بذاتها وفي إطار العمل بالتسلسل، حلّت مكان حركات الإنسان، كما أنّ استقلاليّة البنية التقنية وصلت إلى حدٍّ من القوّة بحيث إنّ الإنسان لم يعد له مكانًا في الإنتاج.

إنّ هذه الثورات التي تشكّل مفهوم الحداثة هي مرتبطة في ما بينها، إنّما بشكل مرنٍ، ومجتزأ. فمن الممكن أن يكون الإنسان حديثًا على المستوى السياسيّ، وتقليديًا على مستوى الإنتاج، وأن يكون أحد العلماء متقدّمًا على صعيد اختصاصه، وأن يكون تقليديًّا على المستوى الثقافيّ. وهناك لاهوتيّون مثلاً هضموا واستوعبوا الحداثة الثقافيّة دون أن يستوعبوا الأسس العقليّة المنطقيّة للثورة العلميّة. وما يشار إليه هو أنّ هذه الحداثات الأربع لا تستوعبها المجتمعات بشكل متوازٍ، وهذا ما يشكّل أحيانًا قضيّة سياسيّة وخصوصًا في بعض دول العالم الثالث.

## ٢ ـ حوار الحداثة والمسيحيّة من خلال مقولة «العلمنة»

عندما يتحدّث المؤرّخون وعلماء الاجتماع واللاهوتيّون عن علاقات المسيحيّة مع الحداثة، إنّما يستخدمون كلمة «علمنة» (Sécularisation)، لتحليل علاقات المجتمعات الحديثة بالمسيحيّة كدين ونظام أخلاقيّ اجتماعيّ. فهذا التعبير يحيل أوّلاً إلى ظاهرة سياسيّة قانونيّة، فحواها الفصل بين الكنيسة والكنائس

المحليّة والدولة. فالدولة الحديثة، وهذه حقيقة يفرزها تعبير العلمنة، كمفهوم وتصوُّر، تنزع إلى الحفاظ على سيادتها المطلقة فلا تقبل سيطرة المرجعيّة الدينيّة، بل تدَّعي معالجة علاقتها بهذه المرجعيّة معالجة قانونيّة تحافظ على استقلاليّة الطرفين، أو أنّها تضع الدين تحت مراقبتها أو أنّها تتجاهله زاعمة أنّ على الدولة احترام جميع الآراء الدينيّة المتعدِّدة. إنّ هذه العلاقة بين الدولة الحديثة والمسيحيّة أصبحت تقليدًا، والفصل بين الدين والدولة في الغرب وإن اتّخذ أشكالاً متعدِّدة من بلد إلى آخر، ربّما يكون له علاقة بتصوُّر المسيحيّة الأساسيّ للعلاقة بين الدينيّ والسياسيّ.

وهذا التعبير، أي العلمنة، يتضمَّن ناحية ثانية تشير إلى وضع الدين، بصورة تدريجيّة، خارج الإطار العامّ، وتحديد الدين في الإطار الخاصّ، والفصل بين الدين والدولة ليس سوى الوجه الأكثر تعبيرًا لهذه النزعة، بعد أن سقط الدور العامّ للدين بفعل العنف السياسيّ والاجتماعيّ إبّان الحروب الدينيّة في القرن السادس عشر. وسقوط هذا الدور قال فيه توماس هوبس، الفيلسوف الإنكليزيّ وواضع أسس الدولة الحديثة على المستوى النظريّ، إنّ الانقسامات الإيديولوجية، وقد غذّتها العداوات الدينيّة، تبني الأفراد والجماعات في نوع من الحال الطبيعيّة، تجعل الواحد خائفًا من تهديد الآخر بالموت. فصورة أغسطينُس للدين المسيحيّ كباعث للسلام الاجتماعيّ العامّ لم تعد الصورة الصالحة للعالم الحديث إذ إنّ المسيحيّة بذرت العنف خلال قرون بدل السلام. فدور الدولة الحديثة يقضي بإقامة مساحة آمنة يملك عليها قانون يجهض قوى الموت المهدِّدة: يستطيع الدين أن يحيا وأن يتابع مسيرته، لكن على مستوى الخاصّ وعلى هامش الحياة السياسيّة وبشرط ألاّ تهدِّد المبادئ الأخلاقيّة التي ينادي بها أسس السلام الاجتماعيّ وقواعد التشريع الوضعيّ.

وبالإضافة إلى هذه النتيجة، لا بُدَّ من الإشارة إلى وجه ثالث للعلمنة. لقد أثّرت الثورة العلميّة، وهي من أساسات الحداثة، في وضعيّة العلوم اللاهوتيّة والدينيّة، إذ إنّ العلوم أصبحت مع الحداثة متخصِّصة، لكلّ واحدة منها حقلها ونشاطها، وهذا التخصّص هو شرط البحث والتطوُّر العلميّ. فهذه الوضعيّة

الجديدة للعلوم طرحت جانبًا موضوع علم العلوم، أو العلم الذي يكلّل العلوم كلّها، الذي يضبط باقي العلوم ويحدّد تخومها. وهذا يعني أنّ علم اللاهوت أو الإلهيّات لم يعد هو الموجّه لباقي العلوم، بل إنّ دوره وكذلك دور الدين أصبح محدَّدًا ومحدودًا. وكلّنا يذكر ما كان يقوله غاليله Galilée (١٥٦٤ - ١٦٤٢) في هذا الشأن: «إنّ الروح القدس يدلّنا على كيفيّة الذهاب إلى السماء، إلاّ أنّه لا يستطيع أن يقول لنا كيف هي أحوال السماء»(١). فمهمّة اللاهوت هي أن تشرح كيف يستطيع المؤمن أن يربح الآخرة، أمّا الفيزياء الكونيّة فمهمّتها أن تشرح حركات الفلك وكيفيّة دورانها.

إنّ ما حقّقته الحداثة الأوروبيّة من فصل بين الدين والدولة كان له الأثر الإيجابيّ على صعيد الحياة الاجتماعيّة، إذ إنّ هذا الفصل ولّد ديناميّة اجتماعيّة وعلميّة. فالمجتمع لم يعد يخضع لسيطرة مرجعيّة فوقيّة معيّنة، بل لقدرة الفكر النقديّة والوضعيّة. إلاّ أنّ ما تعنيه العلمنة خصوصًا هو أنّ عقلنة مستويات الواقع الاجتماعيّ ومختلف النشاطات الإنسانيّة تولّد تعدُّد تلك المستويات وتتطلّب بالتالي التفريق والتمييز بين مستوى وآخر. وإنّه من المعقول القول إنّ العلمنة، قبل أن نراها فاعلة على المستوى السياسيّ، ليست سوى فعل تمييز بين مستوى وآخر وجعل هذا المستوى أو ذاك يعمل بنفسه وعلى طريقته وللغاية التي وُجِدَ من أجلها. إنّ هذه العلمنة، كتعبير لفعل التمييز، لا تقتضي النزاع بين فريق وآخر، إلاّ إذا زعم الواحد منهما أن يكون له الدور السلطويّ. فالفصل بين الدائرتَين السياسيّة والدينيّة أدّى إلى وضع الدين خارج الإطار العامّ، أمّا النزاع المرير بين الدين والعلم في القرن السادس عشر وبعده فإن مردّه إرادة الدين التدخُّل في مسائل هي خارج الهيكل (Profanus). إلاّ أنّ ما زعمه الدين تحوّل إلى العلم الذي ادّعى أنّ طريقته معيّنة منهجيّة، إذا ما طبّقت بشكلٍ جيّد في مجال معيّن، تصبح صالحة حكمًا لتطبّق على كلّ المجالات، وخاصّة على الدين الذي أصبح شيئًا أو أمرًا وضعيًا في متناول العلم، وذلك ما يؤدّي شيئًا فشيئًا إلى إفراغ الدين

---

(١) راجع كتاب:
F. Russo, *Galilée, aspects de sa vie et de son œuvre*, P.U.F., 1968, p. 341.

من مضمونه. إنّ هذا الادّعاء هو مناقض لقواعد العلم نفسه والمنهجيّة العلميّة إذ إنّ هذه المنهجيّة تتحصّن بالدقّة المنهجيّة وبالتحقُّق الوافي.

إنّ العقلانيّة المفرطة سريعًا ما ولّدت الطفيليّات، وهذا ما نجده في بعض الكتابات التي تؤله دور العلم. نقرأ في كتاب مستقبل العلم لإرنست رينان «أمّا في نظري، إنّي لا أرى إلاّ نتيجة واحدة للعلم هي في أن يجد حلاً للغز، أن يعلن للإنسان سرّ الأشياء بشكل نهائيّ، وأن يفسّر ذلك لنفسه، وفي أن يكشف الرمز الذي كانت الديانات تتصوّره بالكامل، وذلك باسم السلطة الشرعيّة التي هي الطبيعة الإنسانيّة بكاملها»[1]. وفي مكان آخر يقول: «لا قيمة للعلم إلاّ إذا ما استطاع الوصول إلى حقيقة عقليّة تضاهي ما يعلّمه الوحي»[2]. كما أن جعل الدين أمرًا يهمّ الفرد ربّما يؤدّي إلى إقصائه عن الدائرة الاجتماعيّة، وخصوصًا على يد دولٍ تفهم الفصل بين الدولة والدين كمرحلة في إطار استراتيجيّة القضاء على الدين ونفيه. وإذا كان الدين له مكانه في نوع من العلمنة المرنة المنفتحة، فإنّ التجربة التاريخيّة للعلمنة أظهرت أنّ علمنة متطرّفة استخدمت الكثير من الوسائل العامّة لضرب المعتقدات الدينيّة وإظهارها بمظهر الخرافات والأساطير التي تمنع التقدّم الاجتماعيّ.

## ما هو موقف الكنيسة الرسميّ اليوم من العلمنة؟

إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني تناول موضوع العلمنة من زاوية «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة». ففي الدستور الراعوي في «الكنيسة وعالم اليوم» يقول المجمع: «غير أنّ عددًا من معاصرينا يبدون تخوّفًا من الارتباط بين نشاطاتهم والدين: لأنّهم يرون في ذلك خطرًا على استقلال الناس والمنظّمات والعلوم. فإذا كان المقصود باستقلال الشؤون الأرضيّة، أنّ المخلوقات والجماعات لها نواميسها وقيمها الخاصّة، فعلى الإنسان أن يتعرّف إليها تدريجيًّا ويستخدمها وينظّمها.

---

(١) راجع كتاب رينان:

*L'Avenir de la Science*, Calmann - Lévy, 1848, p. 23.

(٢) راجع الكتاب نفسه، ص ٣٩.

فهذا النوع من الاستقلال المطلوب هو شرعيّ تمامًا. فكلّ شيء بوصفه مخلوقًا، له كيانه وحقيقته وميزاته الخاصّة وترتيبه ونواميسه المميّزة؛ فعلى الإنسان أن يحترم كلّ ذلك ويعترف بالأساليب الخاصّة لكلّ من العلوم والتقنيات. ولذا فالبحث المنهجيّ في كلّ فرع من فروع المعرفة، لا يكون منافيًا للإيمان، إن قاده الإنسان بطريقة علميّة صرفة مراعيًا قواعد الأخلاق»[1]. هذه الأسطر تعترف بصورة صريحة بمبدأ العلمنة، أعني التمييز بين مختلف الحقول؛ فنظام الخلق والنظام التاريخيّ، والطبيعة والتاريخ مركّبة وفق مبادئ خاصّة، وعلى الإنسان أن يكتشف هذه المبادئ ويحسن إدراكها لكي يستطيع الاستناد إليها لتنظيم وجوده. ويقول المجمع الفاتيكانيّ الثاني في الدستور العقائديّ في الكنيسة: «وتمشّيًا مع التدبير الخلاصيّ بالذات، ليتعلّم المؤمنون أن يميّزوا بتدقيق ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات بصفتهم أعضاء في الكنيسة وفي المجتمع البشريّ»[2]. ويتابع: «إنّه لَمِن الضروريّ جدًّا أن يتلألأ وضاحًا هذا التمييز وهذا التناغم أيضًا حتّى تتمكّن رسالة الكنيسة من أن تتجاوب تجاوبًا أكمل مع ظروف العالم الخاصّة. وكما يجب الاعتراف للمدنيّة الأرضيّة ـ المنصرفة شرعًا إلى مهام دنيويّة ـ أن تسير على مبادئ هي خاصّتها، كذلك تنبذ بكلّ صواب النظريّة المشؤومة التي تسعى إلى بناء المجتمع دون أيّ اعتبار للديانة»[3].

إنّ منظومة الحجج والبراهين التي تستند إليها صياغة مقولة «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة» تعتمد على مسلّمتين لاهوتيّتين: الأولى مصدرها نظام المخلوقات، إذ إنّ الفصل بين الحقول مرجعه إرادة الخالق الذي، في سفر التكوين، خلق الأشياء وفق تمييز الأشياء من الأزمنة والعناصر إلخ... أمّا المسلمة اللاهوتيّة الثانية فهي ترجع إلى التقليد الكنسيّ حيث إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني، عندما يقبل مبدأ «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة»، إنّما يستند إلى مقرّرات مجمع سابق هو المجمع الفاتيكانيّ الأوّل الذي أقرّ، في الدستور في الإيمان، وجود نظامَين للمعرفة

(١) راجع الوثائق المجمعيّة، دستور راعويّ في الكنيسة وعالم اليوم، رقم ٣٦، المقطع الثاني.
(٢) راجع الوثائق المجمعيّة، دستور عقائديّ في الكنيسة، الجزء الرابع، المقطع ٣٦.
(٣) راجع الوثائق المجمعيّة، دستور عقائديّ في الكنيسة، الجزء الرابع، المقطع ٣٦.

متميّزين، نظام الإيمان ونظام العقل، وأنّ لا مانع أن تكون للآداب والفنون قواعدها الخاصّة بها ومنهجيّتها الذاتيّة[1]. إلاّ أنّ إقرار المجمع الفاتيكانيّ الثاني بـ «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة» يبقى محدودًا، إذ إنّه لا يستخدم كلمة «علمنة»، وهذه الكلمة تخفي ظاهرة تاريخيّة فيها بعض الجوانب غير المقبولة، كما أنّ ما هو زمنيّ، كمقولة، وحتّى في استقلاليّته الضمنيّة، مدين لوجوده لله الخالق و«أنّ الخليقة تفنى من دون الخالق، وحتّى إنّ نسيان الله يجعل الخليقة نفسها مظلمة»[2]. فعندما تربط الخليقة وجودها بالله، فذلك يعني أنّها ليست نوعًا من الظلال الفارغة: هذا البرهان يهدف إلى القول بأنّ الإيمان لا يبعد المؤمن عن الانخراط في شؤون الأرض، بل هو يلزم الإنسان بالالتزام واحترام الواقع بنظامه وبنيته الذاتيّة. ولا شكّ أنّ على المؤمن أن يستند إلى ضميره في ربط حياة المدنيّة الأرضيّة بالقواعد الإلهيّة، وذلك كما يقول المجمع: «إنّ على ضميرهم، (ضمير المسيحيّين)، بعد أن يكون قد تربّى على ذلك، أن يدرجَ الشريعة الإلهيّة في حياة المدنيّة الأرضيّة»[3].

إنّ وراء التشديد على قبول «العلمنة»، كتعبير واقعيّ للحداثة، وعلى ضرورة أن تكون «استقلاليّة الشؤون الأرضيّة» مرهونة بمبدأ المصدر الواحد للحقائق الإيمانيّة والحقائق الأرضيّة، رفض الإلحاد كنتيجة لظاهرة الحداثة. إلاّ أنّ الحداثة لا تعادل حكمًا الإلحاد من الناحية الفلسفيّة والفكريّة والعمليّة، بل هي اليوم تولّد اللامبالاة تجاه الدين وتجاه الكثير من القيَم الإنسانيّة. إلاّ أنّ هذه اللامبالاة، حتّى في إحجامها عن التديّن وكذلك في وجهها الانفعاليّ، تحثّ المسيحيّة في الغرب إلى توعية الروح الدينيّة وإلى تكييف الخطاب الدينيّ وتجديده، وبالتالي تجديد الروح الإنجيليّة، في محاورتها للإنسان المعاصر.

---

(1) هناك مسلّمات أخرى غير قليلة منها تلك التي تعتمد على سفر التكوين، الفصل الأوّل، عندما يخلق الله الإنسان على صورته ومثاله لكي يُخضع الأرض لسلطته، وعندما يطلب منه، في الفصل الثاني من الكتاب نفسه، أن يسمّي الأشياء المخلوقة بالأسماء التي يراها مناسبة.

(2) راجع .Paul Valadier, *l'Eglise en Procès*, Calmann-Lévy, p.27

(3) دستور رعويّ في الكنيسة وعالم اليوم، رقم ٤٣، المقطع الأوّل.

إنّ الحداثة، في علاقتها المتوتّرة بالكنيسة في الغرب، تركت بصماتها الواضحة على مجريات اللاهوت المسيحيّ وعلم التفسير والتأويل (Exégèse et herméneutique) حيث إنّه من الممكن رصد هذا التأثير على الوجه التالي:

في الوجه الأوّل، بدأ علم اللاهوت الغربيّ، وخصوصًا الكاثوليكيّ، أمام تيّار الحداثة القويّ، شكلاً جامدًا من أشكال المعرفة الدينيّة. فالقرن التاسع عشر تحمّس الحماس الشديد لحداثة علم اللاهوت من خلال الأخذ بعين الاعتبار بمبدأ استقلاليّة الوجدان الحديث وارتباط هذا العلم بالنسبيّة التاريخيّة والتكيّف مع المتطلّبات العلميّة النقديّة والاستقلاليّة الذاتيّة لكلّ علم من العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة، إلاّ أنّ هذه النزعة اصطدمت بسلطة التعليم في الكنيسة التي شدّدت دومًا على سلطة الحقيقة وسيادتها على نتائج التحليل الاختباريّ، وكان من نتائج ذلك ما صدر من إدانات للنزعة الكاثوليكيّة الإصلاحيّة أو الليبراليّة وخصوصًا أيّام البابا بيوس العاشر (١٩٠٧) الذي شدّد على أوّليّة النظاميّة التعليميّة كأساس لكلّ إصلاح وكردّ على الدعوة إلى تغليب الوجدان الدينيّ: «فالإيمان ليس مجرّد شعور دينيّ أعمى، صادر عن أعماق اللاوعي، بل هو تصديق العقل للحقيقة التي يستقبلها المؤمن من الخارج عن طريق النقل والسماع (ex auditu)»[(١)]. إلاّ أنّ علم اللاهوت الكاثوليكيّ أدرك، أنّه ليس مصدر الإيمان أو الكنيسة. لكنّه يأخذ بعين الاعتبار اليوم مبدأ الحرّيّة وهو مبدأ أساسيّ في الحداثة، إلاّ أنّ هذا المبدأ في سعيه إلى فهم كلمة الله، لا يضع في الهامش الشهادة الكنسيّة لهذه الكلمة كحقيقة وجوديّة. والواقع أنّ علم اللاهوت الكاثوليكيّ، وكذلك علم اللاهوت الإصلاحيّ، يعيش رسالته كعذاب مستمرّ وهمّ يوميّ للتوفيق بين كلمة الله التي لا يتّسع لها أيّ تصوّر وإدراك بصورة نهائيّة وحتميّة، والفكر الذي يتحقّق من خلال التاريخ والذي يتناول كلمة الله كحقيقة عاملة في التاريخ.

وفي الوجه الثاني، اتّبع علم التفسير والتأويل، مع العالِم ريشار سيمون وتيّار التفسير النقديّ التاريخيّ، طريقة جديدة في دراسة نصوص الكتاب المقدّس

(١) مقتبس من مقال:
Théologies modernes, in *Dictionnaire de Théologie*, Cerf, 1988, p. 760.

بحيث يتمّ دراستها كما هي وفرز فنونها الأدبيّة وطبقات تأليفها والكشف عن أحوال التقليد الذي كان في أساس وضعها. وهكذا تقدُّم المعنى التاريخيّ للكلمة على حساب المعنى المجازي الذي سيطر طويلاً على علم التفسير: فالمعنى الحرفيّ، الواقعيّ، منذ القرن السادس عشر، أصبح المعنى السائد لا بل المعنى المؤسِّس لكلّ المعاني الممكنة[1].

## ٣ ـ وماذا عن المسيحيّة والحداثة في الشرق؟

إنّ الحداثة، كما حدَّدناها، مفهوم في غاية الدقّة. إنّها في كلام فلسفيّ نوع من الأنطولوجيا، إذ إنّها تتناول مصير وماهيّة الوجود والكيان، وهي تشكّل تلك النقلة التاريخيّة التي قطعت مع الماضي، وليست بالتالي موضة من المُوَض، أو مجرّد تغيير على المستوى الخارجيّ والشكليّ. والسؤال اليوم، المطروح على المسيحيّة، لا بل على المسيحيّين في الشرق، أين هم من الحداثة؟ أهم شركاء فيها أم هم فقط مشاهدون أو مستمعون؟ هل نحن من الخارج أم من الداخل؟ هل نحن مدعوّون إلى الحوار، الحوار المستمرّ، مع هذه الحركة أم أنّ كلّ ما يهمّ الغرب، كما يقول البعض، يهمّ الغرب فقط ولا يعني أبناء الشرق؟ وأين دور الكنيسة في الحداثة؟

للإجابة على مختلف هذه الأسئلة نتوقّف عند ما يلي:

أوّلاً: إنّ المسيحيّين أو بعض المسيحيّين حاول أن يكون مشاركًا في حركة الحداثة وفي تطبيق للمبادئ التي نادت بها الحداثة من خلال الحركة التي عرفها القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهذه الحركة تمثّل في مشروع النهضة، النهضة ببلاد الشرق ونقلها من القرون الوسطى إلى عصر التنوير والتقدُّم، وقد حاول المشروع النهضويّ، على يد الكثير من المفكّرين المسيحيّين، إيجاد التسوية بين الحداثة والتراث، بين العقلانيّة والدين وبين علميّة الغرب وروحانيّة الشرق. من أسماء الذين عملوا من أجل إدخال روحيّة الحداثة وقيمها في عالم الشرق،

(١) راجع كتاب:

Pierre Gibert, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, pp. 240-241.

نذكر على سبيل المثال لا الحصر، المعلّم بطرس البستانيّ (١٨٠٩ - ١٨٨٣) والدكتور شبلي الشميّل (١٨٥٠ - ١٩١٧) صاحب نظريّة النشوء والارتقاء، والشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) ومي زياده (١٨٨٦ - ١٩٤١) وفرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) ونجيب الحدّاد (١٨٦٧ - ١٨٩٩) وبولس نجيم (١٨٨٠ - ١٩٣١) وغيرهم. يقول المعلّم بطرس البستانيّ في دعوته إلى فصل الدين عن السياسة: «وما دام قومنا لا يميّزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه والمدنيّات التي هي بين الإنسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته، والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعيّة والنسبة السياسيّة، ولا يضعون حدًّا فاصلاً بين هذين المبدأين المتمازين طبعًا وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعًا. وكذلك ما دام أبناء الوطن لا يفتحون الأبواب لدخول المعارف والصنائع وانتشارها بين خاصّتهم وعامّتهم، لا يجب أن ينتظروا الانتظام في سلك الشعوب المتمدّنة» (من الوطنيّة التاسعة)[1]. فحركة النهضة أدركت كذلك «أنّ السلاح الرئيسيّ في معركة التحرّر من ظلام عصور الانحطاط ومن التعصّب الدينيّ ومن الاستغلال الإقطاعيّ إنّما هو التربية وانتشار المعارف والعلوم والصنائع والأفكار الجديدة المستوحاة من الحضارة الغربيّة»[2]، إلاّ أنّ هذه الدعوة لم تتحوّل إلى ثورة سياسيّة لتحقيق المطالب والأهداف لطغيان الحكم العثمانيّ وعدم وضوح الرؤيا. ومجمل حركة النهضة أنّها دعت، مع بعض التطرّف أحيانًا وخصوصًا من جانب المسيحيّين فيها، إلى التساهل الدينيّ ونبذ التعصّب وإنهاء واقع الذمّة والتخلّص من الطائفيّة وإلى حرّيّة الفكر والنشر وتوخّت وضع أسس دولة علمانيّة لأمّة قويّة متفاعلة مع تيّار التمدّن الأوروبّي.

إنّ مرامي حركة النهضة، ومَن يقف وراءها من المفكّرين المسيحيّين، لم تلاقِ التشجيع الواسع ضمن الحلقات الكنسيّة الطائفيّة. فالمدرسة التي كان المعلّم بطرس البستانيّ قد أسّسها وسمّاها المدرسة الوطنيّة لم تجد مَن يحميها بالرغم من أنّها استقطبت الكثير من الطلاّب من كلّ الجهات وكافأتها الحكومة العثمانيّة وعُرف من بين المعلّمين فيها الشيخ ناصيف اليازجي والشيخ خطّار الدحداح

(١) هي واحدة من الوطنيّات كتبها في جريدة نفير سوريا سنة ١٨٦١.
(٢) راجع ناصيف نصّار، نحو مجتمع جديد، طبعة ثالثة، دار الطليعة، ١٩٧٧، ص ٣٢ – ٣٣.

والشيخ إبراهيم اليازجيّ والشيخ يوسف الأسير ومعهم قبلان الدحداح والمعلّم سعدالله البستانيّ ويوسف الباحوط وخليل ريز وغيرهم. أمّا على الصعيد المارونيّ، فإنّ المؤسّسة الرهبانيّة تخوّفت من مشروع هذه المدرسة ممّا دفع المطران طوبيّا عون لاستصراخ البطريرك ودعوته إلى محاربة هذه المدرسة ومنع أولاد الموارنة من التوجّه إليها. وقد أنشأت لاحقًا الشركة المارونيّة اللبنانيّة سنة ١٨٦٤ وكان هدفها تأسيس المدارس، ورفع المستوى الثقافيّ، وقطع الطريق على نموّ المدرسة الوطنيّة، ومن وراء ذلك، أفكار البستانيّ الداعية إلى نبذ الطائفيّة وتدخُّل أهل الدين وأربابه في القضايا السياسيّة[1].

ثانيًا: إنّ المشروع النهضويّ، كما تصوّره وصاغه المفكّرون المسيحيّون، لم يحقّق ما هو جوهر الحداثة والتنوير، أي العقلانيّة المجرّدة (Rationalité) وهيمنة القِيَم العلمانيّة والإنسانيّة والقطيعة مع القِيَم الأبويّة التقليديّة كالمشائريّة والقبليّة والغيبيّة الخرافيّة، إذ إنّ الانقلاب كان انقلابًا نظريًّا، ولم يجد المتّسع الثقافيّ التاريخيّ والجغرافيّ والاجتماعيّ، لكي يكون التغير تغيرًا شاملاً، ولأنّ ذلك المشروع كان شديد الالتصاق بحركة الحداثة الغربيّة، فلم يحاول بشكل جذّيّ أن يرى في النموذج الغربيّ نموذجًا خاصًّا بالغرب وبالتالي أن يجد النموذج الخاصّ بالشرق وأمراضه ومشاكله. والواقع أنّ هذا المشروع اختفى مع أصحابه ومع طلوع الحرب العالميّة الأولى التي تغيّرت بعدها خريطة العالم العربيّ «وتكوّنت دول ونظم جديدة تباين في وضعها السياسيّ بين الاستقلال التامّ والخضوع الفعليّ لدولة أجنبيّة»[2]. وتجدر الإشارة إلى أنّ الواقع الاجتماعيّ السياسيّ والطائفيّ لم يتأثّر بما تركه المصلحون والمفكّرون من المسيحيّين من آراء وأفكار بقدر ما تأثّر بخطط الحكومات الأجنبيّة التي توزّعت بينها المغانم التي تركها الحكم التركيّ. وإذا كانت القوميّة العربيّة الطريق الفكريّ الجديد الذي سارت فيه المجتمعات العربيّة، فإنّ المسيحيّين، من أمثال ميشال عفلق وغيره، كان لهم الدور الرائد في تطوير الفكر القوميّ الذي حاول أن يجد الحلول الملائمة

(١) راجع د. أنطوان ابّس، توجّهات الإكليروس المارونيّ السياسيّة في جبل لبنان، ١٨٤٢ - ١٨٦٧، بيروت ١٩٩١، ص ٢١٠ - ٢١٩.

(٢) راجع ناصيف نصّار، نحو مجتمع جديد، ص ٤٩.

لقضايا المجتمعات والدول العربيّة. والواقع أنّ النهضة العربيّة، وكذلك القوميّة العربيّة، في مسعاها للحوار مع الحداثة والاستفادة منها، فشلت في تجاوز المنظور الدينيّ وتثبيت المفهوم العلمانيّ على صعيد اجتماعيّ عامّ، فبقيت الحداثة بنية نظريّة فوقيّة، لم تقبل بها المراجع الفكريّة كلّها من ناحية وبقي المجتمع، بشكل عامّ، مجتمعًا محافظًا تقليديًّا، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمراجع الدينيّة والروحيّة، خصوصًا وأنّ التعليم، وذلك منذ القرن السادس عشر، كان بصورة عامّة، في يد الإرساليّات والإبرشيّات والعائلات المرتبطة الارتباط الوثيق بالطوائف المختلفة.

ثالثًا: لا بُدَّ من الإشارة إلى أنّ الطائفيّة، قبل أن تكون نظامًا سياسيًّا[1]، هي نظام اجتماعيّ والتعبير المميّز، على المستوى اللبنانيّ، للارتباط بالدين والتقاليد الدينيّة. وقد أخذ البعض على عاتقه، وهذا ما حقّقه كمال الحاج، في ردّه على علمانيّة الحداثة أن يفلسف الطائفيّة ويرى فيها ظاهرة طبيعيّة إنسانيّة لا بُدَّ من الدفاع عنها وتثبيتها وتمتين قواعدها. فالطائفيّة، يقول الحاج، ليست التعصّب بل هي وجود ظاهر لجوهر باطن هو الدين. وبما أنّ الإنسان كائن دينيّ أساسًا، وبما أنّ الدين لا يزاول في الدين، فالطائفيّة واجبة الوجود، وبالتالي الدين ليس قضيّة فرديّة، كما تقول الحداثة، ولا يجب أن يكون هناك فاصل بين الدين والدولة. وجواب الحداثة غير الملحدة على هذا الأمر معروف: إنّ التديّن في جوهره علاقة إيمانيّة بين الخالق والمخلوق وليس علاقة بين دائن ومدين، وهي علاقة شخصيّة، ذاتيّة، وجدانيّة، وهي علاقة أيضًا كينونيّة بمقدار ما تكون شعورًا بالتجاوز والمتعالي بشكل عامّ، لكنّها لا تبرّر الانتماء الطائفيّ والخلط بين الدينيّ والسياسيّ. وتقول الحداثة أيضًا أنّه لا يجب فهم الفصل بين الدولة والدين كتجزئة بين جوهر وجوهر في إطار واحد هو الإنسان، بل هو تمييز بين الجوهرين، والتمييز ضروريّ بين مختلف النشاطات الإنسانيّة، ليستطيع الإنسان أن يحقّق الأفضل[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٣ - ٧٣.

(٢) راجع:

Thom Sicking sj., «Complémentarité et opposition entre tradition et modernité en théologie au Proche-Orient», in *Foi chrétienne et inculturation au Proche-Orient*, ISSR, Beyrouth, 1992, pp. 84-107.

رابعًا: إنّ الحداثة، كنهج وممارسة، سقطت أمام النظام الطائفيّ الدينيّ الاجتماعيّ الذي بقي هو الأقوى على الصعيد الاجتماعيّ وكذلك السياسيّ بالرغم من بروز قوى تنادي بالتعدديّة والديموقراطيّة أو حتّى العلمانيّة. فالمشكلة الأساسيّة تتمثّل في أنّ مجتمعات الشرق الأوسط بقيت في أساسها تقليديّة وتسيطر عليها مؤسّسات لها اليد الطولى على المجتمع والجماعة. وهذه المجتمعات تدافع عن نفسها أمام تيّار الحداثة التي ربّما تهدّد هويّتها ووحدتها[1]. والواقع أنّ مجتمعاتنا اليوم، وكنائسنا ومؤسّساتنا الدينيّة هي في علاقة متوتّرة مع الحداثة:

- فمن ناحية، نستمرّ في الحديث عن ضرورة التوجّه الموحّد الواحد، الشامل، السامي، المقدّس، للمجتمع. وهذا يعني، في كلام التحليل الاجتماعيّ الفلسفيّ، أنّ المجتمع ما زال مجتمعًا أبويًّا تقوده شبكة من التصوّرات والمعاني والرموز التقليديّة الهادفة الأساسيّة، ويحتاج إلى الحماية الأبويّة والزعماء الأبويّين ينتمون إلى هذه الطائفة أو تلك بكلّ ما يمثّل الفكر الطائفيّ من انغلاق على الذات، وبكلّ ما فيه من أحقاد تفجّرت من هنا وهنالك حروبًا دامت سنوات دامية.

ومن ناحية أخرى، في مدارسنا وجامعاتنا المرتبطة بالكنائس والجمعيّات الرهبانيّة، نعلّم النشء على الحرّيّة وعلى الفكر النقديّ والتمييز بين نشاط وآخر وكذلك على استقلاليّة كلّ علم من العلوم، وعلى نسبيّة الآراء والأفكار والفرضيّات، وهذا كلّه مدخل إلى عالم الحداثة في عالم ما زال له الكثير من التقاليد التي تشكّل، في الوقت نفسه، الأساس المقدّس الذي لا يمسّ. ولا شكّ أنّ قطاعات واسعة، من الاقتصاد في الكثير من وجوهه وإلى وسائل الإعلام وإلى طرق التسلية والترفيه وإلى إدارة الأعمال وغيرها، أصبحت تابعة لعالم الحداثة ومفاهيمها وهي قد أدخلت نمط حياة وتفكير يمتّ بصلة إلى عالم الحداثة. وفي الوقت عينه، يتناقض هذا النمط، داخل الإطار المسيحيّ، مع نمط الحياة التقليديّة ربّما على مستوى الفرد نفسه أو مستوى العائلة أو القرية إلخ... إنّها الازدواجيّة

---

(١) راجع جورج خضر وآخرون، المسيحيّون العرب، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨١، ص ١١٦ - ١١٧.

بعينها، والالتباس بذاته والاشتباه الناتج عن إطار دينيّ أخلاقيّ يختلف عن الإطار المهنيّ وكذلك عن إطار الحياة الفرديّة... وهذا يعني أنّ الحداثة وضعت يدها على جزء من حياة الفرد واستمرّ جزء آخر في قبضة النظام الأبويّ الدينيّ، وهذا معناه، كما يقول لي أحد خرّيجي مدارسنا الكاثوليكيّة: «أنا مجزّأ» بين علمانيّة الغرب وغيبيّة الشرق. الواضح هنا أنّ الدين لم تعد له اليد الطولى على مجمل حياة الإنسان المسيحيّ، وربّما المسلم كذلك.

ومن ناحية أخرى أيضًا، أنّ الحداثة هي واقع محسوس بيننا وفينا، ولا الخطاب الأصوليّ في منطقه وممارسته ولا المجابهة التقليديّة تستطيع أن توقف حركة الحداثة. فعلى صعيد المسيحيّة الشرقيّة، ولا أريد الخوض في موضوع المستويات أو الأطر الأخرى، سوف نسير سريعًا إلى الذوبان بين حداثة هي بيننا ونصبنا أنفسنا كوسطاء لها، وبين طائفيّة وفكر طائفيّ انغلاقيّ مدعوّ إلى أن يصبح هامشيًّا مع مرور الزمن. إنّ الفكر النقديّ المستند إلى العلوم، يستطيع أن يساعدنا. لكي نكتشف جذورنا وتقاليدنا وهويّتنا من خلال الدراسة النقديّة التاريخيّة فننفض عنها غبار الغيب والخرافة والتعصّب والاعتراف بالخطأ، بدل التغنّي بالأمجاد والإنجازات. وما يقال عن التقاليد والجذور، يقال عن الواقع الذي نحياه اليوم، بحيث نستخدم أدوات العلوم الإنسانيّة ونتائجها بهدف مخاطبة إنساننا الحاضر بفكر لاهوتيّ واقعيّ، فتصبح كلمة الله، كلمة حياة تختبر كلّ يوم بدل أن تكون كلمة جامدة لها بعض الوقع العاطفيّ ليس إلاّ. والحداثة بدورها مدعوّة إلى احترام الإنسان في واقعه وإلى مساعدته في فرز القيَم التي هي صالحة أن تكون أساسًا للتقدّم الحضاريّ والثقافيّ.

إنّ الكنيسة، ومعها المسيحيّون الذين يمتلكون الكثير من أدوات الحداثة وأساليبها، مدعوّة اليوم إلى مراجعة ذاتيّة نقديّة، في مناسبة انعقاد السينودس من أجل لبنان، تكون مقدّمة لوضع مشروع حياتيّ متكامل يؤالف بين معطيات الحداثة والمعتقدات الأساسيّة للإيمان المسيحيّ. إنّها الدعوة إلى حدث يشارك فيه الجميع من حضارة متقدّمة، حضارة يتآلف فيها الروح والمادّة.

# الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان:
## محاولات عابرة أم إنجازات ثابتة؟

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

### موضوع قديم جديد

قد يتساءل بعضنا ما الفائدة من الكتابة عن الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان مرّةً جديدة. ألم يُعالَج هذا الموضوع بما فيه الكفاية؟ ألاَ يُخشى فيه الاجترار حتّى الابتذال؟ وقد يرى المتشائمون أنّ كثرة الكلام على أيّ مسألة إنّما يعني وجود مشكلة، وكثرة التغنّي بالحوار بين المسيحيّين والمسلمين قد تخفي في الحقيقة استمرار وجود الخلاف، من باب القول بأنّ الإشادة المفرطة بالمثاليّات إن هي إلاّ الإقرار الضمنيّ بالسلبيّات.

بيد أنّ المواقف المشكِّكة في هذا الميدان غير مقبولة على الإطلاق. وكلّ خطوة إيجابيّة، مهما كانت متواضعة، هي مساهمة في بناء قد يطول تشييده ولكنّه آخِذٌ في الصعود لا محال. ولئن بدت مسيرتنا في كلّ حوار تتعثّر أحيانًا، إلاّ أنّها تنطلق بنا إلى الأمام وإلى فوق، على نحو ما تعرّج السلّم الحلزونيّة، فقد يخيَّل إلى الصاعد فيها أنّه يسير القهقرى في حين يدور فقط وهو يترقّى من حيث لا يدري.

لقد كثر الكلام في لبنان إبّان الأشهر المنصرمة حول الحوار بين أبنائه

(*) مدير مجلّة المشرق ودار المشرق.

المسلمين والمسيحيّين. فأقيمت الندوات وأُلقيت المحاضرات، وأُعلنت التصريحات ونشرت المقالات بكثافة لم يشهد لها لبنان نظيرًا في تاريخه القديم والحديث. وإنّ هذه الظاهرة تلفت الأنظار ولا يمكن تجاهلها، لا سيّما أنّها وليدة تمخّضات طويلة تتجذّر في تاريخ البلاد البعيد وقد اختمرت طوال الحرب الدامية التي حزّت كيانها على مرّ نحو ستّة عشر عامًا.

والجدير بالملاحظة في تلك الظاهرة، والمشجّع على التوقّف عندها، أنّ الكلام على هذا الحوار (إن لم نقل هذا الحوار نفسه) هو في كثير من جوانبه جديد على ألسن الفرقاء اللبنانيّين. لم يُعهد قبل ذلك أن عولج الموضوع عندهم بمثل ما يعالَج اليوم من جرأة وصراحة، في عمق وتفصيل وشمول، علمًا أنّ الجانب المسيحيّ وجد بين يديه منذ منتصف الستّينيّات، مع انعقاد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، وثائق رسميّة كان بوسعه الاستناد إليها، ولكنّه لم يعمل الكثير فعلاً لتطبيقها[1].

أمّا خطّة دراستنا فقوامها عمليّتان. الأولى رَصْد لِمَا ظهر على الساحة اللبنانيّة من أحداث تهمّ موضوعنا، بين ندوات فكريّة ومحاضرات، وكتب ومقالات في الصحف، وتصريحات صدرت لمناسبة أعياد أو زيارات رسميّة. وقد قصرنا المسح على الأشهر الثلاثة الأولى من السنة الحاضرة (١٩٩٣) متجاوزينها قليلاً في التقديم أو التأخير، بحيث شملت المدّة المعيّنة نحو مائة يوم.

والعمليّة الثانية هي تحليل للأحداث والبيانات المحصاة مع محاولة لاستخلاص دلالاتها وتوجّهاتها، بغية الخلوص إلى استشراق العِبَر.

(١) أطلب، من الوثائق المجمعيّة، **البيان في علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحيّة** (١٩٦٥) **والبيان في الحرّيّة الدينيّة** (١٩٦٥). ومن المراجع الأخرى: **توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين** (تعريب المطران يوحنّا منصور، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٨٦)، **ووثائق عصريّة في سبيل الحوار بين للمسيحيّين والمسلمين** (تعريب منشورات المكتبة البولسيّة، ١٩٩٢)، **وحوار وبشارة. تأمّلات وتوجيهات في شأن الحوار بين الأديان...** (تعريب منشورات المكتبة البولسيّة، ١٩٩٣). والكتابان الأخيران هما موضوع تعريف في الصفحات الأخيرة من عدد المشرق هذا.

## ١ ـ أقوال وأفعال

آ ـ **المحاضرات والندوات**: تعدّدت الدعوات إلى حضور الأحاديث واللقاءات الفكريّة حول موضوع الحوار الإسلاميّ المسيحيّ بحيث ساهم أغلبيّة المفكّرين البارزين من كِلا الطرفَين في إحياء حلقة من تلك الحلقات.

وأوّل ما نذكره لقاء نظّمه «معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة» التابع لجامعة القدّيس يوسف ـ بيروت ـ يوم ٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢، استمع فيه الجمهور إلى محاضرَين علمَين هما سماحة قاضي صيدا الجعفريّ السيّد محمّد حسن الأمين وسيادة المطران غي بولس نجيم، النائب البطريركيّ المارونيّ، عولج فيه موضوع المجمع الرعويّ الخاصّ بلبنان وما ينتظر منه المسيحيّون والمسلمون. وممّا ركّز عليه سماحة الشيخ أنّ الحوار الحقّ الواجب يبدأ بأن يستمع الواحد إلى الآخر يقول عن نفسه ومعتقداته ما هي في رأيه هو، لا أن يقول له عن ذاته ما يراه هو أنّه عليه. وهذا كلام قلّ سماعه قبلاً لا سيّما من أفواه رجال دين أيًّا كان انتماؤهم.

وفي الثامن من كانون الثاني/يناير ١٩٩٣ ألقى الأستاذ بشير العوف، صاحب جريدة المنار وعضو المجلس الأعلى العالميّ للإعلام الإسلاميّ محاضرة موضوعها التعاطف بين المسلمين والمسيحيّين ضرورة دينيّة حضاريّة. فذكر أوّلاً، مستنداً إلى الكثير من الوقائع التاريخيّة، ما كان من تعاطف عميق بين المسلمين والمسيحيّين منذ عهد الرسول حتّى أيّامنا، وأورد عددًا من الآيات القرآنيّة تدعو إلى حسن المودّة بين الأسرتَين، ثمّ خلُص إلى عصرنا الحاضر داعيًا إلى تشديد التعاون بين الديانتَين لإقامة نظام عالميّ جديد عادل ممّا لا يمكن أن يقوم بمعزل عن الله تعالى[1].

وبدءًا من الثامن من كانون الثاني عينه وعلى امتداد أسبوع، انعقد في مدينة جبيل، بمنزل مؤسّس «الملتقى الثقافيّ» الدكتور جورج أنطونيوس طربيه، سلسلة لقاءات حول موضوع آفاق الحوار المسيحيّ الإسلاميّ في لبنان. وكان

(١) أطلب جريدة النهار، بتاريخ ١٩٩٣/١/٩، صفحة ١٣.

أبرز المتندين سماحة الشيخ غسّان اللقّيس إمام المسلمين في جبيل، وسيادة المطران جورج خضر متروبوليت جبل لبنان للروم الأرثوذكس. فممّا جاء على لسان الشيخ اللقّيس أنّ موضوع الحوار الإسلاميّ المسيحيّ مهمّ شائق يجب أن نعيره الكثير من الجدّيّة للتوصّل إلى العيش المشترك، علمًا أنّ التلاقي على صعيد العقيدة صعب بسبب مبدأي التثليث والتوحيد. إلاّ أنّه لا بُدَّ من تربية النشء على الحبّ لا الحقد، ولا يتمّ هذا إلاّ بتعليم الفريقَين أمور كلّ من ديانتيهما.

أمّا المطران خضر فبدأ بتحديد معنى الحوار، وقوامه أن يقبل كلّ واحد أن يسائله الآخر جوهريًّا، أي أن يهزّ قناعاته. فمَن كانت كلّ قناعاته صلبة نهائيّة ليس بمُحاور، بل إنّه مبشّر وداعية. ورفض أن يرى نفسه معنيًّا «بالنصارى» المذكورين في القرآن الكريم، فهم شِيَعٌ المسيحيّة منها براء. لذا فمَن أراد أن يعرف المسيحيّة عليه أن يفهمها من خلال الإنجيل لا من خلال ما يقول القرآن عن «النصارى». ومن جميل ما قال عن التقارب المسيحيّ الإسلاميّ في العمق أنّ المسلمين يقولون: «حارة بلا نصارى خسارة»، كما أنّ المسيحيّين واثقون أنّ المسلم اللبنانيّ هو الحركة التي تساعد العربيّ على الانفتاح[١].

وفي الثالث عشر من كانون الثاني/يناير، جرت في ثلاثة أماكن مختلفة من الأراضي اللبنانيّة ثلاثة لقاءات فكريّة تمتّ إلى موضوعنا:

- في بيروت، وبدعوة من كلّيّة بيروت الجامعيّة، حاضر العلاّمة السيّد محمّد حسين فضل الله، وكان حديثه بعنوان **تأمّلات في الحوار الإسلاميّ المسيحيّ ودور الطالب**. وقد شدّد على نقاط التقاء الديانتَين وندّد بالنظام الطائفيّ الذي فُرض على الجميع فرضًا، إذ الغبن في لبنان مشترك بين المسيحيّين والمسلمين. ودعا إلى استمرار الحوار «لتكون حياتنا أرحب»[٢].

- وبدعوة من فرع كلّيّة بيروت الجامعيّة في جبيل، جرت ندوة اشترك فيها المطرانان جورج خضر، وبشارة الراعي رئيس أساقفة جبيل على الموارنة، والدكتور جورج صبرا الأستاذ في كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى. وكان اللقاء بعنوان

(١) أطلب النهار، ١٩٩٣/١/٢٢، صفحة ١٤ و١٩٩٣/١/٢٥، ص ١٢.
(٢) النهار ١٩٩٣/١/١٤، ص ١٥.

المسيحيّون وشهادتهم في لبنان. وقد أجمع المتكلّمون على ضرورة شهادة المحبّة وعمل الكنيسة مع المواطنين من غير أبنائها لإعادة لبنان إلى دعوته التاريخيّة فيظلّ رسالة للشرق والغرب[1].

ـ وفي ثانويّة حلبا الرسميّة ـ في عكّار ـ عقدت لجنة التفاعل المسيحيّ الإسلاميّ ندوة عن القيم المشتركة في المسيحيّة والإسلام، ساهم فيها كلّ من المفتي الجعفريّ الممتاز الشيخ عبد الأمير قبلان، والمطران إلياس نجمه راعي إبرشيّة طرابلس للروم الكاثوليك، والمطران بولس بندلي راعي إبرشيّة عكّار للروم الأرثوذكس، ونائب رئيس المجلس الإسلاميّ لأوقاف عكّار الشيخ عمر الكيلاني، والشيخ خلدون عريمط رئيس دائرة الأوقاف الإسلاميّة في عكّار، والآباتي الياس النجّار النائب العامّ لإبرشيّة طرابلس المارونيّة في عكّار، ونقيب محامي الشمال السابق الأستاذ حسن المرعبي. وقد أوجز الدكتور سليم الضاهر، مدير الندوة، ما يصبو إليه اللقاء فقال: «طموحنا أن يُبنى لبنان الجديد على أساس القِيَم المشتركة الخُلقيّة والوطنيّة والإنسانيّة الموحِّدة والموحَّدة وفي مقدّمتها حقوق الإنسان والحرّيّة والعيش المشترك والعدالة والسلام والديمقراطيّة والمساواة». وشدّد المحاضرون على تلك النواحي، مؤكّدين، إلى ذلك، أنّ الإنسان هو القيمة المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة، فلا بُدَّ من العمل معًا في سبيله على نحو ما طالب بذلك المجمع الفاتيكانيّ الثاني، والبابا بولس السادس في رسالته العامّة عن ترقّي الشعوب، والقرآن الكريم. ونوّه الجميع بضرورة النظر إلى نقاط التلاقي والتشابه في الديانتين مع نبذ التعصّب الذي هو على حدّ قول المطران نجمه آفة الدين، فإنّ «المتعصّب هو الإنسان الضعيف والخاطئ، وإنّ الذي لا يزال حتى اليوم يجترّ عُقَد التعصّب الدينيّ، مسيحيًّا أكان أم مسلمًا، تجاوزه موكبُ التاريخ وتركه على قارعة الطريق أعمى». ومثله قال المفتي قبلان إذ أعلن أنّ «لا المسيحيّة ضدّ الإسلام ولا الإسلام ضدّ المسيحيّة. بل هما حلقتان في سلسلة إلهيّة واحدة. وكلّ مَن يفرّق بينهما هو عدوّ لعيسى وعدوّ لمحمّد وعدوّ لله»[2].

(1) **النهار** ١٩٩٣/١/١٥، ص ١٢.
(2) **النهار** ١٩٩٣/١/١٤، ص ١٤.

وعاد المطران إلياس نجمه إلى الكلام عن التلاقي الروحيّ والاجتماعيّ بين المسيحيّة والإسلام وذلك في جبيل، بكلّيّة الحقوق التابعة لجامعة الروح القدس وبتاريخ ١٩٩٣/٢/١٨ . وأشار إلى أنّ الحوار اللاهوتيّ بدأ بين المسيحيّة والإسلام منذ الفتح العربيّ وازدهر كثيرًا في العصر العبّاسيّ، ولكنّه اجتاز قرونًا من الجمود الفكريّ وحلّ محلّه التجاهل والتنابذ والتكاره والصراعات الدمويّة، ممّا باعد بين الملّتين الموحدتّين، وعاد فبرز في القرن العشرين. وذكر جهود منظّمي اللقاءات الكثيرة في الغرب والشرق بين المفكرين المسيحيّين والمسلمين، وأضاف أنّ أرض لبنان هي أرض مميّزة لتلاقي قيم السماء في حوار أبناء الله جميعًا[1].

وختامًا لسلسلة الندوات والحلقات نشير إلى لقاء آخر حول موضوع «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ» جرى بدعوة من «حوار الاثنين»[2] تكلّم فيه كلّ من الأستاذ كابي حبيب الأمين العامّ لمجلس كنائس الشرق الأوسط، والدكتور سليم اليافي والعلاّمة السيّد هاني فحص والأستاذ فيصل طبّارة والدكتور حسين الغوتلي. وما لفت النظر في هذا اللقاء أنّه وُزّع على الحضور كتاب بعنوان من أجل حوار إسلاميّ مسيحيّ - موقف المسيحيّة من الإسلام كما حدّده الفاتيكان. وهو تعريب لإحدى الوثائق الفاتيكانيّة الصادرة منذ ما يزيد عن ربع قرن. أمّا معرّبو الكتاب والمشرفون على توزيعه فهم الدكتور سليم اليافي - وهو الأمين العامّ المساعد السابق لجامعة الدول العربيّة - والأستاذ أحمد طبّارة - مدير «حوار الاثنين» - وآخرون من أصدقائهم المسلمين. ولا حاجة للتعليق على مثل هذه البادرة وما تنمّ عنه من انفتاح.

ونلحق بهذا الخبر «الخياليّ» خبرًا آخر شبيه به، هو المحاضرة التي ألقاها المحامي عبد اللطيف فاخوري في غاية آذار/مارس بمقرّ المركز الثقافيّ الإسلاميّ - بيروت - حول موضوع يمتّ إلى واقع الحياة، وهو بعنوان: «وحدة المسلمين والمسيحيّين البيارتة». وقسّم المحاضرة إلى ثلاثة محاور: أوّلها التضامن السياسيّ كما بدا من محطّات في تاريخ المدينة كان للمسيحيّين والمسلمين فيها رأي واحد

---

(١) النهار ١٩٩٣/٢/١٩، ص ١٤.

(٢) أطلب النهار ١٩٩٣/٢/٢١، ص ١٣.

(دفاع الأوزاعي عن المسيحيّين، ودفاع المسيحيّين عن مقام الإمام لمّا أراد الصليبيّون هدمه...). والمحور الثاني هو التكامل الاجتماعيّ والاقتصاديّ (كمثل تعاون أبناء الديانتين في بناء دور العبادة، والتبرّع للفقراء والمعوزين دون تمييز). والمحور الثالث هو التوافق الفكريّ الثقافيّ، ختمه المحاضر بذكر موّال طريف نظمه سنة ١٨٣٤ مفتي بيروت الشيخ أحمد الأغرّ:

لم أدرِ كيف وصولي للجميل يا ناس ... أأصحب القسّ والخوري أم الشمّاس

أم ألزم الدير حتّى يحضر القدّاس ... عسى بصدق اعترافي أُمنح إلقربان

أم أنتظر... عيد مار الياس[1]

ب ـ كتب ومقالات: لا شكّ أنّ المحاضرات والندوات هي أكثر ما يلفت الأنظار عند الخاصّة والعامّة على السواء، لذا تعدّدت وتنوّعت. إلاّ أنّ الساحة لم تخلُ من محاولات أُخرى شائقة تساهم في إقامة الحوار، كالكتب والمقالات في الصحف.

فمن المقالات ما أصدره القاضي والنائب السابق عن المقعد السنّيّ في الشوف، الأستاذ عبده عويدات، في صحيفة النهار بتاريخ ١٩٩٢/١٢/٣١ (ص ٤). عنوان المقال: عبرة الذكرى... من الميلاد إلى المولد. ومن جميل ما جاء في النصّ أنّ «المسيحيّة ليست طائفة، والإسلام ليس بطائفة. إنّما المسيحيّة رسالة، والإسلام رسالة. وكلتا الرسالتين دعوة واحدة لوحدة الخلق من وحدة الخالق التي ترفع من شأن الإنسان في نفسه وفي مجتمعه (...) وهذا الحرص قائم على إعلاء كلمة الحقّ ونشر العدل الإلهيّ في الدنيا بجميع مفاهيمه وتحقيق مبدأ المساواة بين البشر في مختلف نواحي الحياة». ويضيف يقول، ونعمَ القول: «لقد حرص التنزيل على أن تقوم أوثق العلاقات وأمتنها وأجدى التعاون بين الديانتين الشقيقتين **الإسلام والمسيحيّة والابتعاد بهما عن كلّ ما يؤدّي إلى مصادرة الرأي في مجالات العقيدة**»[2].

---

(١) النهار ١٩٩٣/٤/١، ص ١٢.

(٢) التشديد هو بقلمنا.

وثمّة مقالة أُخرى لفتت انتباه الجميع نشرها العلاّمة السيّد محمّد حسين فضل الله في صحيفة **النهار** (١٩٩٣/١/٢٧) وعنوانها **تأمّلات في الحوار الإسلاميّ ـ المسيحيّ**. ومن أهمّ ما جاء في الحديث: لماذا الحوار، والحوار الإسلاميّ المسيحيّ بالذات؟ لأنّه لن نستطيع أن نهرب من الآخر. إنّه في داخلنا، في داخل أرضنا، في داخل قضايانا. وكما لا يمكن أن نهرب من الآخر، فلا يمكن أن نهرب من التعدّديّة، وهي غنى إذ تُنتج إنسانًا واحدًا متعدّد الخصائص. لذا فلا خوف من الحوار على الرغم من أنّه «يفضح» غرورنا. لا بل لا بُدَّ من الحوار لأنّه يضيء الكثير من المناطق الخفيّة في داخلنا وبذلك يمكن أن يزيل الكثير من المخاوف في أنفسنا على حدّ ما جاء في كلمة للنبيّ العربيّ: «لو تكاشفتم لَما تدافنتم». وبالإضافة إلى هذا المقال، فللعلاّمة فضل الله خطب كثيرة يدعو فيها دومًا إلى الحوار والتقارب والعمل المشترك.

وإلى جانب المقالات، فثمّة بعض **الكُتُب**. نشير إلى اثنين منها ذكرتهما الصحف، عالَجا قضيّة اللقاء الإسلاميّ المسيحيّ وإن على نحو غير مباشر: أوّلها رواية بالإنكليزيّة ألّفها الأب أنطوان الجميّل، مدير المركز الكاثوليكيّ للإعلام، بعنوان **هجمت الذئاب على القطيع**. وهي من الواقع اللبنانيّ في أثناء الحرب الأخيرة، قوامها أنّ شابًّا مسيحيًّا خُطف فتضافر الجهود لوجوده ويسعى أصحاب الإرادات الطيّبة من رؤساء مدنيّين ودينيّين من مختلف المذاهب، ولكن دون جدوى. ويساهم أيضًا في البحث ليلى الفتاة المسلمة صديقة خطّيبة الشابّ. وهدف القصّة هو إظهار الوجه الإيجابيّ في الحرب من تعايش بين اللبنانيّين مسيحيّين ومسلمين وتعاون رجال الدين وتضامن الجماعات في ساعات الضيق.

والكتاب الثاني هو مؤلّف ليس بجديد، إلاّ أنّه عاد إلى الواجهة على أثر محاضرة ألقتها الأديبة السيّدة خديجة زعزع خالد عن **السفير اللبنانيّ نصري سلهب وكتابه «في خطى محمّد»**[1]. ظهر هذا الكتاب بين منشورات المطبعة الكاثوليكيّة (بيروت) سنة ١٩٧٠ وجاءت المحاضرة تبرز أهمّ ما ورد فيه وهو

---

(١) راجع النهار ١٩٩٣/١/٢٨، ص ١٤.

يصبّ في خانة الحوار الجريء الهادئ الداعي إلى التسامح والاحترام المتبادل والتقدير العميق. ومن جميل ما ورد في كتاب سلهب أنّه ذكر دعوة المسيح إلى التقرّب من كلّ مَن يختلف عنّا. فلمّا كان يسوع يلقي موعظة على الجموع قيل له: «ها أمّك وإخوتك في الخارج يطلبونك»، فأجابهم قال: «مَن أمّي وإخوتي؟» وأجال نظره في المتحلّقين حوله وقال: «ها أمّي وإخوتي، فإنّ مَن يعمل مشيئة الله هو أخي وأختي وأمّي».

واغتنمت المحاضِرة الفرصة فدعت المسيحيّين والمسلمين في لبنان إلى أن يتزوّدوا المعلومات كلّ جانب منهم عن الجانب الآخر، ليتعارفوا فيتحابّوا: «فمِن حقّ اللبناني أن تتجمّع له المعلومات عن العقيدة والدين لدى مَن يجاوره ويحاوره ويشاركه العيش في وطنه ويقاسمه مسؤوليّة المحافظة على كيانه». وأضافت تقول: «إنّني أرفع صوتي عاليًا وأناشد بكلّ محبّة العلماء والدعاة في المساجد، والرهبان في الكنائس، أن يخاطبوا العقل لا الغرائز»، ذلك بأنّه مضى على المسيحيّ والمسلم زمن طويل «يتعاملان مجاملةً وترقيمًا لأنّ كلاً منهما يتهيّب الآخر ويخشاه» في حين أنّ «الدين ليس أداة تفريق وتمزيق واقتتال، بل هو باعث طاقات الإنسان، ومحرّك قواه وموجِّهٌ للبناء والعطاء والتفاهم والتعاون والمحبّة والسلام».

ج ـ **مناسبات رسميّة**: نتوقّف في هذا المجال عند ظاهرتَين اثنتَين: أُولاهما الخطب التي أُلقيت في مناسبة الصوم، والثانية التصريحات التي واكبت زيارة بعض كبار رجال الدين المسيحيّ إلى لبنان.

أمّا **الصوم** فكان له في هذه السنة أهمّيّة كبيرة في لبنان، إذ شاءت المصادفة الجميلة، لا بل العناية الإلهيّة في معتقد الكثيرين، أن يتزامن صوم المسيحيّين الكبير وصوم رمضان المبارك، فرأى الجميع في هذه المناسبة علامة تدعو إلى مزيد من التقارب. ومن طريف ما لاحظناه أنّ بعض محطّات التلفزة نفسها كانت تبثّ بين برامجها، حتّى التي لا علاقة لها بالدين، شعارات تهنّئ المؤمنين بصومهم. ومن حفلات الإفطار التي لفتت الأنظار تلك التي أقامها المجلس العامّ المارونيّ يوم ٣/١٦ في كسروان، «معقل» المارونيّة التي طالما نُعتت في السنوات الأخيرة بالانعزاليّة والترمّت. وحضر الحفل عدد وافر من الشخصيّات الدينيّة

والمدنيّة من مسيحيّين ومسلمين. وممّا قاله المهندس ريمون روفايل، رئيس المجلس العامّ المارونيّ، في خطابه: «يقيم المجلس (...) مأدبة الإفطار الرمضانيّة وهو مصمّم على أن يجعلها في ثوابت نهجه الوطنيّ التوحيديّ. فالمجلس يؤمن بأنّ لبنان، الذي هو وطن نهائيّ لكلّ أبنائه، لا يقوى ولا يزدهر ولا يستقرّ فيه أمن إلاّ بتناغم بنيه وتوطيد وحدتهم الوطنيّة. ويؤمن كذلك (...) بأنّ المحنة التي ضربت لبنان ودمّرت فيه ما دمّرت، قد أصاب ضررُها الحجر والبشر، وأنّ إعادة بناء النفوس لها الأفضليّة على إعادة البناء الأخرى. فالوطن إنسان قبل أن يكون أرضًا وحجرًا»[1].

ولم تمض أيّام معدودة على هذا الخطاب حتّى كانت خطبة خطيرة ألقاها يوم ٢٢ آذار، ولمناسبة حلول عيد الفطر السعيد، سماحة القائم مقام مفتي الجمهوريّة الشيخ محمّد رشيد قبّاني، ركّز فيها شديد التركيز على ضرورة العيش المشترك، وكان لتلك الخطبة أجمل الوقع عند جميع المواطنين.

أمّا التصريحات التي أُدلي بها لدى زيارة رجال دين مسيحيّين جاؤوا من الغرب في مهمّات رسميّة، فنشير منها إلى ما ورد لدى زيارة الكردينال أكيلّه سِلْفِسْتريني إلى جنوب لبنان يوم ١٠ آذار/مارس. فلمّا زار الحبرُ المسيحيّ دار الإفتاء في صيدا، توجّه إليه سماحة الشيخ محمّد سليم جلال الدين بهذا الكلام: «يسعدني أن أصرّح باعتزاز أنّ صيدا والجنوب يمتازان بمجتمعهما الوطنيّ الذي يضمّ عائلات من الطائفتين المسيحيّة والإسلاميّة وهم يعيشون كأنّهم عائلة واحدة تسود أفرادها المحبّة والتعاون المستمدّ من أخلاق الأديان السماويّة والمبادئ الإنسانيّة والرابطة الوطنيّة». وأضاف: «نشكركم على زيارتكم ونُحمّلكم نقل تحيّات هذه المدينة إلى قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني»[2]. وجاء في ردّ الكردينال: «إنّي متأثّر جدًّا لهذا اللقاء الجميل الذي يعبّر لي عن الأخوّة والتعايش الإسلاميّ - المسيحيّ (...). أشكر سماحته للكلام الذي قاله والآمال التي علّقها على قداسة البابا، وهذا الاحترام وهذا التقدير منه يبادلهما إيّاه قداسة البابا باحترام

---

(١) النهار ١٩٩٣/٣/١٧، ص ٣.

(٢) النهار ١٩٩٣/٣/١١، ص ٤.

الدين الإسلاميّ وكلّ المؤمنين بالإسلام إخوتي، وأنا أؤمن بأنّ الأمور التي تجمعنا هي أكثر بكثير من التي تفرّقنا: عبادة الله الواحد الرحيم، احترام إرادة الله تعالى، والإرادة الصالحة في السعي وراء العدالة والسلام، ومحبّة الآخرين بأخوّة، واحترام كلّ إنسان»[1].

وثمّة زيارة ثانية كانت سببًا لتصريحات بالغة الأهمّيّة في هذا الشأن، هي زيارة أمين سرّ دولة الفاتيكان للعلاقات مع الدول (أو وزير خارجيّتها)، المطران جان لُوي تُوران، الذي قال في ما قال: «لا يمكن العيش في لبنان من دون حوار مسيحيّ - إسلاميّ». وأعلن بعد مقابلته سماحة الشيخ قبّاني وسماحة الشيخ محمّد مهدي شمس الدين نائب المجلس الشيعيّ الأعلى: «في الزيارتَين تبادلت اقتناعات تتّصل بما يوحّدنا، وهو أكثر بكثير ممّا يقسّمنا. ولدينا ثلاثة مجالات يمكن التعاون فيها جنبًا إلى جنب: الأوّل كوننا أناسًا يصلّون، والثاني كوننا ندافع عن الأسرة، والثالث كوننا نعمل معًا، لأنّ العمل هو التعبير الأسمى للتضامن الإنسانيّ الذي يجمع البشر من مختلف المعتقدات والمذاهب والميول. وأعتقد أنّه إذا توحّد المسيحيّون والمسلمون في المجالات الثلاثة التي ذكرتها: الدين والأسرة والعمل، ففي إمكانهم التعاون من أجل التجديد في لبنان، في وجهه الجديد وفي الوفاء لتاريخه وثقافته التعدّديّة التي ميّزته دائمًا».

وفي المقابل قال الشيخ شمس الدين ما يكمّل كلام توران، شاكرًا البابا على عنايته بلبنان ومؤكّدًا أنّ هذا البلد اجتاز محنته وهو يعاود تكوين مشروع مجتمع وطنيّ. وقال: «لا نتطلّع أبدًا إلى دولة يتغلّب فيها فريق على آخر بل نؤكّد على المشاركة الكاملة من الجميع والمساواة الكاملة بين الجميع، ومن دون هذا لا يمكن أن يكون للبنان أيّ معنى»[2].

---

(١) النهار ١٩٩٣/٣/١١، ص ٤.

(٢) النهار ١٩٩٣/٣/٣٠، ص ٤. وفي هذا الإطار لا بُدّ من التذكير بتصريح مماثل جاء بعد شهر من هذا التاريخ، على لسان رئيس الوزراء اللبناني رفيق الحريري في أعقاب زيارته للفاتيكان أواخر نيسان. فقد ردّ على بعض الهواجس التي طرحها البطريرك نصرالله بطرس صفير ومكسيموس حكيم حيال مستقبل المسيحيّين في لبنان، بقوله: «إنّ لبنان لا يُحكم بالعدد، وإنّما يحكم بالتوافق» (النهار ١٩٩٣/٤/٣٠، ص ١).

تلكم بعض التصريحات، وهي غيض من فيض، ذكرناها على سبيل المثال لا الحصر. وما زلنا كلّ يوم نطّلع على مثيلاتها، كما أنّ المحاضرات والمقالات حول الموضوع ما زالت مستمرّة تشير إلى أنّ ثمّة تيارًا جارفًا لا مجال بعد اليوم إلى إيقافه، ممّا يبشّر بمستقبل يدعو إلى التفاؤل والارتياح.

ولا بُدَّ لنا الآن، بعد عرض الوقائع، من الانتقال إلى المرحلة الثانية واستجماع واستخلاص أهمّ التوجّهات التي ظهرت من خلال تلك الأحداث، فتنجلي الخيوط العريضة من لحمةٍ وسدًى، ممّا يساعد على إخراج صورة النسيج الجديد واضحةً مكتملة.

## ٢ ـ التوجُّهات الجديدة

ظاهرٌ من كلّ ما سبق أنّ هناك توجُّهات يتّفق عليها المسلمون والمسيحيّون اللبنانيّون في سعيهم الصريح المخلص إلى التلاقي. وإنّنا لنوجزها في بضع نقاط:

آ ـ لقد كُتب على المسلمين والمسيحيّين اللبنانيّين أن يعيشوا معًا في بقعة من شرق حوض البحر المتوسّط، بقعة صغيرة برقعتها ولكنّها كبيرة برسالتها.

ب ـ شاءت الظروف أن تُباعد الحرب اللبنانيّة بين مَن عاشوا معًا قرونًا طويلة، ولكنّ أبناء الوطن الواحد يشعرون الآن، أكثر منهم في أيّ وقت مضى، بضرورة التلاقي والحوار بكلّ ما في هاتين العبارتَين من معنى. فالتلاقي لا يعني ملاقاة المجاملة، بل اجتماع المصارحة والتعارف في العمق. ولا ينبغي أن يكون الحوار من الآن وصاعدًا «حوار طرشان»، يبغي منه كلُّ واحد فرضَ رأيه على الآخر، بل يجب أن يستمع كلّ واحد إلى الآخر يعرض ما هو عليه كما يرى هو أنّه عليه. وهذا الحوار يفترض أيضًا الاحترام المتبادل لا سيّما أنّ أفراد الطرفَين هم جميعًا خليقة الله.

ج ـ ولأجل تثبيت أسس الحوار وتأمين دوامها، لا بُدَّ من تعليم أبناء الأجيال الصاعدة ما ينبغي لهم أن يعرفه بعضهم عن بعض (دور المدارس والتنشئة

الوطنيّة السليمة التي لا تضرب صفحًا عن التعدّديّة بل تحترمها وتبيِّن مزاياها)[1].

د - الديانتان المسيحيّة والإسلاميّة مهدَّدتان بالخطر إن اعتُبِرتا طائفتَين (لأنّ الطائفة كثيرًا ما تسعى إلى الانغلاق والتعصّب الذميم الذي يصادر العقيدة) في حين أنّهما رسالتان، والرسالة تبغي الانفتاح الحقّ المبنيّ على المحبّة. ولبنان نفسه عليه تأدية رسالة، بل إنّه رسالة على حدّ ما قاله البابا يوحنّا بولس الثاني. «فإذا فسد الملح فبماذا يملَّح؟».

هـ - فَهِمَ الطرفان أنّه لا بُدَّ لهما من الانتقال من طور التعايش إلى طور العيش المشترك. فلا يكفي أن يعيش الواحد قرب الآخر وهو يكاد يجهله (المرء عدوّ ما يجهل)، بل ينبغي أن يعيش الواحد مع الآخر. وثمّة مرحلة تذهب إلى أبعد، فتجتاز من العيش المشترك إلى المشاركة في العيش بجميع أبعاده، أي إلى المشاركة في بنيان الحياة معًا.

و - المشاركة في العمل الواحد هي من الأهمّيّة بمكان. فمجالات العمل التي يدعو إليها الإسلام والمسيحيّة من أجل بناء الإنسان متعدّدة: التنمية الاقتصاديّة، الدفاع عن حقوق المظلومين، السعي إلى السلام، التعليم والتربية، وما إلى ذلك. وما من شيء يقرّب الناس بعضهم من بعض مثل العمل المشترك، على حدّ ما جاء بقلم الكاتب الفرنسيّ الشهير أنطوان ده

---

(١) يطيب لنا هنا أن نذكر كتابًا صدر منذ أسابيع قليلة، نقلناه إلى العربيّة بعنوان مدخل إلى العقيدة المسيحيّة، وهو كتابة عن محاضرات ألقاها زميلنا اليسوعيّ الأب توماس ميشال على طلاّب كلّيّة الشريعة الإسلاميّة في أنقره بدعوة سمحاء من تلك الكلّيّة. كما نشير في هذا الإطار إلى ما يقوم به معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة التابع لجامعة القدّيس يوسف (بيروت) من محاضرات ودروس يلقيها مسلمون ومسيحيّون للتعريف بمعتقداتهم، ومن أبحاث مشتركة كمثل كتاب طريقة التحليل البلاغيّ والتفسير. تحليلات نصوص من الكتاب المقدّس ومن الحديث النبويّ الشريف (دار المشرق، ١٩٩٣) الذي ألّفه معًا باحثون مسلمون ومسيحيّون. وكانت مقالتنا هذه قيد الطبع لمّا علمنا من الصحف (تاريخ ١٩٩٣/٥/٤) أنّ جامعة البلمند الأرثوذكسيّة في شمال لبنان قرّرت إنشاء معهد للدراسات الإسلاميّة المسيحيّة.

سانتيكْرُوبري: «إن أردت أن يتنابذوا ويتعادوا فارمِ لهم الحَبَّ، أمّا إن أردت أن تجعلهم يكبرون فدعهم يعملون معًا».

ز ـ لا شكّ أنّ هناك فوارق بين الديانتين، لا سيَّما على صعيد العقيدة، ولكن لا داعي إلى التوقّف السلبيّ عندها أو عند أيّ ما يفرّق. فميادين التلاقي أكثر بكثير من ميادين التباعد. والمؤمن الحقّ لا يمكنه إلاّ أن يكون أخًا لكلّ مؤمن حقّ.

الخاتمة

أحببنا من خلال هذا الرصد أن نتبيَّن حقيقة ما يجري الآن على الساحة اللبنانيّة في شأن التقارب الإسلاميّ المسيحيّ، ويخيّل إلينا أنّ المائة اليوم التي ركّزنا عليها هي أنموذج بليغ لحقيقة لا مفرّ منها: فالحوار الإسلاميّ المسيحيّ سائر، وإنّه في مسار سليم، وهذا لَمَا يدعو إلى التفاؤل. ويزداد تفاؤلنا إذا ما تذكّرنا أنّ هذا الحوار يتمّ بعد ستّة عشر عامًا من الاقتتال الأعمى العقيم. فما أعظم الفرق بين الأمس واليوم! ولقد حفظ اللبنانيّون أمثولة التاريخ ويبدو أنّهم استوعبوها واعتبروا. فعساهم يتابعون الطريق بجدّ وإيمان، ومهما تعثّرت الخطى واعوجّت المراقي، فمَن ابتغى النور والحقّ يعرف أنّه سينال المراد، لأنّ الله سبحانه نور وحقّ، والنور يهدي سواء السبيل، والحقّ يحرّر ويبني.

# الشعر والحداثة

الدكتور ديزيره سقّال (*)

## ١ ـ مقدّمة

أن نتكلّم على الشعر وعلاقته بالحداثة، أو على الشعر والحداثة، يعني أن ندرس حالاً من حالات التطوّر الفنّيّ دقيقة جدًّا، وتفترض تحديد المصطلحين للولوج إلى عمق التفاعل بين الفنّ والحضارة، وبين الفنّ والحياة. وإن يكن الشعر، بطبيعته، فنًّا من الفنون الجميلة، فهو يختلف عن الفنون الفراغيّة، كالرسم مثلاً، في أنّه يحمل معظم عناصرها، بالإضافة إلى عنصر اللغة والتجسيم الصوتيّ. ومن البديهي أن تعرف حياةُ الفنّ، كلّ فنّ، تطوّرًا مستمرًّا، وتغيّرًا يكون بعضه بطيئًا، ويكون بعضه الآخر سريعًا، وفقًا للحالات الحضاريّة التي تواكب مسيرته.

## ٢ ـ الشعر والنظريّة / آراء القدامى

نظر معظم العرب القدامى إلى الشعر على أنّه «صناعة» لها مقوّماتها وأصولها التي يتعلّمها المرء ليجيد قرض الشعر. يقول أبو هلال العسكري: «إذا أردتَ أن تعمل شعرًا فاحضر المعاني التي تريد نظمها فكرَكَ، واخطرها على قلبك، واطلب لها وزنًا يتأتّى فيه إيرادها وقافيةً يحتملها... فإذا عملتَ القصيدة فهذّبها ونقّحها...»[١]. ويقول ابن طباطبا: «فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخَّضَ المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثرًا، وأعدّ له ما يُلبسه إيّاه من الألفاظ

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانية.

(١) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، دار الكتب العلميّة، ط ٢، ١٩٨٩، ص ١٥٧.

التي تطابقه، والقوافي التي توافقه، والوزن الذي يسلس القول عليه»[1]. ومعنى هذا الكلام، أنّ الشعر يُصنَع، وأنّه يُلَقَّن تلقينًا، وأنّ المادّة (المعنى) لها عالم مستقلّ عن الشكل (الأسلوب).

وفي الواقع، افترض معظم النقّاد هذا وانطلقوا منه. فقد قال قدامة بن جعفر إنّ الشعر «قول موزون مقفّى، يدلّ على معنى»[2]. ورأى أنّ «المعاني كلّها معرّضة للشاعر... إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادّة الموضوعة، والشعر فيه كالصورة»[3]. فالنظم أساس للشعر، يفرّقه عن النثر. إنّه، على حدّ تعبير ابن طباطبا «كلام منظوم، بائن عن المنثور الذي يستعمله الناس في مخاطباتهم، بما خُصّ به من النظم الذي إن عُدِل عن جهته مجّته الأسماع، وفَسَدَ على الذوق»[4]. والشعر هو «الكلام الموزون المقفّى»[5]. فالمعنى عندهم معرّض لكلّ الناس، ولكن فضل الناظم أن يسكب هذا المعنى في حلّة يتميّز بها، «فالشعر صناعة، وضرب من الصبغ، وجنس من التصوير... والمعاني مطروحة في الطريق...»[6].

على أنّ واحدًا من النقّاد القدامى كان له رأي فيه من الجِدّة ما يلفت الأنظار، هو عبد القاهر الجرجاني، ولا سيّما في كتابَيه «أسرار البلاغة»، و«دلائل الإعجاز». فهو يرى أنّ الوزن ليس الأساس في الشعر[7]، ولكن المبنى والمعنى يجتمعان في نوع من الاتّحاد والاتّساق، فالألفاظ «خَدَم المعاني»، والمعاني «هي

(١) إبن طباطبا، عيار الشعر، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٢، ص ١١.
(٢) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، المطبعة البولسية، ١٩٥٨، ص ١٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٤) إبن طباطبا، عيار الشعر، ص ٩.
(٥) إبن خلدون، المقدّمة، دار إحياء التراث، ط ٤، ص ٥٦٦.
(٦) الجاحظ، كتاب الحيوان، دار صعب، ط ٣، ١٩٧٨، ١/٤٤٤.
(٧) يقول: «وإن زعم (مَن يرفض الشعر وأخباره) أنّه إنّما كره الوزن لأنّه سبب لأن يُغَنّى ويُتَلَهّى به، فإنّنا إذا كنّا لم ندعُهُ إلى الشعر من أجل ذلك، وإنّما دعوناه إلى اللفظ الجزل، والقول الفصل، إلخ... فليقل في الوزن ما شاء، وليضعه حيث أراد، فليس يعنينا أمره، ولا هو مرادنا...» (دلائل الإعجاز، دار المعرفة، ١٩٧٨، ص ٢٠).

المالكة سياستها»[1]. فالمعنى يتطلب لفظه ويستدعيه، وأفضل النظم أن ترسل المعاني على سجيّتها لكي تطلب الألفاظ لنفسها[2].

وقد تبنّى جيلُ الحداثة هذا الموقف، وسنتوقّف عنده لاحقًا. ولم يكد واحد من القدماء ـ باستثناء عبد القاهر الجرجاني ـ يخرج من نظريّة الشعر هذه، وإن يكن بعض الشعراء قد خرجوا عليها في قصائدهم، كأبي نوّاس، وأبي تمّام، والمتنبّي، وسواهم... وعليه، يكون الشعر، في نظر القدامى من العرب، كلامًا موزونًا، مقفّى، يُصاغ فيه المعنى، أي أنّه تعبير جميل عن الفكرة، يخضع لشروط مسبقة.

## ٣ ـ الحداثة. تحديدها

رأى معظم المنظّرين أنّ الحداثة حركة من صلب التراث العربيّ، عرفتها العرب عبر العصور. ولعلّ أدونيس من أكبر المنظّرين لهذا التيّار، فهو يعتبرها ظهرت، سياسيًّا، مع معاوية[3]، وفقهيًّا ـ دينيًّا مع ابن الراوندي وابن المقفّع وجابر بن حيّان، والرازي...[4] وثوريًّا مع ثورتَي الزنج والقرامطة[5]، وفنّيًّا مع أبي نوّاس وبشار بن برد وأبي تمّام[6]، وأنّ المعطيات الغربيّة التي رفدت الحداثة ليست كلّ شيء. ويرى آخرون أنّها «مرحلة تاريخيّة جديدة كلّ الجدّة بدأت حوالى الخمسينات...»[7] وهي «كثيرًا ما تقترن بالتكنولوجيا بحيث تُستعمل الكلمتان بمعنى واحد»[8]. ولقد تبنّت هذه الحركة موقف الإنسان من شتّى وجوهه، وما عقّدته المدنيّة في الذات، والتفتت إلى ما هو إنسانيّ، شامل، يمسّ مباشرة معدن

---

(١) الخطّابي والرمّاني والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، ط ٢، ١٩٦٨، ص ١٤٣.
(٢) الجرجاني، أسرار البلاغة، مطبعة وزارة المعارف (إستانبول)، ١٩٥٤، ص ٨.
(٣) أدونيس، الثابت والمتحوّل، دار العودة، ط ١، ١٩٧٤، ٣٨/١.
(٤) المصدر نفسه، ٧٣/٢.
(٥) المصدر نفسه، ٦٣/٢.
(٦) المصدر نفسه، ١٠٦/٢ وما بعدها.
(٧) أنطون المقدسي، مقاربات من الحداثة، مجلّة مواقف، عدد ٣٥، ص ٣.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤.

الإنسان وقضاياه الملحّة»[1]. فطرحت هذه الحركة «مشكلة الإنسان في وجوده، وحلّقت في فلك استلهام الموقف الحضاريّ»[2].

أ ـ **في الغرب**: ولقد عبّرت الحداثة، في الغرب، عن موقف جديد من العالم. فبعد سقوط الكلاسيكية مع انهيار الأنظمة الملكية عمليًا، وبعد التركيز على الإنسان في الواقع جوهرًا للعالم، تغيّرت المقاييس، وصار الكون يعني الفرد بمقدار ما هو موجود يتفاعل معه. فالتحوّلات الكبيرة التي شهدها العصر، والثورة العلميّة، وتغيّر الفكر الفلسفيّ من فلسفة ديكارت وكانط وهيغل، إلى فلسفة شوبنهاور وكيركيغارد ونيتشه التي جعلت مفهومَي الوجود والإنسان مختلفَين. وبعد أن كان الكون مُسلَّمًا به، كاملاً، صار على غير ما يُرام، وصارت الذات في صراع مستمرّ معه بهدف جعله متناسبًا وإيّاها. وعبّر الإنسان عن أزمات القلق، معتبرًا أنّ آدم قد سقط لأنّه فقد براءته القدّيسة، وأنّ البراءة تعني الجهل[3]، وأنّ الخطيئة الأصليّة هي العلم وتذوُّق ثمرته[4]. وأُفرغ ما وراء العالم من محتواه. وجاء نيتشه يعلن موت الله وولادة الإنسان الجديد، وهو «حبلٌ منصوب بين الحيوان والإنسان المتفوّق»[5]. وجاء آينشتاين ليعلن فاتحة عهد جديد، وزوال مفاهيم المطلق في الفيزياء لتحلّ محلّها مفاهيم النسبيّة relativisme (الفيزياء النسبيّة)، وكان هذا فتحًا كبيرًا في العلم طَبع العصر بكامله. ونتيجة لهذه الرؤيا الرهيبة، ابتلعت العالم حربان عالميّتان أوصل إليهما هذا الفكر الفاوستيّ، ومثّله خير تمثيل رجلان، هما الصورة المصعّدة للإنسان المتفوّق: هتلر وستالين.

من جهة ثانية، عرف العصر تحوُّلاً واسعًا نحو المدن، وطغت الشركات

---

(١) ديزيره سقّال، حركة الحداثة، منشورات ميريم، ط ١، ١٩٩١، ص ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣) Sœren Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, trad. Knud Ferlov et J. Gateau, Gallimard-idées nrf, 1968, p. 43, 45.

(٤) *Ibid.* p. 44

(٥) Friederich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. et prés. Georges Arthur Goldschmidth, livre de poche classique, 1972, p. 10.

الضخمة والمصانع الهائلة على حياة الإنسان، ولازم طابع «المُغفَل» حياته، كرئاسة الشركات والمصانع وإداراتها، وما لبث الإنسان أن تحوّل إلى نقطة ضائعة في شبكة الحياة الهائلة، لها دورها، ولكن كبنية صغيرة من بنى الوجود. إنّه عصر البنيويّة التي سمّاها روجيه غارودي «فلسفة موت الإنسان». وقد جرّد العصر المذكور الإنسان من إنسانيّته ليحوّله إلى بنية لا حياة خاصّة لها.

تلك هي أزمة الحداثة في الغرب. وهي، على العموم، أزمة «ضمير تعس»، يتململ بحثًا عن «بُعد ثالث»: فلا مفاهيم المطلق النهائيّ القديمة أمّنت له هدوءه ويقينه النهائيّ، ولا إسقاط هذا المطلق ومعاييره أمّن له ما يريد. وبات البحث عن «البعد الثالث» محتومًا وحثيثًا، لعله ينجح أخيرًا في حمل الخلاص للإنسان المعذّب. تلك هي حدود الحداثة في الحقيقة، وذاك هو أفق بنيتها. إنّها محاولة دؤوب لاستعادة الفردوس المفقود، ولكن من غير أن يتنازل الإنسان عن تذوّق الثمر المحرّم. إنّها عصر جديد من القلق والبحث اللذين لا يهدأان.

**ب ـ في الشرق:** وبعد، ما هي آفاق الحداثة في الشرق؟ وهل فهمها العرب كما فهمها الغرب وعايشها؟

في الواقع، لم تكن حداثة الشرق قطّ لتحمل آفاق الرؤيا التي حملتها حداثة الغرب، لأنّ الحضارة الشرقيّة لم تمرّ بالتجربة العقليّة التي مرّت بها حضارة الغرب. إنّها، بطبيعتها، حضارة طوباويّة utopique (يوتوبيّة) ترضى بالمطلق، وترفض أن تتنازل عنه. وهي تحاول أن تبني الإنسان داخل هذا المطلق، لا خارجه، وأن تبني واقعها كذلك. فمن النهضة إلى الحداثة طريق مرّت بها مرحلتان:

١ ـ مرحلة النهضة التي عنت استعادة الذات وعيها بنفسها، بعد أن غُيِّبَ هذا الوعي في عصر الانحطاط. هنا تنتهي حدود النهضة ولا تتخطّاها، لأنّ وظيفة هذه المرحلة لم تكن، عندي، غير هذا.

٢ ـ مرحلة الحداثة التي تعني اشتراك الذات في صنع الحضارة البشريّة، وبالتالي مرحلة ما بعد وعي الذات لنفسها، أي آن تصبح الذات وحدة فاعلة في التاريخ الإنساني، محافظة على خصوصيّاتها وميّزاتها. أي أنّ الذات تتّصل

بغيرها، عبر المعطيات الثقافيّة والفكريّة، فتمي عناصر «الغَيْريّة» بعد أن وعت عناصر الذاتيّة[1].

وقد مهّد لقيام الحداثة في الشرق بُعد سياسيّ يتمثّل في العقائد التقدميّة (الناصريّة، البعث، الاشتراكيّة، الشيوعيّة...)، وبعد حضاري يتمثّل في زحف القرى نحو المدن، وفي توسّع المدنيّة بطابعها وعاداتها وأخلاقيّتها. ويتمثّل أيضًا في دخول التكنولوجيا بشكل حادّ وعنيف إلى صلب الحياة العربيّة، وكذلك دخول عنصر «المُعَقْلَن»، وإن بنسبة أقلّ، إلى صلب الواقع العربيّ. فالحداثة العربيّة محتومة، إذًا، وليست موضع شكّ، ولكن طبيعتها تختلف نوعيًّا عن طبيعة الحداثة الغربيّة.

على أنّ مفهومًا جديدًا قد أظهرته الحداثة العربيّة، هو تَحَوُّل النظرة إلى الله في بعض الأوساط، حيث لم يعد ذاك الإله المتعالي المنتقم الذي يخافه الإنسان، بل صار إلهًا رؤوفًا، بنظرهم، يصعد من أعماق الفرد[2]، وزالت قساوته ووحشته[3]. هكذا اكتمل الاتّصال بين الحداثتين الشرقيّة والغربيّة، ولكن مع

---

(١) قارن ما ذكره فتحي التريكي ورشيدة التريكي في: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢، ص ٢٥.

(٢) يقول أدونيس:
نغني ولا نصغي لذاك الإله
تُقنا إلى ربّ جديد سواه...
(الآثار الكاملة، دار العودة، ط ١، ١٩٧١، ١/٣٦٣).
ويقول:
ماتَ إله كان من هناكْ
يهبط من جمجمة السماءْ
لربّما في الذعر والهلاكْ
في اليأس في المتاهْ
يصعد من أعماقي الإله...
(المصدر نفسه، ١/٥٠٠)

(٣) يقول صلاح عبد الصبور:
يا أيها الإله...
كم أنت قاسٍ موحش يا أيها الإله
(صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، دار العودة، ط ١، ١٩٧٢، ١/٣١).

استمرار التمايز في طبيعة الحضارتَين: الحضارة الفاوستيّة (الأوروبيّة) والحضارة الطوباويّة (الشرقيّة). تلك هي نقطة التوتّر الأعمق بين الحداثتين.

من هنا، لا يمكننا أن نعتبر الحداثة شيئًا من صلب التراث العربيّ. إنّها تحوّل للتراث إذا صحّ التعبير. وهي لم تكن في أيّ عصر من قبل، كما زعم بعضهم، بل كانت وليدة القرن العشرين في الشرق، ووليدة الخمسينات تقريبًا من هذا القرن. وعلينا، بالتالي، أن نميّز بين ما هو «جديد» nouveau، وما هو معاصر contemporain، وما هو حديث moderne.

## ٤ ـ الحداثة والشعر

**أ ـ في الغرب:** تحوّل الشعر نحو الحداثة تدريجيًا، تمامًا كتحوّل العصر. فالمعطيات الحضاريّة الجديدة كان لا بُدَّ لها من أن تمسّ ظواهر الحضارة بعامّة، والشعر من أهمّها. فمع سقوط يقين الكلاسيكيّة المطلق، وولادة قلق الرومنطيقيّة وتوتّرها وألمها، بدأ ثبات الشعر يتزحزح لينفتح على الإمكانات الدائمة. فمن التعبير عن هدوء المطلق، ومناجاة كماله من خلال الطبيعة البشريّة، ومن خلال شكل ثابت أو شبه ثابت[1] للشعر، ومن خلال تأكيد الكلاسيكيّين على مبدأ المحاكاة imitation الأرسطيّ، وعلى تقليد الأقدمين والأخذ عنهم، عبّر الكلاسيكيّون عن كمال العالم، وبالتالي عن يقين المطلق الذي يتجسّد من خلال أشياء الوجود. وما اهتزاز هذا اليقين مع الرومنطيقيّة إلاّ إحساس بأنّ شيئًا ما على غير ما يُرام في هذا العالم. فالرومنطيقيّة هي، في شكل من الأشكال، استعادة الذات من قبضة المطلق الذي غيّبها. من هنا القلق والألم اللذان يرافقان النتاج الرومنطيقيّ، وتصعيد الذات الحادّ مع جان جاك روسّو[2]، ومن هنا العالم الذي لا يتلاءم بكامله والذات.

(١) تمثّل هذا بالبحر الإسكندريّ alexandrin الذي أعلن فيكتور هيغو تدميره قائلاً: «لقد تفكّكت هذا البحر الإسكندريّ الكبير». وكتب قصيدته «الجانّ» Les djinns التي تنقّل فيها من البحر ذي المقطعين الصوتيّين وصولاً إلى البحر ذي الاثني عشر مقطعًا (الإسكندريّ)، ثمّ عاد مُجدّدًا، فتقلّص طول البحر ليعود شيئًا فشيئًا إلى البحر ذي المقطعين.

(٢) إعتبر روسّو نفسه في مقدّمة «الاعترافات» أنّ الله قد خلقه نسيج وحده في هذه الدنيا.

ومع الثورة العلميّة والصناعيّة تحوّلت الذات شيئًا فشيئًا نحو الواقعيّة réalisme والطبيعيّة naturalisme متأثّرة بتطوّر العلوم، وراح الأدب ينقل اتّجاه العلم إلى تحسين حياة الإنسان، أيّ قوّة الإنسان في تطوير الحياة، وفي هذا تأكيد على تصعيد الذات وتقليص المطلق. ومع البرناسيّة تكرّست له عزلة الذات عن الوجود وبرجعاجيّتها، حتّى صار الفنّ من أجل الفنّ، أي أنّه لم يعد يعبّر عن هموم الإنسان ومشاكل الواقع، بل يكتفي بابتكار الجمال، أي بتغيير معالم الأشياء حتّى أقبحها، وإعادة تكوينها[1]. ومعنى هذا أنّ الإنسان بات يخلق ويبتكر كلّ ما لا يراه سليمًا. وقد صعّد الرمزيّون هذا الاتّجاه، ووصل مع مالارميه إلى أقصى درجاته، حتّى بحث عن المُثُل في العَدَم الصافي، واقترح، من أجل إعادة خلق الكون، ومن أجل الوصول إلى أقصى درجات الجمال، أي إلى أروع حالات الخلق، أن نردّ الأشياء إلى حكم العدم[2] منعًا من تسرّب الزمن إليها كيلا يفسدها. ومعنى هذا أنّ العالم يتغيّر بالكلمة. ولهذا نجد مالارميه يرحل في الموت والرماد[3]، ونجد شاعره يبحث عن اللازورد azur وهو يمثّل حال الانخطاف إلى الأعلى حيث لا وجود للزمن[4]...

ثمّ جاء عصر المستقبليّة والسرياليّة. فنعى مارينتي الماضي، ومجّد روح المستقبل من خلال تمجيده السرعة والتطوّر «كحالة من حالات الجمال الجديد»[5]. ورحّبت المستقبليّة بالعصر في بيانها، وبضجيج المدن الكبرى وأصواتها: «سنغنّي للحشود الكبيرة المنهمكة والمتعة أو الثورة: سنغنّي لتيارات

(١) يمكن أن نعود هنا إلى قصيدة بودلير «الجيفة» La Charogne في ديوانه «أزهار الشرّ» *Les Fleurs du Mal* حيث يحوّل الشاعر جيفة حيوان يمحرها الدود إلى قصيدة رائعة!

(٢) يقول مالارميه: «لا شيء غير الجمال ـ وما له سوى تعبير كامل: الشعر، كلّ الباقي كذب ـ إلاّ بالنسبة إلى مَن يعيشون بالجسد والحبّ، وحبّ الروح هنا، والصداقة... بالنسبة إليّ يعطيني الشعر بالحبّ لأنّ الشعر مأخوذ بنفسه، وشهوته تسقط ملذّة في روحه».
Mallarmé, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1945, p. 238.

(٣) راجع في هذا قصيدته: «إيجيتور أو جنون ألبهنون» Igitur ou la Folie d'Albehnon.

(٤) راجع قصيدته: «اللازورد» l'Azur.

(٥) الحداثة، مالكلم برادبري وجيمس ماكفارلن، تعريب: مؤيّد حسن فوزي، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد ١٩٨٧، ص ٢٣٤.

الثورة المتعدّدة الألوان والأنغام، تلك التيّارات الموجودة في العواصم المعاصرة. سنغنّي لجعجعة الليالي وحراراتها في ورشات السفن ومراسيها، السفن التي تشعّ فيها الأقمار الكهربائيّة الصاخبة، سنغنّي لمحطّات القطار التي تلتهم الدخان، سنغنّي للمصانع التي تربطها أعمدة الدخان بالسحب»[1]. أمّا السرياليّة فعبّرت عن أقصى رفض الإنسان للقيم، لأنّ هذه القيم قد أوصلت المجتمع إلى الحرب العالميّة الأولى. وكانت الداداثيّة قبلها قد أصدرت مجلاّت أدبيّة عديدة[2]، ثمّ أصدر أندره بريتون بياناته، وهدف، من خلال مذهبه الأدبيّ، التعبير عن حياة الإنسان الباطنيّة، عن لاوعيه، في الأدب والشعر. فقد رأى السرياليّون «أنّ العالم سيتوقّف عن كونه خليطًا من شظايا لا يربطها رابط، وتجعل الإنسان يشعر بالغربة والضياع إذا ما طوّرت ملكة العقل في الترابط. وهذا يعني استعادة استغلالنا القوى التي كنّا نملكها في الماضي قبل أن تضعفها الحضارة المادّيّة»... ويدّعون «أنّ للقياس الشعريّ القدرة على كشف مبدأ ترابط الفعل الإنسانيّ بالكون الخارجيّ، وهذا يقود الإنسان إلى تغيير رأيه في مكانه في العالم»[3].

هكذا كانت كلّ هذه المذاهب تعكس تحوّلاً جذريًّا في مفهوم الشعر. وكانت السرياليّة آخر المدارس الشعريّة، تبدّدت بعدها الأصوات الشعريّة شيعًا ومذاهب، من سان جون بيرس، إلى فرانسيس بونج وميشيل ديغي وايف بونفوا وغيرهم... ولقد تأثّرت هذه الأصوات، بشكل أو بآخر، بالسرياليّة، إلى جانب تأثّرها بالبنيويّة. فقد صار الشعر تعبيرًا عن حالات التصدّع في الحضارة والمجتمع، بعد أن كان، مع الكلاسيكيّين، ولعقود طويلة من الزمن، تعبيرًا عن حالات التجانس والتكامل. صار الشعر كيمياء التغيير، ومسرحًا للتحوّلات الكبيرة، يبحث فيه الإنسان عن وجود جديد. وبعد أن عبّر عن التكامل المطلق بين الذات والوجود، بات يفتّش عن مصالحة جديدة بينهما، أو عن مشروع إعادة بناء للاثنين معًا!

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣٥.

(٢) منها مجلّة «الأدب» (تزارا) و«دادا» (تزارا) و«الكوربارب» (تزارا) و«391» (بيكابيا) و«بروفرب» (إيلوار) و«كانيبال» (بيكابيا) و«بروجيكتور» (سليني أرنولد) و«زت» (بول ديرميه).

(٣) المرجع السابق، ص ٢٩٥.

**ب ـ في الشرق:** ذكرنا أنّ مفهوم الشعر عند العرب كان، بعامّة، مفهوم «صناعة» يتلقّنها الإنسان. وظلّت هذه الفكرة المفهوميّة سائدة حتّى الخمسينات تقريبًا في هذا القرن. على أنّ بعض الهزّات قد عرفتها ساحة الشعر في الأوساط العربيّة قبل هذه الفترة بقليل، ولا سيّما مع وصول رياح الرمزيّة إلى العالم العربيّ (سعيد عقل ـ بشر فارس ـ أديب مظهر...) وكان ديوان «المجدليّة» لسعيد عقل، ثمّ ديوان «بلوتلاند» للويس عوض بمقدّمته المشهورة التي عنوَنها «حطّموا عمود الشعر» تطويبًا لكسر مفهوم الشعر التقليديّ الذي استمرّ قرونًا طويلة.

وكان ظهور مجلّة «شعر»[1] تطويبًا لهذه المفاهيم، فقد غيّرت طبيعة التعامل مع النصّ الشعريّ، وطرحت مفاهيم جديدة لم يكن العرب ليقبلوها من قبل، تقلتها أيضًا كتب عدد من الروّاد.

وقد ركّز معظم هؤلاء على اللغة معتبرين أنّها باتت بحاجة إلى إعادة تطويع لكي تستطيع أن تعبّر تعبيرًا حيًّا «عن خلجات نفوسنا وتأمّلات عقولنا... فاللغة للأديب، وفي الأخصّ الشاعر، هي كلّ شيء»[2]. ويصف أدونيس لغة الشعر الحديث قائلاً: «على اللغة أن تحيد عن معناها العادي... إنّ لغة الشعر هي لغة الإشارة، في حين أنّ اللغة العاديّة هي لغة الإيضاح. فالشعر هو، بمعنى ما، جعل اللغة تقول ما لم تتعلّم أن تُقوله... ما لا تعرف اللغة العاديّة أن تترجمه هو أحد مجالات الشعر. يصبح الشعر في هذه الحالة ثورة مستمرّة على اللغة»[3]. والحداثة عنده توكيد مطلق «على أوّليّة التعبير»[4].

هكذا تقول الحداثة، في شعرها، ما لم يقله التقليد فيه، أو، بتعبير آخر، تبدأ الحداثة قولها في الشعر من حيث ينتهي قول التقليد. فـ «الحداثة في الشعر إبداع

---

(١) مع أنّ هناك مجلّات أخرى قد انتشرت، ومنها «حوار» (توفيق الصايغ) و«الآداب» (سهيل إدريس)، اخترنا مجلّة «شعر» لأنّها كانت الأكثر تعبيرًا عن واقع الحداثة، ولأنّها استقطبت أهمّ روّادها وأكثرهم.

(٢) يوسف الخال، **الحداثة في الشعر**، ط ١، ١٩٧٨، ص ٧.

(٣) أدونيس، **مقدّمة للشعر العربيّ**، دار العودة، ط ١، ١٩٧١، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٤) أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، ط ١، ١٩٧٢، ص ١٣٠.

وخروج به على ما سَلَف»[1]. وهي «دفعة كيانيّة»، و«رؤيا واحدة»، و«حدس واحد»[2]. من هنا فهي قبل القَبْليّات، ولا تتقبّل الحدود، بل تخترقها كلّها، وتنتقل من مفهوم «السقف» في النصّ إلى مفهوم «الفضاء». والشعر، في عُرف الحداثة العربيّة، ليس محاولة تركيبيّة، تقوم على الوزن والقافية كما اعتبر القدماء، بل مفهوم جديد للعالم، يتشكّل في أسلوب جديد، وبلغة جديدة، ويجب أن نعبّر عنه بلا قيود. من هنا يميّز الحداثيّون بين الشعر والنظم، على اعتبار أنّ الشعر قد صار تعبيرًا عن حالة نفسيّة بلغة خاصّة، لها إيقاعها الخاصّ، وتحوّلاتها المميّزة. ويقبلون بأن تكون القصيدة بلا وزن[3]، لأنّ الوزن ليس الشعر، ولأنّه لا يميّز الشعر عن النثر، بل يميّز النظم عن سواه[4].

تقدّم لنا القصيدة الحديثة مجموعة حالات تقترح علينا أن نعيشها، فلا يشكّل الفهم أساسًا مهمًّا، لأنّ الفهم ابن العقل، والعقل ليس مجال الشعر، بنظر الحداثة، بل مجال النثر. فالنصّ الشعريّ يتوجّه إلى النفس، وهدفه أن يترك أثرًا ما، تعيشه، تقاربه، وقد لا تفهمه بالضرورة. إنّه يتعامل مع الحال النفسيّة، لا مع الفكرة بحدّ ذاتها، ومن هنا غموضه. وإن كان العرب قد هاجموا الغموض قديمًا[5] واعتبروه عيبًا شعريًّا، بل عيبًا لغويًّا[6]، فإنّ جيل الحداثة العربيّة قد رأى العكس، لأنّ الحال النفسيّة، بطبيعتها، صعبة على مَن يعانيها، فكيف بالنسبة إلى المتلقي؟

(١) يوسف الخال، الحداثة في الشعر، ص ١٥.

(٢) أدونيس، مقدّمة للشعر العربيّ، ص ١٠٦.

(٣) إصطلح معظم النقّاد تسمية هذا النوع من القصائد باسم «قصيدة النثر». وكانت قد ظهرت قبل مجلّة الشعر، مع أمين الريحاني، مثلاً، في ريحانيّاته. لكن مجلّة «شعر» وروّادها قد نظّروا لها وبخاصّة أدونيس (عدد ١١ من مجلّة شعر) وأنسي الحاج (مقدّمة ديوانه «لن»). وكان من أبرز مَن استعملها: أنسي الحاج، محمّد الماغوط، جبرا إبراهيم جبرا، توفيق الصايغ، وغيرهم...

(٤) يقول أدونيس: «في قصيدة النثر، إذن، موسيقى، لكنّها ليست موسيقى الخضوع للإيقاعات القديمة. بل هي موسيقى الاستجابة لإيقاع تجاربنا وحياتنا الجديدة - وهو إيقاع يتجدّد كلّ لحظة». (مقدّمة للشعر العربيّ، ص ١١٦).

(٥) في هذا المجال ما ذكر الصولي أنّ أحدهم قال لأبي تمّام: «يا أبا تمّام، لماذا لا تقول من الشعر ما يُعرَف؟» فأجابه: «وأنت، لماذا لا تعرف من الشعر ما يقال؟» فأفحمه (الصولي، أخبار أبي تمّام، المكتب التجاريّ للطباعة والنشر والتوزيع، لا تاريخ، ص ٧٢).

(٦) نحن نميّز، هنا، بين الإبهام، وهو الصعوبة اللغويّة الناتجة عن المفردات أو عن تركيب الجملة الصعب تقديمًا وتأخيرًا وحذفًا... والغموض الناتج عن طبيعة التجربة الصعبة وعمقها.

هكذا تغيّر مفهوم الشعر مع الحداثة، واتّسع ليستوعب الحياة الجديدة وكلّ ما فيها من تعقيد. وبعد أن كان الشعر فكرة في كسوة جميلة، صار رؤيا متكاملة. بمعنى آخر، بعد أن تصوّر القدامى للأفكار عالمًا مستقلاً، وللأسلوب واللغة عالمًا مستقلاً آخر، ووظيفة الشاعر أن يلائم بين هذين العالمَين، جاء الشاعر الحديث وألغى هذه الازدواجيّة المفجعة بين الشكل والمادّة (بين الفكرة والتعبير) ليحرّر الشعر من أغلاله. وبعد أن كانت المفردات نهائيّة، لها حدود فاصلة بين بعضها، عمد الحداثيّون إلى إلغاء الحدود فيما بينها، فتشكّل الانحراف écart أساسًا لعمليّة الخلق الشعريّ، فتوالدت الكلمات من جديد شبيهة بكلمة الخلق الأولى، بكرًا، متجدّدة، لا تهدأ في حال. تلك هي العلاقة الأعمق بين الشعر والحداثة في العقل العربيّ: علاقة تعيد النظر في اللغة وفي إمكانات استعمالها فنّيًا كيلا تتحنّط أو تصير نصبًا مقدّسًا، أو تمثالاً رخاميًا، جميل المنظر من الخارج، ولكنّه بارد كالموت. ولئن تكن شعارات الحداثة ومفاهيمها قد سمحت للفيف من الصعاليك والتافهين أن يرفعوا رؤوسهم مدّعين انتماءهم إلى ملكوت الشعر، فيسيئون إلى طبيعتها لأنّهم عاجزون، فإنّ هذا الواقع لا يجعل من الحداثة في الشعر عملاً فارغًا وضربًا من العبث.

## ٥ ـ خاتمة

وبعد، نستنتج من كلّ هذا أنّ الشعر قد مرّ بطورَين أساسيَّين:

١ ـ طور كلاسيكيّ عبّر عن تلاؤم الذات مع الوجود، وبالتالي فُهِمَ على أنّه صناعة لا تُستَلْهَم، بل يُؤخذ بها كما هي، ويُنْقَل نَقلاً؛ فلا يتغيّر فيه شيء، لأنّك لا تستطيع أن تغيّر شيئًا في الخَلق التامّ الكامل، بل تتأمّله وتستعيده باستمرار.

٢ ـ طور تجديديّ عبّر عن عدم التلاؤم، ولم يعد يقبل باستلهام الأشياء، بل يعمل على خلقها من جديد خلقًا يرضي طموح الإنسان إلى تصعيد نفسه.

فالشعر والحداثة طبيعتان متجانستان غير متنافرتَين، والحداثة مرحلة طبيعيّة من مراحل الشعر، تعبّر عن توسيع إمكاناته وتحسين أدائه ليظلّ فنًّا حيًّا، يستوعب تعقيدات العصر، وضجيج الحضارة الجديدة...

# الكرما والترفُّع في قصص جبّور عبد النور

الدكتور ربيعة أبي فاضل *

## أ ـ مدخل

قرّرت معالجة موضوع «الكرما والترفُّع في قصص جبّور عبد النور»، بعد أن تيسّر لي قراءة قصص له، نشرها في جريدة البرق، لبشارة الخوري، ما بين حزيران ١٩٣٠ وأيّار ١٩٣٢. وحصري مادّة البحث في سنتَين من نتاجه القصصيّ، لا يعني أنّه قد توقّف عن الكتابة، في البرق، بعد ١٩٣٢، لكنّ العثور على قصص أُخرى لم يكن ميسورًا، فاكتفيت بما بين يديّ[1].

واختياري لقصصه يعني الكشف عن جانبٍ شغلَ حيّزًا بارزًا من حياة عبد النور الأدبيّة، ومثّل انطلاقته الأولى في حقل الكتابة الصحافيّة الإنشائيّة. ولعلّ الأسباب التي جعلت الكلام على تلك القصص غائبًا، إلى الآن، هي عدم تركيز صاحبها في كونها خلقًا أدبيًّا، يستحقّ القيامة، وهذا تواضع من قبله، عُرف به، وهو من ثوابت شخصيّته. وقد تعود الأسباب إلى طغيان الأعمال المعجميّة والأكاديميّة على ما أنتج البحّاثة، خلال مراحل نضجه وعطائه، فانكفأت كتاباته الأولى تنتظر مَن ينقذها من سكونها وجمودها. زِد أنّ الإحاطة بأكثر من خمسي

(*) أديب. أستاذ في الجامعة اللبنانيّة.

(١) من المفيد العودة إلى دراسة أعدّها عشرون يوسف سعد، وأشرف عليها د. سليم نهوجي، وهي بعنوان: **فهارس جريدة البرق**، (جامعة القدّيس يوسف، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، بيروت، ١٩٨٢).

وثلاثين قصّة ورواية، بعد العثور عليها، أمرٌ يحتاج إلى صبرٍ وجهد، والواقع الصعب الذي نعايشه لا يسمح لنا بالتحلّي بغير فضيلةٍ نُحبُّها.

ولا بُدَّ من ملاحظة، في هذا السياق، وهي أنّ جبّور عبد النور نشر بحثه الأوّل عن آتالا شاتوبريّان، في ٢٣ حزيران سنة ١٩٣٠، وهو في السابعة عشرة. وختم بـ «كيف تزوّجت؟»، وفاقًا للمادّة التي اعتمدناها، في ٢٤ أيّار سنة ١٩٣٢، وهو في التاسعة عشرة. واستنادًا إلى النصوص التي كتبها مأبرهنٍ إلى أيّ حدّ كان الشابّ، يومذاك، مثقّفًا ذا رؤية؛ رزينًا ذا موقف، خالقًا لشخصيّات، شاعرًا ممسكًا بواقع يتغيّر، وبحلم يكاد يستحيل وفي الظنّ أنّه ممكن.

ولا ننسَ أنّ عبد النور دخل البرق، جريدة الأدب والفنّ والسياسة، في وقت كان توفيق عوّاد قد زرع ما زرع فيها من قصص، وحصد ما حصد من شرارات روح الشاعر بشارة الخوري، وتأهّب لنقلة أُخرى، في دنيا الصحافة والثقافة*. ومَن يقرأ جريدة الخوري، يلمس رغبة مخلصة للارتقاء بالقصّة فنًّا منفتحًا على التراثات والاحتمالات، فكتب رئيف خوري وفؤاد مفرّج، إلى جانب عوّاد وعبد النور، وَواكبَ الخلق، على الصّعيد القصصيّ، نقد أدبيّ هاجسه تجديد اللغة وروح الأدب. ولأبي شبكة وكتاباته دور رئيسيّ في هذا المجال، يُضَمّ إلى دور بشارة الخوري وميشال العقل وغيرهما. وقد تحدّث توفيق عوّاد عن دور البرق الرائد في احتضان الأدب والأدباء، والارتقاء بالشعر والنثر معًا[1]. وأشار أنطون غطّاس كرم إلى أنّ القصص القصير انسحب، في تلك المرحلة، منسحبًا رومنطيقيًّا... وإلى أنّ الأقصوصة كانت من مستهلكات الصحافة... فاتّجهت كلّ متّجه[2]. وأشار أمين نخلة إلى تسرّب الرومنطيقيّة في أدبنا، يومذاك، قال:

---

(*) آخر ما نقرأ لتوفيق عوّاد العقد المفقود في ٢ حزيران ١٩٣٠، عدد ٣٣٦٢. وكان قد نشر في أيّار ١٩٣٠، نزهة، تكره الرجال، وغاب عن صفحات البرق حتّى قرأنا له في ٢ حزيران ١٩٣٢ (عدد ٣٤٣٥) كيف عرف ميخائيل نعيمه.

(١) توفيق عوّاد، حصاد العمر، مكتبة لبنان، ١٩٨٤، ص ٦٦ - ٧٢.

(٢) أنطون غطّاس كرم، ملامح الأدب العربيّ الحديث، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨٠، ص ٥٥، ٥٩.

«كُتِب لنا، أيضًا، بعد عشرات السّنين، أن تتهادى إلى أدبنا رياح غربيّة، طيّبة، فنسترقفها، ونتنشّم الطّيب، ونعجب له، على أنّ الريح مرجوعة*، والأرج مردودا!»[1].

ويلحظ قارئ قصص جبّور عبد النور، بشكل واضح، مدى تأثير الأدب الفرنسيّ، والتيّار الرومنطيقيّ في طبيعة شخصيّاته وسلوكهم وتطلّعاتهم. ولعلّه نسج ملامحهم على صورته، بعد أن تنشّأ على معلّمين فرنسيّين، في الليسه الفرنسيّة اللبنانيّة[2]، فتمّ الانسجام، في نفسه، ما بين طبع ينزع نزعة الحزن والتشاؤم، وتطلّع يحنو على الأدب الفرنسيّ، وسُواه من الآداب العالميّة، ليحصد مؤثّرات نفسيّة وإنسانيّة، من تأمّلات لامارتين إلى عبقريّة المسيحيّة وآتالا لشاتوبريّان، إلى كتابات هيجو ومدام ده ستايل وغيرهما... فتحصّل للشابّ الناشئ ذوق جديد، وحماسة للإبداع، وقِيَم جماليّة وأخلاقيّة أغنت أدبه وحياته.

وقبل الانتقال إلى المحطّة الثانية، من بحثي، أُشير إلى ارتباط عبد النور، إلى جانب انفتاحه على الثقافات الغربيّة، بالتُّراثَين العربيّ والفارسيّ والبرهميّ، فجاءت قصصه متنوّعة في جذورها وتطلّعاتها ووجوهها، يُطلّ من خلالها وجه الكاتب الطموح، الدائب على الخلق والبناء، على أُسس أصيلة، بحجارة صقلتها موهبة لا تقبل الضحولة، وروح رسوليّة لجُجَت في أعماق الإنسان والحياة.

بعد هذا المدخل أتوقّف على أنماط كتابات عبد النور القَصصيّة، ثمّ أُعالج مسألة الكرما والترفّع عنده منتهيًا إلى ثبت للقصص كما وردت في البرق خلال الشتّين المذكورتَين.

## ب ـ تنوُّع

إنتمى معظم نُصوصِ عبد النور، في البرق، إلى القصّة أو القصّة القصيرة (الأقصوصة). وقد نشر عبد النور، إلى جانب القصص، ثلاث روايات. أنشأ

(١) أمين نخلة، تحت قناطر أرسطو، بيروت، ط ١، ١٩٥٤، ص ٩٦.

(*) عنى بقوله الريح مرجوعة أنّ الرومنطيقيّة شرقيّة بروحها.

(٢) مقابلة مع الآنسة الأديبة إلهام عبد النور في ١٩٩٢/١/١٥.

اثنتَين: واحدة من التراث العربيّ مصرع ابن المعتزّ وأُخرى من التراث العربيّ الفارسيّ أسرار المانويّة. أمّا الثالثة فمعرّبة، وهي للكاتب الفرنسيّ بروسبير ماريه، (Prosper Mérimée 1803-1870) بعنوان كولمبا[١].

ولم يكتفِ عبد النور بقراءة ماريه وتعريب قصّته *(Colomba 1841)*، فكتب عن شعراء فرنسيّين ثلاثة: شاتوبريّان في آتالا، جيرار دي نرفال ومعاناته وموته، وأندره شانيه الفرنسيّ من أمّ يونانيّة. ثمّ كتب بحثًا معمّقًا عن سوفوكل ومميّزات ما كتب[٢] وورد نصّ يتيم تفرّد بمناخ الشعر وهو ذهبَ الذين أحبّهم[٣] وفيه حنين إلى ماضٍ، وفَضْحٌ لقَدَرٍ عاتٍ، وبَرارةٌ، وطفولةٌ، وألمٌ مُحطِّم[٤]. ونصّ آخر يتيم عن البراهمة[٥].

أمّا القصص العاديّة فهي تتّخذ القرية ملعبًا وتتوسّع إلى لبنان الوطن، فإلى

---

(١) وردت الروايات الثلاث، وفقًا لذكرها، في التواريخ الآتية: ـ ١ نيسان ١٩٣١، العدد ٣٣٩٨، السنة ٢٣ ص ١٣.
ـ ١٨ شباط ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٥، السنة ٢٣ ص ١٤.
ـ ١٦ تشرين الثاني ١٩٣١، العدد ٣٤١٦، السنة ٢٣ ص ١٤.

(٢) راجع البرق:
ـ ٢٣ حزيران ١٩٣٠، ع. ٣٣٦٥، ص. ٢٢.
ـ ٢٥ تشرين الأوّل ١٩٣٠، ع. ٣٣٨٠، ص. ٢٢.
ـ ٢١ تموز ١٩٣١، ع. ٣٤٠٣، ص. ٢٣.
ـ ٨ نيسان ١٩٣١، ع. ٣٣٩٩، ص. ٢٣.

(٣) البرق ٣١ آب ١٩٣٠، ع. ٣٣٧٣، ص. ٢٢.

(٤) من القصيدة
«ذهبوا وهم يتنهّدون متألّمين لفراقي.
وقد سمعتُ تنهداتهم العميقة التي حملتها النسمات
فجلستُ على الأعشاب وأخفيت وجهي بين يديّ وطفقت أبكي!
وهل لا يبكي مَن يصيبه ما أصابني؟
عندما يأتي المساء وتبدو النجوم من مواقعها
أسير بين الكروم والأشجار أناديهم بأعذب الأسماء!
فأنا أستحقّ الشفقة والرحمة...
لقد ذهب الذين أحبّهم!»

(٥) إنفتح عبد النور على غير ثقافة وحضارة (راجع عدد ٨ تموز ١٩٣١، العدد ٣٤٠٢، السنة ٢٣).

المسرح العربيّ، والآفاق الإنسانيّة. إنّ أبطال عبد النور منتمون جميعهم إلى أرض وتراث وتاريخ، ولكلّ منهم مَثَلٌ أعلى يُصعّد إليه، لكنّهم لا يحصرون طموحهم في قبليّة أو إقليميّة، بل ينفتحون على الزمان والمكان بشكل دائم. ويكاد موضوع الحبّ يطغى على معظم الأقاصيص، وهو ينمو في ظروف كئيبة صعبة، تنتهي بالكائن الحالم، المعاني، إلى أمر من ثلاثة: إمّا الجنون أو الموت أو الانتحار. وقلّما نجد في أقاصيصه امرءاً سعيدًا أو امرأة مغتبطة. كان الوجود في ذات عبد النور، وهو شابّ، وفي الخارج - العالم، وجودًا ملوّنًا بالظلال والظلمات، الظلال التي تحجب الحقيقة وتُشوّهها، والظّلمات التي تسدّ المنافذ على النور. وعلى الرغم من مشكلات الحياة، وتأزّم النفس، عند الكاتب، فإنّه حرص، وأبطاله في أوجّ الهوّة، أن يُبقي لهم أملاً بالخلاص. فكيف جسّد هذا الأمل؟ وكيف الإبقاء على حالٍ من الإيمان والعزاء، في قصصه، بعد ارتماء معظم أبطاله في كآبات اليأس؟

## ج - نور الألم

كان ستندال، الرّوائيّ الفرنسيّ المعروف، قد كرّر على نفسه سؤالاً، ما زلنا نُكرّره، اليوم، في حياتنا ومغامراتنا وكتاباتنا وهو: «لماذا نحن نفتقر إلى السعادة في عالمنا الحاضر؟»[1]. وفي موجز قصّة آتال لجبّور عبد النور، تساءل الراهب، وهو يتأمّل جبهة آتالا الصفراء:

«إنّني مررت على هذه الأرض كزهرة
وذهبتْ حياتي كأنّني عشبٌ أحرقته أنوار الشمس المحرقة
لماذا وهبتَ النُّور إلى التعساء اللهمّ
لماذا أعطيتَ الحياة للّذين يحملون قلوبًا معذّبة؟»[2]

لا يمكن فهم قصص عبد النور خارج روحيّة سؤال راهب شاتوبريّان، وسؤال ستندال. نحن تعساء لكنّنا وُهبنا النور، نحن معذّبون لكنّنا أُعطينا الحياة. فكيف نكون نورانيّين ونحن في تعاستنا، ونحيا كلّ الحياة ونعاني عذابنا؟ هذه

---

(١) René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Ed. Bernard Grasset, Paris 1961, p 137.

(٢) البرق، ٢٣ حزيران ١٩٣٠، ع ٢٣٦٥، ص ٢٢.

انطلاقة فلسفيّة لكاتبٍ بدأتِ الثقافة تُغني همومه، وتُوسّع فيه مجاري المعرفة.

كلّ أبطاله، إذا صحّت المبالغة، تعساء معذّبون. آتالا ماتت مسمّمة، مريم ماتت غرقًا بعد موت حبيبها[1]، فؤاد المجنون ينتحر بخنجر بعد إخفاقه في حبّ مستحيل[2]. وتلاحق الخيبة أبطاله فيطوّحون في عالمهم، يهاجرون، يقلقون، لا يستقرّون[3]. يقامرون ويقتلون وينتحرون، عندما يكتشفون عنف الانحطاط الذي هم فيه، شأن ما فعل خليل سالم في **ضحايا البارك**[4]. هم يتساءلون إذًا، عن معنى الحياة: «ما هذه الحياة؟ إنّها لحلم مضطرب لا يقطعه المرء إلاّ وقد مزّقت الأحزان قلبه، وأحنى ثقل الآلام ظهره، وبيّضت أهوال مصائبه شعره»[5]. جعل عبد النور أكثرهم يهرب من أحزانه في اتّجاه الموت. كان الموت حبيبًا، بالنسبة إليه، على الرغم من هوله ورعبه، وبدا تَسَارُعُ أبطاله نحوه كأنّه فضيلة، بعد أن ضاقت بهم الحياة: نقرأ في **نفثات منتحر**: «روحي أصبحت خائفة، تودّ الذهاب إلى مكان آمن لا تمدُّ إليه يد البشر. تودّ روحي الذهاب إلى أعالي الفضاء، فاتركيني أفكّ قيودها»[6].

لماذا غدا الموت بديلاً من الحياة؟ هل هو العبث؟ هل هي الكرما التي تجعل الإنسان يحصد ما يزرع؟[7] هل هو الخلاص الميتافيزيقيّ الحالم بملكوت لا ينخره السوس أو بجنّات تحتها الأنهار؟ ليس الألم مصادفة مجّانيّة في قصص عبد النور،

---

(١) ن. ٢١ تمّوز ١٩٣٠، ع ٣٣٦٩، ص ٢٢.

(٢) ن. ٦ آب ١٩٣٠، ع ٣٣٧١، ص ٢٢.

(٣) راجع قصّتي الغفران والمرأة التي عاشت مع عائلتها، ضحيّة الحبّ المكتوم وزيد الذي هاجر غريبًا منعزلًا.
- ٢١ آب ١٩٣٠، ع ٣٣٧٣، ص ٢٢.
- ١٧ أيلول ١٩٣٠، ع ٣٣٧٥، ص ٢٢.

(٤) البرق ١٤ تشرين الأوّل ١٩٣٠، ع ٣٣٧٨، ص ٢٢.

(٥) ن. ٢١ تشرين الأوّل ١٩٣٠، ع ٣٣٧٩، ص ٢٢.

(٦) م.ن

(٧) «Karma rend à chaque homme les conséquences véritables de ses actions». «Il moissonne ce qu'il a semé».
- Blavatsky H. P., *La clef de la théosophie*, Ed. Adyar, 1976, p.198-281-290

بل هو عبء إنساني. ومسؤولية عميقة تُساعد الإنسان على صنع حرّيته أو السقوط.

في قصّتي القلب والجرم تجسّدت الكرما واضحة. في الأُولى مات الجزّار بالخنجر الذي قَتَلَ به ماريّه حبيبة نجيب[1]، وفي الثانية ترك الشابّ أُمّه المسكينة، التي أرضعته، تموت في أزقّة المدينة كالكلاب القذرة. وأدمن الكوكايين، وأنفق أمواله على الراقصات. فقتَل الراقصة، وانتحر بعد أن حرّك بآثامه أخشاب قبر أُمّه[2]. أوَلم يعبّر عبد النور عن تصوُّره الكرميّ في أقصوصة مهزلة: «يلاقي كلُّ جزاء ما جنته يداه»[3]. وهكذا قال بطله روميليوس لجوني، التي قتلت فارسًا اختطفها وهي لا تحبّه: «يجب أن تموتي كما يموت اللصوص والقتلة لأنّ يديكِ ملطّختان بدماء الجريمة»[4]. وقد حُتّم على جوني أن تعانيَ الفراق والغربة، وهي في الحياة، لأنّ الناموس الكرميّ يبدأ في الحياة ويستمرّ.

هكذا مثّل عبد النور أبطاله ضحايا أعمالهم، فجعل كثيرين مطيّةً للجهل لأنّهم هم أرادوا ذلك. ألم يعترف «المجرم» بأنّ الكوكايين قضى عليه لأنّه ضعيف الإرادة؟[5]. ألم ينتقد عبد النور، وهو في السابعة عشرة، ضحايا البارك، قال: «لاهُونَ عمّا يخبّئه لهم القدر، لا يفكّرون بسوءِ مصيرهم عندما يفقدون أموالهم، ويصبحون بؤساء لا منزل لهم سوى الشوارع والأزقّة»[6]. فهل يمكن الإجابة على سؤال متدال وأسئلة راهب شاتوبريّون بالقول: إنّنا تُعساء لأنّنا لا نريد، نحن، أن نكون سعداء؟ وإلاّ فهل ندّعي ظلمًا أنّ الذي يهب النور يضع لنا التعاسة وأنّ الذي يُعطي الحياة يهيّء للقلوب التعاسة؟. فالأرجح أنّنا نحن نختار سعادتنا أو تعاستنا. وهذا البعد الكرميّ متجلّ في الروايات الثلاث، وفي أقصوصة من ذكريات آدم التي مُسخ فيها الملائكة الساقطين حيوانات، لحيادهم عن

(1) البرق، ٢٧ حزيران ١٩٣١، ع ٣٣٧٩، ص ٢٢.
(2) ن. ٩ شباط ١٩٣١، ع ٣٣٩٢، ص ٢٣.
(3) ن. ٨ تمّوز ١٩٣١، ع ٣٤٠٢، ص ٢٣.
(4) ن. ٤ آب ١٩٣١، ع ٣٤٠٥، ص ٢٣.
(5) ن. ٩ شباط ١٩٣١، م. س.
(6) ن. ١٤ تشرين الأوّل ١٩٣٠، ع ٣٣٧٨، ص ٢٢.

رسالتهم الإلهيّة، على الأرض، وحُكم على آدم بالشَّقاء والبؤس لأنّ حوّاء سقت الملائكة خمرًا فأسكرتهم وأحرقت أجنحتهم[1].

## د ـ النزعة الكرميّة في الرّوايات الثّلاث*

في الحبّ ينتقم أو مصرع ابن المعتزّ * أَحبَّ الأمير عبدالله بن المعتزّ لُبنى، ابنة محمّد الأسديّ، الذي تآمر عليه، وحال دون زواج ابنته به. وأسهم محمّد هذا في إعادة المقتدر إلى الحكم، وفي مقتل ابنِ المعتزّ، مطعونًا بخنجر، على يد مؤنس الحبشيّ.

إنّ مؤنسًا هذا قد قُتِل، بدوره، بطعنة خنجر، على يد لُبنى. والمعنى، في الرواية، لا يرتكز في السّياسة، وحدها، والتّصارع على الحكم، بين المقتدر وابن أخيه عبدالله؛ بل يعكس مدى شراسة الشرّ، في العالم، وكيف يتحوّل قسم من الناس إلى «حيوانات مفترسة»[2]. ثمّ كيف يرتدّ الشرّ على صانعيه. ألم يقل الأمير ابن المعتزّ للأعرابيّ الذي قُتِلَ ٱبْنُهُ الصّغير: «هنا ميزان العدل الذي يأخذ حقّ الضعيف من القويّ، ويجاري المستبدّ، وينشر المساواة في العالم»[3].

إنّ ميزان العدل قضى على القاتل مؤنس بالقتل، وإنّ التشبّث بالحقّ، في الحكم، قضى على ابن المعتزّ. لكنّ موت الأوّل «لا بعث له» كما قال الأمير عبدالله، في حين «الموت للأحرار حياة»[4]. لم يشأ ابن المعتزّ أن يدخل سجن

---

(١) ن. ١٢ أيار ١٩٣٢، ع ٣٣، س ٣، ص ٢٣.

(*) يلاحظ قارئ من ذكريات آدم أنّ آدم نفسه لم ينتشِ الملائكة من الشّراب العجيب، ولم يحرق أجنحتهم، لكنّه اشترك مع حوّاء في تحمّل مسؤوليّة عملها، بعد أن كان صلّى وأرسل الله إليه الملائكة تساعده.

(*) نشرت مجلّة الرياض في إنطلياس، لصاحبها فريد أبو فاضل، رواية ابن المعتزّ لجبّور عبد النور، في عددها الأربعة (السنة ١، العددان العاشر والحادي عشر كانون الثاني وشباط ١٩٣٢ حتّى السنة ٢، العدد ٧، تشرين الأوّل، ١٩٣٢) والرواية مهداة إلى الأستاذ جورج كفوري مدير التعليم العربي في البعثة العلمانيّة البيروتيّة، حيث أنجز عبد النور دراسته ثمّ علّم هناك ربع قرن.

(٢) الرياض، تمّوز ١٩٣٢، ع. ٤، س ٢، ص ٤٥

(٣) ن، حزيران ١٩٣٢، ع. ٣، س ٢، ص ٤٢

(٤) ن، تمّوز ١٩٣٢، ع. ٤، س ٢، ص ٤٧

الخلاقة، وأن يهجر الشعر والحرّيّة. لقد شاء أن يكتفي بالحبّ والحرّيّة طريقًا خيانه، لكنّ أمّه فاطمة دفعته دفعًا إلى القبول بالحكم، فذهب ضحيّة السياسة. ولبنى التي حاول أبوها استغلالها لجاهٍ سياسيّ ارتمت في النهر، ضحيّة السياسة والمجتمع والحبّ. إنّ الرواية أو الحكاية أو القصّة، كما نشرتها **البرق**، في ١ نيسان ١٩٣١ (العدد ٣٣٩٨، السنة ٢٣) جاءت مرجزة. وكان اسم البطلة، التي أحبّها عبدالله، «زمرّدة» وليس لُبنى. والملاحظ أنّ مجلّة **الرياض** أشارت إلى أنّ حقوق طبع الرواية هو لجريدة **العلم**، بيت شباب، لميشال الحايك. فالمرجّح، إذًا، أنّ الرواية نُشرت ثلاث مرّات والنّص في **الرّياض** هو أكمل وأشمل. والتغيير الذي طرأ عليها أبقاها مأساة غراميّة تاريخيّة، ذات نزعة كرميّة، على صعيد الأفراد والمجتمعات. فإهمال العرب لأمّتهم، وترك المجال للأغراب، الفرس والأحباش وغيرهم، كي يعيثوا فسادًا ويسيطروا، سمح للفوضى بمدّ يدها والطعن بخنجرها، وإيصال الحكم إلى ما وَصَلَ إليه. وهكذا كان مصير الأفراد مرتبطًا بسلوكهم في الحياة. فموت محمّد الأسديّ، في الرواية، هو نتيجة تجسّد روح الشرّ فيه. ألم يقل لمولاه عبدالله: «دعك من الشرف فهو لا ينفع في هذه الحياة، بل على المرء أن يكون ثعلبًا محتالاً»[1]. على أنّ عبدالله وأمّه تمسّكا بالقِيَم الدينيّة والخلقيّة حتّى الموت.

وفي أسرار المانويّة أنّ المانويّين الذين حكموا على الحسن وأخته بالموت مسمومَين، في ديرهم، لم يستمكنوا من قتلهما. فعُلوَه هي أُخت الحسن، وليست زوجته، ووالدهما راغبٌ في التحرّر والعودة إلى عائلته. ولمّا كان المانويّون، وعلى رأسهم الفارس أبو صالح، قد تظاهروا بالتقوى، ومارسوا بشاعات الكبت والقتل، فحتَّم ميزان العدل أن يفتك بهم الخليفة، ويحمّلهم العذابات العظيمة التي حمّلوها لوالد علوه والحسن[2].

(١) **الرياض**، حزيران ١٩٣٢، ع. ٣، س ٢، ص ٤٧

(٢) **البرق**، ١٨ شباط ١٩٣٢، ع ٣٤٢٥، ص ٢٣
١ آذار ١٩٣٢، ع ٣٤٢٦، ص ٢٣
١٨ آذار ١٩٣٢، ع ٣٤٢٧، ص ٢٣
٣١ آذار ١٩٣٢، ع ٣٤٢٨، ص ٢٣
٧ نيسان ١٩٣٢، ع ٣٤٩٤، ص ٢٣

أمّا كولومبا، رواية ماريمه، المعاصر لستندال، والرومنطيقيّ، والمنحني، في قصصه ورواياته وترجماته للأدب الروسيّ، على موضوعات الحبّ ومشكلاته[1]، فقد نُشرت في ستّة أجزاء من البرق[2]، وكانت إيطاليا وفرنسا وإسبانيا، وخصوصًا جزيرة كورسيكا، مسرحًا لحوادثها. وما يهمّنا، بالنسبة إلى سياق هذا البحث، أنّ الواقع الكورسيكيّ كان يدعو إلى الحزن، نظرًا للاغتيالات والانتقامات وسفك الدماء والثأر والحقد في الجزيرة.

جمعت الظروف ليديا، الرسّامة والموسيقيّة، بأرسو دلاريبا، الكابيتان الشابّ. وعلمت ليديا أنّ أرسو عائد إلى كورسيكا لينتقم من عائلة باريسني، بعد أن قتل رئيس العمدة الباريسني أباه الكولونيل، غبّ غياب شمس نابوليون. كان على ليديا أن تُقنع أرسو بالصفح والتعلّي على الجراح، والنظر إلى الحياة والحبّ بأمل، لكنّ كولومبا أخته استمرّت تحضّه على الانتقام، لأنّ عدم الانتقام، في كورسيكا جبن وعار.

وبين حبّ ليديا المسالمة الفنّانة ولجاجة أُخته وإصرارها كاد أرسو يجنّ: معانيًا تمزّقًا داخليًا حادًّا فرض عليه قرارًا حاسمًا.

الواقع أنّ أرسو لم يبادر إلى قتل العمدة أو أيّ من أفراد عائلته، لأنّ روح الخير تسرّبت فيه، واستطاعت ليديا أن تحرّره من عادات كورسيكا وتقاليدها. لكنّ ميزان العدالة، وناموس الكرما فرض على الباريسنيّين دفع ثمن جرائمهم. فما إن أقدموا على قتل أرسو، بعد قتل أبيه، حتّى فوجئوا بمقتل ابنَي العمدة. فالقاتل قُتِل، وبقي أرسو حرًّا، مارس حقّ الدفاع عن النفس، رافضًا العودة إلى الاعتداء وسفك الدماء. فالحبّ الذي ينتظره حلم أجمل من أحلام الانتقام.

لم يستطع خنجر كولومبا القضاء على أيّ من الباريسنيّين، فلم تدرك، على الرغم من شاعريّتها وسحرها وجمالها، أنّ في الكون نظامًا يخزّن أعمال

(١) Encyclopedia Universalis, v. 10, Paris, 1980, p 807-808.

(٢) كتبها ماريمه سنة ١٨٤١ ونُشرت سنة ١٨٤٧ . أمّا للمعرّب الدكتور عبد النور فنشرها في البرق بدءًا من ١٦ تشرين الثاني ١٩٣١، العدد ٣٤١٦، السنة ٢٣، وانتهاء في ١٣ كانون الثاني ١٩٣٢، العدد ٣٤٢١، السنة ٢٣.

الناس، ويجعلهم مرتبطين أبدًا بأعمالهم سلبًا أم إيجابًا. ويتحوَّل سؤال ستندال، وسؤال راهب شاتوبريّان، عند ماريه، صديق ستندال، إلى استفهام طرحته الحمامة على الفتاة اليتيمة: «لِمَ تبكين؟» ثمّة ألف سبب وسبب للبكاء، وألف آخر وآخر للسعادة. وأهمّيّة رواية كولومبا قائمة على تحويل الإنسان من ذئب إلى حمل[1]، من البكاء إلى الرجاء.

من مؤنس الخادم القاتل المقتول في مصرع ابن المعتزّ إلى المانويّين الذين عذّبوا والد الحسن وغُلوه، في أسرار المانويّة فَعُذّبوا، إلى كولمبا والباريسيّين الكورسيكيّين، الذين قَتَلوا فَقُتِلوا، ثمّة خيط دقيق متين، يكتشفه الوعي الإنسانيّ، وتضيئه الرؤية النافذة الواثقة بناموس الكون وعدالته. ومن الطبيعيّ أن نستنتج أنّ عبد النور، ابن الثامنة عشرة، كان ذا أُفق فكريّ وروحيّ، بعيد ومُضيء وعميق، وكان، كما يبدو، مطبوعًا على حبّ الخير برغم الشرور والآلام الناتجة من طبيعة الحياة... إنّه ظاهرة مميّزة في شخصيته وكتاباته لأنّه من الناضجين المجلّين، وهو شابّ ناشئ، ومن جماعة الحكمة والخير، وهو ذو عود رخص، ومن القادرين على البناء القصصيّ المشوّق الشاهق، وهو، بعد، في بداية الطريق.

ولئن بدا أَبطاله، كما أشرت، ضحايا الحزن الكبير، والحبّ الضائع، والشعور بالغربة، والقلق الوجوديّ، فإنّم بعضهم تحلّى بالطاقة التأمُليّة الداخليّة، التي جُعلت في خدمة الإنسان وتعلّيه كما تُجعَل الطاقة الرّوحيّة الصوفيّة في خدمة الله. إستطاع بعض أبطاله الاستعلاء على واقعهم، والنظر إليه من بعيد نظرات ثاقبة، فاهمة، أكثر ممّا هي مُستَفْهِمة. ولذلك رأينا هؤلاء الأبطالل يترجّحون بين رومنطيقيّة راقية وعقلانيّة واعية. حاول عبد النور أن يجعل منهم عبيدًا أحرارًا للنور بدلاً من تركهم عبيدًا للإثم أذلاءً*.

---

(1) البرق ٢ كانون الأوّل ١٩٣١، ع ٣٤١٨، س ٢٣، ص ١١.

(*) كان عبد النور كبطله جيرار دي نرفال (٢٣ تشرين الأوّل ١٩٣٠)، غير قادر على تذوّق السعادة في دنياه. فهو، بطبعه، ميّال إلى التشاؤم والجدّيّة الصارمة، وكان يدرك ما يخبّئ له القدر، منذ شبابه. وإلاّ فكيف نفسّر كتابته لقصيدة ذهب الذين أحبّهم (٢١ آب ١٩٣٠) وفيها تنبّؤ بما سيعاني: (موت ابيه). ولا شكّ في أنّ عبد النور، في ميله إلى القصّة والمعاجم، قد نحر شاعرًا عظيمًا في نفسه، قبل أن تكتمل انطلاقته.

رأينا، إلى الآن، أنّ للصحافة فضلاً على الفنّ القصصيّ وترقّيه، وأنّ لعبد النور دورًا رائدًا في إطلاق هذا الفنّ، في صحافتنا وأدبنا، في بداية الثلاثينات. وركّزنا في العمل ونتائجه، وتأثيره لاحقًا في صاحبه، فلا يُصيبنا إلاّ ما نكتبه لأنفسنا بأعمالنا. ولذلك علينا بالارتقاء بأعمالنا نحو الحقيقة الكبرى التي نبقى، بدونها، غرباء تُعساء، ضحايا الجسد ـ السجن، والعالم ـ السجن[1]. فما العمل للتحرّر من الأنانيّة والضعف البشريّ الذي يُلاحقنا؟

إنّ هذا السؤال هو من صميم روح قصص عبد النور. فتجارب أبطاله المؤلمة لا تخلو من حماية روحيّة ساعدتهم على الصبر والترفّع.

## هـ ـ ترفُّعٌ وتَروُّقٌ روحيّ

في قصّة القلب إيمان بأنّ في السماء عينًا تُحاسب[2]، وعلى الأرض نظامًا يُمثّل عدالة؛ هذه العين التي جعلت موت الجزّار أشدّ هولاً من أصوات الأبرياء. لماذا لا يستحضر المرء هذه العين، في حياته؟ ولِمَ لا يستسلم للنظام المنبثق عنها؟

حرص عبد النور على خلق قلّة من أبطاله تخرج على المألوف. ليسوا أسطوريّين، وليسوا مخلّصين للعالم كالأنبياء، مستعلين على المجتمعات التقليديّة[3]، بل هم بَعْدَ احتمال الألم، علّمتهم تجاربهم الحياتيّة أن يغفروا[4]، أن يكونوا أوفياء مخلصين[5]. ألم تقل رداد: «لا أقدر أن أحب قلبي مرّتين»[6]. وتوصّلت وداد، وهي بطلة عبنوريّة متميّزة، أن تنتصر على فكرة الانتحار «لأنّ الله لا يُريده»[7]، وانتصرت على فكرة الهرب، والتغرّب، واللجوء إلى الموت، فلم

---

(1) Vivekananda Swami, Les yogas pratiques T. de Lizelle Raymond et Herbert Jean, N. Ed., Paris, 1939, p 13, 19

(2) البرق ٢٧ حزيران، ع ٣٣٧٩، س ٢٢.

(3) Philippe Sellier, *Le mythe du héros*, Bordas, Paris, 1976, p 17, 20.

(4) البرق ٢١ آب ١٩٣٠، ع ٣٣٧٣، س ٢٢، ص ١٢ (الغفران).

(5) ن، ١٧ أيلول ١٩٣٠، ع ٣٣٧٥، س ٢٢، ص ١٢ (ضحيّة الحبّ المكتوم).

(6) ن، ١٢ تشرين الثاني ١٩٣٠، ع ٣٣٨٢، س ٢٣، ص ١١ - ١٢ (إلى الدير).

(7) ن.

تجد غير الدير، وتَرْك العالم، حلاً لترتقي فوق تناقضات الوجود، وانحطاطات المجتمع.

وما هي مذكَّرات امرأة تُخبر أنّها تترنّم بأناشيد الحبّ الخالدة، وأنّها سعيدة[1]، وذلك قبل أن يغيّر الآخرون مجرى حياتها. ونجد أُخرى في حكمة الشيخ تتحدّث بلهفة وشوق عن الحبّ وغوتي ومارتر[2]. وتكاد ملاحه خانم في مذكّرات امرأة تشبه بطلة من أبطال جبران في ثورتها على الفساد الاجتماعيّ، والاستغلال، والقهر والإذلال، قالت:

«إنّ الرحمة والشفقة التي تحضّ عليهما الديانات لا وجود لهما في العالم..
أهذه هي العواطف السامية؟
أهذا هو الحبّ الذي يتغنّى به الشعراء؟
أهذه هي العهود المقدّسة التي يرغب فيها الرجل الظالم يا ملاكي (تناجي طفلها)
إنّي أودّ أن أُغمض عينيّ وأودّع العالم»[3].

وَنَدَرَ أن نجدَ القصّة لا تدين التكالب على المادّة، والتعدّي على الشرف. فالصدّيقان يؤكّدانِ أنّ في قلبيهما «شعورًا شريفًا»[4] والمهاجر يستوحي إرادة الله «ولا مردّ لأمره»، وينصح لابنه بأنّ المال الكثير «لا يجلب لنا السعادة»[5]. وهذا الانسلاخ الأفلاطونيّ عن جسد المادّة، في اتّجاه الروح الشفّافة، هو سمة من سمات الشخصيّة العبنوريّة. ففي رسالة إميل إلى إميلي أنّ نفسه تودّ الذهاب إلى مكان آمن... إلى أعالي الفضاء «فاتركيني أفكّ قيودها»[6]. وهل تاق إميل إلى غير ما تاقت إليه روح آتالا، عندما ودّعها الناسك بقوله:

---

(1) البرق، ٢٦ آب ١٩٣١، ع ٣٤٠٧، ص ٢٣.
(2) ن، ٢٠ أيلول ١٩٣١، ع ٣٤٠٩، ص ٢٣.
(3) البرق، ٢٦ آب ١٩٣١، ع ٣٤٠٧، ص ٢٣، ص ١٩.
(4) ن، ١١ آب ١٩٣١، ع ٣٤٠٦، ص ٢٣.
(5) ن، ٢٨ تموز ١٩٣١، ع ٣٤٠٤، ص ٢٣.
(6) ن، ٢١ تشرين الأول ١٩٣٠، ع ٣٣٧٩، ص ٢٢.

«إذهبي أيّتها النفس النقيّة
إذهبي إلى خالقك فهو هنالك!»[1]

ألم توصِ الأمُّ ابنها «المجرم»: «ولدي تُبْ إلى الله وكفى شرورًا... أُريد أن تتبعني إلى عالم الأبديّة حيث أضمّك تحت جناحي فتبقى طاهرًا نقيًّا»[2].

وماذا أقول عن التحوّل الذي حدث لأرسو، في كولومبا، على يد ليديا. يكفي أنّه جبه أُخته الحاقدة بقوله: «ليس لي أعداءٌ في العالم أيّتها المجنونة!»[3] لقد سطا الحبّ على قلبه فنسي أنّه كورسيكي، ونسي قتلة أبيه، وأسقط من لاوعيه ترسّبات القتل والدم.

ومَن يقرأ مصرع ابن المعتزّ يُعجَبْ بشخصيّته وعلمه وتقواه وإيمانه. ففي الرواية ترفُّع وترؤّق روحيّ، وشجاعة وطنيّة، وثبات خيّر. وموجز رؤية عبد النور التي جسّدها في ابن المعتزّ، مستوحيًا التاريخ ومعين الإبداع فيه:

- إنّ هناك قوّة علويّة تنتصر للحقّ
- إنّ الحرّيّة قيمة واجبة الوجود
- إنّ التحليق ما وراء المادّة سعادة[4]
- إنّ المال لا يغرِّر بأمثال ابن المعتزّ من أصحاب المواقف المحقّة
- إنّ الفرد يتّخذ قيمته من تضحياته المجتمعيّة، فموته كفرد ليس موتًا بل هو حياة للأُمّة المستمرّة بأمواتها الأحياء، وأحيائها الأحياء دون «الأموات».
- إنّ الويل الويل لقوم لا أخلاق لهم ولا دين[5]
- إنّ التحرّر من المادّة هو أساس الغبطة الروحيّة.

وهاجس الجهد الروحيّ بارز في أبطاله، لكنّه ظلّ يتعثّر بسبب المعوقات الدنيويّة وبخاصّة، وهج المال، وجاذبيّة الجاه، وجمال المرأة وغير ذلك من مغريات السياسة والسياحة والترف. ولعلّ رمز الروح في معظم قصصه هو الموسيقى

(١) ن، ٢٣ حزيران ١٩٣٠، ع ٣٣٦٥، س ٢٢.
(٢) ن، ٩ شباط ١٩٣٠، ع ٣٣٩٢، س ٢٢.
(٣) ن، ٩ كانون الأوّل ١٩٣١، ع ٣٤١٩، س ٢٣.
(٤) الرياض، حزيران ١٩٣٣، ع ٢، ر ٢ (الفصل ٣، المشهد ٢) ص ٤٥.
(٥) ن. تموز ١٩٣٣، ع ٤، س ٢، ص ٤٨.

الحاضرة والكمان. فأنت تجد في غير قِصّة لجوء الرجال والنساء إلى العزف كمنشّط روحيّ ونفسيّ. في مريم، وأحاديث القلوب، وكولومبا وغيرها.

ويبقى سؤال ابن المعتزّ العبنوريّ: «وأنتِ يا نفسي لماذا ترزحين تحت أثقال المادّة؟ مزّقي براقع الجمود، وطيري إلى اللانهاية، إلى مقرّك الخالد، حيث تضمّك أجنحة الصمت، وتحدب عليك مواكب الأرواح»[1]. يبقى هذا السؤال شاهدًا على الحافز الروحيّ والوطنيّ والفنّيّ الذي حدا عبد النور على تشهيل المواجهة بين أبطاله وعالم الروح، لأنّ الأخلاق والروح والقِيَم البنّاءة هي الجوهر، في حين لا تمثّل النزعات الأرضيّة سوى مرحلةٍ أرضيّة ليست غاية في حدّ ذاتها. ألم يُكرّر ابن المعتزّ مناجيًا الموت ليحرّر روحه من «قيودها» كي تعانق «مقرّ الخلود»[2].

قد يلحظ القارئ مناخًا جبرانيًّا في الأسلوب وبخاصّة في بعض مقاطع **مصرع ابن المعتزّ** و**نفثات منتحر** وغيرها، حيث تفسح الأقصوصة للشعر مجالاً فينطلق. فمصرع ابن المعتزّ هي ثمرة الكاتب الأولى، كما قال لمعلّمه جورج كفوري[3]. وفي الفصل الأوّل: «أيّتها الألحان العذبة الشجيّة من أين تتساقطين وعلى مَن تهبطين؟ أأنتِ أناشيد الخلود، توقعكِ حوريّات الجنّة، وتبعث بكِ سحرًا لقلوبنا نحن معشر العاشقين؟ لماذا ترتعشين ارتعاش الفجر عند بزوغه؟ لِمَ تئنّين أنّه مكلوم، تحملين الزفرات لسامعيك... وأنتِ يا ذكريات حبّي اقتربي وعانقيني ودعيني أضع رأسي على ذراع الألم، وأسكر من دموعي، ففيها غذاء لروحي الثملى التي نشدت مثالاً أعلى ولمّا تجده»[4].

وسواءٌ كتب عبد النور قصيدة، كما في **ذهب الذين أُحبّهم**، أم رسائل كما في **نفثات منتحر**، فهو يلتقي مع جبران في نفحات الشعر الطيّبة ويختلف عنه في بعده عن الخطابيّة، وفي حرصه الأكيد على حَبْك القصّة حبكًا محكمًا موضوعيًّا مشوِّقًا، وفي تنوّع أسلوبه من التقريريّة الواقعيّة إلى الشعريّة الموحية.

---

(١) ن، آب ١٩٣٢، ع ٥، س ٢، ص ٤٦.

(٢) ن.

(٣) **الرياض**، كانون الثاني ١٩٣٢، ع ١٠ و١١، س ١، ص ٤٧٧.

(٤) ن.

وقصصه إجمالاً، تُمثّل مرحلة تكاد تكون انتقاليّة بين القصّة المدرسيّة: مقدّمة، سياق، عقدة حلّ... والقصّة المبدعة التي تبقى واقعيّة. «وليست القصّة الواقعيّة ما كان منها مأخوذًا من الواقع على حقيقته، إذ يمكن أن يؤخذ موضوع القصّة الواقعيّة من الواقع ومن الخيال»(١). وفي من ذكريات آدم محاولة للمزج بين الواقع والأسطوريّ.

## و ـ خاتمة

في الكلام على حياة المؤلِّف(٢) لا نجد أيّ أثر لنشاطه القصصيّ، في الصحافة اللبنانيّة. وفي كلام النقّاد على القصّة اللبنانيّة والعربيّة، لا نجد أيّة إشارة إلى عشرات القصص التي كتبها، وكان لها شأن فنّيّ مميّز. وفي **حصاد العمر** لتوفيق عوّاد نقرأ عن روّاد البرق يومذاك، ولا نلمح أثرًا لجبّور عبد النور. ذكر الأخطل، خليل مطران، الياس أبو شبكة، حليم دمّوس، صلاح لبابيدي وغيرهم. من هنا أهمّيّة التركيز في الدور القصصيّ الإبداعيّ الذي مثّله عبد النور الناشئ.

ولئن أجمع النقّاد على أنّ الحصاد الصالح، في القصّة، ظلّ قليلاً(٣)، وما برحنا في أوّل الطريق(٤) ولئن شعر بعضهم بخيبة حيال نتاجنا القصصيّ والروائيّ(٥) فإنّ الموضوعيّة تفرض أن ننظر إلى عبد النور، ابن السابعة عشرة، ونحن نحكم في فنّه القصصيّ، كما ننظر إلى طرفة أو رمبو، ونحن نحكم في

---

(١) راجع بحث الدكتور وليم الخازن القصّة اللبنانية بين السرد والإبداع «الذاكرة الثقافيّة»، الحركة الثقافيّة، أنطلياس، ١٩٨٤، ص ٤٩٤.

(٠) يمكن القارئ أن يبحث في أثر المدارس الواقعيّة والرومنطيقيّة والرمزيّة في قصص جبّور عبد النور، التي استمدّت موضوعاتها وتفاصيلها من حضارات عديدة ومجتمعات مختلفة، وصوّرت التقاليد، وواكبت التطلّعات، وحلّلت وأوحت فجاءت تمثّل مرحلة من إبداعنا القصصيّ.

(٢) راجع مختصر حياته في معجم عبد النور المفصّل، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ج ١.

(٣) أنطون غطّاس كرم، ملامح الأدب العربيّ الحديث، م. س. ص ٥٩.

(٤) محمود تيمور، القصّة في الأدب العربيّ، المطبعة النموذجيّة، القاهرة، لا. ت. ص ١٧.

(٥) راجع بحث الياس خوري حول التجربة الروائيّة والقصصيّة في لبنان، «الذاكرة الثقافيّة» م. س. ص ٤٨٣.

شعرهما. فالرجل قدّم، وهو يرسم أشخاصه، سلوكًا نموذجيًا تخطّى الفرديّة إلى الإنسانيّة، فعبّر عن مشاعر الإنسان المفرحة والمحزنة، في كلّ جيل، مجسّدًا الأبعاد الحقّة للفنّ والقائلة إنّ القصّة طاقة فكريّة وقوّة اجتماعيّة عظيمة وهي «أوسع ميادين الأدب العالميّ، وأخطرها، وأعمقها أثرًا في الوعي الإنسانيّ والقوميّ»(١).

قصص عبد النور رحلة الإنسان من الطابع العاطفيّ إلى معاناة الفكر والروح، من الإشادة بصدق العاطفة، في الحبّ، إلى الترقّي بالألم فوق المادّة وتناقضاتها. إنّها رحلة من الإنسان في صغره، وتفاهته، وأطماعه، إلى الإنسان في عظمته، وسموّه وأحلامه الروحيّة الكبرى.

جاء في الحديث: «لا يَقصُّ إلاّ أمير أو مأمور أو مختال»(٢)، وعبد النور قَصّ أميرًا، وهكذا عاش ومات.

وإلى حين العثور على قصائد وقصص أخرى له، نتوقّع جمع هذه القصص الموجودة ليضمّها كتاب، يُظهر الجانب الإبداعيّ، في نتاج عبد النور، ويكون تمثيلاً لعصر عايشه، ولبيئات عربيّة وأجنبيّة استمدّ منها أشخاصه ونغتهم ومشكلاتهم وواقعهم وأحلامهم.

وبعد. فلا مجال للشكّ في كون عبد النور هو البطل الحقّ، الذي صنع رؤية شخصيّاته ومواقفهم، هو المثال الذي خبر آلامهم وحاول الارتقاء بها وبهم. وهو بين معاصريه القصّاصين، من أكثرهم قدرة على صياغة القصّة، وأعمقهم اكتشافًا للنفس الإنسانيّة وأبعادها.

---

(١) محمّد غنيمي هلال، النقد الأدبيّ الحديث، دار العودة ـ دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤٩٣، ٥١١.

(*) يمكن الباحث التركيز في النزعة الوطنيّة والقوميّة، في قصص عبد النور، وخصوصًا في قلب الثائر، مصرع ابن المعتزّ، المهاجر، أسرار المانويّة وغيرها.

(٢) لسان العرب، دار إحياء التراث العربيّ، المجلّد ١١، ط ١، ١٩٨٨، ص ١٩١.

# ثبت نصوص عبد النور في البرق من ٢٣ حزيران ١٩٣٠ إلى ٢٤ أيّار ١٩٣٢

## I ـ القصص

| العنوان | الموضوع | التاريخ |
|---|---|---|
| ○ كاريوس بطل فينيقيا | تحرّر كاريوس الفينيقي، من السجن في رومة، بقوّته وجرأته. | ١٤ تموز ١٩٣٠، العدد ٣٣٦٨، السنة ٢٢ . |
| ○ مريم | إنتحار مريم بعد موت حبيبها | ٢١ تموز ١٩٣٠، العدد ٣٣٦٩، السنة ٢٢ . |
| ○ العاشق المجنون | فؤاد المجنون ضحيّة عاطفته | ١٦ آب ١٩٣٠، العدد ٣٣٧١، السنة ٢٢ . |
| ○ الوصالتان | مهاجر لبناني في البرازيل أخبر عن تجربة حبّه هناك وعودته برفقة مَن أحبّ | ١٣ آب ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٢ السنة ٢٢ . |
| ○ الغفران | زوجة تهجر زوجها ثماني وتندم وتعود فيغفر لها ما فعلت | ٢١ آب ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٣ السنة ٢٢ . |
| ○ ضحيّة الحبّ المكتوم | فريد المخلص لسلمى هاجر لينسى بعد أن تزوّجت | ١٧ أيلول ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٥ السنة ٢٢ . |
| ○ نتيجة غير منتظَرة | عمليّة حجز لامرأتين وطلب لفدية | ٢٥ أيلول ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٦ السنة ٢٢ . |
| ○ ضحايا البارك | المقامرون، عبيد المادّة، يتحوّلون إلى مجرمين | ١٤ تشرين الأوّل ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٨ السنة ٢٢ . |
| ○ لفتاة منتحر | رسائل جسّدت كآبة وجوديّة، ذات نمط شعريّ | ٢١ تشرين الأوّل ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٩ السنة ٢٢ . |
| ○ إلى الدير | إختارت المرأة الدير بعد معاناة حياتيّة أفقدتها حرّيّتها. | ١٢ تشرين الثاني ١٩٣٠، العدد ٣٣٨٢ السنة ٢٣ . |
| ○ حلّ موافق | حبّ تتحكّم فيه ظروف قاهرة | ٨ كانون الأوّل ١٩٣٠، العدد ٣٣٨٥ السنة ٢٣ . |
| ○ القلب الثائر | ثورة سلطان باشا واستشهاد البطل هاني | ١٢ كانون الثاني ١٩٣١، العدد ٣٣٨٩ السنة ٢٣ . |
| ○ على شاطئ النيل | خيبات الحبّ | ١٩ كانون الثاني ١٩٣١، العدد ٣٣٩٠ السنة ٢٣ . |

| | | |
|---|---|---|
| ○ الجرم | إبن الباشا ضحيّة الكوكايين والراقصات | ٩ شباط ١٩٣١، العدد ٣٣٩٢ السنة ٢٣ . |
| ○ أحاديث القلوب | موت سلمى وخيبة فريد | ١٦ شباط ١٩٣١، العدد ٣٣٩٣ السنة ٢٣ . |
| ○ القلب | الجزّار القاتل يُقتَل | ٢٧ حزيران ١٩٣١، العدد ٣٣٧٩ السنة ٢٢ . |
| ○ مهزلة | قصّة شابّ وفتاة في بيروت | ٨ تمّوز ١٩٣١، العدد ٣٤٠٢، السنة ٢٣ . |
| ○ المهاجر | يوسف المسكين ومعاناة الهجرة | ٢٨ تمّوز ١٩٣١، العدد ٣٤٠٤ السنة ٢٣ . |
| ○ صديقان | رومبابوس وأنطونيوس وتجاربهما في الحبّ والصداقة | ١٢ آب ١٩٣١، العدد ٣٤٠٦ السنة ٢٣ . |
| ○ مذكّرات امرأة | ملاحة خانم تدفع ثمن الحبّ | ٢٦ آب ١٩٣١، العدد ٣٤٠٧ السنة ٢٣ . |
| ○ حكمة الشيخ | الشيخ أبو أسعد وعرس الحبّ الأوّل | ٢٠ أيلول ١٩٣١، العدد ٣٤٠٩ السنة ٢٣ . |
| ○ مذكّراتي | حبّ لخيّب... وهجرة | ١ تشرين الأوّل ١٩٣١، العدد ٣٤٠١ السنة ٢٣ . |
| ○ من ذكريات الصيف | عائلة مصريّة تصطاف في لبنان | ٢٢ تشرين الأوّل ١٩٣١، العدد ٣٤١٢ السنة ٢٣ . |
| ○ إنتقام عاشق | توفيق الحلبيّ رفض الزواج بالتي يريدها الأهل | ٩ تشرين الثاني ١٩٣١، العدد ٣٤١٥ السنة ٢٣ . |
| ○ عاشقة | عشق مجنون غير متزن | ٢٠ كانون الثاني ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٢ السنة ٢٣ . |
| ○ إبنة العمّ فارس | قرويّ تصدمه المدينة وتُفسد عائلته | ١٥ نيسان ١٩٣٢، العدد ٣٤٣٠ السنة ٢٣ . |
| ○ من ذكريات آدم | المرأة تنقم من الملائكة | ١٢ أيّار ١٩٣٢، العدد ٣٤٣٣ السنة ٢٣ . |
| ○ كيف تزوّجت | قصّة حبّ مفاجئة | ٢٤ أيّار ١٩٣٢، العدد ٣٤٣٤ السنة ٢٣ . |

## II ـ الروايات

| العنوان | الموضوع | التاريخ |
|---|---|---|
| ○ إبن المعتز* | الصراع على الحكم بين ابن المعتز وعمّه المقتدر | ١ نيسان ١٩٣١، العدد ٣٣٩٨ السنة ٢٣ . |
| ○ كولومبا | تعريب رواية كولومبا للروائي الفرنسي بروسبير ماريميه المعاصر لستاندال. | ـ ١٦ تشرين الثاني ١٩٣١، العدد ٣٤١٦ السنة ٢٣ .<br>ـ ٢٣ تشرين الثاني ١٩٣١، العدد ٣٤١٨ السنة ٢٣ .<br>ـ ٢ كانون الأوّل ١٩٣١، العدد ٣٤١٨ مكرّر السنة ٢٣ .<br>ـ ٩ كانون الأوّل ١٩٣١، العدد ٣٤١٩ السنة ٢٣ .<br>ـ ١ كانون الثاني ١٩٣٢، العدد ٣٤١٩ السنة ٢٣ .<br>ـ ١٣ كانون الثاني ١٩٣٢، العدد ٣٤٢١ السنة ٢٣ . |
| ○ أسرار الماثوئة | خمس حلقات في ثلاثة فصول عن ربّ عائلة عربي يسحنه الماثويّون في ديرهم، فيتحرّر ويكتشف خلفيّاتهم السياسيّة. | ـ ١٨ شباط ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٥ السنة ٢٣ .<br>ـ ١١ آذار ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٦ السنة ٢٣ .<br>ـ ١٨ آذار ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٧ السنة ٢٣ .<br>ـ ٣١ آذار ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٨ السنة ٢٣ .<br>ـ ٧ نيسان ١٩٣٢، العدد ٣٤٢٩ السنة ٢٣ . |

## III ـ النقد الأدبيّ والشعر والحضارة

| العنوان | الموضوع | التاريخ |
|---|---|---|
| ○ أتالا | بحث موجز عن آتالا شاتوبريان | ٢٣ حزيران، العدد ٣٣٦٥ السنة ٢٢ . |
| ○ ذهب الذين أحبهم | قصيدة وداع لأحباء رحلوا وتركوه يتعذب | ٢١ آب ١٩٣٠، العدد ٣٣٧٣ السنة ٢٢ . |
| ○ جيرار دي نرفال الشاعر المسكين | ترجمة لحياته وتجاربه | ٢٣ تشرين الأوّل ١٩٣٠، العدد ٣٣٨٠، السنة ٢٢ . |
| ○ سوفوكل | كلام على فكره وبعض مناحيه | ٨ نيسان ١٩٣١، العدد ٣٣٩٩ السنة ٢٣ . |
| ○ البراهمة وفقراء الهند | تكوّن الحس الأريّ، عباداتهم، قدسيّة الحيوانات عندهم إلخ... | ٨ تمّوز ١٩٣١، العدد ٣٤٠٢ السنة ٢٣ . |
| ○ أندريه شانيه | حياة شاعر فرنسي من أمّ يونانيّة | ٢١ تمّوز ١٩٣١، العدد ٣٤٠٣ السنة ٢٣ . |

# من أقاصيصه وشعره الوجدانيّ

## من ذكريات آدم

جلس جدّنا آدم ذات مساء بعد أن طوى من عمره ثلاثمائة سنة قضاها في التعب والأعمال الشاقّة لكي يوفّر لِبَنيه شيئًا من الراحة. جلس مسندًا ظهره إلى شجرة جوز باسقة الأغصان، وأقام حوله أولاده وأحفاده وبنوهم، وكلّهم يحدّقون بثور كبير وُضع على النار استعدادًا للأكل قبل الرقاد. وكانت الدماء تتدفّق من عنقه فتكاد تخمد النيران، ورائحة الشواء تملأ تلك الأصقاع فترقظ الشهيّة. ودنا الصغار من الجدّ يداعبون لحيته المستطيلة الراقدة على صدره. ويجلسون على ركبته ضاحكين باسمين. وكان الصمت مخيّمًا على القوم لا يعكّره سوى حفيف الأوراق، ورقرقة ساقية تجري في آخر الغابة. فمال الأطفال على جدّهم يطلبون منه أن يروي لهم قصّة جميلة كعادته كلّ مساء عندما يعود من العمل، فتذمّر من طلبهم ورمقهم شزرًا وتململ في مكانه وقال:

ـ دعوني الآن فإنّي حزين. إنّ هذا اليوم يذكّرني بأشياء هائلة... بأحلام لذيذة لو تحقّقت لرجعنا حميعًا إلى الجنّة نتنعّم بلذائذ الفردوس المقدّس!!

فأحاطه أولاده إحاطة السوار بالمعصم وقد تبيّنوا في تقاسيم وجهه حكاية رائعة لها تأثير في تاريخ حياتهم. وألحّوا عليه بالطلب وقال له أكبرهم سنًّا:

ـ قُصّ علينا شيئًا في انتظار الطعام يا أبي. إنّ ذكريات شبابك جميلة تحملنا على أجنحتها إلى أيّام سعيدة قبل أن تفسد الأرض...

فاستقام الشيخ في جلسته، وأدخل أصابعه في لحيته ثمّ ابتسم وقال:

ـ كان لي من العمر خمسون سنة في ذلك الحين، وكانت المرحومة أمّكم تعيش بقربي فنعمل في الأرض لكي نتوصّل إلى إعالة نفسنا وإعالة عائلة صغيرة لا تزيد على عشرة أولاد. ولكنّها كانت دائمة التذمّر، فتلعن الحيّة التي طغتها وجعلتها تأكل من الثمرة المحرّمة، وتذرف الدموع على عهد سعيد مضى ونحن نعيش في الفردوس لا نعرف شيئًا من شقاء الأرض وأتعابها. ويزيد ألمها عندما ترى أطفالها يتضوّرون جوعًا وهم يطلبون ما يقتاتون به. ولم تقف عند هذا بل حنقت أيضًا على الملائكة الذين شاهدوها وهي تبتلع التفّاحة ولم يُظهروا لها نتيجة عملها بل وقفوا يرقبون حركاتها، إلى أن أتت على الثمرة فطاروا إلى الله يَشونَ بها، ويخبرونه بما أتت صنيعته في الجنّة، تلك المخلوقة التي فضّلها على سواها ووضع الملك في يدها بعد أن سخّر لها الحيوانات والأشجار والأعشاب والمعادن، وكلّ ما في الطبيعة من حيّ وجماد. فكنتُ أُلطِّف من غضبها وأَعِدُها بعفوٍ من لَدُنه تعالى. ولكن يأسها كان يزداد يومًا فيومًا وتقول:

ـ إنّه غفور كريم ولكن الملائكة لا يَدَعونه يفعل ما يريد لأنّ الأب لا يغضب على أولاده... فهم يحسدوننا... يحسدوننا..

تقول ذلك وترفع يديها إلى السماء مهدّدة ثمّ تعود إلى عملها شاكية تنتحب حتّى بات كوخنا جحيمًا لا يُطاق. فأخذت أضرع إلى الله أن ينقذنا من هذه الحياة وأن يعيدنا إلى وطننا الأوّل، أو أن يقضي علينا فيفنى جسدنا الذي حبست فيه الروح.

وفي أحد الأيّام بينما كنت ساجدًا أمام قربان قدّمته، إذا بي أرى السماء تنشقّ ويبرز منها موكب كبير من الملائكة، تحيط بهم غمامة بيضاء مذهّبة الأطراف وإذا بالبخور يملأ الأرجاء، ويجعلني في شبه غيبوبة. ولم أعد إلى الصواب إلاّ وأُمّكم واقفة إزائي؛ والملائكة يحيطون بنا، وعلى ثغورهم بسمة ساذجة، وفي أيديهم غصون الزيتون مورقة، وعلى جبين كلّ واحد منهم إكليل من الزنبق العاطر العاجيّ. فهمست حوّاء في أذني تقول:

ـ قد جاء وقت العمل فلننتهز الفرصة قبل أن تضيع من يدنا، فها قد جاؤوا!!!

قالت ذلك ودنت منهم ترحّب بقدومهم وتنثر على أقدامهم الورد والآس، وتهرق العطور وفتيت المسك والكافور. ثمّ تأبّطت ذراع رئيسهم ومالت على أذنه تقول

ـ ما جئتم تعملون على الأرض؟؟

فأجابها إنّ الله أرسلهم بمهمّة عظيمة ليقوموا بها، فربتت على جناحيه الأبيضين وقالت:

ـ إذًا ستُمضون النهار عندنا؟؟ إنّ سكّان الأرض من آدميّ وحيوان ونبات ومعدن يحتفلون بنزولكم من السماء لتنزلوا على ظهر البسيطة الأمل والرجاء.

فأمضوا ذلك اليوم فرحين وهي تسير برفقتهم، توقفهم على أعمالنا في الأرض، والمشاقّ التي تصدمنا أنّى تسير، إلى أن مالت الشمس نحو المغيب فاقتربت بهم من جدول رقراق نبتت على ضفّتيه الأعشاب الخضراء المستطيلة، وأشجار الصنّاف الوارفة الظلال.

وعندما عدتُ من عملي رأيتهم يرقصون على ضفّته وهي تدفع فيهم روح الحميّة والنشاط، وقد بدت فاتنة ساحرة، والطيور على الأدواح توقع أعذب الألحان وأرقّها، فظننت نفسي في حلم، وتذكّرت بعض مشاهد علقت بذهني عندما كنت في الجنّة حيث تصدح مواكب الملائكة بأوتارها وألحانها.

وإذا بها بعد قليل تتوقّف عن الرقص وترفع يدها في الفضاء وتصيح بهم:

ـ قفوا... أنظروا... إنّي سأسقيكم شرابًا كوثريًا عجيبًا... شرابًا لم تعصر الأثمار مثله؛ ولم يكوّن النحل أعذب منه، وهو آخر ما توصّلنا إليه على هذه الأرض، نستعيض به عن أيّام الفردوس السعيدة؛ إذا شربه الإنسان أصبح ملاكًا وإذا ذاقه الملاك أصبح إلهًا... هو سرّ العظمة والخلود والألوهيّة...

قالت ذلك واقتربت منهم تحمل إلى ثغورهم كؤوس الخمور، فرشفوا ما بها حائرين، لا يعلمون ما يحمل إليهم هذا السائل العجيب الذي يجعل من كلّ واحد منهم إلهًا يرتع في سماء خالدة وحوله العوالم والكواكب والقدّيسون...

ولم يكد يمضي عدّة دقائق حتّى رأيتهم يرتمون على الضفة ثملين، بعد أن خمدت أصواتُ الفرح المتعالية من صدورهم. وإذا بأمّكم تدنو من كلّ واحد منهم فتنزع الريش من جناحيه الأبيضين الجميلين.

فوقفت في مكاني مصعوقًا وقد أدركت أنّها التجأت إلى الحيلة في الانتقام من ملائكة سذج لم يقترفوا ذنبًا. ولكنّها عادت بعد قليل تحمل الريش فوضعته أمامي وأشعلت به النيران. وقد وددت في تلك الساعة أن أذرف من عينيّ دموعًا غزيرة أطفئ بها اللّهيبَ المشتعل بتلك الكومة المقدّسة. ولكنّها رمقتني بطرفها وقالت ضاحكة:

ـ ماذا رأيت... أيعجبك هذا؟؟

وكانت الشمس قد توارت وراء الأفق وبدأ الظلام يزحف على الأرض بغلائله السوداء، فإذا بأنغام بوق تدوي في الفضاء، وإذا ببروق تلمع بين الغيوم وتنفجر السّماء عن فتحة من نور، يبرز منها الذي وهبني الحياة ونفخ فيّ قسمًا من روحه. وإذا بجبرائيل يتقدّمه فلم يكد يرى جموع الملائكة على تلك الحالة، وقد خُلِعَ عنها الريش، حتّى دنا منّي كالمصعوق وصاح صيحة منكرة:

ـ الويل لك أيّها الخاطئ، قد أرسلَ إليك ربّ الأرباب مَن يُعيدك إلى فردوسك المفقود بعد صلاتك وتضرّعك... أتَنْزِعُ منه ريشه، وتسلبه صفة الألوهيّة، وتقضي على أجنحته بنيرانك؟ أيّها الجاحد، على الأرض ستبقى إلى يوم القيامة، تتعرّف إلى أسباب الشقاء والبؤس، فلا سبيل إلى الفردوس بعد الآن ولا عفو من لدنه تعالى!!

فخررت على الأرض ساجدًا من هول ما سمعت وما رأيت! وعندما عدت إلى رشدي، وجدت الله قد مسخ الملائكة السّاقطين حيوانات، والسماء مكفهرّة قاتمة الأفق، وريحًا صرصرًا تعصف في أذني... تنعي إليّ أملاً نشدته، بعثرته أمّكم كما يُبعْثِرُ الصّباحُ الحُلُم...

جبور عبد النور

## ذهب الذين أحبّهم!!

ذهبَ الَّذينَ أُحبّهم ولن يعودوا
فقد وقفوا في الأمس على الهَضبة هناك
وَرفعوا أيديهم إلى رؤوسهم إشارة للوداع
وصفّقوا وساروا لا يلوون عليّ...
لم أخن لهم عهدًا ولم أكن عقوقًا
بل قضيتُ طفولتي ومرحلةً من شبابي على أتمّ وفاق
فكنت أحنو عليهم وأُضحّي بهنائي في سبيل مرضاتهم.
ولكن الآن... ذهب الَّذين أُحبّهم!!!

° ° °

كنّا نسير مع الوادي المزهّر ننشد كلّ صباح
ما لقَّننا إيّاه راهب القرية عندما كنّا صغارًا
فتعالى النبرات العذبة وتراكض بين الصخور والأشجار
وتهبّ العصافير تجيب على نغماتنا المتناثرة
كأنّها تريد مزج صوتها الموسيقيّ بصوتنا المتماوج...
... إنّ الذين أحبّهم هم أنصاف ملائكة
يستقبلون الفجر بالتّسابيح والمساء بالتهاليل
ولكن الآن... ذهب الذين أحبّهم!!!

° ° °

كانوا ينظرون إلى عينيّ عندما أكون حزينًا
فيفقهون ما بي ويصنعون لي دواء شافيًا يُدعى - بسمات -
فأشعرُ بلذّة عند ارتشافه من تلك الثغور!!
كم أودُّ الآن شيئًا له يشفي ما بي من الأوصاب
وَيُخفّف آلامَ قلبي الذي أنهكه بعادهم
ويشفي ما بقلبي من أنات وتأوُّهات!
ولكن ذهب الطبيب ولن يعود

فقد ذهب الذين أحبّهم!!!*

• • •

لماذا الصدود والهجران يا مَن أُحبّكم؟
أنا في هذه الحياة فراش وأنتم الزهور
وهل يعيش الفراش دون ورود وبراعم؟؟
ذهبتم ولا أعلم لماذا لم تحملني أكفّ الربيع
لأسير حيث تسيرون وأحلّق حيث تسكنون؟؟
... إنّي بين بقاياهم وأوراقهم المتساقطة أبكي
وأستعيد ذكريات الماضي القريب
فقد ذهب الذين أحبّهم!!!

• • •

قد كانوا يَحنُّون إليّ حتّى ساعة الوداع
فرأيت في مآقيهم دموعًا غزيرة
تساقط على وجوههم وتسيل كأنّها الماء الزلال...
وكم وددت أن أرشف تلك القطرات الكوثرية
فاطفئ بها نيران قلبي المشتعلة!!
فَهُم أعزّ الناس عليّ ولكن الآن قد مضى كلّ شيء
وأصبحتُ كالتائه في صحارى هذه الحياة القاحلة
فقد ذهب الذين أحبّهم!!!

• • •

أيّها القلب لماذا تضطرب بين ضلوعي المحطّمة
وتُسرع في خفقانك كأنّك تودّ الخروج؟؟؟
تمهّلْ قليلاً وانعسْ في سكونٍ علّكَ تسمع همسات الرياح
التي تئنّ قرب باب غرفتي كأنّها ثكلى تبكي عند مدفن
وحيدها!
أُنظر أيّها القلب الطّبيعة الحزينة
إنّها تلبس رداءها الأسود القاتم

(*) هذه شبه رؤيا حدّثنا فيها عبد النور عن حياته وعن المعاناة التي كانت تنتظره.

وتُشاركني في أحزاني العظيمة وأشجاني الصامتة
فقد ذهب الذين أحبّهم!!!

° ° °

ذهبوا وهم يتلهّفون متألّمين لفراقي
وقد سمعت تنهّداتهم العميقة التي حَمَلَتْها النسمات
فجلست على الأعتاب وأخفيت وجهي بين يديّ وطفقت أبكي!
وهل لا يبكي مَن يصيبه ما أصابني؟؟
عندما يأتي المساء وتبدو النجوم من نوافذها
أسير بين الكروم والأشجار أناديهم بأعذب الأسماء!
فأنا أستحقّ الشفقة والرحمة...
فقد ذهب الذين أحبّهم!

بحمدون ـ ج. عبد النور

# عمر بن الفارض وحياته الصوفيّة
# من خلال قصيدته التائيّة الكبرى

## دراسة تحليليّة بلاغيّة

الأب جوزيف سكاتولين *

### مقدّمة

إنّ الأشعار الصوفيّة التي تركها لنا الشاعر الصوفيّ المصريّ عمر بن الفارض (توفّي بالقاهرة سنة ٦٣٢ هجريّة الموافقة سنة ١٢٣٥ ميلاديّة)، ظلّت وما تزال مشكلةً مضنيةً لِمَن أراد فكّ طلاسمها وفهم معانيها.

ولقد اهتمّ بهذه المشكلة عدد وفير من الشرّاح المتقدّمين والباحثين المتأخّرين، ولكنّ أحدًا منهم لم يدّعِ أنّه كُلّل بالنجاح. فلا تزال أشعار ابن الفارض موضع النزاع المذهبيّ والجدال النظريّ. ولعلّه ممّا زاد المشكلة تعقيدًا ضمّ ابن الفارض إلى مدرسة ابن العربيّ الصوفيّة وخلط معاني ومقاصد الشيخين، حتّى إنّ ابن الفارض لم يعد يُفهَم إلاّ من خلال الفلسفة الصوفيّة الأكبريّة التي صبغت أشعار ابن الفارض بصبغة وحدة الوجود حتّى يومنا هذا.

ولكنّنا نتساءل: هل ذلك المذهب في فهم أشعار ابن الفارض منصف

(*) أستاذ التصوّف الإسلامي في المعهد البابويّ للدراسات العربيّة والإسلاميّة في روما، وفي معهد الدراسات اللاهوتيّة بالقاهرة. هذا المقال محاضرة أُلقيت في المجمع العلميّ المصريّ يوم ٣٠/١١/١٩٩٢.

لمعاناته الصوفيّة؟ وهل ذلك المذهب أيضًا هو الترجمان الأمين لمعانيه المقصودة؟

لقد أصبح هذا التساؤل نقطة انطلاق لبحثنا الذي أجريناه على قصيدته الشهيرة «التائيّة الكبرى». ولقد أجريناه على منهج دراسةٍ تحليليّة دلاليّة لألفاظ القصيدة، إذ ربّما يُتاح لنا أن نستلهم من بين سطورها ما تحويه من معنًى ونفسّر بقدر الاستطاعة النصّ بالنصّ دون الالتجاء إلى مفاهيم غريبة وإدخال أفكار أجنبيّة فيها.

وما سوف نقدّمه لكم ليس إلاّ ملخّصًا لِمَا أُتيح لنا أن نتوصّل إليه من نتائج في أثناء بحثنا، فنتمنّى أن تُفيد هذه الدراسة الباحثين في أشعار ابن الفارض وتُرضي نتائجها محبّيه وعشّاقه.

## ١ ـ الشاعر وسرُّ حياته الصوفيّة

إنّ عمر بن الفارض ليس مجهولاً في الأوساط الصوفيّة وغير الصوفيّة، عربيّة كانت أم غير عربيّة، فهو علم من أعلام التصوّف الإسلاميّ. وقد لُقّب بـ «سلطان العاشقين»، ذلك لأنّه ارتقى في الانتشاء والترنّم بالعشق الإلهيّ إلى ذروة لا ينازعه فيها منازع. فهو الذي أثرى الأدب العربيّ بدرّةٍ شعريّة نفيسة، ألاَ وهي قصيدته «نظمُ السلوك» والمُسمّاة أيضًا بـ «التائيّة الكبرى» والتي وصفها المستشرق الإنجليزيّ العظيم رينولد نيكلسون بقوله: «كما لم يكن لها سابقةٌ فإنّه لم يكن لها لاحقة»[١].

ولكن، ورغم تلك الشهرة الفريدة وذلك الانتشار الواسع لأشعار ابن الفارض، فإنّ المصادر التاريخيّة لم تحمل إلينا الكثير من أخباره وسيرة حياته[٢].

---

(١) Reynold Nicholson, «Ibn al-Fāriḍ» in EI.2, III (engl.) p. 736.

(٢) من أهم المصادر التاريخيّة نذكر:

١ ـ زكي الدين أبو محمّد عبد العظيم عبد القويّ المنذري (١٢٥٨/٦٥٦)، **تكملة لوفيات النقلة**، بغداد، ١٩٨٨/١٤٠٤: «ابن الفارض»، جـ ٤، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

٢ ـ شمس الدين أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن بكر بن خلكان البركميّ الإربلّي الشافعيّ (١٢٨٢/٦٨١)، **وفيات الأعيان**، بيروت، ١٩٨١: «ابن الفارض»، جـ ٣، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥. =

فقد وُلِدَ أبو القاسم عمر بن الفارض الحمويّ الأصل والمصريّ المنبت والمقام والوفاة في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٦٧ هـ/١١٨١ م. ويتّفق جميع مَن ترجموا له على أنّ اسمه «عُمر»، وكنيته «أبو القاسم» أو «أبو حَفْص»، ونسبه يرجع إلى أنّه ابن أبي الحسن علي ابن المرشد بن علي، ولقبه «شرف الدين».

ولقد عاصر ابن الفارض الأحداث المجيدة التي حقّقها آل أيّوب، أي «الأيّوبيّون». وقد ترعرع في أيّام صعود القائد البطل الناصر صلاح الدين يوسف بن أيّوب إلى ذروة مجده. وعاش في ظلّ الملك الكامل في مصر، وتُوفّي قبل سقوط الدولة الأيّوبيّة على أيدي المماليك بعدّة سنين.

يذكر أنّ أباه عليًا أبا الحسن قَدم من حماه في بلاد الشام (ولذلك قيل الحمويّ الأصل) إلى مصر (ولا يُذكر سبب هجرته هذه) حيث رُزِق بابنه عُمر. وصار أبو الحسن يعمل بالفقه حتّى أصبح فقيهًا شهيرًا، خاصّة في إثبات ما فرضه الله للنساء من حقوق على الرجال، وذلك في بلاط الحكّام. فتولّى نيابة الحكم وغلب عليه لقب «الفارض» فانحدر هذا اللقب على ابنه عمر فلُقِّب بـ «ابن الفارض» - ثمّ سُئل أبو الحسن أن يكون قاضيًا للقضاة وهو أسمى منصب في الحكم، لكنّه فضّل الانقطاع لله تعالى في قاعة الخطابة في الجامع الأزهر وظلّ كذلك حتّى وافته منيّته.

=٣ - جمال الدين بن حامد محمّد بن علي المحموديّ المعروف بابن الصابوني (٦٨٠/١٢٨٢)، **تكملة الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب**، بغداد، ١٣٧٧/١٩٥٧: «ابن الفارض»، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

٤ - شمس الدين أبو عبدالله محمّد بن أحمد بن عثمان الدمشقي الشافعي الذهبي (٧٤٨/١٣٤٧)، **تاريخ الإسلام**، بيروت، ١٤٠٨/١٩٨٨: «ابن الفارض»، جـ ٥، ص ٩٢ - ٩٥. وجاء ذكر ابن الفارض في كتب أخرى للذهبي.

٥ - علي سبط ابن الفارض (٧٣٥/١٣٣٥)، **ديباجة الديوان**، تحقيق د. عبد الخالق محمود عبد الخالق، **ديوان ابن الفارض**، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٩ - ٤٤.

٦ - أبو محمّد عبدالله بن سعد بن علي بن سليمان اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، بيروت، ١٣٩٠/١٩٧٠: «ابن الفارض»، جـ ٤، ص ٧٥ - ٧٩.

٧ - شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢/١٤٤٨)، **لسان الميزان**، حيدر آباد ١٣٣١/١٩١٣: «ابن الفارض»، جـ ٤، ص ٣١٧ - ٣١٨.

وإن دلّت هذه الأخبار على شيء، فإنّما تدلّ على أنّ الحياة العلميّة والصوفيّة لم تكن غريبة على أسرة ابن الفارض - فقد كان أبوه من أهل العلم والورع، حتّى إنّه فضّل الزهد والاعتكاف على الانغماس في الشهرة والجري وراء الجاه. وكان جدُّه يحمل لقب «المرشد»، ممّا يدلّ على أنّه كان شيخًا معروفًا صاحب طريقة ومرشدًا لمريديها.

فليس غريبًا - إذن - أن يكون أبوه أوّل مَن اعتنى بتربية ولده علمًا وتقوىً.

وممّا يذكره لنا علي سبط ابن الفارض أنّ الشاعر بدأ سياحته الصوفيّة مبكّرًا. فكان عمر يذهب إلى وادي المستضعفين بالمقطّم وهو جبل شرقيّ القاهرة. ثمّ يعود من سياحته إلى أبيه الذي كان يلزم ابنه بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم[1]. كما يذكر لنا معاصره المؤرّخ زكي الدين عبد العظيم المنذريّ، في ترجمته له، أنّ ابن الفارض تعلّم الحديث على أيدي واحد من كبار المحدّثين في عصره، وهو العلاّمة الشافعيّ أبو محمّد القاسم بن العساكر صاحب كتاب «تاريخ دمشق». وهكذا انتمى ابن الفارض للمذهب الشافعيّ فلُقّب بالشافعيّ[2].

ومن المؤكّد أيضًا من المصادر التاريخيّة أنّ ابن الفارض جاور مكّة المكرّمة فترةً من حياته، وفقًا لِمَا صارت عليه العادة عند الصوفيّة، طالبًا في رحابها الفيض الإلهيّ الذي لم يَفِضْ ولم يُفتَح به عليه في ديار مصر[3]. فقد عاش هناك في أودية مكّة قرابة خمس عشرة سنةً - أي أنّه ذهب إلى مكّة سنة ٦١٣ هـ/ ١٢١٦ م، وهو في العقد الثالث من عمره ورجع من هناك سنة ٦٢٨ هـ/١٢٣١ م. وهو في العقد الرابع، في قمّة نضجه عمرًا وروحًا.

ولقد قضى تلك الحقبة من الزمن سائحًا عابدًا منعزلاً عن الناس، إلى أن فتح له فتحقّقت أغلى أمانيه. ولنا في ذلك كلّه شاهد بيّن واضح في أشعاره حيث ترنّم بنشوة ذلك الفتح وبما كان يربطه بأماكن الحجاز من روابط الودّ والشوق. فأنشد في ذلك قائلاً:

(١) ديباجة، ص ٢٢ - ٢٣.
(٢) المنذري، تكملة، ص ٣٨٩.
(٣) ديباجة، ص ٢٢ - ٢٣.

«يا سَمِيري رَوِّحْ بِمَكَّةَ رُوحي شَادِياً إِنْ رَغِبْتَ في إِسْعادِي
كان فيها أُنْسِي وَمِعْراجُ قُدْسِي وَمُقَامِي المَقَامُ وَالفَتْحُ بادِي[1]»

وبعد رجوعه إلى مصر، لم يُعَمَّر طويلاً حيث توفّي بعد ذلك بأربع سنوات، في يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ/١٢٣٥ م. ودُفن في اليوم التالي بالمدافن بسفح المقطّم، عند مجرى السيل، تحت المسجد المعروف بالعارض، وهو مُقام على الجبل المذكور.

وأقام الشاعر في الحقبة الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة في المسجد الأزهر - كما فعل والده من قبل - متعبِّدًا معتكفًا ومنعزلاً عن الناس. ويذكر أنّه رفض أكثر من مرّة الهدايا والتكريم من جانب السلطان الملك الكامل الذي كان من أشدّ المعجبين به والمقدِّرين له أعظم تقدير[2]. وفي تلك الحقبة أكمل الشيخ ديوانه تدوينًا وإملاءً وهو عبارةٌ عن مجموعة من عشرين قصيدةً تقريبًا مختلفة الأطوال تحتوي على ١٦٤٤ بيتًا تقريبًا[3]. ومن أبرزها قصيدة «نظم السلوك» وهي تحتوي على ٧٦١ بيتًا والتي تُعرف أيضًا بـ «التائيّة الكبرى» لأنّ قافيتها «التاء» وتمييزًا لها عن تائيّة أخرى أقلّ منها أبياتًا.

---

(١) دياجة، ص ٢٣ - وهما البيتان ٣٠، ٣٢ من الداليّة، ديوان، ص ١٨٤.
(٢) دياجة، ص ٣٤ - ٣٦.
(٣) ديوان ابن الفارض نُقل كثيرًا وله عدد ضخم من المخطوطات في شتّى مكتبات العالم لم يحصرها حصر - نذكر من أهمّ طبعاته:
١ - **ديوان ابن الفارض**، تحقيق الشيخ خليل الزّويتيني (طبع حجر)، حلب (سوريا)، سنة ١٢٥٧/١٨٤١).
٢ - **جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض**، تحقيق مع شرح لأمين الخوري، بيروت، ١٩١٠.
٣ - **ديوان ابن الفارض**، تحقيق كرم البستاني، بيروت، ١٩٥٧.
٤ - Arthur John Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, London, 1952.
وهو نشر أقدم مخطوطة للديوان توجد في مجموعة تشستر بيتي (Chester Beatty Collection) وهذه المخطوطة مختلفة شيئًا ما عن باقي المخطوطات المعروفة في الشرق.
٥ - **ديوان ابن الفارض**، تحقيق وشرح للدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق، القاهرة، ١٩٨٤، وهذه هي آخر نشرة محقّقة عن الديوان، إلاّ أنّها تجهل تحقيق أربري.

والجدير بالذكر أنّ ابن الفارض لم يترك لنا شيئًا آخر سوى ديوانه فلم نعثر له على رسالة أو كتاب نستعين بهما لتوضيح مذهبه الصوفيّ. وهو يخالف في ذلك معاصره الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربيّ (٦٣٨ هـ/١٢٤٠ م)، الذي ترك لنا بحرًا زاخرًا من المؤلّفات في شتّى أنواعها. وهذا الأمر ممّا يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلةً مضنيةً. وكأنّه لم يجد صيغةً أخرى ليعبّر بها عمّا وسع قلبَه من أسرارٍ وفتوحاتٍ صوفيّة. وبعد ما أودعها في أشعاره انتقل إلى حبيبه الأعلى، حاملاً معه سرّ حياته الصوفيّة وتاركًا لنا آثار سلوكه الصوفيّ لكي نقتدي به. ولا شكّ أنّ من أصدق ما قيل عن ابن الفارض الأبيات التي كتبها سبطه علي على ضريحه:

«جُزْ بالقَرافَةِ تَحْتَ ذَيْلِ العَارِضِ ... وَقُلِ: السَّلامُ عَلَيْكَ، يا ابنَ الفَارِضِ
أَبْرَزْتَ فِي نَظْمِ السُّلوكِ عَجَائِباً ... وَكَشَفْتَ عَنْ سِرٍّ مَصُونٍ غَامِضِ
وَشَرِبْتَ مِنْ كَأْسِ المَحبّةِ وَالوَلا ... فَرَوِيتَ مِنْ بَحْرٍ مُحِيطٍ فائِضِ[1]»

ذلك هو سرّ الشاعر الصوفيّ المصون الغامض، ولذلك حاولنا في بحثنا هذا أن نلقي بعض الضوء عليه لكي نغترف نحن أيضًا من بحر المحبّة والولاء الذي منه ارتوى شاعرنا الصوفيّ عمر بن الفارض.

## ٢ ـ دراساتٌ وأبحاثٌ حول شعر ابن الفارض

ظلّ شعر ابن الفارض موضع الإعجاب والاهتمام عند الكثير من الباحثين، عربًا كانوا أم عُجمًا، في الشرق أو الغرب. فيجد الباحث نفسه أمام «مكتبة فارضيّة» واسعة من الشروح والدراسات عبر القرون حتّى يومنا هذا. ممّا لا يسعه المقام هنا لعرضٍ مفصّل لكلّ واحد منها. ولكنّنا نكتفي بالإشارة إلى أهمّها وإلى أهمّ القضايا والمسائل التي دارت حول شعر ابن الفارض.

(١) ديباجة، ص ٢٥.

## أ ـ في الشرق

حظي ديوان ابن الفارض بعناية الشرّاح كما لم يحظ أيّ ديوان آخر. وقد اعتنى الكثير من الشرّاح بتوضيح المعاني اللغويّة والصوفيّة للديوان كلّه أو بعضه. وعدد قليل من تلك الشروح طُبعت والكثير منها لا تزال مخطوطةً.

وعلى سبيل المثال فإنّ من أهمّ الشروح نذكر:

١ ـ شرح التائيّة الكبرى لسعيد الدين الفرغاني (٦٩٩ هـ/١٢٩٩ م) وعنوانه: «منتهى المدارك»[١].

٢ ـ شرح التائيّة الكبرى لعبد الرازق بن أحمد الكاشاني (٧٣٠ هـ/١٣٣٠ م) وعنوانه: «كشف الوجوه الغرّ لمعاني نظم الدرّ[٢]».

٣ ـ شرح التائيّة الكبرى والميميّة (الخمريّة) لداود بن محمّد القيصريّ (٧٥٠ هـ/١٣٥٠ م) (مخطوط).

٤ ـ شرح الديوان لبدر الدين حسن البوريني (١٠٢٤ هـ/١٦١٥ م)[٢].

٥ ـ شرح الديوان لعبد الغنيّ النابلسيّ (١١٤٣ هـ/١٧٣١ م) وعنوانه: «كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض».

٦ ـ شرح الديوان الذي جمعه رُشيد غالب الدحداح اللبنانيّ الذي نقل فيه شرح البوريني برمّته، وأضاف إليه مقتطفات من شرح النابلسيّ، فأضاف في أوّله ديباجة الديوان وفي آخره العينيّة والميميّة، وهذه كلّها من وضع عليّ سبط ابن الفارض[٢].

٧ ـ ومن الشروح الحديثة نذكر شرح أمين الخوري المسمّى «جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض» الذي طُبع عدّة مرّات في بيروت، آخرها عام ١٩١٠ . وأخيرًا، تحقيق وشرح ديوان ابن الفارض، للدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق، الذي طُبع بالقاهرة سنة ١٩٨٤ م. إلاّ أنّ هذه الشروح

---

(١) منتهى المدارك، إستانبول، ١٢٣٢/١٨٧٦، جزآن.

(٢) طُبع شرح رشيد الدحداح بمرسيليه (فرنسا) سنة ١٢٦٩/١٨٥٣. وأُعيد طبعه عدّة مرّات. ومن أهمّها تلك التي طُبعت بالقاهرة (بولاق) ١٣١٥/١٨٩٢ وقد طُبع على هامشها شرح عبد الرازق الكاشاني (كشف الوجوه الغرّ...).

المتأخرة لم تأتِ بجديد، بل هي في الأغلب تلخيص لِمَا سبق من شروح.

وبجانب تلك الشروح، نجد في الشرق بعض الدراسات عن ابن الفارض، وأهمّها:

١ - «ابن الفارض والحبّ الإلهي»، وهي رسالة الدكتوراه للدكتور مصطفى محمّد حلمي. وهي دراسة كاملة أساسيّة لحياة ابن الفارض ومعاناته الصوفيّة.

٢ - «شعر عمر بن الفارض، دراسة في فنّ الشعر الصوفيّ»، للدكتور عاطف جودت نصر، وهي لا تضيف كثيرًا على دراسة الدكتور مصطفى حلمي[1].

ب ـ في الغرب

وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الشرّاح والباحثين في الشرق، فقد حظي أيضًا بانتشار واسع بين المستشرقين الغربيّين.

فنجد بعض أشعار ابن الفارض من بين أوائل النصوص العربيّة التي تُرجمت ونشرت في الغرب على يد العالم الهولنديّ فابريسيوس (Fabricius) سنة ١٦٣٨ م. وبعد ذلك، نجد أنّ عددًا من المستشرقين في القرن الماضي قد حاولوا عمل الترجمات الأولى لأشعار ابن الفارض، نذكر منهم المستشرق النمساويّ هامر بورجشتال (Hammer-Purgstall) الذي كان أوّل مَن قام بترجمة التائيّة الكبرى كلّها إلى الألمانيّة سنة ١٨٥٤[2]. إلاّ أنّ ترجمته كانت غير دقيقة وغير أمينة للنصّ الأصليّ، حتّى علّق عليها مستشرق آخر وهو العلاّمة الإنجليزيّ رينولد نيكولسون (Reynold Nicholson) بقوله: «يُنتَظَر ممّن يقوم بترجمة نصّ أدبيّ أن يكون قد حاول فهم ذلك النصّ»[3]. وبالرغم من تلك

---

(١) مصطفى محمّد حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهيّ، القاهرة ١٩٧١/١٩٤٥.
عاطف جودت نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في الشعر الصوفيّ، بيروت ١٩٨٢.

(٢) Joseph Hammer-Purgstall, *Die arabische Hohe Lied der Libe*, Wien, 1854.

(٣) Reynold A. Nicholson, *Studies in Mysticism*, London, 1922, pp. 188-189.

المحاولات، فإنّنا يمكن أن نقول: إنّ ابن الفارض لم يزل شبه مجهول عند الغربيّين حتّى بداية قرننا هذا.

وكان ممّن جدّد الاهتمام بالشاعر الصوفيّ المصريّ المستشرقُ الإيطاليّ القسّ اجنازيو دي ماتيو (Ignazio di Matteo) الذي قام بترجمة جديدة للتائيّة الكبرى إلى الإيطاليّة مع مقدّمة هامّة لفهم مذهب ابن الفارض الصوفيّ(١). وكانت هذه الترجمة هي التي دفعت مستشرقًا إيطاليًا آخر، وهو كارلو نالينو (Carlo Nallino)، إلى مضمار الجدال فانتقد ترجمة دي ماتيو وفهمه لشعر ابن الفارض الصوفيّ وقدّم الكثير من الملاحظات المهمّة حول ابن الفارض والتصوّف الإسلاميّ(٢). وإثر ذلك الجدال، قام المستشرق الإنجليزيّ نيكلسون (Nicholson) بترجمة وشرح جزء كبير من التائيّة الكبرى وصل إلى ثلاثة أرباعها، وبعض القصائد الصغرى(٣). وأخيرًا قام مستشرق إنجليزيّ آخر واسمه آرثور جون أربري (Arthur John Arberry) بتحقيق مخطوطة لديوان ابن الفارض التي ظلّت مهملة في مجموعة تشيستر بيتي (Chester Beatty Collection) وأثبت أنّها أقدم نسخة للديوان وأنّها مختلفة شيئًا ما عن النسخ الأخرى المتداولة في المشرق. ولا شكّ أنّ هذه إضافةٌ ذات أهمّيّة لِمَا عُرِف عن الشاعر، فقد نشرها أربري مع شرحٍ لُغويٍّ وصوفيٍّ؛ ممّا يجعله العمل الأكمل فيما كُتب عن الشاعر المصريّ(٤).

وإلى جانب تلك الشروح والدراسات، فهناك مجموعة من المقالات تناولت وجوهًا مختلفة من شعر ابن الفارض. نذكر منها ما كتبه المستشرق

---

(١) Iganzio di Matteo, *Ibn al-Fāriḍ. Il gran poema mistico noto col nome di At-Tā'iyyah al-Kubrā*, Roma, 1917.

(٢) Carlo Nallino, «Il poema mistico di Ibn al-Fāriḍ», in *La rivista degli studi orientali*, 8 (1919), pp. 1-116; id., «Ancora su Ibn al-Fāriḍ», ibid., pp. 501-562.

(٣) R.A. Nicholson, *Studies*, pp. 162-266.

(٤) A.J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, London, 1952; id., *The Poem of the Way*, London, 1952; id., *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, Dublin, 1956.

الفرنسيّ لوي غارده (Louis Gardet) الذي فسّر ابن الفارض في نور فلسفة وحدة الوجود[1]. وما كتبه الباحث عيسى بُلّاطَه (Issa Boullata) عن سيرة حياة ابن الفارض، انتقد فيها الكثير من الأخبار الموروثة عن الشاعر، محاولاً إثبات أصدق صورة معبّرة له[2].

ويلاحظ من قراءة تلك الشروح والدراسات أنّ هناك قضيّة أو مسألةً أساسيّةً تعرّض للنقاش والجدال وتضارب الآراء حولها. هذه القضيّة هي قضيّة عامّة في التصوّف الإسلاميّ، خاصّة بعد الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربيّ وهي:

هل كان ابن الفارض من مدرسة ابن العربيّ التي تسمّى مدرسة «وحدة الوجود»؟ والمفهوم من هذه العبارة أنّ وجود العبد يفنى في ربّه في النهاية حتّى إنّه لا يعترف إلاّ بوجودٍ واحدٍ هو وجود ربّه[3]. أم، هل كان ابن الفارض من مدرسة «وحدة الشهود»؟ ويقصد بهذه العبارة أنّ وعي الصوفيّ يتلاشى في مشاهدة أو شهود ربّه حتّى لا يتبقّى له وعي شخصيّ فلا يرى إلاّ ربّه بغير إنكار تميّز وجوده عن وجود ربّه.

وردًّا على هذا التساؤل، يمكننا أن نصنّف شرّاح ودارسي ابن الفارض إلى صنفَين:

ففي الصنف الأوّل نجد الذين قرأوا أشعار ابن الفارض في نور فلسفة ابن العربيّ الصوفيّة، أي فلسفة وحدة الوجود. فما رَأوا فرقًا بين الاثنين إلاّ في صيغة الكلام. فقالوا إنّ ديوان ابن الفارض ليس إلاّ صورة شعريّة لفلسفة وحدة الوجود التي نجدها على أتمّ صورتها فكرًا وتعبيرًا في مؤلّفات ابن العربيّ، بل صدّق بعضهم رواية قديمة جعلت ابن الفارض تلميذًا لابن العربيّ، وإن كانت الدراسات

---

(1) Louis Gardet, «Ibn al-Fāriḍ et l'unicité de l'être», in *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, 1953, pp. 141-148.
وقد كرّر نفس الفكر في عدّة مقالات أخرى.

(2) Issa J. Boullata, «Toward a Biography of Ibn al-Fāriḍ», in *Arabica*, 28 (1981), 1 pp. 38-56.

(3) والجدير بالذكر أنّ كثيرًا من دارسي ابن العربيّ، من مثل الدكتور عثمان يحيى، لا يوافقون على هذا التفسير لفلسفة ابن العربيّ ويحاولون تبرئة الشيخ من هذه الشبهة.

الحديثة قد أثبت بطلان هذا الادّعاء. ويمكننا أن نضمّ إلى هذا الصنف أغلب الشرّاح القدامى، أمثال سعيد الدين الفرغاني وعبد الرازق الكاشاني وعبد الغني النابلسي، الذين ينتمون إلى مدرسة ابن العربي. أمّا من بين الدارسين المتأخّرين فإجناتيو دي ماتيو ولوي غارده ود. عاطف جودت نصر.

أمّا بالنسبة للصنف الثاني، فنجد فيه الذين رأوا أنّ الاتّحاد أو الوحدة التي يصفها ابن الفارض في أشعاره ليست إلاّ وحدة الشهود لا غير. وهو صوفيّ شاعر قد وصل إلى الفناء التامّ في الذات العليّة حتّى صارت الموجودات منعدمة تمامًا فيما عدا ربّه. وعباراته عبارات شاعريّة، لا تؤخذ مأخذ العبارات الفلسفيّة. ويمكننا أن نضمّ إلى هذا الصنف بعضًا من المدافعين القدامى عن ابن الفارض، مثل جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ/١٥٠٥ م) وبعضًا من الدارسين المتأخّرين، أمثال نالينو ونيكلسون واربري والدكتور مصطفى حلمي والدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق. لكنّنا لاحظنا أنّ هؤلاء المؤيّدين لابن الفارض لا يستطيعون أن يشرحوا معاناته الصوفيّة إلاّ بالالتجاء إلى عبارات توحي بوحدة الوجود. فتكثر في دراساتهم عبارات مثل: وجود واحد وذات واحدة وروح كلّيّ ونفس كلّيّة... إلخ، ممّا جعل المستشرق الإنجليزيّ نيكلسون يقول وهو يستبعد فكرة وحدة الوجود عن ابن الفارض:

«هل كان ابن الفارض قائلاً بوحدة الوجود؟ لا أظنّ، ولكنّه في حالة وحدة دائمة متّصلة يقال إنّه قد وصل إليها لم يعد بإمكانه أن يتكلّم بلغة غير لغة وحدة الوجود»[1].

وعلى كلّ حالٍ، لا يخفى مدى الالتباس والغموض في أمثال هذه التعبيرات، فقد يتّصف بها شعر ابن الفارض وهي لا تمتّ له بصلة.

وأخيرًا، نصل إلى أساس المشكلة حول شعر ابن الفارض.

أوّلاً ـ فهناك صعوبة لغويّة بالغة، إذ إنّ شعر ابن الفارض ليس سهل المنال والفهم لأنّه شاعر ماهر مبتكر ضليع في صناعته، وهي صناعة الشعر. ولقد قرأنا

(١) Nicholson, *Studies*, p. 194.

الكثير من الشكاوى في هذا الصدد. والواقع أنّ الكثير من أبياته تبدو وكأنّها ألغازٌ تستعصي على كلّ شارح. فالفرغاني مثلاً يقول عن البيت الخامس والخمسين من أبيات التائيّة الكبرى إنّه يمكن قراءته على عشرين وجهًا من الإعراب وكلّها صحيحة[1].

وممّا يزيد هذه المشكلة تعقيدًا أنّنا - كما ذكرنا - لم نعثر على كتاب آخر لابن الفارض غير ديوانه. فلا نستطيع أن نستعين بأيّ شرح منه بصورة غير شعره. وذلك خلافًا لحالة معاصره ابن العربيّ الذي شرح فكره في مؤلّفات عديدة. لذلك فنحن نفتقد الأخبار التي تدلّنا أو ترشدنا إلى معرفة مصادر رؤية ابن الفارض الصوفيّة.

ثانيًا - بجانب الصعوبة اللغويّة، فهناك مشكلة مدلولات الألفاظ التي عبّر فيها الشاعر عن معاناته الصوفيّة مثل: إتّحاد - وحدة - جمع - إلخ. فماذا كان يعني بها؟ وقد اختلفت الآراء حولها عند مَن شرحوها.

وفي نهاية المطاف، بين كلّ ما قيل وكتب، ينتهي الباحث إلى «عين نصّ» الشعر الفارضيّ متسائلاً: هل هناك من سبيل للوصول أو الاقتراب - إن صحّ القول - إلى ما دار في خاطر الشاعر عندما نظم تلك الأشعار؟ يبدو لنا أنّ هذه السبيل يجب أن تنهج أوّلاً إلى الدراسة المدقّقة للنصّ عينه حتّى يتوصّل بها إلى «شرح النصّ بالنصّ عينه» قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة أو أجنبيّة، لأنّها لن تزيده إلاّ تعقيدًا.

إذن من الواجب علينا أن نستشعر أنّ هناك حاجةً ماسّةً إلى توضيح النصّ ومعاني ألفاظه ومفرداته أوّلاً، قبل أن نتناوله بالشرح أو التفسير.

## ٣ - منهج البحث: الطريقة الدلاليّة أو المنهج الدلاليّ

إنّ من أهمّ مقتضيات كلّ بحث علميّ تحديد هدفه والطريقة المثلى للوصول إليه. وحين نرى أنّ الصعوبة في فهم أشعار ابن الفارض ترجع في الغالب

(١) الفرغاني، منتهى المدارك، ص ١٦٠.

إلى غموض مدلولات ألفاظها وعباراتها، فإنّه يجب علينا القيام بدراسة توضِّح الدلالات لتلك الألفاظ والعبارات.

لذلك بدا لنا أنّ اتّخاذنا الطريقة الدلاليّة أنسبُ وسيلة إلى هدف بحثنا. ومن المعروف أنّ المنهج الدلاليّ هدفه الأساسيّ توضيح معاني النصّ وألفاظه وعباراته، كما وردت في سياق النصّ عينه، دون إدخال مفاهيم أجنبيّة فيه.

ويقوم المنهج الدلاليّ على مبدأين أساسيّين لا بُدَّ من وضعهما في الاعتبار.

أ ـ المبدأ الأوّل هو المبدأ اللغويّ الذي يقضي بضرورة التجاوب بين العناصر الثلاثة لكلّ كلمةٍ لها معنًى والتي تُسمّى «المثلّث الدلاليّ»، وهي:

١ ـ الصوت الدلاليّ: مثل الخبز.

٢ ـ المعنى المقصود به: هو مفهوم الخبز.

٣ ـ الشيء المدلول عليه: الخبز في الحقيقة (الواقع).

ومن الواضح أنّه، لولا هذا المبدأ، لانهارت إمكانيّة التكلُّم والتفاهم بلغة بشريّة.

ب ـ أمّا المبدأ الثاني فهو مدى مصداقيّة الشاعر في تعبيره حتّى يمكننا أن نتبيّن من خلال ألفاظه وعباراته المعاني المقصودة، فندرك ما خطر بذهنه إدراكًا متّصلاً. وإذا كان هذا الشاعر دون هذه الدرجة من الصدق، لظهر ذلك من خلال عمل تحليليّ دقيق.

أمّا بحثنا فقد أثبت أنّ لغة ابن الفارض إنّما هي لغة صادقة متماسكة مطّردة إلى الدرجة التي تجعلنا نشكُّ في رواية سبطه عليّ الذي كان يروي في ديباجته أنّ جدّه كان يملي ديوانه على فترات متقطّعة بين تواجد وغيبة. إنّما لغة القصيدة تبدو لغة مدروسة متماسكة من أوّلها إلى آخرها.

إذن فهدف بحثنا يكون واضحًا: أوّلاً، إبراز بنية القصيدة وأجزائها الرئيسيّة التي تُحدّد مراحل رحلته الصوفيّة؛ ثانيًا، القيام بتوضيح معاني الألفاظ والعبارات الأساسيّة في إطار تلك البنية وأجزائها، لأنّ الشاعر يُعبّر من خلالها عن

معاناته الصوفيّة. وكان الهدف الأقصى لهذا العمل قراءة النصّ بعين النصّ وشرح النصّ أيضًا بعين النصّ.

أمّا تطبيق المنهج الدلاليّ كما تصفه الكتب المتخصّصة في هذا الموضوع[1] فهو يتطلّب المرور بالمراحل التالية:

١ ـ تأليف قاموس للقصيدة كلّها.

٢ ـ تحديد المعاني الأساسيّة (Basic meaning) لألفاظها واختيار الألفاظ الأكثر تكرارًا وأهمّيّة.

٣ ـ تحديد المعنى العلاقي (Relational meaning) لتلك الألفاظ، وهو المعنى الذي يكتسبه كلّ لفظ في علاقته مع غيره من الألفاظ، أي في العلاقة النصّيّة.

٤ ـ إبراز المجالات الدلاليّة الرئيسيّة (Semantic fields) حيث تتجمّع مجموعة من الألفاظ المرتبطة بعضها مع البعض، مع إبراز اللفظ المركزيّ (Focus-word) في كلّ مجال دلاليّ، وهو اللفظ الذي تنتظم حوله سائر ألفاظ المجال الدلاليّ.

٥ ـ وأخيرًا، إبراز الكلمة المركزيّة (Focus-word) التي تقع في منطقة المركز في القصيدة كلّها، وهي الكلمة التي تستقطب المجالات الدلاليّة كلّها وتوحّدها في إطار واحد شامل.

وكلّ أملي من هذا البحث أن اقترب بقدر الإمكان من المعنى الأصليّ لأشعار ابن الفارض، أي المعنى الذي نستشفّه في النصّ عينه دون إدخال مفاهيم خارجيّة فيه، ومن هنا يمكننا أن نفهم شيئًا أكثر من معاناة ابن الفارض الصوفيّة.

---

(١) Stephen Ullman, *The Principles of Semantics*, Oxford, 1963, (1st ed. 1951); id., Semantics. *An Introduction to the Science of Meaning*, Oxford, 1962.

Toshihiko Isutzu, *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964.

## ٤ ـ أهمّ النتائج لدراستنا الدلاليّة للتائيّة الكبرى

إنّ النتائج التي توصّلنا إليها من تطبيق هذا المنهج الدلاليّ على نصّ التائيّة الكبرى تلقي ضوءًا لفهم معاناة هذا الشاعر الصوفيّ ربّما تفيد مَن يقوم بأبحاث جديدة في هذا المجال. ويمكننا أن نلخّص تلك النتائج في النقاط التالية.

### أ ـ النتيجة الأولى: بُنية القصيدة

ليس سهلاً تحديد بنية قصيدة التائيّة الكبرى، وهي من أطول القصائد في الأدب العربيّ، فهي تتألّف من ٧٦١ بيتًا. ويبدو منذ الوهلة الأولى أنّ أبيات القصيدة يتبع بعضها بعضًا بغير نظام واضح، وكأنّ الشاعر يتنقّل من صورة إلى أخرى، فيستعمل ضمير المتكلّم فالمخاطَب فالغائب بغير رابطة واضحة. وقد حاول أكثر من باحث توضيح بنية القصيدة فأتوا بنتائج مختلفة متضاربة. نذكر على سبيل المثال منهم الشارح الكبير سعيد الدين الفرغاني، وكذلك الدارسين المتأخّرين مثل نالينو ونيكلسون وأربري. وممّا أُخِذَ عليهم أنّهم لم يحدّدوا أساسًا واضحًا لتقسيمهم القصيدة، فذهب كلّ منهم حسب رؤيته الخاصّة.

أمّا من جانبنا، فقد رأينا أنّ طبيعة هذه القصيدة إنّما التعبير عن معاناة صوفيّة، لذلك اتّخذنا المبدأ التالي تقسيمها.

نبحث أوّلاً عن المقاطع التي نجد فيها وصفًا لحالة الوحدة الصوفيّة في أوسع صورها. ثمّ ننظم باقي الأبيات التي تأتي قبلها أو بعدها كتمهيد لتلك الوحدة أو كنتيجة أو تفسير لها ـ وممّا سهّل لنا هذا العمل أنّ ابن الفارض يحدّد مراحل معاناته الصوفيّة بتسميات واضحة هي:

١ ـ **الفرق** : في هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفيّ حالة التفرقة والتميز بينه وبين حبيبه.

٢ ـ **الاتّحاد**: وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة بينه وبين حبيبه.

٣ ـ **الجمع** : وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة والاندماج بين ذاته وكلّ الموجودات.

وعلى هذا المبدأ، وجدنا أنّ القصيدة يمكن تقسيمها إلى عشر وحداتٍ رئيسيّة. وكلّ وحدة منها تنقسم إلى عدّة وحدات أخرى صغيرة. واتّضحت صحّة هذا التقسيم من نتائج باقي الدراسة لألفاظ القصيدة التي جاءت متّفقة مع ذلك التقسيم الأوّل، كما لاحظنا أنّ تسلسل وحدات القصيدة ليس تسلسلاً جامدًا وإنّما هو تسلسل حركيّ (ديناميكيّ) بين المراحل الثلاث من الفرق والاتّحاد والجمع، وهو أيضًا حركة صعوديّة ومتّسعة إلى آفاق أعلى وأوسع. هكذا تتّخذ معاناة الشاعر الصوفيّة صورة سَفَرٍ، وهي صورة معروفة عند الصوفيّة.

ويبدأ هذا السفر من الفرق حتّى ينتهي في آخر مشواره إلى «بحار الجمع»، كما يقول الشاعر:

٧٢٥ ـ وَخُضْتُ بِحَارَ الجَمْعِ، بَلْ غُضْتُها على انْـ
فِرادي، فاسْتَخْرَجْتُ كُلَّ يَتِيمَةِ[1]

ومن قمّة معاناته الصوفيّة تتّضح خطّة سفره الروحيّ على اختلاف مراحله ووحدة هدفه، ما لم يكن واضحًا منذ البداية.

وبهذا التقسيم نكون قد حدّدنا المقاطع الأساسيّة في سياق نصّ القصيدة، ممّا يساعدنا على دراسة الألفاظ ضمن سياقها الطبيعيّ.

## ب ـ النتيجة الثانية: لغة الحُبّ في التائيّة الكبرى

عُرف ابن الفارض في الأدب العربيّ الصوفيّ وغير الصوفيّ بـ «سلطان العاشقين» حتّى إنّ د. مصطفى حلمي قد أعطى عنوانَ كتابه عن ابن الفارض بـ «ابن الفارض والحبّ الإلهيّ». ويرى الكثير من الباحثين أنّه شاعر الحبّ أو العشق الإلهيّ. إذن، كان من الواجب علينا أن نبدأ دراستنا بتوضيح مكانة ومدى لغة الحبّ في قصيدته التائيّة الكبرى.

ولهذا الغرض اخترنا من قاموس القصيدة ثمانية عشر أصلاً لغويًّا يشترك جميعها في معنى الحبّ. وأجرينا بحثًا كي نحدّد مدى تكرار كلّ أصل بمشتقّاته

(١) ديوان، ص ١٦٨.

وعلى قدر أهمّيّته في القصيدة. وقد انتهى بحثنا إلى إثبات أنّ هناك ثلاثة أصول لها مركزيّة واضحة في «قاموس الحبّ» في القصيدة وهي:

١ ـ الأصل (حـ ـ ب ـ ب): ومنه مشتقّات مثل حبّ، محبّة، حبيب... إلخ.
٢ ـ الأصل (هـ ـ و ـ ي): ومنه مشتقّات مثل هوى، أهواء، هوي، يهوى... إلخ.
٣ ـ الأصل (و ـ ل ـ ي): ومنه مشتقّات مثل ولاء، ولاية، وليّ... إلخ.

وعندما قارنّا هذه الأصول الثلاثة وجدنا أنّ الأصل (و ـ ل ـ ي) هو الأوسع معنًى واستعمالاً في القصيدة، وإن لم يكن الأكثر تكرارًا. والواقع أنّه يستعمل في كلّ المراحل الثلاث للسفر الصوفيّ، وله استعمال خاصّ في المرحلة الأخيرة، أي الجمع.

أمّا الأصل (هـ ـ و ـ ي) فهو محصور في مرحلة الفرق، والأصل (حـ ـ ب ـ ب) يستعمل في مرحلتي الفرق والاتّحاد حيث يكتشف الشاعر أنّ حُبّه للحبية إنّما هو حبّه لذاته، فيقول:

٢٦٣ ـ وَمَا زِلْتُ وإِيّايَ لَمْ تَزَلْ
وَلا فَرْقَ بَلْ ذاتي لِذاتي أحبَّتِ(١)

وعندما سألنا هل هناك دليل لهذا الاستعمال الخاصّ للأصل (و ـ ل ـ ي). وجدنا أنّ هذا الأصل يوحي بمعنى علاقة الولاء والولاية التي تنبثق من الميثاق الأزليّ المسمّى «ميثاق الولاء» وهو المشار إليه في النصّ القرآنيّ:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكُم مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِم ذُرِّيَّتَهُمْ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِم: أَلَسْتُ بِرَبِّكُم؟ قَالُوا: بَلى! شَهِدْنَا، أَنْ تَقُولوا يَوْمَ القِيامَةِ: إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غَافِلِين» (سورة الأعراف الآية ١٧٢).

ومن المعروف أنّ لهذا النصّ القرآنيّ وقعًا عميقًا في النظرة الصوفيّة منذ عهد شيخ الطائفة المشهور أبي القاسم الجُنَيد (٢٩٨ هـ/٩٠٥ م). فقد رأى هو

(١) ديوان، ص ١١٤.

وغيره أنّ السفر الصوفيّ إنّما يبدأ من الشهادة لذلك التوحيد في الأزل حتّى ينتهي بالرجوع إلى مشاهدته عبر كلّ حجاب يوم القيامة.

ويتّفق ابن الفارض مع هذه النظرة، إذ إنّه يصف علاقة الولاء بأنّها بدأت عند أخذ «ميثاق الولاء» في الأزليّة، كما يقول:

١٥٦ - مُنِحْتُ وَلاها، يَوْمَ لا يَوْمَ قَبْلَ أَنْ
بَدَتْ، عِنْدَ أَخْذِ العَهْدِ، في أَوَّلِيَّتي[١]

فظلّت هذه العلاقة معه حتّى رجع إلى كامل الوعي بها في مرحلة الجمع فيقول:

٥٠٣ - فَمِنّي بَدا فِي الذَّرِّ فِيَّ الوَلا ولِي
لِبانُ ثُدِيِّ الجَمْعِ مِنّي دَرَّتِ[٢]

إذن ففي مرحلة الجمع لا يتكلّم ابن الفارض بلغة الحبّ والهوى، إنّما يتكلّم بلغة الولاء. ويبدو أنّ الأصل (ح - ب - ب) يحتوي في إدراك الشاعر على لون من الثنائيّة التي لا تليق بمرحلة الجمع. فالحبّ يوحي دائماً بحركة بين اثنين، حتّى في مرحلة الاتّحاد حيث يكتشف الشاعر أنّ حبّه لحبيبته إنّما هو حبّ ذاته لذاته، حيث يقول «ذاتي لذاتي أحبّت». ونتيجةً لهذا البحث في لغة الحبّ رأينا أنّ مرحلة الحبّ ليست قمّة معاناة ابن الفارض الصوفيّة. وبدا ذلك واضحاً في أقوال الشاعر نفسه حيث يقول:

٢٩٤ - فَتَى الحُبِّ! هَا قَدْ بِنْتُ عَنْهُ بِحُكْمِ مَن
يَراهُ حِجاباً فالهَوَى دُونَ رُتْبَتي

٢٩٥ - وجاوَزْتُ حَدَّ العِشْقِ، فالحُبُّ كَالقِلَى
وعَنْ شَأْوِ مِعْراجِ اتّحادِيَ رِحْلَتي[٣]

وواضح من هذه الأبيات أنّ الحبّ مع مرادفيه العشق والهوى حجاب

---

(١) ديوان، ص ١٠٢.
(٢) ديوان، ص ١٤٤.
(٣) ديوان، ص ١١٨.

للشاعر، وإن وصل بهما إلى مرحلة الاتّحاد. إنّما يقصد هو أُفقًا أعلى وأوسع من ذلك وتقوده رحلته الروحيّة عبر كلّ حجاب حتّى تغوص به في بحار الجمع.

جـ ـ النتيجة الثالثة: لغة المشاهدة والوحدة

يتّضح لنا أنّ لغة الوحدة في القصيدة لها أهمّيّة أكبر من لغة الحبّ. لذلك أجرينا البحث على الأصول الرئيسيّة التي تتعلّق بمعنى الوحدة، وقد اخترنا أربعة أصول تتقابل اثنين اثنين:

١ ـ **الأصل** (و ـ جـ ـ د): ومنه مشتقّات مثل وجود ـ وَجَدَ ـ وَجْد... إلخ، ويقابله

٢ ـ **الأصل** (ش ـ هـ ـ د): ومنه مشتقّات مثل شهود ـ مشاهدة... إلخ.

٣ ـ **الأصل** (و ـ ح ـ د): ومنه مشتقّات مثل وحدة ـ اتّحاد ـ توحيد... إلخ، ويقابله

٤ ـ **الأصل** (ج ـ م ـ ع): ومنه مشتقّات مثل جَمْع، مجموع، جَمَعَ... إلخ.

وقد توصّلنا في أثناء دراسة هذه الأصول إلى بعض النتائج توضّح لغة ابن الفارض.

نبدأ بتوضيح معنى اللفظَين المتقابلَين «وجود» و«شهود».

إنّ لفظ «وجود» لا يرد في القصيدة محتويًا على المعنى الفلسفيّ الميتافيزيقيّ الذي هو للفظ الغربيّ المتابل مثل (Being, être... etc.)، ونلاحظ أنّه قد شُرح أو تُرجم بهذا المعنى عند الكثير من الشرّاح والباحثين.

كما لاحظنا أوّلاً أنّ لفظ «وجود» يحفظ في القصيدة معناه الأصليّ من «وجد، يجده...» بمعنى «عثر على الشيء». وثانيًا أنّ لفظ «الوجود» يدلّ في القصيدة على الأشياء المدركة إدراكًا نسبيًّا ناقصًا متعلّقًا دائمًا بوعي الثنائيّة والكثرة والحسّ. لذلك يقول الشاعر إنّه لا بُدَّ من تجاوز هذه المرحلة الناقصة حتّى يصل إلى الإدراك الكامل للحقيقة في شهود وحدتها. ومثال ذلك قوله:

٢٣١ - «أَروحُ بِفَقْدٍ بالشُّهودِ مُؤَلَّفي
وأَغْدُو بِوَجْدٍ بالوُجُودِ مُشَتَّتي»[1]

وأيضًا:

٤٩١ - «وَعادَ وُجودي في فَنا ثَنَوِيَّةِ الـ
وُجودِ شُهودًا في بَقا أَحَدِيَّةِ»[2]

ومن الواضح هنا أنّ إدراكه للوجود مرتبط بالتشتيت والكثرة، أمّا في حالة الشهود فيرى الحقيقة الموحّدة (تأليف - أحديّة) وراء كثرة المظاهر وتلوّنها. لذلك نرى أنّ أصل الشهود هنا (ش - هـ - د) يأتي في ارتباط وثيق بأصلَي الاتّحاد (و - ح - د) والجمع (ج - م - ع)، كما يأتي أصل (و - ج - د) مرتبطًا بالتشتيت والكثرة.

هكذا يُؤدّي بنا هذا البحث إلى أنّ العبارة الشهيرة، وهي «وحدة الوجود»، تتناقض مع لغة ابن الفارض. فعلينا أن نقول إنّ لغته توحي «بوحدة الشهود أو في الشهود» و«بكثرة الوجود أو في الوجود». ونعتقد أنّ مثل هذا التوضيح اللغويّ قد يفسّر الكثير من الجدال حول مسألة «وحدة الوجود» في شعر ابن الفارض.

وعلى نفس المنهج تناولنا دراسة مدى فهمنا للغة الوحدة في مشتقّات أصل (و - ح - د). فقد لاحظنا بوضوح أنّ الاتّحاد - وهذا لفظ أساسيّ في قاموس أشعار ابن الفارض - أنّه يدلّ على ثاني المراحل الصوفيّة عنده وهي مرحلة الاندماج في حبيبه في وحدة تامّة.

وفي هذا الاتّحاد يكتشف الشاعر ذاته الأعمق من خلال عمليّة قد نسمّيها «الصيرورة الذاتيّة» (to become oneself)، وهي ظاهرة بوضوح في تسلسل بعض عباراته المتكرّرة في القصيدة وهي:

أَنَا إيَّاها - هِي إيَّايَ - أَنَا إيَّايَ

(١) ديوان، ص ١١٢.
(٢) ديوان، ص ١٤٢.

وفي هذه المرحلة يدخل الشاعر في حالة السكر والنشوة، إذ لا يرى في الحقيقة إلاّ حبيبته، وأخيرًا لا يرى إلاّ ذاته. فيترنّم الشاعر في هذه الحالة عن غرائب المحبّين في مثال قوله:

٥١٢ ـ وَأَطْلُبُها مِنّي، وعِنْدي لم تَزَلْ
عَجِبْتُ لَها بي كَيْفَ عَنّي اسْتَجَنَّتِ(١)

إلى أن ينتهي بقوله:

٥٢٨ ـ وأشْهَدْتُني إيّايَ إذْ لا سِوايَ في
شُهودِيَ مَوجودٌ فيَقْضِي بِزَحْمَةِ(٢)

لكنّ ابن الفارض، كما قلنا، لا يقف عند هذه المرحلة، فعليه أن يرتفع إلى آفاق الجمع، إذ إنّ الاتّحاد في لغته يعني الوحدة المجرّدة عن الكثرة، حيث إنّه لا يرى سوى ذاته ـ أمّا الجمع فيعني الوحدة مع الكثرة «والأنا» مع الكلّ. وفي هذه المرحلة يكتشف الشاعر الأبعاد الحقيقيّة لذاته عبر حدود الزمان والمكان، كما سنعرض لذلك فيما بعد. وقد لاحظنا في نهاية هذا الجزء من بحثنا أنّ هناك تجاوبًا دائمًا وارتباطًا وثيقًا بين ثلاثة أصول من القاموس الفارضيّ هي:

١ ـ (و ـ ل ـ ي) وهو الأصل الأساسيّ في مجال الحبّ.

٢ ـ (ش ـ هـ ـ د) وهو الأصل الأساسيّ في مجال الإدراك.

٣ ـ (جـ ـ م ـ ع) وهو الأصل الأساسيّ في مجال الوحدة.

والواقع أنّ مشتقّات تلك الأصول تأتي بصفة دائمة في نفس السياق النصّيّ، ممّا يوحي أنّ الرابط بينها مناسبة دلاليّة قويّة. وإذا سئلنا عن أساس هذه المناسبة الدلاليّة، وجدناه في ارتباط تلك الأصول الثلاثة بميثاق الولاء الأزليّ المشار إليه من قبل. فيقول الشاعر في هذا الصدد:

٤٩٥ ـ ولَيسَ «ألَسْتُ» الأمسِ غَيْراً لِمَنْ غَدا
وجُنْحِي غَدا صُبْحِي ويَوْمي لَيْلَتِي

(١) ديوان، ص ١٤٥.

(٢) ديوان، ص ١٤٧.

٤٩٦ - وَسِرُّ «بَلَى!» - لِلّهِ مِرْآةُ كَشْفِهِ -
وَإِثْبَاتُ مَعْنَى الجَمْعِ نَفْيُ المَعِيَّةِ[1]

فنحن نرى إذن أنّ لغة ابن الفارض تعبّر عن حياته الصوفيّة التي تنبع من ذلك الميثاق الأزليّ وإليه يرجع. ويتّضح كذلك أنّ لغته ترتكز في قمّة معاناته الصوفيّة على المشتقّات من تلك الأصول الثلاثة (و - ل - ي) و(ش - هـ - د) و(ج - م - ع).

ونعتبر أنّ إثبات هذا التوافق الدلاليّ بين تلك الأصول ومدلولاتها من نتائج بحثنا الأكثر أهمّيّةً وعونًا للباحثين.

## د ـ النتيجة الرابعة: الألفاظ المحوريّة «نفس وذات وروح»

لاحظنا أيضًا بعد إبراز المجالات الرئيسيّة في القصيدة أنّ تلك المجالات ترتكز على عدّة ألفاظ ذات أهمّيّة كبرى فيها، وكأنّها المحاور التي تدور حولها شتّى المجالات الدلاليّة. ولهذا السبب سمّيناها «الألفاظ المحوريّة» وهي «نفس وذات وروح». وقد لاحظنا سابقًا أنّ تلك الألفاظ وردت في تفسير الشرّاح والدارسين محمّلة بمعانٍ فلسفيّة مستمدّة في الغالب من لغة ابن العربيّ أو من الفلسفة الأفلاطونيّة. فكان هؤلاء الدارسون يقولون بالنفس الكلّيّة والذات الإلهيّة والروح الكلّيّ... إلخ. فأصبح لزامًا علينا أن نخصّص لها بحثًا دقيقًا.

وأوّل ما لاحظناه أنّ لفظي «نفس» و«ذات» يأتيان في الغالب في موقع التوكيد لضمير المتكلّم «أنا». وكثيرًا ما يأتيان مضافين إليه مثل: «نفسي وذاتي». وتقابلهما في نفس المعنى ألفاظ (Self, même... etc.) في اللغات الفرنجيّة. ويمكن في هذا الموضع استبدالهما بالضمير «أنا» في كلّ مراحله من الفرق والاتّحاد والجمع، إذ ليس لهما معنًى مستقلّ عن الضمير «أنا». ومع ذلك لاحظنا أنّ لفظ «نفس» يأتي في بعض المواضع بمعنى شبه أفلاطونيّ حيث يشير هذا اللفظ إلى الصفات الحسّيّة في الكون. وحينئذ يكون مرتبطًا بلفظ «صورة»، مثل قوله:

---

(١) ديوان، ص ١٤٢.

٤٠١ ـ وذا مُظْهِرٌ لِلنَّفْسِ خادٍ لِرِفْقِها
وُجوداً غدا في صِيغَةٍ صُورِيَّةِ[1]

وفي السياق عينه يأتي لفظ «روح» مرتبطًا بلفظ «معنى» مشيرًا إلى القوى الروحيّة في الإنسان، فيقول:

٤٠٠ ـ فَذا مُظْهِرٌ لِلرُّوحِ هادٍ لأُفْقِها
شُهُودًا غدا في صُورَةٍ مَعْنَوِيَّةِ[2]

ويقول أيضًا في نفس السياق اللغويّ:

٤٠٥ ـ فَبِالنَّفْسِ أشْباحُ الوُجودِ تَنَعَّمَتْ
وَبِالرُّوحِ أرواحُ الشُّهُودِ تَهَنَّتِ[3]

ويلاحظ هنا الارتباط الدلاليّ بين النفس والوجود والصورة (الأشباح)، والروح والشهود والمعنى.

لكنّنا رأينا أنّه ليس من الضرورة أن نُرجع هذا التقابل بين (نفس وروح) إلى الفلسفة الأفلاطونيّة، إذ إنّه أقدم منها وهو مرسومٌ في اللغات السامية عامّة. ونجد مثال ذلك التقابل في الكتاب المقدّس في لفظَي «نِيفش» و«رُواح» باللغة العبريّة، فالأوّل يُشير إلى الإنسان كجسدٍ فانٍ والثاني إلى الحياة الباقية الآتية من عند الله.

والواقع أنّ لفظ «روح» في القصيدة لا يستعمل كاسم توكيدٍ لـ «أنا»، فلا يأتي مستبدلاً منه في مراحله الثلاث. وذلك بعكس استعمال لفظَي «نفس وذات» لأنّ «الروح» يشير إلى القوى الروحيّة فحسب من مجموعة قوى الـ «أنا».

فإذا كان لفظ «روح» يشير إلى مجموعة الصفات الروحيّة في «الأنا» المقابلة للصفات الحسّيّة فيه فإنّه يُستعمَل أيضًا بمعنى دينيّ خاصّ في لغة الوحي للأنبياء وكرامات الأولياء.

---

(١) ديوان، ص ١٣٠.
(٢) ديوان، ص ١٢٩.
(٣) ديوان، ص ١٣٠.

ونتيجةً لهذا البحث فقد وجدنا أنّ قاموس ابن الفارض لا يتيح مكانًا لمفاهيم أخرى مثل: النفس الكلّيّة والذات الإلهيّة والروح الكلّي... إلخ، إذ إنّ تلك الألفاظ «نفس وذات وروح» تأتي بارتباط وثيق بالضمير «أنا»، إمّا كأسماء توكيد له أو كصفات محدّدة فيه.

وقد رأينا أنّ هذا التوضيح اللغويّ ربّما يُزيل الكثير من الغموض الذي ظلّ مخيّمًا على أشعار الشاعر الصوفيّ المصريّ رغم كلّ الشروح والدراسات.

وهكذا فقد انتهى بنا هذا المطاف الدلاليّ في قاموس الشاعر إلى إبراز لفظ مركزيّ لكلّ المجالات الدلاليّة وألفاظها وهو لفظ كان يستقطب أكثر فأكثر تلك المجالات والألفاظ التي هي موضوع دراستنا وتحليلنا.

وقد فرض ذلك اللفظ نفسه بنفسه على بحثنا وهو بدون شكّ ضمير المتكلّم «أنا» الذي برز كالمركز المحوريّ لنسيج التائيّة الكبرى كلّها. ورأينا للفظ «أنا» في التائيّة الكبرى ما يناسبه في قول الباحث اليابانيّ توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Isutzu) في دراسته الدلاليّة للنصّ القرآنيّ حيث يقول: «إنّ لفظ الجلالة (الله) هو اللفظ المركزيّ في النصّ القرآنيّ كلّه»[1].

كذلك بدا لنا أنّ لفظ «أنا» هو اللفظ المركزيّ للتائيّة الكبرى كلّها. وقد اتّضح لنا على ضوء هذا الاكتشاف أنّ مقصد هذه القصيدة والغاية الكبرى منها هو رحلة الشاعر لاكتشاف وتحقيق «ذاته» أو «الأنا» خلال مراحل مختلفة ومتظمة. وعلى أثر ذلك الاكتشاف بادرنا بدراسة «الأنا» في التائيّة الكبرى.

### هـ ـ النتيجة الخامسة: الـ «أنا» في التائيّة الكبرى

إنّ اللفظ «أنا» هو اللفظ المركزيّ للقصيدة كلّها، وهو أيضًا اللفظ المركزيّ لكلّ مراحل القصيدة من الفرق والاتّحاد والجمع.

(١) Toshihiko Isutzu, *God and Man in the Coran*, Tokyo, 1964, p. 15.

١ ـ في مرحلة الفرق

في هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» في صورة المحبّ الذي يتفانى في حبّ حبيبه حتّى لا يبقى له أثر، كما تقول له حبيبه:

٩٩ ـ فَلَمْ تَهْوَنِي ما لَمْ تَكُنْ فِيَّ فَانِيًا
وَلَمْ تَفْنَ ما لا تُجْتَلى فيكَ صُورَتِي[١]

وفي هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» أيضًا في صورة الشيخ المحقِّق المرشد المريد في السبيل الذي سلكه هو من قبل، ولكنّه على الوعي في أنّ حبيبه هي المرشدة الحقيقيّة، كما يقول:

١٧٤ ـ وَظِلْتُ بِها لا بِي، إلَيها أَدُلُّ مَنْ
بِهِ ضَلَّ عن سُبْلِ الهُدَى وهِيَ دَلَّتِ[٢]

٢ ـ في مرحلة الاتّحاد

تتلاشى كلّ الفروق في هذه المرحلة لأنّ الشاعر يفنى عن صفاته الفرديّة فناءً تامًّا ـ يسمّى في الاصطلاح الصوفيّ فناء الفناء ـ حتّى لا يبقى له بقاء إلاّ في صفات حبيبته.

وهكذا يكتشف الشاعر ذاته وهويّته، فيصف هذه الصيرورة الذاتيّة على ثلاث مقابلات:

أنا إيّاها ـ هي إيّايَ ـ أنا إيّايَ

ويقول:

٢١٢ ـ فَفِي الصَّحوِ بَعدَ المَحْوِ لَمْ أَكُ غَيرَها
وَذاتي بِذاتي إذْ تَجَلَّتْ تَحَلَّتِ[٣]

---

(١) ديوان، ص ٩٥.
(٢) ديوان، ص ١٠٤.
(٣) ديوان، ص ١١٠.

وأيضًا:

٣٢٦ ـ وَمِنْ «أنا إيّاها» إلى حَيْثُ لا إلى
عَرَجْتُ وعَطَّرْتُ الوُجودَ بِرَجْعَتِي

٣٢٧ ـ وَعَنْ «أنا إيّايَ» لِباطِنِ حِكْمَةٍ
وَظاهِرِ أحْكامٍ أقَمْتُ لِدَعْوَتِي[1]

وإزاء هذا الاكتشاف المذهل تستولي على الشاعر حال السكر والنشوة، كما يقول:

٥٠٦ ـ ذَهِلْتُ بِها عَنّي بِحيثُ ظَنَنْتُنِي
سِوايَ ولمْ أقْصِدْ سَواءَ مَظَنَّتِي[2]

وأيضًا:

٥٠٨ ـ فَأَصْبَحْتُ فِيها والِهاً لاهِياً بِها
وَمَنْ وَلِهَتْ شُغْلاً بها عَنْهُ ألْهَتِ[2]

إلى أن ينتهي بقوله:

٥٢٨ ـ وَأشْهَدْتُني إيّايَ إذْ لا سِوايَ في
شُهُودِيَ مَوْجودٌ فَيَقْضِي بِزَحْمَةِ[3]

٣ ـ في مرحلة الجمع

لقد قلنا إنّ رحلة الشاعر لا تنتهي عند مرحلة الاتّحاد، إنّما ترتفع به إلى آفاق الجمع أو تغوص به في «بحار الجمع»، كما يقول:

٧٢٥ ـ وخُضْتُ بِحارَ الجَمْعِ، بَلْ خُضْتُها على انْـ
ـفِرادِي فَاسْتَخْرَجْتُ كلَّ يَتيمَةِ[4]

---

(١) ديوان، ص ١٢١.

(٢) ديوان، ص ١٤٤.

(٣) ديوان، ص ١٤٧.

(٤) ديوان، ص ١٦٨.

والواقع أنّ الشاعر وصل إلى الكشف الجليّ لحقيقة «ذاته» أو «الأنا» في عمق «بحار الجمع»، ومن ثمّة هذه المرحلة نستطيع أن نلقي نظرة موحّدة للرحلة الصوفيّة التي يصفها لنا الشاعر في أشعاره معبّرًا عن أبعاد «ذاته» أو ما قد نسمّيه «الأنا الجمعيّ» (the all-comprehensive self)، كما يلي:

أ ـ يثبت الشاعر حضور ذاته في الأزليّة عند أخذ ميثاق الولاء حيث كان الجمع تامًّا بين المخاطِب (ألست) والمخاطَب (بلى) بغير فصل أو فرق.

ب ـ يكتشف الشاعر ذاته كمصدر الفيض والإمداد على الكون كلّه بصفاته وأفعاله. وظهر ذلك واضحًا خاصّةً في صور الحبّ والجمال حيث يكتشف أنّه هو الفاعل في الكلّ: فهو المحبّ والمحبوب في آنٍ واحد. وكذلك هو الفاعل في تاريخ الأنبياء والأولياء كالقطب الأسمى. وقد شبّه هذه الوحدة الفعليّة بلعِب خيال الظلّ (الأبيات ٦٧٩ ـ ٧٠٢) حيث يقول:

٧٠٤ ـ وكلُّ الَّذي شاهَدْتَهُ فِعْلُ واحدٍ
بِمُفْرَدِهِ، لَكِنْ بِحُجْبِ الأكِنَّةِ

٧٠٥ ـ إذا ما أزال السِّتْرَ لم تَرَ غَيْرَهُ
ولَمْ يَبْقَ بالأشْكالِ إشْكالُ رِيبَةِ

٧٠٧ ـ كذاكَ كُنْتُ ما بَيْني وبَيْني مُسْبِلاً
حِجابَ التِباسِ النَّفْسِ في نُورِ ظُلْمَةِ

٧٠٨ ـ لأُظْهِرَ بالتَّدْريجِ للحِسِّ مُؤْنِسًا
لَها، في ابْتِداعِي، مرَّةً بَعْدَ مرَّةِ[1]

إذن، فإنّ المظاهر الكونيّة ليست في وعي الشاعر إلاّ أشكالاً وصورًا تلبّس فيها «الأنا»، أي «ذات الشاعر» الصوفيّ لكي يُظهِر ذاته لذاته تدريجيًّا عبر الزمان والمكان.

ج ـ وأخيرًا يكتشف الشاعر حقيقته وراء كلّ تلك الأشكال والصور والمظاهر في جمعٍ فعليّ أو فعلٍ جمعيّ يمتدّ من أقصى الكون إلى أقصاه، فيقول:

(١) ديوان، ص ١٦٧.

٧١٦ ـ وَعُدْتُ بِإمدادي عَلى كُلِّ عالَمٍ
على حَسَبِ الأفعالِ في كُلِّ مُدَّةِ
٧١٧ ـ وَلَوْلا احْتِجابي بالصِّفاتِ لأحْرَقَتْ
مَظاهِرُ ذاتي مِنْ سَناءِ سَجِيَّتي(١)

وفي بحار ذلك الجمع الفعليّ والفاعل في كلّ شيء ومن عمق الاندماج الكامل فيه، لا يتردّد الشاعر الصوفيّ في أن يترنّم بقوله:

٦٣٨ ـ وَلَولايَ لمْ يُوجَدْ ولَمْ يَكُنْ
شُهُودٌ، ولَمْ تُعْهَدْ عُهودٌ بِذِمَّةِ
٦٣٩ ـ فَلا حَيَّ إلاّ عَنْ حَياتي حَياتُهُ
وطَوْعُ مُرادي كُلُّ نَفْسٍ مُريدةِ
٦٤٠ ـ وَلاَ قائِلٌ إلاّ بِقَوْلِي مُحَدِّثٌ
ولا ناظِرٌ إلاّ بِناظِرِ مُقْلَتِي(٢)

ويشرح معنى ذلك الجمع الفعليّ في الأبيات التالية:

٦٤٣ ـ وَفي عالَمِ التَّرْكيبِ في كُلِّ صُورَةِ
ظَهَرْتُ بِمَعْنى عَنْهُ بالحُسْنِ زِينَتِ
٦٤٤ ـ وفي كُلِّ معنًى لمْ تُبِنْهُ مَظاهِري
تَصَوَّرْتُ لا في هَيْئَةٍ صُورِيَّةِ(٣)

ويرى الشاعر أنّ في أعماق هذا «الأنا الجمعيّ» تآلف وتعانق كلّ المظاهر التي تبدو متنافرة متناقضة في عين وَعْيِنا السطحيّ، فيقول:

٣٨٩ ـ شُهودي بِعينِ الجَمْعِ كلَّ مُخالِفٍ
ولِيَّ ائْتِلافٍ، صَدُّهُ كالمَوَدَّةِ(٤)

لكنّنا نلاحظ أنّ حقيقة هذا «الأنا الجمعيّ» ليس لها تعريف واضح بيّنٌ في

(١) ديوان، ص ١٦٨.
(٢) ديوان، ص ١٦٢.
(٣) ديوان، ص ١٦٢.
(٤) ديوان، ص ١٢٨.

نصّ القصيدة. إنّما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلوّنة تعبّر عمّا يشعر به هو من مشاعر وأخطار فيها.

وذلك ممّا يجعلنا نشكُّ في محاولات ترجمة لغة ابن الفارض الشعريّة إلى لغة فلسفيّة كما يؤخذ ذلك على دراستَي د. مصطفى حلمي ود. عاطف نصر في أكثر من موضع. ونجد في كلّ القصيدة تسميتَين فقط لحقيقة «الأنا الجمعيّ»، وعليهما أيضًا يخيِّم الكثير من الغموض. فالشاعر ينسب لذاته تسمية «القطب» في البيتين التاليين:

٥٠٠ ـ فَبِي دارَتِ الأفلاكُ فَاعْجَبْ لِقُطْبِهَا الـ
مُحِيطِ بِهَا وَالقُطْبُ مَركَزُ نُقْطَةِ

٥٠١ ـ وَلا قُطْبَ قبْلي عَنْ ثَلاثٍ خَلَفْتُهُ
وقُطْبِيَّةُ الأوتادِ عَنْ بَدَلِيَّتِي[1]

فهو يقول إنّه القطب الذي هو محيطٌ بالكلّ ومركزٌ للكلّ، وإنّ قطبيّته قطبيّة مطلقة لم تأته عبر الدرجات المعروفة من الأوتاد والأبدال. ونجد هنا إشارة واضحة إلى نظريّة القطب المعروفة في الأوساط الصوفيّة منذ عهد الحكيم الترمذيّ (د. ٢٩٥ هـ/٨٩٨ م)، صاحب كتاب «خاتم الأولياء». إلاّ أنّ ابن الفارض يدّعي هنا قطبيّة معيّنة لا صلة لها بتواتر الطرق الصوفيّة المعروفة. ولا يسع المجال هنا لشرح موضوع القطبيّة الواسع المعقّد. إلاّ أنّ التسمية الأخرى يمكن أن تلقي بعض الضوء على التسمية الأولى. فيقول الشاعر في آخر القصيدة:

٧٥١ ـ وَلِي مِنْ مُفيضِ الجَمْعِ عِنْدَ سلامِهِ
عَلَيَّ بِـ «أوْ أدْنى» إشارةُ نِسْبَةِ

٧٥٢ ـ ومِن نُورِهِ مِشْكاةُ ذاتِيَ أُشْرِقَتْ
عَلَيَّ فَنارَتْ بي عِشائي كَضَحْوَتي

٧٥٣ ـ فَأُشْهِدْتُنِي كَوْنِي هُناكَ فَكُنْتُهُ،
فَشاهَدْتُهُ إيّايَ، والنُّورُ بَهْجَتِي[2]

---

(١) ديوان، ص ١٤٣.

(٢) ديوان، ص ١٧١. نفضّل القراءة «شاهدته» على «أشهدته» لتوضيح المعنى.

وفي هذه الأبيات إشارة إلى مقام «أو أدنى» الذي ينسب عند الصوفيّة إلى الحقيقة المحمّديّة. ويقول الشاعر الصوفيّ إنّ تلك الحقيقة النوريّة «مفيض الجمع» ومنبعه الأوّل لذاته. وكذلك يقول إنّه اندمج في هذا النور الأصليّ الأوّل اندماجًا تامًا (شاهدته إيّاي) فأصبح هو بذاته هذا النور (النور بهجتي). ولا شكّ أنّ الشاعر كشف في هذه الأبيات عن بعض السرّ الغامض الذي كان يخيّم على أشعاره ومعاناته الصوفيّة. إنّه يشير إلى أنّ «الأنا الجمعيّ» الذي توصّل اليه مصدرُه الأوّل ومرجعُه الأخير هو ذلك النور الأوّل الأصليّ الذي يُعرف عند الصوفيّة «بالنور المحمّديّ». ويقال إنّه النور الذي به خلق الله كلّ شيء وفيه أنار تاريخ الأنبياء والأولياء. كذلك نلاحظ أنّ الشاعر لم يقف على شرح نظريّة تلك الحقيقة العُليا ولا شغلَ نفسه بالتفلسف حولها كما فعل بعده شرّاحه ودارسوه.

وأخيرًا فإنّه يمكننا أن نلخّص سفرنا الدلاليّ في التائيّة الكبرى في إثبات أنّ هذه القصيدة تبدو ترجمة ذاتيّة عن اكتشاف وتحقيق ذات الشاعر، «الأنا»، إلى أبعد درجاته وهو «الأنا الجمعيّ». واتّضح كذلك أنّ هذا «الأنا الجمعيّ» إنّما تحقّق للشاعر بالاندماج الكلّيّ في النور الأوّل الأصليّ المعروف عند الصوفيّة بالنور المحمّديّ.

وقد تبيّن لنا من خلال دراستنا الدلاليّة التحليليّة لنصّ قصيدة ابن الفارض، «التائيّة الكبرى»، الفرق النوعيّ بين ألفاظ ابن الفارض ومدلولاتها الشعريّة وألفاظ ابن العربيّ ومدلولاتها النظريّة الفلسفيّة.

فنحن لا نعتقد أنّ ابن الفارض كان تلميذًا لابن العربيّ أو تأثّر به تأثّرًا مباشرًا، ولكنّ أرجح احتمال عندنا أنّ كليهما استلهما أفكارهما من تراث صوفيّ سابق مشترك ومنتشر في الأوساط الصوفيّة في القرن السابع الهجريّ المقابل للقرن الثالث عشر الميلاديّ. إلاّ أنّ كليهما صوّغا ذلك التراث حسب معاناتهما الشخصيّة وأسلوبهما الخاصّ. فبنى ابن العربيّ صرحًا ضخمًا من الأفكار والتأمّلات الفلسفيّة الصوفيّة في حين نظم ابن الفارض قصيدةً فريدةً تمزج فيها بين عمق المعاناة الصوفيّة وروعة الأداء الفنّي.

وختامًا لبحثنا هذا فإنّنا نعتقد أنّ التسمية التقليديّة لابن الفارض كـ «سلطان العاشقين» لا تُعبّر عن كلّ عمق معاناته الصوفيّة وأبعادها. إنّما ابن الفارض في رأينا شاعر «الأنا الجمعيّ» الذي يجد حقيقة ذاته في الاندماج في الحقيقة العليا وهي في الاصطلاح الصوفيّ «النور المحمّديّ». فليس وصف الحبّ والجمال إلاّ جزءًا محدودًا ومرحلة عابرة في سفر ابن الفارض الصوفيّ الذي يهدف إلى بحار الجمع وآفاق النور الأعلى. فربّما تساعد هذه الدراسة الدلاليّة ـ كما نعتقد ـ على مراجعة بعض الأحكام الموروثة على أشعار ابن الفارض ومعناها الصوفيّ. وربّما تدّخر لنا الأيّام مَن يتقدّم بدراسات أخرى توضّح ما خفي علينا من أسرار هذا الشاعر المصريّ العظيم.

## خاتمة البحث

وأملي بعد هذا الجهد أن أكون قد حقّقت الهدف الأوّل من بحثي هذا وهو توضيح مدلولات الألفاظ الأساسيّة ومعانيها كما ترد في القصيدة «التائيّة الكبرى» عبر المراحل الثلاث لرحلة ابن الفارض الروحيّة، وأن أكون بذلك قد ساهمت مساهمةً فعّالةً في فهم معاناته الصوفيّة.

لكنّي أودّ أن أُشير هنا في آخر هذا المطاف الدلاليّ إلى أنّ المعاني الصوفيّة لا تتأتّى من خلال بحث علميّ بحت، حتّى وإن كان له دور لا غنى عنه. ذلك لأنّ المعاناة الصوفيّة يعيشها الصوفيّ في عمق لا تعبّر عنه الكلمة الملفوظة.

وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك السرّ حيث يقول:

١٩١ ـ فَـأَلْـسُـنُ مَـن يُـدْعَـى بِـأَلْـسُـنِ عـارِفٍ
وإنْ عُـبِّـرَتْ كُـلُّ الـعِـبـاراتِ كَـلَّـتِ[1]

والواقع أنّ الدراسات الصوفيّة تتطلّب الكثير من الصفاء الروحيّ والنقاء النفسيّ حتّى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفيّ فيدرك مقاصده البعيدة بذوق مرهف لطيف.

(١) ديوان، ص ١٠٧.

يقول ابن الفارض محذّرًا مَن يقرأه:

٣٩٦ - وعَنّي بالتّلويحِ يَفْهَمُ ذائِقٌ
غَنِيٌّ عَنِ التّصريحِ لِلْمُتَعَنِّتِ[(١)]

وهنا أرى لزامًا عليَّ أن أتوقّف لكي لا أكون من المتعنّتين.

(١) ديوان، ص ١٢٩.

# مقالة للفيلسوف نجم الدين

# عن فِرَق النصارى، في رواية المؤتمن ابن العسّال.

## إعتقاد النساطرة واليعاقبة في المسيح وماهيّة الاتّحاد

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ *

نتابع اليوم نشر الباب الثامن من كتاب «مجموع أصول الدين»، الذي ألّفه المؤتمن ابن العسّال نحو سنة ١٢٦٣، إذ كنّا قد نشرنا القسم الأوّل من الأقسام الخمسة، حيث عرض المؤتمن رأي النصارى فيما اتّفقوا عليه وما اختلفوا فيه[١].

أمّا القسم الثاني، فهو جواب الفيلسوف نجم الدين أبو العبّاس أحمد لباشوش الضرير، عن اعتقاد اليعاقبة والنساطرة. ولا نعلم مَنْ هو باشوش السائل، ولا مَن هو نجم الدين المُجيب. بل يبدو أنّ ابن العسّال نفسه لم يعلم مَن كان، إذ كتب في عنوان المقالة: «وقيل إنّه تلميذ الشيخ الرئيس ابن سينا».

وإذ تُوفّي أبو علي ابن سينا سنة ١٠٣٧ م، فيكون نجم الدين قد ازدهر في منتصف القرن الحادي عشر الميلاديّ، أي قرنَين قبل ابن العسّال. أمّا باشوش الضرير، فلا نعلم شيئًا عنه، بل إنّا نجهل دينه.

---

(*) مدير «مركز التراث العربي المسيحي، للتوثيق والبحث والنشر» (بيروت). أستاذ في جامعات لبنان والقاهرة وروما.

(١) راجع الأب سمير خليل سمير: «ذكر مذهب النصارى لمؤتمن الدولة ابن العسّال (نحو سنة ١٢٧٣ م)»، في المشرق ٦٦ (١٩٩٢) ص ٤٨١ - ٤٩١.

وهذا النصّ طريف جدًّا، إذ هو (في علمنا) أوّل محاولة لمسلمٍ للحكم بين مذاهب النصارى انطلاقًا من منطلق مسيحيّ. وهو مثال نموذجيّ للبحث العلميّ الأمين، بلا تحيّز ولا تعصُّب. فالمبدأ العامّ الذي وضعه الشيخ نجم الدين (راجع الأرقام ٤ إلى ١٤) صالح لأيّ حوار بين خصمَين. أمّا معرفته لآراء الفلاسفة والمتكلّمين النصارى، فهي تفوق جدًّا مستوى المعلومات العامّة وتصل إلى دقائق معتقد كلّ واحدٍ من الطرفَين. ولذلك يصعب علينا أحيانًا فهم كلّ التفاصيل، إلاّ أنّ المعنى الإجماليّ لا يخفى على القارئ.

وهذه المقالة تدلّ دلالة واضحة على صفاء العلاقات بين المفكّرين المسيحيّين والمسلمين في القرن الحادي عشر، وعلى كَون الفكر المسيحيّ جزءًا من الفكر العربيّ الأشمل، حتّى إنّ فيلسوفًا مسلمًا لم يستنكف أن يتعمّق في دراسات الخلافات الفلسفيّة العقائديّة الخاصّة بالمسيحيّين.

° ° °

ولقد اعتمدنا في تحقيق النصّ على المخطوطَين المذكورَين في المقال السابق:

أ ـ الفاتيكان عربيّ ١٠٣ (منسوخ في القرن الثالث عشر)، الأوراق ٨٢ أ ـ ٨٩ ب.

ب ـ باريس عربيّ ٢٠٠ (منسوخ سنة ١٦١٤ م)، الأوراق ٥٦ أ ـ ٦٢ أ.

ونُلحق صورةً للورقة الأولى من كِلاَ المخطوطَين.

ثمّ إنّا حصلنا على النصّ الكامل لهذه المقالة، في مخطوطَين من أصل قبطيّ. الأوّل منهما محفوظ في مدينة حلب، في مؤسّسة جورج سالم، تحت رقم «سباط ١٠٠١» الأوراق ١٧٠ أ ـ ١٧٨ ب، وهو منسوخ في القرن الرابع عشر الميلاديّ. والثاني محفوظ في البطريركيّة القبطيّة بالقاهرة، تحت رقم «لاهوت ١٨٤» الأوراق ٢٦٠ ب ـ ٢٦٦ أ، وهو منسوخ سنة ١٧٨٣ م. فحقّقنا هذا النصّ أيضًا (وسيظهر التحقيق عن قريب، مع ترجمةٍ فرنسيّة، إن شاء الله)، ثمّ قارنّاه بنصّنا. وقد أشرنا في الحواشي إلى أهمّ الاختلافات.

أخيرًا، يجب الإشارة إلى أنّ ثلاث كلمات كُتبت في مخطوطَي ابن

العتال بطريقة ناقصة، فأكملناها دون الإشارة إلى ذلك في الحواشي. وهي: «ثلث وثلثه» عوض ثلاث وثلاثة، و«شيا» عوض شيئًا، و«مشيه ومشيات» عوض مشيئة ومشيئات. كذلك نُشير إلى أنّ جميع العناوين من وَضْعنا، ولا وجود لها في المخطوطات.

واما الازمن

# القسم الثاني

يشتمل على جواب الاجل العالم
الحكيم الفيلسوف عبد الله ... وقيل
انه تلميذ الشيخ الرئيس بن سينا
ابا نصر ... لما ساله ان
يكشف له عن الخلف الذي بين اليعاقبة
والنسطورية في الاتحاد واي الفريقين
يصح ان يدخل تحت الامكان ويحتمل
القرب من الحق ويسوغ قبوله ه

قال ان كل فريقين اختلفا في شيء واتفقا على جزء ان
المتفق عليه بينهما هو احد اصلين هما المرجوع اليهما عند الاختلاف
واعني بالاصلين العقل والامر المتفق عليه عند المختلفين وكل

ما لا يحيله العقل بل يجيزه ولا يناقض اصلا متفقا عليه فهو
جار على نهج السداد بالنسبة الى ... المختلفين وكل ما احاله
العقل وناقض الاصل المتفق عليه فهو عن الحق بعيد والى
... وما الايتاء فيه ان يرى ما بين الفريقين اشياء ...
عليها وبينهما اشياء تختلف فيها ... المتفق عليه بينهما
... غرضنا وما المختلف فيه عندها والسطر ...
الى الكلام من حيث ... العقل او يجيزه وايهما يناقض الاصل المتفق
عليه بينهما وايهما يوافقه فنقول ان كلا من الطائفتين
تعتقد ان الله جوهر وانه واحد وله ثلاث صفات وربما عبروا
عنها بالخواص وهي الابوة والبنوة والانبعاث وان اي هذه الصفات
اخذ مع الجوهر كان اقنوما فان اخذ الابوة مع الجوهر فالاقنوم
الاب وان اخذ البنوة مع الجوهر فالاقنوم الابن وان اخذوا
الانبعاث مع الجوهر فالاقنوم الروح وان كل واحد من الاقانيم
اله ولهم ولو ابان الالهة ثلاثة بل الاله واحد وان كل اقنوم

هو مثل اتحاد النيرين او اكثر بالمشيئة مع اختلافهم في الذاتية والشخصية
واتحاد الاتصال هو مثل اتحاد الرجل مع زوجته، ومصيرهما لحما واحدا.
واتحاد الوجهين هو مثل اتحاد الملك مع النايب عنه في الامر والنهي
والراي والتدبير فيكون جميع ما يعمله ويفعله النايب منسوبا الى
الملك حتى انه لو ولى انسانا او عزل او ضرب او قتل او غلب ما او قطع
ينسب جميع ما يفعله للملك. فعلى هذه الوجوه الثلثة اتحدت
الكلمة الازلية مع البشري الماخوذ من مريم، فصارا واحدا في المشيئة
والاتصال والوجهية. ولذلك يقولون ان المسيح جوهران واقنومان
وتمثيلهم الاتحاد بالامثال المناسبة للتقدم من امثالهم التي تصدق لها
التقرب الى الوزير المذكور. فاما المارونية فاعتقادهم في المسيح كاعتقاد
سعيد بن بطريق بطرك الملكية. وليس هو من المحققين. قال
انهم يعتقدون ان المسيح طبيعتين ومشيئة واحدة وفعل واحد
واقنوم واحد. وقيل انهم في هذا العصر مالوا الى اعتقاد الفرنج
وانتقلوا اليه وهو اعتقاد الملكية. ولم احقق ذلك
تتمة: فصل يشتمل على جواب الاجل العالم الحكيم الفيلسوف نجم الدين
احمد وقيل انه تلميذ الشيخ ... لما ساله
ان يكشف له عن الخلف الذي بين اليعاقبة والنسطورية في الاتحاد.
واي الفريقين يصح ان يحمل على الامكان ويحتمل القرب من الحق
ويسوغ قبوله. فقال الذي كل فريقين اختلفا في شيء واتفقا على اخر

فان المتفق عليه بينهما هو احد اصلين هما المرجوع اليهما عند الخلاف
واعني بالاصلين العقل والامر المتفق عليه عند المختلفين. وكلما
لا يحيله العقل بل يجيزه ولا يناقض اصلا متفقا عليه. فهو جار
على نهج السداد بالنسبة الى ذينك المختلفين. وكل ما احاله
العقل او ناقض الاصل المتفق عليه. فهو عن الحق بعيد والى الحيف
مايل. ومما لا شك فيه ان بين هاذين الفريقين اشيا متفق عليها وبينهما
اشيا مختلف فيها. فلنذكر ما المتفق عليه بينهما مما يتعلق بغرضنا
وما المختلف فيه عندهما. والنظر بعين البصيرة الى اي الكلامين
يحكم به العقل ويجيزه والى ايهما يناقض الاصل المتفق عليه بينهما. والله
يوفقه. فنقول الرهاين الطايفتين يعتقدان ان الله جوهر واحد
وله ثلث صفات. وربما عبروا عنها بالخواص وهي الابوة والبنوة
والانبعاث. وان احدى هذه الصفات اختص الجوهر. كان قوما
فان اخذوا الابوة مع الجوهر قالوا اقنوم الاب. وان اخذوا البنوة مع الجوهر
قالوا اقنوم الابن. وان اخذوا الانبعاث مع الجوهر قالوا اقنوم الروح.
وان كل واحد من الاقانيم اله. ولم يقولوا بان الاله ثلثة. بل الاله واحد
وان كان كل اقنوم اله. وذلك اشارتهم الى الجوهر المعتبر مع كل صفة من
الصفات المذكورة. وان الفعل يصدر عنها لا عن واحد منها. وان
ذلك الفعل ارادة وقصد وليس على سبيل الفيض ولا الجبر ولا التسخير
ولا الطبع كالنار في الحرق ولا الانفصال. وان يقول الاتحاد مختص باقنوم الابن

نحو

## القسـم الثاني

١ يشتمل على جواب الأجلّ العالِم
الحكيم الفيلسوف نجم الدين أحمد
وقيل إنّه تلميذ الشيخ الرئيس بن سينا،
لباشوش الضرير،
٢ لمّا سأله أن يكشف له عن الخلف
الذي بين اليعاقبة والنساطرة في الاتّحاد؛
٣ وأيّ الفريقَين يصحّ أن يدخل تحت الإمكان،
ويحتمل القرب من الحقّ،
ويسوغ قبولُه.
قال.

## الفصل الأوَّل: مقدِّمة الرسالة:

## مبدأ عامّ للحكم بين المختلفَيْن

٤ إنَّ كلَّ فريقَين اختلفا في شيءٍ
واتَّفقا على آخَرَ،
ب = ٥٦ ب ٥ *فإنَّ المُتَّفَقَ عليه بينهما هو أحدُ أصلَيْن
هما المرجوعُ إليهما عِندَ الاختلاف.
٦ وأعني بالأصلَيْن:
العقلَ، والأمرَ المُتَّفَقَ عليه عند المختلِفَين.

أ = ٨٢ ب ٧ وكلُّ * ما لا يُحيلُه العقلُ بل يُجيزُه،
ولا يُناقضُ أصلاً مُتَّفقًا عليه،
٨ فهو جارٍ على نهجِ السداد
بالنسبةِ إلى ذَيْنِكَ المختلِفَين.
٩ وكلُّ ما أحاله العقلُ،
أو ناقَضَ الأصلَ المُتَّفقَ عليه،
١٠ فهو عن الحقِّ بعيدٌ،
وإلى الحيف مائل.

١١ وممّا لا يُشَكُّ[1] فيه
أنّ بينَ هاتَيْن الفرقتَيْن أشياءَ مُتَّفقٌ عليها،
وبينهما أشياءَ مختلفٌ فيها.
١٢ فَلْنذكُرْ ما المُتَّفَقُ عليه بينَهما،
ممّا يتعلّقُ به غَرَضُنا،
وما المختلفُ فيه عندَهما.
١٣ والنظر بعَيْن البصيرة إلى أيِّ الكلامَيْن
يحكم به العقلُ أو يُجيزه،
١٤ وإلى أيّهما يُناقض الأصلَ المتّفَق عليه بينَهما،
وأيُّهما يُوافقُه.
فنقول.

(١) ب: نشك

## الفصل الثاني

## ما اتّفقت عليه الطائفتان

### أوّلاً: الله جوهر واحد، بثلاث أقانيم وفعل واحد

١٥ إنّ هاتَيْن الطائفتَيْن تعتقدُ
أنّ الله جوهَرٌ، وأنّه واحد.
١٦ وله ثلاثُ صفاتٍ (وربُما عبّروا عنها[٢] بالخواصّ)،
وهي: الأُبُوّة والبُنُوّة والانبعاث.
١٧ وإنّ أيّ هذه الصفات أُخِذَ مع الجوهر،
كان قنومًا.
١٨ فإنْ أخذوا الأُبُوّة مع الجوهر،
قالوا «قنوم الأب».
١٩ وإنْ أخذوا البُنُوّة مع الجوهر،
قالوا «قنوم الابن».
٢٠ وإن أخذوا الانبعاث مع الجوهر،
قالوا «قنوم[٣] الروح».

(٢) ب: عنه
(٣) أ: أقنوم

٢١ وانّ كلُّ واحدٍ من الأقانيم إلهٌ،
ولم يقولوا بأنَّ الإلهَ ثلاثة.
٢٢ بل الإلهُ واحدٌ[٤]،
أ = ٨٣ أ وإن كان كلُّ قنومٍ[٣] إلهًا[٥].
٢٣ وذلك إشارةٌ منهم إلى الجوهر
المعتبَر مع كلِّ صفةٍ من الصفات المذكورة.

٢٤ وإنّ الفعلَ يصدر عنها،
لا عن واحدٍ منها.
٢٥ وإنّ ذلك الفعلَ بإرادةٍ[٦] وقصدٍ،
وليس على سبيل قهرٍ، ولا جبْرٍ، ولا تسخيرٍ.
٢٦ ولا طبعٍ، كالنار تحرق؛
ولا تفضُّلٍ[٧].

## ثانيًا: الاتّحاد خاصّ بقنوم الابن، فتكوّن المسيح

٢٧ وإنّ قبولَ[٨] الاتّحاد مختصّ بقنوم الابن،
ب = ٥٧ أ لا غير.
٢٨ وإنّ الاتّحادَ كان عندما بشَّرَ الملاكُ لمريم،
وهو مبدأُ تكوُّنِ الإنسانِ المولودِ من مريم.
٢٩ وإنّ [٩]المسيحَ، المختلف في ماهيّته عندَهما[٩]،
ولدَتْه مريمُ.

---

(٤) ب: الواحد
(٥) أب: اله
(٦) ب: اراده
(٧) أب: تفضل
(٨) أ: ـ
(٩) أ: ـ (ثمّ أُضيفت الكلمات في الهامش بخطٍّ آخر، مع الكلمة السابقة والتابعة).

٣٠ وإنّ الولادة إنّما لحِقَتْ ناسوتَه،
لا لاهوتَه.
٣١ وإنّ قنومَ الابنِ لا ينفعِلُ بتّةً[١٠]،
ولا يتأثّر، ولا يتغيّرُ بوجهٍ.

٣٢ وإنّ هذا المسيحَ صُلب وقُبِرَ،
وإنّه تألّمَ بالصَلْب،
وقام وصعِدَ إلى السماء[١١].

٣٣ وإنّ[١٢] الألَمَ والانفعالَ
لم يلحَق اللاهوتَ بوَجْهٍ ما.

٣٤ وإنّ هذا الاتّحادَ يستحيلُ أنْ يحصلَ
الخاتمة مع إنسانٍ آخَرَ، قبلَ المسيح وبعدَه.

٣٥ فهذهِ أصولٌ مُجتَمَعٌ عليها عِندَهما،
لا يُمكِنُ مخالَفَتُها لواحدٍ منهما بتّةً وأصلاً.
٣٦ وهذا القدرُ يكفي، فيما نحن بسبيله،
مِمّا اتّفقا عليه.

(١٠) ب: —
(١١) ب: السموات
(١٢) ب: —

# الفصل الثالث

## ما اختلف فيه النساطرة واليعاقبة

٣٧ فأمّا ما اختلفنا فيه، فإنّا نحكيه[١٣]،
بقدر ما وقفْنا عليه مع بحثنا عنه.
٣٨ وَلْنَجْعَلْ ذلك مختصًا
بالاتّحادِ وماهيّةِ المسيح،
٣٩ إذ كان الغَرَضُ الذي تقصَّدْنا لبيانه
مُتعلِّقًا[١٤] بهذا القدر.
فنقول.

### أوّلاً: رأي النساطرة

#### ١ ـ رأي النساطرة في الاتّحاد

أ = ٨٣ ب ٤٠ إنّ النساطرةَ قالوا:
إنّ الاتّحادَ عبارةٌ عن صيرورة مَشيئتَين
(أعني مشيئةَ قنومِ الابن،
ومشيئةَ قنومِ الإنسانِ المولودِ من مريم)
مشيئةً واحدةً.

(١٣) ب: احكيه
(١٤) أب: متعلق

٤١ وربّما قالوا: الاتّحادُ عبارةٌ عن تعلُّقِ عِلْمَيْن
[١٥] (عِلْمُ قنوم الابن،
وعلم قنومِ الإنسانِ المولودِ من مريم)[١٥]
بمعلومٍ واحدٍ،
٤٢ على ما هو عليه،
وهو ذاتُ الجوهرِ الموسومِ بالأقانيم الثلاثة.
٤٣ فجعلوا نفسَ الاتّحاد معتبرًا في حقيقة المسيح،
لا شيئًا[١٦] تحصَّلَ[١٧] عنه المسيحُ.

٤٤ فهذا ما تحصَّلَ لنا
من رأيهم في الاتّحاد.

## ٢ ــ رأي النساطرة في ماهيّة المسيح

٤٥ وأمّا المسيح، فإنّه عِندَهم عبارةٌ عن جوهرَين:
جوهرُ الابن، وجوهرُ الإنسانِ المولودِ من مريم،
إذا اعتُبِرَ اتّحادُ مشيئتهما.

ب = ٥٧ ب ٤٦ وربّما * قالوا «أقنومان»:
قنومُ الابن، وقنومُ الإنسان[١٨]،
٤٧ إذا اعتُبِرَ اتّحادُ عِلْمِيهما
بالجوهر الموصوف بالأقانيم الثلاثة،
على ما هو.

(١٥) أ: ــ (ثمّ أضيف في الهامش بخطّ حديث)
(١٦) أب: شي
(١٧) أب: د حصل (بلا نقط)
(١٨) أ: + أعني جوهر الابن وجوهر الإنسان عند الاتّحاد.

٤٨ فهذا ما تحصَّلَ لنا
من رأيهم في المسيح.

## ثانيًا: رأي اليعاقبة

### ١ ـ رأي اليعاقبة في الاتّحاد

٤٩ وأمّا اليعاقبة، فإنّهم قالوا:
الاتّحاد عبارةٌ عن صيرورةِ جوهرٍ واحدٍ من
جوهَرَيْن:
جوهر الابن،
وجوهر الإنسان المقتضب من مريم.
٥٠ وربّما قالوا: صيرورة قنومٍ واحدٍ من قنومَيْن،
قنوم الابن وقنوم الإنسان.

٥١ فهذا ما تحصَّلَ لنا
من رأيهم في الاتّحاد.

### ٢ ـ رأي اليعاقبة في ماهيّة المسيح

٥٢ وأمّا المسيح، فإنّهم قالوا:
أ = ٨٤ أ هو عبارةٌ عن جوهرٍ واحدٍ من جوهَرَيْن،
(١٩جوهر الابن الأزليّ وجوهر الإنسان١٩)
٥٣ وربّما قالوا: قنوم[٢٠] واحد[٢١] من قنومَين[٢٢].

(١٩) أ ب: ـــ (ولكن أضيفت في أ، فوق السطر، بخطّ حديث. والجملة موجودة في النصّ الكامل).
(٢٠) ب: قنومًا
(٢١) ب: واحدًا
(٢٢) يضيف هنا النصّ الكامل: «قنوم الابن وقنوم الإنسان».

٥٤ فلم يجعلوا الاتّحادَ داخلاً في حقيقة المسيح،
بل جعلوا المسيحَ حاصلاً عن فعل الاتّحاد.
٥٥ ولم يقولوا[٢٣] إنّ هذَين الجوهرَين
[٢٤](أعني جوهَرَ الابن وجوهَرَ الإنسان)
٥٦ عند الاتّحاد[٢٤] عُدما،
وحدث جوهرٌ آخَرُ غيرُهما،
٥٧ ولا قالوا: هما يُوجَدان،
ولا[٢٥] اتّحاد حاصل بينهما.

٥٨ بل قالوا: العقلُ الصريح الذي لا يُكذَّبُ
يقضي[٢٦] بأنّ النفسَ جوهَرٌ،
وأنّ البدَنَ جوهَرٌ،
٥٩ وأنّ بينهما الاتّحادَ واقعٌ،
حَصَلَ منه إنسانٌ هو جوهرٌ.
٦٠ ولم يَقْضِ ببُطْلانِهما،
ولا ببُطْلانِ أحَدِهما،
ولا باستحالة أحَدِهما إلى[٢٧] الآخَر.
٦١ ولا قضى ببقائهما،
واستحالةِ وجودِ هذا الاتّحاد
الذي حصل عنه الإنسانُ.
٦٢ فهكذا قولُنا في الاتّحادِ الحاصِلِ بين هذَين الجوهرَين،
أعني جوهر القديم، وجوهر المُحْدَث.

---

(٢٣) أ: يقولون
(٢٤) أ: —
(٢٥) أ: — (ثمّ أضيف في الهامش بخطّ آخر)
(٢٦) ب: يقتضي
(٢٧) ب: عن

٦٣ فهذا ما وقفتُ عليه
من مذهب كلّ واحدٍ من هاتَيْن الفرقتَيْن،
ممّا يتعلّقُ بهذا الغرض والبحث.

٦٤ فَلْنَنْظُرِ الآنَ أيُّهما يُوافقُ الأصلَيْن المذكورَيْن،
وأيُّهما يُخالِفُهما.
فنقول.

# الفصل الرابع

## الحكم على قول النساطرة:

## «إنّ الاتّحاد صيرورة مشيئتين مشيئة واحدة»

٦٥ قول النساطرة

ب = ٥٨ أ «إنّ[٢٨] الاتّحادَ عبارةٌ عن صيرورة مشيئتين
(مشيئة الابن ومشيئة الإنسان)
مشيئةً واحدة»[٢٩]،

٦٦ يلزم منه أحدُ أشياء:

أ = ٨٤ ب أن يبطُلَ تخصُّصُ الاتّحاد بقنوم الابن[٣٠]،
أو [يبطل] تعميمُ الفعل لجميع الأقانيم[٣١]،
أو[٣٢] إبطالُ قضيّةٍ عقليّة[٣٣].

---

(٢٨) أب: في
(٢٩) راجع رقم ٤٠
(٣٠) وهذا يناقض رقم ٢٧
(٣١) وهذا يناقض رقم ٢٤
(٣٢) أب: و
(٣٣) وهذا يناقض رقم ٦

## أوّلاً: لكلٍّ من قنومَي الأب والروح مشيئة يتّصف بها

٦٧ والدليلُ عليه، أنّ القنومَيْن الباقِيَيْن
(أعني قنوم[٣٤] الأب وقنوم الروح)
٦٨ إمّا أن يتّصفا بمشيئة،
[٣٥]أو لا يتّصفا بمشيئة.

٦٩ فإن لم يتّصفا بمشيئة[٣٥]،
لم يتّصفا بفعلٍ اختياريّ.
٧٠ لأنّ الفعلَ الاختياريّ
لا يصدرُ إلاّ بعدَ مشيئة.
٧١ وإنّ الفاعلَ بالاختيار
إنّما يفعلُ ما يشاء.
٧٢ فالمشيئة أوّلاً،
ثمّ الفعل ثانيًا.
٧٣ هذا أمرٌ معقولٌ،
وخلافُه خلافُ أحدِ الأصلَيْن[٣٦].

٧٤ وقد قلنا إنّ الفعلَ صادر عنها[٣٧] جملةً[٣٨]،
لا عن واحدٍ منها[٣٩].

---

(٣٤) أ: أقنوم
(٣٥) أ: —
(٣٦) راجع رقم ٦
(٣٧) أي «عن الأقانيم»
(٣٨) ب: —
(٣٩) راجع رقم ٢٤

٧٥ فلو قلنا إنّما يفعلان عن غير مشيئة،
لكان فعلُهما على سبيلِ الطبع والتسخير[٤٠].
٧٦ وكلُّ واحدٍ يُناقضُ الأصلَ المقرَّرَ
فإذَن، لكلٍّ منهما مشيئةٌ يتّصفُ[٤١] بها.

**ثانيًا: إن اتّفقت هذه المشيئة بين الأقانيم الثلاثة، فالاتّحاد حاصل بالجميع**

٧٧ فإمّا[٤٢] أن تكونَ مشيئةُ قنوم الأب
هي بعَيْنِها مشيئةُ قنومِ الابن ومشيئةُ قنوم الروح،
أو لا يكون (sic).
٧٨ فإن كانت،
فالاتّحادُ حاصلٌ[٤٣] لجميع الأقانيم.

٧٩ وإن لم تكُنْ[٤٤]،
[٤٥]فإمّا أن[٤٥] تُخالفها أو توافِقَها.
٨٠ فإن وافقَتْ مشيئةُ قنوم الابن
مشيئةَ القنومَيْن الباقِيَيْن الآخرَيْن[٤٦]،
٨١ فقد اتّفقت مشيئات[٤٧] الأقانيم الثلاثة
ومشيئةُ قنوم الإنسان،
فالاتّحادُ أيضًا [حاصلٌ][٤٨] بالجميع.

---

(٤٠) وهذا يناقض رقمَي ٢٥ و٢٦
(٤١) أ: تتصف
(٤٢) ب: فاما
(٤٣) أ: حلصك (sic)
(٤٤) أ: يكن
(٤٥) أ: فان (ثمّ شطبت، وكُتب في الهامش بخطّ آخر: «فامّا أنّ»).
(٤٦) هذه اللفظة ناقصة في النصّ الكامل.
(٤٧) أب: مشيه (والتصويب من النصّ الكامل)
(٤٨) أب: — (والإضافة من النصّ الكامل)

**ثالثًا: إن اختلفت هذه المشيئة بين الأقانيم الثلاثة، فإمّا أن تجمع المتضادّات، أو يكون الفعل لبعض الأقانيم دون بعض**

٨٢ وإن خالَفَها،

أ = ٨٥ أ فليس ما يشاءُ[٤٩] * قنومُ الابن
هو ما يشاءُ قنوم الأب،
ولا ما يشاءُ قنوم الروح.

٨٣ فإذا كان الأمرُ كذلك،
فإمّا أن تجتمعَ (٥٠ مشيئاتُ الأقانيم في شيءٍ واحد،
أو لا تجتمعُ ٥٠).

٨٤ فإن اجتمعت،
فَلْنَفرِضْ شيئًا واحدًا نُعيِّنُه[٥١]،

ب = ٨٥ ب ٨٥ *شاء قنومُ الابن اسودادَه،
وشاء قنومُ الأب ابيضاضَه،
وشاء قنومُ الروح احمرارَه.

٨٦ فإمّا أن تُنَفَّذَ مَشيئاتُ الجميع،
فتجتمعَ المُضادّاتُ[٥٢]؛

٨٧ وهذا يُخالفُ أحدَ الأصلَيْن،
وهو العقلُ[٥٣].

٨٨ أو تُنَفَّذُ مشيئةُ البعض،
وتقفُ مشيئةُ البعض؛

(٤٩) أ: (في الهامش الأسفل) بلغ (أي «بلغ مقابلته»)
(٥٠) أ: — (ثمّ أُضيف في الهامش بخطٍّ قديم، مع الكلمة التابعة للجملة)
(٥١) أ: كذا أصلاً، ولكنّها أصبحت الآن «بعينها»
(٥٢) في النصّ الكامل: «المتضادات»
(٥٣) راجع رقم ٦

٨٩ فيكونَ الجوهرُ الموصوفُ بأنّه إلهٌ وبأنّه فاعل،
إذا أُخِذ معه صفةٌ من صفاته الخاصّة به،
٩٠ كان عاجزًا وغيرَ نافذ مشيئةً وإرادةً،
ويكون الفعلُ لبعضِ الأقانيمِ دونَ البعض؛
٩١ وهذا يُخالفُ أحدَ الأصلَيْن،
وهو أنّ الفعلَ إنّما يصدرُ عن الجميع،
ولا يُنسَبُ إلى قنومٍ دونَ قنومٍ[٥٤].

٩٢ وإنْ لم تجتمِعْ مشيئاتُ الأقانيم
في شيءٍ واحدٍ،
٩٣ كانت مشيئةُ كلِّ قنوم
تتعلّقُ ببعض الأشياء دونَ البعض[٥٥].
٩٤ ومُحالٌ أن تتِفقَ المشيئةُ،
ولا تُنفَّذُ؛
٩٥ فيكونَ فعلٌ منسوبًا[٥٦] إلى بعض الأقانيم،
وآخرُ[٥٧] إلى آخرَ[٥٨].
وهذا خلافُ الأصل.

(٥٤) راجع رقم ٢٤
(٥٥) ب: بعض
(٥٦) أب: منسوب
(٥٧) ب: والاخر
(٥٨) ب: الاخر

## الخلاصة: هذا الرأي يخالف الأصول المتّفق عليها

٩٦ وبالجملة، فمتهما فرضْنا رَفْعَ المشيئة عن بعض الأقانيم،
لزِمَ رفعُ الفعلِ عنه.

٩٧ ومهما جوَّزنا [وجودَها لبعض الأقانيم
لزِمَ][59] وجودُه للجميع.

٩٨ فمتهما فَرضْنا اختلافَ المشيئة بينَ الأقانيم،
لزِمَ صدورُ بعضِ الأفعال = ٨٥ ب
عن بعضِ الأقانيم دونَ البعض.

٩٩ وإنْ فرضْنا اتّفاقَ المشيئة بينهما،
لزِمَ منه الاتّحاد بسائر[60] الأقانيم.

١٠٠ وكلُّ واحدٍ من هذه
خِلافُ الأصل

(٥٩) أضفنا هذه الكلمات الأربع ليستقيم المعنى. وفي أ، أضاف ناسخ آخر في الهامش، عوض إضافتنا: «إمكانه لزم».
(٦٠) أ: لسائر

## الفصل الخامس ـ الحكم على رأي النساطرة

## «إنَّ الاتّحاد صيرورة عِلمَين علمًا واحدًا»

١٠١ وأمّا قولُهم: «الاتّحادُ عبارةٌ عن صيرورة عِلمَين
(علمِ الابنِ وعلمِ الإنسانِ) علمًا واحدًا»[٦١]،
١٠٢ أعني عِلمًا بذاتِ الجوهر الموصوف بالأقانيم،
فهو يُبطِلُ تخصيصَ الاتّحاد[٦٢].

١٠٣ لمّا كان عائدًا إلى العِلمَين فقط؛
١٠٤ وكان[٦٣] هذا الاتّحادُ بينَ هذَين العِلمَين
إنّما هو في النسبة إلى معلومهما،
١٠٥ أعني أنّ نسبة هذا العلم[٦٤]
ب = ٥٩ أ *إلى هذا المعلوم، في الإحاطة والإدراك،
١٠٦ كنسبةِ العِلمِ الآخر
إلى هذا المعلوم أيضًا، في الإحاطة والإدراك
للمعلوم.

(٦١) راجع رقم ٤١
(٦٢) راجع رقم ٢٧
(٦٣) أب: وكل (sic)
(٦٤) ب: العالم

## أوّلاً: قِدَم العلم وقِدَم المعلوم غير معتبر في تساوي الإحاطتَين والإدراكين

١٠٧ والتساوي في الإحاطة والإدراك بالمعلوم
لا يتوقّف على كَوْنِ أحدِ هذَيْن العِلْمَين قديمًا،
ولا على كَوْنِ [٦٥] المعلومِ قديمًا.

### ١ ـ هذا التساوي لا يتوقّف على كون أحد العلمَين قديمًا

١٠٨ أمّا أنّه لا يتوقّفُ
على كونِ [٦٥] أحدِ العِلمَين قديمًا،
١٠٩ فلأنّ قِدَمَ أحدِ العِلمَين،
إن كان مُعْتَبرًا،
١١٠ فإمّا أن يُعتَبَرَ في إحاطةِ العلم القديم بالمعلوم،
أو يُعتَبَرَ في إحاطةِ العلمِ الحادثِ بالمعلوم.

١١١ ولا يجوزُ أن يكونَ مُعتَبَرًا
في إحاطةِ العِلْمِ القديمِ بالمعلوم.
١١٢ لأنّ الإحاطةَ بالمعلوم
قد حصلَتْ من العِلْمِ الحادث[٦٦]،
١١٣ فصار القِدَمُ مُلْغًى[٦٧]،
في الإحاطة والإدراك بالمعلوم،
بالنسبة إلى العلم القديم.

أ = ٨٦ أ   ١١٤ ولا يجوزُ أن يكونَ أحدُ العِلْمَينِ مُعْتَبَرًا
في إحاطةِ العلمِ الحادثِ بالمعلوم.

(٦٥) أ: ـ (ثمّ أضيف في الهامش، مع الكلمات الثلاث السابقة له)
(٦٦) ب: بالحادث
(٦٧) أ: مُلغًا

١١٥ لأنّ القِدَمَ هو نَفْيُ الأوّليّة؛

١١٦ ونَفْيُ الأوّليّة، إن لم يؤثّر[٦٨]

في إحاطةِ العلمِ الذي انْتَفَتِ الأوّليّة عنه،

فلا[٦٩] يؤثّرُ في علمٍ آخَرَ؛

١١٧ إذ سائرُ العلومِ الحادثة،

بالنسبة إلى انتفاء الأوّليّة عن هذا العلم،

واحدةٌ.

١١٨ فلمّا لم يُعْتَبَرْ في هذا المحلّ الذي انْتَفَتِ الأوّليّةُ عنه،

لم يُعْتَبَرْ في غيره،

بطريق الأوّليّ وسبيل الأحرى[٧٠].

## ٢ ـ هذا التساوي لا يتوقّف على كون المعلوم قديمًا

١١٩ وأمّا أنّه لا يتوقّفُ على كونِ المعلوم قديمًا[٧١]،

فلأنّ العلمَ، لمّا جاز أن يتعلّقَ

بالمعلوم القديم على ما هو به[٧٢]

١٢٠ (مع خفائه وغُموضه، وعُسْر الوقوفِ عليه،

وقُصور جميعِ العلومِ الحادثة

عن الإحاطةِ والإدراكِ بكُنهه)،

١٢١ فأولى أن يتعلّقَ بالمعلوم الحادث،

ويُحيطَ به، ويُدركَه على ما هو عليه.

---

(٦٨) أ. تؤثّر

(٦٩) أب: ولا

(٧٠) كذا في المخطوطين والمعنى غير واضح. لعلّها «الأحرى».

(٧١) راجع رقم ١٠٧

(٧٢) وصوابها «على ما هو عليه»، كما في الأرقام ١٢١ و١٢٢ و١٢٣ و١٢٦.

١٢٢ كيف [لا][٧٣]، وأنّ القديم
إذا كان معلومًا على ما هو* عليه، ب = ٥٩ ب
١٢٣ وقد قيل إنّه فاعلٌ وصانع لجميع الحوادث،
فمن جملة ما هو عليه أنّه فاعلٌ وصانع أشياء،
١٢٤ ويستحيل أن يعلَمَ الفاعلُ لشيءٍ
من جهة أنّه فاعلٌ له وصانع،
ولا يعلَمُ ما هو المفعولُ والمصنوعُ له؟!

١٢٥ فمهما فرضْنا الإحاطةَ بالفاعل من كلِّ وجهٍ،
وكلِّ مفعولٍ ومصنوعٍ له،
ممّا حدوثُه وصدورُه عنه،
أ = ٨٦ ب ١٢٦ فهو عالمٌ[٧٤] * بالمعلوم الحادث
على ما هو عليه.
١٢٧ لم يكن قِدَمُ المعلوم مُعْتَبَرًا
في إحاطة العلم به.

## ثانيًا: الاتّحاد في العِلمَين لا يختصّ بشخصٍ واحد

١٢٨ وإذ قد تقرّر
أنّ قِدَمَ العلمِ وقِدَمَ المعلوم
غيرُ مُعتَبَرٍ في تساوي الإحاطتَين والإدراكَين[٧٥]
الكائنَين عن العلمَين (أعني القديمَ والمُحْدَثَ)[٧٦]،
١٢٩ فنقولُ إنّ العِلمَين،
إذا تعلّقا بمعلومٍ واحدٍ،

---

(٧٣) أضفنا «لا»، ليستقيم المعنى.
(٧٤) كذا في المخطوطين؛ وفي النصّ الكامل: «معلوم».
(٧٥) ب: الأدراكين
(٧٦) راجع رقم ١٠٧

١٣٠ وكانت نسبةُ أحدهما إلى ذلك المعلوم
(في الإحاطة له، والإدراكِ له)
نسبةَ العلْم الآخرِ إلى ذلك المعلوم،
١٣١ كانا مُتّحِدَيْن هذا الاتّحادَ المخصوص.

١٣٢ وما من أحدٍ من العقلاء
إلاّ وهو يعلمُ أنّ الأربعةَ ضعْفُ الاثنين،
كعلمِ غيرِه من العقلاء لذلك[٧٧].
١٣٣ حتّى إنّا، لو قدّرنا شخصَيْن
اتّفقَ أنّ عِلمَهما بهذا المعلومِ[٧٨] واحدٌ،
١٣٤ وكانت النسبةُ بينَهما متّحدةً،
لم يكُنْ ذلك مستحيلاً؛
ولو فرضْناه[٧٩]، لكان جائزًا.

١٣٥ ولو وُجد مثل هذا الجائز،
لعَرَضَ منه وجودُ مثلِ ذلك الاتّحاد
بينَ شخصَيْن مُحدَثَيْن،
فضلاً عن[٨٠] مُحدَثٍ وقديم؛
١٣٦ وكلُّ واحدٍ من المحدَثَيْن
له ذلك الاتّحادُ الذي كان حاصلاً للمسيح.
١٣٧ وهو خلافُ الأصل المقرَّر.
١٣٨ وهذا يعرضُ من وَضْع
أنّ الاتّحادَ في العِلمَيْن يختصُّ بشخصٍ واحد[٨١].

(٧٧) ب: كذلك (ومن قبلها نقطة)
(٧٨) ب: العلم
(٧٩) أب: فرضنا
(٨٠) أ: + ذلك
(٨١) راجع الأرقام ١٢٩ - ١٣١.

## الفصل السادس

## الحكم على قول النساطرة

## «إنّ المسيح عبارة عن جوهرَين»

١٣٩ وأمّا قولُهم
«إنّ المسيحَ عبارةٌ عنْ جوهرَيْن، ب = ٦٠ أ
جوهرِ الابنْ وجوهرِ الإنسان، أ = ٨٧ أ
المتّحِدَي العلم والمشيئة»،
فهو يُبطِلُ أصولاً.

١٤٠ من ذلك أنّ المسيحَ،
إن كان حقيقتُه[٨٢] أنّه جوهران
(جوهرٌ قديمٌ، وجوهرٌ مُحدَث)،
مُتّحدًا العلم والمشيئة؛

١٤١ ومريمُ ولدتِ المسيحَ؛
فقد ولدَتْ جوهرَيْن، قديم (sic) ومُحدَث (sic).

---

(٨٢) أب: حقيقه

**أوّلاً: قياسنا هذا صالح، لأنّه عن شخصيّتَيْن، لا عن جزءيّتَيْن**

١٤٢ ولا تظُنّ أنّ[٨٣] قولَنا

«مريمُ ولدتِ المسيحَ؛

والمسيحُ جوهران، قديمٌ ومُحدَثٌ، مُتّحدَا العلم؛

١٤٣ فمريمُ ولدَتْ جوهرَيْن،

قديم (sic) ومُحدَث (sic) متّحدًا (sic) العلم»

كلامٌ باطلٌ،

١٤٤ وأنّه من قَبيل[٨٤] القياس

الكائن عن جزءيّتَيْن[٨٥].

١٤٥ فإنّ القياس عن جزءيّتَيْن[٨٦]

ليس هو القياس عن الشخصيّتَيْن،

بل بينَهما فرقٌ.

١٤٦ وذلك أنّا لم نتقيّدْ بأنّه

لا[٨٧] قياسَ عن جزءيّتَين[٨٨]،

١٤٧ إلاّ لعلّةٍ معقولة،

وهي أنّه لا يكون الحدُّ الأوسطُ مُكرّرًا.

---

(٨٣) أ: فوق السطر بنفس الخطّ.

(٨٤) ب: قبل

(٨٥) أ: جُزويتين

ب: حزيتين

(٨٦) أ: الجُزوسن

ب: جزئيين

(٨٧) ب: —

(٨٨) أ: جُزوسن

ب: جزيتين

١٤٨ لجوازِ أن يكونَ البعضُ المذكورُ في الأولى[٨٩]
ليس هو البعضَ المذكورَ في الثانية؛
١٤٩ ولا يبقى بينَهما[٩٠] رَبْطٌ[٩١] واتّصال؛
فامتنع الحكمُ لهذا الوجه.

١٥٠ وهذا الجواز مُنْتَفٍ هاهنا.
لأنّ الوسَطَ، إذا جعلناه شخصيًّا،
امتنع أن يُشاركَه فيه غيرُه.
١٥١ فإنّ قولَنا «المسيح»، في قولنا «مريمُ ولدتِ المسيحَ»،
هو بعينِه «المسيح» في قولنا
«المسيحُ جوهران، قديمٌ ومُحدَثٌ، متّحدا العِلْم»،
١٥٢ بخلافِ قولِنا «بعض».
أ = ٨٧ ب فإنّ البعضَ يُطلَقُ على[٩٢] كلِّ بعضٍ بقدر؛
وأمّا الشخصُ، فمُمْتَنِعٌ أن يُطلَقَ على[٩٢] غير المُشار إليه.

## ثانيًا: قياسًا عن شخصيَّتين، في صورة الشكل الأوّل

١٥٣ بل هذا قياسٌ من[٩٣] شخصيَّتين،
في صورة الشكل الأوّل.
١٥٤ لكنّه، وإن كانت كُبْراه غيرَ كُلِّيّة،
فليس هو غيرَ مُفيد[٩٤] أصلاً،
بل هو غيرُ مُفيد[٩٥] قولاً عامًّا.

---

(٨٩) أب: الاوله
(٩٠) ب: منها
(٩١) ب: رابط
(٩٢) ب: —
(٩٣) كذا في المخطوطين. أمّا في الرقمين ١٤٥ و١٤٦، فجاءت العبارة: «عن شخصيتين».
(٩٤) أ: معتد (ويبدو أنّ الكتابة الأصلية كانت «مفيد»، فغُيّرت بخطٍّ آخر).
(٩٥) أ: مفيد

١٥٥ فأمّا أنّه لا يلزَمُ عنه قولٌ مخصوصٌ،
فغير صحيح.

## ١ ـ نكتة من كلام ابن سينا في الشكل الأوّل

١٥٦ وهذه نُكتةٌ ذكرها الشيخُ الرئيس
أبو عليّ الحسن[٩٦] ابن سينا[٩٧]،
ب = ٦٠ ب ١٥٧ في كتابه[٩٨] الموسومِ بـ «الأوسط»
في آخِرِ[٩٩] كلامِه في الشكل الثالث[١٠٠]،
حيثُ قال:

١٥٨ «والمخصوصة، فلا تصلُحُ أن تكونَ،
في الشكلِ الأوّل[١٠٠]، إلاّ مقدّمة صُغرى،
حتّى يكونَ الكلامُ علميًّا قياسيًّا[١٠١].
١٥٩ «فإن جُعلَتْ المقدّمتان كِلْتاهما مخصوصَتَيْن،
في الشكل الأوّل،
١٦٠ «لم يكُنِ الكلامُ علميًّا،
ولكن قولاً ما، يلزَمُ عنه مخصوصة.
١٦١ «فتبقى[١٠٢] الشرطيّةُ[١٠٣] واحدةً،
وهي إيجابُ الصُغرى فقط».
فهذا نصّ كلامه.

---

(٩٦) أ: (في الهامش بخطٍّ آخر)
(٩٧) أضاف هنا النصّ الكامل: «أفضل للمتأخّرين».
(٩٨) أ: (فوق السطر)
(٩٩) أ: (فوق السطر)
(١٠٠) هذا من اصلاحات علم المنطق، إذ القياس له أشكال مختلفة.
(١٠١) اللفظة من «القياس العقلي» (syllogism)
(١٠٢) أ: مسقى
ب) فتبقى
(١٠٣) في النصّ الكاملة: «الشريطة»

## ٢ ـ تطبيق كلام ابن سينا على قياسنا

١٦٢ ولو شئنا، لجعلْنا المقدّمةَ الكُبْرى كُلّيّةً[١٠٤]،

١٦٣ قلنا: «إنّ مريمَ ولدت مسيحًا،
وكلُّ مسيحٍ فهو جوهران (قديمٌ ومُحدَث) متّحدا العلم،
فمريمُ ولدَتْ جوهرَيْن (قديمًا ومُحدَثًا) متّحِدَي العلم».

١٦٤ وأنْتِجَ حُكمًا وقولاً قياسيًّا علميًّا،
كما ذُكر[١٠٥].

١٦٥ ولم يضُرَّنا أنّه لم يتّفِق[١٠٦] الآنَ
مسيحٌ، إلاّ واحدٌ.

١٦٦ فإنّ القضيّةَ صادقةٌ في العموم،
والحكمُ صحيحٌ، إذ لا مسيحَ يُخالفُ هذه الصفة.

أ = ٨٨ أ ١٦٧ فتصِحُّ قولُنا حينئذٍ:
«إنّ مريمَ ولدَتْ جوهرَيْن، قديمًا ومُحدَثًا،
والجوهرُ القديمُ هو الجوهرُ الموصوفُ بالإله،
فالإلهُ مولودٌ من مريم».

١٦٨ وهو خلافُ الأصلِ المقرَّر،
إذِ الإلهُ بالاتّفاق غيرُ مولودٍ
ولا منفعلٍ بتّةً.

---

(١٠٤) ب: كذباً
(١٠٥) راجع رقم ١٥٨
(١٠٦) أ: متى

## ثالثًا: تطبيق القياس على أمورٍ أخرى خاصّة بالمسيح

### ١ ـ تطبيق القياس على صلب المسيح

١٦٩ وهذا القولُ بعينه يجري
في الصَلْبِ، والقَتْلِ، والتألُّم.
١٧٠ حتّى يُقالَ:
«بعضُ المصلوبين مسيحٌ،
وكلُّ مسيحٍ فهو جوهران (قديمٌ ومُحدَث) مُتّحدَا العلم،
١٧١ فبعضُ المصلوبين جوهران (قديمٌ ومُحدَثٌ) مُتّحدا العلم،
فالجوهرُ القديمُ مصلوبٌ».
١٧٢ وهو خلافُ الأصل.

### ٢ ـ تطبيق القياس على أكل المسيح

١٧٣ وكذلك نقولُ
في الأكلِ والشُربِ والبراز:
١٧٤ «إنّ بعضَ الآكِلين والشاربين والمُتبرّزين مسيحٌ،
وكلُّ[١٠٧] مسيحٍ[١٠٧] فهو جوهران[١٠٨]،
فبعضُ الآكلين والشاربين والمُتبرّزين جوهران (قديمٌ ومُحدَث).
ب = ٦١ أ ١٧٥ فالجوهر[١٠٩] آكلٌ شاربٌ مُتبرّزٌ».
١٧٦ وهو خلافُ الأصل.

---

(١٠٧) أب: ـــ
(١٠٨) ب: ـــ
(١٠٩) أ: والجوهر

### ٣ ـ تطبيق القياس على معجزات المسيح

١٧٧ وكذلك يمتنعُ أن يُقالَ
إنّ المسيحَ أحيا وأبْرَأَ.
١٧٨ لأنّا نقولُ إنّ المسيحَ،
لمّا كان عبارةً عن جوهرَيْن،
وكان لكلّ جوهرٍ فعلٌ خاصٌّ
١٧٩ (أعني أنّ فعلَ الأكلِ والشربِ مثلاً لجوهرِ الإنسان،
والإحياء والإبراء(١١٠) لجوهر القديم)،
١٨٠ امتنَعَ أن يُوصَفَ المسيحُ
بأنّه أحيا وأبرأ،
١٨١ إذ المُحيي والمُبرئ هو جوهرُ القديم فقط،
(١١١وجوهرُ القديم فقط ليس بمسيح(١١١).

الخلاصة

أ = ٨٨ ب ١٨٢ فانسدَّ (sic) عليهم جميعُ هذه الإطلاقات
التي اجتمعوا على صحّة استعمالها.

خاتمة الفصول الثلاثة الأخيرة

١٨٣ فهذا ما لزِمَ أهلَ هذه الطائفة،
من مخالفة الأصلَين المذكورَين.

---

(١١٠) أ: والابرى
(١١١) أ: ـــ

# الفصل السابع

## الحكم على آراء اليعاقبة

### أوّلاً: رأيهم لا يناقض تخصيص الاتّحاد بقنوم الابن

١٨٤ فأمّا اليعاقبة،

فإنّ قولَهم «إنّ المسيحَ عبارةٌ عن[١١٢] جوهرٍ حَدَثَ
من جوهرَيْن،
جوهرٍ قديمٍ هو الابنُ، وجوهرٍ مُحدَثٍ هو[١١٣]
الإنسان[١١٤]»،

١٨٥ لا يُناقضُ تخصيصَ الاتّحاد بقنوم الابن[١١٥].

١٨٦ لأنّ قنومَ الابن قَبِلَ الاتّحاد مع جوهر المُحدَث،
دونَ غيره من الأقانيم.

١٨٧ لأنّ خاصّةَ قنومِ الابن
هو كونُه عالمًا وعاقلاً لماهيّةٍ مجرّدةٍ،
بخلاف سائر الأقانيم.

١٨٨ فإنّ حقيقةَ الأب
هو[١١٦] أنّه عقلٌ أو عِلّةٌ؛

---

(١١٢) أ: (في الهامش)
(١١٣) أ: (فوق السطر)
(١١٤) اللفظان الأخيران غير موجودين في النصّ الكامل
(١١٥) راجع رقم ٢٧
(١١٦) أ: ــ

وليس يصحّ أن يتّصفَ الإنسانُ بذلك.
١٨٩ وكذلك حقيقةُ الروح
هو أنّه معلومٌ، أو معقولٌ عقلاً مجرَّدًا؛
١٩٠ وليس يصحّ من الإنسان
أن يكونَ معقولاً عقلاً مجرَّدًا.

١٩١ فاختصَّ قنومُ الابن بالاتّحاد،
دونَ سائر الأقانيم.

## ثانيًا: رأيهم لا يناقض قولهم «إنّ المسيح ولدته مريم»

١٩٢ وأمّا قولُهم
«إنّ[117] المسيحَ [118]جوهرٌ من جوهرَيْن»[119]،
١٩٣ فإنّه لا يُناقِضُ قولَهم
«إنّ المسيحَ[118] ولدَتْه مريمُ».

١٩٤ لأنّ المسيحَ، إذا كان مُركَّبًا من جوهرَيْن،
وأحدُ الجوهرَيْن مولودٌ متألِّم بالحبل،
١٩٥ جاز أن يوصَفَ المركَّبُ من الجوهرَيْن
بالولادة والتألُّم،
ب = ٦١ ب ١٩٦ ولا يكونُ ذلكَ صفةً
للجزء[120] الآخَرِ بهذه الصفة.
١٩٧ كما جاز أن يتّصفَ الإنسانُ
بأنّه مولودٌ متألِّم بالحبل والولادة؛

---

(١١٧) ب: —
(١١٨) أ: —
(١١٩) راجع رقم ٥٢
(١٢٠) ب: للجزو

١٩٨ مع أنّه مُرَكَّب ومتّحِدٌ
من نفسٍ لا تتألّم ولا تُولَدُ، أ = ٨٩ أ
ومن جسمٍ يتألّمُ ويولَدُ؛
١٩٩ صفةُ للمركّب
بما يتّصفُ به الجزء.

٢٠٠ كذلك هاهنا أيضًا صحّ منّا
أن نصِفَ المسيحَ بأنّه ولدَتْه مريمُ.

**ثالثًا: رأيهم لا يناقض قولهم «إنّ المسيح صُلِبَ»**

٢٠١ ولا يُناقضُ[١٢١] أيضًا قولَهم
«إنّ المسيحَ صُلِب».
٢٠٢ لأنّ المركّبَ، إذا نال أحدَ أجزائه أمرٌ،
صحّ أن يوصَفَ بما نال ذلك الجزءَ.

٢٠٣ إعتبِرْ ذلك بقولنا: «الإنسانُ مجروحٌ»،
وليس المجروحُ إلاّ الذي حلّهُ (sic) الآفةُ، وهو
الجرح.
٢٠٤ لكن، لمّا كان مركّبًا
من محلّ الجرح ومن النفس،
٢٠٥ صحّ أن نَصِفَ الجملة
بالآفة التي لَحِقَتِ الجزءَ المـُـؤُف،
ولا يكون ذلك صفةً للنفس بالآفة.

---

(١٢١) أ: تناقض

## رابعًا: صحّ لهم أن يصفوا المسيح بالصلب والإلهيّة

٢٠٦ كذلك، صحّ منهم أن يصفوا[١٢٢] المسيحَ بالصَلْب،
صفةً له، بما يتّصفُ به أحدُ جزءَيْه[١٢٣]؛
ولا يكونُ ذلك صفةً للجزء الآخر.
٢٠٧ وصحّ أيضًا منهم أن[١٢٤] يصفوه بأنّه إلهٌ،
كما يتّصفُ الإنسانُ بـ «الناطق»؛
فإنَّ الأُلهة (sic) قائمةٌ مقام «النطق».
٢٠٨ ثمّ، لمّا جاز أن يُشتَقَّ[١٢٥] من النطق اسمٌ[١٢٦]،
وهو «الناطقُ»، فيُوصَفَ به الإنسانُ،
وكان ذلك وصفًا صحيحًا سائغًا،
٢٠٩ كذلك أيضًا جاز
أن يُشتَقَّ للمسيح من الأُلهة[١٢٧] اسمٌ[١٢٨]
وصفةٌ يَصِفُون به المسيحَ،
وهو «الإله»[١٢٧]
٢١٠ فجاز إطلاقُ اسمِ «الإله» عليه،
من هذا الوجه.

---

(١٢٢) أ: يصفون
(١٢٣) أ ب: جزويه
(١٢٤) أ: بان
ب: بانهم
(١٢٥) أ: يسبق (مع العلامة المميّزة للسين المهملة)
(١٢٦) أ ب: اسما
(١٢٧) أ: ــ (أضيف في الهامش بخطّ قديم، مع الكلمة التالية)
(١٢٨) أ ب: اسما

## خامسًا: صحّ لهم وصف المسيح بما هو خاصّ بأحد جزءَيه

٢١١ وكذلك الابن، لمّا كان أحدُ الجوهرَين
(الذي تقوَّم منهما المسيحُ) يتَّصفُ بالابن،
أ = ٨٩ ب ٢١٢ صحّ إطلاقُ اسمِ الابن على المسيح أيضًا،
المركَّبِ من الابن وجوهر الإنسان.

٢١٣ وصحّ منهم إطلاقُ اسمِ الصلبِ على الإله،
من هذا الوجه؛
ب = ٦٢ أ ٢١٤ كما صحّ إطلاقُ اسمِ القتل والموت والجرح على الناطق،
تسميةً للإنسان بأحدِ جزءَيه[129].

٢١٥ ولمّا[130] جاز أن يوصَفَ هذا الاسمُ
بالموت الذي نال الجزء[131] الآخر، وهو
البدن[132]،
٢١٦ وكذلك المرض الذي لحِقَ البدن،
فيُقالُ «مَرِضَ الناطقُ»،
ويكونُ هذا الوصفُ صحيحًا،
٢١٧ جاز[133] أن يتَّصفَ الإلهُ
(الذي هو تسميةُ المسيح) بأحد جزءَيه[134]
٢١٨ بما نال الجزءَ الآخرَ
(وهو الجوهَر[135] المُحدَثُ)،

---

(١٢٩) أب: جزويه
(١٣٠) في النصّ الكامل: «وكما».
(١٣١) ب: الجزو
(١٣٢) في النصّ الكامل: «بالموت الذي نال أحد جزويه، وهو البدن، الجزء الآخر».
(١٣٣) أضاف هنا النصّ الكامل: «أيضًا».
(١٣٤) أب: جزويه
(١٣٥) أ: —

٢١٩ بأن يُقالَ: «صُلِب» و«أكل» و«شرب».
٢٢٠ كلُّ ذلك اتِّصافٌ للمركَّب
بما يتَّصفُ به الجزء.

٢٢١ وإنّما المحذورُ هاهنا أن نصفَ[١٣٦] أحدَ الجزءَيْن[١٣٧]
بما نصفُ[١٣٨] به الآخرَ؛
وليس نفعلُ[١٣٩] ذلك أصلاً.
٢٢٢ أمّا عند اتّصافنا للمركَّب
بما نصفُ به الجزء،
٢٢٣ فقد ساغ[١٤٠] ذلك وصحَّ،
وشهِد به الأمثلةُ التي أوردناها.

---

(١٣٦) ب: يصف
(١٣٧) ب: الجزوين
(١٣٨) ب: يصف
(١٣٩) أ: نفعل (بدون نقط)
ب: يفعل
(١٤٠) أ: ساغ (ثمّ أصلحت «شاع»)
ب: شاع

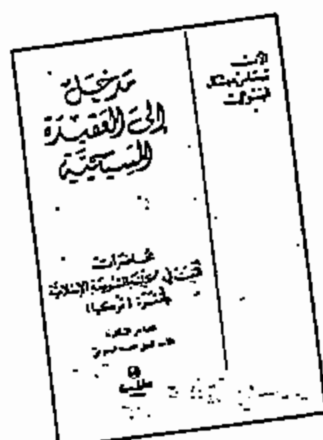
## خاتمة المقال

٢٢٤ وهذا من وُقف عليه
من مذهب كلّ واحدٍ من هاتين الفرقتين،
وما قَبِلَه الوضعُ المسيحيّ، وما خالَفَه[١٤١].

٢٢٥ والحمد لله واهب العقل[١٤٢].

(١٤١) أ: + مع (أي «انتهى» نصّ نجم الدين)
(١٤٢) وفي النصّ الكامل، عوض هذا الرقم: «وأستغفر الله تعالى من الزيادة والنقصان».

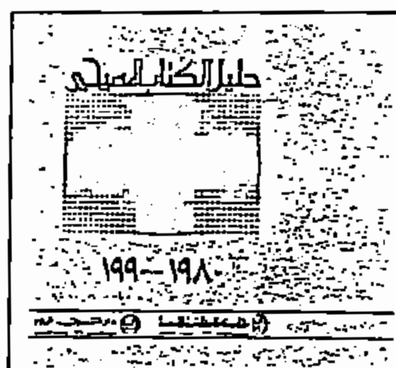
# صدر عن دار المشرق









# بعد مرور ٢٥ سنة
# على صدور رسالة البابا بولس السادس العامّة «الحياة البشريّة»

## كيف نفهم ونشرح تعليم الكنيسة في شؤون الجنس؟

الأب روبير كليمان اليسوعيّ*

قبل ٢٥ سنة، في ٢٧ تمّوز (يوليو) ١٩٦٨، أصدر البابا بولس السادس رسالته «الحياة البشريّة» *(Humanae Vitae)* في «تنظيم النسل». وكان يتوقّع قيام ردود فعل سلبيّة:

> «قد لا يرحّب جميع الناس بهذا التعليم، فإنّ هناك الكثير من الأصوات التي تعارض صوت الكنيسة والتي تضخّمها وسائل الدعاية العصريّة»(١).

أوَلم يقم هو نفسه، مدّة أربع سنوات، «بالدرس والقراءة والنقاش»؟(٢).

> «ولقد استشرنا، بوجه خاصّ، عددًا كبيرًا من ذوي القيم الأخلاقيّة والعلميّة والرعويّة. والتمسنا نور الروح القدس، ووضعنا ضميرنا في

(*) المحامي عن الوثائق في المحكمة الروحيّة اللاتينيّة - بيروت.

(١) إنّ أغلبيّة الحواشي تحيل إلى مجلّة «الوثائق الكاثوليكيّة» *Documentation Catholique* رقم ١٥٢٣ وتاريخ ١٩٦٨/٩/١. وسنكتفي بالإشارة إليها بحرفي DC وبذكر رقم الفقرة ورقم العمود. هنا DC. no 18, col. 1451.

(٢) DC, no 18, col. 1458.

تصرّف تامّ وحرّ لصوت الحقّ، محاولين أن نفسّر القاعدة الإلهيّة التي نراها تنبع ممّا يقتضيه جوهر الحبّ البشريّ الأصيل»[1].

ولقد حدث ما توقّعه البابا بولس السادس، فإنّ تعليم الكنيسة في شؤون الجنس ما زال على بساط البحث، ولم تقتصر هذه الظاهرة على وسائل الإعلام، إذ إنّ الرسالة العامّة «الحياة البشريّة» التي صدرت في ١٩٦٨ والتعليم في «احترام الحياة الناشئة وكرامة الإنجاب» الذي صدر في ٢٢ شباط (فبراير) ١٩٨٧ لاقيا الكثير من التحفُّظ، لا من قِبَل الرأي العامّ والعديد من المؤمنين فقط، بل من قِبَل بعض مجالس أساقفة أيضًا ولاهوتيّين وباحثين في علم الأخلاق وعلماء مسيحيّين. أفلا يجب أن تكون ردود فعل المؤمنين عنصرًا من عناصر عصمة الكنيسة عن الخطأ؟

بعد ثلاثين سنة من «حضارة منع الحبل»، أصبح ممكنًا أن نعود بهدوء إلى الرسالة العامّة «الحياة البشريّة» لندرك من جهة قيمة تعليمها ومعناه، ومن جهة أخرى ما في الدوافع التي عرضتها من نقص، حال دون تفهّمها من قِبَل المؤمنين. وبهذه الطريقة، قد نفهم كيف يُقبَل أو يُرفَض نصّ من النصوص التعليميّة.

## نقطة الانطلاق

«لقد أدّى تطوُّر المجتمع الأخير إلى تغييرات استدعت طَرحَ أسئلة جديدة»[2]. والمقصود هنا هو مشكلة أخلاقيّة صدرت عن تطوّر علم الأحياء. ففي «تطوّر المجتمع الأخير»، الذي أشار إليه البابا بولس السادس، لا بُدَّ من التمييز بين «المبادئ الأخلاقيّة الجديدة» المرفوضة والتغييرات التي تطرح أسئلة أخلاقيّة جديدة وتستدعي مسلكيّات أخرى. فعلينا في الوقت نفسه، من دون الوقوع في «أخلاقيّة الحال»، أن نتمسّك بالمبادئ الثابتة وأن نأخذ بعين الاعتبار التغييرات الهامّة التي طرأت على الظروف الحياتيّة. إليكم بعض الشروح.

(١) DC, no 18, col. 1459.

(٢) DC, no 1, col. 1441.

## الواقع العلميّ

إنّ التقدّم الذي أحرزه علم الأحياء يعيد إلى بساط البحث مشكلة الإنجاب: حتّى القرنَين التاسع عشر والعشرين، كانت نسبة الوفيات عند الأولاد مرتفعة جدًّا. ففي الماضي، خمسون بالمئة فقط من المواليد كانوا يبلغون سنّ العشرين. والحال أنّ المحافظة على عدد السكّان يقتضي أن يكون لكلّ زوجَين ثلاثة أولاد ـ بالغين. فمن أصل ستّة مواليد، كان عدد الباقين ثلاثة بالغين، وهو عدد كافٍ للمحافظة على عدد السكّان في الحدود المناسبة للاقتصاد الريفيّ السائد في ذلك الزمن، وهذا ما كان يفرض على كلّ زوجَين إنجاب ستّة أولاد.

ومع الإرضاع الذي كان يمتدّ إلى ثلاث سنوات (بحسب ما يفيدنا علماء الأثنولوجيا، وما ورد في الكتاب المقدّس عن الطفل صموئيل والشهداء المكّابيّين[1]، تضاف إليه سنة الحَمْل (٦ مواليد تفصلها ٤ سنوات، ٦ × ٤ = ٢٤)، عند امرأة زُوِّجت في سن الـ ١٨ ـ ٢٠، كان الإياس يأتي بوجه طبيعيّ في نهاية زمن الخصب...

في مثل تلك الظروف، كان منع الحبَل، على الصعيد السوسيولوجي، غير مفيد، لا بل وخيم العاقبة (فربُما كان زوال الأمبراطوريّة الرومانيّة، في مطلع عصرنا المسيحيّ، نتيجة منع واسع للحَبَل).

أمّا الآن، بعد التقدّم الذي أحرزه علم الطبّ، فمن أصل ٦ مواليد، يستطيع ٥ بالغين أن يصلوا إلى سنّ الستّين: وبما أنّ حضارتنا العصريّة تخفِّض مدّة الإرضاع، فقد ارتفعت نسبة الخصب، وهذا ما يؤدّي إلى مشاكل اجتماعيّة اقتصاديّة (أفلم يُقل إنّه، بدل الإقدام على إنشاء مستشفيات ومستوصفات في العالم الثالث، كان من الأفضل أن تُحسَّن أوضاع الزراعة وأن تُبنى المعامل...؟).

وإلى جانب ذلك، بحث المجمع الفاتيكانيّ الأخير في الأبوّة ـ الأمومة المسؤولة. ما معنى ذلك؟ معناه أنّ حياة الزوجَين الجنسيّة لا تنحصر غايتها في

(١) ١ صم ١/٢٣ و٢ مك ٧/٢٧.

الإنجاب، بل تقوم أوّلاً، أو بالدرجة نفسها على الأقلّ، على اتّحاد الزوجين.

ولذلك فإنّ اللجنة التي أنشأها البابا يوحنّا الثالث والعشرون، والتي أبقى عليها البابا بولس السادس، والتي تضمّ لاهوتيّين وأطبّاء وعلمانيّين، قبلت بأن يُعَدّ تنظيم النسل أمرًا عاديًّا. ولكن بأيّ وسائل؟

عبّر البابا بولس السادس، في الكلمة التي ألقاها في المقابلة العامّة التي منحها يوم ٣١ تمّوز (يوليو) ١٩٦٨، عن تردّده وقلقه قبل الإقدام على إصدار رسالته العامّة:

«كان من واجبنا أن نعطي جوابًا للكنيسة وللبشريّة كلّها. كان علينا، من باب الواجب وبالحرّيّة التي نستمدّها من مهمّتنا الرسوليّة، أن نتبّع تقليدًا ليس هو قديم العهد فقط، بل حديثًا أيضًا، وهو التقليد الذي سار عليه أسلافنا المباشرون. وكان علينا أن نتبنّى تعليم المجمع الذي أصدرناه نحن أنفسنا. وكنّا ميالين إلى الترحيب، حتّى الدرجة التي كنّا نفكّر فيها، بالنتائج الاستشاريّة التي استخلصتها اللجنة التي أنشأها البابا يوحنّا المكرّم الذكر، والتي زدنا على عدد أعضائها. ولكن كان من واجبنا أيضًا أن نراعي الفطنة»[1].

والذين اطّلعوا إذ ذاك على بيان اللجنة لم يشكّوا لحظة في أنّ الأغلبيّة كانت تميل إلى منع الحَبَل بلا قيد ولا شرط، باستخدام جميع الوسائل المعروفة. فكانت المفاجأة كبيرة، يداخلها انزعاج شديد، عند الرعاة والباحثين في علم الأخلاق، إذ إنّ الرسالة «الحياة البشريّة» لم تؤيّد نتائج اللجنة، بل شجبت «الوسائل الاصطناعيّة». ولماذا؟

إنّ أوضح الحجج لم يكن مقنعًا، فإنّ التمييز بين «الوسائل الطبيعيّة» و«الوسائل الاصطناعيّة» كان يبدو مرتبطًا بفلسفة طبيعيّة تخطّاها الزمن! فتساءل أحد معلّمي الأخلاق في إحدى المدارس الإكليريكيّة هل من واجبه أن يقدّم استقالته، علمًا بأنّه لا يرى كيف يستطيع أن يُلقي مثل ذلك التعليم... أوَليس علم الطبّ كلّه يناقض مثل ذلك التمييز؟ أوَليست العمليّات الجراحيّة وزرع

(١) DC, no 1, col. 1458.

الأعضاء وأبسط أدوية الصيدليّات «وسائل اصطناعيّة» يُراد بها الحفاظ على الصحّة؟ وإذا صحّ أنّه لا بُدَّ من التمييز بين «الطبيعيّ» و«المصطنع»، فلماذا لا نسير على خطى الشيع الدينيّة التي ترفض كلّ لجوء إلى الطبيب؟

إنّ عدم قبول التعليم البابويّ أدّى إلى ٢٥ سنة من المنع الواسع للحَبَل، حتّى في داخل الكنيسة. فرأينا العديد من الأزواج يبتعدون عن التقدّم من الأسرار، وفي آخر الأمر، عن كلّ ممارسة دينيّة...

ما هو، في الواقع، تعليم الرسالة «الحياة البشريّة»؟ تدعو الرسالة العامّة إلى استخدام «الوسائل الطبيعيّة»، أي إلى الإمساك الجنسيّ الجزئيّ. أمام المشاكل التي يثيرها ازدياد السكّان الجارف، لم يعد واردًا أن يُدعى الناس إلى الخِصْب المتطرّف... «من امتيازات العقل البشريّ أن يسيطر على الطاقات التي توفّرها الطبيعة اللاعقليّة وأن يوجّهها إلى هدف يطابق خير الإنسان»...

ففي الحالة التي نحن بصددها، أليس من المعقول أن نلجأ إلى الإنجاب الموجّه الاصطناعيّ، إن كنّا نستطيع أن نجني منه انسجام العائلة واطمئنانها، إلى جانب الحصول على أوضاع أفضل لتربية الأولاد المولودين؟

«عن هذا السؤال لا بُدَّ من الجواب بوضوح: إنّ الكنيسة هي أوّل مَن يُثني على تدخّل العقل ويوصي به، في عمل يُشرك عن كثب الخليقة الناطقة بخالقها، لكنّها تؤكّد أنّ ذلك يجب أن يتمّ في احترام النظام الذي وضعه الله.

«فإن كان هناك، للمباعدة بين المواليد، أسباب وجيهة تعود إمّا إلى أوضاع الزوجين المادّيّة أو النفسيّة، وإمّا إلى الظروف الخارجيّة، فإنّ الكنيسة تعلّم أنّه يجوز مراعاة النظام الطبيعيّ الملازم لوظائف الإنجاب، والاقتصاد على الاقتران في أيّام الخصب، والوصول بذلك إلى تنظيم النسل، من دون المسّ بالمبادئ الأخلاقيّة التي ذكرنا بها أعلاه»[1].

ذلك بأنّ علم الأحياء قد اكتشف العمل الذي تقوم به «الدورة عند الإناث». ومن هنا استخدام «الوسائل الطبيعيّة» القائمة كلّها على ممارسة الإمساك

(١) DC, no 16, col. 1449.

الجنسيّ في أيّام الخصب... ففي السنة ١٩٦٨، كانت الوسائل الطبيعيّة المعروفة محصورة خاصّةً في طريقتَين:

- طريقة أوجينو، وكان حسابها يراعي تاريخ الحيض المُقبل. لكن هذا الحساب كان احتماليًا إلى حدٍّ ما، إن كانت الدورة عند المرأة غير منتظمة. وفي هذه الأحوال، يُخشى أن يطول زمن الإمساك الجنسيّ. هذه الطريقة استخدمتها بعض العائلات، حتّى البطولة أحيانًا، ولكن هل تُفرض البطولة على جميع المؤمنين؟
- وطريقة درجات الحرارة: إنّها وسيلة أكثر أمنًا، ولكنّها تضيّق جدًّا على الزوجة، مع أنّها لا تزال هي أيضًا على شيء من عدم التأكّد.

وإلى جانب آخر، كان المجمع الفاتيكانيّ قد أعاد إلى شؤون الجنس قيمتها للوصول إلى حياة زوجيّة متّزنة. ولذلك فإنّ الصعوبات التي واجهتها العائلات في استخدام تلك الطرق تفسّر لنا لماذا رُفض نصّ الرسالة البابويّة.

ولكنّ المواقف المشدّدة التي اتّخذها البابا بولس السادس، ثمّ البابا يوحنّا بولس الثاني، كان لها إحدى المنافع على الأقلّ، وهي اكتشاف طريقة جديدة تساعد، بوجه آمن وأسهل، مَن كان لهم تكوين روحيّ حقيقيّ: إنّها طريقة بِلِنْغس (سيأتي الكلام عليها):

> «يُستحسَن أن ينجح العلم الطبّيّ في إيجاد قاعدة ثابتة إلى حدٍّ ما، للوصول إلى تنظيم النسل القائم على مراعاة النظام الطبيعيّ. وبذلك يستطيع العلماء، ولا سيّما الباحثون الكاثوليك، أن يسهموا في الدلالة، وفقاً لتعليم الكنيسة، على «أنّه لا يمكن أن يكون هناك تناقض حقيقيّ بين الشرائع الإلهيّة والشرائع التي تساعد على الوصول إلى حبّ زوجيّ أصيل»[١].

وهناك سبب آخر أدّى إلى عدم قبول الرسالة العامّة، وهو أنّ إبراز قيمة شؤون الجنس في الزواج تزامن مع انتشار الإباحيّة الجنسيّة خارج الزواج. وكان البابا بولس السادس يتوقّع هذا الأمر:

---

(١) DC, no 24, col. 1454.

«ندعو الناس ذوي النيّة الحسنة إلى اعتبار الباب الواسع والسهل الذي ينتحونه بذلك (بمنع الحَبَل الاصطناعيّ) للخيانة الزوجيّة والانحطاط الأخلاقيّ. ولا حاجة هنا إلى خبرة طويلة لمعرفة الضعف البشريّ وللتثبّت من أنّ الناس - ولا سيّما الشباب، وهم ضعفاء إلى حدٍّ بعيد في هذا الأمر - يحتاجون إلى التشجيع ليكونوا أمناء للشريعة الأخلاقيّة، وأنّه لا يجوز أن تُعرض عليهم الأمور السهلة للتهرّب من تلك الشريعة»[1].

وفي الواقع:

= لقد سقطت الحواجز الاجتماعيّة (المساكنة عند الشباب، والاعتراف الاجتماعيّ بالأزواج غير المتزوّجين، وإبراز قيمة العائلة ذي الوالد الواحد...).

= إمتدّت سنّ المراهقة وعمّت جميع البلدان بسبب ارتفاع مدّة الدروس وانتشارها بين الشعب. ولذلك كثيرًا ما انحطّ النضوج النفسيّ بالنسبة إلى النضوج البيولوجيّ. ففي هذه الحال يُخشى أن يؤدّي الاستخدام الباكر للغريزة الجنسيّة إلى تجميد النضوج النفسيّ. ومن هنا نرى أنّ الأزواج يؤلّفون ويتفكّكون... وأنّ المساكنة قبل الزواج ليست ضمانة يُعتمد عليها في الالتزام، وهذا شأن «الاختبارات الجنسيّة». وإلى جانب ذلك، تمكّن «الحبّة» من تفادي «خطر الحبل»، وتوفّر اللذّة بمعزل عن المسؤوليّة العائليّة...

إنّ الحجج المؤيّدة لِمَنْع الحَبَل على وجه واسع لا تخفى على أحد:

- الحرّيّة في استخدام الغريزة الجنسيّة بغضّ النظر عن الخصب. على الصعيد الأخلاقيّ، هذا أمر غير معقول.

- حجّة تبدو أفضل لأوّل وهلة: لو صحّ أنّ منع الحَبَل يمكّن من الوصول إلى أبوّة/أمومة مسؤولة، لوجب أن ينخفض عدد الإجهاضات. والحال أنّه ازداد مدّة السنين الخمس والعشرين الأخيرة. ولماذا؟

---

(1) DC, no 24, col. 1450.

## بحث نفسيّ

إنّ الأخلاقيّة هي بشريّة (ليست من النوعيّة الدينيّة): يقتصر فيها دور الإيمان على توفير نورٍ إضافيّ يوضّح ما يقتضيه العقل. فالبابا بولس السادس يلفت النظر إلى أنّ

> «تعليم الكنيسة في الأخلاق (في الزواج هو) مبنيّ على الشريعة الطبيعيّة، المستنيرة والمزيّنة بالوحي الإلهيّ».
>
> فلا يحسن بأيّ مؤمن من المؤمنين أن يُنكر أنّ سلطة الكنيسة التعليميّة تشمل أيضًا تفسير الشريعة الطبيعيّة»[1].

وبناء على ذلك، فمن شأن الأسباب التي تتقدّم بها هذه السلطة التعليميّة أن تُقنع حتّى غير المؤمنين، فالحجة القائمة على السلطة (الكنيسة تشجب) لا تكفي وحدها، وإلى علماء اللاهوت والأخلاق يعود البحث عن الحجج الصالحة. سبق لنا أن قلنا بأنّ مجرّد التمييز بين «الطبيعيّ والمصطَنع» لا قيمة له في نظر معاصرينا. والحال أنّ الاختبار يأتي، بعد خمس وعشرين سنة من منع الحبل، بحجج أشدّ إقناعًا:

تساءل الدكتور ميشال غي[2]: لماذا ازداد عدد الإجهاضات حيث كان منتظرًا أن تزول هذه الظاهرة؟ أفما يكفي النسيان، والإهمال، وربّما الرغبة في خدع الزوج؟ إنّ علم النفس يذهب إلى ما أبعد من ذلك ويجيب: بسبب الأعمال الناقصة في ممارسة منع الحبل. فأمام رغبة الإرادة في عدم القبول حاليًا بالحبل، هناك رغبة أخرى لاشعوريّة، وهي الرغبة في الخصب، الرغبة في الأبوّة/ الأمومة. وعندئذ، تُكبت هذه الرغبة بفعل الإرادة. والحال أنّ كلّ كَبْت يؤدّي، بتنكّره، إلى «أعمال ناقصة» في استخدام المستحضرات المانعة للحبل. ولكن، بعد الحصول على الحبل، تتغلّب رغبة الإرادة (رفض المولود)، فيأتي الإجهاض عادةً، لا سيّما وأنّ الضمان الاجتماعيّ في بعض البلدان أخذ يقوم بتسديد نفقات الإجهاض.

---

(١) DC, no 4, col. 1443.

(٢) *Lumen Vitae* XL 1985, Désir d'enfant et régulation des naissances

وهناك سؤال آخر يستطيع علم النفس أن يُجيب عليه: لماذا نشاهد تدمير العديد من العائلات بعد بضع سنوات من الحياة الزوجيّة؟

وحين نشرح المشاكل الجنسيّة للمراهقين، يطرحون علينا عادة هذا السؤال: كيف يستطيع الزوجان أن يشعرا معًا باللذّة بعد مرور السنين على زواجهما؟ إنّ مشاهدة البالغين ومطالعة القصص والنظر إلى الأفلام... تُقرّ لهم بالحقّ. ويجب عندئذ أن نحلّل معهم ظاهرة الشبع، فإنّ اللذّة الطبيعيّة لا تدوم إلاّ بالتقيّد ببعض القواعد: إنّ أكل الإنسان كلّما رغب في تناول الطعام، اختلّت معدته ولن يشعر أبدًا بالجوع وبالالتذاذ بالطعام الفاخر. فالحضارة التي تضع السندويش والبرّاد في كلّ ساعة في متناول جميع الناس تدمّر الإحساس بالطعام الفاخر.

والحبّ البشريّ الطبيعيّ هو أيضًا لا يدوم ولا ينمو، ما لم يتقيّد بهذه القاعدة، وهي قاعدة تعاقُب الممارسة والإمساك. وإن فَهِم الإنسان هذه الحقيقة في عمقها البشريّ، فَهِم لماذا يجب استخدام «الوسائل الطبيعيّة» وحدها: فلأنّها تفرض على الزوجين اللجوء إلى الإمساك الجنسيّ الجزئيّ، فهي تُلزمهما باتّباع قاعدة التعاقب... وهذا ما يساعد على حفظ ديمومة الحبّ الصحيح:

> «وذلك النظام، الخاصّ بطهارة الزوجين، لا يُضرّ على الإطلاق بالحبّ الزوجيّ، بل يضفي عليه بالعكس قيمة بشريّة أسمى. إنّه يقتضي بذل جهود دائمة، ولكن الزوجين، بفضل تأثيره المفيد، ينمّيان شخصيّتهما تنمية كاملة، لأنهما يغتنيان بالقِيَم الروحيّة. وهو يوفّر للحياة العائليّة ثمار هدوء وسلام، ويساعد على حلّ سائر المشاكل»[1].

والعائلات جميعها تعترف بأنّ لذّة اللقاء تشتدّ بعد فترة من الإمساك الجنسيّ، حتّى إنّ أحد الأطبّاء الذي عرضتُ عليه وجهة النظر هذه، أجابني: «في الحقيقة، هذا أيضًا بحث عن اللذّة».

(١) DC, no 21, col. 1452.

## أَوَليست ممارسة ذلك التعاقب أمرًا شاقًّا؟

أراد بعض الأزواج أن يكونوا أمناء لتعليم الكنيسة، فاتّبعوا طريقة أوجينو أو طريقة درجات الحرارة، وكانتا وحدهما معروفتين في ذلك الزمن، ولقد تطلّب هذا منهم في بعض الأحيان شيئًا من البطولة بسبب عدم انتظام الدورة عن النساء. فلاحظ زوجان منهم، بشيء من الدهش، يوم احتفالهما باليوبيل الذهبي، أنّهما أكثر شعورًا باللذّة في الاقتران بعد مرور خمسين سنة منهما في مطلع زواجهما!

لكن إلحاح الكنيسة أدّى، كما سبق ذكره، إلى اكتشاف طريقة بِلْنْغْس، وهي طريقة مبنيّة على دور المُخاط العُنُقيّ.

لا نريد الدخول في وصف هذه الطريقة، بل نقول بإيجاز، للذين لا يعرفون ما هو المُخاط العُنُقي، إنّه يحفظ الحُيَيْات المنويّة على قيد الحياة ليُصبح الإخصاب ممكنًا. يُفرَز هذا المُخاط قُبَيل الإباضة، ويزول بعد موت البويضة، فيمكِّن من تحديد أيّام الخصب على وجه دقيق: فالزوجان اللذان يريدان الحَبَل، يُشار إليهما بالاقتران في تلك الأيّام، واللذان يريدان تأجيل الحبل، يجب عليهما ممارسة الإمساك الجنسيّ في تلك الفترة والاقتصار على الاقتران في الفترات «الجافّة». وهناك، منذ زمن قريب، كراريس مدروسة تمكّن من الاطّلاع على هذه الطريقة، وهي، على خلاف طريقة أوجينو أو طريقة درجات الحرارة، في متناول الجميع، حتّى السكّان الأمّيّين، فضلاً عن أنّ نسبة فعّاليّتها تبلغ ٩٨،٥٠٪، بحسب نوعيّة دوافع الزوجين وتدرّبهما على الطريقة.

## ما هي منافع هذه الطريقة؟

١) يُصبح التعاقب أمرًا يمكن احتماله، فإنّ أيّام الإمساك الجنسيّ تنحصر في أيّام الخصب وحدها.

فحتّى في العهد القديم، «كانوا يراعون الدم»، فيفرضون الإمساك على الزوجين طوال الأيّام السبعة التي تلي حيض المرأة (أح ١٥). والغريب أنّ تلك

الشريعة الدينيّة كانت تضاعف فُرَص الحبل، لأنّ الاقتران كان يُستأنف في أيّام المخاط، أي في أيّام الخصب. والحال أنّ الخصب كان يشير، في عقليّة العهد القديم، إلى بركة الله. فإن كان في إمكان سكّان الريف أن يراعوا كلّ شهر، لأسباب دينيّة، أسبوع إمساك جنسيّ، فلماذا تكون ممارسة التعاقب، كما تظهر في أسلوب بِلُنْغِسْ، أمرًا شاقًّا؟

٢) على كلّ زوجين أن يتساءلا في كلّ شهر هل يجب أن يقبلا حَبَلاً ممكنًا أم لا. فإن كان سبب التأجيل مقبولاً، لن يكون هناك كبت، بل تصعيد للرغبة في الأبوّة/الأمومة، وفي هذه الحال، لن يكون هناك خلل في اتّزان الوالدَين النفسيّ، لن تكون هناك أعمال ناقصة...

٣) وفي هذه الطريقة، يتساوى الزوجان في السيطرة على غريزتهما الجنسيّة: فلا تعود المرأة موضع لذّة، بل شريكة كاملة، ولا بُدَّ للرجل أن يتدرَّب على معرفة جسد امرأته واحترامه. هذه الحجّة لا يصعب فيمها عادةً على الفتيات والنساء حين تُعرض لهنّ، في حين يستغربها الصبيان. كتب البابا بولس السادس:

«يُخشى أن يألف الرجل استخدام الوسائل المانعة للحبل، فينتهي به الأمر إلى فقدان احترام المرأة، وأن لا يبالي، بعد ذلك، باتّزانها الطبيعيّ والنفسيّ، فيعتبرها مجرّد أداة تنعّم أنانيّ، لا رفيقته المحترمة والمحبوبة»[١].

٤) لا شكّ أنّ مثل تلك الممارسة تفترض عند الزوجَيْن مستوىً كافيًا من السيطرة على النفس وروحانيّة معادلة لها، ولكن أليس هذا شرطًا أساسيًّا للوفاق بين الزوجين، وبالتالي لبقائهما؟

«إنّ ممارسة تنظيم النسل على وجه مقبول يقتضي، قبل كلّ شيء، من الزوجين أن يكتسبا قناعات ثابتة في شأن العائلة وأن يسعيا إلى اكتساب امتلاكٍ تامّ للنفس. ولا شكّ أنّ السيطرة على الغريزة باستخدام العقل والإرادة الحرّة تتطلّب ترويضًا للنفس يهدف إلى ضبط المظاهر العاطفيّة الملازمة للحياة الزوجيّة كما يجب، وإلى مراعاة الإمساك الجنسيّ الدوريّ»[٢].

---

(١) DC, no 17, col. 1450.

(٢) DC, no 21, col. 1452.

من الواضح أنّ مثل تلك السيطرة على النفس لا تُكتَسَب من دون تربية حقيقيّة: ولا يكفي أن نُطلع الأولاد على شؤون الجنس كلّما ترعرعوا، بل يجب أيضًا أن ندرّبهم على ترويض النفس والسيطرة عليها، وعلى ممارسة العفّة قبل الزواج استعدادًا للأمانة الزوجيّة ولممارسة العفّة في الزواج. في أحد الأيّام، عرضتُ لصبيّ في الثالثة عشرة معنى العفّة قبل الزواج وقيمتها وصعوبتها، فهتف: «كيف تريد أن أسيطر على جسدي؟ لم أُحرَم شيئًا في يوم من الأيّام!» إنّ التربية الجنسيّة تبدأ باكرًا بالتدريب على ترويض النفس والتضحية. لكن حضارتنا الحلاليّة كلّها تناقضهما. وبوجه خاصّ، هل تقوم المساواة بين الصبي والبنت على عدم رفض أيّ شيء للبنت، كما كانوا غالبًا لا يرفضون أيّ شيء للصبي («لا بدّ أن تنقضي أيّام الصبا»، «وسيعقل بعد ذلك في الزواج!») أم علينا أن نبثّ في الصبي والبنت على السواء معنى البتوليّة وواجب الاهتمام بها؟

حين نعرض تلك الحقائق أمام شباب اليوم (من مراهقين وبالغين شباب وخطّاب ومزوّجين شباب)، نرى بإعجاب أنّهم لا يتردّدون في قبول هذا التعليم، شرط أن نشدّد على الأمور النفسيّة التي شرحناها أعلاه. وعندئذ يصبح تفهّم الرسالة العامّة «الحياة البشريّة» أمرًا ممكنًا. فإنّها تستند إلى حَدْس لم يوضّح كما يجب، وهذا الحَدْس هو أنّ الحبّ البشريّ لا ينمو ولا يدوم إلاّ إن مارس الزوجان إمساكًا جنسيًّا دوريًّا: هذه هي شريعة الحبّ البشريّ، وحتّى الحبّ الطبيعيّ. فرضه العهد القديم «مراعاة للدم»، الذي يشير إلى الحياة. وفي الماضي، كانت «أزمنة التوبة» في الكنيسة (الصوم الكبير وبيرمونات الأعياد...) مناسبات ينتهزها المؤمنون لممارسة مثل ذلك الإمساك الجنسيّ. أمّا الآن، فإنّ تنظيم النسل بالطريقة الطبيعيّة يمكن أن يُمارَس بهدف روحيّ، وهو القيام بواجب الإنجاب وفقًا لخطّة الخالق.

> «فالكنيسة، فيما تعلّم ما تقتضيه الشريعة الإلهيّة الخالدة، تبشّر بالخلاص وتفتح بالأسرار أبواب النعمة التي تجعل من الإنسان خليقة جديدة، قادرة على تلبية تدبير خالقها ومخلّصها في المحبّة والحرّيّة الصحيحة، وعلى استيلاء نير للمسيح»[1].

(١) DC, no 25, col. 1454.

ولكن أليست صعوبة الرسالة البابويّة العامّة تكمن في العمق؟ أفلا تجعل القيمة الأخلاقيّة في الفعل الموصوف وصفًا طبيعيًا، في حين أنّ هذه القيمة هي في الإرادة التي تتّخذ القرار؟ تبقى الرسالة العامّة في نظرة أخلاقيّة شرعويّة: «التصفية من البعوض...». أفلا يستطيع الباحث في علم الأخلاق أن يذهب إلى ما أبعد في تفهّم الرسالة العامّة وتطبيقها؟

في الحقل الطبّيّ، تشتدّ التوصية بتجنّب العمليّات الجراحيّة وحتّى الأدوية، كلّما أمكن الحصول على النتيجة نفسها عن طريق النظام الشخصيّ. فنرى، على سبيل المثال، بعض الأمراض السكّريّة تُضبط ويُشفى منها بفضل ممارسة حِمية ناجعة، وإن صارمة، وفي مثل هذه الحالة، أيُعقل أن يحتشي الإنسان من الأدوية للالتذاذ فقط بعدم حرمان نفسه أيّ طعام؟ على أثر إصابة أحد بنتيّ قرصيّ مبرّح، خُيّر بين الخضوع لعمليّة جراحيّة دقيقة والقيام كلّ صباح بتمارين بدنيّة مضايقة. وقد فضّل الطريقة الثانية «الطبيعيّة»، وها هو، منذ ثلاثين سنة، يعيش مع مرضه ويقاومه كلّ يوم. ولكنّه أُصيب في هذه الأيّام بنوبة جديدة تعرّضه للشلل النصفيّ، فتقبل في هذه المرّة بالعمليّة الجراحيّة، وهي طريقة «اصطناعيّة».

أفلا يمكننا أن نؤكّد، مع مراعاة النسبة، أنّ الزوجين ينظّمان بوجه طبيعيّ حياتهما الجنسيّة، آخذَين بعين الاعتبار النظام المبيضيّ في تخطيط معقول للمواليد؟ ومع ذلك، أليس هناك حالات قصوى لا يستطيعان فيها أن يوفّقا بين «التخطيط المعقول» و«مظاهر الحبّ الطبيعيّة»؟ فحين تفرض الحياة المهنيّة انفصالات كثيرة وطويلة، لا يمكن القول بأن تلاقي الزوجين، إن كان من المعقول أن يؤجّل الحَبَل، سيتمّ في الأيّام العقيمة، لا سيّما وأنّ التوقّف عن إمساك جنسيّ طويل يؤدّي إلى صدمة نفسيّة قد تُحدث إباضة. ولذلك، فبما أنّ الأمانة الزوجيّة ساعدت على حفظ الإمساك الجنسيّ في أثناء الانفصال، فإنّ التعاقب قد قام بدوره. وفي هذه الحال، لماذا لا يكون للزوجين ملء الحرّيّة في اختيار الوسيلة للدلالة المتبادلة الطبيعيّة عن حبّهما، مع التثبّت من أنّهما يتجنّبان حبلاً غير مرغوب في الظروف الراهنة؟ لا شكّ أنّ مثل هذه النظرة إلى الرسالة العامّة «الحياة

البشريّة» تقتضي عند الزوجين تكوينًا أخلاقيًا صحيحًا. ففي هذه الحال، «جُعل السبت للإنسان، لا الإنسان للسبت»، والشريعة تهدف إلى الكشف عن المثال الأعلى الذي يجب السعي إليه وإلى المساعدة على تحقيقه، لا على الإطلاق إلى مضايقة الحرّيّة التي يمنحنا المسيح إيّاها. قال القدّيس أوغسطينس: «أَحبِبْ وافعل ما تشاء». فإن عاش الزوجان الحبّ البشريّ الصحيح مع جميع متطلّباته، لم يعد في حاجة إلى شريعة غير شريعة المحبّة.

بعد أن عرضتُ كلّ ذلك لفريق من الكهنة، وُجّه إليّ السؤال التالي: «أيّ موافقة نولي قرارًا صادر عن السلطة التعليميّة العاديّة؟» لا يخفى علينا أنّ الرسائل البابويّة العامّة لا تظهر بمظهر وثائق معصومة عن الخطأ. ومع ذلك، فهي تستحقّ من قِبَلنا موافقة بنويّة. لقد رأينا ما أكثر الاستشارات التي قام بها البابا بولس السادس، والتردّدات التي وقف عندها، والصلوات التي رفعها، قبل إصدار رسالته. إنّ عون الروح القدس هو في الحَدْس الأساسيّ، لكن الحجج الاستقلاليّة ليست على مستوى القرار. فما العمل في مثل هذه الأحوال؟

- نحاول أن نفهم معنى القرار، وإن لم يكن واضحًا بقدر كافٍ (هنا الشعور بدور الإمساك الجنسيّ في تنمية الحبّ البشريّ).

- نبحث في قيمة الحجج، فإن كان بعضها غير صالح (شرط أن يكون عندنا حجج مقبولة)، نتأنّى ونتّخذ موقفًا حياديًا. وهذا ما فعله أكثر «الرعاة» أمام أزواج لم ينجحوا في استخدام طريقة أوجينو أو طريقة درجات الحرارة. فعلوا ذلك بفطنة وبضمير غير مرتاح بعض الشيء. وحين اكتُشفت طريقة أسهل، تحرّروا واستطاعوا أن يساعدوا على وجه أفضل الأزواج المعنيّين. لكن ذلك يفترض عند رجال الإكليرس والمؤمنين تكوينًا صحيحًا. أوَليس هذا ما يطالب به الشرع الكنسيّ الجديد، فهو يفرض على الرعاة أن يدرّبوا جميع المؤمنين (من أولاد ومراهقين وبالغين وأزواج) على ما يقتضيه الزواج المسيحيّ؟

فلقد ورد في الشرع الكنسيّ: إنّ رعاة النفوس ملزمون، بحكم واجباتهم، بالسهر على أن توفّر جماعتهم الكنسيّة مساعدتها للمؤمنين، لكي تبقى حالة

الزواج في الروح المسيحيّ وتتقدّم في الكمال. ولا بُدَّ أن تتقدّم هذه المساعدة بوجه خاصّ:

١) بالوعظ، وبتعليم مسيحيّ مكثّف على القاصرين والشباب والبالغين، إلى جانب وسائل الإعلام الاجتماعيّ، التي بفضلها يلقَّنون معاني الزواج المسيحيّ ودورَ الزوجَين والوالدَين المسيحيَّين.

٢) بالإعداد الشخصيّ إلى الزواج الذي سيُعقد، والذي بفضله يتأهّب الزوجان للقداسة ولواجبات حالتهم الجديدة.

٣) بالاحتفال المثمر برتبة الزواج، مع التركيز على أنّ اتّحاد الزوجَين يشير إلى سرّ الوحدة والمحبّة المثمرة بين المسيح والكنيسة، وعلى أنّهما يشاركان فيهما.

٤) بالمساعدة المقدَّمة للزوجَين، لكي يحافظا بأمانةٍ على العهد الزوجيّ ويحمياه، فيستطيعا أن يعيشا في داخل العائلة حياة تزداد قداسة وتتحسّن مضمونًا يومًا بعد يوم[1].

إلى الأسقف المحلّيّ يعود السهر على أن تتنظّم تلك المساعدة تنظيمًا حسنًا، بعد الاستماع أيضًا، إن بدا الأمر مناسبًا، إلى رجال ونساء معروفين بخبرتهم وكفاءتهم[2].

ولكن، إن «هذّبنا» الضمائر وتركنا بعد ذلك للمؤمنين البالغين مسؤوليّة أعمالهم، أفلا نذهب إلى أبعد ممّا يجب ونستخفّ بالنصوص الواضحة التي أصدرتها سلطة الكنيسة التعليميّة؟

لكي ندلّ على أنّ مثل تلك الطريقة في العمل لا تُعدّ تساهلاً في الأمور الأخلاقيّة، بل تعود إلى التفكير السليم الذي هو التفكير المسيحيّ أيضًا، نختار مثلا نقتبسه من حقل الكتاب المقدّس، حيث نجد، منذ صدور رسالة البابا بيوس الثاني عشر في إلهام الكتب المقدّسة، جوابًا على الاعتراض يمكّننا من البحث في الحدود التي نستطيع أن نضعها في موافقتنا على قرارات سلطة الكنيسة التعليميّة. ففي مطلع هذا القرن، أصدرت اللجنة الكتابيّة البابويّة قرارًا يحرّم تعليم وجود

(١) الشرع الكنسي، رقم ١٠٦٣.
(٢) الشرع الكنسي، رقم ١٠٦٤.

عدّة مؤلّفين للسفر المنسوب إلى النبيّ أشعيا وحده. ذلك بأنّ النقد التاريخيّ كان، منذ بضع سنوات، قد أعاد إلى بساط البحث نسبة ذلك السفر التقليديّة إلى مؤلّف واحد. لم يُتّخذ القرار بدون تروٍّ، بل بعد استشارة المفسّرين ذوي الكفاءة، منهم الأب كونداماان، وكان في جعبته حجّة وجيهة تحمله على القول بتعدّد مؤلّفين سفر أشعيا، وهي وجود تعابير خاصّة بالنبي إرميا (غير معروفة من أشعيا، مع أنّه عاش قبل إرميا) وردت في القسم الثاني من السفر. لكن الأب كونداماان كان يرغب في إبقاء اكتشافه لكتاب عزم على نشره، وكان مسرورًا بإقامة الدليل على أنّ اللجنة الكتابيّة ارتكبت خطأً في هذا الأمر. فلم يُدلِ برأيه قبل إصدار قرارها الذي يحرّم تعليم تعدّد المؤلّفين. فبقي الأب كونداماان منزعجًا مدّة سنين طويلة. وحين أراد أن ينشر كتابه، لم يحصل على الترخيص، مع أنّه ما زال يقول، على انفراد، بأنّ في سفر أشعيا أكثر من مؤلّف. ولم تستطع الأوساط الكاثوليكيّة أن تتحدّث علانيّة عن وجود مؤلّفين، لا بل ثلاثة، إلاّ في السنة ١٩٥٠، بعد أن أصدر البابا بيوس الثاني عشر رسالته العامّة في إلهام الكتب المقدّسة.

وهذا شأننا في الموضوع الذي نحن بصدده: إنّ التمييز بين الوسائل الطبيعيّة والوسائل الاصطناعيّة ليس له قيمة كبيرة، إن اعتبرنا الدور الذي يقوم به علم الطبّ، وكان من الأفضل أن يدور الكلام على علم النفس، على التعاقب في تنمية الحبّ البشريّ. لم يَخْفَ ذلك على صاحب الرسالة العامّة، لكنّه بحث به بطريقة التلميح فقط. أفهل يمكننا أن نقول إنّ الشعور البديهيّ بأضرار منع الحبل الواسع بالوسائل الكيماويّة هو صحيح، وإنّ الحجج المعروضة لا تُلزم العقول؟ في هذه الحال، لا نستغرب موقف التردّد والرفض من تعليم البابا بولس السادس. فإنّ القبول بتعليم لا يطبّق بسهولة يوم تمّ إعلانه يفترض أن يكون للمؤمنين (وللاهوتيّين) إيمان متين بالكنيسة وروح الطاعة. لكن هذا الإيمان وهذه الطاعة لم يكونا من نصيب الجميع! كلّ وثيقة تصدر عن سلطة الكنيسة التعليميّة لا بُدّ أن تُقبل بروح الطاعة، ولكن باستخدام العقل أيضًا: ولا يُستبعد أن يتحتّم علينا أن نجد لها شروحًا أوفى من الشروح التي عُرضت صراحةً. أمّا في حالات التردّد، فلا بُدّ من الخضوع.

بعد مرور ٣٠ سنة على «حضارة منع الحَبَل»، نرى اليوم النتائج الوخيمة التي أدّى إليها استخدام الحبّة. فقد عمّ التساهل الجنسيّ في العالم الغربيّ، وتفكّكت العائلة، وسارت الدعاية إلى «الحصول على اللذّة من دون التعرّض للخطر»، وكادت الحملات على انتشار السيدا أن لا تتحدّث عن الواقي الفعّال على الإطلاق، أي العفّة والأمانة للزوج...

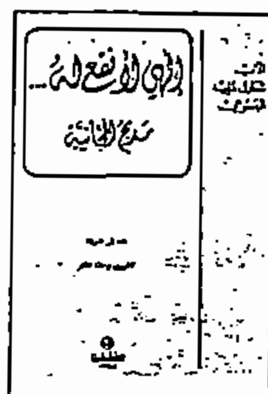
إنّ عرض تعليم الكنيسة على هذه الطريقة والدعاية إلى العفّة والأمانة لا يعنيان الحكم النهائيّ على الذين لا يمارسونهما. ولكن علينا أن نسمّي الأشياء بأسمائها. فالاعتراف بقيمة المثال الأعلى المسيحيّ والإقرار بوضعنا كخاطئين، مع اعتبار أنفسنا غير قادرين في الوقت الحاضر على ممارسته، هي شيء، والقيام بتبرير ممارسة وخيمة العواقب والسماح بها بعدم ذِمّة هو شيء آخر. ليس الإنسان سيّدًا يقرّر بنفسه ما هو صالح وما هو شرّير، بل عليه أن يكتشفهما ويعترف بهما في الخضوع للخالق. ولكن، إذا صحّ أنّنا ذرّيّة خاطئة، فإنّنا أيضًا شعب نال الخلاص. فبنعمة الله، يؤدّي الاعتراف بالخطيئة إلى الندامة وإلى التوبة، وما «يُعجز الإنسان» يصبح ممكنًا بعون الله.

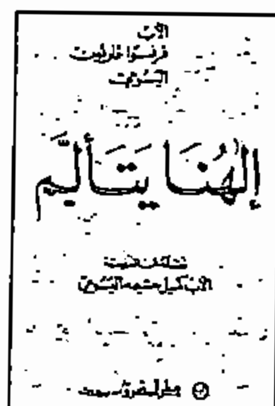
وقصارى القول إنّنا، إن استطعنا أن ندلّ على أنّ التمييز بين «الطبيعيّ» و«المصطنَع» لا يصلح لتحريم الوسائل التي يقال لها «اصطناعيّة»، يبقى أنّ هناك شريعة جوهريّة للحبّ البشريّ، يُحصل عليها عادةً بمراعاة النظام المبيضيّ.

وبهذا المعنى، فإنّ الكنيسة، التي تدعو إلى تنظيم النسل باستخدام «الوسائل الطبيعيّة»، أي باللجوء إلى إمساك جنسيّ محدود، تبقى في اتّجاه تطوّر سليم يمكّن البشريّة أن تزداد شعورًا يومًا بعد يوم بالسيطرة على مصيرها.

(نقلها إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ)

## صدر عن دار المشرق








# محاولة ببليوغرافيّة في آثار
# أبي بكر الباقلّانيّ (ـ ٤٠٣/١٠١٣)

الدكتور بسّام عبد الحميد*

يحتلّ محمّد بن الطيّب الباقلّانيّ(١) مكانًا مرموقًا في التاريخ الكلاميّ عند المسلمين. ويعود ذلك لإسهاماته التأسيسيّة في تثبيت دعائم الاتّجاه الفكريّ الذي كانت معالمه قد بدأت تتّضح مع أبي الحسن الأشعريّ (ـ ٣٢٤/٩٣٥). وبالرغم من أنّ كلّ ما نعرفه من الآراء الكلاميّة والفلسفيّة للباقلّانيّ قد جاء مبنيًّا على التمهيد، الكتاب الذي لا يزال موضع اهتمام دارسي علم الكلام منذ منتصف هذا القرن، فإنّ أيّ محاولة للتعرّف على جملة إنتاجه الفكريّ ستساعدنا أكثر في تكوين تصوّر واضح عن إسهاماته في مجالات معرفيّة مختلفة، وسنفيد منها في رصد التطوّرات الفكريّة للحركة الأشعريّة خلال القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ؛ خاصّة، وأنّ فترة من الغموض كانت قد عرفتها المرحلة الفاصلة

* أستاذ في المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة ـ المقاصد، بيروت.

(١) ثمّة مراجع عن الباقلّاني كالخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥، ٣٧٩ ـ ٨٣؛ القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٥٨٥ ـ ٦٠٢؛ ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ٢١٧ ـ ٢٦؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧، ١٩٠ ـ ٣؛ السمعاني، الأنساب، ٢، ٥٢ ـ ٤؛ إبن الأثير اللباب، ١، ١١٢؛ إبن خلكان، وفيات الأعيان، ٤، ٢٦٩ ـ ٧٠؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ٣، ١٧٧؛ إبن العماد، شذرات الذهب، ٣، ١٦٨ ـ ٧٠؛ إبن الجوزي، المنتظم، ٧، ٢٦٥؛ إبن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ٦، ٢٣٤؛ إبن كثير، البداية والنهاية، ١١، ٣٧٣ ـ ٤؛ إسماعيل البغدادي، هديّة العارفين ٥٩؛ الزركلي، ٧، ٤٦ ـ ٤٧؛ كحالة، ١٠، ١١٠؛ *GAL*, I, 211; *GALS*, I, 349; *GAS*, I, 608-10 *EI*(2), art. Bâqillânî, I, 988 (McCarthy).

بين وفاة الأشعريّ ونشاط الباقلّانيّ في نهايات القرن المشار إليه، ولا يزال الأمر كذلك رغم العديد من الدراسات حول نشأة الأشعريّة وتطوّراتها الأولى. وهذا هو السبب الأوّل من أسباب وضع هذه الدراسة.

أمّا السبب الآخر، فيتمثّل في توجيه تقديم الباقلّانيّ في سياق تاريخيّ ارتبط بازدياد النشاط الفكريّ للشيعة وللمعتزلة خلال القرن الرابع الهجريّ، وارتبط كذلك بالحركة السياسيّة للخليفة العبّاسيّ القادر (٣٨٢ - ٤٢٢/٩٩٢ - ١٠٣٠) في مواجهة النفوذ البويهيّ من جهة، ومحاولات فاطميّي مصر القضاء على الخلافة العبّاسيّة من جهة ثانية. هذا الخليفة، الذي أشاع خلال فترة حكمه الطويلة جزًّا من النشاط الفكريّ السنّيّ، جاءت في إطاره، بنظرنا، أعمال الباقلّانيّ وكتاباته.

## حياة الباقلّانيّ ونشأته العلميّة

لا تذكر المصادر تاريخ مولده، وباستثناء ما يذكره يوسف سركيس من أنّه ولد سنة ٣٣٨/٩٤٩ (**معجم المطبوعات العربيّة**، ٥٢٠) لا نعرف أحدًا أشار قبله إلى شيء من هذا القبيل. سركيس اعتمد فيما ذكره عنه على مصدرَين: ابن خلّكان (- ٦٨١/١٢٨٢) في كتابه «وفيات الأعيان» والخوانساري (- ١٣١٣/١٨٩٥) في **روضات الجنّات**. أمّا الزركلي (**الأعلام**، ٧، ٤٦) وكحّاله (**معجم المؤلّفين**، ١٠، ١١٠)، اللذين أثبتا نفس التاريخ، فإنّهما كانا ينقلان عن سركيس الذي لم تمكّن من العثور على التاريخ المذكور في أيّ من المرجعَين الذي ذكر أنّه اقتبس روايته هذه منهما.

Sezgin يرجّح (*GAS*. I, 608) أن يكون قد ولد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ، فيما يرى محمود الخضيري وعبد الهادي أبو ريدة، محقّقا كتاب التمهيد، أنّه ولد في الربع الثاني منه (**التمهيد**، القاهرة، ٢)، على أنّ أكثر التقديرات انسجامًا مع سياق حياته يبقى الاحتمال الذي وضعه W. M. Watt الذي قدّر تاريخ ولادته بحوالى ٣٢٨/٩٤٠ (*Islamic philosophy...*, 76)، وهو الاحتمال الذي نميل إليه.

لم يُشر أحد من الذين ترجموا له إلى مكان ولادته، غير أنّ نسبته إلى البصرة عند الجميع (البصريّ) ترجّح احتمال كونه بصريّ الأصل والمولد.

أمّا عن كنيته (الباقلّانيّ)، فإنّ السمعاني (ـ ٥٦٢/١١٦٧) يرى أنّها نسبة إلى بيع الباقلّاء، وتعني بائع الباقلّاء (**الأنساب**، ٢، ٥٢)، وتابعه في ذلك ابن خلكان (**وفيات الأعيان**، ٤، ٢٦٩)، بينما يرى الحريري (ـ ٥١٦/١١٢٢) أنّ النسبة هنا شاذّة (**درة الغواص**، ٦٢). ويبدو أنّ هذه الكنية هي، بحسب M. Horten، نسبة إلى مهنة أبيه الذي كان يتعاطى تجارة الفول المصريّ في البصرة (*Die philosophischen...*, 540)، لكن Horten لا يشير إلى مرجعه لذلك وربّما استفاد من مدلول الكنية نفسها (ابن الباقلّاني).

لا نعرف الكثير من أخباره في السنوات الأولى من حياته. ممّا نعرفه في هذا المجال ما يذكره أبو علي الأهوازي (ـ ٤٤٦/١٠٥٤) في رسالته «مثالب ابن أبي بشر (الأشعري)»، التي نشرها الأب Allard، من أنّه كان أجيرًا لقامي، قرأها Allard عامي وترجمها Homme (*Un pamphlet contre al-Aš'arī*, 161) du peuple، في قصر الزيت، أحد أحياء البصرة (ياقوت، **معجم البلدان**، ٤، ٣٥٧)، بأربعة دوانيق (دانَق = ٠٫٠٤٠٠٩٢ غ) كلّ يوم.

تذكر لنا المصادر معلومات لا بأس بها عن دراسته وشيوخه؛ وهو أمر ساعدنا إلى حدٍّ كبير في تحديد اهتماماته العلميّة، وكذلك في التعرّف على بعض مراحل حياته.

درس الباقلّانيّ في البصرة أصول الأشعريّة على أبي الحسن الباهلي (حوالى ٣٧٠/٩٨٠)[١] أحد تلامذة أبي الحسن الأشعري (ـ ٣٢٤/٩٣٥)؛ إلا أنّه كان له اختصاص بتلميذ آخر للأشعري هو أبو بكر بن مجاهد (ـ ٣٧٠/٩٨٠)[٢]، وعنه أخذ الكلام (**سير أعلام النبلاء**، ١٧، ١٩٢).

---

(١) أنظر عن الباهلي، ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ١٧٨؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٦، ٣٠٤ - ٥.

(٢) أنظر عن ابن مجاهد، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١، ٣٤٣؛ ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ١٧٧؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٦، ٣٠٥؛ ابن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ٧٤ - ٥.

غير أنّنا لا نعلم ما إذا كان قد درس عليه في البصرة أم في بغداد؛ الذهبيّ (ـ ١٣٧٤/٧٤٨) يذكر أنّ ابن مجاهد من أهل البصرة، سكن بغداد وتوفّي بها (سير أعلام النبلاء، ١٦، ٣٠٥).

غادر الباقلّانيّ البصرة، ولا نعرف تاريخ مغادرته لها، على أنّ Watt يقدّر هذا التاريخ بسنة ٩٧٠/٣٦٠ (*Islamic philosophy*, 76). كلّ ما نعرفه في هذا المجال أنّه غادرها نهائيًا متوجّهًا إلى شيراز تلبيةً لدعوة وجّهها الأمير البويهي عضد الدولة (ـ ٩٨٣/٣٧٢) لأشعري لغرض مناظرة بعض رجال المعتزلة في بلاطه. القاضي عياض (ـ ١١٤٩/٥٤٤) يذكر أنّه كان شابًا عند توجّهه إلى شيراز، حيث أقام فيها مدّةً مقرّبًا للأمير البويهي الذي كلّفه لكفاءته تدريس أحد أبنائه، وقد ألّف له التمهيد (ترتيب المدارك، ٤، ٥٩٣)[1]، وهو ما يؤكّده الباقلّانيّ نفسه في مقدّمته للكتاب المذكور (التمهيد، القاهرة، ٣٣ ـ ٤).

بعد ذلك، انتقل إلى بغداد بصحبة عضد الدولة يستقرّ بها حتّى وفاته فيها. لا تذكر المصادر تاريخ انتقاله إليها، لكنّ إشارة وردت عند جورج مقدسي، في كتابه عن ابن عقيل (ـ ١١٤٩/٥١٣)، عند ذكره لأبي الحسن الخرزي (١٠٠١/٣٩١) الذي كان من مدعوّي الأمير البويهي وقتذاك، تؤكّد توجّه الجميع إلى بغداد سنة ٩٧٧/٣٦٧ (*Ibn 'Aqil*..., 279).

سكن الباقلّانيّ بغداد ولا يشير أحد ما إذا كان قد نزلها قبل انتقاله النهائيّ إليها. إنّ مقارنة ما يذكره الخطيب البغدادي (ـ ١٠٧٠/٤٦٣) حول دراسته فيها (تاريخ بغداد، ٥، ٣٧٩) على الحسين علي النيسابوري (ـ ٩٦٠/٣٤٩) وعلى

(١) يشكّك McCarthy، الذي نشر التمهيد في بيروت سنة ١٩٥٨، في دقّة معلومات القاضي عياض؛ إذ إنّ التمهيد، بنظر McCarthy لا يمكن أن يكون بعمل شاب، خاصّة أنّ الباقلّانيّ أشار فيه إلى ستّةٍ من أهمّ أعماله (التمهيد، بيروت، ٢٩). إنّ هذا الاستنتاج منطقيّ لولا أنّ القضيّة وردت في سياق المقارنة في السنّ بين الباهلي والباقلّانيّ، وكان الباهلي رجلاً طاعنًا في السنّ بحسب إشارة القاضي عياض الذي يذكر أنّ عضد الدولة قرّر استدعاء أحد الأشاعرة عندما بلغته أخبار انتشار مذهبهم، فأشار إليه قاضي قضاته بشر بن الحسين المعتزلي بأنّ في البصرة شيخًا وشابًا (ترتيب المدارك، ٤، ٥٩٣). ثمّ إنّه لا مبرّر لدينا لعدم قبول ما يؤكّده الباقلّانيّ نفسه حول وضعه للتمهيد في تلك الفترة (التمهيد، القاهرة، د؛ بيروت، ٣٣ ـ ٤).

أبي بكر القطيعي (ـ ٣٦٨/٩٧٨) بالتاريخ الذي سبقت الإشارة إليه، تمكّنا من الجزم بأنّه تردّد إليها دارسًا في فترة مبكرة من حياته.

في بغداد درس الحديث على القطيعي[١] والنيسابوري[٢] وابن ماسي[٣]، وخرّج له ابن أبي الفوارس (ـ ٤١٢/١٠٢١)[٤]. لكنّه لم يُعرف كمحدّث، ولم تصلنا أيّ إشارة تدلّ على أنّه اهتمّ بعلم الحديث تأليفًا وتدريسًا، إلاّ أنّنا نلحظ فيما وصلنا من كتاباته ما ينمّ عن كونه واسع الاطّلاع في هذا المجال.

درس فيها أيضًا الفقه المالكيّ وأصوله على كبير المالكيّة في العراق أبو بكر الأبهري (ـ ٣٧٥/٩٨٥)[٥]، ولا نعلم أحدًا شكّك في مالكيّته باستثناء روايتين لابن كثير (ـ ٧٧٤/١٣٧٢): تفيد الرواية الأولى أنّه كان شافعيًّا، وتفيد الثانية أنّه كان حنبليًّا، وأنّه كان يكتب على فتاويه: «كتبه أبو بكر بن الطيب الحنبليّ» (البداية والنهاية، ١١، ٣٧٤). فيما عدا ذلك، فإنّ المصادر تجمع على كونه مالكيًّا، والقاضي عياض يؤكّد (ترتيب المدارك، ٤، ٥٨٦) أنّه أصبح، بعد وفاة الأبهري، مرجع المالكيّة في الشرق.

لم يُعرَف الباقلانيّ فقيهًا، فقد اشتهر كمتكلّم مؤسّس في المدرسة الأشعريّة، ويشار إليه من هذا المنطلق عند كتّاب التراجم. إنّ عدم شهرته كفقيه

---

(١) أنظر عن أبي بكر القطيعي، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٤، ٧٣ ـ ٤، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧، ١٩١، ابن العماد، شذرات الذهب، ٣، ٦٥؛ الزركلي، ١، ١٠٣؛ كحاله، ١، ١٨٢، *GAS*, I, 200.

(٢) أنظر عن النيسابوري، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٨، ٧١؛ الزركلي، ٢، ٢٢٦، كحاله، ٤، ٣٨.

(٣) أنظر عن ابن ماسي، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٩، ٤٠٨ ـ ٩؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧، ١٩١؛ إبن الجوزي، المنتظم، ٧، ١٠٢؛ إبن العماد، شذرات الذهب، ٣، ٦٨ ـ ٩.

(٤) أنظر عن ابن أبي الفوارس، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١، ٣٥٢ ـ ٣؛ إبن الجوزي، المنتظم، ٨، ٥ ـ ٦؛ إبن العماد شذرات الذهب، ٣، ١٩٦؛ كحاله، ٩، ١٤؛ *GAS*, I, 226.

(٥) أنظر عن الأبهري، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥، ٤٦٢ ـ ٣؛ القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٤٦٦ ـ ٧؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٦، ٣٣٢؛ ابن العماد شذرات الذهب، ٣، ٨٥ ـ ٦.

ترجع بنظرنا إلى عدم اهتمام المالكيّة به رغم ما يذكره القاضي عياض من مؤلّفاته في أصول الفقه (ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ ـ ٢). وربّما كان السبب في ذلك، هو الموقف التقليديّ للمالكيّة من المتكلّمين ومن علم الكلام؛ أي «ممّا ليس تحته عمل». إنّ شأنهم كان أن يعرفوا في شرق العالم الإسلاميّ وغربه محدّثين، فقهاء وعالمي قراءات[1].

يذكر الذهبي أنّه كانت له بجامع المنصور ببغداد حلقة كبيرة (سير أعلام النبلاء، ١٧، ١٩١)، وكان، بحسب الخطيب البغداديّ، يدرس نهاره وأكثر ليله (تاريخ بغداد، ٥، ٣٨٠)، وقد استمرّ مدرّسًا حتّى السنوات الأخيرة من حياته[2]؛ فقد أثبت تلميذ له هو أبو عمران الفاسي (ـ ١٠٣٩/٤٣٠) سماعه منه إملاءً سنة ١٠١٢/٤٠٢ (ترتيب المدارك، ٤، ٥٨٨). يضيف القاضي عياض، أنّه كان قد درس، خلال إقامته في شيراز، كتاب اللمع لأبي الحسن الأشعري (ترتيب المدارك، ٤، ٥٩٣).

إلى جانب نشاطه في المجال التدريسي، فقد عُرف عنه مناظرًا من الطراز الأوّل، ويشير معظم الذين ترجموا له إلى مناظراته بنفس النسبة التي يشيرون فيها إلى مؤلّفاته[3]. هذه المناظرات، التي تمدُّنا المصادر بمعلومات لا بأس بها حولها،

---

(١) أنظر موقف المالكيّة من علم الكلام وأتباعه في مقدّمة رضوان السيّد للإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي، ١٢ ـ ٣.

(٢) نعرف من أتباع الباقلّاني: أبو عبد الرحمن محمّد بن الحسين السلمي (ـ ١٠٢١/٤١٢)، أبو الحسين رافع بن نصر (ـ ١٠٣١/٤٢٢)، القاضي عبد الوهاب بن علي البغدادي (ـ ٤٢٢/ ١٠٣١)، أبو الحسن السكري الشاعر (ـ ١٠٣٢/٤٢٣)، أبو علي الحسن بن شاذان (ـ ٤٢٦/ ١٠٣٤)، أبو عمران موسى بن عيسى الغفجومي الفاسي (ـ ١٠٣٩/٤٣٠)، القاضي أبو محمّد عبدالله بن محمّد الأصبهاني المعروف بابن اللبان (ـ ١٠٣٩/٤٣٠)، أبو عبدالله الحسين بن حاتم الأزدي (١٠٣٩/٤٣٠)، أبو ذرّ الهروي (ـ ١٠٤٣/٤٣٥)، أبو القاسم عبيدالله بن أحمد الصيرفي (ـ ١٠٤٣/٤٣٥)، أبو الحسن علي بن محمّد الحربي (ـ ١٠٤٥/٤٣٧)، القاضي أبو جعفر محمّد بن أحمد السمناني (ـ ١٠٥٢/٤٤٤)، أبو طاهر محمّد بن علي المعروف بابن الأنباري (ـ ١٠٥٧/٤٤٩)، أبو حاتم محمّد بن الحسن الطبري. أنظر، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥، ٣٧٩؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧، ١٩٠ ـ ١؛ إبن عساكر، تبيين كذب المفتري، ٢١٧؛ القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٥٨٦ ـ ٧.

(٣) يعتبر كتاب القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٥٨٥ ـ ٦٠٢، المصدر الرئيسيّ لنشاطه في هذا المجال، يليه ابن عساكر في تبيين كذب المفتري، ٢١٧ ـ ٢٦، وهذين المصدرين ينقلان =

شغلت، فيما يبدو، حيّزًا مهمًا من حياته. إنّ أثر الطابع المنهجيّ لهذه المناظرات أمر تسهل ملاحظته فيما وصلنا من كتاباته.

يُذكر أنّه كان كثير التطويل في المناظرة معروفًا بذلك، وكان جيّد الاستنباط، يمتاز بسرعة الجواب (**وفيات الأعيان**، ٤، ٢٦٩). وقد اشتهر منذ أن دعاه عضد الدولة إلى شيراز حيث ناظر كلاً من: أبو الحسن الأحدب (ـ ٣٧٠/ ٩٨١)[(١)]، من أتباع أبي القاسم الكعبي (ـ ٩٣١/٣١٩)، أحد كبار رجال مدرسة بغداد الاعتزاليّة، حول «تكليف ما لا يطاق»، وأبو إسحاق النصّيبينيّ[(٢)] من مدرسة البصرة حول «رؤية الله تعالى في الآخرة» (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٩١ ـ ٢)، وبحسب ابن عساكر (ـ ١١٧٥/٥٧١)، فإنّ الباقلّانيّ ظهر في مناقشتهم، وكان ذلك من أبرز دواعي تقريب الأمير البويهي له (**تبيين كذب المفتري**، ١٢٠). بالمقابل، يشير ابن المرتضى (ـ ١٤٣٧/٨٤٠) إلى أنّ القاضي عبد الجبّار بن أحمد (ـ ١٠٢٤/٤١٥) ترفّع عن مناظرته وكلّف بذلك تلميذًا له هو أبو القاسم إسماعيل بن أحمد البستي السمرقندي[(٣)]، فناظره وغلبه (**باب ذكر المعتزلة**، ٦٩).

للباقلّانيّ أيضًا مناظرات جرت مع بعض رجال الدين المسيحيّين أثناء مهمّة إلى القسطنطينيّة كلّفه بها عضد الدولة لدى الأمبراطور Basile II (ـ ١٠٢٥/٤١٦) سنة ٩٨١/٣٧١. هذه المناظرات، التي يذكرها القاضي عياض مفصّلة (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٩٤ ـ ٦٠١)، تدلّ على اطّلاع واسع ودقيق على العهدين القديم والجديد[(٤)].

---

= تفصيلات دقيقة عن العديد من مناظراته. يمكننا العثور أيضًا على شذرات من هذه المناظرات عند الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧، ١٩٠ ـ ٣؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤، ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ وعند الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٥، ٣٧٩ ـ ٨٣.

(١) أنظر عن الأحدب، ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة، ٦٨؛ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ١٢٢.

(٢) أنظر عن النصّيبيني، ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة، ٦٨.

(٣) أنظر عن البستي، ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة، ٦٩.

(٤) يشير Gardet وAnawati إلى الدقّة وإلى متانة اللغة اللتين يراعيهما الباقلّانيّ عندما يذكر نصوصًا من العهدين القديم والجديد، *Introduction à la théologie musulmane*, 155.

حول مسائل الإمامة له مناظرات عديدة مع الشيخ المفيد (ـ ٤١٤/ ١٠٢٣)[١]، أحد كبار رجال الشيعة الإمامية في القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ، وقد تمّ نشر جزء منها[٢].

إشتهر الباقلّانيّ بلقب القاضي، وأصبح هذا اللقب بمثابة الاسم له في كتب المتأخّرين من أصحابه وغيرهم[٣]؛ فيقتصر على ذكره حين يتعلّق الأمر برأي له في قضيّة ما، فيقال: «قال القاضي»، أو «وهذا ما يراه القاضي» ويقصد به الباقلّانيّ.

يتفرّد معاصر له هو عبد القاهر البغدادي (ـ ١٠٣٧/٤٢٩) بوصفه، في كتابه **أصول الدين**، بقاضي قضاة العراق، فارس، كرمان والجزيرة، ويشير إلى هذا اللقب (قاضي القضاة) في أكثر من موضع من كتابه المذكور (**أصول الدين**، ٣١٠). القاضي عياض يذكر «أنّه تولّى القضاء بالثغر» (**ترتيب المدارك**، ٤،

---

(١) أنظر عن المفيد، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٣، ٢٣١؛ إبن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ١٩٢؛ الزركلي، ٧، ٢٤٥؛ كحالة، ١١، ٣٠٦ ـ ٧؛ وانظر دراسة M. McDermott, *The theology of aš-šayḫ al-Mufīd*, Beyrouth 1978.

(٢) ما وصلنا من المناظرات التي جرت بين الباقلّانيّ والمفيد نصّ بعنوان **مسألة في النصّ على أمير المؤمنين** سأله عنها الباقلّانيّ محفوظ في مكتبة مرعشي نفسه، ويعود هذا النصّ إلى فترة وجيزة بعد موت المفيد (ـ ١٠٢٣/٤١٤) بحسب McDermott الذي نشره في دراسة بعنوان «*A debate between al-Mufīd and al-Bāqillānī*», in *Recherches d'Islamologie:* recueil d'articles offert à G. Anawati et à L. Gardet, Louvain 1977, 223-35.
إعتمد McDermott في نشره أيضًا على قطعتين تتضمّنان جدالاً حول نفس الموضوع، وكلتاهما محفوظ في مكتبة أمير المؤمنين العامّة بالنجف. تحمل القطعة الأولى عنوان **مناظرات المفيد والباقلّانيّ**، وهي من نسخ محمّد السماوي ببغداد سنة ١٩١٩/١٣٣٨، فيما تحمل القطعة الثانية عنوان **إبطال الشبهة** وهي من نسخ نفس الناسخ سنة ١٩٢٢/١٣٤١ بالنجف. النجاشي، صاحب كتاب الرجال، يذكر لأستاذه المفيد نصًّا بعنوان **مسألة في النصّ الجليّ**. McDermott يفترض (*A debate*, 225) أن يكون مضمون هذا النصّ مطابقًا لمضامين الرسائل الثلاث التي اعتمد عليها، ويشير Sezgin إلى أنّ النصّ الأخير كان قد تمّ نشره ضمن مجموعة رسائل في بغداد سنة ١٩٥٥/١٣٧٥ (*GAS*, I, 551).

(٣) أنظر مثلاً، الجويني، **الارشاد**، ٥ ـ ٦؛ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١، ٩٨؛ الايجي، **المواقف**، ٩٥.

٥٨٦)، غير أنّه لم يشر إلى اسم الثغر الذي تولّى القضاء فيه، ولم يحدّد الفترة الزمنيّة التي مارس فيها القضاء هناك. نحن نفترض أن يكون قد مارس القضاء منذ فترة مبكرة من حياته بحيث لا تتعارض إشارة القاضي عياض مع ما ذكره معاصره البغدادي في أقدم إشارة لدينا، فيما نعلم، حول نشاطه في هذا المجال.

يؤيّد ما أشار إليه البغدادي، ما ذكره ابن عساكر (**تبيين كذب المفتري**، ٢٤٧) في ترجمته لأحمد بن دلويه الاستوائيّ (ـ ١٠٤٢/٤٣٤)[1] من أنّه «تولّى القضاء بعكبرا (**معجم البلدان**، ٤، ١٤٢) من قبل الباقلّاني»[2]؛ بحيث يفهم من هذه الإشارة أنّه كانت لديه صلاحيّات تعيين القضاة، وتتّضح الصورة أكثر إذا علمنا أنّ الاستوائي كان شافعي المذهب.

يذكر ابن الأثير (ـ ١٢٣٢/٦٣٠) أنّه أُسند إليه في أواخر حياته «قضاء عُمان والسواحل القريبة وحدود تلك النواحي» (**الكامل في التاريخ**، ٧، ٢٥٤)، وذلك بعد مهمّة ناجحة قام بها سنة ١٠١٢/٤٠٢ لدى الأمير البويهي بهاء الدولة (ـ ١٠١٣/٤٠٣) بناءً لطلب الخليفة العبّاسيّ القادر (ـ ١٠٣١/٤٢٢).

---

(١) أنظر عن الاستوائي، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٤، ٣٧٧ ـ ٨؛ إبن عساكر، تبين كذب المفتري، ٢٤٧ ـ ٨؛ الذهبي سير أعلام النبلاء، ١٧، ٥٨٢؛ السمعاني، الأنساب، ٥، ٣٣٣ ـ ٤.

(٢) يذكر الأب Allard، نقلاً عن ابن عساكر (تبين كذب المفتري، ٢٤٧)، أنّ الباقلّاني تولّى بنفسه قضاء عكبرا (*Le problème des attributs divins*, 222)، ولعلّ الفهم الخاطئ للأب Allard قد جاء نتيجة قراءته (من قِبَل الباقلّاني) في نصّ ابن عساكر على أنّها (من قَبل)، بحيث يصبح المعنى، بحسب قراءة Allard، أنّ الاستوائي مارس القضاء في عكبرا قبل أن يُعهد إلى الباقلّاني تولّي القضاء فيها، وهذا أمر غير ممكن لأنّ الفارق في تاريخ الوفاة بينهما ٣١ سنةً.
تبنّى Von Grunebaum نفس الفهم في (*A Tenth-Century document of arabic Literary theory and criticism*, 13)، وكذلك يوسف ايبش في (*The political doctrine of Bāqillānī*, 6)، لكنّهما اعتمدا على ما ذكره ياقوت (إرشاد الأريب، ٢، ١٠٥) فيما أورده مطابقًا لنصّ ابن عساكر حول نفس الموضوع.
ايبش يضيف، في أطروحته عن الباقلاني، أنّه مارس القضاء في بغداد (*The political doctrine*, 20) ويشير هبة الله الحسيني، في مقدّمته لتصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد، إلى أنّه كان قاضيًا للقضاة في بغداد، إلاّ أنّنا من الإشارتين لم نتمكّن من العثور على أصل لها عند أحد من الذين ترجموا له.

لقد كان الهدف من هذه المهمّة إقناع الأمير البويهي بضرورة التدخُّل لقمع حركة أمير الموصل قرواش بن المقلد العقيلي (ـ ١٠٥٢/٤٤٤) الذي كان قد أعلن الولاء للدولة الفاطميّة في مصر (**الكامل**، ٧، ٢٥٣). غير أنّ ما يذكره ابن الأثير مُعارَض بعدم وجود ما يشير إلى أنّ الباقلّانيّ قد غادر بغداد بعد استقراره النهائيّ فيها ليقيم في مدينة أخرى، وإنّ الإشارة إلى سماع أحد تلامذته منه سنة ٤٠٢/١٠١٢ في بغداد (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٨٨) تعني ضرورة أنّه لم يغادرها في تلك الفترة إلى أيّ مكانٍ آخر. ثمّ إنّ ما ذكره ابن الأثير حول تولّيه القضاء من قِبَل بهاء الدولة. كلام غير دقيق، لأنّ مسألة تسمية القضاة كانت لا تزال، بحسب مسكويه (ـ ١٠٣٠/٤٢١)، رغم تراجع سلطات الخليفة، من اختصاصاته التي حرص الأمراء البويهيّون على تأكيد دوره فيها (**تجارب الأمم**، ٢، ٣٢١).

## دوره في الحياة العامّة لعصره

إضافة إلى إسهاماته في الحياة العامّة كقاضٍ، فقد ارتبط اسمه بعدّة مهمّات سياسيّة ـ دينيّة. ولعلّ أبرزها المهمّة التي كلّفه عضد الدولة القيام بها لدى Basile II سنة ٩٨١/٣٧١. يرى محقّقا كتاب **التمهيد** أنّ مهمّته كانت علميّة، وأنّ المؤرّخين الذين أشاروا إليها، أبرزوا جانب النقاشات التي جرت خلالها (**التمهيد**، القاهرة، ٥). لكن G. Schlumberger يشير إلى أنّ مهمّة الباقلّانيّ إلى القسطنطينيّة جاءت على أثر لجوء Skléros (ـ ٩٩١/٣٨١)، أحد القوّاد المتمرّدين على Basile II، إلى منطقة ميافارقين (**معجم البلدان**، ٥، ٢٣٥ ـ ٨) الواقعة تحت نفوذ البويهيّين في تلك الفترة (*L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*, I, 440).

لا نعرف سببًا يبرّر اختيار الباقلّانيّ لهذه المهمّة. يعتقد الخضيري وأبو ريدة أنّ اختياره جاء إرضاءً لشعور المسلمين الذين كانوا يطمحون إلى تحرير أسراهم لدى الروم (**التمهيد**، القاهرة، ٥)، فيما يفهم من دراسة H.F. Amedroz للرسالة التي وضعها ابن شهرام، حول المهمّات المتبادلة بين الروم والمسلمين في

تلك الفترة، أنّ مهمّته كانت ذات طابع سياسيّ (*An embassy from Bagdhad to the Emperor Basil II*, 934-5) إلاّ أنّنا يمكن أن نحمل هذه المسألة على تفسير آخر؛ إنّ اختيار الباقلّاني لهذه المهمّة جاء بنظرنا من واقع انتمائه السنّيّ، وستتّضح الصورة أكثر، بما يخدم هذا الاحتمال، إذا ما وضعنا هذا العامل في سياق السياسة العامّة لعضد الدولة في بغداد. لقد تمثّلت سياسة هذا الأمير في السعي إلى إيجادها من التوازن المذهبيّ في محيط كان السنّة يشكّلون فيه تفوّقًا عدديًا واضحًا، بينما بدا صريحًا مدى الامتيازات التي حصل عليها الشيعة/المعتزلة منذ قدوم البويهيّين سنة ٣٣٤/٩٤٥ . إنّ هذا التفسير للقضيّة سيكون أكثر قبولاً بالنظر إلى السياسات التي انتهجها الأمراء البويهيّون في بغداد قبل سنة ٣٦٧/ ٩٧٧، وقد كان من نتائجها إثارة الخلافات المذهبيّة التي كانت المدينة مسرحًا لها لفترات زمنيّة طويلة[١].

لقد كان الباقلّانيّ مقرّبًا للخليفة العبّاسيّ القادر (ـ ٤٢٢/١٠٣١) الذي ابتدأ حكمه سنة ٣٨١/٩٩١، ولقد أدّى، من موقعه هذا، أدوارًا مهمّة في مجالات التقارب السنّيّ ـ السنّيّ، سيّما أنّه كانت تربطه بالحنابلة علاقات وطيدة[٢]. لقد كان الحنابلة أصحاب نفوذ قويّ في الأوساط العامّة، وكانوا

(١) عرفت بغداد خلال القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ حالة من الفوضى والاضطراب وانعدام الأمن الاجتماعيّ لم تعرفه قبل قدوم البويهيّين إليها، ويكاد يجمع المؤرّخون على أنّ بغداد لم تشهد استقرارًا اجتماعيًا إلاّ ثلاث مرّات طيلة هذه المدّة. إنّ هذا الأمر راجع إلى السياسة التي مارسها الأمراء البويهيّون في المجال المذهبي منذ أيّام معزّ الدولة ٣٥٦/٩٦٦ . ويمكننا أن نشير هنا إلى صراعات مذهبيّة كانت المدينة مسرحًا لها في السنوات: ٣٤٠/٩٥١، ٣٤٦/٩٥٧، ٣٤٨/٩٥٩، ٣٤٩/٩٦٠، ٣٥١/٩٦٢، ٣٥٣/٩٦٤، ٣٨٠/٩٩٠، ٣٨١/٩٩١، ٣٩٨/ ١٠٠٧، ٤٠٧/١٠١٦، ٤٠٨/١٠١٧ . أنظر هذه الأحداث في ابن الجوزي، المنتظم، ٦، ٣٨٤، ٣٩٠، ٣٩٤؛ ٧، ٧ ـ ٨، ١٩، ١٥٣، ٢٣٧، ٢٨٣، ٢٨٧؛ ابن الأثير، الكامل، ٦، ٢٥٦، ٢٥٨؛ ٧، ٥، ١٢، ١٤٥، ١٥٦، ٢٣٩، ٢٩٥، ٢٩٩؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ١١، ٢٤٦؛ ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٦، ٣٢٩ ـ ٣٣٠، ٣٦١ ـ ٢؛ ١٢، ٦ .

(٢) في هذا الإطار، يمكن أن نضع إشارة ابن عساكر (تبيين كذب المفتري، ٢٢١) حول اهتمام حنابلة عصره به؛ من مثل قول أبو الحسن التميمي لأصحابه: «تمسّكوا بهذا الرجل فليس للسنّة عنه غنى أبدًا»، وكان أبو الفضل التميمي، أحد كبار الحنابلة في أيّامه، يبالغ في وصف مدى صداقته للباقلّاني بقوله: «اجتمع رأسي ورأس القاضي أبي بكر بن الطيّب على مخدّة واحدة =

أصحاب قوّة كانت تتنامى يومًا بعد يوم في بلاط الخليفة (*Ibn 'Aqīl*, 227). إنّ لهذا الأمر أهمّيّته الخاصّة بنظر القادر؛ إنّه من مستلزمات تحقيق المشروع السياسيّ لهذا الخليفة، الذي عمل خلال فترة حكمه الطويلة على تأكيد الحضور الفعليّ لمؤسّسة الخلافة، هذه المؤسّسات التي اختزل البويهيّون دورها وموقعها منذ مطالع القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ.

مات الباقلّانيّ، بحسب الخطيب البغدادي، في الثالث من ذي القعدة من سنة ٤٠٣ للهجرة، يوافق هذا التاريخ السادس من حزيران من سنة ١٠١٣ للميلاد (تاريخ بغداد، ٥، ٣٨٢). دُفِنَ أوّل الأمر في فناء داره في درب المجوس ببغداد، ثمّ نقلت رفاته إلى مقبرة باب حرب الشهيرة ليوارى إلى جانب أحمد بن حنبل (تبيين كذب المفتري، ٢٢٣).

يذكر الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد، ٥، ٣٨٠) برواية أبي الفرج محمّد بن عمران الفاسي (ـ ١٠٣٩/٤٣٠)، أحد تلامذة الباقلّانيّ، أنّه «كان كلّ ليلة، إذا فرغ من ورده، كتب ٣٥ ورقة تأليفًا من حفظه». وصف ثانٍ عند الخطيب أيضًا لمعاصر للباقلّانيّ هو أبو بكر الخوارزمي (ـ ١٠١٣/٤٠٣) يشير فيه إلى «أنّ كلّ مؤلّف في بغداد إنّما ينقل من كتب الناس إلى كتبه إلاّ القاضي أبو بكر؛ فإنّ صدره يحوي علمه وعلم الناس» (تاريخ بغداد، ٥، ٣٨٠).

بعيدًا عن مدى قبولنا لمضمون هذه الروايات، وهي روايات يغلب فيها طابع الإعجاب، لا سيّما أنّها صادرة عن مقرّبين منه، إلاّ أنّه من المؤكّد أنّ الرجل كان غزير الإنتاج، وهذه صفة لازمته وأشار إليه بها جميع الذين ترجموا له.

الخطيب البغدادي يذكر «أنّ له التصانيف الكثيرة في الردّ على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهميّة والخوارج وغيرهم» (تاريخ بغداد، ٥، ٣٧٩)، وابن

---

= سبع سنين»، وقد حضر التميمي حافيًا جنازته مع إخوته وأصحابه، وقعد للعزاء ثلاثة أيّام. وفي هذا الإطار، يمكن أن نفهم أيضًا مغزى اهتمام ابن تيميّة وتلميذه ابن القيم، في فترات متأخّرة، بكتابات الباقلّانيّ، ويمكن أيضًا في المجال نفسه، أن نقيم وزنًا لِمَا يذكره ابن كثير من أنّ الباقلاني كان يكتب على فتاويه: «كتبه محمّد بن الطيّب الحنبلي» (البداية والنهاية، ١١، ٣٧٤).

كثير (ـ ١٣٧٢/٧٧٤)، الذي يصل عنده الرقم الذي أشار إليه الخطيب إلى ٢٠ ورقة، يشير إلى أنّه كان «من أكثر الناس تصنيفًا في الكلام (**البداية والنهاية**، ١١، ٣٧٣)، فيما يذكر الذهبي (ـ ١٣٧٤/٧٤٨) أنّ «له التصانيف الكثيرة المنتشرة في الردّ على المخالفين (**سير أعلام النبلاء**، ١٧، ١٩١) و«كتبه كثيرة ومشهورة في علم الكلام، وأنّه كان أوحد زمانه في علمه، وكان موصوفًا بجودة الاستنباط» بحسب ابن خلّكان (**وفيات الأعيان**، ٤، ٢٦٩). إبن عساكر (**تبين كذب المفتري**، ٢١٧)، الذي يشير إلى «أنّ له الكتب الجليلة في قواعد الإسلام، وهي منتشرة، وعلومه مستفاد منها ومتوارثة»، يذكر كلامًا لأبي الفضل التميمي، شيخ الحنابلة ببغداد، يصف الباقلّاني فيه يوم وفاته بأنّه «صنّف سبعين ألف ورقة» في نصرة السنّة والذبّ عن الشريعة (**تبين كذب المفتري**، ٢٢١). مثل هذه الإشارات نجدها عند سائر الذين أثبتوا ترجمة له في كتبهم[١].

لم تصلنا كتب الباقلّاني كلّها، الأمر الذي لا يساعدنا كثيرًا لأن نخمّن الحدّ الذي بلغه إنتاجه العلميّ. إنّ القسم الذي وصل إلينا من كتبه قليل جدًّا بالمقارنة مع القائمة التي كان القاضي عياض يعرفها. إنّ قائمة القاضي عياض تعتبر من أوسع مصادرنا حول إنتاجه الفكريّ، وهي تسجّل لنا ٥٢ عنوانًا، وبالرغم من كونها المصدر الأساس في هذا المجال، فإنّها لا تحمل عناوين بعض الكتب التي وصلت إلينا، ولم ترد فيها بعض العناوين التي أشار إليها آخرون. كذلك يمكن ملاحظة بعض الاختلاف في نفس العناوين بين هذه القائمة ومصادر أخرى.

من أعماله التي وصلت إلينا ثمانية مؤلّفات لا يزال قسم منها مخطوطًا، وقد نُشر منها خمسة إلى الآن[٢]. وعلى الرغم من الأهمّيّة التي اكتسبها كتاباه:

---

(١) أنظر مثلًا، السمعاني، **الأنساب**، ٢، ٥٢؛ إبن الأثير، اللباب، ١، ١١٢؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ٣، ١٧٧؛ إبن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ٣، ٢٣٤؛ إبن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ١٦٩؛ إسماعيل البغدادي، **هديّة العارفين**، ٢، ٥٩؛ **الزركلي**، ٧، ٤٦؛ **كحالة**، ١٠، ١١٠؛ *GALS*. I, 349; *GAS*, I, 609-10.

(٢) الآثار المنشورة للباقلّاني، بحسب التسلسل الزمني: **إعجاز القرآن**، **التمهيد**، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجيات** و**سؤالات أهل الرّيّ عن الكلام في القرآن العزيز**.

التمهيد وإعجاز القرآن، فإنّ مجموع أعماله التي يمكن أن تجعله رائدًا بين معاصريه الكبار قد فقدت، وهو أمر يصعب معه تحديد تواريخ كتاباته، ويعيق أيّ محاولة فعليّة في مجال متابعة تطوّره الفكريّ.

إنّ محاولة تصنيف إنتاجه الفكريّ بحسب الموضوعات، من خلال المادّة المتوفّرة لدينا، يمكننا من حصر اهتماماته بأربعة جوانب:

- أصول الدين.
- أصول الفقه.
- علوم القرآن.
- المؤلّفات السياسيّة.

يرتكز الثبت التالي، بشكل أساسيّ، على قائمة القاضي عياض في ترتيب المدارك، من خلال حصر نقله عن شيخه السرقسطي الذي رأى معظم مؤلّفات الباقلّانيّ. لقد قمنا بتصنيف، ما تمكّنا من حصره، بحسب التقسيم العلميّ المشار إليه، واتّبعنا في ذلك طريقة التسلسل المعجمي للحروف.

## أصول الدين

**١ ــ الإبانة عن مذهب أهل الكفر والضلالة**

ذكره القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١؛ إبن تيميّة، **العقيدة الحمويّة**، ٢د٤٤؛ إبن القيّم الجوزيّة، اجتماع **الجيوش الإسلاميّة**، ١٢٠ - ١؛ إبن كثير، **البداية والنهاية**، ١١، ٣٧٤؛ إبن العماد، **شذرات الذهب**، ٣، ١٦٩ - ١٧٠؛ *GAS*, I, 610؛ *GAL*, I, 211.

**٢ ــ الأحكام والعلل**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١. ذكره الباقلّانيّ في **مناقب الأئمّة**، ١٧٢ ب، ٢٦ - ٢٧؛ ونقل منه الجويني في **الشامل في أصول الدين**، ٤٧٨.

٣ ـ الاستشهاد

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. الباقلّانيّ ذكره في التمهيد، القاهرة، ٤٠، تحت عنوان كيفيّة الاستشهاد في الردّ على أهل الجحد والعناد، وأشار ابن عساكر إلى كتاب يحمل نفس الاسم (الاستشهاد) ضمن مؤلّفات أبي الحسن الأشعري (تبين كذب المفتري، ١٣١)[١].

٤ ـ الأصبهانيّات

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٥ ـ إكفار الكفّار المتأوّلين

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. الباقلّانيّ ذكر الكتاب بصيغة إكفار المتأوّلين في التمهيد، القاهرة، ١٨٦؛ مناقب الأئمّة، ٥٨ ب، ٢٢؛ ٧٩ ب، ١٤؛ ٨٠ ب، ٢٠؛ ١٦٢ ب، ٢٤؛ ١٦٣ أ، ١٩؛ وبهذا العنوان أشار إليه البغدادي، الفرق بين الفرق، ١١٥؛ وابن عذبة، الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتُريديّة، ١٨، ٣٥، ٥٨.

٦ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به

ينتمي الإنصاف إلى المؤلَّفات الكلاميّة ذات الطابع المدرسيّ[٢]. لا نعرف متى ألّف الباقلّانيّ كتابه هذا، إلاّ أنّ مشابهته للتمهيد من حيث ترتيب الموضوعات وتقسيمها، تشير إلى احتمال أن يكون مؤلّفنا قد وضعه على شكل مختصر له بعد سنة ٣٦٧/٩٧٧.

للكتاب عنوان آخر، لكنّه غير متداول، هو رسالة الحُرّة. القاضي عياض ذكره في قائمته تحت هذا العنوان (ترتيب المدارك، ٤، ٦٠٢)، وهو العنوان الذي ذكره به ابن حزم (ـ ٤٥٦/١٠٦٤) أيضًا (الفصل، ٤، ٢١٦). أمّا ابن القيم (ـ

(١) أنظر أيضًا، R. McCarthy, *The theology of al-Aš'arī*, 218; ومقدّمة فوقيّة حسين للإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ١٥ ـ ٢.

(٢) أنظر عن الإنصاف، 'A.R. Badawī, *Histoire de la philosophie en Islam*, I, 316; J. Bouman, *Le conflit autour du Coran*, 57-60; R. Caspard, *Traité de théologie musulmane*, 186.

١٣٥٠/٧٥١) فقد ذكره مرّتين: الأولى تحت عنوان **رسالة الحرّة** والثانية بعنوان **رسالة الحيرة** (**اجتماع الجيوش الإسلاميّة**، ١٢٠).

لقد أحدث وجود عنوانَين مختلفَين لهذا الكتاب إرباكًا لدى بعض الباحثين المعاصرين. فمحقّقا النشرة المصريّة لكتاب **التمهيد** أشارا إليه (**الإنصاف**) على أنّه من الكتب التي لم يأت القاضي عياض على ذكرها في قائمته، واعتبرا أنّهما أضافا إلى القائمة المذكورة كتابًا جديدًا (**التمهيد**، القاهرة، ٢٥٩). أمّا Sezgin فيذكره (*GAS*, I, 610) تحت عنوان **الإنصاف في أسباب الخلاف**، وبهذا العنوان ذكره بدوي (*Histoire de la philosophie en Islam*, I, 315)، وذكره به أيضًا (*Traité de théologie musulmane*, 186)؛ فيما أشار إليه Horten تحت عنوان «الحرة» (*Die philosophischen...*, 542).

يوضح الباقلّانيّ في مقدّمته للكتاب أنّه ألّفه بناءً على سؤال «حُرّةٍ فاضلة دينة» (**الإنصاف**، القاهرة، ١٣). ويعتقد أنّ عنوانه المعروف به (**الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**) قد يكون من اختيار أحد النسّاخ، لأنّ عبارة «فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به» وردت في مقدّمة الباقلّانيّ للكتاب (**الإنصاف**، القاهرة، ١٣).

نشر الكتاب أوّل مرّة وقدّم له محمّد زاهد الكوثريّ في القاهرة سنة ١٩٤٩/١٣٦٩ عن مخطوط محفوظ بدار الكتب المصريّة تحت رقم ٧٢٣ كلام (**فهرس مخطوطات دار الكتب المصريّة**، ١، ١٦٥)، وقد أعيد نشره في بيروت مع بعض الإضافات الطفيفة على نشرة الكوثري سنة ١٤٠٩/١٩٨٨.

**٧ ـ البغداديّات**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

**٨ ـ البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

٩ ـ البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والسحر والكهانة والنارنجيّات

ذكره الباقلّانيّ في هداية المسترشدين، ٢٤٦ ب، ١٣؛ ٢٤٩ ب، ١؛ ولم يرد شيء بشأنه في قائمة القاضي عياض. نشر الكتاب McCarthy في بيروت سنة ١٣٧٨/١٩٥٨ عن نسخة محفوظة تحت رقم (MA-VI-93) في مكتبة جامعة Tübingen بألمانيا (*GAS*, I, 609).

McCarthy يقدّم، في مقدّمة نشرته للبيان، فكرة احتمال أن يكون هذا الكتاب واحدًا من مؤلّفات الباقلّانيّ الأخيرة. ويؤيّد وجهة نظره هذه بأنّ الباقلّانيّ أشار في البيان إلى كتابه التمهيد، وأنّه كان قد ذكر في هذا الأخير ستّة من مؤلّفاته التي يُعتقد أنّه وضعها في فترة متأخّرة من حياته. ثمّ إنّ الباقلّانيّ يشير في البيان إلى مؤلّفاته في أصول الفقه وفي أصول الديانات، الأمر الذي يدفع للاعتقاد بأنّه وضع معظم مؤلّفاته قبل البيان (البيان، ١٩). للكتاب وصف في M. Wiesweiler, *Universität Bibliothek Tübingen*, II, 53-4; *GAS*, I, 609؛ *GALS*, I, 349؛ الزركلي، ٧، ٤٧.

كتب عنه، بعد نشرة McCarthy، صلاح الدين المنجد في مجلّة معهد المخطوطات العربيّة، ٦ (١٩٥٨)، ٣٥١ - ٣؛ R. Paret, in *Der Islam*, XXXV (1960), 151-3.

١٠ ـ التبصرة

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. ذكره ابن كثير، البداية والنهاية، ١١، ٣٧٤.

١١ ـ تصرّف العباد والفرق بين الخلق والاكتساب

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

١٢ ـ التعديل والتجويد

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. أشار إليه الباقلّانيّ في مواضع متعدّدة من مناقب الأئمّة، ١٧٢ ب: ٢٦ - ٧؛ ١٨٣ ب، ٢٧؛ ومن الانتصار لنقل القرآن، ٢٢٥، ١١؛ ٥٥٣، ١٨.

١٣ ـ التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة[1].

يعتبر كتاب التمهيد من أبرز الأعمال التي تمثّل الكتابات الأولى فيما يتّصل بعلم الكلام عند الأشاعرة. إنّ قيمة الكتاب تكمن، بنظر بدوي، في التنهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلاميّ والاعتقاديّ بناءً منظّمًا، لا من حيث الطريقة المنطقيّة الجدليّة فحسب؛ بل من حيث وضع المقدّمات التي تبنى عليها الأدلّة، ومن حيث ترتيب هذه المقدّمات بعضها بعد بعض (مذاهب الإسلاميّين، ١، ٥٩٦). فالتمهيد، إذن، هو أوّل كتاب مفصّل شامل لموضوعات علم الكلام (Summa theologica)، وهو النموذج الذي اتُبع، من حيث ترتيب الموضوعات، لدى الأشاعرة المتأخّرين كالبغدادي (ـ ١٠٣٧/٤٢٩) في أصول الدين، الجويني (ـ ١٠٨٥/٤٧٨) في الإرشاد وفي الشامل في أصول الدين، الشهرستاني (ـ ١١٥٣/٥٤٨) في نهاية الأقدام...

ذكر الكتاب القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١؛ الزركلي، ٧، ٤٧، كحاله، ١٠، ١١٠؛ *GAS*, I, 609.

وله وصف في H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de la Collection Schefer à la Bibliothèque Nationale*, 10; E. Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes...*, 184; H. Ritter, «*Muhammedanische Häresiographen*», 41-2; G. Vadja, *Index général des manuscrits arabes*, 42; فهرس المخطوطات المصوّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة، ١، ١٢٢ . وللكتاب شرح يحمل عنوان التسديد في شرح التمهيد للقاضي أبو محمّد عبد الجليل بن أبي بكر الربعي (*GAS*, I, 609).

عُرِف الكتاب منذ مدّة طويلة، وإضافة إلى نشراته الثلاث، التي سنشير

(١) أنظر شأن التمهيد، M. Allard, *Le problème des attributs divins*, 295-9; L. Gardet et G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 154-6; ʿA.R. Badawī, *Histoire de la philosphie en Islam*, I, 313-4; J. Bouman, *Le conflit autour du Coran*, 57-60; R. Caspard, *Traité de théologie musulmane*, 186; *EI*(2), art. Bāqillānī, I, 988 (R. McCarthy).

إليها لاحقًا، فإنّ الكتاب كان محلّ اهتمام ومدار العديد من الدراسات.

نشر عبد الرزّاق حمزه دراسة بعنوان **الإمام الباقلّانيّ وكتابه التمهيد** في القاهرة سنة ١٣٧٨/١٩٥٨، كما نشر A. ABEL دراستَين حول بعض قضايا هذا الكتاب؛ تحمل الدراسة الأولى عنوان: *«Le chapitre sur le Christianisme dans le Tamhīd de Bāqillānī»*, in *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de* Lévi-Provençal, Paris, 1962, I, 1-11. وتحمل الدراسة الثانية عنوان *«Le Chapitre de l'imamat dans le Tamhīd de Bāqillānī»*, in *Le Shi'isme imamite*, CESS Coll. de Strasbourg, 1968, 54-68. كذلك نشر R. Brunschvig دراسة بعنوان *«L'argumentation d'un théologien musulman du Xème siècle contre le judaïsme»*, in *Hommage à* Millas-Vallicrossa, Barcelone, 1954, I, 225-44. كتب عنه بعد نشرة McCarthy سنة ١٩٥٧، صلاح الدين المنجد، **مجلّة معهد المخطوطات العربيّة**، ٤ (١٩٥٨)، ١٦٧؛ Fr. Rosenthal, in *Orientalia*, XXVII (1958), 315-6; Fr. Gabrielli, in *RSO*, XXXIII (1959), 156-7; A.S. Tritton, in *JRAS*, 1959, 87.

## عنوان الكتاب

ورد عنوان هذا الكتاب بصيغ متعدّدة، الباقلّانيّ ذكره في (**هداية المسترشدين**، ٦٤ ب، ٤) تحت عنوان **التمهيد** من دون أيّة إضافة. وبهذا العنوان ورد في قائمة القاضي عياض (**ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١)، وابن تيميّة (**درء تعارض النقل والعقل**، ٦، ٢٠٦)، وهو العنوان الذي اعتمده McCarthy لنشرته في بيروت سنة ١٣٧٧/١٩٥٧. إلاّ أنّ الكتاب اشتُهر وعُرف بعنوان **التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، وهو العنوان الذي تحمله مخطوطة المكتبة الوطنيّة بباريس.

محقّقا **التمهيد** (القاهرة) يشيران إلى احتمال أن تكون بعض أجزاء هذا العنوان إضافة من أحد النسّاخ على سبيل الإشارة إلى مضمون الكتاب (**التمهيد**: القاهرة، ٣٠). أيضًا على الورقة الأولى من المخطوط المذكور، أُضيف إلى العنوان

السابق بعد «في الردّ على...»، «أهل الأهواء ومَن زاغ عن التوحيد» (التمهيد، القاهرة، ٣٠ ـ ١؛ McCarthy، ٢٨)؛ بحيث يصبح العنوان الكامل للكتاب: **التمهيد في الردّ على أهل الأهواء ومَن زاغ عن التوحيد والملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة.**

H. Ritter يذكر أنّ لكتاب التمهيد نسختَين في إستانبول تحملان عنوان **تمهيد الدلائل وتلخيص الأوائل** (*Muhammedanische Häresiographen*, 41-2)، وهو العنوان الذي أورده به كحاله (**معجم المؤلّفين**، ١٠، ١١٠)؛ فيما أشكل الأمر على الزركلي فاعتبر كِلا العنوانَين كتابًا مختلفًا عن الآخر (**الأعلام**، ٧، ٤٧). وقد أخذ بهذا العنوان في آخر نشرة للكتاب في بيروت سنة ١٤٠٨/ ١٩٨٧ . إبن القيّم أشار إلى الكتاب تحت عنوان **التمهيد في أصول الدين** (**اجتماع الجيوش الإسلاميّة**، ١٢١)، وذكر ابن كثير أنّ للباقلّاني كتاب بعنوان **التمهيد في أصول الفقه** (**البداية والنهاية**، ١١، ٣٧٤).

## مخطوطات الكتاب ونشراته

لكتاب **التمهيد** ثلاث مخطوطات: الأولى منها محفوظة في المكتبة الوطنيّة بباريس تحت رقم ٦٠٩٠، وتقع في ٩٨ ورقة، ويعود تاريخ نسخها إلى سنة ١٠٧٩/٤٧٢ (Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes*, 184). وهي النسخة الأقدم بين النسخ الثلاثة. النسخة الثانية محفوظة بمكتبة آيا صوفيا باستنابول تحت رقم ٢٢٠١، ويعود تاريخ نسخها إلى سنة ١٠٨٥/٤٧٨، أمّا النسخة الثالثة فمحفوظة بمكتبة عاطف باستانبول أيضًا تحت رقم ٢٢٢٣، ويرجع تاريخ نسخها إلى سنة ١١٦٠/٥٥٥ (Ritter, *Muhammedanische Häresiographen*, 41-2).

نشر الكتاب لأوّل مرّة، اعتمادًا على مخطوطة باريس وحدها، محمّد عبد الهادي أبو ريدة ومحمود الخضيري في القاهرة سنة ١٩٤٧/١٣٦٧ . المحقّقان يبرّران (**التمهيد**، القاهرة، ٢٩) اعتمادهما على مخطوطة باريس وحدها بالصعوبة التي حالت دون الحصول على نسختَي إستانبول.

لقد لاحظ الناشران وجود اختلاف كبير بين عناوين الموضوعات المذكورة في فهرس المخطوط وبين النصوص نفسها؛ فالفهرس يحمل ٢٥ عنوانًا بعضها غير موجود في نسخة باريس التي تحوي فصولاً لم ترد أية إشارة بشأنها في الفهرس المذكور (**التمهيد**، القاهرة، ٢٦١ - ٢).

McCarthy نشر هذا الكتاب في بيروت سنة ١٣٧٧/١٩٥٧ معتمدًا على المخطوطات الثلاث، وقد تبيّن له أنّ عناوين كلّ الفصول المثبتة في فهرس مخطوط باريس موجودة في نسختي إستانبول.(**التمهيد**، McCarthy، ٢٠). McCarthy، الذي يبرّر طويلاً لإعادة نشر الكتاب، أسقط من نشرته الفصول المتعلّقة بمسألة الإمامة. وهو يرى أنّ هذه الفصول يمكن أن تعتبر مدخلاً لكتاب آخر للباقلّانيّ هو «**مناقب الأئمّة**» - ستأتي الإشارة إليه لاحقًا - وهو إلى جانب ذلك. يضيف سببًا شخصيًّا، فهو لا يرى نفسه مستعدًّا لتولّي هذا العمل الشاقّ (**التمهيد**، McCarthy، ٢٠).

للكتاب نشرة ثالثة صدرت في بيروت سنة ١٤٠٨/١٩٨٧ تحت عنوان **تمهيد الدلائل وتلخيص الأوائل**، وهو العنوان الذي تحمله نسختا إستانبول، لكن ناشر الكتاب لم يرجع إلى الأصول المخطوطة للكتاب، بل جاءت نشرته صورة عن نشرة الخضيري وأبو ريدة في القاهرة قبل أربعين عامًا.

## تاريخ تأليف التمهيد

يرى ناشرا **التمهيد** (القاهرة) أنّ الباقلّانيّ ألّف كتابه هذا بعد نضوج عقليّ ومعرفة بأصول المذاهب التي ردّ عليها (**التمهيد**، القاهرة، ٢٨). لقد استند محقّقا الكتاب، لتدعيم رأيهما، إلى إشارة الباقلّانيّ في **التمهيد** إلى بعض كتبه على شكل إحالات حول مسائل يذكر أنّه قد بحثها فيها بشكل أكثر تفصيلاً[1]. هذا الرأي تبنّاه يوسف ايبش في دراسته عن الباقلّانيّ، وأضاف إلى ذلك احتمال أن يكون الكتاب قد أُلّف في أواخر القرن الرابع الهجريّ / العاشر الميلاديّ (*The*

(١) أشار الباقلّانيّ في **التمهيد** إلى مؤلّفاته التالية: **الاستشهاد** (٤٠)، **أصول الفقه** (١٤٦)، **أكفار المتأوّلين** (١٨٦)، **مناقب الأئمّة** (٢٢٩)، من طبعة القاهرة.

(political doctrine of Bâqillânī, 24*. أمّا McCarthy فيرى (التمهيد، ٢٩) أنّ كتاب **التمهيد** في صورته التي وصلت إلينا، إمّا من عمل الباقلّانيّ كهلاً، أو أنّه نصّ منقّح نهائيّ لمّا ألّفه الباقلّانيّ شابًّا.

إبن عساكر يذكر أنّ الباقلّانيّ ألّف **التمهيد** لأحد أبناء عضد الدولة (**تبيين كذب المفتري**، ١٢٠). وكان عضد الدولة، كما أشرنا قبل ذلك، قد دعاه إلى شيراز وأوكل إليه تدريس أحد أبنائه (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٩٣). الباقلّانيّ يؤكّد هذه المسألة في مقدّمته للكتاب فيقول «... وبعد، فقد عرفت إيثار سيّدنا الأمير... لعمل كتاب شامل مختصر يحتوي على ما يُحتاج إليه...» (**التمهيد**، القاهرة، ٣٣؛ McCarthy، ٣).

المصادر لا تذكر تاريخ انتقاله إلى شيراز ـ وقد أشرنا إلى هذه المسألة من قبل ـ إنّما تذكر أنّه أقام بها فترة ثمّ غادرها بصحبة الأمير البويهي عضد الدولة (**ترتيب المدارك**، ٤، ٥٩٣)، ليستقرّ نهائيًّا في بغداد ابتداءً من سنة ٩٧٧/٣٦٧، الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ الباقلّانيّ ألّف كتابه **التمهيد** في مطالع الستّينات في القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ؛ إذ لا مبرّر لعدم قبول ما يؤكّده الباقلّانيّ نفسه في مقدّمته لكتابه حول هذا الموضوع. أمّا عن مؤلّفاته الأخرى التي أشار إليها في **التمهيد**، فنعتقد أنّه بدأ الكتابة في فترة مبكرة من حياته، وربّما لهذا السبب كان يشار إلى غزارة إنتاجه لدى جميع الذين ترجموا له.

**١٤ ـ الجرجانيّات**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

**١٥ ـ جواب أهل فلسطين**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١. من المحتمل أن يكون هو المراد من إشارة الباقلّانيّ في **مناقب الأئمّة**، ٨٣ ب، ٢٥، إلى «في موضع آخر من الجوابات».

١٦ ـ الحدود

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

١٧ ـ حقائق الكلام

تفرّد محمّد مخلوف بذكره في شجرة النور الزكيّة في طبقات المالكيّة، ٩٣.

١٨ ـ دقائق الكلام

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. ذكره الباقلّانيّ في كتاب آخر له هو هداية المسترشدين، ١٣٥ أ، ٣ ـ ٤، تحت عنوان دقائق الكلام والردّ على مَن خالف الحقّ من الأوائل ومنتحلي الإسلام. أشار إلى الكتاب أيضًا ابن كثير، البداية والنهاية، ١١، ٣٧٤؛ إبن تيميّة، موافقة صريح المعقول لصريح المنقول، ١، ٨٨. ويفهم من إشارة ابن تيميّة أنّ موضوع الكتاب يتناول نقاط الخلاف بين الفلاسفة حول موضوعات العلوم الطبيعيّة والرياضيّة (التمهيد، القاهرة، ١٥٨ ـ ٩، هامش ٧).

١٩ ـ الردّ على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية

ذكره خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات، ٣، ١٧٧، على أنّه كتاب غير التمهيد، على أنّ هذا العنوان يشكّل جزءًا من عنوان التمهيد في نسخة المكتبة الوطنيّة بباريس.

٢٠ ـ سؤالات أهل الرّيّ عن الكلام في القرآن العزيز

أشار إلى هذا العنوان Sezgin في *GAS*, I, 610، وهو عبارة عن رسالة نشرت في دمشق ضمن مجموعة رسائل سنة ١٩٦٦ عن نسخة وحيدة محفوظة ضمن مجموعة Laleli في المكتبة السليمانيّة بإستانبول تحت رقم ٣٦٨١. تتألّف الرسالة من ٦ ورقات (٥٠ أ ـ ٥٥ ب «ضمن مجموع»)، ويعود تاريخ نسخها إلى سنة ١٤٦٧/٨٧٢. وللرسالة وصف في يوسف الخوري، المخطوطات العربيّة في الجامعة الأميركيّة ببيروت، ٥٠٨.

٢١ ـ شرح أدب الجدل

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. إبن عساكر يشير في قائمته لمؤلّفات الأشعري إلى كتاب يحمل عنوان **أدب الجدل** (**تبيين كذب المفتري**، ١٣٤)، ويشير McCarthy إلى احتمال أن يكون الباقلّانيّ قد شرحه في هذا الكتاب (*The theology of al-Aš'arī*, 225).

٢٢ ـ شرح اللمع [للأشعري].

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. ذكره الباقلّانيّ في مواضع متعدّدة من **الانتصار لنقل القرآن**، ٣٢٢، ١١؛ ٤٠٧، ٥؛ ٤٣٥، ١٠؛ وفي **هداية المسترشدين** (فاس)، ٦٢ ب، ٤؛ وفي **البيان**، ٨٨. الجويني أشار إليه في **الشامل في أصول الدين**، ١٢٣، ١٩٣؛ وكذلك مخلوف في **شجرة النور الزكيّة**، ٩٣، ويعتقد F. Richard أنّ الجويني اعتمد هذا الكتاب أساسًا لكتابه الشامل في أصول الدين[١].

٢٣ ـ فضل الجهاد

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٢٤ ـ في أنّ المعدوم ليس بشيء

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٢٥ ـ في المعجزات

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٢٦ ـ كتاب على المتناسخين

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. لكن العنوان الأصحّ للكتاب

---

(١) D. Gimaret, *Un document majeur pour l'histoire du Kalām: Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī»*, 187, n. 12.

هو «على التناسخيّين» (Les adeptes de la métempsycose) على ما يفترض بدوي في مذاهب الإسلاميّين، ٥٨٥، هامش ٥. ويبدو أنّ هذه القضيّة كانت موضع بحث في كتابات أبي الحسن الأشعري (ـ ٣٢٤ / ٩٣٥)؛ حيث يذكر له ابن عساكر مؤلّفًا يحمل عنوان كتاب على أهل التناسخ (تبيين كذب المفتري، ١٣٥).

٢٧ ـ كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٢٨ ـ الكرامات

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٢٩ ـ الكسب

تفرّد أبو منصور الإسفراييني بالإشارة إليه في التبصير في الدين، ١٩٣.

٣٠ ـ كشف الأسرار في الردّ على الباطنيّة

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. ذكره ابن حزم، الفصل، ٤، ٢٢٢؛ السبكي، طبقات الشافعيّة، ٤، ١٩٩؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ٤، ٧٥؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٥، ١٤٣؛ إسماعيل البغدادي، هديّة العارفين، ٦، ٥٩؛ كحاله، ١٠، ١١٠؛ الزركلي، ٧، ٤٧؛ *GALS*, I, 349; *GAS*, I, 610.

إبن كثير، الذي أشار إلى هذا الكتاب (البداية والنهاية، ١١، ٣٧٤) تحت عنوان كشف الأسرار وهتك الأستار، نقل منه مقاطع تتّصل بنسب الخليفة الفاطميّ المعزّ لدين الله، وذكر أنّ الباقلّاني نقد في كتابه هذا مزاعم الفاطميّين من خلال كتاب البلاغ الأكبر والناموس الأعظم للقاضي عبد العزيز بن النعمان (البداية والنهاية، ١١، ٣٣١).

الغزالي (ـ ٥٠٥/١١١١) يؤكّد في، إحياء علوم الدين، ٢، ١٣٠، أنّه استفاد من كشف الأسرار عندما وضع كتابه فضائح الباطنيّة، يقول: «وقد ذكرنا في كتاب المستظهري المستنبط من كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار

تأليف القاضي أبي الطيّب في الردّ على أصناف الروافض من الباطنيّة ما يشير إلى وجه المصلحة فيه»[1]. لكن الغزالي لم يشر إلى أيّ شيء من ذلك في المستظهري، الأمر الذي دفع I. Goldziher، الذي نشر الكتاب للاعتقاد بأنّ احتمال اعتماد الغزالي على كتاب الباقلّانيّ أمر غير وارد، وإلاّ، فإنّه لا مبرّر، بنظره، لعدم إشارة الغزالي إلى ذلك في المستظهري، وهو المكان الذي تجب الإشارة فيه إلى مثل هذا الأمر. ثمّ إنّ اقتباسه منه دون الإشارة إليه أمر غير أخلاقيّ، يستبعد Goldziher أن يكون الغزالي قد قام به، خاصّة أنّ مؤلّفات الباقلّانيّ كانت معروفة ومتداولة في ذلك العصر (*Streitschrift des Ġazālī gegen die batiniyya sekte, 15*).

يعتمد Goldziher لتأكيد نسبة مضمون فضائح الباطنيّة إلى الغزالي، إلى أنّ هذا الأخير تطرّق في كتابه إلى مباحث إسماعيليّة لم يكن قد جرى تناولها حتّى أيّام الباقلّانيّ بعد، كمسألة التعليم من الإمام (L'endoctrinement par l'imām infaillible). من أجل ذلك، يرى Goldziher عدم إمكانيّة أن يكون الغزالي قد أسّس كتابه فضائح الباطنيّة على كتاب **كشف الأسرار** للباقلّانيّ (*Streitschrift des Ġazālī* ..., 15).

لكن محاولة Goldziher لا تكفي بنظرنا لعدم قبول ما يذكره الغزالي نفسه حول هذه المسألة في الإحياء. على أنّ إهماله الإشارة في المستظهري إلى مصدر معلوماته، لا يعني بالضرورة عدم رجوعه إلى كتاب الباقلّانيّ، طالما أنّ الكتابين وضعا في سياق الحملة الفكريّة العبّاسيّة على فاطميي مصر.

ابن حزم ذكر أنّه رجع إلى كتاب **مذاهب القرامطة** للباقلّانيّ (الفصل، ٤، ٢٢٢)، لكن Sezgin يُرجع **مذاهب القرامطة** و**فضائح الباطنيّة** إلى كتاب واحد (*GAS*. I, 610)، فيما يعتبر Brockelmann أنّ كلاً من العنوانين يشكّل موضوعًا مختلفًا عن الآخر (*GALS*. I, 349).

---

(١) أنظر مقدّمة عبد الرحمن بدوي للمستظهري، ٢٤، H. Laoust, *La politique de Ġazālī*, 78; R. McCarthy, *The theology of al-Aš'arī*, 151.

**٣١ ـ الكلام في مسألة الإيمان والإسلام وما يتعلّق بهما من أحكام**

لم يذكر القاضي عياض هذا العنوان في قائمته، إنّما وردت الإشارة إليه على الورقة الأولى من مخطوط **مجرّد مقالات الأشعري** لأبي بكر بن فورك (ـ ٤٠٦/١٠١٥م)، بحسب D. Gimaret الذي نشر الكتاب في بيروت سنة ١٩٨٧ (**مجرّد مقالات الأشعري**، ١٢).

**٣٢ ـ مسائل سأله عنها ابن عبد المؤمن**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

**٣٣ ـ المسائل القسطنطينيّة**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١. يفترض Sezgin في تقديمه للنشرة المصوّرة لكتاب آخر للباقلّاني هو **الانتصار للقرآن**، احتمال كون هذا الكتاب إحدى ثمرات المهمّة التي قام بها الباقلاني من قبل عضد الدولة لدى الأمبراطور Basile II (**الانتصار لنقل القرآن**، ٥).

**٣٤ ـ المسائل والمجالسات المنثورة**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١.

**٣٥ ـ معارف الأخيار في تأويل الأخبار**

لم يرد شيء حول هذا الكتاب في قائمة القاضي عياض، كما أنّ نسبته للباقلّاني غير دقيقة، على أنّ نسبته إلى أشعري معاصر للباقلّاني هو أبو بكر بن فورك يبقى أمرًا أكثر احتمالاً بنظر Sezgin. ما وصلنا من هذا الكتاب، جزء غير كامل، محفوظ تحت رقم ٢٧٢ ضمن مجموعة داماد إبراهيم بمكتبة السليمانيّة بإستانبول. يبدأ المخطوط بالورقة ٦٧ ب وينتهي بالورقة ٩٦ ب، ويعود تاريخ نسخه إلى سنة ١١٠٨/١٦٩٦ (*GAS*, I, 609).

**٣٦ ـ المقدّمات في أصول الديانات**

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١. ذكره الإسفراييني، **التبصير في الدين**، ١٩٣.

٣٧ ـ الملل والنحل

ذكره إسماعيل البغدادي، هديّة العارفين، ٢، ٥٩، وذكره الزركلي، ٧، ٤٧.

٣٨ ـ نقض النتون للجاحظ

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١، ولم نتمكّن من التعرّف على كتاب بهذا العنوان للجاحظ.

٣٩ ـ النقض الكبير

ذكره الجويني، الشامل في أصول الدين، ٥٧٠، وبحسب Gimaret, *Théorie de l'acte humain*, 95, n. 5، فإنّ أبا للقاسم الأنصاري ذكره ثلاث مرّات في شرح الارشاد.

٤٠ ـ نقض النقض

ذكره الباقلّانيّ في هداية المسترشدين بعدّة صيغ: نقض النقض (٦٢ ب، ١١)، نقض نقض اللمع (٣٢ ب، ١٣ ـ ١٤؛ فاس ٦١ ب، ٣ ـ ٤) ونقض النقض على الهمداني [القاضي عبد الجبّار بن أحمد] (١٢٢ أ، ١٧ ـ ٨).

يعتقد بأنّ الباقلّانيّ فنّد في كتابه هذا آراء للقاضي عبد الجبّار (ـ ٤١٥/ ١٠٢٤)، ذكر ابن المرتضى (ـ ٧٧٥/١٣٧٣) أنّه نقض فيها أفكارًا لأبي الحسن الأشعري من خلال كتابه اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع (باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، ٦٧).

الجويني أشار إلى هذا الكتاب واقتبس منه مقاطع في الشامل في أصول الدين، ١٥٩، ٢٣٣؛ أيضًا أشار إليه أبو المظفر الإسفرايني، التبصير في الدين، ١٩٣.

٤١ ـ النيسابوريات

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

**هداية المسترشدين**[1]

هو آخر مؤلّفات الباقلّانيّ بحسب أبي القاسم الأنصاري (شرح الارشاد، ٣٥ أ، ١٧)[2]. ذكره القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١، وأشار إلى أنّه كتاب كبير. الجويني ذكره ونقل منه مقاطع في الشامل، ٣٥٠؛ وأشار إليه الإسفرايني، التبصير في الدين، ١٩٣؛ إبن تيميّة، رسالة الفرقان بين الحقّ والباطل، ١٣٠؛ الزركلي، ٧، ٤٧؛ كحاله، ١٠، ١١٠؛ *GAS*. I, 609.

محقّقو كتاب التمهيد، أبو ريدة، الخضيري (القاهرة، ٢٥٨، هامش ٤) وMcCarthy (بيروت، ٢٩، هامش ٩)، أشاروا إلى أنّ الباقلّانيّ ذكر الهداية في كتابه التمهيد. ولعلّ هذا الفهم ناتج عن قراءة سريعة لعبارة الباقلّانيّ عند فراغه من الكلام على الإمامة في التمهيد: «بما فيه تبصرة للمسترشدين» (القاهرة، ٢٣٩). وبالمقابل، فإنّ الباقلّانيّ أشار إلى التمهيد في هداية المسترشدين، ٦٤ أ، ٤ .

وصلنا من هذا الكتاب قسمان: الأوّل مخطوط يقع في ٢٤٨ ورقة، محفوظ في مكتبة الأزهر بالقاهرة تحت رقم (٢١ كلام)، ويعود تاريخ نسخه إلى سنة ٤٥٧هـ/١٠٦٤، على يد عبدالله العدوي بمدينة صور. ولهذا القسم وصف في فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهريّة، ٣، ٣٣٧، وفي فهرس المخطوطات المصوّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة، ١، ١٤١. يتألّف هذا القسم من أجزاء هي من تقسيم الباقلّانيّ نفسه في الغالب، تبدأ هذه الأجزاء بالفصل السادس وتنتهي بالفصل السابع عشر، وهو بحالة غير جيّدة، وقد تعرض في الكثير من المواضع للتلف، خاصّة الورقات من ٨٦ إلى ١٠٥ .

القسم الثاني من الكتاب، مخطوط يقع في ١٦٨ ورقة، محفوظ في مكتبة القرويّين بفاس تحت رقم ٦٩٢ (*GAS*, I, 609)، وهو في حالة سيّئة بحيث لا تكاد تخلو ورقة من تلف في بعض أجزائها.

---

(١) أعمل حاليًا بالتعاون مع د. رضوان السيّد على ترجمة هذا الكتاب وإعادة تركيب نصوصه، وهو يشكّل نظرنا إلى الآن أفضل المصادر عن القضايا الأشعريّة المبكرة.

(٢) D. Gimaret, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, 94.

لكتاب الهداية تلخيص يحمل عنوان **تلخيص الكفاية من كتاب الهداية** لمحمّد بن أبي الخطاب الاشبيلي، يعود تاريخ نسخه إلى سنة ١٢٨٧/٦٨٦، وهو محفوظ في مكتبة كلِّيّة القيروان برقم ١٦/٧ (*GAS*, I, 609).

(للبحث صلة في العدد المقبل)

# الطبيعة والعبادة في بلاد كنعان

## (الجبال، المشارف، الأشجار، الأحجار، الأنهر وأدوات العبادة)

الخوري جورج كامل*

قد يكون انتصاب الإنسان على قدميه بالمقارنةِ مع الكائناتِ الأخرى التي لا تتأمل سوى الأرض سبب تسميته في بلاد كنعان «صفاشمين» Ζοφασημίν، أي «الذي يتأمّل السموات». هذا ما نقله أوسابيوس القيصري (Eusèbe de Césarée) عن فيلون الجبيلي وأورده في كتابه «التهيئة الإنجيلية» *(La Préparation Evangélique)*. غير أنَّ الإنسانَ لم يستطع الانسلاخ عن الأرضِ تمامًا، بالرغم من أنَّ البعض اعتقد أنّ بداية الدين كانت في عبادة الأجرام السماوية[1]. فما تزال الأرض مصدر غذائه وبالتالي حياته، وإليها يعود ليدفن لعلّها تكون رحمًا لولادة جديدة.

إنطلاقًا من هذا الواقع كان لا بدَّ للإنسان في بلادِ كنعان من علاقة مع الطبيعة وصلت أحيانًا إلى حدِّ العبادةِ.

ويعتبر وِل ديورانت في مؤلّفه «قصّة الحضارة» أنّ «أقدم عقيدة دينيّة في آسيا... هي تقديس الأشجار وينابيع الماء والأنهار والجبال»[2].

---

(*) أستاذ في علم التاريخ

(١) cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, livreI, «Sources Chrétiennes»,Cerf, Paris,1974, I, 10, 2; I, 9, 5, 29.

(٢) وِل ديورانت، قصّة الحضارة، م ١، ج ١، ترجمة زكي نجيب محمود، نشر الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط ٣، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٠٤ .

فبالنسبة الى الجبال يَذْكُرُ سنخونياتن (εαδχουνιάπθωνος)، في الكوسموغونيا (Cosmogonie) الفينيقية الواردة في كتاب أوسابيوس المذكور آنفًا، أربعة جبال أخذت أسماءها من عظماء فينيقيين مؤلّهين وهي: كاسيوس (Κάσσιος) لبنان (Λίβανος)، انتيلبنان ('Αντιλίβανος)، وبراثي (Βραθύ)[1].

كاسيوس هو الاسم اليوناني لـ «خازي» الذي يرد في نصوص أوغاريت المقطعية، وهو الجبل الأقرع الواقع شمال غرب سوريا، تُطْلِقُ عليه النصوص الأبجديّة اسم «ص ف ن» (صافون)، وقد اعتُبِرَ في الميثولوجيا مكان سكنَى الإله بعل المعروف بـ «بعل صافون». أما معنى الاسم (صافون) فَيُرَجّح أنه مشتقّ من جذر צפה الذي يعني «تطلّع، أشرف، لاحظ، أمعن النظر». وقد حافظت اللغة اللبنانية المحكيّة على هذا الجذر في فعل «صفن» الذي يعني «أمعن النظر، تأمل». واللافت للنظر أنّ لفظة شمرا التي تدخل في تركيب اسم الموقع الأثري «رأس شمرا»، حيث اكتُشِفَتْ مدينة أوغاريت حوالي ٤٠ كلم إلى جنوب الجبل المذكور، يعني «المراقبة والحراسة». ويمكن لجذر צפה نفسه أن يعني، باللغة العبرية، «خبّأ، غطّى، كسا». فهو الجبل الذي تغطّي هامته الغيوم، ممّا يضفي عليه هالة قدسية. وقد غالى أبناء أوغاريت في تقديس الجبل حتّى أصبح اسمه يرد في لوائح أسماء الآلهة وتقدّم له الأضاحي[2]. كما انّ الإله بعل، في النص الميثولوجي V AB,C,(CTA3),26 يدعو هذا الموقع، الذي يعتبره خاصته، باسم «إل.ص ف ن»، وهي عبارة قد تعني «إله صافون» لولا ورودها في هذا المضمون. لهذا

(١) EUSÈBE, *op.cit*,I, 10, 9.

(٢) cf. HERDNER, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit 1929-1939*, Geuthner, Paris, 1963, 35: 34, 42 et 36: 7;

CAQUOT, SZNYCER et HERDNER, *Textes ougaritiques*, tome I, Cerf, Paris, 1974,p. 81;

TARRAGON, *Le culte à Ugarit*, Coll. «Cahiers de la Revue Biblique», 19, J. Gabalda, 1980, p. 152;

Javier TEIXIDOR, «Bulletin d'épigraphie sémitique», in *Syria*, 51, 1973, 51.

يترجمها واضعو كتاب *Textes ougaritiques* بـ «الإله صافون» (le divin Sapon)[١].

ويَعْتَبِرْ تارّاغون (TARRAGON) أنّ عبارة «د ب ح. ص ف ن»، المدرجة على رأس إحدى لوحات أوغاريت الطقسية، تعني «ذبيحة (الإله) صافون»، إذا ما قورِنَت بعبارة «د ب ح، ب ع ل» التي تعني «ذبيحة (الإله) بعل»[٢].

نجد أيضًا في النص الكنعاني KAI, 49: 18، المكتشف في أبيدوس مصر والذي يعود إلى ما بين القرنين الخامس والثالث ق.م. ، اسم العلم 𐤏𐤁𐤃 𐤑𐤐𐤍 («عبد صافول» والأصحّ «عبد صافون»). وفي نص واسطا الموضوع بالحرف اليوناني (KAI 174: 3/4) ΑΦΕΣΑΦΟΥΝ الذي يعني أيضاً «عبد صافون»[٣]. ونحن نعلمُ أنّ أسماء الأعلام المركّبة التي يتألف الجزء الأول منها من كلمة 𐤏𐤁𐤃 (عبد) تحوي في الجزء الثاني اسم إله.

وكأنّ التأليه في نظرة الكنعانيين كان نوعًا من تسامٍ في التقديس. هذا ما يؤكده فيلون الجبيلي، في كلامه على تأليه الفينيقيين لعظمائهم، وحتى لأماكن ورموز عبادتهم[٤].

أو أنّ صافون، بحسب رأي جاڤيه تكسيدور (Javier TEIXIDOR) كان اسمًا لإله ما، قبل أن يطلق على الجبل الأقرع[٥]، ممّا يتطابق مع ما ذكره

(١) «ب ث ك. غ ر ي. إلـ ص ف ن». أنظر النص في: Charles. VIROLLEAUD, *Syria*, 18, 1937, p. 257. et HERDNER, CTA, 3.
Cf. la traduction in CAQUOT, SZNYCER et HERDNER, *op. cit p.* 82 et 166.
أما الترجمة إلى العربية فهي على الشكل التالي: «في وسط حصني، الإله صافون».

(٢) TARRAGON, *op. cit.*, p. 168

(٣) تقع واسطا حوالي ٧ كلم جنوب عدلون، لبنان. ويعود النص المذكور إلى سنة ١٩٠ ق. م.
Cf. DONNER-RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, II, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1962, p. 161.

(٤) EUSÈBE, *op. cit.* I, 9, 29.

(٥) J. TEIXIDOR, Bull., *Syria*, 50, 1973, p. 62, p. 411.

سنخونياتن وأورده أوسابيوس في التهيئة الإنجيلية (I,10,9).

أمّا جبل براثي (Βραθύ) فيُرادِف حرمون[١] الذي يعني «المقدّس»، حيث كانت تقدّم على قممه وسفوحه الأضاحي لـ «بعل حرمون»[٢] و«بعل شمين»[٣].

يَرْتَفِعُ جبل صافون في القسم الشمالي من بلاد كنعان ـ ممّا جعل اللّغة العبرية تدلّ بكلمة צפון إلى جهة الشمال[٤] ـ وجبل حرمون في القسم الجنوبي.

أما سلسلتا جبال لبنان وانتيلبنان اللتان يفصل بينهما سهل البقاع، فتقعان في قلب البلاد. وقد يعني «لبنان» الأبيض، إن كان اشتقاقه من الجذر الكنعاني לבן (لبن)، أو البخور، לבנה (لبنن)، أو انه اسم مركّب من לב (لب) و אלן أو אנן (ألن أو أنن)، ليعني القلب الإلهي.

فعلى إحدى قممه كانت مغارة أفقا محجّ المؤمنين الذين كانوا يحتفلون، في التاريخ نفسه من كل عام، بمقتل أدونيس، بعل لبنان، ودفنه في المغارة المذكورة، وبقيامته وصعوده إلى السماء ظافرًا، كما يشهد على ذلك لوقيانوس الساموساطي، في كتابه «الإلاهة السورية»[٥].

ويضيف كاكو (CAQUOT) إلى لائحة سنخونياتن، في مقالته عن ديانة الساميين الغربيين، جبلَي طابور والكرمل حيث كانت تجري أيضًا عبادة بعل. أمّا اسم الكرمل، كما يقول تاقيتُس (TACITE)، فيُشير، في الوقت نفسه، إلى الجبل والإله[٦].

---

(١) Charles VIROLLEAUD, *Syria*, 25, 1946 - 1948, p. 160.

(٢) أنظر اسم «بعل حرمون» في قضاة ٣: ٣ و ١ أخبار ٥: ٢٣.

(٣) Javier TEIXIDOR, Bull. in *Syria*, 45, 1968, 24, p. 359.

(٤) أنظر مزمور ٨٩: ١٣ وأشعيا ١٤: ١٣.

(٥) LUCIEN DE SAMOSATE, *La déesse syrienne*, traduction nouvelle avec prolégomènes et notes par Mario MEUNIER, Janick, Paris, 1947, VI - IX ـ.

(٦) CAQUOT, *Histoire des religions*, tome I, «Enc.de la Pléiade», Gallimard, Paris, 1970, p. 327.

وَيعتَقِدُ تارّاغون انّ الثنائي «ث ك م ن و ش ن م» الوارد في بعض لوائح أوغاريت الطقسية والتقويّة قد يدلّ على جبلين مؤلّهين من أصل كاشي[1].

غير أنّ الكلمة التي قرأها تاراغون «ث ك م ن »، قد تكون «ث ر م ن»، بقلب حرف الكاف 𐎋 راءً 𐎗، وهي تنطبق على المنطقة (أو الجبل) التي كان نقمد ملك أوغاريت - بالإضافة إلى منطقة «ي ر ج ب» - حاكماً عليها[2].

وقد تعني جبل حرمون الذي دعي في تثنية ٣: ٩ عن لسان الصيدونيين שׂרין (سيريون)، أمّا في المزمور ٢٩: ٦، كما في النصّ الميثولوجي الأوغاريتي 21- II AB, VI, 18 فيوازي لبنان (לבנן) . ويبدو أنّ شعراء أوغاريت كانوا يعتبرون لبنان منطقة تتخطّى «الجبل»، فتشمل أيضًا حرمون، «إذ لم تسبق اسم «ل ب ن ن» لفظة «غ ر» (جبل) كما جرت العادة بالنسبة لبقيةِ الجبال المذكورة في النصوص[3]، ممّا يتطابق مع تحديد لبنان الوارد في يشوع ١٣: ٥ وقضاة ٣: ٣ .

إلاّ انّ السؤال يكمن في سبب تقديس الجبال والمرتفعات الذي وصل أحيانًا إلى حدّ التأليه.

يبدو أنّ الجبل يرمز إلى التسامي والارتقاء، يرتفع عمّا هُو عالمي ليلامس المقدّس. إنّه نقطة اتّصال بين السماء والأرض وتشكّل قمّته المكلّلة بالغيوم مقامًا مقدّسًا لإله العاصفة، راكب السحب، تشوب - بعل - هدد - رمّون... وتظهر لوحات أوغاريت الميثولوجية والأسطوريّة أنّ إله العاصفة كان يشكّلُ الوسيطَ والشفيعَ بين الإله الأب والمؤمنين.

والحجّ إلى قمّة جبل مقدّس يخلق في المؤمن إحساسًا بالانسلاخ عن العالم وتحرّرًا من طغيان المجتمع، كأنه يشارك الإله الذي، عن قمّة الجبل، يرتقي إلى سدّة

---

(١) TARRAGON, *op. cit.*, p. 170.

(٢) IAB, VI, 57; CTA 6, 57 «ا د ن. ي ر ج ب. ب ع ل. ث ر م ن»

(٣) Cf. Ch. VIROLLEAUD, «Les Réphaïm», in *Syria*, 22, 1941, p.27 – 1.

الإله الأعظم، سيّد السماء. هذا ما كانت تمثّله جبال صافون، لبنان، انتيلبنان، حرمون بالنسبة إلى الكنعاني، وجبل صهيون بالنسبة إلى اليهوديّ حيث سيحتشد الأمم لقضاء يهوه[1]، الذي سيتعالى «على جميع الجبال العالية، وجميع التلال المرتفعة» (أش ٢: ١٤)، والجلجلة حيث «يرتفع» الصليب بالنسبة إلى المسيحي[2].

لهذا أقامت شعوب بلاد كنعان أماكن عبادتها على المشارف (المرتفعات)، على مثال ميشع ملك موآب (منتصف القرن التاسع ق.م.)[3] الذي يذكر، في نقش يخبر فيه قصّة صراعه مع بني إسرائيل يعود إلى العام ٨٤٠ ق.م.، أنّه أقام المشارف (במות)، أي بنى المعابد، التي كانت قد خربت، على المرتفعات[4].

ويُخبِرُنا الكتاب المقدس أنّ سليمان ملك إسرائيل (٩٧٢ تقريباً ـ ٩٣٣ ق.م.) بنى أيضاً مشرفًا (בָּמָה) لكموش إله موآب، في الجبل الذي يقع شرقي أورشليم ولمولك إله بني عمّون[5]. إلاّ انّ يوشيا ملك يهوذا (٦٤٠ ـ ٦٠٩ ق.م.) نزع حرمة هذه المشارف وحطّم الأنصاب والأوتاد المقدّسة التي كانت تكرّم فيها[6]. فقد كان بنو اسرائيل يمارسون، على المشارف، عبادات وطقوساً حرّميا ملوكهم وأنبياؤهم[7] ترجع في قدمها إلى الألف الثالث قبل الميلاد، على مثال مشرف «مجدّو»[8]، و «بيت ـ ايل» حيث اكتُشِفَتْ آثار دماء حيوانية على أرض المعبد تعود إلى ما قبل عام ٢٥٠٠ ق.م. على الأقل[9].

(١) أنظر اشعيا ٢: ١ت وميخا ٤: ١ت؛
Cf. FENASSE, «Baalisme et Yahvisme», in *Bible et Terre Sainte*, 69, déc. 1964, p. 4.

(٢) لقد عنى لوقا الانجيلي في ٩: ١٥ بعبارة «يرتفع»، صعود يسوع إلى أورشليم وارتفاعه على الصليب ونهوضه من القبر وصعوده إلى السماء.

(٣) DONNER-RÖLLIG, KAI, II, S. 170.

(٤) *Ibid.*, I, 181: 3, 27.

(٥) ١ ملوك ١١: ٧ .

(٦) ٢ ملوك ٢٣: ١٣ ـ ١٤ .

(٧) أنظر ارميا ٧: ٣٠ ـ ٣١؛ أخبار ٢٦: ٣٠؛ ١ ملوك ١٤: ٢٣؛ ٢ ملوك ١٨: ١ ـ ٤ .

(٨) Cf. BOBICHON, «Les hauts lieux», in *Bible et Terre Sainte*, 47, 1962, p. 6.

(٩) KELSO, « Béthel, la ville au faux sanctuaire», *Ibid.*, p. 8.

لقد كان معبد المشرف يحوي حجرًا أو مسلّةً ترمز إلى الإله الذكر دعاها الكتاب المقدّس מצבה وجذعًا خشبيًا مقدّسًا يرمز إلى الإلاهة الأنثى، دعاه אשרה [1]. ولا أظنّ أن ارميا النبي كان كلامه مجازًا، حين ندّد بـ«القائلين للخشب: أنت أبي وللحجر: أنت ولدتني» (٢: ٢٧). فهو يلمّح إلى طقوس الفسق التي كانت تجري في المعبد والتي يذكرها أشعيا (٥٧: ٥ - ٩)، حيث إنّ الأطفال المولودين نتيجة هذه الممارسات في هذه الأماكن يعتبرون من نسل إلهي[2].

والكلمة التي استعملها إرميا للدلالة إلى الخشب، עץ ، هي نفسها تستعمل في كلّ من اللغتين العبريّة والأوغاريتية (الكنعانية) لتعني أيضًا شجرة.

وقد يكون اسم O'ύσωος (أوسووس) الذي يذكر سنخونياتن أنّه أوّل من جرّد شجرة من أغصانها وغامر بها في البحر[3] مشتقّ من هذه الكلمة، فكان بعد موته، أن كرّس له المؤمنون أوتادًا وأنصابًا وأقاموا له ولأمثاله أعيادًا سنويّة[4].

لقد كانت بعض العبادات الكنعانية تقام عادة تحت شجرة خضراء[5]. ولغاية اليوم ما نزال نجد بقرب كلّ معبد تقريبًا شجرة ظليلة. وما يزال البعض يمارس عادات كنعانية قديمة ترسّبت في معتقداتنا وممارساتنا اليوم، على سبيل المثال، تعليق الثياب والرقع على أغصان شجرة قديمة بهدف اخصاب العاقر، أمام مزار في أفقا لمريم العذراء يدعوها ابناء البلدة «سيده زهره»، وقد بُني المزار قرب بقايا معبد أفروديت (ڤينوس، عشتروت، الزهره)، ممّا يربط الشجرة بالإلاهة المكرّمة في المقام[6].

---

(١) أنظر خروج ٢٣: ٢٤ ؛ ٣٤: ١٣ ؛ تثنية ١٦: ٢١ - ٢٢ ؛ ١ ملوك ١٤: ١٥.

(٢) أنظر جيمس فريزر، أدونيس أو تموز، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، الطبعة الثالثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢، ص ٩٥ - ٩٨.

(٣) EUSÈBE, *op. cit.*, I, 10, 10.

(٤) Ibid., I, 10, 11.

(٥) أنظر تثنية ١٢: ٢ و ٢ ملوك ١٧: ١٠.

(٦) Cf. LUCIEN DE SAMOSATE, *op. cit.*, P. 51 - 53 + 2.

وتُخبرنا الميثولوجيا اليونانية، أنّ الإله أدونيس، ولد من شجرة المرّ والطيب التي كانت فيما مضى - قبل أن يحوّلها الإله زوش أو الإلاهة عشتروت إلى ما هي عليه - امرأة بهيّة الطلعة، تدعى ميره (Myrrha)[1].

كما أنّ اسم السنديانة السامي אלה (ألن)[2] قد يعني «الإلهي» أو «المؤلّه».

أما الهدف من النّصب الحجري (מצבה) فكان لتخليد ذكرى إنسانٍ عظيم، قدّيس، أو ميت عزيز، كما فعل ابشالوم الذي أقام لنفسه نصبًا إذ لم يكن له ولدٌ يخلّده[3]، أو تذكارًا لتدخّل إلهي، على مثال ما جرى ليعقوب حين تراءى له אֵל שַׁדַּי (ايل القدير) في لوز التي في أرض كنعان، فأقام نصبًا من حجر وسكب عليه سكيبًا وصبّ عليه زيتًا وسمّى ذلك المكان (بيت - ايل)[4]، أو رمزًا لحضور إلهي كما في المعاهدة التي تمّت بين يعقوب ولابان[5]. نجد مثالاً لهذه الأنصاب في معبد رشف في جبيل[6].

إلاّ أنّ هذا الحضور الإلهي الذي نجده في المعابد إلى جانب الوتد المقدّس (אֲשֵׁרָה)، كان رمزاً جنسياً يدلّ على الذكورة. هذا ما عناه ارميا (٢: ٢٧) وما أوضحه حزقيال (١٦: ١٧).

وقد عثر المنقّبون الإنكليز - بحسب ما يخبر جيمس فريزر - في «غزر» المدينة الكنعانية القديمة، على «بقايا هيكل ما زالت الحجارة المقدّسة والأعمدة والمسلاّت (مسيوث) قائمة فيه في صف، وبين اثنين منهما حجر كبير مثقوب في الوسط، جميل الصنع، لعلّه كان يحوي الجذع أو العمود المقدّس (آشيراه).

(١) أنظر كميل اسكندر، «أدونيس»، في دائرة المعارف، ٨، ١٩، ص ٢٨٠.
(٢) في العبرية אֵלָה أو אֵלוֹן في الآرامية ܐܝܠܢܐ
(٣) أنظر ٢ صموئيل ١٨: ١٨.
(٤) تكوين ٢٨: ١١ - ٢٢؛ ٣٥: ١١ - ١٥؛ ٤٨: ٣.
(٥) تكوين ٣١: ٤٣ - ٥٣.
(٦) Maurice DUNAND, *Byblos*, 3ème édition, Librairie Adrien - Maisonneuve, Beyrouth. 1973, p. 50 - 53.

وقد وجد في التراب الذي تراكم على أرض الهيكل عدد كبير من تماثيل صغيرة للذكر، منحوتة من حجر كلسي طري، كما اكتشفت ألواح من الطين فيها صور ناتئة للإلاهة الأم، في مختلف طبقات التراب المتراكم. ولا شك أنّ هذه كانت تقدمات المتعبدين إلى الإلهَين الذكر والانثى اللذين كان يمثلهما الجذع المقدّس والحجارة المقدسة»[1].

ويبدو أنّ رسالة بعل إلى شقيقته وعشيقته عنت في الميثولوجيا الأوغاريتية V AB, C (CTA3), 11c - 28 كانت تهدف إلى دعوتها لإقامة طقوس سكب سوائل السلامة وممارسة البغاء المقدّس وذلك بقوله لها: «أتجي في الأرض طعامًا (؟)، ابذري في التراب حبًا جنسيًا، اسكبي سلامًا في كبد الأرض واكثري من الحبّ في كبد الحقول» (V AB, C, 11 - 14). ويتابع ملمّحاً إلى طقوس البغاء المقدّس التي كانت تجري في المعابد حيث النصب الحجري (מצבה) وجذع الشجرة أو الوتد المقدس (אשרה) بقوله: «ابكري، أسرعي، حثّي الخطى ولتسرع نحوي قدماكِ، فعندي كلامًا أكلّمك به وأكرّره عليك: خبر الشجرة وهمس الحجر، أنين (ت أ ن ت) السماوات مع الأرض، والغمر مع الكواكب. سأظهر البرق الذي لا تعرفه السماوات وكلامًا (رعدًا) لا يدركه الناس ولا تفهمه أم الأرض. تعالي وأنا أكشفه لك في وسط جبلي، إيل - صافون، في المقدس، في جبل ميراثي، في النعيم، على مشرف النصر» (V AB. C, 15 - 28)[2].

لقد ذكر بعل في رسالته ثلاثة أزواج، الأول: هو الزوج الذي نجده في المعبد ويتألّف من «ع ص» (الشجرة، الجذع أو الخشب) و «أ ب ن» (الحجر)، وقد تجلّت علاقتهما بكلام وهمس. وهما الصورة الأرضية الرمزية لعلاقة أقدم وأعمق هي زواج (ت أ ن ت) السماوات بالأرض والغمر بالكواكب. فالكلمة العبرية תאנה المرادفة للّفظة الأوغاريتية «ت أ ن ت»، بالإضافة إلى أنّها تأتي بمعنى البكاء والأنين والتنهّد، تعني أيضًا موسم التسافد، أو تزاوج الحيوانات. يدعو بعل حبيبته لتسرع فتمارس معه هذا الطقس الجنسي على مشرف مقدّس

(١) فريزر، المرجع المذكور، ص ٩٦ - ٩٧.

(٢) راجع النص الأوغاريتي في: HERDNER, CTA, Fig.9. N° 3 (VAB), C, 11 - 28.

سبق الكلام عليه، هو جبل صافون الذي يعتبره إلهًا، حيث تلتقي السماء بالأرض وبعل بعنت ويتمّ بينهما همس ووصال، يتجلّى برعد وبرق ومطر مخصب، يُخرج من الأرض طعامًا ويضع فيها سلامًا. وكأنّ خصب الإلاهة عنت مرتبط بخصب الأرض.

وارتفع تكريم النصب المقدس، الذي أصبح يدعى «بيت ـ ايل» بمعنى أنه رمز لحضور الإله، إلى درجة التأليه. إذ يعتبره سنخونياتن إلهًا وليس مجرّد نصب حجري. فهو أحد الأبناء الأربعة لأورانوس (السماء) بعد زواجه من غايه (الأرض)[1].

نجد في جزيرة الفيلة في مصر، إبّان عهد الفرس، ذكراً لـ «بيتيل» تحت شكل ענתביתאל ، אשמביתאל ، חרמביתאל، وفي أنطاكية في عام ٢٢٤ للميلاد ذكرًا لـ «الاسم» (Nom)، «اسم بيتيل» (Nom de Bétyle)، و«الأسد» (Lion)، «آلهة الأجداد» (dieux des ancêtres)[2].

ثمّ انّ عبارة سفر التكوين (٣١: ١٣) «אנכי האל בית־אל» التي تترجم حرفيًا على الشكل التالي: «أنا الإله بيت ـ إيل»، تجعلنا نعتقد أنّه في المقام الذي يدّعي الكتاب المقدّس انّ يعقوب كرّسه على اسم بيت ـ ايل كانت تتم عبادة لإله يحمل الاسم نفسه. هذا ما يلمح إليه ارمياء بقوله: «فيخجل موآب من كموش (الإله كموش)، كما خجل بيت اسرائيل من بيت ايل الذي اتّكلوا عليه» (٤٨: ١٣). وعاموس حين قال: «لأنّه هكذا قال يهوه لبيت اسرائيل: أطلبوني فتحيوا، ولا تطلبوا بيت ايل» (٥: ٤ ـ ٥). وقد كرّم العرب في «الجاهلية» بعض أحجار دعاها الإغريق والرومان «بيتيلي».

لا شكّ انّ الساميين كرّموا بعض الأنصاب والحجارة المكرّسة، غير أنّهم لم يعبدوها على أساس أنّها حجارة، بل لكونها تعلن حضورًا إلهيًا[3]. إنها بيت

---

(١) EUSÈBE, *op. cit.*, I, 10, 16.

(٢) J. TEIXIDOR, Bull., *Syria*. 1969, 60.

(٣) Cf. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, P.B.P., 312, Paris, 1979, p. 198.

الإله، حيث باسمه تقام مراسم وطقوس تجعل حضوره واقعًا يتجلّى من خلال الرموز المادّية.

لهذا، ليس من المستبعد أيضًا تشخيص وتأليه حتّى أدوات العبادة، كالكنّارة (ك ن ر) التي ترد في إحدى لوائح التقادم الليتورجية في أوغاريت كاسم إلهي (RS 24. 643)[1].

أمّا الأنهار فقد حمل بعضها اسماء آلهة، كنهر أدونيس الذي يدعى اليوم ابراهيم، والأوّلي (Iolaos) وهو اسم اشمون إله صيدا، والعاصي تيفون، الذي قد يدلّ على «يم ـ ثفط ـ نهر» الذي تغلبّ عليه بعل في الميثولوجيا الأوغاريتية، والليطاني (ل ت ن) أو ... ، الوحش الأسطوري الرهيب الذي، بحسب نصوص أوغاريت ينتصر عليه بعل، وبحسب الكتاب المقدّس يغلبه يهوه. كما أنّه الإبلائيون (سكان مملكة ابلا) في الألف الثالث ق.م. نهرَي الفرات والبليخ، فدعوا الأوّل «بارادو مادو» أي البَرد الكثير والثاني «باليها»[2].

حتّى البحر، الذي تعتبره الثقافات السامية مقرّ التنانين والحيتان والوحوش الشريرة، عُبد في أوغاريت وقدّمت له القرابين[3].

وقد تغلغل المقدّس (le sacré) حتّى أعماق الأرض ووصل إلى «أمير الجحيم»، «م ت» (الموت)، الذي دعي في نصوص أوغاريت الميثولوجية «ب ن إ ل م» (ابن الآلهة) و«ي دد. إ ل» (I* AB, I (CTA5): 7, 8) (حبيب الله). بالرغم من اننا لا نجد له ذكرًا في لوائح تقدمات القرابين.

هذا لأن السماء الأب ـ أو الشمس التي تمثّله ـ قد تزوّج الأرض، وكل ما

---

(١) Ch. VIROLLEAUD, «Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra», in *Ugaritica*, V, 1968, p. 580; TARRAGON, *op. cit.*, p.159.

(٢) G. PETTINATO, *Ebla un impero inciso nell'Argilla*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1979, p. 268.

(٣) Cf. Les tablettes: RS 24.643, 9[d], in *Ugaritica*, V, p.580; HERDNER, CTA 34 (UT1), 13; CTA 36 (UT9), 6.

تمسه الآلهة يتألّه. فاللائحة الليتورجية RS 24. 264 + 280 الموضوعة في أوغاريت لتكريم الآلهة تذكر الثنائي «أرص و ش.م م» (الأرض والسماوات) و«ص ف ن» و«ف د ر ي» التي تحمل في النصوص الميثولوجية لقب «ب ت. أ ر» أي ابنة النور، وفي النهاية «غ ر م و[ع م ق ت]» (الجبال والأودية)(١).

وفي المعاهدة التي تمّت سنة ٦٧٥ ق.م. بين بعل ملك صور وأسرحدون، نقرأ اسماء الآلهة التي جعلت كافلة للاتفاق، وتبدو، باستثناء ملقرت وعشتروت إلهَي صور واشمون إله صيدا، مرتبطة باسماء الأماكن وعناصر الطبيعة، وهي على التوالي: بيت ايلي، عنت بيت ايلي، بعل سامين (بعل شميم ربّ السماوات)، بعل مالاجي (ربّ البحّارة) وبعل سابوني (ربّ (جبل) صافون)(٢). وكأنّ الكنعاني، «المستقرّ»، كان يلوذ إلى التأمل، «يصفن»، بعناصر الطبيعة، فيعتبر نفسه محاطاً بالألوهة التي تتجلّى في كلّ ما يحيط به من أسرار. لم يكن، في الواقع، يعبد عناصر الطبيعة أو الجبال والمرتفعات والأنهار والأنصاب والتماثيل والأوتاد المقدّسة... إنّه، من خلالها، يحاول إدراك ذاك السرّ الذي يجعل كلّ شيء حيًا. فالمقامات المتعدّدة تذكّره بعدّة وظائف إلهيّة ربّما تحوّلت مع الوقت إلى عدد من الآلهة المعبودة، عندما نسي المؤمنون الاسم الحقيقي للإله واحتفظت ذاكرتهم بموقع مقامه أو احدى صفاته أو قدراته الإلهية. «فإن عبادة شيء كوني أو أرضي لذاته لا وجود لها أبدًا في تاريخ الأديان»(٣).

من هذا المنطلق يردّ مكسيموس الصوري، تلميذ جمبليك العنجري من مدرسة الأفلاطونية الحديثة على استهزاء المسيحيين، قائلاً: «الله الأب الذي صوّر كلّ ما هو كائن أقدم من الشمس ومن السماء، وأعظم من الزمان، ومن الخلود ومن مجرى الكينونة، لا يستطيع أن يسميه مشترع أو أن ينطق به صوت، أو أن

(١) TARRAGON, *op. cit.*, p.157.

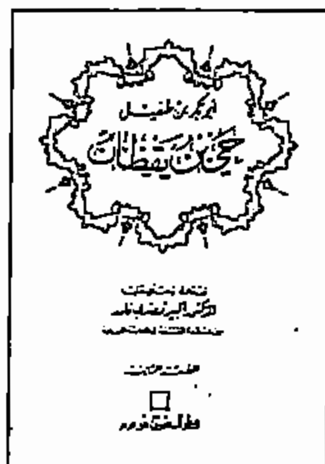
(٢) Cf. Sabatino MOSCATI, *L'épopée des Phéniciens*, Fayard, Paris, 1971, p.64.

(٣) هيرفه روسّو، الديانات، ترجمة منزي شماس، ماذا أعرف، المنشورات العربية، جونيه ١٩٧٣، ص ٤٢.

تراه عين، لكننا نحن لعجزنا عن إدراك جوهره نستعين بالأصوات، والأسماء، والصور، وبالذهب المطروق، والعاج، والفضة، وبالنبات، والأنهار، وبالسيول، وقلل الجبال في إشباع حنيننا إلى معرفته. ونداري عجزنا بأن ننحت من طبيعته أسماء لكل ما هو جميل في هذا العالم... فإذا ما تاق يوناني لأن يتذكر الله حين يبصرُ تحفة فنية من عمل فدياس أو تاقت نفس مصري لهذه الذكرى فعبد الحيوان، أو مجّد غيرهما ذكراه بعبادة نهر أو نار، فإن اختلافهم عني لا يغضبني. وكلّ ما أطلبه منهم أن يلاحظوا وأن يذكروا، وأن يحبّوا»[1].

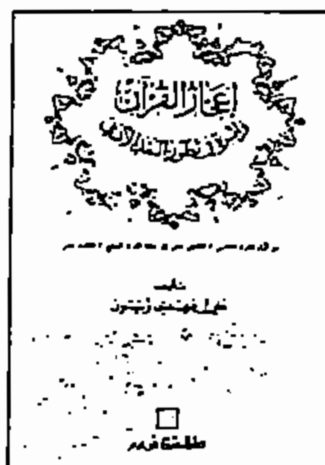
(١) ول ديورانت، المرجع المذكور، م ٤، ج ١، ص ٢٤.

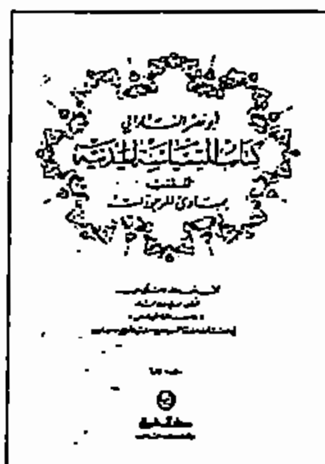
# صدر عن دار المشرق









«معالم اللغة»

# معجم غير منشور للمرحوم المحامي نجيب خلف

إبراهيم يوسف خلف*

بلدة بَشْكِنْتا الهاجعة عند أقدام صنّين أمدّت لبنان على مدى السنين بأدباء وشعراء وفلاسفة ورجال قانون ما لم يمدّه إلاّ القليل من البلدات اللبنانيّة الأخرى. ومن هؤلاء، وإن تناساه البعض، المرحوم المحامي نجيب إبراهيم خلف. فكم من أديب عاش في القَتام، ومات في الظلام وآثاره تحت تلك الغياهب وستائر النسيان.

ولد نجيب في ٢٥ نيسان عام ١٨٨٢ من أبوَين أرثوذكسيَّين وتعلّم، كنسيه الأديب العملاق مخائيل نعيمة، في المدرسة الشرقيّة البسكنتاويّة التي كانت تديرها البعثة الروسيّة. ومنها انتقل إلى مدرسة سوق الغرب الأميركيّة حيث أكمل دراسته الثانويّة.

درس الحقوق على أخيه ملحم وعلى المتفرّقين في الشرح سليم باز (أفضل شارح «للمجلّة» في العالم العربيّ) والشيخ الياس كسبار. مارس مهنة المحاماة مدّة أربعين عامًا كان في أثنائها مثالاً للاستقامة، ولا عجب، فقد كان قسًّا معمدانيًا متشدّدًا (سيم عام ١٩١١) يحاسب نفسه على الهفوة مهما كانت بسيطة.

أنشأ في العام ١٩١٠، بالاشتراك مع أخيه ملحم وسليم المعوشي، مجلّة «الحقوق» ـ أوّل مجلّة حقوقيّة في جبل لبنان. توقّفت عن الصدور عام ١٩١٣،

(*) بكالوريوس في الآداب من الجامعة الأميركيّة - بيروت.

ثمّ عاد إلى إصدارها مع أخيه بنايوت من عام ١٩٢٨ إلى عام ١٩٣٢.

أكثر من الكتابة في الصحف ونظم الشعر ولم يجاوز الثانية عشرة من عمره. وأكثر شعره سياسيّ اجتماعيّ جمع منه حوالى أربعة آلاف بيت، ناشرًا بعضها في الصحف. قال فيه الشاعر بولس سلامة: «لم يكن نجيب خلف شاعرًا مطبوعًا، ولكنّه لغويّ من الدرجة الأولى. نظم مرّة قانون الجزاء في ١٥٠٠ بيت».

وفيما كان الأستاذ خلف يترافع أمام محكمة الاستئناف المختلطة يوم ١١ تمّوز عام ١٩٤٤ فاجأه انفجار دماغيّ أودى بحياته، وهي ميتة لو كان لصاحبها الخيار لمَا اختار أشرف منها.

للأستاذ خلف عدّة مؤلّفات فقهيّة رافقت مجلّة «الحقوق» في تطوّرها، من أبرزها **المشكاة المضيئة للأصول الجزائيّة** (لا يزال مخطوطًا). ومن مؤلّفاته أيضًا كتابه **لماذا في النحو**. وقد بحث فيه الأسباب التي دعت النحاة إلى وضع أحوال البناء والإعراب.

وله أيضًا تعريب الإنجيل من اللغة اليونانيّة بمعاونة المغفور له المطران بولس أبي عضل مطران جبل لبنان، لطائفة الروم الأرثوذكس، الذي كان يتقن اليونانيّة كأهلها. كما أنّه عاون ورثة المرحوم سليم باز على إتمام شرح **المجلّة** واضعًا لها فهرسها.

وعن معجم **معالم اللغة**، أهمّ مؤلّفاته وأعمّها فائدة، كتب المرحوم الأستاذ محمود الأكحل يقول:

> «مات المرحوم الأستاذ نجيب خلف في ١١ تمّوز ١٩٤٤ قبل أن تكتحل عيناه برؤية درّته الفريدة **معالم اللغة** مطبوعة، فبقي هذا المعجم القيّم مخطوطًا على قصاصات من الورق. ومن سخريات القدر أنّ هذا التراث الأدبيّ الضخم لم يجد حتّى الآن مَن ينشره ويخرجه إلى النور لينتفع به أبناء الضاد. وقد كلّت أقدام ورثة المرحوم من مراجعة ذوي الشأن في البلدان العربيّة دون جدوى، وبُحّت أصواتهم وهم يدلّلون على بضاعة كاسدة في زماننا. ولو كان

الأمر في بلد غير هذا البلد لكان لهذا التراث شأن أيّ شأن.

فهذا المعجم خليق بالنظرة الجادّة والاهتمام البالغ لأنّه فنّ. والتركيز العجيب لقدرات الفكر والإحساس نحو الخلق والإبداع جدير في ذاته بأن يكون موضع عناية الفرد والمجتمع».

وإذا أردنا التعرّف إلى معالم اللغة فإنّنا لن نجد خيرًا من الخلاصة التي كتبها نجيب خلف نفسه عن هذا المعجم.

## معجم «معالم اللغة»

### خلاصة المقدّمة

### بقلم المؤلّف الأستاذ نجيب خلف[1]

«إنّي كنت قد شرعت منذ ٣٠ سنة في وضع معجم مطوّل (يبلغ زهاء ستّين مجلّدًا بقطع المعاجم الكبرى بحيث يؤلّف المجلّد الواحد منها ما يزيد على ألف صفحة ونيّف) تُورَد الكلمات فيه على ما آلت إليه في الصيغة لا على ما كانت عليه في الأصل فقط.

وذلك بحيث تَرِد (اتّكل) مثلاً: إ ت ك ل - ويشار فيها إلى أنّ أصلها افتعل من «وكل» حتّى إنّه تورد كلمة الاتّكال وهي مصدرها في إ ت ك ا ل وحدها، وحين تذكر «وكل» يشار إلى ما يطرأ على مشتقّاتها من إعلال وإبدال وإدغام إلى غير ذلك،

وبحيث يورد على كلّ كلمة ما يناسبها أو يواردها أو يقاربها أو يوائمها أو يضادّها من الألفاظ والعبارات والجمل وما ورد عنها من حكمة ومثل.

(١) كان هذا المعجم محفوظًا في منزل المؤلّف في شارع «جان دارك» (رأس بيروت). وبعد أن أعلن المالك عن رغبته في هدم البناء، نقلت زوجة المرحوم نابوت، الذي كان يشغل المنزل مع أخيه، أوراق معالم اللغة إلى بيت شقيقها السيّد جميل فارس بدر الكائن في بلدة الشوير، حيث لا يزال هذا الجهد محفوظًا بعلب من الكرتون. وإنّي أنتهز المناسبة لأشكر السيّد جميل بدر الذي أعارني مجموعة أوراق تتعلّق بلفظة «المطر» سأنشرها بعد الخلاصة لتكون مثالاً على ما حواه المعجم.

وجعلت له مقدّمة تبلغ زهاء أربعة آلاف صفحة، تتضمّن أبحاثًا في متن اللغة وأصول الكلمات وأوزانها وفلسفة الحروف وتركيبها.

وقد عثرتُ فيها على جميع أصول الكلمات وذكر المُطّرد من المعنى في الألفاظ لفظةً لفظة بحيث إنّ كلّ كلمة مؤلّفة من حرفَين يتّفق المعنى فيها بإدخال الحرف الثالث ويختلف بعض الاختلاف فقط باختلاف اللفظ بين خفّة الحرف الداخل عليه، فيخفّ المعنى بخفّة الحرف الثالث الطارئ أو يغلظ بغلظه أو يتغيّر بتغيّر جرسه.

إلى أن ذكرت مزيّة كلّ حرف من حروف الهجاء على اختلاف وروده من الكلمة أوّلاً وآخرًا أو وسطًا،

بحيث إنّ المتدبّر معرفة مزايا الحروف يستطيع أن يعرف حتّى معنى الأوابد من الكلم بمجرّد نظرة إلى ما ركبت منه من حروف. وإلى غير ذلك من أسرار اللغة.

وقد ذكرت ـ مثبتًا ـ أنّ حرف النون مثلاً، وهو حرف النفي بخرج من الأنف ومن أعلى الحلق، إذا بُدئ به أفاد معنى الخروج والبدوّ والظهور بما كان بعد الحرف الثاني والثالث.

وحروف كثيرة مثلاً ـ إذا وردت ثانيًا كان معناها الشقّ والفتح والخرق والقطع والكسر وأمثال ذلك.

وأنّ حرف الزاي إذا ورد ثانيًا أفاد معنى التضييق والتلزّز.

وأنّ حرف الميم يفيد ـ ولا سيّما إذا ورد آخر الكلمة ـ معنى الضمّ والجمع.

وأنّ حرف الراء أينما ورد من الكلمة يفيد غالبًا معنى التكرار.

وقد توسّعت في باب تعاقب الحروف بحيث يؤلّف هذا البحث زهاء خمسمائة صفحة.

وبحثت في مقام لغة العرب من اللغات القديمة ولا سيّما السامئة والحديثة وفي كونها مورِثةً ووارثة في اللغات السامئة ومعقّبة عليها، وفي صلاتها باللغات الحديثة وفي صلاحيتها للاستعمال في مختلف الأجيال، وفي مرونتها وقابليتها لمجاراة العمران من كلّ وجه،

وفي ما أمدّت وتمدّ به لغات العالم الغابر والعالم الحاضر، طارفةً وتالدة، حاضرة وآبدة،

وفي سهولة نحو العربيّة بحيث إنّك تلقّنه الناشطَ النهم فيتدبّر في أقلّ من ساعة رفع المرفوع من الأسماء مثلاً في ستّة مواضع الرفع، ونصب المنصوب في أحد عشر موضعًا من مواضع النصب، وجرّ المجرور في موضعَي الجرّ، ورفع المرفوع من الأفعال ونصب المنصوب منها وجزم المجزوم.

وبحثت عمّا اشتملت عليه العربيّة من مزايا وما فيها من الاختزال في اللفظ والكتابة والنحت والتركيب الجمل بأنق تَظْم وآنس تأليف وألطف اتّساق.

وذكرت المطّرد من معاني صِيَغ الكلام،

وصِيغ المبالغة وهي تكاد تبلغ عندنا المئتين لا صِفات فقط ولكن أفعالاً أيضًا.

وذكرت فصولاً مسهبة في الاشتقاق، والقياس، واللفظ المشترك، والأضداد والأتباع، والخصائص، والفروق، واللهجات، والقلب، والإبدال، والبلاغة، والفصاحة، والمجاز، والاستعارة، وفي الشعر العروض والقافية،

وأنواع الخطّ العربيّ من أوّل العصور.

وتعرّضتُ لكتابة الهمزة والألف.

وإنّي لم أنتحل لنفسي فيه حقَّ الحكم في الحيّ من الألفاظ وفي الموات والممات، لأنّي أحسب أن ليس لعربيّ البتّة أن يتحكّم في الأمر. وأعتقد أنّ ألفاظ اللغة جميعها صالحة للاستعمال فصيحةً حينما تُستعمل في موضعها للغرض المخصوص لاستعمالها ما كانت صيغةُ تركيبها وما كان تركيبُ حروفها. وإنّها هي كلّها كنوز يستطيع الصاغة المتقنون أن يصوغوا منها الحلى.

وسهّلت للناشد لفظةً خافيةً عليه، أو شاردةً عن ذهنه، أو حائمةً حول خاطره ـ أن يجدها في بابها من القول، بأن يبحث عنها في ما يخطر على باله من موضعها المستقلّ بنفسها والمتعلّق بغيرها كالعرق من الجسم، أو طائفتها من المعاني أو الفصل المختصّ للمعنى أو كنهه أو جوهره أو نسبته، أو لكونه جزءًا من شيء أو مشمولاً به أو تابعًا له أو ملحقًا به أو متمّمًا له أو مرادفًا له،

بحيث إنّك تجد ما تطلب بأسرع من طرفة عين.

ولم أجعل ذلك فصرلاً فصولاً فقط على نحو كتب فقه اللغة، ولكنّي أوردته أيضًا بشكلٍ معجميّ تأخذه في موضعه: في كتابه أو بابه أو فصله أو مهجيّه من نسق الحروف على حسب الهجاء المعروف والمتداول لدى معظم العرب الآن.

فإذا أردتَ مثلاً أن تعرف ما يُدعى آخر شيء فإنّك تجده في لفظة آخر في سياق المعجم العامّ وفي كتاب الأواخر منه وعند ذكر ذلك الشيء بعينه.

وإذا أردتَ مثلاً أن تعرف ماذا يدعى آخر رمضان، فإنّك تجده في بابه (من لفظة آخر، والاناء، ورمضان والشهر): أكسأ رمضان: آخره كما تجده في أكسأ وفي كسء: مفرد أكساء.

وإذا أردتَ أن تعرف ماذا تسمّى المركبة الهوائيّة التي أطلق عليها المحدثون لفظة المنطاد فإنّك تجدها في كلمات:

الآلة، وارتفع، وانطاد، والبيت، وركب، وصعد، وطاد، وطار، والمنطاد، والأجواء.

وقد ترى عند ذكر الكلمات الشاملة كالأرض والشجر والحيوان إلخ لكلّ كلمة بابًا يؤلّف بضع عشرة صفحة، أو فصلاً مؤلّفًا بضع مائة، أو كتابًا يؤلّف بضعة آلاف صفحة، ثمّ ترى هذا الكتاب متشمًا فصولاً ثمّ أبوابًا ثمّ يذكر سرد الكلمات في آخره معجمًا له: معجمًا ضمن معجم ضمن معجم.

فكتاب الأواخر مثلاً يؤلّف نحو بضعمائة صفحة. وكتاب الأصوات زهاء خمسماية. وكتاب الحيوان يؤلّف نحو أربعة آلاف صفحة. وكتاب الأسد زهاء مائتي صفحة. وكتاب الإبل منه زهاء ألفين.

وفي آخر كتاب الإبل، فصل في ما نُقِل من الألفاظ المتعلّقة بالإبل مجازًا، إلى معاني أخرى من كلمات وجُمل وأمثال.

وكلّ كلمة بكلّ معنى تشمله يُستشهد عليها بما ورد من كلام الجاهليّة وآي القرآن والحديث وشعر الشعراء وأدب الأدباء بحيث يعطي كلّ استشهاد في مورده من استعمال الشاعر أو الكاتب ظلاً جديدًا بل ضوءًا جديدًا من المعنى مختلفًا عمّا أورده سواه بل عمّا ورد في كتب اللغة عينها وهي لا تورد من معاني الكلمة إلاّ أصل المعنى أو ما يقاربه.

ومن هذا المعجم تطْلع على أخلاق العرب ومناقبهم ومفاخرهم ومعايشهم وسائر مناحي الحياة فيهم في مختلف العصور فتأخذ تاريخًا لهم صادقًا وترجمة لارتقاء الفكر العربيّ وتدرُّجه.

فإنّك مثلاً تجد في باب الإيثار، تحت كلمة «آثر» ـ وقد أورد ابن سيده في المخصّص منه صفحة واحدة ـ ٢٠٠ صفحة من موضوعات البحث فيها غير الشواهد من نثر وشعر.

وممّا ذكرت استشهادًا على تمكّن الإيثار من أخلاق العرب ما أورده شاعرهم ابن المضرب بقوله وهو يحتجّ عن نفسه في ما ينفق إيثارًا وسخاءً وأريحيّة:

تلوم على داءٍ شفاني دواؤه إليكِ فلومي بعد ذلك واغضبي
رأيتُ اليتامى لا تسدّ فقورهم هدايا لهم في كلّ قعب مشعَّبِ
فقلت لِعبْدَينا أريحا عَلَيهمو سأجعل بيتي مثل آخر مُعزِبِ
بُنيّ أحقّ أن ينالوا سقابةً وأن يشربوا رَنْقًا على كلّ مشربِ

وهو أبعد ما يمكن تصوُّره من فضيلة الإيثار وهو يكاد لا يُسمَع في أمّة من الأمم.

وفي شرح ذلك: «وهي أربعة أبيات من الشعر. كأنّها خطبة خطيب عن منبر، أو مقال في كتاب محبّر أو مبحث في جملة تنوِّه بالإيثار وتذكر ما كان عليه العرب من جود وتُعرب عمّا في قلوبهم من عطف ومروءة وحميّة ونبل وروحانيّة».

ثمّ ذكرتُ ما تُصوّر العرب في إبلهم من الإيثار.

وإنّني في تفسير الكلمة أبدأ بذكر المعنى الأصليّ فيها وهو المعنى الذي وُضع لها أوّلاً وهو ما يُطلَق عليه «الحقيقيّ» ثمّ ما نُقل منه من مجاز أو استعارة أو تشبيه، ثمّ ما ورد عليه من آي القرآن مع ذكر السورة، ورقم الآية، ومن شعر، ومن استعمال ومن مَثل، ومن حكمة كما سبقت إليه الإشارة، موضحًا أساليب العرب وأعاجيب تصرّفهم بلغتهم السمحة وحذقهم في الاشتقاق والتركيب.

وحاصل الأمر

إنّ هذا المعجم سيكون ديوانًا حديثًا، وجمهرةً لفقه اللغة ولآداب العرب تقرأ منه تاريخهم وأخلاقهم في لغتهم بمختلف الصور والأشكال، ومحفزةً للخلف لاستعادة أمجاد السلف والائتساء بهم.

ولم اقتصر في جمع ذلك ولفيفه على الأخذ من المعاجم المعروفة فحسب، ولكنّني جمعت في كتب الأدب والفنّ، بل جمعت فيه كلّ ما وصلت إليه يدي من كتبهم، وقد قرأت له نحو مليون ونصف صفحة، استخلصت منها ما رأيت ولخّصت ما رأيت.

وأنا على اعتقاد ويقين أنّ في كلّ كتب الأدب والفنّ ما يؤلّف وحده معجمًا كبيرًا مستقلاً كاللسان وكالتاج.

وكأنّ مَن يقتني هذا المعجم يقتني مكتبةً مختارة من ألوف الكتب من العلم والأدب والصناعة والفنّ على طريقة حديثة مستطرفة» [انتهى كلام نجيب خلف][1].

## «المطر» ومفرداته وعباراته[2]

### أوّلاً: المفردات

**أرْتَعَ**: أنبتَ ما ترتع فيه الإبل.

**الأغزَل**: سحابٌ لا مطر فيه.

**أكْدَى**: قلَّ ونكد.

**الأفلَح**: الندى الذي يسقط في الليل على البقل.

**الداحي**: الذي يدحي الحصى عن وجه الأرض.

**رَسَخَ**: ذهب نداه في داخل الأرض فالتقى الشريان.

**الرُّقَة**: الأرض التي يصيبها المطر في الحرّ الشديد فتنبتُ عشبًا.

(١) يقول المؤرّخ جرجي نقولا باز في إحدى نشراته الصادرة بتاريخ ٤ تشرين الثاني ١٩٤٤، لمناسبة إحياء ذكرى الأستاذ خلف، إنّ نجيبًا طبع سبعة آلاف صفحة من معجم معالم اللغة على الآلة الكاتبة. وقد تكون تلك الصفحات، برأي كاتب هذا المقال، عائدة للمقدّمة، ممّا يسهّل نشرها.

(٢) جدير بالذكر أنّ الأستاذ خلف وضع رمزًا عدديًا لكلّ كلمة للدلالة إلى المرجع الذي استقى منه معلوماته.

**الزُرَجون:** المطر الصافي المُستنقع في الصخرة.
**الشّتيك:** أوّل المطر.
**الشَجذَة:** المطرة فوق البَغْشَة.
**الشُفْفَة:** قطرة من المطر.
**الشُفشَاف:** مطرٌ فيه برد.
**الطَلّ:** المطر الضعيف.
**العَثْر:** ما سقته السماء من الأشجار والزرع.
**العُثون:** ما دام بين السحاب والأرض.
**العِذْي:** الزرع لا يسقيه إلاّ المطر.
**العِزُّ:** المطر الشديد
**العَفاء:** المطر.
**الفريض:** ماء المطر.
**القَقْأة:** السحابة التي لا رعد فيها ولا برق، وقطرها تُتقارب.
**القَابَة:** القطرة من المطر.
**القاوية:** السنة القليلة المطر.
**القَسطلانيّ:** خيوط كخيوط قوس المزن تحيط بالقمر، وهي من علامات المطر.
**القَشم:** الغَيث.
**قَعَفَ:** إجترف الحجارة عن وجه الأرض.
**القَفْز:** وهج يثور عند المطر.
**قَوِيَ:** إحتبَس.
**الكَافر:** السحاب المُظلم.
**اللُبادة:** ما يلبس من اللبود وقايةً من المطر.
**اللِّهموم:** السحابة الغزيرة القَطر.
**الماعون:** المطر.
**المَرْش:** الأرض التي أصابها المطر.
**المُظَلَّم:** العشب المنبتّ في أرضٍ لم يصبها المطر قبل ذلك.
**المَظْمَائي:** الذي تسقيه السماء.
**المَعزوزة:** الأرض المطورة التي أصابها العِزّ.

المُعْصِرات: السحائب تعتصر بالمطر.
المُمَانِح: المطر الذي لا ينقطع.
المِلاح: بَرْد الأرض حين ينزل الغيث.
النَّز: الندى السائل.
النَّشْر: الكلاء يَبِسَ فأصابه مطرٌ دُبرَ الصيف فاخضرّ وهو رديء للراعية.
النُّقْضَة: المطرة تصيب القطعة من الأرض. وتخطئ القطعة.
الهَزِيم: المطر المندفع.
الهَطل: المطر المُستمرّ.
الهَفا: مطر ينهمر ثمّ يكُفّ.
الهَلّ: المطر الشديد.
الهَمُوم: السّحابة الشديدة الصّب للمطر.
الهَمِيم: المطر الضّعيف.
الهَيْدَب: السحاب المتدلّي الذي تراه كأنّه خيوط عند انصباب مطره.
الوابل: المطر الشديد الضخم القَطر (جاءه وَبْلٌ وابلٌ).
الوِدان: مواضع الندى والماء.
الوَرِهَة: السحابة الكثيرة المطر.
الوَشْمَة: قطرة من مطر («ما أصابتنا وَشْمة»، أي قطرة من غيث).
الوَلْجَة: كَهفٌ تَستَتِرُ فيه المادّة من مطرٍ وغيره.

ثانيا: التعابير

أثْجَمَ المطر: دام.
إجْلَوّذ المطر: إمتدّ وقت تأخّره.
الأرشم من الغيث: القليل المذموم.
أرضٌ غُفل: لم يُصبها المطر.
أرضٌ مَسْجومة: مَمْطُورة.
أرضٌ مَقدورة: مَمْطورة.
إضحَاكَت الأرض: تغيّر نبتها وأدر مطرها.
إضْمَأكّ السّحاب: لم يُشكّ في مطره.

أعضدَ المطر: بلَغ ثَراهُ العَضد.
أغضَفَت السماء: أخالت للمطر.
أقنتِ السماء: أقلع مطرها.
أَلحَّ السحاب: دام مطره.
أُمّ عُبَيد: الفلاة التي أخطأها المطر.
إنبعج السحاب: نزل مطرًا.
أنزلتِ السماء عزاليها: إنهمر الماء شديدًا.
تَراخت السماء: أبطأ المطر.
تَقَجُّست الأرضَ غيوثٌ: أصابها غيثٌ بعد غيثٍ.
تَفَاوِي الأمطار: قِلّتها.
تلبّدت الأرض بالمطر: تجمّعت ولصق بعضها ببعض.
تَمَخُّضت السّماء: تَهيّأت للمطر.
حَبقَر وعبقَر: صبُّ الغمام أي البَرَد.
دَقّت السماء: أمطرت.
دَهَمَ الأرضَ: بلّها يسيرًا
دِيمةٌ لوثاء: أي تلوّث النبات بعضه على بعض (مطرت السماء ديمة).
رَضّبت السماء: أنزلت المطر.
رَضْخة من مطر: قليلٌ منه.
رَهَجتِ السماء: خَشّت بالمطر.
سحابٌ هَتون: ذو مطر متتابع.
سحاب واعد: كأنّه وعد بالمطر.
سحابة مطبّقة: أصابت بمطرها كلّ الأرض.
سحابة وَطفاء: دائمة السح
سماء غَبطى: دائمة المطر
سنا السحاب الأرضَ: أمطرها
سيلٌ قُعَاف: يجترف كلّ شيء.
صُيان المطر: صغار قطره (غَدوتُ أنفضُ صيان المطر).
ضُبُوك الغيث: تَهَيُّؤه للمطر.

طبَّق الغيم: أصاب بمطره جميع الأرض.
طَشَّت السماء: أتت بالطشيش (أي بالمطر الضعيف).
عَجفتِ البلاد: لم يُصبها المطر.
عرانين السُّحاب: أوائل مطره.
عَشجَذَت السماء: ضعُفَ مطرها.
غُرِّم السحاب: أمطر.
غضُنت السماء: دام مطرها.
غيث غَرَّاف: غزير.
كَرِعَتِ السماء: أمطرت
كلأٌ ملوفٌ: غسله المطر.
لَثَّ المطر: دام أيامًا ولم يُقلِع.
لَثلَثَ المطر: دام زمنًا طويلاً.
ليلةٌ نَطوف: أي ماطرة تمطر حتّى الصباح.
المطروق من الكلاء: ما ضربه المطر بعد يُبْسِهِ.
نصح الغَيثُ البلد: سقاه حتّى اتّصل نبته فلم يكن فيه فضاء (أرضٌ منصوحة)
نكح المطر الأرض: إختلَطَ بترابها.
هذا غيثٌ لا يكفه أحد: أي لا يعلم أحدٌ أين أقصاه.
هيَّغ المطر الأرض: جادها.
وَثَمَ الأرض: ضربها.
وَطِفَ المطر: إنهمر.

ختامًا،

يبقى السؤال الذي يطرح نفسه: هل من بين الدول العربيّة، أو مجامعها اللغويّة، مَن يتبنّى نشر مقدّمة معجم معالم اللغة والكتاب الأصليّ؟

وكان قد سبق لمجمع فؤاد الأوّل للغة العربيّة أن تبنّى طبع معجم معالم اللغة كما أوردت جريدة رقيب الأحوال اللبنانيّة الصادرة بتاريخ ١٩٥٠/٧/٢٨، ولكن لا أحد يعرف بالضبط لماذا لم يتحقّق هذا التبنّي!

# مراجعة الكتب

# حول كتاب «الصداقة»*
## للدكتور منوال يونس

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

عُرف الدكتور منوال يونس، العضو الحاليّ في مجلس النوّاب اللبنانيّ والأستاذ السابق في جامعة فنزويلا المركزيّة، بكتاباته الفكريّة الرصينة في شؤون الثقافة والسياسة والإصلاح الإداريّ. وكتابه عن الصداقة لا يقلّ قيمة عمّا سبقه، ممّا دفع منظّمة الأونسكو إلى أن تنشره برعايتها.

وأوّل ما يلفت الانتباه في مؤلّف الدكتور يونس هو موضوعه. فالصداقة من أجمل وأسمى الحالات التي يمكن أن ينعم بها الإنسان، لذا عالجها كبار المفكّرين القدماء من أمثال أرسطو وتلميذه ثيوفرسطس عند اليونانيّين، ومن بعدهما عملاق الآداب اللاتينيّة شيشرون الذي خلّف لنا كتابه المعروف في الصداقة (De amicitia). أمّا في العربيّة فلم يكن لموضوع الصداقة كبير نصيب، إذ ما صنّفه أبو حيّان التوحيدي بعنوان **الصداقة والصديق** ما هو إلاّ «جمع أمثلة وأشعار قيلت في أواصر المودّة بصورة عامّة ولا يمكن اعتباره دراسة في الصداقة».

أمّا كتاب الدكتور يونس فيهدف إلى تحليل ظاهرة الصداقة تحليلاً منهجيّاً بذهنيّة الفيلسوف وعالم الاجتماع ومنظّر الخُلُقيّات، بدون أن تفقد دراسته

(*) دار ملفّ العالم العربي، بيروت ١٩٩٢، ١٠٣ صفحات.

طابعها الأدبي الرشيق، بعيداً عن مظاهر الأبحاث العلميّة المعقّدة الجافّة. ومن جميل ما بيّنه المؤلّف أنّ الصداقة تتمثّل، أوّل ما تبدو للباحث عنها وفيها، بفضيلة الصدق، وكلا الكلمتين من جذر واحد. ثمّ يصف مراحل نشوء الصداقة ونموّها، فيرى أنّها كثيراً ما تنطلق من باب المصادفة، ثمّ تنتقل إلى مرحلة المصاحبة مع ما يواكب ذلك من انتقال من الشعور بالارتياح إلى الرغبة في الشعور بالدعم والمساندة. ويلي المصاحبة مرحلة الرفقة التي هي أرقى، ودوامها أطول، وهي منوطة بالرفق على نحوٍ ما يشير إليه أصلها اللغويّ. والرفقة تدعو إلى محبّة الرفيق وإكرامه والإسرار له بمكنونات القلب للمشاركة والحوار. ثمّ يتكلّم المؤلّف على كيفيّة الحفاظ على الصداقة وتنميتها لضمان ثباتها، ومن أهمّ دعائمها الصدقُ وإطلاقُ القدرات الخُلُقيّة في السعي إلى الكمال.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الدكتور يونس وُفِّق إلى أبعد الحدود في تحاليله الثاقبة والصائبة في كثيرٍ من الأحيان. إلاّ أنّنا لا نشاركه بعضاً من مقولاته لا سيّما في مقارناته بين الصداقة والحبّ. فقد راح المؤلِّف، وفي أكثر من فصل، يقابل بين الحبّ والصداقة محاولاً أن يميّز بين هذه وذاك، ليفضي في أغلب الأحيان إلى الإقرار بما يجعلك تظنّ أنّ الصداقة خير من الحبّ. ولئن لم يُرد أن يقول هذا المقال، فإنّه في تمييزه ينفي فعلاً عن الحبّ صفاتٍ قَصَرها على الصداقة، بدون أن يدور في خلدِهِ أنّها من صفات الحبّ أيضاً لو تعمّق المحلِّلُ في تحليله.

فمن مقولاته التي نراها مجحفةً في حقّ الحبّ، تلك التي جاءت في الصفحة ٤٦:

«إنّ هدفاً من أهداف هذه الدراسة هو البرهنة على أنّ صلة الصداقة تحقّق، أكثر من صلةٍ إنسانيّة أُخرى، هذا الوصلَ الحميم بل هذا التداخل النادر المثيل بين النفوس في أقصى مداه وأتمّ فائدته ومعناه. ورغم أنّ الحبّ يتضمّن هو أيضاً قدرةً فائقة على الوصل الحميم بين نفسَين، غير أنّه يعجز، في معظم الأحيان، عن إحاطة كلٍّ منهما بحقيقة الأخرى، كما يعجز عن صون ديمومة الصلة بينهما؛ فالحبّ لا يشترط اقتران المعرفة بالمشاعر، لأنّ عنصر العاطفة هو الدافع في طبيعته، بينما الصداقة، وهي ذاتُ الطبيعة المتوازنة، ترقى بدفع القلبِ والعقلِ معاً إلى

التجالي في الشعور والرؤية حتّى أعماق النفس وأبعاد السريرة. فهي لا تستمرّ في التهيّم أو تتبدّد في اللذّة، كما هو واقعُ معظم حالات الحبّ، بل هي مجاراة واعية ومتواصلة مع متغيّرات حياة كلٍّ من الصديقين».

أحببنا أن نستشهد بهذا المقطع كاملاً لأنّه مليء بالأحكام المتطرّفة التي تحاكي المغالطات وتنطوي على بعض التناقضات. ففي حين يغلّب الكاتب الصداقةَ على الحبّ، يقرّ «أنّ الحبّ يتضمّن هو أيضاً قدرةً فائقة على الوصل الحميم بين نفسين». ولئن عجز في بعض الأحيان، أو حتّى في كثيرها (لا في معظمها كما يؤكّده المؤلّف) عن إحاطة كلٍّ من النفسين بحقيقة الأخرى، أفلا تتعرّض الصداقة لمثل هذا الإخفاق؟ وإلامَ الاستناد للإقرار بأنّ الحبّ لأعجز من صيانة الديمومة بين المتحابَّين؟ وماذا يؤكّد لنا أنّ الصداقة أوفر حظّاً في المثابرة؟ ومَن قال إنّ الحبّ لا يشترط اقتران المعرفة بالمشاعر، اللهمّ إن هو حبّ حقيقيّ، لا نزوةٌ وهوى. فكأنّي بالكاتب يخلط دوماً بين الحبّ المحبّة والحبّ الغرام (أو الحب الهوى) الذي هو غريزة وحسب. أفلا يدري كلّ منصف أنّ الحبّ، كما الصداقة، يرقى هو أيضاً «بدفع القلب والعقل معاً إلى التجالي في الشعور والرؤية حتّى أعماق النفس»؟ ومَن منّا لا يفقه أنّه كما أنّ هنالك في الحبّ شوائب تشوبه، ففي الصداقة أيضاً عيوب تعيبها؟

وعلى هذا النحو من التأكيدات التي لا تستند إلى برهان جازم يتابع المؤلّف مقارنته بين الحبّ والصداقة. فيقول غير منتبه إلى بعض ما يقع فيه من تناقض (صفحة ٥٣): «لا شيء أثبتُ وأخصب في الصداقة والحبّ من رابطة القلوب التي تنشأ على أساس التكافؤ والمبادلة بالمثل (...) لكنّ المبادلة بالمثل في الحبّ قلّما تدوم، بينما دوامها في الصداقة هو من أوّل شروطها». قلنا: فلئن كان دوام المبادلة بالمثل من أوّل شروط الصداقة، فإنّه إيضاً من أوّل شروط الحبّ، وإذا ما انتفى الحبّ ساعةَ لا تدوم المبادلة بالمثل، فمن يجرؤ على القول بأنّ الصداقة تعود صداقةً إن انتفت فيها المبادلة بالمثل؟ لا بل نزيد ونقول: إنّ من أهمّ شروط الحبّ أنّه يتعدّى المطالبة بالمبادلة بالمثل، فالحبّ الحقّ هو حبّ بلا شروط، على نحو ما يحبّ الله الإنسان دون قيد أو شرط وإلاّ لما كان محبّةً.

ومن التأكيدات التي نقف عندها حيارى تلك التي وردت في الصفحة ٦٠: «تتفرّد مشاعر الصداقة عن سائر المشاعر الإنسانيّة، كونها توقظ ضمير كلا الصديقين إلى وجوب تساويهما في غبطة المؤازرة أيّا كان المستعين بالآخر، بينما في الحبّ، كما رأينا، قلّما يتساوى الحبيبان في مشاعر التفاني والتضحية، لأنّه كثيرًا ما يكون الحبّ صلةً بين أنانيتين، أو يكون، في حالات أخرى، صلة بين متفاوتين في القدر والمستوى بالنسبة إلى هذه المشاعر». إنّها لعمري مقولة تكاد تُفهم منها أنّ الحبَّ سعيٌ أنانيٌ إلى امتلاك الآخر(!) أو، في أحسن الحالات، حدبٌ فوقيٌ على من هو أدنى مستوى. فما هو برهان الكاتب للإقرار بأنّ في الحبّ «قلّما يتساوى الحبيبان في مشاعر التفاني والتضحية»؟ إنّ الحبّ الحقّ - الذي ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار لمقارنَتِهِ بالصداقةِ الحقّ التي هي موضوع الكاتب - هو تسابق على التفاني والتضحية من كلا الحبيبين وأبعد ما يكون عن الأنانية، وإن هو كان «صلة بين متفاوتَين في القدر والمستوى»، فكونه حبّاً حقّاً يجعله يخفض كلّ تعالٍ وشفقةٍ مذِلَّة، فالحبّ يرفع المحبوب، والكبير الحقّ هو الذي يعرف كيف يتواضع ليرفع الوضيع فيصير الاثنان في مستوى واحد. وإنّ المساواة التي يحصل عليها المتحابّان بفعلٍ إراديّ حرّ لهي أجلّ وأثمن من تلك التي تقوم بصورة عفويّة بين الصديقين.

إلاّ أنّنا لا نريد أن نقع نحن أيضاً في فخّ المقارنة. فهذا الأسلوب صعب وهو أشبه - في حال الصداقة والحبّ - بالسير على حبلٍ منتصب بين قمّة جبلين. فما أهون أن تزلّ القدم بالمغامر مهما تأنّى. ونحن نرى أنّ الدكتور يونس بالغ في مقارناته وزلّ قلمه غير مرّة وأحبّ أن يجلي صفحة الصداقة على حساب الحبّ، فنسي أنّ هناك فرقاً بين الحبّ ومسوخ الحبّ التي يتشدّق بها الناس. ويا ليته تأمّل في ما أعلنه بولس الرسول عن المحبّة في رسالته الأولى إلى أهل قورنتس (الفصل ١٣)، إذن لأحجم عن أقواله التي أثبتناها، فالمحبة «تخدم (...) ولا تنتفخ من الكبرياء (...) ولا تسعى إلى منفعتها (...) وتصدّق كلّ شيء». أجل، فالحبّ كالصداقة له علاقة بالصدق، والحبّ هو قمّة الصداقة كما أنّ الصداقة في قمّتها هي حبّ. ذلك بأنّ الحبّ الحقّ هو انفتاح وتعدُّديّة على نحو ما تكون الصداقة

(ص ٦٦ ـ ٦٧). فعندما يقول المؤلّف بتفوّق الصداقة على الحبّ لأنّ حبّ الرجل والمرأة يحصرهما في مجال ضيّق، فلقد نسي أن الحبّ الحقّ، حتّى بين اثنين، لا يمكن إلاّ أن يشرّع أبوابهما على الآخرين. ومَن أحبّ قرينه حقاً يحبُّ الآخرين حتماً، في حين أنّ من يدّعي أنّه يحبّ قرينه ولا يحبّ الآخرين هو كاذب أو أعمى يحبّ في الحقيقة ذاته من خلال قرينه. الحبّ الحقّ يدفع الحبيب إلى أن يضمّ حبيبه بين ذراعيه دون أن يغلقهما عليه. وخير مثال على أنّ الحبّ لا ينفي التعدُّديّة ـ تلك التي يرى الكاتب أنّها من أجمل ما تتصّف به الصداقة ـ هو العائلة، حيث ينفتح الحبّان على العالم بأسره من خلال الولد ينجبانه.

ختاماً نودّ أن نشكر للدكتور منوال يونس كتابه القيّم الرصين. فقد عالج موضوعه بصدق ملحوظ. وإن كنّا نخالفه في بعض مقولاته، إلاّ أننا نرى أنّه انجرّ إليها انجراراً فانساق في المنحدر السهل لشدّة ما أحبّ أن يبرز أهمّيّة الصداقة، وهي، بلا مراء، من أروع ما يتّصف به الإنسان. ولو أتيح لنا أن نعالج نحن الموضوع لسعينا أيضاً إلى إبراز أهميّة تلك الفضيلة الرائعة، ولكن لا بتبيان تعارضها مع الحبّ، بل بالتأكيد على أنّها، في نهاية المطاف، تلتقي والحبّ لأنّهما في العمق مظهران متكاملان لحقيقة واحدة[1].

**الأب كميل حشيمه**

---

(١) نشير في الختام إلى شائبة تركت بصماتها غير المستحبّة في هذا الكتاب النسم الجوهر الأنيق المظهر. فقد ورد في العشرات من الكلمات، وتقريباً في جميع الصفحات، استعمال همزة الوصل ساعيةً حيث لا يجوز استعمالها، لا سيّما في مصادر الأفعال الخماسية، فكتب: إلى الإنفتاح، من الإزدياد، للإرتقاء، من الإجتماع، للإلتباس...

## مجلّة «أفكار» ودورها في الحركة الأدبية الأردنيّة، ١٩٦٦ ـ ١٩٨٦
### تأليف شكري حجي
### منشورات وزارة الثقافة، عمّان، ١٩٩٢، ٣٩٤ صفحة

يتناول هذا الكتاب القيّم دراسة مجلّة أفكار الأردنيّة منذ صدورها في شهر حزيران ١٩٦٦ حتى توقّفها في آخر سنة ١٩٨٦، والمؤلّف أعدّ أصلاً كرسالة قدّمت إلى كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة القدّيس يوسف ـ بيروت ـ لنيل درجة الماجستير في اللغة العربيّة وآدابها، وقد نالتها عن جدارة.

وتأتي أهمّيّة هذه الدراسة من كونها تناولت مجلّةً ثقافية ظلّت مدّةً من الزمن الميدان الوحيد الذي وفّر للكتّاب في الأردنّ إمكانيّة نشر نتاجهم طوال نحو ربع قرن. ثم إن المؤلّف نجح في معالجة موضوعه إذ أكبّ عليه بروح علميّة ومنهجيّة صارمة وشمول يستند إلى الكثير من التدقيق. ففي باب أوّل درس المسائل التاريخيّة منطلقاً من الصحافة الأردنيّة عامّة ومنتهياً إلى مولد مجلّة أفكار وما واكبه من ظروف. وفي باب ثانٍ غاص في موضوع المسائل الإداريّة الخاصّة بالمجلّة، فلم يترك منها شاردة ولا واردة إلاّ تطرّق إليها، حتّى إنّه أفرد مقاطع للترويسات وحروف الطباعة وترقيم الصفحات! وفي الباب الثالث، وهو الهيكل العظمي، درس دور المجلّة في الحياة الأدبيّة واقعاً ومرتجى. وكلّل المجموع سلسلةً من الملحقات والفهارس المفيدة، من أهمّها واحد يصحّح النواقص والأخطاء التي برزت في كشّاف المجلّة الصادر عن وزارة الثقافة والتراث القومي.

وما دمنا في باب تصحيح الأخطاء نشير إلى عدد من النواقص تشوب فهرس الأعلام. فخلافاً لما ورد في هذا الثبت، لم نجد أثراً لفخري قعوار في الصفحة ١٢٧، ولا لنتحي قعوار في الصفحة ٢٢٣، ولا لإدوارد عبيد في الصفحة ٢٨٠، ولا لإلياس جريس في الصفحة ٣٦٥، ونخشى أن يكون هناك الكثير من مثل هذه الهفوات. ـ ثمّ إنّ اسم جان ألكسان، الكاتب السوري المعروف، شُوّه فصار أجان الكسان، وحمل في حرف الكاف، في حين ينبغي إدراجه في حرف الألف لأنّ الألف واللام في بدايته أصليّان (ص ٣٨٦). وكذلك نجعل اسم الأديب سهيل إلياس في نهاية حرف الواو وقبل حرف الياء (ص ٣٨٩).

وهناك في الصفحة ٢٧٤ (المقطع الأخير) خلط بين إلياس وخليل جريس؟

وأخيراً لفت نظرنا في النبذة المخصّصة لصديقنا الأستاذ روكس بن زائد العزيزيّ (ص ٣٢٦) القول إنّه درس في مدرسة كان يشرف عليها الآباء اليسوعيّين (كذا). فقد زلّ قلم المؤلّف سهواً فكسر ما يجب رفعه، وشرّف رهبانيّتنا اليسوعيّة بإدارة مدرسة لا علاقة لهم بها، ولعلّها للآباء الفرنسيسيّين؟

وعلى أمل أن يعيد المؤلّف النظر في الأرقام الواردة في الفهرس المذكور، نثني على جهوده العظيمة والتقين أنّ كتابه بات مرجعاً لا يستغنى عنه لدراسة كلّ ما يمتّ إلى الحركة الأدبيّة في الأردنّ الشقيق.

أ.ك. حشيمه

١ ـ تدوين رؤوس الأقلام، تأليف ندى كفوري خوري
٢ ـ إعادة الكتابة، تأليف ليليان كرم
٣ ـ التصميم، تأليف شاهين كلاّس
٤ ـ التلخيص، تأليف جينا أبو فاضل

سلسلة «منهجية التعبير» بإشراف هنري عويس، دار المشرق،
بيروت ١٩٩٢، ٦٠ و ٧٦ و ٦٤ و ٥٢ صفحة

هذه كتيبات أربعة هي طليعة سلسلة يشرف على إصدارها مركز الأبحاث والدراسات العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القدّيس يوسف ـ بيروت. والهدف منها مساعدة الطلاّب في المراحل المتوسطة والثانوية والجامعية على التعبير بوضوح ودقّة شفهياً وكتابةً. والوسيلة إلى ذلك، بحسب ما هو معروض في الكتيبات، هي سلسلة من التمارين التطبيقيّة المتدرّجة المتكاملة من خلال نصوص مكتوبة أو مسموعة متنوّعة، ومن خلال مناسبات أو حالات تواصليّة. ولئن يستفيد المتعلّم من هذا الأسلوب فيتدرّب على المراقبة والاكتشاف، والمحاكاة والإبداع، فإنّ المعلّم أيضاً يجد فيه ما يسعفه لتنشيط دروسه وإحيائها وتشغيل طلاّبه ودفعهم على الاكتشاف والاستنتاج.

لا شكّ أنّ هذه السلسلة ستؤدّي عظيم الخدمة في معاهدنا لأنّ جمهور طلاّبنا هو في أيّامنا أحوج ما يكون إلى حسن التعبير إن بالقلم أو بالقول، فضلاً عن حسن التفكير بانتظام ومنطق سليم.

م. ت.

فوزي المعلوف

تأليف د. ريمة أبي فاضل

سلسلة «شعراء لبنان» ٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٧٣ صفحة

«فوزي المعلوف وجهٌ مهجريٌّ مشعّ، أجمع متذوّقو الشعر على سحره الخاصّ، ومناخه العذب، وعدّوه رائد اتّجاه مميّز في الشعر العربيّ». وقد حاول المؤلّف أن يلج قلب فوزي المعلوف، فسلّط الضوء على الظروف السياسيّة والاجتماعيّة التي دعته إلى الهجرة وعلى معاناته الروحيّة والإنسانية التي رافقت عمره القصير. وأسهب في تحليل أسلوبه الشعريّ وكيفيّة تطوّره.

يطالعنا المؤلّف في الفصل الأوّل من كتابه بعرض لما أحدثته «العصبة الأندلسيّة» من تجديد أدبيّ دون الانسلاخ عن التراث والثقافة، ثارت على الرواقين المتعقّلين في الأدب، ودعت إلى مقاومة التغرّب بمكافحة التعصّب وإقامة وحدة قوميّة منفتحة.

وبعد هذا التمهيد الأدبيّ التاريخيّ، ينتقل إلى قراءة وجه فوزي المعلوف الإنسان، فيركّز على الحبّ العريق الذي خرج منه المعلوف ويرافقه في هجرته ويذكر آثاره الشعريّة والنثريّة. ثمّ يصل إلى قراءة ثانية لكيان فوزي الشاعر، وفيها يورد العناوين الآتية: الشاعر ومواقفه الوطنيّة، المعلوف شاعر التأمّل والألم، الشاعر في رحلته الروحيّة، لغة فوزي المعلوف الشعريّة، والشعر والحقيقة. وفي

هذا الفصل الطويل، يبرز نقد الشاعر للعثمانيين ولأبناء وطنه على السواء. ثم يحملنا المؤلّف لنعيش اختبار المعلوف المؤلم بدءًا بالطفولة والحب مروراً بالمرض والهجرة وصولاً إلى التساؤلات الوجوديّة الكبرى ومحاولة الارتفاع نحو عالم الروح بما فيها من غربات وتضحيات وأحلام. ويقفل القسم الرابع من الفصل الثالث على دراسة للغة فوزي المعلوف الشعريّة وتطوّرها تبعاً لنضج الشاعر وقوّة اختباره.

أمّا الفصل الرابع فيتضمّن مقارنة بين «شاهقتين معلوفيّتين»، واحدة لشفيق وأخرى لعيسى، من حيث المضمون واللغة الشعريّة.

كتاب كثيف المادّة، شامل النظرة، غنيّ بالمصادر والمراجع العربيّة والأجنبيّة ـ عددها يتجاوز الأربعين ـ ينقل تجربة إنسانيّة ووطنيّة ويحمل على الاعتزاز بما قدّمه المهجريّون للأمّة.

**أنطوان الغزال**

## فهرس مخطوطات
## مكتبة المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة

**التابع لجمعيّة المقاصد الخيريّة الإسلاميّة في بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م ٤٣٠ صفحة**

أُسّس المعهد العالي للدراسات الإسلامية في أولى سنوات القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١ م)، وما فتئ أن انطلق رغم صعوبة الأوضاع اللبنانية التي واكبت نشأته، نعالج بجدّية ووعي الكثير من الشؤون التي تهمّ الفكر الإسلاميّ وتراثه العريق. ومؤلّفات القيّمين عليه والمتخرّجين منه تحتلّ في المكتبات مكاناً مرموقاً، نذكر منها كتب الدكاترة هشام نشّابة ورفيق العجم وعلي دحروج وأحمد الموصلي والشيخ عبدالله الخالديّ وسواهم. وآخر ما عرفنا من المصنّفات الصادرة بهمّة هذا المعهد الزاهر فهرسُ المخطوطات التي تحويها مكتبتُه وقد جُمعت على مدى نحو خمسين سنة من الزمن وعددها يربو على الخمسمائة ومعظمها من تقدمة الشيخين المرحومين سعيد إياس ومحمّد علي الإنسيّ. وموضوعات الكتب متنوّعة: نسخة القرآن الكريم وعلومه، والحديث الشريف وعلومه، وعلم الكلام، والفقه، واللغة بمختلف أبوابها، والأدب والتربية والتصوّف، والطبّ والفلك والحساب، والفلسفة والتاريخ والجغرافيا والتراجم والمجاميع.

أمّا النهج المتّبع في تنظيم الفهرس فهو متوسّط بين التوسّع والاقتضاب، أتى على رقم المخطوط وعنوانه، ومطلعه وآخره، وعدد أوراقه ومقاسه وعدد سطوره ووصف خطّه، فضلاً عن الإشارة إلى ذكره في أهمّ المجاميع كمعاجم سركيس وعمر رضا كحّالة والحاج خليفة وبروكلمان... ومن محاسن الكتاب أنّه أضيف فيه إلى فهرس الموضوعات فهرس للعناوين وآخر بأسماء المؤلّفين وآخر بأسماء النسّاخ، ممّا جعل من هذا المصنّف مرجعاً قيّماً لاغنى عنه في كلّ خزانة عربيّة.

**الأب كميل حشيمه**

## العروبة والإسلام في الدساتير العربية
### تأليف الدكتور جورج جبّور
### دار الرها، حلب، ١٩٩٣، ٢٠٦ صفحات

الدكتور جورج جبّور أستاذ علم السياسة المحاضر في جامعة حلب - برنامج الدراسات العليا في العلاقات الدولية. وقد أصدر عام ١٩٧٦ كتاباً بعنوان **العروبة ومظاهر الانتماء الأخرى في الدساتير الراهنة للأقطار العربية** (دمشق، منشورات وزارة الثقافة). ولمّا كان هذا المؤلَّف نافدًا منذ مدّة طويلة فقد رأى صاحبه أن يعيد طبعه بعد أن زاد عليه بحثاً عنوانه «الجمعية التأسيسية السورية ومناقشة المادّة الثالثة من مشروع الدستور الخاصّة بدين الدولة، تموز ١٩٥٠» (صفحة ١٥٧ إلى ١٧٦). كما أنّه ألحق بالكلّ نصوص ما وقع عليه من مراجعات الكتاب، وهي أربع (ص ١٧٧ إلى ٢٠٤). ورأى المؤلّف أن يبدّل عنوان كتابه حبًا للاختصار والتبسيط، فجاء العنوان الجديد أنفذ وأجدى.

جميل كتاب الدكتور جبّور أنّه واضح كلّ الوضوح، وصريح في مواجهة الإشكالات. فهو مثلاً لا يخشى القول إنّ الدساتير لا تكفي لإعطاء الصورة الواضحة عن الأوضاع السياسية في الدولة، فالفكر السياسيّ فيها مرتبط بظروف متعدّدة، بعضها مباشر وبعضها الآخر غير مباشر. كما أنّ بعض نصوص الدساتير يُقصَد بها عامل الاستهلاك السياسي، سواء منه المحلّي أو العربي أو الدولي!

ولفت نظرنا مسألة كنّا نودّ لو خرجنا من مطالعتها بمزيد من النور. فقد جاء في معرض كلام المؤلّف عن علاقة اللغة العربية بالدساتير التي درسها، أنّ معظم المفكرين القوميين يرون أنّ اللغة العربية هي المقوّم الأوّل من مقوّمات القومية العربية. فكيف يفسّر أنّ الصومال قُبِلَت في جامعة الدول العربية على الرغم من أنّ لغتها الرسمية ليست عربية الأصل والتركيب بل هي متأثرة فقط بالعربية من حيث مفرداتها (كالتركية أو الإيرانية)، في حين أنّ جزر القُمُر، التي لها وضع لغويّ مشابه تماماً لوضع الصومال، لم تُقبَل في الجامعة العربية حتى لحظتها؟ والغريب في ذلك - أو الطريف - أنّ الصومال باتت تستعمل في كتابة لغتها الأحرف اللاتينية، في حين يستعمل القمريون اللغة العربية في بعض وثائقهم الرسمية كجوازات السفر!

مهما يكن من أمر، فكتاب الدكتور جبّور يزخر بالمعلومات ولم يفقد شيئاً من جدّته رغم مرور الزمن.

ك.ح.

## وثائق عصريّة في سبيل الحوار
## بين المسيحيّين والمسلمين
### بقلم جماعة من المؤلّفين
منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت ـ جونيه، ١٩٩٢، ١٩٥ صفحة

إنّه الكتاب الثاني من نوعه ـ بما فيه الإخراج ولون الغلاف وصورته ـ تُصْدِره المنشورات البولسيّة في العقد الأخير حول الحوار بين الإسلام والمسيحيّة(*). فقد ظهر بهمّتها سنة ١٩٨٦ كتاب من تأليف الأب موريس بورمانس وتعريب المطران يوحنّا منصور بعنوان **توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين**.

والكتاب الجديد يتّصف بعدد من المميّزات. فإنّه من تأليف نخبة من المفكّرين المسلمين والمسيحيّين المتخصّصين في أمور دينهم والملمّين بدين الفريق الآخر. كما أنّ المقالات كتبت في معظمها بالعربيّة، ممّا يعني أنّها بقلم أناس غير بعيدين عن الواقع الذي يعالجونه. وأخيراً ظهرت هذه المقالات في مجلّة **دراسات إسلاميّة مسيحيّة** Islamochristiana الصادرة عن «المعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة» PISAI في روما سنة ١٩٨٥.

أمّا الموضوعات المطروقة فهي الآتية:

١ ـ «الإسلام والنصرانيّة، من الصدام إلى الحوار»، بقلم الدكتور سعد غراب، عميد كلّيّة الآداب في جامعة تونس.

٢ ـ «لويس ماسينيون، الذكرى المئويّة الأولى»، بقلم موريس بورمانس، مدير مجلّة دراسات إسلاميّة مسيحيّة.

٣ ـ «الإسلام والحوار، أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث»، بقلم محمّد الطالبي، عضو مجلس الثقافة العالي وعميد سابق لكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في تونس.

٤ ـ «الأسس المشتركة بين الديانتين في المعتقدات ومواطن الالتقاء في ميادين الحياة»، بقلم موريس بورمانس.

٥ ـ «توجيهات عصر من عناصر اكتمال الذات والتفاهم بين الشعوب»، بقلم عبد الوهّاب بوحديبة، مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة بتونس.

٦ ـ «التراث العربي المسيحي القديم وتفاعله مع الفكر العربي الإسلامي»، بقلم الأب سمير خليل سمير اليسوعي، أستاذ اللاهوت العربي المسيحي والإسلاميّات في معاهد روما ومصر ولبنان.

٧ ـ «الإسلام دين السلام»، بقلم الدكتور عبده سلاّم من مؤسّسي جمعيّة الإخاء الديني التي تضمّ مسلمين ومسيحيّين مصريّين في روح من التحاور والتعاضد.

٨ ـ «هل للمسلمين والمسيحيّين ما يقولونه أو يفعلونه معاً في عالم اليوم؟»، بقلم الأب موريس بورمانس.

وفي ختام الكتاب كلمة البابا يوحنّا بولس الثاني في لقائه مع الشبّان والشابّات المسلمين في المغرب يوم ١٩ آب/أغسطس ١٩٨٥.

---

(*) علماً أنّ المرحوم الأرشمندريت يوسف درّة الحدّاد أصدر وضمن منشورات البولسيّين سلسلة من ثلاثة كتب مخصّصة للحوار الإسلامي المسيحي.

المهمّ في هذا المصنّف أنّه يُظهر بما لا يرقى إليه الشكّ أنّ عصور الجدل والتناحر بين المسيحيّة والإسلام قد ولّت، أو أقلّه عليها أن تولّي، وحكماء كلا الديانتين على اعتقاد وثيق بأن الحوار والتفاهم والانفتاح هي السبيل الوحيد إلى التعايش والسلام. ولا بدّ لذلك من العمل معاً في سائر ميادين الحياة لأنّ العمل المشترك خير ما يقرّب القلوب، فضلاً عن أنّ أوجه التشابه بين الديانتين كثيرة فلا بدّ من التركيز عليها لأنّ الإيجابيّات تبني.

أ. ك. ح.

## طريقة التحليل البلاغيّ والتفسير

### تحليلات نصوص من الكتاب المقدّس ومن الحديث النبويّ الشريف

معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف)، دار المشرق، بيروت ١٩٩٣، ٣٠٦ ص.

يُستحسن أن نبدأ بتنبيه القارئ إلى أنّ المقصود ـ ههنا ـ بالتحليل البلاغيّ ليس ما عهدناه في مؤلّفات علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع، مع أنّ ذلك يمكن أن يشكّل عنصرًا من عناصر التحليل المقصود. فإنّ منهج التحليل البلاغيّ المعتمد في هذا الكتاب تعود أصوله إلى النصف الأوّل من القرن الثامن عشر حينما طبّقه روبرت لوث (Robert Lowth) على نصوص الكتاب المقدّس (أوكسفورد، ١٧٥٣). ثمّ نما هذا المنهج في إنجلترا، إلاّ أنّ نجمه أفل عند ازدهار منهج النقد التاريخيّ، ثمّ عاد فبرز منذ أواسط القرن الحاليّ في الولايات المتّحدة وفرنسا.

ويقدّم لنا هذا الكتاب تحليلاً لمجموعة كبيرة من النصوص المختارة من الكتاب المقدّس بعهديه، ومن الحديث النبويّ الشريف. وقد آثر أصحاب الكتاب ألاّ يعالجوا النصوص القرآنيّة في هذه المرحلة على الأقلّ، نظرًا إلى موضعها الخاصّ في الإسلام. وقد رموا إلى استخراج البنى التي تقوم عليها النصوص، وتشكّل بلاغتها. والبنيتان الأساسيّتان هما التوازن المتوازي (أو التوازي: Parallélisme)، والتوازن المشترك الوسط (أو القلب: Chiasme). ففي البنية الأولى تعود العناصر نفسها ترد حسب النمط الذي سبق لها أن وردت فيه، وفي البنية الثانية تعود العناصر نفسها ترد على عكس النمط الذي سبق لها أن وردت فيه. ويمكن أن نختصر البنيتين بالرسم التالي:

- التوازن المتوازي: أ ـ ب ـ ج / أ' ـ ب' ـ ج'.
- التوازن المشترك الوسط: أ ـ ب ـ ج / ج' ـ ب' ـ أ'.

ويقع الكتاب في ثلاثة أقسام:

- أمّا القسم الأوّل فهو عرضٌ لمنهج التحليل البلاغيّ في تفسير النصوص. ويقوم على محورين: أوّلهما تاريخيّ، وهو تتبع موجز لتاريخ تفسير الكتاب المقدّس، والعلوم التفسيريّة الإسلاميّة؛ وثانيهما دراسة للمنهج البلاغيّ في تاريخه (من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين)، وفي مقوّماته (العلاقات بين عناصر اللغة).

وأمّا القسم الثاني فتحليلٌ لمجموعة من نصوص الكتاب المقدّس، والحديث النبويّ (استنادًا إلى صحيح البخاري وصحيح مسلم). وأُدرجت هذه النصوص في محورين: محور النصوص المتوازية (ثمانية نصوص)، ومحور النصوص المشتركة الوسط أو المحوريّة (ستّة نصوص).

وأمّا القسم الثالث فتقويمٌ للمنهج البلاغيّ وتطلّعات مستقبليّة. ودار هذا القسم حول ثلاثة محاور: أوّلها تقويم المنهج البلاغيّ نفسه من حيث النظر في مدى موضوعيّته استنادًا إلى معايير من

داخل النصّ أو خارجه، وثانيها تبيان مقام المنهج البلاغيّ وفضله في نقد النصوص وتحقيقها، وترجمتها، وتحديد وحداتها، وضبط معناها ضبطًا جديدًا محكمًا؛ وثالثها تحديد هويّة البلاغة التي تمّ اكتشافها ووجود بلاغات متنوّعة (بلاغة ساميّة - بلاغة يونانيّة لاتينيّة..).

لقد وُضع هذا الكتاب في نطاق حلقة بحث رعاها معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف، وذلك في اجتماعات أسبوعيّة استغرقت سنتين ونصف سنة من العمل (بين كانون الأوّل ١٩٨١ وتشرين الثاني ١٩٨٤). وقد شارك في ذلك من الجانب المسيحيّ: الأب رولان مينيه (Roland Meynet)، مدير مدرسة اللغات والترجمة آنذاك، والأب لويس بوزيه (Louis Pouzet)، أستاذ التاريخ والحضارة الإسلاميّة والمسؤول عن الدراسات العليا في فرع الآداب العربيّة، ومن الجانب الإسلاميّ أهيف سنّو أستاذ الأدب العبّاسيّ والحضارة العربيّة الإسلاميّة الكلاسيكيّة ورئيس فرع الآداب العربيّة، ونائلة فاروقي أستاذة الفلسفة في فرع الفلسفة آنذاك، وكلّهم ينتمي إلى كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف. وقد وُضع الكتاب باللغة الفرنسيّة؛ ثمّ نقله إلى العربيّة جرجورد حردان مدير معهد اللغات والترجمة سابقًا، وهنري عويس المسؤول عن شعبة الترجمة في مدرسة الترجمة. فلذلك أضيف إلى الكتاب معجم عربيّ فرنسيّ للمصطلحات المستعملة.

وقد يكون من الصعب تحديد ما قام به كلّ باحث على حدة. ولكن يجب الاعتراف بما للأب رولان مينيه من فضل في اعتماد المنهج البلاغيّ نفسه[1]. وهو الذي وضع الدراسة التاريخيّة التي تناولت تاريخ تفسير الكتاب المقدّس، وتاريخ منهج التحليل البلاغيّ، وهو الذي تولّى عرض هذا المنهج، فضلاً عن تحليل نصوص الكتاب المقدّس، وصياغة تحليل النصوص الإسلاميّة والقسم الثالث في شكلهما النهائيّ. وكتب الأب لويس بوزيه مقدّمة للعلوم التفسيريّة الإسلاميّة، وعانى ما عاناه في إخراج الكتاب وضبط لوحاته في أثناء الطباعة. ووضع أهيف سنّو الدراسة الخاصّة بالعلوم التفسيريّة الإسلاميّة. وكان لنائلة فاروقي مشاركة أساسيّة في سبر قضايا المنهج خصوصًا. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ تحليل النصوص الإسلاميّة هو عمل جماعيّ حقيقيّ، وإلى وجود صياغات سابقة للصياغة النهائيّة ولكلّ باحث دوره فيها، وإلى أنّ كلّ ما كتب عُرض على أعضاء الفريق ليعلّقوا عليه ملاحظاتهم.

قلنا: «أعضاء الفريق»، وهذه كلمة حقّ تقال، إذ عمل هؤلاء الباحثون معًا في أوقات صعبة من تاريخ لبنان، تمزّق فيها الوطن أشلاء، فبحثوا متضامنين متكافلين، مؤمنين بمصيرهم الواحد المشترك، وبسموّ الهدف الذي يسعون إليه. فكان هذا الكتاب لبنة أساسيّة في مجال الأبحاث

---

(١) سبق لرولان مينيه أن وضع كتابين هما:

- R. Meynet, *Quelle est donc cette Parole? Lecture «rhétorique» de l'Evangile de Luc 1-9 et 22-24*, Le Cerf, Paris, 1979.

- *Initiation à la rhétorique biblique. Qui donc est le plus grand?* Le Cerf, Paris, 1982, 2 Vol.

وله عدّة مقالات في الموضوع، منها مقال بالعربيّة: «قضاء سليمان أو القول الفصل: دراسة بلاغيّة»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة (كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف)، المجلّد الأوّل (١٩٨١)، ص ٥٧ - ٦٩.

العلمية الرصينة المجتدة التي تتناول النصوص الدينيّة خصوصًا، وتحليل النصوص عمومًا، وفاتحة لتطبيق المنهج البلاغي كما حدّدناه، على النصوص الإسلاميّة والعربيّة.

أ. س.

Paolo Dall' Oglio

## Speranza nell' Islâm
## Interpretazione della prospettiva escatologica di Corano XVIII

Bibliotheca araba e islamica 7,
Ed. Marietti, Milano, 1991, 366 p.

باولو داللوليو

## الرجاء في الإسلام، تفسير الاتّجاه الإسكاتولوجيّ للسورة الثامنة عشرة في القرآن،

المكتبة العربيّة الإسلاميّة، منشورات ماريتي، ميلانو، ١٩٩١، ٣٦٦ صفحة.

تقول استهلاليّة الكتاب: «إنّ السورة الثامنة عشرة من القرآن، المعروفة تحت اسم «سورة الكهف»، يكرّمها المسلمون بشكل خاصّ، وهناك عادةٌ معروفة في البلاد كافّةً أن يتمّ تلاوة هذه السورة في بداية صلاة الجمعة». إنّها تقصّ النيام السبعة الذين لجأوا إلى كهف هربًا من الاضطهاد، ودخلوا في حالة نوم دامت ثلاثمائة سنة بعد أن سُدَّ باب الكهف، وبعد ثلاثمائة سنة استفاق النيام من رقادهم. سورة الكهف، في صيغتها القرآنيّة تشدّد على وعد الله للنيام بأنّ الموتى سوف يقومون (الآيات ٩ - ٢٦)، وأنّ على المؤمن أن يحيا على هذا الرجاء. ولا بُدَّ من الإشارة إلى أنّ العديد من المستشرقين والمتخصّصين بالعلوم الإسلاميّة توقّفوا عند محطّة «سورة الكهف» نظرًا إلى ما تحمله من معانٍ روحانيّة عميقة وإلى ما تركته من أثر في نفوس المسلمين وخصوصًا المفسّرين منهم.

كتاب باولو داللوليو يشرع أوّلاً بتقديم النصّ العربيّ بالحرف اللاتينيّ مع ترجمة إلى الإيطاليّة، ثمّ يفرد مكانًا هامًا لتفسير الطبريّ لسورة الكهف، ثمّ يدخل في حوار مع النصّ نفسه فيشرح ويحلّل ويفرز المعاني المختلفة، مطبّقًا المنهج البلاغي في تحليل النصوص الكتابيّة وقد طوّره الأستاذ رولان مينيه. وهذا المنهج، إن صحّ تطبيقه على نصوص القرآن، يستند إلى ترقّب التماثلات (التوازي، الاحتواء...) والتراكيب الأدبيّة التي تعبّر عن البنى الفكريّة وسلّم القيم والانفعالات التي تساعد في تمييز مراحل التحرير الأدبيّ والصياغة وفي تقويم التناسق الداخليّ للنصّ. فبدل أن يتمّ إسقاط الأفكار المسبقة على النصّ، يهدف هذا المنهج إلى جعل النصّ يتكلّم عن نفسه والتعبير عن المنطق الخاصّ به. ويقوم المؤلّف بجولة في عالم المفسّرين، أكانوا من القدماء أم من المعاصرين، من المجازيّين أم من الأصوليّين، للوصول إلى ملفّ كامل للنصوص والقراءات الخاصّة بهذه السورة.

وما تستنتجه قراءة داللوليو من محصل التفاسير ومن تحليله الأدبيّ هو أنّ نصّ سورة الكهف يتضمّن اختبارًا لله، يستند إلى قبول محمّد أن يكون أداة مميّزة للقصد الإلهيّ. وسورة الكهف هي شهادة بين شهادات أخرى أنّ هذا الاختبار هو اختبار للمعنى الإسكاتولوجيّ للتاريخ الإنسانيّ.

سليم دكّاش

### العرب النصارى ـ عرض تاريخيّ

تأليف حسين العودات

منشورات الأهالي، دمشق، ١٩٩٢، ٢٤٠ صفحة

عمل تجميعيّ تاريخيّ يعرض لأحوال العرب النصارى من قبل الإسلام إلى ما بعد الحرب العالميّة الأولى، فيركز على الإنجازات وعلى علاقة النصارى بوطنهم ومواطنيهم ومواقف مختلف الأنظمة منهم عبر الأجيال. يشدّد على موقف الإسلام الإيجابيّ منهم وعلى دورهم في إعلاء شأن الثقافة العربيّة وخصوصًا أيّام الحكم العبّاسيّ وفي علم التنوير والنهضة.

س. د.

### مَن أنتِ أيّتها الكنيسة

تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ٢٩٢ صفحة

في سبعة فصول، ومن خلال تعليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني، يعرض المؤلّف الفكر الكاثوليكيّ عن الكنيسة: فهي السرّ والآية، وهي شعبُ الله الآب، وجسدُ المسيح وعروسه، وهيكلُ الروح القدس، وشركة المؤمنين وخادمة البشر. وفي فصل مكمّل لِمَا سبق يتكلّم المؤلّف على مريم العذراء ودورها في الكنيسة.

سلك الكاتب في عرضه طريقة المجمع الفاتيكانيّ وأسند دراسته إلى الكثير من المصادر الكتابيّة والآبائيّة، مقارنًا مع اللاهوت الأرثوذكسيّ، متنبّهًا إلى تأكيد التعليم المجمعيّ بانفتاح كلّيّ وبشروح مقنعة وأسلوب شائق وثقافة واسعة، فضلاً عن طرح مفاهيم تحمل رؤية جديدة عن الكنيسة وكيانها وحياتها الروحيّة وعلاقتها بالمسيح.

إلاّ أنّنا وددنا لو أوضح لنا الأب سيداروس على نحو أفضل علاقة الكنيسة الجامعة بالكنائس المحلّيّة لأنّ المسألة ما زالت موضوع أخذ وردّ منذ المجمع وحتّى اليوم.

ويا ليت المؤلّف أوضح، في كلامه على لُوازي، كيف أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة لم ترضَ بكتبه ولا بتعليمه وهو من أركان حركة التحديث modernisme.

ثمّ إنّ المؤلّف يؤكّد أمورًا لا يبيّن مصادرها الأكيدة، كأن ينسب إلى أوريجانس المقولة المعروفة «لا خلاص خارجَ الكنيسة» وقد عزاها الكثيرون إلى قبريانس.

وأخيرًا لم يتّضح لنا ما قاله الكاتب عن انبثاق الابن من الآب والروح لا كتابيًا ولا لاهوتيًا، فالأمر يتطلّب درسًا عميقًا ودقّة كبيرة.

هذا وإنّنا نهنّئ المؤلّف لأنّه أكبّ على الكتاب المقدّس والتقليد الكنسيّ الحيّ وفتح نوافذ عديدة على اللاهوت المقارن، وما أحوجنا إلى أمثاله من اللاهوتيّين الشرقيّين.

إغناطيوس عبده خليفه اليسوعيّ

## سرّ الله الثالوث ـ الأحد
## تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ
## سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٢٨ صفحة

عرضٌ واضح بقدر ما يُعطَى لبشر أن يوضّح ما هو سرّ الأسرار، سرّ الله الثالوث ـ الأحد. لقد حاول المؤلّف على مدى فصول ستّة أن يحلّل ما يستطيع العقل أن يفهمه من كيان الله وهويّته المطلقة، فأجاد في تحاليله وتعمّق في درس القضيّة سائدًا آراءه إلى الكتاب المقدّس وإلى تعليم بعض آباء الكنيسة، رغم مقارعته لهم مرّات إذ يقابل فيما بينهم وينتهي إلى تأكيد ما يراه صائبًا في فهم الثالوث ـ الأحد. وهذا ما يدلّ على أنّ صاحب الكتاب مشبّع من المصادر التي يذكرها.

العرض جديد، ويَعلم المؤلّف، وهو يعيش في منطقة مشرقيّة، أنّ عليه أن يقرّب قضيّة الثالوث من فهم مَن لا يُقرّون بها متمسّكين بالأحديّة دون حوار ممكن مع سواهم، فيجتهد جادًّا في تبسيطُ الأمور وفي تقريبها من عقليّة مشرقيّة رَفضت وترفض بعض تعاليم الغرب اللاهوتيّة والعقيديّة.

نرى أنّ المؤلّف نجح في مسعاه بمقدار كبير.

ـ فهو، إذ يعلم حقّ العلم، أنّ للمفاهيم الروحيّة واللاهوتيّة غير متوفّرة في اللغة العربيّة، قد وُفّق إلى إيجاد المفردات التي تعبّر عن تلك المفاهيم توفيقًا يكاد أن يكون شاملاً. إلاّ أنّنا نأخذ عليه أنّه لم ينجح في ترجمة Intériorité بكلمة «الباطنيّة» وقد حمّل التاريخ هذا المفهوم الأخير ما يمتّ إلى ميّزات بعض البدع والفرق الدينيّة. كان بإمكانه أن يستعيض عنها بكلمة «حميميّة» أو ما يشبهها.

ـ إنّ كلمة «الإلادة» التي يردّدها لم يشرح سبب استعماله لها، ونراها تثقل على القارئ غير الاختصاصيّ في علم اللاهوت.

ـ في الحاشية ١٥، ص ٨٨ يتطرّف المؤلّف في استعمال مفهوم الأبوّة والأمومة إذ يطبّقه على الله. وهذا التشبيه لا يفي أبدًا بالمراد.

ـ كان بإمكان المؤلّف أن يعطي عن يحيى بن عديّ (ص ٩٣) المزيد من المعلومات فيحيلنا إلى الكتاب الذي منه استلّ جملته. وبمقدورنا أن نقول إنّه بخيل في إعطاء المراجع بدقّة. وكذلك قوله عن الدكتور عثمان يحيى.

ـ لم ينجح المؤلّف في كلامه على «تعدّد وجوه الله»، فربّما أدخلنا هذه العبارة إلى شطحات عقيديّة مجهولة العواقب.

ـ هناك بعض الأغلاط المطبعيّة: مثلاً ص ٩٩، سطر ١٤: «إنّ هاتين الحقيقتين متعارضتان متناقضتين مخالفتان لمنطق العقل».

وص ١٠٦، السطر الثاني من الحاشية: صل (؟)

و ص ١٣، سطر ٨: وردت كلمة «العريف» بدل «التعريف».

هذه الهفوات الطفيفة لا تقلّل من قيمة الكتاب، وإنّنا لنحثّ الكاتب على المضيّ في تجديد عرض القضايا الإيمانيّة وفي تقريب وجهات النظر لحوار مفيد ناجع.

إ. عبده خليفه اليسوعيّ

## مدخل إلى العقيدة المسيحيّة
## تأليف الأب توماس ميشال اليسوعي
## نقله عن الإنكليزيّة الأب كميل حشيمه
## دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٧٢ صفحة

إنّه مختصر مفيد ينمّ عن ثقافة تاريخيّة ولاهوتيّة واسعة، وهو يصلح ليكون بين أيدي الخاصّة والعامّة على السواء لِما حواه من معلومات عقيديّة وتاريخيّة وافرة تقود القارئ إلى الاستزادة بفضل ما يلمّح إليه المؤلّف. ولمّا كانت مادّة الكتاب أصلاً محاضرات أُلقيت على طلاّب كلّيّة الشريعة الإسلاميّة في أنقره (تركيا)، فهدفها اللقاء والحوار، ولا شكّ أنّها بلغت المراد وهي تُفضي إلى بثّ روح الأخوّة والحثّ على تقصّي الحقيقة.

في الكتاب فصول خمسة: يبدأ المؤلّف فيعرض غايته، ثمّ يفصّل محتويات الكتاب المقدّس، ويبيّن معنى العقائد الأساسيّة في الإيمان المسيحيّ، وحالة الجماعة المسيحيّة وتطوّرها عبر التاريخ، وأخيرًا يقدّم مدخلاً إلى علم اللاهوت والفلسفة والروحانيّة المسيحيّة.

ولقد نجح من نقل هذه المحاضرات إلى العربيّة، ففي عبارته سلامة وفي عرضه للأفكار ترابط وتبنٍ.

ومن حسنات المؤلّف المعجم الوجيز في آخره مع فهارس للأعلام والأمكنة.

إ. ع. خليفه

## اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر
## الجزء الرابع. مريم العذراء أمّ ربّنا يسوع المسيح
## تأليف المطران كيرلّس سليم بسترس
## منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت ـ جونيه، ١٩٩٣، ١٢٩ صفحة

هذا كتاب كثير الفائدة على صغر حجمه. لقد حوى بموجز العبارة وبليغها كلّ ما يمتّ إلى مريم العذراء ممّا يهمّ عامّة المؤمنين وذوي الاختصاص على السواء. ففي فصل أوّل يعالج موضوع مريم في الكتاب المقدّس مع مقارنات بين ما ورد في العهد الجديد والقديم. وفي فصل ثانٍ يدرس مريم العذراء من الوجهة العقيديّة بدءًا من أقوال الآباء فيها حتّى تصريحات الكنيسة في العصور المتأخّرة، مرورًا بتصريحات المجامع عبر التاريخ. وثمّة فصل ثالث مخصّص لمريم في سرّ الكنيسة وصلاتها، وآخر رابع لمريم العذراء في لاهوت الكنائس الإنجيليّة. وفي الختام يخلص المؤلّف في صفحات قليلة إلى موضوع «مريم العذراء في حياتنا المسيحيّة».

ونحن مع ثنائنا على هذا الكتاب القيّم، كنّا نودّ لو ألحقه واضعه بثبت للمراجع التي استند إليها، مع إضافة مراجع أخرى تساعد من يطلب المزيد على التعمّق في الموضوع. كما أنّ هناك مراجع بالعربيّة حبّذا لو أشير إليها، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر كتاب الأبوين يوسف بشارة وبولس الفغالي: العذراء مريم، دار الكتاب المقدّس، الزلقا (لبنان)، ١٩٧٩، وكتاب الأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعي: خلاصة اللاهوت المريميّ، الطبعة الثانية، دار المشرق، ١٩٩٣. وفي هذا الكتاب الثاني ذكر الكثير من المراجع، منها بالعربيّة لا تخلو من قيمة (ص ١٢ إلى ١٤).

أ.ك.ح.

## تاريخ الكنيسة السريانيّة الشرقيّة من انتشار المسيحيّة حتّى مجيء الإسلام

تأليف الأب ألبير أبونا

الطبعة الثالثة، منقّحة ومزيد عليها،

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٢٠٠ صفحة

هو الجزء الأوّل من كتاب في ثلاثة أجزاء ستصدر تباعًا، ومؤلّفه مؤرّخ وباحث مختصّ في الشؤون السريانيّة له مصنّف مشهور ضخم في أدب اللغة الآراميّة يُعاد طبعه الآن.

أمّا تاريخ الكنيسة السريانيّة الشرقيّة فيعالج ما يمتّ إلى المسيحيّين المعروفين اليوم بالأشوريّين والكلدان، وكان لهم ماضٍ مجيد، ومعروف أنّهم وصلوا إلى آسيا وبلاد الصين. والمصادر التي استند إليها المؤلّف كثيرة وقد عالجها معالجة داخليّة فلم يكتف بسرد الأحداث بل حلّل القوى والطاقات الحيويّة التي ساهمت في كتابة سطور هذا التاريخ. ولم يكن من السهل عليه جلاء حقيقة الأحداث دومًا، لكثرة ما اختلط، في المصادر القديمة، الواقع بالخيال، فاضطرّ إلى إعمال النقد الدقيق للتمييز بين التاريخ والأسطورة، وتجنّب في تلافي المنحى والاندفاع العاطفيّ الذي غالبًا ما يشوّه الحقائق، فجاء بحثه بعيدًا عن الجدل العقيم، موسومًا بطابع الاحترام للناس وآرائهم.

وفي الكتاب فهارس واسعة للأعلام والبلدان والمحتويات والمصادر، فضلاً عن بعض الخرائط.

وحبّذا لو انتبه الكاتب في الجزءين اللاحقين إلى إبراز العناوين الواردة في الحواشي فطبعها بحرف ثخين لتميّز عن أسماء مؤلّفيها.

ك.ح.

## إنجيل يوحنّا
## دراسات وتأمّلات

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، الرابطة الكتابيّة، ستوتغارت ١٩٩٢، ٦٤٧ صفحة.

«دراسات بيبليّة» مجموعة أبحاث في الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، تطلقها «الرابطة الكتابيّة» في الشرق العربيّ وتضمّ التفاسير والمواضيع الكتابيّة وغيرها. و«الرابطة الكتابيّة» مؤسّسة تعنى برسالة الكتاب المقدّس. مركزها الرئيسيّ في شتوتغارت في ألمانيا، وفروعها في بلدان العالم كلّه، لها مركز إقليميّ يضمّ مصر وفلسطين والأردن وسورية والعراق ولبنان... يمثّل المحمر فيها الخوري بولس الفغالي منذ أواخر ١٩٩١.

بعد صدور الكتاب الأوّل لـ «الدراسات البيبليّة» في ١٩٩١ بعنوان القراءة المسيحيّة للعهد القديم، ظهر في ١٩٩٢ الكتاب الثاني الذي نقدّمه اليوم إلى القرّاء. يقول المؤلّف: «لسنا أمام كتاب علميّ، وإن كنّا استندنا إلى الدراسات العلميّة في تهيئة فصوله. ولسنا أمام تفسير كامل، مع أنّنا حاولنا أن نشرح أكبر عدد من النصوص. هي حظوة أولى من أجل التعرّف إلى مار يوحنّا، إلى ذلك الذي رفع قلوبنا إلى مستوى الكلمة الإلهيّ. وهي محاولة رعائيّة تساعد الكاهن والراهبة وكلّ المهتمّين بإيصال كلمة الله إلى المؤمنين، بل تساعد كلّ مؤمن يريد أن يتعرّف إلى يسوع. ولسنا أمام كتاب نقرأه فننهي قراءته بسرعة. أردناه كتاب تأمّل. نقرأ كلّ يوم فصلاً من فصوله، ونعود إلى

النصوص المذكورة فتتوقّف عندها. هذا الكتاب هو محاولة لإدخال القارئ إلى غنى الإنجيل، وكم يودّ المؤلّف أن يختفي ليترك المؤمن يستغني عن الكتاب، وينهل مباشرة من قلب ذلك الذي وضع رأسه على صدر المعلم في العشاء السرّيّ (٢١/٢٠)...

«هذا الكتاب (...) يتضمّن مقدّمات (قسم أوّل) تفتح الدرب أمام تأمّلات (قسم ثانٍ). أمّا القسم الثالث فهو أبحاث في المواضيع الرئيسيّة التي عالجها يوحنّا. كتاب في ثلاثة أقسام، تأخذ به التأمّلات الحيّز الأكبر (...). ونتمنّى أن نكون قد ساعدنا القارئ على أن يتخلّى عن التكرار الحرفيّ لنصّ يسمعه في الاحتفالات أو يقرأه في خلوته، فينطلق في مغامرة الروح التي لا تنتهي لتفتح أمامنا كلّ جديد (رج مت ١٣/٥٢) وتهيّئنا لأن نعيش «السماء الجديدة والأرض الجديدة» (رؤ ٢١/١)».

ونختم هذا التعريف الذي أخذناه من مقدّمة الكتاب، فنقول: إن لم نكن أمام مؤلَّف علميّ أو تفسير كامل، فيبقى أنّ الكتاب ثمرة دراسات وأبحاث كتابيّة كرّس لها المؤلّف حياته كلّها، وبذل جهدًا كبيرًا ليضعها في متناول أكبر عدد ممكن من المؤمنين. إنّ مكتبتنا العربيّة تحتاج إلى مثل هذه التآليف بقدر ما تحتاج إلى المصنّفات العلميّة.

**الأب صبحي حموي**

## التاريخ الكهنوتيّ
## أسفار الأخبار الأوّل والثاني وعزرا ونحميا والمكابيّين الأوّل والثاني
### تأليف الخوري بولس الفغالي
منشورات المكتبة البولسيّة، في سلسلة المجموعة الكتابيّة، رقم ٦، جونيه، ١٩٩٣، ٤٧٧ صفحة

هذا الكتاب شرح لكلّ من الأسفار المذكورة. وتسبق الشرح دراسة في نسب الكتاب وكتبته وزمن كتابته وتصميمه والمواضيع الهامّة التي يتطرّق إليها. وفي بداية كلّ جزء من المجموعة الكتابيّة معلومات لا بدّ منها، تساعد القارئ على الإفادة من الكتاب. وهي عبارة عن مقدّمة ضرورية تطلعنا على السفر المدروس من الناحية الأدبيّة والجغرافيّة والتاريخيّة والروحيّة، وتقسم السفر أقسامًا وفصولاً، وإيضاح الروابط بين هذه الأقسام والفصول، وتفسير الآيات الكتابيّة تفسيرًا يدخلنا إلى معانيها، واستخلاص المعاني وطرح المسائل التي تهمّ القارئ من الوجهة الأدبيّة والعلميّة واللاهوتيّة... وترد النصوص الكتابيّة بحسب النسخة العبرانيّة، في ما يتعلّق بالأسفار القانونيّة الأولى. أمّا نصوص الأسفار القانونيّة الثانية، فهي ترد بحسب الترجمة السبعينيّة».

ونضيف هنا آسفين أنّ المؤلّف، في كيفيّة إيراد النصوص الكتابيّة وتسمية الأسفار المقدّسة، يشير إلى «الترجمة اليسوعيّة» التي صدرت قبل مئة سنة ونيف، كما لو كان يجهل أنّ الرهبانيّة اليسوعيّة أصدرت في السنوات الأخيرة ترجمة جديدة للكتاب المقدّس بكامله، أخذت فيها بعين الاعتبار ما وصل إليه علم الكتاب المقدّس في شتّى الميادين، وحتّى في كيفيّة إيراد النصوص الكتابيّة وتسمية الأسفار المقدّسة.

أ.ص.ح.

## ثماني عظات في المعموديّة

للقدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم

عرّب الستّ الأولى الأبوان جوزف معلوف ومشير عون

وعرّب الباقي الأب حنّا الفاخوريّ

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٣، ١٥٩ صفحة

بالتعاون مع رابطة معاهد اللاهوت في الشرق الأوسط، التابعة لمجلس كنائس الشرق الأوسط

في سلسلة «النصوص الليترجيّة»، المتفرّعة من سلسلة «أقدم النصوص المسيحيّة»

أُلقيت العظات الثماني في أنطاكية، حين أُوكل إلى القدّيس يوحنّا إعداد الموعوظين، لنيل سرّ المعموديّة المقدّس. «وتؤلّف هذه العظات مجموع العظات التي عثر عليها الأب أنطوان فنغر في دير ستافرو نيكيتا في جبل آثوس، سنة ١٩٥٥. وكان لهذا الاكتشاف الوقع العظيم عند كلّ المعنيّين بدراسة آثار الذهبيّ الفم، ولا سيّما لما حمله المخطوط من جليل المعطيات بشأن لاهوت المعموديّة وتقاليد الاحتفال بالسرّ والإعداد له، ومنها الانخراط في سلك الموعوظين وتلقّن إرشادات التهيئة إبّان الصوم»...

## الخُطَب ٢٧ ـ ٣١ اللاهوتيّة، لغريغوريوس النزينزيّ وفي أنّ الله لا يمكن إدراكه، ليوحنّا الذهبيّ الفم

منشورات المكتبة البولسيّة، جونية، ١٩٩٢ و١٩٩٣، ١٨٠ و١٨٢ صفحة

كتابان صدرا في سلسلة، «أقدم النصوص المسيحيّة»، فرع «سلسلة النصوص اللاهوتيّة»، بالتعاون مع «رابطة معاهد اللاهوت في الشرق الأوسط»، الأوّل نقله عن اليونانيّة الأب حنّا الفاخوريّ، والثاني نقله الأب جورج خوّام البولسيّ.

إنّ النصوص المسيحيّة القديمة هي كنز لا يزال في معظمه مخفيًا على العالم العربيّ، مع أنّ الفكر اللاهوتيّ الذي نجده في هذه النصوص ينسجم مع عقليّة الشرق التي تركّز على الرؤيا والتأمّل. ولذلك، قرّرت «رابطة معاهد اللاهوت في الشرق الأوسط»، منذ عدّة سنوات، أن تنشر في اللغة العربيّة الكثير من مؤلّفات آباء الكنيسة، على نحو ما نُشرت في كثير من اللغات الأجنبيّة.

إنّ القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم هو أشهر من أن نحتاج إلى التعريف به. أمّا العظات الخمس، التي يُثبت فيها أنّ الله لا يمكن إدراكه، فهي ردّ على البدعة الإفنوميوسيّة، المنبثقة من البدعة الأريوسيّة، والقائلة بأنّ معرفة الآب ممكنة، لا بل بأنّ الله لا يعرف عن ذاته أمرًا يزيد على معرفتنا له. هذه البدعة اطّلع عليها يوحنّا بكلّ تفاصيلها التاريخيّة واللاهوتيّة، إذ قد عاصرها وعاش معها جنبًا إلى جنب في مدينته أنطاكية.

ومن جهة أخرى، فمن المعروف أيضًا أنّ القدّيس غريغوريوس النزينزيّ كان خطيبًا مفوّهًا جمع في صدره الحضارتين الإغريقيّة والمسيحيّة. والخطب الـ ٤٥ هي أروع ما تركه لنا. وضعها يوم كان أسقفًا في القسطنطينيّة. وتُسمّى خطبًا لاهوتيّة، لكونها تبحث في الله نفسه، في وحدته وثالوثه، وهي التي أكسبت غريغوريوس لقب «اللاهوتيّ»، وجاءت ردًّا على البدعة الأريوسيّة.

ليست نصوص هذين الكتابين قراءة «روحيّة» سهلة يستفيد منها القارئ العاديّ، بل هي أبحاث لاهوتيّة نُشرت لتكون في متناول طلاّب اللاهوت وأصحاب الاختصاص. زد على ذلك أنّ معظم المؤلّفات القديمة تبدو لنا على شيء كثير أو قليل من البعد عن عقليّتنا العصريّة، فتتطلّب مطالعتها وفهمها مشقّة ليست في إمكان جميع القرّاء.

ونختم هذا التعريف الوجيز بالثناء على الأبوين الفاضلين اللذين نقلا هذه النصوص إلى العربيّة، فقد جاءت ترجمتهما أمينة للنصّ الأصليّ، سلسة تلذّ قراءتها، ولكنّنا نرى أنّ حضرة الأب حنّا الفاخوريّ يستعمل هنا وهناك ألفاظًا قد يستصعبها بعض القرّاء. أمثال على ذلك: «إسلات الألسنة (ص ٣٢) و«قِرى الغرباء» (ص ٣٢) و«الكلام القَذِع» (ص ٣٣) و«مَدبّرة الدبابير» (ص ٣٥). كما أنّنا نثني على المقدّمتين وما توردانه من معلومات وإيضاحات.

ص.ح.

## إيريناوس أسقف مدينة ليون

تأليف الأب جورج رحمه الأنطوني

موسوعة «عظماء المسيحيّة في التاريخ»، ٥

منشورات المركز الرعويّ للأبحاث والدراسات، دير مار روكز الدكوانه (لبنان)، ١٩٩٢،
٢١٦ صفحة

هو الرقم الخامس من موسوعة يريد لها صاحبها، مؤلّف هذا الكتاب، أن تشمل نحو مائتي مصنّف تتناول وجوهًا من أعلام المسيحيّة توزّعوا بين القرن الأوّل الميلاديّ والقرن العشرين. وقد أراد الكاتب أن يسلك نهجًا وسطًا بين التعميم والاختصاص، لأنّ المراجع العربيّة لمثل الموضوع الذي يعالجه غير متوفّرة إطلاقًا. لذا سوف يجد المثقّف العاديّ ما يشبع رغبته في الاطّلاع إلى حدّ بعيد، في حين يقبل طالب التبحّر بما يقدّم له موجزًا على أمل رجوعه إلى المزيد من المصادر المتخصّصة المعروضة له في الكتاب.

ومن حسنات هذا المصنّف أنّه يدرس في مرحلة أولى (صفحة ١ إلى ١٤٧) شخصيّة إيريناوس وتعليمه، ويعرض في مرحلة ثانية نصوصًا مختارة من تآليفه. وفي الختام عدّة ملحقات مفيدة نتوقّف قليلاً عند ثانيها. وهو كناية عن معجم لكلمات أساسيّة وردت في الكتاب. فمع تقديرنا لما بذله المؤلّف من جهد لنقل تلك المفاهيم إلى العربيّة، إلاّ أنّنا نشير إلى بعض الأغلاط التي يمكن تحاشيها في طبعة ثانية لتعميم الفائدة. من ذلك، في الصفحة ١٦٧، أنّ «الباتريباسيان» هم الذين يقولون بعطب «الأب» في حين يجب استعمال كلمة «الآب». وفي الصفحة ١٦٨، الرقم ٩، جاء أنّ البيغين - أي الـ Béguines لا الـ Beguine كما ورد في الكتاب - هنّ متعبّدات من بلاد الباسك. والصحيح أنّهنّ عُرفنَ أكثر ما عُرفنَ في هولّندا وبلجيكا وألمانيا. ولعلّ الكاتب سها فقرأ في أحد مراجعه الفرنسيّة Pays Basque بدلاً من Pays Bas... - وورد في الصفحة ١٦٩، الرقم ١٢، صيغة «الدوسيتيّة» (docétisme) وفي صفحة ١٧١، الرقم ١٧، اسم Marcion بالصيغة التالية: «مارسيون»، والأصحّ أن تنقل الكلمتان على النحو الآتي: «الدوكيتيّة»

و«مرقيون». فحرف «C» في كِلاَ اللفظتَين يُلفظ أصلاً على نحو ما «يلفظ حرف «K»» ودرجت العربيّة الفصحى على نقله بحرف «قاف». نقول هذا رغبةً منّا في توحيد نقل الأسماء والكلمات الأجنبيّة إلى العربيّة توحيدًا يستند إلى قواعد علميّة.

وقد ترجم المؤلّف كلمة quiètisme (ص ١٧٣، رقم ٢٦) بلفظة «اغتباطيّة» وهذا في نظرنا غير مقبول، إذ إنّ الكلمة الفرنسيّة تشير لا إلى الاغتباط بل إلى الهدوء والسكينة، والأفضل نقلها إلى العربيّة بكلمة «السكينيّة».

وكذلك لا نوافق حضرة المؤلّف على تعريبه كلمة Chartreux كما فعل: الشارترو (الرقم ٤٣، ص ١٧٨) مستندًا إلى الصيغة الفرنسيّة إذ درج من سبقنا من المعرّبين على نقل الكلمة عن الأصل اللاتيني فقالوا «الكرتوزيّون» نسبةً إلى Cartusiani.

ونشير ختامًا إلى غلطتَين، لعلّهما طباعيّتان: Aufklerung (عصر الأنوار - ص ١٧٦) هي في الحقيقة Aufklärung، وKulturkamph (صراع الثقافة، ص ١٧٩) هي في صيغتها الصحيحة Kulturkampf.

هذا وإذ نشكر للأب رحمه جهوده للتعريب بالسلف الصالح، ندعوه إلى الإسراع في تحقيق برنامجه الواسع.

أ.ك.ح.

## قصّة حياة، تريز مرتان
### تأليف غي غوشيه
### نقلها عن الفرنسيّة الأب يوسف قوشاقجي
سلسلة «بحوث في تراث الكرمل» ٣، توزيع الرهبانيّة الكرمليّة في لبنان، ١٩٩٢، ٣٠٨ صفحة

لا يعرف القرّاء عادةً من حياة تريز الطفل يسوع (تريز مرتان) إلاّ ما ورد في السيرة الذاتيّة التي وضعتها نزولاً عند رغبة رئيساتها والتي سُمّيت «سيرة نفس» (Histoire d'une âme)، ونقد سبق للقدّيسة أن قالت «إنّها اختصرت حياتها الرهبانيّة اختصارًا كبيرًا». ولكنّنا نسيت أنّها تركت أيضًا «رسائل وقصائد وتمثيليّات ترفيهيّة وصلوات ومذكّرات مختلفة»، يُضاف إليها شهادات المعاصرين لها من رسائل ومحادثات أخيرة ومذكّرات شخصيّة وشهادات في الدعاوى، من غير أن ننسى محفوظات دير الكرمل ومحفوظات تلك الحقبة إلخ. فالكثير من هذه النصوص يُعزّز ويكمّل سيرة تريز نفسها، لأنّها تعبّر فيها عن ذاتها على وجه تامّ، شأنها في ذكريّاتها.

كلّ ذلك كان يستدعي إذًا سيرة جديدة لفائدة قرّاء لا يعرفون إلى الآن تريز مرتان «كما كانت في الحقيقة»، إذ إنّه، كما ورد في توطئة الكتاب، «قليل من القدّيسين أسيء فهمهم في حياتهم، كما كان شأنها في حياتها. وبعد وفاتها، تضاعف سوء الفهم لها أحيانًا، فصارت فريسة الإفراط في الإكرام العاطفيّ الذي خانها، وفريسة لُغتها أيضًا، وهي لغة القرن التاسع عشر التي لوّنتها التقوى المعاصرة لها، فكانت عائقًا يجب تخطّيه».

ومَن يطالع هذه السيرة الجديدة يستطيع أن يقدّر مشقّة العمل الذي قام به المطران غي غوشيه، علمًا بأن نشر كلّ ما كتبه القدّيسة تريزيا قد استغرق لا أقلّ من ٨٥ سنة. فجاء مؤلّفه مطابقًا لِمَا تقتضيه اليوم قواعد هذا الفنّ الأدبيّ من دقّة وواقعيّة وابتعاد عن الإفراط في المديح.

وحقّق رغبة هذا الكتاب، وهي أن نُعرف تريزيا كما هي، «وإن خسرت بعضًا من وهج براءتها».
أمّا عن الترجمة إلى العربيّة، فقد عُرف الأب يوسف ترشاقجي ببساطة إنشائه ومتانته. وهناك ملاحظة واحدة: فقد كتب: «الأخت تريز للطفل يسوع»، مع أنّ الأفضل أن يقال: «تريز الطفل يسوع»، علمًا بأنّه كتب في موضع آخر «يوحنّا الصليب»، لا «يوحنّا للصليب».
أ.ص.ح.

## مخطوطات السيرة الذاتيّة

### تأليف القدّيسة تريزيا الطفل يسوع

### قدّم لها وعرّبها، المطران إلياس نجمه

سلسلة «دراسات كرمليّة»، ٤، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت ـ جونيه، ١٩٩٣، ٢٥٥ صفحة

لا شكّ في أنّ عنوان هذا الكتاب يدعو إلى الاستغراب، فقد يخيّل إلى القارئ للوهلة الأولى أنّه أمام دراسة علميّة لمخطوطات سيرة تريزيا الطفل يسوع الذاتيّة، في حين أنّ الكتاب هو السيرة الذاتيّة بحسب المخطوطات الأصليّة، ومن هنا أهمّيّته. وتلك المخطوطات هي ثلاث وجّهتها تريزيا إلى ثلاثة أشخاص مختلفين، في فترات متعاقبة بين ١٨٩٥ و١٨٩٧. وقد رُتّبت هذه النصوص بحسب تسلسلها التاريخيّ، ونقلها حضرة المطران نجمه إلى العربيّة مع عدّة مقدّمات مفيدة: إحداها عن النصوص نفسها، وأخرى في الحياة الرهبانيّة، وواحدة في روحانيّة تريزيا. والترجمة سلسة تساعد القارئ على التجاوب مع نصّ الكرمليّة القدّيسة الذي هو من روائع النصوص الصوفيّة المسيحيّة.
ملاحظة سريعة في الختام: جاء في الصفحة ٦٧ تعليقًا على إحدى الصور أنّ بيت الأسرة كان في مدينة «البويشونه» وهو غلط فاحش إذ «البويسونه» هو اسم المنزل نفسه، ولعلّ الشطط متأتٍّ عن قراءة سريعة لكلمة Villa وتعني أصلاً البيت الريفي، فخُيّل إلى مَن أُوكل إليه التعليق على الصورة أنّها Ville أي المدينة...

ك.ح.

## إلهنا يتألّم

### تأليف الأب فرنسوا فاريون

### نقله إلى العربيّة الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١١٩ صفحة، مجلّد، قميص ملوّن

الأب فرنسوا فاريون اليسوعيّ (١٩٠٥ ـ ١٩٧٨) علم من أعلام الفكر الروحيّ وأحد أبرز المساهمين في تجديد مقاربة الحقائق المسيحيّة. فقد وُهب من حدّة الذكاء وشمول الرؤيا ورهافة الحسّ واتّساع الثقافة، فضلاً عن رسوخ الفضيلة والتقوى، ما خوّله أن يعرض لأصعب عقائد الإيمان إدراكًا، بأسلوب سهل مستساغ نيّر. وخلّف عدّة مؤلّفات في هذا المجال، لعلّ أهمّها كتاب **فرح الإيمان بهجة الحياة** الذي ما إن نُقل إلى العربيّة حتّى راج رواجًا منقطع النظير في بلدان الشرق الأدنى كافّة، وأعيد طبعه بعد أسابيع قليلة على صدوره.

واليوم يُدفع إلى القارئ العربي كتاب آخر من نتاج قاريون سمران إلهنا يتألّم، وإنّه في الحقيقة عنوان يدعو، أوّل وهلة، إلى الاستغراب. فقد يتساءل بعضنا: هل يُعقَل أن يتألّم الله؟ وهل يمكن أن ينال الحزنُ من صفاء الألوهة بتنزُّهها وكمالها؟ إلاّ أنّ صاحب الكتاب لم يخشَ مواجهة السؤال، وعالج موضوعه ببراعة قامت على الدقّة والتدقيق، والشمول وبُعد النظر، إلى خبرة في شؤون الفكر والروح، ممّا لا يَدَع للمُطالع مجالاً للشكّ أو التردُّد. قال:

«إلهنا يتألّم»، يتألّم معنا ويعاني همومنا، لأنّه المحبّة ويحبّنا. إلهنا يتألّم، وهنا ما يبدو بالعفويّة؛ وما يُظهره الكتاب المقدَّس، وما يثبته إعمال الفكر، وما يتجلّى من خلال الشعر والشعور، وما تُقرّه خبرةُ المتصوّفين. وتلكم مادّة فصول الكتاب الخمسة، الدسمة البليغة على إيجازها.

ولقد يعاني القارئ، في مسيرته عبر مطاوي الصفحات، بعض المشقّة، إذ الموضوع شائك وإن شائق، والسبل المؤدّية إلى استجلائه وعرة، إلاّ أنّ التدرّج فيه يفضي، آخر الأمر، إلى تسنُّم القمم، والقمّة تشرّع أبواب الآفاق وتوسّع مجال الرؤية.

ك.ح.

## شهود يهوه أنبياء كذبة

### ردّ لاهوتي على شهود يهوه

### تأليف خليل كفوري

### بيروت، ١٩٩٣، ٢٣٥ صفحة

العنوان عنيف يُجفِل القارئ بادئ بدء خشيته أن يكون أمام كتاب مجادلٍ مترمّت ضيّق الصدر والأفق. إلاّ أنّ المضمون على غير ذلك، والمؤلّف رصين إذ هو ردّ لاهوتي؛ اضطُرّ صاحبه إلى التطرّق لشهود يهوه بشدّة منذ البداية - أي منذ العنوان - ليلفت انتباه قارئيه. ونحن نتفهّم لهجته الشديدة وإن كنّا لا نوافقها كلّ الموافقة، فشهود يهوه لا يتورّعون عن استعمال شتّى الوسائل والتستّر وراء أنواع المسمّيات ليهاجموا علانية الكنيسة وأبناءها.

كتاب الدكتور خليل كفوري ليس الأوّل في بابه، فقد صدرت قبله بالعربيّة نحو عشرة كتب، من أشهرها اثنان للأب جبرائيل فرح البولسي: وجهًا لوجه مع شهود يهوه، وشهود يهوه في الميزان، وواحد للأب جورج عطيّة: مناظرة علنيّة مع شهود يهوه، وآخر لإسكندر جديد: بدعة شيوع يهوه ومشابيهم، وآخر لعطا ميخائيل بعنوان شهود يهوه ذئاب خاطفة، وسواها ذكرها المؤلّف في لائحة مراجعه وهي غنيّة. ولئن دلّ ذلك على شيء فعلى أهمّيّة الموضوع وآنيّته، لا سيّما أنّ أتباع هذه البدعة منتشرون في بقاع كثيرة من شرقنا العربي يحاولون بثّ تعاليمهم، على الرغم من أنّ السلطات المدنيّة نفسها لا تقرّ بشرعيّة وجودهم لرفضهم كلّ سلطان! فكيف تنتشر الحرّيّة التي يتمتّعون بها فيسرحون ويمرحون؟

ونشير ختامًا إلى أنّ ثمّة مؤلّفًا آخر في الموضوع نفسه صدر مؤخّرًا لم يذكره الدكتور الكفوري، هو كتاب نقله الأب الياس زحلاوي عنوانه: شهود يهوه. من أين، إلى أين؟ (دمشق، ١٩٩١).

ك.ح.

## The Role of Religion in Conflict Situations

**Edited by the Middle East Council of Churches**

**Beirut, 1991, 316 pages**

## دور الدين في حالات النزاع

**منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩١، ٣١٦ صفحة**

هذا الكتاب هو حصيلة لقاء موسّع جرى في قبرص بين ٢٣ و٢٧ نيسان في السنة ١٩٩٠، حول دور الدين في أوضاع يسود فيها النزاع بين أطراف من أديان مختلفة. وقد شاركت فيه بعثات من ثلاثة مجالس كنائس مختلفة هي: مجلس كنائس الشرق الأوسط، المجلس الإيرلندي للكنائس، ومجلس إفريقيا الجنوبيّة للكنائس. وشارك أيضًا في هذه الندوة ممثّلون من مجلس إفريقيا للكنائس، ومجلس أوروبا للكنائس، وممثّلون لمؤسّسات متعدّدة مسكونيّة وأكاديميّة عاملة في حقل الاجتماع الديني. والواضح أنّ هؤلاء الممثّلين والمشاركين ملتزمون في كنائس أو جمعيّات تعيش في أوضاع يغلب فيها العنف والحروب المدنيّة والأهليّة.

ومن أهداف الندوة، بالإضافة إلى البحث في «وضعيّة الدين في حالات النزاع»، السعي إلى تحديد ماهيّة العلاقات بين الأديان المختلفة في تلك الحالات، والإجابة عن السؤال التالي: «هل هناك نماذج مشتركة من الأجوبة حيال النزاعات الحاليّة»؟ والردّ على سؤال آخر: «هل عندنا نوع من التضامن النظري والعملي نستطيع أن نحدّده معًا ليكون قاعدة ممارسة في المستقبل؟».

وهذان السؤالان وغيرهما، وخصوصًا دور الدين في تغذية العنف والنزاعات، كانت في صلب الكثير من الدراسات والأبحاث التي قدّمها مشاركون من إيرلندا وفلسطين وقبرص والسودان ولبنان... كما حصلت مداخلات ذات طابع كتابي ولاهوتي صرف تسلّط الضوء على جانب تحوّل الدين إلى داعية سلام في أيّامنا الحاضرة. وقد خلص غالبيّة الحاضرين إلى ضرورة قبول التعدّد الديني كأساس لكلّ حوار، وإلى اعتباره عنصر تغيير وتقدّم، وأن لا يترك الدين شعارًا يختبئ وراءه المتعصّبون، لأنّ في ذلك ضررًا يلحق بالدين والمتديّنين معًا.

سليم دكّاش

## Myths from Mesopotamia

**Creation, The Flood, Gilgamesh, and others**

**Translated with an introduction and notes by Stephanie Dailey,**

**Oxford University Press, Oxford, New York, 1990, 337 pages**

الباحثة ستيفاني دايلي ساهمت في عدد من حملات التنقيب عن الآثار في الشرق الأدنى، ونشرت لوحات كثيرة وجدتها البعثة الأثريّة البريطانيّة إلى العراق، ولها كتاب عن تلك الاكتشافات بعنوان Mari and Karana طُبع عام ١٩٨٤. ومن نشاطاتها أيضًا تدريس اللغة الأكاديّة في عدّة جامعات لا سيّما في أكسفورد وادنبره.

أمّا كتابها الحاضر فينقل إلى الإنكليزيّة بضعة أساطير من بلاد ما بين النهرين كُتبت أصلاً بالأكاديّة وتروي قصص الخلق والطوفان وملحمة جلجامش الشهيرة وغيرها من الأساطير. وترجمة ستيفاني دايلي تمتاز بأنّها أفادت ممّا ورد في اللوحات المكتشفة حديثًا من معلومات لها علاقة

بالقواعد أو المفردات، كما أنّ المعرّبة كتبت لكلّ من القصص المترلة مقدّمةً تزخر بالمعلومات التاريخيّة أو النقديّة. وقد ختمت كتابها بمعجم للآلهة والأماكن والألفاظ الرئيسة، فضلاً عن لائحة وافية بالمصادر لا تقلّ عن ستّ صفحات.

هذا الكتاب مجلّد مع قميص مصوّر، ولكن المؤلّفة أصدرت سنة ١٩٩١ طبعة أُخرى دون الأولى إخراجًا، ولكنّها متقنة الصنع، في سلسلة World's Classics بأُوكسفورد أيضًا.

ك.ح.

## كتب أُهديت إلى إدارة المجلّة

○ **مدّ بلا جزر**، بقلم الدكتورة مؤمنة بشير العوف، دار المنار، بيروت، ١٩٩٢، ٢٧٢ صفحة. المؤلّفة باحثة متخصّصة في التصوّف الإسلاميّ، وتكتب في النقد الأدبيّ وتاريخ الفكر، ولها تجربة مع الشعر. أمّا كتابها هذا فهو رواية.

○ **شراع بلا مرسى**، بقلم الدكتورة مؤمنة بشير العوف، دار المنار، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٥، ١١٢ صفحة. ديوان شعر. من قصائده: أوهام العذارى، حبّ وكبر، المرعا الأزليّ، الزورق العائد، عندما يموت الحلم. وللشاعرة ديوان ثانٍ بعنوان ترنيمة للحرب والبراءة (١٩٨١).

○ **ألم وأمل**، بقلم الأب لويس الهاشم الأنطونيّ، دار الثقافة، بيروت، ١٩٩٢، ١٣٦ صفحة. - سيرة وجدانيّة يتلاقى فيها اللاهوتيّ والأديب على خلفيّة ألم مظلم ظالم يبدّده أمل منير.

○ **قال الراوي... ٩٥ حكاية قصيرة**، بقلم الأب سامي حلاّق اليسوعيّ، منشورات الآباء اليسوعيّين في مصر، القاهرة، ١٩٩٣، ١٦٠ صفحة. - من وراء هذه القصص الرمزيّة في أغلبها، معنًى تُرك للقارئ استنتاجه.

○ **إستقلال لبنان. اليوبيل الذهبيّ (١٩٤٣ - ١٩٩٣)**، إعداد الدكتور عصام خليفة، منشورات الحركة الثقافيّة، أنطلياس (لبنان)، ١٩٩٣، ١٤٨ صفحة. - وثائق تاريخيّة وتراجم وببليوغرافيا تمتّ إلى استقلال لبنان.

○ **حوار وبشارة. تأمّلات وتوجيهات في شأن الحوار بين الأديان والتبشير بالإنجيل**، إصدار المجمع البابويّ للحوار بين الأديان، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت - جونيه، ١٩٩٣، ٨٤ صفحة - الحوار والتبشير مهمّتان ضروريّتان، فعلى المسيحيّ أن يحسن الالتزام بهما معًا.

## من معاجم دار المشرق

**المنجد في اللغة والأعلام**

الطبعة ٣٢، ١٩٩٢، ١٧٦٠ صفحة، رسوم وخرائط ولوحات ملوّنة

**المنجد فرنسيّ ـ عربيّ**

الطبعة ٤، ١٩٨٩، ٩٨١ صفحة، رسوم ولوحات ملوّنة

**المنجد الأبجديّ**

الطبعة ٩، ١٩٩٣، ١١٧٤ صفحة، رسوم ولوحات وخرائط ملوّنة

**الفرائد الدرّيّة عربيّ ـ إنكليزيّ**

الطبعة ٥، ١٩٨٩، ٩١٥ صفحة

**المنجد في الحروف وإعرابها**

الطبعة ٢، ١٩٨٧، ١٢٧ صفحة

**المنجد في الأمثال والحِكم والفرائد اللغويّة**

عربيّ - فرنسيّ، فرنسيّ - عربيّ، ١٩٨٣، ٤٨٤ صفحة

**قاموس سريانيّ ـ عربيّ ـ فرنسيّ ـ إنكليزيّ**

١٩٦٣، ٤٢٣ صفحة

**الموسوعة في علوم الطبيعة، بقلم إدوار غالب**

٤ أجزاء، طبعة ٢، ١٩٨٨، ٢٣٩٠ صفحة، مصوّر

# فهارس المشرق

للسنة السابعة والستّين

١٩٩٣

## فهرس أوّل

### مقالات السنة

الجزء الأوّل (كانون الثاني - حزيران): موقع «الشعور والعاطفة» في الاختبار الدينيّ، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٧ - ٢٣) = تكريم القدّيسين مظهر من مظاهر علم اللاهوت الشعبيّ، بقلم الأب ترم سيكينغ اليسوعيّ (٢٥ - ٤٧) = الحبّ الإلهيّ عند يوحنّا الصليب وعرفاء المسلمين، بقلم الدكتور سميح دغيم (٤٩ - ٦١) = الظهورات بين الحقيقة والخيال، بقلم سامي حلاّق اليسوعيّ (٦٣ - ٩٤) = العلوم التفسيريّة الإسلاميّة عرض موجز، بقلم أُفيف ستّو (٩٥ - ١٣٠) = أسباب زوال الكنيسة في إفريقيا الشماليّة بعد الفتح العربيّ، بقلم الأب بولس دِسيزيه اليسوعيّ (١٣١ - ١٥٣) = قراءة رسائل البابا يوحنّا بولس الثاني عن الأزمة اللبنانيّة، بقلم الأب موريس ماري مارتان اليسوعيّ (١٥٥ - ١٦٧) = في الذكرى الثلاثين لوفاة لويس مسينيون (١٩٦٢ - ١٩٩٢) بعض رسائل لويس شيخو إليه، تحقيق الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (١٦٩ - ١٧٦) = الهجرة اللبنانيّة في عهد الانتداب (١٩٢٠ - ١٩٤٢)، بقلم الدكتور بطرس لبكي (١٧٧ - ٢٠٥) = قضيّة مياه منطقة نهر الكلب بين التاريخ والقانون، بقلم هيام ملاّط (٢٠٧ - ٢٣٣) = «المقامات النصرانيّة» لابن ماري: المقالة الثالثة، تحقيق د. وحيد صبحي كبابه (٢٣٥ - ٢٤٢) = زُوكُس بن زائد العُزَيزيّ صوتُ صارخ في

البادية، بقلم سامي حلاّق اليسوعيّ (٢٤٣ ـ ٢٥٣) = وقفة مع كتاب «حقوق الإنسان في الإسلام»، بقلم الدكتور جورج جبّور (٢٥٥ ـ ٢٦٥) = مراجعة الكتب: وصف ١٥ كتابًا بالعربيّة و٣ كتب بالفرنسيّة (٢٥٥ ـ ٢٨١).

الجزء الثاني (تمّوز ـ كانون الأوّل): المسيحيّة والحداثة: حوار في الغرب ونزاع في الشرق؟، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٢٩٥ ـ ٣١٤) = الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان: محاولات عابرة أم إنجازات ثابتة؟، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٣١٥ ـ ٣٢٨) = الشعر والحداثة، بقلم الدكتور ديزيره سقّال (٣٢٩ ـ ٣٤٠) = الكرما والترفّع في قصص جبّور عبد النور، بقلم الدكتور ربيعة أبي فاضل (٣٤١ ـ ٣٦٨) = عمر بن الفارض وحياته الصوفيّة من خلال قصيدته التائيّة الكبرى. دراسة تحليليّة بلاغيّة، بقلم الأب جوزيف سكاتولين (٣٦٩ ـ ٤٠٠) = مقالة للفيلسوف نجم الدين عن فرق النصارى، في رواية المؤتمن ابن العسّال. اعتقاد النساطرة واليعاقبة في المسيح وماهيّة الاتّحاد، تحقيق الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ (٤٠١ ـ ٤٤١) = بعد مرور ٢٥ سنة على رسالة البابا بولس السادس العامّة «الحياة البشريّة»، بقلم الأب روبير كليمان اليسوعيّ (٤٤٣ ـ ٤٥٩) = محاولة بيليوغرافيّة في آثار الباقلاّني، بقلم الدكتور بسّام عبد الحميد (٤٦١ ـ ٤٩٠) = الطبيعة والعبادة في بلاد كنعان، بقلم الخوري جورج كامل (٤٩١ ـ ٥٠٣) = «معالم اللغة»: معجم غير منشور للمرحوم المحامي نجيب خلف، بقلم الأستاذ إبراهيم يوسف خلف (٥٠٥ ـ ٥١٦) = حول كتاب «الصداقة» للدكتور منوال يونس، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٥١٧ ـ ٥٢١) = مراجعة الكتب: وصف ٢٧ كتابًا بالعربيّة وكتابين بالإنكليزيّة وكتاب بالإيطاليّة (٥٢٢ ـ ٥٤١).

## فهرس ثانٍ

## أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

## فهرس ثالث

## المطبوعات التي ورد وصفها

## في السنة السابعة والستّين

### ١ ـ المطبوعات العربيّة

## ١ - المطبوعات الأجنبيّة

# فهرس رابع

## موادّ السنة

### على طريقة حروف المعجم

## شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/يناير، وتمّوز/يوليو) وفي نحو ٥٠٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطٍّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

## بدل الاشتراك عن السنة الواحدة

| | |
|---|---|
| في لبنان وسورية | ٧ دولارات أميركيّة (أو ما يعادلها) |
| في البلاد العربيّة (بما فيه تكاليف الإرسال) | ١٥ دولارًا أميركيًا |
| في البلدان الأخرى (بما فيه تكاليف الإرسال) | ٣٠ دولارًا أميركيًا |

**Abonnement annuel**

| | |
|---|---|
| Liban et Syrie | 7 dol. U.S. (ou leur équivalent) |
| Pays arabes (frais de port compris) | 15 dol. U.S. |
| Autres pays (frais de port compris) | 30 dol. U.S. |

*Le «karma» et l'élévation de l'âme dans les contes de Jabbour Abdelnour,*
par Rabī'a Abi-Faḍel.

L'A. conclut son étude par ces mots: «les contes de Jabbour Abdelnour sont le cheminement de l'homme, depuis la caractère sentimental jusqu'aux efforts de la pensée et de l'esprit, depuis l'exaltation de la véracité du sentiment dans l'amour, jusqu'à l'élévation de la douleur au-dessus de la matière et de ses contradictions. C'est un cheminement de l'homme dans sa petitesse, sa banalité et ses ambitions, jusqu'à l'homme dans sa grandeur, son élévation et ses grands rêves spirituels» .......... 341

*La vie mystique de 'Umar ibn al-Fāriḍ, vue à travers son «Grand Poème Tā'iyyat»,*
par le Père Joseph Scatolin.

L'A. se propose de clarifier le signifié et le sens des termes fondamentaux, tels qu'on les trouve dans le «Grand Poème Tā'iyyat», à travers les trois étapes du cheminement spirituel d'Ibn al-Fāriḍ. Mais il reconnaît qu'une simple étude scientifique ne peut les découvrir, car les termes ne sauraient exprimer les efforts mystiques vécus en profondeur.......................................... 369

*Un traité du philosophe Nağm ad-dîn sur les confessions chrétiennes dans la recension d'al-Mu'taman Ibn al-'Assâl. Doctrine des Nestoriens et des Jacobites sur le Christ et l'Union,*
par le P. Samir Khalil Samir, s.j.

Le P. Samir continue la publication du chap. 8 de la *Somme des Fondements de la Religion* du copte al-M.b.al-'Assāl (mort vers 1270 A.D.). Il l'édite pour la première fois sur les deux plus anciens ms (Vat.ar. 103 et Paris ar.200). Cette deuxième partie est dûe à N.ad-dīn Abū-al-'Abbās Aḥmad, disciple d'Avicenne (et remonte donc au milieu du 11$^{e}$ s.). Il semble que ce texte soit la première tentative faite par un musulman pour mettre en balance les confessions chrétiennes en partant de présupposés chrétiens. Son essai est un modèle d'étude rigoureuse et scientifique, poussant l'analyse dans les moindres détails. Ce traité n'a guère de pareil dans la littérature islamique ______________ 401

*25 ans après la parution de l'Encyclique «Humanae vitae» du Pape Paul VI,*
par le P. Robert Clément, s.j.

En écrivant cette encyclique, le Pape avait une profonde intuition,

# SOMMAIRE

# AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante septième année
1993

BEYTOUTH
DAR EL-MACHREQ


المشرق

المشرق

مجلّة ثقافيّة جامعة
تصدر مرّتين في السنة
عن «دار المشرق» ـ بيروت

المدير المسؤول: الأب كميل حشيمه اليسوعيّ
رئيس التحرير: الأب سليم دكّاش اليسوعيّ



الإدارة والتحرير

دار المشرق،
ص. ب. ١٦٦٧٧٨
بيروت، لبنان
الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٣٢٦١١٠
التلكس: 42733 IMPACT LE

Direction et Rédaction

Dar el-Machreq,
B.P. 166778
Beyrouth, LIBAN
Téléph: 202423, 326110
Télex: 42733 IMPACT LE

محتويات العدد

مراجعة الكتب:

# مسألة المياه والطريق إلى السلام!

تتوزّع مواضيع هذا العدد من مجلّة المشرق، مع ختام سنةٍ وبداية أخرى، على مجالات شتّى، ابتداءً من مسألة المياه في بقعة الشرق الأوسط الجغرافيّة ـ السياسيّة، وأهمّيّة احترام الآخر، الشخص البشريّ، من خلال دراسة مفهوم الاحترام، وحاليّة الحياة الرهبانيّة ووظيفتها النبويّة في الكنيسة والعالم – إذ إنّ سنة ١٩٩٤ مخصّصة لإقامة السينودس من أجل الحياة الرهبانيّة ـ، مرورًا بما يثيره السينودس من أجل لبنان وأدبيّاته ومؤتمراته التحضيريّة من هموم على الصعيد المسيحيّ وأفكار وتطلّعات على الصعيد الوطنيّ، وصولاً إلى «ملفّ أدبيّ» يقوم على مقالات في الأدب القديم، والأدب السعوديّ الحديث، والنقد الأدبيّ في النظريّة والممارسة. وإلى جانب المتشرّقات التاريخيّة والجغرافيّة وبعض الإسلاميّات، تحتلّ مراجعات الكتب موقعًا هامًّا أردنا به الإشارة إلى ما تحقّقه بيروت ومدن أخرى من بلاد المشرق العربيّ في هذا المجال.

مسألة المياه! إنه موضوع يختصر في طيّاته مواضيع الشرق الأوسط السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. في هذه البقعة من العالم، توقّف التاريخ عند هذه المسألة المعضلة نظرًا إلى ما لها من نتائج على الحاضر والمستقبل، خصوصًا وأنّ التحوّلات التاريخيّة، إن على صعيد الاتّفاقات أو المفاوضات والمباحثات، تبدو أنها ستُخرج المنطقة من حالة الصراع العسكريّ السياسيّ إلى حالة الصراع الاقتصاديّ بكلّ أبعاده، وهي، مع مرور الزمن، ستحدّ من النزعة نحو السيبان والفلتان إلى إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه في الأرض ومياهها.

ولكي لا يكون موضوع المياه دافعًا نحو حروب جديدة بين دولة وأخرى، أو مشروع اغتصابات في الأفق، لا بدّ من وضع الأطر القانونيّة الأساسيّة والمقاييس السياسيّة لكي تحافظ كلّ دولة على مياهها من أجل اقتصادها وتنمية مواردها. إلّا أنّ هذه الأطر والمقاييس المرتقبة لا تكفي، إذ إنّ المطلوب، على الصعيد اللبنانيّ مثلًا، وقف الهدر الحاصل والولوج في معركة الاستخدام الاقتصاديّ للمياه، التي هي ثروة لبنان الحقيقيّة. كلّنا يعرف كم هي عظيمة الحاجة إلى المياه في عالم يغلب عليه مناخ الصحراء: الحاجة الى الشرب، وحاجات الصناعة، والحاجات المدنيّة، وحاجة الزراعة. الحاجة إلى المياه، يمكن أن تكون الطريق إلى الحرب، ويمكن أن تكون الطريق إلى السلام الحقيقيّ، والطريق إلى مشاريع متقدّمة ـ هناك نموذجات منها في أكثر من بلد عربيّ ـ لتطوير الاستخدام الاقتصاديّ الصناعيّ للمياه المهدورة، حتّى في قساطل مياه الشرب.

مسألة المياه! إنها قضيّة رمز! فالمياه تشير في تقاليدنا المكتوبة وغير المكتوبة إلى الحياة، وحتّى إلى الحياة الأبديّة وملكوت الله (إشعيا ٤٤ : ٣ـ ٥، سيراخ ٢٤ : ٢٥ـ ٣٠، يوحنّا ٢ : ١٩ـ ٢١، إلخ). الطريق إلى السلام الذي تتقدّم فيه الحكومات بعض التقدّم وتتطلّع إليه الشعوب بمزيج من اليأس والرجاء هو مناسبة لكي تحوّل حكوماتنا مسألة المياه إلى ورقة رابحة في يدها لا إلى ورقة ضغط عليها وعلى شعوبها. فلا ننتظر السلام والاتّفاقات لكي نباشر بدراسة الحاجات وضبطها وبالتالي إقامة المشاريع التي تأتي بالفائدة وترتقي بنا إلى السلام المنشود وإلى مصافّ الدول المتقدّمة.

# مشاكل المياه في الشرق الأوسط

فرنسوا بُواداك[*]

إنّ مثل هذا الموضوع، الذي لم يُبحث فيه، على ما يبدو، إلّا قليلًا في السنين العشرين الأخيرة (إذ كان الكلام يدور بالأحرى حول أزمة النفط، لا حول أزمة المياه)، أصبح اليوم موضع اهتمام جديد. والدليل على ذلك عدد المنشورات الحديثة والمقالات الكثيرة التي نجدها حوله في الصحف العربيّة والأجنبيّة[1]. لا شكّ أنّ ذلك يعود إلى الأهمّيّة الراهنة المولاة لهذا المجال، وإلى المزيد من الوعي للمراهنة على هذه المنطقة إجمالاً، مع أنّها تتأثّر بتبدّلات سياسيّة كبيرة.

لا نريد أن نقدّم هنا عرضًا لمجمل معطيات مشكلة المياه في الشرق الأوسط، فإنّ هذا الموضوع واسع ومتشعّب بوجه خاصّ. وتنقصنا المعطيات الموثوق بها والثابتة، فضلًا عن أنّ المسائل كثيرًا ما تبدو مترابطة، سواء أكانت علميّة أم اقتصاديّة أم سياسيّة. فسنكتفي بالقيام بجولة أفق عامّة حول الأوضاع الراهنة، مسلّطين الأضواء على هذا الرهان أو ذاك من رهانات المشكلة (القسم الأوّل). وسنحاول بعد ذلك أن نعزّز كلامنا ونحدّد مكانه بتقديم عرض لوضع المياه في النزاع

---

(*) F. Boëdec راهب يسوعيّ، باحث في «مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر» ومدرّس في «معهد التكنولوجيا الجامعيّ» (جامعة القدّيس يوسف - بيروت).

(1) د. نبيل سمّان، حرب المياه: من الفرات إلى النيل، بيروت، ١٩٩١.
حسن العبدالله، الأمن المائيّ العربيّ، بيروت، ١٩٩٢.
حـ. المرعد، حرب المياه في الشرق الأوسط، دمشق، ١٩٩٢.

الإسرائيليّ العربيّ من جهة، من خلال أوضاع الأراضي المحتلّة خاصّة، ووادي الأردن ونهر الليطاني (القسم الثاني)، ومن جهة أخرى بشرح ملابسات الخلاف الأساسيّ القائم بين تركيا وسورية والعراق في شأن وادي دجلة والفرات (القسم الثالث). وسنتطرّق بإيجاز (في القسم الرابع) إلى الموضوع من زاوية الشرع الدوليّ.

القسم الأوّل: بعض المعطيات العامّة

نريد، قبل كلّ شيء، أن نشير إلى بعض العناصر التي تدلّ على ما لمسألة المياه من أهمّيّة وضرورة ورهان.

نبدأ كلامنا بذكر بعض المعطيات البسيطة: يرى مركز الدراسات الدوليّة والاستراتيجيّة في واشنطن أنّ عددًا من بلدان الشرق الأوسط أوشكت أن تستنزف مواردها المائيّة، مع أنّ مجمل موارد المنطقة من شأنها أن تلبّي كامل الحاجات، إن وُزّعت وأُديرت كما يجب[٢].

وما هي الأسباب التي أدّت إلى هذا الوضع؟

المناخ أوّلًا، فإنّ الشرق الأوسط بشبه كامله يقع في منطقة قاحلة، من جهتَي خطّ العَرْض الثلاثين، حيث تقلّ الأمطار ويشتدّ التبخُّر.

ثمّ إنّ هناك هوّة بين ازدياد سريع في عدد السكّان وكمّيّة المياه التي في تصرّفهم. فإنّ عدد سكّان المنطقة (بما فيها تركيا، بمعزل عن إيران) يبلغ نحو ٢٥٠ مليون ساكن. ويرى البنك العالميّ أنّ هذا العدد سيزداد ٥٥ بالمئة بين سنة ١٩٨٠ و٢٠٠٠[٣]. وأمام طلب يزداد يومًا بعد يوم، لا يمكن أن تتجدّد موارد المياه، بل تميل إلى النَّضَب. وعلى سبيل الدليل على انخفاض المياه التي في تصرّف السكّان، نذكر وضع

(٢) «الشرق الأوسط والأمن المائيّ: الماء من المعطيات الرئيسة للسلام»، في جريدة السفير ١١/١٠/١٩٩٢.

(٣) John Kolars, «The course of water in the Arab Middle East», *Arab American Affairs*, Summer 1990, p.62

الأراضي المصريّة. ففي ١٩٧٢، كان في متناول كلّ مصريّ ١٦٠٠ متر مكعَّب من الماء في السنة. وفي ١٩٩٢، نزل هذا المعدَّل إلى ١٢٠٠، ويقال إنّه سينخفض إلى ٨٠٠ في سنة ٢٠٠٠، وهذا شأن سائر البلدان: ففي إسرائيل والأردنّ، معدَّل الماء لكلّ ساكن هو حاليًّا ٣٠٠ متر مكعَّب في السنة. أمّا الفلسطينيّون، بما فيهم سكّان غزّة، فليس لكلّ منهم إلّا ١٦٥ مترًا مكعَّبًا (وإن اقتصرنا على فلسطينيّي الضفّة، ينخفض المعدَّل إلى ١٠٠ متر مكعَّب[٤]. ولا ينجو من هذا النقص، في الوقت الحاضر على الأقلّ، إلّا لبنان حيث المعدَّل هو ٣٠٠٠ متر مكعَّب، والعراق حيث هو ٤٥٠٠.

هذا وإنّ السياسة القليلة التبصّر التي اتُّبعت في إدارة المياه قد أدّت في بعض البلدان إلى عواقب تُشغل البال. فهناك انحطاط في نوعيّة المياه يسبّبه ازدياد في نسبة الأسمدة الكيمائيّة المتسرّبة إلى الينابيع والطبقات المائيّة الجوفيّة وإملاحُها من جرّاء الإفراط في استغلالها، فضلًا عن سوء حال شبكة المياه والمجارير القديمة. ومن جهة أخرى، فإنّ الطرق المتّبعة في السياسة الزراعيّة، وهي تنمّ دائمًا عن الطموح وكثيرًا ما عن الأهداف العقائديّة، تبدو أحيانًا مفرطة تستلزم أن يكون الريّ متطوّرًا ومدعومًا، فتزيد في خطورة الأوضاع، يرافقها انخفاض قد يكون قتّالًا، كما في سورية، في مستوى الطبقات المائيّة[٥]. لكنّ المجموعات السكّانيّة الزراعيّة كثيرًا ما تكون الأكثر عددًا في بلدان المنطقة، وإن رُفعت أسعار الماء، تُعرّض الأنظمة السياسيّة القائمة للخطر. وبعبارة أخرى، يجوز لنا أن نقول بأنّ مختلف بلدان المنطقة اهتمّت بالمياه لتوزيعها أكثر منها لحفظها واقتصادها.

---

(٤) Elisabeth Picard, «Les problèmes de l'eau au Moyen-Orient; Désinformation, crise de gestion et instrumentalisation politique», *Monde Arabe, Maghreb-Machreq*, Documentation Française, N° 138, Oct. - Déc. 1992, p.5.

(٥) ٨٠٪ من المياه المستعملة في لبنان وإسرائيل وسورية والأردنّ تُستخدم للزراعة. و٩٠٪ في مصر.

وهناك أخيرًا سبب أكبر، وهو الخلاف القائم بين البلدان من حيث تقاسم تلك الموارد، بغضّ النظر عن توحيد الجهود، يضاف إليه فراغ قانونيّ، على صعيد الشرع الدوليّ، في مثل هذا المجال، فإنّ البلدان المعنيّة لم تتوصّل إلى التحادث عن هذا الموضوع. وعلى سبيل المثال، فإنّ اجتماع القمّة التي تقرّر عقده حول هذه المسألة في إسطنبول في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩١ («القمّة العالميّة حول مياه الشرق الأوسط») أرجئ إلى أجل غير مسمّى، لقلّة عدد المشاركين العرب.

## القسم الثاني: المياه في النزاع الإسرائيليّ العربيّ

إلى جانب مشكلة مستقبل المنطقة السياسيّ، لا شكّ أنّ مشكلة الموارد المائيّة بين الإسرائيليّين واللبنانيّين والسوريّين والأردنيّين هي أكثر المشاكل تعقّدًا. فالتكهّن بما سيكون المستقبل مرتبط، إلى حدّ بعيد، بالطريقة التي تتّفق بها البلدان على تقاسم تلك الموارد. ولكي ندرك تعقّد المشكلة وضرورتها وبُعدها الإقليميّ الحقيقيّ، سننطلق من الوضع الراهن في الأراضي المحتلّة (الفقرة ٢)، ثمّ نبحث في وضع نهر الليطاني (الفقرة ٣) والأردنّ (الفقرة ٤). ولكنّه من المفيد أن نعرف ما هو الموقف اليهوديّ العقائديّ التقليديّ من مسألة المياه (الفقرة ١)، فيكون هذا التمهيد خلفيّة تمكّننا من تحديد موقع ما سنقوله.

### الفقرة ١: الموقف اليهوديّ

يظهر هذا الموقف بما يكفي من الوضوح من خلال تاريخ دولة إسرائيل. إنّ مشكلة المياه هي، بعبارة أخرى، مشكلة أمن إسرائيل. فإنّ ذلك القلق، وهاجس التمسّك بالفكرة التي هي في أساس الحركة الصهيونيّة، وأسطورة البرّيّة التي تعود إلى الإزهار، كلّ ذلك يظهر من خلال الخطب التي ألقاها الزعماء اليهود منذ مطلع هذا القرن حتّى اليوم. فطوال تلك السنين، لم تُهمل إسرائيل شيئًا للوصول إلى الأهداف الأمنيّة التي تراها ضروريّة، وللاقتراب بذلك من العهد الذي قطعه الربّ

لإبراهيم، والذي ذكره في الكتاب المقدّس، في سفر التكوين، وهو عهد حُفر على العتبة الخارجيّة من مبنى الكنيست: «حدودك، يا إسرائيل، من الفرات إلى النيل»(٦).

سنقوم بثلاث غوصات في الزمن، في أوقات مختلفة، لتعزيز ما نقوله. ففي ١٩١٩، أي بعد مرور سنتين على نشر وعد بلفور عن يد بريطانيا الكبرى، قام حايم وايزمن، الذي أصبح بعد ذلك أوّل رئيس على إسرائيل، بإصدار رسالة إلى رئيس الوزراء البريطانيّ دافيد لويد جورج، يتفرّع فيها «بالمتطلّبات الأساسيّة الدنيا لتحقيق الوطن القوميّ اليهوديّ». وورد في الرسالة أنّ «حدود (الوطن القوميّ اليهوديّ) لا يمكن أن تُرسَم فقط على أساس الحدود التاريخيّة (الكتابيّة)... فإنّ طموحاتنا نحو الشمال تمليها حتمًا ضروريّات الحياة الاقتصاديّة العصريّة». وأضاف: «مستقبل فلسطين الاقتصاديّ كلّه مرتبط بتموينه بالماء للريّ ولإنتاج الكهرباء. ولا بدّ أن تأتي التغذية بالماء، قبل كلّ شيء، من منحدرات جبل حرمون وينابيع الأردنّ ونهر الليطاني... ونعتبر أمرًا جوهريًّا أن تشمل حدود فلسطين الشماليّة وادي الليطاني على مسافة ٤٠ كلم تقريبًا أعلى من الكوع، والمنحدرات الغربيّة والجنوبيّة من جبل حرمون»(٧).

وفي الخمسينات، لم تتغيّر النظريّة. فإنّ موشه شارت، رئيس الوزراء في تلك الأيّام، كتب في يوميّاته، في ما يختصّ بحاجة إسرائيل الماسّة إلى الاستفادة من موارد جنوب لبنان المائيّة: «يكفي أن نجد ضابطًا، وإن كاد مجرّد رائد. فيتوجّب علينا أن نكسب عطفه أو أن نستأجره ونحرّضه على أن يعلن نفسه مُنقذ السكّان الموارنة. فيدخل الجيش الإسرائيليّ إلى لبنان ويحتلّ الأراضي اللازمة ويقيم نظامًا مسيحيًّا

(٦) سفر التكوين، ١٥/١٨.
(٧) Lettre de Weizmann à Lloyd George, publiée dans *Jewish Observer and Middle East Review*, Londres, 16.11.1973, p.22.

يحالف إسرائيل. والأراضي الممتدّة من الليطاني إلى الجنوب تُضمّ كلّها إلى إسرائيل، وكلّ شيء يسير على ما يرام»[٨].

وأخيرًا، ومنذ عهد قريب جدًّا، نجد ذلك الاستمرار في الأهداف، في «بريد أورشليم»، فقد ورد في عدد ١٠ آب (أغسطس) ١٩٩٠، ورقة إعلان طيّارة بصفحة كاملة، كتبها الجنرال روفائيل إيتان، وزير الزراعة في حكومة ليكود، يؤكّد فيها أنّ مسألة المياه وحدها تحول دون أن تتخلّى إسرائيل عن الإشراف المادّيّ على أيّ جزء كان من الأراضي المحتلّة، إذ إنّ هذه الأراضي لا بدّ منها على الإطلاق للمحافظة على الموارد المائيّة، علمًا بأنّها حيويّة للبلد. وفي السنة التالية، أعاد الكرّة فصرّح بأنّ إسرائيل لا يجوز لها أن تقبل بالانسحاب من جنوب لبنان، إذ إنّ فقدان الإشراف على تلك الأراضي يعني فقدان الإشراف على المياه»[٩].

يمكننا أن نُكثر من الاستشهاد بالأمثلة المشابهة، لكن ما أوردناه يكفي للدلالة على استمرار موقف إسرائيل المبدئيّ، حتّى اليوم على الأقلّ، من حاجتها إلى المياه. فإنّ وصول حزب العمل إلى السلطة، وهو يرغب، على ما يبدو، في التقدّم على صعيد مفاوضات السلام، قد بدّل المعطيات، إذ إنّ إسرائيل تقبل بعد اليوم أن تبحث في هذه المسألة مع البلدان العربيّة في إطار المفاوضات الثنائيّة، لا بل في المفاوضات المتعدّدة الأطراف التي تجري بفترات منتظمة. ومن بين المواضيع الكبرى الخمسة في هذه المفاوضات، نجد موضوع المياه. ويمكن أن تكون تلك اللقاءات مكانًا هامًّا للنقاش، وعلى الأخصّ بسبب حضور العديد من البلدان[١٠] والبنك العالميّ. لكنّ الأمور، حتّى الآن، لم

---

(٨) Cité par Livia Rokach, *Israel's Sacred Terrorism*, Belmont, MA. Association of Arab-American University Graduates Press, 1986 (3e éd), p.26.

(٩) *Jerusalem Post*, 11.05.1991.

(١٠) نحو أربعين بلدًا تشارك في هذه المفاوضات المتعدّدة الأطراف، ومنها عدد كبير من المجموعة الاقتصاديّة الأوروبيّة C E E، و١٣ بلدًا عربيًّا، وتركيا.

تقدَّم كثيرًا في أثناء الجلسات الثلاث الأولى، في ما يختصّ بهذا الملفّ التقني، ملفّ المياه. فلقد رفضت سورية ولبنان المشاركة في تلك الجلسات، لأنّ الخوض في مثل هذا الموضوع يفترض أوّلاً، في نظرهما، حلّ المشاكل الثنائية. وفي أثناء المفاوضات المتعدّدة الأطراف الأخيرة التي جرت في جنيف، في نهاية شهر نيسان (أبريل) من هذه السنة ١٩٩٣، استخدمت إسرائيل الدليل نفسه في الردّ على الفلسطينيّين الذين كانوا يطالبون بالاعتراف بحقوقهم في الموارد المائيّة، محيلين هذه المسألة إلى المحادثات السياسيّة الثنائيّة. وسنرى أدناه أنّ الحوار الثنائي بين إسرائيل ومنظّمة التحرير الفلسطينيّة قد ساعد فعلاً على التقدّم في مسألة المياه هذه.

الفقرة ٢: الوضع القائم في الأراضي المحتلّة

لقد اضطُرّت إسرائيل إلى مواجهة حاجة إلى المياه تزداد باتّساع المزروعات التي تُروى في النقب، وانتشار الصناعة وسياسة التوطين في الضفّة. ولم يَبْقَ في أراضي إسرائيل موارد مائيّة جديدة يمكن استغلالها. وأمّا الطرق الحديثة، كتحلية مياه البحر أو معالجة المياه المستعملة، فإنّها حتّى اليوم باهظة للغاية ولا توفّر إلّا كمّيّات محدودة.

إنّ احتلال بعض الأراضي الفلسطينيّة والعربيّة في أثناء حرب ١٩٦٧ ساعد على مواجهة هذا الوضع القائم، فقد مكّن إسرائيل من الوصول إلى موارد مائيّة جديدة، علمًا بأنّ الأراضي المحتلّة فيها طبقة مائيّة جبليّة تقع في وسط سلسلة جبال اليهوديّة والسامرة، ولكنّها تجري بأكثرها، وفقًا لمنحدّر طبيعيّ، نحو الشمال الشرقيّ والغرب من أراضي إسرائيل. فمنذ سنين كثيرة، تستخدم إسرائيل تلك المياه الجوفيّة بكمّيّات غزيرة، مباشرةً من الينابيع والأنهار والآبار. فينتج عن ذلك وضع مختلّ بين إسرائيل والأراضي المحتلّة، لا بل، في داخل هذه الأراضي المحتلّة، بين الفلسطينيّين والمستوطنين اليهود، إذ إنّ المعروف هو أنّ فلسطينيّي الضفّة، الذين يبلغ عددهم ١,٢٠٠,٠٠٠، لا يستفيدون إلّا من

١٧٪ من الطبقات المائيّة التي تغذّي الينابيع في منطقتهم. أمّا القسم الكبير من المياه الجوفيّة، أي ٨٣٪ منها، فإنّه يلبّي ثلثَي ما يحتاج إليه السكّان الإسرائيليّون من الماء. وفي غزّة، يستعمل المستوطنون اليهود وحدهم، ويبلغ عددهم عشرة آلاف، ما بين ١٥ و٢٠ مليون متر مكعّب من الماء في السنة، وهي تأتي من الطبقات المائيّة، في حين يبقى ٥٥ مليونًا للفلسطينيّين الـ ٧٧٥,٠٠٠ الذين يعيشون في هذه الأراضي.

وطوال هذه السنين الأخيرة، شوهد خلاف بين الفلسطينيّين والإسرائيليّين حول الحاجات الخاصّة بكلٍّ من الطرفين إلى المياه وإلى استعمالها. فأكّد الفلسطينيّون أنّ الإدارة المدنيّة الإسرائيليّة جمّدت استخدام الينابيع عن يد الفلسطينيّين في الأراضي المحتلّة، ولم تأذن لهم إلّا باستعمال كمّيات غير كافية من الماء لقضاء حاجاتهم في المدن وفي الصناعة، وكادت أن لا تترك لهم أيّ كمّيات لإصلاح أراضيهم، مع أنّ عدد السكّان لم يتوقّف عن الازدياد. وفي الوقت نفسه، شجّعت تلك الإدارة إقامة المستوطنين اليهود. وأصدرت إسرائيل مرسومًا عسكريًّا ينصّ على أنّه «لا يجوز لأيّ كان أن ينصب إنشاءات مائيّة أو أن يركّبها أو أن يملكها أو أن يشغّلها، ما لم يحصل مسبقًا على ترخيص من قائد المنطقة»[11]. وفضلًا عن ذلك، فإنّ قيام الإسرائيليّين بحفر آبار جديدة أعمق قد أدّى، في بعض الحالات، إلى انخفاض منسوب الطبقة المائيّة وإلى تجفيف ينابيع قديمة وآبار قليلة العمق، تُستعمل عادةً للحاجات المنزليّة والزراعيّة. وحين تُمِدّ السلطات الإسرائيليّة بالماء المجموعات السكنيّة التي فقدت تلك الينابيع التقليديّة، فإنّ ذلك يكلّف سكّان القرى ثمنًا أغلى، فضلًا عن أنّ المشاريع الجديدة التي تحقّقها إسرائيل في الأراضي المحتلّة توضع في داخل المستوطنات اليهوديّة فتوفّر لها إمكانيّة مراقبتها والسيطرة عليها بعض الشيء.

والخلاصة أنّ الفلسطينيّين يرون أنّ السياسة الإسرائيليّة وُضعت

---

(١١) البند ٤ من المرسوم العسكريّ رقم ١٥٨، وهو المرسوم الذي عدّل قانون الماء في ١ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٧.

ولا تزال توضَع لتؤمّن بالأفضليّة تموينًا كافيًا من المياه للشبكة المائيّة الإسرائيليّة وللمستوطنين اليهود. فلا تُؤخَذ حقوق الفلسطينيّين وحاجاتهم بعين الاعتبار إلاّ بعد تأمين تلك الأفضليّة، وبقدر ما لا تدخل هذه الحقوق والحاجات في نزاع مع المصالح الاقتصاديّة والسياسيّة الإسرائيليّة. ولكنّه من الواضح أنّ الإسرائيليّين ردّوا ولا يزالون يردّون على ذلك بأنّ الفلسطينيّين لم يُحرموا يومًا المياه التي يحتاجون إليها.

لا حاجة إلى القول بأنّنا نتطرّق هنا إلى موضوع حسّاس جدًّا. إنّ البروتوكول الخاصّ بالاتّفاق الإسرائيليّ الفلسطينيّ حول الحكم الذاتي في الأراضي المحتلّة، الذي وُقِّع في واشنطن[١٢] منذ قليل، هو مرحلة هامّة في مسيرة الاعتراف بحقوق الفلسطينيّين في مواردهم المائيّة. وبناء على ذلك، فإنّ المجلس، أي السلطة الفلسطينيّة في غزّة وأريحا في فترة السنوات الخمس الموقّتة التي ستمهّد للنظام النهائي، «سيقيم، في ما سيقيم...، سلطة فلسطينيّة للمياه»[١٣]. لكنّ هذا الاتّفاق سيفتح الطريق، بوجه خاص، لتداول عسير ولكن ضروريّ، بغيةَ الوصول إلى توزيع وإدارة للمياه يكونان في مصلحة الطرفين[١٤]. ومن الواجب، ولا عجبَ، أن يُوضَّح وضع الطبقات المائيّة الجبليّة، لتُعتبَر كتلة مياه مشتركة عَبرَ الحدود، لا سيّما وأنّ شبكات توزيع المياه في إسرائيل وفي الأراضي المحتلّة هي متداخلة للغاية.

---

(١٢) إعلان مبادئ عن تدابير حكم ذاتيّ موقّتة (١٧ بندًا و٤ ملحقات) في ١٣ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٣.

(١٣) البند ٧ والفقرة ٤ من الإعلان.

(١٤) الملحق ٣ من الإعلان: «بروتوكول تعاون إسرائيليّ فلسطينيّ في البرامج الاقتصاديّة والتنمويّة»، الفقرة ١: «تعاون في مجال المياه، يتضمّن برنامج تطوير الموارد المائيّة. أعدّه إختصاصيّون من الطرفين، وعليه أن يحدّد طرق التعاون في إدارة الموارد المغذّية للينابيع في الضفّة وفي حزام غزّة، وأن يقدّم اقتراحات أبحاث في مشروع عن حقوق كلّ من الطرفين في المياه، وعن استخدام مُنصف للموارد المشتركة، في أثناء المرحلة الموقّتة وبعدها».

وأخيرًا وعلى وجه أوسع، يجوز لنا أن نعتقد بأنّ عددًا من القضايا المبهمة، التي وردت في ذلك الاتّفاق والتي تتناول حقل المياه على مستوى إقليميّ، سيُعاد ويُناقَش في إطار المفاوضات المتعدّدة الأطراف[١٥].

الفقرة ٣: وادي الأردنّ

لا بدّ هنا من مراجعة التاريخ. فإنّ تقاسم مياه الأردنّ كان موضوع العديد من المشاريع والمناظرات والمفاوضات والمخطّطات منذ مطلع هذا القرن (لوڤردِرْمِلْك وهايس إلخ... لا أقلّ من ١٧ منذ ١٩٣٩!). ولقد باشرت إسرائيل، في ١٩٥٣، أعمال المرحلة الأولى من المخطّط القوميّ لِجَرّ المياه، الذي ينصّ على تحويل مجرى الأردنّ لِريّ مناطق أخرى، في النقب بوجه خاصّ. وسرعان ما أثار ذلك غضب البلدان العربيّة، فقد اعتبرت أنّ مثل هذا المشروع يخالف اتّفاقات الهدنة. وكان السؤال المطروح أن يُعرف هل يجب استخدام مياه الأردنّ في إطار واديه فقط أم خارجًا عنه. وقد كلّف الرئيس أيزنْهاور مبعوثه الخاصّ أن يحاول وضع حدّ للنزاع واستمرّت المفاوضات في ١٩٥٤ و١٩٥٥، إذ إنّ كلّ طرف كان يتوسّع في عرض اقتراحات معاكسة (مخطّط اللجنة التقنيّة العربيّة، ومخطّط كُوتُون)، قبل الوصول إلى المخطّط التوافقيّ. لكنّ هذا المخطّط، بعد أن قبلته إسرائيل واللجنة التقنيّة العربيّة، رفضته البلدان العربيّة، مكتفيةً بموقفها المبدئيّ الرافض التعامل مع إسرائيل، لاجتناب الاعتراف بها. فشعرت إسرائيل بأنّها طليقة اليد، فاستأنفت أعمالًا كبرى في ١٩٦٣ لجرّ مياه الأردنّ[١٦]. فردّت البلدان العربيّة على ذلك، في

---

(١٥) الملحق ٤ من الإعلان: «بروتوكول في التعاون الإسرائيليّ الفلسطينيّ في ما يختصّ ببرامج التنمية الإقليميّة». فقد ورد، في ما ورد، «مشروع إقليميّ لتحلية مياه البحر ومشاريع أخرى لتنمية الموارد المائيّة» و «مخطّط إقليميّ... للوقاية من الإقفار» (الفقرة ٢، ب).

(١٦) فإنّ حفر القنوات الإستراتيجيّ هذا هو الذي كان موضوع عمليّة منظّمة فتح الأولى، في ١ كانون الثاني (يناير) ١٩٦٥، بعد أن ترأس ياسر عرفات هذه المنظّمة.

اجتماع قمّة القاهرة، في كانون الثاني (يناير) ١٩٦٤، إذ أقرّت تحقيق مشروع يخفّض كمّيّة المياه الواصلة إلى إسرائيل، بتحويل مجرى نهر الحاصباني (لبنان) وبانياس (سورية) إلى نهر الليطاني، ولا سيّما إلى نهر اليرموك[١٧]، بفضل بناء حوضَين إصطناعيّين عليه. وبوشر تحقيق هذا المشروع في ١٩٦٥. فردّت إسرائيل باعتداءات على أماكن الأعمال، في آذار (مارس) وأيّار (مايو) ١٩٦٥، ثمّ في تمّوز (يوليو) ١٩٦٦، وأخيرًا في ١٩٦٧، حيث وُضع حدّ للمخطّط العربيّ: حين احتلّ الإسرائيليّون جميع المنشآت السوريّة في مرتفعات الجولان. فكان لحرب ١٩٦٧ نتيجتان: الأولى أنّ العرب فقدوا التحكّم في مجرى نهر الأردنّ وفقدوا بالتالي عنصرًا أساسيًّا في الضغط على إسرائيل. والثانية أنّ إسرائيل أصبحت البلد الوحيد القادر على استغلال المياه في أعلى حوض نهر الأردنّ. وهذا ما قامت به بوجه مكثّف، مستعملة جزءًا من مياه اليرموك أيضًا. تلك هي الحالة الراهنة حتّى اليوم.

أمّا الأردنّ، فقد حاول أن يواجه مشاكله المائيّة، انطلاقًا، بوجه خاصّ، من قناة الغور الشرقيّ الآتية من اليرموك، والتي تمكّن من ريّ وادي الأردنّ وتموينه من الجهة الأردنيّة. لكنّ ذلك لا يكفي. فالأردنّ يعاني اليوم عجزًا هامًّا يُخشى أن يبلغ ٦٦٤,٥ مليون من الأمتار المكعّبة في سنة ٢٠٠٥[١٨]، مع أنّ معدّل ازدياد عدد سكّانه هو مرتفع جدًّا (٣,٥٪). فإنّ الـ ٨٣٣ مليونًا من الأمتار المكعّبة، التي تُستهلك كلّ سنة في الأردنّ[١٩]، تخرج قبل كلّ شيء من الطبقات المائيّة التي تغذّي الينابيع أو من مياه الأمطار التي هي غير منتظمة إلى حدّ بعيد وموزّعة توزيعًا غير مناسب[٢٠].

---

(١٧) إنّ اليرموك الذي ينبع في سورية، هو أهمّ روافد الأردنّ، وهو ينضمّ إلى الأردنّ على مسافة عشرة كلم في جنوب بحيرة طبريّة.

(١٨) *L'Orient-Le Jour*, 14.09.1993.

(١٩) منها ١٧٨ للحاجات المنزليّة، و٤٢ للصناعة و٦١٣ للزراعة، على ما ورد في مصادر الحكومة الأردنيّة (*L'Orient-Le Jour* 05.03.1993)

(٢٠) ٩١٪ من مساحة البلد يستفيد من أقلّ من ٢٠٠ مم من الأمطار في السنة.

وللتعويض عن «خسارة نهر الأردنّ»، يريد الأردنّ أن يحسّن إصلاح موارد اليرموك. وأكبر مشروع تحت الدرس هو مشروع «سدّ الوحدة». بوشر القيام بهذا المشروع في ١٩٥٣، ثمّ توقّف في ١٩٦٧، حين دمّر الطيران الإسرائيليّ منشآت السدّ الأوّل. وهناك اليوم مشروع ثانٍ، في مكان أعلى من النهر، وهو يهدف إلى بناء خزّان يحجز ٢٢٥ مليونًا من الأمتار المكعّبة في السنة. وهو يمكّن، فضلاً عن ريّ عدّة ألوف الهكتارات في وادي الأردنّ، من إمداد المجموعات السكنيّة في عمّان والزرقاء بـ ٥٠ مليونًا من الأمتار المكعّبة الإضافيّة، ومن إنتاج طاقة كهربائيّة تستفيد منها سورية بـ ٧٥٪[٢١]. وبعد أن أرجئ القيام بهذا المشروع عدّة مرّات من جرّاء العقبات التي وقفت في وجه الأردنّ ومن تقلّب العلاقات الأردنيّة السوريّة، عاد اليوم إلى الواجهة في أعقاب اتّفاق تمّ، في أيلول (سبتمبر) ١٩٨٧، بين الأردنّ وسورية. إعتبره أهل الاختصاص واقعيًّا، لكنّ تحقيقه أرجئ، لأنّ المموّلين، وعلى رأسهم البنك العالميّ، قد ربطوا التزامهم بالحلّ المسبق لمشكلة توزيع المياه بين إسرائيل والأردنّ. فلا عجب أن نجد مسألة المياه في مكان مفضّل من الاتّفاق على جدول أعمال المفاوضات المستقبلة بين البلدين، الموقّع عليه في ١٤ أيلول (سبتمبر) الأخير في واشنطن[٢٢]. ولا شكّ أنّ الاستعجال في مباشرة مثل تلك المفاوضات يهمّ الأردنّ، لأنّ تدابير تقنين المساحات التي تُروى وتخفيضها، التي أقرّتها الحكومة الأردنيّة، ليس من شأنها أن تحسّن الأوضاع إلى حدّ بعيد، علمًا بأنّ هذه الحكومة طلبت قبل قليل إلى برنامج التغذية العالميّ في منظّمة الأمم المتّحدة أن يسجّل اسمها على لائحة البلدان التي يهدّدها القحط[٢٣].

---

(٢١) Françoise Chipaux, «Le Jourdain principal enjeu», dans *Le Monde*, 29.01.1992

(٢٢) «تأمين توزيع كوتا المياه العادل على الطرفين، والبحث عن طرق تلافي نقص الماء، وتفحّص إمكانيّات التعاون المستقبليّ بين الطرفين، في إطار إقليميّ إن اقتضى الأمر (. . .) في مجالات (. . .) الموارد الطبيعيّة كالمياه. . .».

(٢٣) *L'Orient-Le Jour*, 06.07.1993.

إلى جانب الليطاني، تُطرح مشكلة سائر الأنهار التي هي بمثابة ينابيع لنهر الأردنّ. سبق أن رأينا أنّ إسرائيل سعت شيئًا فشيئًا لتأمين سيطرتها عليها. ففي ١٩٤٣، حصلت على التحكّم في ينبوع دان. وفي ١٩٦٧، استولت على ينبوع بانياس في سورية[٢٤]، وفي ١٩٧٦ و١٩٧٨ على ينبوعَي الوزّاني والحاصباني[٢٥]، وهي تحتلّ، منذ ١٩٨٢، قسمًا إستراتيجيًّا من مجرى الليطاني، بمساعدة جيش لبنان الجنوبي. لا يخفى علينا ما هي أهمّيّة دان والحاصباني وبانياس لتغذية نهر الأردن. فما هي فائدة الليطاني؟

إنّ طول الليطاني ١٧٠ كلم، ومسكوبه الطبيعيّ من ٧٠٠ إلى ٩٠٠ مليون من الأمتار المكعّبة في السنة. ينبع في جنوب البقاع ويصبّ في البحر شمالَ صور. ولكنّه، في قسمه الأسفل، بعد قلعة شقيف أرنون حيث يشكّل كوعًا مفاجئًا نحو الغرب ويدخل في قسم مجراه المسمّى القاسميّة، ينخفض مسكوبه انخفاضًا غير عاديّ بنحو ١٠٠ مليون من الأمتار المكعّبة. قُدّم العديد من الافتراضات لتفسير هذه الظاهرة (فقد دار الكلام على احتمال وجود قناة جوفيّة محوّلة يقال إنّ الإسرائيليّين حفروها على مستوى خزّان خردنه، واحتمال نقل بالصهاريج، ولكن ليس هناك من دليل حقيقيّ. ولقد تحدّثت قوى الأمم المتحدة أيضًا عن احتمال وجود محطّة ضخّ تُصعد المياه من الليطاني إلى قرى الجنوب، وقالوا إنّ هناك قنوات تصل هذه القرى بالشبكة الإسرائيليّة. ولكن ليس هناك من دليل قاطع[٢٦]. فالراجح هو الافتراض الجيولوجيّ، فإنّ مجرى الليطاني

(٢٤) في المفاوضات القائمة بين سورية وإسرائيل في شأن الجولان، أحد المطاليب الإسرائيليّة هو الحصول على ضمانات في ما يختصّ بمواردها المائيّة على الهضبة حيث ينبع نهر بانياس.

(٢٥) يبلغ طول الحاصباني ٤٣ كلم، منها ٢١ في الأراضي اللبنانيّة، والباقي في إسرائيل.

(٢٦) John Kolars, «Les ressources en eau du Liban: Le Litani dans son cadre régional», *Monde arabe, Maghreb-Machreq*, op.cit., p.11.

يمرّ بصخور كلسيّة شديدة التصدّع وكثيرة الثُّقب تساعد كثيرًا على التسرّب. وهذا ما يشكّل نوعًا من الخزّان الجوفيّ يصلح لتغذية ينابيع الحاصباني ودان التي تظهر ثانية. وبناء على هذا الافتراض، فإنّ مجرى الأردنّ الأعلى يُغذّى بالمياه التي يخسرها الليطاني في مجراه الأسفل. وإسرائيل، التي لها علم بهذا الأمر، منذ زمن بعيد على ما يبدو، تضخّ هذه المياه لتعجيل مسكوب الأردنّ(٢٧). وفي الوقت نفسه، تحرّم على مزارعي المنطقة الإقدام على حفر آبار جديدة، ولقد ردمت عددًا من الآبار المحفورة.

وإذا كانت إسرائيل تُلحّ على حفظ مؤونتها المائيّة بكاملها، وإذا كان لبنان، يريد أن يؤمّن نهضته، وهي تفترض استخدام مياه الليطاني بكاملها، فلا بدّ أن يكون هناك تخطيط إقليميّ إجماليّ يوضّح مسألة الصلة بين مسكوب الليطاني والحاصباني والأردنّ. وإحدى المشاكل التي تعترض هذا الحلّ هي أنّ التشريع الدوليّ في المياه الجرفيّة هو غير كافٍ، وأنّه ليس هناك من اجتهاد لمثل هذه الحالات.

القسم الثالث: وادي دجلة والفرات

ثلاثة بلدان هي معنيّة بهذا الوادي بمسكوب النهرين: تركيا ولا شكّ، بما أنّ النهرين ينبعان من جبالها (الفقرة ١)، وسورية (الفقرة ٢)، والعراق (الفقرة ٣). وهذه البلدان تواجه تحدّيات اقتصاديّة كبيرة، فهي في حاجة ماسّة إلى الماء للدخول في المشاريع الكبرى التي أعدّتها. فتقاسم المياه وأوضاع الحدود لا تزال اليوم، كما كانت في الأمس، سبب نزاع بين البلدان الثلاثة.

(٢٧) تقرير البروفسور Thomas Naf، من جامعة بنسلفانيا Pensylvania أمام لجنة الشؤون الخارجيّة لمجلسي الشيوخ والنوّاب الأميركيّين، حزيران (يونيو) ١٩٩٠.

الفقرة ١ : تركيا

إنّ إنجاز سدّ أتاترك، الذي باشرته تركيا في ١٩٨٧، وبدء الأعمال، في أواخر أيّار (مايو) الماضي، لبناء سدّ بيريشيك على الفرات، وهو نهر يبلغ طوله ٢٨٠٠ كلم، هما مرحلة هامّة من مراحل «مشروع أناضول الجنوبيّ الشرقيّ»، وقد نشّطا كلاهما للقضايا القديمة المتنازع عليها بين هذا البلد والبلدَين الآخرين اللذين يعيش سُكّانهما على ضفاف دجلة والفرات، وهما سورية والعراق، حول استغلال هذين النهرَين. في الواقع، ليس اهتمام تركيا بالمحافظة على المياه في أراضيها أمرًا جديدًا، فلقد بنت، منذ عدّة سنين، سُدودًا وخزّانات واسعة لهذه الغاية. إنّ مشروع الأناضول هو أحدث المشاريع على النهرين وأطمحها، بسدوده التي لا يقلّ عددها عن الاثنين والعشرين، ومحطّاته الكهربمائيّة التي لا يقلّ عددها عن السبع عشرة، والتي كاد نصفها أن يتمّ إنجازه، وبنفقه المزدوج للريّ الذي يبلغ طوله ٢٦,٥٠ كلم وقُطره ٨ أمتار. وكانت تركيا قد أقرّت في الثمانينات هذا المشروع الصناعي الزراعي الهدروكهربائيّ الكبير، الذي يساعد على إصلاح واد في أعلى دجلة والفرات، وعلى ريّ منطقة تبلغ مساحتها ١,٨ مليون هكتار. وإنّ هذا المشروع سيجعل من تركيا مُزْري حبوب ويُمدّها بنصف حاجاتها من الكهرباء. لكنّه كثير الكلفة جدًّا، فتقول بعض المصادر بأنّه يكلّف مليون دولار كلّ يوم منذ سبع سنوات وبأنّه لن يُنجَز قبل سنة ٢٠٠٥. إلاّ أنّ لهذا المشروع تأثيرات في البيئة بسبب التلوّث الذي يُحدثه استعمال الأسمدة المكثّف وبسبب النفايات الصناعيّة. ولم تتخذ تركيا أيَّ إجراءات لمعالجة المياه المستخدمة في مشروع الأناضول، إلّا أن تتخلّص منها في أقصى جنوب البلاد حيث يتكوّن ينبوع الخابور وينبوع البليخ. وهناك أخيرًا نتائج إنسانيّة، إذ إنّ المشروع قد أدّى حتّى اليوم إلى نزوح نحو خمسين ألفًا من سكّان نحو ثلاثين قرية في المنطقة، أكثرهم من الأكراد.

الفقرة ٢: سورية

تشارك سورية في ورشة تنمية الفرات هذه، بتوسيع الريّ، إذ إنّها بنت، بوجه خاصّ، سدّ «الثورة» في الطبقة سنة ١٩٧٥، وهو وحده يؤمّن ٦٠ بالمئة من الإنتاج الكهربائيّ، وسدّ «البعث» المنظّم، وسدّ «تشرين» للطاقة الهدروكهربائيّة في ١٩٩١. وفضلًا عن ذلك، فإنّ مخطّط السنوات الخمس ينصّ على توسيع المساحات التي تُروى، انطلاقًا من الخابور والساجور والبليخ، إلى جانب دجلة والعاصي. هذا وإنّ سورية تتباحث مع لبنان في شأن مخطّط تنمية مشتركة ينصّ على بناء سدّ على العاصي(٢٨). لكنّ جميع تلك الإنجازات والمشاريع الكبرى كثيرًا ما تصطدم بمشاكل تقنيّة واجتماعيّة تبقى معها النتائج دون الأهداف.

الفقرة ٣: العراق

. أمّا العراق، فقد عجّل بناء شبكة من قنوات تصريف المياه، لمضاعفة شبكة الريّ، إلى جانب بناء السدود: سدّ الموصل (على دجلة) وسدّ حديثة (على الفرات) في ١٩٨٥. ذلك بأنّ مسألة المياه تتخذ أهمّية كبرى في نظر العراق، وهو يحاول الآن أن يُنمّي زراعته التي أُهملت مدّة طويلة، بسبب الحرب العراقيّة الإيرانيّة خاصّة (١٩٨٠ـ ١٩٨٨)، بُغية التخفيف من تأثيرات فرض الحَظْر الدوليّ. لكن أهمّ مشاكل العراق هي نوعيّة المياه، لا كمّيّتها. فإذا كانت تلك الموارد متوفّرة بالنسبة إلى حاجات البلد، فإنّ هناك مشاكل خطيرة تعود إلى إدارة المياه وتملّح الأراضي قد أثّرت في التنمية التي خُطّط لها. وهناك ما يسمّيه العراق «النهر الثالث»، وهو قناة طولها ٥٦٥ كلم، وتدعى أيضًا «نهر صدّام حُسَين»، وهي محفورة بين دجلة والفرات في ما بين أسفل النهرين، ودُشّنت في كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٩٢، فهي تلبّي، ولا شكّ، معقوليّة تقنولوجيّة واقتصاديّة تقوم على تصريف مياه الأراضي التي يُرويها

(٢٨) محضر اللقاء بين السيّد رفيق الحريري والسيّد محمود الزعبي تناول إحدى نقاطه التعاون اللبنانيّ السوري في مجال المياه: *L'Orient- Le Jour*, 17.09.1993

النهران، وتخفيض الملوحة، وحصر الفيضانات عند حدوثها، للوصول إلى إنتاج زراعيّ أكثر ثباتًا، وتحسين الملاحة، بحسب ما أراده أصحاب الفكرة، في اتّجاه شطّ العرب. ولكن، إذا كان المشروع يثير العديد من الاحتجاجات، فلأنّه يتضمّن في الخلفيّة بُعدًا اجتماعيًّا وسياسيًّا، وهو أنّه يؤدّي إلى نزوح السكّان الشيعيّين وإلى إعادة سيطرة الحكم على المثلّث الثوريّ العمارة ـ النصيريّة ـ البصرة[٢٩]. وهذه القناة تلاها قناتان أيضًا. ففي آذار (مارس)، دُشّنت قناة طولها ١٤٠ كلم، سُمّيت «القادسيّة»، تصل إقليم النجف (١٥٠ كلم إلى جنوب بغداد) بإقليم ذي قار إلى الجنوب. وفي الشهر التالي، في أواخر نيسان (أبريل)، كان دور قناة طولها ٣٦,٥٠ كلم في إقليم ميسان (في الجنوب أيضًا)، سُمّيت «تاج الكفاح». وأخيرًا، أقدم العراق على حفر نهر رابع إصطناعيّ، طوله ١٢٠ كلم، سُمّي «أمّ المعارك».

الفقرة ٤: القضايا المتنازَع عليها

إنّ الإصلاحات التركيّة الكبرى، ولا سيّما إصلاحات الأناضول الحديثة، من الواضح أنّ لها تأثيرات في سورية والعراق. فإنّ تعبئة سدّ أتاترك، الذي هو رابع سدّ في العالم باتّساعه[٣٠]، في شهر تمّوز (يوليو) من السنة الماضية، خفّض مكوب الفرات بنحو ٥٠٪، وما من شيء يمنع تركيا في الحقيقة من زيادة هذا المكوب أو تخفيضه.

وأمام مثل هذا الوضع، تبدو المفاوضات عسيرة. يرقى تاريخ المحادثات إلى ١٩٦٢، ونقد فشلت. ولا بدّ لنا أن نعود إلى العقود الأخيرة لنفهم ذلك. فمنذ ١٩٦٤، ما زالت تركيا تعرض على سورية عقد اتّفاق على جميع مجاري المياه المشتركة بين الدولتين، أي لا دجلة

(٢٩) كان السيّد ماكس فان در شتول Max Van der Stoel، مقرّر لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتّحدة، قد ندّد، في آب (أغسطس) ١٩٩٢، بهذا المشروع أمام مجلس الأمن، متّهمًا بغداد بالسعي لتجفيف منطقة المستنقعات التي اعتصم فيها المعارضون الشيعيّون.

(٣٠) إنّ سدّ أتاترك يخزّن نحو ٤٨,٧ مليارًا من أمتار الماء المكعّبة.

والفرات فقط، بل العاصي أيضًا، الخارج من لبنان وسورية. والحال أنّ فرنسا، في ١٩٣٩، أي في عهد انتدابها، تخلّت لتركيا عن جزء من الأرض السوريّة، وهو سنجق الإسكندرونة. لكنّ سورية لم تعترف يومًا بذلك. فالتفاوض مع تركيا حول العاصي الذي يمرّ بتلك المنطقة يعني، بطريقة غير مباشرة، القبول بالسيادة التركيّة. وسورية ترفض هذا الاعتراف، فلا تحصل، بسبب ذلك، على حلّ مرضٍ في شأن الفرات.

وفضلًا عن ذلك، فعلى أثر انقسام حزب البعث في ١٩٦٦، اختلف أيضًا النظامان، السوريّ والعراقيّ، حول تقاسم المياه، كما يظهر ذلك من أزمة السنة ١٩٧٤، حين قامت سورية ببناء سدّ الطبقة. وكادت الحرب أن تشتعل بينهما. ومنذ ذلك الوقت، تحسّنت الأحوال بعض الشيء بين البلدين، فتوصّلا، بفضل الوساطات العربيّة، إلى عقد اتّفاق، في ١٨ نيسان (أبريل) ١٩٩٠، حول تقاسم كمّيّة المياه التي يجب على سورية أن تدعها تصل إلى العراق.

أمّا الاتّفاق مع تركيا، فهو أصعب. فإنّ تركيا تجمع بين فضل السيطرة على ينبوعَي الفرات ودجلة، وكونها دولة كبرى من حيث عدد السكّان والقدرة العسكريّة في المنطقة. ولذلك فإنّ اللجن الثنائيّة أو المتعدّدة الأطراف التي تتعاقب منذ عشرين سنة بين أنقرة ودمشق وبغداد لا تشهد تطبيق نتائجها، بالرغم من عقد اتّفاقات مبدئيّة، كما جرى في ١٩٨٧ و١٩٩٠، وفي ربيع ١٩٩٢ كذلك. وكثيرًا ما تلتها تدابير من طرف واحد من قِبَل تركيا، فقد أدركت أنّها تستطيع أن تقايض، في موقف قوّة، إمداداتها بالنفط مثلًا، بالمياه (مع العراق خاصّة). ثمّ إنّها ضغطت على سورية (وعلى العراق بقدر أقلّ) لكي تكمّ بعض المعارضين لنظامها[٣١]، أو لكي تكفّ على الأقلّ عن حمايتهم وتأييدهم[٣٢].

---

(٣١) هم، بوجه خاصّ، إنفصاليّو حزب العمّال الكرديّ، وأرمن الجيش السرّيّ الأرمنيّ لتحرير أرمينيا، وبعض أعضاء حركة دِف سُول Dev-Sol.

(٣٢) إمتدّت تأثيرات ذلك إلى لبنان، حين أغلقت سورية، قبل بضعة أشهر، مراكز تدريب متمرّدين أكراد من تركيا في البقاع.

وفي الأشهر الأخيرة، جرت مناقشات كثيرة. ففي مطلع السنة، احتجّ العراق لدى الجامعة العربيّة، على تركيا، متّهمًا إيّاها وسورية بعدم أخذ رأي العراق ومصالحه بعين الاعتبار. ولقد تمكّن السيّد دميريل، الذي كان رئيس حكومة أنقرة في تلك الأيّام، من التحدّث عدّة مرّات إلى المسؤولين السوريّين. ويقال إنّ تركيا وعدت بالتقيّد باتّفاقات ١٩٨٧، التي تنصّ على تمرير ٥٠٠ متر مكعّب من الماء في الثانية. لكنّ الاتّفاق النهائيّ لم يُبرم حتّى اليوم، بسبب التغييرات على رأس الدولة التركيّة، ومن المتوقّع أن يكون ذلك في نهاية هذه السنة. لكنّ التقلّبات تبقى محتملة.

## القسم الرابع: تطوّر الشرع الدوليّ

إنّ تقديم عرض مفصّل لتطوّر الشرع الدوليّ في موضوع المياه لأمر مفيد. ولكنّنا نكتفي هنا بذكر خطوطه العريضة.

في ما يختصّ بالشرع الدوليّ، كاد استخدام الأنهار أن يكون غير منظّم، باستثناء الملاحة. وإذا كانت هناك بعض النصوص، فإنّها كانت مقصورة على المياه السطحيّة، ولا نجد أيّ نصّ عن المياه الجوفيّة والطبقات المائيّة المغذّية للينابيع. ولكنّ الأمور تطوّرت شيئًا فشيئًا، فشاع التسليم بأنّ المبادئ والممارسات القانونيّة التي وُضعت على مرّ الزمن في ما يختصّ بالمياه السطحيّة يجب أن تجري، بطريقة الاستنتاج، على المياه الجوفيّة[٣٣].

وهذا التطوّر الذي طرأ على النظريّة القانونيّة اتّخذته لجنة الشرع الدوليّ في منظّمة الأمم المتّحدة بعين الاعتبار، وعرضت في السنة الماضية على الجمعيّة العموميّة مشروعًا حول استخدام الطرق المائيّة

(٣٣) في السنين الثلاثين الأخيرة، تمّ عدد من الأعمال والأبحاث القانونيّة لملء هذا الفراغ القانونيّ وللمساعدة على توضيح المواقف. نذكر، بوجه خاصّ، توصيات جمعيّة الشرع الدولي ومجموعة هلينسكي في ١٩٦٦.

الدوليّة خارجًا عن الملاحة. وهذا المشروع يهدف إلى صياغة مقاربة جديدة للمشكلة، تكون ثوريّة إلى حدّ ما من وجهة نظر قانونيّة، وتقوم على استبدال مفهوم «حوض التصريف الدوليّ» بمفهوم «السيادة» التي تريد كلّ دولة أن تمارسها اليوم على مجاريها المائيّة. فيُؤخذ بعين الاعتبار مساحة جغرافيّة أوسع، تتجاوز مجرّد مجرى النهر، ولكنّها تراعي مجمل بلدان المنطقة المختصّة بهذا النهر. ويُقدَّر استخدام كلّ بلد للمجرى المائيّ بمقياس «استخدام» الموارد المشتركة «المعقول». فهل يُعقل، على سبيل المثال، أن يُبنى هذا أو ذاك السدّ، من وجهة نظر اقتصاديّة أو بيئيّة أو إنسانيّة إلخ...؟ فيتمّ الوصول بذلك إلى مفهوم «سيادة إقليميّة محدودة» على موارد موزَّعة.

لكن مثل هذا التطوّر لا يخلو من طرح المشاكل. فإنّ بعض البلدان تنظر إلى هذا النوع من الأبحاث القانونيّة نظرة استقباح. في الواقع، لا يُؤخذ في أيّامنا بعين الاعتبار إلّا «الحقّ المكتسب». وهذا، على سبيل المثال، شأن إسرائيل وتركيا. فالأولى تقول بأنّ لها حقوقًا تاريخيّة مشروعة، بصفتها ساكنة ضفّة، على الطبقة المائيّة الجبليّة، وبأنّ هذه الحقوق مبنيّة على مبدأ الأسبقيّة في الاستعمال، لأنّ منسوبًا كبيرًا من الطبقة المائيّة يسيل، بحكم الطبيعة، في أراضيها، وبأنّها أنفقت أموالًا طائلة لاستغلاله منذ أكثر من ثلاثين سنة. أمّا تركيا، فإنّ أدلّتها هي من النوع نفسه. إنّ المياه هي مورد تريد استغلاله له بحسب ما يوافقها، كما أنّ غيرها، كجيرانها العرب، يستغلّ موارده النفطيّة لفائدته وحده. فهي تريد أن تمارس سيادة مطلقة على المياه التي تخرج من أراضيها، وهذا ما ذكّرت به السيّدة دِنجمن Dincmen، الناطقة إذ ذاك بلسان وزارة الشؤون الخارجيّة التركيّة في ٢٩ كانون الثاني (يناير) الماضي: «إنّ لتركيا حقًّا في بناء السدود على أنهارها، وهي ستواصل هذا العمل. إنّ لتركيا ما لجيرانها من حقّ في الاستفادة من مياه تلك الأنهار التي تخرج في الأراضي التركيّة». ولقد أضافت أنّ هذين النهرَين ليس هما مجريَين مائيَّين يتجاوزان حدود أراضٍ معيّنة، كنهر الدانوب، فرفضت بذلك أحد

الأدلّة الأساسيّة التي تتذرّع بهما سورية والعراق[٣٤].

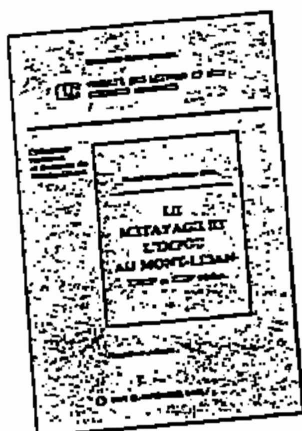
في الواقع، لا يمكن الانطلاق من الممارسة العاديّة التي تمارسها البلدان المسالمة ومن شرع المياه الدوليّ، لتأييد موقف بلد لا يستطيع أن يضمن حقوقه على المياه إلّا بالاحتلال المادّيّ للأراضي التي يخرج منها جزء من موارده. وكذلك، فإنّ الذين يطالبون بالينابيع الواقعة في داخل أراضيهم يكادون لا يجدون أساسًا قانونيًّا لمطالبتهم في شرع المياه الدوليّ. ولذلك، يبدو ضروريًّا أن يوضع مخطّط إقليميّ لتبادل «الماء مقابل السلام». إنّها لمسألة حيويّة للمنطقة. ويتّضح في الواقع أنّ أقوى بلدان الشرق الأوسط سيربحون الكثير، على مدى طويل، أنّ تغيّر موقفها، لأنّ السلام، لا الحرب، هو الذي يُمدّها، ويمدّ سائر البلدان المجاورة، بما تحتاج إليه من موارد مائيّة ومن استقرار لتحقيق طموحاتها المشروعة.

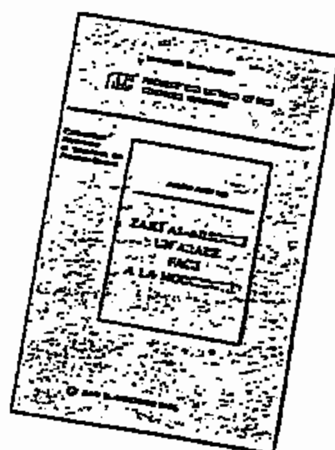
(نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي)

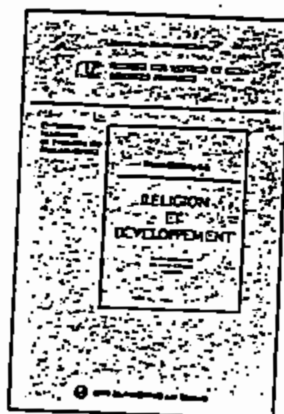
---

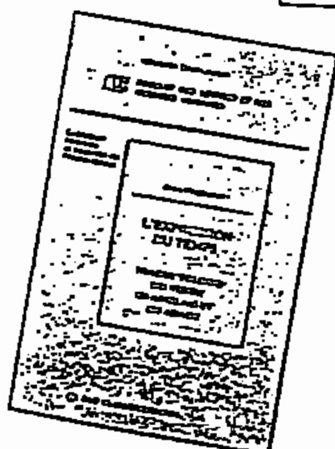
(٣٤) L'Orient-Le Jour, 30.01.1993.

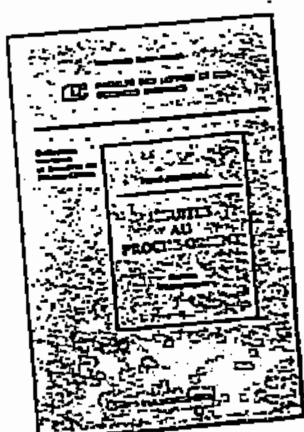
## من منشورات دار المشرق









# الاحترام: مفهوم أساسيّ في البناء الاجتماعيّ

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

لكلمة «احترام» هذه مكان هامّ اليوم في التصريحات والخطب والمواعظ والبيانات: من احترام «الحقوق والحرّيّات» واحترام الأشخاص والمقامات المدنيّة والدينيّة، إلى احترام الملكيّة العامّة والخاصّة، واحترام صمت الآخرين والأشياء...! فكيف نرى هذا المفهوم وندركه، وما هي معانيه الأساسيّة؟

في اللغة، تعني كلمة «احترام» المهابة والاعتبار، وهي تشمل الأشخاص والأشياء. والكلمة في اشتقاقها من «حَرَمَ» تدلّ على المَنْع، فالحرام هو الممنوع، والحُرْمَة هي ما وجب القيام به وحَرُم التفريط به. وعلى الإجمال، لأصل الكلمة أهمّيّة، لا في اللغة فقط، بل على الصعيد الدينيّ والوجدانيّ والاجتماعيّ أيضًا، لأنّ له في مشتقّاته المدلولات الواسعة، وهو يبرز كفاصلٍ ومقياسٍ يسير عليه الإنسان إذا ما أراد أن يحيا حياةً مسؤولة.

وفي المعاني التي تتداولها العامّة، يقتضي «الاحترام» بأن نولي أهمّيّة واعتبارًا إلى شيء ما، كاحترام الإشارات الضوئيّة وقوانين السير... والاحترام هو في الحقيقة شعور إنسانيّ أمام واقع معيّن، وهو، ككلّ شعور، كما يقول الفيلسوف الألمانيّ شيلر (Scheler)، مزدوج المعنى: إنّه يشير أوّلًا إلى أثرٍ أو انطباعٍ نحسّ به. وعلى هذا

* رئيس تحرير المشرق.

المستوى، فالاحترام هو ذاتيّ، مرتبط بتقدير شخصيّ وبإعجاب معيّن عندما يتعلّق الأمر بالأشخاص. فيكون الاحترام إذ ذاك انتخابيًّا وانتقائيًّا بحسب العمر والمهنة والوظيفة. إلّا أنّ شكلًا آخر من الاحترام يفرض نفسه عندما يكون نتيجةً لحكم عقلانيّ، فنتحدّث، على سبيل المثال، عن احترام الطبيعة والحياة والشخص البشريّ. وبدل التوقّف عند تضادّ أو تباعد بين الذاتيّ والموضوعيّ، يصل الاحترام إلى حدّه المطلق عندما يسعى كلّ واحد إلى مطابقة الاحترام الذاتيّ لِما يستحقّ أن ينال موضوعيًّا قسطه من الاحترام.

وإذا ما أردنا أن نتعمّق في تحليلنا هذا، فلا بدّ من التوقّف عند الدوافع التي تكون في أساس الاحترام، وهي دوافع توقّف عندها أفلاطون. إنّها دوافع متنوّعة تشير إلى أنّ ما يوحي بالاحترام ربّما كان القوّة أو التسلّط أو الخوف أو المهابة (وبعضهم يجعل الاحترام جزءًا من المهابة). إنّه أيضًا الاحترام الناتج عن إعجاب أو تقدير أو غواية...

إلّا أنّ مفهوم «الاحترام» سيصبح في فلسفة الأخلاق محورًا أساسيًّا، «والشعور الحسّيّ»، و«الأثر العمليّ» و«الشعور الأخلاقيّ» الذي هو نِتاج العقل فقط. فالاحترام، في فلسفة إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٧٩٩) هو شعور أدبيّ عقلانيّ له جذوره في النفس البشريّة، وهو الجواب عن السؤال البديهيّ الذي يطرحه الإنسان الذي يسعى إلى الخير: «ما هو الباعث الأخلاقيّ؟ ما الذي يدفع الإنسان المحسوس إلى العيش بحسب القانون؟» الواقع أنّ القانون نفسه هو الباعث وهو الذي يشدّ الإنسان إليه، والقانون الأخلاقيّ هو الذي يولّد عند الإنسان شعورًا، غير مرتبط بالمحسوس، لكي يصير الإنسان نصيرًا للقانون. هذا الشعور هو الاحترام، الذي يتجاوز «الأنا» المحسوسة، لأنّه شعور كلّيّ، ولأنّ ما نريد احترامه هو ما تريد احترامه كلّ الكائنات العقليّة، وهذا ما يكشف لنا أنّ مصدر الاحترام هو القانون. وإذا كان فاعل الاحترام هو القانون، فغرض الاحترام هو القانون أيضًا، أي ما يوجّه إليه القانون الأنظار، لا الفرد، بل الشخص البشريّ، بل الفاعل الأخلاقيّ. فالاحترام لا يصدر

عن المحسوس الذي هو أنانيّ، بالرغم من أنّه بحاجة إليه. الاحترام هو قَبْليّ (a priori)[1].

في الاحترام ناحيتان: سلبيّة وإيجابيّة. السلبيّة تجعل من الاحترام خوفًا ونوعًا من الإكراه، خصوصًا عندما تتحرّك الأنانيّة وحبّ الذات والكبرياء الذاتيّة. إلّا أنّ الاحترام، في ناحيته الإيجابيّة، يتيح لنا أن ندرك ذواتنا أعظم من الطبيعة كلّها وهو يجعلنا ندرك أنّ قيمتنا هي من قيمة القانون اللامتناهية. وعندما نصل إلى هذا الحدّ من الإدراك، تصمت الأهواء وتفقد قوّتها وتترك الطريق حرًّا أمام الأخلاقيّة المجرّدة من كلّ حسّيّة أنانيّة مهما ارتفع شأنها وعَظُم. على هذا المستوى، ندرك أنّ الاحترام هو دافع عقليّ وهو الشعور العقلانيّ الأخلاقيّ العمليّ الذي يعبّر عن أنّ جوهر الإنسان هو حرّيّة.

إنّ دور «الاحترام» كمفهوم أخلاقيّ يقضي بأن يجمع بين إرادتنا الزمنيّة الحسّيّة وإرادتنا اللازمنيّة التي هي في أساس شخصيّتنا المميّزة؛ الاحترام هو إشارة شعوريّة إلى خضوعنا للواجب وللقانون الذي، بالاحترام، يدخل إلى النفس. والواقع أنّ الواجب، وإن لم يُنتج الخضوع، فهو يولّد الاحترام.

إنّ ما يشدّنا إلى الاحترام، بحسب الفلسفة الكانطيّة، ليس هو التدسيّ. فالاحترام، كشعور أخلاقيّ عقلانيّ، لا يدفع الإنسان إلى الانحناء أمام عظمة قوى تبقى غريبة، أكانت قوى اجتماعيّة أم قوى إلهيّة. نبتعد هنا بعض الشيء عن مفهوم «الحرام» في التقليد الشرقيّ، الذي هو مرتبط الارتباط الوثيق بما هو قدسيّ وإلهيّ، دون أن يفقد الاحترام، بحسب المفهوم الفلسفيّ، شيئاً من قيمته.

واللافت للنظر أيضًا في هذا النمط من التفكير الفلسفيّ «أنّ الاحترام ينطبق دومًا على الأشخاص، لا على الأشياء». فالأشياء تثير فينا الميل أو حتّى الحبّ أو المخافة، وكذلك الحيوانات، إلّا أنّها لا تولّد

---

(١) المرجع الأساسيّ هنا هو الكتاب الأوّل، الفصل الثالث، من نقد العقل العمليّ.

فينا الاحترام، كما هو الأمر في الأشخاص، الذين هم غاية القانون الأخلاقيّ؛ والاحترام، من ناحية أخرى، يتطلّب من الآخر الشعور نفسه وهو الاحترام.

الاحترام، لأنّه ينبع من الإنسان ومن الإنسان الأخلاقيّ بالذات، هو ضريبة لا بدّ أن ندفعها أمام الآخر، أمام حقّه في الحياة والكرامة والحرّيّة والتعليم والاتّصال والعدالة والنموّ... الاحترام يتحقّق في العلاقات بين شخص وشخص: ربّما كان في إطار ما يسمّى بالعلاقة بين المَلِك والمملوك، بين الصغار والعظام. إلّا أنّ هذا الاحترام يبقى تقليديًّا، إذ إنّه يحلو للبشر أن يحترموا رئيسهم وسلطانهم. وربّما كان ذلك أيضًا في إطار علاقة الحبيب بالمحبوب: إنّه الاحترام الذي يعبّر عنه الواحد عندما يحبّ الآخر حبًّا حقيقيًّا، وعندما يكون الحبّ مجرّداً من كلّ مصلحة.

الاحترام الحقيقيّ، انطلاقًا من هذه المقولات التي عرضنا لها، موقعه في صميم العدالة. إذا أراد الإنسان أن يكون عادلاً بالحقيقة، عليه أن يعدل. الاحترام ينبع هنا من الإرادة الحاملة القِيَم، الإرادة بأن يكون الإنسان إنسانًا بكلّ تعييناته، بأن يعامَل، حتّى ولو كان صغيرًا أو مجرمًا، كإنسان لا كشيء من الأشياء. فالشخص لا يعامَل كشيء، إنْ كنّا مقتنعين بأنّه طريق نحو اللامتناهيّ والمطلق، وبأنّه مشروع للحياة التي لا حدود لها. فكلّ إنسان، بحسب الوازع الأخلاقيّ، يستحقّ الاحترام، والاحترام هو ضروريّ للصداقة كما هو ضروريّ في الحبّ. الاحترام هو الأساسيّ في كلّ شريعة أخلاقيّة، أكانت سياسيّة، أم اقتصاديّة، أم جنسيّة، أم دينيّة، وإلّا سقط الإنسان وبَقِيَ الحرف ليس إلّا.

في المسيحيّة نقول إنّ الله يحترم الإنسان الذي هو خليقته، وعندما أحترمُ الله وأحترمُ خليقته أكون في خطّ الله وعلى صورته ومثاله. إنّه قاعدة أساسيّة في التعامل بين الله وخليقته، فكيف لا يكون كذلك في التعامل بين الإنسان والإنسان، في حفظ أبسط الحقوق وفي ممارسة أبسط الواجبات. لا ننسَ أنّ نجاح الديموقراطيّات النسبيّ قام ويقوم على احترام الإنسان كشخص قادر أن يعبّر عن آرائه وأفكاره وأن يبني وأن يشارك في البناء.

# الحياة الرهبانيّة في أيّامنا

مقابلة مع الأب هنري بولاد اليسوعيّ °

أجراها نقولا جيرو اليسوعيّ °°

نقولا جيرو: مَن هو الراهب؟ وما الفائدة أن يكون المرء راهبًا؟

هنري بولاد: إنّ الراهب (أو الراهبة) هو شخص يسعى لأن يعيش في العمق الدعوة التي دُعي إليها كلُّ إنسان. ولا أعتقد بأنّ الراهب هو مَن تلقّى دعوة منفردة. وبهذا المعنى، ليس الراهب أحد سكّان المرّيخ، أو من فئة مستقلّة، أو من الجنس الثالث كما يُقال، بل هو مَن حمل الوصيّة الأولى على محمل الجدّ إلى أقصى حدّ. وهي: «أحبب الربّ إلهك بكلّ قلبك، وكلّ نفسك، وكلّ قوّتك، وكلّ ذهنك». فإنّ الراهب يتمسّك بحرف تلك الوصيّة، الموجّهة إلى كلّ إنسان، ويُلزم بها حياته كلّيا. فجوهر التكرُّس الرهبانيّ هو اختيار الله اختيارًا تفضيليًّا.

هذا هو محور الحياة الرهبانيّة في نظري. أمّا الباقي فليس إلّا أمورًا ثانويّة.

ن.ج.: قيل أنّ ذلك الاختيار التفضيليّ هو الذي يدفعه إلى إبراز النذور الرهبانيّة؟

هـ.ب.: طبعًا، ولكنّ النذور ليست سوى إحدى وسائل التعبير

° مدير عام مؤسّسة «كاريتاس» في مصر والشرق الأوسط والبلاد العربيّة. له مؤلّفات فكريّة وروحيّة، منها: الإنسان، ولادة الموت، منطق للثالوث، إله المستحيل، أبعاد الحبّ...

°° راهب فرنسيّ يدرس في جامعة القدّيس يوسف - بيروت -. ماجستير في الحقوق، مجاز في الفلسفة.

الممكنة عن ذلك الاختيار التفضيليّ لله. فليست النذور هدفًا في حدّ ذاتها، بل هي مجرّد وسيلة ينبغي أن نخفّف من طابعها المطلق. والهدف الوحيد هو محبّة الله فوق كلّ شيء. وهذا ما تقوم عليه هويّة الراهب.

وكثيرًا ما يتساءل الناس في عصرنا عن مشكلة الهويّة. فإن سُئلتُ عمّا تقوم عليه هويّة الراهب، أجبت: إنّ الراهب (أو الراهبة) هو مَن راهن بحياته كلّها على الربّ. هو مَن كان الله كلَّ شيء له. ووصيّة الله الأولى، كما عبّر المسيح عنها في الإنجيل، تشبه أولى الوصايا العشر التي أعطاها الربّ لموسى، وهي: «الله واحد، لا تعبد أحدًا سواه». والعبادة هي أن تجعل من حقيقةٍ ما محورًا لحياتك، وأن تدعها تشغل حيّز قلبك كلّه. هي أن تقف حياتك لها. فإنّ الراهب هو الشخص الذي نذر حياته لله.

أمّا عن السؤال الثاني الذي طرحتَه في مطلع المقابلة: ما الفائدة أن يكون المرء راهبًا؟، فأجيب: إنّ ذلك لا يأتي بمنفعة، تمامًا كسائر الأمور الجوهريّة في الوجود:

ما المنفعة من الحبّ؟

ما المنفعة من الجمال؟

ما المنفعة من شروق شمس رائع؟

ما المنفعة من قطعة موسيقيّة ساحرة؟

لا شيء.

والراهب، هو أيضًا، لا نفع له. لكنّ هذا لا يعني أنّه لا يفعل شيئًا، وأنّه شخص غير مفيد وكسول. كلّا، ففي وسع الراهب أن يفعل شيئًا وأن يكون مفيدًا، ولكنّ ما يقوم به الراهب ليس إلّا جانبيًّا و ثانويًّا. ليس عمله جوهر دعوته، ذلك بأنّ جوهر دعوته هو على مستوى آخر، هو مستوى الكيان، لا مستوى العمل.

وهناك نصّ فيه توضيح يختصّ بما أعنيه، وهو نصّ الإنجيل الذي ورد فيه ذكر مرتا ومريم. نرى مريم هناك عند قدمَي يسوع، تتأمّله،

وترتوي من كلامه وهي مسرورة بأن تكون معه. ما المنفعة منها؟ لا شيء... إلّا أن تكون هناك. أمّا مرتا فهي تنفع لشيء، وتفعل شيئًا. وها إنّ يسوع يلومها على ذلك... خطأً، على كلّ حال، لأنّه، لو لم يُعَدّ الطعام، لانزعج... ومع ذلك، فإنّ في الأمر تعليمًا أساسيًّا، لأنّ حضور مريم المجانيّ وإصغاءها كانا أهمّ من الطعام نفسه.

إنّ كثيرًا من الرهبان يقفون على مستوى «الفعل» و «العمل» ويطبّقون على حياتهم مقاييس المردوديّة، في حين أنّ تلك الحياة يجب أن تكون على مستوى مختلف تمامًا: وهو مستوى السجود والحضور المجّانيّ أمام الربّ.

لا شكّ أنّ تلك المجّانيّة في الحضور لا تنفي العمل والالتزام على مختلف أشكاله، ولكن إذا فُقِدت، كان الباقي كلّه «نحاسًا يطنّ أو صنجًا يرنّ» (١قور ١٣/ ١).

ن.ج.: يذكّرني هذا بما قلته في كتابك الإنسان وسرّ الزمن من أنّ الأمور الجوهريّة هي تلك التي تكون أكثر مجّانيّة وأقلّ نفعًا. وبهذا المعنى، فإنّ الصلاة أيضًا لا نفع لها.

هـ.ب.: تمامًا! فإن فعل الراهب شيئًا فإنّما يفعله من باب الزيادة. ذلك بأنّ عمله ليس من جوهر دعوته. واليوم، يقسّمون الرهبان إلى «رهبان عمل» و«رهبان مشاهدة». ولكنّي أعتقد بأنّ للمشاهدة الأوّليّة والأفضليّة. إنّ جوهر الحياة الرهبانيّة هو المشاهدة، أمّا العمل فهو إضافة وزيادة وفيض... ويبقى أنّ جوهر كلّ شيء هو تلك العلاقة الشخصيّة مع الربّ.

ن.ج.: قلتَ قبل قليل إنّ النذور ليست سوى وسيلة. فلِمَ يُبْرَز مثل تلك النذور؟

هـ.ب.: إنّ النذور هي في الواقع «اختراع» أتت به الكنيسة الغربيّة. وهو اختراع متأخّر في الزمن إلى حدّ ما. فمدّة عدّة قرون، لم يبرز الرهبان نذورًا، بل كانوا يعيشون البُعد الذي ما زالت الكنيسة القبطيّة

تمارسه اليوم في مصر: وهو بُعد «الموت والقيامة». كان الراهب الشابّ يتمدّد على الأرض، ويغطّى بكفن عريض، وكان إخوته يتلون عليه الصلوات الخاصّة بالموتى، إشارةً إلى موته التامّ عن العالم وعن حياته السابقة. وفي ختام تلك المراسم، كان الراهب الشابّ ينهض إنسانًا جديدًا ويحمل اسمًا جديدًا فيبدأ حياة جديدة. فذلك الموت التامّ عن النفس هو الذي يعبّر عن جوهر التكرّس.

أمّا في الغرب، فقد تجسّد ذلك في النذور الرهبانيّة الثلاثة. لماذا كان عددها ثلاثة؟ كان من الممكن أن يصل إلى خمسة أو إلى عشرة أو حتّى إلى ثلاثين... فإنّ الرقم ٣ هو رمزيّ أكثر من سواه. ولماذا لا يُبرَز، على سبيل المثال، نذرٌ للتواضع؟ فإنّ التواضع في نظري قد يوازي الفقر أو الطاعة. ولماذا لا يُخصَّص نذر للوداعة، وثانٍ للصبر وثالث للمحبّة، إلى ما هنالك... ليست النذور إذًا سوى تعبير تاريخيّ وثقافيّ عن حقيقة أعمق هي: تكريس النفس وبذلها في عطاء لله، تامّ ومطلق وخاصّ، ونهائيّ. نهائيّ، لأنّ مَن يموت يموت نهائيًّا!... فلا عودة ممكنة إلى الوراء. وبالطبع، يمكننا أن نتوسّع في شرح كلٍّ من النذور لنرى عمّا يعبّر كلّ نذر على الأخصّ. الفقر، مثلًا، يمكن أن يكون على مستوى «الامتلاك» أو على مستوى «الكيان». فإنّ فقر «الامتلاك» ليس سوى وسيلة ومرحلة للبلوغ إلى فقر «الكيان»، وهو يقوم في الأساس على التجرُّد من «الأنا». هذا ما تقوم عليه المغامرة الكبرى في الحياة الرهبانيّة. وتتلخّص نتيجته في عبارة القدّيس بولس الشهيرة: «فما أنا أحيا بعد ذلك، بل المسيح يحيا فيّ» (غل ٢/ ٢٠). نحن هنا أمام الفقر الجذريّ على مستوى الكيان الأعمق. أمّا الفقر الخارجيّ فهو نسبيّ إلى حدّ بعيد، وقد يختلف من رهبانيّة إلى رهبانيّة أو من عصر إلى عصر. ولكنّ الجوهريّ يبقى ذلك التجرُّد من النفس، أو، كما قال زُونْدِل: «ذلك التخلّي عن امتلاك النفس». وكلّ فقر آخر يكون مصطنعًا ووهميًّا.

أمّا الطاعة فقد شوّهها بعضهم في الماضي حتّى إنّهم أتوا بأمور

مستهجنة لا تقرُّها الفطنة. فماذا تعني الطاعة في الواقع؟ تشبه الطاعةُ الفقر في أنّها تهدف، هي أيضًا، إلى التجرُّد التامّ من النفس على مستوى الحرّيّة. ونستعين هنا بمثل يسوع المسيح الذي أسلم نفسه إلى الآب حتّى النهاية («لتكن مشيئتك...»)، ومريم العذراء التي قبلت بإيمانٍ كلامَ الملاك («ليكن لي بحسب قولك»).

ولكنّ الواقع كان مغايرًا في بعض الأحيان، فتعرّضت الطاعة عبر التاريخ لكثير من الانحراف والتزوير. فكم من شخصيّة سُحِقت في الأديرة، وكم من حياة حُطِّمت، من عاطفة خُنِقت أو جُرِحت باسم الطاعة المقدّسة، حتّى إنّنا لا نستطيع إلّا أنْ نهلِّل لردّة الفعل الحاليّة التي تهدف إلى إعادة نظر شاملة في الطريقة التي فُهِم بها ذلك النذر ومورس. ويمكنني أن أقول في الطاعة ما يُقال في الاعتراف. فقد يكون سرّ التوبة وسيلة تحرير باطنيّ وروحيّ. وقد يكون أداة استعباد وحملٍ على الشعور بالذنب. وتفترض الطاعة الحقيقيّة وجود مقدار كافٍ من الاتّزان، لا مِن جهّة مَن يطيع فقط، بل من جهة مَن يأمر أيضًا.

وفي ما يختصّ بالعفّة، علينا أن نعترف ونكرّر أنّها لا تعاش أبدًا بسهولة، كما كانوا يعتقدون في الماضي. ذلك بأنّ الجنس والعاطفة والحبّ البشريّ تؤثّر في جذور الكائن نفسها. وليست العفّة مجرّد مسألة تناسليّة... بل هي أن تقبل الامتناع عن إقامة علاقة خُاصّة مع شريك مفضَّل من الجنس الآخر يستقطب حياتك كلّها.

قد نستطيع أن نقول إنّ نذر العفّة هو «مخالف للطبيعة». ولا يمكن تبرير هذا الطابع المخالف للطبيعة إلّا من وجهة نظر وجود حبٍّ أقوى إلى ما لا نهاية، حبٌّ لا يتخطّى الحبّ الأوّل فقط، بل يبتلعه ويستوعبه.

ن.ج.: نشهد حاليًّا، في نهاية القرن العشرين، مجتمعًا يتّسم بطابع أكثر علمانيّة بكثير من السابق. أفلا تعتقد بأنّ النذور الرهبانيّة ـ ربّما في الغرب أكثر منها في الشرق ـ قد تهمّش الراهب، وتجعله إلى حدّ ما خارج العالم، أو قد تضعه جانبًا على أيّ حال؟

هـ.ب.: لا شكّ أنّ الراهب يطرح مشكلة، وهذا طبيعيّ، لأنّ الراهب ينقطع عن العالم. ويُعتَبَرَ بُعد «الانقطاع» جزءًا من دعوته النبويّة. فإنّ الراهب نبيٌّ، حتّى وإن صَمت، حتّى وإن لم يتفوَّه بكلمة، لأنّ حياته نفسها نبويّة، تنادي، ولا بدّ لها من أن تنادي. والراهب هو تحدٍّ لقوانين الطبيعة. ومن الطبيعيّ ألّا يُفهَم، وأن يثير علامات استفهامٍ وأن يدعو إلى التخطّي.

كلّ شيء يشدّنا بقوّة إلى الأرض... ونحن في باطنا أرضيّون وشهوانيّون وأنانيّون... والرهان على البُعد الآخر الفَيريّ والروحيّ - «روحي» بمعنى الكلمة الإيجابيّ - عمليّة عسيرة على الراهب نفسه، ويصعب فهمها على مَن يراه يعيشها. وبقدر ما يجب أن نتخطّى بعض الصيغ الرهبانيّة القديمة، ولا علاقة لها على الإطلاق بجوهر التكرُّس، يجب التشديد على أنّ الراهب هو، تحديدًا، الشخص الذي ينقطع عن «العالم»...

ن.ج.: مع كونه تمامًا في العالم!

هـ.ب.: طبعًا... مع كونه تمامًا في العالم. لقد كان المسيح أكثر الناس وجودًا في العالم واختلاطًا بمَن هم حوله، ولكنّه ظهر، في الوقت نفسه، آيةً معرَّضة للرفض، علمًا أنّ ذلك أُعلِن منذ ولادته: «جُعِل آيةً معرَّضة للرفض» (لو ٢/ ٣٤). والراهب الذي لا يكون آيةً معرَّضة للرفض، ولا يكون مشكلة، حتّى في داخل جماعته أحيانًا، يوشك ألّا يكون أمينًا على وجه تامّ للإنجيل. ينبغي له أن يُزعج، بطريقة من الطرق. ليس الراهب أمرًا بديهيًّا، وحياته أيضًا ليست أمرًا بديهيًّا... شرط أن تتمّ الأمور في الاتّجاه الصحيح. فليس المقصود أن يكون الراهب مختلفًا عن الآخرين لمجرّد أن يكون مختلفًا عن الآخرين. وليس المقصود هو لعبة أو نوع من العِناد... بل المقصود هو أمر مختلف تمامًا.

الراهب هو «الآخر»... وهو في الوقت نفسه بشر تمامًا، ولكن

بمعنى الشيء الذي يفوق قدرة البشر. و«هذا الشيء الذي يفوق قدرة البشر» هو التحدّي الموجَّه إلى الإنسان العاديّ، لأنّنا سريعو الميل إلى حصر الإنسان في تحديدٍ وفي عالم جاهز، وكأنّنا نستطيع أن نقول ما هو الإنسان وأن نحيط به من جوانبه كلِّها.

إنّ الراهب يحطِّم، ويخترق الحواجز، ويلغي كلّ تحديد للإنسان. قال بَسكال: «الإنسان يتخطّى الإنسان إلى ما لا نهاية». و«تخطّي» الإنسان هذا هو الذي يميِّز الراهب. الراهب يتدرج في مرحلة أخرى من مراحل تطوُّر الإنسان. وبإمكاني أن أقول إنّ الراهب هو الكائن المتبدِّل. وهو ينبئ بما سيكون إنسان الغد وبعد غد. وبهذا المعنى، من الطبيعيّ ألَّا يُفهَم الراهب. فالحياة هي، بوجه من الوجوه، حجر عثرة. فعلى سبيل المثال، لا يفهم إخوانا المسلمون على الإطلاق لماذا لا يتزوَّج الراهب. ويطرحون علينا السؤال التالي: «هل الزواج شرّ؟... - لا، ليس الزواج شرًّا. - «لماذا لا تتزوَّج إذًا؟» لأنّني أعلن، بإبرازي نذر العفّة، أنّ هناك نمطًا آخر من أنماط العلاقة بالمرأة (أو بالرجل)، وأعلن أنّ الصلة بالله لا تحتاج حتمًا إلى أن تمر بعلاقة خاصّة مع أحد الأشخاص من الجنس الآخر. ولكن، هنا أيضًا، لا بدَّ أن نأخذ بعين الاعتبار بعض التوضيحات، لأنّنا في آخر الأمر، كائنات بشريّة، وعدم استخدام الوسائط هو ثمرة مسيرة طويلة.

فحين أتحدَّث عن جذريّة الحياة الرهبانيّة، أؤكِّد أنّ هناك، منذ البدء، اختيارًا مقصورًا على الله دون استخدام الوسائط. وفي الوقت نفسه، بما أنّ تلك الصلة بالله، التي من شأنها أن تكون «طاهرة»، قد تجرّدنا تجرّدًا تامًّا من إنسانيّتنا، وقد تقسّي قلوبنا وعاطفيّتنا، أعتقد بأنّه يجب العودة إلى استخدام الوسائط. غير أنّ ذلك لا يمكن أن يحصل دون التعرّض للأخطار، إلّا بعد اجتياز مرحلة من الجذريّة وعدم استخدام الوسائط. فلا بدّ للإنسان من أن يقفز قفزة أولى، وأن يضحّي بكلّ شيء، فيستطيع من ثمّ أن يعود، طاهرًا ومجرَّدًا، إلى ما هو بشريّ. فإنّ

المرور بوساطة البُعد البشريّ لا يأتي إلّا في ختام مرحلة من الانقطاع تبدو لي في غاية الأهمّيّة.

وبتعبير آخر. إنّ صلتي بما هو بشريّ هي صلة فصحيّة، أي أنّها تقوم على أن أعيش التعلّق بعد المرور بـ «موت» يمكّن من الوصول إلى تعلّق تامّ في تجرُّد تامّ. ويبقى هذا الأمر مستحيلًا، إن لم نمرّ بمرحلة انقطاع وتجرُّد فعليّ. عندئذٍ يمكننا العودة إلى ما هو بشريّ والانغماس فيه بوجه أعمق، بقدر ما نكون قد تعلّمنا كيف نتخطّى كلّ أنانيّة. ليس ذلك سهلًا على الإطلاق ويجب الاحتراس من الأوهام وأنواع التساهل مع الضمير.

يذكّرني هذا الأمر بأسطورة الكهف التي ذكرها أفلاطون. فإنّ الفيلسوف الذي يعود إلى الكهف، لا يعود إليه وهو في وضع يشبه الوضع الذي كان فيه في البداية... ذلك بأنّه رأى العالم، ورأى الشمس، إلخ، وهو يعود إلى الكهف مختلفًا، لأنّه تبدّل. والراهب الذي يعود إلى العالم، ويعيش معه علاقة وثيقة جدًّا، إنّما يعيشها بوجه مختلف كلّ الاختلاف عن تلك التي كان يعيشها في البداية، قبل مرحلة الانقطاع. فإنّ مرحلة الانقطاع هي مرحلة أساسيّة منذ البداية، وتساعد على إقامة علاقة أعمق مع العالم، بقدر ما يكون الانقطاع أكثر شمولًا وجذريّة. وإلّا، فقد تصبح العلاقة مع العالم ملتبسة. ولكن يبقى بعد كلّ ذلك أنّ عمليّة التطهير، أيًّا كان الانقطاع الذي تمّ في البداية، تحتاج إلى معاودة دائمة. فنحن لا نبتدي أبدًا ابتداءً تامًّا... هناك ابتداء جذريّ في البداية، ولكن لا بدّ من معاودته باستمرار ومن مواصلته «بوجه مختلف».

- ن.ج.: وهذا «الانقطاع» بالذات هو الذي يمكّن بالتالي أن يُضفي على جميع العلاقات البشريّة كثافة وعمق مختلفان تمامًا. أليس ذلك؟

هـ.ب.: بلى. هذا صحيح...! يبقى أنّه ما من خليقة يمكنها أن تُصبح «للمكرَّس» موضوع حياته الخاصّ والشامل، وهذا ما يفسّر عدم إقدامه على الزواج. فهو لا يتزوّج لأنّه اختار الربّ. «الربُّ كأسي وحصّة

ميراثي» (مز ١٦/ ٥)

ن.ج.: إنّ ذلك يعود بنا قليلاً إلى سؤال كنت أرغب أن أطرحه في ختام هذه النقطة الأولى: من خلال حديثك، نشعر فعلاً بأنّ الحياة الرهبانيّة قد تصبح وسيلةً لنموّ الشخصيّة. أرغب أن أعرف فعلاً كيف يمكن في آخر الأمر، لحياة الإنسان أن تمتلئ وللشخصيّة أن تنمو داخل الحياة الرهبانيّة.

هـ.ب.: يعجبني هذا السؤال الحافز. ماذا يعني «الامتلاء»؟.. إنّ كلمة «امتلاء» تفترض وعاءً يُعبأ حتّى الشفّة... والحال أنّ قلب الإنسان وعاء بلا قعر وهوة بلا قعر... من غير المعقول أن نسمي «الملء» قلب الإنسان. وإذا صحّ أنّ الإنسان لا محدود فاللامحدود وحده يستطيع أن يملأه. ففي بداية التكرّس الرهبانيّ إنّا قناعة وحدس عميق بأنّه ما من شيء بشريّ يستطيع أن يملأ قلبي:

«لقد خلقتنا لك، يا ربّ،
وسيبقى قلبنا في قلق
إلى أن يستريح فيك» (القدّيس أوغسطينُس).

وإذا كنتُ قد اخترت الحياة الرهبانيّة، فلأنّني عشت ذلك واختبرت عدم اكتفاء عميق أمام كلّ ما هو بشريّ وأرضي. وعندئذٍ، فهمت إلى أيّ حدّ يملأ الله قلب الإنسان الذي يهب نفسه له. ولكنّه يملأه بأن لا يملأه...

ن.ج.: أي بأن يوسّع فيه الحفرة... !

هـ.ب.: تمامًا، بأن يوسّع فيه الحفرة... بأن يترك الهوّة فاغرة... إنّه لأمر شاقّ جدًا، ومطهّر جدًا، ولكنّه، في الوقت نفسه، محرّرٌ جدًا. لأنّ الراهب يعيش معلّق الرجل في الهواء، فاغر الفم، ومفتوح القلب، ومفتوح الحياة، يعيش معلّقًا في الفراغ، بين السماء والأرض، كالواقف على شفير الهاوية. وهذا ما قصدته حين قلت إنّ الحياة الرهبانيّة تملأ دون أن تملأ. فبأيّ معنى تملأ وبأيّ معنى لا

تملأ؟... إنّ مثال الراهب ونموذجه الأصليّ وقدوته هي، في نظري، فرنسيس الأسّيزيّ: كان فرنسيس لا يملك... أيّ شيء على الإطلاق، فقد زهد في كلّ شيء وفي نفسه على السواء. وأعتقد بأنّ النشيد الشهير الذي أنشده القدّيس يوحنّا الصليب يصلح أيضًا لأن يوضَع على لسان فرنسيس الأسّيزيّ:

«السموات لي، والأرض لي،
والأمم لي، والأبرار لي،
والخاطئون لي، والملائكة لي...
كلّ شيء لي والله لي...»

وهنا أتذكّر أغنية قديمة، وفيها هذه العبارة التي أثّرت فيَّ تأثيرًا خاصًّا: «**لا أملك شيئًا، ومع ذلك أملك كلّ شيء**». وفرنسيس الأسّيزيّ كان إنسانًا يملك كلّ شيء لأنّه لا يملك شيئًا. ومَن لا يملك شيئًا، بوجه من الوجوه، يملك كلَّ شيء، لأنّ كلّ شيء يوهَب له، ويوهَب له مرّة أخرى، ويعاد إليه، ويضاعَف. هذه هي المائة الضِعف الموعود بها، لا بل ثمّة أكثر من مائة ضعف. بهذا المعنى تملأنا الحياة الرهبانيّة، وتغمرنا وفرة عطاء الله... «لو كنتِ تعرفين عطاء الله!...» (يو ٤/ ١٠)

وأنا نفسي أختبر ذلك كلَّ يوم... فأشعر بأنّ الربّ يملأني ويزيد في ما أنا عليه، في ما أقوم به، في صلاتي، في علاقاتي، في عملي ونشاطاتي. أشعر بشبه طفح، وفيض وتدفُّق. ولكنّ هذا لا يدوم إلّا بقدر ما يكون في أساس كلّ ذلك عدم امتلاك وفقر جذريّ ورفض الرغبة في تملُّك ذلك الغنى كلّه. فما إن تظهر رغبة في التملُّك والسيطرة... حتّى يضيع كلُّ شيء وتتوقَّف المعجزة. وما إن يصبح الله كائنًا نريد وضع يدنا عليه، حتّى يتحوَّل إلى صنم. والصنم هو إله بإمكاننا أن نحيط به، ونحتبسه، ونمتلكه، ونحصره. وينطبق قولي هذا أيضًا على الحبّ، والحرّيّة، والسعادة، والحياة...

ما إن نضع يدنا على الحبّ، حتّى لا يعود الحبُّ حبًّا،

وما إن نضع يدنا على الحرّيّة، حتّى لا تعود الحرّيّة حرّيّةً،
وما إن نضع يدنا على السعادة، حتّى لا تعود السعادة سعادةً،
وما إن نضع يدنا على الحياة، حتّى لا تعود الحياة حياةً،
وما إن نضع يدنا على الآخر، حتّى لا يعود الآخر آخرَ...

فكلُّ حقيقة نريد أن نمتلكها، تختفي وتزول... الراهب هو مَن يرفض أن «يضع يده» وأن «يمتلك»... وهذا ما يعود بنا إلى موقف الفقر الأساسيّ، وقد أشرتُ إليه سابقًا. وهذا الفقر هو الذي يمكّن المكرَّس أن يكون ممتلئًا باستمرار، شرط ألّا يُغلِقَ يدَيه أبدًا، وألّا يطبق ذراعيه أبدًا على ما يملكه. فإنّ المكرَّس هو مَن يقبل أن يكون «قناة نعمة»، و«قناة حياة»، و«قناة حبّ»... تجري الحياة عبرها وتتسرَّب...

ويجتاز الراهبَ شيءٌ أكبر منه وشخصٌ أكبر منه ولكن، لكي يصير مَعبرًا، عليه أن يفرِّغ نفسَه كلّيًّا وأن يصبح فقيرًا تمامًا. والسبيل الوحيد إلى أن يمتلئ الإنسان هو أن يصير «قناة». فإنّ الإنسان لا يمتلئ كما يمتلئ الوعاء. بل يمتلئ كمجرى النهر الذي يمرّ فيه، والذي ينبع من مكان آخر ليصبّ في مكان آخر... ليس المكرَّس سوى نقطة عبور.

أحيانًا، أسمع الناس يقولون إنّ الحياة الرهبانيّة لا تنمّي الشخصيّة لأنّها مبنيّة على الزهد. فأريد هنا أن أوضّح مفهوم تلكَ الكلمة. فإذا كان الراهب يعيش الزهد وكأنّه حرمان، فمن الطبيعيّ ألّا تنمو شخصيّته. والزهد الذي لم يُرِدْه، ولم يختره بدون تحفُّظ، ولم يتبنَّه في العمق، لا يمكن أن يكون مصدر نموّ لشخصيّته.

وهناك طريقة معيّنة لعيش العفّة قد تَكبَح وتكبِت وتشلّ وتُفقر. وهنا عليّ أن أتساءل: «هل إنّ نذوري وتكرّسي هي وسيلة تساعدني على أن أعيش حبًّا أقوى وأكبر وأعمق ممّا هو... في الزواج، أم إنّها توقف نموّ قدراتي العاطفيّة والعلائقيّة؟... هل أنقصَني تكرُّسي أم زادني؟...» إن أنقصَني وأضعف قدرتي على الحبّ، فمعنى ذلك أنّني أخطأتُ الطريق وانحرفت. وليس عليّ إذًا أن أواصل طريقي في

الحياة الرهبانيّة، بل في عكسها. ليس هناك إلاّ دعوة واحدة للإنسان: وهي أن يحبّ. وبين الحياة الرهبانيّة والحياة الزوجيّة تختلف الوسائل، ولكنّ الهدف يبقى هو هو: تنمية قدراتي على الحبّ إلى أقصى حدّ.

إن كنت أحتاج إلى وساطة المرأة (أو الرجل) لكي أحقّق هذا الهدف، يجب عليّ أن أتزوّج.

ولكن إن شعرت، على عكس ذلك، بأنّ العلاقة الخاصّة بالمرأة (أو الرجل) وتأسيس بيت وعائلة سيحولانِ دون الوصول إلى ملء الحبّ، بدل أن يكونا وسيلة له، فعليّ أن أتخلّى عنهما. والدليل على صدقي سيكون قدرتي على أن أهب «ملئي»، وعلى أن أحبّ من كلّ قلبي وعلى أن أكون سعيدًا من جرّاء هبة نفسي إلى أقصى حدّ. والنموّ الذي ألقاه حينئذٍ لا يكون سوى صدى ونتيجة وردّ فعل، في شخصيّتي كلّها، لذلك الحبّ الذي أعيشه في أعماق نفسي.

إنّ نموّ الشخصيّة ليس هو لعبةً نلعبها. فإمّا أن تكون شخصيّتنا نامية في العمق وإمّا أن لا تكون. وحين تكون نامية، فسرعان ما يلاحَظ ذلك، ويشعّ، ويتفجّر، دون أن يحتاج إلى أيّ برهان. فبقدر ما يشعّ الراهب الفرح والسلام والحبّ، وبقدر ما يشعر بارتياح نفسيّ وجسديّ، وبقدر ما يكون سعيدًا في حياته، يمكننا أن نؤكّد تأكيدًا قاطعًا أنّه وجد طريقه وأنّ تكرُّسه بلغ هدفه، وهو أن يساعده على أن يكون نفسه إلى أقصى حدّ، وأن يحقّق نفسه.

لقد ذكرت سابقًا أنّ تحقيق النفس هو فصحيّ، أي إنّه يمرّ بالموت، الموت الجذريّ الذي هو في الوقت نفسه موت يتبنّاه الإنسان ويريده ويختاره. ولأنّه موت متبنًّى، فهو يفقد طابعه المخيف أو المؤذي. تعجبني كلمة «متبنًّى» لأنّها تفترض اختيارًا واعيًا ومقصودًا تمامًا، بعيدًا من كلّ إكراه وضغط وتابو.

ن.ج.: إنّ الحياة الرهبانيّة، أخيرًا، هي دعوة إلى الحبّ، والحبّ هو فقر كبيرٌ جدًّا!

١٥/١٦)، أراد أن يعبّر، على ما أظنّ، عن حقيقة أساسيّة. فلست أنا مَن يختار المسيح، بل المسيح هو الذي يقبض عليّ. وعلى كلّ حال، سبق للقدّيس بولس أن قال مثل هذا القول: «فقد قبض عليّ يسوع المسيح» (فل ٣/ ١٢). لقد «أمسكتُ»، و«قُبِضَ عليّ»... والله وضع يده عليّ فعلًا. طبعًا، كان بوسعي أن أرفض! وهنا يأتي دور الاختيار. يمكن الإنسان أن يرفض تلبية النداء، ولكنّه يظلّ الشخص الذي لا يتّخذ المبادرة: إنّه مدعوّ... يمكنه أن يقول «نعم» وأن يقول «لا»... ولكنّ اختياره ليس سوى تلبية لنداء يفوقه. وكلمة «نداء» هي في منتهى الأهمّيّة. فليست الدعوة «اختيارًا» أو «قرارًا» نتّخذه بعد تفكير في دوافعنا العميقة...، بل هي «تلبية نداء». والنداء يصدر من جهة أعمق منّي، فلست أنا مَن يقوم بالمبادرة، لأنّ المبادرة تصدر عن الله الذي يدعو. حينئذٍ، لي الخيار في أن أقول «نعم» أو «كلّا». وليس المقصود خطوةً أقدم عليها من تلقاء نفسي، بل «ردّي» على الخطوة الإلهيّة. وهنا يحقّ لي أن أقول: «إنّ الدعوة هي نعمة»

ن.ج.: ولكن، كيف نتوصّل إلى اكتشاف صحّة الدعوة؟ فإن قدم أحدهم إليك، مثلًا، وقال إنّه يريد أن يصير راهبًا، فكيف تعرف أنّ ما يشعر به صادر، في نهاية الأمر، عن أعمق جهة فيه؟ وكيف تعرف أنّ الله هو الذي اتّخذ المبادرة فعلًا؟

هـ.ب.: إنّ قِدَم الدعوة وتجذّرها في الماضي وفي الطفولة قد يكونان عاملًا يثبّت صحّة الدعوة. وهناك عنصر آخر هو قدرة المرشّح على عيش الزهد بالنفس. هل كان قادرًا على عيش الزهد بنفسه مجّانًا وعلى الخدمة في السنوات الماضية؟ لأنّ الدعوة قد تكون مجرّد اندفاع عفويّ، وإرادة عابرة، واندفاع تصوّفي موقّت، ونار من قشّ... أمّا إن عرف الشابّ أن يبذل نفسه لمدّة سنوات وأن يتفانى في سبيل الآخرين، فقد يكون لخطوته أساس متين وجدّيّ.

وهذا ما يشبه قليلًا ما أقوله لفتاة تسألني عن رأيي في شابّ تحبّه. يكون جوابي على النحو التالي: هل كان صديقكِ قائدًا للكشّافة؟ هل زار

الفقراء؟ هل كان عضوًا في جمعيّة خيريّة أو حركة رسوليّة؟ هل قصد القرى الفقيرة ليشارك في معسكرات عمل؟... إن كان الردّ إيجابيًّا، فهذا يعني أنّ لكلمة «حبّ» عنده معنًى واضحًا للغاية. أمّا إن كان متبجّحًا أنانيًّا يغالي في الإعلان عن حبّه، فيداخلني الشكّ وأطرح علامات استفهام كثيرة... فإنّ ماضي الإنسان ونمط حياته والطريقة التي عاش بها حتّى اليوم هي دلالات قيّمة تساعد على تمييز الدعوة. وإلى جانب مسألتَي الندَم وبذل النفس اللتين تحدّثت عنهما، هناك مسألة الطبع. فإلى أيّ حدٍّ يمكّن المرشَّحَ طبعُه أن يعيش حياته الرهبانيّة دون مشاكل تذكر؟ ولا أقصد بذلك أن يكون المرشَّح مجرَّدًا من طباعه... بل على عكس ذلك، إذ ليس الراهب (أو الراهبة) إنسانًا جبانًا أو ضعيف الشخصيّة، ولكنّ المقصود هو أن نعرف إلى أيّ مدى يستطيع ذلك الشابّ (أو الشابّة) أن يسيطر على نفسه ويوجّه طاقاته وميوله.

وعلى سبيل المثال، يقول الطبيب والأديب الفرنسيّ ألكسي كارل إنّه من الواضح أنّ القدّيسين الكبار كانوا أشخاصًا أقوياء الجنس. وبناء على ذلك فإنّ غياب الميول الجنسيّة ليس على الإطلاق علامة دعوة إلى التبتُّل. فإنّ الحياة الرهبانيّة تفترض، على العكس، وجود حياة عاطفيّة وجنسيّة قويّة، وفي الوقت نفسه، وجود قدرة على ضبطها، تمَّ اكتسابها إلى حدّ بعيد. هذا لا يعني أن يكون الشابّ (أو الشابّة) قد بلغ القمّة، بل أن يُظهِر علامات تكشف عن إرادته وقدرته على ضبط النفس.

وإلى جانب قدرة المرشَّح على ضبط حياته الجنسيّة والعاطفيّة، هناك قدرته على تخطّي عناده وعزّة نفسه وكبريائه الموروثة، ورغبتُه الحقيقيّة في اتباع المسيح الفقير والمتواضع والمطيع. وهناك أخيرًا نقطة أساسيّة أيضًا: وهي بُعد الدعوة التصوُّفي. فمن دون هذا البُعد، ليس هناك دعوة حقيقيّة، لأنّ الدعوة قد تتحوّل سريعًا إلى الشكليّة: كالأمانة حتّى الوسواس للنذور والقانون والنظام... ولكنّ ذلك كلّه ليس بشيء ولا يعني شيئًا، إن لم يكن هناك «أمانة» للنفحة التي تحمل كلّ ذلك والتي

هي الأساس. إنّ الدعوة تفترض وجود حبّ في أساسها... حبّ متّقد للمسيح الذي يحمل كلّ شيء ويجرفه في تيّاره. فإن غابت تلك النفحة التصوّفيّة، تلك العلاقة، الشخصيّة إلى أقصى حدّ مع الله، ومع المسيح، فلا تعود الحياة الرهبانيّة حياةً رهبانيّةً، بل تصبح رتابة وشكليّة، ونزعة مهنيّة، ونشاطيّة، وإلى ما هنالك.

ن.ج.: ... فتفسد الحياة الرهبانيّة!

هـ.ب: تمامًا، ولدينا، وياللأسف، أمثلة كثيرة على ذلك!...

ن.ج.: لذا، يبدو لي أنّه، بقدر ما تظلّ تلك النفحة حاضرة، يمكن تجنُّب النزعة المهنيّة. فإنّنا نرى رهبانًا كثيرين يركضون شمالاً ويمينًا. ويحملوننا على الشعور بأنّنا أمام أشخاص هم رجال أعمال أكثر منهم رهبانًا.

هـ.ب: ولهذا فلا بدّ للحياة الرهبانيّة من أن ترتوي يوميًّا من المواجهة مع الله والحوار مع المسيح، وهو ما ندعوه الصلاة.

ن.ج.: هذا ما يحملنا على طرح السؤال التالي: ما هو دور الصلاة في الحياة الرهبانيّة؟

هـ.ب.: إنّه دور مركزيّ! لأنّ النفحة التصوّفيّة التي تحدّثتُ عنها قبل قليل لا تكون حاضرةً في انطلاقة الدعوة فقط، بل تحضنها في كلّ مسيرتها وفي شتّى مراحلها. إنّ الراهب الذي لا يصلّي... ليس براهب. وكما ذكرت سابقًا إنّ الحياة الرهبانيّة لا تكون على مستوى «الفعل» أو «العمل»، بل على مستوى «الكيان العميق»، وأنّ الراهب في الحقيقة لا نفع له، كذلك أقول الآن إنّ الصلاة، هي أيضًا، لا نفع لها. فنحن لا نصلّي لكي نحصل على النِعَم أو ليتحسّن أداؤنا الرسوليّ، بل لنعيش مع الله ذلك الاتّصال المليء بالمحبّة ولنؤكّد أوّليّته المطلقة في حياتنا. والصلاة هي أن أضع حياتي الرهبانيّة كلّ يوم، وكلّ صباح، في اتّجاهها الصحيح. وهذا ما دعوتهُ: **البُعد التصوُّفيّ في الحياة الرهبانيّة**.

ن.ج.: وماذا يعني ذلك؟

هـ.ب.: يعني أنّ التصوّف حبٌّ لله مجنون وشغفٌ به مغمور

بالمحبّة. إنّه شيء يمسكني بأحشائي وبأعمق كياني.

ن.ج.: بهذا المعنى، يمكننا أن نرفع صلاةً تدعى صوفيَّة في المكتب، وفي القطار، وفي الطائرة!....

هـ.ب.: طبعًا! فإذا ما تملّكنا ذلك الحبّ، لا يعود يتركنا وتصبح الحياه كلُّها متشرِّبة منه ومغمورةً به. وبالتالي، فإنّ النشاطات واللقاءات والأسفار لا تحول على الإطلاق دون الاتّصال الحميم بالله الذي نتذوّقه طوال اليوم كحقيقة قريبة وحاضرة إلى ما لا نهاية. ومع ذلك، فإنّ الصلاة التي لا تتّسم بطابع مجّانيّ، أي تلك التي لا نخصّص فيها بعض الوقت لله وحده، يُخشى أن تنحرف. وإن فقدَتْ حياة الرسول العمليّة الحنين الحقيقيّ إلى الحوار مع الله، يُخشى من الانحراف والانفلات. فعلى الراهب أن يعرف كيف يُلزم نفسه بأوقات مخصَّصة للصلاة المحض والمجّانيّة، لا يقوم فيها بأيّ عملٍ آخر. ومع ذلك، قد لا يجد الراهب الوقت في بعض الأيّام ليحتفل بالذبيحة الإلهيّة أو ليقوم بالتأمّل... فليس له أن يضطربْ أبدًا بقدر ما يحتفظ في داخله بالرغبة في إيجاد ذلك الوقت، و«بالحنين» إلى حديث خاصّ مع الله. وإن وجد الوقت في اليوم التالي وغاص في الصلاة ملتذًّا بها، فهذا يعني أنّ غياب الصلاة في الليلة السابقة لم يكن تهرُّبًا. وما دام النشاط لا يعني تهرُّبًا من الحديث الخاصّ مع الله، فلا داعي إلى القلق. غير أنّ الراهب الذي يأتي بكلّ الأعذار المُمكِنة ليتجنَّب ساعة الصلاة يجعل حياته الرهبانيّة تفقد معناها كلَّه. ولكن، بقدر ما أشدِّد على «الحديث الخاصّ» المجّانيّ مع الله، أحذِّر من صلاة لا تكون سوى جملة معترضة في أثناء اليوم. إنّ التصوُّف الحقيقيّ هو التصوُّف الذي يغوص في قلب الله فيرى ذلك الاختبار منتشرًا طوال النهار بشكل شعور دائم بالحضور الإلهيّ.

ن.ج.: بهذا المعنى، تشبه الصلاة، إلى حدّ ما، ما يحرّك النهار وسائر الأعمال، والأشخاص الذين نلتقيهم طوال اليوم يغذّون صلاتنا. وكأنّ هناك نوعًا من الحركة الدائمة...

هـ.ب.: أجل، هناك معركة دائمة وجدليّة من الصلاة إلى الحياة

ومن الحياة إلى الصلاة، والواحدة تغذّي الأخرى. فليس هناك انقطاع بينهما، بل إخصاب متبادل. على سبيل المثال، أشعر وأنا أتحدّث إليك الآن بأنّني في عزّ الصلاة. وهذا الحوار الذي تجريه لا ينقطع إطلاقًا عن تأمّلي الصباحيّ، بل «يتواصل» معه. فهناك تواصل حقيقيّ، فالتيّار نفسه يدفع كلّ شيء. وهذا يفترض أن يتخلّى الإنسان عن ذاته. حين كان أحدهم يسأل القدّيس إغناطيوس، مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة، ليعرف هل إنّ الراهب الفلانيّ هو رجل صلاة، كان يجيب: «لا تسألوني هل هو رجل صلاة، بل هل هو رجل إماتة». علينا طبعًا أن نفهم كلمة «إماتة» في إطار القرن السادس عشر. ولكنّ ما عناه إغناطيوس هو: «هل إنّه رجل متجرّد من ذاته وفقير داخليًّا؟» في الحقيقة: لا تقوم المشكلة على أن نعرف هل إنّ الراهب يصلّي أم لا يصلّي، بل هل إنّه متجرّد تمامًا من ذاته، وفقير تمامًا على مستوى كيانه العميق. فإذا كان كذلك، فهو حتمًا رجل صلاة. ليست الصلاة سوى ظهور التجرّد التامّ عن الذات وتعبير عنه، وهذا ما يجعل الله يمتلك الكيان بكامله، ويتجلّى ذلك التملّك بالتأهّب، والبسمة، والفرح، والسلام، والديناميّة، إلخ. وباختصار، بكلّ العلامات التي يعتبرها القدّيس بولس ثمارًا للروح (غل ٥/ ٢٢). إنّ ذلك التجرّد التامّ وفقر الكيان الجذريّ هما اللذان أدعوهما، في الحقيقة، «التكرّس».

ن.ج.: ألا تقصد في الواقع ذلك الموقف الذي لا بدّ للمخلوق أن يتّخذه أمام خالقه، أي أن يعي الإنسان أنّه مجرّد خليقة، لا غاية، في حدّ ذاته؟

هـ.ب.: بلى. بقدر ما يتفانى الإنسان كلّيًّا ليكون «انفتاحًا محضًا» و«عطاءً محضًا»، يمكنه أن يعيش تلك الحقيقة.

ولا يجوز أن نحصر ذلك الاختبار في «المكرّس» أو في «الراهب» وحده، لأنّ عددًا كبيرًا من صغار العاملين ومن ربّات البيوت يعيشون بذل الذات بوجه أقوى وأشمل في بعض الأحيان من رهبان كثيرين... ولكي أكون صريحًا، أقول إنّني أقتدي أقلّ بكثير بالرهبان الذين يعيشون

حولي ممّا أقتدي بهذا العامل أو ذلك الذي يكنّس الممرّات منذ سنين طويلة، أو بهذه الأمّ أو تلك التي تمضي ليالي كاملة في السهر على ابنها أو على زوجها المريض، ويرافق هذا كلّه بسمةٌ وصبر نادرًا ما نجدهما عند عدد كبير من الرهبان. في الحقيقة، ليس هناك طريقان للوصول إلى الله، بل طريق واحد: هو (طريق) بذل الذات ونسيان الذات. والزواج الذي يعاش بمتطلّباته كلّها قد يكون أحيانًا مدرسة أكثر تطهيرًا من الحياة الرهبانيّة. فلا يجوز أن نتوهّم كثيرًا وأن نتصوّر أنّنا أفضل من الآخرين. علينا بالأحرى أن نقوم بفعل تواضع لندرك أنّ بمعظم العلمانيّين يعيشون التجرُّد أكثر ممّا نعيشه وهو تجرّد عميق جدًّا.

ن.ج.: وهل تعتقد بالفعل أنّ الراهب يعيش عمليًّا دعوته على خطى المسيح في التجرُّد وفي القدرة على بذل الذات؟ وفي نهاية الأمر، ألا يعني تكرُّسه تلك القدرة على التجرُّد؟

هـ.ب.: تمامًا! ولكن قد نميل دائمًا إلى التشديد على أمور أخرى تختلف عن هذا الأمر الأساسيّ. كالتشديد على الصلاة أو على العمل الرسوليّ، أو على المظهر، والعلامات الخارجيّة، وسرعان ما نقع في الفرّيسيّة. إنّ الفرّيسيّة هي أكبر تجربة للراهب. وهي تهدّدنا جميعًا... وهناك تجربة دائمة، وهي أن نحمل أنفسنا على محمل الجدّ، وأن نعتقد بأنّنا أفضل من الآخرين...: «اللهمّ، شكرًا لك لأنّي لست كسائر الناس...» (لو ٨/ ١١)

قلتُ في مطلع الحديث إنّ الراهب (أو الراهبة) هو إنسان «منفرد»، فيجب أن نفهم هذا القول بمعنى حبٍّ أقوى ممّا نستطيع أن نتصوّره. ليس الراهب منقطعًا لأنّه يعيش على حدة أو لأنّه يعتقد نفسه مميّزًا أو أفضل من سائر الناس. فلا بدّ لنا من أن نتعمّق في عدمنا وفقرنا وتواضعنا، لكي ننجو من تجربة الفرّيسيّة... وذكرتُ قبل قليل أنّني أقتدي بأناس عاديّين جدًّا ألتقيهم كلّ يوم. تقول لي إحدى السيّدات: «لم أنم منذ ثلاث ليالٍ لأنّ ابني مريض». وبعد ليالي الأرق، تتوالى النشاطات اليوميّة بلا رحمة من الصباح حتّى المساء: من تنظيف البيت،

والتسوُّق، والطهي، وغسل الأواني، وغسل الثياب، والكوي، وفروض الأولاد وحمّاماتهم، ومتطلّبات الزوج ومزاجه السيّء، إلخ. وأمام هذا المشهد، يأخذني الإعجاب وأنحني إكبارًا! وأعترف بتواضع أنّني عاجزٌ كلّيًا أن أعيش مثل تلك الحياة، وأشعر بأنّني في منتهى الصغر أمام مثل تلك البطولة. وأعتبر أنّني ما زلت في مرحلة بدائيّة. فحتّى لو كنت أخصّص وقتي كلّه للآخرين، فأنا لم أقم إلّا بواجبي. وحين يقول لي أحدُهم: «إنّك تعمل كثيرًا يا أبت...»، أجيب: «ولكنّ هذا أقلّ ما يمكنني أن أقوم به!». قبل أسبوع، لُقّنتُ درسًا في التواضع. فقد حضر أحد الأشخاص إلى مكتبي ليزورني. وفي أثناء الزيارة، توالت الاتّصالات الهاتفيّة، والإمضاءات، والرسائل، واللقاءات، والاجتماعات... فكانت دوامة حقيقيّة. ظننتُ أنّني أدهشته. فقلت له: «إنّ النمط الذي أتّبعه في المكتب هنا هو غير معقول...» فأجابني: «ولكن، يا أبتِ، ليس هذا بشيء! فما عليك إلّا أن تزورني في البيت لترى كيف أعمل! ... إنّه لأمر مختلفٌ تمامًا! ...». وعلى الفور، ردّتني تلك العبارة القصيرة إلى تواضعي. فقد تعرّضت لتجربة أن أحمل نفسي على محمل الجدّ وأعتبر أنّني بطل. وأدركت فجأة أنّ هناك آخرين يتبعون ذلك النمط الصاخب، ولكن بوسائل أقلّ بكثير ممّا لديّ، وبصحّة متلفة بعد عدّة ليالٍ ساهدة، وبدون جميع الوسائل وجيش المعاونين الذين يحيطون بي.

علينا، نحن الرهبان، أن نغوص في تواضعنا، وأن نقول، ونردّد: نحن عبيد بطّالون، لأنّنا لا نقوم إلّا بواجبنا. وعلينا أيضًا أن نترك عالمنا الصغير، ونخرج من أنفسنا، وننظر حولنا لنكتشف أولئك الناس الذين يعيشون أوضاعًا أصعب بكثير من أوضاعنا.

نحن نتعرّض دائمًا لتجربة أن نعتبر أنفسنا أشخاصًا في غاية الأهمّيّة، وأنا أوّلهم، ولهذا أقول إنّ إحدى علامات الحياة الرهبانيّة هي الفُكاهة. أجل، إنّ الفُكاهة هي علامة حياة روحيّة سليمة. وأوّل فكاهة

علينا أن نكتسبها هي الفكاهة مع الذات.

ن.ج.: أصِلُ إلى الوجه الأخير، وهو معنى الحياة الرهبانيّة. فهل تعتقد بأنّ الحياة الرهبانيّة ما زالت تحتفظ بمعناها، في نهاية القرن الحاليّ، وهل ترى أنّ لها مستقبلاً؟ فنحن نسمع هنا وهناك أناسًا يقولون إنّ استمرار الحياة الرهبانيّة ليس مضمونًا في عالم يطالب بأنواع أخرى من الخدمات... فكيف ترى مستقبل الحياة الرهبانيّة وما هو معناها الحقيقيّ؟

هـ.ب.: أعتقد بأنّ معنى الحياة الرهبانيّة هو أن تكون نبويّة. والحياة الرهبانيّة التي لا تبقى نبويّة تفقد «كلّ» معنى! إن بدا اليومَ أنّ الحياة الرهبانيّة أفرغت من معناها، فلأنّها لم تعد نبويّة، وإن لم تعد نبويّة، أمكنها أن تموت موتًا نهائيًا. إنّ زوال رهبانيّة أُفرِغت من جوهرها النبويّ لا يقلقني على الإطلاق. ولكنّي أقلق حتمًا، إن لم تعد الكنيسة نبويّة بمجملها، لأنّ جوهر الكنيسة نفسه يكمن في أن تكون نبويّة، أي في أن تكون منقطعة عن العالم، أي عن روح العالم.

بقدر ما تصبح الرهبانيّات مؤسّسات، بأسوأ معاني هذه الكلمة، تموت، وأنا أسعد لذلك... فإنّ الحياة الرهبانيّة التي لم تعد سوى بناء أو عمارة من القوانين والأنظمة والنشاطات، ليست بحياة رهبانيّة. أحيانًا ما نرى الحياة الرهبانيّة، في أيّامنا، على مستوى «الإنجازات»: من مدارس، ومستشفيات، ومآوٍ، ومؤسّسات اجتماعيّة... هذا كلّه حسن جدًّا، ولكن، هل أنّ تلك المؤسّسات تنادي الناس فعلاً؟ هل هي علامات و نداءات؟ ونحن الذين ينشّطون تلك المؤسّسات، أو يفترض فيهم ذلك، هل إنّنا علامة استفهام مطروحة على الناس؟... هل إنّ قوّة الإنجيل المحرّضة ما زالت تدعو الناس اليوم من خلالنا؟ إن لم تكن الحال كذلك، فإنّه يُخشى كثيرًا أن يزول هذا النمط من الحياة الرهبانيّة، لأنّ الشبّان (أو الشابّات) الذين يفكّرون بالتكرّس لا يريدون أن يُدعوا إلى تأمين الاستمرار لمؤسّسات لم تعد تعني شيئًا. وعلى العكس، يمكن أن يشعر هؤلاء الشبّان أنفسهم بأنّهم مدعوّون، بقدر ما تشهد الحياة الرهبانيّة على قوّة الإنجيل المحرّضة من خلال الرجال والنساء الذين يعيشونها. إنّ

الشابّ (أو الشابّة) لا يختار هذه الرهبانيّة أو تلك بطريقة مبهمة. بل انطلاقًا من الراهب (أو الراهبة) الفلانيّ الذي يشعّ نور المسيح ومحبّته ويجسّد الإنجيل. حينئذٍ، يقول الشابّ: «أريد أن أكون مثله...». والرسل لم يتبعوا يسوع انطلاقًا من برنامج حياة، ولكنّهم تبعوا يسوع انطلاقًا من يسوع. فقد رأوا أنّ ذلك الرجل يجسّد في شخصه مثالًا معيّنًا للمحبّة والحرّيّة، حتّى إنّهم أرادوا أن يتبعوه ويتتلمذوا له. وفي أيّامنا. يحصل الأمر نفسه تمامًا. فبقدر ما نجسّد، أنتَ وأنا، مثال المحبّة والحرّيّة، نولّد عند الآخرين رغبةً في اتّباعنا.

فحين أسمع مَن يتحدّثون عن «رعاية الدعوات»، أضحك في سرّي، فعلامَ تقوم «رعاية الدعوات»؟ على القيام بالدعاية؟ على طبع مليون منشور عن هذه الرهبانيّة أو تلك؟ على أن نعرّف بمؤسّسات ونشاطات من خلال الصور، وأفلام الڤيديو، والمعارض، والمحاضرات؟... يبقى ذلك كلّه بلا نتيجة إن لم نكن نحترق باطنيًّا، وإن لم نشعّ المسيح فعلًا.

وما يجذب الشابّ (أو الشابّة) هو أن يرى «النوعيّة» البشريّة والروحيّة عند أولئك الذين يؤلّفون جمعيّة رهبانيّة، وأن يكتشف أنّ أولئك الرجال أو النساء يعيشون «بطولة» حقيقيّة. هي المرّة الأولى التي استعمل فيها هذه الكلمة، ولكنّها كانت حاضرة ومستترة في حديثنا كلّه. حين سألتني ما هي الحياة الرهبانيّة، كان بوسعي أن أجيب: إنّها البطولة الصِرف، إنّها «التخطّي»... إنّها الإنسان المتفوّق... فسيكون للحياة الرهبانيّة مستقبل إن كنّا أناسًا من هذه الجبلة. ولا بدّ لنا أوّلًا أن نعيش ملء حياتنا، دون أن نهتمّ كثيرًا برعاية الدعوات. وإذا شعر الشبّان بأنّهم مدعوّون، لا بأس، فلأنّ لحياتنا معنًى ولأنّها تلبّي حاجةً. وإن لم يشعروا بذلك، فلأنّنا لم نصب الهدف.

و«ستُزاد» دعواتٌ... إن كنّا أوّلًا ما يجب أن نكون. فلا يجوز أن نسعى لتغذية الآلة الرهبانيّة وتلقيمها بالمحروقات والوقود... وبالرجال

والنساء... «اطلبوا أوّلاً ملكوت الله وبرّه تُزادوا هذا كلّه» (متّى ٦/ ٣٣). لنعِشْ دعوتنا الرهبانيّة بملئها وستُزاد دعوات.

لو كان يعود إليّ أن أحرّك الدعوات، لأخذتُ الشباب إلى الصحراء وجعلتهم يكتوون تحت أشعّة الشمس الحارقة، ولحملتُهم على السير مئات الكيلومترات، والغطس تحت الماء، ولوضعتهم في النار وفي الزيت وفي الجليد... ولأقحمتهم في أعظم المغامرات، الإنسانيّة والروحيّة على السواء، فإن خرجوا منها سالمين، كانوا صالحين ولا شكّ لأن يكونوا مدعوّين حقيقيّين.

إنّ ما يعوزنا في بعض الأحيان هو أن نعرف كيف نعرض على الشباب مثالاً مستحيلاً. وما دمنا نعرض عليهم أمورًا «ممكِنة»، سيظلّون مشمئزّين، لأنّهم محاطون بكثير من الأمور «الممكِنة» والسهلة. كلّا، يجب أن نعرض عليهم «المستحيل»، وأمام هذا المستحيل قد يتولّد شيءٌ في نفوسهم.

«ليس الطريق مستحيلاً،

بل المستحيل هو الطريق».

والحياة الرهبانيّة هي بالضبط ذلك الطريق المستحيل، ولأنّه مستحيل، سوف يمكنه أن يجذب ويستهوي.

ففي ما يختصّ برعاية الدعوات... أُفضّل أن أستصحب الشباب إلى الصحراء لمدّة ثمانية أيّام وأن أدفعهم إلى السير في الوديان عند الظهيرة تحت أشعّة الشمس... وفي ختام الأيّام الثمانية، يكون الشباب قد «تعمّدوا بالروح القدس والنار». وأعتقد أنّ هذا العماد هو الوحيد الذي يستحقّ العناء، أمّا الباقي فهو من قبيل الفولكلور. ذلك بأنّ المقصود هو مساعدة الإنسان على «النفاذ» إلى «ما يفوق البشر». والإنجيل في نظري هو الإنسان الذي يتخطّى الإنسان، ويجتاز الإنسان، ويصل بالتالي إلى ما هو إلهيّ. وأظنّ أنّ الحياة الرهبانيّة هي بالضبط تلك الدعوة النبويّة التي نجدها في الكنيسة.

ن.ج.: إذًا، يرتبط مستقبل الحياة الرهبانيّة إلى حدّ ما بوجود «أنبياء». فبقدر ما يكون هناك أنبياء، يكون للحياة الرهبانيّة مستقبل. ولكن، هل تعتقد فعلًا بأنّ الرجوع إلى مثالٍ أمرٌ حامّ في نظر الشبّان والشابّات؟

هـ.ب.: أجل. إنّ المسيح هو مثال، وأكثر من ذلك، إنّه «المثال» المثاليّ. ولكنّ ذلك المثال قد يكون أبعد بكثير من أن يُخيّم ويستهوي. حين قال القدّيس بولس لأهل فيلبّي: «إقتدوا بي كلُّكم معًا» (فل ٣/ ١٧)، ولأهل قورنتُس: «إقتدوا بي كما أقتدي أنا بالمسيح» (١ قور ١١/ ١)، لم يقل ذلك تكبّرًا وغرورًا، بل لأنّه كان يشعر بأنّ أولئك الناس محتاجون إلى مثال حيٍّ أمامهم يعكس على طريقته المثال النموذجيّ الذي هو المسيح.

**المسيح اليوم هو أنت وأنا.**

**علينا أن نكون مسيحًا لأهل عصرنا ومحيطنا.**

وعلينا أن نجسّد اليوم ما كان المسيح عليه في الماضي. وهذا ما ندعوه «الاقتداء بالمسيح». أي أن أكون مسيحًا اليوم في مصر، في سورية، في لبنان، وفي أيّ مكان آخر مع الناس الذين ألتقيهم أو أعيش معهم. حينئذٍ، تكون حياتي نداءً!

ن.ج.: قيل مؤخّرًا إنّ الحياة الرهبانيّة هي، في نهاية الأمر، المغامرة الأخيرة التي يمكن الإنسان أن يجرّبها. فما رأيك في ذلك؟

هـ.ب.: إنّه قول مثيرٌ للاهتمام!... المغامرة الأخيرة لأنّها آخر مغامرة، مغامرة لا مغامرة بعدها. إنّها في الواقع المغامرة الصحيحة الوحيدة.

لسوء الحظّ، تبدو عبارة «الحياة الرهبانيّة» عبارة منفّخة، لأنّها توحي بإطار ديريّ قديم لا يتماشى مع العصر ومثقلٍ بقرون من المظاهر الشكليّة. وتذكُّر الناس بماضٍ سحيق قد يثير عندهم انزعاجًا أو ردّة فعل دفاعيّة. لذا، أريد أن أبدّل السؤال قليلًا لأتحدّث عن البعد التصوّفيّ أكثر

ممّا أتحدّث عن الحياة الرهبانيّة.

قال الكاتب والسياسيّ الفرنسيّ أندره مالرو: «إمّا أن يكون القرن الواحد والعشرون دينيًّا وإمّا أن لا يكون».

أجل، أعتقد بأنّ المستقبل هو للتصوُّف. فما إن تُستنفَذ وتُستعرَض كلُّ النظريّات العلميّة، والفلسفيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة.... حتّى يكتشف الناس أنّ... المغامرة الحقيقيّة الوحيدة هي الإنسان نفسُه... عمق الإنسان، الإنسان الماضي إلى عمق نفسه. إنّ كنزنا الحقيقيّ الوحيد هو، في نهاية الأمر، كنزنا الباطنيّ، الكنز الذي نغترفه في ذواتنا، في قدرتنا اللامتناهية على التخطّي والبطولة. إنّ مغامرة المستقبل هي مغامرة الإنسان، المغامرة الإنسانيّة. ومستقبل الأرض يتقرَّر في عمق نفوسنا. والحياة الرهبانيّة تمثّل في ما هو أكثر أصالة لدينا، طليعةً بشريّةِ المستقبل. لذا، ينبغي للحياة الرهبانيّة أن تتّخذ وجهًا جديدًا لتكتشف الأمور الجوهريّة مرّة أخرى. ولهذا السبب، أعتقد بأنّ الحياة الرهبانيّة في المستقبل قد تكون مختلفةً إلى حدٍّ ما عمّا كانت عليه حتّى عصرنا الحاضر. ولا بدّ لها دائمًا أن تعود إلى جذورها وأن تتجدّد وتُنعش وجهها، من دون أن تقع في فخّ الزيّ. فما أشدّ امتعاضي من منظر أولئك الرهبان الذين يريدون بأيّ ثمن أن يبدوا «عصريّين»، فيركبون درّاجات ناريّة ضخمة ويرسلون شعرهم ويرتدون الدجينزات... على الحياة الرهبانيّة أن تعرف كيف تصير «جذّابة» بعيدًا عن كلّ ذلك الفولكلور الخارجيّ.

ويعرف الناس من حولنا أن يميّزوا تمييزًا صحيحًا بين الصواب والخطأ، بين الحياة الرهبانيّة الصحيحة وكلّ تزييف لها. فيجب ألّا نتوهّم. لأنّ الناس ليسوا أغبياء، بل هم يرون بوضوح ما يختبئ خلف وجوهنا وأقنعتنا و«حصوننا»، وطرق عيشنا. لا يمكننا أن نمثّل مسرحيّة القداسة. ولا يمكننا أن نمثّل دور البطل أو «النبيّ»... فإمّا أن نكون كذلك وإمّا أن لا نكون. إن كنّا أبطالًا وأنبياء صادقين، سنجذب

ونسحر. وإن لم نكن كذلك، قد يكرّمنا الناس ويمدحوننا ويقبّلون أيدينا ـ على الأقلّ في الشرق! ـ ولكنّهم لا يفكّرون بأكثر من ذلك في صميم قلوبهم.

ن.ج.: من الأفضل إذًا أن نقول: «إنّ الإنسان هو المغامرة الأخيرة» بدل أن نقول إنّ الحياة الرهبانيّة هي المغامرة الأخيرة.

هـ.ب.: لا بل أقول إنّ الإنسان المتفوّق هو المغامرة الأخيرة، لأنّنا كلّنا مدعوّون لأن نحقّق فينا «الإنسان المتفوّق». لهذا أحببتُ نيتشه كثيرًا. فقد أثّر ذلك الفيلسوف فيّ لأنّه حطّم كلّ المفاهيم وهدم كلّ الأصنام. إلاّ أنّه كثيرًا ما شُوّهت دعوتُه إلى «الإنسان المتفوّق» تشويهًا بالغًا وصُوِّرت تصويرًا مبسّطاً. وأنا أعتبر أنّ الحياة الرهبانيّة هي البشريّة المتفوّقة، البشريّة التي تتجاوز نفسها. إنّها منفذ نحو المستقبل، نحو ما دُعِي الإنسان إلى أن يكون. إنّها دعوة إلى الحرّيّة التامّة، والفرح التامّ، والفرح الفائق البشريّة، والحرّيّة الفائقة البشريّة، والفرح الذي لا يسلبه شيءٌ، والحرّيّة التي تتجاوز كلّ شيء، لأنّها تتجاوز الحرّيّة نفسَها.

والجنس نفسه يتمّ تخطّيه علمًا بأنّه لا يُنكَر، بل يُتبنّى في دائرة أخرى. والغنى أيضًا يتمّ تخطّيه، لأنّه يُدمَج في مشروع أوسع. ذلك هو التحدّي المستقبليّ الكبير. أجل، إنّ الإنسان هو المغامرة الأخيرة، ونتيجتها الإنسان المتفوّق.

مَن يستطيع أن يقول مَن هو الإنسان؟
مَن يستطيع أن يقول ما هو طريق الإنسان؟
مَن يستطيع أن يقول إلى أين يؤدّي طريق الإنسان؟...

لأنّ سرّ التجسُّد يفتح أمام الإنسان أبعادًا لا يمكن توقّعها أو بلوغها، أبعادًا مستحيلة، لا متناهية، فائقة البشريّة، وإلهيّة...

المسيح هو «شاهد البشريّة المتفوّقة في قلب البشريّة»، ومَن يختارون أن يتبعوه يندفعون في أكبر مغامرة ممكنة.

والراهب (أو الراهبة) هو ذلك الشخص الذي حمل على محمل الجدّ، إلى ما لا نهاية، سرَّ التجسُّد الذي يفتح أمام البشريّة مساحات جديدة غير محدودة.

(تعريب أنطوان الغزال)

# الأَضْبَطُ بنَ قُرَيْع السَّعْديّ (القرن الخامس الميلاديّ) أخْباره وأشْعاره

الدكتور عادل الفريجات°

تُقدِّم الأخبارُ التي وَصَلتنا عن هذا الشاعر معلومات عن نَسَبِهِ، وأسرتِهِ، وصفاتِهِ، وزعامته لقومه بني سَعْد، وغزواته، وزمانه، وشعره، وعن كونه واحدًا من الشعراء الجاهليّين القدامى، الذين سبقوا امرأ القيس وعاصروا مهلهلًا وسواه.

وهو، نَسَبًا، الأضبَط بن قُرَيْع بن عَوْف بن كعْب بن سعْد بن زَيْد مَناة[1]. والأضبَط، لغةً، هو الذي يعمل بكلتا يديه، وهو أيضًا الأسد، سُمِّي بذلك لأنَّه يعمل بيساره، كما يعمل بيمينه[2].

ولم تقع في مصادرنا على ما يفيد بأنَّ ((الأضْبَط)) لقب لشاعرنا، لذا فليس ثمَّة ما يمنع من التسليم بأنّ هذا هو اسمه الحقيقيّ.

ولم يذكر ابن حزم اسم الأضبط بين أبناء قُرَيْعْ بن عَوْف، في حين

---

° أديب وناقد سوري. مدرّس في جامعة دمشق. والمقال فصل من كتاب له بعنوان: الشعراء الجاهليّون الأوائل، أخبارهم وأشعارهم، هو الآن قيد الطبع ضمن منشورات دار المشرق، بيروت.

(1) أنظر أبا عُبَيْدَة: النقائض ١: ٤٣٨، وابن حَبيب: المُحَبَّر ٢٤٧، وابن قُتَيبة: الشعر والشعراء ١: ٣٨٢، وابن حَزْم: جمهرة أنساب العرب ٢١٩، والزَّبيدي: التاج (ضبط).

(2) الزَّبيدي: م. س(ضبط).

ذكر من إخوته حُدَّان، وعبدَالله، وجعفرًا. وجعفر هذا هو الذي أورث رهطَه لقب ((أنف النَّاقة)) فظلُّوا يتبرَّزونَ به. إلى أنْ قال فيهم الحطيئة بيته المشهور:

قَوْمٌ هُمُ الأنْفُ والأذْنابُ غَيْرُهُمُ ... ومَنْ يُساوي بأَنْفِ النَّاقةِ الذَّنَبا

فتحوَّل اسْتِحْياؤهُم باللقب إلى افتخارٍ به[٣].

وقد عَرَفْنا من أخبار هذا الشاعر أنّه تزوَّجَ غيرَ امرأة، وأنَّ أمّه هي عجيبة بنت دارم بن مالك بن حَنْظَلة بن تميم[٤]. وأنّه عُمِّر عُمْرًا طويلاً، لذا سلكه أبو حاتم السجستاني مع المُعَمَّرِيْن.. ولكنّه، على غير عادته، لم يحدِّدْ له عمرًا، بل قال فيه: ((وعاش عمرًا، ثمَّ مات في آخر الزمان، وكان له حمَّامٌ بالحيرة))[٥]. ويبدو أنَّ الأضبط كان جوَّالاً، فهو ـ إنْ صدق السجستاني ـ لم يتَّخذ له حمَّامًا بالحيرة فحسب، بل بنى له أُطُمًا في صنعاء كما سنرى.

وبِمّا رواه أبو الفَرَج أنَّ الأضْبَط كان، كامرئ القيس، مُتَبَرِّكًا تكرهه نِساؤه. وكان إذا شارك في الحرب تقدّم الصفوف وقال:

أنا الذي تَفْرِكُهُ حلائِلُهْ ... ألا فتىً مُعَشَّقٌ أنازِلُهْ[٦]

وثمّة خبر عن علاقة الأضبط بنسائِهِ، وتآمُرِهنَّ عليه، مُحَلًّى بطابع القصِّ والطرافة والغرابة، ليس من رَصانة البحث إثباتُه[٧].

وإذا كان حظّ الأضبط من نسائه سيِّئًا، فإنّه كان عكس ذلك من الشهرة والمجد والسُّؤدُد، فقد عُرِفَ برئاستهِ لرهْطٍ من بني تميم، كما أورد أبو عبيدة أنّه كان زعيم سعد في سوق عُكاظ، فالحُكّام والأئِمّة،

---

(٣) ابن حَزْم: م. س ٢١٩.
(٤) أنظر الأصفهاني: الأغاني ١٨: ١٢٨. والبغدادي: الخزانة ١١: ٤٥٤.
(٥) السِّجِسْتاني: المُعَمَّرون ١١.
(٦) الأصفهاني: الأغاني ١٨: ١٢٨، والبغدادي: الخزانة ١١: ٤٥٥.
(٧) أنظر الأصفهاني م. س: ١٨: ١٢٨، وابن سعيد الأندلسي: نشوة الطرب ١: ٤٤١، والصفدي: الوافي بالوفيات ٩: ٢٨٧ـ ٢٨٨، والبغدادي: م. س: ١١: ٤٥٦.

كانوا، بعد عامِر بن الظَّرِب العَدْواني، في تميم، وممّن وَلِيَ الموسم والقضاء منهم: سَعْد بن زَيْد مَناة، وحَنْظَلة بن مالِك بن زَيْد مَناة... والأَضْبَط بن قُرَيْع، وآخرون كثيرون[٨].

ومن مآثر هذا الشاعر أنّه قاد قومه يوم صنعاء إلى حِمْيَر، وقد ذَكَرَ خَبَرَ هذا اليوم غير ما مصدر[٩]. وخيْرُ رواية وأوْضحها لهذا اليوم، الروايةُ التي جاءت في شرح ابن حَبِيْب لديوان جرير. فقد ذكر ابن حبيب في شرحه أنَّ الرباب حالفت بني الحارث بن كَعْب. وهم يومئذٍ سادة اليمن وملوكهم، ثمَّ وقع بينهم ما يريب ويُنفِّر، فتحمّل بنو ضبَّة وعدي، وهم من الرباب، إلى قومهم بني تميم، وأقام بنو عُكْل والتَّيْم، فلبثوا زمانًا بعد ذلك في جوار بني الحارث بن كعب، وأقبل ركب من أهل اليمن، ونزل فيهم. فلم يقروهم، وأساؤوا ضيافتهم، فَشَكَوا إلى ملكهم صنيع عُكل والتَّيْم. فبعث إليهم وأخذهم، فجدع خمسة وعشرين من سراة التَّيْم، وخصى خمسة وعشرين من سراة عُكْل.. فظعنت عُكْل بعدئذ، فلحقت ببني تميم، وبقيت التَّيْم، وكانوا أهل شاء وحمير، فلم يستطيعوا بَراحًا... ولكن رجلًا من اليمن، هو ابن أخت لتيم، غضب مِمَّا يصنع بهم، فبعث إلى تميم بشعر له يقول:

أَبْلِغِ الأَضْبَطَ بنَ قُرَيْعٍ ... وَمَنْ مِثْلُهُ مِنْ تَمِيمِ
أنَّ تَيْمًا لَمِنْكُم هَلْ ... لِتَيْمٍ من ناصِرٍ أو حَمِيْمِ[١٠]

---

(٨) أنظر أبا عبيدة: النقائض ١: ٤٣٨، وابن حبيب: المحبّر ١٨٢.

(٩) أنظر أبا عبيدة: م. س: ١: ٤٤٥، والمحبَّر ٢٤٧، وشرح ديوان جرير ١٣١ـ ١٣٢، والهمداني: القصيدة الدامغة: ٢٥٤ـ ٢٥٥، والنهشلي: المُمْتِع في علم الشعر ٢٧٣، والتبريزي: شرح الحماسة للتبريزي ١: ١٧٩.

(١٠) قال ابن حبيب بعد هذين البيتين: ((هكذا وَجَدْتُهما بخطّ السُّكَّرِي)) ـ شَرْح ديوان جرير ١٣٢، وقال التبريزي: إنَّ بعض شعراء تميم هو الذي قال، وهو في يدِ تبَّع، يُحَضّض تميمًا وضَبَّةَ ويُعيّرهم خذلانَهم:

أَبْلِغْ لَدَيْكَ مُحَلِّمًا ... ذا العِزِّ والشَّرفِ القَدِيمِ
والأَضْبَطَ السَّعْدِيَّ بَلِّغْ ... والأكارِمَ مِنْ تَمِيمِ
فَتَنَازَعُوا في فَكِّنا ... ورعوا عن الفَقْلِ النَّمِيمِ

(شرح ديوان الحماسة ١: ١٧٩)

وكان الأضبط بن قُرَيْع يومئذ سيِّدَ بني تميم، فلمّا قرأ الكتابَ جَمَعَ بني حَنْظَلة وبني سعد، وأغار على بني الحارث بن كعب فقتلهم، وأخذ من سراتهم مئة رجل ورجلَيْن، وسَبَى ذَرَارِيهم، وأقام بأرضهم سنة، يُغير على قراهم يمينًا وشمالاً، وكان أمير الخيل يومئذ مرّة بن عبيد بن الحارث، وهو مُقاعِس، وبنى الأضْبَط أطمًا، وسُمِّي باسمه[11]، فبنت الملوك حول ذلك الأطم مدينة صنعاء، فهي اليوم قصبتها، وفي تصداق تلك الوقعة يقول الأضْبَطُ:

سائِلْ بَوَقْعِ تَمِيمٍ في ذوي يَمَنٍ ... لمّا ألاَمُوا جِوارَ التَّيْمِ أو عُكُلِ
فَلَمْ يُفاجِئْهُمْ إلاّ تَنادُبُنا: ... ضَرْبًا تميمُ على الهاماتِ لا شَلَلِ[12]

ويقول في مقطوعة أخرى:

وَشَفَيْتُ نَفْسِي مِنْ ذَوِي يَمَنٍ ... بالطَّعْنِ في اللَّبّاتِ والضَّرْبِ
وقَتَلْتُهم وأَبَحْتُ بَلْدَتَهُمْ ... وأقَمْتُ حولاً كامِلاً أَسْبِي
وَبَنَيْتُ أُطْمًا في بلادِهِمُ ... لأُثَبِّتَ التَّقْهِيرَ بالْغَصْبِ[13]

ومِمَّن رافق الأضبط في حربه ضدّ بني الحارث بن كعب، نَمِرُ بن جِبّان بن عَبْد العزَّى بن كَعْب، وأخوه حُدّان بن قُرَيْع، وفيهم جميعًا يقول جرير مُؤرِّخًا هذا الحدث:

يا تَيْمُ إنَّ تميمًا لَنْ تَزِيدَكُمُ ... إلاَّ الهَوانَ فأيَّ الخيرِ تَبْغُونا
لَمْ تَشْكُروا نَمِرًا إذْ فَكَّكُمْ نَمِرٌ ... وابنا قُرَيْعٍ مِنَ الحَيِّ اليَمانِيْنا[14]

وذكر التبريزي في سِياق روايته لهذا الخبر أنَّ الأضبط هو أوّل مَن سار بجناحَيْن وقَلْب ومَيْمَنة ومَيْسَرة[15].

وقد استفاض في كتب الأمثال والأدب والأخبار هذا المأثور على

---

(١١) أنظر ياقوت: معجم البلدان (أطم الأضبط).
(١٢) ابن حبيب: شرح ديوان جرير ١٣١ـ ١٣٢.
(١٣) الجوهري: الصحاح، وابن منظور: اللسان (أطم).
(١٤) ابن حبيب: شرح ديوان جرير ٥٤٣.
(١٥) التبريزي: شرح ديوان الحماسة ١: ١٧٩.

لسان شاعرنا: ((في كلّ وادٍ بَنُو سَعْد))، وبرواية أخرى: ((أيْنَما أوجِّه ألْقَ سَعْدًا)). وقصّة هذا المأثور أو المَثَل، كما رواها المُفضَّل الضَّبِّي، أنَّ الأضْبَط ((كان يرى في قومه، وهو سيِّدهم، بَغْياً وتنقُّصًا، فقال ما في مجامعة هؤلاء خير، ففارقهم وسار بأهله حتّى نزل بقومٍ آخرين، فإذا هم يفعلون بأشرافهم، كما كان يفعل به قومه من التنقُّص له والبغي عليه، فارتحل عنهم وحلَّ بآخرين. فإذا هُمْ كذلك. فلمَّا رأى ذلك انصرف، وقال:

ما أرى النَّاسَ إلَّا قريبًا بَعْضُهم من بَعْضٍ، فانصرف نحو قومه، وقال:

أيْنَما أوجِّه ألْقَ سَعْدًا، فأرْسلها مثلاً[16])).

ولعلَّ كُرْهَ بني سَعْد للأضْبَط يتّضح من خلال ما رواه أبو الفَرَج إذْ قال: إنَّ قوم خالة الأضْبَط – الطموح بنت دارِم بن جُشَم وعَبْشَمْس ابني سعد، حاربوا قومًا من بني سعد، فجعل الأضْبَط يدسُّ إليهم الخَيْلَ والسلاح، ولا يصرّح بنصرتهم، خوفًا من أنْ يتحزَّب قومه حزبَيْن معه وعليه. وكان يشير عليهم بالرأي فإذا أبرمه، نقضوه، وخالفوا عليه، وأروه مع ذلك أنّهم على رأيه. فقال في ذلك قصيدته العيْنيّة المعروفة[17]، التي قيل فيها إنّها نُظمَتْ قبل الإسلام بدهْرٍ طويل، وزمنٍ مديد[18].

---

(١٦) الضبِّي: أمثال العرب ٤٩ـ ٥٠، والمَثَلُ ذاته في أبي عُبَيْد: الأمثال ٨١، وأبي عُبَيْد- الأمثال ١٤٧، والجاحظ: البيان والتبين ٣: ٢٩٤، والجاحظ: الحيوان ١: ٣٥٨. ٣: ١٠٤، ٤: ٢٩٤، وابن قتيبة: الشعر والشعراء ١: ٣٨٢، وابن قتيبة: المعارف ٧٩، والقالي: الأمالي ١: ١٣٢، والبكري: السمط ٣٢٦، والقالي: التنبيه على أوهام القالي ٥٢، والميداني: مجمع الأمثال ١: ٥٣، ٢: ٨٣ بخلافات يسيرة بين هذا المصدر وذاك في قصّة المثل.

(١٧) الأصفهاني: الأغاني ١٨: ١٢٨ـ ١٢٩ والبغدادي: الخزانة ١١: ٤٥٤.

(١٨) أنظر ثعلب: مجالس ثعلب ٢: ٤٨٠، والقالي: م. س ١: ١٠٧، والسيوطي: شرح شواهد المغني ١: ٤٥٤، والبغدادي: الخزانة ١١: ٤٥٢.

## زمان الأضبط

لدينا طائفة من الأخبار تتّصل بزمن الشاعر يمكن لنا أنّ نقسمها قسمين: قسمًا يجعله من شعراء الدولة الأمويّة، وآخر يرجعه إلى ما قبل الإسلام بمئتين من السنين. فقد ذكر صاحب الحماسة البصريّة أنّ الأضْبَط بن قُرَيْع أمويّ الشعر[١٩]. وتابعهُ في ذلك السيوطي في شَرْح شواهد المُغْني[٢٠]. دون أيّ تعقيب منه على خطأ البصري في حماسته، فأثار بسكوته عجب البغدادي[٢١]. ولا شكّ أنَّ في هذا الخبر وَهْمًا، فالأضْبَط شاعر جاهليّ، عرف بذلك في كثير جدًّا من المصادر، بل هو شاعر من الشعراء الأوائل القدماء، ففي حين ذكر القالي والحُصَري أنَّ شعر الأضبط، أيّ عينيّته، قيل قبل الإسلام بدهر طويل[٢٢]، كان ثعلب من قبل أكثر تحديدًا إذ قال: إنَّ الأضبط وذُؤيْب ابن كعب التميميّين، وضَمْرَة الكِناني، ومُهَلْهِلًا، كانوا قبل امرئ القيس بكثير، وإنّهم قبل الإسلام بأربعمائة سنة[٢٣]. ونقل ذلك عن ثعلب السيوطي في الوسائل إلى معرفة الأوائل[٢٤]. وغالى جدًّا الشيخُ خالد الأزهري عندما ذكر اسم الأضْبَط، ثمّ قال بعده: ((وهو جاهليّ قديم قبل الإسلام بنحو خمسمائة سنة))[٢٥]. وروى الخبر ذاته البغدادي في الخزانة[٢٦]. دون أيّ تعقيب عليه.

وكما عَجِبَ البغدادي من السيوطي لِتَسْليمه بزعم صاحب الحماسة البصريّة بأنَّ الأضبط شاعر أمويّ، نَعْجب نحن من تسليم البغدادي

(١٩) البصري: الحماسة البصرية ٢: ٢.
(٢٠) أنظر السيوطي: شَرْح شواهد المغني ١: ٤٥٤.
(٢١) أنظر البغدادي: خزانة الأدب ١١: ٤٥٦.
(٢٢) أنظر القالي: الأمالي ١: ١٠٧، والحصري: زهر الآداب ١: ٥١٧.
(٢٣) ثعلب: مجالس ثعلب ٢: ٤٧٩ـ ٤٨٠.
(٢٤) السيوطي: الوسائل ١٢٣.
(٢٥) خالد الأزهري: شَرْح التصريح على التوضيح (ط بولاق) ٢: ٢٦٢.
(٢٦) البغدادي: م. س ١١: ٤٥٤.

للشيخ خالد الأزهري بأنّ الأضبط كان قبل الإسلام بنحو خمسمائة عام! فعندما قَرَنَ ثعلب، وهو أقدم مَنْ تَحدَّث عن زمن الشاعر، الأضبطَ إلى مهلهل وغيره من الشعراء، فإنّه سلَّم ضِمْنًا بأنَّ الأضبط لم يكن له وجود قبل أواسط القرن الخامس الميلادي بكثير، ولعلّه كان حيًّا أيضًا في مطلع القرن السادس الميلادي، كما سنرى.

وعدا عن معاصرته لِمُهَلْهِل، نذكر، في معرض معالجة الأخبار المتّصلة بزمن الشاعر، تولّي الأضبط الموسم وسوقَ عكاظ، بعد عامِر ابن الظَّرِب، وبعد سلسلة من حكماء تميم ورجالها، من بينهم حَنْظَلة بن مالِك بن زَيْد مَناة. وحنظلة هذا هو الجدّ الرابع لرجلَيْن، هما أوْس وحَصَبة، تَسبَّبا في يوم الغَدْر، وهو يوم أوقعت فيه العرب بتميم، ويوم الغدر، حسب رواية ابن حَبِيب، كان قبل الإسلام بمائة وخمسين سنة[٢٧]، أي في السنة ٤٦٠م، ويعزّز تأريخَ يوم الغَدْر في هذا العام، قولُ البَيْروني في الآثار الباقية: إنَّ بين عام الغدر وعام الفيل مائة وعشر سنين[٢٨]، فإذا كان عام الفيل قد وقع في العام ٥٧٠م، فإنَّ عامَ الغدر يكون في العام ٤٦٠م، كما قدَّمْنا.

وثمّة أمر آخر، مآله: أنَّ جدول نَسَبِ الأضْبَط بن قريع ينتهي بزَيْدمَناة. وكذلك جدول نَسَب أوْس وحَصَبة التميميّين، فهما ابنا أزْنَم بن عَبِيْد بن ثَعْلبة بن يَرْبُوع بن حَنْظَلة بن مالك بن زَيْدمناة. والأضْبَط هو ابن قُرَيْع بن عوف بن كعب بن سَعْد بن زيدمناة.

وبالمقارنة نلاحظ أنَّ جدَّيْن من جدود بَطَلَيْ يوم الغَدْر، يزيدان عن جدود الأضْبَط الذين ينتهون عند زَيْدمَناة، إنْ لم يكن ثمّة سَقْط في سلسلة نَسَبِ الأضبط، أو زيادة في نَسَبِ أوْس وحَصَبة ابني أزْنَم. وعليه فالأضْبَط يوازي، في زمانه، عَبِيْد بن ثَعْلَبة بن يَرْبوع بن زَيْد مَناة. وعبيد هذا هو جَدٌّ لرجلَيْن وُجِدا، على الأقلّ، عام ٤٦٠م. ومن المتوقَّع أنْ

(٢٧) أنظر ابن حَبِيب: المحبَّر ٨، و١١، والمسعودي: التنبيه والأشراف ١٨٩.
(٢٨) أنظر البيروني: الآثار الباقية ٣٤.

يكون جَدُّهما عبيد بن ثعلبة، والأضبط بن قريع، حَيَّيْن في هذا العام، أو قبله بأربعين سنة. إذا طَبَّقْنا هنا القاعدة التي اعْتَمَدَها بعضُ علماء الحديث في تُراثنا. وفحواها: أَنْ نَحْسبَ عشرين عامًا عن كلِّ أبٍ يُذْكَر في جدول نَسَبٍ من الأنساب.[٢٩]

وبما أنَّ الأضبط عُدَّ من المعمّرين، فمن الجائز أنْ يمتدَّ به العمر إلى أواخر القرن الخامس الميلادي، أو أوائل السادس.

ومِمَّا يُؤْخَذ مؤشّرًا على قِدَم هذا الشاعرَ، أنَّ شعره قد دَرَس. والعرب ـ كما يقول ابن الكلبي ـ لَمْ تحفظْ من أشعارها إلَّا ما كان قُبَيْل الإسلام[٣٠]. ونحن لم نستطع أن نجمع للأضبط سوى تسعة عشر بيتًا، وقد روى أبو الفرج عن شعر شاعرنا أنَّ الجمَّاز قال: ((أَنْشَدْتُ أبا عُبَيْدة وخلفًا الأحمر، شِعْرَ الأَضْبَط:

وصِلْ حبالَ البعيدِ إنْ وَصَل الْـ ـحَبْلَ واقْصِ القريبَ إنْ قَطَعَهْ

فما عَرَفا منه، إلَّا بيتًا، وعجزَ بيت، فالذي عرفاه:

فاقْبَلْ مِنَ الدَّهْرِ ما أتاكَ بِهِ...

والعجز:

يا قومُ مَنْ عاذِرِي مِنَ الْخُدَعَهْ))[٣١].

ومع الإقرار بأنّه ليس من المُحتَّم أنْ يحفظَ أبو عُبَيدة وخَلَف الأحمر شِعْر الأضبط، فإنَّ خبرَ الأغاني ربَّما يشجّع على القول: إنَّ قِدَم الشاعر كان سببًا من أسباب ضياع شعره، ونسيانه. ولهذا ساغ لثعلب، ولغيره، أنْ يَعُدُّوهُ واحِدًا من الشعراء الجاهليّين الأوائل، مقرونًا إلى ذُوءَيْب بن كَعْب، وضَمْرة الكِناني، ومُهَلْهِل.

---

(٢٩) أنظر مثالًا على ذلك في ترجمة المُحدِّث أبي علي الحَسَن بن عَرَفَة العَبْدِي البغدادي المُتَوفَّى سنة (٢٥٧هـ/ ٨٧٠م) في الذَّهَبِي: العِبَر في خَبَر مَنْ غَبَر ٢: ١٤ (ط الكويت).

(٣٠) أنظر ابن الكلبي: الأصنام ١٢.

(٣١) الأصفهاني: الأغاني ١٨: ١٣٠.

## شعره

لم نقعْ على أيِّ ذِكرٍ لشعر الأضبط، عَمِلَهُ، أو صَنَعَهُ، عالِمٌ قديم. ولم يصل إلينا خبرٌ يشي بوجوده في خزانة من خزائن المخطوطات. وقد تَمَكّنّا من جَمْع تسعة عشر بيتًا من شعره، مُوزَّعةً على قصيدة واحدة، وخمس مُقطَّعات. وها نحنُ نسوقها، فيما يلي من صفحات، مَضْبُوطةً ومُحَقَّقةً ومُخرَّجةً:

# شِعرُ الأضْبَطِ بنُ قُرَيْعِ السَّعْدِيّ

(١)

في مجموعة المعاني (١٢٩)[٣٢]: (الطويل)

١ ـ وَقَدْ يُبْتَلَى الأقوامُ بالفَقْرِ والغِنَى ... وقَدْ تَنْقُصُ الأقوام ثُمَّ تَثُوبُ[٣٣]

(٢)

في الصحاح (أطم)[٣٤]: (الكامل)

١ ـ وَشَفَيْتُ نَفْسِيْ مِنْ ذَوِي يَمَنٍ ... بالطَّعْنِ في اللَّبَّاتِ والضَّرْبِ[٣٥]

٢ ـ فَقَتَلْتُهُمْ، وأبحتُ بَلْدَتَهُمْ ... وأقَمْتُ حَوْلًا كامِلًا أَسْبِي[٣٦]

٣ ـ وَبَنَيْتُ أُطُمًا في بِلادِهِمُ ... لأُثَبِّتَ التَّشْبِيْرَ بالغَصْبِ[٣٧]

(٣٢) قال صاحب مجموعة المعاني: ((قال الأضْبَطُ في الفقر والغِنى: (البيت)).

(٣٣) ثابَ يَثُوبُ ثَوْبًا: رَجَعَ. وثابَ النّاسُ اجتمعوا وجاؤوا، وكذلك الماء إذا اجتمع في الحوض.

(٣٤) قال الجوهري في نسبة هذه الأبيات: ((وباليَمَنِ حِصْنٌ يُعْرَف بأُطُم الأضْبَطِ، وهو الأضْبَطُ بن قُرَيْع بن عوف بن سَعْد بن زَيْد مَناة، كان أغار على أهل صنعاء، وبنى بها أُطُمًا، وقال: (الأبيات) ـ الصحاح، والتاج: (أطم).

(٣٥) اللَّبّات: مفردها لَبَّة، وهي وَسَطُ الصَّدْرِ والمَنْحَر.

(٣٦) في اللسان، ومعجم البلدان: ((قَتَلْتُهُمْ)). وسَبَا يَسْبِي: أَسَرَ، وغرَّب وأبْعَد.

(٣٧) في اللسان، والتاج: ((في ديارهم)). والأُطُم: الحصْن المبني، أو هو بناء مرتفع، وجمعه آطام. وقال ابن منظور: ((وفي الحديث حين توارت بآطام المدينة يعني بأبنيتها المرتفعة كالحصون)). والأُطْم والأُطُم، يُخَفَّف ويُثَقَّل ـ اللسان (أطم).

(٣)

في الأمالي (١ : ١٠٧ـ ١٠٨)[(٣٨)]: (المنسرح)

١ ـ لِكُلِّ هَمٍّ مِنَ الهُمُوْمِ سَعَةْ والمُسْيُ والصُّبْحُ لا فَلاحَ مَعَهْ[(٣٩)]
٢ ـ ما بالُ مَنْ سَرَّهُ مُصابُكَ لَا يَمْلِكُ شَيْئًا مِنْ أمْرِهِ وَزَعَهْ[(٤٠)]
٣ ـ أذُوْدَ عَنْ حَوْضِهِ وَيَدْفَعُني يا قَوْمِ مَنْ عاذِرِي مِنَ الخُدَعَةْ[(٤١)]
٤ ـ حَتَّى إذا ما انْجَلَتْ عَمايَتُهُ أقْبَلَ يَلْحَى، وغَيُّهُ فَجَعَهْ[(٤٢)]

---

(٣٨) قال القالي: ((وأنشدَنا أبو بكر الأنباري وقال أنْشَدنا أبو العبّاس أحمد بن يَحْيَى النحوي للأضْبَط بن قُرَيْع، وقال: بَلَغني أنَّ هذه الأبيات قيلت قبل الإسلام بدهر طويل)) ـ وانظر زهر الآداب ١ : ٥١٦، وشرح التصريح ٢ : ٢٦٢، والخزانة، ١١ : ٤٥٤. ولم يرد البيت (٦) في الأمالي، وأضفْناه من زهر الآداب بترتيبة فيه. وقد ذكر أبو الفرج الأصفهاني مناسبة الأبيات ـ وتقدَّم ذكرها ـ أنظر الأغاني ١٨ : ١٢٨ـ ١٢٩، والخزانة ١١ : ٤٥٤.

(٣٩) في المعمَّرون، والشعر والشعراء: ((يا قومُ مَنْ عاذِرِي مِنَ الخُدَعَة.. والمُسْيُ)) وفي التَّنبيه على أوهام القالي: ((لكلِّ أمْرٍ مِنَ الأمورِ سَعَةْ)). وفي نهاية الأرَب: ((لكلِّ ضيقٍ من الهُمُوْمِ سَعَةْ)). وفي زَهْر الآداب: ((لكلِّ ضيقٍ من الأمورِ سَعَةْ.. والمسا والصباح لا)) وهو حنٌ لا يستقيم به الوزن. وفي نَشْوة الطرب، والحماسة البصريّة: ((لكلِّ ضيقٍ من الأمورِ سَعَةْ.. والصُّبْحُ والمسيُ لا بقاءَ مَعَهْ)). وفي التمام في تفسير أشعار هُذَيْل. وحماسة الظُّرَفاء: ((والصُّبْحُ والمُسْيُ لا)). وفي مختار الأغاني، وأنوار الربيع: ((والصُّبْحُ والمسْيُ لا بقاءَ مَعَهْ)). والفَلاح. الفوز والنجاة والبقاء في الخير والنعيم.

(٤٠) في الأغاني. والوافي بالوفيّات: ((مَنْ غَيُّهُ مُصِيبكَ لا)). وفي التَّكْمِلة والذَّيْل، وشرح شواهد المُغْني. ((من غيُّه مُصِيبُكَ لا.. تَمْلِكُ شيئًا)). وفي الخزانة: ((مصابك لَوْ.. يملك)). ووَزَعَ يزعُ وَزْعًا: أراد كفَّ نفسه عن الشماتةِ بمصابِكَ.

(٤١) في مجالس ثعلب: ((أدفَعُ عَنْ نفسِهِ ويَخْدَعُني)). وفي زَهْر الآداب: ((أذودُ عنْ حَوْضِيْ)). وفي الأغاني: ((عن نفسي ويَخْدَعُني)). وفي التكملة والذيل، وشرح شواهد المغني: ((عن نفسِهِ ويَخْدَعُني)) والخُدَعَة: قبيلة من تميم، وهم رَبِيعة بن كَعْب بن سَعْد بن زيدمَناة بن تميم ـ الأغاني ١٨ : ١٣٠، والتكملة والذيل، واللسان (خدع). وقيل: الخُدَعة: الكثيرُ الخِداع. ولعلّ ما ذكره صاحب الأغاني، ومؤلّفا التكملة، واللسان، هو المُراد هنا. وانظر ما قاله مُحَقّق مجالس ثعلب عبد السلام هارون ٢ : ٤٨٠.

(٤٢) في الأغاني: ((انْجَلَتْ غَوايَتُهُ)). وفي المعمّرون: ((عمايتُهُ.. أنحى عليهِ وأمْرُهُ=

(٦)

في ديوان جرير (طبعة محمَّد أمين طه) (١٣٢)[٥٤]: (البسيط)

١ـ سائِلْ بِوَقْعِ تَميم في ذَوِيْ يَمَنٍ  لمَّا ألآمُوا جِوارَ التَّيم أوْ عُكُلِ[٥٥]

٢ ـ فَلَمْ يُفاجِئْهُمُ إلَّا تَنادُبُنَا  ضَرْبًا تَميمٌ على الْهاماتِ لا شَلَلِ[٥٦]

## تخريج شعر الأضبط بن قريع السعدي

(١)

١ في مجموعة المعاني ١٢٩ للأضْبَط بن قُرَيْع.

(٢)

١ ـ ٣ في الصحاح، واللسان (أطم) للأضْبَط بن قُرَيْع.

١ ـ ٢ في معجم البلدان (أطم الأضبط) للأضْبَط بن قُرَيْع.

٣ في تاج العروس (أطم) للأضبط.

(٣)

١ ـ ٥، ٧ـ ٩ في الأمالي ١: ١٠٧ـ ١٠٨، وخزانة الأدب ١١: ٤٥٢ (ط هارون) للأضْبَط.

١ ـ ٩ في زهر الآداب ١: ١٦ـ ١٧ للأضبط.

١، ٩، ٨، ٥، ٢، ٤، ٣، ٧، في الأغاني ١٨: ١٢٩ والوافي بالوفيات ٩: ٢٨٨ للأضبط.

١، ٩، ٨، ٧، ٥، ٢، ٤، ٣، في التكملة (خدع). وشرح شواهد المغني ٤٥٣ـ ٤٥٤ للأضبط.

---

(٥٤) قال محمّد بن حبيب ـ شارح ديوان جرير: إنّ الأضبط قال البيتين بعد أن أوقع ببني الحارث بن كعب الذين كانوا قد أساؤوا جوار بني عكل وبني التّيم التَّيمِيِّين، وأذلّوهم.

(٥٥) ألآمَ، ولامَ: أتى ذَنْبًا يُلامُ عليه.

(٥٦) قال مُحَقِّق ديوان جرير ـ نعمان محمّد أمين طه: ((في النسخ تَّاديتا ولا يستقيم بها الوزن، ولعلّها ((تناد بنا))، غير أنّها لم ترد في المعاجم)). وقال ابن حبيب في شرحه: ((أراد لا على شَلَل، كأنّه دعا لهم أنْ لا يشلّوا)). والواو في ((يشلّوا)) تعود على تميم ـ ديوان جرير ١٣٢.

١، ٢، ٤، ٨، ٧، في المعمّرون ١١ـ ١٢ للأضبط.
١، ٣، ٥، ٧، ٩، في نشوة الطرب ١: ٤٤٠ للأضبط.
١، ٥، ٧ - ٩، ٦، في حماسة الظرفاء ١: ٥٤ للأضبط.
١، ٨، ٧، ٩، ٥، في البيان والتبيين ٣: ٣٤١ـ ٣٤٢، ونهاية الأرب ٨: ١٨٩ للأضبط.
١، ٨، ٧، ٥، ٩، في الشعر والشعراء ١: ٣٨٣ للأضبط.
١، ٧، ٥، ٩، ٨، في الحماسة البصرية ٢: ٢ـ ٣ للأضبط.
١، ٩، ٨، ٥، ٧، في مختار الأغاني ١: ٤١٦ للأضبط.
١، ٥، ٩، ٨، ٧، في أنوار الربيع في أنواع البديع ٢: ٧٠ـ ٧١ للأضبط.

| | |
|---|---|
| ١، ٥، ٩، ٧، | في التمثيل والمحاضرة ٦٠ للأضبط. |
| ١، ٩، ٥، | في الفرج بعد الشدّة ٤٣٨ للأضبط. |
| ١، ٥، | في أبيات الاستشهاد لابن فارس (ضمن نوادر المخطوطات) ١: ١٥٣ دون عزو. |
| ١، ٦ـ ٨ | في سمط اللآلي ٣٢٦ للأضبط. |
| ١، ٨ | في التنبيه على أوهام القالي ٤٣ للأضبط. |
| ١ | في الغريب المصنّف ٤: ٣٨، والتهذيب ٥: ٧١، واللسان (فلح) و(مسا)، والتاج (فلح) للأضبط. وفي المقاييس ٤: ٤٥٠، والتمام في تفسير أشعار هذيل ١٣٢ دون عزو. |
| ٣ | في العين ١: ١٣٢، والمحكم ١: ٢٧٩، واللسان (خدع). وعجزه في المخصّص ٣: ٨٠ دون عزو. |
| ٣، ٨ | في مجالس ثعلب ٢: ٤٨٠ للأضبط. |
| ٥ | في رسالة الصّاهل والشّاحج ٩٢ للأضبط. وفي المستطرف ١: ١٣٢ دون عزو. |
| ٥ـ ٦ | في شرح نهج البلاغة ٨: ٢٨٤ـ ٢٨٥، وأنوار الربيع ٣: ٣٤١ـ ٣٤٢ للأضبط. |

٧ـ ٩، ٥ في الحماسة الشجرية ٤٩٣ للأضبط.

٩، ٥، ٧ـ ٨ في المقاصد النحويّة ٤: ٣٣٤ـ ٣٣٥ للأضبط. وفيه قال العَيْني بعد هذا البيت:

لا تهينُ الفقيرَ علَّكَ أنْ تركعَ يومًا والدَّهرُ قد رَفَعَهْ

((أقول: قائله هو الأضْبَط بن قُرَيْع، وهو من قصيدة أوّلها هو قوله:

قَدْ يجمَعُ المالَ غيرُ آكِلِهِ ويأكُلُ المالَ غيرُ مَنْ جَمَعَهْ))

فأوّل القصيدة: إذًا عند العيني هو البيت الخامس في ترتيب الأبيات حسب الرواية التي اخترناها. والله أعلم.

٥، ٩، ٧، في نهاية الأرب ٣: ٦٩ للأضبط.

٧ في قواعد الشعر ٧٥، والمحاسن والمساوئ ١: ٤٤٤ للأضبط. وفي الغيث المسجم ٢: ١٥٦ دون عزو.

٩ في المعاني الكبير ٤٩٥، والأضداد للأنباري ٢٩٧، ومجموعة المعاني ١٢٨، وشرح مقامات الحريري للشريشي ٢: ٦٠، والتاج (ركع) للأضبط.

وفي بلاغات النساء ٦٢، وشمس العلوم ٢: ٢٧١، وأساس البلاغة (ركع) وأمالي ابن الشجري ١: ٣٨٥، وشرح نهج البلاغة ٢: ١٨٩، وشرح الشافية ٢: ٢٣٢ واللسان (ركع) و(هون)، وهمع الهوامع ١: ١٣٤ دون عزو.

(٤)

١ـ ٣ في الأغاني ١٨: ١٢٩ للأضبط.

(٥)

١ـ ٢ في الأغاني ١٨: ١٢٨، وخزانة الأدب ١١: ٤٥٥ (ط هارون) للأضبط.

(٦)

١ـ ٢ في ديوان جرير (ط نعمان محمد وأمين طه) ١٣٢ للأضبط.

٢ عَجْزُهُ في تهذيب اللغة ١١ : ٢٧٦، واللسان (شلل) دون عزو.

## مصادر البحث بحسب أسماء المؤلفين وألقابهم وكناهم


١ ـ الأبشيهي، شهاب الدين محمّد: المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، مصر .د . ت. (جزآن).

٢ ـ إبن أبي الحديد، عبد الحميد: شرح نهج البلاغة، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم: ط ٢، مصر ١٩٦٥ (٢٠ جزءًا).

٣ ـ إبن جنّي، أبو الفتح عثمان: التّمام في تفسير أشعار هذيل مما أغفله أبو سعيد السكري، تحقيق القيسي والحديثي بغداد ١٩٦٢.

٤ ـ إبن حبيب، محمّد بن حبيب: المُحَبَّر، تحقيق إيلزه ليختن شتيتر، بيروت .د ت.

٥ ـ إبن حزم، محمّد بن حزم: جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٦٢.

٦ ـ إبن سيْده: ـ المخصّص، بيروت .د . ت (٥ أجزاء).

ـ المقاييس في اللغة، تحقيق هارون، القاهرة.

٧ ـ إبن الشجري، هبة الله بن علي: الحماسة الشجريّة، تحقيق عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي، دمشق ١٩٧٠ (جزآن).

٨ ـ إبن طيفور: بلاغات النساء، بيروت .د .ت.

٩ ـ إبن فارس، أحمد: المجمل في اللغة، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، بيروت ١٩٨٤، (٤ أجزاء).

١٠ ـ إبن قتيبة: ـ الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاكر، ط ٢، القاهرة ١٩٦٦ (جزآن).

ـ المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٠.

- المعاني الكبير، طبعة حيدر آباد ١٩٤٩.

١١ - إبن الكبي: الأصنام، تحقيق أحمد زكي، مصر ١٩٢٤.

١٢ - إبن منظور المصري، محمّد بن المكرم: لسان العرب، طبعة صادر، بيروت (١٥ مجلدًا).

١٣ - أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز: - سمط اللآلي في كتاب الأمالي، تحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة ١٩٣٦.

- التنبيه على أوهام القالي في أماليه، دار الكتب المصريّة ١٣٤٤ هـ.

١٤ - أبو عبيدة، مَعْمَر بن المثنّى: النقائض، طبعة بيفان، ليدن ١٩٠٥ (٣ أجزاء).

١٥ - أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، مصوّرة طبعة دار الكتب، بيروت. (٢٤ مجلدًا).

١٦ - أبو فيْد، مُؤرّج السدوسي: الأمثال، تحقيق رمضان عبد التوّاب، القاهرة ١٩٧١.

١٧ - الأزهري، أبو منصور: تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون وصحبه، القاهرة ١٩٦٤- ١٩٦٧ (١٦ جزءًا).

١٨ - الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمّد: الأضداد، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، الكويت ١٩٦٠.

١٩ - البصري: صدر الدين علي بن أبي الفرج: الحماسة البصريّة، حيدر آباد ١٩٦٤، (جزآن).

٢٠ - البغدادي، عبد القادر بن عمر: خزانة الأدب، تحقيق هارون، الرياض والقاهرة ١٩٧٩ فما بعدها (١٣ أجزاء).

٢١ - البيهقي، أحمد بن الحسين: المحاسن والمساوئ، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦١.

٢٢ - البيروني، محمّد بن أحمد: الآثار الباقية عن القرون الخالية، مصر ١٣٣٧ هـ/ ١٩١٩م.

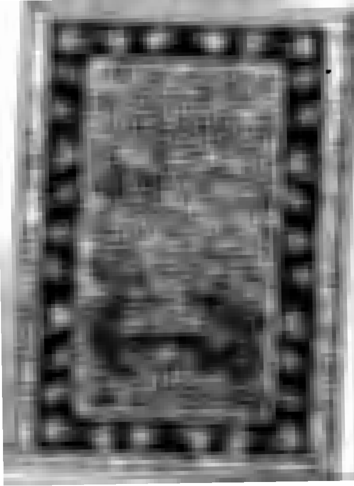
٢٣ - التبريزي، أبو زكريّا يحيى بن علي: شرح حماسة أبي تمام، مصر ١٢٩٦، (٤ أجزاء).

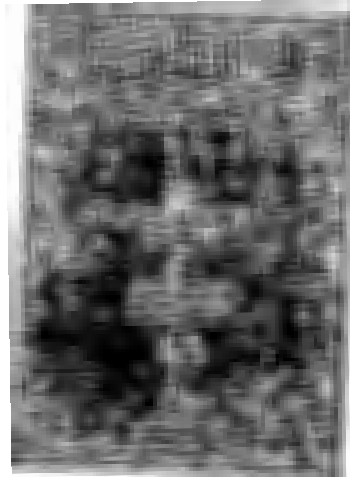
٢٤ ـ التنوخي، أبو يعلى: الفرج بعد الشدّة، مصر ١٩٣٨.
٢٥ ـ الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، محمّد: التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح حلو، القاهرة ١٣٨١ هـ ١٩٦١م.
٢٦ ـ ثعلب، أحمد بن يحيى: ـ قواعد الشعر، تحقيق رمضان عبد التواب، القاهرة ١٩٦٦.
ـمجالس ثعلب، تحقيق هارون، مصر، ط ٢ ١٩٤٩ (جزآن).
٢٧ ـ الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق هارون، مصر ١٩٤٩ (٤ أجزاء).
٢٨ ـ الجوهري، إسماعيل بن حمّاد: الصحاح، تحقيق عبد الغفور عطّار، مصر ١٩٥٦، (٦ أجزاء).
٢٩ ـ الحصري، إبراهيم بن علي: زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق علي البجاوي، ط ٢، القاهرة ١٩٦٩ (٤ أجزاء).
٣٠ ـ خالد الأزهري: شرح التصريح على التوضيحط بولاق، مصر . د . ت (جزآن).
٣١ ـ الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، تحقيق الدرويش.
٣٢ ـ الذهبي: العِبَر في خَبَر من غَبَر، تحقيق صلاح الدين المنجّد، ط ٢، الكويت ١٩٨٤، (٦ أجزاء).
٣٣ ـ الزبيدي، المرتضى: تاج العروس في شرح القاموس، الكويت ( ١ـ ٢٥) وطبعة بولاق ( ١ـ ١٠) مصر.
٣٤ ـ الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٣ (جزآن).
٣٥ ـ الزوزني، أبو محمّد عبد الله بن محمّد: حماسة الظرفاء، تحقيق محمّد عَبْدالجبّار المعيد، بغداد ١٩٧٨.
٣٦ ـ السجستاني، أبو حاتم: المعمّرون والوصايا، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة ١٩٦١.
٣٧ ـ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: شرح شواهد المغني، تحقيق أحمد كوجان، بيروت . د .ت (جزآن).

٣٨ ـ الصغاني، الحسن بن محمّد: التكملة والذيل والصلة، تحقيق عبد العليم الطحاوي وصحبه، القاهرة ١٩٧٠ـ ١٩٧٩م (٦ أجزاء).
٣٩ ـ الصفدي، صلاح الدين: ـ الغيث المسجم، طبع بيروت . د . ت .
ـ الوافي بالوفيات، تحقيق يوسف فان. إس. فيسبادن ألمانيا ١٩٧٤ (الجزء التاسع).
٤٠ ـ الضبّي، المُفَضّل بن محمّد: أمثال العرب، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٨٠.
٤١ ـ العيني، محمّد بن أحمد: المقاصد النحويّة على هامش خزانة الأدب (طبعة بولاق) مصر . د . ت.
٤٢ ـ القالي، علي بن القاسم: الأمالي، ط ٢، دار المعارف بمصر ١٩٢٦ (جزآن).
٤٣ ـ المسعودي، علي بن الحسين: التنبيه والأشراف، تصحيح عبد الله الصاوي، بغداد ١٩٣٨.
٤٤ ـ مؤلّف مجهول: مجموعة المعاني، القسطنطينيّة ١٣٠١هـ.
٤٥ ـ الميداني، أحمد بن محمّد: مجمع الأمثال، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر ط ٣، بيروت ١٩٧٢ (جزآن).
٤٦ ـ نشوان الحِمْيَري: شمس العلوم ودواء ما في كلام العرب من الكلام، تحقيق ل. سترستن، ليدن ١٩٥١ .
٤٧ ـ النهشلي، عبد الكريم: الممتع في علم الشعر وعمله، تحقيق المنجي الكعبي، تونس ١٩٧٨.
٤٨ ـ النويري، أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، طبعة دار الكتب المصريّة ١٩٢٣ - ١٩٣٥م.
٤٩ ـ الهمداني، الحسن بن أحمد: قصيدة الدامغة، تحقيق محمّد بن علي الأكوع الحوالي، القاهرة ١٩٨٥.
٥٠ ـ ياقوت الحموي: معجم البلدان، (ط صادر) بيروت ١٩٨٤ (٥ أجزاء).

## من منشورات دار المشرق







## يصدر قريباً

- تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي، بقلم الدكتور ماجد فخري.
- محمود تيمور وعالم الرواية في مصر (دراسة نفسيّة تحليليّة)، بقلم الدكتور بيار خبّاز.

# قراءة في روايات الدكتور عبد الرحمٰن منيف ـ ١

الدكتورة مؤمنة بشير العوف°

متى بدأ اهتمامي بالدكتور عبد الرحمن منيف؟ فكرة غائمة لا أستطيع تحديد تاريخها. منذ سنوات سمعتُ باسم الدكتور عبد الرحمن منيف، وكان يطالعني اسمه بين الفينة والفينة في الصفحات الثقافيّة التي تزخر بها الدوريّات اليوميّة والأسبوعيّة في العالم العربيّ وفي بيروت خاصّة. ولم أكن أعرف شيئًا عنه سوى اسمه. إلّا أنّ هذا الاسم ارتبط عندي بـ «مدن الملح»، وقد أعجبتني حينها هذه العبارة جدًّا باعتبارها عنوانًا لرواية. وكان يشغلني أحيانًا تفسيرها أو تأويل معناها، دون أن تتاح لي فرصة الاطّلاع على فحوى الكتاب أو حتّى رؤيته. ولكن الذي أذكره أنّ فكرة الكتابة عن صاحب هذا العنوان قد استهوتني جدًّا، لأنّ «مدن الملح» عبارة ذات حدّين، تحتمل المدح وتحتمل الذمّ. فإذا أردنا المديح، فالملح هو العنصر الوحيد الذي قد لا يطاله الفساد، بل، أكثر من ذلك، هو العنصر الأساسيّ للحماية من الفساد والعفونة والاضمحلال، وبالتالي هو أكثر الأشياء قدرةً على البقاء والاستمرار. وقد قال سيّدنا عيسى عليه السلام: «إذا فسد الملح فأيّ شيء يملّحه»، وإذا أردنا أن نخفّف من وطأة بعض المصائب والآلام التي تجيء وتروح، فإنّنا نقول: هي ملح الحياة الذي يعطيها طعمها الحقيقيّ. فالملح إذن عنصر أساسيّ في حياة الكائنات. أمّا إذا أردنا الذمّ، فإنّ

° باحثة في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر ـ جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

للملح عيبًا وحيدًا في ما أظنّ، وهو أنّه سريع الذوبان، وأنّه لا يُحتمل وحده وبكميّةٍ كبيرة، بل يجب أن يخالط الأشياء بقدر محدود لا يزيد ولا ينقص.

خطرت لي هذه المعاني عن الملح، ودفعني الشوق إلى أن أعرف كيف يمكن أن تُبنى مدن الملح. من هنا كانت البداية. ولمّا كان من عادتي ألا آخذ الأشياء مبتورة أو منفصلة عمّا قبلها وما بعدها، فلم أسرع إلى قراءة «مدن الملح». وكنت أرقب فرصة تتيح لي تنظيم برنامج قراءة كاملة لأعمال الكاتب، إلى أن حدث في أثناء صيف ١٩٩٢ أن اجتمعت بصديق[1] وتطرّق الحديث بيننا إلى عبد الرحمن منيف، ودار عن الندوة التكريميّة التي عُقدت حول مؤلّفاته، وبحضوره شخصيًّا، ضمن نشاطات المعرض السنويّ السابع للكتاب (١٩٨٩) في قاعة مكتبة الأسد الوطنيّة في دمشق، وقد عرض التلفزيون السوري حينئذ مقتطفات من هذه الندوة. فنصحني هذا الصديق أن أقرأ كتابًا جديدًا لعبد الرحمن منيف بعنوان: **الآن هنا أو شرق المتوسّط مرّة أُخرى**، وبالفعل خرجت من عند الصديق مباشرة إلى المكتبة واشتريت هذا الكتاب من دمشق. وكان هذا المؤلَّف هو أوّل ما قرأته فعلاً لعبد الرحمن منيف. وقد بدأت بقراءته في دمشق وأتممتها في بيروت عند عودتي في أواخر أيلول من العام نفسه. وبعد ذلك اشتريت مجموعة عبد الرحمن منيف كاملة من معرض الكتاب العربيّ الأخير في بيروت. وبدأت القراءة. ولكنّها لم تكن متسلسلة بحسب تاريخ صدور الكتب. فقد بدأت بخماسيّة **مدن الملح**، ومن ثمّ عدت إلى البداية، مع أوّل رواية صدرت وهي: **الأشجار واغتيال مرزوق**. وكرّت السبحة صعدًا حتّى انتهيت من جميع رواياته بما فيها كتاب في الفكر السياسيّ بعنوان: **الديمقراطيّة أوّلاً.. الديمقراطيّة دائمًا**،

---

(١) هو السيد عبد القادر العيسى، وهو مفكّر سوري، له من المؤلّفات: مسائل للتنظيم الثوري، دمشق ١٩٨٤، وكتاب: بحث في أزمة حركة التحرّر العربيّ، دمشق ١٩٨٥.

وكذلك الرواية المشتركة بينه وبين الكاتب الكبير جبرا إبراهيم جبرا وهي بعنوان: عالم بلا خرائط. وأتبعت ذلك بما كُتب عن الكاتب وقد صدر مجتمعًا في كتاب بعنوان: الكاتب والمنفى ـ هموم وآفاق[٢] وكذلك كتاب: مدار الصحراء[٣]، وهو دراسة في روايات عبد الرحمن منيف.

أعترف بأنّ الخشية قد اعترتني، فماذا يمكن أن أضيف بعد كلّ هذا الذي كُتب عن الكاتب وكلّ الذي قاله هو نفسه في حواراته الصحفيّة؟ ولكن قلت لنفسي: يظلّ هناك دائمًا شيء من الخصوصيّة في كلّ مايمكن أن يُقال أو يُكتب، حتّى ولو كان، في بعض الأحيان، مكرّرًا، لأنّ الإنسان كماء النهر دائم الجريان ودائم التجدّد، مع أنّ عنصريه الأساسيّين لا يتغيّران.

فمَن هو عبد الرحمن منيف، وماذا أراد أن يقول، ولماذا اختار الفنّ الروائيّ بالذات إطارًا لتجاربه الإبداعيّة ورؤيته وفلسفته في الحياة؟ هذا ما سأحاول أن أجيب عنه في هذا البحث.



يقول عبد الرحمن منيف: «في هذه الفترة، وعلى التحديد في نفس اليوم الذي وُقّع فيه أوّل امتياز بترولي بين العربيّة السعوديّة والشركات الأميركيّة، وبعد أن لم يعد أبي قادرًا على البقاء أكثر في دمشق، ارتحل أبي مرّة أخرى لأولد بعد شهور قليلة من رحيله في عمّان»[٤]. فالكاتب وُلد في عمّان عام ١٩٣٣.

والده من نجد في العربيّة السعوديّة، ووالدته من العراق، وهو

---

(٢) صدر في بيروت عن دار الفكر الجديد ـ ١٩٩٢ـ ٤٠٨ صفحات.

(٣) للناقد شاكر النابلسي ـ صدر عن المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٩١ ط ١ـ ٥٥٠ صفحة.

(٤) جاء ذلك في الاستبيان الموزّع على بعض الأدباء العرب ليذكر في موسوعة الأدباء العرب المعاصرين. يشرف عليها الأب الدكتور روبرت كامبل ـ مركز الدراسات في العالم العربيّ المعاصر ـ جامعة القدّيس يوسف ـ بيروت.

أصغر أولاد أبيه، وكان أبوه دائم الترحال بحثًا عن الرزق، «على طريقة الكثيرين من عرب نجد، في مطلع هذا القرن. ووصل في رحلاته إلى البصرة وبغداد ودمشق، وبعد أن قامت الحدود وجوازات السفر وأنشئت الحكومات والممالك، أصبحت الحركة أصعب وأبطأ، وأصبحت مقيّدة بكثير من الشكليّات والاعتبارات، فاختصر جزءًا من رحلاته. وعندما تُوفّي الأب، شعر الطفل أنّ تغيرًا كبيرًا حدث في حياة العائلة، بما في ذلك ضرورة البقاء فترة من الزمن في عمّان.

إذن في عمّان وُلد عبد الرحمن منيف، وهناك عاش طفولته وتعلّم أوّل الأمر في الكتّاب مثل جميع أبناء جيله أو أكثرهم، ولأنّ الفترة التي عاشها ـ كما يقول في الاستبيان المذكور آنفًا، كانت فترة التغييرات الكبيرة والعاصفة، فقد كان لها تأثير كبير ومباشر في تكوينه. وبعد الانتهاء من المرحلة الثانويّة، انتقل الكاتب إلى بغداد ليلتحق بجامعتها، وقد حدث ذلك في فترة مهمّة من تاريخ العراق، مطلع الخمسينات. وفي هذه الفترة، تعرّف بأجواء وأفكار وأشخاص كثيرين، كما تعرّف بالتيّارات التي بدأت تغيّر فكر الجيل ـ اجتماعيًّا وسياسيًّا وفنّيًّا. إلّا أنّه في تلك الفترة كان يكتفي بالمتابعة دون رغبة أو محاولة الكتابة، عدا المساهمة في النشاط العامّ الذي تغلب عليه الاهتمامات السياسيّة بالدرجة الأولى.

وقد استمرّ في نشاطه السياسيّ ذاك في أمكنة متعدّدة، إلى أن تأكّد له عدم جدوى العمل السياسيّ دون أساس فكريّ قويّ. وشعر بضرورة مساهمة وسائل التعبير الأخرى في دعم العمل السياسيّ. من هنا بدأ التحوّل عنده وآثر الانصراف إلى الأدب، وإلى الرواية بشكل خاصّ. وقد حدث ذلك في نهاية الستّينات وبعد خيبة أمل كبيرة بالمؤسّسات وبالنتائج التي تحقّقت.

يقول الكاتب الكبير عبد الرحمن منيف: «منذ إنجاز روايتي الأولى الأشجار واغتيال مرزوق في ربيع عام ١٩٧١، تأكّد لي أنّني اكتشفت

طريقي، وأنّي في هذا الطريق أستطيع أن أسهم في تغيير المجتمع، وجعله أكثر إنسانيّة وحرّيّة وعدالة. ومنذ ذلك التاريخ وحتّى الآن، أجد أنّ الرواية عالمي الحقيقيّ، وأنّي عن طريق هذه الوسيلة يمكن أن أحارب القسوة والهمجيّة والتخلّف وأبشّر بعالم أفضل، وبحياة غنيّة تستحقّ أن تعاش، خاصّة بالنسبة للأجيال القادمة. ومن أجل ذلك ارتحلت إلى أماكن عديدة ولا أزال أرتحل من أجل أن تقال الكلمة النظيفة والصادقة والبعيدة عن اغراءات السهولة والسلطة، ومن أجل أن تكون طليقة من كلّ قيد»[٥].

وقد كان ترحال الكاتب متنوّعًا، فهو بين أمكنة متعدّدة (الأردنّ وسورية ويوغوسلافيا ولبنان وفرنسا). وكانت إقامته في كلّ من هذه الأمكنة تطول أو تقصر بحسب الظروف. ويبدو أنّه بدأ درس الحقوق في جامعة بغداد، إلّا أنّه واصلها في القاهرة، وبعد ذلك في بلغراد حيث نال دكتوراه في العلوم الاقتصاديّة، إختصاص: إقتصاديّات النفط/ الأسعار والأسواق.

وقد تنقّل أيضًا في عدّة مجالات عمل، فكان موظّفًا في الشركة السوريّة للنفط ثمّ صحافيًّا في بيروت والعراق وبعد ذلك في فرنسا، إلى أن حطّ رحاله في دمشق منذ عام ١٩٨٦ حتّى الآن. فهو نجديّ الأب، عراقيّ الأمّ، أردنيّ المولد، دمشقيّ الإقامة، سعوديّ الجنسيّة، ويمنيّ جواز السفر. ولعلّ ذلك يفسّر عدم شعوره بالانتماء إلى أرض معيّنة، ويفسّر أيضًا شعوره بالغربة، بالإضافة إلى أسباب أخرى موضوعيّة تتعلّق بالأوضاع السائدة في العالم العربيّ وفي معظم دول العالم الثالث وأميركا اللاتينيّة، وقد عبّر الكاتب عن ذلك في مقابلة صحفيّة أجرتها صحيفة الغارديان البريطانيّة مع عدد من الكتّاب العالميّين، ونُشرت بشكل متواصل لعدّة أسابيع، وقد نقلت ملخّصًا عنها مجلّة العالم الصادرة في لندن. جاء في قول عبد الرحمن منيف: «فإذا كان للوطن صورة مستقرّة

(٥) أنظر المصدر السابق، المذكور في الحاشية رقم ٤ .

في معظم البلاد، فإنّ هذه الصورة في البلاد العربيّة غائمة وأقرب إلى الهشاشة، لأنّه ليس هناك تطابق بين الدولة والوطن، ولأنّ الطموحات تختلف عن الصيغ القائمة والمفروضة، ولأنّ الوطن الذي يمنح الشخصيّة والجنسيّة والكرامة في الأماكن الأخرى يتلخّص هنا في الدولة التي تقتصر مهمّتها على القمع وجباية الضرائب وربّما لا شيء آخر». فهناك إحساس بالغربة داخل الوطن، لكنّ الاغتراب عنه ليس الحلّ. الوطن في رأي منيف هو «العلاقات بين البشر، أيّة علاقات تجعلك تشعر بالدفء والحبّ» وكما يقول أحد شخوص رواياته: «إنّك في الأماكن الأخرى غريب، زائد، أمّا هنا فإنّ كلّ ما تفعله ينبع من القلب ويصبّ في قلوب الآخرين»[٦].

ولاحظت أنّ شعور الغربة هذا يطبع أعمال الكاتب الروائيّة، إلى حدّ ما، بالكراهية، وأعتذر عن هذا الانطباع الذي تولّد لديّ. فالذي يقرأ رواياته يشعر أنّ الكاتب لا يحبّ الأشياء التي يتحدّث عنها بشكل عام، ويشعر في الوقت نفسه أنّه ليس متطرّفًا في الكراهية، بل هو أقرب إلى الحياد، يشعر القارئ أنّ هذه الكراهية مبرَّرة إلى حدّ ما. فالصور التي يستعملها، والعبارات التي يطلقها، تناسب دائمًا الموضوع الذي يتناوله، أيّ أنّها، كما يقال في علم البلاغة العربيّة، تراعي مقتضى الحال. وهذا هو الذي يحيّر القارئ، ويحيّرني على وجه الخصوص. فأتساءل أليس هناك شيء واحد إيجابي أو جميل يمكن المرء أن يتحدّث عنه، أليس في البلاد الواقعة في شرق المتوسّط شيء يُفرح العين أو يبعث البهجة في القلب؟ للإجابة على ذلك سأستقرئ أعماله كلًّا على حدة. وسيكون عملي أقرب إلى الانطباعات الشخصيّة، مع ما يقتضيها من التحليل النقديّ الذي يتناول بناء الرواية الهندسيّ ولغتها وعنصرَي الزمان والمكان وعددًا من الشخصيّات الروائيّة.



(٦) أنظر: مجلّة العالم، العدد ٤٣٩ـ ١١ تمّوز ١٩٩٢، ص: ٥٠ .

بلغ نتاج عبد الرحمن منيف الروائيّ حتّى كتابة هذه السطور، نيسان/ ١٩٩٣، ثلاث عشرة رواية، بما فيها رواية مشتركة مع الكاتب الكبير جبرا إبراهيم جبرا: عالم بلا خرائط، مجموع صفحاتها ٤٤٥٩ صفحة. كتبها طوال عشرين عامًا بين ١٩٧١ و١٩٩١. والروايات بحسب تاريخ إصدارها في طبعتها الأولى(٧)، إذ إنّ بعض الكتب قد طُبع عدّة مرّات، هي:

١ ـ الأشجار واغتيال مرزوق ( ١٩٧٣ـ بيروت)
٢ ـ قصّة حبّ مجوسيّة ( ١٩٧٤ـ بيروت)
٣ ـ شرق المتوسّط ( ١٩٧٥ـ بيروت)
٤ ـ حين تركنا الجسر ( ١٩٧٦ـ بيروت)
٥ ـ النهايات ( ١٩٧٧ـ بيروت)
٦ ـ سباق المسافات الطويلة ( ١٩٧٩ـ بيروت)
٧ ـ عالم بلا خرائط ( ١٩٨٢ـ بيروت)
☆ ـ خماسيّة مدن الملح:
٨ ـ التيه ( ١٩٨٤ـ بيروت)
٩ ـ الأخدود ( ١٩٨٥ـ بيروت)
١٠ـ تقاسيم الليل والنهار ( ١٩٨٩ـ بيروت)
١١ـ المُنبَتّ ( ١٩٨٩ـ بيروت)
١٢ـ بادية الظلمات ( ١٩٨٩ـ بيروت)
١٣ـ الآن هنا . . أو شرق المتوسّط مرّة أخرى ( ١٩٩١ـ بيروت)

تنقسم الروايات في رأيي إلى أربع فئات، كلّ فئة يجمعها قاسم مشترك يتعلّق بالموضوع بشكل رئيسيّ، وقد يكون هناك بعض الظواهر

(٧) رجعت، في إثبات تاريخ صدور الطبعات الأولى للروايات المذكورة، إلى الاستبيان المكتوب بخطّ المؤلّف، والمقدّم إلى مركز الدراسات في العالم العربيّ المعاصر ـ جامعة القدّيس يوسف في بيروت، وهو مذكور حتّى عام ١٩٨٤. أمّا الروايات التي بعد هذا التاريخ فقد رجعت إلى طبعاتها الأولى نفسها. لقد ورد تاريخ الطبعات الأولى أيضًا في كتاب: الكاتب والمنفى، ص ٤٠١ .

الأسلوبيّة التي تختلف بين فئة وفئة، اختلافًا طفيفًا.

سأتناول كلًّا من الفئات الأربع بحسب التسلسل الزمنيّ داخل كلّ فئة. الفئة الأولى تضمّ روايتين: **الأشجار واغتيال مرزوق** و **حين تركنا الجسر**. والفئة الثانية تضمّ روايتين: **قصّة حبّ مجوسيّة** و **عالم بلا خرائط**. والفئة الثالثة تضمّ روايتين أيضًا: **شرق المتوسّط** و **الآن هنا... أو شرق المتوسّط مرّة أخرى**. والفئة الرابعة تضمّ ثلاثة أعمال روائيّة: **النهايات** و **سباق المسافات الطويلة** و**خماسيّة مدن الملح**.



قد ينطوي التقسيم الآنف الذكر على بعض التعسّف في نظر بعض النقّاد الذين يرون أعمال الكاتب، أيّ كاتب، كلًّا لا يتجزّأ، وقد يكون في نظر نقّاد آخرين غير صحيح، باعتبار أنّ كلّ عمل من أعمال الكاتب له خصوصيّته المحدّدة والمميّزة له من سواه، بحيث إنّ كلّ عمل يشكّل عالمًا قائمًا بذاته. في الحقيقة، إنّ الدافع وراء هذا التقسيم هو تسهيل عمليّة درس كلّ فئة. فالفئة الأولى تدور حول الحرب العربيّة الإسرائيليّة التي عُرفت بنكسة حزيران. والفئة الثانية موضوعها الحبّ. والفئة الثالثة تتناول قصّة السجناء السياسيّين في دول شرق المتوسّط قاطبة دون تفريق بين يمين ويسار. والفئة الرابعة تتناول تاريخ التحوّل في شبه جزيرة العرب وتشابك هذا التحوّل بين الشرق والغرب، كما تتناول التاريخ الشخصيّ لبعض حكّام شبه الجزيرة العربيّة.



**الفئة الأولى:**

**١ـ الأشجار واغتيال مرزوق**(٨)

من خلال هذه الرواية كانت الإطلالة الروائيّة الأولى لعبد الرحمن منيف على القارئ والناقد العربيّ. وقد بدت من الوهلة الأولى إطلالة

(٨) صدرت عن المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ٧ ـ ١٩٩٢.

قويّة راسخة، وواعدة جدًّا. استطاع منذ البداية أن يكتشف الدائرة المضيئة في وعي القارئ واستطاع أن يحترم هذا الوعي دون مجاملة أو محاباة. لقد اعتمد أسلوب الهندسة الروائيّة الحديثة، بما فيها من تنافر وتناثر في الزمان والمكان، فلا يسع القارئ أمام كلّ ذلك إلّا أن يعيد ترتيب هذه الأشياء في ذهنه ليخلص إلى «الحدّوتة» التي بُنيت الرواية على أساسها. فالرواية التي استُهلّت بمقدّمة بقلم الروائيّ الراحل صدقي إسماعيل تتألّف من ثلاثة أقسام، وتمتدّ على مساحة ٣٨٧ صفحة من القطع المتوسّط. القسم الأوّل يتألّف من عشرين فصلًا (ص ص: ١٧ـ ١٧٤)، والقسم الثاني يتألّف من اثنين وعشرين فصلًا (ص ص: ١٧٧ـ ٣٣٢)، والقسم الثالث عبارة عن يوميّات مؤرّخة باليوم والشهر (ص ص ٣٣٣ـ ٣٧٢)، من تاريخ ٧ تشرين الثاني حتّى ٦ أيّار، أي أنّها تحكي حوادث أو انطباعات الراوي/ البطل مدّة ستّة أشهر.

وقد اعتمد الكاتب في عمله الروائي هذه الأرقام، أي أنّه حدّد لكلّ فصل رقمًا داخل القسم الواحد. وفصوله قصيرة إلى حدٍّ ما، يتراوح طولها بين ٣ـ ١٧ صفحة للفصل الواحد، وقصر الفصول يأتي متناسبًا مع طول الرواية النسبي، وهو يساعد القارئ على التقاط أنفاسه بين الفصل والفصل، لا سيّما وأنّ القارئ عادة ينشد الاسترخاء والمتعة في القراءة إلى جانب الركض الذهنيّ في ملاحقة النمنمة الفنّيّة، والرموز الفكريّة، والسعي لمعرفة ما وراء السطور.

وإذا كانت الرواية الحديثة لا تقيم وزنًا كبيرًا «للحدّوتة» بل في بعض الروايات الحديثة قد لا نجد أيّة حدّوتة على الإطلاق، فإنّ روايات عبد الرحمن منيف كلّها لا تخلو من هذه «الحدّوتة»، والشيء المختلف عنده هو أنّ القارئ عليه أن يُعمل ذهنه وبعناء أحيانًا لكي يصل إليها.

الرواية تحكي قصّة منصور عبد السلام، أستاذ التاريخ المعاصر، وهو مدرّس سابق في الجامعة ـ كلّيّة الآداب ـ قسم التاريخ، في مدينة «الطيبة»، وهي مدينة خياليّة قد تنطبق على أيّة مدينة عربيّة. أُجبر على

الاستقالة ومن ثمّ سُدّت في وجهه سبل العمل في أيّ مجال آخر. تجاوز الخامسة والثلاثين، يدخّن، يشرب، يقرأ كثيرًا، له عدد من الأصدقاء، غير متزوّج[٩] وهو يعاني من الكآبة التي حلّت بالشعب العربيّ بعد الهزيمة (هزيمة حزيران ١٩٦٧). فالكاتب لا يذكر أيّ تاريخ ولا اسم أيّ شعب ولا اسم بلد معروف، بل يقول كلامًا عامًّا مثل: بلادنا، وعندنا، وهلمّ جرًّا، وأزمة هذه الشخصيّة تكمن في أنّها كانت مضطرّة إلى تزييف الأشياء، وإلى قول ما تراه حقيقة بأسلوب رمزيّ. ويصوّر الراوي نفسه فيقول: «أصبحت أرتدّ إلى داخلي مثل أرنب أعور، أرتّب الأفكار التي أريد قولها، وأختار كلمات ملساء مثل حجارة القبور. هكذا تحوّلت إلى فأر أعور ينظر إلى الأشياء بالعين المطفأة»[١٠].

والوضع المادّي الذي آل إليه أستاذ التاريخ يضطرّه إلى ترك البلد والقبول بوظيفة مترجم في بعثة آثار. ويصف الراوي البطل معاناته للحصول على جواز السفر والسماح له من ثمّ بالمغادرة. ونلاحظ هنا أنّ المؤلّف قد وُفّق بين موضوع الرواية ككلّ واختيار عمل البطل الرئيسيّ فيها. يشاركه في البطولة الياس نخله الذي التقاه في القطار بعد السماح له بالمغادرة. والياس هذا هو تاجر متجوّل وحكيم يفلسف حياته على نحو خاص. كلا الرجلين يتناوبان على السرد. في القسم الأوّل من الرواية، يتولّى القصّ الياس نخله، فيروي قصّة حياته كاملة، وقصّة افتتانه بالأشجار، وذلك خلال دردشة مع رفيق السفر منصور عبد السلام، فتتحوّل رحلة القطار هذه من الجنوب إلى الشمال ومن الصحراء إلى البحر، تتحوّل إلى رحلة رمزيّة مكثّفة. فالأفعال التي تقع في أزمنة عاديّة تتحوّل في النسيج الروائي إلى أزمنة غير عاديّة. فالإنسان في هذه الرواية، وهو الياس نخله، مشحون بالضيق ويريد أن يعترف ويقول كلّ شيء دفعة واحدة لينجو ويتطهّر. لذلك جاءت الأزمنة غير عاديّة وغير

---

(٩) الأشجار واغتيال مرزوق: ص ٢٧٤ .

(١٠) ن. م: ص ٣٠٦ .

منطقيّة، وإلّا لتسبّبت بشرخ فنّي للرواية، ذلك لأنّ مدّة السفر بالقطار غير كافية على المستوى الفنّي لقصّ كلّ هذه الأحداث على لسان البطلين.

منصور عبد السلام يتولّى القصّ في القسم الثاني من الرواية، فنعرف من خلال سرده كيف كان يسمع الأشياء أوّل مرّة: «السياسة التي يتحدّث عنها خالي تعني المظاهرة، إذن المظاهرة هي السياسة، وطلّقت عالم الصغار وبدأت دودة الرفض تنمو في داخلي حتّى أصبحت مثل ثعبان يلتفّ عليّ ويخنقني»[11].

كما نعرف معاناته عندما تُوجّه إليه الأسئلة من طلّابه في صفّ التاريخ المعاصر ويرفض الإجابة عن أيّة أسئلة: «رغم أنّ هذا يسبّب لي آلامًا عضويّة تفوق طاقة الإنسان على الاحتمال، لماذا هُزمنا أوّل مرّة وكانت لدينا جيوش، وكانوا هم عصابات، لماذا هُزمنا للمرّة الثانية، وكانت لدينا جيوش وعصابات وليس لديهم إلّا جيوش؟ ماذا أقول؟ هل أصرخ؟ هل أتعرّى، هل أقذف نفسي من النافذة؟»[12].

وليس في الرواية قرينة تدلّ على مَن يعود ضمير المتكلّم في «هُزمنا»، ولا ضمير الغائب في «هم».

إنّ منصور عبد السلام ينتقد جيل الثورة بوجهٍ عام دون تحديد، ويصفه «بالجيل الخائب»، الجيل الذي يتأمّل الحياة دون ضجّة أو شكوى، كما يقول ليرمنتوف، ولكنّه، حين يتأمّل، سيفهم أنّ الحياة ليست سوى مزاح ثقيل، مزاح مبتذل بليد، ولعب أخرق بالألفاظ»[13].

وفي القسم الثالث، وهو بعنوان: يوميّات، يتحدّث منصور عن رفاقه في بعثة الآثار، وهم ثلاثة عشر رجلًا «لا توجد رائحة لامرأة في مساحة نصف قطرها خمسة عشر كيلومترًا»[14]، وهم أوروبيّون، وهناك

(١١) الأشجار واغتيال مرزوق: ص ٢١٠.
(١٢) ن. م: ص ٣١٠.
(١٣) ن. م: ص ٣١٨.
(١٤) ن. م: ص ٣٣٤.

بعض العمّال المحليّين. وخلال عمله مع البعثة في موقع التنقيب، يقرأ في الصحف أنّ صديقه مرزوقًا قد قُتل أو بالأحرى وُجد مقتولاً . . «وهل وحده الذي قُتل؟ ألم يقتلوا غيره؟»

«الوطن هذا الوشاح الأسود، الذي يلبسه كلّ الناس، يلبسونه في الليل والنهار وهم نائمون، وهم يأكلون. إلى متى تبقى كذلك أيّها الوطن؟!»(١٥).

الذي تبادر إلى ذهني وأنا أقرأ هذه العبارة هو أنّ الوطن في روايات منيف كلّها يبدو هكذا وشاحًا أسود يلبسه كلّ الناس. والواقع أنّ الوطن هو غير هذا تمامًا، ولو كان الكاتب يشعر بالانتماء إلى وطن معيَّن، لما جاءت صورة الوطن عنده بكلّ هذا التجهّم. لن أتوقّف عند هذه النقطة طويلاً لأنّنا ما زلنا مع الكاتب في بداياته.

واللافت هنا هو قضيّة مرزوق الذي قُتل والذي جعله الكاتب عنوانًا للرواية. بينما لا يأتي ذكره إلاّ في الصفحات الأخيرة وبشكل فج، يوحي بأنّ الرواية قد كُتبت من أجله. والأفضل في رأيي لو أنّ قصّة مرزوق هذا لم تُذكر قط. وكذلك لو أنّ اسمه لم يرد في العنوان ولم يولَ هذه الأهميّة المتأخّرة والموجزة، لأتى بناء الرواية أقرب إلى الإقناع الفنّي. فقد بدا مقحمًا على العمل ككلّ، وما تسميه الرواية باسمه إلاّ وسيلة غير مجدية لتلافي هذا الشرخ الفنّي.

على كلّ حال، الأهمّ في هذه الرواية ككلّ هو اللغة بكلّ ما تعنيه هذه الكلمة من معنى مفردات وجملاً، صورًا وأخيلة، ومعاني كليّة وجزئيّة، وهذا النفَس الشعريّ والعلميّ في آن واحد، وهذا الثراء البرزخيّ والموسيقى الداخليّة.

والكاتب في هذه الرواية يجسّد أهمّ الأمور التي تعالجها الرواية الحديثة، وهي نقل الانطباع الشخصيّ المباشر وتحويله إلى نمط يتجاوز

(١٥) الأشجار واغتيال مرزوق: ص ٣٤٨ .

ما هو فردي وذاتي. وهذا ما نلمسه أكثر وضوحًا في رواية الكاتب التالية في هذه الفئة وهي:

حين تركنا الجسر[١٦]

كُتبت هذه الرواية، كما يبدو، من وحي الهزيمة أيضًا، ولكن بأسلوب رمزيّ جدًّا. وبجهد جهيد يستطيع القارئ أن يستشفّ هذا الغرض من الرواية. إنّ البؤرة المركزيّة للرواية أو الدافع للكتابة هو تصوير الخيبة التي سبّبتها هزيمة ١٩٦٧. إلّا أنّ كلمة الحرب أو اسم أيّ بلد أو مدينة لا يرد ذكره في الرواية إطلاقًا، سوى بحيرة الحولة التي ورد ذكرها في الصفحة ١٦٨ على لسان الشيخ حسن حين يقول: «من اليوم الذي طارت فيه الحولة، حُرمت صيد البطّ».

حين تركنا الجسر رواية تحكي قصّة الهزيمة، أو بالأحرى المشاعر التي خلّفتها الهزيمة. بطلها زكي ندّاوي وكلبه وردان. وزكي هذا هو جندي مولع بالصيد. وترد من خلال زكي هذا أسماء رفاق له وهم رثيف وحامد وذياب وأحمد ورمزي، وكذلك يرد ذكر أبي زكي وأمّه، وكلّها من خلال زكي.

حركة القصّ سريعة وسلسة، والصور مبتكرة. صور تستولد في النفس الشعور بالأسى الحنون، وتستولد الشعور بالغنى، كقوله في وصف مشهد صيد فاشل:

«تناثرت حبّات الخردق في الريح مثل طلقات احتفالية لوداع المسافرين»[١٧].

إنّ عمليّة الصيد ووصف البطّة ومناجاتها، ومناجاة الكلب وردان أيضًا، التي يمارسها زكي ندّاوي في هذه الرواية تذكّرنا بزكريّا المرسنلي في رواية الباطر لحنّا مينه، وتذكّرنا العلاقة الحميمة بين البطّة وزكي

---

(١٦) صدرت عن المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ٥ ـ ١٩٩٠ .

(١٧) حين تركنا الجسر: ص ١٤ .

نداوي بتلك العلاقة التي كانت بين زكريا والسمكة.

في رواية حين تركنا الجسر نميّز ثلاثة محاور: محور زكي النداوي / الكلب وردان ومحور زكي النداوي / وأبيه، ومحور زكي النداوي / ورفاق الجسر.

. الصور التي تتقاطع وتتداخل بعضها في بعض هي: ١ـ صور صراع زكي الباطني في سبيل صيد البطّة والتي يسمّيها تارة الزانية وتارة الملكة، وذلك في حواره مع الصيّاد، وحواره مع الكلب وردان. ٢ـ صور من حياة أبي زكي / مواقفه من زكي / مواقفه من الحياة / تعلّقه بالطيور / الحكمة التي ينطق بها ويتعلّمها منه الصبي زكي، وأخيرًا موت الأب. ٣ـ صور عمليّة بناء الجسر وهرب الرفاق قبل نسفه، وعمليّة نسف الجسر الفاشلة، وهرب الرفاق الموكّلين بنسفه وندمهم على تركه قبل نسفه.

فالجسر رمز العبور، كانوا يريدون نصبه بعد بنائه ليعبروا فوقه النهر إلى الضفّة الثانية[١٨]، ولكن لم تأت الأوامر بعبور الجسر وكانت الخيبة وكانت الهزيمة.

إنّ هذه الرواية هي رواية مازوكيّة ينتقم فيها زكي نداوي من نفسه، وهو يمثّل الشعب العربيّ المهزوم، والشتائم التي يكيلها لنفسه حتّى إنّه يرى الكلب وردان أشرف منه ولديه إصرار أكثر منه. وقد أحصيت لفظة «البصاق» وما في معناها فوجدت أنّها وردت في ٢١ موضعًا في رواية يبلغ عدد صفحاتها ٢١٥ صفحة وفيها ١٨ فصلًا.

وبعد فإنّ زكي نداوي هذا يكلّم الأشجار والحجارة، يكلّم النهر والجسر، ويعتبر وردان صديقه الوحيد، وينتظر[١٩].

كان زكي نداوي ينتظر، ولكنّ انتظاره لم يكن انتظارًا سلبيًا، إنّه يسعى لصيد البطّة / الزانية / الملكة، هذا الأمل الذي أخذ عليه

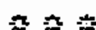
---

(١٨) ن. م: ص ١٢٤.

(١٩) حين تركنا الجسر: ص ١٨٩.

مشاعره، إنّه يريدها ويخطّط ويشقّ على نفسه، وفي سعيه هذا يذكّرنا بقصّة الشيخ والبحر لأرنست همنجواي، وإصرار الشيخ على تحقيق الوصول إلى صيده ذاك حتّى ولو كان هيكلًا عظميًا مجرّدًا، لأنّ المتعة تتحقّق في السعي أكثر ممّا تتحقّق في الوصول. يقول زكي نداوي: «رأيتها في ضوء القمر .. كانت أقبح بومة تراها العين، كانت باردة وميّتة»[20].

يستغرق وصف صيد البطّة الفصل السابع عشر بأكمله (ص ص ١٨٣ـ ٢٠٥) وفيه تتقاطع صور الكرّ والفرّ في عمليّة الصيد هذه، مع صور المرابطين على الجسر. يقول الكاتب: «صرخت برعب أخرس ـ حالة الامتلاك الحقيقيّة ـ ما أقوى الإنسان وما أشدّ ضعفه، كانت المسافة الباقية حتّى تتملّكها يداي صغيرة متلاشية في لحظة المواجهة الحقيقيّة انفضت، كان انتفاضها زمجرة مرعبة، أمّا شخيرها فقد بدا لي أقسى من الأوامر التي أُطلقت في وجوهنا برخاوة مميتة: انسحاب غير منظّم، على كلّ واحد أن يدبّر نفسه»[21].



الفئة الثانية

الفئة الثانية من التقسيم المعتمد يضمّ عملين روائيّين، الأوّل: قصّة حبّ مجوسيّة[22] والثاني: عالم بلا خرائط[23].

في رواية قصّة حبّ مجوسيّة يتوجّه الكاتب مخاطبًا الجمهور على طريقة «الحكواتي» وهو أسلوب يتردّد كثيرًا في روايات عبد الرحمن

(٢٠) ن. م: ص ٢٠٥ .
(٢١) ن. م: ص ٢٠٠ .
(٢٢) صدرت عن المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ٥ ـ ١٩٩٠ .
(٢٣) رواية مشتركة مع جبرا إبراهيم جبرا ـ صدرت عن المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ ط ٢ ـ ١٩٩٢ ـ بيروت.

منيف، إلّا أنّه يبدو أكثر بروزًا في أحدث رواياته: الآن هنا . . أو شرق المتوسّط مرّة أخرى. ورواية الحبّ المجوسيّة هذه هي قصّة حبّ عابرة كتلك التي تحصل في الرحلات السياحيّة. تبدأ في أوّل الرحلة وتنتهي في آخرها، وغالبًا ما تكون هذه القصص عفيفة طاهرة، وأقرب إلى الحبّ العذريّ، وهي بمعنى آخر قصيدة شعريّة، أو بالأحرى سوناتا، أغنية صغيرة، فيها «حدّوتة» صغيرة، عبارة عن مقدّمة ومتن وخاتمة، وعدد قليل من الصفحات، قياسًا بغيرها من مطوّلات عبد الرحمن منيف.

إنّها قصّة طالب جامعيّ في مدينة غريبة، تحكي علاقته بالحبّ والنساء. شخصيّة الراوي / البطل تذكّرنا بشخصيّة محمّد الفرّان، في حرّان، إحدى مدن الملح، الذي أُغرم حتّى الهوس بسائحة أميركيّة جاءت على الباخرة، وخُيّل إليه أنّها نظرت إليه وابتسمت، فأحبّها واعتقد أنّها أحبّته أيضًا، وأنّها ستعود ليتزوّجها، وسيطر ذكرها على تفكيره مدّة طويلة.

إنّ ليليان التي أحبّها الطالب الجامعيّ في القصّة المجوسيّة هي هذا الشخص / الرمز الذي في الأعماق، نحسّه في دمائنا، نراه ولا نراه، يتراءى لنا كالومض الخاطف. هذا الشخص يتردّد في شخصيّات متعدّدة عند عبد الرحمن منيف، كشخصيّة متعب الهذال مثلًا. إنّ شخصيّة ليليان هي هذا الشيء الهارب دائمًا، وهي ترمز إلى هذا الحنين الأبديّ، الحنين إلى شيء ما، إلى مكان ما، شيء ننتظره دائمًا ولا يأتي. وقصّة هذه الليليان تؤكّد أنّ الأرواح جنود مجنّدة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف. .

القصّة بشكل عامّ تصوّر مشاعر إنسان يتعلّق بامرأة محرّمة عليه، زوجة غيره، وفيها يناشد القدّيسين والآباء الكبار أن لا يحاسبوه ولا يطبّقوا عليه الوصيّة التي تقول: لا تشته امرأة غيرك.

وكلمة «مجوسيّة»، التي جاءت في العنوان، ليست كما قال شاكر

النابلسي[٢٤] من أنّها ترمز إلى الشبق والعطش الجنسيّ المتفلّت من عقال أي تقليد محافظ. إنّها، كما أرى، تشير إلى معنى التحريم، لأنّ المجوس يجيزون زواج المحارم، فالأب يتزوّج ابنته والأخ أخته، وهلمّ جرًّا. وهنا في هذه الرواية كان البطل ينظر إلى امرأة متزوّجة، وهو، لفرط عفّته وطهره، يشعر بأنّ مجرّد تفكيره بامرأة متزوّجة هو شيء محرّم فيشبّه نفسه بالمجوس. والدليل على ذلك كثرة الإشارات الدينيّة واللادينيّة التي ترد على لسان شخصيّات الرواية في مواضع متعدّدة، منها مثلًا: «قلت لنفسي بصوت لا أكاد أسمعه: أيّها الربّ الذي يرتكز على يد واحدة... وينظر إلى البشر التعساء، لماذا تركت كلّ شيء يسير في الدرب الخطرة؟ وتصوّرت الربّ نائمًا.. وفي لحظة أخرى تصوّرته ضجرًا، وأردته أن يتكلّم، لكنّه لم يفعل»[٢٥].

وفي موضع آخر يقول: «لكنّ شهوة النسيان التي تمنّيتها أصبحت مثل ذاكرة الله: واسعة، هاربة، ودائمًا يغادرها الألم»[٢٦].

وفي موضع آخر يقول: «قالت رادميلا وهي تتركني: ـ احمل معك التوراة مرّة أخرى واقرأ على قبور القرية المجاورة»[٢٧].

ويقول أيضاً: «وحتّى الذي في السماء يستند على يد ويعبث باليد الأخرى، ولا يعرف الآلام التي يعاني منها الحزانى: وإذا كان يعرف، فلماذا خلق هذا المقدار من الحزن»[٢٨]؟

اللافت في أسلوب الكاتب هو التفاني والإخلاص في ما يكتب، هذا التفاني الصوفي. إنّه يهب نفسه كاملةً لموضوعه، وللغة، ولكلّ ما يجعل عمله غايةً في الإتقان. إنّه مزيج من الإنشاء الأدبيّ والدراما.

---

(٢٤) مدار الصحراء: ص ٥٨.
(٢٥) قصّة حبّ مجوسيّة: ص ٢٢.
(٢٦) ن. م: ص ٢٣.
(٢٧) ن. م: ص ٢٧.
(٢٨) ن. م: ص ٣٢.

لغته راقية جدًا في هذه الرواية، ليس فيها كلمة نابية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ليس فيها كلمة بأيّة لغة محكيّة، كلّها كلمات فصيحة، ربّما لأنّ الشخصيّات كلّهم ليسوا عربًا إلّا الراوي، لذلك فمن غير المعقول استنطاقهم بأيّة لغة محكيّة. هنا الموضوع يفرض أداة التعبير. والقصّة بشكل عامّ تحتوي الكثير من الثرثرة الجميلة، إلّا أنّ ما ورد في الصفحات من ١١٠ـ ١١٦ بدا وكأنّه ثرثرة أراد الكاتب بها تمرين قلمه، وقد وجدتها مملّة بعض الشيء.

الظاهرة اللافتة في تعامل عبد الرحمن منيف مع الزمن في رواياته هي هذه الضبابيّة، وتتجلّى في عبارات مثل: في وقت ما لا أدري متى، في لحظة ما لا أدري أيّة لحظة.. وهذه العبارات الضبابيّة تتوالى في كلّ روايات منيف منذ قصّة حبّ مجوسيّة حتّى الآن هنا.. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى.



سأنتقل الآن إلى الرواية الثانية في هذه الفئة وهي عالم بلا خرائط، مع الرغبة في تجاوز ما يعتبره بعض النقّاد إشكالًا. هل يجب أن تُدرس باعتبارها من أعمال جبرا إبراهيم جبرا، أم هي من أعمال عبد الرحمن منيف. في رأيي يمكننا أن نفعل ذلك سواء كان هذا أم ذاك، وكلّ في سياق بقيّة أعماله، على اعتبار أنّها عمل متناسق له خصائصه الفنّيّة المتكاملة.

ماذا تقول رواية عالم بلا خرائط؟

في تأليف رواية عالم بلا خرائط، بدأ الكاتب استعمال أسلوب المسرح التجريبيّ الذي أوّل ما عرفناه في منطقتنا مع سعدالله ونّوس[٢٩]

(٢٩) كاتب مسرحيّ سوري معاصر، له مسرحيّات متعدّدة أوّلها: حفلة سمر من أجل ٥ حزيران، وآخرها وأشهرها: الملك هو الملك، وقد قُدّمت على خشبات المسرح في عدّة عواصم عربيّة (دمشق، القاهرة، ترنس) وبنجاح كبير، ونُفّذت من قِبَل مخرجين وفرق محلّيّة في كلّ عاصمة.

ويقتضي إشراك الجمهور في اللعبة المسرحيّة، سواء بتبادل الحوار أم بتغيير الديكورات على المسرح أمام الجمهور والأنوار مضاءة والستارة مرفوعة. وكذلك باستعمال أسلوب مسرح الحكواتي. هذا الأسلوب اتّبعه مؤلّفا الرواية روحًا لا نصًّا، إذا جاز لنا استعمال هذا التعبير القانونيّ. فالمؤلّف يتحوّل علنًا من موقف إلى موقف، يحلّل ويقلّب الوجوه، ويتكلّم مخاطبًا القارئ كما لو أنّه يخاطب الجمهور الذي يجلس أمامه أو حوله في الصالة.

تتألّف الرواية من ٤٣ فصلًا ومن ملحق في ستّ صفحات. والفصول معنونة بأرقامها فقط.

الرواية تبدأ من النهاية، وهي مقتل نجوى العامري، وهي رواية مركّبة لها عدّة مستويات. وقد نضطرّ إلى الانتظار حتّى الصفحات الأخيرة حتّى نجد بعض المفاتيح الإضافيّة. تتمثّل شخصيّاتها / الرموز في بطلها الأوّل علاء الدين نجيب سلّوم، وهو روائي كتب روايتين ويستعدّ لإصدار الثالثة. نتعرّف من خلاله بهموم الكتابة الروائيّة. ويطرح على نفسه سؤالًا هو: أين يمكن أن يجد مكانه في هذه الأيّام الصعبة، والعواصف على الأبواب، وهل سأكون جديرًا بالمستقبل؟»[٣٠].

والمستوى الثاني تمثّله شخصيّة الخال حسام رغد، وهو دلالة على انهيار طبقة بكاملها من الثوريّين، وبداية صعود طبقة جديدة، تغيّر المجتمع وتطرح قضيّة الحرّيّات العامّة والحقوق المدنيّة.

والمستوى الثالث، ولعلّه المستوى الرئيسيّ في الرواية، هو موضوع القضيّة الفلسطينيّة، وكلّ ما حصل منذ ١٩٤٨ وحتّى عام ١٩٨٢، والذي كان عبارة عن مجموعة هزائم.

وقد تشابكت هذه المستويات من خلال قصّة عاطفيّة بين علاء الدين نجيب سلّوم ونجوى العامري، ومقتلها، لتضيف عنصرَي الدراما

(٣٠) عالم بلا خرائط: ص ٣٨٣.

والتشويق على أحداث الرواية، وهي بدورها توفّر للرواية «العنصر الحكائيّ» ذلك العنصر الذي لا يزال، إلى حدّ كبير، يشدّ القارئ الذي يقرأ لكي يتسلّى.

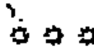
يبقى هناك مسألتان في هذه الرواية. المسألة الأولى هي مسألة الزمن، فالكاتب أو الكاتبان يصرّان على اعتبار الزمن الروائيّ مختلفًا عن زمن الناس الآخرين. والزمن حتّى لو كان ماضيًا، فإنّه يمتلك فعّاليّة مستمرّة. وتأثيره لا يزال قائمًا. ولعلّ فلسفة «الزمن الماضي الروائيّ» تكمن في أنّه يُضفي «وهم الحقيقة» على أيّ عمل روائيّ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه يقدّم صورة عن خيبة قد حصلت وهي بحاجة إلى مراجعة وإعادة نظر، وذلك قد لا يكون تشاؤمًا ولكنّه تحريض مستمرّ.

على كلّ حال فإنّ رواية عالم بلا خرائط تذكّر ببعض التواريخ المحدّدة (عام ١٩٦٧ وصيف ١٩٦٨)، أيّ عام الهزيمة وما تلاها (ربّما ذلك بتأثير الكاتب الآخر للرواية) في حين أنّ روايات منيف السابقة واللاحقة لا وجود فيها لتحديد السنوات أو الأمكنة. حتّى في الرواية التي تبدو أنّها كُتبت بتأثير النكسة أو الهزيمة، وهي حين تركنا الجسر، فلا نجد أيّ تحديد للمكان ولا للزمان.

وعندي أنّ رغبة الكاتب في إضفاء صفة «الروائيّة» على أعماله تبدو، بوجه ما، متطرّفة، لأنّ ذكر سنوات وأمكنة محدّدة بأسمائها لا ينفي هذه الصفة الروائيّة، ولا يُخرج الرواية عن المسار الإنسانيّ العامّ.

وأمّا المسألة الثانية فهي مسألة اللغة. فاللغة عند الكاتب ليست مسألة شكليّة تتعلّق بالألفاظ والحروف، بل هي عمل بالعمق. إنّها نوع من الموسيقى اللغويّة، قادرة على التوصيل والتوليد والصدق، وفيها قدر كبير من الرشاقة والمرونة، وفيها أيضًا كثير من الظلال والإيحاءات، وهي لغة فصحى، ولكنّ لديها هامشًا تتحرّك فيه وعندها القدرة على اكتساب الظلال التي نجدها في الكثير من المفردات العاميّة.

وآخر ما يلفت نظري في هذه الرواية هو وجود بوادر تصالح بين الكاتب وفكرة الدين والتديّن: سواء في الحوارات التي تدور على ألسنة شخصيّاته الرئيسيّة والفرعيّة (وعددها حوالى عشرين شخصيّة) أو في السرد، كما أنّ هناك جنوحًا نحو الإيمان بالتنبّؤات والحيرة تجاهها والعزوف عن نعت أصحابها بالبله والجنون[٣١]، وكما أنّ في الرواية شخصًا غائبًا أبدًا وآخر يقضي العمر تائهًا ذاهلًا عن نفسه يسأل عنه، وهي المجنونة التي تسأل عن ياسين[٣٢]، وهي تذكّرنا بأمّ الخوش في التيه، أوّل أجزاء مدن الملح.



الفئة الثالثة

تضمّ الفئة الثالثة في التقسيم الذي اعتمدناه عملين روائيّين، الأوّل: شرق المتوسّط[٣٣] والثاني: الآن هنا.. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى[٣٤].

الرواية الأولى كُتبت عام ١٩٧٢ وتقع في ١٧٦ صفحة من القطع المتوسّط، والرواية الثانية انتهت في شتاء ١٩٩١، وتقع في ٥٣٦ صفحة من القطع المتوسّط أيضًا. والقاسم المشترك بينهما هو الموضوع، كما ذكرت سابقًا، وهو يحكي قصّة السجناء السياسيّين في شرق المتوسّط دون تفريق بين يمين ويسار، ولكنّ المعالجة الروائيّة تختلف بين الرواية الأولى وشقيقتها الكبرى. فالرواية الأولى تحكي عن السجناء ومعاناتهم داخل السجن وخارجه، وكذلك معاناة مَن يحيط بهم من الأهل والأصدقاء معهم وبسببهم. أمّا الرواية الثانية فتحكي عن حياة السجناء

(٣١) عالم بلا خرائط: ص: ١٠٥ نبوءات العمّة نصرت.
(٣٢) ن. م: ص ٣٤١.
(٣٣) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ط ٨ - ١٩٩١ .
(٣٤) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٩١ .

داخل السجن فقط كأنّهم مقطوعون من شجرة، لا أهل لهم ولا حياة خارج السجن.

نبدأ برواية شرق المتوسّط باعتبارها السابقة في التأليف زمنيًّا. فهذه الرواية كُتبت سنة ١٩٧٢ وقرأتها في طبعتها الثامنة الصادرة عام ١٩٩١. الزمن الآتي فيها يمتدّ حوالى ثلاثة أشهر، تبدأ عندما يغادر رجب إسماعيل، بطل الرواية، الشاطئ الشرقيّ على الباخرة أشيلوس اليونانيّة، ويمخر عبر المتوسّط ليصل إلى الشاطئ الغربيّ في فرنسا، وذلك للعلاج بعد خروجه من السجن. وتنتهي عند عودته على الباخرة نفسها. وبين التاريخين، تمتدّ حياة رجب إسماعيل ذي الثلاثين ربيعًا، وحياة أخته أنيسة، إذ إنّه، من خلال ستّة فصول متفاوتة بالطول، تأتي حركة القصّ بالتناوب، فصل له وفصل لأخته، لتحكي قصّة رجب إسماعيل الذي فقد بصره ومات بعد ثلاثة أيّام من مغادرته السجن.

مخطّط الرواية يتألّف من مقدّمة تتضمّن نصّ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، وبعد ذلك أربعة أبيات من الشعر لبابلو نيرودا. ويبتدئ الفصل الأوّل (ص ص ٧ـ ٣٥) برحيل أشيلوس، باخرة الركّاب اليونانيّة. يصف فيه رجب إسماعيل مشاعره بعد أن قضى في السجن خمس سنوات لأسباب سياسيّة، وخلّف وراءه ذكريات أمّ ماتت في أثناء سجنه، وذكريات السجن، وذكريات عائلته المؤلّفة من أخته أنيسة وزوجها حامد وأولادهما الأربعة، وأيضًا ذكريات هدى حبيبته التي كان سيتزوّجها، ولكن لظروف سجنه وطول الإقامة فيه تزوّجت غيره، ويصف الأيّام القليلة التي قضاها في بيت أخته قبل الرحيل على ظهر أشيلوس.

وفي الفصل الثاني (ص ص ٣٦ـ ٧٧) تصبح أنيسة هي الرواي، وتحكي عن الأشياء نفسها من زاويتها هي ومن خلال مشاعرها الخاصّة وفهمها لما يحدث، ونلاحظ هنا كيف تختلف النظرة إلى الأمر الواحد بين شخص وشخص.

والفصل الثالث (ص ص ٧٨ـ ١٠٦) يضمّ مناجاة للباخرة أشيلوس، مناجاة من قلب رجب المفعم بالأسى. وهذه المناجاة تذكّرنا بأشعار العرب القدماء عندما يناجون مطاياهم ويصفونها. فهي وسيلتهم للرحيل وللحريّة. يناجيها رجب كأنّها كتلة من الأعصاب واللحم والدم. فهي تتجسّد وتنزف.. تغنّي وتتوقّف عن الغناء. هكذا أشيلوس، ذلك الكائن المعدنيّ، يتحوّل بين يدي الكاتب إلى كائن من لحم ودم وأعصاب متوفّزة.

في الفصل الرابع (ص ص ١٠٧ـ ١٣٩) تعود أنيسة لتولي القصّ، فتحدّث عن قلقها بعد سفر أخيها وانتظارها لرسائله وتعلّقه بأمّه، وتتحدّث عن طفولتها وطفولته وكيف تركت المدرسة لتساعد أمّها في الخياطة كي تربّيا رجبًا وتصرفا على تعليمه، وكيف كانتا تعاملانه بدلال وتنتظرانه حتّى يكبر وتعلّقان عليه الآمال.

وفي الفصل الخامس (ص ص ١٤٠ـ ١٧٠) يعود رجب ليأخذ دور الراوي مرّة أخرى، فيتحدّث عن إقامته في مرسيليا وتعاطف الأطبّاء معه، وعلمهم بأنّه كان سجينًا سياسيًّا وقول أحدهم للآخر: هذا واحد من شعب سجين.

وفي الفصل السادس (ص ص ١٧١ـ ١٧٦) تعود أنيسة لتختم الرواية فتحدّث عن عودة رجب وموته ورغبتها في نشر أوراقه كما هي. وقد كانت عودته إلى البلاد ومن ثمّ إلى السجن في محاولة منه لتطهير نفسه من الشعور بالذنب، لأنّه خرج من السجن في المرّة الأولى وسُمح له بالسفر بعد توقيعه على الإقرار بذنبه والاعتراف على رفاقه.

أبرز ما يميّز أسلوب هذه الرواية هو المزاوجة ذات الايحاء المكثّف. فالمؤلّف يزاوج بين الرعب الذي يخلّفه صوت الباخرة إذا توقّف في منتصف البحر والرعب الذي يخلّفه صمت السجين في نفوس سجّانيه، فكلاهما رعب قاتل ومميت. يقول رجب: «هذا القدر من الحريّة فوق أشيلوس الهادرة في الليل والنهار يكفيني زادًا لسنين.

أشيلوس يا صديقتي. . يا صديقتي، أنت لم تري السجن، لو رأيته يومًا لتغيّر صوتك. كانوا يريدون صوتًا، مجرّد صوت، يصرخون: قُلْ كلمة يا ابن القحبة . . وأصمت لا أقول شيئًا ويضربون. . لو عرفت السجن يا أشيلوس لتعلّمت كيف تصمتين، لو توقّف صوتك دفعة واحدة فإنّ الرعب سيشلّهم، سيموتون»[٣٥].

المزاوجة أيضًا بين الكلمات والدخان. يقول رجب عن بداية العمل السياسيّ: «بدأت المسألة أوّل الأمر في الهواء، تترافق الكلمات مع الشتائم والضحكات. . ثمّ أصبحت الكلمات لا تقال إلّا في الغرف المغلقة المليئة بالدخان. كانت كلمات تمتلئ بمقدار مجنون من الثقة والدخّان»[٣٦].

والمزاوجة تنسحب أيضًا على الحفلات الراقصة وغير الراقصة. على ظهر الباخرة أشيلوس وحفلات التعذيب في السجن.

ومن الميزات الأسلوبيّة أيضًا الانتقال من موضوع إلى موضوع بطريق التداعي. فالكاتب، بعد مناجاة الباخرة، ينتقل إلى وصف أيّام السجن من اليوم الأوّل بكلّ التفاصيل، مهما دقّت وبدت هامشيّة. وذلك بعد مقدّمة صغيرة توحي بأنّه يتحدّث إلى الباخرة. ويتداخل السرد مع الحوارات المتقطّعة بين السجين والسجّانين، وبين الرفاق قبل السجن، وأيضًا بين رجب والباخرة. يجري ذلك كلّه بالتناوب، وبطريقة تجعل وعي القارئ في تيقّظ مستمرّ لكي يلتقط هذه الانتقالات بين الأزمنة والأمكنة والأشخاص والأشياء. وهو على كلّ حال، أي القارئ، لا يتعب كثيرًا في التعرّف إلى أبطال كلّ حوار، إذا كان قارئًا مدرّبًا.

ولمّا كانت هذه الرواية هي الثالثة للمؤلّف، أي أنّه كان في بداياته، فهو يضمّنها آراءه في الطريقة التي يجب أن تكتب بها الرواية.

---

(٣٥) شرق المتوسّط: ص ٨٠ .
(٣٦) ن. م: ص ٩٨ - ٩٩ .

وعلى لسان رجب في رسالة منه لأخته أنيسة، نعرف رأي المؤلّف، إن جاز التعبير، في الرواية وكيف يجب أن تكون: «أريدها أن تكون جديدة بكلّ شيء، أن يكتبها أكثر من واحد وفيها أكثر من مستوى، أن يتحدّث فيها عن أمور هامّة، والأفضل أن تكون مزعجة.. وأخيرًا أن لا يكون لها زمن»(٣٧).

لقد لفت نظري، فيما يتعلّق باللغة / الألفاظ على وجه الخصوص، أنّ الكاتب، إذا اعترضته في أثناء السرد أو الحوار كلمة قبيحة أو نابية، فإنّه يلجأ إلى ذكر أوّل حرف منها فقط، ويذكر في الهامش، في ما يشبه الاعتذار، أنّ المحذوف هو كلمة قبيحة. ولكنّه في رواياته اللاحقة وخاصّة الشقيقة الكبرى لشرق المتوسّط، أصبح الكاتب يذكر الكلمات القبيحة ويذكر الأشياء بمسمّياتها الحقيقيّة حتّى الشتائم، كأن لا يتورّع عن ذكر الكلمات النابية التي تتردّد على أفواه الناس من كلّ الطبقات.

كلمة أخيرة تتعلّق برواية شرق المتوسّط وتمهّد للدخول في الرواية الثانية: الآن هنا.. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى.

إنّ الكاتب في حديثه عن التعذيب في السجون يبدو كاتبًا قادرًا على الوصف. وأسلوبه سلس ومشوّق، والصور والأخيلة وخاصّة تشبيه المادّيّ بالمعنويّ كلّها ميزات تنبئ بمقدرة غير عاديّة. ولكن، في النهاية، كلّ ما يُروى يبدو وكأنّه تقرير سياسيّ ذو اتّجاه واحد، أي أنّ كاتب التقرير يحاول أن يُسمع رؤساءه ما يريدون سماعه. والمفروض بالعمل الروائي أن يرتفع إلى المستوى الإنسانيّ العامّ. فكما أنّ الرواية تحكي عن السجين وتدخل إلى أعماقه وتكشف دوافعه، فيجب أن تحكي عن السجّان وعن أعماقه وعن دوافعه، وعن شروط اللعبة التي يدور في فلكها.

(٣٧) ن. م: ص ١٣٤ .

عندما قرأت الآن هنا.. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى، أحببتها جدًّا وتأثّرت كثيرًا. وعندما أغلقت دفّة الكتاب الأخيرة كانت الدموع تغطّي وجهي. ومع ذلك فقد أحسست، رغم كلّ هذا التأثّر، أنّ الرواية كعمل فنّي ناقصة. هناك فجوة هائلة يجب ردمها. ولم أستطع أن ألتقط العيب الذي خلق هذه الفجوة إلّا بعد أن قرأت الجزئين الأوّل والثاني من مدن الملح، وعدت إلى رواية شرق المتوسّط. عندها خطر لي التعليل، تعليل الشعور بأنّ الرواية ناقصة. والتعليل هو أنّ الحكّام والقيّمين على الأمور في الشاطئ الشرقيّ للمتوسّط هم من أبناء هذه المنطقة، وكما تكونون يولّى عليكم. فما هي شروط اللعبة التي يدورون في فلكها وكيف الدخول إلى عالمهم بحياد دون تحامل ولا سخرية؟ تلك هي المسألة. لكي يكون العمل الروائيّ متكاملًا، ولكي يكون بلا زمن، كما يقول رجب إسماعيل، ولكي يكون موجّهًا إلى الإنسان في كلّ مكان وزمان، يجب أن نحكي عن كلّ إنسان بحياد، أن نراه من الداخل، كيف يفكّر، وما هي ظروفه. في هذا المجال، أعتقد أنّ سعدالله ونّوس قد قارب هذه الناحية في تعاطيه المسرح السياسيّ. لقد تنبّه إلى الفكرة وكتب روائعه الملك هو الملك، والفيل يا ملك الزمان، ومغامرة رأس المملوك جابر.

أمّا أن نكتب عن التعذيب فقط، وتسرف الرواية في وصف التفاصيل، ولو بأسلوب راقٍ ومتقن جدًّا، فهو موضوع الإثارة لا يختلف كثيرًا عن روايات العنف والجنس. وأمّا وصف آثار التعذيب الجسدي، فإنّ جسم الإنسان، في بعض الأمراض التي تأتي هكذا من الله، يتضرّر بأكثر ممّا يحدث في أثناء التعذيب.

على كلّ حال، فإنّ للجسد فلسفة مقدّسة يعرض لها المؤلّف في روايته الآن هنا.. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى، بطريقة مقنعة إلى حدّ ما. وذلك من خلال التحاور بين أبطاله، وفي أكثر من موضع[٣٨]. مفاد

(٣٨) أنظر: الآن هنا أو شرق المتوسط مرّة أخرى: الصفحات ٨١، ٨٢، ٢٠٠، ٢٢٣، ٢١٧.

هذه الفلسفة هو أنّ هناك تلازمًا بين روح الإنسان وجسده، صلة الإنسان بهذا العالم وبالحياة هي من خلال هذا الجسد، وعندما يُهان الجسد، تُهان الحياة وتُهان الروح ويُهان الإنسان. ولعلّ ذلك ما يقصد إليه الحديث الشريف: «فإنّ لجسدك عليك حقًّا»[٣٩].



أجد من الصعوبة بمكان أن أركن الموضوعات التي تناولها عبد الرحمن منيف في رواياته جانبًا، تلك الموضوعات التي تخترق الجلد والعظم وتتغلغل في مجرى الدم لكي تصبح الرئة التي نتنفس منها، والقلب الذي ينبض فينا، بل لتصبح الحياة التي نحياها والتعاسة والشقاء الذي قد يدمّرنا. نعم أعترف أنّني بصعوبة بالغة قد أستطيع أن أركنها جانبًا لكي أنظر إلى الأسلوب والطريقة والأدوات التي استعملها الكاتب لكي يوصلها إلينا.

عند قراءتي هذه الرواية، تبادر إلى ذهني مجموعة من الأسئلة، تدور حول: لماذا نكتب، وما الهدف من الكتابة؟ هل هي لتفريغ شحنة الغضب الذي نشعر به تجاه بعض الناس وقوانين المجتمع؟ هل هي لإضفاء المتعة والشعور بالسعادة؟ أم هي لمنح الحلم أو القدرة على الحلم للقارئ والناس من حولنا، لا سيّما وأنّ الحلم هو جنين الواقع.

إذا أردنا أن نجيب عن كلّ ما تقدّم بالطريقة التي أجاب بها المؤلّف في كثير من الحوارات التي أجريت معه ووردت في كتاب الكاتب والمنفى، فإنّنا سنجد كلمات كبيرة وشعارات برّاقة تتناول تغيير الواقع وإعادة كتابة التاريخ وخلق إنسان جديد وما إلى ذلك. وأنا إذ أوافق الكاتب على «أنّ الهدف العامّ للأدب هو أن يوقظ إحساس البشر وأن ينمّي فيهم ذوقًا إضافيًّا لمعرفة الخير والشر ولمعرفة الجمال وبالتالي العدالة» (ص ١٨٤)، أضيف سببًا آخر أعتقده وجيهًا وعمليًّا وواقعيًّا جدًّا وذاتيًّا بالدرجة الأولى، وهو أنّ الكتابة هي طريقة حياة ورغبة في تحقيق

(٣٩) الحديث رواه البخاري ومسلم والنسائي.

الذات. إنّها، ببساطة، العمل الذي يجد المرء نفسه فيه. وصادف هنا أنّ هذا المرء هو كاتب والعمل هو الكتابة. وصادف أنّ هذا الكاتب هو كاتب موهوب ومتمكّن من أدواته. والإتقان هو الأساس في أيّ عمل وهو الذي يفرض احترام الناس لهذا العمل واحترامهم لصاحبه.

سأحاول أن أتحدّث عن رؤيتي الخاصّة لرواية الآن هنا.. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى. فهي تتألّف من ثلاثة أقسام: القسم الأوّل بعنوان: الدهليز، ويمتدّ من ص ص ٧ـ إلى ص ص ١٤٤، وهو عبارة عن لحظة مشتركة بين طالع العريفي سجين موران، وعادل الخالدي سجين عمورية، وهما منطقتان، لا على التعيين، في شرق المتوسّط تختلفان من الناحية الإيديولوجيّة. وقد اجتمعا معًا للعلاج في مستشفى براغ. والقسم الثاني بعنوان: حرائق الحضور والغياب، ويمتدّ من ص ص ١٤٧ـ إلى ص ص ٢٩٨، ويضمّ أوراق طالع العريفي التي تركها بعد موته، يصف فيها معاناته في السجن. والقسم الثالث بعنوان: هوامش الأيّام الحزينة، ويمتدّ من ص ص ٣٠١ـ إلى ص ص ٥٣١ وفيه يصف عادل الخالدي حياته داخل سجن، بل سجون عمورية التي تنقّل بينها جميعًا إلى أن خرج إلى مستشفى براغ وسافر إلى فرنسا ليعمل مصحّحًا في إحدى المجلّات النسائيّة.

إنّ كلمة الرواية قيلت على لسان الحاج مصطفى، أحد السجناء في السجن المركزي في عمورية، ذلك السجين الذي رافقه سوء الطالع، فكان سجنه خطأ، واستمرّ الخطأ، ولم يعد بالإمكان، وليس هناك رغبة، أن يصحّح هذا الخطأ، وصار السجين أقرب إلى معتوه. قال فيه أحد السجناء إنّه رآه يضع أذنه على الجدار باهتمام ويتنصّت، وما كاد يرى الطبيب يمرّ حتّى طلب منه أن يفعل مثله. استجاب الطبيب، وبعد قليل التفت إليه وقال: لم أسمع شيئًا يا حاج. فردّ عليه الحاج مصطفى: هذا الصمت ما يحيّرني ويحزنني يا حكيم؟[٤٠].

(٤٠) الآن هنا أو شرق المتوسط مرّة أخرى: ٤٧٥ .

الصمت إزاء كلّ ما يحدث. . هذا هو السؤال. يقول عادل الخالدي: «ولا أريد أن أبتزّكم لأستدرّ عواطف الشفقة عندكم، فأنا بمقدار ما أكره السجن أكره الشفقة، لأنّ هذه العاطفة ثمّ الخوف الذي يليها من الأسباب التي جعلت السجن يستمرّ حتّى الآن. . فواحدكم بعد أن يحزن، وقد يذرف الدموع، يضع رأسه على الوسادة وينام متوهمًا أنّه أدّى واجبه وأنّه نجا. وقد يشعر بالسعادة التي تصل إلى درجة الغبطة لأنّه لم يكن الضحيّة»[٤١].

الصمت وذرف الدموع هذا هما ردّ الفعل الأقصى. السؤال الآن هو أيّ نوع من ردّات الفعل يتوقّعها عادل الخالدي. . . إنّ المشكلة، كما قال طالع العريفي «بدأت حين ارتضينا، وخلال فترة طويلة، أن نكون مجرّد محرّضين على العنف من أيّة جهة جاء وتجاه أيّ كان. فعندما ضُرب غيرنا، وكنّا نعتبرهم آنذاك خصومنا، احمرّت أيدينا لكثرة التصفيق، وبحّت أصواتنا من مظاهرات التأييد، ولم نترك حائطًا إلّا وجعلناه سجلًّا لأمجادنا وتاريخنا، وأيضًا سجلًّا لأمجاد الطغاة، وعندما بدأ ضربنا فقد تخلّى الناس عنّا، لأنّنا تخلّينا من قبل عن الناس، وتوارى قادتنا وسافروا وترك الصغار ليسدّدوا الفواتير المستحقّة، تمامًا كما يترك الخدم بعد انتهاء الحفلة من أجل جمع البقايا والنفايات»[٤٢].

فالكاتب، في ما أورده على لسان طالع العريفي، يدعو إلى الديمقراطيّة، لنا وللآخرين على حدّ سواء. وإن كانت الديمقراطيّة، في رأيي، لا تستطيع أن تؤمّن العدل الحقيقيّ، ولا أن تقضي على تشوّهات العالم، حتّى العالم المتقدّم ظاهريًا، فلا أعتقد أنّ الديمقراطيّة استطاعت توفير العدل الحقيقيّ، وذلك حديث يطول. . .

وفي رأيي، من المستحسن أن نتعامل مع كلّ تشوّهات العالم كما نتعامل مع الموت والمرض العضال. . أشياء موجودة ومستمرّة ولا

---

(٤١) ن. م: ص ٤٧٣ .
(٤٢) الآن هنا: ص ١١٣ .

يمكن التغلّب عليها نهائيًا، قد نستطيع التخفيف من تأثيرها ولكن لا يمكن القضاء عليها. فمريض سرطان الدم أو الهوتشكين يتحمّل آلامًا تستعصي على الوصف. فالمريض يعاني منها هو شخصيًا وكذلك مَن حوله، وصورة جسده قبل الموت لا تقلّ تشوّهًا عن صورة جسد السجين السياسيّ الذي خرج من تحت يدي أبي مهنّد..

لعلّ هذه الرواية تساعد في أن يتّجه الإنسان لتخفيف آلام الإنسان، فإنّ الحياة مليئة بالكوارث الطبيعيّة، والحياة كفيلة بفعل ما لا تفعله العداوات السياسيّة، ولكنّ هذه الرواية لا تحكي فقط عذاب الجسد، بل عذاب الروح أيضًا، وهذا ما يوليها هذا القدر من التأثير.

كما قلت سابقًا، لم أستطع أن أركن موضوع هذه الرواية جانبًا لأتحدّث عن الأدوات. لعلّ ذلك يعود إلى أنّ الموضوع غنيّ بالتفاصيل الصغيرة التي قدّمت بتقنيّة عالية جدًّا ومتنوّعة جدًّا ومتناسقة في الوقت نفسه مع الموضوع. لقد توفرت «الحدّوتة»، وقد لخّصتها في مطلع هذا الحديث عن الرواية. كما توفّرت المواقف الدراميّة والمناجآت. وكذلك تعدّد الشخصيّات وتنوّعها وغناها الداخليّ ووضوحها، أي أنّ القارئ يشعر بكلّ شخصيّة وكأنّها كتلة حقيقيّة من اللحم والدم والأعصاب.

الكوميديا السوداء تنطبق على كثير من الوصف الذي تناول فيه الكاتب أماكن وأشخاصًا وأوضاعًا في غاية القبح والبشاعة والألم. تناولها بطريقة مرحة كقوله مثلًا: «السجن المركزي في عمورية عالم من الصمت والعجب والجنون، وهو أشبه ما يكون بمركب كولومبس أو سفينة نوح»[٤٣].

وبالأسلوب المرح أيضًا المضحك المبكي في الوقت نفسه، يصف الكاتب شروع آمر السجن بالتعذيب بأنّه سيبدأ بمداعبة السجين. ومن ذلك قوله أيضًا: «يجب أن أعترف أنّني شديد البساطة، كنت أتصوّر

(٤٣) الآن هنا: ص ٣٠٦ وانظر أيضاً ص ٣٦٨ – ٣٦٩ .

أنّهم يريدون أن يعطّروا المكان أكثر ممّا فيه من العطر (يقصد رائحة البول وغيره). ومن الأوصاف التي يستعملها، قوله عن أبي سمير آمر السجن المركزيّ: «الشيء الوحيد الذي يوازي هذا الطيف الجسديّ والحركة العصبيّة: الصوت. كان صوته خشنًا أبحًا مليئًا بالخدوش، حتّى يبدو وكأنّه مجموعة أصوات لم يُحسن جمعها وتنسيقها، وقد أعطي كما تعطى جوائز الترضية مطلع كلّ عام جديد»(٤٤).

من الظواهر الأسلوبيّة أيضًا السخريّة، وهي تأتي أحيانًا غير مبرّرة، كسخريّته المتعسّفة من العباءة العربيّة وذلك حين يقول: «يبدو أنّ ارتداءنا العباءة لم يذهب عبثًا، فقد ترك آثارًا عميقة، ولا أريد أن أقول: لا تنمحي. يظهر ذلك في العقل والسلوك، في هشاشة الفكر ورخاوته، وفي الخفاء الذي يميّز الكثير من التصرّفات... دون أن يكون هناك أيّ ردّ فعل؟ دون أن يجرؤ الناس على الشكوى والاحتجاج، إذا لم أقل: لِمَ لا يثورون»(٤٥).

كلّ هذه الصفات يستنبطها الكاتب من ارتداء العباءة العربيّة.

من الظواهر الأسلوبيّة التي اتّبعها المؤلّف التضمين، لا سيّما النصوص الشعريّة، سواء لشعراء أجانب محدثين أو من الشعر العربيّ القديم..

أمّا اللغة فإنّها لم تشكّل أيّ عائق. ففي السرد يُستعمل الفصحى الوسطى المبسّطة، وفي الحوار يستعمل اللغة المحكيّة، وهي تدلّ على معرفة الكاتب باللهجات. ويستطيع القارئ أن يميّز بوضوح لهجة بلاد الشام، كما يستطيع تمييز لهجة شبه الجزيرة. سواء من حيث الأمثال الشعبيّة المستعملة، أو باستعمال مفردات وعبارات معيّنة تدلّ دلالة واضحة على المنطقة التي تستعملها. وتتفاوت مستويات الحوار بحسب الأشخاص المتحاورين.

(٤٤) ن. م: ص ٣٢٦.
(٤٥) ن. م: ص ٣٠٧.

الشيء اللافت في ما يتعلّق بهذه الشخصيّات هو أنّنا لا نعرف شيئًا عن حياتهم خارج السجن، ولا حتّى عن سبب محدّد لسجنهم وتعذيبهم. ولا نعرف هل هذا الذي يدافعون عنه يستحقّ كلّ هذا العناء وهذا التحمّل، أي أنّ القارئ لا يشعر بجدوى هذه التضحية والعناد الذي يمارسه السجين تجاه سجّانه. ليس هناك قيمة معيّنة أو مبدأ. فالحياة داخل السجن، بعد أن يطول الزمن، ويتفاقم الصراع بين السجناء أنفسهم، سواء كانوا سياسيّين أو أولئك الذين سُجنوا لقضايا مدنيّة، تصبح مثل الحياة في أيّ مجتمع فقير يعيش في ظروف طبيعيّة ومعيشيّة متخلّفة وبدائيّة. ينشأ القتال من أجل حاجات الحياة الأساسيّة: الأكل والنوم والعمل والراحة.

فالقارئ لا يسعه إلّا أن يردّد بينه وبين نفسه: ليس السجن السياسيّ هو المهمّ، بل السجن الاجتماعيّ الكبير أيضًا، الذي تسوده شريعة الغاب. القويّ يأكل الضعيف والغنيّ يستغلّ الفقير، والذكيّ يستغلّ الأهبل، وإلى ما هنالك، والإنسان يضطرّ إلى أن يتكيّف مع الحياة وظروفها، والسجن هو جزء من الحياة، كما هي الحرب، وكما هو أيّ شيء آخر في هذه الحياة بحلوّها ومرّها. وقد يخلص القارئ إلى القول إنّ أعمال الكتّاب والفنّانين ما هي إلّا «فشّة خلق»، وهي تعبير عن الذات، وربّما هي لأنّهم لا يحسنون صنع شيء آخر.

لا أستطيع أن أقول إنّني غطّيت هذه الرواية كما تستحقّ، لأنّ فيها الكثير من النمنمة الفنّيّة، وإشارات جمّة تدلّ على الوعي التاريخيّ، وفيها الكثير من وسائل التحريض بشكل لا ينفع معه إلّا قراءة الرواية من الدفّة إلى الدفّة، ليستكمل القارئ المتعة والفائدة، وقد يكون لكلّ قارئ انطباع مختلف ورؤية مختلفة.



(للمقال صلة في العدد المقبل)

# الجدليّة والنقد الأدبيّ
# أضواء نظريّة ومقاربات عمليّة

الدكتور نبيل أيّوب(*)

## ١ ـ مقاربة المجال النظريّ

### تمهيد

يقدّمُ هذا المبحث عرضًا موجزًا للديالكتيك الهيغليّ الماركسيّ، ونقدًا للنقد الأدبيّ الذي سلك مسالك الديالكتيك الماركسيّ، في ضوء نظريّتين: واحدة تنظر إليه من الزاوية نفسها التي نُظر إليه من خلالها، وثانية من زاوية الديالكتيك الهيغليّ، كون إعادة الاعتبار لهذا الديالكتيك تمثّل ظاهرة تكاد تكون عالميّة، بعد انهيار الأنظمة الشيوعيّة، وذلك ليدفين: واحد منهجيّ سعيًا نحو مزيد من الموضوعيّة والمنهجيّة العلميّة واستبعادًا لما تتركه الأيديولوجيّة من أثر في التقويم، وثانٍ لإعادة الاعتبار إلى الموجودات النصّيّة التي أسقطتها الديالكتيكيّة الماركسيّة، والعكس قد يكون صحيحًا.

### ١ ـ الديالكتيك والشعريّة

قد تشكّل الحركيّة والمجاوزة والتدرّج اللولبيّ المطّرد سمات مشتركة تطبع كلًّا من الجدليّة والشعريّة. وهذا ما تبيّن لجان بيار لوفيفر (Lefebvre) عندما كان يدرس آثار هولدرلن، فقد قال: «إنّ اهتمامي

(*) أستاذ النقد الأدبيّ في الجامعة اللبنانيّة – الفرع الثاني.

بهيغل هو جزء من اهتمامي بالفكر الألمانيّ عمومًا وبالشعر خصوصًا. لقد سنحت لي الظروف أن أعمل على آثار هولدرلن حين اكتشفت البعد العالميّ لهذا الفكر الذي تكلّمت عليه، والطبيعة المرهفة والشعريّة للديالكتيك الهيغليّ. إنّ الديالكتيك يقوم بمسار مزدوج: إنّه تحليل، تقسيم، تمييز وتفسير. وقرّاء هيغل يجزمون أنّهم لا يفهمون الفصل الأوّل إلّا بعد ولوجهم الفصل التالي إذ يدركون عندئذ إلى أين يفضي، ولكن لا نعرف دائمًا أين نذهب لنخلق حركة مهمّة شعريّة نوعًا ما»[1].

٢ ـ حدّ الديالكتيك

٢ ـ ١ في العصر اليونانيّ

الديالكتيك (διαλεκτικός)، في أساسه، مفهوم إغريقيّ قام على فنّ المناقشة حسب مبادئ المنطق. فهو العقل (λόγος) في حالة انشقاق (δια) بسبب اختلاط الصواب بالخطأ[2]. ومجاوزةً للانشقاق الحاصل في العقل، وبحثًا عن الحقيقة ينشأ حوار بين طرفين. ومن هذا المنظور كانت محاورات أفلاطون. فقد عنى الديالكتيك عنده الحوار الذي يرتفع به العقل من «المحسوس إلى المعقول»[3]. فالوجود، برأيه، نزوع حركيّ شموليّ نحو الأعلى والأكثر صفاء وحقيقة ومعقوليّة، وهذا النزوع يتجلّى في الجدل الصاعد. إلّا أنّ الديالكتيك عند أفلاطون بقي حائرًا في إيجاد الصلة مع المُثُل. المُثُل ثابتة وغريبة عن الحركة والتغيّر فيما يقتضي الديالكتيك التحوّل. أمّا الديالكتيك مع أرسطو فقد عنى «الاستدلال على وجه الاحتمال» إذ أطلقه على مجال الأقوال المتقاربة والاحتماليّة، واستخدمه لمواجهة الخصم بالنقائض (القول الدحضيّ)[4]. ومنظور

(١) جان بيار لوفيفر، العرب والفكر العالميّ، ١٩٩١، عدد ١٥/١٦، ص ٨٦ (النصّ مترجم).

(٢) Jos. Planche, *Dictionnaire Grec-Français*, 3ᵉ éd., Le Normant, Paris, 1853, n° 1, F.S.G.

(٣) جبّور عبد النور، المعجم الأدبيّ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤، طبعة ٢، ص ٨٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨٣، ١١٣.

أرسطو هذا أبقى الجدليّة في دائرة السلبيّة بينما هي تقتضي وجهًا إيجابيًا، لأنّها في حقيقتها هي فنّ التوصّل إلى معرفة الحقيقة معرفة صحيحة لا احتماليّة، أي تقتضي التيقّن من رأي الطريحة، ومن الرأي المخالف أو النقيضة، وصولاً إلى إنشاء الحقيقة من صيرورتهما معًا وكتأليف منهما. وهذا النوع من المقاربة يقوم على التدرّج والحركيّة والنموّ...

٢ ـ ٢ في الهيغليّة

يركّز هيغل مثاليّته الموضوعيّة على الواقعيّة المطلقة تحقيقًا للوحدة الحيّة بين الفكر والواقع داخل عمليّة التفكير نفسه. من هنا المعادلة التي أوردها في المدخل إلى فلسفة الحقّ، والتي لم يتخلّ عنها مطلقًا: «كلّ ما هو واقعيّ (فعليّ) عقلاني، وكلّ ما هو عقلانيّ واقعيّ (فعليّ)»(٥). ذلك أنّ العقل الفلسفيّ يعرف أنّ العالم الخارجيّ ليس واقعًا قائمًا بذاته، إنّما هو إنتاج وإسقاط للروح ذاته. وعلى هذا، فإنّ ديالكتيك هيغل هو ديالكتيك الفكرة المطوّرة نفسها بنفسها، هو مشروع شموليّ يضبط حركة الكون والوعيّ، ويفسّر صيرورة العالم والفكر، ويجعل القول في مستوى الوجود، ويستوعب التاريخ الإلهيّ البشريّ الذي يؤكّد وجوده خلال تطوّره الفعليّ، وينتظر اكتمال حلقاته الجدليّة عند تحقيق وحدة الفكر والمادّة، العقل والواقع. من هنا، فإنّ فلسفة هيغل هي فلسفة الكلّ الحقيقيّ المتناسق، وتطوّر هذا الكلّ وتحوّله بخطّ صاعد بلوغًا للمطلق(٦). وأنّ منهجه الديالكتيكيّ ليس شيئًا آخر غير «بنية هذا الكلّ المعروض في أساسيّته الخالصة»(٧).

(٥) Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Trad. A. Kaan, Paris, 1983, Ed. Gallimard, p.41.

(٦) Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Trad J. Hyppolite, Paris, 1987, Aubier, I, p.p. 18 -19.

(٧) *Ibid*, p. 41.

٢ ـ ٢ـ ١ تتمّ الحركة الجدليّة عند هيغل في مراحل ثلاث[٨]:

أ - إثبات الطريحة، أو الوضع، حيث الكائن كائن، (في ذاته) ← A

ب - نفي الطريحة، أو المضيّ من الذات ووضعها في آخر، حيث الكائن ليس كائنًا (من أجل ذاته): $A \rightarrow -A$

ج - نفي النفي، وهو إثبات، أي تصبح الذات الآخر وتعيده إليها، حيث الكائن في صيرورة (في ومن أجل الذات) ← (A–). حيث يمكن اختصار الحركة الجدليّة بما يأتي:

$$A \rightarrow -A \Rightarrow = (-A)$$

فالحركة الجدليّة محايثة ومنسجمة مع التخطّي، تتطلب المضيّ إلى الآخر من غير ضياع الأوّل، ممّا يحقّق وحدة الذات والآخر، بما يعني أنّ الحركة الجدليّة تتخطى الطريحة ونقيضها، وتحتفظ بما هو قابل للحياة، أي بما هو من قبيل الحقيقة. وكلّ ذلك يميّز الحركة الجدليّة بحركة لولبيّة مطّردة كتقدّم واتساع.

٢ ـ ٢ ـ ٢ يقدّم لنا هيغل مشروعه الشموليّ من خلال التجربة التي يجريها الفكر في جدل الكينونة وجدل الماهية وجدل المفهوم التي تشكّل معًا تعيّنات المطلق وتعرّفه[٩] وتؤسّس لتجلّي الروح الشامل.

أ - إنّ تجربة الفكر تؤسّس، في المرحلة الأولى، لظهور الروح الذاتيّ. إنّ الخطوة الأولى نحو هذا التجلّي هي الوعي الحسيّ الذي يرتبط بمجرّد الكائنيّة أو الحضور[١٠]، حيث إنّ الكينونة

(٨) Hegel, *Science de la Logique*, Trad. Jankélévitch, Paris, 1971, Aubier. *«Logique de l'être», «Logique de l'essence», «Logique du concept».*
— *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Trad H. Bourgeois, Paris, 1970, J.Vrin

(٩) *Logique de l'essence*, p.7,

(١٠) *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p.81

تعيّن مستوى المعرفة الأوّل. والكينونة مجرّدة من أيّ علاقة أي من أيّ عقلنة، لأنّ ما لا يرتبط بغيره لا يمكن التفكير فيه. ولأنّ معرفة أيّ شيء تقتضي وجود توسّط أو كلّيّة كانت الماهية هي المرحلة الثانية من تشكيل الروح الذاتيّ، فضلاً عن أنّ إدراك الكلّيّات يقتضي إدراك الماهيّات. ومسار الماهيّة هو عمليّة تفكّر تقود من مجرّد التفكّر إلى الظهور، أي إلى الواقع الفعليّ. وما يتبقّى من الكينونة هو ظاهرها فقط(١١).

ب - تظهر الماهية في طابعها المباشر كموجود، وفي توسّطها كظاهرة(١٢)، وفي حقيقتها كعلاقة تخترق كلّ ظاهرة كقانون لها(١٣). تدفع الأجزاء إلى الارتباط بالكلّ، والقوّة إلى التمظهر. وحيث يبرز الاختلاف شفافًا بين لحظات ماهويّة واحدة يتقدّم المفهوم مملكة الذاتيّة والحرّيّة(١٤). وبالمفهوم نصل إلى بنية تسلسل الفكر من الكلّيّ إلى الجزئيّ مرورًا بالفرديّ، وإلى مستوى المعرفة عبر استخدام التحديد الجدليّ الشموليّ، وإلى تعيّن الفكرة باستخدام المنهجين التحليليّ والتأليفيّ(١٥)، وإلى التميز بين الواحد والكثرة حيث إنّ الواحد (الكلّيّ) هو الفكرة الشاملة التي هي بالضرورة الذاتيّة، لأنّ الذات هي ما هو حقيقيّ في الموضوع، أي أنّ الذات ترى صورتها منعكسة في مرآة الموضوع. وهذا هو الوعي الذاتيّ(١٦).

ج - يكشف هيغل أنّ الوعي الذاتيّ يتطوّر وفقًا لمراحل ثلاث: الرغبة - الوعي المعرفيّ - الوعي الكلّيّ. ويكشف الوعي عن نفسه أوّلاً

---

(١١) *op.cit.*, p.p. 10 et 442

(١٢) *Ibid.*, p.p. 141 - 142

(١٣) *Ibid.*, p.p. 145 - 159

(١٤) *Ibid.*, p.p. 217 - 238

(١٥) *Logique du concept*, p.p. 502 - 526

(١٦) ولتر ستيس، فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، ١٩٨٣، دار التنوير للطباعة والنشر، المجلّد الثاني، طبعة ٣، ص ٣٧ .

بصورة الرغبة، وهذا ما ينشئ التناقض بين الذات والموضوع، وما يدفع الذات إلى تدمير الموضوع (الجوع والطعام). أي تعمل الذات إلى تدمير أي مظهر استقلاليّ عنها[١٧]. إلّا أنّ الذات تجد نفسها، في مرحلة لاحقة، أنّها أمام ذوات أخرى مثلها تسعى إلى الهدف نفسه، وهذا ما يدفع إلى صراع الحياة والموت، وتاليًا إلى الاعتراف المتبادل. والواقع، فلقد مثّل بلوغ الوعي هذا المستوى بداية المجتمع، ومهّد لقيام الدولة والمؤسّسات والقوانين، ولحركة التاريخ. ولقد مثّل هيغل عن ذلك الصراع بالمعركة الأولى بين السيّد والعبد[١٨] حيث إنّ المهزوم منهما هو الذي لم يعرّض نفسه كفاية، فخضع للقوّة وأخذ مكانة العبد وحافظ على حياته، بمقابل أن يعمل بقسوة، فيما ينعم السيّد من غير أن يعمل.

إنّ محرّك التاريخ كان على الدوام «الصراع من أجل الاعتراف»[١٩]. فالإنسان الهيغليّ يختلف عن الحيوان بشكل جذريّ كونه لم يرغب فقط رغبة الحيوان بالمأكل والمأوى والمحافظة على البقاء، إنّما رغب رغبة الآخرين في أن يكون معترفًا به من قبل وعي بشريّ آخر، وباعتباره إنسانًا[٢٠]. بما يعني أنّ ما يشكّل هويّة الإنسان الأكثر إنسانيّة هو تعريض حياته للخطر من أجل القيمة المعنويّة المحضة[٢١]. من هنا نفهم قول هيغل: «إنّنا فقط في مخاطرتنا بالحياة نحفظ الحرّيّة»[٢٢]. ذلك أنّ للقبول الإراديّ بخطر الموت في معركة من

(١٧) المرجع نفسه، ص ٤٢

(١٨) *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p.p. 161 - 166

(١٩) فرنسيس فوكوياما، العرب والفكر العالميّ، ١٩٩١، عدد ١٥/١٦، ص ٨٩ (النصّ مترجم).

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٩١ .

(٢١) المرجع نفسه، ص ٩١ .

(٢٢) *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p.159

أجل الاعتبار المحض هو ما يجعل الإنسان إنسانيًا، وما يشكّل ركيزة الحرّية الإنسانيّة.

٢ ـ ٢ ـ ٣ يشكّل الروح الموضوعيّ المرحلة الثانية من مراحل ظهور الروح المطلق، فالروح الذاتيّ قد خرج من جوانيّته عبر المؤسّسات والقوانين والدولة ليوجد نفسه في العالم، بما يعني أنّ الوعي الذاتيّ يُصبح موضوعيًا. فالروح الموضوعيّ يقوم على الإرادة الحرّة، ومن منتجاتها القوانين. وبوصف الإنسان محكومًا بالقانون يعني أنّه محكوم بالكلّيّ، أي بما يسقطه هو نفسه في العالم[٢٣]، وبذلك تكون الدولة في الديالكتيك الهيغليّ قمّة المعقوليّة، وتكون الموضوعيّ والكلّيّ والحقيقيّ والروحيّ مترادفة. ولكن، إذا كانت القوانين جائرة فإنّها تكون من تجلّيات اللاحرّيّة، بما يعني أنّ مصلحة فئة أو شخص هي التي أنتجت القانون لا الروح. وإنّ إطاعة الفرد لمثل هذا القانون تعني خضوعه للعبوديّة لأنّ القانون الحقيقيّ يتضمّن الكلّيّة أي أنا نفسي[٢٤]. من هنا تقدير هيغل للحرّيّة التي تقوم على مبدأ الكلّيّ ورفضه لمبدأ الحرّيّة الفرديّة، فالكلّيّ هو الذي ينتج القانون الحقيقيّ، ويلزم الخضوع له لأنّه خضوع للذات الجوهريّة الحقيقيّة[٢٥] ولقد ظهر أنّ الذات الحقيقيّة هي الذات بوصفها كلّيّة في الإرادة والفكر.

٢ ـ ٢ ـ ٤ ومثلما لم يكن الروح الذاتيّ يمتلك الحقيقة لأنّه كان داخليًا وحسب، فإنّ الروح الموضوعيّ لا يمتلكها بدوره لأنّه خارجيّ وحسب. إنّ الطرفين متضادّان فيما من طبيعة الروح أن يكون مؤتلفًا، وهما متناهيان ومن طبيعته أن يكون لا متناهيًا. ولذلك على الروح أن يتخطّى التقسيم الذي خلقه لنفسه داخل نفسه فيضمّ الجانبين في وحدة عينيّة فيكون ذاتًا وموضوعًا في آن، وبذلك يتشكّل الروح المطلق الذي لا

(٢٣) ولتر ستيس، أعلاه، ص ٦٣.
(٢٤) المرجع نفسه، ص ٦٣.
(٢٥) المرجع نفسه، ص ٦٥ـ ٦٦.

يوجد إلّا بوصفه الوعي البشريّ الذاتيّ. ومضمون الروح البشريّ الأساسيّ هو الحرّيّة. والروح الذي يعرف نفسه بأنّه الحقيقة الواقعيّة بكاملها، والذي يرى في ذاته الوجود كلّه، هو الروح الحرّ كلّيًا. وما دامت الحرّيّة والتعيّن الذاتيّ واللاتناهي تعبّر عن فكرة واحدة فإنّ الروح بوصفه روحًا مطلقًا يصبح لا متناهيًا. وعلى هذا فإنّ العقل أيضًا يصبح لا متناهيًا ويعبّر عن نفسه في الفنّ والدين والفلسفة[٢٦].

يتعرّف الروح المطلق إلى نفسه، في الفنّ بشكل تأمّل، على أنّ الشعر هو أسمى مراحله[٢٧]، وفي الدين بشكل تمثّل، على أنّ المسيحيّة هي الديانة المطلقة لأنّ مضمونها هو الحقّ المطلق. فضلًا عن أنّ هذا المضمون يتّحد بالفلسفة الهيغليّة. إلّا أنّ الفرق بينهما هو أنّ المسيحيّة تعرض المضمون على هيئة تمثّل فيما تعرضه الهيغليّة بصورة الفكر الخالص[٢٨] وهذه الصورة تجد اكتمالها في الفكرة الشاملة كما يمثّلها المشروع الهيغليّ الشموليّ، وكما يعرضها الديالكتيك عنده.

٢ ـ ٣ في الماركسيّة

ورث ماركس عن هيغل فكرة العلاقة الجدليّة بين المادّة والفكر، لكنّه أجرى تعديلًا لهذه العلاقة فنسب الأوّليّة للمادّة والواقع، واعتبر أنّ الأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعيّة معاكسًا بذلك الرؤية الهيغليّة، يقول: «إنّ طريقتي الديالكتيكيّة لا تختلف عن الطريقة الهيغليّة من حيث الأساس فحسب، بل هي ضدّها تمامًا. فحركة الفكر، هذا الفكر الذي يشخّصه هيغل ويطلق عليه اسم «الفكرة» هي في نظره خالق الواقع وصانعه. فما الواقع إلّا الشكل الحادثيّ للفكرة. أمّا في نظري فعلى العكس، ليست حركة الفكر سوى انعكاس

---

(٢٦) المرجع نفسه، ص ١٢٩ .

(٢٧) Hegel, *Esthétique*, 4, Paris, 1974, Flammarion, p.17

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٩٦ .

لحركة الواقع منقولة إلى دماغ الإنسان ومستقرّة فيه»[٢٩]. ومع كلّ ذلك، بقي ماركس وفيًا لأستاذه إذ اعترف له بعظمة فكره، وإن يكن قد أخذ عليه نزعته الصوفيّة، فقلب جدليّته رأسًا على عقب، قال: «أعلنت نفسي بصراحة تلميذًا لهيغل هذا المفكّر العظيم... وعلى الرغم من أنّه يشوّه الديالكتيك بالصوفيّة، فهو على كلّ حال أوّل مَن عرض حركة الديالكتيك الشاملة: الديالكتيك عند هيغل يسير على رأسه، ويكفي إعادته على قدميه لكي ترى له هيئة معقولة تمامًا»[٣٠].

شكّلت المعادلة الديالكتيكيّة الهيغليّة حول «الواقعيّ العقلانيّ» محور انقسام طلّابه[٣١]، فاليسار الهيغليّ أخذ الشطر الأوّل منها «كلّ ما هو عقلانيّ واقعيّ (فعليّ)»، فقال بما أنّ الواقعيّ (واقع ألمانيا آنذاك) اليمينيّ الاستبداديّ الاقطاعيّ الدينيّ ليس عقلانيًا لأنّه مستبدّ وشرّير، وجب أن يصبح معقلنًا وشرعيًّا وعادلاً بتوسّط الثورة، فتحدّدت هكذا وظيفة الفلسفة الماركسيّة اليساريّة بتغيير الأوضاع وتحرير الإنسان بوساطة عمليّة نضاليّة تقلب الواقع الاجتماعيّ لتجعله يتماشى مع الجوهر الإنسانيّ كما تراه. أمّا اليمين الهيغليّ فقد تبنّى الشطر الثاني: «كلّ ما هو واقعيّ عقلانيّ». أي إنّ الواقعيّ قانونيّ ونظاميّ، ولذلك تصبح الثورة فوضى وتستدعي ضبطًا تقوم به الدولة باسم القانون والطبقة الحاكمة. فتحدّدت هكذا وظيفة الفلسفة اليمينيّة بتبرير الواقع، وفهمه، والانسجام مع متطلّباته.

٢ ـ ٣ ـ ١ الديالكتيك المادّي والتاريخيّ

تعلن المادّيّة أنّ المادّة هي الواقع الأوّل، وأنّ الفكر هو الثاني، وتاليًا، لا يستطيع الفكر أن يوجد دون شروطه المادّيّة وهي الطبيعة ودماغ

---

(٢٩) ماركس، رأس المال، ترجمة محمّد عيتاني، بيروت، ١٩٥٦، منشورات مكتبة المعارف، ج ١، ص ٣٤.
(٣٠) المرجع نفسه، ص ٣٢.
(٣١) محمّد الزايد، الفكر العربيّ المعاصر، ١٩٨١، عدد ٨/٩، ص ١٦١.

الإنسان[٣٢] أمّا الصلة بين الطبيعة والإنسان فهي النشاط العمليّ الاجتماعيّ. وهكذا قامت الديالكتيكيّة المادّيّة لتفسّر الكون والأشياء تفسيرًا نقديًّا يدرك حركتيها من غير تجريد، بينما قامت المادّيّة التاريخيّة لتدرس المجتمع، وقوانين تطوّره، ونشاط الناس العمليّ[٣٣]. فلقد كان شاغل ماركس أن يجد قانون الظاهرات: قانون تغيّرها ونموّها وانتقالها من شكل إلى آخر، من نظام إلى آخر، ليقيم الدليل على ضرورة نظم معيّنة للحياة الاجتماعيّة، يواجهها بوصفها سياقًا طبيعيًّا من الظاهرات التاريخيّة. وهو سياقٌ خاضع لقوانين، ليست فقط مستقلّة عن إرادة الإنسان وإدراكه ومقاصده، إنّما تعيّن وعيه وإرادته ومقاصده[٣٤]. من هنا الصيغة الأساسيّة للمادّيّة التاريخيّة: «ليس وعي الناس هو الذي يحدّد وجودهم الاجتماعيّ، إنّما وجود الناس الاجتماعيّ هو الذي يعيّن وعيهم»[٣٥]. إنّ الإنسان، في المفهوم الماركسيّ، هو نتاج للطبيعة جسدًا وفكرًا، وهو تاليًا تاريخيّ ومحرّك للتاريخ، ينمو جدليًّا نموًّا يرتبط بوسائل الإنتاج وبالعلاقات الانتاجيّة، بما يعني أنّ الإنسان الذي يحوّل الطبيعة تعمل الطبيعة على تطويره وتحويله. يكشف، هكذا، الديالكتيك الماركسيّ تحوّل الإنسان من المستوى الطبيعيّ إلى الاجتماعيّ فالإنسانيّ.

أ – في المستوى الطبيعيّ[٣٦] هو ديالكتيك حاجة وإرضاء حاجة بتوسّط العمل، حيث يشكّل ديالكتيك الاحساس بالحاجة لحظة المعرفة الأولى (الحاجة تدفع الإنسان إلى العمل).

---

(٣٢) روجيه غارودي، ما هي المادّيّة، ترجمة محمّد عيتاني، بيروت، دار المعجم العربيّ، لا طبعة، ص ٤٢ .

(٣٣) بودوستنيك وسبيركين، عرض موجز للمادّيّة التاريخيّة، دار التقدّم، موسكو، لا ت، ص ٤٢ .

(٣٤) ماركس، رأس المال، ج ١، ص ١٩- ٢٠ .

(٣٥) Marx et Engels, *Sur la Littérature et l'Art*, Paris, 1954, p.p. 142 - 149

(٣٦) محمّد الزايد، أعلاه، ص ١٦٢ .

ب - في المستوى الاجتماعيّ[٣٧] هو ديالكتيك قوى منتجة وعلاقات إنتاجيّة بتوسّط الثورة من أجل عقلنة علاقات الانتاج، حيث يشكّل ديالكتيك البراكسيس لحظة المعرفة الثانية (العمل يدخل الإنسان في علاقات اجتماعيّة...)

ج - في المستوى الإنسانيّ هو ديالكتيك البنيات التحتيّة (الاقتصاديّة والإنتاج للحياة...) والبنيات الفوقيّة (المؤسّسات السياسيّة والتشريعيّة والدينيّة والفنّيّة، والإيديولوجيّات)[٣٨].

٢ ـ ٣ ـ ٢ الصراع الطبقيّ والتطوّر

تبيّن الماركسيّة أنّ تصارع الطبقات الاجتماعيّة كان، على الدوام، محرّك التحوّلات التاريخيّة، وفي هذا الصراع تناقضات لا حصر لها: الحر ≠ العبد، النبيل ≠ العامي، الاقطاعيّ ≠ القِنّ، صاحب العمل ≠ العامل. أي القاهرون ضدّ المقهورين. وبين الطرفين حروب لا تهدأ إلّا لتعود فتستمر، بما يعني أنّ قوى العمل التي كانت تتطوّر في قلب المجتمع كانت تخلق، على الدوام، الظروف المادّيّة لتقويض المجتمع. فالتناقض الجدليّ الماركسيّ هو إذن تناقض اجتماعيّ، وهو الذي دفع المجتمع إلى التغيّر والتطوّر والانتقال من الشيوعيّة البدائيّة، إلى النظام الأسريّ، إلى نظام الرقّ، إلى نظام الإقطاع، إلى النظام الرأسماليّ، إلى النظام الأخير الذي ترى الماركسيّة أنّ المجتمع صائر إليه وهو نظام الاشتراكيّة المعاصرة. وكلّ مرحلة تاريخيّة سلب لسابقتها، والسلب الجدليّ نفي واحتفاظ في آنٍ معًا، وليس إفناء. إنّ النفي لا يكون جدليًّا إلّا إذا كان مصدرًا للتطوّر، أي أن يحتفظ بالعناصر الأساسيّة للمرحلة السابقة، وهذا التطوّر يسير بخطٍّ لولبيّ، وبمعزل عن إرادة الإنسان.

يرتبط التطوّر التاريخيّ إذن بنضال الطبقات ضدّ الاستغلال،

---

(٣٧) المرجع نفسه، ص ١٦٢.

(٣٨) كارلوني وفيللو، النقد الأدبي، ترجمة كيتي سالم، بيروت ١٩٧٣، منشورات عويدات، طبعة ١، ص ١٢٦ـ ١٢٧.

وبدراسته خَلُصَتْ الماركسيّة إلى مجموعة من المبادئ[٣٩]:

أ - إعتبار الثورات الاجتماعيّة ضرورة تاريخيّة، تمتدّ جذورها في حياة المجتمع الاقتصاديّة، وتصدر من النزاع بين القوى الانتاجيّة الجديدة والعلاقات الانتاجيّة القديمة. ولذلك تقف الماركسيّة مع الثورة ضدّ السلطة الحكوميّة، وضدّ الدولة، وضدّ ديموقراطيّة البرجوازيّين والأغنياء، وضدّ القوميّة والأمّة لأنّهما التاج والشكل الحتميّان للمرحلة البرجوازيّة من التطوّر. وتدعو إلى قيام الاشتراكيّة الأمميّة (يا عمّال العالم اتّحدوا)، وتحدّد إيديولوجيّتها بأنّها نظام الأفكار المدافع عن مصالح الطبقات البروليتاريّة، والحامل إليها القيم الإنسانيّة كالأخوة والصداقة بين الشعوب، فضلًا عن أفكار السلم والسعادة على الأرض.

ب - إعتبار النضال سببًا للتطوّر والتحوّل التاريخيّين، واعتبار الطبقة البروليتاريّة، في تصارعها مع الطبقة البرجوازيّة، أكثر الطبقات وعيًا وتنظيمًا ووضوحًا في نضالها وكفاحها وأهدافها.

ج - تحديد قضايا العصر الأساسيّة بحركات التحرّر الوطنيّ، وبالحركات العمّاليّة، وبقضايا الحرب والسلم، وبالنضال من أجل السلم والديموقراطيّة الشعبيّة، ومن وسائله الثورات والاضرابات والتظاهرات.

٢ ـ ٣ ـ ٤ النشاط الفنّيّ والأدبيّ

أ - إعتبار الأدب ثمرة فئة من البنية الفوقيّة يعكس جدليّة العلاقات بين البنية الفوقيّة الأيديولوجيّة، والبنية التحتيّة. وتحديد وظيفته بخدمة مصالح الشعب وبالتعبير عن المثل العليا للطبقة الكادحة.

ب - عكس الأدب حقيقة الصراع الطبقيّ والواقع الموضوعيّ، وكشفه عن تناقضات العصر الأساسيّة، وعن تصارع القوى الاجتماعيّة،

---

(٣٩) عرض موجز للمادّيّة التاريخيّة، ص ٧٧ـ ١٤٠ .

وتصويره الأخلاق النموذجيّة بما هو عامّ وأساسيّ، ذلك أنّ الأدب وسيلة لمعرفة العالم وتغييره[٤٠].

ج - تصوير الواقع بصدق، وقياس الصدق الفنّيّ بمدى ارتباط الأدب بالحياة الاجتماعيّة، وبإظهار حقيقتها، وبعكسه وعي العصر، وبوقوفه إلى جانب نضال قوى المجتمع التقدّميّة.

د - تحديد وظيفة النقد الأدبيّ بوضع الكاتب وسط الصراع الطبقيّ، على أن ينظر إلى المنتج الأدبيّ كحدث اجتماعيّ لا فردي، فيبحث الناقد عن الواقع الاجتماعيّ، وعن العوامل الاجتماعيّة الاقتصاديّة المتمكّنة.

هـ - قياس الإبداع الأدبيّ بكشفه عن مفاصل التغير، أي عن مرحلة انتقال بين مرحلتين، وعن القيم التي توشك أن تولد[٤١]. وقياس الأصالة بالتقاط المزايا والظواهر المهمّة في العصر، وكشف حقيقتها، وبمعرفة الجوانب الأساسيّة في الواقع. إنّ الأصيل يتضمّن حكمًا الحقيقة الموضوعيّة.

## ٢ ـ مقاربة المجال العمليّ

### ١ ـ عندما تقول الإيديولوجيّة في الشاعر

عندما تقول الإيديولوجيّة في الشاعر تسقط القصيدة ويسقط الشاعر. وهذا ما يتكشّف لنا في «تجريب» الكثير من الشعراء الجدد. ومثالاً لذلك جميع القصائد التي كتبها السيّاب في مرحلة التزامه المبادئ الماركسيّة[٤٢]، ومن تلك القصائد «الأسلحة والأطفال»[٤٣].

---

(٤٠) أسس علم الجمال الماركسيّ للينيني، تعريب فؤاد مرعي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٨، طبعة ٢، ص ١٩٧ و٢٦٣ .

(٤١) كارلوني وفيللو، أعلاه، ص ١٣٠ .

(٤٢) إيليا حاوي... ؟

(٤٣) ديوان بدر شاكر السيّاب، بيروت، دار العودة، ١٩٧١، ص ٥٦٣ـ ٥٩١ .

يريد السيّاب أن تكون قصيدته تجسيدًا للحرّيّة الإنسانيّة التي يفهمها بمنطق الضرورة والخضوع لحتميّة التطوّر الاجتماعيّ والعالميّ وفقًا لما لقّنته إيّاه الإيديولوجيّة الماركسيّة آنذاك، كما يريدها تمثيلاً حيًّا للفعل الإنسانيّ الهادف إلى تغيير الواقع بتوسّط الثورة.

يبني السيّاب القصيدة على الازدواج التناقضيّ: «الحرب والسلم»، وهذا الازدواج التناقضيّ يعكس الصراع بين إيديولوجيّتين متصارعتين تطبعان العصر: الرأسماليّة الاحتكاريّة والاشتراكيّة العلميّة، وهو بناءٌ يعكس ابتناء الشاعر الإيديولوجيّ والسياسيّ من الخارج.

يستهلّ الشاعر القصيدة برسم صورة الحياة يضفيها الأطفال في علاقات عائليّة سعيدة، في بيئة ريفيّة مريحة. ولكن سرعان ما يحوّل الطغاةُ الأطفال إلى جنود يخوضون ساحات الموت بدلاً من اقتناص سعادة الحياة من ساحات الطفولة. وإذا الشرّ ينذر:

«عصافير؟ أم صبية تمرحُ؟
أم الماء من صخرةٍ ينضحُ
ولكن على جثّة دامية؟
وقبّرةٍ تصدحُ
ولكن على خِربةٍ بالية؟
عصافير؟!
بل صبية تمرحُ
وأعمارها في يد الطاغية»(٤٤)
إنّ في الساحة جثّة وخرابًا، وإذا صوت يصيح:
«حديد عتيق
رصا... ص
حد... يد»(٤٥)

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٥٦٨ .
(٤٥) المرجع نفسه، ص ٥٦٩ .

إنّه صوتٌ دمويّ شبيه بصوت حفّار القبور. ويتنامى الصوت، وينتقل من مكان إلى آخر، ليشمل روابي الأرض كلّها، وهكذا بين صوت الأطفال وصوت التاجر تبتنى القصيدة وتنمو وتتطوّر:

«حديدٌ عتيقْ..
حديدٌ عتيقْ!
رصاصٌ، وحتّى كأنَّ الطريق
حديدٌ عتيق.
وينقضُّ، كالمعول الحافر،
صدى راعب من خطى التاجر»[46].

إنّ الإيديولوجي هو الذي يقول هنا في الشاعر، وهو الذي يرسم حدود الصراع. فصوت الأطفال يرمز إلى البراءة والسلام، ويتّحد بالأمّ «بائعة السرير»، وبعمّال المناجم، وبالفلّاح، بغاية بناء حضارة سلميّة، وبالمقابل صوت التاجر هو صوت خراب، يقوّض السلم، يزرع الحروب، ويتّحد بالغزاة والطغاة. وعلى سبيل التفاؤل الذي تفرضه الإيديولوجيّة الماركسيّة المؤمنة بحتميّة التطوّر إلى الأفضل، يأمل الشاعر بتحويل رموز الشرّ والحرب إلى دعاة سلام في العالم.

إنّ الشكل السياسيّ: «أممية ـ ماركسيّة ـ سلميّة» يطغى على الشاعر من الخارج، فتفرض عليه الإيديولوجيّة أن ينهي القصيدة بانتصار السلم على الحرب، والحياة على الموت:

«سلامٌ على العالم الأرحب،
على الحقل والدار والمكتب،
على معمل للدمى والنسيج»،[47]

من غير أن ينسى الشاعر التعريج على الكنج والصين وفلسطين،

(٤٦) المرجع نفسه، ص ٥٦٩ .
(٤٧) المرجع نفسه، ص ٥٨٤ .

ثمّ على لندن وباريس وتونس والرباط وإيطاليا، ممّا يحوّل الأطفال بالنهاية إلى مصابيح تنير البشريّة، وممّا يحوّل أيضًا طغاة البشريّة إلى مسالمين:

ونرقى بها من ظلام العصور
إلى عالم كلّ ما فيه نور
(رصاص، رصاص، رصاص، حديد
حديد عتيق)..
لكون جديد![٤٨]

إنّ الشعريّ في هذه المطوّلة يفقد شعريّته، وتاليًا فنّيّته. وإزاء ذلك لا يجد القارئ ما يثيره ويدهشه، فهو يغرق في التفاصيل والتكرير والاسترسال والتداعي الرتيب المملّ، يضيع في رحاب العالم وفي تشعّبات القصيدة التي تفقد الدهشة والتوتّر والجاذبيّة والسحر، وتدور دورتها في الخارج الاجتماعيّ والسياسيّ، وتصبح مجرّد نقل للإيديولوجيّ، فلا تعكس رؤيا ولا تخلق عالمًا ولا تؤسّس حقائق، إنّما تكتفي بنقل مجرّد رؤية مسطّحة وأفقيّة. إنّ القصائد الخاضعة لسلطة الإيديولوجيّ هي جزء من النظريّة ومن الرؤية السياسيّة والحزبيّة، وليست تمثيلات حيّة لتجارب شعريّة أو رؤى خلّاقة. إنّها انعكاس لموقف سياسيّ عامّ وليست تعبيرًا عن موقف وجوديّ خاصّ، وعلى هذا لا يتجاوز الشاعر الذي تقول الإيديولوجيّة فيه المعطى، ولا يرقى إلى تأسيس الحقائق الحركيّة الصراعيّة، وتاليًا، يبدو شعره مرآة عاكسة للواقع العامّ المبتذل. إنّه الشعر - الصناعة - التركيب وليس الخلق الجديد للكون.

إذا كنت قد اخترت هذه القصيدة، فلأنّها ممّا يعتد به من إبداعات الشعر الحديث، غير أنّنا اكتشفنا نزعتها التقريريّة السرديّة المباشرة، وعكسها للواقع كما هو في العالم كلّه، وتوافقها التامّ مع ما تقوله

(٤٨) المرجع نفسه، ص ٥٩٠ - ٥٩١ .

الإيديولوجيّة الماركسيّة، ممّا جعلها تسقط، وتسقط القصائد مثيلاتها، وليس لنا سوى أن نذكر دواوين بعض الشعراء، ونتجوّل بين قصائدها، مع أنّ عملنا هذا يعيد إحياءها وإيقاظها من الشيئيّة الثقيلة المثقّلة فيها، لأنّ متجيها أنفسهم ما عادوا يذكرونها، نذكر منها: «أوراق في الريح»[٤٩] لأدونيس وخصوصًا قصيدة الفراغ، و«سفر الفقر والثورة»[٥٠] للبيّاتي وخصوصًا القصيدة المعنونة باسم الديوان نفسه، و«الناس في بلادي»[٥١] لصلاح عبد الصبور وخصوصًا قصيدة هجم التتار.. وغير ذلك كثير من الدواوين، وممّا سمّي قصائد...

٢ ـ عندما يقول المنهج في الناقد

عندما يقول المنهج في الناقد، على اعتبار أنّه الحقيقة الوحيدة الجانب، يسقط النصّ ويسقط المنهج ويسقط الناقد. وعندئذٍ لا يرى الناقد في النصّ سوى ما يقوله ظاهر المنهج، فينطلق هكذا من المفهوم الواحد إلى الكثرة، استنادًا إلى أحكام مسبقة ومبادئ قبليّة، أو هو يسقط الإبداعيّ من النصّ لمجرّد أنّه لا يقول قولة المنهج، أو هو يزيّف الحقيقة حفاظًا على الإيديولوجيّة.

يعلن حسين مروّه التزامه المنهج الواقعيّ في دراسته النقديّة[٥٢] وبالتحديد، المنهج الجدليّ الاجتماعيّ الماركسيّ، وهو يسوق جملة اتّهامات ضدّ النقد العربيّ عمومًا واللبنانيّ خصوصًا، فيشير إلى اتّسام النقد بطابع الفوضى، «فوضى القيم والمقاييس والأهداف» وبالأحكام الاعتباطيّة، وبالتخلّف، وبالذاتيّة، وهكذا «قد يرتفع العمل الأدبيّ نفسه هنا إلى ذروة ذرى القيم. وينحدر هناك إلى الدرك السحيق من التفاهة»

(٤٩) أدونيس، الآثار الكاملة، بيروت، دار العودة، ١٩٧١ .
(٥٠) ديوان عبد الوهّاب البيّاتي، بيروت، دار العودة، ١٩٧٩ .
(٥١) ديوان صلاح عبد الصبور، بيروت، دار العودة، ١٩٧٧ .
(٥٢) حسين مروّه، دراسات نقديّة في ضوء المنهج الواقعي، بيروت، ١٩٨٨، مكتبة المعارف، لاط، ص ٩ .

ذلك أنّ النقد قد قام عندنا على نوع العلاقة التي تربط الناقد بصاحب العمل الأدبيّ، وليس على العلاقة الفنّيّة بين الناقد والعمل الأدبيّ نفسه[٥٣]. ولا يجد مروّه منقذ خلاص سوى باعتماد النقد المنهجيّ الذي بقي غائبًا غيابًا تامًّا، وإذا كان بعضهم يعتبر أنّ النقد المنهجيّ يؤدّي إلى نوع من «الميكانيكيّة» في عمل الناقد فإنّ مروّه يرى «أنّ المنهجيّة النقديّة لا تستحقّ هذه الصفة»، لأنّ الأسس والمقاييس النقديّة المنهجيّة ثابتة، برأيه من حيث الجوهر، إلّا أنّها متحرّكة متطوّرة متجدّدة متنوّعة من حيث التطبيق[٥٤].

يحدّد مروّه وظيفة النقد «بتثقيف القارئ». «وبتبصير الكاتب بالقيم الحقيقيّة التي يحتويها عمله ليكون على بيّنة ممّا يصنع ويخلق»... أي «إنّ النقد الموضوعيّ المنهجيّ يقوم بوظيفة مزدوجة تؤدّي إلى تطوير حركة النقد وحركة الأدب وحركة الثقافة الوطنيّة»[٥٥]. وباختصار أنّ وظيفة النقد هي البحث عن الحقيقة، وهذا البحث لا يكون «دون منهج، ودون أسس نظريّة يقوم عليها المنهج»[٥٦]. ممّا يعني أنّ مروّه يحدّد مسبقًا الحقيقة التي يبحث عنها في المؤلّفات كما يحدّد الزاوية التي ينظر من خلالها إلى تلك الحقيقة. فكيف تعامل مروّه عمليًّا مع النصوص؟

٢ ـ ١ إذا كان في الموضوع ما يتوافق مع ما يقوله الإيديولوجيّ، استخرج منه الناقد ما يرضي المنهج، وأغدق على صاحبه الاطراءات، وهذا ما نراه في رواية فارس آغا[٥٧] لمارون عبّود. وهكذا، بعد ذكر النوع الأدبيّ[٥٨]، يركّز الناقد على النظرة الشموليّة، أي على رفض عزل أي ظاهرة عن الحركة الشاملة لكشف الصلات بين الزمان والمكان وبين

(٥٣) المرجع نفسه، ص ٧ ـ ٨.
(٥٤) المرجع نفسه، ص ٦.
(٥٥) المرجع نفسه، ص ٩.
(٥٦) المرجع نفسه، ص ٩.
(٥٧) المرجع نفسه، ص ١٣.
(٥٨) المرجع نفسه، ص ١٤.

الناس والأشياء، وللنفاذ بعد ذلك إلى ما في صميم الواقع، «واقع الناس والأشياء من حياة نامية متطوّرة ومن صراع تناقضات ومن إيجابيّة في هذا الصراع»[٥٩]، فضلًا عن ارتباط الرواية بالعصر، أو بالواقع اللبنانيّ، وعلى هذا أشار مروّه إلى العلاقات الصراعيّة التي تعكسها الرواية بين مختلف الفئات، الشعبيّة منها والاقطاعيّة أو شبه الاقطاعيّة، فجاءت تاريخًا حيًّا للصراع الخفيّ والسافر بين الفلّاحين والحاكمين، وللتناقضات الاجتماعيّة التي كان يخلقها هذا الصراع في كلّ قرية وضيعة، فيتّخذ منها الحاكمون قوّة احتياطيّة تسعفهم في خنق روح التمرّد أو الثورة الفلّاحيّة...»[٦٠] وينتهي الناقد إلى الحكم فيغبط مارون عبّود لأنّه يلتزم دائمًا جانب الفئات الشعبيّة ـ والفلّاح اللبنانيّ هو ممثّلها الأوّل في الرواية ـ مناهضًا بذلك كلّ فئة أخرى تتناقض مصالحها مع مصالح الفلّاحين»[٦١]. وأنّه لا يسم شخصيّاته بطابع «الفرديّة الشاذّة إنّما بطابع النموذجيّة والتعميم»[٦٢]، أمّا مواقف الكاتب من الواقع اللبنانيّ الذي تصفه الرواية فقد كان لها تثمينٌ بارز عند الناقد[٦٣]. بما يعني أنّ المنهج النقديّ رأى في رواية مارون عبّود (فارس آغا) ما تقوله النظريّة، ولم يلتفت إلى شيء آخر فانحصر الروائيّ في بعض ما يطلبه الإيديولوجيّ.

٢ ـ ٢ إذا كان مروّه قد التزم ببعض ما يقوله النصّ عند مارون عبّود، خصوصًا بما يتوافق مع الرؤية النقديّة، فإنّه في مسرحيّة توفيق الحكيم (الطعام لكلّ فم)[٦٤] قد خرج على النصّ وعلى النقد المنهجيّ إلى التبشير والتبجيل والاستدلال على صحّة العقيدة والإيديولوجيّة بما

(٥٩) المرجع نفسه، ص ١٦ـ ١٧ .
(٦٠) المرجع نفسه، ص ٢١ .
(٦١) المرجع نفسه، ص ٢٥ .
(٦٢) المرجع نفسه، ص ٢٥ .
(٦٣) المرجع نفسه، ص ٢٢ .
(٦٤) المرجع نفسه، ص ٣٣ .

يمكن أن يتساق ضدّه حاليًا، ونزع إلى أحكام إطلاقيّة حادّة يتبرّأ منها كلّ نقد منهجيّ.

تتمحور مسرحيّة توفيق الحكيم حول إلغاء الجوع في المجموعة البشريّة كلّها، وهو مشروع يعدّه شابّ مصريّ في زيوريخ، ويصفه بأنّه سيحدث عند تحقيقه أعظم انقلاب في تاريخ البشر: «الطعام لكلّ فم»... والفكرة فيه «إنّ تحطيم الذرّة لا قيمة له عند الناس إذا لم يؤدّ إلى تحطيم الجوع»[٦٥]. وإلغاء الجوع، كما يقول توفيق الحكيم على لسان بطله، يلغي في الوقت نفسه «استثمار الإنسان للإنسان»، وهو يحتاج إلى تكاتف العالم كلّه وهذا غير متوافر الآن لسبب بسيط وهو «أنّ مَن لهم مصلحة في السيطرة على الناس والشعوب، لا يناسبهم إلغاء الجوع. إنّ الجوع هو سلاحهم في السيطرة الاقتصاديّة، وهم يفضّلون بذل الجهد والمال في دعم أسلحة الدمار التي تزيد في انتشار الجوع»[٦٦] وإلغاء الجوع، كما يقول توفيق الحكيم على لسان بطله، لا يلغي فقط «استثمار الإنسان للإنسان»، إنّما يلغي أيضًا العبوديّة «عبوديّة الأفراد وعبوديّة الشعوب»... ويحقّق بذلك الحرّيّة، «الطعام هو الحرّيّة»[٦٧]. ويبرز من خلال تدريج هذا العمل المسرحيّ مرقفان: واحد من العدالة، وثان من التطوّر، فالأمّ، أم الأب والفتاة، كانت قد قتلت زوجها لتلحق بابن عمّها، ولمّا عاد الشاب من سفره ألهبت أخته مشاعره وحرّضته على الانتقام من أمّه مثلما كانت قد فعلت الكترا مع أخيها أورست في العصر اليونانيّ، إلّا أنّ الشاب عند توفيق الحكيم يرفض مجاراة أخته في الانتقام من أمّه وتحقيق العدالة بنفسه، لأنّه يرى ضرورة مجاراة العصر والانسجام مع تطوّر الزمن، فضلًا عن انصرافه إلى أبحاثه، خصوصًا في إلغاء الجوع، وعندما سألت الشقيقة إذا كانت قادرة على تغيير رأي

(٦٥) المرجع نفسه، ص ٣٧ .
(٦٦) المرجع نفسه، ص ٣٧ـ ٣٨ .
(٦٧) المرجع نفسه، ص ٤٠ .

شقيقها أجاب: «نعم في استطاعتك يا نادية، لو كان التغيير إلى الأمام... أمّا أن تلوي رقبتي إلى الوراء، فمستحيل»[٦٨]. ويبرز موقف آخر لتوفيق الحكيم. حين يشير على لسان حمدي إلى أنّ «الناس لم تحلم ـ بعد ـ هذا الحلم (إلغاء الجوع) بالقوّة التي كانت تحلم بها من قليم للوصول إلى القمر»، وتجيب سميرة: «لماذا يا حمدي؟ أترى الإنسانيّة كالطفل الذي يفكّر في لعبته قبل لقمته؟»، ويقول الحكيم على لسان حمدي: «ولماذا لا تقولين إنّ الذين يفكّرون للإنسانيّة ويحلمون لها لم يجوعوا، ولم يشعروا بجوع الآخرين»، ثمّ يقول الحكيم على لسان سميرة: «إنّ أعجوبة الرحلة إلى القمر أو المرّيخ تلهب خيال الناس أكثر من أعجوبة إلغاء الجوع»[٦٩].

٢ ـ ٢ ـ ١ تقويم مروّه لهذا العمل المسرحيّ:

يقدّر مروّه في توفيق الحكيم معالجته «قضيّة إنسانيّة نبيلة وعظيمة» وجعلها موضوعًا محوريًّا لعمله المسرحيّ، كما يقدّر موقفه من أنّ إلغاء الجوع يلغي العبوديّة ويحقّق الحرّيّة، ومن أنّ الذين ليس له مصلحة في إلغاء الجوع، يفضّلون بذل الجهد والمال في تدعيم أسلحة الدمار التي تزيد في انتشار الجوع، لأنّ الجوع هو سلاحهم للسيطرة الاقتصاديّة[٧٠].

وعلى الرغم من نزعة الحكيم الإنسانيّة العميقة، يسوق مروّه ضدّه ملاحظات يعتبرها خطيرة، «إنّه أمرٌ خطير الشأن في وضع قضيّة إلغاء الجوع من العالم، على النحو الذي جاء في تفكير الحكيم هنا... إنّ الحكيم عالج هذه القضيّة بذهنيّة تجريديّة منفصلة عن الزمان وعن تطوّر العصر»[٧١] كما يأخذ مروّه على الحكيم جهله أو تجاهله لسمة العصر، وهي الصراع بين الإيديولوجيّتين: الاشتراكيّة العلميّة والرأسماليّة

---

(٦٨) المرجع نفسه، ص ٣٨ـ ٣٩ .
(٦٩) المرجع نفسه، ص ٤٢ .
(٧٠) المرجع نفسه، ص ٤٠ .
(٧١) المرجع نفسه، ص ٤٠ـ ٤١ .

الاحتكاريّة، «الإيديولوجيّة الأولى قائمة في جزء فسيح مديد من الأرض، لا يمكن أن يجهل مثل توفيق الحكيم وجودها في البلدان التي اسمها البلدان الاشتراكيّة، ولا يمكن أن يجهل توفيق الحكيم أيضًا أنّ هذه البلدان قد ألغت الجوع فعلًا، وأنّ أكثر من ثلث البشريّة قد فارقهم الجوع إلى الأبد، وهم يبعثون بمنجزاتهم الماديّة إلى العديد من بلدان العالم لمحاربة الجوع وإلغائه من على وجه الأرض كلّها، كما أنّ إيديولوجيّتهم تجتذب فعلًا أفكار الملايين من الناس، فيندفعون، فعلًا أيضًا، بالنضال المرير في سبيل الطعام لكلّ فم، في سبيل إلغاء استثمار الإنسان للإنسان، في سبيل أن تكون الحرّيّة للجميع حين يكون الطعام لكلّ فم»[72]. وبالمقابل فإنّ الإيديولوجيّة الثانية، إيديولوجيّة الرأسماليّة الاحتكاريّة، إيديولوجيّة مَن لهم مصلحة في السيطرة على الناس والشعوب، يفضّل أصحابها بذل الجهد والمال في تدعيم أسلحة الدمار التي تزيد في انتشار الجوع[73]. أمّا فيما يتعلّق بأحلام الناس، وبنزعتهم إلى اللاتناهي والمجاوزة والقيمة المعنويّة، فيأخذ مروّه على الحكيم الالتفات إلى القيم المعنويّة وتفضيلها على القيم الماديّة، ويقول: «كان يصحّ مثل هذه الأقوال قبل ظهور أفكار ماركس وأنجلز.. أو قبل ثورة أكتوبر الاشتراكيّة... أمّا بعد هذا فلم يبق يصحّ لمثل توفيق الحكيم أن يتجاهل أنّ قضيّة إلغاء الجوع قد قطعت عهد الحلم منذ زمن طويل، وأصبحت حقيقة واقعة تتجسّد في قسم شاسع من العالم، يشعّ ضياؤها ملء الأرض، وأنّ أعجوبة الرحلة إلى القمر لم تلهب خيال العلماء السوفياتيّين إلّا بفضل أن ألهبت خيال شعوبهم أعجوبة إلغاء الجوع، بل أعجوبة الرخاء الروحيّ والماديّ التي صارت جزءًا عضويًا في حياتهم اليوميّة»[74]. وينتهي مروّه إلى الحكم القاطع: «إنّه لعجب أن يفكّر توفيق

(72) المرجع نفسه، ص ٤١ـ ٤٢ .
(73) المرجع نفسه، ص ٤١ .
(74) المرجع نفسه، ص ٤٣ .

الحكيم في هذه القضيّة، بطريقة ذهنيّة تجريديّة منفصلة عن العصر»[٧٥].

٢ ـ ٢ ـ ٢ لم نورد تقويم مروّه مفصّلاً، إلّا لنترك للمتلقّي فرحة التأمّل الذاتيّ، وتاليًا فرصة ممارسة عمليّة النقد لهذا النقد. فمن غير بذل جهدٍ بالغ في المجادلة، يكفي أن يكون الردّ على هذا التقويم هو العودة إلى الواقع نفسه الذي تكلّم عليه مروّه، إنّ الجائعين اليوم هم وحدهم مَن اعتبرهم مروّه قد ألفوا الجوع إلى الأبد بفضل مبادئ ماركس وأنجلز، وأمّا الذين يشاء مروّه أن يمنع عنهم الأحلام، هم الذين نزلوا إلى الشارع، على الرغم من فقدانهم الرخاء الروحيّ والمادّيّ، وعلى الرغم من جوعهم، حلموا بالقيمة المعنويّة، فطالبوا بالحرّيّة، وطالبوا بالتقدير والاعتبار والاعتراف وليس بالطعام.

إنّ الخروج على النصّ والاستناد إلى قيم من خارجه أوقعا الناقد بأحكام اعتباطيّة، وهكذا نظر إلى داخل النصّ من خلال حماسه العقائديّ ومن خلال الحتميّة التي تلقّنها قبل الدخول إلى النصّ، أمّا اتّهامه لتوفيق الحكيم بعدم الارتباط بواقع العصر، وبتجاهل سمة العصر، وبالتجريد الفكريّ، فاتّهام باطل، لأنّ القضيّة التي يعالجها الحكيم جذريّة وهي قضيّة حياتيّة إنسانيّة دائمة كانت وستبقى محور هموم الجماعات البشريّة، أمّا إشكاليّة الحلم عند الإنسان، فهي فعلاً جوهريّة، وقد أظهرت مكتشفات علم النفس أهمّيّة أحلام النوم واليقظة ودورها في الكشف عن الحقيقة النفسيّة والمكبوت في اللاوعي، ولم يرفضها مروّه إلّا لأنّها تكشف حقائق لا تعترف بها الإيديولوجيّة الماركسيّة، وهي تاليًا لا تعترف بأيّة حقيقة لا تتوافق مع ما تقوله، من هنا قول مروّه: «نحن نرفض فعلاً الأسس التي يقوم عليها علم النفس من حيث كونها تناقض قوانين التطوّر في الحياة والإنسان»[٧٦]. يرفضها لأنّها تقدّم حقيقة مختلفة عن الحقيقة التي تقدّمها الماركسيّة.

---

(٧٥) المرجع نفسه، ص ٤٣ .

(٧٦) المرجع نفسه، ص ٢٥٥ .

إنّ المنهج هو الذي كان يقول في مروّه، ولو اعتمد هذا المنهج الجدليّ ناقد غير ماركسيّ لما وقع في المغالطات التي وقع فيها مروّه، لأنّ الحماسة والعاطفة والإيديولوجيّة دفعت الناقد إلى تبنّي أحكام جاهزة ومطلقة، ومنعته من التقدير الموضوعيّ السليم.

إنّ المنهج جعل الناقد يلتفت إلى زاوية واحدة من الحقيقة، وكذلك تجاهل الناقد بنائيّة المسرحيّة. وتدرّج العمل صعودًا نحو مآزمه وهبوطًا نحو حلّها، تجاهل علاقات الشخصيّات بعضها ببعض، تجاهل لغة النصّ. إنّ المنهج الجدّيّ الماركسيّ يصلح كعمليّة نقديّة تمارس في النصوص، ولكنّه على ألّا تكون هي العمليّة الوحيدة الجانب، وألّا يستدلّ الناقد على صحّة مواقفه بما تلقّنه إيّاه الإيديولوجيّة، بعيدًا عن جوانيّة النصّ، ممّا يحوّل الجانب الإبداعيّ فيه إلى ابتذال، ويرتفع بالابتذال إلى حدّ الإبداع.

٢ ـ ٣ إذا كان مروّه يرفض أيّ حقيقة إنسانيّة، يساعدُ أيُّ منهج آخر، غير المنهج الجدليّ المعتمد، على كشفها في النصوص، فإنّه أحيانًا، إذا لم يكن قادرًا على دفع المآخذ عمّا تقوله الإيديولوجيّة يعدّل في الإيديولوجيّة نفسها نظريًّا وليس عمليًّا عند التطبيق. وهكذا، على عكس ما تقوله الإيديولوجيّة الماركسيّة، يرفض أن تكون الماديّة تخضع الأدب للجماعة، أو أن يذوب الفرد في الجماعة، فالواقعيّة الاشتراكيّة تعارض، برأيه عبادة الفرد والجماعة معًا. ولذلك، يميّز هنا بين الماديّة الجدليّة والماديّة التاريخيّة، الأولى تتضمّن التعبير عن قوانين الحركة الكونيّة بوجه عامّ، في حين أنّ الثانية تعبّر عن قوانين حركة التطوّر الاجتماعيّ البشريّ، وهذا يعني التفريق علميًّا بين آلية الحركة الطبيعيّة وإراديّة الحركة الاجتماعيّة[٧٧]. غير أنّ هذا القول الذي يسوقه مروّه، ردًّا على مآخذ الدكتور لويس عوض، لا يدفع تهمة إخضاع الفرد لجبريّة الكلّيّ، وتاليًا تهمة آلية الحركة العامّة، ذلك أنّ الحرّيّة في الماركسيّة هي

(٧٧) المرجع نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

في منطق الضرورة، ومنطق الضرورة يعني إخضاع الجزئيّ والفرديّ لمنطق حركة الكلّيّ، أو للقوانين العامّة لحركة التطوّر الاجتماعيّ. ولعلّ الخضوع لجبريّة الكلّيّ التي تقول بها الإيديولوجيّة الماركسيّة جعل مروّه يرفض ذاتيّة الذين يعبّرون عن تجاربهم الخاصّة معتبرًا أنّ غزوة الرومنسيّة الجديدة هي ضدّ التحرّر، وأنّها ظاهرة انتكاس في عصرنا، لأنّ الأدب، برأيه، «ليس نشاطًا فرديًّا، إنّما هو نشاط اجتماعيّ إنسانيّ لينبع من الفرد بوصفه كائنًا إجتماعيًّا يمارس الحياة الاجتماعيّة»(٧٨). وهكذا عاد مروّه وأفصح عمّا تقوله الإيديولوجيّة في الحقيقة مناقضًا نفسه بنفسه.

لقد كان الانزلاق إلى التفكير المثالي، أو إلى التجريد الذهنيّ هو التهمة التي يوجّهها مروّه إلى كلّ مَن يرى أنّ منتجاته الأدبيّة لا تقول ما يتصالح مع المادّيّة التاريخيّة، وإلى كلّ مَن حاول أن يعدّل من أحكامها المسبقة ومن قوانينها الجاهزة، وإلى كلّ مَن لا ينظر نظرة إيجابيّة تفاؤليّة للحياة، لأنّ الواقعيّة الاشتراكيّة «ترتكز إلى مفهوم شامل عن العالم الموضوعيّ يرينا الطبيعة والمجتمع في حركة دائمة ذات محتوى تطوّريّ ثوريّ تتصارع داخله قوى متضادة على نحو خلّاق، لا ينفكّ يتمخّض بولادة قوى جديدة من صلب قوى قديمة، وهذه الولادة هي سمة التطوّر والتحوّل من الأدنى إلى الأعلى»(٧٩).

٢ ـ ٤ يرى ميشال عاصي أنّ مصادر «المنهجيّة الواقعيّة» التي يعتمدها مروّه «موفورة في معطيات الفكر الماركسيّ ومنظومته الفلسفيّة في وجهيها المادّيّ الديالكتيكيّ، والمادّيّ التاريخيّ»(٨٠) وبعدما يعرض ميشال عاصي الكتب التي تناولها مروّه في نقده المنهجيّ، يقول: «إنّ أكثف وأظهر فصل تتراءى فيه الأصول العامّة للنقد المنهجيّ هو،

(٧٨) المرجع نفسه، ص ٩٣ .
(٧٩) المرجع نفسه، ص ١٠٤ .
(٨٠) ميشال عاصي، دراسات منهجيّة في النقد، بيروت، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر ١٩٧٠، لاط. ص ١٧٨ـ ١٧٩ .

عندي، الفصل المخصّص لشعر خليل حاوي»[٨١]. أمّا نحن فنعتبر أنّ ذروة ما وصل إليه مروّه من خضوع لظاهر ما تقوله الإيديولوجيّة تمثّل في نقده ديوان «بيار الجوع» لخليل حاوي، ممّا غيّب النقد الإبداعيّ، وسخّف الرؤيا وألقها وزيّف الشعر، وتجاهل الديالكتيك في تدرّجه اللولبيّ المطّرد وتحوّلاته ليخضع فقط إلى أحكام جاهزة ومسبقة.

يشير مروّه، في البداية، إلى نجاح حاوي في «دقّ باب الحياة الفكريّة والفلسفيّة، ودخول هموم الناسّ الذين يعانون كثافة الحياة ومشكلاتها بلغته ورؤياه ورموزه»[٨٢]. إذ يساوي حاوي بين الشعر والفلسفة، فيعبّر بشعره عن «المعاناة الجادّة لمعضلات إنسانيّة فلسفيّة هي من مستلزمات الإنسان الشاهد عصره الحاضر شهودًا فعليًّا»[٨٣]. وكما أشرنا سابقًا، فإنّ مروّه، على عادته واستنادًا إلى ما لقّنته إيّاه الإيديولوجيّة الماركسيّة، يغبّط حاوي حيثما أظهر شعره وجهًا إيجابيًّا تفاؤليًّا، ويصبّ عليه اللعنات حيثما يكشف عن وجه سلبيّ تشاؤميّ[٨٤]. وهكذا يتحوّل الناقد إلى مقوّض وإذا الشاعر الذي جسّد شعره هموم الإنسان والعصر كما ذكر الناقد، ينطلق من «مواقع مثاليّة ميتافيزيقيّة»، أبعدته «عن رؤيا ما هو جوهريّ في أزمة الوجود»[٨٥]، وهذا التهميش «لرؤيا الشاعر ولتجربته الشعريّة يعود إلى بحث حاوي عن منافذ خلاص من المعضلات الإنسانيّة ومن الهموم الكبرى انطلاقًا من رؤيا تشاؤميّة أظهرت له الحياة نهرًا من رماد الموت والعقم، أو ركامًا من عفن الجثث، جثث الأفكار والتقاليد والحضارات والآدميّين... » وقد خلق الشاعر بنفسه عالم الرعب هذا، فأثقل به، ورزح تحت وطأته، وتراءى له «أنّه ينهار، أو أنّه استحال إلى ضجيج انهيارات»[٨٦].

---

(٨١) المرجع نفسه، ص ١٨٢ .

(٨٢) حسين مروّه، دراسات نقديّة، ص ٣٨٠ .

(٨٣) المرجع نفسه، ص ٣٧٨ .

(٨٤) المرجع نفسه، ص ٣٨٧، ٣٩٥، ٣٩٦ .

(٨٥) المرجع نفسه، ص ٣٨١ .

(٨٦) المرجع نفسه، ص ٣٨١ .

وهذه النظرة التشاؤميّة للشاعر، دفعت الناقد إلى اتّهامه بأنّه يعالج المعضلات الحضاريّة «برؤيا مثاليّة تجريديّة تكرّر رؤيا الفلاسفة المثاليّين القدامى في هذا المجال»، وإلى اتّهامه أيضًا بالعجز من اكتشاف «الجوهر الكامن في قوانين الحركة الكونيّة والحركة التاريخيّة، الجوهر الذي باكتشافه يستطيع الإنسان أن يجد وسيلة الخلاص والتوفيق بين واقع الضرورة والحرّيّة[٨٧]»، وهو قولٌ كما نرى يكرّر ما تقوله الإيديولوجيّة الماركسيّة.

وإذ يعود الناقد إلى استعراض دواوين الشعر، يطلق أحكامًا إيجابيّة حيثما مثّلت قصائد الشاعر التفاؤل بالخلاص من مثل قصيدَتي «الجسد» «وعودة إلى سدوم»، حيث نقع على «ما يفتح باب الرجاء لبزوغ جيل جديد متحرّر من كوابيس الضعف والعجز والانخذال[٨٨]»، ومن أجل ذلك حكم الناقد على الشاعر بأنّه قارب كشف قوانين التناقضات في ديوان «نهر الرماد» لأنّه التقط ما هو قريب من جوهر القضيّة في زحمة التناقضات[٨٩]. ولا نفاجأ، بعد ذلك، كيف أنّ الناقد يقوّض ديوان «بيادر الجوع» لمجرّد أنّه ينطبع برؤيا سلبيّة. فالشاعر، بنظر الناقد، عجز أوّلًا عن تحويل الأسطورة عن مضمونها الأسطوريّ المحض إلى رمز حضاريّ، وهو يفهم بذلك أن تخرجَ الأسطورة عن دلالتها الأسطوريّة التاريخيّة البدائيّة إلى دلالة جديدة في قلبها مضمونٌ وجدانيّ فكريّ أو فلسفيّ أو اجتماعيّ يستمدّ عناصره من مكتسبات الحضارة بوجهها الإيجابيّ[٩٠]. ويستدلّ الناقد على صحّة وجهة نظره بقصيدة «الكيف» من ديوان «بيادر الجوع»، حيث يرى أنّ الزمن فيها ما يزال «مشكلة مستقلّة قائمة بذاتها منفصلة كلّ الانفصال عن حركة التاريخ والكون والمجتمع البشريّ... لا يزال هنا حركة دائريّة مقفلة مفرغة من علاقتها

(٨٧) المرجع نفسه، ص ٣٨٢-٣٨٣.
(٨٨) المرجع نفسه، ص ٣٨٣-٣٨٤.
(٨٩) المرجع نفسه، ص ٣٨٦.
(٩٠) المرجع نفسه، ص ٣٩٦-٣٩٧.

بمادّة الكون وحركة الحياة في امتدادها التطوّريّ صعدًا إلى مستشرفات الكمال[٩١]. وهو قول، كما نرى، يكرّر ما تورده الماديّة التاريخيّة، من هنا تأكيد الناقد بأنّ العلم «فكّ طلسم الزمن، وأظهر أنّه متحرّك بحركة حياتنا، متطوّر بتطوّرها، متجدّد بتجدّد المادّة الكونيّة التي يرتبط بها»[٩٢]. ولذلك يسأل الناقدُ: لماذا ينكفىء الشاعر عن مكتسبات الحضارة ويرتدّ إلى بداءتها.. وكيف يكون الشعر مرتبطًا بالإنسان والأرض والواقع بكلّ تناقضاته، إذا هو تجاوز حقائق الإنسان والأرض والواقع على نحو ما هو في «الكهف»[٩٣]. وينتهي الناقد إلى اتّهام الشاعر «بالتزوير في الرؤيا»[٩٤].

إنّ التزوير عند حاوي، برأي مروّه، لا ينحصر في الرؤيا السالبة فقط، إنّما هو ينسحب على إيهامه الناس بأنّه يعبّر عن تجربة شموليّة، أي عن وحدة الذات والموضوع، الجزء والكلّ، فيما هو، برأي الناقد، لم يكن يعبّر سوى عن كلّيّة تجريديّة من ضمن المثاليّة الميتافيزيقيّة، أو عن غنائيّة فرديّة، ومردّ كلّ ذلك هو فصل حاوي للحقيقة عن عصب الواقع[٩٥].

إنّ ذروة الإثارة النقديّة الخاضعة لظاهر الإيديولوجيّة تمثّلت بنقد شاهقة حاوي الشعريّة «لعازر عام ١٩٦٢»، فلقد توهّم الناقد أنّ هذه الشاهقة ستحمل بشارة الخلاص والانبعاث، وتعكس بذلك حقيقة الواقع الذي يقرأه مروّه استنادًا إلى إيديولوجيّته، لما يمثّله لعازر من رمز دينيّ انبعاثيّ أوّلًا، ولما يبشّر به عام ١٩٦٢ من انتصارات وإمكانات خلاص بنظر الناقد، غير أنّه فوجىء (أي الناقد) بحاوي يؤسّس للانبعاث السلبيّ، وبأنّه يفرض رؤياه السلبيّة على جيله كلّه، وعلى الكلّيّ

(٩١) المرجع نفسه، ص ٣٩٧ .
(٩٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٩ .
(٩٣) المرجع نفسه، ص ٣٩٩ .
(٩٤) المرجع نفسه، ص ٣٩٩ .
(٩٥) المرجع نفسه، ص ٤٠٠ .

الشموليّ، إذ يذكّرنا بمقدّمة القصيدة الشاهقة: «لئن كنت وجه المناضل الذي ينهار في الأمس، فأنت الوجه الغالب على واقع الجيل، بل واقع أجيال، يبتلى فيها القوي الخير بالمحال فيتحوّل إلى نقيضه... وبعد فأنت لا تختصّ بجماعة دون جماعة.. كنت شاهدًا ورأيتك في صفوفهم جميعًا»[96]. وقد تبيّن للناقد، وهو يطالع القصيدة، أنّها كانت ضجيج انهيارات يصدر عن مناضلين أدركتهم حالة اليأس وعصفت بهم ريح الانهزام، وهم في مراحل النضال[97]. حتّى أنّ المعجزة نفسها عاجزة عن بعث ميّتٍ حجّرته شهوة الموت، وهذا الميّت (البطل العربيّ) في حال بعثه، لن تكون حياته الجديدة خيرًا من موته[98]. أمّا سبب اليأس الكلّيّ من الخلاص فهو انبعاث البطل العربيّ من جيب السفير وليس من عصب الأرض أو معدن الشعب[99] وهنا يسأل مروّه: «حسنًا.. ولكن لماذا يطلع البطل من جيب السفير ولم يطلع من قلب شعبنا وأرضنا»[100].

وإذ يعيد مروّه تقويم هذه الشاهقة الشعريّة، يرفض أن يبثّ الشاعر «في أعصاب جيلنا سحر اليأس، وأن يقيم في دربه هذا الجدار الأصم المعتّم الممتنع حتّى على المعجزة»[101]. ويرفض ثانيًا أن تكون رؤيا حاوي شموليّة، إنّما هي ذاتيّة وحسب، كما أنّها برأيه غريبة عن حركة الواقع. ولأنّ «الرؤيا في الشعر ليست من صنع الشاعر، بل من صنع واقعه وعصره»، يسأل مروّه الشاعر: «هل هذا هو واقع إنساننا وعصرنا حقًّا»[102]. ويجيب مروّه بأنّ الأمر ليس كذلك، فيتّهم الشاعر بأنّه «إمّا

(96) المرجع نفسه، ص ٤٠٧ .
(97) المرجع نفسه، ص ٤٠٩ .
(98) المرجع نفسه، ص ٤١١ .
(99) المرجع نفسه، ص ٤١٥ .
(100) المرجع نفسه، ٤١٥ـ ٤١٦ .
(101) المرجع نفسه، ص ٤١٧ .
(102) المرجع نفسه، ص ٤١٧ .

لا يعيش في هذا الواقع وهذا العصر، وإمّا أنّه لا يملك القدرة في رؤياه على اكتشاف ما هو الحقيقيّ والجوهريّ في قوانين الواقع وخصائص العصر...»[١٠٣]

٢ ـ ٤ ـ ١ ولأنّي كنت قد قدّمت مقاربة نقديّة تحليليّة تأليفيّة معًا، أي جدليّة، لدواوين حاوي مجتمعة[١٠٤]. بيّنت فيها بالتفصيل والشواهد، كيف تكوّن دواوين حاوي مجتمعة، كلّيّة حيّة نامية لولبيّة مطّردة، تكشف عن الحقيقة في محطّاتها الأخيرة. وكيف يحسن حاوي قراءة الواقع، وكيف يرصد التحوّلات ويكشف عن الحقائق التي ستقع مستقبلًا، وكيف يظهر شعره بيننا كحدث، أو ينكشف كنبوءة، وكيف يتأسّس على جدليّة الفجيعة:

[(الذاتي/ الموضوعيّ) + (الداخل / الخارج) + (الخاصّ / العامّ) ] ⇐ حتميّة الصيرورة الداخليّة أو جدليّة الفجيعة[١٠٥]، لكلّ ذلك أحيل القارئ إلى كتابي ذاك فيستدلّ على خطأ مروّه في قراءة شعر حاوي، كما يستدلّ على استخدام المنهج الجدليّ في حركيّته وتدرّجه اللولبيّ المطّرد في تحليل القصائد.

٢ ـ ٤ ـ ٢ لا يبدأ الحاوي من الغيب، إنّما يبدأ من الواقع الراهن الفعليّ المعاش، قرأه بعمق، حلّله، أدرك قانون حركته، فتبيّن له أنّ جوهر هذا الواقع، واقعنا، سالب، نفي، عدمي، يؤدّي حتمًا إلى السقوط والانهيار. وإذا كان قد عمد، في ديواني «نهر الرماد»، و«الناي والريح»، إلى اقتطاع مظاهر العفن والاهتراء المتكدّسة في دهاليز الذات الخاصّة والعامّة، فلأنّهما جملا الحضارة، بالحالة التي وصلت إلينا بها، تحمل جميع أسباب الانهيار. وإذا ما تخيّل البعض أنّ الجلبة في الخارج هي جلبة أبطال ثورتين، فإنّ حاوي، سرعان ما أدرك، أنّها جلبة

---

(١٠٣)المرجع نفسه، ص ٤١٧ .
(١٠٤)نبيل أيوب، البنية الجماليّة في القصيدة العربيّة الحديثة، ص ٥١١ـ ٥٤٥ .
(١٠٥)المرجع نفسه، ص ٥١١ .

مخادعين. البطل يطلع من عصب الشعب ومن معدن الأرض وليس من جيب السفير، إنّ الطالع من جيب السفير عميلٌ يخون الأمّة ويغتالها، ولا يحقّق لها الانتصارات. أمّا طاقة الحيويّة والإخصاب في مساحة الجغرافيّة العربيّة والبيادر العربيّة فهي لتغذية الإنسان الوحش في البطل المزيّف الذي كشفه حاوي، وليس هو البطل الموعود والمنتظر الذي خدع مروّه. وإذا كان حاوي قد قدّم لنا رائعته «بيادر الجوع» فإنّ ظهور هذا الديوان، كان كشفًا وجوديًّا مسبقًا لما يمكن أن يحدث عندنا، كان كتابة للتأريخ الآتي، أو تأريخًا للتأريخ، لأنّه حصيلة قراءة عميقة للواقع وليس تضليلًا وتزويرًا في الرؤيا كما يتوهّم مروّه. بما يعني، أنّنا قرأنا تاريخ السقوط العربيّ شعريًّا قبل أن يسقط العرب فعليًّا. ولو كان عندنا، مَن يحسن قراءة النبوءات الشعريّة، من أمثال شعر حاوي، لعمل على كشف الحقائق ومجابهة الواقع، غير أنّ الزيف والخداع هما اللذان يتحكّمان بالذات العربيّة، وإذا كنّا ننتظر من أصحاب الإيديولوجيّات المثقّفين أن يحسنوا قراءة الواقع، فإنّنا صدمنا بهم لا يقرأون سوى ما تمليه عليهم الإيديولوجيّة وليس الواقع.

٢ ـ ٤ ـ ٣ وديوان بيادر الجوع يشكّل كلّيّة، وهو إذا ما ابتدأ بقصيدة «الكهف» فلأنّ الشاعر، أرادها، برؤياه الثاقبة، أن تكون تجسيدًا حيًّا شعريًّا للحال العربيّة الراهنة، ذلك أنّه أبصر انسلاخ العربيّ عن اللحظة التاريخيّة العالميّة الراهنة، وبات كمَن هو معلّقٌ في الهواء، في اللازمنيّة، لتكريريّة هذا الزمن عنده، بل لاستعادته هويّته المجرّدة كما هي حتّى صار فراغًا وعدمًا، وهكذا، عبّر الروح الذي يتجلّى في هذا الوجود، من خلال شعر حاوي، عن فجيعته بالعربيّ الذي يعيش الزمن التكريريّ، زمن اللازمنيّة، زمن الموت والعقم، زمن الكينونة المحض التي هي وجه آخر للعدم المحض، فيما الروح العالميّ يسير نحو اكتماله، نحو المطلق. أما كان بالأحرى على الناقد أن يسأل: لماذا انكفأ الزمن العربيّ في قصيدة «الكهف» إلى تجريده الفارغ، في الكينونة المحض، أو في العدم المحض، عوض أن يتّهم حاوي بالتزوير في

الرؤيا. أو، لو هو تساءل كما فعل خاوي، لماذا لا ينبت زماننا الانتصارات، ولا يسهم في بناء الحضارة الكونيّة العاملة على تحقّق الروح وتجلّيه المطلق، لفهم ما يهدف إليه حاوي من قصيدة «الكهف» ومن «بيادر الجوع عمومًا». وإنّني أرى أنّ تعامي مروّه عن رؤية الحقيقة التي يقدّمها النصّ، واستدراجه حقيقة أخرى تقدّمها له الإيديولوجيّة جعلاه ينسلخ عن الواقع إلى التجريد الذهنيّ، فسقط في التضليل وحكم على الشاعر بما كان يجب أن يحاكم نفسه به، ذلك أنّ الشاعر رفض الانزلاق إلى خداعنا بتصوير الانتصارات الموهومة التي يرغب بها الناقد، ومن أجل كشف الحقيقة التي يقدّمها النصّ، بالاستناد إلى المنهج الجدليّ، أكتفي بتقديم مقاربة نقديّة للنشيد الرابع من مطوّلة «لعازر عام ١٩٦٢» مبرزًا العلاقة بين الذات والموضوع، الجزء والكل، الخاصّ والعامّ، علمًا أنّ المقاربة تقتضي في الأساس تناول الديوان بأكمله.

٣ ـ زوجة لعازر بعد أسابيع من بعثه[١٠٦]

كانَ ظلًّا أسودًا
يغفو على مرآةِ صَدْرِي
زورَقًا مَيْتًا
على زَوْبعةٍ منْ وَهَجِ
نهديّ وَشعري
كانَ في عَيْنَيْهِ
ليلُ الحفرة الطينيُّ يدوي ويموجْ
عَبْرَ صحراءَ تُغَطّيها الثُلوجْ
عبثًا فَتَّشْتُ فيها
عنْ صدى صَوْتي وعنْ وَجْهي
وَعَيْنَيّ وَعُمْري.
كانَ مِنْ حينٍ لحينٍ

(١٠٦) ديوان خليل حاوي، بيروت، دار العودة، ١٩٧٩، طبعة ٢، ص ٣٢٠ـ ٣٢٣.

يعبرُ الصحراءَ فولاذٌ مُحَمّى.
خنجرٌ يلهثُ مجنونًا وَأعْمى
نَمِرٌ يَلْسَعُهُ الجوعُ فَيَرغي ويهيجْ
يَلْتَقيني عَلَفًا في دَرْبِهِ
أنثى غَريبَهْ
يَتَشَهَّى وَجَعي، يُشْبِعُ
مِنْ رُعبي نُيُوبَهْ،
كُنْتُ أستَرْحِمُ عَيْنَيْهِ
وَفي عَيْنَيَّ عارُ امْرَأةٍ
أنَتَ تَعَرَّتْ لِغَريبْ
وَلماذَا عادَ مِنْ حُفرتِهِ
مَيْتًا كئيبْ
غيرُ عرقٍ
يَنْزِفُ الكِبْريتَ مُسْوَدَّ اللَّهِبْ.

إنّ السقوط والانتصار لا يؤسّسهما فعل خارجيّ، إنّهما جدليّان في الذات الجماعيّة. ومن هذا المنظور الجدليّ كانت شاحقة «لعازر عام ١٩٦٢» نعيًا للبطولة العربيّة، وتمثيلًا للفجيعة على مستوى الحاضر والماضي، فجيعة العربيّ بواقعه وبأبطاله العملاء.

يستعير الشاعر شخصيّة لعازر من الإنجيل. فلقد مات لعازر وبعثه المسيح بعد أيّام من موته، إلّا أنّ الشاعر يكسب هذه الشخصيّة أبعادًا جديدةً (على عكس ما يدّعيه مروّه من أنّ حاوي لا يعدّل من دلالات الأسطورة) فيرمز بها إلى الفجيعة، فجيعة الفاعليّة في البطل العربيّ، الفاعليّة المدمّرة التي تنبئ بأنّ موت صاحبها خيرٌ من بعثه، وأخيرًا يرمز بها إلى فجيعة انبعاث الحضارة المشوّه والعقيم.

وإذا كان لعازر يرمز إلى الانبعاث العقيم للحضارة العربيّة، وللبطولة المخادعة فإنّ الزوجة تمثّل هذه الحياة العربيّة المادّيّة الفعليّة

الراهنة التي تحوي طاقات الخصب كلّها، الكامنة في داخلها، لكنّها تنتظر الخلاص على يد الزوج ـ الحضارة ـ البطل، تنتظر الخصب والانتصار على زمن العقم والهزيمة، زمن اللازمنيّة المتحكّمة بالواقع العربيّ الراهن، غير أنّ الزوج ـ البطل المنتظر لا يحقّق مبتغى الزوجة ولا يساعدها على تحقيق شهوتها الوجوديّة وكمالها المطلق. وهو بدلًا من أن يبثّ في كيان الزوجة ـ الحياة العربيّة ـ الروح العربيّ الراهن، نُسغ الحياة والإخصاب، ينزف الكبريت المسوّد اللهيب، يبُثّ سمّ العقم والموت المحتقن في داخله. وعلى الرغم من محاولاتها المتكرّرة في تحويله إلى البطولة المنتظرة فإنّها تفشل، فترتدّ حينئذٍ عليه بالناب والمخلب، أي تحوّل إلى طبيعته الحيوانيّة. فيكون حينئذٍ ما في البيادر العربيّة من طاقات حيويّة وإخصاب عاملًا على تدمير هذه الحياة من الداخل، لأنّها تغذّي للوحش في الإنسان وليس الإنسانيّ فيه.

وبعد هذا التقديم الضروريّ لفهم الشاهقة الشعريّة كلّها ننتقل إلى تحليل النشيد المذكور كجزء من القصيدة، إستنادًا إلى ما تمثّله الرموز، وإلى المنهج الجدليّ، علمًا أنّني أسقط هنا المستوى الإيقاعيّ، فقد أثبتت مقاربتي النقديّة تفوّق حاوي فيه، ولذلك أحيل القارئ إلى كتابي المذكور سابقًا.

يتشكّل النشيد من أربعة محاور، تبدأ الثلاثة الأولى بالعبارة نفسها (كان. . .) أمّا المحور الرابع فيحوّلها إلى (كنت. .)، ويبنى كلّ محور منها على علاقة جدليّة صراعيّة بين الزوج والزوجة، وتاليًا بين البطل العربيّ الموهوم والحياة العربيّة التّائقة إلى الخلاص، ويمكن رصد التحوّل الجدليّ من خلال تحوّل التركيب نفسه في المحور الأخير من (كان‌هو) إلى (كنت‌أنا) ممّا يدلّ على انتهاء النسق، وتاليًا النشيد.

يبدأ النشيد بفعل الكينونة (كان ظلًّا أسودًا). وكينونة الزوج ـ البطل الموهوم، تكشفه كشيء فارغ عدميّ لا حقيقيّ (ظل أسود)، فيما كينونة الزوجة تكشفها موجودًا فعليًّا حقيقيًّا إنسانيًّا متشوّقًا الإخصاب والحياة

(مرآة الصدر). وهكذا تجمع الصورة التركيبيّة بين الكينونة المحض، أو العدم المحض، أو الحياة الفارغة، المرموز إليها بالظلّ الأسود، وبين قابليّة الإخصاب والحياة الممتلئة الكثيفة (الوجود) المرموز إليها بمرآة الصدر:

الزوج=ظلّ أسود≠عدم أو موت

الزوجة=مرآة صدر≠وجود أو حياة.

وبين الظلّ الأسود والصدر المرآة يسيطر سكون مطلق (يغفو). وما إغفاءة البطل المنتظر سوى جمود أو وجه آخر للموت يمتدّ ويأخذ بعده الكامل عبر «زورق ميّت»≠«زوبعة من وهج نهديّ وشعري». حيث الزورق، رمز الهروب والرحيل، يبدو هنا مستسلمًا عاجزًا ساكنًا، لا يستجيب للحيويّة المتفجّرة داخل كيان الزوجة الممثّلة هنا لكنوز البحر، للأمّ الكبرى، للأرض الفتيّة الغنيّة. وهكذا تزداد الصورة - التركيبيّة وضوحًا، وتكثّف، عبر البناء الجدليّ، علاقة الغربة والتباعد والتناقض بين الطرفين. هو كبطل منتظر (ظلّ أسود - زورق ميّت)= فراغ وعدميّة، وهي (مرآة صدر... زوبعة نهدين وشعر) = (طاقة حيويّة وتشهٍّ للحياة والإخصاب، ووجود حركيّ ممتلئ وكثيف). وهكذا ينتهي المحور الأوّل بسكونيّة الزوج واستسلامه وعدميّته بمقابل حركيّة الزوجة وتشهّيها الإخصاب.

يبدأ المحور الثاني بوصف الحالة العدميّة الخالصة عند الزوج - البطل، فالعين في الذات جزءٌ منها، وقد امتزجت ذات لعازر بليل «الحفرة الطينيّ»، أي بليل الموت والقبر، فلقد بعث البطل إذن وهو ما زال يحمل صور الموت والعدميّة في عينيه وتاليًا في ذاته. وسرعان ما يتحوّل إلى شبح ينذر بالكارثة، إذ تحوّلت سكونيّته إلى حركيّة وفاعليّة، حيث ليل القبر في عيني لعازر البطل الموهوم «يدوي ويموج»، إنّها إذن فاعليّة العدميّة وحركيّة الموت، وعلى هذا يمنح الفعلان «يدوي ويموج» السياق مزيدًا من الغربة والتمزّق، ويحوّلان سكونيّة الزوج إلى حركيّة،

ويكثّفان حال العدميّة عبر الثلوج التي تغطّي الصحراء، حيث الصحراء هنا هي مساحة هذه الأمّة مع ما توحيه من غياب الحياة التي يزيدها اغترابًا ثلج الموت البارد، وهكذا يلعب الشاعر لعبة الجزء والكلّ، الذات والموضوع، عبر تكثيف الحالة العدميّة المسيطرة. وهكذا تفاجأ الزوجة ـ الحياة العربيّة بمَن سمّي منقذًا وبطلًا يضجّ بحركة صاخبة وبفاعليّة مدمّرة هي فاعليّة العدميّة والموت، فيما هي تنتظر ضجيج الحياة والانتصارات، من هنا العلاقة الانفصاليّة والتباعديّة بين الزوجة ـ الحياة، والزوج، البطل الموهوم «عبثًا فتّشت فيها عن صدى صوتي وعن وجهي وعينيّ وعمري». وهكذا يحقّق حاوي عبر الصور والرموز والإيحاءات وحدة الذات والموضوع، الخاصّ والعامّ، ليتّحد البعد الفرديّ بالبعد الإنسانيّ والحضاريّ العربيّ، ويعبّر الروح العربيّ (الزوجة) بذلك عن اغترابه وانفصاله، عن فجيعته بمَن كان يجب أن يتجلّى من خلالهم ليسعد إلى جنب الروح العالميّ في تجلّياته وظهوراته.

وتتطوّر الصورة في المحور الثالث لتضيء تحوّل لعازر القائم قيامة فاسدة. من إنسان ـ بطل إلى مادّة تحمل طبائعها، إلى شيء قاتل، إلى وحش جائع، فيتكثّف المشبّه به ويتعدّد (فولاذ محمّى ـ خنجر ـ نمر هائج...) يتحوّل فيه لعازر البطل الموهوم إلى شرّ فظيع، إلى ساديّ مرعب، إلى حالة جنون يسيطر فيها التصرّف البهمجيّ، إنّه تحوّل إلى وراء من الإنسانيّ إلى الشيئي والحيواني، من الشيئي الساكن إلى الشيئي المتحرّك، وعندما يتشيّأ الوعي الإنسانيّ، ويكون في حوزة صاحبه القدرة والقوّة والسلاح والفاعليّة، تصبح هذه جميعها عامل تدمير وتقويض للحياة وللمجتمع وللإنسان، عامل عدميّة مطلقة، وهذا ما ترسمه الصورة الجَدليّة هنا، حيث يتحوّل لعازر، بجدليّة داخليّة من المنفعل إلى الفاعل، من السكونيّة، إلى الحركيّة، من التلقّي السلبيّ إلى الوحش المفترس، من هنا صيرورة الزوجة ـ الحياة أمامه علفًا تغذّي الوحش فيه، وتاليًا من هنا شعورها بالغربة، واستحالته هو إلى عاشق لحالات عذابها، وهكذا رسم حاوي صيرورة تحوّل الطاقة الحيويّة في

الحياة العربيّة إلى غذاء للوحوش، غذاء لقوى العدميّة والموت، وفيما يزداد الإنسان ـ الوحش قوّة يزداد نزعة تدميريّة، وبالمقابل، تزداد الزوجة ـ الحياة غربة ورعبًا، وتتحوّل من الوجه الإيجابيّ إلى وجه سلبيّ خالص، لأنّ الطاقة الكامنة فيها يجب أن تخرج، أن تظهر، أن تتجسّد في ظاهرات، أمّا العامل على إخراجها فهو الزوج ـ الوحش، ولذلك يحوّلها من ظاهرات حياة وإخصاب حياة، إلى ظاهرات موت وإخصاب موت، فلقد أقام المسيح لعازر من غير إنسانيّته، أقامه عندنا إنسان البترول، وليس إنسان الروح، ولذلك يصبح مصدرًا للموت والعدميّة والهزائم، من هنا المحور الأخير الذي يصوّر صيرورة الفجيعة في الزوجة ـ الحياة العربيّة، فجيعتها بأبطالها، ممّا يشعرها بالغربة الوجوديّة المطلقة، فيصبح لعازر عرقًا ينزف الكبريت الأسود (البترول ⇐ الموت) وتستحيل هي إلى علف له، للموت والشرّ، تعاني من الخطر والرعب والجوع، فتسأل: لماذا عاد؟ لماذا طالما أنّه لا ينقذ حيويّتها؟ وماذا تفعل الأمّة عندما يكتب النصر للموت؟ أتستسلم للحلم؟ أم تخدع نفسها بالمظاهر، فتعلن زمن الانتصارات فيما الزمن العربيّ هو زمن الهزائم، أتقابل شعبها بالزيف والخداع، أم تدقّ نواقيس الخطر؟!...

إذا كانت تجربة الفكر هي التي تعكس حركة الواقع وترسم تجلّيات الروح، فإنّ ذلك يتحقّق فعليًّا في بيادر الجوع لخليل حاوي، حيث يُمثّل الروح تمثيلًا حيًّا شعريًّا فجيعته، فجيعة البيادر العربيّة الجائعة إلى أبطالها وشعرائها وعمّالها وثوّارها وعلمائها وحكّامها الفعليّين الحقيقيّين، فجيعة البيادر العربيّة بأنّ القيّمين على طاقاتها الحيويّة يستمدّون سلطانهم من جيب السفير، وليس من شعبهم، وهذا هو الواقع الذي رسمه حاوي وصوّر حركته الجدليّة شعرًا، وأبدع. ولا أظنّ أنّ هناك مَن كان أشدّ فهمًا للواقع، وتحسّسًا لأزمات العصر من خليل حاوي، لأنّه أحسّ مسبقًا بالفجائع التي يمكن أن تصيب الجسم العربيّ، فصرخ، وكانت صرخته مدويّة في ديوان «بيادر الجوع»، ولكن مَن يسمع الصوت المنذر بالكوارث، مَن يحسن قراءات النبوءات الشعريّة في الشعر العظيم! إنّ

مدّعي الثقافة في هذا الوطن العربيّ يريدون أن يسمعوا فقط أصوات النصر المزيّف من «نداء القاهرة»[١٠٧] متعامين عن الحقائق، مضلّلين بالأكاذيب.

(١٠٧)جليل كمال الدين، الشعر العربيّ الحديث وروح العصر، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٤، طبعة ١، ص ٤٣٤ .

# محاولة ببليوغرافيَّة في آثار
# أبي بكر الباقلّانيّ ( ـ ٤٠٣/١٠١٣)

(تتمّة مقال العدد السابق)

الدكتور بسّام عبد الحميد°

## أصول الفقه

**٤٣ ـ الاجتهاد**

ذكره الباقلّانيّ في مناقب الأئمّة، ١٨٩ أ، ١ .

**٤٤ ـ الأصول الصغير**

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ .

**٤٥ ـ الأصول الكبير في الفقه**

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . ذكره الإسفراييني، التبصير في الدين، ١٩٣، وأشار إلى أنّه يحوي عشرة آلاف صفحة.

يحتمل أن يكون هو الكتاب الذي يحيل إليه الباقلّانيّ عادةً[1] في مواضع كثيرة من الانتصار للقرآن، ١٤٦، ١٨؛ ٤٢٠، ١٢؛ ٤٣٧،

---

° أستاذ في المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة ـ المقاصد، بيروت.

(١) يحيل الباقلّانيّ عادة، فيما وصلنا من كتاباته، إلى كتبه في الأصول بعدّة صيغ: كتاب الأصول، أصول الفقه، الأصول والأحكام... ويُذكر هنا أنّ له، بحسب قائمة القاضي عياض (ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ ـ ٢) ثمانية كتب في أصول الفقه، لكنّنا فضّلنا إحالة العناوين، باستثناء ما ورد منها مطابقًا لثبت القاضي عياض، إلى كتاب الأصول الكبير في الفقه.

١٩؛ ٥٢٠، ١٤ ـ ٥؛ ٥٢٩، ٦؛ ٥٣٥، ٢ ـ ٣؛ ٥٥٦، ١٥؛ ٥٦٢، ٦ ـ ٧؛ وفي مناقب الأئمّة، ٨٢ أ، ٥ ـ ٦؛ ٨٧ ب، ١٧ ـ ٨؛ ٨٧ أ؛ ٢٤؛ ٨٦ ب، ١٨؛ ١٣٨ ب، ٢٣؛ ١٧٢ ب، ٢٦ ـ ٧؛ ١٨٣ أ، ٦؛ ١٩٣ أ، ٢٣؛ ١٩٩ ب؛ ٢٣؛ ٢٠٠ ب، ٢٣؛ ٢٠١ أ، ٣؛ وفي هداية المسترشدين، القاهرة، ٦٢ ب، ١١؛ ٧٥ أ، ٧؛ ١٤٦ أ، ١٩؛ (فاس) ٧١ ب، ١٢؛ ٧١ أ، ٦ .

٤٦ ـ أمالي إجماع أهل المدينة

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . ذكره مخلوف، شجرة النور الزكيّة، ٩٣، ويحتمل أن يكون لهذا الكتاب صلة بمؤلّف لأحد شيوخ الباقلانيّ، أبو بكر الأبهري، بعنوان إجماع أهل المدينة (الديباج المذهب، ٢٥٧).

٤٧ ـ الأوسط

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ .

٤٨ ـ التقريب والإرشاد في أصول الفقه

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . ذكره الإسفراييني، التبصير في الدين، ١٩٣؛ مخلوف، شجرة النور الزكيّة، ٩٣؛ وذكره حاجي خليفة بعنوان الإرشاد (كشف الظنون، ١، ٧٠). فوقيّة حسين تعتقد، في دراستها عن الجويني، أنّ إمام الحرمَين اختصر كتاب الباقلانيّ هذا، خاصة أنّ السبكي (طبقات الشافعيّة، ٣، ٢٦٣) أشار إلى مؤلّف للجويني يحمل عنوان الإرشاد في أصول الفقه، وكذلك نسب الخوانساري (روضات الجنّات، ٤٦٣) إليه كتاب تلخيص التقريب (إمام الحرمين، ٦٣). ولكن يبدو أنّ السبب الذي دفع فوقيّة حسين لاعتقاد ذلك، هو الإشكال الناشئ عن وجود مخطوط منسوب للجويني يحمل عنوان مختصر الإرشاد، محفوظ تحت رقم (٢١١ كلام) في مكتبة جامعة الدول العربيّة بالقاهرة[1] . إلّا أنّ الغالب أنّ مختصر الإرشاد يرجع إلى

---

(١) أنظر مقدّمة فوقيّة حسين للمع الأدلّة في قواعد أهل السنّة والجماعة، ٤٦ .

أبي القاسم الأنصاري (ـ ٥١٢/١١١٨)، الذي شرح فيه كتاب أستاذه الجويني في الكلام الإرشاد إلى قواطع الأدلّة (كشف الظنون، ١، ٦٨).

٤٩ ـ جامع الأبواب والأدلّة

ذكره الباقلّانيّ في الانتصار لنقل القرآن، ٥٢٠، ١٣ .

٥٠ ـ مختصر التقريب والإرشاد الأصغر

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ .

٥١ ـ مسائل الأصول

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ .

٥٢ ـ المقنع في أصول الفقه

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . ذكره مخلوف، شجرة النور الزكيّة، ٩٣ .

## علوم القرآن

٥٣ ـ إعجاز القرآن

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠٢ . ذكره حاجي خليفة، كشف الظنون، ١، ١٢٠؛ إسماعيل البغدادي، هديّة العارفين، ٢، ٥٩، سركيس، معجم المطبوعات العربيّة، ٥٢١؛ الزركلي، ٧، ٤٧؛ كحاله، ١٠، ١١٠؛ *GALS*, I, 349; *GAS*, I, 609; *EI*(2) art. Bākillānī, I, 988 (McCarthy); *GAL*, I, 211; J. Kreamer, in *Orientalia*, XXIII (1954), 202-5.

للكتاب وصف في A. G. Ellis and E. Edwards, *A description list of the arabic manuscripts acquired by the trustees of the British Museum since 1894*, 8; فهرس الخزانة التيموريّة الموجودة في دار الكتب المصريّة، ١، ١٥٣؛ فهرس دار الكتب الظاهريّة، ١، ٢٣٢؛ فهرس الكتب العربيّة الموجودة بالدار [دار الكتب المصريّة] لغاية سنة ١٩٣٢، ١، ٣٢ .

نُشر الكتاب عدّة مرّات في القاهرة: أوّل مرّة سنة ١٣١٥/١٨٩٧، ثمّ بهامش كتاب «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي (ـ ٩١١/١٥٠٥) في السنوات ١٣١٧/١٨٩٩ و١٣١٨/١٩٠٠ . في سنة ١٣٤٩/١٩٣٠، نشره محبّ الدين الخطيب معتمدًا على نسخة دار الكتب المصريّة، وكذلك نشره أحمد صقر في القاهرة، مع مقدّمة جيّدة، سنة ١٣٧٣/١٩٥٤ . وكان G.E. Von Grunebaum قد ترجم قسمًا منه إلى الإنكليزيّة في *A Tenth-Century document of arabic literary theory and criticism: the sections on poetry of al-Bāqillānī's*, Chicago 1950.[١]

٥٤ ـ الانتصار للقرآن

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . ذكره الباقلّانيّ في هداية المسترشدين: مرّةً تحت عنوان الانتصار لنقل القرآن والردّ على مَن نحله الفساد بزيادة أو نقصان (٦٨ ب، ١ ـ ٢)، ومرّة أخرى تحت عنوان الانتصار لصحّة نقل القرآن (١٦٤ أ، ١٨؛ ١٤٥ ب، ١٤)، وذكره عدّة مرّات بصيغة الانتصار للقرآن (١١٨ ب، ٤ ـ ٥؛ ١٥٩ أ، ٩؛ ١٧٨ أ، ٧ . . .). الكيالهراسي (ـ ٥٠٤/١١١٠) أشار إليه تحت عنوان الانتصار للقرآن وذكر فضائل القرآن، ونقل منه في كتابه الذي لا يزال مخطوطًا (أصول الدين، ٢٧٤ ب، ١٨)؛ وأشار إليه ابن حزم، الفصل، ٤، ٢١٨؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ١، ١٧٣؛ إسماعيل البغدادي، هديّة العارفين، ٢، ٥٩؛ مخلوف، شجرة النور الزكيّة، ٩٣؛ *GALS*, I, 349; *GAS*, I, 609، وله وصف في فهرس المخطوطات المصوّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة، ١، ٢١ .

Brockelmann قرأ العنوان على أنّه الاستبصار (*GALS*, I, 349)،

---

(١) أنظر عن قضيّة الإعجاز عند الباقلّانيّ L. Massignon, *La passion d'al-Hallāğ*, I, 364-6 ودراسة عبد الرزّاق مخلوف، الباقلّانيّ وكتابه إعجاز القرآن، بيروت ١٩٧٨ وA. Neuwirth، طريقة الباقلّانيّ في إظهار إعجاز القرآن، في دراسات عربيّة وإسلاميّة مهداة إلى إحسان عبّاس، الجامعة الأميركيّة في بيروت، بيروت ١٩٨١، ٢٨١ ـ ٩٦ .

وقرأه Schriener الابتصار (*Zur Geschichte des As'ariteenthums*, II, 109).

الكتاب في الأصل عبارة عن مجلَّدَين ضخمَين بقي منهما الجزء الأوّل ضمن مجموعة قره مصطفى باشا (٦)، في مكتبة بيازيت بإستانبول. وبحسب Sezgin، الذي نشر المخطوط في ٦٠٣ صفحات بطريقة Fac-similé في فرانكفورت سنة ١٤٠٧/١٩٨٦، فإنّ قطعة من المخطوط محفوظة في المكتبة الحسنيّة بالرباط (الانتصار، ٦).

للانتصار أيضًا مختصر يُعرّف بنكت الانتصار لنقل القرآن لأبي عبدالله محمّد بن عبدالله الصيرفي بتركيب عبد الجليل بن أبي بكر الصابوني. نشر المختصر محمّد زغلول سلام عن نسخة وحيدة محفوظة في مكتبة البلدية في الإسكندريّة سنة ١٩٧١ . هذا المختصر لا يلتزم بنص الأصل إلاّ قليلاً، وهو بعيد عن أن يعطي انطباعًا صحيحًا عن الكيان الأصليّ للكتاب.

الانتصار للقرآن كتاب يحوي دفاع الباقلاّنيّ عن القرآن، وهو ليس الدفاع المنتظر من متكلّم؛ بل دفاع شامل ضدّ كلّ الشكوك والأسئلة، وردود من منطلقات مختلفة، تاريخيّة ولغويّة ونحويّة وعقائديّة. ويلجأ المؤلفّ، بحسب Sezgin (مقدّمة الانتصار، ٦)، في تقديم هذا الدفاع تقديمًا ناجحًا إلى استخدام مختلف الوسائل البلاغيّة والجدليّة والمنطقيّة المتيّسرة له بمهارةٍ وثقةٍ بما يورده. وربّما لا نخالف الصواب إن قلنا إنّ هذا الكتاب من أحسن نماذج ما وصل إلينا من التركة العلميّة للباقلاّنيّ لإعطائنا انطباعًا عن شخصيّته متكلّمًا سنّيًا أخذ قضيّة الدفاع عن القرآن على عاتقه واثقًا بأنّه كفوء لها.

٥٥ ـ معاني القرآن

لم يشر إليه أحد، باستثناء الباقلاّنيّ الذي أعرب مرّتين في إعجاز القرآن، ٣١٧، ١ ـ ٣؛ ٣٧٤، ١٠ ـ ٣، عن عزمه تأليف هذا الكتاب.

٥٦ ـ نهاية الإيجاز في رواية الإعجاز

ذكره إسماعيل البغدادي، هديّة العارفين، ٢، ٥٩ .

٥٧ ـ إمامة بني العبّاس

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٤٠٢ .

٥٨ ـ الإمامة الصغيرة

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . ذكره الباقلانيّ في هداية المسترشدين، ٧٥ أ، ٧؛ ٢٣٢ ب؛ ١٩، وفي الانتصار للقرآن ١٩، ٥ .

٥٩ ـ الإمامة الكبيرة

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . أشار إليه الباقلانيّ ثلاث مرّات في الانتصار للقرآن، ١٩، ٥؛ ٣٠٤، ١٧؛ ٣٢٢، ١٠، وفي هداية المسترشدين، ٧٥ أ، ٧؛ ٢٣٢ ب، ١٩؛ وذكره مخلوف، شجرة النور الزكيّة، ٩٣ .

ابن حزم، الذي أشار إلى هذا الكتاب، ذكر أنّ الباقلانيّ يرى فيه أنّ الإمامة لا تصحّ إلّا إذا كان الإمام أفضل الأمّة على الإطلاق (الفصل، ٤، ١١٠)، لكن ابن حزم نقل جزءًا من رأي الباقلانيّ في الموضوع. ثمّ إنّه أشار إليه في غير السياق الذي وضعه الباقلانيّ فيه أصلًا. فقد جاء في التمهيد: «أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل الأمّة ما لم يكن هناك عارض يمنع من إقامة الأفضل» (التمهيد، القاهرة، ١٨٣). وفي مناقب الأئمّة: «أنّ العقد إذا تمّ للمفضول أوّلًا مع وجود الفاضل لم يجز خلع المفضول لأنّ العقد قد أبرم معه» (مناقب الأئمّة، ٩١ أ، ٢٥ ـ ٧). على أنّه من المحتمل أن تكون إشارة ابن حزم هذه قد جاءت في إطار الحملة التي يشنّها في الفصل على الأشعريّة وعلى الباقلانيّ وأتباعه بصفة خاصّة.

٦٠ ـ الدماء التي جرت بين الصحابة

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . يُرجع ايش (*The political doctrine*, 13) موضوع الكتاب إلى ما جرى في عهد الصحابة في

موقعتي الجمل وصفّين . ويذكر حسين القوتلي، في مقدّمة نشرته للعقل وفهم القرآن، كتاباً للحارث بن أسد المحاسبي (ـ ٢٤٣/٨٥٧) يحمل العنوان نفسه (العقل وفهم القرآن، ٧٠ ـ ٢).

٦١ ـ رسالة الأمير

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠٢ .

٦٢ ـ نصرة العبّاس وإمامة بنيه

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ .

٦٣ ـ مناقب الأئمّة ونقض المطاعن عن سلف الأمّة

يعتبر كتاب مناقب الأئمّة أوسع ما وصلنا من مؤلّفات الباقلّانيّ في المجال السياسيّ. وعلى الرغم من ضياع الجزء الأوّل منه، فإنّه يبقى للجزء الثاني أهمّيّة خاصّة، لا سيّما فيما يتعلّق بالموقف من الأحداث والنزاعات التي عرفتها فترة الخلافة الأولى (٢٩/٦٤٩ ـ ٣١/٦٥١)، ويمسائل أخرى كقضايا التفضيل بين الصحابة وما كان يترتّب على ذلك. إنّ هذا لا يعني أنّ مؤلّفنا لم يُعر الجوانب النظريّة المتعلّقة بمسائل الإمامة في كتابه هذا كبير اهتمام؛ فالجزء الأوّل منه، على ما نرجّح، كان معنيًا بهذه القضيّة، وذلك جريًا على عادة الباقلّانيّ في تناوله لمسألة الإمامة من حيث ترتيب الموضوعات وتبويبها. ومِمّا يسعفنا أكثر في تقديرنا هذا، هو إشارة الباقلّانيّ نفسه في التمهيد إلى أنّه كان قد أملى «مختصرًا في الإمامة جعلناه مدخلًا إلى كتاب مناقب الأئمّة، . . . فرأينا أن ننقل تلك الفصول كما هي إلى هذا الكتاب [التمهيد]، ونزيد في بعضها وننقص من بعضها. . .» (التمهيد، القاهرة، ٢٢٩؛ McCarthy، ٢٢). إنّ اقتراح McCarthy إلحاق فصول الإمامة في كتاب التمهيد بكتاب مناقب الأئمّة هو أمر جدير بالاهتمام (التمهيد، ٢٢)، على أنّ هذه المسألة يجب أن تكون موضع اهتمام جدّيّ في أيّة نشرة محتملة لهذا الكتاب. إنّ مثل هذا العمل، سيساعدنا ربّما في وضع نصّ متكامل، يُقدّم بشكل واضح رؤى الباقلّانيّ في المجال السياسيّ.

ليس هناك من شكّ في نسبة هذا الكتاب إلى الباقلّانيّ؛ فقد ذكره في التمهيد، القاهرة، ٢٢٩، وفي هداية المسترشدين، ١٠٣ ب، ١٣. ذكر الكتاب أيضًا، القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠٢؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ٢، ١٨٤١؛ إسماعيل البغدادي، هديّة العارفين، ٢، ٥٩؛ مخلوف، شجرة النور الزكيّة، ٩٣؛ الزركلي، ٧، ٤٧؛ كحاله، ١٠، ١١٠؛ *GAS*, I, 609؛ *GALS*, I, 349.

للكتاب وصف في فهرس مخطوطات المكتبة الظاهريّة، ٨٤ ـ ٥، وفي فهرس المخطوطات المصوّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة، ٢، ٥١٥.

لا نعرف بالتحديد متى ألّف الباقلّانيّ كتابه هذا، إنّما من المؤكّد أنّه ألّفه قبل سنة ٣٦٧/٩٨٧، فهو يشير إليه في التمهيد، ويذكر أنّه استفاد منه فيما يتّصل بأمور الإمامة (التمهيد، القاهرة، ٢٢٩)، وقد كنّا أرجعنا فيما سبق تأليف الباقلّانيّ للتمهيد إلى مطالع الستّينات من القرن الرابع الهجريّ / العاشر الميلاديّ.

وصف المخطوط

يقع المجلّد الثاني من مناقب الأئمّة في ٢٣٥ ورقة، بمقاس ١٧,٥ × ١٠ سم. تحمل كلّ صفحة ٢٧ سطرًا، بمعدّل ١٢ كلمة للسطر الواحد. صفحات المخطوط مرقّمة، والخطّ جيّد، مقروء، منقّط، غير مشكّل وليس فيه زخرفة. وقد تعرّضت السطور الثلاثة الأولى في معظم الصفحات للتلف بسبب الرطوبة. المخطوط خالٍ من الحواشي والتعليقات، ويحمل المجلّد الثاني، على الورقتين الأولى والأخيرة، خاتمَين يبدو أنّهما يرجعان إلى صورة واحدة غير مقروءة.

مالك النسخة هو أبو بكر محفوظ بن معتوق بن البزوري البغدادي (ـ ٦٩٤/١٢٩٥)، وقد جعلها مالكها وقفًا مؤبّدًا في السنة التي توفّي فيها.

نسخ المخطوط عبد الرحمن بن عبد الكريم بن عبد السلام الدكالي المراكشي سنة ٥٩٨/ ١٢٠١ بقرية بيت فوقا بغوطة دمشق، وليس في النسخة التي بين أيدينا ما يشير إلى أنها قوبلت بنسخة أخرى. والمخطوط محفوظ حاليًا تحت رقم ٣٤٣١ في مكتبة الأسد بدمشق[1].

يتناول الباقلّانيّ في المجلّد الثاني من مناقب الأئمّة ثلاثة موضوعات رئيسة: الأوّل منها يتعلّق بالأحداث التي عرفتها السنوات الأخيرة لفترة الخلافة الأولى؛ لجهة ما جرى بين علي بن أبي طالب وطلحة بن عبيدالله والزبير بن العوّام، ولجهة أحداث صفّين والتحكيم الذي جرى بشأنها، ثمّ الخلافات بين علي والخوارج. . . ويبدو هنا كأنّه يتابع موضوعًا كان قد بدأ الحديث عنه في المجلّد الأوّل (المفقود) من الكتاب. يمتدّ هذا القسم من الصفحة ٢ ب إلى الصفحة ٧٥ ب. ويتناول في القسم الثاني مجموعة من المسائل النظريّة المتعلّقة بقضيّة الإمامة؛ كوجوب الإمامة، الغاية من نصب الإمام، الشروط الواجب توفّرها في الإمام، الموقف من تعدّد الأئمّة، عوارض العقد مع الإمام والموقف منه فيما لو صدر منه ظلم أو فسق. . . ويستغرق هذا القسم الصفحات من ٧٥ ب إلى ٩٢ أ. أمّا الموضوع الثالث، الذي احتلّ الحيّز الأهمّ في هذا الجزء من الكتاب، فيمتدّ من الصفحة ٩٢ ب إلى الصفحة ٢٣٥ أ. ويعرض فيه الباقلّانيّ لعدّة فصول تتّصل بمسائل التفضيل بين الصحابة.

منهج الباقلّانيّ وأسلوبه

يُبدي الباقلّانيّ اهتمامًا تأسيسيًّا بتثبيت دعائم الفكر الأشعري. إنّ العمل على نقض طروحات الفرق الأخرى، هو بنظره المجال الأمثل لتحقيق ذلك. على أنّ أثر هذا الاهتمام سرعان ما يظهر واضحًا في منهجه وفي طريقته في الكتابة، وكذلك في مناظراته. لقد جاء أسلوبه،

(١) كانت هذه النسخة محفوظة حتّى سنة ١٩٨٥ في المكتبة الظاهريّة بدمشق تحت رقم ٨٥ (٦٦) عام. وهو الرقم الذي لا يزال متداولًا في كتب الفهارس العامّة إلى الآن. منذ ذلك التاريخ، نقلت مع محتويات الظاهريّة من المخطوطات إلى مكتبة الأسد العامّة بدمشق.

فيما وصلنا من آثاره، مدرسيًّا، إن لجهة ترتيب المسائل وتبويبها؛ فهو غالبًا ما يضع خطّةً يجمل فيها قضاياه في الموضوع الواحد أو في مجموعة من المسائل على شكل رؤوس موضوعات، ثمّ يتناول هذه القضايا مفصّلةً، تبعًا للترتيب الذي ألزم نفسه به، وبحسب تسلسلٍ منطقيّ، وإن لجهة التوسُّع في الشرح والاستدلال. لكنّه يتطرّق في أحايين كثيرة إلى موضوعات جانبيّة لم يكن قد ورد بشأنها أي إشارةٍ في خطّته من قبل.

يجيد الباقلّانيّ إيراد المترادفات، واستخدام المفردات التي تعطي معنى واحدًا، أو تؤدّي إلى نتائج مشتركة. وسهل أن نلاحظ القدرة العالية لديه على تثبيت فكرته من خلالها. كما يُلاحظ كثرة الجمل الاعتراضيّة في كتاباته.

عندما يعرض الباقلّانيّ تعريفًا لقضيّةٍ ما، لا يفوته أن يربط بين المعنى الاصطلاحيّ والمعنى اللغويّ للقضيّة، مشيرًا إلى أنواع الدلالات[١].

يستخدم في مرّات كثيرة، أقيسةً منطقيّة ليصل إلى النتائج التي هي مذهبه، ثمّ يتبع ذلك بالاحتمالات التي يمكن أن تواجه نتائجه، كما في عرضه لطرق الوجوب، لدى القائلين بوجوب الإمامة، في **التمهيد**: «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمّة وإبطال النصّ على إمام بعينه؟ قيل له: الدليل على هذا أنّه إذا فسد النصّ صحّ الاختيار؛ لأنّ الأمّة متّفقة على أنّه ليس طريق إثبات الإمامة إلّا هذين الطريقَين؛ ومتى فسد أحدهما صحّ الآخر»[٢]. يحيل الباقلّانيّ كثيرًا إلى موضوعات كان قد بحثها في كتبه الأخرى؛ إمّا بهدف تأكيد وحدة الرأي

(١) أنظر أيضًا وصف A. Neuwirth لمنهج الباقلّانيّ في طريقة الباقلّانيّ في إظهار إعجاز القرآن، ٢٨١ ـ ٩٦، وكذلك دراسة عبد الرزّاق مخلوف، **الباقلّانيّ وكتابه إعجاز القرآن**، ١٠٢.

(٢) تابع طريقة الباقلّانيّ في هذه القضيّة في **التمهيد**، القاهرة، ١٦٥ ـ ٧.

عنده وتناسقه، وإمّا، وهذا هو الأغلب، لتجنُّب تكرار ما كان قد ذكره في مؤلّفات أخرى له. وربّما يتكوَّن، من خلال اطّلاع متأنٍّ على الثبت الذي أوردناه لآثاره، انطباع كافٍ عن عمله في هذا المجال.

مصادر الاستدلال عند الباقلّانيّ هي: القرآن، السنّة، الإجماع، القياس وأصول اللغة. فالأولويّة في جميع المسائل للنصّ: القرآن/ السنّة، لكن المقصود بالأولويّة هنا، ليس تقديم النصّ القرآنيّ أو الأثر النبويّ على غيرها من الأدلّة فحسب، بل المقصود من ذلك، هو جعل النصّ محورًا يُرجع إليه لتأكيد دلالته، وليس لمجرّد الاستدلال به لتأكيد فكرة أخرى.

يؤخذ عليه عند تناوله للحديث النبويّ، رغم أهمّيّة هذا المصدر بالنسبة إليه، عدم الدقّة في مرّات كثيرة، فيما يتّصل بنقل الأثر؛ فهو يروي الحديث في بعض الأحيان بالمعنى[1]، وغالبًا ما يواجه خصومه بأحاديث ضعيفة وموضوعة.

للإجماع بنظر الباقلاني قوّة النصّ. فما أجمعت عليه الأمّة هو بمثابة النصّ من حيث الدلالة والحجية والإلزام. إنّ قراءة الباقلاني، في المجال السياسيّ بصورة خاصّة، تعطينا تصوُّرًا واضحًا عن مدى استناده إلى مبدإ الإجماع. على أنّه يُذكِّر، ويعود للتذكير في مواضع كثيرة من مؤلّفاته، بالآثار النبويّة التي تؤكّد عدم إمكانيّة اجتماع الأمّة على خطأ.

أمّا القياس، فكثيرًا ما يلجأ إليه كدليل مكملٍ، كقياسه، مثلًا، العقد لعدّة أئمّةٍ في الوقت الواحد، بعد أن أبطل هذه القضيّة من وجوهٍ أخرى، على العقد لعدّة أشخاصٍ على امرأةٍ واحدةٍ (التمهيد، القاهرة، ١٨٠)، فالعقد بالصورة الأولى باطل بالقياس على فساد العقد بالصورة الثانية.

يعتمد الباقلّانيّ أيضًا على أصول اللغة؛ فمرارًا يستعين بآراء

(١) أنظر مقدّمة محمّد زاهد الكوثريّ للإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ٦

اللغويّين لتثبيت فهم ما، أو لدحض استخدام الخصم لمدلول معنى معيَّن، ويستشهد، في مواضع متعدِّدة، بأبيات من الشعر لتأكيد دلالات بعض المعاني. ويمكن تلمّس طريقته في الرجوع إلى اللغة كمصدر قياسيّ من خلال تفنيده للفهم الإماميّ للأثر النبويّ: «... من كنت مولاه، فعليّ مولاه»، فقد حمل الإماميَّة «مولى» الثانية على معنى «وصي» بحيث ينتج عن الحديث نصًّا صريحًا حول وجوب انتقال الخلافة إلى علي بن أبي طالب وليس إلى غيره. لذلك يناقش الباقلّانيّ مطوَّلًا مفرد «مولى» لجهة أصوله اللغويَّة، مستعرضًا معانيه وسياقاته، ومستعينًا بآراء أهل اللغة وأقوال الشعراء ووجوه استخدام أهل البادية له (التمهيد، القاهرة، ١٦٩ ـ ٧٣).

أسلوب الباقلّانيّ في الكتابة ينتمي إلى النمط الأدبيّ الذي كان شائعًا خلال القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ. فهو يفترض، من خلال أسلوب حواري (إن قال قائل... نقول له...)، قضيَّةً ما ابتداءً من أفكار الخصم موضوع النقد، لكن الانتقائيَّة التي يمارس فيها اختياراته، تجعل من مسألة بناء المذهب على أساس نقض رأي الخصم أمرًا غير قابل للنضوج.

الأسلوب نفسه، اتَّبعه قبل الباقلّانيّ، أبو الحسن الأشعري (ـ ٣٢٤/ ٩٣٥) في كتابيه: **الإبانة عن أصول الديانة** و**اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع**، واتَّبعه من معاصريه: أبو عبدالله الحليمي (ـ ٤٠٣/ ١٠١٣) في **المنهاج في شعب الإيمان**، والقاضي عبد الجبّار بن أحمد (ـ ٤١٥/ ١٠٢٤) في **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ومن المتأخِّرين عنه: الجويني (ـ ٤٧٨/ ١٠٨٥) في **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، أبو الحسن الكيالهراسي (ـ ٥٠٤/ ١١١٠) في **أصول الدين**، أبو حامد الغزالي (ـ٥٠٥/ ١١١١) في **الاقتصاد في الاعتقاد**، الشهرستاني (ـ ٥٤٨/ ١١٥٣) في **نهاية الإقدام في علم الكلام** والآمدي (ـ ٦٣١/ ١٢٣٣) في **غاية المرام في علم الكلام**.

يرى G. Graf (*Die Arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra*, 94) أنّ الأشعري تأثّر بأسلوب تيودور أبو قرة (ـ حوالى ٢٠٥/ ٨٢٠) الذي كان بدوره قد استفاد هذه الطريقة من كتابات يوحنّا الدمشقيّ (ـ١٣٢/ ٧٤٩)[1]. لقد استعمل أبو قرة هذا الأسلوب الجدليّ في كتاباته باللغة العربيّة. أمّا الباقلّانيّ، فإنّه اتّبع، بحسب ايش (*The political doctrine of Bāqillānī*, 17)، طريقة أبي الحسن الأشعري في كلّ ما وصلنا من كتاباته.

(١) ثمّة مراجع أخرى حول هذا الموضوع، G. Von Grunebaum, *A Tenth-Century document of Arabic literary theory and criticism*, I, n. 1; *EI*[2], art. Abū Qurra., I, 140 (A. Jeffery).
وانظر الطريقة التي كان يتّبعها يوحنّا الدمشقيّ في صوغ أسئلته في D. Sahas, *John of Damascus on Islam* (the «*Heresy of the Ishmaelites*»), Appendix I, 134-8; وعلى سبيل المثال: [illegible] δὲ λεγόντων; ...Πρὸς οὓς φαμεν; Πάλιν δέ φαμεν; Ἐρεῖ αὐτούς; καὶ φαμεν Πρὸς αὐτοὺς; Εἶτα φαμεν; Πρὸς οὓς φαμεν; Κάι φαμεν Κάι λέγουσιν; Πόθεν οὖν φαμὲν

# مصادر الدراسة

## المخطوطات


(١) الباقلّانيّ، أبو بكر محمّد بن الطيّب (ـ ٤٠٣/١٠١٣)، الانتصار للقرآن، مجموعة قاره مصطفى باشا (٦)، مكتبة بايزيت، إستانبول، éd. Fac-similé, Institut für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften, Francfort 1986, sér. C, vol. 40.

(٢) ـــــ، مناقب الأئمّة ونقض المطاعن عن سلف الأمّة، مخطوط مكتبة الأسد، دمشق، ٣٤٣١ .

(٣) ـــــ، هداية المسترشدين والمقنع في أصول الدين، مخطوط مكتبة الأزهر، القاهرة، ٢١ كلام؛ مخطوط مكتبة القرويِّين، فاس، ٦٩٢ .

(٤) الكيالهراسي، أبو الحسن علي بن محمّد (ـ ٥٠٤/١١١٠)، أصول الدين، مخطوط دار الكتب المصريّة، ٢٩٠ كلام.


## مجموعات الفهارس العامّة باللغة العربيّة


(٥) البغدادي، إسماعيل باشا (ـ ١٣٣٩/١٩٢٠)، هديّة العارفين: أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، إستانبول ١٣٧١/١٩٥١ .

(٦) حاجي خليفة (ـ ١٠٦٧/١٦٥٧)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إستانبول ١٣٦٠/١٩٤١ .

(٧) الزركلي، خير الدين (ـ ١٣٩٧/١٩٧٦)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، القاهرة ١٣٧٤ ـ ٧٩/١٩٥٤ ـ ٥٩ .

(٨) سركيس، يوسف إليان (ـ ١٣٥١/١٩٣٢)، معجم المطبوعات العربيّة، القاهرة ١٣٤٧/١٩٢٨ .

(٩) فهرس الخزانة التيموريّة الموجودة في دار الكتب المصريّة،

القاهرة ١٣٦٨/ ١٩٤٨ .
(١٠) فهرس الكتب العربيّة الموجودة بالدار [دار الكتب المصريّة] لغاية سنة ١٣٥١/ ١٩٣٢، القاهرة ١٣٤٣ ـ ٥٢/ ١٩٢٤ ـ ٣٣ .
(١١) فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهريّة، القاهرة ١٣٦٦ ـ ٨٢/ ١٩٤٦ ـ ٦٢ .
(١٢) فهرس مخطوطات المكتبة الظاهريّة، عمل يوسف العش، دمشق ١٣٦٧/ ١٩٤٧ .
(١٣) فهرس المخطوطات المصوّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة، عمل فؤاد سيد، القاهرة ١٣٧٤/ ١٩٥٤ .
(١٤) المخطوطات العربيّة في الجامعة الأميركيّة ببيروت، عمل يوسف الخوري، بيروت ١٤٠٦/ ١٩٨٥ .
(١٥) كحاله، عمر رضا، معجم المؤلّفين: تراجم مصنّفي الكتب العربيّة، دمشق ١٣٧٧/ ١٩٥٧ .

## CATALOGUES EN LANGUES EUROPEENNES

(16) Blochet E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris 1925.

(17) Brockelmann K., *Geschichte der Arabischen Literatur*, seconde éd., Leiden 1943 [*GAL*]; Suppl. 1ère éd., Leiden 1937-42 [*GALS*].

(18) Derenbourg H., *Les manuscrits arabes de la Collection Schefer à la Bibliothèque Nationale*, (extrait du *Journal des savants*, Mars-Juin 1901), Paris 1901.

(19) *Encyclopédie de l'Islam*, seconde éd., Leiden vol. 1 (1960), vol. 6 (1991), [*EI*(2)].

(20) Ellis A.G. et Edwards E., *A description list of the Arabic*

*manuscripts acquired by the trustees of the British Museum since 1894*, Londres 1912.

(21) Ritter H., «*Muhammedanischen Häresiographen*», in *Der Islam*, XVIII (1929).

(22) Schriener M., «*Zur Geschichte des Aš'aritenthums*», in *Actes du VIIIe Congrès International des Orientalistes*, Leiden 1893.

(23) Sezgin F., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-82, [*GAS*].

(24) Vadja G., *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris 1953.

(25) Weisweiler M., *Universität Bibliothek Tübingen Verzeichnis der Arabischen Handschriften*, Leipzig 1930.

## المصادر باللغة العربيّة

(٢٦) إبن الأثير، عزّ الدين علي بن أحمد (ـ ٦٣٠/ ١٢٣٢)، الكامل في التاريخ، القاهرة ١٣٥٣/ ١٩٣٤ .

(٢٧) ـــ، اللباب في تهذيب الأنساب، بيروت ١٤٠٠/ ١٩٨٠ .

(٢٨) إبن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف (ـ ٨٧٤/ ١٤٧٠)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة ١٣٥١/ ١٩٣٢ .

(٢٩) إبن تيميّة، تقي الدين أبي العبّاس أحمد بن عبد الحليم (ـ ٧٢٨/ ١٣٢٨)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمّد رشاد سالم، الرياض ١٤٠١/ ١٩٨١ .

(٣٠) ـــ، رسالة الفرقان بين الحقّ والباطل، القاهرة ١٣٢٣/ ١٩٠٥ .

(٣١) ـــ، العقيدة الحمويّة الكبرى، القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٤ .

(٣٢) ـــ، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول (بهامش منهاج السنّة النبويّة له)، القاهرة ١٣٢١/ ١٩٠٣ .

(٣٣) إبن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ـ ٥٩٣/ ١١٩٦)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر آباد ١٣٥٨/ ١٩٣٩ .
(٣٤) إبن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد الظاهري (ـ ٤٥٦/ ١٠٦٤)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣١٩/ ١٩٠١ .
(٣٥) إبن خلّكان، شمس الدين أبو العبّاس أحمد بن محمّد (ـ ٦٨١/ ١٢٨٢)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت ١٣٨٨/ ١٩٦٨ .
(٣٦) إبن عُذبة، الحسن بن عبد المحسن (كان حيًّا سنة ١١٧٢/ ١٧٥٩)، الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية، حيدر آباد ١٣٢٢/ ١٩٠٤ .
(٣٧) إبن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ـ ٥٧١/ ١١٧٥)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة القدسي، بيروت ١٤٠٠/ ١٩٧٩ .
(٣٨) إبن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد (ـ ١٠٨٩/ ١٦٧٨)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت ١٤٠٠/ ١٩٧٩ .
(٣٩) إبن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري (ـ ٧٩٩/ ١٣٩٦)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة ١٣٥١/ ١٩٣٢ .
(٤٠) إبن فورك، أبو بكر محمّد بن الحسن (ـ ٤٠٦/ ١٠١٥)، مجرّد مقالات الأشعري، نشر D. Gimaret ، بيروت ١٤٠٨/ ١٩٨٧ .
(٤١) إبن القيّم الجوزيّة، أبو بكر محمّد بن أبي بكر شمس الدين (ـ ٧٥١/ ١٣٥٠)، اجتماع الجيوش الإسلاميّة على غزو المعطلة والجهمية، القاهرة ١٣٥١/ ١٩٣٢ .
(٤٢) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ـ ٧٧٤/ ١٣٧٢)، البداية والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملحم مع آخرين، بيروت ١٤٠٦/ ١٩٨٥ .
(٤٣) إبن المرتضى، أحمد بن يحيى (ـ ٨٤٠/ ١٤٣٧)، باب ذكر

المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق T.W.Arnold، حيدر آباد ١٣١٦/١٨٩٨ .
(٤٤) الإسفراييني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر (ـ ٤٧١/١٠٧٨)، التبصير في الدين، تحقيق كمال الحوت، بيروت ١٤٠٤/١٩٨٣
(٤٥) الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل (ـ ٣٢٤/٩٣٥)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقيّة حسين، القاهرة ١٣٩٨/١٩٧٧ .
(٤٦) الأهوازي، أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم (ـ ٤٤٦/١٠٥٤)، «مثالب ابن أبي بشر»، تحقيق M.Allard، في *BEO*, XXIII (1970).
(٤٧) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ـ ٧٥٦/١٣٥٥)، المواقف في علم الكلام، بيروت د.ت.
(٤٨) الباقلّانيّ، أبو بكر محمّد بن الطيّب (ـ ٤٠٣/١٠١٣)، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤ .
(٤٩) ـــ، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمّد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٦٩/١٩٤٩ .
(٥٠) ـــ، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والسحر والكهانة والنارنجيات، تحقيق R.J. McCarthy، بيروت ١٣٧٨/١٩٥٨ .
(٥١) ـــ، التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق محمّد عبد الهادي أبو ريدة ومحمود الخضيري، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧؛ نشرة R.J. McCarthy، بيروت ١٣٧٧/١٩٥٧ .
(٥٢) البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (ـ ٤٦٣/١٠٧٠)، تاريخ بغداد، القاهرة ١٣٥٠/١٩٣١ .
(٥٣) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ـ ٤٢٩/١٠٣٧)، أصول الدين، إستانبول ١٤٠٣/١٩٨٢ .
(٥٤) ـــ، الفرق بين الفرق، بيروت ١٤٠١/١٩٨٠ .
(٥٥) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله

(ـ ٤٧٨/ ١٠٨٥)، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، بيروت ١٤٠٥/ ١٩٨٥ .
(٥٦) ـــ، الشامل في أصول الدين، الإسكندريّة ١٣٨٩/ ١٩٦٩ .
(٥٧) ـــ، لمع الأدلّة في قواعد أهل السنّة والجماعة، تحقيق فوقيّة حسين، القاهرة ١٣٨٥/ ١٩٦٥ .
(٥٨) الحريري، أبو محمّد القاسم بن علي البصري (ـ ٥١٦/ ١١٢٢)، درّة الغواص في أوهام الخواص، Leipzig ١٢٨٨/ ١٨٧١ .
(٥٩) الخوانساري، محمّد باقر (ـ ١٣١٣/ ١٨٩٥)، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، إيران، طبعة العجم ١٣٠٧/ ١٨٨٩ .
(٦٠) الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله محمّد بن أحمد (ـ ٧٤٨/ ١٣٧٤)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط مع آخرين، بيروت ١٤٠٦/ ١٩٨٦ .
(٦١) السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمّد (ـ ٥٦٢/ ١١٦٧)، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن المعلّمي اليماني، حيدر آباد ١٣٨٣/ ١٩٦٣ .
(٦٢) الشهرستاني، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم (ـ ٥٤٨/ ١١٥٣)، الملل والنحل، تحقيق محمّد سيّد كيلاني، القاهرة ١٣٨١/ ١٩٦١ .
(٦٣) الصفدي، خليل بن أيبك (ـ ٧٦٤/ ١٣٦٢)، الوافي بالوفيات، مجلّد ٣، نشر S. Dedering، ڤيسبادن ١٤٠٢/ ١٩٨١ .
(٦٤) الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد (ـ ٥٠٥/ ١١١١)، إحياء علوم الدين، القاهرة ١٣٥٢/ ١٩٣٣ .
(٦٥) ـــ، فضائح الباطنيّة (المستظهري)، نشرة عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٣٨٤/ ١٩٦٤؛ نشرة I. Goldziher, (*Streitschrift des Ġazālī gegen die batiniyya)*, Leiden 1916.
(٦٦) المحاسبي، الحارث بن أسد (ـ ٢٤٣/ ٨٥٧)، العقل وفهم

القرآن، تحقيق حسين القوتلي، بيروت ١٣٩٩/١٩٧٨ .
(٦٧) مخلوف، محمّد حسنين بن محمّد العدوي (ـ ١٣٥٥/١٩٣٦)، شجرة النور الزكيّة في طبقات المالكيَّة، القاهرة ١٣٤٩/ ١٩٣٠ .
(٦٨) المرادي، أبو بكر محمّد بن الحسن الحضرمي (كان يعيش سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤)، الإشارة إلى أدب الإمارة، تحقيق رضوان السيِّد، بيروت ١٤٠٢/ ١٩٨١
(٦٩) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمّد (ـ ٤٢١/ ١٠٣٠) تجارب الأمم، تحقيق H.F. Amedroz، القاهرة ١٣٣٣/ ١٩١٤ .
(٧٠) الهمداني، القاضي عبد الجبّار بن أحمد (ـ ٤١٥/ ١٠٢٤)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، نشر علي سامي النشّار، القاهرة ١٣٩٢/ ١٩٧٢ .
(٧١) ياقوت، شهاب الدين بن عبدالله الرومي (ـ ٦٢٦/ ١٢٢٩)، إرشاد الأريب، نشر D.S. Margoliouth، لندن ١٣٤٢ ـ ٥٠/ ١٩٢٣ ـ ٣١ .
(٧٢) ـــ، معجم البلدان، بيروت ١٣٧٧/ ١٩٥٧ .
(٧٣) اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى (ـ ٥٤٤/ ١١٤٩)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أصحاب مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت ١٣٨٧/ ١٩٦٧ .

دراسات حديثة

(٧٤) بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميّين، بيروت ١٣٩٦/ ١٩٧٦ .
(٧٥) حسين، فوقيّة، إمام الحرمين، القاهرة ١٣٨٤/ ١٩٦٤ .
(٧٦) مخلوف، عبد الرزاق، الباقلّاني وكتابه إعجاز القرآن، بيروت ١٣٩٩/ ١٩٧٨ .
(٧٧) Neuwirth A., طريقة الباقلّاني في إظهار إعجاز القرآن، في

دراسات عربيّة وإسلاميّة مهداة لإحسان عبّاس، الجامعة الأميركيّة في بيروت، بيروت ١٤٠٢/١٩٨١، ٢٨١ ـ ٩٦.

## OUVRAGES ET ARTICLES EN LANGUES EUROPEENNES

(78) Abel A., *«Le chapitre sur le Christianisme dans le Tamhīd de Bāqillānī»*, in *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de* Lévi-Provençal, Paris 1962, 1-11.

(79) Id., *«Le chapitre sur l'imamat dans le Tamhīd de Bāqillānī»* in *Le Shi'isme imamite:* travaux du Centre d'Etudes Supérieures Spécialisées d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1970, 55-69.

(80) Allard M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965.

(81) Amedroz H.F., *«The embassy from Baghdad to the Emperor Basil II»*, in *JRAS*, II (1914) , 915-42.

(82) Badawi 'A.R., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris 1972.

(83) Bouman J., *Le conflit autour du Coran et la solution de Bāqillānī*. Amsterdam 1959.

(84) Brunschvig R., *«L'argumentation d'un théologien musulman du Xe siècle contre le Judaïsme»*, in *Hommage dédié à* Millas-Vallicrosa, Barcelone 1954, I, 225-43.

(85) Caspard R., *Traité de théologie musulmane*, Rome 1987.

(86) Gabrieli Fr., *«at-Tamhīd»*, in *RSO*, XXXIII (1959), 156-7.

(87) Gardet L. et Anawati G., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948.

(88) Gimaret D., *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.

(89) Id., *«Un document majeur pour l'histoire du Kalām: Muğarrad*

*Maqālāt al-Aš'arī d'Ibn Fūrak»*, in *Arabica*, II (1985).

(90) Graf G., *Die Arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra*, Paderborn 1910.

(91) Grunebaum G. E. Von, *A Tenth-Century document of Arabic literary theory and criticism: the sections on poetry of al-Bāqillānī's*, Chicago 1950.

(92) Horten M., *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912.

(93) Ibish Y., *The political doctrine of Bâqillānī*, Beyrouth 1966.

(94) Kreamer J., *«I'ğāz al-Qur'ān»*, in *Orientalia*, XXIII (1945), 202-5.

(95) Laoust H., *La politique de Ġazālī*, Paris 1970.

(96) Maqdisi G., *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam*, Damas 1963.

(97) Massignon L., *La passion d'al-Ḥallāğ*, Paris 1976.

(98) McCarthy R.J., *The theology of al-Aš'arī*, Beyrouth 1953.

(99) McDermott M., *«A debate between al-Mufīd and al-Bāqillānī*, in *Recherches d'Islamologie:* recueil d'articles offert à G. Anawati et à L. Gardet, Louvain 1977, 223-37.

(100) Paret R., *«al-Bayān»*, in *Der Islam*, XXXV (1960), 151-3.

(101) Rosenthal Fr., *«at-Tamhīd»*. in *Orientalia*, XXVII (1958), 315-6.

(102) Sahas D., *John of Damascus on Islam* (the *«Heresy of the Ishmaelites»)*, Leiden 1972.

(103) Schlumberger G., *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*, Paris 1896.

(104) Tritton A.S., *«at-Tamhīd»*, in *JRAS*, 1959, 87.

(105) Watt W.M., *Islamic philosophy and theology*, Edinbourg 1985.

# مخطوط «مجموع مبارك»
# للبطريرك مكاريوس الثالث الزعيم

الدكتورة سعاد أبو الرّوس سليم°

إنّ المخطوط «مجموع مبارك»، كما دعاه البطريرك مكاريوس الزعيم نفسه، هو جزء أساسيّ من العمل الذي قام به البطريرك في أثناء رحلته الأولى إلى روسيا ( ١٦٥٢ـ ١٦٥٩). وهو أيضًا نموذج من المخطوطات التي راجت كتابتها منذ زمن بعيد جدًّا. وهذا المخطوط في كثير من أجزائه دوّنه البطريرك نفسه، أمّا سائر الأجزاء فقد كُتبت وأضيفت إليه لاحقًا، أو هي من وضع أحد مرافقيه. ففي ختام بعض المقالات، يذكر البطريرك أنّها كُتبت بيده ويؤرّخها. وفي إحداها، يحدّد المكان الذي ترجم فيه المقال: في «سناب» عام ٧١٦٧ لآدم أي ١٦٥٩م. وتقع هذه المدينة على شواطئ تركيا الشماليّة المشرفة على البحر الأسود. ويبدو من حديث البطريرك نفسه، ومن طريقة كتابة المقالات بشكل فوضويّ، أنّ هذا المخطوط كُتب خلال تنقّلات البطريرك وزيارته مختلف كنائس العالم الأرثوذكسيّ في ذلك الزمان. فالمواضيع هي رهن بما يجده من كتب ومخطوطات في حلّه وترحاله. فما إن يبدأ بموضوع إلاّ ويكمّل مقالاً آخر على الصفحة نفسها. ثمّ يعود إليه بعد الانتهاء من مقالة أو مقالتين. هدفه، كما يشرحه في الحاشية، هو الاستفادة من جميع المعلومات التي يجدها في الكتب والمخطوطات

---

° أستاذة في جامعة القدّيس يوسف (بيروت) وفي جامعة البلمند.

القديمة ونقلها إلى المؤمنين في الأبرشيّات الإنطاكيّة. فإلى جانب التقائه الملوك والأمراء والبطاركة في البلدان التي زارها ومشاركته في الحياة الدينيّة في تلك البلاد، تابع عمل التنقيب والمطالعة والترجمة. ولم يترك هذا الجانب كلّه لمرافقيه ابنه الشمّاس بولس الزعيم والخوري يوسف المصوّر، مع أنّهما قاما أيضًا بجزء كبير من هذا العمل.

جمع البطريرك بين عدّة أنواع من المؤلّفات الدينيّة. فهنالك مواضيع متكاملة نجدها في هذا المخطوط، كسِيَر القدّيسين الذين من أنطاكية، ومعلومات تاريخيّة عن الكراسي الأربع، والمجامع المسكونيّة وعجائب السيّدة... وإن لم تكن متابعة في بعض الأحيان. وإلى جانب هذه المواضيع الأساسيّة، نبذات جغرافيّة ومقتطفات من الأفخولوجي وتفسير لبعض الفقرات الإنجيليّة أو الصلوات، وسير قدّيسين متفرّقة وأخبار تاريخيّة متنوّعة. وهذا المخطوط مفهرس في مجموعة المخطوطات الشرقيّة الموجودة في المتحف البريطانيّ (حاليًا في المكتبة البريطانيّة) تحت رقم ٢٨. وترصد هذه الفهرسة ٧٦ موضوعًا، إذ إنّها تفصل بين بعض المواضيع بحسب المناطق أو بحسب المجامع[(١)]. فلدينا مثلًا أسماء القدّيسين الذين شاركوا في المجامع، ولكل مجمع موضوع مستقلّ. وهذا شأن أعمال المجامع والرسائل الملحقة بها. وفي نقل أخبار أبرشيّات الكراسي البطريركيّة الشرقيّة، يكرّس الفهرس لكل منها موضوعًا خاصًّا بها. أمّا المواضيع والأسئلة حول الكهنوت والمعموديّة، فإنّ هذا الفهرس يخصّص بندًا لكلّ سؤال. وحين جمعنا هذه المواضيع تحاشيًا لتشتيتها، حصلنا على ٥٥ موضوعًا موزّعة على الاهتمامات الأساسيّة التالية: مجامع - سير قدّيسين - تاريخ كنسيّ. وقد حلّل الأب جوزيف نصرالله محتوى هذا المخطوط، محدّدًا مواضيعه ومشيرًا إلى النسخ المخطوطة الأخرى التي عالجت هذه المواضيع وإلى

(١) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, pars secunda, p. 40.

ما نشر أو ترجم منها[٢].

## سيرة المؤلّف

كانت حياة البطريرك مكاريوس حافلة، لا بالشؤون الأدبيّة والثقافيّة فقط، بل بالشؤون الدينيّة والرعائيّة والسياسيّة أيضًا. فهو يوحنّا ابن الخوري بولس ابن الخوري عبد المسيح الملقَّب بالبروطس الزعيم. ولُد في حلب في أواخر القرن السادس عشر من عائلة كهنوتيّة. وتلقّى معظم علومه عن يد والده الخوري بولس، ثمّ في جوار المطران ملاتيوس كرمه، حيث تعمّق في العلوم اللاهوتيّة ودرس اللغات السريانيّة واليونانيّة والتركيّة. ثمّ تزوّج ورُسم كاهنًا. وبعد وفاة زوجته، تنسّك في دير القدّيس سابا حيث أقام حتّى عام ١٦٣٤.

وعندما تبوأ المطران ملاتيوس كرمه السدّة البطريركيّة الإنطاكيّة، باسم البطريرك أفتيمس الثالث، استدعى الراهب يوحنّا من ديره كي يرسمه مطرانًا على حلب. إلاّ أنّ البطريرك كرمه توفّي بعد ثمانية أشهر من تنصيبه. فخلفه البطريرك أفتيمس الصاقزي الذي كان زميل الخوري يوحنّا في حلب في تشرين الثاني ١٦٣٥. ورسم البطريرك الجديد الخوري يوحنّا مطرانًا على حلب وأصبح اسمه ملاتيوس. وإلى جانب ذلك، أُعطي لقب كاثوليكوس الذي يخوّله حقّ الإشراف على شؤون البطريركيّة، ولقب أكسرخس، أي وكيل على بلاد أمد وأنطاكية. وخلال أسقفيّته على حلب، تابع عمله في مجال الترجمات الدينيّة والأدبيّة، وتابع معاونوه عملهم في النسخ وتجديد الكتب القديمة. وفي هذه الفترة، جمع المطران ملاتيوس الزعيم أخبار القدّيسين من كلّ أنحاء البلاد واستكملها في ما بعد، خلال رحلته إلى بلاد الكرج وروسيا. وشارك خلال أسقفيته على حلب في استقبال السلطان مراد الرابع الذي

(٢) Nasrallah, Joseph, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V^e au XX^e siècle*, vol. IV, t.I (1516 - 1724), Louvain, 1979, p100.

أتى إلى حلب عام ١٦٣٩ استعدادًا للزحف على بغداد[٣]. وفي عام ١٦٤٢، زار الأراضي المقدّسة ودير القدّيس سابا برفقة ستّين شخصًا من حلب. ولدى عودته عن طريق دمشق، قرّر البطريرك أفتيمس أن يرسم الشمّاس بولس الزعيم كاهنًا. وعمل المطران ملاتيوس الزعيم على تحسين إدارة الشؤون الماليّة في أبرشيّة حلب وتمكّن من مساعدة البطريرك أفتيمس بآرائه وبإمداده بالمال لسدّ الديون الماليّة المتراكمة على الكرسيّ الإنطاكيّ. وطلب البطريرك أفتيموس الثالث قبل وفاته أن يُعيَّن ملاتيوس الزعيم خلفًا له[٤]. وأصبح بطريركًا في تشرين الثاني ١٦٤٧ باسم مكاريوس الثالث. وأوّل ما فعله هو أنّه أقام مجمعًا للتباحث في الشؤون الماليّة والعمل على حلّها. فرهن التيجان الثمينة الأربعة والأواني الكنسيّة لسدّ الديون المترتّبة على الكرسيّ الإنطاكيّ. وتابع البطريرك الجديد اهتمامه بالترجمات ونسخ الكتب الدينيّة. وأسّس في البطريركيّة مدرسة إكليريكيّة كان يدرّس فيها مع ابنه اللغات والمواد الدينيّة.

وفي سنة ١٦٤٨، قام البطريرك مكاريوس بجولة على أبرشيّات الكرسيّ، استهلّها بأبرشيّة صيدا وصور، ثمّ انتقل إلى بيروت حيث انطلق إلى منطقة المتن. وبعد ذلك أبحر من بيروت إلى طرابلس حيث أقام بضعة أيّام، وانصرف منها إلى حلب.

## زيارته الأولى إلى روسيا

إلّا أنّ الصعوبات الماليّة لم تكن لتنحلّ بهذه الزيارات. فقرّر البطريرك زيارة الدول الاوروبيّة والروسيّة المعروفة بإيمانها الأرثوذكسيّ. استمرّت هذه الرحلة الأولى من تمّوز ١٦٥٢ إلى نيسان ١٦٥٩. وخلال

(٣) رستم، أسد، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، الجزء الثالث، منشورات النور، بيروت ص ٤٨.

(٤) المعلوف، عيسى إسكندر، مشاهير الملّة: مكاريوس ابن الزعيم الحلبيّ بطريرك أنطاكية وسائر المشرق، مجلّة النعمة، حزيران ١٩١٢، ص ٣٥ـ ٥١.

هذه الرحلة، زار البطريرك ومرافقوه القسطنطينيّة واليونان وبلاد الفلاخ والبغضان (رومانيا ومولدافيا حاليًّا) وبولونيا وبلاد القفقاز. ووصلوا إلى موسكو في عام ١٦٥٥ حيث كان لهم استقبال حافل من البطريرك نيكون والملك ألكسي وكبار الأمراء والإكليرس. وفي أثناء إقامته في عاصمة البلاد، ساهم، إلى جانب البطريرك نيكون، في الإصلاح الليترجي الذي قام به هذا. فعمل البطريرك نيكون على تنقيح الترجمة السلافيّة الصقلبيّة للكتب الكنسيّة؛ استنادًا إلى الكتب اليونانيّة التي قدّمها له البطريرك مكاريوس.

٦.

وفي مقدّمة كتاب تكملة الخدمة الإلهيّة المصحّح بحسب الأصل اليوناني العربي، والمطبوع في روسيا سنة ١٦٥٥، يوجّه البطريرك نيكون الشكر إلى البطريرك مكاريوس. إلّا أنّ هذا الموضوع، أي مساهمة البطريرك مكاريوس في الإصلاح الليترجي، لا يزال غامضًا ومشكوكًا فيه. ومكث مكاريوس في موسكو ثلاث سنوات تلقّى خلالها الكثير من الهدايا والإحسانات والتقدير. وهذه الأموال والإحسانات التي جمعها ساهمت في تسديد قسم كبير من الديون المترتّبة على الكنائس في تلك الأيّام. فخلال المرحلة الممتدّة من ١٦٢١ إلى ١٦٩١، كانت الدولة العثمانيّة قد فرضت العديد من الضرائب على كنائس الشرق وآثرت عزل البطاركة وتعيينهم للحصول على المزيد من الأموال. وعمل البطريرك مكاريوس، لدى عودته إلى دمشق، على إصلاح الكنائس والأديرة وتعزيز أوضاع الكرسيّ الإنطاكي الماليّة. فوهب الأديرة والكنائس الأيقونات والأواني المقدّسة التي أتى بها من رحلته، كما أنّه زوّد هذه الأديرة بالمخطوطات الثمينة الطقسيّة والعقائديّة التي لا تزال تحمل حواشي تؤكّد رعايته واهتمامه بهذه الأديرة، كدير البلمند ودير سيّدة صيدنايا. وتمكّن بهذه التبرّعات الماليّة أن يساعد العائلات المحتاجة في أيّام المجاعات التي تعرّضت لها البلاد.

## زيارته الثانية

إلّا أنّ إقامته في دمشق لم تطل كثيرًا. فما لبث الملك ألكسي أن استدعاه ثانية فوصل إلى موسكو برفقة بطريرك الأسكندريّة بئيسيوس عن طريق آسيا الصغرى، القفقاز والكرج. وكان ملك روسيا قد استدعى بطاركة الإسكندريّة وأورشليم وأنطاكية للنظر في شأن البطريرك نيكون في مجمع عُقد في موسكو عام ١٦٦٦ـ ١٦٦٧ . وبعد الكثير من البحث، قرّر المجمع عزل البطريرك نيكون. وكان من أعمال هذا المجمع أنّه أعاد النظر في ترجمة الكتب السلافيّة الصقليبيّة التي كان قد أعدّها وصحّحها البطريرك نيكون، وثبّت ترجمتها. وسنّ الآباء المجتمعون قوانين كثيرة تتعلّق بالإدارة الكنسيّة والعيشة النسكيّة ووضعوا مبادئ وقوانين لحياة الرهبان والراهبات في الأديرة.

وكان للبطريرك مكاريوس دور في إقناع الملك في قضيّة اللباس الكهنوتيّ الذي كان البطريرك نيكون قد اقترحه والذي يقضي باستبدال القبّعة الهرميّة بالقلنسوة التي يرتديها رهبان الجبل المقدّس. واتّخذ البطريرك مكاريوس موقفًا متشددًا من بدعة كانت منتشرة في روسيا في ذلك الزمن. وأنصار تلك البدعة معروفون بالروسيّين القدماء. ورشق المجمع هؤلاء بالحرم. ويتوسّع البطريرك، في كتابه للنحلة، في الحديث عن هذا المجمع ومقرّراته ومساهمته فيه.

ويبدو أنّ البطريرك المذكور قد أمضى وقتًا طويلًا في بلاد الكرج سنةً ونصف في طريق الذهاب، وما يعادلها تقريبًا في طريق العودة. وكان نتيجة ذلك أنّه تعمّق في أوضاع تلك البلاد الدينيّة وعاداتها. وكانت أخبار الرحلة إلى بلاد الكرج خاتمة ما كتبه الأرشيدياكون بولس عن رحلتي والده البطريرك إلى روسيا. وقد قام الأستاذ بتدلي الجوزي بترجمة الرحلة إلى الكرج إلى اللغة الروسيّة ويبدو أنّ الأرشيدياكون بولس، ابن البطريرك ومرافقه ومساعده ومدوّن رحلاته، قد توفّي خلال

العودة في تمّوز ١٦٦٩ ودُفن في تفليس عاصمة الكرج(٥).

إنّ عودة البطريرك إلى دمشق لم تكن سهلة، فقد استاءت الدولة العثمانيّة من رحلاته وتغيّبه في روسيا، فأقدمت على عزله هو والبطريرك الإسكندري بثيبوس. إلّا أنّ الملك ألكسي كثّف مساعيه لدى الدولة العثمانيّة لإعادة البطريركيين كلّ إلى كرسيّه. وكما في المرّة السابقة، عمل البطريرك على وفاء الديون المترتّبة على البطريركيّة وتابع اهتمامه بالرعايا والأديار والكنائس. وتوفّي مسمومًا في دمشق في ١٢ حزيران ١٦٧٢.

## نوع المخطوط

وقد عُرف عن البطريرك مكاريوس الزعيم أنّه كتب العديد من هذه الكتب التي يدعوها «مجموع». ونستطيع أن نذكر، إلى جانب المجموع المبارك، المجموع اللطيف، وكتاب النحلة... (٦).

وهذا النوع من الكتب نجده في العديد من مكتبات الأديرة والأبرشيّات. فهو يجمع بين المقالات العقائديّة والميامر التي وضعها الآباء وسير القدّيسين ومقتطفات من الصلوات الطقسيّة وأخبار تاريخيّة مختلفة. ولدينا ثلاثة أنواع من المجاميع يمكن تصنيفها في هذا المجال:

- المجاميع ذات الطابع الليترجي، وتحتوي على ميامر لآباء الكنيسة، تقرأ خلال القدّاس الذي يقام في الأعياد السيّديّة ولمناسبات دينيّة أخرى، تحتوي هذه المجاميع أيضًا على سير قدّيسين كتبها قدّيسون آخرون، تقرأ خلال الصلوات والقدّاس الذي يقام يوم عيد كلّ من هؤلاء القدّيسين.
- المجاميع التي يمكن اعتبارها كتبًا خاصّة نسخها أصحابها من مصادر

(٥) المصدر نفسه، تمّوز ١٩١٢، ص ١١٩- ١٣٤.

(٦) Nasrallah, Joseph, «Un manuscrit inconnu du patriarche d'Antioche Macaire Zaim (12 -22 Juin 1672), dans *Prochs - Orient Chrétien*, Juillet - septembre 1964, p291 - 306.

مختلفة، لأنّها تناسب مجالات حياتهم الروحيّة، يستعملونها في قراءاتهم الشخصيّة وتأمّلاتهم. وهي تشمل، إلى جانب سير القدّيسين والميامر، مقالات تاريخيّة ومقاطع أدبيّة وشعريّة وصلوات مختلفة وأمثال ووصفات طبيّة. وهذه المجاميع بقيت بعد وفاة أصحابها في الأديرة حيث استُعملت في مجالات القراءة والتعليم.

- المجاميع التي جُمعت صدفة. نلاحظ في بعض الأحيان أنّ فصول بعض المجاميع كُتب بخطوط متنوّعة وعلى نوعيّة ورق مختلفة، ممّا يجعلنا نفترض أنّ هذه الفصول جُمعت من مخطوطات اندثرت وتمكّن الرهبان من المحافظة على أجزاء منها، تمّ تجليدها في ما بعد في كتاب واحد.

ومن الراجح أنّ المخطوط مجموع مبارك هو عبارة عن مخطوط جمعه البطريرك مكاريوس لنفسه من عدّة مصادر وأماكن. ومن الواضح أنّ أجزاء هذا المخطوط الأولى والأخيرة لا تنتمي إلى المخطوط الأصليّ، بل أضيفت إليه أو نُسخت على صفحات بقيت بيضاً في طرفي المخطوط. وبذلك يكون هذا المخطوط ينتمي إلى الفئتين الثانية والثالثة معًا. إنّ بعض أجزاء هذا المخطوط نعود ونجدها في كتب أخرى. فالعمل الأساسيّ الذي قام به مكاريوس في تجميع المقالات وفي ترجمتها تابعه عدد من النسّاخ الذين كانوا يعملون معه في حلب وفي دمشق، وهم الذين نشروا هذه المقالات لتوزيعها على الأديرة والكنائس في الأبرشيّات الإنطاكيّة. والهدف الأساسيّ من هذا العمل هو منفعة المؤمنين في بلادهم.

## حواشي المخطوط

ويشير البطريرك، في الحاشية التي كتبها لتأريخ عمله، إلى الخلافات التي قامت بين المؤرّخين ومصنّفي الأخبار في ما يتعلّق ببعض الأسماء والتواريخ. إلّا أنّ ذلك لم يمنعه من متابعة عمله، وهو، بهذه الحاشية، يعترف بإمكانيّة وجود الأخطاء. لكنّه يطلب من القارئ تصحيحها وعدم إدانته.

ونورد هنا نصّ الحاشية كما أتت على الورقة ١٦٧ (ج) بحرفيّتها:

«كان الفراغ من هذا المجموع المبارك نهار السبت ٢٨ آب المبارك سنة ٧١٦٦ للعالم، وهو بيد الفقير ملاتيوس الإنطاكيّ. واعلم، أيّها الواقف على هذا المجموع، بأنّ المؤرّخين ومصنّفي الأخبار أكثرهم لم يتّفقوا على قول واحد في تواريخ السنين ولا في أسامي الذين يوردوا أخبارهم من الناس والبلاد والأماكن. فإذا رأيت ها هنا اسم هو لاي الأساقفة أو البلاد وكان ذلك الأمر في غير مكان غير اسم فلا تعجب من ذلك. فإنّ ليس هذا الأمر خطيّة هو لأنّه صار بعد تعب أولايك وحرصهم لأنّهم عملوا بحسب قوتهم. فكذلك الفقير أتعبت خاطري كثيرًا جدًّا وأسهرت ناظري في جمع هذه النسخة وغيرها من النسخ التي كتبتها بيدي وعملت بحسب مقدرتي فإذا رأيت يا هذا فيها نقص أو غلط أو سهو فلا تدينّا على ذلك. فلكن أنت إن قدرت فاصلحه على التحقيق ولا تحرفه عن معناه. واجتهد أنت واعمل من هذه الأشياء الفاضلة لأنّ الله تعالى لهذا الأمر خلقنا وانتدبنا وخلف لك تذكارًا صالحًا والله تعالى فهو المساعد على هذه الأشياء واترحّم على كاتبه واطلب من الله المغفرة لوالديه والله يغفر لفاعل ذلك ولوالديه. والبركة والنعمة على فاعل ذلك أمين».

بالإضافة إلى هذه الحاشية الختاميّة التقليديّة، يحتوي مخطوط المكتبة البريطانيّة على حاشية أخرى لا علاقة لها بموضوع المخطوط، نُسخت على الصفحتين الأولى والثانية. وهذه الحاشية هي عبارة عن حكم أعطي لرهبان في مدينة طرابلس يرفع عنهم دفع الخراج. أتى هذا الحكم نتيجة احتجاج أو دعوة تقدّم بها هؤلاء على القائمقام علي آغا ومحافظ طرابلس مصطفى باشا أمام المحكمة الشرعيّة. ورغم أنّ قوانين الشرع كانت تُعفي الرهبان من دفع الجزية على أنّهم فقراء «وغير قادرين على الكسب»، كما يقول النصّ، اضطرّ القاضي، نتيجةً لإصرار المحافظ، إلى أن يتبع النهج الشرعيّ. فاستقدم ثلاثة شهود من المسلمين

أكّدوا أنّ الرهبان فقراء لا يعملون ويعيشون من صدقات النصارى. ويذكر هذا النصّ ثلاثة مناصب أساسيّة في الجهاز الإداريّ العثمانيّ لولاية طرابلس في ذلك الزمن.

المنصب الأوّل هو القائمقام الذي يقوم مقام الوالي ويُصدر المراسيم. وهو المسؤول أو الوكيل عن شؤون الولاية. ويشغل هذا المنصب، بحسب النصّ، علي آغا.

والمنصب الثاني هو المحافظ، وهو المنصب الثاني بعد آغا الإنكشاريّة المقيم في القلعة. ويُدعى أيضًا الدزدار. وهو مسؤول عن أمور عسكريّة وعن أمن الولاية. ويظهر في بعض الأحيان أنّ المحافظ شغل منصب الملتزم جباية الضرائب، لما يتطلّب ذلك من قوّة وحزم في ضبط الأمن. ويشغل هذا المنصب في هذه الفترة، بحسب النصّ، مصطفى باشا[٧].

المنصب الثالث هو الحاكم الشرعيّ الذي يقوم بدور كبير في المدينة بحيث إنّه الرقيب الأساسيّ المسؤول عن استقرار المجتمع المدنيّ وحسن سير مؤسّساته. فهو ملجأ الأفراد الذين يسعون إلى استرداد حقوقهم أو رفع ظلم لحق بهم. وهذا هو حال الرهبان الذين التجأوا إليه لرفع ظلامة فرضها عليهم المحافظ والقائمقام، ألا وهي الجزية التي طالما كانوا معفيّين منها[٨].

وهذه الحجّة لمنع الخراج مؤرّخة في أواخر شهر شوّال ١١٠٣هـ، التي تصادف سنة ١٦٩١ مسيحيّة. وخلال هذه الفترة، حكم طرابلس كلّ من محمّد باشا وعلي باشا المدعوّ اللقّيس. وكانت هذه الفترة حافلة بالحروب التي قادها ولاة طرابلس ضدّ آل حمادة. ومن المعلوم أنّ هذه

---

(٧) زيادة، خالد، للصورة التقليديّة للمجتمع المدني، قراءة منهجيّة في سجلّات محكمة طرابلس الشرعيّة في للقرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، طرابلس، ١٩٨٣، ص ٦٤ـ ٦٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٨.

الحروب كلّفت مناطق الشمال وجبيل والبترون والبقاع الكثير من المآسي والأضرار، وربّما جعلت الولاة يتشدّدون في جباية الضرائب حتّى من الذين تُعفيهم الشريعة من الدفع لتسديد أجور الإنكشاريّة وتغطية تكاليف الحروب. إرتقى هذان الواليان، بعد عزلهما عن ولاية طرابلس، الأوّل إلى منصب كاتب وقائمقام المصدر الأعظم، والثاني شغل منصب الصدر الأعظم(٩).

ونرى في هذا المجال أنّ صعوبات الدولة العثمانيّة الماليّة نتيجة حروبها مع الدول الأوروبيّة في القسم الثاني من القرن السابع عشر جعلتها تفرض المزيد من ضرائب العشور وتتشدّد في استيفاء الجزية من المسيحيّين. تزامن ذلك مع الاضطرابات المحليّة وصراع الإقطاعيّين في جبل لبنان، ممّا أدى بالكثير من السكّان إلى اللجوء إلى الأجزاء الجنوبيّة، في جبل الدروز والشوف والمتن وكسروان. وتتزامن هذه الأوضاع أيضًا مع السفرة الأولى والثانية التي قام بهما البطريرك مكاريوس الثالث إلى روسيا وبلاد شرق أوروبّا للحصول على مساعدات تدعم الوضع الماليّ المتردّي في الكرسيّ الإنطاكيّ.

وفي ما يلي نصّ هذه الحجّة المنسوخة على الصفحات الأولى في المخطوط المبارك:

حاشية في أوّل المخطوط

صورة حجّة منع الخراج:

«سبب تحريره وهو أنّه حضر بمجلس الشرع الشريف ومحفل الحكم المنيف بطرابلس الشام لدى متولّيه مولانا وسيّدنا الحاكم الشرعيّ الموقّع خطّه الكريم أعلاه دام فضله وعلاه بعد أن حضر كلّ من الراهب ميخائيل ولد الياس فرح المطران والراهب الياس الخوري ولد يونس

(٩) شريف، حكمت بك، تاريخ طرابلس الشام من أقدم أزمانها إلى هذه الأيام. حقّقه وعلّق حواشيه وفهرسه وقدّم له.منى حنّلد يكن ومارون عيسى الخوري، طرابلس، ١٩٨٧، ص ١٣٣ـ ١٣٤.

وادّعيا على فخر ال قوان على آغا قايمقام الدستور المكرّم المشير المفخم حضرة مصطفى باشا المحافظ بطرابلس الشام وايالتها يسّر له من الخير ما يشأ. مقرّرين في دعواهم بأنّ المدّعي عليه يطلب منهما ومن أمثالهما الرهبان الفقراء الجزية الشرعيّة عن هذه السنة وأنّ طائفة الرهبان الخدّام في كنيسة طرابلس وبالديورة الكاينة بايالتيا من جملة فقراء النصارى الغير قادرين الكسب. وليس لهم عادة من قديم الزمان هم ومن تقدّمهم من الرهبان بإعطاء الجزية وغيرها وأنّهم معافون من ذلك بموجب ما بيدهم من العهد تامّة النبويّة وسالوا من الحاكم الشرعي سواله عن ذلك فسيل فأجاب بالاعتراف من أنّه يطالبهم لكونهم من أهل الذمّة ومن جملة النصارى وأنّه مأمور يأخذ جزية منهم بموجب ما بيده من البراءة السلطانيّة وأبرزها من يده فقرّيت بمسمع من المدعيّين فإذا مضمونها بأنّ الجزية الشرعيّة تؤخذ منهم على الأعلى والأوسط والأدنا مع ترك الفقير الذي لا يقدر على الاكتساب فإنه تلحق بالزمن والمفلوج والمريض ولم يصدّق المدّعي عليه بأنّهم من الفقراء الذين لا قدرة لهم على الكسب فطلب منهم بيان ذلك بالطريق الشرعيّ فأحضروا لدى كلّ من الحاج حسين بن النعمان والسيّد يوسف ابن السيّد إبراهيم ومحمد باسم ابن الفقيه وموصلي آغا الشوباشي فشهدوا بأنّ طايفة الرهبان ليس لهم عادة من قديم الزمان بإعطا الجزية وأنّهم فقراء وليس لهم كسب ولا حرفة وأنّهم يعيشون بصدقات النصارى شهادة صحيحة شرعيّة مقبولة منهم شرعًا فلمّا شيدوا بذلك عرف مولانا الحاكم الشرعيّ المشار إليه المتدعى عليه المأمور بطلب الجزية بأنّ الفقير الغير قادر على الكسب كالزمن والمريض والمفلوج ليس عليه جزية وكذا الراهب الغير مخالط للناس كلّها في كتب المذهب ومنعه من التعرّض لطايفة الرهبان المرقومين بطلب الجزية تعريضًا ومنعًا شرعيًّا أوقعهما بالطريق الشرعي بالالتماس المرعى طلب المدعيون المزبورون من الحاكم الشرعيّ المشار إليه بأن يصدر لهما ولطايفة الرهبان القاطنين بطرابلس وايالتها صكا شرعيًّا ليكون تمسّكًا بيدهم نافعاً لهم من الحال عنه الاحتياج لدى الاحتجاج فسطر

بالطلب في أوايل شهر شوال المبارك من شهور سنة ١١٠٣».

مواضيع المخطوط «مجموع مبارك»

١ - (٢ج - ٦ج): معرفة استخراج الككلس من سنة ١٧٥٦ إلى ١٧٧٤

البداية: «... بكتابة طبخة تحتوي على معرفة استخراج الككلس أي الدور السنويّ ومعرفة عيد الفصح المقدّس وتوابعه من الأصوام والأعياد في السنين الآتي ذكرها. أوّل ذلك كبيس سنة ٧٢٦٤ لآدم سنة ١٧٥٦ مسيحيّة...»

٢ - فهرسة المخطوط جزء من فهرس المواضيع الموجود في المجموع

٣ - (٦ج - ٣٨ج): أخبار القدّيسين الذين في أنطاكية
جمعها البطريرك مكاريوس الزعيم

البداية: «بسم الله الواحد القديم الأزليّ السرمديّ إعلم بأنّه لمّا رأيت أنا الفقير مكاريوس بطريرك أنطاكية العظما بأنّ بعض أناس من بلادنا لم يعرفون أسامي وأخبار كلّ القدّيسين...»

٤ - (٣٨ظ - ٤٦ج): أسماء القدّيسين الذين كانوا في المجامع المسكونيّة السبعة

البداية: «هذه أسامي هولاي القدّيسين الذين كانوا في المجمع الأوّل الذين عرفنا أسامي كراسيهم...»

المجمع الأوّل الورقة ٣٨ظ
المجمع الثاني الورقة ٣٩ظ
المجمع الثالث الورقة ٤٠ج
المجمع الرابع الورقة ٤٠ظ
المجمع الخامس الورقة ٤٢ظ
المجمع السادس الورقة ٤٣ظ
المجمع السابع ٤٤ظ

٥ - (٤٦ج - ٥٥ظ): متابعة أخبار القدّيسين الذين من بلادنا ص ٤٦ ج
متّصلة مباشرة بالقسم السابق

٦ _ (٥٦ج _ ٦٠ج): سيرة القدّيس أنطونيوس الكبير
البداية: «من أخبار ومناقب الأب الجليل... من جهة أولوجيوس الراهب والمقعد. كان أحد الرهبان من الإسكندريّة اسمه أولوجيوس اتقن هذه الفضيلة التي تصفها هذا الراهب منذ حداثته...» الورقة ٥٦(١)
٧ _ (٦٠ظ _ ٦٤ظ): «جريدة من علم الآباء معلّمي الكنيسة الذين ظهروا من قطبي المشرق والمغرب حسب القرون»
البداية: «منذ صعود ربّنا وسيّدنا يسوع المسيح وهلمّ جرا. وذلك في كلّ جيل من الأجيال منذ عهد السيّد المسيح أي في دور كلّ مائة سنة. المائة الأولى بطرس وبولس هامتي رسل المسيح...»
٨ _ (٦٤ظ _ ٦٥ظ): العلماء الروم الذين كتبوا مصنّفات باللغة اليونانيّة يردّون بها على بدع اللاتين
البداية: «... ذكر اسمايهم على ترتيب حروف الفا بيطا. أدريانوس البلغاري أندرونيكوس الكاماتيرس. أندرونيكس دوكاس السغورس أنجلوس...»
٩ _ (٦٦ج _ ٦٧ظ): العلماء الذين فسّروا كتاب الأبوكاليبس رؤيا يوحنّا الرسول الحبيب
البداية: «يوستينس الفيلسوف الشهيد منشاه قرية عمواص من أرض اليهوديّة سامريّ الأصل مشهورًا بالعلوم متصرًا للنصارى...»
١٠_ (٦٨ج _٧٠ج): من أعمال المجمع الأوّل الملتيم في نيقية وهو من المجامع المقدّسة المسكونيّة
البداية: «من جوابات لاونديوس أسقف قيساريّة الكابادوكيا لذلك الفيلسوف الذي كان يجادل الآباء القدّيسين في المجمع من جانب أريوس الكافر...»
١١_ (٧٠ج _ ٧٠ظ): رسالة هذا المجمع النيقاوي إلى البابا سيلبسترس الجزيل قدره
البداية: «أعلم أنّ هذه الرسالة وجدها أوّلًا سويرس في كتاب قديم

ووجدت أيضًا في أسفار أخر قديمة لكنّها وجدت ناقصة ومحرفة كثيرًا...»

١٢ـ (٧١ج ـ ٧١ظ): من قول الآباء المائة والخمسين في رسالتهم إلى ثاودوسيوس الملك الكبير

البداية: «إنّنا في ابتدا كتابنا إليك نشكر الله الذي أقام سلطنة صلاحك لصالح البيع العام ولتثبيت الإيمان الصحيح ثمّ يقولوا فإنّنا حددنا أوّلًا الاتّفاق...»

١٣ـ (٧١ظ ـ ٧٣ظ): من أعمال المجمع الثالث المسكونيّ الملتيم في أفسس.

البداية: «من العمل الثاني قال فيلبس قسّيس الكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ ونايبه هكذا إنّا نشكر الثالوث القدّوس المسجود له على أنّه أهّلنا نحن الضعفا الحضور إلى مجمعكم المقدّس...»

١٤ـ (٧٣ظ ـ ٧٤ج): الإيضاح من قول كيرللس

البداية: «إنّ كلمة الله الوحيد لو صار إنسانًا إلّا أنّه مع ذلك استمرّ الاها وكان له جميع ما للآب ما خلا الأبوة. ولمّا كان الروح القدس خاصًّا الذي هو منه وهو فيه ذاتيًّا...»

١٥ـ (٧٤ج ـ ٧٤ج): من رسالة القدّيس كيرللس بطريرك الإسكندريّة المنفذة إلى يوحنّا بطريرك أنطاكية عن يد بولس أسقف حمص.

البداية: «لا نأذن لأحد من الأحوال أن يزعزع الإيمان المحدود الذي هو دستور الإيمان الموضوع من أباينا...»

١٦ـ (٧٤ظ ـ ٨٢ج): أخبار ومواقف من المجمع المسكونيّ الرابع

البداية: «من العمل الأوّل عندما تليت أمانة القدّيس كيرللس صرخت الأساقفة المشارقة والمصريون والمجمع بأسره أنّ لاون هكذا يعتقد وهكذا يؤمن...»

١٧ـ (٨٣ج ـ ١٥١ظ): تأسيس الكراسي البطريركيّة الأربعة

البداية: «إعلم بأنّ هذا الكتاب يشتمل على شرح ووصف علّة كلّ كرسي من كراسي البطاركة الأربعة وكيف صارت هذه المدن الأربعة

كراسي البطاركة...» القسطنطينيّة ٨٣ (٢) ـ الإسكندريّة ١١٣ (١) ـ أنطاكية ١٢٢ (١) ـ أورشليم ١٢٢ (١) ـ تابع القسطنطينيّة ١٢٢ (٢) ـ تابع أنطاكية ١٢٨ (٢) ـ تابع أورشليم ١٤٢ (١) ـ أخبار عن أنطاكية ١٥٠ (٢) ـ أخبار عن أورشليم ١٥١ (١)

١٨ـ (١٥١ظ ـ ١٥٧ظ): أخبار عن مدينة رومية

البداية: «وما أوردوا المؤرّخين وأصحاب المجامع في وصفها وتكريمها وعن مرتبة البابا بطركها وفي تقسيم حدود أبرشيّتها...»

١٩ـ (١٥٨ج ـ ١٥٨ظ): أسامي الكتب الإلهيّة العتيقة والحديثة على حسب طقس النسخ الروميّة الأوّل كتاب الخليقة والثاني الخروج والثالث اللاويين...»

٢٠ـ (١٥٨ظ ـ ١٥٩ظ): أخبار مختصرة من أجل بطاركة الإسكندريّة

البداية: «ومدّة مقام كلّ واحد منهم في الكراسي الأوّل مرقص الإنجيليّ وبعده صار حنانيا وأقام اثنين وعشرون سنة...»

٢١ـ (١٦٠ج ـ ١٦١ج): سبعة أسئلة وأجوبة عن إنجيل المخلّص

البداية: «فالمسألة الأولى في أي مكان صار هذا العجب الثانية بماذا قال صعد...»

٢٢ـ (١٦١ج ـ ١٦١ظ): شرح إنجيل متّى

صفرونيوس فم المسيح

البداية: «بأنّ متّى الإنجيليّ كان عشارًا وكتب بشارة الإنجيل الطاهر باللغة العبرانيّة لأجل الذين كانوا من اليهود مختونين وآمنوا بالمسيح...»

٢٣ـ (١٦١ظ ـ ١٦٢ج): العشرة ضربات التي ضرب بها الله المصريّين

البداية: «وكانوا الإسرائيليّين فيما بينهم ولم يصبهم منها شيئًا الضربة الأولى لما حوّل مياههم دما»

٢٤ـ (١٦٢ج ـ ١٦٢ظ): قولاً مختصرًا في الكواكب والشمس

لبطولوماوس الحكيم

البداية: «قال هذا بطولوماوس بأنّ الكواكب ينقسموا إلى ستّة أقسام في

طقسهم فالقسم الأوّل من الكواكب العليا...»

٢٥ـ (١٦٢ظ ـ ١٦٢ظ): إسم الله تعالى بأربعة حروف عند قبايل متعدّدة

البداية: «إعلم بأنّ قبايل عدّة ذوي لغات كثيرة عندهم اسم الله تعالى بأربعة حروف فقط...»

٢٦ـ (١٦٢ظ ـ ١٦٤ج): تفسير الصلاة الربانيّة أبانا الذي في السماوات

البداية: «هذا تفسير أبونا الذي في السماوات لبعض العلما وهو شرحاً مختصرًا. إنّ الله لكثرة محبّته لنا أهّلنا بأن ندعوه لنا أبا...»

٢٧ـ (١٦٤ج ـ ١٦٤ج): تواريخ عن مدينة أورشليم

البداية: «إعلم بأنّ مبتدا أساس أورشليم كان من ملشيساداق في سنة الفين وثلثة وعشرون للعالم وأقامت هذه مدينة أورشليم في يد المسيحيّين...»

٢٨ـ (١٦٤ج ـ ١٦٤ظ): معلومات عن تسمية وجغرافيّة جبل لبنان

البداية: «إعلم بأنّ جبل لبنان المدعو فينيكي هو في حدود أرض الموعد من جهة الشمال وهو أعلا من ساير الجبال...»

٢٩ـ (١٦٤ظ ـ ١٦٤ظ): معلومات عن موقع وتسمية جبل حرمون وأرابيا ونهر الأردن

البداية: «إعلم بأنّ أقوام يقولون بأنّ حرمون هو الجبل الذي فوق صيون وأقواما يقولون بأنّه في جانب جبل لبنان...»

٣٠ـ (١٦٤ظ ـ ١٦٦ج): معلومات عن حجي النبي وداوود النبي ومدن أشخيم في السامرة وصور

البداية: «إعلم بأنّ حجي النبي كان في أيّام داريوس ملك الفرس وهذا فهو الذي أعاد تجديد الهيكل...»

٣١ـ (١٦٦ج ـ ١٦٦ظ): خبر عن متّى الإنجيليّ وعن الملايكة

البداية: «وجدنا في الكتب الروميّة نقل عن القدّيس سمعان الماطافراستيس الذي جمع كلّ أخبار القدّيسين الكاينين على مدار السنة بأنّ الإنجيليّ متّى...»

٣٢ـ (١٦٧ج ـ ١٦٧ج): «حاشية من البطريرك مكاريوس الزعيم يعلن

فيها الانتهاء من العمل وظروف إتمامه...»

البداية: وكان الفراغ من هذا المجموع المبارك نهار السبت ثامن وعشرون من شهر آب المبارك سنة سبعة آلاف ومايه وستة وستين وهو بيد الفقير مكاريوس الإنطاكيّ...»

٣٣ـ (١٦٨ج ـ ١٧٢ج): «خبر القدّيس المعظم في الشهدا نيقيطا»

البداية: «إنّ الملك المحارب للمسيحيّ مكسيميانوس الذي أثار اضطهادًا عظيمًا على المسيحيّين هذا كان له ولدًا محبوبًا وكان متوشحًا بكلّ فضيلة...»

٣٤ـ (١٧٢ج ـ ١٧٤ج): «خبر القدّيس حنانيا الرسول أوّل أساقفة دمشق»

البداية: «بعد صعود سيّدنا يسوع المسيح إلى السما أرسل تلاميذه القدّيسين إلى ساير المسكونة. فأتوا قومًا منهم إلى مدينة دمشق...»

٣٥ـ (١٧٤ج ـ ١٧٩ج): «خبر القدّيس الشهيد فلاسيوس أسقف مدينة سبسطية»

البداية: «هذا المغبوط فلاسيوس كان من مدينة سبسطية أرمينيا من والدين مؤمنين بالمسيح وكان منذ نعومة أضفاره ناسكًا وعابدًا لله وعاملًا للفضائل...»

٣٦ـ (١٧٩ج ـ ١٨٦ج): «شرح ما يجب على المريض أن يعمله لينال الشفا ولاي قدّيس يجب أن يتشفّع حسب مرضه»

جمعها مكاريوس الإنطاكيّ

البداية: «فأوّلًا يجب على المريض أن يعترف لمعلّمه بخطاياه ويضمر بأن يتوب عنها ويعمل هل زيت مقدّس كما أمر الربّ لرسله في الإنجيل الطاهر...»

٣٧ـ (١٨٧ج ـ ١٨٧ج): «شرح الأصوام التي يصومها بعض المسيحيّون غير الأصوام الأربعة المفروضة»

البداية: «إنّ المسيحيّين الذين في المسكونة قد يصومون أيضًا أصوامًا كثيرة غير الأربعة أصوام المفروضة المشهورة الذين هم الصيام

الكبير وصيام الرسل...»

٣٨ـ (١٨٨ج ـ ١٩٥ج): «خبر أبينا الجليل القدّيس الشهيد إكليمنظس بابا رومية»

البداية: «فهذا المغبوط إكلمنظس كان من مدينة رومية العظما نسبه من جنس الملوك عالمًا جدًّا وحكيمًا كما توضح ذلك أقواله وكتبه...»

٣٩ـ (١٩٥ظ ـ ١٩٩ظ): «خبر شهادة القدّيس إكليمنظس»

البداية: «إلى ها هنا هي رسالة هذا المغبوط إكليمنظس التي كتبها بيده إلى الرسول يعقوب التي منها يقدر بأن يفهم كلّ أحد...»

٤٠ـ (١٩٩ظ ـ ٢٠٤ظ): «خبر القدّيس أمفيلوشيوس أسقف مدينة أيقونية»

البداية: «هذا أمفيلوشيوس المغبوط والمقدّس من الله ولد من والدَين شريفا حسبهما من بلد الكبادوك وتعلّم الكتب الطاهرة مع الكبير باسيلوس وأغريغوريوس...»

٤١ـ (٢٠٤ظ ـ ٢٠٧ج): «طقوس رؤساء الكهنة الروم في بلادهم»

البداية: «إعلم بأنّي لمّا كنت الفقير كاتبه في بلاد الغربة فكنت أحبّ دايمًا أن أنظر طقوس إخوتنا البطاركة وساير رؤساء كهنة الروم وكيف سلوكهم في حال صلواتهم...»

٤٢ـ (٢٠٧ج ـ ٢٠٩ظ): «مدائح مطارنة الكرسي الإنطاكي كما ترتّل في الصلوات مكتوبة بالعربيّة واليونانيّة»

البطريرك مكاريوس

البداية: «إعلم بأنّ لأجل هذا الترتيب رسم التييكرن بأن يكون في هذه الأيّام بوليخرونيون للمتقدّم أي هذا الشرح الذي أوضحناه أعلاه وهو معدوم في بلادنا...»

٤٣ـ (٢١٠ج ـ ٢١١ظ): «خبر هامة يوحنّا السابق لمّا وجدوها ثالث دفعة في مدينة قومانة»

البداية: «إعلم بأنّ وجودها أوّلًا لمّا أحظروها الراهبين من يرود إلى

مدينة حمص ووضعوها هناك في مغارة وعملت عجايبا شتا...»

٤٤ـ (٢١٢ج ـ ٢١٩ظ): «خبر القدّيسين المعظّمين في الشهداء أكندينوس وبيغاسيوس وأفتونيوس»

كتبها البطريرك مكاريوس الإنطاكيّ نهار الأربعا خامس كانون الثاني سنة سبعة آلاف ماية وسبعة وستّين للعالم (مكتوب في آخر النصّ)

البداية: «لمّا تملّك سابور على الفرس بمسامحة من الله الذي كان ممثليا من الكفر والقبايح أثار اضطهادًا عظيمًا على المسيحيّين وناد في كلّ مملكته بأنّ كلمن يعبد المسيح...»

٤٥ـ (٢١٩ظ ـ ٢٢٠ج): «خبر مختصر عن القدّيس تريفون وعن القدّيس سمعان العاموديّ الحلبيّ ونقل جسده إلى أنطاكية»

البداية: «إعلم بأنّ القدّيس تريفون الشاهد كان من قرية كامصادن من بلد لامبصاكن بقرب بوغاز بحر الأبيض...»

٤٦ـ (٢٢١ظ ـ ٢٢٢ظ): رؤوس من الأفخولوجيون غير موجودة في بلادنا

البداية: «إعلم بأنّنا وجدنا أفخولوجيون رومي كبير عظيم وفيه روسا زايدة ليس هي موجودة في الأفخولوجيون الرومي المشهور...

الراس الأوّل لتبريك السعف والأغصان يوم أحد الشعانين

الراس الثاني أفشين يقال على تبريك الثمار العنب التين الرمّان

الراس الثالث أفشين لتبريك الحصاد

الراس الرابع أفشين ترتيب صلاة على المزمع بأن يعمله البطريرك إيكونوموس الكبير...»

٤٧ـ (٢٢٣ج ـ ٢٢٧ج): شرح من حساب زيجات المسيحيّين

البداية: «إنّ الزيجات الدمويّة العصب لا تجوز بأنقص من الثمانية وجوه لأجل أنّهم من جنس واحد ودم واحد وكذلك الأشابين»

٤٨ـ (٢٢٧ج ـ ٢٢٩ظ): توضيحات عن المعموديّة وعن الكهنوت

البداية: فأمّا المعموديّة المقدّسة فإنّها تصير ميلادًا إلاهيًّا وتجديدًا لنفوسنا. وذلك الإنسان الذي يقتبل من المعموديّة المقدّسة ولدًا

يدعا أبًا روحانيًا . . . »

٤٩ـ (٢٢٩ظ ـ ٢٣٢ظ): طقس ترتيب كراسي رؤسا كهنة بطريركيّة القسطنطينيّة

البداية: «إعلم بأنّنا قد كنّا كتبنا في غير كتاب ترتيب كراسي رؤسا كهنة بطريرك القسطنطينيّة فلكن كانت تلك النسخ قديمة بحسب ترتيبهم الأوّل وكثير الآن أتغير من كراسي. . . »

٥٠ـ (٢٣٢ظ ـ ٢٣٩ظ): الرتب الإكليريكيّة في البطريركيّات

البداية: «هذا طقس الكنايس المعظّمة التي للبطاركة الكليّين القداسة وهو ممّا رتّبوه ووضعوه الابا الكليّين الغبطة المستقيمين الأمانة من أجل ترتيب الإكليرس المدعوّين بالروميّة أوقفيكيا»

٥١ـ (٢٣٩ظ ـ ٢٤٠ظ): تفسير أقوال وأمثال من الأناجيل

البداية: «قال الربّ هذا المثل إنسان خرج بالغداة يستأجر فعلة لكرمه فاستأجر أقوامًا في الساعة الأولى بأن يعطيهم اجرة عند المسا كلّ واحد دينار»

٥٢ـ (٢٤٠ظ ـ ٢٤٢ظ): خبر القدّيس صفرونيوس بطريرك أورشليم عن بولص الرسول

البداية: «كان من قرية في بلد اليهوديّة تدعا جيسخالون ولمّا أحرقوا الروم هذه القرية فبعد ذلك ذهب مع والديه وسكنوا في طرسوس ببلد كيليكيا. . . »

٥٣ـ (٢٤٢ج ـ ٢٤٢ظ): العجب الذي فعله القدّيس غريغوريوس الثاولوغوس في حياته

البداية: «وذلك بأنّ واحدًا من المسيحيّين الأغنياء الأفاضل قد كانت له أمانة عظيمة في القداسات وكان يكرم الكهنة كثيرًا وأنّه دفع إلى أحد الكهنة العلمانيّين خمساية دينار. . . »

يلي هذا المجموع بخطّ مختلف وبترقيم مختلف حسب الصفحات التي تتناسب مع الفصل الأوّل أي حساب الككلس.

٥٤ـ (صفحة ١٠ـ حتّى صحفة ١٥): وصفات طبّية مختلفة

البداية: «منقول من تذكرة داوود البصير في منافع الحزنبل حزنبل هو كفّ
النسر ويقال كفّ الدبّة ويعرف بالكتب القديمة بالمريافلن وقد
سحنت الكتب بوصفه...»

٥٥ـ (صفحة ١٦ـ صفحة ٢٩): خبر طبخة الميرون المقدّس منقول عن
كتاب تاريخ الشمّاس بولص الأرشيدياكن ابن كير مكاريوس
البطريرك الإنطاكيّ الحلبيّ

- البداية: «إنّنا بعد ما جمعنا حوايج الميرون المقدّس جميعها إلى سبت
الشعانين دقّيناها في الهاون بأجمعها وهي خمس صبخات توضع
في طرحيّة ورق كبيرة...»

# عبادة الكواكب في بلاد كنعان

الخوري جورج كامل(*)

١.

حرّمت التوراة على اليهوديّ أن يرفع عينيه إلى السماء، لئلا يُجتذَب إلى عبادتها والسجود للأجرام السماويّة، كالشمس والقمر وجميع «قوّات السماء» أي الكواكب والنجوم[١]. وهي عبادة قد يكون وجدها بين الكنعانيّين عندما دخل «الأرض» أو تأثّر بها في بلاد بابل. يذكرها فيلون الجبيليّ في كلامه على «صفاشمين» (Ζοφασημίν)، الإنسان الذي يتأمّل السماء، كما في قوله إنّ الفينيقيّين الأوائل لم يعترفوا بآلهة سوى الآلهة الطبيعيّة الشمس والقمر والكواكب الأخرى، والعناصر وكلّ ما يتعلّق بها[٢].

---

(*) أستاذ في علم التاريخ.

(١) تثنية ٤: ١٩؛ ١٧: ٣؛ إرميا ٨: ١ـ ٢؛ ٢ ملوك ٧: ١٦؛ ٢١: ٣؛ ٢٣: ٤ـ ٥؛ ٢ أيّام ٣٣: ٣، ٥؛ أيّوب ٣١: ٢٦ـ ٢٨؛ حكمة ١٣: ١ـ ٣؛

« La persistance de ces cultes astraux est même attestée dans la Michna ABODAH ZARAH (Idôlatrie) III: 3. «Si un homme trouve des objets sur lesquels il y a une représentation du soleil, une représentation de la lune ou une représentation d'un dragon, il doit les jeter dans la mer Morte (littéralement: la mer du sel)», Paul Petit, *La lune, mythes et rites*, Seuil, Paris, 1962, p.135 + (6);

كذلك فإنّ أشعيا ٣: ١٨ يعتبر الزينة التي تدلّ على الشموس والأهلّة ([illegible]) محرّمة.

(٢) EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, livre I, «Sources chrétiennes», Cerf, Paris, 1974, I, 10, 2; I, 9, 5 - 29.

هذا ما رآه الكنعانيّ في القبّة السماويّة، كائنات خالدة بعيدة المنال، ممّا يتناسب مع الدين الذي، على خلاف السِحر، يُبنَى على عبادة آلهة لا تخضع لسلطة الإنسان، يقوم هذا الأخير باسترضائها بمحرقات، يعتبر فرفوريوس (Porphyre) أنّها ابتدأت في بلاد النيل. فكانت الأعشاب في البدء تحرق «للآلهة السماويّة» بحجّة أنّها ظهرت إلى الوجود قبل الأشجار والبهائم[٣].

نجد صدى هذه العبادة في إحدى قصص أوغاريت الميثولوجيّة ـ الطقسيّة، «مولد الآلهة الوسيمة»؛ فبعد إيصال البشرى بولادة «شحر وشلم»[٤] إلى أبيهما البشريّ، يطلب هذا الأخير رفع تقدمة للشمس العظيمة وللكواكب[٥]. كما أنّ اللوحة الطقسيّة المعنونة «د ب ح. ص ف [ن]» (RS 24.643)، أي «ذبيحة صافون»، تدرج في لائحتها الإلهيّة مع آلهة أوغاريت الساميّة والحوريّة كلّ من «أرص. وش م م» (الأرض والسماوات)، «ي ر خ» (القمر)، «ش ف ش» (الشمس)، «ي م» (البحر)[٦].

ومن بين الآلهة التي جعلها القرطاجيّون شاهدة في نصّ المعاهدة التي عقدت بين هنيبعل والمقدونيّين، سنة ٢١٥ ق.م.، ورد ذكر الشمس والقمر والأرض[٧].

---

(٣) *Ibid.*, I. 9. 7 - 11.

(٤) شحر وشلم هما كوكبا السَحَر والغسق اللذان وُلِدَا لله (ايل) من امرأتيه البشريّتين.

(٥) «ش أ. ع د ب. ل ش ف ش. ر ب ت. و ل ك ب ك ب م. ك ن ت [ ]».
VIROLLEAUD, «La naissance des dieux gracieux et beaux», in *Syria*, 14, 1933, Pl. XVIII; A.HERDNER, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit 1929 - 1939*. Geuthner, Paris, 1963, n° 23; CAQUOT, SZNYCER, HERDNER, *Textes ougaritiques*, tome I, Cerf, Paris, 1974, p.376.

(٦) Cf.J.M.TARRAGON, *Le culte à Ugarit*, Cahiers de la revue biblique, 19. J. Gabalda, 1980, p.168; VIROLLEAUD, «Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra», in *Ugaritica*, V, 1968, p. 580

(٧) يوسف حوراني، لبنان في قيم تاريخه، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٢، ص ٨٢؛
S. MOSCATI, *L'épopée des Phéniciens*, Fayard, Paris, 1971, p.194.

ويستشهد أوسابيوس القيصريّ بأفلاطون الذي يعتبر، «برأيه»، أنّ الإغريق الأوائل اقتصرت عبادتهم على الشمس والقمر والأرض والنجوم والسماء، التي تشكّل اليوم آلهة كثيرين من البربر ـ أي الأغراب ومنهم الفينيقيّين ـ إذ وجدوها في حركة دائمة فدعوها θεοι (آلهة)، وهي عبارة يونانيّة تشتقّ من θέειν التي تعني جرى وسار[٨]. غير أنّ لفظة «ديو» في أكثر اللغات الأوروبيّة (ومنها θεος اليونانيّة)، كما يعتبر الأب مرتين اليسوعيّ، مأخوذة من اللفظة السنسكريتيّة (لغة الهند القديمة) «ديف» التي تعني «السماء»[٩]. كذلك فإنّ كثير من القبائل البدائيّة يستعمل اسم السماء بلغته للدلالة على إله السماويّ[١٠].

وقد حافظ الساميّون الغربيّون على هذه العبادة حتّى زمن متأخّر، رغم تعاقب الدول والثقافات. يذكر رينيه ديسو أنّ «في البقعة التي تمتدّ بين طرابلس وأنطاكية، لا يزال النصيريّون يحتفظون بمجمع حقيقيّ للآلهة وقد أطلقوا عليها أسماء إسلاميّة مستعارة: علي ومحمّد وسلمان الفارسيّ. والحقيقة أنّ هذه الأسماء الثلاثة تمثّل السماء والشمس والقمر. ومع ذلك، فإنّ بعض أنصار هذا المذهب يضعون الشمس على رأس هذه القائمة ويزعمون أنّها ترمز إلى ظهور علي، وهؤلاء يسمّون الشماليّة أو الشمسيّة. أمّا الذين يضعون القمر في أوّل هذه القائمة وينظرون إليه إشارة إلى ظهور علي فيسمّون القمريّة»[١١].

(٨) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 9, 12. 14.

(٩) الأب مرتين اليسوعيّ، تاريخ لبنان، ترجمة رشيد الخوري الشرتوني، دار مارون عبّود، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٦٨ + (٦).

(١٠) أنظر ديورانت، قصّة الحضارة، م ١، ج ١، ترجمة د. زكي نجيب محمود، نشر الإدارة الثقافيّة في جامعة الدول العربيّة، ط ٣، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٠٣.

(١١) ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩، ص ١٥٠.

لقد كانت النجمة أقدم رمز مكتوب أو مصوّر أشارت إلى السماء أو قوّات السماء، فلُفظت بالسومريّة آنا أو آنو (ANA, ANU) أو رمزت إلى الألوهة فقرئت دينجير (DINGIR) وتُرجمت إلى الأكاديّة بعبارة إلّو (ELLU) التي تعني الضياء[١٢]. لكن، لافتقار النقوش إلى نصوص، لا يمكن مثلاً التأكيد بأنّ النجمة الكبيرة المثمّنة الشعاعات التي وجدت منقوشة منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، على حائط في تليلة غسّول، في وادي الأردن، تدلّ على ألوهة فلكيّة[١٣]. غير أنّنا نجد نجمة مماثلة في حفريات تل مرديخ ـ إيلا، مصوّرة على أسطوانة من الخزف (السيراميك) تتوسّط إلاهة أنثى تحمل بيدها الصليب المصريّ «عنخ»، رمز الحياة، وإله للعاصفة قد يكون بعل[١٤]، دالّةً بذلك، إمّا على صفة الألوهيّة التي يتمتّع بها هذا الثنائيّ أو على مثلّث إلهيّ (triade) يتألّف من السماء ـ النجمة، والأرض ـ الإلاهة التي تعطي الحياة، وابنيما إله العاصفة.

نجد هذه النجمة أيضًا بين ما خلّفه الفينيقيّون من آثار في كلّ جالياتهم في حوض البحر الأبيض المتوسّط[١٥]، ونلاحظ الشبه الكبير بين نجمة مدينة إيلا المذكورة وتلك المصوّرة على صحنين من البرونز يعودان، بحسب رأي ساباتينو موسكاتي (Sabatino MOSCATI) إلى الفنّ الفينيقيّ[١٦]، واحد في نمرود من أعمال بلاد الرافدين وآخر في

(١٢) Cf.M.ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, P.B.P., 312, Paris, 1979, p.66 + (1).

(١٣) Cf.CAQUOT, *Histoire des religions*, tome I, Enc. de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, p.308.

(١٤) Cf. P.MATTHIAE, «Empreintes d'un cylindre paléosyrien de Tell Mardikh», in *Syria*, 46, 1969, pp.1 -43, fig. 1 et 3, p.3 et 26.

(١٥) Cf. J.MAZEL, *Avec les Phéniciens*, LAFFONT, Paris, 1977, p.36, 37.

(١٦) MOSCATI, *op.cit.*, p.103

أولمپيا من أعمال اليونان[١٧].

وقد تكون لفظة ἄστρον اليونانيّة (نجم) تتحدّر من اسم عشتروت ـ عشتر ـ أسترته (Ἀστάρτη)، خاصّةً أنّ النجمة كانت شعارًا للإلاهة عشتروت المرادفة لأفروديت (Ἀφροδίτη) معبودة الإغريق[١٨]. هذا وقد اعتُبرت عشتروت ابنةً للسماء οὐρανὸς (أورانوس)[١٩] وحملت لقب «ملكة السماوات»[٢٠] (מלכת השמים) . أمّا في بلاد ما بين النهرين فكان يرمز إليها بكوكب الصبح في الشتاء وكوكب المساء في الصيف[٢١]، وفي القرن التاسع عشر ق.م. ورد اسمها في النقوش الأشوريّة «اشتار»، مرفقًا بعبارة النجمة[٢٢]، وادمجت بها، بعد أفروديت، ڤينوس (الرومانيّة) والزهرة (العربيّة) واعتبرت إلاهة للحبّ الجنسيّ خاصّةً أنّ رمزها «كوكب الزهرة» كان رمزًا جنسيًّا. وعُبدت في «أفقا» (في بلاد جبيل) على صفة نجم[٢٣]، وما زالت لغاية اليوم «عذراء أفقا» تسمّى «السيّده زهره».

لكنّها تحت التأثير المصريّ، حيث أدمجت عشتروت بإيزيس

(١٧) *Ibid.*, p.104, 109 - 110,
«ترجع الصلات بين صور وأولمپيا ـ حيث وجدت تحف كثيرة من البرونز الفينيقيّ ـ إلى أوائل القرن السادس ق.م.»، عن عرب، صور حاضرة فينيقيا، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٢٤.

(١٨) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 10, 31 - 32.

(١٩) *Ibid.*, I, 10, 22.

(٢٠) إرميا ٧ : ١٨ ؛ W.GESENIUS, «מלכה», In *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, BROWN, DRIVER and BRIGGS, Oxford, 1968, p.573.

(٢١) M.-J. LAGRANGE, *Etude sur les religions sémitiques*, 2ᵉ édition, Victor LECOFFRE, Paris, 1905, p.137 - 138.

(٢٢) Cf. DEVAUX, «El et Baal, le dieu des Pères et Yahweh», in *Ugaritica*, VI, 1969, p.503 - 504.

(٢٣) أنظر يوسف أوفرد، «في وحدة عشتروت أو عشترت والسيّارة الزهرة»، المشرق، ١٠، ١٩٠٧، ص ٦٠٤ـ٦٠٥.

وحاطور أصبح القمر شعارًا لها[٢٤]. وربّما لهذا دعيت في شرق الأردن (עשתרת קרנים) (عشتروت قرنايم)[٢٥]، إذ قد يشير القرنان إلى الهلال.

## القمر

قد يكون القمر هو الأقدم، بين كلّ «قوّات السماء» التي عبدها الساميّون، رافق الصيّادين والرعاة في تجوالهم، قبل استقرارهم في أراضٍ زراعيّة تنبت الشمس بذارها. والقمر، على خلاف الشمس التي تملك شكلًا ثابتًا لا يتغيّر، يتعرّض لتبدّلات أساسيّة تمسّ كيانه الإلهيّ. فهو يولد وينمو ويكبر ثمّ يغرق في الظلام أو الموت، ليعود إلى الحياة مجدّدًا، لهذا اعتبر مقياسًا زمنيًّا. وما زالت الأمم التي تنتمي إلى ثقافة ودين يعودان إلى حقبة الصيد والرعي تعتمد روزنامة قمريّة.

تشتقّ عبارة «مامي» (mâmi)، أنا أقيس، في اللغة السنسكريتيّة القديمة، من لفظة «مه» (me) التي يشتقّ منها أيضًا اسم القمر «ماس» (mâs)[٢٦]، وكلمة «أرّخ» العربيّة من يرخ أو أرخ، اسم القمر في اللغة الكنعانيّة، لتعريف الوقت أو للدلالة على فعل تدوين أحداث عبر بها الزمان. أمّا إيزيس، الاسم الذي، بحسب ديودوروس أعطي للقمر في مصر، فهو يعني «العتيقة»، مشيرًا إلى ولادة القمر الأزليّة[٢٧].

نجد القمر في أحد نصوص أوغاريت (RS 19.39, 16) تحت شكل «ي ر خ»، ملحقًا به لقب «ج ج ن»[٢٨] الذي يرد أيضًا في أسطورة كرت

---

(٢٤) Cf. LAGRANGE, *op.cit.*, p.129.

(٢٥) أنظر تكوين ١٤: ٥؛ يشوع ٩: ١٠؛ ١ مكابيّين ٥: ٤٣+.

(٢٦) ELIADE, *op.cit.*, p.139.

(٢٧) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 9, 4

(٢٨) VIROLLEAUD, «Fragments mythologiques et liturgiques», in *Palais royal d'Ugarit*, 5, 1965, p.3 - 4;

(II K 6: 26) بمعنى صوت داخليّ، وحي[٢٩]، وملحقة به عبارة «ل ر ج ت هـ» (RS 24.244, 26) التي تدلّ على اتّجاه نحو موقع ما يدعى «ل ر ج ت»[٣٠]، ومع لفظة «ك س أ» (RS 24.271, A6)[٣١] التي، على مثال شبيبتها العبريّة כסא أو כסה، تعني البدر[٣٢]، ومع «ك ث ي» تحت الشكلين «ي ر خ ك ث ي» (RS 24.246, A 14) و«ي ر خ م ك ث ي» (RS 24.271, A 7)[٣٣] التي يعتبرها كاكو (CAQUOT)، في أحد أبحاثه في مجلّة سيريا (Syria) لقبًا إثنيًّا يدلّ على الكاشيّين، الذين يؤلّفون شعبًا هندو ـ أوروبيًّا حكم بابل قرونًا من الزمن في وقت ازدهار أوغاريت، خاصّةً أنّه يُذكر في اللوحة الطقسيّة (RS 24.271) قبل «ث ك م ن» المرادف للإله «شوقامونا» (Šuqamuna) حامي السلالة الكاشيّة في بابل[٣٤]. أمّا إذا اعتبرنا لفظة «ك ث ي» ساميّة، فيمكننا عندئذٍ مقارنتها بالكلمة العبريّة כשה التي تعني «اكتسى شحمًا، سمنَ» والعربيّة «كثيءٌ» أي رجل ممتلئ[٣٥]، فتدلّ بذلك على قمر مكتسٍ، مكتمل.

(٢٩) Cf.VIROLLEAUD, «Le roi Keret et son fils (II K), poème de Ras Shamra», in *Syria*, 23, 1942 - 1943, p.2; HERDNER, *CTA*, n° 16; CAQUOT, SZNYCER, HERDNER, *op.cit.*, p.571 + (V) (ggn).
وفي مزمور ١٦: ٧ب، اعتبرت الكليتان مصدر هذا الوحي.

(٣٠) Cf.VIROLLEAUD, *Ugaritica*, V, 1968, p.565, 570; CAQUOT, «Nouveaux documents ougaritiens», *Syria*, 46, 1969, p.246.

(٣١) VIROLLEAUD, *op.cit.*, p.580, 584; TARRAGON, *op.cit.*, p.161

(٣٢) قوجمان، مادّة «כסא, כסה»، في قاموس عبريّ ـ عربيّ، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٠؛
أنظر أيضًا مثل ٧: ٢٠؛ وفي المزمور ٨١: ٤ ذكرت لفظة כסא، بدر، بموازاة חדש، شهر.

(٣٣) VIROLLEAUD, *op.cit.*, pp.584, 585, 594, 595; HERDNER, CTA, n° 34, l. 19; TARRAGON, *op.cit.*, p.161.

(٣٤) CAQUOT, *op.cit.*, p.263 - 264.

(٣٥) أنظر قوجمان، مادّة «כשה»، في المرجع المذكور؛
GESENIUS, «כשה» in *BDB lex.*, p.505

نجد القمر أيضًا، تحت شكل ياراخ أو إراخ، في تركيب أسماء الأعلام في مدينة ماري[٣٦] حيث يبدو أنّه يدخل في مجمع آلهة الأموريّين[٣٧]، وتحت شكل "ירח" (يرح) في نقش قره تيپيه الكنعانيّ[٣٨]. غير أنّ لفظة "ירח" في النقوش الكنعانيّة الأخرى لا ترد إلّا بمعنى «شهر»[٣٩].

نقع في أوغاريت على اسم آخر للقمر هو «ن ك ل» (نيكال)، خاصةً في لوائح التقادم الطقسيّة الموضوعة باللغة الحوريّة[٤٠] وهو مشتقّ من اسم الإلاهة السومريّة «نين - غال» (Ningal) أي «الإلاهة العظيمة»[٤١] زوجة سين - كوشوخ (Sin-Kušuḫ)[٤٢] الذي قد يعني «القمر الكاشيّ»، خاصّةً أنّ سين هو إله القمر في بابل. فهل تزوّج القمر نفسه؟ في الواقع، لدينا في أوغاريت لوحة ميثولوجيّة تحكي قصّة زواج القمر «نيكال - إيو» الأنثى من القمر الذكر «ي ر خ»[٤٣]، التي قد تحمل في خلفيّاتها وقائع تزاوج ثقافتين، واحدة رافديّة عبدت الإلاهة نيكال وأخرى ساميّة غربيّة عبدت الإله يارخ. وفي مكتبة إيلا وثائق تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، وهي كناية عن معاجم لغويّة وضعت فيها مفردات سومريّة إلى جانب مرادفاتها الساميّة الإبلائيّة، تشير إلى تزاوج

(٣٦) Cf. CAQUOT, «Remarques sur la langue et le panthéon des Amorites de Mari», extrait des *Annales archéologiques de Syrie*, n 2, tome I, 1951, p.223 - 224.

(٣٧) Ibid., *Hist. des rel.*, p.316.

(٣٨) DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 26 A IV 3. CV 7.

(٣٩) Cf. «ירח» in *Ibid.*, III, S.10.

(٤٠) أنظر النصوص الحوريّة:
RŠ 24.254, 8; 255, 6; 261, 22; 295, 12 in LAROCHE, «Documents hourrites de Ras Shamra» in *Ugaritica*, V, 1968, p.507, 509, 499, 500, 508.

(٤١) PETIT, *op.cit.*, p.129

(٤٢) Ibid., p.541.

(٤٣) Cf. VIROLLEAUD, «Hymne phénicien au dieu Nikal et aux déesses košarôt», in *Syria*, 17, 1936, Pl. XXV; HERDNER, *CTA*, n° 24 (NK); CAQUOT, SZNYCER, HERDNER, *op.cit.*, pp.383 - 397.

ثقافيّ سومريّ - إيلاتيّ جرى في ذاك العصر في بلاد الساميّين الشماليّين الغربيّين.

ومع الامتداد الآراميّ، انتشرت عبادة الإله سين، حيث أصبح يكرّم في كلّ من أور وحران وبابل[٤٤]. نجده مثلًا، في منتصف القرن الثامن قبل الميلاد، على نصب الملك בר רכב (برّ ركوب) الآراميّ في زنجرلي، مصوّرًا بشكل هلال مع عبارة מראי בעלחרן التي تعني «ربّي بعل حرّان»[٤٥]. وقد دعي في المنطقة نفسها بالاسم الرافدي نيكال، حيث ورد في نقش نيراب[٤٦]، إلى جانب القمر الآراميّ שהר (سهر) وابنه נשך (نوسكو)[٤٧] وباسم נכל (نيكال)[٤٨] الذي ليس سوى تحريف لفظيّ لنيكال.

غير أنّ الملفت للانتباه هو هذا المزج بين رمزيّ الخصب، الهلال وقرني الثور أو البقرة، الذي جعل رمزًا للإلاهة المصريّة حاطور والرافدية عشتار[٤٩] والكنعانيّة عشترت، ممّا جعل القمر، كما تشير إلى ذلك الميثولوجيا الأوغاريتيّة، يرتبط بالإخصاب[٥٠]. ففي مصر حيث دعي القمر إيزيس، زُيِّنَ بقرنين رمزًا للشكل الذي يأخذه إبّان نموّه، وللعجلة التي كرّمها له المصريّون[٥١].

---

(٤٤) الحوت، في طريق الميثولوجيا عند العرب، طبعة ثانية، دار النّهار للنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ٩٥.

(٤٥) DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 218.

(٤٦) تقع نيراب على بعد ٧ كلم إلى الجنوب الشرقيّ لمدينة حلب.

(٤٧) DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 225, 9; 226, 9.
نجد اسم القمر الآراميّ שהר أيضًا في:
*Ibid.* 202 B 24; 225, 2; 226, 1; 258, 5; 259, 4.

(٤٨) Cf. *Ibid.*, 222 A 10.

(٤٩) Cf. ELIADE, *op.cit.*, pp.145 - 147.

(٥٠) PETIT, *op.cit.*, p.130; HERDNER, *CT.A*, n° 24 (NK) 22; CAQUOT, SZNYCER, HERDNER, *op.cit.*, p393+(S).

(٥١) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 9, 4.

## الشمس

لقد كان حلول الزراعة محلّ الصيد عاملاً هامًّا في حلول الشمس كسيّد أعظم للسماء محلّ القمر[٥٢]. فأصبح باستطاعة الإنسان الساميّ، بعد استقراره، التأمّل بالشمس ومراقبة ارتباطها بنموّ المزروعات وتتابع الفصول؛ فهي التي تحيي البذار الملقونة في الأرض وتغوص في عالم الأموات كلّ ليلة، دون أن يمسّها الموت، فتُنهض معها مَن تشاء. نتحسّس حضورها المحيي هنا في كلام القدّيس أقليمندس الرومانيّ[٥٣]، عن القيامة التي رمز إليها باللّيل الذي ينام والنهار الذي يستيقظ، وبالبذار التي تسقط في الأرض فتنحلّ ثمّ تقوم بعناية الربّ العظيمة، وبـ«العجيبة الغريبة»، بحسب تعبيره، التي حصلت في البلاد الشرقيّة وهي موت وانبعاث طير الفينيق الذي يطير إلى هيكل الشمس في هيليوبوليس[٥٤].

نقرأ اسم الشمس «سيفيش» (Sipiš) التي تدعى في السومريّة «أوتو» (UTU) في وثائق مدينة إبلا التي تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، حيث كانت تعتبر مع الإلهين آدا وكورا أو مع آدا وكاكاب[٥٥]، كافلةً للمعاهدات الدوليّة والقرارات العامّة[٥٦]. وكأنّ عناصر الطبيعة، الشمس، الرياح والكواكب تضمن بحضورها الدائم تحقيق العدالة

---

(٥٢) لقد غدت الشمس رمزًا للإله الأعظم في غالب الثقافات السامية المستقرّة، أنظر ديسو، المرجع المذكور، ص ١٤١ـ ١٤٢.

(٥٣) القدّيس أقليمندس الرومانيّ هو أحد آباء الكنيسة الكبار، كان أسقفًا لروما من سنة ٩٢ حتّى سنة ١٠١م.

(٥٤) هيليوبوليس لفظة يونانيّة تعني «مدينة الشمس»؛ أنظر الياس معوّض، الآباء الرسوليّون، سلسلة آباء الكنيسة، ١، منشورات النور، بيروت، ١٩٧٠، ص ٣٤ـ ٣٥.

(٥٥) آدا هو إله العاصفة هدد ـ بعل. أمّا الإلاهة كورا فقد تكون مرادفة لكاكاب (الكوكب أو النجمة).

(٥٦) Cf. G. PETTINATO, *Ebla un impero inciso nell 'argilla*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1979, p.268.

والحقّ، فلا يغيب عن عيونها الساهرة أيّ متمرّد أو خائن.

نجد هذا الحضور الساحر للشمس في نشيد أخناتون فرعون مصر (١٣٧٢ـ ١٣٥٤ ق.م.) للإله الأوحد آتون، قرص الشمس، الذي قد يكون من أصل شرقيّ، ربّما حوريّ، أُدخِلَ بلاد النيل بتأثير من امرأة فرعون الحوريّة وهو يعني بلغتها «الأب»، ممّا يتماشى مع الصفات المعطاة له في النشيد(٥٧).

أمّا في نصوص أوغاريت فعبارة «إنْ ـ أت ن» الحوريّة ترادف «إل ـ إب» الكنعانيّة التي تعني «إيل ـ الأب» أو «الإله الأب»(٥٨). وقدْ تحوّل اسم الإله إيل، أو «هيل» بحسب رأيِ الأب مرتين اليسوعيّ الذي يستشهد بسرفيوس إلى هيليوس اليونانيّ الذي يعني الشمس. من هنا يعتبر هذا الأخير في شرحه لديوان ورجيل المعروف بالأشعار الإيثيّة أنّ الجميع في تلك الجهّات (السوريّة) يعبدون الشمس(٥٩).

تعتبر الشمس في لغة أوغاريت أنثى، على مثال شمس العرب، وتُسمّى «ش ف ش»، وهي تظهر في النصوص الطقسيّة والتقويّة بشكل أكثف ممّا تظهر في الميثولوجيا. ففي اللوحة (RS 24.251) التي لا يُمكن التشويه فيها من كنه مجمل النصّ، تبدو الشمس كأنّها، مع معاونيها الآلهة، تجني الحمّة أو السمّ، لتبدّد الغيوم الضخمة التيْ تحوم فوق وجه الأرض. ثمّ تتّجه إلى مدينتها «أزد» التي تدعى «ع ر. ق د م» أي «مدينة المشرق»(٦٠).

أوّل ما يستنتج من هذه اللوحة، هو أنّ الشمس، شفش، تشكّل الشخصيّة الرئيسة، بينما لا تشكّل الآلهة: إيل، حورون، بعل، داجان،

---

(٥٧) Cf. Irmgard WOLDERING, *Egypte*, trad. Louise SERVICEN, L'art dans le monde, ALBIN MICHEL, Paris, 1982, p.118 - 119.

(٥٨) LAROCHE, *Ug.*, V, p.523, n° 2 et p.524.

(٥٩) مرتين اليسوعيّ، المرجع المذكور، ص ٣٥٨+ (٢).

(٦٠) Cf. VIROLLEAUD, *op.cit.*, p.p.574 - 580.

عنت، عثترت، يارخ، رشف، إلخ... سوى آلهة ثانويّة تلعب، بحسب ترجمة فيرولّو للنصّ، دور المعاونين. ثمّ إنّ مدينتها «أزد» المدعوّة «ع ر. ق د م»، تشير إلى وجهة الإشراق. وقد أُدمج بالشمس، كلّ من الآلهة الرئيسة في «مجامع آلهة» (panthéons) الساميّين الشماليّين الغربيّين، فكانت وجهة مذابحهم تبنى باتّجاه مشرق الشمس. وما تزال الهندسة القديمة للكنائس الشرقيّة ملتزمة بهذا الاتّجاه. وانطلاقًا من وقفة المؤمن الساميّ الغربيّ في معبده تفهم سبب تسمية الجهات الأربع على النحو التالي: «קדם» وباللهجة اللبنانيّة «قدّام» تعني «أمام» و«شرق»، أي الجهة التي أمام وجه المؤمن. و«ימין» (يمين) تعني «الجهة اليمنى» و«الجنوب»، فإذا كان وجه المؤمن باتّجاه الشرق تصبح يمناه ناحية الجنوب. أمّا الشمال فيقع إلى يسار المؤمن، من هنا المنطلق تدلّ اللغة اللبنانيّة المحكيّة إلى اليسار بلفظة «شمال».

نقع في أوغاريت على نصّ آخر(٦١) (RŠ 24.244) هو بمثابة رقية موجّهة خاصّةً للشمس، مؤلّفة من لازمة وأحد عشر مقطعًا يرد فيها ذكر بعض آلهة أوغاريت مع أماكن إقامتها. أمّا الشخصيّة التي تلعب دور الوسيط بين البشر والشمس فهي ابنتها «أمّ. ف ح ل. ف ح ل ت»، يترجم فيرولّو اسمها بـ«أمّ الفحل، الفرسة» (la mère de l'étalon, la cavale)(٦٢). ويعتبر أندره كاكو (André CAQUOT) في بحث له في مجلّة سيريا (Syria) أنّها قد تماثل خيل الشمس الواردة في ٢ ملوك ٢٣ : ١١ وفي بلاد ما بين النهرين حيث كان يطلق على خيل «شمش» أسماء علم. فكانت مهمّة الابنة أن تكون صلة الوصل بين إنسان يريد اتّقاء سمّ الأفعى والشمس، فتعمل هذه الأخيرة بدورها على إيصال الدعاء إلى أماكن سُكنى الآلهة الواردة أسماؤها في النصّ(٦٣). هذا لأنّ الشمس تستطيع الوصول بأشعّتها إلى جميع أنحاء العالم، حتّى إلى أعماق

(٦١) Ibid., n° 7, p.p.564 - 574.

(٦٢) CAQUOT, *Syria*, 46, 1969, p.242.

(٦٣) Cf. *Ibid.*, p.242 - 243.

الجحيم! ويمكنها بالتالي أن تتّصل بعالم الآلهة.

يُلفت النظر هنا إلى المركبة النارية التي صعد فيها إيليّا التشبي إلى السماء[٦٤]. كأنّها وسيلة النقل إلى الشمس حيث مكان الخلود. هذا ما توحيه لنا نيران المركبة وفحوى الاعتقاد بأنّ إيليّا ما زال حيًّا.

نقرأ اسم شفش أيضًا، في السطر الثاني عشر من الوجه الأوّل للاتحة بأسماء بعض الآلهة (RS 24.246, A, 12)، ملحقةً به لفظة «ف ج ر»[٦٥] التي قد تعني ذبيحة، أو ربّما «جسد» إذا قورنت باللفظة الآرامية פגרא (فجرا).

هذا ما نجده في لوحات أوغاريت الطقسيّة والتقويّة. إلّا أنّ شفش في النصوص الميثولوجيّة والأسطوريّة لا تلعب أكثر من دور الشمس الطبيعيّة. إنّها «الشمس» بكلّ معنى الكلمة أكثر ممّا هي إلاهة بمفهومنا للألوهة. حمّلتها الميثولوجيا لقب «ن ر ت. إ ل م»، نيّرة الآلهة أو النيّرة الإلهيّة، فكانت وسيطة التفاهم بين الآلهة. ولأنّها تغوص كلّ ليلة في باطن الأرض، حيث مثوى الأموات، عرفت «الرفائيم»، أي الأخيلة، وهي أشباح الموتى المتألّهة. ولهذا السبب عينه كان بإمكانها أن تعيد عند شروقها الصباحيّ، إلى عالم الأحياء، الإله الذي ابتلعه الموت، كما تحيي البذار التي دفنت في الأرض. وكأنّ الإيمان العتيد بقيامة الأجساد سيرتكز على تأمّل الإنسان بعمل الشمس المحيي والمخصب في الطبيعة.

ثمّ في النقوش الكنعانيّة نجد رسمًا مؤلّفًا من أسطوانة شمسيّة وسط قرني القمر، كدلالة إلى الألوهة، كالذي يظهر على قطعة التمثال المكتشف في الصرفند (القرن السادس أو الخامس ق.م.) وعلى الرسم المكتشف في «في» جنوب طرابلس (الحقبة الفارسيّة)، أو ضمن

(٦٤) أنظر ٢ ملوك ٢: ١١.

(٦٥) VIROLLEAUD, *op.cit.*, p.594 - 595.

التصاوير على صحن البرونز العائد إلى أولمبيا على منضدة حيث تُسكب عليه تقدمات تدلّ إلى الألوهة والخصب، أو على الختم الذي يحمل اسم «أبي ـ بعل» نُقش على رأس صولجان يحمله إنسان بيده اليسرى بينما بيده اليمنى يعطي البركة(٦٦) ويظهر بشكل كثيف في نقوش مدينة قرطاجة والمستوطنات الفينيقيّة الأخرى في أفريقيا الشماليّة(٦٧).

تعتبر الشمس في النصوص الكنعانيّة والآراميّة ذَكَرًا وتدعى שמש (شمش). نجدها في أحد نقوش قره تپيه الكنعانيّة، التي تعود إلى العام ٧٢٠ ق.م.(٦٨) إلى جانب الإلهين בעל שמם (بعل السموات) وאל קן ארץ (إيل خالق أو مالك الأرض)، حيث تدعى שמש עלם أي الشمس الأبديّة. هذا ما يبدو لأوّل وهلة، خاصّة أنّ واو العطف تجمع بين هؤلاء الآلهة الثلاثة. غير أنّي أعتقد أنّ בעל שמם، سيّد السماوات، هو نفسه אל קן ארץ، الإله الذي يملك الأرض، وقد أعطي لقب שמש עלם، الشمس الأبديّة، تُضاف إليه عبارة וכל דר בן אלם، أي «وكلّ جماعة، أو ذرّيّة، بني الآلهة». خاصّةً أنّ سنخونياتن يذكر في الكوسموغونيا الفينيقيّة أنّ جينوس وجينيا (Γένος και Γενεάν)، أوّل سكّان فينيقيا، عندما حلّ جفاف عظيم، «رفعا أيديهما نحو السماء، بدعاء للشمس، لأنّهما اعتبراه إلهًا والسيّد الأوحد للسماء، فسمّياه بعل شمين (βεελσάμην) الذي يعني لدى الفينيقيّين سيّد السماء، ولدى الإغريق زوس»(٦٩).

وفي نهاية نصّ قره تپيه المذكور، يبتغي أزتود، صاحب النقش،

---

(٦٦) MOSCATI, *op.cit.*, p.85 - 86, fig. 8, p.91, fig. 11, p.109, fig. 22, p.113 - 114, fig. 26.

(٦٧) MAZEL, *op.cit.*, p.193.

(٦٨) أنظر كميل البستاني، النصوص الفينيقيّة في قره تپيه، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٦ـ ٢٨، ٩٠؛
Cf. DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 26 A III 19.

(٦٩) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 10, 7.

أن يستمرّ اسمه للأبد، على مثال اسم الشمس والقمر(٧٠). غير أنّه لا يؤكّد ألوهيّتهما بخلاف سنخونياتن وديودورس.

يرد هذا المثلّث الإلهيّ نفسه، مضافةً إليه مجموعة الآلهة، في نقش آراميّ لـ«زكير» (זכר) ملك حماه ولعش، على الشكل التالي: «בעל שמין ואל [...] ושמש ושהר [...] ואלהי שמי[ן] ואלה[י] ארק»(٧١). أي «سيّد السماوات وإيل أو الإله [مالك الأرض (؟)] والشمس والقمر وآلهة السما[وات وآلهـ]ـة الأرض».

أمّا النقش الآراميّ، الذي اكتشف في Kesecek köyü في آسيا الصغرى والذي يعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد، فنجد فيه تأليهًا واضحًا لهذين النيّرين، وقد جعل القمر قبل الشمس(٧٢) على خلاف ما نجده في النقوش الأخرى. هل يعود ذلك لأهمّيّة عبادة القمر لدى الآراميّين، مع العلم أنّ النصّ الآراميّ السابق (KAI 202 B 23 - 26) يقدّم الشمس على القمر؟ من الواضح جدًّا الشبه بين نقش قره تبيه الكنعانيّ وزكير الآراميّ حيث يبدو أنّ هذا الأخير يتأثّر إلى حدّ بعيد بالعبادة الكنعانيّة، التي قدّمت الشمس على القمر. بينما حافظ هذا النقش الأخير على أهمّيّة القمر كالمعبود الأوّل لشعب آراميّ ما يزال محافظًا على ثقافة بدويّة.

أمّا التأليه الواضح للشمس שמש فنجده ضمن إطار الثقافة الهلّينيستيّة: كأن نقرأ مثلًا في النصّ الآراميّ - اليونانيّ: דכרנא טבא למלכון בר שמשי ... די קריב מן עבדא [ח]ירן לשמש אלהא רבא AI על חי[ו]הי לעלם(٧٣). أي ذكر صالح لملكيون بن شميشي من

---

(٧٠) «שם אזתוד יכן לעלם כם שם שמש וירח»

DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 26 A IV 2 - 3 et CV 6 - 7.

(٧١) *Ibid.*, 202 B 23 - 26.

(٧٢) «שהר ושמש»

Ibid., 258, 5.

(٧٣) DU BUISSON, «Un bilingue araméen-grec de l'époque parthe à Doura-Europos». in *Syria*, 19, 1938, p.147 - 148.

محوزا الذي قرّب من هذا العمل للإله شمش مئة دينار عن حياته للأبد.

وفي أوائل القرن الخامس قبل الميلاد رفع نونوس (NONNOS) صلاةً للشمس إلاهة صور، المدمجة بملقرت ـ هرقل، قائلًا: «يا ملك النار ومبدأ العالم هرقل أستروقيتون أيّها الشمس المنظّم الأزلي لحياة البشر أنت الذي تدور جميع الأقطاب بقرصك المحرق وترجع في دائرة الاثني عشر شيرًا من السنة ابنة الزمن. فمن عجلتك يتزل العمر وتتكوّن الشبية والشيخوخة معًا وبميلاد سام تصدر صورة مثلّثة للقمر المحسن الذي ليس له أمّ. بل من نيرانك المتلألئة يشعل نيرانه المنعكسة عندما يجمع في كرة قرني ثور متعوجين. أنت عين الهواء الذي تنيره وفي عجلتك التي تجرّها أربعة رؤوس تأتي بالشتاء بعد الخريف وبالصيف عقب الربيع. وإذا ما هجمت على الليل بأنوارك يهرب عن عرشه متى ظهر نورك المفضّض وبشّرت بالنور رؤوس خيلك الجامحة من ضرب سوطك. إنّ مرجة السماء الواسعة بعد أن تكون مظلمة قبل إشراق لهيبك تترصّع عند ظهور ضيائك بكواكب أكثر لمعانًا. وإذا تبلّلت بمياه الأوقيانوس الشرقيّ حرّكت ندى شعرك الخصيب ونثرت مطرًا غزيرًا وفرّقت على الأرض المخصبة شراب الندى الوطنيّ وإذا صبّبت في الأثلام المولدة مواهب كرس تنمي وتسمّن السنابل تحت قرصك. يسمّونك بعل عند الفرات وأمون في ليبية وآبيس في النيل وكرون في بلاد العربيّة ويوبتير (المشتري) في أشور وعلى هيكلك المعطّر يأتي الطير فينيق بعد آلاف من السنين حاملًا بمخالبه المعوجّة أغصانًا طيّبة الرائحة. وعند نهاية حياته يجدّد مبدأها هو بنفسه ويولد نفسه بمفرده، فهو صورة الزمن الذي يستأنف ويتجدّد. ينعتق من شيخوخته ويتّخذ من اللهيب حياة جديدة. أنت بيون الذي يخفّف الألم أو الأيتر الموشيّ المدعو أستروقيتون لأنّ قمصانك المرصّعة بالنجوم تنير السماء في ظلمة الليل. أعرني أذنًا صاغية واستجب لصلاتي»[٧٤].

---

(٧٤) مرتين اليسوعيّ، المرجع المذكور، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١ وهو ترجمة للنصّ اليونانيّ الوارد في: NONNOS DE PANNOPOLIS, *Les dionysiaques*, XL, 369 - 410.

تأتي هذه الصلاة في ختام البحث حول ألوهيّة الشمس، لتجمع فيها كلّ ما قيل على هذا النيّر العظيم. إذ نقع على صورة المركبة الناريّة والخيل وقرص الشمس داخل قرني الثور وعلاقة الشمس بالأخصاب وقصّة قيامة طير الفينيق رمز تجدّد الحياة... وفي الختام، أعتقد أنّ النجمة، دينجر (الألوهة)، آنو (السماء) أو إلّو (الضياء)، أو النجمة الكنعانيّة المثمّنة الإشعاعات كانت تشير إلى الشمس ممّا يجعلها أوّل رمز للألوهة في الثقافات المستقرّة، استمرّت فكانت عرش الإله الأوّل الذي توارثه آلهة شعوب بلاد كنعان.

# صدر حديثًا عن دار المشرق











# مملكة هُرمُز العربيّة المستقلّة
# أو
# بلاد السواحل والجزائر

إبراهيم خوري °

نشأت في منطقة الخليج العربيّ وبحر عُمان مملكة أو سلطنة عربيّة مستقلّة، بلغت أوج ازدهارها في القرن السابع الهجريّ/ الثالث عشر الميلاديّ وما بعده، وشملت(°°):

١ - ساحل الخليج العربيّ الشرقيّ، وعلى امتداده، قسمًا من ساحل بحر عمان الشماليّ حتّى السند

٢ - وساحل الخليج العربيّ الغربيّ، وعلى امتداده، جانبًا من ساحل بحر عمان حتّى رأس الحدّ

٣ - وجميع الجزر الواقعة بين ساحلَي الخليج الشرقيّ والغربيّ، أو مقابل ساحل بحر عمان بين رأس مسندم ورأس الحدّ.

وبقيت تلك المملكة مستقلّة عمليًّا، طوال وجودها، تفتدي حرّيّة تصرّفها بدفع مبلغ من المال، يسمّى إتاوةً أو «مُقرَّرًا»، لكلّ سلطة تقوم في داخل البرّ المجاور لها، وتثبّت أركانها فيه ردحًا من الزمن، ممّا جعل بعض الباحثين يظنّون، خطلًا، أنّها كانت، نظريًّا، ملحقة بالحاكم المسيطر على مقربة منها.

---

(°) باحث ومؤلّف في علوم الجغرافية عند العرب ـ دمشق.

(°°) أطلب الخرائط في آخر المقال.

كذلك، قامت، طوال وجودها أيضًا، بدور الوسيط التجاريّ العالميّ بين الشرق الأقصى، خاصّة الصين، والشرق الأوسط، خاصّة الهند، من جهة، وبين بلدان حوضة البحر المتوسّط الشرقيّة، لا سيّما سورية ولبنان، والبلدان الأوروبيّة من جهة ثانية. فَجَنَتْ أرباحًا طائلة، وجمعت ثروة ضخمة، مكّنتاها من تجهيز قوّة مسلّحة احتياطيّة رادعة، سمحت لها بإفشال محاولات القضاء على استقلاليا طوال ثلاثة قرون ونيّف.

فما هي هذه المملكة؟ وما هو اتّساعها الأرضيّ؟ وما هو دورها في التجارة الدوليّة بين المحيط الهنديّ والبحر المتوسّط؟ هذا ما سوف نستعرضه بإيجاز بعد إعطاء نبذة مقتضبة عن جذورها التاريخيّة القديمة.

## أوّلًا ـ مملكة هُرمُز وجذورها التاريخيّة القديمة

في البدء، قامت مدينة هرمز، عاصمة المملكة الأولى، على البرّ، على رأس جون نهر أنابيس (ميناب)، ثمّ انتقلت إلى جزيرة جرون أو زرون، وأطلق اسم هرمز العتيقة أو القديمة أو الساحليّة على المدينة الأصليّة، واسم هرمز الجديدة على المدينة المنشأة حديثًا. ودعيت مملكة هرمز سلطنة هرمز، أو، بحسب الأزمنة، بلاد السواحل أو بلاد السواحل والجزائر أو البلدان البحريّة، وأحيانًا «المعبر» بلا تمييز بينها وبين المعبر القريب من سرنديب أو سيلان، أو هرمز أو هراميز باختصار، كما عند أحمد بن ماجد. ووردت جميع تلك التسميات في المصادر الإسلاميّة والفارسيّة. أمّا المصنّفون العرب، فتحدّثوا عنها أيضًا. ونحن نذكر منهم على سبيل المثال الشريف الأدريسي المتوفّى ٥٦٠ هـ/ ١١٦٤م)، وياقوت الحمويّ (متوفّى ٦٢٧ هـ/ ١٢٢٩م)، وأبا الفداء (٧٣٢ هـ/ ١٣٣١م)، وابن بطوطة (٧٧٩ هـ/ ١٣٧٧م).

فقد جاء في نزهة المشتاق في اختراق الآفاق[1] «ومن مدن كرمان،

---

(١) الطبعة الإيطاليّة، ص ٤٣٦/ ٢ ـ ١١ .

مدينة هرمز الساحليّة... وهي فرضة كرمان. وهي في ذاتها مدينة كبيرة، كثيرة العمارة، كثيرة النخل، حارّة جدًّا. ويُزرع بنواحيها الكمّون الكثير، والنيلج الذي إليه المنتهى في الطيب، المضروب به المثل. ويتجهّز به منها إلى كلّ الآفاق. ومدينة هرمز على خليج يسمّى الجير.. تدخل فيه السفن من البحر إلى المدينة».

وتضمّن معجم البلدان ما يلي[٢]: «هرمز... مدينة في البحر، إليها خور، وهي على ضفّة ذلك البحر... وهي فرضة كرمان. إليها تُوَفّا المراكب، ومنها تُنقل أمتعة الهند إلى كرمان وسجستان وخراسان. ومن الناس مَن يسمّيها هرموز، بزيادة الواو».

وذكر تقويم البلدان[٣] أنّ «هرموز فرضة كرمان. وهي مدينة كبيرة، كثيرة النخل، شديدة الحرّ. وأخبرني مَن رآها في زماننا هذا أنّ هرموز العتيقة خربت من غارات التتر، وأنّ أهلها انتقلوا عنها إلى جزيرة في البحر، تسمّى زرون. وهي جزيرة قريبة إلى البرّ، غربي هرموز العتيقة. ولم يبقَ بهرموز العتيقة إلاّ قليل من أطراف الناس. وزرون قبالة عمان... ومن هرموز إلى أوّل حدّ فارس نحو سبع مراحل. ومن المشترك: هرموز مدينة بأقصى كرمان، يدخل إليها المراكب من بحر الهند في خليج».

ووُصِفَت هرمز في رحلة ابن بطّوطة، تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، وقيل عنها فيها[٤]: «وهرمز مدينة على ساحل البحر وتسمّى أيضًا موغ استان، وتقابلها في البحر هرمز الجديدة. وبينهما في البحر ثلاثة فراسخ. ووصلنا إلى هرمز الجديدة، وهي جزيرة مدينتها تسمّى جرون... وهي مدينة حسنة كبيرة، لها أسواق حافلة، وهي مرسى الهند والسند. ومنها تحمل سلع الهند إلى العراقَين وفارس

(٢) طبعة صادر، ج ٥، ص ٤٠٢، س ١٧ـ ٢٥.
(٣) طبعة ١٨٤٠، ص ٣٣٩/ ١ـ ٥.
(٤) طبعة بيروت، ص ١٩/٢٨٠ إلى ٩/٢٨١.

وخراسان. وهذه المدينة سكنى السلطان. والجزيرة التي فيها المدينة مسيرة يوم، وأكثرها سباخ وجبال ملح، وهو الملح الداراني، ومنه يصنعون الأواني المزيّنة والمنارات التي يضعون السرج عليها. وطعامهم السمك والتمر المجلوب إليهم من البصرة وعمان... وللماء في الجزيرة قيمة. وبها عيون ماء وصهاريج مصنوعة يجتمع فيها ماء المطر. وهي على بعد من المدينة».

ويمكن تتبّع تاريخ هرمز إلى عصر بطلميوس، وحتّى إلى زمن إسكندر ذي القرنين. فأريانُس، المؤرّخ اليونانيّ الشهير، ألّف كتابًا عنوانه حمّلة إسكندر المقدونيّ الحربيّة (L'Anabasis). قال فيه إنّ نيارْخُس، أمير بحر الإسكندر، أرسى مراكب أسطوله في مصبّ نهر أناميس (ميناب) في بلاد تدعى هَرموزيا (Harmozeia) قبل أن يتوغّل في الخليج العربيّ، ويستكشفه في طريقه، وهو ذاهب إلى سوس في الشمال. كذلك ذكر بطلميوس مدينة هرمز باسمها في جغرافيّته: Ἁρμουζα πόλις. وزارها في عهدٍ أقرب منّا رحّالةٌ أوربيّون كثر، منهم ماركو بولو، وأودوريك، ونيكيتين. كلّ ذلك يدلّ على أنّ هرمز قديمة، وأنّ أهمّيّتها استرعت الانتباه على مرّ العصور، وتطوّرت على مدى ألفي سنة، من أيّام الإسكندر إلى القرن السابع عشر حتّى أصبحت مملكة مستقلّة تضمّ أصقاعًا متباعدة، ورقعة أرضيّة واسعة في البرّ والبحر.

## ثانيًا ـ اتّساع مملكة هرمز في البرّ والبحر

ضمّت مملكة هرمز أراضي شاسعة متّصلة بالبرّ القارّيّ أو منفصلة عنه وموزّعة في الخليج العربيّ أو مقابل ساحل سلطنة عمان الحاليّة، عبّرت عنها أحسنَ تعبير تسميتُها «بلاد السواحل والجزائر»، لأنّها أبانت أنّها تحتلك سواحل الخليج وساحل كرمان حتّى السند، مع واجهة عمان البحريّة الحاليّة، يضاف إليها جميعًا جزرٌ كبيرة وصغيرة، معمورة أو خالية من البشر، منتشرة في اليمّ بين الساحلين الشرقيّ والغربيّ، على مقربة أو على بعد منهما.

وقد لخّص دُوارْتِيه بَرْبُوسَه هذا الوضع تلخيصًا جيّدًا في كتابه القيّم، المسمّى كتاب دوارته بربوسه، نترجمه حرفيًا لأهمّيّته البالغة. قال[٥]:

آ ـ مملكة هرمز في جزيرة العرب

«بعد صور، يتوالى العديد من القرى المسلمة الصغيرة على طول ساحل بحر الهند في جزيرة العرب. ويقطن في الداخل، خلف الساحل، العديد من القبائل العربيّة. ويستمرّ وضع الساحل والداخل البشريّ على هذه الحال حتّى رأس الحدّ، الذي تبدأ عنده مملكة هرمز وسلطتها. وهنا تقوم قلعة تعود إلى ملك هرمز، وتسمّى قلعة صور. وينعطف الشاطئ بعدها، ويأخذ بالاتّجاه نحو موقع جزيرة هرمز.

وتكثر القرى والحصون التابعة لسلطان هرمز على الساحل العربيّ[٦]، وتدوم حتّى مدخل الخليج. ويسيطر هذا السلطان على العديد من المعاقل والمدن، وعلى الكثير من الجزر التي تقع في الخليج المذكور، على مقربة من الجانب العربيّ، ويتوطّنها مسلمون من عِلْيَة القوم. ويعيّن فيها ولاة وجباة تجبي له الضرائب. وتتعاقب تلك المدن على الوجه التالي:

أوّلًا قلهات. وهي مدينة مسلمة كبيرة، منازلها رائعة وحسنة

---

(٥) ج ١، ص ٦٧ـ ٨٧ و ٩٠ـ ١٠٥ـ ودوارته بربوسه كان موظّفًا في الإدارة البرتغاليّة في الهند من عام ١٥٠٠ إلى عام ١٥١٧، وقد نُشر كتابه مترجمًا إلى الإيطاليّة في البندقيّة سنة ١٥٦٣، ونشر بالبرتغاليّة عن إحدى مخطوطاته سنة ١٨١٣، كما نشر بالإنكليزيّة سنة ١٩١٨ ترجمه منسل لونغورث ديمس، نائب رئيس الجمعيّة الآسيويّة الملكيّة والمعهد الملكيّ للأنتروبولوجية. وديمس معروف في الأوساط العلميّة ويحترم رأيه ويؤخذ بحواشيه لأنّه خبير في بحر الهند وتاريخه، وهو أحد القائلين بأنّ سلطنة هرمز عربيّة، في حين يقول الإيرانيّون إنّها فارسيّة.

(٦) كانت السلطنة المسمّاة سلطنة هرمز إمارة عربيّة مرتبطة، في تلك الحقبة، بمملكة فارس الصفويّة الحديثة العهد. وكانت تمتدّ على ساحل جزيرة العرب من حدود حضرموت إلى عمان، فمضيق هرمز، فجنوبي الخليج (حاشية للمترجم ديمس).

البناء، ويقيم فيها العديد من أصحاب الحوانيت وتجّار الجملة وغيرهم من الأثرياء.

تليها، بعد تجاوزها، مدينة أخرى تسمّى طيبي. وهي ليست كبيرة جدًّا. لكن لديها مياه وافرة تقصدها السفن الجارية في تلك البحار لتستعذب منها.

ثمّ مدينة أخرى على الساحل، ليست بعيدة جدًّا، تدعى القريات، يعمرها أناس أثرياء يروّجون لسلع تجارتُها مزدهرة. وهنا في أماكن قريبة منها، تكثر الأغذية والخيول الممتازة جدًّا، التي تربّى فيها، ويأتي مسلمو جزيرة هرمز لشرائها وأخذها لأنفسهم أو لتصديرها إلى الهند.

ومتى تجاوز المرء مدينة القريات، يصل إلى مدينة أخرى يسمّونها «إيتم»[7]، فيها قلعة لسلطان هرمز.

وبعد هذه القلعة مباشرة، تقوم مدينة تدعى مسقط، يسكن فيها كثير من أصحاب المكانة الرفيعة، وتتميّز بتجارتها العظيمة وبمصايد سمكها الواسعة إلى أقصى حدّ، التي يصاد منها سمك وافر وكبير يملّح ويجفّف. وتباع هذه الأسماك إلى بلدان عديدة.

وبعد المرور بمسقط، والاستمرار بالاتّجاه نحو جزيرة هرمز، تصادف، على الساحل، مدينة أخرى، يقال لها صحار، تليها مدينة أخرى تسمّى «التارسكة»[8]، فيها قلعة رائعة عائدة إلى سلطان هرمز، الذي يحتفظ بها ليتمكّن من الانطلاق منها لقمع ثورة الأماكن الأخرى عليه.

ثمّ تأتي قلعة تدعى «مابل»[7] بعد قلعة التارسكة، وتليها قرية صغيرة تسمّى خورفكان تحيط بها بساتين ومزارع كثيرة يمتلكها مسلمون من عليّة القوم، يتنزّهون فيها، ويجنون ثمارها ومحاصيلها.

---

(٧) لم يتوصّل الباحثون العرب ولا المستشرقون إلى تحديد مقابلها على ساحل عُمان.

(٨) هكذا كتب إملاءها بعض المستشرقين.

ومتى تعدّى المرء قرية خورفكان، يصل إلى قرية تدعى جلفار، يقطن فيها قوم أثرياء وبحّارة ماهرون وتجّار جملة. وقربها تقع مصايد سمك واسعة جدًا، تكثر فيها مغاصات اللؤلؤ الصغير والكبير. ويأتي إليها مسلمو جزيرة هرمز لشراء اللؤلؤ وحمله إلى الهند وإلى بلدان عديدة أخرى. وتدرّ تجارة جلفار واردات هائلة على سلطان هرمز، الذي يجني دخلًا عظيمًا من جميع المراكز البشريّة الأخرى أيضًا.

وتتوزّع قرى أخرى على طول الساحل وراء خورفكان، منها قرية رأس الخيمة التي تقع خلفها كلبا. وفي هذه الأخيرة، أشاد سلطان هرمز قلعة لحماية ممتلكاته، لأنّ مسلمين كثرًا شبيهين بالأعراب الخاضعين لحكم إسماعيل شاه يعيشون في أراضي ممتدّة في الداخل وراء أراضيه، وينطلقون منها، فيغيرون على قراه، ويقاتلونها، ويخرجون عن طاعته».

ب ـ مملكة هرموز في فارس

«ويمتلك سلطان هرمز نفسه قرى عديدة وأراضي عامرة، على طول ساحل فارس. وسوف أستعرضها هنا إفراديًا، ثمّ أتحدّث عن جزيرة هرمز، وعن المدينة القائمة فيها وعن السلطان وعاداته.

فعلى ساحل فارس، المتّجه نحو الهند، يسيطر سلطان هرمز على مدينة هامّة تسمّى بيام(٩)، أهلها قوم جلّة. وهي مركز ولاته الذين يجمعون له منها واردات ضخمة. وتليها مدينة أخرى تقع على الساحل أيضًا، وتدعى دينكسار(٩)، ثمّ مدينة أخرى تعرف باسم سكيون(٩).

وتعقبها، على الساحل أيضًا قرى صغيرة كثيرة، منها نابند، التي تحمل منها سفن صغيرة، تدعى طرادة، كمّيات كبيرة من الماء العذب، وتنقلها إلى جزيرة هرمز لتزويد مدينتها بمياه الشرب، لأنّ هذه الجزيرة محرومة منها. كذلك، لا بدّ أن يحمل إلى هرمز من نابند ومن محالّ أخرى، شتّى أنواع الأغذية واللحوم والثمار، وأن تعرض فيها بكمّيات

(٩) النقاش طويل ومسهب حول هذه الأسماء والأسماء التالية، لا لزوم لذكره هنا الآن.

وافرة. وتأتي بلدة غاندا بعدها. ومن هنا تتابع محالّ كثيرة، يمتلكها سلطان هرمز، أعني. . . (هنا تذكر ١٣ محلّة تتوزّع على ساحل جزيرة العرب من البحرين إلى شطّ العرب، وعلى ساحل فارس من شطّ العرب إلى لنجا). وتنتشر بين هذه المحالّ قرى أخرى تجارتها نشيطة رغم صغرها. ولن أشرحها هنا لأنّي لم أحصل على أخبار موثوقة عنها. فأكتفي بالقول إنّها جميعها عامرة وأهلها أثرياء، وأنّ تجّارًا مليئين يقيمون بينهم.

ويمتلك سلطان هرمز قلاعًا كثيرة أيضًا، يستخدمها في الدفاع عن سلطته من ناحية البرّ. وجميعها على الساحل الفارسيّ، مزوّدة جيّدًا بمقادير كبيرة من اللحم والقمح والشعير وشتّى الثمار والأعشاب والتمور المعروفة في تلك الأماكن. وبشرة جميع الناس جميلة في تلك المحالّ رجالًا ونساءً، وهم مهذّبون. ويرتدون ثيابًا طويلة قطنيّة وحريريّة، وثيابًا أخرى مصبوغة بالقرمز ومصنوعة من الوبر. وكلّ هذه الأراضي غنيّة جدًّا».

جـ ـ جزر مملكة هرمز

«تقع الجزيرة الحاليّة التي تقوم عليها مدينة هرمز بين ساحلَي جزيرة العرب وفارس، عند مدخل الخليج العربيّ. وتنتشر في هذا الخليج جزر كثيرة يمتلكها سلطان هرمز، وتخضع لحكمه. وهي التالية:

أوّلًا قشم، وهي جزيرة كبيرة، خصبة، يؤخذ منها إلى هرمز الكثير من الفواكه الطازجة والأعشاب الطبّيّة والعطريّة. وتضمّ أرضها قرى كبيرة.

ثمّ جزيرة أخرى تدعى هندرابي، وأخرى بوشير، ولارك، وطمب، وفرور. وتأتي بعد جزيرة فرور جزيرة كبرى تسمّى البحرين، يقيم فيها تجّار كثر وأناس أجلّاء غيرهم. وموقع هذه الجزيرة جيّد في وسط الخليج، فتقصدها سفن عديدة حاملة إليها كمّيّات كبيرة من السلع.

ويُعثَر في المياه حولها على كثير من اللؤلؤ الصغير والكبير، الممتاز أيضًا. ويعنى تجّار البحرين أنفسهم بالغوص على هذه اللآلئ، ويجنون منه أرباحًا طائلة. ويأخذ سلطان هرمز من البحرين مقادير ضخمة من الواردات والضرائب. ويجيء إليها تجّار هرمز لشراء اللآلئ الصغيرة والكبيرة، وينقلونها إلى الهند، ويبيعونها هناك، ويربحون كثيرًا من هذه المبيعات. ويقصد هؤلاء التجّار مملكة نارسنغا وأرجاء جزيرة العرب وفارس لشراء اللآلئ أيضًا. ويعثر على هذه اللآلئ وعلى الصغير منها في جميع أنحاء الخليج من البحرين إلى جانب هرمز الداخليّ. إلّا أنّها تتوفّر بكثرة في البحرين».

د ـ مدينة هرمز العظيمة

«إذا عبر المرء مضيق هرمز متوغّلًا في الخليج، وجد قرب مدخله جزيرة صغيرة الحجم (جرون)، تقوم عليها مدينة هرمز التي لا تبدو كبيرة بقدر ما هي جميلة، بمنازلها الشامخة المبنيّة بالحجر والملاط، المسطّحة السقوف، والكثيرة النوافذ. ولتحاشي حرّ هذه الجزيرة الشديد، شيّدت جميع بيوتها بطريقة تجعل الهواء يندفع عند اللزوم من طوابقها العليا إلى السفلى. وموقع هذه المدينة جيّد جدًا. وفيها شوارع وكثير من الساحات العامّة. وينتصب بجوارها تلّ فيه ملح وبعض الكبريت. ويشكّل الملح كتلًا تضاهي الصخور الكبيرة في تلال جَلْمَدَة. ويسمّى هذا الملح الملح الهنديّ، يؤخذ مباشرة عن وجه الأرض، عندما يكون ناصع البياض وناعمًا.

وتشتري جميع السفن القادمة إلى هرمز هذا الملح لحفظ توازنها، لأنّه سلعة ثمينة مطلوبة في أماكن عديدة. وتجّار هذه المدينة عرب وفرس. ويتكلّم الفرس اللغة العربيّة ولغة أخرى تسمّى الفارسيّة. وهم طوال القامة بحسن وبهاء، وصحّة وأناقة، رجالًا ونساءً. وهم شجعان ويعيشون في رخاء، ومسلمون يرفعون عاليًا شأن الإسلام. لكنّهم يتساهلون في عدّة أمور، حتّى إنّهم يقتنون غلمانًا لأغراض بغيضة.

ويجيدون الموسيقى، ولديهم آلات عزف متنوّعة. أمّا العرب، فبشرتهم داكنة وهم أقرب إلى السمرة.

ويقطن تجّار أثرياء في مدينة هرمز. وفيها كثير من المراكب الكبيرة جدًّا: ولها ميناء جيّد جدًّا، يتاجر بشتّى أنواع البضائع المحمولة إليه من جهات عديدة. ويقايضها بسلع كثيرة جدًّا من أرجاء الهند ويستورد تجّارُها التوابل بأنواعها/ ، وأصنافًا أخرى أي الفلفل، وكبش القرنفل، والزنجبيل، وحبّ الهيل، والألوة، والصندل، وخشب البرازيل، والأهليلج، والتمر الهنديّ، والزعفران، والنيلة، والشمع والحديد والسكّر والأرزّ (بمقادير هائلة) وجوز الهند، وكمّيّات وافرة من الحجارة الكريمة، والخزف، واللبان. ويجنون أرباحًا طائلة من بيع جميع هذه السلع. وعندهم أيضًا كثير من أكسية كمباية وشول ودابول. ويجلبون من البنغال موسلين سنباقوس رفيعًا، وهو قطنيّ رقيق جدًّا ومرغوب جدًّا عندهم لصنع العمائم والقمصان. ويحمل إليهم من عدن النحاس والزئبق والزنجفر وماء الورد والثياب المطرّزة والتنتة وقماش الوبر. ويأتيهم من ممتلكات إسماعيل شاه مقادير كثيرة من الحرير والمسك الجيّد جدًّا وراوند بابل. وتزوّدهم البحرين وجلفار باللآلئ الصغيرة والكبيرة، ومدن جزيرة العرب بكثير من الخيول التي ينقلونها إلى الهند بأعداد كبيرة، تبلغ ألف حصان وألفين في بعض السنين، يباع الواحد بحوالي ثلاثة أو أربعة آلاف كروزيروس، حسب الطلب عليها. وتوسق السفن، الناقلة الخيول، بكمّيّات وافرة من التمور والزبيب والملح والكبريت، واللآلئ الصغيرة الخام المرغوبة عند مسلمي نارسنغا.

ويخرج مسلمو مدينة هرمز مرتدين جلابيب القطن الناصعة البياض، الرقيقة جدًّا والطويلة، وتحتها سراويل القطن. ويلبسون أيضًا ثيابًا حريريّة نفيسة وغيرها من الخملات المصبوغة بالقرمز. ويتمنطقون بالمآزر ويحملون فوقها خناجرهم المعقوفة المزيّنة بدقّة بالذهب والفضّة حسب منزلة الشخص. ويحملون أيضًا تروسًا عريضة مستديرة ومغطّاة

بالحرير الناعم، ويمسكون بأيديهم أقواسًا تركيّة ملوّنة بألوان رائعة (لها أوتار حرير) يرمون بها رميات بعيدة جدًّا. ويصنعون هذه الأقواس من خشب مصقول بالبرنيق ومن قرن الجاموس. ويحمل بعضهم قؤوسًا صغيرة ودبابيس حديد لها أشكال متنوّعة، مزخرفة بالرسوم الدمشقيّة المتموّجة المنمنمة.

وأمثال هؤلاء الرجال أثرياء ومهذّبون ولهم أناقة. ويولون لباسهم عناية فائقة. وكذلك غذاؤهم الذي يبهّر جيّدًا جدًّا ويتوفّر بكثرة، ويشمل اللحم وخبز القمح والأرزّ الجيّد جدًّا، والمحفوظات المتنوّعة، والفواكه الطازجة، والتفّاح والرمّان والدرّاق وكمّيات كبيرة من المشمش والتين واللوز والعنب والبطّيخ، والفجل، وخضار السلطة التي لها مثيل في إسبانية، وأنواع التمور والثمار غير المعروفة في إسبانية. وهم يشربون خمرة العنب سرًّا، لأنّ دينهم يحظّر شربها. ويمزجون ماء شربهم بقليل من صمغ المصطكى، ويضعونه في مكان بارد، ويستعملون طرقًا عديدة لتبريده وحفظه باردًا.

ويأخذ هؤلاء النبلاء والتجّار الكبار معهم حيثما يذهبون، على الطرقات، وفي الأماكن العامّة أو الشوارع، غلامًا يعمل في خدمتهم، ويحمل برميل ماء صغيرًا (كيغ) أو قنّينة ماء مزخرفة بالفضّة، يظهرونها في العرض والاستعراض وفي طريقة حياتهم المترفة. وتكره النساء هذه الفئة من الناس كرهًا عظيمًا، لأنّ معظمهم يصطحب معه عبيدًا من غلمان الخصيان ويضّجع معهم.

ويمتلك هؤلاء المسلمون من أصحاب المناصب الرفيعة منازل ريفيّة على البرّ الرئيس، يذهبون إليها بخاصّة في فصل الصيف، ويلهون فيها.

ومدينة هرمز غنيّة إلى أقصى حدّ، ومزوّدة جيّدًا بشتّى أصناف الطعام، إلّا أنّ الحياة فيها غالية جدًّا، لأنّ كلّ شيء يأتيها من خارجها، أي من جزيرة العرب وفارس ومن أماكن أخرى توصل إليها جميع

الحاجات بسرعة. ولا يمكن أخذ شيء من الجزيرة ذاتها (جرون) ما عدا الملح.

وحتّى ماء الشرب يجلب إليها من خارجها، من الجزر الرئيسة ومن الجزر القريبة منها، نقلًا بسفن صغيرة يسمّونها طرادات، كما قلت من قبل. وتكثر في ساحاتها العامّة جميع الأغذية والحطب (يحمل إليها من الخارج أيضًا). وتباع جميع السلع موزونة بأسعار محدّدة بقواعد دقيقة جدًا. ويجازى بصرامة شديدة كلّ مَن لا يفي الميزان ويخالف الأسعار المفروضة والأوامر المعطاة بشأنها. ويبيعون اللحم مطبوخًا أو مسلوقًا أو مشويًا وبالوزن، وكذلك أصناف الطعام الأخرى. ويعدّ الطعام بحسب الأصول وبنظافة، حتّى إنّ أناسًا كثيرين لا يطبخون في بيوتهم، بل يشترون غذاءهم من البازار.

وفي مدينة هرمز يقيم سلطانها على الدوام وفي أحد القصور الكبيرة التي يمتلكها قرب البحر، والمقامة على أحد الرؤوس الطبيعيّة. ويحتفظ بكنوزه فيه. ويعيّن ولاته وجباة ضرائبه في مدن ساحل فارس ومدن ساحل جزيرة العرب وفي جزر الخليج العائدة لسلطته، مثلما أشرت من قبل. وللسلطان في مدينة هرمز والٍ عامّ يحكمها ويحافظ على تطبيق القانون فيها. وهو أعلى من جميع ولاة السلطنة الآخرين، ويأمرهم.

ويحتفظ هذا الوالي العامّ بالسلطان على مقربة منه في القصر المذكور، ضمن حصن مخصّص لهما. ولا يحكم السلطان من هذا الحصن، ولا يعرف شيئًا عن السلطنة، لكنّه يُخدَم جيّدًا ويُحرس جيّدًا. أمّا إذا أراد السلطان أن يتدخّل في شؤون الحكم والخزينة، أو رغب في الحصول على حرّيّته، فإنّه يُنقل من الحصن، ويُقضى على بصره، ويوضع في منزل خاصّ هو وزوجته وأنجاله إن كان له أولاد، ويُبتلى بليّة عظيمة، ولا يقدّم له سوى الطعام. ثمّ يؤخذ شابّ من الأسرة المالكة، مثل نجله أو شقيقه أو ابن أخيه أو أحقّ أنسبائه بالملك،

ويوضع في الحصن والقصور المشار إليها سابقًا، ويصبح سلطان هرمز الجديد، لكي يتسنّى للولاة أن ينظّموا السلطنة ويحكموها باسمه بلا نزاع وبسلام تامّ. ومتى كبر باقي ورثة السلطان، وبلغوا سنًّا تخوّلهم تسلّم زمام الأمور، يأخذ الوالي العامّ كلّ مَن تراوده نفسه منهم بالتدخّل في شؤون السلطنة، ويقضي على بصره، ويضعه في منزل فاقدي الرؤية، الذي يحوي باستمرار ما يتراوح بين عشرة واثني عشر من السلاطين العميان. ويخشى كلّ سلطان وهو في السلطنة أن يلقى المصير ذاته. ويظلّ رجال مسلّحون، مشاة وخيّالة، يراقبون السلطان ويحرسونه، ويُدفع لهم مرتّبات ضخمة. ويذهبون إلى البلاط مدجّجين بالسلاح على الدوام. ويُرسَل بعضهم قيّمين على مناطق السلطنة على البرّ الرئيس متى اقتضت الحاجة.

وتُسَكُّ عملة ذهبيّة وفضّيّة في مدينة هرمز. وتسمّى العملة الذهبيّة الأشرفيّ. وهي مستديرة مثل عملتنا. وتسبك من الذهب الجيّد جدًّا، وتنقش أحرف عربيّة على وجهيها، وتساوي حوالي ثلاثمائة رييس. ومعظم العملة الذهبيّة أنصافُ أشرفيّ، يعادل النصف منها مائة وخمسين رييس. أمّا العملة الفضّيّة، فمتطاولة مثل حبّة الفاصوليا، وقد نُقشت أحرف عربيّة على وجهيها، وتساوي القطعة الواحدة منها حوالي ثلاثة فتمات، ويسمّونها تنفا، وفضّتها نقيّة جدًّا. والعملتان الذهبيّة والفضّيّة متوفّرتان بكثرة في مدينة هرمز، حتّى إنّ أصحاب السفن القادمة إليها محمّلةً بالسلع، يستطيعون أن يقبضوا ثمن بضائعهم بهما، وأن يشتروا بهما الخيول وغيرها ممّا يريدون حمله معهم، وأن يأخذوا معهم ما يزيد من النقود إلى الهند لأنّها متداولة فيها وقيمتها عالية هناك».

## ثالثًا ـ دور مملكة هرمز في التجارة الدوليّة بين المحيط الهنديّ والبحر المتوسّط

إستعملت بلدان البحر المتوسّط التوابل، لا سيّما الفلفل، منذ القرن الثالث قبل الميلاد، في عهد البطالسة. وكانت تتلقّاها من عرب جزيرة العرب دون أن تعرف مصدرها الحقيقيّ. وفي زمن الأمبراطوريّة الرومانيّة، كانت المراكب، بعدد يبلغ سنويًا الـ١٢٠ مركبًا بحسب إسترابون، تغادر مصر، وتسلك البحر الأحمر الحالي، ذاهبة إلى ملبار، لتجلب الفلفل من هذه المقاطعة الهنديّة إلى القلزم أو القصير، ثمّ تنقله القوافل إلى داخل مصر ليستهلك محليًا أو يصدّر من الإسكندريّة إلى رومة. كذلك نشطت طريق الهند عبر الخليج العربيّ في أيّام أذينة وزوجته زنوبيا. وكانت السفن تقطع الخليج، وتذهب إلى خاركس في العراق، وتصعد في نهر الفرات، ثمّ تنقل حمولتها بالقوافل إلى تدمر، فدمشق أو حلب، ومنهما إلى طرابلس الشام أو جزيرة أرولد.

وفي القرن الثاني عشر الميلاديّ/ السادس الهجريّ، برزت أهمّيّة الخليج العربيّ في إيصال التوابل وغيرها من السلع إلى البصرة، فحلب، فمدينة طرابلس الشام. وقد ذكر أحمد بن ماجد في كتاب الفوائد[١٠] أنّه ولج في ثلاثة مراكب من هرموز إلى جدّة وكانت حمولة الواحد منها تزيد على ألف بهار. وهذا يعني أنّ مملكة هرمز كانت تنشّط طريق الخليج بصورة أساسيّة، وطريق البحر الأحمر أحيانًا.

وهكذا أصبح البحر الأحمر والخليج العربيّ على مرّ الأيّام طريقي ما اصطلح على تسميته «التوابل المتوسّطيّة» التي تقابلها «توابل الطريق الغربيّة عبر المحيط الأطلسيّ» بعد دوران فاسكو داغاما حول رأس الرجاء الصالح ووصوله إلى الهند سنة ١٤٩٨م/ ٩٠٤هـ. وكانت مدينة لشبونة في البرتغال سوق التوابل الأطلسيّة، وجمهوريّة البندقيّة سوق التوابل المتوسّطيّة.

(١٠) ص ٢٢١ـ ٢٢٢ من الطبعة الثانية.

ونشب صراع تجاريّ مرير، أثار أزمات اقتصاديّة في العديد من الدول الأوربيّة، وأدّى إلى حصول حروب لتثبيت تفوّق إحدى الطريقين، القديمة أو الجديدة، على الأخرى. ودام هذا النزاع حتّى مطلع القرن التاسع عشر الميلاديّ/ الثالث عشر الهجريّ. لكن كانت حدّته قد خفّت، وأهمّيّة التوابل قد تدنّت قبل هذا التاريخ، لانتشار زراعتها في أماكن أخرى من أفريقية وأمريكة الجنوبيّة، ولاكتشاف وسائل جديدة للتتبيل وحفظ المآكل أو الحصول عليها طازجة.

يتّضح من هذا العرض السريع أنّ الخليج العربيّ قام بدور أساسيّ في التجارة العالميّة. بالتالي، تمتّعت مملكة هرمز، منذ قيامها، بمكانة مرموقة في تبادل سلع الشرق، ونقلها بسفنها أو السماح بنقلها، لقاء تقاضيها رسومًا، بسفن الغير، عبر مياهها الإقليميّة، حتّى العراق. ومن العراق، تُنقَل، بقوافلِ إبل إلى حلب، فطرابلس الشام، وأحيانًا إلى إسكندرونة أو إلى بيروت.

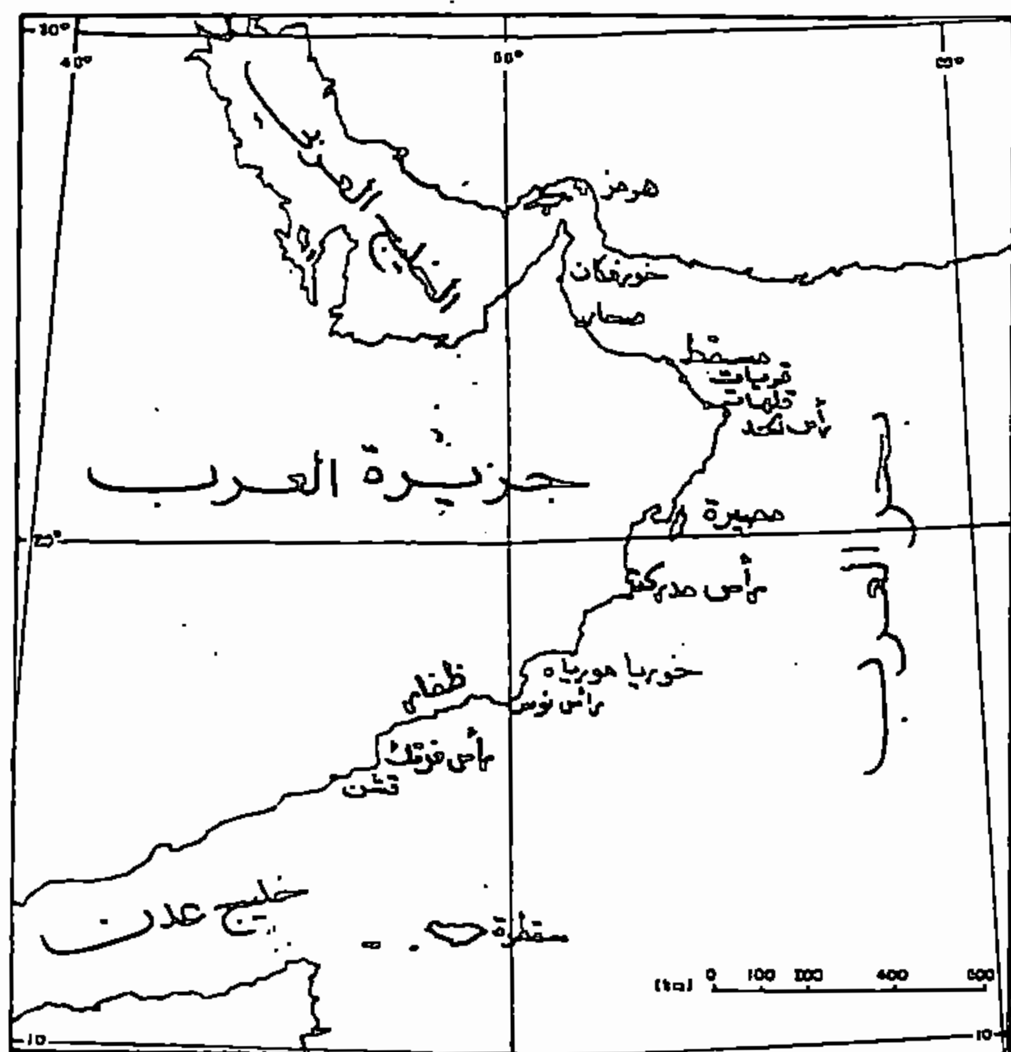
وفي جميع الأحوال، تبيّن من تطوّر مبيعات التوابل في الأسواق السورية اللبنانيّة والأوربيّة، ومن تزويد سورية ولبنان الأسواق الأوربيّة بسلع الشرق، ومن تقلّبات الأسعار العالميّة، أنّ طريق الخليج ظلّت منتعشة ومزدهرة على الدوام، لأنّ ورود توابلها وحريرها وغيرها من البضائع إلى المراكز السورية اللبنانيّة لم ينقطع، وإن كان يخفّ في بعض الظروف، لا سيّما عند نشوب حروب محلّيّة. وتثبت الوثائق التاريخيّة استمرار نشاط طريق الخليج العربيّ حتّى بعد وصول البرتغاليّين وغيرهم من الأوربيّين إلى بحر الهند وإلى بلدانه الساحليّة.

من ذلك وثائق مدينة مرسيلية التي تتحدّث عن شراء جوز الطيب من سورية في صيف عام ١٥٧٨م، ورسالة تجاريّة خارجة من حلب في شهر كانون الثاني سنة ١٥٧٩م، ذكرت أنّ مركبين بندقيّين حملا من مدينة طرابلس سلعًا قيمتها نصف مليون دوكا لكلّ منهما، وأنّ مركبًا ثالثًا راسيًا في قبرص ينتظر دوره ليقصد ميناء طرابلس الشام. وأعلنت رسالة

تجاريّة أخرى صادرة من حلب أيضًا بتاريخ ١٢ أيّار ١٥٧٩، أنّ قافلة كبيرة معها تجّارها وصلت إليها، جلبت لها مائتي حمل من الحرير و٢٥٠ حملًا من التوابل. وفي ١٠ نيسان عام ١٥٨٣، كتب تاجر من مرسيلية يقول إنّ أسعار التوابل ارتفعت جدًّا في حلب رغم وجودها بكثرة. وفي العام ذاته قال جوهن ألدريد إنّ التجّار الأوربيّين يرتادون طرابلس دون المرافئ الأخرى، وأنّ حلب مكتظّة بالسكّان، وتقوم بينها وبين بغداد تجارة مرور نشيطة جدًّا. وألمح إلى وجود ٢٥ سفينة حربيّة تركيّة في ميناء البصرة، التي تأتي إليها عدّة سفن تجاريّة من مملكة هرمز، تتراوح حمولتها بين ٤٠ و٦٠ طنًّا، قادمة من الهند أصلًا وموسقة بسلعها من توابل وعقاقير ونيلة وأنسجة كاليكوتيّة. وفي سنة ١٥٨٤م، أخبر جوهن ألدريد نفسه أنّه عاد إلى حلب في قافلة مؤلّفة من ٤٠٠٠ جمل، محمّلة بالتوابل وغيرها من السلع الثمينة.

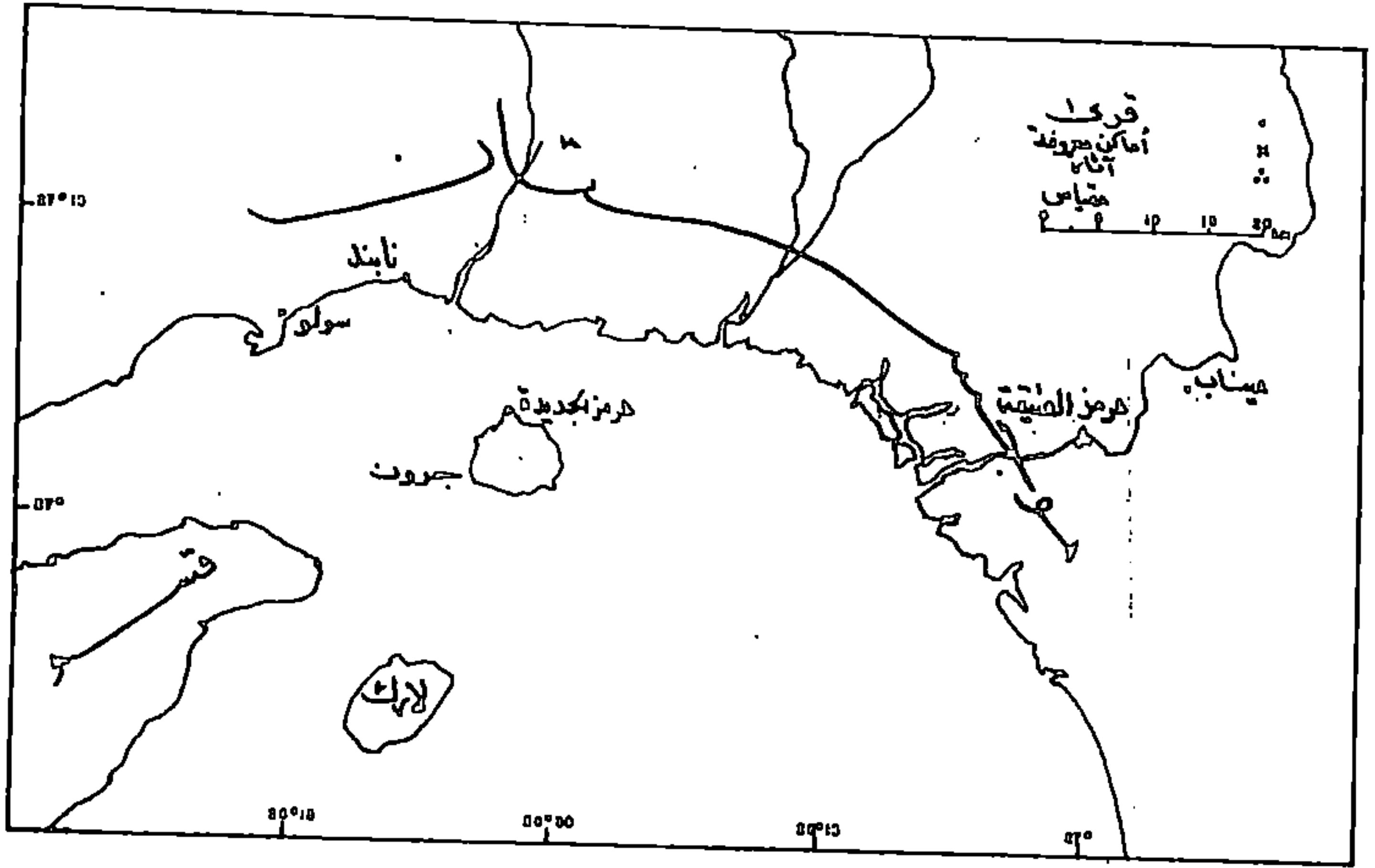
وفي سنة ١٥٩٣، حلّت الإسكندرون محلّ طرابلس التي كثر فيها إزعاج المراكب. والإسكندرون أقرب إلى حلب، إلّا أنّ مستودعاتها ضيّقة، لا تستوعب تخزين كلّ السلع. مع ذلك تجاوزت مبيعاتها من جوز الهند والنيلة وكبش القرنفل وغيرها مبلغ ثلاثة ملايين ليرة ذهبيّة في بعض السنين.

وهكذا نرى أنّ طريق الخليج بقيت سالكة حتّى في الأيّام العصيبة، وأنّ علاقات مملكة هرمز التجاريّة ببلاد الشام قديمة، استمرّت وثيقة خلال ثلاثة قرون، لم تضعف فيها إلّا ضعفًا طارئًا ناشئًا عن حرب محلّيّة موقتة.




شكل ١ – إمتداد مملكة هرمز في الخليج العربيّ وبحر العرب حتى رأس الحدّ

شكل ٢ - إمتداد مملكة هرمز في الخليج العربي




شكل ٣ - هرمز العتيقة وهرمز الجديدة

## صدر حديثاً عن دار المشرق







## يصدر قريباً



# في مسيرة المجمع الراعويّ الخاصّ من أجل لبنان:
# مؤتمر الشبيبة
# الشباب في «كنيسة الشباب»

«لتكون لهم الحياة وتفيض فيهم» (يو ١٠/ ١٠)

جورج فايز سلّوم[*]

نظّم المجلس الرسوليّ العلمانيّ في لبنان، المنبثق عن مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك، مؤتمرًا للشبيبة في مدرسة مون ـ لاسال، عين سعادة، من ٢٨ آب إلى ٣ أيلول ١٩٩٣. وقد اشترك في المؤتمر سبعماية مندوب من الشبّان والشابّات أتوا من الأبرشيّات والمنظّمات والرهبانيّات.

## المؤتمرات التحضيريّة

يندرج هذا المؤتمر في سياق المؤتمرات التحضيريّة المواكبة لوثيقة الخطوط العريضة (Lineamenta) والهادفة إلى تفعيل التفكير في الأسئلة الواردة فيها للتمكّن من الإجابة عنها في ضوء تعاليم الكنيسة وواقع لبنان الكنسيّ وتطلّعات العلمانيّين المؤمنين بالمسيح. وهو المؤتمر الثالث الذي ينظّمه المجلس بعد مؤتمر الانطلاق ومؤتمر المنظّمات. إنّ هذه المؤتمرات تهدف إلى تسليط الأضواء على المعضلات التي نعاني منها

---

(*) باحث. أستاذ مادّة الفلسفة.

وتلمس بعض السبل التي تقود إلى معالجتها عن طريق المبادرات العمليّة التي يتّخذها أبناء الكنيسة بالاتّحاد مع رعاتهم.

* مؤتمر الانطلاق

عُقد هذا المؤتمر في جامعة الروح القدس - الكسليك يوم الأحد ٢٨ آذار ١٩٩٣ واشترك فيه حوالى ١٣٠٠ شخص من كلّ الأبرشيّات والمنظّمات. وكان عنوانه: «العلمانيّون: موقعهم في الكنيسة ورسالتهم في لبنان».

وقد حاضر فيه كلّ من السادة: المطارنة حبيب باشا وجورج إسكندر وبشارة الراعي، معالي الأستاذ ميشال إدّه، الدكتور بيار دكّاش، أمين عامّ المجلس الرسوليّ العلمانيّ أنطوان شهوان.

تألّفت في هذا المؤتمر فرق من العلمانيّين التأمت بحسب انتمائها الأبرشي أو اهتماماتها الرسوليّة في قطاعات الحياة. وقد شكّلت هذه الفرق نواة المؤتمرات اللاحقة، كما تطوّع أعضاؤها في خدمة الأبرشيّات والرعايا تلبية لنداءات الرعاة المحلّيين.

* مؤتمر المنظّمات

عُقد المؤتمر في دير «سيدة النور» - فيطرون يومي ١٢ و١٣ حزيران ١٩٩٣ وحضره رؤساء المنظّمات الرسوليّة العلمانيّة في لبنان مع مرشديها العامّين وسائر كوادرها، وبلغ عدد المشتركين ٣٠٠ شخص.

أمّا مواضيع المحاضرات فقد عالجها فريق من مسؤولي الحركات ومرشديها الأكفاء: الدكتور جوزيف أنطون، الدكتور روبير قره قاش، الدكتورة كاتيا مخايل، السيّدة دنيز خوري، الأستاذ جان مرعب، الأب داوود كوكباني، بالإضافة إلى المسؤولين عن المؤتمر السادة المطارنة حبيب باشا، جورج إسكندر، وبشارة الراعي.

من نتائج المؤتمر انخراط أعضاء المنظّمات بشكل كثيف في

الحركة المجمعيّة على صعيد الرعايا والأبرشيّات، متخطّين مشاريعهم المعتادة، ساعين بشكل حثيث إلى إدخال سائر المؤمنين في المسيرة المجمعيّة. كذلك شكّل هذا المؤتمر نقطة انطلاق للعديد من الحركات التي اختارت عقد مؤتمرات خاصّة تعيد من خلالها النظر في حياتها: نظامًا ورسالة.

° كما شارك أعضاء من المجلس بشكل فعّال في إقامة مؤتمري العائلة والإعلام، وشارك غيرهم في بعض اللجان التحضيريّة التي تعدّ لمؤتمر المرأة وبوجه خاصّ لمؤتمر العمل المسكونيّ الذي سيعقد في تشرين الثاني ١٩٩٣.

## اليوم العالميّ للشباب ومؤتمر الشبيبة

تلبيةً لنداء قداسة البابا، قام المجلس الرسوليّ العلمانيّ، كعادته منذ ثلاث سنوات في مدرسة مون - لاسال عين سعادة، بإحياء اليوم العالميّ للشبيبة في مؤتمر يلتقي فيه الشباب والرعاة لمدّة أسبوع من الصلاة والتفكير والتأمّل والفرح.

وقد شكّل مؤتمر الشبيبة هذا العام محطّة هامّة لهم في مسيرة السينودس. فأتاح لهم الفرصة للتعمّق في رسالة الأب الأقدس إلى الشبيبة التي شدّدت على دورهم في بناء الحياة والدفاع عنها، وقد نقلها سيادة المتروبوليت حبيب باشا إلى العربيّة ونشرها المجلس في ما بينهم وكذلك أتيحت لهم الفرصة للتعرّف إلى مواضيع وثيقة «الخطوط العريضة» والتعمّق فيها.

لقد كان لعدد كبير من الأساقفة والكهنة والعلمانيّين، وبينهم فريق من الشباب، مداخلات على النحو التالي:

الأحد ٢٩ آب: الحياة الجديدة رجاء الشباب في لبنان

«فإذا كان أحد في المسيح فإنّه خلق جديد» (٢ قور ٥/ ١٧)

١ - تطلّعات الشباب. ° الأمّ لويز - ماري شدياق
٢ - نريد أن تكون لنا الحياة وافرة. ° الآنسة ثريّا بشعلاني
٣ - الهروب من الواقع أو الالتزام به ° د. أنيس مسلّم
٤ - الشبيبة أمل الكنيسة. ° الأستاذ جورج سلّوم
٥ - المسيح طريقنا ورجاؤنا. ° المطران كيرلّس بسترس.

كما التقى الشباب في حلقات حوار حول أسئلة وثيقة الخطوط العريضة وندوات تطبيقيّة، منها:

- ☼ - مستقبل الشباب من الناحية المهنيّة - الأب أنطوان سركيس
- ☼ - المناعة الأخلاقيّة - د. سهيلة سلّوم
- ☼ - إستقلال اللحظة العابرة - الأخ إيلدفونس خوري
- ☼ - اللامبالاة بالقيم والتماس النجاح والمال - السيّد روبير سكياس
- ☼ - أنبياء دجّالون وشيع - الأب توم سيكينغ.

الاثنين ٣٠/ ٨/ ٩٣: إعداد الشباب للألف الثالث

«أنتم الآن شعب الله» (١ بط ٢/ ١٠).

١ - مبادئ الإعداد وأسسه. ° المطران يوسف بشارة.
٢ - نريد أن ننمو بالقامة والحكمة والنعمة. ° الآنسة نايلا أبي نادر.
٣ - التنشئة الروحيّة والمسكونيّة. ° الأب داوود كوكباني.
٤ - التنشئة الفكريّة والإنسانيّة. ° الأب مارون عطاالله.
٥ - التنشئة المدنيّة والوطنيّة. ° المطران بشارة الراعي.

ودارت بعض الندوات حول:

- ☼ - التنشئة على الحوار في «لبنان - الرسالة» - الأرشمندريت سليم غزال.

☼ - تنشئة العلمانيّين والإكليريكيّين: تنوّع وتفاعل - المطران يوسف ضرغام.
☼ - مراكز التنشئة المختلفة - الآنسة فيرا طعمة.
☼ - التنشئة في الحركات الرسوليّة - الأب داوود كوكباني.
☼ - التنشئة على الحوار الصحيح - الأستاذ جورج سلّوم.

الثلاثاء ٩٣/٨/٣١: رعاية الأجيال الجديدة مبرّر حياة وأمل

«نظر إليه يسوع وأحبّه» (مر ١٠/ ١٠).
١ - الرعاية وتنمية روح المسؤوليّة. ° المطران رولان أبو جودة.
٢ - الرعاية العائليّة والمدرسيّة. ° د. ماري خوري.
٣ - الرعاية الكنسيّة. ° الأب أنيس أبي عاد.
٤ - الرعاية المدنيّة. ° معالي الأستاذ جاك جوخداريان.
٥ - الرعاية ووسائل الإعلام. ° الأستاذ كميل منسّى.

ومن الندوات:
☼ - المسيحيّة وكرامة الإنسان وحقوقه - الأب أمبروسيوس الحاج
☼ - الشباب واحترام البيئة - د. ولسن رزق.
☼ - الإعداد للزواج - السيّد روبير سكياس
☼ - المواهب الخاصّة والإبداع - الأب عصام درويش.
☼ - الشباب في الكنيسة - الأب محفوظ.

الأربعاء: الشباب بناة حضارة حبّ وحياة

«البشارة... فريضة لا بدّ لي منها» (١ قور ٩/ ١٦).
١ - كحجارة حيّة يبني الشباب البيت الوطنيّ التضامنيّ. ° المطران بشارة الراعي
٢ - ديناميّة الأجيال الطالعة. ° د. سهيلة سلّوم
٣ - نريد أن نبني العالم بالمحبّة. ° الآنسة ريما سنيقلي
٤ - الشباب وبناء البيت العائليّ والمدرسيّ والمهنيّ. ° د. ميشال عوّاد

٥ - الشباب وبناء البيت الروحيّ. ° الأب أمبروسيوس الحاج.

ومن الندوات:

* - الشهادة المسيحيّة في الشرق - المطران بولس مطر.
* - الشبيبة والإنماء - المطران جورج إسكندر.
* - الشبيبة والحياة بالروح القدس - الأب أمبروسيوس الحاج.
* - الشبيبة والحياة العاطفيّة - د. سهيلة بِسلّوم.
* - الشبيبة والحياة الاجتماعيّة - د. ميشال عوّاد.
* - الشبيبة وحياة الكون - الأخ إيلدفونس خوري.

الخميس ٩٣/٩/٢: مريم أمّ الحياة الجديدة

«كانوا يواظبون على الصلاة مع مريم» (رسل ١/١٤)

١ - مريم أمّ الحياة الجديدة. ° المطران جورج إسكندر
٢ - «نعم» البشارة التزام بمشيئة الله. ° المطران بشارة الراعي.
٣ - كانت أمّ الكلمة تتأمّل في ما قيل لها. ° السيّدة دنيز حريق.
٤ - «هذا ابنك». ° الآنسة جوسلين خويري
٥ - أمّ «الابن الحبيب» أمّ «الرسول الحبيب». ° المطران حبيب باشا.

وخُتم المؤتمر بمسيرة إلى سيدة لبنان في حريصا باركها في انطلاقها من بكركي غبطة البطريرك صفير، وتلاها عند العودة حفلة وداع حول نيران المخيّم في المرج - لاسال في الفرح حتّى ساعات الصبح الأولى.

وقد عمل الشباب المؤتمرون بشكل جدّي في حلقات للحوار تمنّوا المزيد منها ونُشرت خلاصات حلقات الحوار الفكريّة في جريدة يوميّة أصدرها المؤتمرون. كما كوّنت خلاصات حلقات الحوار الروحيّة أساس التأمّلات في مسيرة بكركي - حريصا.

شارك في اللقاء وفود من الأردن وسورية والإمارات وقبرص.

كما التقى المؤتمرون الوفد اللبنانيّ العائد من اللقاء العالميّ الثامن للشباب، الذي انضمّ إلى مئات الآلاف من الشبّان والشابّات أتوا من كلّ القارّات للتجمّع حول قداسة البابا في دنفر (Denver) (كولورادو. الولايات المتّحدة الأميركيّة). وقد ركّزت مداخلة مندوبينا في الندوة الرابعة للشباب (IVe Forum des jeunes) على انتقال شبيبتنا من دينامية العنف والموت إلى دينامية الحياة بعد المأساة الطويلة التي استلبت جزءًا من حياتهم وأحلامهم، وعلى حبّهم، مع ذلك، للبنان وتمسّكهم برسالته المميّزة في خدمة الحوار الحضاريّ والدينيّ عبر تجربة العيش الأخويّ. وقد جاء في رسالتهم هذه: «هناك تحدٍّ لا بدّ من أن نردّه، بأن نسعى جهدنا لنؤكّد تعلّقنا بالعيش الأخوي في المساواة والتمسّك المتبادل بكلّ المقوّمات التي يتألّف منها لبنان، مع احترام التعدّديّة الحضاريّة الدينيّة». وتضمّنت دعوة ملحّة من أجل تضامن شبيبة العالم معهم، حتّى «تكون لنا الحياة وتكون وافرة». وقد تمّ توزيع نصّ المداخلة باللغات الست المعتمدة في هذا اللقاء. وقد أكّدت مشاركة شبيبتنا على استمراريّة حضور لبنان وحيويّة أبنائه.

## الشبيبة أمل الكنيسة

إنّ الاهتمام بالشبيبة من المميّزات اللافتة لقداسة البابا يوحنّا بولس الثاني، فهو يخاطبهم في جميع المناسبات ويكرّر نداءه الشهير: «إنّكم أمل الكنيسة وفيكم أضع أملي». فهو يدعوهم إلى صنع المستقبل والالتزام برسالتهم لتغيير الكون بحسب قيم الإنجيل. فيتجدّدون ويعطون للكنيسة زخمًا رسوليًّا فيصفى وجهها دون «تغضّن» (أف ٥/ ٢٧) وتجاعيد.

° فهم في نظره أمل الكنيسة حين يعون مهمّتهم النبويّة ويعلنون بشكل واضح تعلّقهم بالحريّة، حرّيّة أبناء الله، والمحبّة والتسامح والعدالة وكرامة الإنسان... ويؤكّدون رفضهم كلّ «بُنى الخطيئة» في المجتمع، وبشكل خاصّ كلّ منتجات ثقافة الموت من بغض وعنف

بشكله المعلن أو المقنَّع، فيسعون لبناء الإنسان الجديد ويبرهنون أنّ حضارة الحبّ هي حضارة ممكنة.

° وهم أمل الكنيسة، فلا يخافون أن يقدّموا المسيح لمَن لا يعرفه. ويحملوه إلى الجميع في شدائدهم وخيباتهم وتململهم؛ فهو الجواب الأكمل لكلّ الأسئلة المتعلّقة بالإنسان ومصيره.

° وهم أمل الكنيسة في اتّكالهم على قدرة الروح القدس فيوجّهون مستقبل التاريخ ويكونون بالمسيح في مقدّمة الذين يسيرون نحو السموات الجديدة والأرض الجديدة (٢ بط ٣/١٣).

## الشبيبة وكنيسة لبنان

كان المجلس الرسوليّ العلمانيّ، في لقائه مع سيادة المطران سكوت، الأمين العامّ للمجامع الراعويّة، قد حمل إليه، في مرحلة تحضير ورقة الخطوط العريضة، التصوّرَ التالي عن رعاية الشبيبة:

° إنّ شبابنا، وهم أمل الكنيسة على مشارف الألف الثالث للميلاد، والقوى الحيّة المتحرّكة في لبنان رغم بعض مظاهر «التهميش»، أعطوا البرهان على نضج مبكر، وعلى روح التضامن والعمل، وعلى معنى التضحية وبذل الذات. إنّهم يسعون إلى التماس الحقيقة والبحث عن مثال حقّ. فما هي الطريقة الفضلى لتقديم المثال المسيحيّ لهم؟ وما هي خير طريقة لجعلهم يكتشفون الحقيقة والحبّ اللذين يحرّران بشخص المسيح؟

° إنّ شبابنا يعلنون تعلّقهم تعلّقًا وثيقًا بالدين (٩٧ بالمئة مؤمنون و٦٥ بالمئة ممارسون). إلّا أنّ بعضهم، في سبيل الدفاع عن حقّهم المقدّس في الحرّيّة الدينيّة، انحرفوا نحو التعصّب الدينيّ، فاغترب إيمانهم إلى الإيديولوجيّة السياسيّة. فما السبيل إلى دفعهم كي يتجاوزوا مسيحيّتهم ذات الطابع الاجتماعيّ ـ الثقافيّ؟ كيف يمكن تحويل قلبهم إلى الإيمان الحيّ، وإلى الحوار الشخصيّ مع الله الذي ينمّي الرجاء

والمحبّة؟ كيف يمكن تحويل قلبهم إلى الرسالة الإنجيليّة، رسالة المحبّة والغفران؟ كيف يمكن دفعهم إلى أن يحترموا ويشجّعوا حرّيّة مَن يعيشون حولهم؟ وأن يقتربوا ممّن كانوا في البدء غرباء وأعداء ويتضامنوا معهم؟

° إنّهم يفتقدون الأمان، وهم قلقون على مستقبلهم، لذلك فإنّ الكثير منهم يتطلّعون إلى هذا المستقبل خارج لبنان. فكيف الحؤول دون حركة الهجرة هذه؟ كيف العمل على ترسيخهم في الوطن أكثر فأكثر؟ ما هي البنى المساندة التي يجب إنشاؤها، أو تثبيتها في حال وجودها؟

° إنّ هؤلاء الشباب، الذين يسعون إلى التعاون الجدّي مع السلطة الكنسيّة، أصيبوا بخيبات كبيرة. فالبعض منهم اعتبروا أنّ الكنيسة تخلّت عنهم؛ وآخرون اعتبروا أنّها أكرهتهم بهيمنتها على قراراتهم؛ واعتبرها آخرون أنّها لم تعد تلبّي تطلّعاتهم. أفيجب أن نجد في هذه الظواهر مجرّد نزاع بين أجيال؟ هل أنّ السلطة الكنسيّة كانت كبش محرقة تنصبّ عليها العدوانيّة؟ هل أنّها التزمت بمواقف ترتبط بسياسيّين معيّنين؟

إنّ الكارثة تكمن في أنّ بعض هؤلاء الشباب، وقد أصيبوا بالخيبة ولو لم يظهروا اغتياظًا، يبتعدون عن السلطة.

فما السبيل إلى استرجاعهم قبل فوات الأوان؟
كيف يمكن أن نعيد إليهم الثقة؟
كيف نحول دون أن نراهم صيدًا سهلًا لشيع ومؤسّسات أخرى؟

إنّ الرهان كبير ويتطلّب تدخّلات سريعة وعناية فائقة ما دامت المسألة تتناول وجود الكنيسة في لبنان ومستقبلها.

فانطلاقًا من هذا التصوّر، كانت المسيرة في مؤتمرات الشبيبة. وقد ساهمت هذه المؤتمرات في السعي لردم الفجوة القائمة في كنيسة لبنان والعمل على انفتاح القلوب بين الشبيبة والرعاة. وكان لوجود بعض الرعاة وديناميّتهم ونطقهم بخطاب قريب من الشبيبة ونابع من حياة مسيحيّة نديّة وجريئة وقع عميق عليهم. وشاعت المصادفات والعناية

الإلهيّة أنّه في مؤتمر هذا الصيف ظهرتْ مداخلة أحد السادة الأساقفة كجواب مباشر على الأسئلة التي طرحوها بجرأة خلال حلقات الحوار فشعروا بإصغاء مباشر للكنيسة لتساؤلاتهم حول المستقبل والحرّيّة في هذا الوطن.

وقد تمكّن الكثير من الشباب الذين لم يستطيعوا المشاركة في مؤتمر المون ـ لاسال الثالث هذا من متابعة أعماله مباشرة من خلال التغطية الإعلاميّة الكثيفة بواسطة المؤسّسة اللبنانيّة للإرسال، وتلفزيون المشرق وإذاعة صوت المحبّة. ومن أجل تعميم مضمون الخطوط الفكريّة التي أكّدت عليها هذه المؤتمرات، فإنّ المجلس الرسوليّ العلمانيّ سيقوم بنشر أعمال هذه المؤتمرات الثلاثة.

يبقى علينا أن نتضرّع من أجل حلول الروح القدس على جميع أبناء الكنيسة في لبنان فيسيروا على خطى آبائنا الأبطال والقدّيسين في تجدّد كنيسة الله فيحيون رجاء المسيح ويشهدون لمحبّته.

## مقامات الصوفيّة

تأليف شهاب الدين السهروردي، حققها وقدّم لها وعلّق عليها الدكتور إميل المعلوف

مجموعة «بحوث ودراسات» رقم ١٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣

١١٤ صفحة (عربي)، ١٠ صفحات (إنكليزي)

«مقامات الصوفيّة» رسالة تُعدّ من أعمال شهاب الدين السهروردي (١١٥٥-١١٩١م) الصُغرى. إنه، كما يقول التقليد، «شيخ الإشراق» الذي قُتل نجمه سريعًا إذ مات من الجوع و بقطع الرأس، بحسب أمر السلطان، وهو لم يتجاوز الثمانية والثلاثين من العمر. صاحب فلسفة الأنوار المشرقيّة، درس الفقه والكلام على مجد الدين الجيليّ في مراغة من أعمال أذربيجان، وهو إلى قدرته النظريّة ومعرفته الفلسفيّة، كان مجادلاً مساجلاً من الطراز الرفيع، وقد اتُّهم بالزندقة وأُحرقت كتبه في حلب. هو «حكمة الإشراق»، وهو المرجع الأساسيّ للتيّار والمدرسة اللذين حفظا فكره وتمرّسا في معارفه ونظريّاته.

وإذا كان السهروردي قد أفصح عن فكره الإشراقيّ، والنور يطلع من الشرق، متتبّعًا في ذلك ابن سينا والفكر الفارسيّ القديم، فإنّه أثبت ذلك في أكثر من ٤٩ مؤلّفًا، منها أربعة هي الأعمال الكبرى في المنطق والفيزياء والميتافيزيقيا وحكمة الإشراق، بينما الكتب الأخرى تؤلّف مجموعة الأعمال الصغرى. وقد اختار منها الدكتور المعلوف مقامات الصوفيّة ليحقّقها ويضيفها منشورة إلى باقي أعمال السهروردي المطبوعة، مُعتمدًا في ذلك على مخطوطات قيّمة استطاع أن يستجلبها من إسطنبول (راغب ١٤٨٠) وإسطنبول (سراي أحمد الثالث ٣٢١٧) والمتحف البريطانيّ (إضافة: ٤٠٣,٢) وطهران (كلّيّة الآداب، مجموعة ١٥٩ ش ٨).

أهمّيّة مقامات الصوفيّة، على قصرها، أنها تعكس الانعكاس الواضح مقوّمات فكر السهروردي من حيث إنّها تدمج ما بين الفلسفيّ والصوفيّ، والطبيعيّ والإلهيّ. إنّها كذلك رسالة موجّهة إلى السائل محبّ المعرفة يشرح فيها السهروردي في خمسة وعشرين فصلاً مسائل العلم الإشراقيّ الأساسيّة فيبدأ بالعلم الطبيعيّ ضمن تصوّر إيستمولوجيّ واضح هادف، يرمي إلى التأكيد على أنّ الإنسان هو قادر على مستوى الإدراك والتصوّر والمعرفة. ثمّ ينتقل إلى رسم مقوّمات ميتافيزيقيا مختصرة، ذات أبعاد عقديّة كلاميّة حيث إنّه لا يتردّد في مقارعة الدهريّين والطبيعيّين والنصارى واليهود والمجوس، منتقدًا المذاهب والمزاعم. ويختم السهروردي رسالته بشرح لبعض مصطلحات الصوفيّة، ويسمّي ذلك التجرّد بحسب القدرة البشريّة.

رسالة السهروردي مقامات الصوفيّة هي مزج فريد لعقائد ونظريّات طبيعيّة وفلسفيّة ودينيّة مختلفة، لا من أجل المزج أو إظهار القدرة المعارفيّة، بل من أجل الوصول إلى معرفة أساسيّة هي الطريق إلى الكمال بوجهيه الإنسانيّ والإلهيّ.

أ. سليم دكّاش

## الفكر السياسيّ المعاصر في سورية

### تأليف الدكتور جورج جبّور

طبعة ثانية منقّحة ومزيد عليها، منشورات «المنارة»، بيروت ـ دمشق، ١٩٩٣، ٥٦٧ صفحة

كُتب هذا المؤلّف أصلًا رسالةً للدكتوراه في العلوم السياسيّة نوقشت عام ١٩٧٣، وطُبع مرّةً أولى سنة ١٩٨٧ في لندن (دار رياض الريّس). ونفاد الطبعة الأولى بسرعة نسبيّة ينبئ بما للكتاب من أهمّيّة.

تقوم معالجة الموضوع على مقدّمة وأربعة أبواب. أمّا المقدّمة فتورد خطوطًا عامّة حول الفكر السياسيّ وعلاقته بالسياسة والتنمية ومسائله ومصادره في القطر العربيّ السوريّ. ثمّ يعالج الباب الأوّل خلفيّة الفكر السياسيّ في سورية فيخصّص لها ثلاثة فصول تدرس على التوالي: الفكر السياسيّ العربيّ المعاصر منذ نشأته حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية، فالفكر السياسيّ في سورية منذ الحرب العالميّة الأولى حتّى ١٩٤١، فالتاريخ السياسيّ السوريّ موجزًا منذ الاستقلال حتّى نهاية سنة ١٩٧١.

أمّا الباب الثاني، وفيه ثلاثة فصول أيضًا، فموضوعه عوامل تطوّر الفكر السياسيّ في سورية منذ الاستقلال، وهذه العوامل هي الطبقات المنتجة الأساسيّة وتنبّيها، سواء في الريف أو في المدينة، والبُنى الاجتماعيّة والثقافيّة من ثورات ديمقراطيّة وتعليميّة وإعلاميّة، والأحداث السياسيّة والحركات والأحزاب والفئات الحاكمة.

ومن ثمّ ينصرف الباب الثالث إلى دراسة تطوّر المفاهيم السياسيّة الأساسيّة في سورية، فيخصّص المؤلّف لذلك أربعة فصول يعالج في كلّ من الثلاثة الأولى منها مفهومًا معيّنًا، أي مفهوم الوحدة، فمفهوم الحرّيّة، فمفهوم الاشتراكيّة، ويترك للرابع درسَ الترابط بين تلك المفاهيم الثلاثة في تفكير حزب البعث.

أمّا الباب الرابع فيعرض لنتائج البحث وهي تتجلّى على أصعدةٍ ثلاثة: آثار الفكر السياسيّ في سورية على السياسة والتنمية، فآثاره على الفكر السياسيّ العربيّ ثمّ على الفكر السياسيّ في العالم الثالث والعالم عامّة.

يضاف إلى ذلك ٢٢ صفحة مخصّصة للمصادر والمراجع، ونحو ٩٠ صفحة لمراجعات طبعة الكتاب الأولى مع ردود المؤلّف على بعض منها.

وبعد هذا الوصف لموادّ الكتاب، وقد أوردناه مفصّلًا لأهمّيّة الموضوع، يبقى أن نبدي بعض الملاحظات، بعضها من جهة الشكل وبعضها الآخر يمتّ إلى صلب الدراسة:

العمل علميّ جادّ، صارم المنهجيّة، موثّق يستند إلى الكثير من المراجع. ومن

حسنات قائمة المصادر أنها، في قسمها الأساسيّ، مفسّرة على أدقّ ما يكون التفصيل والوضوح. إلّا أنّنا كنّا نودّ من حضرة المؤلّف أن لا يحرمنا المراجعَ الأجنبيّة - وهي كثيرة وقيّمة - فلا يكتفي بأن يخفّف من خيبتنا بقوله: «أغفلنا المراجع باللغة الأجنبيّة لأنّها ليست سهلة التناول بالنسبة للقارئ العربيّ» (ص ٥٦٢). فالقسم الكبير من قرّاء هذه الرسالة العرب هم من المعنيّين بالعلوم السياسيّة ويتقنون أو أقلّه يلمّون باللغات الأجنبيّة.

جاء في الصفحة الثانية من الكتاب أنّ هذه الطبعة «منقّحة» ومزيد عليها. إلّا أنّنا قرأنا في الصفحة ١٩ ما يدلّ على نقيض مقولة الصفحة الثانية، إذ أكّد المؤلّف «أنّ الكتاب الذي أضعه بين يدي القارئ مطابق حرفيًّا للمخطوط الذي سألتُ السلطات المختصّة في الجمهوريّة العربيّة السوريّة الإذن بنشره مطالعَ عام ١٩٧٣. وفي إبقائي هذه الحقيقة شيء من بسط الاعتذار مقترن مع تلويح بوعد. كان عليّ أن أنقّح المخطوط ليأتي منسجمًا مع تطوّر نظرتي إلى ما يعالج. فلأقل إذن إنّني آمل بالعودة إليه للتنقيح إن سمحت الظروف وبقي في فسحة العمر متّسع له». - أطال الله في عمر المؤلّف الصديق ليحقّق أمنيته. ولعلّ هذه الأمنية هي التي دفعت قلمه في الصفحة الثانية إلى توأمه صفة «التنقيح» بصفة «الزيادة» سهوًا لأنّه غالبًا ما تكون الطبعة المزيد عليها منقّحة!

وما دمنا في مجال التنقيح، نأسف لرداءة طباعة الكتاب، فمثل هذه الدراسة تستحقّ أن تظهر بأفضل ممّا ألبست من حلّة. تلك أمنيتنا للطبعة الثالثة.

وممّا تلفت النظر إليه ليصحّح لاحقًا، عدمُ تناسب الأرقام بين فهرس محتويات الكتاب (ص ٥٦٣-٥٦٧) وصفحات الفصول، أقلّه في ما يخصّ الصفحات ٦٥ إلى ٤٥١ (مثلًا: في أسفل الصفحة ٥٦٤ يجب خفض الأرقام درجتين وإحلال ٦٥-١٥٤ بدلًا من ٦٧-١٥٦، و ٦٧-٧٠ بدل ٦٩-٧٢ وعلمًا جرًّا إلى نهاية الباب الرابع) وفي صفحة ٥٦٧ يجب نقل السطرين ١٤ و١٥ إلى أسفل الصفحة وإلحاقهما بباب المراجع وتصحيح رقمي الصفحات ( ٥٤١-٥٥٤ بدلًا من ٤٥١-٤٦٤).

لاحظ المؤلّف في مطلع كتابه (صفحة ١٣) أنّ «كلّ ما يُخطّ في العلوم الاجتماعيّة يعاني من اختلاط الذات بالموضوع، من اضطرام العاطفة البشريّة إذ تتوجّه نحو الأحداث الواقعيّة تحاول «موضعتها». والكتاب الذي بين يديك أيّها القارئ الكريم، إنّما هو كتاب مؤمن بالوحدة والحرّيّة والاشتراكيّة، يحاول «موضعة» الأحداث السياسيّة والتيّارات الفكريّة في قالب مفاهيم تُرّج عليها». وأكّد في الصفحة ١٧ أنّه أراد «التيام بكتابة تاريخ حقيّ للفكر السياسيّ في سورية معتمدًا على أساسين لا أراهما متناقضين. هما الموضوعيّة العلميّة والالتزام القوميّ». فإن كنّا لا نشكّ في أنّ المؤلّف سعى جهده ليراعي جانب تلك الموضوعيّة، إلّا أنّ كونه بعثيًّا مؤمنًا دفعه، من دون أن ينتبه، إلى إبراز دور حزبه على نحو مبالغ فيه بعض الأحيان. فقد رأى (صفحة ٤٥) أنّ «أهمّ حركتين فكريّتين - سياسيّتين في مصر وبلاد الشام (وربّما في الوطن العربيّ بأسره) هما حركة البعث وثورة يوليو». هذا قول يفتقر إلى اليقين وكثيرون من القرّاء لا يتبنّونه.

أضف إلى ذلك أنّنا كنّا نودّ لو أفرد المؤلّف بعض الصفحات لدراسة الحركة الإسلاميّة، وهي من التيّارات الفكريّة التي لا تخلو من شأن في الحقبة التي درسها الكتاب.

مهما يكن، فحسنًا فعل المؤلّف إذ أضاف إلى طبعته الأولى المراجعات التي خصّصتها الدوريّات والصحف للتعريف بكتابه. فقد أضافت إيضاحات ومعلومات وأتاحت للكاتب الردّ عليها لمزيد من النور. فلتراجَع. ونكرّر في الختام ثناءنا على الكتاب لأنّه بات في موضوعه مرجعًا لا غنى عنه.

أ. ك. حشيمه

---

**L'Expression du temps. Traductologie du verbe en anglais et en arabe**
**, par Jana Moghaizel**
**Collection «Hommes et Sociétés du Proche-Orient»**
**Dar el-Machreq, Beyrouth, 1993, 82 pages**

**جنى مغيزل: التعبير عن الزمن. علم ترجمة الفعل في الإنكليزيّة والعربيّة**

شكّل هذا الكتاب في أساسه أطروحة دكتوراه (حلقة ثالثة) في الألسنيّة، قدّمتها الباحثة اللبنانيّة جنى مغيزل في جامعة باريس السابعة (قسم الأبحاث الألسنيّة) ١٩٨٥.

يعتبر هذا البحث رائدًا في مجال دراسات علم الترجمة لأنه هدف إلى وضع نظريّة للترجمة من الانكليزيّة إلى العربيّة وبالتحديد في مجال ترجمة الفعل. والبحث نموذجي لأنّه استخدم منهجيّة ألسنيّة صارمة وركّز على معالجة ترجمة الفعل فتوصّل إلى صياغة مبادئ وأسس الترجمة الجيّدة، استنادًا إلى خبرات وإنجازات المترجمين الكبار من الإنكليزيّة إلى العربيّة. فالمبدأ هو الوصول إلى نقل المعنى الواحد بين لغة وأخرى مع احترام خصوصيّة كلّ منهما وقواعدهما.

ويتميّز هذا العمل بخصائص نوردها موجزة في ثلاث نقاط:

أوّلاً، إنّه يعتمد على معطيات ثابتة واقعيّة، ممّا يتيح الارتكاز على خبرات اختصاصيّي الترجمة بدلاً من العودة إلى التوجيهات الهامشيّة.

ثانيًا، يستند إلى أسس نظريّة صلبة خصوصًا في مجالات الزمن والشكل والحال من الفعل.

ثالثًا، إنّ المنهجيّة هي محض شكليّة لأنّها تعالج المشاكل التي يُواجهها المترجم في نقل النصّ من لغة إلى أخرى. فالمعنى هو نفسه، أمّا الشكل فهو مختصّ بعبقريّة كلّ لغة.

وأهمّيّة هذا البحث تكمن من ناحية في معالجة موضوع علم الترجمة من زاوية اللغة العربيّة، ومن ناحية أُخرى في التوقّف على ترجمة التراكيب الفعليّة. ففي العربيّة، الفروقات الزمنيّة والحاليّة هي ثانويّة، مع أنّها مهمّة، بالنظر إلى الأشكال، بينما تُبرز الإنكليزيّة الفروقات بين الأزمنة والأحوال. عمل جنى مغيزل هو بحث دقيق تناول موضوعًا دقيقًا وهو جدير بأن يُنشر في الأوساط الاختصاصيّة لدفع الترجمة إلى الأمام.

إلفيرا تاتاليان

## لغة التعليم في لبنان

### أعمال مؤتمر جامعة البلمند، ٣٠ نيسان ـ ٣ أيار ١٩٩٢

إنّ الهدف من الدعوة إلى هذا المؤتمر، الذي شارك فيه اختصاصيّون من مختلف الاتّجاهات والمدارس الفكريّة، هو المباشرة بتفكير مشترك، بعيدًا عن الضغوط الإيديولوجيّة والسياسيّة، في موضوع هامّ من مواضيع التربية في لبنان، أعني «لغة التعليم». هذا التفكير المشترك لم يصل، استنادًا إلى أعمال المؤتمر، إلى خلط الأوراق أو الدعوة إلى تركيبة جديدة في مضمار لغة التعليم، بل إلى نوع من وضع ملفّ كامل في الموضوع. من هذه الأعمال نستنتج بعض الخطوط العريضة:

- القسم الأوّل من المحاضرات ركّز على ثنائيّة اللغة وما تترك من آثار على اللبنانيّ من النواحي النفسيّة والاجتماعيّة والتربويّة في شكل انقسام على الذات شخصيًّا واجتماعيًّا. الواضح أنّه لا سياسة تربويّة في هذا المجال، بل الأمر متروك إلى واقع لا يسيطر عليه أحد. فهل وصل لبنان إلى مرحلة يستطيع معها أن يحدّد خيارات المستقبل من خلال السؤال المطروح: أيّ لبنان نريد؟ وكيف يستطيع أن يحدّد سياسته المستقبليّة بخصوص لغة التعليم؟
- القسم الثاني عالج الموضوع من زاوية المفاهيم والواقع التربويّ بشقّيه المدرسيّ والجامعيّ، حيث أبرز المحاضرون دور القطاع الخاصّ وقدرته في الانتاج الثقافيّ والتجديد التربويّ.
- القسم الثالث تعدّدت فيه المحاضرات والأبحاث وقد شدّدت على التالي: لا يكفي أن نكون متمسّكين باللغة الأمّ وقدراتها وهنا موقف له إيجابيّات، فالواقع الثقافيّ، حيث التطوّر العلميّ يفرض نفسه ويفرض لغته، لغة العلم، يدفع إلى اعتماد اللغة الثانية كلغة تعليم، حيث لم تنضج اللغة الأمّ بعد ولم تستطع أن تكون لغة خلق وإبداع. لذلك لا بدّ أن يكون اللبنانيّ ثنائيّ اللغة لا بل أكثر إذا أراد أن يواكب التطوّر بكلّ أبعاده.

من الأفكار الأساسيّة في هذا المؤتمر، أنّه لا بدّ من أن تتطوّر اللغة العربيّة لكي لا تكون عقبة في وجه ذاتها وفي وجه متكلّميها. لا شكّ أنّها قادرة أن تتطوّر، إلّا أنّ الأمر لا يقف عند حدود الترجمة، بل يفترض الإبداع والتركيب والتأليف. لا بدّ من أن ننظر إلى الموضوع بجملة كموضوع ثقافيّ، لا كموضوع قوميّ إيديولوجيّ عاطفيّ، وإلّا سيستمرّ السير نحو الهاوية.

س. د.

## كتاب المسالك والممالك

### تأليف أبي عبيد البكري

حقّقه وقدّم له وفهرسه أدريان فان ليوفن وأندري فيري

الدار العربيّة للكتاب، تونس، ١٩٩٢، ١٠٠٢ صفحة + ٣٣ بالفرنسيّة

أبو عُبيد البَكْريّ مؤرّخ رحّالة وأديب أندلسيّ، عاش في القرن الحادي عشر الميلاديّ

(نحو ١٠١٠ـ ١٠٩٤). له مؤلّفات عديدة في الأدب، قد ضاعت كلّها (وهي مذكورة ص ١٢)، وبقي لنا كتابان في الجغرافية، هما: معجم ما استعجم و والمسالك والممالك، وصف فيها البلاد التي عرفها المسلمون آنذاك. وهو أقدم مَنْ بقيت لنا مؤلّفاتهم، من جغرافيّي الأندلس.

وصل إلينا هذا النصّ في ١٠ مخطوطات، كلّها ناقصة. فكلّ فقرة تعتمد على مخطوطين أو ثلاثة مخطوطات. لقد اعتمد الناشران على المخطوطات العشرة.

يشمل هذا الكتابُ الضخم مقدّمة فرنسيّة (ص ٥ـ ٣١) وترجمتها بالعربيّة قام بها الأستاذ سعد غراب (التونسيّ)، وقائمة كاملة بالمصادر والمراجع (ص ٣٤ـ ٤٥) تحوي ١٩٩ عنوانًا، ثمّ نصّ المسالك والممالك (ص ٤٩ـ ٩١٥) مقسّمًا إلى ١٥٣٣ فقرة، وأخيرًا فهرس أسماء الأماكن (ص ٩١٧ـ ٩٥٩) وفهرس أسماء الأشخاص والأمم والقبائل والمذاهب (ص ٩٦١ـ ١٠٠٢). والعجيب أنّا لم نجد لهذا الكتاب الضخم فهرسًا للموضوعات، فيا للأسف!

وقد اعتنى المستشرقان (وهما من «جمعيّة الآباء البيض» Pères Blancs) عناية جيّدة بتحقيق هذا النصّ الطويل الصعب. ويزداد النصّ صعوبةً نظرًا إلى آلاف الأماكن المذكورة فيه. فأشارا بالحواشي إلى أهمّ الروايات الواردة في المخطوطات. ولكنّهما لم يعلّقا على النصّ بحاشيةٍ واحدةٍ، جغرافيّة أو تاريخيّة، بسبب طول النصّ المحقّق.

يتكوّن كتاب المسالك والممالك من قسمين. يحتوي القسمُ الأوّل مقدّمة عامّة ضائعة، ثمّ مقدّمة تاريخيّة طويلة تبدأ بالخلق وتتعرّض لتاريخ الأنبياء من آدم إلى محمّد. ثمّ يذكر البكريّ المعتقدات الدينيّة في العالم كلّه، مع وصفٍ لأهمّ الهياكل الدينيّة الموجودة أو المندثرة عند أممٍ مختلفة: اليونان والرومان والفرس والصقالبة والصينيّين والهنود إلخ.

أمّا القسم الجغرافيّ، فيبدأ بفصول في الجغرافية العامّة: الأراضي والبحار والأنهار والأقاليم السبعة. عندئذٍ يصف العالم بلدًا بلدًا، وجهةً جهةً، ومدينةً مدينةً. فيبدأ بمقدّمة تاريخيّة، ثمّ وصفٌ للبلاد والسكّان والمنتوجات، ثمّ وصفٌ للمسالك (أي الطرق بين مدينة ومدينة) والبلدان التي يمرّ عليها. ويتخلّل كلّ ذلك أقسام تاريخيّة وحكايات غريبة تتّصل بـ «أدب العجائب».

يبدأ البكريّ رحلته من المشرق إلى المغرب: الهند، الصين، الترك، التبت (Tibet)، السند، الفرس، الروم، السودان، البربر، واحات إفريقيا، أوروبّا (الصقالبة، الإفرنج، الجلالقة Galiciens، والنورمان) ثمّ الأكراد. ثمّ ينطلق إلى ممالك العرب في اليمن والحيرة. ثمّ يتوقّف طويلاً على الجزيرة العربيّة، لا سيّما مكّة المكرّمة، حتّى يصل إلى مصر. ثمّ العراق والشام إلخ. ثمّ يعود إلى مصر، ومنها إلى شمال إفريقيا، فإفريقيا كلّها، فأوروبّا مرّةً أخرى، وأخيرًا الأندلس. كلّ ذلك بدقّةٍ وإيجاز.

لا شكّ أنّ نشر هذا الكتاب سيفتح آفاقًا جديدة للباحثين، ولقد قدّم المستشرقان خدمةً جليلةً للعلم وللأدباء العرب. فلهم منّا جزيل الشكر.

**الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ**

جغرافية الإسلام البشرية حتّى منتصف القرن الحادي عشر

تأليف أندريه ميكيل ـ ترجمة إبراهيم خوري

الجزء الثالث: الوسط الطبيعي، القسمان الأوّل والثاني

مجلّدان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٢ـ ١٩٩٣، ٤٩٣ و٣٧٣ صفحة

المستشرق أندريه ميكيل أشهر من أن يُعَرَّف، ومؤلّفاته في الجغرافيّين العرب من المراجع المتخصّصة التي يُحسَب لها حساب. وأولى مَن كان لينقل كتبه إلى العربيّة هو الأستاذ إبراهيم خوري الذي كرّس حياته العلميّة لدراسة جغرافية العرب وعلمائها، وله في موضوعها عددًا كبيرًا من المؤلّفات.

أمّا الكتابان اللذان نحن الآن بصدد عرضهما فمكرّسان لدراسة الطبيعة عبر ستّة فصول، ثلاثة في كلّ مجلّد: ثمّة فصل لكلّ من الأرض، والماء على الأرض، ومجامع المياه، والهواء، والحيوان، والنبات. وما يلفت الانتباه في دراسة أندريه ميكيل أنّه بيّن كيف أنّ العلماء العرب الأقدمين لم يعالجوا شؤون الطبيعة بمعزلٍ عن الإنسان. فالإنسان عنصر أساسيّ في الطبيعة، لذا تناوله الجغرافيّ العربيّ في كلّ مرّة تناوَلَ الطبيعة. فإذا ما تكلّم على نهرٍ من الأنهار، انتقل من النهر إلى الإنسان الذي له علاقة به، ثمّ من الإنسان إلى أخباره وقصصه، ومنها إلى خالق الإنسان، ومن الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. فلا عجب أن يُعتبر عمل الجغرافيّين العرب أدبًا وفلسفة إلى جانب كونه علمًا. وهذا البعد الإنسانيّ هو ما يجعل من أعمال جغرافيّي العرب ثروةً تراثيّة لا تقدَّر بثمن. فلِمَ لا يقوم في أيّامنا أنداد للسلف؟

أ. كميل حشيمه

١ ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم

تأليف المقدسيّ البشاريّ

٢ـ صفة جزيرة العرب

تأليف الحسن الهمدانيّ

تحقيق إبراهيم خوري

في سلسلة جديدة: «روائع الجغرافية العربيّة في القرون الوسطى»

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٦٨ و١٧٧ صفحة

إختار المحقّق ـ وهو من أكبر العارفين بالجغرافية العربيّة وله عشرات المؤلّفات والمقالات في مجال اختصاصه ـ أن يبدأ سلسلته بشمس الدين المقدسيّ (توفّي نحو ٩٩٠) لأنّ الرجل أعظم علماء الجغرافية العرب قاطبة ولأنّ مصنّفه يمثّل قمّة الإبداع في اختصاصه قبله وبعده. والدراسة موزّعة على ثلاثة أقسام، عرّف أوّلها بالمقدسيّ وعصره وكتابه، مبيّنًا مصادر أحسن التقاسيم ولغته ودراسات العلماء له، ومخطّطه العامّ والخاصّ وتقويمه. وفي القسم الثاني تحليل للكتاب على الإجمال والتفصيل مع التركيز على المزايا. وضمّ القسم الثالث والأخير نصوصًا مختارة من شتّى مواضيع الكتاب الفرعيّة بحسب أهمّيّتها من وجهة نظر المؤلّف نفسه.

والكتاب الثاني لمؤلّفه الهمداني (توفّي حوالى ٩٦١) بالغ الأهمّيّة أيضًا، عدّه المستشرق شبرنغر أقيم ما أنتجه العرب في الجغرافية إلى جانب كتاب المقدسيّ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. وقد عالجه المحقّق على نحو ما عالج مصنّفه الأوّل.

والكتابان مزوّدان بعدد من الفهارس للأماكن، وأعلام الرجال والنساء، والأقوام والشعوب والقبائل، والكتب.

ك. ح.

## صافيتا ومحيطها في القرن التاسع عشر

تأليف الدكتور جورج جبّور

دار الحوار للنشر، اللاذقية، ١٩٩٣، ٤١ صفحة

صدر هذا المؤلّف أساسًا مجموعة مقالات في صحيفة النهار البيروتيّة في أوائل نيسان ١٩٩٢، ثمّ أخرجه كاتبه في كتيّب أنيق المظهر رصين المخبر يرفل بالمعلومات عن صافيتا، البلدة السوريّة الجميلة القرية من الساحل والشهيرة ببرجها الصليبيّ.

لئن لم تتوفّر للمؤلّف المصادر الأساسيّة – وجُلّها من تقارير الأجانب السياسيّين أو الرحّالة – فقد استعاض عنها بعض الشيء بمصادر ثانويّة غير قليلة وبمعلومات شفهيّة استقاها من أهل المنطقة المطّلعين. وإلى الأحداث التي جاء المؤلّف على ذكرها، هناك نبذ عن بعض الشخصيّات الخطيرة التي تفتخر بها صافيتا، من أمثال الكاتب العلّامة جبر ضومط، والعسكريّ الباسل الثائر إسماعيل خير بك (١٨٢٢– ١٨٥٨) وابنه البكر هوّاش (١٨٤٦– ١٨٩٦) الذي تابع ثورة أبيه على العثمانيّين.

يُشكر الدكتور جورج جبّور لما قدّمه بكتيّبه هذا، فمثل تلك النشرات الموثّقة التي تعالج شؤون القرى والمناطق في بلادنا لممّا يؤدّي خير الخدمات لكتابة التاريخ المشرقيّ العامّ.

كميل حشيمه

## آل إبراهيمشاه في التاريخ

تأليف (القسّ إسحق أرملة)

المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٩٣، ١٧٢ صفحة

هذا الكتاب هو في الحقيقة غُفْل لا ذكر صريح لواضعه، كما أنّه لا إشارة إلى مكان طبعه وتاريخه، إلّا أنّنا نعلم أنّه طُبع في بيروت إبّان صيف ١٩٩٣ بالمطبعة الكاثوليكيّة. أمّا واضعه فقد تأكّد لنا أنّه المرحوم العلّامة إسحق أرملة، الكاهن السريانيّ الكاثوليكيّ المتوفّى عام ١٩٥٤، وذلك لأنّ الكاتب يحيل في حاشية الصفحة ١٨ إلى كتابه المعنون الرئاسة البابويّة في الكنيسة السريانيّة، ومعروف أنّ هذا المؤلّف هو بقلم القسّ أرملة. وكتاب آل إبراهيمشاه، الذي نحن بصدده، تصوير للمخطوط الأصليّ كتبه أرملة بخطّ يده سنة ١٩٤٥

كما يصرّح بذلك تصريحًا غير مباشر في الصفحة العاشرة. وجدير بالذكر أنّ هناك أربع صفحات كتبت بخطّ مختلف عن خطّ باقي الصفحات، ممّا يشير إلى إمكانيّة إعادة نسخها على يد أحدهم لتشويه اعتور الأوراق الأصليّة.

أمّا مضمون الكتاب فهو سرد موجز لأخبار أسرة إبراهيمشاه الحلبيّة منذ جدّها الأعلى المقدسيّ إبراهيمشاه (١٤٦٠-١٥٣٣) الذي نزح من الرها، حتّى أيّامنا، مع تركيز في الفصل الأخير على سيرة الكومندور جرجي بن يوسف (١٨٤٦-١٩٢٢). وقد زيد في نهاية المجلّد شجرة للعائلة شملت الذين وُلدوا بعد وفاة إسحق أرملة، ممّا يعني أنّ يدًا غير يده وضعت، أو أقلّه أكملت، تلك الشجرة.

فيما نثني على ناشري هذا الكتاب القيّم، نأمل أن تحذو سائر الأسر المعروفة في شرقنا حذو آل إبراهيمشاه لما في ذلك من فائدة جلّى لكتابة تاريخ بلادنا.

أ. ك. حشيمه

## روّاد طبّ العيون في سورية

### تأليف الدكتور سمير أنطاكي

«السلسلة التراثيّة»، ١، دار الذاكرة، حمص، ١٩٩٣، ٣١٥ صفحة

الدكتور سمير رُولان أنطاكي سليل أسرة أطبّاء معروفين في سورية، يعمل في مسقط رأسه حلب اختصاصيًّا في طبّ العيون. والى جانب مزاولته المهنة، ينصرف إلى التأليف وله عدد من الكتب، منها: العين هذا الجهاز العجيب (حلب، ١٩٨٣)، العينيّة المصوّرة للطبيب الممارس وطالب الطبّ (ميلانو، ١٩٨٥)، المرشد في زرع عدسات للغرفة الخلفيّة في العين (حمص، ١٩٩٢)، الحبّ أعمى، (حلب؟، ١٩٩٣- وسيأتي التعريف به)، فضلاً عن بعض المقالات الأدبيّة.

كتابه روّاد طبّ العيون جليل الفائدة لما يحويه من معلومات، شائق القراءة يلذّ الباحث وصاحب الاختصاص، فضلاً عن المثقّف العاديّ الطُّلَعَة.

يتصدّر الكتاب، بعد المقدّمات، فصل هامّ وضعه الدكتور نشأت الحمارنة، العالم بتاريخ الطبّ عند العرب، عن «تاريخ طبّ العيون في بلاد الشام». ويليه فصل عن «أمراض العيون في كتاب التاريخ الطبيعيّ لحلب (١٧٤٢-١٧٦٨) للدكتور ألكسي رسل» طبيب الجالية الإنكليزيّة بالشهباء في منتصف القرن الثامن عشر. ثمّ هناك فصل بعنوان «أمراض العيون في دفاتر المعلّم نعّوم بخّاش (١٨٣٥-١٨٧٥)» بحسب ما حقّقه البحّاثة الحلبيّ الأب يوسف قوشاقجي. وبعد هذه «الفصول - الوثائق» الثلاثة يقدّم المصنّف لمحات عن داء التراخوما والتهابات الملتحمة ومكافحتها في سورية في أوائل القرن العشرين، وعن المكتبة العينيّة العربيّة في سورية منذ بداية القرن العشرين، فعن تأسيس الجمعيّة السوريّة للوقاية من العمى، وتأسيس الجمعيّة السوريّة لأطبّاء العين، وتأسيس الشعب العينيّة في جامعات القطر العربيّ السوريّ وتاريخها، فعن أوّل حالة تطعيم القرنيّة في سورية والوطن العربيّ، إلى أن ينتهي إلى القسم الأساسيّ من كتابه فيتكلّم، في ما ينيف على المائة الصفحة، عن روّاد طبّ

العيون في سورية منذ سنة ١٩٠٠. وفي الختام يتوقّف الدكتور أنطاكي عند ظاهرة الطبّ العينيّ الشعبيّ الذي ما زال حيًّا في سورية، وينهي بملحقين: أحدهما النظام الداخليّ للجمعيّة السوريّة للوقاية من العمى، والثاني النظام الداخليّ للجمعيّة السوريّة لأطبّاء العين. وثمّة صفحتان للمراجع العربيّة والأجنبيّة والكثير من الرسوم الشمسيّة للأشخاص والوثائق.

لا يسعنا إلّا شكر المؤلّف الهمّام الذي أسدى بعمله الرائد هذا أجلّ الخدمة.

ك. ح.

## الحبّ أعمى

تأليف الدكتور سمير أنطاكي

لا. م. (حلب؟)، ١٩٩٣، ٤٦ صفحة

لا يكتفي طبيب العيون الدكتور سمير أنطاكي بأن يكون بحّاثة (أطلب التعريف السابق)، فهو إلى ذلك أديب ذوّاقة، شأنه شأن بعض الأطبّاء المثقّفين الذين يرتاحون من متاعب مهنتهم الشاقّة بالانصراف إلى الفنون على أنواعها، من عزف إلى رسم إلى كتابة. والكتيّب الذي وضعه الدكتور أنطاكي بعنوان الحبّ أعمى هو طريف ظريف سلمي المعاني. فقد جمع فيه صاحبه الكثير ممّا يمتّ إلى العين، من أخبارٍ استقاها في أساطير الأقدمين أو تاريخ العرب وتراثهم، وأشعارٍ وأمثال وأقوال مأثورة، وآياتٍ إنجيليّة أو قرآنيّة، وكلّ ذلك مصحوب بتعليقات متقضبة محكمة. ومن الأبواب التي طرقها المصنّف: عمى القلب، الرؤية بالقلب، عميان مبصرون، سحر العيون، تيّار العيون، لغة العيون، للجفون الناعسة، للدموع دور بارز، ليس يكذب النظر، ... وغيرها.

ونقتطف، ختامًا، بعضًا من الدرر التي حوتها صفحة الكتاب الأخيرة: «هل أغلى من العين؟ إنّها أداة الرؤية. هي الحياة: «أبْصَرَ النور» (...) هي الجوهرة التي رصّع بها الخالق وجوه البشر. هي الطمأنينة والأمل، والصدق والكذب، والجرأة والجبن، والألم والخوف، والدهشة والبؤس، والعطف والبراءة، والذكاء والبلاهة، والجنون، والشرّ والعنفوان والغضب، والزعل والسرور. هي الحسد، هي صوت الضمير، هي عين هابيل تنظر من قبره إلى أخيه قاين، هي الحياء والشرف، هي النور الذي يشعّ من الوجوه، هي الحقيقة. هي بمثابة الروح والقلب والحياة، فنقول: «يا روحي، يا قلبي، يا حياتي، يا عيوني». هي الحبّ وأصل الغرام، هي الحبّ الأعمى، هي عين الرضى، هي كلّ شيء». فلذلك نريدها دائمًا بصيرة ومبصرة، سليمة وجميلة. - نجّنا يا ربّ من العين الشرّيرة واجعل عيوننا دائمًا عيون رضى، (...) وإن وقعنا في الحبّ فاترك عيوننا دومًا مفتوحة، واجعلنا من الذين ينظرون بعيونهم ويرون بقلوبهم، ومن الذين يحبّون بعيونهم وقلوبهم (...) ولا تحرمنا هذه النعمة - نعمة النظر - ولك الشكر والحمد». وللطبيب الأديب تهانينا.

ك. ح.

## أثر البنّائين الأحرار في الأدب اللبنانيّ (١٨٦٠ـ ١٩٥٠)

تأليف الدكتور سهيل سليمان

منشورات مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٩٣، ١٦٥ صفحة

قصّة هذا الكتاب جديرة بالاهتمام من عدّة وجوه. وأطرفُها أنّ المؤلِّف هو أصلاً أطروحة دكتوراه في الأدب العربيّ تقدّم بها صاحبها في الجامعة اليسوعيّة ببيروت أمام لجنة ضمّت اثنين من الرهبان اليسوعيّين، أحدهما كاتب هذه الأسطر، ممّا يشير إلى الروح الجديدة التي يهبّ نسيمها الهادئ في أيّامنا، بعيدًا عن تلك الأعاصير التي عصفت في مطلع هذا القرن وألّبت الأحرار الماسونيّين على «الجزويت» كما أقامت قيامة هؤلاء على الأوّلين. فسبحان مَن يبدِّل ولا يتبدَّل!

وكذلك يمتاز هذا الكتاب بأنّه يعالج موضوعًا في غاية الأهمّيّة إذ إنّ ما يلفت النظر هو الدور الكبير الذي اضطلعت به الماسونيّة في الآداب العربيّة إبّان عصر النهضة، إن في لبنان أو خارجه. فمعظم كتّاب تلك الحقبة ذوي الأثر الفعّال في التيّارات الفكريّة، كانوا من البنّائين الأحرار، وكان لا بدّ من أن تُدرس مساهمتهم في تلك الميادين.

يُشكر الدكتور سليمان، في ما يشكر، لأنّه أشبع موضوعه درسًا وتحليلاً، وخاصّة لما تحلّى به من روح نقديّة موضوعيّة. فإنّه اجتهد وسعه في تبيان الآراء المتضاربة بدون أيّ انحياز، معلّقًا على الأحداث بحيث تفهَّم مواقف أبطالها ولم ينجرف وراء الهوى، فترك للقارئ إطلاق ما يحلو له من أحكام.

وإن كان لنا من مآخذ، فثمّة اثنان نبديهما، طفيفَين، هما قلّة عدد المراجع الأجنبيّة بحيث لا يصل إلى عديد أصابع اليد الواحدة (صفحة ١٦١)، وغياب فهرس للأعلام يكون عونًا للباحثين، ولا شكّ أنّ الكثيرين منهم سيستفيدون من هذا الكتاب.

أ. ك. ح.

## النخبة هي رسالة المستقبل

تأليف سامي سلمان الأعور

لا. م. (لبنان؟) لا. ت. (١٩٩٣؟)، ٤٢ صفحة

كتيّب هو كتابة عن خواطر في النخبة ودورها. فالنخبة في نظر المؤلّف ليست عمل استثار وتعالٍ، بل تحكيم العقل والحرّيّة، وإحياء الترابط بينهما، مع التشديد على دور القلب وسامي العواطف. ومن جميل ما ورد في الكتاب هذه العبارة التي ترسم الهدف لمَن يبتغي سلوك سبيل النخبة، فتحثّه على الخروج من الذات من أجل الخدمة: «أنا حرّ لأنّي ملتزم ـ أنا ملتزم لأنّي حرّ». كلام من ذهب.

ك. ح.

## عبث القَدَر، أو حبّ في بيروت

ـ قصّة ـ

تأليف جوزف حشيمه

بيروت، ١٩٩٣، ٣٨٨ صفحة من القطع الكبير

كان الأولى بالمؤلّف أن يَسِمَ كتابه بالرواية لا بالقصّة، فهو أكثر بكثير من قصّة عاديّة وفيه جميع مقوّمات الرواية، بل الرواية الأصيلة. وتأتي هذه المحاولة كالظلّ الممتدّ على أرض كادت أن تمحل بعد سنوات عجاف من هذا القبيل إن في لبنان أو في سواه من البلدان العربيّة. فقد ندرت الروايات الأصيلة وكثرت القصص بل الأقصوصات، بعد أن أحجم الكثير من الكتّاب عن الروايات لِقِصر في النَفَس أو لسعي وراء السهولة.

ومَن عرف المحامي جوزف (أسعد) حشيمه وما له من مؤلّفات سابقة لن يستغرب خوضه هذا المضمار الصعب بما يُفترض فيه من قوّة خيال، وسبك الأحداث وحبكها بإحكام، وتحليل نفسيّ عميق. فقد طالعنا له قبل ذلك أربعة كتب عالج فيها شؤونًا إنسانيّة واجتماعيّة وحقوقيّة بجدارة العالم، ورهافة شعور الأديب، وتحسُّسٍ لمشاكل البشر وهي على التوالي: حديث المحاكم، خواطر، دفاعًا عن حقوق الدفاع، والوطن للصالح.

أمّا الرواية عبث القَدَر. . .، وهي كتابه الخامس، فتختصر سائر ما سبق، وتُبرز أهمّ ما عالجه المؤلّف قبلًا من مسائل عزيزة عليه: وصف واقع الناس بما يمتزج فيه من مرارة وسعادة متلازمتين، المدافعة عن حقوق المستضعفين، دكّ معاقل الرياء والكذب حتّى لا يبطر السعيد ولا ييأس الشقيّ ولا يُخدَع المظلوم المبني عليه» (صفحة د). وتروي القصّة حياة شابّ ذكيّ مثقّف من بيروت «الشرقيّة»، فتأخذ بيده منذ طراوة عوده حتّى ولوجه معترك الحياة صحافيًّا معروفًا. وإذا بنقطة تحوّل في سيرته، تنقله من عالم الحرّيّة إلى ظلم الأسر، رهينةً بين يدي جماعة الشقّ الآخر من بيروت، في الناحية «الغربيّة»، وهنا المعاناة المريرة والآلام النفسيّة، إلى أن تشرق في نفس البطل «ربيع» شمسُ طبيبة شابّة تعالجه فيعشقها وتعشقه وتسعى إلى إطلاقه. وإذ كان يترقّب، بعد خروجه من السجن، ساعة يُتاح له مقابلة حبيبته، يشاء القدر العابث أن تُقتل الفتاة وهي تعالج رئيس إحدى المنظّمات، قتلها أعضاء منظّمة معادية.

لقد تميّزت رواية جوزف حشيمه بعدد من المزايا الفريدة. أولاها تحليقُ المؤلّف في أجواء تحليل النفس البشريّة أيّما تحليق. فهو يغوص في أعماق شخصيّات أبطاله لا سيّما «ربيع»، ويدرسها من كلّ جوانبها وفي جميع اختلاجاتها بنفاذ بصيرة عجيب. ويخيّل إليك وأنت تسير معه أنّك تطالع إحدى روائع الروائيّين الروس الكبار، كمثل آنا كارنين لتولستري، وتكاد تصاب بالدوار لكثرة ما هنالك من تحليل، ولكنّ هذا الدوار لا يخلو من نشوة الإحاطة بمجامع الشخصيّة المرسومة أمامك.

وفيما يرسم الكاتب لوحته يطلق سهامه، وما هي سوى أحكامه، تفوح كذلك تارةً مؤلمة وطورًا ساخرة، مع خلفيّة من التشاؤم تسود أجواء الكتاب عامّة. وهذا التشاؤم المدلهمّ تخترقه، النية بعد النية، ومضات من السعادة الخجولة والإيمان المتجلّي (ص

٧٨ـ ٨٠) ممّا يجعل الصراع قائمًا بين النور والديجور طوال أحداث الرواية، وهو لعمري واقع البشر في أغلب الأحيان. وأجمل الصفحات في هذا الباب، وغاية ما توصّل إليه الروائيّ في استكشاف خبايا النفس البشريّة، تجدها في الثلث الأخير من الكتاب، مع دخول الطبيبة «سهى» في حياة «ربيع».

مزيّة أخرى تلفت النظر في كتاب حشيمه هي أسلوبه المتألّق ولغته البليغة المتأنّقة. فمن جهة الأساليب الروائيّة يعجبك تنقّل الكاتب برشاقة وعفويّة بين الأوصاف الواقعيّة ـ فلا يستكف منها، ويطلّها (ص ١٨٨) ـ والشطحات الوجدانيّة حيث يسرح الخيال ويمرح. وكثيرًا ما يلجأ إلى مخاطبة القارئ واقحامه في الأحداث، كما إلى مخاطبة ذاته، مع الركون إلى الأساليب السينمائيّة كالالتفاتات إلى الماضي حينًا بعد حين.

واللغة، من جهتها، بليغة، تكثر فيها الألفاظ المنتقاة، عمدًا، بغية الترصيع. والجمل تنساب في غاية من الإيجاز البليغ، مسبوكةً مقوّلبّةً متماسكة الأطراف، فيها جرس مستحبّ، وتماوج نغم وتجانسٌ في الإيقاع. فإليك، مثلًا، ما جاء في كلامه على النار (ص ٣٦٦ـ ٣٦٧):

«وإذا غنّت النار، طرِب البعضُ لغنائها واطمأنّ، وروّع البعض الآخر وفَرَق.

ومع ذلك فغناء النار واحد ليس يتبدّل ولا يتنوّع، وإنّما وقعُه في نفوس سامعيه هو الذي يختلف ويعظم اختلافه. وشتّان ما بين وقعه في أذني المقرور الذي يصطليها، والجائع الذي يترقّب نضج ما يُطبخ عليها، والمحكوم الذي تُضرَم ليُلقى فيها».

وإليك أنموذجًا آخر، فيه من بليغ الكلام وروائع الصور ما قلّ نظيره. خاطب «ربيع» السجين حبيبته «سهى» وقد استحوذت على مجامع قلبه، قال:

«لا تطيلي الثياب، فأنا خليق بأن أُزار، تلك بأنّني أُدخلتُ أسيرَ محبس واحد، وها أنذا قد أصبحت أسير محبسين اثنين.

فقالت، وهي تبسم عن درٍّ، كما قال الشاعر:

وكم من آسِرٍ أضحى أسيرَ أسيره» (ص ٣١٦).[1]

هذا فيض من فيض ذاك الأسلوب الفريد، وكم يفتقر إليه اليوم أدبنا إذ كثر الكتّاب الذين يطلقون جملهم على عواهنها، متذرّعين بالسهولة و«البساطة» لستر ما ليس إلّا ضعفًا.

رواية جورج حشيمه من الروايات التي لا بدّ أن يُحسب لها حساب، ولئن أبت على مؤلّفها نفسُه أن يدفع بها إلى الواجهة ـ فلقد أنزلها إلى ساح القرّاء خلسةً ولم يُسمع بها إلّا قلّة، وبئس ما فعل. فلا بدّ من عدم حبس المطر في قمقمه، ولا يجوز حجب روائع الفعال، بل فلتوضع على المنارة لتنير.

ك. ح.

(١) أطلب أيضًا وصفه يوسف الحاجب، وكلامه على الخمرة في الصفحة ١٢...

## ألوان

مجموعة مقالات أدبيّة اجتماعيّة (جزءان)

تأليف الدكتور أنيس دهبر

لا. م. (دمشق؟)، لا. ت. (١٩٩٣؟)، ١٢٣+ ٢٠٢ صفحة

الدكتور أنيس دهبر من مواليد يبرود، البلدة السوريّة الجميلة الرابضة في جبل قلمون، وقد أنبتت الكثيرين من رجالات الفكر والأدب والشعر والصحافة في الوطن والمهجر. والدكتور دهبر خرّيج كليّة الطبّ الفرنسيّة في بيروت، ممّا ينبئ بما يتحلّى به من ثقافة غربيّة إلى جانب ثقافته العربيّة. وهذا الانفتاح يغني كثيرًا خبرته البشريّة والفكريّة ويسبغ على مقالاته مسحةً من الأدب الإنسانيّ الفريد.

والمقالات الواردة في المجلّدين صدرت سابقًا في بعض المجلاّت لا سيّما مجلّة «الكلمة» اليبروديّة وتعالج موضوعات تمتّ إلى المجتمع والفكر والدين والأخلاق كُتِبَت بأسلوب رشيق ونفحة من الفكاهة لا تخلو أحيانًا من السخريّة اللاذعة غير المؤلمة.

وليسمح لنا الكاتب الكريم أن نلفت نظره إلى الكثير من الأخطاء اللغويّة التي فوجئنا بها لدى المطالعة، ولعلّها من باب السهو (نورد ثمّة بعضها لتصحّح في الطبعة الثانية: في ج ١، ص ٢٣، س ١٥، جَمْعُ اليمين بمعنى القَسَم أيْمُن وأيمان، لا أيامين، وأيامين لا تنوّن لأنّها ممنوعة من الصرف؛ وكذلك القول في الأعاصير، فهي لا تقبل التنوين (ج ١، ص ٣٤، س ٢٥)؛ وينبغي القول «في الثانية عشرة من عمري» (ج ١، ص ٢٣، س ١٩)، وفي هذه السنّ» (١، ٥٩، ٣). ويا ليت جميع الكتّاب يعرضون عن هذا الغلط الفاحش الذي بدأ يتفشّى، خاصّة عند بعض الصحفيّين، فيقولون: «نحن في مطار شارل ديغول والذي يبعد...» (١، ٦٣، ١٩) فما بال هذه الواو تزاد بلا سبب فتشوّه اللغة وتخدش السمع؟ ولا بدّ من القول: «أصرّ على» (١، ٦٥، ١٦)... ـ وإذ نقف عند هذا الحدّ نأمل أن يظلّ بين أطبّائنا العلماء من ينصرف إلى الكتابة والأدب على غرار الدكتور دهبر، لمتعتهم وإفادتنا.

ك. ح.

## Mon pays au passé simple

par le Père Mansour Labaky

Fayard, Paris, 1992, 180 pages

عُرف الأب منصور لبكي، أوّل ما عُرف، في مطلع السبعينيّات عندما شاعت أغانيه الروحيّة على كلّ لسان في لبنان والكثير من البلدان العربيّة، لما كانت عليه من رشاقة في الإيقاع، وعمق في المعاني، وسهولة للحفظ كلامًا وموسيقا. وتبدّل مجرى حياته إلى حدّ بعيد لمّا حلّت النكبة بأبناء رعيّته في بلدة الدامور سنة ١٩٧٦ فانطلق في العمل الإنسانيّ على شتّى الصُعُد، منها في حقل الكتابة. وجميع مؤلّفاته ـ باستثناء ما يدور حول الليتورجيا ـ يعالج المسألة اللبنانيّة بأسلوب فريد يميّزه.

فقبل كتاب Mon pays au passé simple صدر للأب لبكي ـ وبالفرنسيّة دائمًا ـ عدّة

مؤلّفات نُقل معظمها إلى العربيّة، نذكر منها بعض ما عُرِّب: كفرسما ضيعة من لبنان، صبيّ لبنان: «الدروب التائهة»، شريد للقمر...، نالت بأجمعها إعجاب أهل الغرب وأبناء العرب على السواء لسموّ معانيها، وروعة أسلوبها الشاعريّ، وتجنيح خيالها. وكتاب ...Mon pays لا يشذّ عن القاعدة، وهو يبغي، كما ينبئ به عنوانه، إبراز جمال لبنان ورسالته من خلال ما اتّسم به هذا البلد في ماضيه من وداعة و«بساطة». وقد نجح المؤلّف في تحقيق مبتغاه إذ طلع علينا بمجموعة حكايات لطيفة خفيفة الظلّ، رشيقة السرد، مشحونة بروح الدعابة والحسّ الإنسانيّ العميق، فخيّل إلى القارئ، وهو يطالعها، أنّه قُدّام كتاب Lettres de mon moulin للأديب الفرنسيّ الشهير ألفونس دوديه. وما تجدر ملاحظته أنّ هيام منصور لبكي بوطنه لبنان وتغنّيه به لا ينطلق من تعصّب محدود الأفق ذميم، بل يتجذّر في إيمانه بأنّ هذا البلد صاحب رسالة تسامحٍ وتعايش ومحبّة.

أ. ك. ح.

٦.

دليل عربيّ يونانيّ إلى ألفاظ العهد الجديد

صنّفه الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ٩٥٢ صفحة من القطع الكبير، تجليد فنّي

هذا الكتاب ثمرة خبرة طويلة اكتسبها المصنّف بعد ما قام به مع رفاق له في إصدار الطبعة اليسوعيّة الجديدة للكتاب المقدّس وإجالة يد التصحيح باستمرار في أسفار العهد الجديد.

وهذا الدليل يهدي الباحث إلى الآيات الكتابيّة التي وردت فيها الألفاظ موضوع بحثه. وقد أراد مصنّفه أن تبوّب الألفاظ فيه بحسب المواضيع ليتمكّن الدارسون والمؤمنون استخدامه انطلاقًا من كلّ ترجمة، علمًا أنّ الألفاظ والآيات هي بحسب الترجمة اليسوعيّة الأخيرة.

ومن حسنات «الدليل» أنّ فيه، إزاء كلّ مدخل عربيّ، اللفظ اليونانيّ الأصليّ. وفي ذيل الكتاب فهرسان: الأوّل عربيّ يضمّ جميع المداخل العربيّة، والثاني يضمّ جميع الألفاظ اليونانيّة.

العمل جليل، جزيل الفائدة لطلّاب اللاهوت والباحثين والمثقّفين والوعّاظ والمؤمنين وسواهم.

إ. ع. خليفه

### من القراءة إلى التأمّل مع القدّيس متّى

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربيّة»، رقم ١،

منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٣، ١٥٠ صفحة

ورد في مقدّمة هذا المؤلّف: «وُلد هذا الكتاب من حاجة ماسّة لدى الشبيبة: كتب التفسير صعبة وطويلة. أعطونا كتابة سهلة وقصيرة، تغذّي يومنا أو أقلّه أسبوعنا. لهذا قدّمنا للمؤمنين سلسلة «القراءة الربيّة»...

«إخترنا بعض النصوص ولم نقدّمها كلّها. فمَن شاء التوسُّع والاستزادة عاد إلى كتب التفسير. قدّمنا التأمُّل وما قدّمنا نصّ الإنجيل، لأنّ الترجمات عديدة ولكلٍّ ترجمته»...

«كيف يتمّ التأمُّل؟ نبدأ بقراءة النصّ الإنجيليّ مرّةً أُولى على مهل وبصوت عالٍ إذا أمكن، لترى العينُ وتسمع الأذن وتتلفّظ الشفتان. نتوقّف عند عبارات استرعت انتباهنا، ثمّ نعود إلى قراءة النصّ ثانية. هنا نستعين بالشرح والتفاسير. ونُنهي تأمّلنا بموقف عمليّ يتجسّد في أقوالنا وأعمالنا، بل في كلّ حياتنا»...

«هذا هو الكتاب الأوّل في سلسلة «القراءة الربيّة». فإن لاقى الرواج الذي نأمله، أتبعناه بكتب أخرى»...

نهنّئ الكاتب على هذه الفكرة ونتمنّى أن تلاقي هذه السلسلة الرواج الذي يأمله، لأنّنا في حاجة ماسّة فعلاً إلى كتب تشرح لنا نصّ الكتاب المقدّس بطريقة مبسّطة تكون في متناول القارئ العاديّ، تساعده على قراءة النصّ قراءةً صحيحة وتغذّي فكره وقلبه بمعانيه السامية.

أ. صبحي حموي

### أقوال الله في شعبه، أو الأنبياء الاثنا عشر

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «المجموعة الكتابيّة»، رقم ٧،

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٣، ٣٦٢ صفحة

سبق لنا أن تكلّمنا، في العدد السابق لهذه المجلّة، ص ٥٣٦، عن الرقم ٦ من سلسلة «المجموعة الكتابيّة» هذه (التاريخ الكهنوتيّ). وبما أنّ طريقة المؤلّف في إصدار المجموعة هي هي، فلا حاجة إلى تكرار ما ذكرناه. ولا شكّ أنّ ضيق الوقت لم يمكّن الكاتب من تصويب الخطأ الذي وقع في الرقم ٦ والذي أحببنا أن نلفت نظره إليه.

وننتهز هذه الفرصة لنعبّر للكاتب عن إعجابنا بغزارة قلمه في إصدار كتب نحن بأمسّ الحاجة إليها.

ص. ح.

إنجيل لوقا. ظهور الكلمة والرسالة في الجليل

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، ٣،

منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٣، ٦٧٤ صفحة

ما زال الخوري بولس الفغالي يصدر الكتاب تلوّ الكتاب في مختلف المواضيع التي تمّت إلى «البيبليا» (وهي اللفظة التي ارتأى أن يدلّ بها على «الكتاب المقدّس»). وله حتّى الساعة ما يربو على الخمسة عشر مؤلّفًا في تلك الأبواب. وكتابه إنجيل لوقا... هو الثالث في سلسلة «دراسات بيبليّة» يظهر بعد كتابين له آخرين هما: القراءة المسيحيّة للعهد القديم (١٩٩١)، وإنجيل يوحنّا: دراسات وتأمّلات (١٩٩٢).

الطريقة التي تبنّاها تنطلق أوّلاً من مقدّمات تُدخل إلى جوّ إنجيل لوقا، ثمّ تنتقل إلى شرح متواصل لكلّ مقطوعة من مقطوعات هذا الإنجيل، شرح بدؤه بحث علميّ ونهايته تطبيق راعويّ، فرغبة المؤلّف أن يكون كتابه أوّلاً وأخيرًا كتاب تأمّل يلي القراءة، ثمّ يتحوّل إلى المشاهدة فالمناجاة. نِعمّ الهدف ونِعمّ السبيل إليه كما رسمه صاحب الكتاب.

ومن حسنات المصنّف فهارسه، لا سيّما ذاك الذي جمع الكلمات اليونانيّة التي وردت في سياق الكتاب مرفقةً بمعانيها (ص ٦٥٨-٦٦٢)، وفهرس المفردات المستحدثة في العربيّة وقد رُتّبت بحسب الألفبائيّة العربيّة والأبجديّة الفرنسيّة (٦٦٣- ٦٦٩). ونحن مع إقرارنا بما قام به المؤلّف من جهد مشكور لاستحداث مثل تلك المفردات، ومعظمها موفّق التعريب، نتردّد في قبول بعضها. فعلى سبيل المثال لا الحصر نتساءل لماذا عُرّبت عبارة phrase incise بـ «جملة قاطعة» - والترجمة هنا حرفيّة - في حين هناك في العربيّة عبارة معروفة سهلة هي «جملة معترضة»، لا سيّما أنّ عبارة «قاطعة» تحمل بعضًا من اللبس، إذ إنّها مؤنّث «القاطع» وهو الطير المتنقّل.

أ. كميل حشيمه

١ ـ المسيحيّة ملحمة آلام وبطولة وقداسة

مقدّمة عامّة للموسوعة

٢ـ يوستينوس الرومانيّ + أثيناغورس الأثينيّ

٣ ـ هرماس الراعي + تيوفيلوس الأنطاكيّ + تاسيانوس السريانيّ

تأليف الأب جورج رحمه الأنطونيّ

في موسوعة «عظماء المسيحيّة في التاريخ»، الأرقام ١، ٣، ٤،

منشورات المركز الرعويّ للأبحاث والدراسات الرهبانيّة الأنطونيّة، دير مار روكز، الدكوانة، ١٩٩٢، ٢٧٩ + ٢٠٦ + ٢٦٤ صفحة

الأب جورج رحمه راهب أنطونيّ نشيط وغيور. أخذ على عاتقه تأليف موسوعة «عُظماء المسيحيّة في التاريخ»، لأسبابٍ ثلاثة: «تمجيدًا لله، وخدمةً للنفوس، ووفاءً لمَن

كانوا للكنيسة وللبشريّة جمعاء كنارة الروح القدس، ومثالاً في حياتهم نقتدي به لنسير على طريق الجلجلة بفرح» (الكتاب الأوّل، ص ١٠). ولا شكّ أنّ العالَم العربيَّ يفتقر إلى موسوعةٍ مثل هذه، تلفع إليه نماذجَ من كبار مُفكّريّ الكنيسة وقدّيسيها.

والكتاب الأوّل، «المسيحيّة ملحمة آلام وبطولة وقداسة»، هو بمثابة «مقدّمة عامّة للموسوعة». وينقسم إلى أربعة أقسام (بصرف النظر عن المقدّمة والخاتمة والملاحق):

١ ـ كنيسة المسيح: نشأتها وانتشارها وتفاعلها مع العالم الوثنيّ (ص ٢٧ـ ٦٤).
٢ ـ سيطرة الكنيسة الرومانيّة في الغرب (ص ٦٥ـ ٩٢).
٣ ـ الكنيسة في مواجهة العالم المعاصر (ص ٩٣ـ ١٦٥).
٤ ـ الكنائس الشرقيّة وموقفها من الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة (ص ١٦٧ـ ٢٢٨).

فالكتاب عبارة عن نظرة سريعة في تاريخ الكنيسة، من وجهة نظر غربيّة. وقد أضاف الأب رحمه قسمًا رابعًا، يُعرِّف فيه عن الكنائس الشرقيّة، من وجهة نظر غربيّة أيضًا. مَن قِبَلِ هذا المُنطلَق، يجد في هذا الكُتيِّب عرضًا وجيزًا شائقًا لما عاشته الكنيسة من صراعاتٍ ومشكلاتٍ وحلولٍ وانتصاراتٍ وسقطات. أمّا القسم الرابع، فكأنّه زيادة مفيدة، وإن كانت قابلة للمناقشة كما سأقول فيما بعد. والقسم الأوّل يغطّي الألف السنة الأولى من تاريخ المسيحيّة، حتّى الانشقاق بين الشرق والغرب. والقسم الثاني يغطّي خمسة قرونٍ، حتّى نهاية الانشقاق في الغرب. والقسم الثالث يبدأ مع المجمع التريدنتينيّ (١٥٤٥ـ ١٥٦٤) ومواجهة حركة «الإصلاح».

القسم الرابع خاصّ بالشرق المسيحيّ. إلاّ أنّ المؤلِّفَ حدَّد في العنوان موقفَه، حين قال: «الكنائس الشرقيّة وموقفها من الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة». لا شكّ أنّ من حقّ المؤلّف اختيار موضوعه ووجهة نظره، إلاّ أنّا كنّا نتمنّى نظرةً أوسع، نظرة موضوعيّةً. فالكنائس الشرقيّة لها كيانها بحدّ ذاتها، حتّى وإن لم توجَدِ الكنيسةُ الرومانيّة، لأنّها ليست نابعةً منها، ولا معتمدةً عليها، بل هي قائمة بذاتها، شأنها شأن كنيسة رومة. هذا من الناحية التاريخيّة، التي نحن في صددها. فلا أرى لزومًا لإدخال الموقف اللاهوتيّ الكاثوليكيّ في هذا المجال.

وليسمحْ لي المؤلّف بأنْ أبديَ رأيي أخويًّا في موقفه اللاهوتيّ هذا، الذي عبَّر عنه بوضوحٍ وجرأةٍ في مطلع القسم. يقول: «يُلاحظ القارئ أنّني اتّبعتُ، في القسم الأوّل والثاني والثالث، التسلسلَ التاريخيّ، مرتبطًا بالتسلسل السُلطويّ الذي يُمثّله خليفةُ السيّد المسيح القدّيس بطرس. وذلك انطلاقًا من أنّ كنيسة المسيح قد أوكلَتْ وتاسّتها إلى هامة الرسل، كما أجيلَ تلك ربًّا وإلهًا ومخلّصنا يسوع المسيح نفسه، ليكونَ المرجعَ الأوحَدَ في كلّ شيءٍ، بعد التشاور مع إخوانه أساقفة العالم، وحتّى مع المؤمنين في الكنيسة جمعاء، كما فعلَ في المجمع الفاتيكانيّ الثاني. وليس لها عدّة رؤوس، كما يدّعي البعضُ. وأرجو أنْ لا يُعتبَر كلامي هذا انتقاصًا من سلطتهم، ولكنّني أنا ابنُ الكنيسة الكاثوليكيّة الجامعة، وعلى إيمانها نشأتُ وسأموت بنعمته تعالى. لذلك اتّبعتُ تسلسُلها التاريخيّ ـ السلطويّ، وليس تسلسل غيرها» (ص ١٦٩).

لنا هنا اعتباران، الأوّل لاهوتيّ والثاني منهجيّ. أقول: لا يشكُّ أحدٌ من المُنصفين أنّ

بطرسَ هو هامةُ الرسل، وبرئاسته تعترف جميعُ الكنائس الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة. ولكن لا يترتّب على ذلك أنّ المسيحَ جعلَه «المرجعَ الأوحد في كلّ شيء». ثمّ إنّ المؤلّف لا يذكر هنا أسقفَ روما، وكأنّه ساوى بين بطرس وبين أسقف روما. فإن كانت جميعُ الكنائس قد اعترفت بأولويّة (primauté) أسقف روما ورئاسته، إلاّ أنّها اختلفت في معنى هذه الأولويّة. والتاريخ يدلّ على أنّ التأويل الكاثوليكيّ الحاليّ لهذه الأولويّة تأويلٌ مقبولٌ ولكنّه تأويلٌ فقط، إذ هناك تأويلٌ آخر شائعٌ في بقاع الشرق كلّه منذ الأجيال الأولى يختلف عنه.

فمفهومُ الأولويّة لم يكن متّفَقًا عليه في القرون الأولى حين لم تكن الكنيسةُ منقسمةً. لذلك، لا أشاركُ قولَ أخي المؤلّف عندما يقول: «وليس لها (أي للكنيسة) عدّة رؤوس، كما يدّعي البعضُ»، إذ هذا رأيُ الكنيسة الغربيّة، وهو رأي لا يأخذ بالاعتبار غِنَى العقيدة المسيحيّة والتاريخ الكنسيّ. وهنا أشير إلى الاعتبار الثاني، وهو منهجيّ. لمّا كان هذا الكتيّبُ مقدّمة تاريخيّة للموسوعة، أرى من المستحسن اتّباعَ المنهج التاريخيّ الوصفيّ، لا العقائديّ. زد إلى ذلك أنّ الفائدة للقارئ العربيّ (لا المسيحيّ) تكون أعمَّ إذا قدّمنا المواضيع تقديمًا موضوعيًّا وصفيًّا، وتركنا العقيدة للمناقشات العقائديّة، التي لا يصحّ أن توجَّه للعامّة بل أن تُحصَرَ على الخاصّة.

لقد اجتهد الأب رحمه مشكورًا ليقدِّم نظرة سريعة عن كلّ كنيسة شرقيّة كاثوليكيّة، ونظرةً أسرع عن الكنائس الأرثوذكسيّة. إلاّ أنّ السرعة والاختصار قد يؤدّيان إلى كثيرٍ من الأخطاء أو الفجوات. فتراه ينتقل فجأة، في تاريخ الموارنة، من مطلع القرن السادس إلى نهاية القرن السادس عشر (ص ١٧٣)، أو يقدّم تاريخ الصرب (Serbes) في سبعة أسطر (ص ٢١٨)، أو ينسب إلى المصريّين دير الأحباش بروما (ص ٢١٠)، أو يسمّي الأنبا «متّى الرُّقَيْطيّ» «متّى ريفا» (ص ٢١١) ومكسيموس جوَيْد «جويّد» (مرّتين في ص ٢١١). وبالحقيقة، لقد حاول المؤلّف أن يقومَ هنا بعملٍ مستحيل. فالنيّة طيّبة، ولكن هل كان الهدفُ معقولاً؟

وقد أنهى الأب جورج رحمه كتابه بملاحظات عميقة مُمتعة عن مميّزات الكنائس الشرقيّة (ص ٢٢٥ـ ٢٢٨). ذكر منها ثلاث، هي فعلاً أساسيّة:
١ ـ الأمانة لتراث آباء الكنيسة.
٢ ـ التعلّق بمثاليّة الحياة التوحّديّة.
٣ ـ اعتبار الكنيسة عائلةً يرأسها البطريرك الأب ومجمعيّة الأساقفة.

«فهذه النقاط الثلاث قد ميّزت الشرق المسيحيّ بصوفيّة وروحانيّة وقدسيّة هي بعيدة كلّ البعد عن دنيويّة (Sécularisation) الغرب التي غرق فيها» (ص ٢٢٧). وأنا أوافقه إجمالاً، وإن كان من البديهيّ لكلّ مؤرّخ أنّ الصوفيّة والروحانيّة والقدسيّة لم تختفِ أبدًا من كنيسة الغرب، لا في الأمس ولا اليوم.

وقد أضاف المؤلّف ٣ ملاحق لزيادة الفائدة:
١ ـ المجامع المسكونيّة (ص ٢٣١ـ ٢٣٤).
٢ ـ ترجمة كلمات سترد في الموسوعة (ص ٢٣٥ـ ٢٥٦)، شرح فيها ٦٨ لفظًا. وهذا الملحق في نظري من أضعف ما يمكن، سواء كان في اختياره للكلمات، أو في

ترجمته لنا. فما أحقّية «الأيكزومولوجيز» (٤) و«الباتريباسيان» (د) و«المختارون المرذولون» (Pistiques Hyliques) (sic!) (٦) و«اليغار» (٨) و«اليفين» (٩) إلخ. ثمّ لماذا لا يقول «المدافعون» (عوض الأبولوجيست)، و«الاعتراف» (عوض الأيكزومولوجيز)، و«الشتات» (عوض الدياسبورا)، ومرقيون (عوض مارسيون)، والتوبة (عوض الميتانويا)، وعصر التنوير (عوض الاومكلاروتغ!)، إلخ.

٣ ـ الألفاظ اليونانيّة والسريانيّة المتداولة كنسيًّا (ص ٢٥٧ـ ٢٦٧)، ذكر منها ٧٣ مصطلحًا. ويا حبّذا لو أضاف إليها المصطلحات القبطيّة (راجع كُتيّب قاموس المصطلحات الكنسيّة الذي نشرته كنيسة الشهيد العظيم مار جرجس بإسبورتنج، الإسكندريّة ١٩٨٦، أو قاموس Georg GRAF الشهير المطبوع في لوڤان سنة ١٩٥٤، في CSCO رقم ١٤٧).

وقد كرّر المؤلّفُ، ويا للأسف، هذه الملاحق الثلاث التي تشغل ٤٠ صفحة في كلّ كتابٍ من كُتب السلسلة. وهو في نظري «حشو» غير مقبول. وتأمل ألاّ يستمرّ المؤلّف على هذا النمط. فالمنطق السليم يتطلّب أن تُفرز هذه الملاحق في كُتيّب صغير، يلجأ إليه مَن شاء من القرّاء. ولكنّي لا أرى ذلك مُجديًا إن لم يُعَدِ النظرُ في الملحقات، لا سيّما الثاني منها.

أمّا عن أسلوب الكتاب، فكنّا نتمنّاه أوضح، مكوّنًا من فقرات صغيرة، إذ بعضُ الفقرات يمتدّ على صفحتين أو أكثر (فمثلاً الصفحات ٩ إلى ١٧ تتألّف من فقرتين فقط لا غير!). كلّ هذا يدلّ على سرعة في العمل وقلّة إتقان.

كتب الموسوعة خالية من الحواشي. وسيجد القارئ مراجع (معظمها أجنبيّة) في نهاية كلّ كتاب، ممّا يزيد من قيمتها، وإن كانت تتوقّف غالبًا في الستّينات.

٥ ٥ ٥

أمّا كتب الموسوعة، فتتبع أسلوبًا جيّدًا مفيدًا. يقدّم الأب رحمه المفكّرَ (حياته وفلسفته ولاهوته)، ثمّ ينقل إلينا مختارات من مؤلّفاته.

فالكتاب الثالث[1] خاصّ بمُفكّرَين يُدافعان عن المسيحيّة، هما يوستينوس الروماني وأثينا غوروس الأثينيّ. وقد أنشأ المؤلّف بحثًا قيّمًا عن يوستينوس (ص ١٥ـ ١٠٩)، حياته ومؤلّفاته، فلسفته ولاهوته. فعرض آراءه في الآب والابن والروح، في الملائكة والشياطين، في النفس البشريّة والحياة بعد الموت، في المعاد والافخارستيّا. ثمّ ترجم ١٨ فقرة (ص ١١١ـ ١٢٧) من دفاعه الأوّل ومن حواره مع اليهوديّ تريفون، معنْونًا كلّ فقرة. واتّبع منهجًا مُبسّطًا لتقديم أثيناغوروس، لم يميّز فيه بين العرض والمختارات، بل دمج المختارات في العرض (ص ١٣١ـ ١٥٢).

وأمّا الكتاب الرابع، فهو يشمل ثلاثة مفكّرين من القرن الثاني أيضًا، هم: هرماس،

---

(١) ظهر الكتاب الثاني ولكنّه لم يصلنا، وهو عن «إغناطيوس الأنطاكيّ...». وقد اطّلعنا في المقابل على الكتاب الخامس، وجاء التعريف عنه في المشرق ١٩٩٣، صفحة ٥٣٨ـ ٥٣٩.

وثاوفيلس الأنطاكيّ، وطَطْيانس السريانيّ (وقد «فرنَجَ» المؤلّفُ أسماءهما، فسمّاهما: تيوفيلوس وتاسيانوس! وهذا خلاف ما نجد في المصادر العربيّة). وقد اتّسع في تقديم كتاب «الراعي» لهرماس واختيار المختارات، لتوفّر الترجمة العربيّة لديه (ترجمة البطريرك إلياس معوَّض). ولكنّه ويا للأسف، لم يُعَنْوِن المختارات، كما كان قد فعل مع يوستينس، ربّما لأنّ البطريرك إلياس لم يضع عناوين! أمّا عن ثاوفيلس (ص ١٥٩ـ ١٨٢)، فلم يذكر المؤلّف أيّ نصّ، وكنّا نتمنّى لو ذكر بعض المختارات. وكذلك قدّم الأب رحمه دراسةً موجزة عن ططيانس، الذي اشتهر بوضع أوّل «رباعيّ» (Diatessaron) في تاريخ الكنيسة، إذ دمج الأناجيل الأربعة في نصّ واحد، واشتهر في العالم، ونُقل إلى عشرات اللغات. وجدير بالذكر أنّ الترجمة العربيّة (التي هي غالبًا من وَضْع الفيلسوف المفسّر اللاهوتيّ أبي الفَرَج عبدالله ابن الطيّب المتوفّى سنة ١٠٤٣) تعتبر من أهمّ المصادر لمعرفة الدياطسّرون.

والآنَ وقد قدّمنا هذه الكتب الثلاثة، وعلّقنا عليها بتعليقات متفرّقة، ماذا نقول؟ إنّ هذا العمل عملٌ مُهِمٌّ، لا بدَّ منه. ويجب أن نشكر الأب جورج رحمه الذي تجرّأ على القيام به. ولكن هل الأسلوب المتّبع في هذه الموسوعة مناسب؟ أمن المعقول أن يقومَ شخص واحد بكتابة كلّ هذه الكتب، فثمّة الخطر في أن يُسرع في كتابتها ويقدّم دراسات على شيء من السطحيّة والكثير من الإهمال؟ إنّي أقترح أن يستعين الأب رحمه ببعض الإخوة والأخوات، من الدارسين والمترجمين، فيوزّع العملَ عليهم، ويركّز كلٌّ واحدٍ على مفكّر واحدٍ. كما أنّ عملًا مثل هذا في حاجة إلى منهجيّة واضحة، ثابتة، ذات قواعد معلومة. هنا أيضًا أرى الحاجة إلى الاستعانة بمَن له خبرة بمثل ذلك.

أخيرًا، شكرًا للأب جورج رحمه على هذه الموسوعة. فهي تَسُدُّ ثغرة في المكتبة العربيّة كان لا بدّ أن تُسَدَّ. أتمنّى له صبرًا وجلدًا لإتمام ما بدأه، وأتمنّى للموسوعة قرّاء كثيرين، من المسلمين والمسيحيّين، من هواة الفكر والتاريخ والدين.

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ

## ثيودورس، أسقُف المصِّيصة ومفسِّر الكتب الإلٰهيّة

**تأليف د. بولس الفغالي**

**سلسلة «التراث السريانيّ»، رقم ٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ٢٢٤ صفحة**

ثيودورس المصّيصيّ هو من آباء الكنيسة السريانيّة البارزين، فقد وُلد في أنطاكية وكان من رفاق يوحنّا الذهبيّ الفم، وتتلمذ الاثنان للمعلّم ديودورُس. رُسم ثيودورس كاهنًا في مدينة أنطاكية إلّا أنّه ما لبث أن اختير أسقفًا على بلدة المصّيصة من أعمال سوريا سنة ٣٩٣، وتوفّاه الله حوالى السنة ٤٣٨ بعد جهاد طويل من أجل كنيسته، ومعاناة فكريّة لاهوتيّة روحيّة أبرزت قدراته في هذا المجال.

كتاب الدكتور بولس الفغالي، وهو الثالث في سلسلة «التراث السريانيّ»، سلّط الضوء، من خلال معالجة علميّة تستند إلى مراجع ومصادر هامّة، على وجه ثيودورس الراعي الذي كرّس وقتًا من حياته للوعظ والإرشاد والتعليم (العظات التعليميّة)، وكذلك على

ما حقّقه ثيودورس في مجال تفسير الكتاب المقدّس (كتفسير المزامير وإنجيل يوحنّا وسفر التكوين...). يُجمع الاختصاصيّون في التراث السريانيّ، الروحيّ اللاهوتيّ، على القول بأنّ ثيودورس كان مفسِّرًا من الطراز الأوّل فتحلّى بصفتين أساسيّتين هما البحث عن المُعطى الحرفيّ وتسلسل الأفكار، أو المعنى الدقيق والمنطق، أو الوضوح والتوازن. وهو كذلك عُرِف كعالم في اللاهوت، عالم جريء في مجال الدلالة على التجسّد، حيث إنّ يسوع المسيح هو «الإنسان المأخوذ والكلمة الآخذ» في واقع واحد غير متجزّئ.

إنّ أرثوذكسيّة هذا السريانيّ الفذّ ارتبطت، إثر وفاته، بمصير نسطور الذي أدين في مجمع أفسس (٤٣١)، فسهُلَ الأمر على مجمع القسطنطينيّة سنة ٥٥٣ في أن يحكم على مقالات كتبها ثيودورس حول علاقة الطبيعتين الإلهيّة والإنسانيّة في المسيح.

ص. دكّاش

## Pour un «Oriens Christianus» novus
### Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux
par Jean-Maurice FIEY, Coll. «Beiruter Texte und Studien», Beyrouth, 1949, 286 pages

في سنة ١٧٤٠ نشر الأب ميشيل لركيان (LEQUIEN) الدُّمينيكيّ كتابًا ضخمًا في ثلاثة مجلّدات كبيرة تحت عنوان: الشرق المسيحيّ، أُعيد طبعه لأهمّيّته سنة ١٩٥٨. وهو عبارة عن موسوعة جغرافيّة، ذكر فيها المؤلّف كلّ المدن والقرى التي كانت مقرًّا أسقفيًّا يومًا ما مع ذكر أساقفتها. ومن البديهيّ أنّ عملاً مثل هذا يحتاج إلى مراجعاتٍ مستمرّة، لدمج المعلومات الجديدة فيه.

كتاب الأب جان موريس فييه (FIEY) يهدف إلى تكملة قسم من المجلّد الثاني وتصحيح أخطائه، وهو القسم الخاصّ بالكنائس السريانيّة، الشرقيّة (الأشوريّة والكلدانيّة) والغربيّة (السريان الأرثوذكس والكاثوليك)، ما عدا الكنيسة المارونيّة إذ لم يتخصّص المؤلّف فيها.

يتألّف الكتاب من جزءين: الأوّل (ص ٤٤- ١٤٥) خاصّ بالمشارقة، والثاني (١٤٧- ٢٨٤) بالمغاربة. وكلّ جزء مرتّب ترتيبًا أبجديًّا، وفقًا لأسماء المدن بالفرنسيّة، فيسهل على القارئ إيجاد مطلبه. يذكر المؤلّف في كلّ بندٍ أو مادّة ما استجدّ عنده، مع سرد دقيق لجميع المراجع المتوفّرة بشتّى اللغات. ونظرًا إلى سعة اطّلاع المؤلّف، وأبحاثه العديدة السابقة في هذا المجال، أصبح الكتابُ كنزًا ثمينًا لا يُستغنى عنه، لا سيّما وأنّ المؤلّف أضاف إليه جدولاً يذكر جميع البطاركة وملوك الروم وملوك الفرس بتواريخهم، نقله من بحث للأب بولس هندو.

إلّا أنّنا كنّا نتمنّى بعض الإضافات والتعديلات:

١ - وضع فهرس أبجديّ للبلدان، وللأعلام، وفهرسًا بحسب البلاد (فارس، العراق، لبنان، سوريا، إلخ) تُذكر فيه البلدان.

٢ - وضع جدول بالاختصارات المستعملة (D.T.C., D.H.G.E, I.E, O.C, P.O.C.) إلخ...

٣ - استعمال أسلوب علميّ لكتابة الأماكن والأعلام بالحروف اللاتينيّة، فيؤسف أنّ

المؤلّف لم يستعمل ما يسمّى بـ transcription phonétique، فلا يمكن تميز المفخّمات (ح ص ض ط ظ) عن الحروف غير المفخّمة، وحروف المدّ عن الأصوات القصيرة، إلخ.

٤ ـ يا حبّذا لو أعطانا المؤلّف كتابًا آخر كاملًا، لا يكون بمثابة ملحق لكتاب لوكيان، بل يجمع ما جاء في الكتابين في كتابٍ واحد.

وعلى كلٍّ، فهذا العمل، على علّاته، مرجعٌ أساسيّ لكلّ باحثٍ في التراث السريانيّ وفي تاريخ الكنائس الشرقيّة. نتمنّى له انتشارًا واسعًا، شاكرين المؤلّف على جهده الجبّار.

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ

## مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة

نقلها من الأصل اللاتينيّ

للمطران يوحنّا منصور والمطران كيرلّس سليم بسترس والأب حنّا الفاخوري

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه وبيروت، ١٩٩٣، ٩١٦ صفحة، مجلّد

لطالما انتظرنا صدور هذه المجموعة في نصّها العربيّ، لا سيّما أنّ الأصل اللاتينيّ أُعلن رسميًا في ١٨ تشرين الأوّل ١٩٩٠، أي منذ ثلاث سنوات ونيّف. وكنّا نعلم أنّ هناك ترجمة يقوم بها في مصر، وبتفويض من السلطات الكنسيّة، لجنة من المختصّين، إلّا أنّها تأخّرت لأسباب نجهلها، حتّى جاءت ترجمة المكتبة البولسيّة. ولا ضير أن يكون لدينا في المستقبل أكثر من ترجمة ما دامت السلطات الكنسيّة توافق على ذلك، ... ومعلوم أنّ في ذلك التنوّع جمالًا.

يتقدّم المجموعة إعلان لقداسة البابا يوحنّا بولس الثاني يبيّن اهتمام الكنيسة الجامعة الدائم بشؤون الكنائس الشرقيّة وقوانينها، ويُظهر تاريخ تكوين المجموعة الحاليّة في شتّى مراحلها منذ البدايات حتّى أيّامنا. وممّا يجدر التنويه به أنّ هذه المجموعة أُعيد النظر فيها مرارًا وتكرارًا بعد مراجعات متعمّقة واستشارات دوريّة، وقد «وضعها الشرقيّون أنفسهم» على ما ورد بقلم البابا نفسه.

تتكوّن المجموعة من ثلاثين بابًا (ينقسم كلّ منها إلى عدّة فصول) تنطلق من «المؤمنين بالمسيح وما لهم وما عليهم جميعًا من حقوق وواجبات» إلى «التقادم ـ prescription ـ وحساب الوقت»، مرورًا بالسلطة والأبرشيّات والرهبانيّات والأسرار والمحاكمات وما إلى ذلك.

من حسنات هذه الطبعة أنّها، بالإضافة إلى إخراجها الأنيق، صدرت بهمّة ثلاثة من الأئمّة المعروفين، أوّلهم ملكيّ، والثاني لاهوتيّ، والثالث لغويّ، بحيث يكمّل أحدهم الآخر ويؤمّن، لعملهم المشترك، عناصر الدقّة العلميّة والفكريّة إلى جانب طلاوة الأسلوب.

ومن ميزات الطبعة أيضًا: معجم للألفاظ القانونيّة الواردة في النصّ، قسمه الأوّل عربيّ ـ لاتينيّ (ص ٨٠٧ ـ ٨١٨) وقسمه الثاني لاتينيّ ـ عربيّ (ص ٨١٩ ـ ٨٥٤).

وثمّة (ص ٨٥٥ـ ٩٠٥) جدول مفيد يبرز توافق القوانين بين هذه المجموعة الجديدة ومجموعة الحقّ القانونيّ الشرقيّ السابق ومجموعة الحقّ القانونيّ اللاتينيّ.

كذلك يُثنى على سلامة الأسلوب ومراعاة الترجمة جانب الدقّة على وجه الإجمال، مع ما يطرأ من خلل على كلّ عمل من هذا النوع ـ إذ الكمال لله وحده. فعلى سبيل المثال نشير إلى الطريقة السقيمة الدارجة لنقل العبارة اللاتينيّة non solum... sed etiam بأن تؤدّى على النحو الآتي: «ليس فقط... وإنّما». فقد جاء في نصّ القانون ١١٤٩: «هو مذرَّع ليس فقط بحقّ الادّعاء وإنّما بالدفع أيضًا»، في حين ينبغي القول: «... لا بحقّ الادّعاء فقط، بل بالدفع أيضًا» (أطلب كذلك القانون ١٥٤١ وسواه...)

وكذلك لنا مآخذ (وإن لم تكن أساسيّة) على طريقة تعريب الأعلام، إذ لم ندرِ هل كان النقلة قد راعوا فيها أسسًا منطقيّة. فلئن أوردوا (ص ٢٠) اسم الأسقف «إميل» عيد على ما عهدناه، دون تحويره بالتعريب، فلماذا شوّهوا اسم الأب جوجيك فدعوه «إيفانوس»، وكان الأولى بهم ترك الاسم على صيغته الأصليّة «إيڤان» كما هو مألوف في نقل الأسماء المعاصرة (هل نقول: السيّد «فرنسيس» ميتران، أو السيّد «غليوم» كليتون، أو ندعو رئيس وزراء الإنكليز «يوحنّا» مايجر؟) وكذلك سمّوا الكردينال باتشلّي (ص ١٨) «إفجانيوس» وهي لعمري صيغة مستغربة لا سيّما أنّها عُرّبت مرورًا باللفظ اليونانيّ، في حين كان الأبسط تركها على صيغتها الأصليّة الإيطاليّة التي بات الجميع يعرفونها: أوجانيو. ولو ساروا دومًا على طريقتهم المتّبعة أعلاه لتوجّب عليهم تسمية الكردينال باريكاتيل (ص ١٩) «يوسف» لا «جوزف» كما فعلوا...

إلاّ أنّ تلك الهنات ما هي سوى ذرّة في مقابل الوزنات الثقيلة التي حملتها لنا هذه الترجمة. وقد وُفّق أصحابها وأصدروها مشكورين في مهلة قياسيّة، وهي جدّ مفيدة للإكليريكيّين والمحامين والباحثين في شؤون الكنيسة على اختلافها.

أ. ك. ح.

## التجسّد فيض المحبّة

تأليف المطرانين يوسف ريّا وكيرلّس بسترس

سلسلة «الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم»، رقم ١٤، منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٣، ١٥١ صفحة

— هذا المؤلَّف دراسة وجيزة للتجسّد ولوجوه تطبيق نتائجه في حياتنا، وُضع بطريقة واضحة مبسّطة ليكون في متناول القارئ المثقّف غير المتخصّص.

في القسم الأوّل منه، وعنوانه «ابن الله يصير ابن الإنسان»، ينتقل الكاتبان من البحث اللاهوتيّ في التجسّد (ابن الله يصير ابن الإنسان) إلى الوجوه التي اتّخذها هنا التجسّد (حكاية التجسّد ـ إشعاع التجسّد ـ الأيقونة ـ مسكن التجسّد الكنيسةُ هيكل الله).

وفي القسم الثاني، وعنوانه «كلمة الله يصير كلمة الإنسان»، يبحث الكاتبان في رسالة

الإنجيل ودوره في الليترجية، ثمّ ينتقلان الى التصوّف في شتّى الميادين، وينتهيان بالكلام على الملكوت.

أ. ص. ح.

## لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة

### نشأته ـ تطوّره ـ مضمونه

تأليف الأب وليم سيدهم اليسوعيّ

سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٧٥ صفحة

يسعى المؤلّف إلى سرد الأمور في واقعها، وإلى إظهار ردّات الفعل الرسميّة وغير الرسميّة، وكيف شقّ لاهوت التحرير طريقه بثبات مستندًا إلى تفسير خاصّ للكتاب المقدّس وغير آبهٍ تمامًا للجدليّة المادّيّة ونتائجها. وقد طالما وصم بوصمة الماركسيّة، إلاّ أنّ المراحل التي مرّ بها تنمّ عن إرادة صادقة في تفسير المسيح الذي تميّزت مسيحانيّته بأنّها تهتمّ بالفقراء والمظلومين وتسعى إلى إعطائهم حقوقهم المشروعة.

وبالإضافة إلى ما قام به الأب سيدهم من تحاليل، فإنّه نشر مقاطع مستفيضة من الرسالة الخطيرة التي كتبها الأب بدرو أرّوبه الرئيس العامّ السابق على الرهبانيّة اليسوعيّة متوجّهًا إلى أبنائه في أمريكا اللاتينيّة ـ، وفيها من عمق التحليل وبعد النظر وسديد التوجيه وخالص الروحانيّة ما يجعلها وثيقة أساسيّة لا يستغنى عنها في هذا المجال.

كتاب الأب سيدهم، على اتضابه، عرض واضح متكامل مفيد لمَن يريد الاطّلاع على مدرسة لاهوتيّة مثّلت دورًا لا يستهان به، وذكّرت الكنيسة أنّه يترجّب عليها أن تفتح نوافذها لكلّ فكر ينبع من حياة البشر ومعاناتهم ليقودهم في مسيرتهم الأرضيّة نحو ما يرفعهم إلى العلاء.

إغناطيوس عبده خليفه اليسوعيّ

## إلهي لا نفع له... مديح المجّانيّة

تأليف الأب شارل دُلبه اليسوعيّ

نقله إلى العربيّة الخوري يوحنّا الحلو

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٨٥ صفحة

قد يجفل بعض قرّاء القسم الأوّل من العنوان! هل يُعقل أن يكون الله غير نافع؟ فيسارع القسم الثاني إلى الطمأنة: إلهي هو المجّانيّة التامّة. والمجّانيّة لا تبغي نفعًا ولا يُبتغى منها نفع. المجّانيّة هي والمحبّة صنوان، وإن طُلب من المحبّة نفعًا شوّهت.

خير ما نعرّف به طروحات هذا الكتاب أن ننقل ما ورد تأكيدًا لها بقلم الأب فرنسوا ڤاريون في آخر مؤلّف طُبع له ـ بعد وفاته ـ سنة ١٩٩٢ بعنوان Vivre le Christianisme (منشورات Centurion، باريس، صفحة ٥١): «مديح الله هو أيضًا ـ تمالكوا عن الشكّ ـ

الاعتراف بأنّه لا نفع له. الله لا نفع له. وإنّنا لندعم الإلحاد عندما نتكلّم على إله ينفع شؤوننا البشريّة. فمثلُ ذلك المفهوم يفضي بنا إلى مسيح إنْ هو إلاّ رائد ثورة اجتماعيّة وسياسيّة. والأفكار المماثلة كثيرة في أيّامنا. إلهٌ نافع... إلى أن ندرك أنّه لا نفع له البتّة. فعلى صعيد الثورة الاشتراكيّة، من الممكن الاستغناء عنه تمامًا. (...) كتب الأب ڤالاديه في مقال ظهر له في مجلّة دراسات (Etudes) وكان له صدى بعيد: «لا نتكلّم على الله كلامًا حقًّا إن صوّرناه بصورة قدرة تخدم شؤوننا. فصورة الله تتشوّه إن كانت صورة إله نافع. والإيمان المسيحيّ يقودنا إلى الاعتراف بالله على أنّه الله».. تلك هي المجّانيّة».

ك. ح.

## المسيح والعذراء في الصوفانيّة

### تأليف الأب إميل الحاجّ البولسيّ

سلسلة «الشهود»، رقم ٤١، المنشورات البولسيّة، جونيه - بيروت، ١٩٩٣، ١٨٩ صفحة

الأب إميل الحاج كاتب مخصاب له ما يربو على العشرين كتابًا، تجمع بين المتعة والفائدة الروحيّة والأدبيّة، فضلًا عمّا يوشّحها من أسلوب ناصع البيان. وكتابه الأخير عن «المسيح والعذراء في الصوفانيّة» يبغي تسليط الأضواء على تلك الظاهرة الخارقة التي شغلت الناس، في دمشق خاصّة، منذ عشر سنوات ونيّف، وهي سيلان الزيت من يدي السيّدة ميرنا الأخرس نظّور بتواتر ملحوظ، مرفقًا في بعض المناسبات بظهور آثار دامية على جسمها. وكتب الأب الحاجّ يسعى جاهدًا في ألّا يصدر حكمه في الموضوع، علمًا أنّه يروي الأحداث بحماسة وتأثّر ملحوظين. والكنيسة الرسميّة، هي أيضًا، لم تقل كلمة الفصل حتّى الآن لأنّها ما زالت تتابع الظاهرة باهتمام وتروٍّ على مألوف عادتها. وقد لفت نظرنا، بين ما أدلى به الشهود العيان، ما قاله الأب علم إلياس العلم (ص ١٢٨-١٣٩) فهو يدعو إلى الفطنة مع احترام أصحاب العلاقة، وإلى الترقّب في الصلاة، وإلى الخضوع لما تقرّه الكنيسة. ومن هذا المنطلق، ومع رغبتنا المخلصة في أن يتمجّد الله وتكرّم العذراء من خلال ظاهرة الصوفانيّة، كنّا نتمنّى لو لم ينعت المؤلّف الزيت المعنيّ «بالزيت المقدّس»، مستبقًا بذلك قرار الكنيسة. وإنّه، على كلّ حال، لمشكور.

ك. ح.

## المسيح في مرآة العصر

### تأليف لير تاكسل - ترجمة حسّان إسحق

توزيع مكتبة اليراع، طرطوس (سورية)، ١٩٩٣، ٤٤٥ صفحة

وا خجلاه! ويا لهفي على المؤلّف والمؤلَّف، وعلى الناشر وما نشر. فهذا الكتاب هو في الحقيقة، كما سنبيّنه، وصمة عار في جبين كاتبه، ولا يشرّف ناشرَه: ليس فيه

مقدار ذرّة من العلم ولا قطرة من ماء الحياء، بل هو نسيج من ثيبه الاطّلاع، وأنصاف المداخلات النقديّة لا بل أرباعها، والكثير من الكلام الخبيث والطعن المبطّن يوجّه إلى أقدس المقدّسات في شخص السيّد المسيح.

تُرى ما الذي دعى «مكتبة اليراع» في طرطوس فجعلها تدفع إلى القرّاء هذا الكتاب؟ أهي قيمته العلميّة؟ أهي الرغبة في النيل من معتقدات المسيحيّين؟ ففي كلا الافتراضين إنّها مذنبة وذنبها جسيم.

يدّعي مصنّف الكتاب أنّه يبحث في الإنجيل بحثًا علميًّا، فيُلحِق بعنوانه الأساسيّ السؤالَ التالي: «الإنجيل كتاب مقدّس أم جَمْع من الأساطير؟» وبالطبع لا تمرّ صفحة من صفحات الكتاب إلّا ويُظهر فيها المؤلّف «العلّامة» أنّ الإنجيل أسطورة ومجموعة خرافات. ولكن، ما دمنا نذكر المؤلّف العلّامة، فمَن هو يا تُرى، وما اسم كتابه في لغته الأصليّة؟ ليس من إشارة في النسخة العربيّة، وبحسب ما نعرفه عن مؤلّفات أُخرى أصدرها الكاتب، فمصنَّفه وُضع منذ ما يقارب المائة السنة، وصاحبه غير معروف البتّة في أوساط علماء الكتاب المقدّس. أمّا علمه المزعوم فلا يرتكز إلّا على إحصاء ما يبدو له متناقضات في الإنجيل، في حين أنّ أصغر المطّلعين اليوم في هذا الميدان يعرف أنّ هناك فنونًا أدبيّة في كتابة الأسفار المقدّسة ولا يبقي الأخذ دومًا بحرفيّة النصوص.

ولكنّ الأخطر في هذا الكتاب هو غير ذلك. فلو اكتفى صاحبه بمناقشة صحّة الأناجيل من الوجهة العلميّة - حتّى المزعومة - لسامحناه. فلن يضيرنا أن يرفض أحدهم معتقدنا سواء استند إلى علم أو لم يستند، فهو حرّ ونحترم حرّيّته. إلّا أنّنا لا نقبل أن يقضي صحابة كتابه ساخرًا هازئًا من شخص هو أكرم الأشخاص عند المسيحيّين، فضلًا عمّا يكنّ له أخوتنا المسلمون من احترام وإجلال. كيف يسمح هذا الكاتب لنفسه أن يلصق بشخص السيّد المسيح كلّ التهم التي يزخر بها مصنّفه. فيسوع ثمّة يدعى دومًا «ابن الحمامة» أو «الكلمة السائرة على قدمين». وهو، بحسب الكاتب، عديم التواضع والمنطق (ص ١٤٤- ١٤٥)، وتعاليمه غامضة «وأفكاره الأخلاقيّة فيها، مثلُ حبّات الجواهر النادرة الملقاة في كومة هائلة من النفايات» (ص ١٧٣). فالمسيحيّة هي مراءاة ولا أخلاقيّة (ص١٧٥)، والمسيح نفسه مشكوك في سلوكه وأخلاقه، إنّ ساعدتْه النسوةُ الثريّات بأموالهنّ فلأغراض مشبوهة، وإن رأف بالخاطئات والزواني فلكي يقيم معهنّ علاقات حميمة (١١١- ١١٢ و ١٨٩- ١٩٠)، وإن كان يؤثر يوحنّا بن زبدى على سائر الرسل، فلنوايا مُبيَّتة غير صافية (٢٤٦). كما أنّ العجائب التي صنعها يسوع هي هراء بهراء، وجلّ ما وجده الكاتب ليحكم على تحويل الماء خمرًا في قانا الجليل هو أنّه «بهذا يكون يسوع قد أفاد السكارى» (٧٨).

لا داعي إلى الإطالة في سرد تلك المخزيات، إلّا أنّنا نشير قبل إسدال ستار الحياء

إلى أنّ رداءة المضمون يوازيها رداءة في النصّ العربيّ. فمن الواضح أنّ الترجمة أجريت على عجل - لأغراض تجاريّة؟ - ولم يأتِ التدقيق اللغويّ، المنوّه به في مطلع الكتاب، بنتيجة تذكر. فالأغلاط اللغويّة والنحويّة تُعدُّ بالعشرات، نذكر بعضًا منها فقط على سبيل المثال: «الهزى» بدلًا «من الهزء» (٥٩)، «للأسف لا» بدلًا من «لا، ويا للأسف» (٦٠)، «لن يكون النبيّ نبيًّا بالنسبة لأخيه» بدلًا من «لن يكون النبيّ نبيًّا في نظر أخيه» (٦١)، «يقدّم له حجرًا أمْلَسًا» بدلًا من «... أمْلَسَ» (٧٦)، «يقبّلان بعضيهما» عوضًا عن «يقبّل أحدهما الآخر» أو «يتبادلان القُبَل» (٩٦)، «صيّادوا الكلاب» عوضًا عن «صيّادو...» (١٣٢)، «كان القاربان مملوءان» (١٣٢)، «كان هؤلاء الموظّفين» (١٤١)، «الرزائل» (١٤٣)، «يمكن للمرئ» (٤٢١)، «اللفات الخمس عشر» (٤٢١)، إلخ، إلخ.

ختامًا نكرّر ما سبق أن قلناه: إنّنا نستنكر أشدّ الاستنكار إصدار مثل هذا الكتاب إنْ لافتقاره إلى كلّ مقوّمات العلم من معلومات ومنهجيّة ومواكبة للدراسات الحديثة، وإن لتهجّمه السافر على رموزنا المقدّسة وتمريغه في الحمأة يسوع بن مريم الذي يجلّه المسيحيّ والمسلم على حدّ سواء، والذي باسمه ومثله نطلب المغفرة للكاتب (لأنّه ممّن «لا يعرفون ما يفعلون»)، وللناشر الارعواء عسى أن يحترم شعور مواطنيه أيًّا كانت ملّتهم.

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

## شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/يناير، وتمّوز/يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرَت أو لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.



بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

| | |
|---|---|
| في لبنان وسورية | ٧ دولارات أميركيّة |
| في مصر | ١٥ دولارًا أميركيًّا |
| في البلدان العربيّة الأخرى | ٢٢ دولارًا أميركيًّا |
| في أوروبا | ٣٠ دولارًا أميركيًّا |
| في أميركا | ٣٥ دولارًا أميركيًّا |

**Abonnement annuel (frais de port compris)**

| | |
|---|---|
| Liban et Syrie | 7 dollars US |
| Egypte | 15 dollars US |
| Autres pays arabes | 22 dollars US |
| Europe | 30 dollars US |
| Amérique | 35 dollars US |

## مجموعات «المشرق»

ثمّة أعداد قديمة من المشرق متوفّرة، بعضها في مجلّدات مكتملة، وبعضها متفرّق.

وهناك مجموعات كاملة من المجلّدات الأربعة والأربعين الأولى (١٨٩٨ - ١٩٥٠).

فيمكن مراجعة إدارة المجلّة في هذا الشأن.

LXVIII[e] année Janvier-Juin 1994

## SOMMAIRE

# المشرق

# المشرق

مجلّة ثقافيّة جامعة
تصدر مرّتين في السنة
عن «دار المشرق» ـ بيروت





**الإدارة والتحرير**

دار المشرق،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
بيروت، لبنان
الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٣٢٦١١٠
التلكس: 42733 IMPACT LE

**Direction et Rédaction**

Dar el-Machreq,
B.P. 166778
Beyrouth, LIBAN
Téléph: 202423, 326110
Télex: 42733 IMPACT LE

## محتويات العدد

مراجعة الكتب:

«بهاء الحقيقة»،

# الرسالة البابويّة وتأسيس الأخلاق ثانيةً

للأب سليم دكّاش اليسوعيّ°

إنّ إذاعة رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني، «بهاء الحقيقة» حول القضيّة الأخلاقيّة وموقف الدين منها، في الخامس من شهر تشرين الأوّل ١٩٩٣، لم تكن وليدة المصادفة ولم تكن صوتًا وحيدًا يعالج موضوعًا سقط وتهاوى مع الزمن. فموضوع الرسالة هو من المواضيع الأساسيّة، التي تهمّ المجتمعات شرقًا وغربًا، وهو موضوع مرتبط بالأزمة الحاليّة التي تسيطر على إنسان اليوم. وعندما دعت أُسرةُ مجلّة «المشرق» إلى التفكير في رسالة البابا «بهاء الحقيقة»[١]، أردنا أن نساهم فكريًّا في معالجة موضوع أهمّيّة الفكر الخُلُقي في حياة الفرد والجماعة، وفي الموازنة بين الحقيقة الثابتة والحرّيّة الفرديّة أكانت شكليّة أم حقيقيّة، وفي تقدير المقاييس والمعايير والحقوق الإنسانيّة التي لا بدّ من وضعها أو استنباطها لتنمو الحياة وتتمّ المحافظة على الحياة. في الزمن الماضي القريب طُرح السؤال، «ماذا عليّ أن أفعل؟» من الوجهة الفلسفيّة، وهو ما زال يُطرح اليوم في عصر الحداثة،

---

(°) رئيس تحرير مجلّة المشرق.

(١) عُقدت في هذا الصدد ندوة بمعهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف صباح السبت ١٥ شباط ١٩٩٤، وشارك فيها الآباء جورج خوّام (من الجمعيّة البولسيّة)، وجوزف بوحجر، سليم دكّاش، عزيز الحلّاق، جان لوكلِن، فرانك رامسبرغر، كميل حشيمه (من الرهبانيّة اليسوعيّة) والدكتور جاد حاتم. وتنشر تباعاً بعض المحاضرات التي أُلقيت في أثناء الندوة.

أينما وُجد هذا العصر. وعندما نطرح موضوع ماهيّة وجوب الفعل، لا بدّ لنا أن نتناول في الوقت عينه موضوع أساس القرار الخُلُقي. فأين هو مصدر ذلك القرار؟ هل هي الشريعة؟ هل هو الوازع الفرديّ؟ هل هو العقل أم الضمير؟

والواقع أنّ صدور رسالة البابا أتى في زمن ينشط فيه الفكر الغربيّ المعاصر اليوم في الكتابة والتفكير في موضوع الأخلاق من الباب الواسع. فبعد أرسطو وإيمانويل كانط وسبينوزا وهيغل وغيرهم، ينشط الفكر الغربيّ مع ليفيناس وكونش وفايل وفالاديه[٢] وغيرهم في الكتابة حول مختلف أوجه موضوع الأخلاق حتّى إنّه أصبح قضيّة القضايا. فأمام ما تقوله العلوم الإنسانيّة وإزاء القضايا المتعدّدة التي تتناول جوهر الإنسان ومصيره، لا بل مصير مجتمعات بأسرها، وحيال سقوط النظام الإيديولوجيّ الشيوعيّ، وعند مواضيع تتناولها وسائل الإعلام بشيء من الإثارة كاستعارة البطن الحامل والمعالجات التحليليّة الوراثيّة واستمراريّة الحياة بشكل اصطناعيّ وموضوع حقوق الإنسان وواجباته، يتحرّك الفكر الفلسفيّ الأخلاقيّ في اتّجاه إعادة النظر بالخطاب الأخلاقيّ وفي اتّجاه تطوير خطاب يتلاءم مع حاجات الزمن الحاضر.

ويتردّد تعبير «العودة إلى النظام الأخلاقيّ» في الخطاب الفلسفيّ الحاليّ، وهو يرتبط أكثر ما يرتبط بفلسفة كانط الأخلاقيّة المبنيّة على قوّة التميز والإدراك وكذلك، وبصورة هامشيّة أحيانًا، بفلسفة هيغل الأخلاقيّة التي تشدّد على القرار الإراديّ. وإذا ما أردنا أن نختصر الحالات التي تحاول فيها الفلسفة الأخلاقيّة أو الفكر الأخلاقيّ أن تضع بعض المقاييس لضبطها وتقدير المبادئ، التي تساعد في إدراك الأفضل، نستطيع أن نتبيّن التالي: الظروف أو الحالات التاريخيّة وقاعدتها حقوق الإنسان، الحالات

(٢) لكلّ من الفلاسفة الكبار كتابه الذي يتضمّن رؤيته في الأخلاق: من كتاب الأخلاق لأرسطو إلى قواعد الحكم الخلقيّ لكانط ومبادئ فلسفة الحق لهيغل والمؤلّفات الحديثة، تمتدّ المحاولات والتصوّرات نظراً إلى ما لهذه القضيّة من أهميّة في حياة البشريّة.

التقنية العلميّة وقاعدتها القواعد الأخلاقيّة بما يخصّ المحافظة على الحياة، الحالات الاجتماعيّة وقاعدتها قانون الاجتماع...

واتّجاه الفكر الأخلاقيّ هو أنّ النُّظُم الأخلاقيّة الجماعيّة الخاصّة بشعب هي نظم نسبيّة، والنظم الأخلاقيّة المهنيّة وبعض النظم الأخرى التي أثبتت أنّها فنّ السعادة والإسعاد، هذه النظم كلّها لا تبرير كونيّ شامل لها. ولا شكّ أنّ الأخلاقيّة الأساسيّة أو النظام الأخلاقيّ الأساسيّ الذي سعى الفكر المعاصر إلى تطويره عقلانيًّا هو نظام حقوق الإنسان التي لا تتأسّس على عقيدة أو اعتقاد، على دين أو إيديولوجيّة، بل على المطلق الذي هو علاقة الإنسان بالإنسان من ضمن الحوار. ماذا يعني، في أفكار خمسة، «إعادة تأسيس الفكر الأخلاقيّ» أو «عودة الأخلاق»، وهو تأسيس يراه إنسان الحداثة الحرّ المستقلّ.

أ - تأسيس الفكر الأخلاقيّ ثانية يعني أنّه للإنسان الحقّ المطلق في أن يحكم وأن يميّز التمييز العقلانيّ الأخلاقيّ، وهنا يعني أنّ هذا الحكم ضروريّ وأنّ الأحكام الأخلاقيّة هي ضروريّة إذ إنّها تنشد الخير، أي أنّ الضمير له الحقّ بأن يقرّر بهذا الاتّجاه أو بذلك. تأسيس الأخلاق هو أنّ للإنسان القدرة على أن يحكم على الأعمال الإنسانيّة مهما كان نوعها، وقاعدته هي الفكر الأخلاقيّ نفسه.

ب - تأسيس الفكر الأخلاقيّ هو ضروريّ اليوم، في مفهوم الفكر المحدّث، لأنّ القاعدة المشتركة سقطت ولأنّ الضمير العامّ المعاصر هو في أزمة ولأنّ الإجماع حول العديد من الأمور لم يعد إجماعًا، بل إنّ الفوضى انتشرت وتوسّعت دائرتها. فهناك انقلاب في المقاييس والمعايير والقيم! إذ إنّ ما كان يُعدّ من باب الرفض والعصيان، أصبح اليوم من مقوّمات الحرّيّة والاستقلاليّة والذاتيّة: فالكثير من المسلّمات أصبحت موضوع بحث، ولا بدّ من وضع التصوّرات الخُلقيّة المسلكيّة في مجال العلاقات ضمن العائلة والعلاقات بين الجنسين وفي إطار الحياة المهنيّة والاقتصاديّة والمدنيّة العامّة. والخلقيّة على الصعيد الفرديّ، هي موضع

السؤال، حيث إنّ العديد من المفاهيم هي بحاجة إلى إعادة تحديد: الحكم الأخلاقيّ، والقرار الخلقيّ والشجاعة والحقيقة والصراحة والمسؤوليّة والحريّة الفرديّة...

ج - وعندما يتحدّث البعض عن إعادة تأسيس الأخلاق، فهو يتطرّق، استنادًا إلى الفكر المعاصر الفلسفيّ، إلى تأسيس تربية أخلاقيّة. وإذا كان من الصعب القول إنّ على تربية جيل اليوم أن تتمّ وفق مقاييس الماضي أو كما تربّى الأقدمون، فإنّه من الضروريّ، لا بل من الواجب أن يقال لا بدّ من السير في عمليّة التربية قُدُمًا، عمليّة التربية الأخلاقيّة، وإلاّ يكون الإنسان قد اعتبر نفسه مستقيلًا في هذا المضمار. فالإرادة التربويّة الأخلاقيّة هي شاملة ومن مقوّمات الهويّة الإنسانيّة إذ إنّها تبغي، وهذه وظيفتها، أنسنة الإنسان وهي بالتالي إرادة من أجل المستقبل ولا بدّ أن تستمرّ حيّة فاعلة.

د - إنّ تأسيس الأخلاق وحده يتيح لنا أن نتحدّث عن «نموّ خلقيّ» وأن نقبل بشيء هو من باب الرجاء ألا وهو أنّ للتاريخ معنًى واتّجاهاً أو توجّهاً من الجيّد إلى الأفضل. ألم تنتقل المجتمعات من قانون الانتقام والاستعباد والتعذيب من دون رادع والاقتصاص من دون وازع إلى وضع أفضل اليوم؟ هذا يعني أنّ هناك مبادئ أخلاقيّة وممارسات هي أفضل من غيرها. في هذا المجال لا بدّ من المراقبة والتمييز والمقارنة للوصول إلى ما هو أفضل ولا بدّ من القبول بأنّ هناك مبادئ لها صفة الإطلاق والشمول أكثر من غيرها. وهذا يعني، إذا ما أصبح ذلك المبدأ قاعدة شموليّة، أنّ النموّ ممكن وأنّ الجميع سيسعون إلى ما يجعل ذلك المبدأ واقعًا.

هـ - وأخيرًا، النظام الخُلُقيّ له وجهان في تأسيسه: الأساس السلبيّ هو الحرّيّة المطلقة، والأساس الإيجابيّ هو القانون. فمن هذا الباب، يسعى الفكر الغربيّ إلى التوازن بين الأوّل والثاني، وإلى المعارضة بينهما كمبدأين أساسيّين، لا يستطيع الفكر الأخلاقيّ العمليّ أن يتخلّص من الواحد إذ يحافظ على الآخر. هنا تطرح الأسئلة الكثيرة: أين حدود الحرّيّة

وأين هي حدود القانون؟ كيف يحمي القانون الحرّيّة وكيف تحمي الحرّيّة القانون أكان وضعيًا أم طبيعيًا؟ ومَن له الحقّ في استنباط المقاييس التي تحمي الحرّيّة والنظام الأخلاقيّ؟

ويشدّد الفكر الفلسفيّ، على وجه العموم، على الحرّيّة كضرورة للأخلاق بمقدار ما أنّ إرادة الخير هي في الوقت عينه طلب الحرّيّة لنفسها ومطلبًا أخلاقيًا. وإذا ما أردنا التعمّق في دعوة الحرّيّة، لرأينا أنّها تتضمّن الأخلاق كلّها، إذ إنّ الحرّيّة لا تستطيع أن تطلب لنفسها ما هو معادٍ للحرّيّة أو اللاحرّيّة. فالأخلاق، بعبارة أخرى، ليست أمرًا خارجيًا أو هامشيًا بالنسبة إلى الحرّيّة، بل هي الحامل لها.

إلّا أنّ إعادة تأسيس الأخلاق، وإن ارتبطت الأخلاق والقواعد والقوانين بالحرّيّة، يصطدم بعقبة كبيرة مردّها انفصام العرى، الذي سبّبته الحداثة، بين عقلانيّات ثلاث هي التالية:

- العقلانيّة التقنيّة الاقتصاديّة،
- العقلانيّة الأخلاقيّة،
- والعقلانيّة الجماليّة(٣).

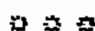
فالعقلانيّة الاقتصاديّة هي غنيّة، قاسية، وهي لا تتلاءم دومًا مع قوانين العقلانيّة الأخلاقيّة، ولا شكّ أنّ الإنسان المعاصر، بوجه خاصّ، يعيش بعيدًا عن ذاته، عندما لا يستطيع دومًا أن يضع موضع الفعل قناعاته ومبادئه الوجدانيّة. أمّا العقلانيّة الجمانيّة فهي تُعتبر أمرًا هامشيًا لا يؤثّر على مصير الإنسان ووجوده. لا شكّ أنّ هذا الانفصام هو ضروريّ... من أجل الفاعليّة الموضوعيّة والنجاح الاجتماعيّ. إلّا أنّ هذا النجاح ولّد البلبلة وأصبحت العقلانيّة الأخلاقيّة وكأنّها أمر تراثيّ أو مجرّد لوحة من الماضي.

غير أنّ العالم اليوم، في وقت أخذت فيه الأزمات تتلاحق وتتمادى،

(٣) هذا التصوّر هو لعالم الاجتماع الألمانيّ المفكّر ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) وقد أكّدت هذا الانفصام أبحاث الفيلسوف الألمانيّ يورغن هابرماس.

وهي من كلّ نوع، عاد من خلال الفكر الأخلاقيّ إلى وضع العقلانيّة الأخلاقيّة في مركز الوسيط، لأنّ العقلانيّة التقنيّة مهدّدة بالسقوط من دون قواعد ضابطة فاعلة، والعقلانيّة الجماليّة مهدّدة بالفناء والتهميش إن لم تجد معنى لذاتها من خلال الخير الفرديّ والخير العامّ. هذا كلّه يؤكّد اليوم أهمّيّة مكانة الفكر الأخلاقيّ لا من خلال محتوى معيّن فقط، بل لأنّه سعي إلى الخير.

وعندما نتحدّث عن الحرّيّة والأخلاق كأساس للسعي إلى الخير، فهذا يعني، وهذا ما يتصوّره الفكر المعاصر أنّ الشرّ هو هنا في العالم. إنّه موجود. والفكر الفلسفيّ يسعى إلى تطوير العقلانيّة الأخلاقيّة الجامعة، التي تأخذ بعين الاعتبار وجود العقلانيّة التقنيّة الاقتصاديّة والعقلانيّة الجماليّة. وهو يسعى إلى ذلك بجدّيّة لأنّ الشرّ، وإن لم يتمّ الحكم بمصدره، هو من باب المقولة الذاتيّة أو التعيين المرتبط بالفرد المفكّر الناطق. ولذلك وجب على هذا الفرد أن يفكّر في كيفيّة تصوّر الخير من خلال الممارسة والفعل.



إنّ رسالة البابا تندرج في إطار تساؤلات الإنسان المعاصر حول وجهة الحياة ومعناها، وفي إطار ما يحاول الفكر المعاصر النظاميّ أن يتصوّره من قواعد ومبادئ للعقلانية الأخلاقيّة. ومن الطبيعيّ أن تتضمّن هذه الرسالة نوعاً من البلاغ والموقف الذي يؤسّس الأخلاق، لا على الانسان فقط، بل على ما يتعدّى الإنسان ويتجاوزه، إذ إنّ التجاوز والمطلق هما في الإنسان، إلّا أنّهما لا يتقيّدان بحدوده.

# الناحية الكتابيّة وأثرها في الناحية الأخلاقيّة

## دراسة نقديّة حول الرسالة البابويّة «رونق الحقيقة»(٥)

الأب جورج خوّام البولسي(٥٥)

### مقدّمة

إنّ الوثيقة التي نحن في صدد معالجتها «رسالة» بابويّة موجّهة، أوّلاً، إلى أساقفة الكنيسة الكاثوليكيّة، وإلى رعاتها ومؤمنيها ورجالات الفكر فيها، وجميع المولجين بنشاطات مختلفة على صعيد التعليم والتربية والتوجيه وفق النهج المسيحيّ الكاثوليكيّ. وهي مطروحة، ثانيًا، كوثيقة كنسيّة رسميّة أمام ضمائر الإخوة المسيحيّين الآخرين، سلطات كنسيّة ومؤمنين، الذين لهم كلّ الحقّ أيضًا في النظر مليًّا في أحكامها وتصويباتها وتعليمها. كما أنّها تخاطب، ثالثًا، كلّ إنسان أخٍ في الأسرة البشريّة. هذه هي هويّتها في عمقها؛ لذلك تدعى «رسالة».

والرسالة التي دون قارئ خطاب دون مستمع. ولمّا كانت هذه الوثيقة هكذا، على نحو ما هي عليه، رسالةً إلى المؤمنين وغير المؤمنين، بات من حقّ الجميع قراءتها واستفسارها عن محتواها وسبر إثباتاتها وتمحيص الخلاصات التي انتهت إليها، سعيًا في التجاوب معها وتجاوبًا مع مشيئة الساعي إليها، الذي أرادها لضرورتها ورغب إلاّ عن المجيء بها.

(٥) آثر كاتب المقال عبارة «رونق الحقيقة» لترجمة *splendor veritatis*.

(٥٥) أستاذ الكتاب المقدّس في معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت - حريصا (لبنان).

ولكن شتّان ما بين قراءتها كنصّ وقراءتها كرسالة. إنّ الرسالة نصّ وفي النصّ إبلاغ. وإن ربا عدد القارئين للنصّ وعظم لفيف الواقفين على مضمونه فالجادّون في تلقّف «الإبلاغ» والغائصون في تمحيص مقوّماته قلّة، لأنّهم يبحثون في دعائم الرسالة ويروزون استقرار الأفكار فيها، ومنشدهم من عملهم نيل لا يروم سوى خدمة «رونق الحقيقة»، التي تجهد الرسالة في إعلائه وإبلاغه. فقراءة الرسالة لدى هذه الفئة من القرّاء هي قراءة نقديّة مختصّة ومعنيّة باستجلاء رسوخ الأفكار وصوابيّة البلوغ إليها وموضوعيّة صياغتها. إنّها قراءة للرسالة في عمق ما تريد هذه تبليغه.

ضمن هذا النهج تندرج قراءتنا للرسالة. إنّنا سوف نقود بحثنا وفق الناحية الكتابيّة فيها، أي القاعدة التي عليها يرتفع بناء الرسالة كلّه، لكي نتطلّع من خلاله على الأثر الحاسم في وجهة بناء الناحية الأخلاقيّة التي تتطرّق إليها الرسالة، جاعلةً منها محور اهتمامها الرئيسيّ.

ولكن، لمّا كانت الرسالة مؤلّفة من فصول ثلاثة، مختلفة في ما بينها من حيث النظرة الفكريّة، وجُب علينا بالتالي العمل على التلاؤم وبنيتها. «فالفصل الأوّل كناية عن تأمّل عميق وجليّ وبديع في مشهد الشابّ الغنيّ...» (مقدّمة، صفحة ٨[٥])؛ بينما يستعرض الفصل الثاني مختلف النظريّات الحديثة «التي في وسعها تشويه الإدراك الصحيح للعقيدة الأخلاقيّة الكاثوليكيّة... ثمّ يناقشها» (صفحة ٨). أمّا الفصل الثالث فهو كناية عن «نداء إلى تعاون السلطات المدنيّة واللاهوتيّين والأخصائيّين في علم الأخلاق...» (صفحة ٩)، في مسعى تحزيضيّ بحت ينأى عن الاهتمام الحصريّ بنصول الكتاب المقدّس. لذا، فقد قصرنا بحثنا على الفصل الأوّل من الرسالة، حيث تستأثر الناحية الكتابيّة بكلّ الاهتمام. واجتهدنا في تحليله بغية إبراز الطريقة التي تسلك فيها الرسالة في استخدامها نصوص الكتاب المقدّس.

---

(٥) الطبعة المستعملة هي التي صدرت بالفرنسيّة عن داري Mame/Plon في تشرين الأوّل ١٩٩٣.

يدور الفصل الأوّل من الرسالة حول مشهد الشابّ الغنيّ كما يرد في إنجيل متّى ١٩ : ١٦-٢١، فيتناوله آية آية في تحليل دقيق للتعابير، ويلج فيه بُعدَ المعاني من خلال فحص المواقف المتبادلة والغوص في أبعاد النفس. كما تبرز المقدرة على تثبيت النتائج التي يبلغ إليها التحليل، إذ يأتي باستشهادات كتابيّة وآبائيّة ومجمعيّة تصبّ كلّها في خانة النتيجة المدركة، دون أن يخلو في الوقت نفسه من شفافيّة روحيّة وتأمّليّة، ووضوح في التعبير، وسلاسة في الصياغة، وسموّ الغاية التعليميّة، ولا سيّما الأخلاقيّة منها. لكنّ هذا كلّه منوط في مجمله بالقراءة التفسيريّة التي يعتمد عليها الشرح للمقطع الإنجيليّ المذكور، كما يبدو جليًّا من خلال التأكيد التالي، الوارد في الصفحة ٢٨ من الرسالة:

«على نحو ما جرينا في القسم السابق من جواب يسوع، ينبغي على هذا الأخير أن يقرأ ويفسّر في إطار الرسالة الأخلاقيّة بكاملها للإنجيل...».

ثمّة إذًا في انطلاقة المعالجة التحليليّة لنصّ المقطع الإنجيليّ قراءة تفسيريّة محدّدة، يعتمد عليها كاتب الفصل الأوّل للرسالة الذي ينظر إلى الإنجيل بكامله وكأنّه «رسالة أخلاقيّة». لذا، ينبغي من ثمّ علينا النظر عن كثب إلى الطريقة التي يتّبعها كاتب رونق الحقيقة، في قراءته التفسيريّة المحدّدة التي يطلّ بواسطتها على رسالة الإنجيل الخلاصيّة، وينبش ما في هذا الكنز من درر حياتيّة ثمينة.

إنّنا، إذ ما نظرنا بعين التحليل العلميّ إلى العرض الذي يقدّمه الفصل الأوّل من الرسالة رونق الحقيقة، في شأن تفسير مقطع الشابّ الغنيّ، لأمكننا أن ننفذ إلى إثبات ثلاثِ طرائقِ قراءة يضطلع بها كاتب الرسالة:

١ - قراءة تفسيريّة، وهي قراءة موضوعيّة يلازم فيها الشرح معطيات المقطع المباشرة؛

٢- قراءة تأويتيّة، وهي قراءة يقتطع فيها الشرح رسالة النصّ المعالج فيعلبها على نحو مطلق، ويرى فيها أمثولة تنطبق على الحالة الراهنة؛

٣- قراءة روحانيّة، وهي أبعد القراءات عن النصّ، إذ ينبسط الشرح في رحاب التأمّل ويستسلم لوثبات الذاكرة وطفرات القلب في جوّ من الورع والتعظيم.

كما لا يفوتنا أن ننوّه إلى إيثار الرسالة مقطع الشابّ الغنيّ كما يرد في إنجيل متّى ١٩: ١٦ وما يلي، بالرغم ممّا تورده في صريح العبارة (أنظر «المقدّمة» ص ٩، و «الرسالة» ص ١٦) بشأن اعتماد نصّي مرقس ولوقا. فإنّ نصّ إنجيل متّى يتفرّد بين الإنجيليّين الثلاثة في إيراد الآية ١٩: ١٧ب، التي نصّها: «إذا شئت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا»، والتي تشكّل حجر الزاوية الرئيسيّ في استخلاص النتائج الأكثر نفاذًا في توجيه دقّة التعليم الأخلاقيّ، الذي توليه الرسالة جلّ اهتمامها. أمّا استعمال نصّي الإنجيليّين مرقس ولوقا فينحصر في ما يتفرّد به متن نصّهما (مر ١٠: ١٨ب و لو ١٨: ١٩ب)، ألا العبارة التالية: «لماذا تدعوني صالحًا، لا صالح إلّا الله وحده؟»، علمًا بأنّ الشطر الثاني من العبارة وارد في نصّ متّى (١٦: ١٧).

إنّنا إذ نضرب صفحًا عن معالجة هذه النقطة الأخيرة في قراءتنا النقديّة التالية، سوف نعرض بالمقابل القراءات الثلاث حصرًا، بدافع التقيّد بالإيجاز في بسط مطالعتنا.

١ ـ القراءة التفسيريّة

يتميّز هذا النوع من القراءة بالموضوعيّة المنزّهة عن أيّ مأرب آخر غير مأرب التفسير. فلا نزعة إلى تمرير فكرة، ولا منازعة مع معاني النصّ حتّى يبيّن عمّا لا يكتنفه. بل جلّ الجهد التفسيريّ المبذول إبراز النصّ في حلّته القشيبة، وإنارة جوانبه المتمدّدة حتّى تجلو معانيه دون عنوة ومن غير قسر.

إنّ مثل هذه القراءة الرائدة ساطع في أماكن شتّى من الرسالة رونق

الحقيقة: فما يرد في الرقم ٨، الصفحة ١٤، بخصوص شرح آية متّى ١٩: ١٦، دليل على هذا النوع من القراءة، إذ يذهب الشرح المذهب التالي في معرض الحديث عن موقف الشابّ الغنيّ:

«إنّه إسرائيليّ ورع شبّ في ظلال شريعة الربّ. ولئن يطرح هذا السؤال على يسوع ففي مقدورنا أن نتخيّل أنّه لا يأتي عمله عن جهل للجواب المدوّن في الشريعة. بل إنّه من المحتمل جدًّا أن يكون سحر شخصيّة يسوع قد أثار فيه تساؤلات جديدة حول الخير الأخلاقيّ. لقد أحسّ الشابّ بضرورة الدنوّ من ذاك الذي ابتدأ بشارته بمثل هذا الإعلان الجديد والحاسم: «لقد حلّ الزمان واقترب ملكوت الله: فتوبوا وآمنوا بالإنجيل» (مر ١: ١٥).

كذلك هو الحال أيضًا بشأن الفكرة اللاهوتيّة التي يستخلصها الشرح من تفسير لآية متّى ١٩: ١٧: «لا صالح إلّا الله وحده». فالرسالة محقّة في تسطيرها الفكرة التالية:

«في الحقيقة، يعني التساؤل حول الخير في ختام المطاف الالتفات نحو الله الذي هو ملء الصلاح. فيسوع يُظهر أنّ سؤال الشابّ إنّما هو في الواقع سؤال دينيّ، وأنّ الصلاح الذي يجتذب المرء ويحمله في الوقت نفسه على الالتزام إنّما مصدره في الله، بل أحرى بالقول إنّ مصدره الله نفسه الذي يستحقّ وحده المحبّة «بكلّ القلب، وكلّ النفس، وكلّ الذهن» (متّى ٢٢: ٣٧). هو الله مصدر سعادة الإنسان. إنّ يسوع يقارب بين السؤال حول الفعل الحسن أخلاقيًّا وجذوره الدينيّة والاعتراف بالله، الصلاح الأوحد، وملء الحياة، وغاية المسلك البشريّ القصوى والغبطة التامّة».

وتستمرّ هذه القراءة التفسيريّة الصائبة في خطّها الموضوعيّ لدى استطرادها في إصدار الشرح تلو الشرح بخصوص الآية المذكورة متّى ١٩: ١٧، حتّى إنّها تَخلُص إلى رؤية متينة وجليّة في شأن قدرة الإنسان الحقيقيّة، لا المثاليّة والخياليّة، في التزامه حياةً وتطبيقًا جانب المثل الأخلاقيّة. ففي الصفحة ١٩، الرقم ١١، تؤكّد الرسالة:

«يعود بنا التأكيد على أنّه «لا صالح إلّا الله وحده» إلى اللائحة الأولى للوصايا، التي تدعو إلى الاعتراف بالله إلهًا واحدًا أحدًا. . . فالخير هو الانتماء لله، والطاعة له، والسير سيرًا وضيقًا معه بإقامة العدل ومحبّة الرحمة. إنّ الاعتراف بالربّ إلهًا نواة الشريعة الأساسيّة وصميمها، منها تنحدر الرسوم الخاصّة. . .

ولكن إن كان الله وحده هو الصلاح ففي غير وسع أيّ من الجهود البشريّة، ولا في وسع أشدّ الالتزامات بالوصايا تقيّدًا، أن «يتمّ» الشريعة، أي أن يعترف بالربّ إلهًا. . .».

ضمن هذا الخطّ التفسيريّ للقراءة الكتابيّة الموضوعيّة تندرج أيضًا التأكيدات الواردة تحت الرقم ١٣، على امتداد الصفحتين ٢٣-٢٤.

٢ ــ القراءة التأوينيّة

إنّ هذا النوع الثاني من القراءة الذي يقوم في أساسه على نقل رسالة المقطع الإنجيليّ من ظروفه ومعطياته وعقليّة معاصريه إلى الآن الراهن غالبٌ على الشروحات التي تمليها الرسالة ورونق الحقيقة، كما يظهر جليًّا في الشرح الوارد تحت الرقم ٧، ص ١٣ للجملة الإنجيليّة «وإذا شابّ. . .»، إذ يأتي التعليق على النحو التالي:

«يسعنا أن نكتشف في الشابّ الذي لا يذكر إنجيل متّى اسمه كلّ شاب يقترب من المسيح، عن وعيٍ منه أم عن غير وعي، فيطرح عليه السؤال الأخلاقيّ. . .».

كما يتبدّى ذلك أيضًا في الجملة الاعتراضيّة الواردة في الصفحة ١٦، الرقم ٩، بشأن التعليق على عبارة «المعلّم الصالح»، إذ تذكر الرسالة:

«إنّ المعلّم الصالح يبيّن لمحادثه ـ ولنا جميعًا ـ أنّ الجواب على السؤال: «ماذا عليّ. . .؟» لا يمكن الحصول عليه إلّا عبر توجيه الروح والقلب نحو مَن هو وحده الصالح».

قد لا تترك أحيانًا هذه القراءة التأوينيّة أثرًا حاسمًا في صحّة الشرح المعطى إذا كان هدفه إنماءً روحيًّا محضًا، وإرشادًا توجيهيًّا وحسب، ينعش النفس ويبني منها طواياها. لكنّها تغدو ذا شأن بالغ الأثر عندما يتّجه الشرح في اتّجاه بناء الأحكام واستخلاص الخلاصات. وكلّما عَلَت درجة هذه الأخيرة إثباتًا وتحديدًا وجزمًا غدت القراءة التأوينيّة منحازة ومهدوفة وأُحاديّة المنظار. فانطلاقًا من واقع القراءة التأوينيّة، يصبح أمرًا ضروريًّا مراقبة مسارها ومعارج منطقها وتسلسل الربط فيها بين النتائج المدركة والتفسير الذي يُبلغ إليها.

ففي الصفحة ٢١، على سبيل المثال، تفسّر الرسالة جواب يسوع إلى الشابّ: «إذا أردت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا»، على النحو التالي:

«في هذه الطريقة، يُفصَح عن الرباط الوثيق بين الحياة الأبديّة وحفظ وصايا الله: إنّ وصايا الله ترسم للإنسان طريق الحياة وتقود إليها. فعلى فم يسوع نفسه، موسى الجديد، تعطى أوامر الوصايا العشر ثانيةً إلى البشر؛ هو نفسه مَن يثبّتها تثبيتًا نهائيًّا ويعرضها علينا كطريق إلى الخلاص وشرط له».

إنّ هذا التفسير نتيجة قراءة تأوينيّة لجواب يسوع، يقيم الدليل عليها الملاحظات التالية:

١ - الرباط وثيق بين الدخول في الحياة وحفظ الوصايا، لا «بين الحياة الأبديّة وحفظ وصايا الله»، كما يدّعي الشرح المعطى؛ ذلك أنّ «وصايا الله ترسم للإنسان طريق الحياة وتقود إليها»، كما يردف نصّ التفسير عينُهُ.

٢ - إنّ يسوع في جوابه إلى الشابّ الغنيّ لم يتفوّه بالوصايا العشر، أوّلاً؛ وهو لم يذكر منها ثانيًا ما ذكر إلّا بناءً على سؤال الشابّ، لا في نحو مطلق يخصّ البشر أجمعين. إنّ قراءة تحليليّة دقيقة للنصّ تختلف كلّ الاختلاف عن القراءة التأوينيّة التي تميل الرسالة إلى الأخذ بها في

تأكيدها. أمّا الحديث عن شموليّة الوصايا العشر وأمر صلاحيّة الأخذ بها في كلّ زمان ومكان فيندرج في منظار آخر، لا شأن لجواب يسوع به، في نظرنا.

٢- هل يمكن حقًّا فهم جواب يسوع كأنّه حديث عن الخلاص أوّلاً، وشرط له ثانيًا؟

ثمّة المزيد ممّا ينبغي قوله في هذا المجال، ما يمكّن القارئ من عدم الوثوق بنتائج القراءة التأوينيّة، وعدم الركون إلى طريقتها في إصدار التأكيدات الجازمة. إنّ الرسالة تذكر في أسفل الصفحة ٢٠، أي قبل بضعة أسطر فقط من تأكيدها السابق ذِكرُهُ أعلاه، أنّ:

«إعطاء الوصايا العشر هو وعد بالعهد الجديد وعلامة له عندما سَتُدَوَّن الشريعة ثانية إلى الأبد، في قلب الإنسان... مستبدلةً شريعة الخطيئة التي قد أفسدت طيمة هذا القلب...».

ما من داعٍ إلى كبير جهد حتّى يستجليّ القارئ هويّة كلٍّ من الشريعتّين اللتين يتحدّث عنهما النصّ: فالشريعة الجديدة التي ستدوّن ثانية «إلى الأبد، في قلب الإنسان» هي شريعة العهد الجديد، فيما «شريعة الخطيئة التي قد أفسدت طيمة هذا القلب» هي الشريعة القديمة. فلمَ، والحال هذه، نجد يسوع يَصِلُ وصلاً وثيقًا، بحسب الشرح الذي تعطيه الرسالة، شريعة الوصايا العشر بالحياة الأبديّة، دون أن يحبّذ للشابّ الشريعة الجديدة التي افتتح حقبتها هو نفسه؟ هل الحياة الأبديّة التي يرى نصّ الرسالة رونق للحقيقة رباطًا وثيقًا وبين الوصايا العشر أحقّ بالشريعة القديمة «التي قد أفسدت طيمة هذا القلب» منها بالشريعة الجديدة؟

إنّ الحديث عن «الحياة الأبديّة» فصل من فصول العهد الجديد، لا يقوم للكلام عليه قائم إلاّ في الرباط الوثيق مع شخص الربّ يسوع، سواء أكان في التجرّد لأجله (را متّى ١٩: ٢٩؛ مر ١٠: ٣٠؛ لو ١٨: ٣٠)، أم في الإيمان به (را يو ٣: ١٥-١٦)؛ وهذا أمر. والحديث عن الوصايا العشر فصل من فصول العهد القديم، له شأنه من زاوية الإعداد فقط لمرحلة العهد الجديد، وهذا أمر آخر. إنّه غير قادر أن ينتزع ما تحقّق بشخص

المسيح الربّ: الحياة الأبديّة، كما هو غير قادر على إسداء ما أسدي بشخص المسيح الفادي: الحياة الأبديّة. فلا نربطنّ «ربطًا وثيقًا»، بالتالي، بين «الحياة الأبديّة» و «الوصايا العشر»، إلى حدّ أن نجعل من هذه الأخيرة شرطًا للخلاص.

إنّ تفسير جواب يسوع وفق الطريقة التأوينيّة يصبح أقرب إلى الصواب عندما يُنزَع منه ما ليس في الجواب، بل هو محض إضفاء عليه من قبيل الآنيّة الملحاح. فالحديث عن «رباط وثيق بين الحياة الأبديّة وحفظ وصايا الله» مقبول في التفسير التأوينيّ، شرط أن يحمل التشديد على معنى الدخول فيها، لا على معنى الاشتراط، سعيًا في الخلاص.

ثمّة مثال آخر في الرسالة على القراءة التأوينيّة يظهر في الصفحة ٢٢، تحت الرقم ١٣. تؤكّد الرسالة في تفسيرها جواب يسوع الذي يورد فيه بضعًا من الوصايا العشر أنّ

«يسوع لم يبغِ وَضعَ لائحة جميع الوصايا اللازمة «للدخول في الحياة»، وإنّما بالأحرى إرجاع الشابّ إلى ما يؤلّف «النقطة المحوريّة» في الوصايا العشر، بالنسبة إلى أيّ من الأوامر الأخرى، أي إلى ما تعنيه للإنسان عبارة «أنا هو الربّ إلهك...»».

فالوصايا الواردة في جواب يسوع هي، بحسب هذا التفسير، محور الوصايا العشر. لكنّ نظرة محلّلة إلى فحوى هذا التأكيد لا تلبث أن تنزع النقاب عن عدد من فجوات عبارته:

١ - لو كانت تلك الوصايا حقيقة نقاطًا محوريّة في لائحة الوصايا العشر، فلمَ ترد إذًا في ختام اللائحة، بعد أوامر أخرى؟

٢ - ولو كانت تلك الوصايا حقيقة نقاطًا محوريّة «بالنسبة إلى أيّ من الأوامر الأخرى» في لائحة الوصايا العشر، على حسب تأكيد الرسالة، فهل هذا يعني أنّ الأوامر الأخرى أقلّ محوريّة منها؟ حاشى! فعبادة الله الواحد (خر ٢٠: ٣) عبادةً صحيحة لا زيف فيها (الآيتان ٤-٥)، دون الإساءة إليه أو إهانة اسمه (آ ٧)، هي نقاط أكثر محوريّة وأهمّيّة.

٣- وهل تعكس الوصايا الواردة في جواب يسوع، كما تدّعي الرسالة، ما تعنيه للإنسان عبارة «أنا هو الربّ إلهك»؟ أم هي بالأحرى الوصايا السابقة لها في اللائحة؟ أليست هذه الأخيرة، التي تلي مباشرة العبارة المذكورة؟

ليست الوصايا التي ذكرها يسوع في جوابه أكثر محوريّةً من الوصايا الأخرى في لائحة الوصايا العشر؛ بل العكس هو صحيح، إذ تؤلّف الأوامر الواردة أوّلاً في تلك اللائحة ما هو جوهريّ لحياة الإنسان، بينما تبدو الأوامر اللاحقة «تعبيرًا» مجسّدًا، لا نقاطًا محوريّة، لما هو حقيقة جوهريّ. وقد تنبّهت الرسالة، في سائر الأحوال، إلى مغالاتها في هذا الصدد، فأصلحت في الصفحة ٢٣ من شأن هذه المغالاة وأعادت إلى الموضوعيّة العلميّة صياغة عبارتها، فأقرّت أنّ الوصايا التي وردت في جواب يسوع هي «وصايا تدخل في عداد ما يسمّى «باللوحة الثانية» للوصايا العشر...».

٣ ـ القراءة الروحانيّة

يتميّز هذا النوع الثالث من القراءة الذي تطالعنا به رسالة رونق الحقيقة بتفرّده عن المحاولات التفسيريّة. فالعرض يتّخذ له نقطة انطلاق من الآية المثبتة في مطلع القراءة، فيستوحي من عبارتها فكرةً يغوص فيها تأمّلاً، ويشبعها توغّلاً في أبعادها الروحيّة، ويتقلّب في صورها على كلّ وجه طارقًا كلّ مرجع تطرّق إليها: من الرسائل البولسيّة والكاثوليكيّة إلى القرارات المجمعيّة، ومن الشهادات الآبائيّة إلى التحديدات البابويّة. لذا، فإنّ تصريحات الرسالة المندرجة في هذا الصنف من القراءة تدخل في مضمار البناء الروحيّ وتشييد عزائم النفس البشريّة، ليس إلاّ.

من الأمثلة الناطقة على هذا الضرب من القراءة ما تورده الرسالة على طول الصفحتين ٣٤-٣٥، تحت الرقم ٢٠، إذ نجد هنا استطرادًا حول موضوع المحبّة، منصبًّا تحليلاً وبرهانًا لا على كلمات يسوع الآمرة «تعال اتبعني»، بل على الآية يو ١٥: ١٢: «هذه هي وصيّتي: أن يحبّ بعضكم بعضًا كما أنا أحببتكم».

كما يمكن إدراج القراءة المبسوطة في الصفحات الممتدّة من ٣٧ إلى ٤١، الموضوعة تحت الأرقام ٢٢، و٢٣ و٢٤، ضمن هذا النوع من القراءة الروحانيّة. فتحت عنوان «كلّ شيء ممكن عند الله» تستطرد الرسالة في قراءة روحانيّة مسهبة لمقاطع عديدة من العهد الجديد، ولا سيّما رسائل القدّيس بولس والرسالة الأولى للقدّيس يوحنّا. إنّ الموضوع المشترك الذي يوجّه نصّ الرسالة -إلى الغَرف من هذه المقاطع المختلفة هو موضوع المحبّة، فيما لا نجد تفسيرًا ولا إلماحًا إلى كلام يسوع المصدَّر في العنوان.

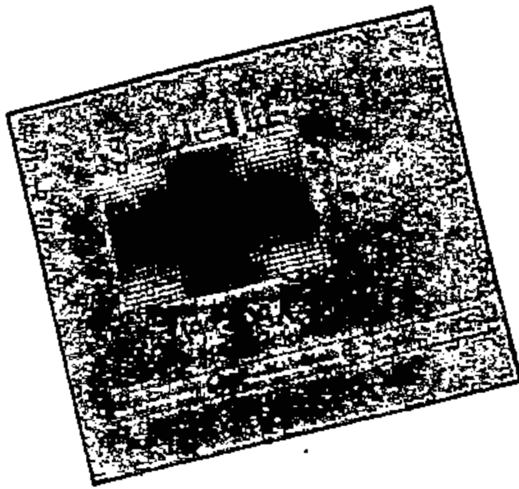
## خلاصة

يبرز الفصل الأوّل من الرسالة رونق الحقيقة في حلّة تأمّليّة ناصعة، تعبق بأريج التنعّم في مخاطبة كلام الله أو تذوّق حلوه على انبساطه في العهدَين القديم والجديد. وإذ يتصدّر فاتحةَ الكلام فيها فهو خير محيّا للتعليم الذي تسديه، من ثمّ، عبر دفّتَي الكتاب، يضفي عليه وعلى قارئه مسحة من ترفّع النفس وصبوتها نحو الخالق، في سعي وراء الاستنارة بالحقيقة التي هي في ذاته الخالقة. علاوة على هذا، فإنّ الفصل الأوّل من الرسالة يَبرز أيضًا في دوره المميّز كقاعدة للبناء الأخلاقيّ، الذي ترمي الرسالة إلى تشييده.

لكنّ قراءته لفصول الكتاب المقدّس، كما بدت لنا من خلال ما تقدّم، ليست دائمًا تلك القراءة الموضوعيّة التي تجيز إبرام الخلاصات المنيمة، ولا سيّما ما بدا منها في لهجة جازمة وحاسمة. فالنتيجة الملزِمة ملزّمة بمطابقتها التامّة لقراءة منزّهة عن كلّ ميل واتّجاه. وإذ تتراوح قراءة الفصل الأوّل من الرسالة بين أنواع مختلفة من القراءات التفسيريّة يصعب بالتالي البتّ في أمر النتائج التي يُبلَغ إليها، بصورة عامّة. ويجب، من ثمّ، النظر في حالة كلّ نتيجة على حدة.

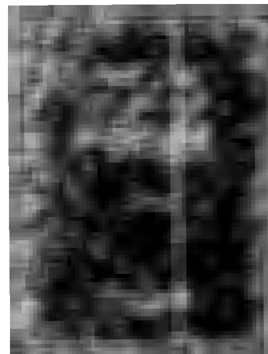
يبقى علينا أن نذكر أخيرًا ما للرسالة من حقّ على الملتزمين عميقًا في نهج مسيحيّ كاثوليكيّ وصميميّ.

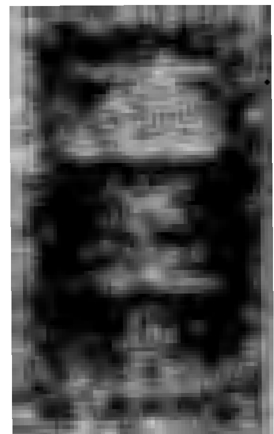
## صدر حديثاً عن دار المشرق













# المسألة الأخلاقيّة بين الحرّيّة والشريعة
# في منظور الرسالة «بهاء الحقيقة»

الأب عزيز الحلّاق اليسوعيّ[*]

تُعتبر القضيّة الأخلاقيّة من القضايا الأساسيّة التي تشغل تفكير البابا يوحنّا بولس الثاني واهتمامه، ولقد أعلن منذ شهر آب ١٩٨٧ عن نيّته في إصدار رسالة رعويّة حول المسائل الأخلاقيّة، ولكنّ هذه الرسالة المنتظرة لم تظهر إلّا في ٥ تشرين الأوّل ١٩٩٣. ويرجع هذا التأخير إلى رغبة البابا في أن يَسبقها عرضٌ مفصَّل شامل للعقيدة المسيحيّة ومختلف الأمور الأخلاقيّة، وقد جاء هذا العرض في وثيقة أساسية من وثائق الكنيسة في السنوات الأخيرة، ألا وهي كتاب «تعليم الكنيسة الكاثوليكيّة» الصادر في خريف ١٩٩٢. لذا اقتصرت الرسالة على معالجة بعض المسائل الأساسيّة، متّخذةً من التعليم المذكور مستَنَدًا تعود إليه باستمرار (٥)[**].

ومن ثمّ فإنّ أهمّيّة الرسالة البابويّة لا تعود إلى مضمونها، بل إلى كونها تذكيرًا بالحقائق المسيحيّة الأساسيّة في خضمّ أزمة من الضياع والفوضى الفكريّة واللاهوتيّة يتخبّط فيها عدد من الجماعات المسيحيّة المتأثّرة إلى حدّ بعيد ببعض التيّارات الثقافيّة والفلسفيّة المعاصرة التي تُقلّص

(*) باحث في الشؤون اللاهوتيّة.

(**) تحيل الأرقام بين قوسين على رقم المقطع في الرسالة البابويّة. ونشير في المناسبة إلى أنّنا، بانتظار صدور النصّ العربيّ الرسميّ للرسالة، قمنا بترجمة عدد من المقاطع بوجه إجماليّ وبعض التصرّف.

دور الشرائع الأخلاقيّة باسم الحريّة، وتشكّك بمدى صلاحيّتها لكلّ زمان ومكان. كما أنّ السائرين في تلك التيّارات يرون أنّ المعايير الأخلاقيّة مجرّدُ قضيّة شخصيّة يقرّرها كلّ إنسان لنفسه، فينكرون بذلك على الكنيسة دورها في تنوير الضمير وتكوين السلوك الأخلاقيّ (٤). وإنّها المرّة الأولى التي تُصدر فيها السلطة الكنسيّة وثيقةً أساسيّة بهذا الحجم، تذكّر بالخطوط العريضة لتعاليم الكنيسة الأخلاقيّة. فمن المفيد إدراك الظروف والأسباب الثقافيّة والتاريخيّة والرعويّة التي دفعت الأب الأقدس إلى إصدار مثل هذه الوثيقة (١١٥).

إنّ صحيفة **L'Osservatore Romano** (في عددها الصادر بتاريخ ٥ تشرين الأوّل ١٩٩٣) تُرجع المقصد من رسالة البابا حول القضايا الأخلاقيّة إلى التحدّيات الجديدة التي ظهرت في العالم وخاصّة داخل العديد من الجماعات المسيحيّة، إذ انتشرت اعتراضات وشكوك متنوّعة لم تقتصر على بعض الاحتجاجات هنا وهناك، بل راح بعض اللاهوتيّين يشكّك بصورة جذريّة في تعاليم الكنيسة الأخلاقيّة وأسسها اللاهوتيّة والأنتروبولوجيّة. فبعض التيّارات يرفض العقيدة التقليديّة التي تقول بوجود ناموس طبيعيّ حاضر في قلب كلّ إنسان يجعله يميّز بين الخير والشرّ، كما يرفض مبدأ شموليّة القوانين الأخلاقيّة واستمراريّتها. ووصل الأمر عند بعضهم إلى رفض تدخّل الكنيسة لتوعية الضمير، معلنين مبدأ استقلاليّته وأنّ الحقّ يعود إلى كلّ فرد باتّخاذ القرارات واختيار الحياة التي تلائمه. ويذهب هؤلاء إلى حدّ الفصل بين الإيمان والسلوك الأخلاقيّ: فإذا كان الإيمان هو انتماء الكنيسة، فإنّ السلوك يصبح عندهم قضيّة شخصيّة فرديّة تخصّ ضمير كلّ واحد ورأيه، كأنّ لكلّ إنسان شريعته الخاصّة به، كما يفصلون أيضًا بين الحريّة الإنسانيّة والحقيقة (٥)، ممّا خلق حالة من الضياع في الكثير من الجماعات المسيحيّة، تجلّت في أزمة على المستوى الرعويّ والتعليميّ.

وتشخّص **L'Osservatore Romano** أسباب الأزمة بهيمنة بعض الأفكار الرائجة التي تفصل بين ممارسة الحريّة الإنسانيّة والحقيقة، وتبالغ

في تعظيم استقلال الحريّة حتّى إنّها تصبح بحدّ ذاتها منبعًا للقيم، خارجًا عن أيّ ارتباط بالحقيقة، إذ يصبح العقلُ المستقلّ عن الوحي وتعليم السلطة الكتبيّة والحقيقةِ مصدرَ المعايير لتحديد ماهيّة الخير للإنسان. مِثلُ هذا المفهوم المتطرّف للاستقلاليّة يفصم العرى الوثيقة بين الإيمان والأخلاق، جاعلًا من الإيمان مجرّد موقف فكريّ داخليّ لا تأثير له في السلوك البشريّ.

إنّ رسالة البابا بهاء الحقيقة لا تهدف فقط إلى دحض مثل هذه الأخطاء، بل إنّها تريد أن تعلن عاليًا المبدأ الأساسيّ الذي يميّز رسالة الحريّة المسيحيّة: إنّ الحريّة الإنسانيّة لا تأخذ طابعها الإنسانيّ والمسؤول إلّا في نور الحقيقة. والواقع أنّ الحريّة لا تصل إلى غايتها الأساسيّة إلّا بارتباطها بالحقيقة التي تتجلّى على وجه يسوع المسيح، «الطريق والحقّ والحياة» (٢).

تعود هذه الأزمة التي أتينا على ذكرها إلى الستّينات، وقد ظهرت أولى بوادرها عند إصدار البابا بولس السادس رسالته الحياة البشريّة التي تعالج مسائل الأخلاق العائليّة وتحديد النسل. ولم يقتصر الاحتجاج في حينه على الوثيقة بحدّ ذاتها، بل شمل أيضًا مبدأ صلاحيّة القانون الأخلاقيّ الطبيعيّ كمقياس للسلوك الأخلاقيّ لعصرنا.

ويمكن تلخيص هذه الاحتجاجات في النظريّات التالية:

١ ـ نظريّة الاختيار الأساسيّ (Option fondamentale)، أي أنّ الحريّة الإنسانيّة تستلهم الله في توجّهات الحياة العامّة، لا في الخيارات الخاصّة الموضوعيّة، حيث يقرّر الإنسان هو نفسه وباستقلاليّةٍ ما يجب فعله. بهذا أدخلوا تمييزًا بين ما يُدعى الخيار الأساسيّ، الذي به ترتبط الصفة الأخلاقيّة، والخيارات الخاصّة بالأفعال اليوميّة التي لا يحدّدها إلّا الفرد (٦٥).

٢ ـ النظريّة الظرفيّة، أي أنّ صفة الأفعال من حُسن أو قُبح لا

تحدّدها قوانين وقيم ثابتة، بل تحدّدها طبيعة الظروف، أي أنّ قيمة الفعل لا يحدّدها هدف الفعل أو مراده، بل ظروف إتمامه. هذه النظريّة يمكنها تبريرُ أعمالٍ واعتبارها حسنة بالرغم من كونها تخالف وصايا الله والناموس الطبيعيّ (٧٥). ووفق هذه النظريّة، لا وجود لأفعال سيّئة أو حسنة بحدّ ذاتها، لأنّ ذلك يتبع الظروف التي وُلد فيها الفعل. فالإرادة الحرّة لا تخضع لقواعد أدبيّة ثابتة، ولا ترتبط باختياراتها، بالرغم من كونها مسؤولة عن أفعالها ونتائج هذه الأفعال (٧٥). كما أنّ بعضهم يحصر أخلاقيّة الفعل في النيّة (٧٧).

إنّ مثل هذه النظريّات تتعارض مع عقيدة الكنيسة لأنّها تبرّر أفعالاً تمّ اختيارها بعد سابق قصد وتصميم يتعارض مع وصايا الشريعة الإلهيّة والشريعة الطبيعيّة (٧٦)، لأنّ نوعيّة الفعل الخلقيّة لا تحدّدها ظروف حدوثه ولا النيّة فقط. وهي تحصر تمييز الضمير في ما هو مفيد وغير مفيد، كأنْ يَسرق أحدُهم لإطعام فقير: صحيح أنّ النيّة حسنة ولكن تنقصها الإرادة النزيهة. فالنيّة الحسنة لا تبرّر على الإطلاق الفعلَ القبيح (٧٨) لأنّ أخلاقيّة الفعل الإنسانيّ تحدّدها الغايةُ التي يسعى إليها، أي أنّها متعلّقة بالمراد المبتغى، ومتوافقة مع مشيئة الله «الذي لا صالح إلّا هو». إنّ الفعل هو حسن، إذا كان المراد يوافق ويحترم خير الإنسان الخلقيّ. إنّ الخير لا يكون خيرًا، إن لم يكن هناك احترام لأبعاد الطبيعة الإنسانيّة الجوهريّة (٧٨). وبالعكس، فإنّ هنالك أفعالاً قبيحة لا تتوافق مع المشيئة الإلهيّة لأنّها تناقض أصلاً خير الإنسان المخلوق على صورة الله، أي أنّ هناك أفعالاً قبيحة بحدّ ذاتها بسبب مرادها وبغضّ النظر عن نيّة الفاعل اللاحقة أو ظروف حدوثها (٨٠). إنّ الغاية التي يتطلّع إليها الفعل الإراديّ هي موضوع للاختيار الحرّ، وباعتبارها تنسجم مع العقل، فإنّها تقود الإرادة نحو الخير وتنحو بها إلى الكمال وتهديها إلى مراد الحياة الأخير، ألا وهو الخير التامّ، أي الحبّ الأصليّ (٧٨). وهنالك أفعال من الخطأ اختيارها، أيًّا كانت الظروف، لأنّها تقود إلى انحراف في الإرادة. لذا هي أفعال قبيحة (٧٨).

إنّ الرسالة البابويّة تركّز على استحالة التمييز الأخلاقيّ بالاستناد إلى النوايا والظروف وحدها، غافلةً الغاية والمراد كمقياس للخير الأخلاقيّ، إذ إنّ عقيدة الغائية كمصدر للفعل الخلقيّ الحَسَن هي تعبير صحيح عن السلوك الأخلاقيّ النابع من عهد الله مع الإنسان، كما يبيّنه الكتاب المقدّس المتضمّن وصايا الله وقصّة حبّه للبشر. ترتبط نوعيّة الفعل بمدى أمانته لوصايا الله، تلك الأمانة التي هي تعبير عن طاعة الله ومحبّته. تأتي أخلاقيّة الفعل بالدرجة الأولى وبشكل أساسيّ من المراد الذي اختير بموافقة العقل ومشاورة الإرادة. فالمراد هو الذي يحدّد طبيعة الفعل الأخلاقيّ (٨٢). هذه هي المبادئ العامّة التي تؤكّدها الرسالة على طول صفحاتها والتي تجد ركائزها في الكتاب المقدّس وفي اتّباع المسيح.

## الصلاح بين الشريعة والمسيح

تنطلق الرسالة في فصلها الأوّل من تأمّل إنجيليّ يدور حول سؤال طرحه الشابّ الغنيّ على يسوع عمّا عليه أن يفعل من الصلاح لينال الحياة الأبديّة (متّى ١٩/١٦)، حيث يربط يسوع، في حواره مع الشابّ، بين الصلاح والله لأنّه كليّ الصلاح ومنبعه، إذ لا صالح إلّا الله وحده. هكذا تجد الأفعال الإنسانيّة الصالحة أسسها ومصدرها وغايتها في الله (٩)، لأنّ الإنسان قد جُبل على صورة خالقه (١٠). ولكن تحقيق هذا الصلاح لا يتمّ إلّا بنعمة من الله ومشاركة في الصلاح الإلهيّ الذي يتجلّى ويُعطى بيسوع المسيح (١١). لذا فإنّ وصايا الشريعة هي الطريق الذي يقود إلى الصلاح. وطاعتها هي طاعة لله مصدر كلّ صلاح. «فالصلاح هو بالانتماء إلى الله وطاعة وصاياه» (١١). «فإذا أردت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا» (متّى ١٩/١٧)، يقول يسوع للشابّ الغنيّ. هناك إذًا ارتباط وثيق بين الحياة الأبديّة والطاعة لوصايا الله، (١٢). وهذه الوصايا هي عطيّة من الله ترافق الإنسان على طريق الحياة، وتكشف له إنسانيّته الحقيقيّة، إذ تحافظ على خير الإنسان، صورة الله، بحمايته (١٢). وإذا كان طابع التحريم يغلب على الوصايا، فلأنّ هدفها الحفاظ على الحياة البشريّة... إنّها أوّل قاعدة

لمحبّة القريب والخطوة الضروريّة الأولى على طريق المحبّة (١٣). إنّ يسوع لا يلغي الشريعة، بل يتمّمها. فمحبّة القريب تنبع إذًا من قلب محبّ، ولأنّه يحبّ فإنّه يقبل متطلّبات هذا الحبّ، مهما تكن صعبة، ولا يعتبر يسوع الوصايا حدًّا أدنى يتوقّف عنده السلوك الإنسانيّ، بل طريقًا يقود إلى الكمال الذي هو المحبّة. وهكذا فإنّ وصيّة «لا تقتل» تصبح نداء لمحبّة مستمدّة لدعم حياة القريب ونموّها. يسوع يضفي على الوصايا معناها الحقيقيّ بهبة نفسه، فيصبح بشخصه الشريعة الحيّة. فمَن أراد أن يكون كاملًا فعليه أن يتبعه، مستقبلًا روحه الذي يهب لنا النعمة كي تكون محبّتنا على مثاله (١٥). إنّ تتميم الشريعة لا يُشبع رغبة الشاب، بالرغم من حفظه الشريعة منذ نعومة أظفاره. ولهذا يدعوه إلى الدخول في طريق الكمال، الطريق الإنجيليّ، طريق التطويبات الذي سلكه يسوع، طريق المحبّة ونكران الذات: «إذا أردتَ أن تكون كاملًا، فاذهب وبع أموالك وأعطها للفقراء، فيكون لك كنز في السماء وتعال فاتبعني» (متّى ٢١/١٩). لا تعطي التطويبات قوانين وشرائع، بل تكشف عن مواقف الوجود الأساسيّة. في الواقع، ليس هنالك من تناقض بين الشريعة والتطويبات، لأنّ كلتيهما تهدفان إلى الوصول إلى الحياة الأبديّة ... ويسوع يدفع الشريعة نحو كمالها، أي نحو التطويبات التي يحقّقها بذاته (١٦). إنّ يسوع ينقل الشابّ الغنيّ من قانون الشريعة إلى قانون المحبّة الذي يجسّده هو، أو، بتعبير آخر، من العهد القديم إلى العهد الجديد. فكيف يتمّ هذا الانتقال؟

إنّ تحقيق هذا الانتقال هو باتّباع المسيح: «وتعال فاتبعني»، أي الاتّحاد بشخص المسيح ومشاركته في مصيره وطاعته الحرّة والمُحبّة لإرادة الآب (١٩). يسوع يطلب اتّباعه والاقتداء به على طريق الحبّ، الحبّ الأعظم الذي يهب نفسه للإخوة حبًّا لله (٢٠). هذه هي قاعدة الأخلاق الإنجيليّة. لكنّ الحياة بحسب الإنجيل لا يمكن تحقيقها إلّا بعون الله الذي يشفي ويحوّل قلب الإنسان بنعمته، «لأنّ الشريعة أُعطيت عن يد موسى، وأمّا النعمة والحقّ فقد أتيا عن يد يسوع المسيح» (يوحنا ١٧/١) (٢٣).

ويمكن أن نلخّص القول فنصرّح بأنّه، في المرحلة الأولى، على طريق المحبّة، هتلك الشريعة، التي تتحوّل إلى قانون باطنيّ. حافظ مثلاً على قانون السير دون أي رقيب، ولكنّ القانون يذكّرني دائمًا بإمكانيّة الصراع مع الآخر. فكيف نستطيع نزع فتيل هذا الصراع؟ عن طريق المحبّة.

المحبّة تتحقّق عندما تزول المسافة التي بيني وبين الآخر، فيصبح حضور الآخر وهاجس نموّه بعدًا من أبعاد توجّهي، بدل أن أعتبره عائقاً يمنعني من تحقيق اختياراتي، وعليّ قبوله كأمر واقع يلزمني التعامل معه، أستطيع أن أختار وجوده لذاته، أن أختار نموّه وحضوره في حياتي. عندما يصبح الآخر مشروع حبّ، فأسعى لنموّه وتحقيق رغباته العميقة في الوجود، أساهم في خلق الآخر، محقّقًا بذلك صورة الله فيه. ولكن لا بدّ لتحقيق ذلك من المرور بالموت عن الذات، الموت عن رغباتي الشخصيّة. وهنا نجد طريق التحرّر الفصحيّ. وحتّى إن لم يستجب الآخر بوجه مماثل، فإنّ المحبّة الحقيقيّة ليست ذريعة للحصول على حبّ الآخر، لأنّ جوهر الحبّ هو مجانيّته. ولكن هذا لا يعني الاستجابة لكلّ رغبات الآخر، خاصّة إن كانت رغباته رغبات تدميريّة كالمخدّرات مثلاً.

إنّني لا أصبح حرًّا إلّا عندما تكون رغباتي هادفة إلى نموّ الآخر. فمن مفارقات الحبّ أنّه يحقّق، بالوقت نفسه، حريّة أكبر وارتباطًا أكبر. فأن يربط الإنسان نفسه بالآخر حبًّا هو أمر لا يحقّقه إلّا الأحرار، لا العبيد. وعندما تتوافق الحريّة مع عبوديّة الحبّ، نكون أمام حقيقة إلهيّة. وبهذا المعنى، فالله وحده محبّة. والحبّ الذي فينا ليس منّا، بل هو يسكننا ويعبر من خلالنا ليجمع ويوحّد ما هو منقسم. هذا الخروج يرسم ملامح كلّ مسيرة إنسانيّة. فالحريّة ما هي إلّا تحرّر، هي غاية كلّ إنسان يسعى إلى تحقيق إنسانيّته، ومحرّك هذه المسيرة هو الدعوة إلى الخلق والوجود. هذه الطريق لا يسلكها الإنسان وحيدًا، بل تتمّ في رفقة الآخرين. ولكن لا بدّ للوصول إلى الحرّيّة الحقيقيّة من تجاوز الشريعة، لا إلغائها، ولكن المحبّة

وحدها قادرة على تحقيق مثل هذا التجاوز. فنحن باستمرار في حالة عبور من العبودية إلى الحرّيّة، تعني إفساح المجال لازدهار رغبة الآخر في الحياة وتحقيقها، وهذا ما يسمّى الخلق حبًّا.

ثمّ تنتقل الرسالة في فصلها الثاني إلى عرض عقيدة الكنيسة وأسسها الأنتروبولوجيّة ونقد بعض التيارات اللاهوتيّة الحديثة المناقضة لها، فتحدّد مفهوم الحريّة الإنسانيّة (٣٨-٣٩) والشريعة الخلقيّة (٤٠) والعلاقة بينهما (٤١-٤٥) وموضوع الضمير (٥٤).

## مفهوم الحرّيّة الإنسانيّة؟

يظهر في هذا الفصل ما في الرسالة من إشكاليّة عامّة، إذ تندرج في سياق التطوّر الفكريّ الذي يشغل اليوم الحداثة الغربيّة، حيث استقلاليّة العقل وتحرّره من أيّة سلطة أخرى يُعتبران من الركائز الأساسيّة لفلسفة الأنوار، التي أدّت، على مستوى السلوك الأخلاقيّ، إلى الفرديّة والنسبيّة، فأصبحت المرجعيّة الأخلاقيّة هي الإنسان نفسه. إنّ الرسالة لا تعارض هذه الاستقلاليّة، بل تجد لها جذورًا في الكتاب المقدّس. ولكن ما ترفضه الرسالة هو الفهم الخاطئ لهذه الاستقلاليّة. فالحرّيّة الحقيقيّة هي من علامات التشابه مع الله. يقول الكتاب: «هو صنع الإنسان في البدء وتركه يستشير نفسه» (ابن سيراخ ١٥/ ١٤). ويرى غريغوريوس النيصيّ أنّ صفة الإنسان الملكيّة، التي تجعله شبيهًا بالله، تكمن في حرّيّة الإنسان وسيطرته على نفسه وسيادته على إرادته. فالطبيعة الإنسانيّة خُلقت لتكون سيّدة العالم بسبب شبهها بالله ملك الكون. والمجمع الفاتيكانيّ الثاني يؤكّد استقلاليّة الأشياء الأرضيّة ويقول: «فإذا كان المقصود باستقلال الشؤون الأرضيّة أنّ الأشياء المخلوقة والمنظّمات ذاتها لها نواميسها وقيمها الخاصّة وعلى الإنسان أن يتعرّف إليها تدريجيًّا ويستخدمها وينظّمها، فهذا النوع من الاستقلال هو شرعيّ تمامًا» (٣٨). ولكنّ آباء المجمع يحذّرون، في الوقت نفسه، من الفهم الخاطئ لهذه الاستقلاليّة، إذ إنّهم يقولون: «ولكن إذا كان المقصود باستقلال الزمنيّات» أنّ الأشياء المخلوقة مستقلّة عن الله، وأنّ

الإنسان يقدر أن يتصرّف بها دون أن يعزوها إلى الله، فإنّ المؤمن لا يفوته غلط هذه الأفكار، لأنّ الخليقة تفنى دون الخالق... حتّى إنّ نسيان الله يجعل الخليقة نفسها مظلمة (٣٩).

إنّ الحرّيّة الإنسانيّة هي إذًا هبة الله للإنسان، وبها يحقّق وجه الشبه معه، ولكن الناموس الأخلاقيّ يأتي من إله أيضًا، وهو ناموس مكتوب في الناموس الطبيعيّ الذي يعبّر عن حكمة الخالق. فإنّ القانون الطبيعيّ ليس سوى الإدراك الذي وضعه الله فينا للتمييز بين الخير والشرّ. وهذا القانون أعطاه الله في عمليّة الخلق (٤٠).

لا تتعارض الحرّيّة الإنسانيّة وناموس الله بالمبدأ، ويفسّر كلّ منهما الآخر (٤١). فالناموس هو تعبير عن الحكمة الإلهيّة. وعندما تخضع الحرّيّة له، إنما تخضع لمبدأ الخليقة الحقيقيّ (٤١).

إنّ الناموس الطبيعيّ والناموس الوضعيّ كليهما من الله، ويعبّران عن عناية الله ومخطّطه. وهذا المخطّط لا يتعارض مع حرّيّة الإنسان الحقيقيّة، بل إنّ استقبال هذا المخطّط وقبوله هما الطريق الوحيد للتعبير عن الحرّيّة (٤٥). فقاعدة الحياة الأخلاقيّة تستند من جهة إلى حرّيّة الإنسان واستقلاليّته وخلقه لأفعاله، ومن جهة أخرى إلى ناموس أخلاقيّ مصدره الله ومعبّر عن حكمته الأزليّة. وما الناموس الطبيعيّ سوى نور العقل الذي وضعه الله في الإنسان (٤٠). فالاستقلاليّة الحقيقيّة هي أن يمتلك الإنسان ناموسًا وضعه الله فيه. ولكنّ استقلاليّة العقل لا تعني أنّه يستطيع خلق قيم وقوانين أخلاقيّة لنفسه (٤٠). إنّ نور العقل هو الذي يجعلنا نميّز بين الخير والشرّ، وهو الناموس الطبيعيّ المغروس في كلّ إنسان كانعكاس للنور الإلهيّ فينا، وقد دُعي ناموسًا طبيعيًّا، لا نسبة إلى الطبيعة غير العاقلة، بل نسبة إلى الطبيعة البشريّة العاقلة (٤٢).

تنتقد الرسالة مفهوم الحرّيّة السائد، الذي يعتبرها حرّيّة بلا قيد أو شرط، ورافضة لأيّ ناموس. أمّا الرسالة فتربط بين الحرّيّة والشريعة، لأنّ كلتيهما من عطايا الله. فشريعة الله لا تُضعف الحرّيّة، بل تحميها بالعكس،

والحرّيّة التي تقبل الشريعة تصل إلى تحقيق ذاتها الحقيقيّة وتبلغ بها إلى الكمال. ولذلك فإنّ التناقض بين الحرّيّة والقانون الخلقيّ السائد في الثقافة الحديثة مبنيّ على فهم خاطئ لطبيعة الحرّيّة (٣٥)، كما أنّ الفهم الخاطئ لاستقلاليّة العقل، باعتباره المشرّع الوحيد للقيم والقوانين الأخلاقيّة، يُلغي ارتباطه بالحكمة الإلهيّة ويتناسى أنّ العقل ذاته هو شعاع من صورة الله المطبوعة في الإنسان. وهنالك مَن لا يرى في البعد الأخلاقيّ سوى قيمة بشريّة محضة، لا دور لها في مشروع الخلاص الإلهيّ (٣٧). ومنهم مَن يُرجع القانون الطبيعيّ إلى مجرّد آلية من الدوافع والغرائز البيولوجيّة والكيميائيّة والفيزيائيّة والنفسيّة التي تحدّد سلوكيّة الإنسان (٤٦-٤٧).

## أيّ دور للضمير؟

وممّا تجدر الإشارة إليه هو أنّ الفصل بين الحريّة والشريعة الإلهيّة يقود إلى تشويه دور الضمير، إذ يحرمه من المعايير والقوانين الضروريّة للتمييز، فيصبح الضمير انعكاسًا للانفعالات النفسيّة والعاطفيّة وتأثيرات المحيط. فيصبح تعبيرًا عن حالة الفرد الانعزاليّة في المجتمعات الحديثة، حيث كلّ إنسان له ضميره الخاصّ. فيفقد دوره كرابط يجمع بين حرّيّة الإنسان ونور الله الذي في قلبه. وعندها تتغيّر وظيفة الضمير، فبدل أن يكون مكان المحاكمة، أي قياس السلوك الأخلاقيّ بشريعة الله، يتقلّص ليصبح مكانًا للقرار فقط، أي تعبيرًا عن الاستقلاليّة، فينشأ تعارض بين الشريعة الصالحة للجميع والضمير الذي له شريعته الخاصّة والتي تختلف باختلاف الأفراد. مثل هذه المواقف يشوّه دور الضمير الأخلاقي (٥٥-٥٦).

إنّ الضمير هو المكان الرابط بين الحرّيّة الإنسانيّة وقانون الله، والمجمع الفاتيكانيّ الثاني يعرف دور الضمير: «يكتشف الإنسان في قلبه شريعة لم يسنّها لنفسه وعليه طاعتها. وهذا الصوت الذي لا يفتأ يحثّه على فعل الخير وتجنّب الشرّ، مذكّرًا إيّاه في الوقت المناسب في صميم قلبه «اصنع هذا وتجنّب ذلك»، هذه الشريعة وضعها الله في قلب الإنسان،

وكرامته تقوم على الخضوع لها لأنّها هي التي تحكم عليه». إنّ فهم الصلة القائمة بين الحرّيّة والشريعة يتعلّق بفهمنا الضمير الأدبيّ. (٥٤).

الضمير يحدّد الواجب الأخلاقيّ في ضوء الناموس الطبيعيّ، فقد يخطئ الضمير، ولكن عليه أن يبحث عن الحقيقة بنعمة الله. تنبع قيمة الضمير وكرامته من الحقيقة الموضوعيّة، لا من الحقيقة الخاصّة. لذا يجب أن تكون الكنيسة خادمة الضمير، بالعمل على تنوير الضمير وتكوينه (٦٤).

ممّا لا شكّ فيه أنّ عصرنا يولي أهمّيّة خاصّة لدور الحرّيّة، ولكنّ الحرّيّة لا تعني اختيار هذا أو ذاك، بل هي؛ في المقام الأوّل، قرار على الذات واستيلاء عليها، في قلب عمليّة الاختيار. إنّها توجّه الحياة نحو الخير أو الشرّ، وتضعها مع الحقيقة أو عليها، في نهاية المطاف، مع الله أو عليه (٦٥).

ثم تدحض الرسالة توجّه بعض اللاهوتيّين الذين يعتبرون أنّ مسؤوليّة الإنسان الأخلاقيّة وجوهر حرّيّته يتمثّلان في خياراته الأساسيّة، لا في اختيار أفعاله اليوميّة. وتصبح المسألة الأخلاقيّة عندهم مجرّد توجّه عامّ في الحياة لا صلة له بالتصرّفات والسلوك الحسّيّ الملموس. وهذا الفصل بين التوجّه العامّ والسلوك اليوميّ يجعل من قضيّة الخير والشرّ قضيّة نقاش فكريّة، لا صلة لها بالواقع وغير متجسّدة في سلوك الإنسان مع ذاته ومع الآخرين. وبهذا يصبح السلوك اليوميّ مجرّد حركة فيزيائيّة لا تحكمها المعايير الأخلاقيّة (٦٥).

وتركّز الرسالة بوجه خاصّ على العلاقة القائمة بين الضمير والحقيقة. فلا بدّ أن تكون الحقيقة مرجعيّة الضمير أثناء حكمه على الأشياء. فإنّ اعتبار الحقيقة مرجعيّة للسلوك الإنسانيّ هو محاولة لإخراج الضمير من الفرديّة المطلقة التي تسود حاليًّا العقليّة الغربيّة، إذ لا يمكن أن يكون هنالك قرار أخلاقيّ دون العودة إلى قيمة عليا. في الرسالة البابويّة تدعى الحرّيّة إلى الانفتاح على حقيقة عليا، بعكس حرّيّة الإرادة المغلقة على ذاتها كأنّها حرّيّة فوضويّة تستطيع القيام بأيّ شيء دون الرجوع إلى شخص آخر. وهذا

المفهوم للحرّيّة يفسد طبيعة الحرّيّة (٥٤-٦٤). فالمسافة التي يقيمها الشخص مع ذاته ومع رغباته تحدّد درجة حرّيّته. ويحتلّ عرض المفاهيم العامّة للأنتروبولوجيّة المسيحيّة جزءًا مركزيًّا من الفصل الثاني (٣٥-٦٤).

الحرّيّة الإنسانيّة هي حرّيّة هادفة منجذبة نحو غاية ومدعوّة بنداء يدعوها لاتّخاذ قرارها. وبدون هذا النداء، تتحوّل الحرّيّة إلى حرّيّة اختيار، أي حرّيّة عمياء لا جهة لها ولا أفق. في الواقع لا يمكن الحرّيّة الإنسانيّة أن تكون من دون إطار ولا ضابط. فهي موجّهة نحو خير ما، والضمير المتيقّظ يكون في حالة إصغاء مستمرّ.

لذا فمن واجبات الكنيسة الأولى أن ترشد الإنسان ليصل بذاته إلى اتّخاذ قراره ومساعدته على الوصول إلى النضج الأخلاقيّ، أي إلى القرار الشخصيّ، وإلّا يتحوّل البعد الأخلاقيّ إلى عبوديّة. فكلّ إنسان مدعوّ إلى اتّخاذ قراره في ضوء ضميره وحرّيّته. ولكن، بدون الاستنارة بتعاليم الكنيسة والآباء، يبقى الضمير محرومًا من النور والقرار أعمى. وهذا ما يطرح قضيّة علاقة الشريعة بالحرّيّة. فما هو التفسير المسيحيّ لإشكاليّة العلاقة بين الحرّيّة والشريعة، التي تُعتبر بحقّ من أهمّ القضايا في الفكر الحديث؟

## الشريعة والحرّيّة

يضع الكتاب المقدّس الشريعة في إطار العلاقة القائمة بين الإنسان والله. وهذه العلاقة تبدأ بإعطاء الوجود والحرّيّة. ثمّ يكتشف الإنسان أنّ الله الخالق هو الإله المحرّر، الذي أخرج شعبه من أرض العبوديّة وخلّصه من يد فرعون، ومنحه شريعته. فهنالك ارتباط وثيق بين خبرة الله المحرّر والله الذي يعطي لوحي الشريعة. وإذا أخرجنا الشريعة من إطار هذه العلاقة المحرّرة، أصبحت أداة تعسّف. لذلك فإنّ علاقة المؤمن بالشريعة تختلف عمّا هي عليه عند غير المؤمن، لأنّ تعاليم الكنيسة الأخلاقيّة تنبع من اختبار علاقة الحبّ بين الإنسان والله، وهي تتجلّى في علاقة العهد. ويكون هذا

الإطار الإيمانيّ، تتحوّل تعاليم الكنيسة إلى عبء ثقيل.

للشريعة بوجه عامّ طابع تحريميّ: لا تقتل، لا تسرق... في حين تقع الوصيّة «أحبب الله وقريبك» خارج كتب الشريعة. وتتميّز الشريعة بالنهي لأنّها ترسم الحدود التي بدونها ليس هنالك من حبّ ممكن، فإنّ النهي يحمي حدود الحياة التي أوجدها الحبّ، وتعني مخالفة النهي تجاوز الحدود التي ليس بعدها حبّ. ولكنّ الكتاب لا يقول لنا كيف نحبّ، لأنّ علينا أن نخترعه. وعندما تحدّد الشريعة الحبّ، تُفقده جوهره، لأنّ الحبّ مبادرة واختراع. وإذا توسّعت دائرة الشريعة لتصل إلى ميدان الحبّ، تبلغ حينئذٍ ميدان الإيمان، وما الحبّ الخلّاق سوى ثمرة الإيمان المتحوّل إلى حبّ.

الشريعة تُخبرني بحضور الآخر بتحديدها مجاله الحيويّ، وتحذّرني من تجاوزه ومنعه من الحياة. فالعلاقة تبدأ إذًا بإدراك هذه الحدود التي تحمي الآخر، ولكنّ العلاقة لا تُبنى على النهي فقط، ولا بدّ لتطوّرها ونموّها من الإيمان القابل أن يتحوَّل إلى حبّ. عندها يتحوّل الآخر إلى مجال للحبّ الخلّاق لأنّه أعطى إمكانيّة الوجود.

إنّ الكثير من الناس يفهم الحرّيّة بمعنى تصرّف الإنسان على هواه ومزاجيّته، أي قدرته على تحقيق أيّة رغبة تخطر بباله، فيخلطون بذلك بين الحرّيّة وحرّيّة الاختيار، وهذه تعني رغبات لا حدود لها. ولكن تحقيق هذه الرغبات هو شيء آخر، إذ إنّ هنالك حدودًا مادّيّة وعمليّة تعيق تحقيقها. فقد أرغب مثلًا أن أصبح ملكًا، ولكن تحقيق هذه الرغبة قد تعترضه حواجز كثيرة لا أستطيع تذليلها، أي أنّي أستطيع أن أرغب في ما أشاء، ولكن هنالك قوانين وأنظمة في كلّ جماعة إنسانيّة تحمي كلّ إنسان من تعدّي الآخر على مجاله الحيويّ. لا بدّ من شريعة توفّق بين رغبات الأفراد المختلفة، وإلّا يصعب العيش معًا. فالوصايا العشر هي لحماية كلّ إنسان من عنف الآخر وعدوانيّته. لذلك لا يقوم مجتمع بدون قانون يكفل العدالة والمساواة بين الجميع، ولكن مجال الحرّيّة الحقيقيّة يبدأ في ما بعد العدالة،

أي بتجاوز مبدأ القانون. والتجاوز لا يعني الإلغاء، بل التكميل. فالإنجيل يدعونا إلى تكوين الجماعة من أجل الملكوت وبناء علاقتنا مع الآخرين بتجاوز الشريعة بالحبّ.

إنّ حرّيّة الاختيار هي الدرجة الأولى من درجات الحرّيّة، أي الاختيار بدون قهر أو قسر بين خيارات عدّة. ولكن قد أجد نفسي بين خيار يحرّرني وآخر يستعبدني. فالاختيار الحرّ لا يحرّرني إلّا إذا اخترت الحلّ المناسب لي وبالنسبة إلى الآخرين، بحيث أبتعد عن الصراعات. فالاختيار الخاطئ، قد يقودني إلى العبوديّة: فمَن اختار تعاطي المخدِّرات يُدخل نفسه في العبوديّة. لذلك لا تكمن الحرّيّة الحقيقيّة في حرّيّة الاختيار، بل في الاختيار الملائم الذي يحقّق غاية وجودي ويُنمّي حرّيّتي وحرّيّة الآخرين. وكما يقول بولس الرسول: «كلّ شيء يجوز لي ولكن ليس كلّ شيء ينفع»، فكلّ ما يساهم في عمليّة الخلق وينسجم مع شخصيّتي العميقة، يحرّرني، وما يناقض حركة الخليقة ومبدأها يستعبدني. فالحرّيّة هي في أن أسلك في ما ينسجم مع طبيعتي الحقيقيّة، مع منطق الوجود. ولكن كيف التوفيق بين الحرّيّة وكوني مخلوقًا، أي أنّ وجودي خاضع لتبعيّة؟

إنّ جدليّة الاستقلاليّة والتبعيّة تُعتبر من منطلقات الرسالة الأساسيّة ومفتاح الفهم المسيحيّ للحرّيّة، فهي تؤكّد من جهة على تبعيّة الوجود لمَن أبدعه، ومن جهة أخرى على استقلاليّة الإرادة الإنسانيّة. فالله خلقنا على صورته ومثاله، ولكن كوني مخلوقًا يعني أنّ أسباب وجودي هي خارجة عنّي، أي أنّني أتيت إلى الوجود بفضل آخر، أنّ وجودي يتجاوزني. ويمكن القول إذًا: لا وجود للحرّيّة، بل للتبعيّة. ولكن، إن نظرت إلى هذه الإرادة الخارجيّة التي أوجدتني كتعبير عن فعل حبّ، تكون هذه الإرادة إرادة خلق. والخلق حبًّا هو في جوهره دعوة إلى الوجود المستقلّ الحرّ. لذا يجب البحث في الحبّ عن إمكانيّة التوفيق بين الحرّيّة والتبعيّة.

وربّ قائل يصرّح: إنّنا في الواقع لا نختار، لا الزمان ولا المكان اللذين نأتي فيهما إلى الوجود، ولا نختار جنسنا، ولوننا ولا مكوّناتنا

الوراثيّة. هذا صحيح، ولكن فسحة الحرّيّة لا تشمل معطيات الوجود الأولى، بل كيفيّة التعامل معها. لذا لا بدّ من حماية هذا الوجود من الطرُق الخاطئة في استعماله، والذي يخترقه منطق الحياة ومنطق الموت. إنّ الله وهب الوجود للإنسان، مع حرّيّة توجيهه الوجهة التي يسترئيها، ولكنّه، في الوقت نفسه، حذّره من مغبّة اتّباع منطق الموت. فالله، بعكس ما يحاول المجرّب أن يُقنع به حوّاء، يمنح الإنسان أوّلاً حرّيّة الاستفادة من جميع خيرات الأرض، فيسمح له بأن يأكل من جميع أشجار الجنّة: «وأمر الربّ الإله الإنسان قائلاً: «من جميع أشجار الجنّة تأكل» (تك ٢/٦) وينهيه ثانيًا عن التناول من شجرة معرفة الخير والشرّ، كي لا يموت. ففي البدء، كان الربّ المعطي، لا الربّ المحرّم. وإن وُجِدَ النهي فغايته الأولى هي حماية الحياة المعطاة.

ليست الحرّيّة، كما يتصوّر بعضهم، غياب أيّ ارتباط، أو أنّ الإنسان خُلق في البداية حرًّا، ثمّ نُزعت عنه حرّيّته، إذ لا وجود دون شبكة علائقيّة، تسبقه وتُحدثه. وهذه التبعيّة تترجّم بقوانين وشرائع. فقوانين الطبيعة والنواميس غايتها المحافظة على هذا الوجود لأنّها ترسم الحدود التي، إذا ما تمّ تعدّيها، تتهدّد الوجود والحياة الاجتماعيّة، كما أنّ مخالفتها يعني اختيار الموت. فحرّيّتنا تتمثّل باختيار الطاعة لتلك القوانين أو عصيانها، أي تشير إلى قدرتنا على اختيار الحياة أو الموت.

إنّ الطاعة لطبيعة الأشياء، ولقوانين الحياة، هي طاعة لمبدعها. وعندها تصبح المخلوقات صلة وصل ووسيط بين الإنسان والله. فمن خلال علاقاتنا مع الأشياء تتجلّى، في الوقت نفسه، تبعيّتنا وحرّيّتنا. فبإمكاننا أن نجعل من الكون مكانًا للحبّ الخلّاق أو، بالعكس، مكانًا للموت والدمار، إذ يستطيع الإنسان أن يدرك هذه التبعيّة ويسخّرها لأهدافه. والعلوم تدلّنا على كيفيّة الاستفادة من قوانين الطبيعة. ليست الحرّيّة فكرة مجرّدة، بل إنّها لا تعبّر عن ذاتها إلّا من خلال العلاقة التي يقيمها الإنسان مع الأشياء، وتظهر بقدرتنا على التحكّم في القوى الفاعلة فينا. فعندما نقبل الارتباط

بالأصل الذي ينبثق عنه وجودنا، تتجلّى حرّيّتنا من هذا الارتباط عينه، لأنّ فعل الخلق يمنح، مع الوجود، الحرّيّة. فالله خلقنا على صورته ومثاله، فبهذا تكون حرّيّتنا نابعة من شبهنا بالله. فالحرّيّة والشريعة هما صورتان مختلفتان لوجه الله المحبّ.

## المحبّة تبعيّة وحرّيّة

ممّا لا شكّ فيه أنّ السلوك الأخلاقيّ جامع مشترك بين البشر، ويتجلّى باحترام القوانين والشريعة المنظّمة لعلاقة الإنسان بالكون والآخرين. ولكن القانون الأخلاقيّ، المنبثق من قبول التبعيّة لقوانين الطبيعة والأشياء، يُعتبر، في نظر المؤمن، طاعة لله، وفي نظر غير المؤمن، طاعة لقوانين الكون. ولكن ما هي مميّزات السلوك الأخلاقيّ المسيحيّ؟ صحيح أنّ تعليم الكنيسة الأخلاقيّ موجّه إلى الجميع، علمًا بأنّ هناك قانونًا أخلاقيًّا طبيعيًّا يشمل الجميع، صالحًا لكلّ زمان ومكان، مثل شريعة حقوق الإنسان. والكنيسة لا تستند فقط، بتعليمها الأخلاقيّ، إلى الوحي، بل إلى الشريعة الطبيعيّة التي وضعها الله في كلّ إنسان، والبابا بولس السادس يعبّر عن هذه الحقيقة بقوله إنّ الكنيسة خبيرة بالشؤون الإنسانيّة. وما الشريعة سوى التعبير عن السلوك المنسجم مع قانون الوجود والإنسانيّة. إنّ ما يميّز شعب الله بوضوح خاصّ ليس هو الشريعة التي تلقّاها، بل رسالته وهي الكشف والشهادة، من خلال حياته، للإله الواحد، خالق الحياة ومعطي الشريعة، وهو إله جميع الأمم.

ولكن إن انتقلنا إلى العهد الجديد، نجد المسيح يقول لنا: «فإن أحببتم مَن يحبّكم فأيّ أجر لكم؟ أوليس العشارون يفعلون ذلك؟ وإن سلّمتم على إخوانكم وحدهم فأيّ زيادة فعلتم؟ أوليس الوثنيّون يفعلون ذلك؟» (متّى ٥/٤٦-٤٧).

يبدو إذًا أنّ المسيح يطلب شيئًا إضافيًّا، يفوق ما هو مطلوب من الوثنيّين وأتباع الشريعة: «سمعتم أنّه قيل للأوّلين... أمّا أنا فأقول لكم».

لكنّ يسوع لا يلغي الشريعة، بل يقودها إلى تمامها، إلى غايتها الأخيرة، أي إرشاد الإنسان إلى الكمال، ليصبح شبيهًا بالله. فقانون المسيح الجديد يهدف إلى أن نصبح كاملين، على صورة الآب السماويّ. وهذا ما تبيّناه في حوار الشابّ الغنيّ مع يسوع، حيث يذكّره المسيح أوّلاً بالشريعة المكتوبة، أي بشريعة الوجود ذاتها، ويدعوه، كخطوة ثانية، إلى رسالة الكمال التي لا تتحقّق إلّا باتّباع المسيح ذاته. ودعوة المسيح هذه ما هي إلّا الدعوة الكامنة في أعماق كلّ إنسان كي يحقّق صورة الله فيه.

إنّ فهم الشريعة فهمًا صحيحًا لا يمكن أن يتمّ إلّا ضمن إطار العهد الذي يجسّد حبّ الله للإنسان ويروي قصّة علاقته مع شعبه، ذلك الحبّ الذي بلغ أقصاه وذروته في يسوع المسيح المصلوب. وكلّ نظر إلى الشريعة خارج هذا الإطار يحوّلها إلى أداة عبوديّة. هذه هي خلاصة الشريعة والأنبياء.

إنّ ما في الشريعة من قيم أخلاقيّة لا يميّز المؤمن من غير المؤمن، ولكن هناك طريقة مسيحيّة خاصّة لتجسيد هذه القيم، وهي تحقيق هذه القيم من خلال اتّباع يسوع المسيح، الذي حقّق العبور من الشريعة إلى المحبّة، أي من الشريعة إلى الحرّيّة. هذا هو العبور الفصحيّ الذي حقّقه المسيح عبر موته وقيامته، محكومًا عليه بالموت. وذلك الموت يتحوّل، بحرّيّته، هبة النفس حبًّا، والخاصّيّة المسيحيّة تنبع من هذا العبور.

ممّا لا شكّ فيه أنّ الحرّيّة هي سيطرة على النفس. ولكنّها، في الوقت نفسه، مشروع انفتاح كلّيّ لكلّ ما هو موجود. إنّها مشروع الخروج من الذات نحو معرفة الآخر ومحبّته. إنّها جوهر الإنسان الحقيقيّ. لكنّ مأساة الحرّيّة هي بانغلاقها على ذاتها وتعلّقها بالأشياء الدنيويّة، وقد تتمرّد رافضة الحقيقة والخير، جاعلة من نفسها مبدأ مطلقًا. لذلك فإنّ الحرّيّة تحتاج إلى تحرير، والمسيح هو المحرّر. إنّ المسيح قد حرّرنا تحريرًا. فاثبتوا ولا تدعوا أحدًا يعود بكم إلى نير العبوديّة (غل ٥/١) (٨٦). فالتمسّك بالحقيقة وعبادة الله هما جذور عميقة للحرّيّة (٨٧).

يكشف لنا يسوع من خلال حياته وتعاليمه أنّ الحرّيّة تجد ملأها في المحبّة، أي في هبة الذات. فما من حبّ أعظم من أن يبذل الإنسان نفسه عن أحبّائه (يو ١٥/١٣). ويسير إلى آلامه بملء حرّيّته (متّى ٢٦/٤٦) وبطاعته لأبيه يقدّم حياته على الصليب لجميع البشر. (فل ٢/٦-١١). إنّ الكنيسة، بتأمّلها صليب يسوع، تكتشف معنى الحرّيّة، أي هبة الذات لله وللآخرين. ويسوع هو الخلاصة الحيّة والشخصيّة للحرّيّة الكاملة بطاعته الكلّيّة لإرادة الله. إنّ جسده المصلوب يكشف لنا عن الرباط الذي لا ينفصم بين الحرّيّة والحقيقة، كما أنّ قيامته تُظهر ما لحرّيّة تعاش وفقًا للحقيقة من قوّة خلاص (٨٧).

يشكّل الربط بين الحقيقة والحرّيّة، في الضمير، المحور الأساسيّ التي تقوم عليه الرسالة البابويّة. وهذا الربط لا يقتصر على مجال الاختيار الأخلاقيّ الشخصيّ، بل يشمل المجال السياسيّ. ويستخلص البابا من تجارب الإنسانيّة القريبة بعض العبر، فيرى أنّ العدالة الحقيقيّة لا تتمّ إلّا عندما تكون الحرّيّة منقادة للحقيقة وأنّ الاستبداد ينشأ عندما تنتفي الحرّيّة. وإن لم يكن هناك حقيقة متعالية تخضع لها، لن يكون هنالك أي قاعدة تضمن العدالة بين البشر. فإنّ جذور التوتاليتاريّة تكمن في نفي الكرامة الإلهيّة عن الشخص البشريّ (٩٩):

لكنّ هذا العبور من الشريعة إلى الحرّيّة لا يتحقّق بالجهد البشريّ فقط، فالإنسان لا يستطيع تحقيقه بقواه فقط، ولكنّ فسحة الرجاء الروحيّ تبقى مفتوحة باستمرار أمام الإنسان بفضل مساعدة النعمة الإلهيّة وتعاون الحرّيّة البشريّة معها... إنّ المسيح قد فدانا بصليبه، معطيًا إيّانا إمكانيّات جديدة، فجعلنا قادرين، بفضل روحه القدّوس، على تحقيق حقيقة كياننا، محرّرًا حرّيّتنا من الانغلاق على الذات والشهوات. صحيح أنّنا ما زلنا نخطأ، ولكن ذلك لا يعود إلى عدم تمام الفداء، بل إلى عدم خضوع إرادتنا الكامل لنعمة الفداء (١٠٣). ولا يعني هذا أن يصبح ضعفنا مقياسًا للحقيقة والخير... أو أن ننكر، بالعكس، كالفرّيسيّين حاجتنا إلى الفداء وكالذين

يمثّلون الضمائر الراضية عن ذاتها والتي لا تحتاج إلى عون النعمة ولا إلى رحمة الله (١٠٤).

ويمكن أن نلخّص ممّا سبق أنّه، في أساس الحياة الخلقيّة، استقلاليّة الإنسان، «فهو سيّد أفعاله» (٤٠)، ولكنّ هناك شريعة خلقيّة تأتي من الله وهو مصدرها (٤٠). لذا ما من تعارض بين الحرّيّة وشريعة الله، فهما متداخلان (٤١). فالشريعة تعبير عن حكمة الله، وبطاعة الحرّيّة لها إنّما تخضع لحقيقة الوجود (٤١). إنّ الحرّيّة والشريعة يلتقيان في المحاكمة العقليّة التي يقيمها ضمير مستقيم مستنير (٥٤-٦٤)، كما تؤكّد الشريعة الطبيعيّة على متطلّبات الخير الشموليّة.

تنبع كرامة الضمير من الحقيقة، وفي حالة الضمير المستقيم، يستقبل الإنسان الحقيقة بشكل موضوعيّ. أمّا في حالة الضمير المنحرف، فيُعتبر الخطأ حقيقة شخصيّة. لذا لا يمكن الخلط بين الخطأ الشخصيّ والحقيقة الموضوعيّة (٦٣).

إنّ تعليم الكنيسة لا يضرّ بشيء بحرّيّة ضمير المسيحيّين، لأنّ حرّيّة الضمير يجب أن تكون في خدمة الحقيقة. وما تهدف إليه تعاليم الكنيسة هو إظهار الحقائق للضمير. لذا فإنّ كنيسة المسيح هي في خدمة الضمير (٦٤). وهذه الحقائق شهد لها الكثير من القدّيسين وقدّم بعضهم حياته حتّى الشهادة في سبيلها (٩١-٩٤).

## الرسالة والمسألة الأخلاقيّة في شرقنا

وفي ختام هذا العرض السريع والمحدود للرسالة البابويّة. نتساءل عمّا يمكن أن تقوله لنا في الإطار الثقافيّ والحضاريّ في منطقة الشرق الأوسط.. إنّ المسألة الأخلاقيّة، وفقًا لعرض الرسالة البابويّة. تتحكّم فيها جدليّة للحرّيّة والشريعة، الاستقلاليّة والتبعيّة، الحرّيّة والمحبّة، الفرديّة والشموليّة، الحرّيّة والحقيقة. وممّا لا شكّ فيه أنّ إغفال هذه الجدليّة لصالح أحد مكوّناتها يؤدي إلى خلل وأزمة في الفكر والسلوك الأخلاقيّ،

وهذا ما حدث في الثقافة الغربيّة خلال السنوات الأخيرة، إذ تحوّل التساؤل الأخلاقيّ إلى مجرّد قضيّة شخصيّة وفرديّة. وهذا ما تسعى الرسالة إلى تصحيحه. إلاّ أنّنا نلاحظ أيضًا فقدان هذه الجدليّة في الشرق أيضًا، ولكن بصورة معاكسة، إذ يسيطر بُعد الشريعة على حساب الحرّيّة والاستقلاليّة، ويسيطر الناموس على روح المحبّة المبادرة، فمّا يُفقد القضيّة الأخلاقيّة بُعدها الشخصيّ، لتصبح توافقًا شكليًّا مع الشريعة، ويغيب الجهد الشخصيّ مع الذات، والبحث، في أعماق الضمير، عن الحقيقة. إنّ غياب التوتّر الجدليّ في القضيّة الأخلاقيّة يُفقد المجتمع الطاقة الضروريّة اللازمة للتقدّم والتطوّر الأخلاقيّ والحضاريّ، إذ يجب علينا أن لا ننسى أنّ جوهر الثقافة والحضارة هو الانتصار على الذات والتحكّم في القوى الفاعلة فينا، وبالتالي القدرة على تطويع الظروف المحيطة. والعدالة لا تحقّقها القوانين والشرائع فقط، بل البحث والسعي المستمرّ لترجمتها على أرض الواقع بالتحرّر من قوى الأنانيّة والانغلاق الكامنة في قلب كلّ منّا. بدون هذه القوّة المعنويّة الأخلاقيّة النابعة من التوتّر الجدليّ بين الذات والجماعة من جهة وبينهما وبين حقيقة تعلو عليهما من جهة أخرى، لا وجود للإبداع الحضاريّ والمساواة بين البشر، لأنّ الحرّيّة الحقيقيّة ليست بانتصار الإنسان على أخيه، بل بانتصاره على نفسه. ويمكن أن نذكر بعض الأمثلة على غياب هذا التوتّر الجدليّ:

إنّ الحياة الأخلاقيّة، كما تؤكّد الرسالة البابويّة، تنطلق من مبدأ أساسيّ هو استقلاليّة الإنسان واستقلاليّة الشؤون الأرضيّة، ممّا يجعل من الإنسان الفاعل الحقيقيّ لأفعاله، ويؤسّس مسؤوليّته الخلقيّة ويضعه أمام خيارات مستقبليّة حاسمة. فهل هذه الاستقلاليّة التي أكّدت عليها الثقافة الغربيّة حتّى التطرّف، وبنت عليها فلسفتها وعلومها، هي من القيم السائدة في ثقافتنا؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ الرسالة تعارض مفهوم الاستقلاليّة التي تجرّد الإنسان من أيّة تبعيّة وارتباط بمصدر وجوده، ولكن نفي الاستقلاليّة لا يقلّ خطورة عن رفض التبعيّة، إذ يضمحلّ دور الإنسان الفاعل وتضعف شخصيّته الخلقيّة. وهذا يعني لاهوتيًّا أنّه لا مكان للحرّيّة في العلاقة مع

الله، بل تخضع فقط لمنطق الشريعة. فيأخذ الله حينئذ صورة السلطة المطلقة التي تحكم العالم مباشرة، دون تفويض أحد. وعلى مثل هذه الصورة تتصوّر جميع السلطات نفسها. ألسنا في حاجة في شرقنا إلى إحياء روحانيّة ولاهوت يؤكّدان على قيمة الحرّيّة الإنسانيّة في علاقة الإنسان بالله دون أن ننسى رباطنا الوجوديّ به؟ فنحن على أمل ورجاء أن تهبّ نسمة الحرّيّة على مجتمعاتنا وفي علاقاتنا، عندما ندرك أنّنا لسنا بعد اليوم عبيدًا، بل أبناء أحرار لله الواحد.

تؤكّد الرسالة على أنّ يسوع لم يُلغِ الشريعة، بل أكملها بالانتقال الفصحيّ من الأنا نحو الآخر، أي ببذل الذات حبًّا. وبمعنى آخر أنّه الانتقال من العهد القديم إلى العهد الجديد، أي أنّ الديناميّة الأخلاقيّة والعلاقة مع الآخر لا يحكمها منطق الشريعة، بل منطق المحبّة. عندها لن يغلب على العلاقة مع الآخر طابع الحماية والخوف، بل تتحوّل إلى فسحة خلق وإبداع، وإلى التساؤل الذي توحي به هذه الإشكاليّة: فهل نقيس سلوكيّتنا الأخلاقيّة وتفاعلنا مع الآخرين وفقًا لهذه القفزة الإنجيليّة، أم أنّ الشريعة تبقى هي المعيار؟ ألا يغلب على التربية الأخلاقيّة في كنائسنا الطابع الشرائعيّ حيث تتحقّق راحة الضمير بعدم مخالفة الشريعة، أي أنّ السلوك مع الآخر يبقى داخل دائرة التحريم والسلبيّة، ويختفي منه عنصر المبادرة، فيبقى في مستوى الممنوع والمسموح، والنواهي والأوامر؟ أليست تربيتنا الأخلاقيّة في حاجة إلى غرس روح المغامرة الفصحيّة، لنخرج من طمأنينة الشريعة إلى المحبّة المقلقة؟

ومن القضايا التي تطرحها الرسالة علينا، قضيّة السلوك الأخلاقيّ في مجتمع متعدّد الأديان. إنّ السلوك الأخلاقيّ هو جامع مشترك بين البشر، إذا سلّمنا بوجود قانون أخلاقيّ طبيعيّ حاضر في جميع البشر. لذا فإنّ تعليم الكنيسة الأخلاقيّ موجّه إلى الجميع. فحفظ الوصايا والقيم الأخلاقيّة لا يميّز بين المؤمن وغير المؤمن. فيبقى النقص الذي كشفه يسوع للشابّ الغنيّ، وهذا النقص لا يكتمل إلّا باتّباع المسيح، والسير على خطاه، أي

السعي إلى تحقيق هذا البعد الإضافيّ الذي يطلبه المسيح، وهو بذل الذات حبًّا. وهذا البعد لا يأخذ معناه الحقيقيّ إلّا في ضوء العبور الفصحيّ. إذن لا تختلف القيم الأخلاقيّة بين أناس لهم معتقدات دينيّة مختلفة، ولكن هناك طريقة مسيحيّة في كيفيّة تحقيقها، وهي تلك التي حقّقها المسيح في تجسّده وموته وقيامته.

من التساؤلات التي تُطرح أيضًا علينا في شرقنا، كون مسألة الخطيئة تبقى محصورة في المستوى الفرديّ، ولا نعير أهمّيّة تذكر للخطيئة الساكنة في البنى الاجتماعيّة، أي لا نشعر بمسؤوليّتنا الشخصيّة عمّا يحدث من خطايا على المستوى الاجتماعيّ. إنّ إيقاظ المسؤوليّة الجماعيّة والتحسّس لها يجب أن يكونا من مقوّمات حضورنا في هذا الشرق. فالمسيحيّ لا يمتلك الرجاء لنفسه، بل هو مدعوّ إلى إيقاظ الرجاء عند الآخرين. لذا فالقلق على مصير الآخر هو من مقوّمات إيمانه.

وأخيرًا تؤكّد الرسالة على دور الحقيقة في توجيه الحرّيّة الأخلاقيّة، وتحرّرها من الانغلاق على الذات. بدون حقيقة متعالية، هنالك خطر السقوط في الفرديّة. وإذا كان لكلمة الحقيقة وهجها البرّاق، فإنّ ادّعاء النطق باسمها يؤدّي إلى الإرهاب الفكريّ. فكم من المذابح ارتكبت باسمها، كما أنّ الادّعاء بامتلاكها يحوّلها إلى موروث ماضويّ، إلى شريعة. لذلك يجب أن لا يغيب عن بالنا أنّ الحقيقة البهيّة لا يمتلكها أحد وتبقى حقيقة متعالية نسعى إليها كما نسعى إلى تلمّس وجه الله، فهي تشدّنا إلى الأمام بقدر ما نبحث عنها.

## المراجع المعتمدة


- *Cahiers pour croire aujourd'hui*, Supplément n° 8, 1992; n° 129-130, 1993.
- *Nouvelle Revue théologique*, tome 115, n° 6, 1993.

# ردّات الفعل على الرسالة «بهاء الحقيقة»

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ(٥)

لمّا كانت الرسالة بهاء الحقيقة تعالج موضوعًا من أخطر الموضوعات، إذ تمسّ إلى الإنسان وحياته الأخلاقيّة، ولمّا كانت تتّخذ، في معظم صفحاتها، مواقف تناقض آراء الكثير من المفكّرين المعاصرين، بما فيهم الكاثوليك، فلا عجب أن تكون ردّات الفعل حولها كثيرةً جدًّا، تتراوح لهجاتها بين المناوئة المعتدلة والمناقضة المنيفة ـ وهي غير قليلة ـ والمؤيّدة باعتدال أو ببعض الصلابة.

وأمام وفرة المراجع، واختصارًا للسرد المملّ، قصرنا مستنداتنا على المصادر الآتية:

١ – بعض الصحف اللبنانيّة ومجلّة عراقيّة (سنذكرها جميعها بعد قليل)،

٢ – صحيفتي *Le Monde* و *Témoignage chrétien* الفرنسيّتين[١]

٣ – مجلّتي *Actualités religieuses dans le monde* و *Golias* الفرنسيّتين[٢]

٤ – مجلّة *The Tablet* الإنكليزيّة[٣]،

(٥) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق

(١) *Le Monde*, 6 octobre 1993, articles de P. Valadier, s.j., H. Tincq, Cardinal Lustiger, Cardinal de Courtray; *Témoignage Chrétien*, 16 octobre 1993, article de J.-P. Bagot.

(٢) *Golias*, No 34 (automne 1993), pp 29 à 83; *Actualités Religieuses dans le Monde*, 15 nov. 1993.

(٣) *The Tablet*, 11 art., from oct. 16, 1993 until january 8, 1994.

وفي الصحف الأجنبيّة المذكورة هنا إحالات إلى الكثير ممّا جاء في غيرها من الصحف العالميّة،

٥ - وأخيرًا كتاب للأديب الفرنسيّ أندره فُروسار بعنوان دفاعًا عن البابا[٤].

وما دمنا في ذكر مراجعنا نقول، في ما يخصّ العربيّة منها، إنّها أقلّ من عدد أصابع اليد. فنصّ الرسالة لم يُنشر حتّى الآن بالعربيّة، علمًا أنّنا سمعنا عن ترجمة قام بها أحد الكهنة اللبنانيّين. وقد أقامت كلّيّة اللاهوت الحبريّة في جامعة الروح القدس بالكسليك ندوةً عَرض فيها ثلاثة من الأساتذة فصولَ الرسالة الثلاثة واكتفوا بالعرض عمدًا. أمّا الصحف اللبنانيّة فقد كان لها حتّى اليوم، على حدّ معرفتنا، ثلاث مساهمات فقط، إحداها بقلم الأستاذ ميشال أبي فاضل في جريدة النهار (٣١/ ١٢/ ١٩٩٣، ص ١٣) والأخرى للأستاذ روني ألفا في جريدة نداء الوطن (١١/ ١٢/ ١٩٩٣، ص ١٢). وخصّصت المجلّة الكهنوتيّة في عددها الثالث والأخير من سنة ١٩٩٣ مقالاً عولجت فيها رسالة البابا، إلاّ أنّ تلك المقالة ليست سوى ترجمة لِما نشرته مجلّة *The Tablet* الآنفة الذكر في عددها الصادر يوم ٩ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٩٣، وهو مجرّد عرض ومختصر للرسالة. وكذلك القول عن مقالي الجريدتين اللبنانيّتين، فلم يكن فيهما لكاتبَيهما ردّات فعل تذكر، إذ اكتفيا بالعرض أيضًا.

والقول نفسه يقال عمّا جاء في مجلّة الفكر المسيحيّ العراقيّة التي تصدر في الموصل، فاكتفت في عددها الصادر في تشرين الثاني/ كانون الأوّل ١٩٩٣ بعرض مفصّل للرسالة (ص ١٤٨-١٥١).

أمّا في العالم الغربيّ، فقد اختلف الأمر كلّيًّا، وانبرى المفكّرون، حتّى قُبَيل صدور الرسالة، يتناولونها بالتمحيص والنقد، فيصفّون منها البعوضة على حدّ قول الإنجيل.

(٤) André Frossard, *Défense du Pape*, Paris, Fayard, nov. 1993.

## المعترضون

أهمّ الاعتراضات على الرسالة تلخّص في ما يلي ـ ونبدأ بأشدّها لهجةً:

١ ـ نظرة البابا إلى العالم متشائمة. فهو يراه منغمسًا في الخطيئة، ويريد العودة إلى الماضي، إلى حقبة سادتها الانضباطيّة والطاعة[٥].

٢ ـ لا يجوز للبابا أن يفرض تعاليمه، ولا يحقّ للكنيسة الكاثوليكيّة أن تفرض مواقفها وتدّعي أنّها الوحيدة التي تملك الحقيقة. فمن شأن تلك المواقف أن تحدّ من مسار الحوار المسكونيّ. وجدير بالذكر أنّ أكثر القائلين بذلك هم من اللاهوتيّين البروتستانت[٦].

٣ ـ وعليه، فينبغي أن تترك الكنيسة للناس أن يفسّروا الشريعة بحسب ضميرهم، على نحو ما فسّر المسيح الشريعة بحرّيّة تامّة[٧]. ولا يجوز أن تنسى الكنيسة ما للأفراد من مسؤوليّة، فجميع المؤمنين مسؤولون ولهم كلمتهم[٨].

٤ ـ لا يحقّ للكنيسة أن تفرض تعاليمها بالحزم الذي تظهره في مجال الخلقيّات، لأنّها قد أخطأت في الماضي وما زالت تخطئ. أطلب، مثلًا، مواقفها من قبول قانون الإعدام، وحكمها السنيّ على غليليو طوال ٥٠٠ عام[٩].

٥ ـ رسالة «بهاء الحقيقة» مغالطة، تقول الحقيقة ظاهرًا في حين هي تغلط باطنًا، إذ إنّها تخلط سهوًا أو عمدًا بين أتباع المسيح وأتباع الكنيسة.

---

(٥) النيلسوف Zbigniew Mikolejko، في مجلّة *Actualités Relig. dans le Monde* (مختصر: *A.R.M.*)، ١٩٩٣/١١/١٥، ص ١١.

(٦) *A.R.M.*، العدد المذكور، ص ١٠.

(٧) *A.R.M.*، العدد المذكور، ص ١٠.

(٨) *A.R.M.*، ع. م.، ص ٢٨ و٣٤.

(٩) *Témoignage Chrétien* (مختصر: *T.C.*)، ١٩٩٣/١٠/١٦.

فهل الخضوع لتعليم المسيح يفرض الخضوع لتعاليم السلطة الكنسيّة»[١٠]؟.

٦ ـ ويقول المعترض نفسه: هذه الرسالة تحطّ من شأن الضمير وتبالغ في قولها بأنّه معرّض للخطأ، في حين تعظّم من قدر عصمة السلطة الكنسيّة. فكأنّي بالبابا يقول: أنتم أحرار، ولكن شريطة أن تطيعوا[١١].

٧ ـ يقرّ بعض المعترضين، من أمثال اللاهوتيّ هانس كُونغ، أنّ البابا استلحق نفسه، وفي الصيغة النهائيّة الرسميّة التي برزت بها الرسالة، ألغى ذكر العصمة البابويّة ذكرًا صريحًا فأبعد عن الوثيقة خطر الوقوع في غلطة فادحة، إلاّ أنّ الكنيسة لم تبدّل شيئًا من تعاليمها في العمق[١٢]. ويضيف E. Drewermann في هذا الباب ما هو أشبه بالتشفّي: «ما يهمّ البابا ليس ملكوت الله، بل ملكوت الكنيسة»[١٣].

وبإزاء تلك الاعتراضات القاسية التي لا تخلو من التهجّم والمزاجيّة، ثمّة اعتراضات أقرب إلى النقد المتّزن والروح العلميّة. ونوجزها على النحو الآتي:

١ ـ دخلت رسالة بهاء الحقيقة ميدانًا ما زال فيه الأخذُ والردُّ بين المذاهب اللاهوتيّة قائمين. وبدخولها هذا الميدان على ذاك النحو من التدقيق المطلق، فإنّها تعرّض نفسها للخلل، إذ قد تُضطرّ إلى التراجع في ما بعد[١٤].

٢ ـ كما أنّ خوض المعترك بالطريقة التي تتّبعها الكنيسة من تشدُّد في المواقف، لممّا يثبّط عزائم الباحثين، ويُخشى من هذا الأسلوب تفريق الصفوف بدلاً من التوحيد بين المختلفين[١٥]. ويبدو من مواقف البابا هذه

---

(١٠) *A.R.M.* العدد المذكور، ص ٢٥-٢٦.
(١١) *A.R.M.* ع. م. ن. ص ٢٦.
(١٢) *T.C.*، ١٩٩٣/١٠/٩.
(١٣) *A.R.M.* العدد المذكور، ص ٣٤-٣٥
(١٤) P. Valadier, *Le Monde*, 6 oct. 1993
(١٥) المرجع نفسه.

أنّه قليل الثقة بعلماء اللاهوت. قالها بغصّة وبعض الاغتمام اللاهوتيّ الكبير برنار هيرينغ[١٦].

٣ ـ لقد أخطأت الرسالة من وجهة نظر المنهجيّة السليمة ـ والكلام هنا للفيلسوف البروتستنتيّ الشهير پول ريكور، إذ انتقلت من مستوى «التاريخيّة» إلى صعيد «الدّواميّة»، أي أنّها انطلقت من حادثة تاريخيّة (هي دعوة شابّ غنيّ معيّن) لتجعل منها قاعدة مطلقة[١٧].

والرسالة لا تعالج المسائل من كونها مشاكل وإشكاليّات، ولا تأخذ بالاعتبار تطوّر الفكر منذ الأكوينيّ، بل هي تُوجِّه وحسب[١٨]. وزاد هنا بعض الغلاة أنّها دُوغماتيّة وإيديولوجيّة، ولا تراعي تطوّر العلوم عامّةً، لاسيّما الإنسانيّة منها[١٩].

٤ ـ لا يحقّ للرسالة أن تتكلّم على الحقيقة كأنّها أمر يُقتنى، بل على أنّها ما نحن فيه. فإنّنا لا نملك الحقيقة بل هي تملكنا.

## المؤيّدون

في المقابل، يقول المؤيّدون، رادّين على مَن سبقوا:

١ ـ البابا محقّ عندما يصرّ على أنّ هناك حقيقةً موضوعيّة تتعدّى الحقائق الذاتيّة وتكون لها مرجعًا. وهذه الحقيقة المرْجع هي مَن لمسته أيدينا ورأته عيوننا: يسوع المسيح[٢٠].

٢ ـ ويسوع المسيح، ابن الله، هذا الكائن الأسمى والمطلق، هو محبّة، ويدعونا لا إلى تجاهل الأفراد والسيطرة عليهم، بل يدعونا إلى

---

(١٦) Bern. Häring, in *The Tablet*, oct. 23, 1993, p. 1378

(١٧) Paul Ricœur, dans *A.R.M.*, n° cité, pp 18-19

(١٨) المرجع السابق، ص ١٨-١٩.

(١٩) *Goffar*, n° cité, pp 39, 38

(٢٠) *A.R.M.*, n° cité, p. 11

الفيريّة[٢١]. والسلطات المدنيّة العلمانيّة نفسها تستند إلى مرجعيّة مطلقة كما حصل يومَ أُعلنت حقوق الإنسان إبّان الثورة الفرنسيّة العظمى سنة ١٧٨٩، فقال معلنوها إنّهم «تحسّسوا تلك الحقوق ودوّنوها وهم في حضرة الكائن الأسمى»[٢٢].

٣ ـ وليست بهاء الحقيقة مجرّد تحذير أو تقييد للحرّيّات، بل إنّها تذكير بكرامة الإنسان وبما خُلق من أجله. وليس البابا بحاجة إلى مَن يعلّمه كيف يدافع عن حقوق الإنسان، هو الذي كانت له اليد الطولى في دكّ معاقل النظم الديكتاتوريّة في العالم[٢٣].

٤ ـ والبابا لا يتجاهل جهود العلماء والباحثين، بل يدعوهم صراحةً إلى مساعدته ومتابعة جهودهم لتنجلي الحقيقة على أكمل وجه[٢٤].

٥ ـ أمّا عن عصمة السلطة، فلا بدّ من الثقة بالكنيسة لأنّ عصمتها هي من الله. والمسألة مسألة إيمان ولا يجوز لمَن يقول إنّه مؤمن أن يقبل ببعض الحقائق ويترك جانبًا بعضها الآخر[٢٥].

٦ ـ ولئن يشدّد البابا من لهجته فلأنّه يخشى خشيةً لها ما يبرّرها أن تطغى النسبيّة في علم الأخلاقيّات[٢٦].

٧ ـ وحسنًا يفعل البابا برفضه النسبيّة المائعة، إذ إنّه لا يغرب عن باله الناشئة ومستقبلها[٢٧]، كما أنّه يريدنا جميعًا أن نتسلّح بالحماسة والطموح، غير مكتفين بخلقيّة غامضة هشّة قوامها بعض الحسّ الجماعيّ والتضامن والتحسّس بأمور العالم الثالث وما إلى ذلك[٢٨].

---

(٢١) A. Frossard, *op.cit.*, p. 96

(٢٢) A. Frossard, *ibid.*, p. 85

(٢٣) *Id.*, *ibid*, p. 92 et 115-116

(٢٤) *The Tablet*, nov. 6, 1993, p. 1445

(٢٥) *The Tablet*, oct. 16, 1993, p. 1331

(٢٦) Mary Tuck, in *The Tablet*, dec. 4, 1993, p. 1583

(٢٧) Frossard, *op.cit.*, p. 104

(٢٨) M. Tuck, in *The Tablet*, dec. 4, 1993, p. 1331

٨ ـ والمؤيّدون يدعون الفاترين إلى الالتزام. كفى تذبذبًا وشكًّا. يجب التمسُّك بحقيقة ثابتة. صحيح أنّ الإيمان هبة من الله ولا ينبغي أن نبالغ في ثقتنا بأنفسنا، لكنّ الله بحاجة إلى تجاوبنا في هذا النطاق (حادثة شفاء غلام قائد المائة بليقة: «لم أرَ مثلَ هذا الإيمان في إسرائيل»[٢٩].

٩ ـ ويقول هنري تَنك، محاولاً أن يكون موضوعيًّا في تحليله، إنّ الرسالة قد تبدو قاسية اللهجة في إعلانها المبادئ، ولكنّ الكنيسة تعلّمت من مؤسّسها أنّه لا بدّ من الرحمة، فلا شكّ أنّها ستعرف في الواقع كيف التوفيق بين الصرامة في المبدأ وتفهّم مشاكل الناس في الحياة العمليّة[٣٠].

١٠ ـ وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى تأييد للرسالة جاء على لسان إمام المسلمين في فرنسا والمطران إرميا كبيرُ الأحبار الأرثوذكس في البلد المذكور. وممّا قاله الإمام: «إنّ هذه الرسالة شريعة كمال وحرّيّة»[٣١].

## الخاتمة

عرضنا بإيجاز ردّات الفعل على رسالة البابا بهاء الحقيقة، ولم نشأ أن نعلّق عليها أو نبدي رأيًا فيها، تاركين للقارئ أن يبتّ، عالمين أنّ حَبرًا عملاقًا في حجم يوحنّا بولس الثاني يصعب نقده من جهة ولا يحتاج، من جهة ثانية، إلى مَن يبرّر مواقفه. إلّا أنّنا نودّ أن نقول في الختام كلمتين، إذ إنّنا، لو عدنا إلى نصّ الرسالة لرأينا أنّ البابا يشدّد على أمرين في غاية الأهمّيّة نتبنّاهما ونحثّ على التأمّل فيهما والأخذ بمضمونهما:

١ ـ فمَن أطاع الكنيسة في توجيهها، أطاع الله، لأنّه أوكل إليها سلطان الحلّ والربط في الشؤون الأساسيّة التي تمتّ إلى العقيدة والأخلاق. ومَن أطاع الله لا يُسْلَب حرّيّته، بل على العكس، يزداد حرّيّةً، لأنّه باتّصاله بالله يشاركه حرّيّته تامّةً.

(٢٩) Frossard, op.cit., p. 107

(٣٠) H. Tincq, art. cité plus haut

(٣١) A.R.M., n° cité, p. 10

٢ ـ ثمّ إنّ الدعوة إلى القداسة لا تثبّط الهمم، وما كانت البطولة وقفًا على القدّيسين الذين تُرفع صورهم فوق المذابح، بل جميع المسيحيّين وجميع الناس معنيّون بالكمال. ونحن شاكرون للبابا تذكيرنا بواجب القداسة لأنّنا خُلقنا على صورة الله ومثاله، وما لا يستطيعه البشر الضعفاء بمفردهم يستطيعونه مع الله، فإنه سبحانه وتعالى على كلّ شيء قدير، وإنّ نيرَه ليّن وحمله خفيف(٣٢).

(٣٢) نسوق في الختام بعض الأرقام التي تبيّن مدى انتشار رسالة بهاء الحقيقة في العالم الغربيّ:
ـ صدرت منها سبع طبعات فرنسيّة مختلفة.
ـ حتّى يوم ١٥/١١/ ١٩٩٣، أي بعد ٣ أشهر من صدورها، بيع منها نحو ١٦٠,٠٠٠ نسخة في فرنسا وحدها.

# فؤاد أفرام البستانيّ (*) (١٩٠٤-١٩٩٤)

يوم الثلاثاء في الأوّل من شباط/ فبراير ١٩٩٤ طوى الموت عَلَمًا خفّاقًا طالما رفرف في سماء الآداب العربيّة، وحجبت سُتُرُ المنون نجمًا نيّرًا كثُرَ ما أطلّ بأشعّته من خلال مجلّة المشرق يرفدها بالعِلم والعمل طوال سنين مديدة. ولعلّه من الأصوب ألّا يقال في فؤاد أفرام البستانيّ - وهو ذاك الوجه الساطع - إنّه غاب، لأنّ مَن كان بحجمه وتألّقه لا يمكنه أن يرحل عن ذاكرة التاريخ وقلوب المحبّين والعارفين.

كان، رحمه الله، سليلَ الأسرة البستانيّة التي واكبت نهضة العربيّة وما زالت، فأغنتها بالأدباء والشعراء واللغويّين والنقلة والباحثين والمؤرّخين والموسوعيّين والمربّين، ولن نبالغ إن قلنا بأنّه جمع في شخصه جلّ ما اجتمع لسائر أنسبائه العظام من مواهب وصفات. فكان الأديبَ الذوّاقة، والمؤرّخ البحّاثة، والعالِم الموسوعة، واللغويّ البليغ، والمربّي الحكيم، فضلًا عمّا تحلّى به من مناقب الإنسان الإنسان، والوطنيّ المخلص، والمؤمن الورع الفاضل. وما تركه من أثر في أذهان طلّابه ونفوسهم، وما خلّفه من آثار في سائر ميادين المعرفة، قمين بأن يعكس بعضًا من عبقريّته. فأجيالٌ من طالبي العلم مدينة له بـ منجد الطلّاب الذي أربت طبعاته على الأربعين وما زالت تتوالى، وبـ المجاني الحديثة في أجزائها الخمسة،

(٥) هذا التاريخ هو الذي ينبغي اعتماده، لا سنة ١٩٠٦ كما خُيِّل إلى الكثيرين. فقد تأكّد ذلك للدكتور حارث البستانيّ، نجل المرحوم، بعد مراجعة سجلّات العماد في كنيسة سيّدة التلّة ببلدة دير القمر حيث جاء أنّ فؤاد بن جرجس أفرام البستانيّ وُلد في شهر آب ١٩٠٤ ونال العماد المقدّس في شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر من السنة نفسها.

وسلسلة الروائع بأجزائها السبعة والخمسين، ودائرة المعارف التي جدّدها وأشرف على إصدار مجلّداتها الأربعة عشر الأولى وحرّر قسمًا كبيرًا من مداخلها، وسوى ذلك الكثير الكثير.

ومجلّة المشرق التي تدين له بأمانة تحريرها مدّةً ناهزت ربع القرن، بين ١٩٢٧ و ١٩٥٠، تنحني أمامه بإجلال وعرفان جميل، راجيةً أن لا تُحرَم العربيّة من بعده مَن يتابع رسالته بمثل ما قام به عِلمًا وانفتاحًا واتّزانًا وإنسانيّة[٥٥].

المشرق

(٥٥) كتبت جميع الصحف اللبنانيّة مقالات ضافية عن فؤاد البستانيّ لدى وفاته وبعدها، نذكر منها على سبيل المثال النبذ القيّمة التالية التي وردت في صحيفة النهار البيروتيّة في: ٤/٢/ ١٩٩٤، ص. ١٣ (بقلم فاضل سعيد عقل)، و ٨/٢/١٩٩٤، ص. ١٣ (بقلم الحركة الثقافيّة - أنطلياس)، و ٢٨/٣/١٩٩٤، ص. ١٨ (بقلم جوزف حنين). كما نذكر نبذة بالفرنسيّة لرئيس الجمهوريّة السابق شارل حلو في صحيفة *L'Orient-Le Jour* البيروتيّة يومَ ٢ شباط ١٩٩٤. ومَن أراد الاطّلاع الوافيّ على سيرة العلّامة الراحل وآثاره، فعليه بآخر الجزء التاسع من مجموعة الروائع التي صدرت مجلّدةً تجليدًا فخمًا سنة ١٩٧٧ (ص. ٢٦٢-٢٧٦).

# في اللغة العربيّة وشواذّها

أنطون بشارة قيقانو(ه)

## ـ ١ ـ

### توطئة

اللغة العربيّة من أجمل اللغات الساميّة وأرقاها «وأكثرها ألفاظًا وأدقّها تعبيرًا»[١] وأطوعها إطلاقًا لما فيها من اشتقاق وإبدال وقلب ومجاز وتعريب[٢]، حتّى عدّها بعضهم «شامة في وجنة

---

(ه) باحث مصنّف وأديب لبنانيّ.

(١) الألفاظ العربيّة والفلسفة اللغويّة ص: ٧، لكاتبها جرجي زيدان، بيروت ١٨٨٦.

(٢) لقد اشتقّوا ـ مثلًا ـ من الضَّرْب فعل ضَرَبَ، يَضرِبُ، إضْرِبْ. وسمّوا آلة الضرب مضرَبًا ومضرابًا؛ ورأوا قديمًا النقودَ تُسَكّ بحديدة منقوشة تُضْرَب عليها (المنجد، مادّة سكّ)؛ فقالوا على المجاز: ضَرَبَ النقودَ، كما قالوا في النحاس: نحّسَ وصفّرَ؛ ونحن اليوم بدورنا نقول في التلفون: تلفن، يتلفن، تلفونًا، وتلفنةً؛ وفي التلفزيون: تلفز، يتلفز، تلفزة. وفي تنكيل (جيم مصريّة) الحديد، أي ألبسه مادّة النيكل، نكّل، يُنكّلُ، تنكيلًا. (أنظر ضحى الإسلام ١: ٣٠٥ و٣٠٦، القاهرة ١٩٥٢؛ وفؤاد أفرام البستاني: مقدّمة دائرة المعارف، المجلّد الأوّل، بيروت ١٩٥٦). على أن تلفظ هذه الأسماء والأفعال بشكل نكسبها فيه الصبغة العربيّة كما أكسب الأقدمون الأسماء الأعجميّة الصبغة العربيّة بلفظهم لها فقالوا في ألفونس Alphonce: ألفنس وأدفنش وأذفنش [ذال معجمة] (شرح مجاني الأدب ١: ٤٦٥ و٣: ١٣٣١) وأدخلوا عليه أل التعريف فقالوا: الأذفنش، وقالوا في BADAJOZ: بطليوس وجعلوا من النسبة إليها بطليوسي.

كان العربُ بالأعمّ الأغلب لا يراعون قاعدةً في التعريب، ويكتبون الاسم الأعجميّ بما يبدو من ظاهرِ لفظهِ وبما يُوافق منطوقهم، فعدم تمكّنهم من النطق صحيحًا بلغة الأعاجم جعلهم يلفظون الأسماء كما تطرق مسامعهم أو كما تخرجها مخارجهم الصوتيّة، فعرّبت =

اللغات»[٣]، كما أنّ «معرفتها ضروريّة لإتقان أخواتها»[٤] الساميّات.

بنيت قواعدها على التركيب المنطقيّ المتسلسل بحيث إنّه إذا فقدت حلقة انتثر نظام عقدها وغمض فهم ما بعدها[٥]. أمّا إذا تتبّعها الدارس بتدرّج وانتظام وجد البساطة والسهولة في فهمها وتحصيلها.

ـ ٢ ـ

## النحاة واللغة

لقد قسّم النحويّون اللغة إلى اسم وفعل وحرف[٦]، وقالوا لا بدّ لكلّ فعلٍ من فاعل ولا بدّ لكلّ فاعلٍ من مفعول يقع عليه حكم الفاعل ـ وهذا

= بذلك طائفة من الأسماء الأعجميّة ـ أمّا نحن اليوم فبإتقاننا اللغات الأجنبيّة نلفظ الكلمة الأعجميّة بحسب مخارجها الصوتيّة في لغتها الأصليّة؛ فتبقى الكلمة على طابعها الأعجميّ.

وقالوا في الإبدال: أسهل وأسْهَبَ أي نزل السهب وهو المكان السهل (كتاب الإبدال ١: ٣٦هـ لأبي الطيّب اللغويّ الحلبيّ، تحقيق عزّ الدين التنوخي، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ بدمشق، دمشق ١٩٦٠، كما قالوا: أربى وأرمى أي زاد على صاحبه؛ وقالوا: أربى على السبعين، وأرمى عليها، وأرميت ورميت أي زدت. ومنها الرِّباءُ والرِّماءُ أي الزيادة. ومن الرِّباء أخذ الرِّبا في المبايعات، وفي الحديث: فمَن زاد أو ازداد فقد أربَى (المصدر السابق ١: ٣٧ـ ٣٨).

وقالوا في القلب: عكس الشيء يعكسه عكسًا: ردُّ آخره على أوّله، ومقلوبه: عسك به عسكًا: لصق، ومقلوبه أيضًا كمس والكمس: عظم السُّلامى [الأصابع] والجمع كماس ـ ومقلوبه أيضًا وأيضًا كسع والكسع: أن تضربَ بيدك أو برجلك على دُبُر شيءٍ (ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم ١: ١٥٤ و١٥٥ مادّة عكس).

وقالوا في التعريب: قميص وسروال وديباج وفالوذج ولوزينج وبركار وقانون وناي وزمرّد وياقوت وقمقم وطست وفنجان إلخ (أنظر أحمد أمين: ضحى الإسلام ٢: ٢٤٩).

(٣) المعلّم بطرس البستاني: مقدّمة قاموس محيط المحيط.

(٤) الألفاظ المرنيّة والفلسفة اللغويّة ص: ٥.

(٥) من هنا كان تقصير الطلاّب وضعفهم في تحصيل القواعد العربيّة لأنّه يفوتهم الكثير من أبوابها بارتقائهم من صف إلى أعلى في ختام السنة المدرسيّة ولمّا يكملوا المنهج المقرّر في اللغة فتخفى عليهم مسائل كثيرة.

(٦) كلمةُ النحاةِ قولٌ مفرَدُ ... باسم وفعلٍ وبحرفٍ تردُ

(نار القرى في شرح جوف الفرا، ص: ٢ للشيخ ناصيف اليازجي، بيروت ١٨٨٢).

التقسيم تقسيم منطقيّ بحت لم يعرفه العربيّ ولم يألفه ـ وجعلوا حدَّ الفاعلِ الرفع دلالة على سموّ المكانة والرفعة وَحدَّ المفعول النصب لوقوع فعل الفاعل عليه، لأنَّ مَن وقع عليه الفعل كانت منزلته دون منزلة من فعل الفعل، وخصُّوا الخفض بالأسماء دون الأفعال «لأنَّ الفعلَ لا يُحقَّر وإنَّما تحقَّر الأسماء»[٧].

ثمَّ أجازوا حذف المفعول حين تدلّ عليه قرينة واعتبروا أنّ الفعل لا يخلو من فاعلٍ وقد يخلو من مفعول كأكلتُ وشربتُ. أي أكلتُ خبزًا وشربتُ ماءً[٨].

وقاس النحويّون ما سمعوه من كلام العرب على ما وضعوا له من قواعد ثمّ صنّفوا «المسائل المتشابهة تحت قاعدةٍ واحدةٍ»[٩] فما طابقها كان صحيحًا وما خالفها عُدَّ شاذًّا غريبًا.

ولو اكتفى النحويّون بالحكم على أنّه قول شاذ ولا يقاس عليه لهان الأمر، لكنّهم «تمحَّلوا أن يجدوا تقديرًا لكلّ خطإٍ، أو تصويبًا لكلّ لهجة»[١٠] ففلسفوا وأوّلوا وأوغلوا في التأويل وأغربوا في الإعراب حدَّ الخيال[١١] ليبرّروا الشواذ ويجعلوا من قول شاعرٍ أخطأ في قوله ـ

---

(٧) الكتاب ٢: ١٣٥، لسيبويه، المطبعة الكبرى الأميريّة ببولاق ١٣١٦هـ.

(٨) ديوان أبي الطيّب المتنبّي بشرح أبي البقاء العكبري ٤: ٢٨١ مصر ١٩٥٦، ومصباح الطالب في بحث المطالب ص: ٢٤١، للمعلّم بطرس البستاني، بيروت ١٨٥٤، وإعراب أمثلة كتاب بحث المطالب عد ٣١٦ ص ٦١، مطبعة المرسلين اليسوعيّين، بيروت ١٨٦٥.

(٩) ضحى الإسلام ١: ٢٩١.

(١٠) المرجع في تدريس اللغة العربيّة ص ١٨٤، تأليف الدكتور سامي الدهّان، دمشق ١٩٦٢.

(١١) أنظر حول الجدل الكلاميّ اللغويّ عبّاس حسن النحو الوافي ١: ١٦ هـ ١؛ دار المعارف، مصر ١٩٦١. وتعليل النحاة في عدم تنوين الاسم الممنوع من الصرف حيث يقول: «ولكن تعليل يرفضه التأمّل وقد آنَ الوقت لإهماله...؛ لأنّ السبب الحقيقيّ لمنع الاسم من الصرف وعدم تنوينه هو أنّ العربَ الفصحاء هكذا نطقت به «نطقت بهذا منونًا وبذاك غير منون» على نطرتها وسجيتها «لا لسبب آخر، كمرعاةٍ لقواعدَ علميّةٍ وتطبيق لأسس فلسفيّة منطقيّة؛ فإنّ هذه وتلك لم تكن معروفة لديهم في عصر صدر الإسلام وما قبله من عصور الجاهليّة، فلم يستخدموا المشابهة ولم يستعينوا بقياس المناطقة أو غيره من مسالك الجدل والترقّم وأشباهه ممّا لا يوافق حياتهم الأولى». =

واستشهدوا به ـ صوابًا يطابق القاعدة؛ فكان أن «ترخّصوا في استخدام مصطلحات ليست من اللغة في شيء، كالعامل والمعمول والناصب والجازم والجارّ وغيرها، ممّا مهّد السبيل للفلسفة الكلاميّة ولمنطق اليونان، بما لهما من قياسات ومصطلحات، أن ينفذا إلى هذا الدرس»[12] وصار درسُ النحو «درسًا في الجدل يعرض النحاة فيه قدرتهم على التحليل العقليّ بما كانوا يفترضون من مشكلات وما يقترحون لها من حلول»[13] وأتوا بأمثلة لا تخطر على فكر لبيب ولا يمكن أن يستخدمها فصيح في أسلوبه، ولم ترد في نصّ سوى في كتبهم النحويّة كقولهم: أزيدًا لم يضرب عمرًا إلّا إيّاهُ[14]، وقد كنتُ أظنُّ أنَّ العقرب أشدُّ لسعةً من الزنبور فإذا هو هي أو فإذا هو إيّاها[15]، ومسألة الكحل[16] وغيرها[17]، وكلّها أشبه بالأحاجي والحيل منها بالأسلوب الصافي الرصين الجدير بأن يكون مثلًا.

ولكن إذا عرفنا أنّ النحاة أنفسهم قد أجازوا للشاعر ما لم يجيزوه لسواه وأنَّ للوزن والقافية حكمهما عليه (وكم حكم الوزن والقافية على الشاعر، فأخّر وقدّم وحرّك وسكّن ورفع ونصب)[18]، لوجب عدم الأخذ

= والنحو الوافي ٤: ٢٦٩ هـ ١ [حول الفاء السببيّة وجواز نصب المضارع بعدها بأن مضمرة أو عدمه] وص ٢٧١ إلى ٢٧٤ وص ٢٨٣ هـ ١ وص ٣٠٠ هـ ٣ [حيث لا الناهية جزمت فعل الشرط وجوابه، وتخبّلهم في إعراب تلك الأمثلة لمَن يتمسّك بصحّتها]، وجميعها أمثلة شاذة لا تصلح للقواعد ولا هي منه في شيء سوى أنّه نُطِقَ بها!! ولو كان خطأ!! وص ٣٢٩.

(١٢) في النحو العربيّ ص ١٤. نقد وتوجيه، تأليف مهدي المخزومي، بيروت ١٩٦٤.

(١٣) المصدر السابق ص ١٤-١٥.

(١٤) لابن مضاء القرطبي: الردّ على النحاة ص ١٣٦، نشره وحقّقه الدكتور شوقي ضيف؛ وفيه الكثير من هذه الأمثلة.

(١٥) مغني اللبيب ١: ٨٨، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر بدون تاريخ.

(١٦) مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٣٠٠.

(١٧) المرجع في تدريس اللغة العربيّة ص ١٩٠.

(١٨) نحو:

لا طيبَ للعيش ما دامت منغصةً لذّاتُهُ بادّكارِ الموتِ والهرمِ

ليلي إن جهلتِ الناسَ عنّا وعنهمُ فليس سواءً عالمٌ وجهولُ

(شرح قطر الندى وبلّ الصدى ص ١٣٠ و١٣١ لابن هشام، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٤). =

بذلك الشواذ الوارد في شعره وطرحه جانبًا وعدم حشو الأدمغة به وتسويد صفحات كتب اللغة بالدفاع عنه وتبرير قائله، في حين أنَّ قائله لم يكن يقصد ما استنتجه اللغويّون من قوله وإنّما كان همّه أن يقول الشعر، فهكذا استقام له الوزن وهكذا تمَّ نطقه به؛ وأبو عبيدة كان يقول: «ليس الشعر حجّةً في النحو لأنَّ الشاعر يُضطَرُّ فيلجئهُ الاضطرار إلى أن يقولَ ذلك»[19].

## أمثلة النحويّين

قالوا في المبتدأ:

هو الاسم المرفوع المجرَّد عن العوامل اللفظيّة للأسناد[20]. وهذا تحديد فلسفيّ منطقيّ بحت، لأنَّ العربيّ في بداوته لم يكنْ يدري ما تعني كلمة «عوامل» ولا «العوامل اللفظيّة» ولا «الأسناد» نحو: اليومُ أشربُ.

وقالوا في الظرف:

هو كلّ اسم مكان أو زمان حدث فيه فعل وتضمّن معنى في[21] نحو: اليومَ أشربُ. واحتجّوا على ذلك بقول امرئ القيس:[22]

---

= صَرَمَتْ حِبَالَكَ بعدَ وصلِكَ زَيْنَبُ والدهرُ فيه تصرُّمٌ وتَقَلُّبُ.
(مجاني الأدب في حدائق العرب ٤: ٨٩ عد ١٠٩).
فيا عَجَبًا من داثلٍ، أنت سيفُهُ، أمَا يتوقّى شفرتي ما تقلّدا؟
(منتخبات أدباء العرب في الأعصر العباسيّة ص ٣٢٦ للأستاذ بطرس البستاني، مكتبة صادر، بيروت ١٩٤٨).

(١٩) نقائض جرير والفرزدق ٢: ٥٥٢، طبعة ليدن ١٩٠٨-١٩٠٩؛ وانظر في النحو العربيّ ص ١٦٦.

(٢٠) مصباح للطالب في بحث المطالب ص ١٨٦.

(٢١) المصدر السابق ص ٢٥٣.

(٢٢) حسن السندوبي: شرح ديوان امرئ القيس ص ١٧٣ رقم ٥٧، الطبعة الثالثة، مصر ١٣٧٣ هـ ١٩٥٣م. وقد وردت رواية البيت فيه بتسكين «أشْرَبْ» على ما يعرف بـ«الروم» وهو حركة الشفتين بالضمّ في السكون (انظر رسالة الغفران ص ٢٩٠ و٢٩١ لأبي العلاء المعرّي، تحقيق بنت الشاطئ، الطبعة الأولى، مصر ١٩٥٠) وللبيت روايات متعدّدة منها رواية وردت فيها كلمة «أُسقى» بدلًا من كلمة «أشْرَبْ» (انظر ديوان امرئ القيس =

اليومَ أشربُ غيرَ مستحقبٍ إثـمًا مـن الله ولا واغـلِ

فمَن أنبأنا أنَّ امرأ القيس قد نصب اليوم على الظرفيّة، أو نطق بالفعل «أشْرَبْ» ساكنًا؟ وهل كانت القراءات معروفة في زمنه؟ ليقول بيته بـ«الروم»!! أليس هذا من عمل راوية لجأ إليه أحدهم يسأله شاهدًا على الظرف فكان أن جاءه بهذا البيت ونسبه لامرئ القيس ونصب له فيه كلمة اليوم؟؟؟ كما جزم فيه الفعل المضارع المجرَّد لمَن سأله فتوى في قراءة شاذّة سمعها بجزم المضارع المجرَّد؛ فأورد له أيضًا هذا البيت وجزم له فيه «أشْرَبْ» ونسبه لامرئ القيس؟ «فصحَّت» عندئذٍ القراءة؛ وفي الطوسي عن أحمد بن حاتم: «لم أجد أحدًا من الرواة يعرفها [يعرف الأبيات التي يذكر فيها امرؤ القيس هذا البيت]، وسمعتهم يذكرونها له»[٢٣].

وهكذا أجازوا إعراب «اليومُ» الأوّل بالرفع على الابتداء و«اليومَ» الثاني بالنصب على الظرفيّة. وكان لنا من كلمة واحدة إعرابان مختلفان نتخبّط بينهما!!

وقالوا في كان وأخواتها وإنَّ وأخواتها:

إنّهما من النواسخ تدخلان على المبتدأ والخبر؛ فكان ترفع الأوّل وتنصب الثاني نحو: كان زيدٌ حاضرًا، وإنَّ تعمل عكس كان أي تنصب الأوّل وترفع الثاني نحو: إنَّ زيدًا حاضرٌ. وإذا بهم يجيزون: كان زيدٌ حاضرٌ وإنّه زيدٌ حاضرٌ؛ وحجّتهم في ذلك أنَّ اسم كانَ هو ضمير الشأن المستتر وأنَّ اسم إنَّ هو الضمير ذاته المتّصل بها وجملة زيدٌ حاضرٌ من المبتدأ والخبر هي خبر كان وإنَّ[٢٤].

---

= ص ١٢٢ رقم ١٦، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر ١٩٥٨، وشعراء النصرانيّة قبل الإسلام ص ١٩).

(٢٣) ديوان امرئ القيس ص ٤١١ رقم ١٦، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر ١٩٥٨.

(٢٤) إعراب أمثلة كتاب بحث المطالب عد ٢١٩ ص ٤٠ وعد ٢٢٠ ص ٤١.

وقالوا في ليس:

«متى انتقض خبرُها بإلاَّ بطُلَ عملُها»[٢٥] نحو: ليس الطيِّبُ إلاَّ المسكُ؛ لكنّهم أجازوا النصبَ بعدها على الخبريّة؟؟ وقالوا: «إن شئتَ رفعتَ الاسم والخبر... وإن شئتَ نصبتَ الخبر»[٢٦] ولعلّهم أجازوا ذلك لسماعهم بيتًا من الشعر جاء فيه خبر ليس منتقضًا بإلاَّ ومنصوبًا فأجازوا؟

وسمعوا قوله:[٢٧]

أتهجرُ ليلى بالفراق حبيبها    وما كان نفسًا بالفراق تطيبُ[٢٨]

بنصب كلمة نفسًا.

(و) سمعوا قوله:

فقلتُ أدعُ أخرى وأرفع الصوتَ جهرةً
لعلَّ أبي المغوار مِنكَ قريبُ[٢٩]

بجرِّ كلمة أبي بعد لعلَّ

وبدلًا من أن يخطئوا قائليهما ويعدّوا بيتيهما من الشواذّ راحوا يؤولونهما تأويلًا غريبًا عجيبً بعيدًا كلَّ البعد عن القاعدة الموضوعة،

---

(٢٥) المعلّم بطرس البستاني: مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٢٠٧، بيروت ١٨٥٤.
(٢٦) أنظر ديوان أبي تمام ٤: ١١٢ بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمّد عبده عزّام، دار المعارف، مصر ١٩٦٥. ومن شاء الوقوف على جوازات النحويّين عليه بالتعليق الذي علّقه المعلّم بطرس البستاني على كتاب بحث المطالب وسمّاه مصباح الطالب في بحث المطالب؛ فيتبيّن اختلاف آرائهم وتضاربهم حول القاعدة الواحدة «حتّى باتت اللغة وكأنْ لا ضابط لها» [ص ٢٨٤هـ]، وما إجازة النصب بعد إلاّ في خبر ليس إلاّ واحدٌ من تلك الجوازات؛ وعبّاس حسن: اللغة والنحو بين القديم والحديث ص ٤٦ س ٣... وص ٦٦ س ١... وص ٦٧ وص ٨٤ س ١٩ وص ٨٥ س ١، دار المعارف، مصر ١٩٦٦.
(٢٧) البيت للمخبّل السعدي. انظر الجمل للزجاجي ص ٢٤٦ هـ ٣، تحقيق ابن أبي شنب، الطبعة الثانية باريس ١٩٥٧.
(٢٨) كتاب شرح أبيات الشواهد التي استشهد بها ابن عقيل في شرحه ألفية ابن مالك ص ٨، مطبعة المعارف، بيروت ١٨٧٢.
(٢٩) المصدر السابق ص ١٢٧.

فجعلوا ـ في البيت الأوّل ـ (ما) حرف نفي و(كان) زائدة و(نفسًا) تمييزًا، معلّلين أنَّ من شروط التمييز أن يفسّر ما أبهم من الذوات(٣٠) ـ وهذا تحديد فلسفيّ منطقيّ أيضًا ـ وجعلوا ـ في البيت الثاني ـ (لعلّ) حرف جرّ و(أبي) مجرورًا لفظًا مرفوعًا محلًّا على الابتداء و(قريبُ) خبر المبتدأ(٣١). في حين أنَّ الإعراب الأكثر تناولًا وموضوعيّة في البيت الأوّل هو أن تكون (كان) ناقصة كشأنها و(نفسًا) بالرفع اسمها والجملة خبرًا، وهذه هي «الرواية الصحيحة»(٣٢). وفي البيت الثاني: أن تكون (لعلّ) عاملة عمل إنَّ و(أبي) اسمها منصوب بالألف و(قريبُ) خبرها. وللبيت هذا رواية بالنصب وردت في أمالي القالي(٣٣) علّق عليها المصحّح في الهامش: «هكذا في النسخ بالألف منصوبًا، وهو خلاف ما في كتب اللغة والنحو من أنّه مجرور بلعلّ في لغة عقيل ويستشهدون لذلك بالبيت؛ فإن صحَّ ما هنا كان فيه روايتان»(٣٤).

التنازع: وتنازعوا في التنازع حتّى عدَّ بابه «من أكثر الأبواب النحويّة اضطرابًا وتعقيدًا وخضوعًا لفلسفة عقليّة خياليّة ليست قويّة السند بالكلام المأثور الفصيح، بل ربّما كانت مناقضة له»(٣٥).

المنادى: واختلفوا في المنادى، فقالوا إنّه مبنيّ على الضمّ أي على ما كان يرفع به قبل النداء إذا كان معرفة، في المفرد وعلى الألف في المثنى وعلى الواو في الجمع نحو: يا يوسفُ يا يوسفان يا يوسفون؛ وإنَّ النكرة

(٣٠) المعلّم بطرس البستاني: مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٢٩٣.
(٣١) كتاب شرح أبيات الشواهد التي استشهد بها ابن عقيل في شرحه ألفية ابن مالك ص ١٢٧.
(٣٢) الجمل للزجاجي ص ٢٤٦ هـ ٣
(٣٣) كتاب الأمالي ٢: ١٤٧ تأليف القالي، الطبعة الثالثة، مطبعة السعادة، مصر ١٩٥٤.
(٣٤) من العجب أنّه إذا جرى أحدهم في إعراب بيت من الشعر ميْنًا ما فيه من شواذ تبعه الجميع في ذلك الإعراب دون تغيير أو إشارة، إلى أنَّ لهذا البيت وجهًا آخر يجري إعرابه عليه، وما على القارئ إلّا أن يطلب البيت الأوّل ـ مثلًا ـ في جميع كتب النحو التي اعتنت بإعراب الشواهد فيرى أنّ الجميع ينقل بعضهم عن بعض دون أن يتكلّف واحدٌ أن يقول إنّ لهذا البيت وجهًا آخر يمكن إعرابه عليه.
(٣٥) عبّاس حسن: النحو الوافي ٢: ١٦٣، دار المعارف، مصر ١٩٦١.

المقصودة مبنيّة كذلك على الضمّ نحو: يا رجلُ. أمّا النكرة غير المقصودة فتنصب كقول الأعمى: يا رجلًا خذ بيدي.

النكرة المقصودة: ثمّ قالوا إنَّ النكرة المقصودة متى وصفت ترجّح نصبُها على ضمّها حملًا على المشبّه بالمضاف، لأنَّ النعتَ من تمام المنعوت كيا عظيمًا يُرجى لكلّ عظيم.

وإذا كان الاسم المنادى مبنيًّا قبل النداء قدر بعد النداء بناؤه على الضمّ كياسيبويه ويا هذا؛ وإذا اضطرّ الشاعر إلى تنوين المنادى المبنيّ على الضمّ جاز له تنوينه وهو مضموم وكان له نصبه نحو:

سلامُ الله يا مطرٌ عليها ...[٣٦]

(و)... يا عديًّا وقتك الأواقيّ[٣٧]

المنادى المنعوت والمعطوف: أمّا إذا نُعِتَ المنادى جاز في نعته الرفع والنصب، وإن عطفْتَ عليه بعلم وجب ضمّ المعطوف ما لم يكن محلّى بأل فيجوز رفعه ونصبه[٣٨] نحو:

ألَا يا زيدُ والضحّاكُ أو والضحّاكَ سِيْرًا ...[٣٩]

الممنوع من الصرف: وفي الممنوع من الصرف، صرفوا ما منعوا ومنعوا ما صرفوا، «وجعل النحاة يفرضون لهذا المنع عللًا ثمّ يختلفون أنكر الاختلاف فيما يفرضون»[٤٠]، فأجازوا وقدّروا كما في حسّان وشيطان

(٣٦) وتتمّة البيت: وليس عليك يا مطرُ السلامُ؛ وهو من قصيدة للأحوص الأنصاري (خزانة الأدب ٢: ١٣١، المطبعة السلفيّة، القاهرة ١٣٤٨ هـ.

(٣٧) وصدر البيت: ضربت صدرها إليّ وقالت: ... وفي نسبة قائله اختلاف (انظر شرح شذور الذهب ص ١١٢، لابن هشام)، والصواب يا عديُّ بالضمّ لكن الوزنَ ألجأه إلى تنوينه فجاء به منونًا على النصب (المصدر السابق ص ١١٣).

(٣٨) أنظر: المعلّم بطرس البستاني، مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٢٦٦ هـ ٢ وص ٢٦٧ هـ ١.

(٣٩) ابن هشام: قطر الندى وبلّ الصدى ص ٢١٠، مصر ١٩٥٤.

(٤٠) إحياء النحو ص ١٦٩، لإبراهيم مصطفى، القاهرة ١٩٥١.

وصوّان وظمآن، وسلاسلًا، وأغلالًا. حتّى بات الممنوع مصروفًا والمصروف ممنوعًا[41].

فقالوا:

~~قسمًا بمكّةَ والمقامِ...~~[42]

ثمّ قالوا:

قسمًا بمكّةٍ والمقامِ...[43]

وحجّتهم في ذلك أنّ الشاعر إذا كنّى بمكّة عن الحضرة الإلهيّة جاز جرّها لنزع صفة العلميّة عنها، وإذا كان المراد بمكّة اسم المدينة، منع من الصرف[44].

وتشاجروا في الظروف وإعرابها والحروف المهملة وأحكامها[45]، فكيف هي عند سيبويه ظرف محلّه النصب أبدًا وما بعدها خبر، ولا يُسأل بها إلّا عن الأوصاف الغريزيّة، فيقال كيف زيدٌ أصحيحٌ أم سقيمٌ؟ ولا يقال كيف زيدٌ أقائمٌ أم قاعدٌ، بل يكون السؤال عن مثل هذا بهل أو بالهمزة.

وهي عند السيرافي غير ظرف فهي مبنيّة على الفتح موضعها الرفع مع المرفوع والنصب مع المنصوب، فتكون عندئذٍ خبرًا في نحو: كيف زيدٌ؟ وحالًا في كيف جاءَ زيدٌ؟[46].

---

(٤١) مصباح الطالب في بحث المطالب ص ١٥٤ هـ ١ وص ١٥٥ هـ ٢ وص ١٥٨ هـ ٢ وص ١٦٢ هـ ٢.

(٤٢) ~~ديوان ابن الفارض ص ١٤٤~~ ط طبعة أمين الخوري، المطبعة الأدبيّة، بيروت ١٩٠٤.

(٤٣) ديوان ابن الفارض ص ٣١٦، طبعة رُشيد الدحداح، مرسيلية ١٨٥٣.

(٤٤) راجع للديوان المذكور ص ٣١٨.

(٤٥) أنظر في الحروف باب قد (مغني اللبيب ١: ١٨٦ ط. دمشق ١٩٦٤)، وباب الكاف المفردة (المصدر السابق ص ١٩٥)، والفاء زائدة أو عاطفة (النحو الوافي ٤: ٣١٠ هـ ٢).

(٤٦) بحكام باب الإعراب عن لغة الأعراب ص ٦٧٨، للمطران جرمانوس فرحات، نشره الشيخ رُشيد الدحداح، مرسيلية ١٨٤٩.

و(ما) هي كافّة وغير كافّة، كافّة في إنَّ وأخواتها، لكنّهم أجازوا أعمالَها مع ليت وإلغاءها فقالوا:

ألا ليتما هذا الحمامُ أو الحمامَ لنا ...[47]

وهي زائدة مع كي نحو: لكيما يغفرَ لكم أبوكم[48].

وهي كافّة مع كي أيضًا نحو: وقفتُ لها كيما تمرُّ...[49]

وإنَّ (ما) الواقعة قبل خلا وعدا هي مصدريّة عند جمهور النحاة وزائدة عند المازني؛ وإنَّ (خلا) و(عدا) و(حاشا) هي حروف جرّ؛ إذا تقدّمتها (ما) [ما عدا (حاشا)] فلا تدخل عليها ما، ولستُ أدري كيف جعلوا من قول الأخطل:

رأيتُ الناسَ ما حاشا قريشًا ...[50]

شواذًا لا يُقاس عليه، ولم يحاولوا تأويلَ ذلك وتبريرَه كما فعلوا بقول جرير:

... أن سيقتلُ...[51]

وقالوا إذا تقدّمتها ما ترجَّح أنّها أفعالٌ وانتصب ما بعدها، لكنّهم أجازوا النصب أو الخفض بها دون ما، وقالوا: إذا نصبت بها كانَت أفعالاً ولذا جررت بها كانت حروفًا، كما يمكن الجرُّ بها وإن تقدّمتها (ما) ـ لأنّها زائدة ـ على رأي المازني[52]؟؟؟

(47) البيت للنابغة الذبياني، الديوان ص ٣٥، تحقيق وشرح كرم البستاني، دار صادر ـ دار بيروت، بيروت، ١٩٦٠.
وفي أعمال ما وإلغائها مع ليت انظر مبادئ العربية ٤: ٢٢٢ عد ٣٨٤ ف ٢ هـ ٢، للمعلّم رشيد الشرتوني، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٩٤٢.

(48) إنجيل مرقس ١١: ٢٥ من الترجمة الكاثوليكيّة، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٩٥١.

(49) البيت لنُصيب الأكبر، كتاب الأغاني ١: ٣٤٩ لأبي الفرج الأصفهاني، دار الثقافة، بيروت ١٩٥٥.

(50) ديوان الأخطل ص ١٦٤ هـ ط، وانظر مصباح للطالب ص ٢٨٤-٢٨٥ هـ ٢.

(51) ديوان جرير ص ٣٤٨، للصاوي، مصر ١٩٣٤.

(52) مصباح للطالب في بحث المطالب ص ٢٨٤ و٢٧٦ وإعراب أمثلة كتاب بحث المطالب ص ٧٦ عد ٤٠١ وص ٧٧ عد ٤٠٢، ٤٠٣.

الإضافة مع أل: لقد أجاز الكوفيّون الإضافة مع أل ومنعها البصريّون؛ واستشهد الكوفيّون على ذلك بإجازات مسموعة عن العرب[٥٣]، لكنّهم نسوا أنّ القائل الذي استشهدوا بقوله لم يكن يقصد شيئًا ممّا احتجّوا بقوله.

ـ ٣ ـ

بساطة الشاعر وجمال الشعر

إنّ الشاعرَ العربيّ لم يكن يعرف شيئًا من قواعد النحو ولم يكن همّه أن تكون «نفسًا» تمييزًا أو اسمًا لكان ولا أبا أو أبي بالنصب أو الخفض وإنّما همّه أن يقولَ الشعر متى استقام له وزن دون أن يعرف ما الوزن؟ يقوله عفو الخاطر، حتّى إنّه لم يكن يدري ما الفاعلُ أو المفعول[٥٤]، فكيف نريده يدري إن كانت لعلَّ تنصب أو تخفض؟ أو «فإنّي وقيارٌ بها لغريبُ» أو «وقيارًا»[٥٥].

وإنَّ «ما» الواقعة قبل خلا وعدا وحاشا والواقع بعدها المستثنى، مجرورًا لا تكون مصدريّة وإنّما هي زائدة؟[٥٦] وحديثه لطيف منمق خارج عن الكلفة[٥٧]، وهو في قوله للشعر يخطئ ويصيب كما يخطئ كلّ امرئ على وجه البسيطة.

الراجز العُماني: دخل الراجز العُماني يومًا على الرشيد فأنشده في صفة فرس:

كأنَّ أذنيه إذا تشوَّفا  قادمةً أو قلمًا محرَّفا

---

(٥٣) عبّاس حسن: النحو الوافي ١: ٤٩٠.
(٥٤) خير مثال على ذلك قول الفرزدق (الديوان ١: ٢٦٢ هـ ٥ للصاوي، مصر ١٩٣٦)، وانظر أحمد أمين: ضحى الإسلام ١: ٣٠٨ مع الهامش ١.
(٥٥) البيت لضابئ البرجمي (الأعلام ٣: ٣٠٥ للزركلي)، وله رواية بالنصب على غير ما يستشهد بها النحاة وردت في الكامل ١: ١٨٨ للمبرّد، مطبعة الاستقامة، القاهرة ١٩٥١.
(٥٦) النحو الوافي ٢: ٢٦٢ وما بعدها.
(٥٧) ضحى الإسلام ١: ٣١٩-٣٢٠.

«فعلم القوم كلُّهم أنّه قد لحن ولم يهتدِ منهم أحدٌ لإصلاح البيت إلّا الرشيد» فقال له:

تـخـالُ أذنيـه إذا تـشـوَّفـا ... [58]

فكان على النحويّين ألّا يحاولوا تبرير الخطأ بأخطاءٍ أُخرى وبتعليلات فاسدة معوجّة يستنتجونها ولا طائل تحتها بل كان عليهم أن يقولوا إنَّ هذا الشاعر قد أصاب وذاك قد أخطأ وقوله شاذٌ لا يقاسُ عليه: «وما جعلَ الشعراءَ معصومين يُوَقَّوْنَ الخطأَ والغلطَ، فما صحَّ من شعرهم فمقبول وما أبته العربيّةُ وأصولُها فمردود»[59].

النابغة الذبياني: كذلك النابغة الذبياني ـ حكم عكاظ ـ قد أخطأ في موضعين من قصيدته الدالية التي مطلعها:

أمِن آلِ ميّةَ رائحٌ أو مغتدِ    عجلانَ ذا زادٍ وغير مزوَّدِ[60]

الأوّل في قوله:

زعمَ الغدافُ بأنَّ رحلَتَنا غدًا    وبذاكَ خبَّرنا الغدافُ الأسودُ

فاحتار النحويّون في تبرير خطأه ولفّوا وداروا وبدلاً من أن يقولوا: أخطأ فيُريحون ويستريحون، أخذوا باستنباط العلل النحويّة المتضاربة[61].

والثانية في قوله:

... ... ...    عنمٌ يكادُ من اللطافة يُعقَدُ[62]

(٥٨) الكامل في اللغة ٢: ٩٤.

(٥٩) الصاحبي في فقه اللغة ص ٢٧٦ لابن فارس، حقّقه مصطفى الشويمي، بيروت ١٩٦٤، والمزهر ٢: ٤٩٨ للسيوطي، وقد نقل السيوطي نصله هذا عن ابن فارس.

(٦٠) شعراء النصرانية قبل الإسلام ص ٦٤١، وديوان النابغة ص ٣٨.

(٦١) أطلبها في كتاب شعراء النصرانية قبل الإسلام ص ٦٤١ هـ ٤.

(٦٢) المصدر ذاته ص ٦٤٤، والبيتان هما:

سقط النصيف ولم تُرِد إسقاطَهُ    فتناولته واتّقتنا باليدِ
بمُخضّبٍ رخصٍ كأنّ بَنانَهُ    عَنَمٌ يكادُ من...

إلّا أنّه في هذه المرّة قد أراحهم هو من التأويل والتعليل إذ أقرّ بنفسه عن خطأه لمّا دخل يثرب وسمع القينة تغنّي شعره وقد مدّت صوتها بكلمة اليدِ فصارت الكسرة كالياء ومدّت يعقدُ فصارت الضمّة كالواو؛ ففطن لذلك[٦٣].

لكنّهم توقّفوا عند قوله:

كليني لهم يا أميمّة ناصبِ[٦٤] ... ... ....

واختلفوا في نصبه المنادى مع أنّه معرفة، فقالوا «والأحسن بالضمّ». وبدلاً من أن يخطّئوه، راحوا يختلقون شتّى التآويل، فقالوا: إنّه منادى مرخّم حذفت تاؤه، ثمّ هو لم يجرّها مجرى الترخيم فأتى بها بالفتح[٦٥]. وقالوا: إنّه مرخّم والأصل: يا أميمّ، ثمّ أدخلت التاء غير معتدّ بها... وقيل: هو مبنيّ على الفتح لأنّ منهم مَن يُبقي المنادى المفرد على الفتح..[٦٦] إلى سوى ذلك من التعليلات والتبريرات الطويلة المموجّة.

## عمل النُحاة في الشعر واللغة

فالنحاة هم الذين حمّلوا الشعراء أشياء لم يقولوها ولم تخطر لهم ببال: «وإنّما نطقوا (أي الشعراء) عن فطرةٍ وطبيعة»[٦٧]؛ والنحاة هم الذين أمنوا اللغة والنحو بتعليلات فاسدة «فأغرقوا القواعد في الشواذ، وأفسدوا الأحكام بالاستثناء حتّى ندر أن تستقيم لهم قاعدة أو يُطرد عندهم قياس»[٦٨]، وأوردوا على ذلك أمثلة راحوا يؤوّلونها ليصحّحوها فزادوها إفسادًا «لأنّ العربيّ الذي نطق بتلك الأمثلة لا يعرف.. شيئًا من تلك

(٦٣) المصدر السابق ص ٦٤٤ هـ ١.
(٦٤) وتتمّة البيت: وليلٍ أقاسيه بطيءِ الكواكب (المصدر السابق ص ٦٤٤ والديوان ص ٩).
(٦٥) شعراء النصرانيّة قبل الإسلام ص ١٤٤ هـ ٦.
(٦٦) خزانة الأدب ٢: ٢٧٩، ٢٨٠.
(٦٧) النحو الوافي ١: ٦٩ هـ ٣، والذي يقوله المؤلّف هناك ينطبق تمامًا هنا.
(٦٨) المرجع في تدريس اللغة العربيّة ص ١٨٢ نقلاً عن كتاب «في أصول الأدب» لأحمد حسن الزيّات، مصر ١٩٣٥.

المصطلحات التي ظهرت أيّام تدوين العلوم وجمعها وتأليفها، ولا شأنَ له بها»[69]؛ كتأويلهم لبيت الأعشى[70]:

ولستَ بالأكثر منهم حصىً     وإنّما العزّةُ للكاثرِ[71]

وكتأويلهم لبيت أبي نوّاس:[72]

كأنَّ صغرى وكبرى من فقاقعِها     حصباءُ درٍّ على أرضٍ من الذهبِ[73]

وكلّها تأويلات «مرفوضة لا يعرف عنها الشاعرُ شيئًا»[74].

حبّ الظهور في المجالس: دفعهم إلى ذلك حبُّ الظهور في مجالس المناظرات وشغفهم بكلّ ما هو جديد؛ ولمّا أحسَّ الأعراب بلجوئهم إليهم يستفتونهم حول كلمةٍ أو بيتِ شعر عمدوا إلى الاختلاق والإغراب[75]، يتكسبون بذلك»[76]، يضاف إلى كلّ هذا «العِداءُ بين البصريّين والكوفيّين [الذي] بلغ مبلغًا عظيمًا، فكان علماءُ كلتا المدينتين يتشيّعون لمذهبهم

(٦٩) عبّاس حسن: النحو الوافي ٢: ٢٦٢، ٢٦٣ و٢٩٧ مع هـ ٢.

(٧٠) ديوان الأعشى الكبير ص ١٤٣، شرح وتعليق الدكتور م. محمّد حسين، مصر ١٩٥٠.

(٧١) والشاهد هو في الجمع بين أل المقترنة بأفعل التفضيل مع من الجارّة، وهذا ممتنع. وقد أوّل النحاة تلك تأويلات عديدة قيل منها: إنَّ أل زائدة، وقيل إنّ من متعلّقة بأفعلَ محذوف مجرّد عن آل والأضافة، مدلول عليه بالمذكور، والتقدير: ولستَ بالأكثرِ أكثرَ منهم. وقيل إنّ من للتبعيض لا للتفضيل إلخ. (انظر مصباح الطالب في بحث المطالب ص ٢٩٨ هـ١).

(٧٢) ديوان أبي نوّاس ص ٧٢، القاهرة ١٩٥٣ وفيه: كأنَّ صغرى وكبرى من فواقعها...

(٧٣) والشاهد فيه ـ على حدّ قول النحاة ـ إنَّ أبا نوّاس قد أتى بكلمتي «صُغرى» و«كبرى» مؤنّثين للتفضيل وهما مجرّدتان (على الإضافة)، وقد أوّلوا ذلك تأويلاً غريبًا بعيدًا عن الصواب فيه حذف وزيادة؛ فقالوا: إنَّ الأصل «كأنَّ صغرى فقاقعها وكبرى من فقاقعها» وإنَّ «فقاقعها» الأولى محذوفة لدلالة الثانية عليها، وإنَّ «من» زائدة، مع العلم أنّ من لا تزاد إلّا بعد نفي شرط أن يكون منفيها نكرة نحو: ما جاءني من أحدٍ.
والواقع إنَّ البيت لا يتضمّن أيَّ معنىً للتفضيل البتّة وإنَّ «الشاعرَ لم يقصد التفضيل مطلقًا ولا الحديثَ عن شيءٍ أصغر أو أكبر من شيءٍ آخر، وإنّما قصد صغرى وكبرى من حيث هي، لا باعتبار موازنتها بغيرها...» وما أشدَّ حاجتنا إلى إهمال مثل هذا [التأويل وسواه] ممّا لا داعي له (انظر النحو الوافي ٣: ٣١٢).

(٧٤) عبّاس حسن: النحو الوافي ٣: ٣١٣.

(٧٥) أنظر أحمد أمين: ضحى الإسلام ١: ٣١٥.

(٧٦) المصدر السابق: ٣١٣.

ويبرهنون عليه بالمصنوع أحيانًا»[٧٧]؛ فإذا أقرّ البصريّون قاعدة خالفهم بها الكوفيّون والعكس بالعكس[٧٨].

فوجودُ روايتين للبيت الواحد من الشعر الأولى شاذّة والثانية صحيحة:

| الرواية الشاذّة | الرواية الصحيحة |
|---|---|
| اليومَ أشرَبْ[٧٩] | اليومَ أُسقى[٨٠] |
| لعلَّ أبي المغوار[٨١] | لعلَّ أبا المغوار[٨٢] |
| وما كان نفسًا[٨٣] | وما كان نفسي[٨٤] |
| كأنَّ ثدياه حقّان[٨٥] | كأنَّ ثديَيْه حقّان[٨٦] |

(٧٧) المصدر السابق: ٣١٥.

(٧٨) أنظر مثالًا على ذلك كتاب المقصور والممدود ص للأنباري: هل يجوز قصر الممدود؟ تحقيق عطيّة عامر، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٦٦.

(٧٩) ديوان امرئ القيس ص ١٧٣ رقم ٥٧ تأليف حسن السندوبي، الطبعة الثالثة، مصر ١٣٧٣ هـ ١٩٥٣م.

(٨٠) ديوان امرئ القيس ص ١٢٢ رقم ١٦، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر ١٩٥٨.

(٨١) كتاب شرح أبيات الشواهد التي استشهد بها ابن عقيل في شرحه الفية ابن مالك ص ١٢٧، مطبعة المعارف، بيروت ١٨٧٢.

(٨٢) كتاب الأمالي: ٢: ١٤٧ تأليف أبي علي القالي، الطبعة الثالثة، مطبعة السعادة، مصر ١٩٥٤.

(٨٣) كتاب شرح أبيات الشواهد... ص ٨.

(٨٤) الجمل ص ٢٤٦ تأليف الزجاجي، تحقيق ابن أبي شنب، الطبعة الثانية، باريس ١٩٥٧.

(٨٥) كتاب شرح للعلامة ابن عقيل على الفية ابن مالك ص ٩٥، الطبعة الثالثة، المطبعة الأدبيّة، بيروت ١٩٠٢.

(٨٦) حسب قاعدة إنَّ وأخواتها، وفي رواية البيت اضطراب إن في صدره أو عجزه، فقد روي صدره بأربع روايات؛ ذكرها مؤلّف كتاب شرح أبيات الشواهد ص ١٦٠ فاطلبها؛ كما روي عجزه بثلاث روايات ولا خير في جميعها، الأولى: كأنْ ثديَيه حقّان؛ بجعل ثدييه اسم كأنِ المخفّفة منصوبًا بالياء، وحقّان خبر. وهنا قيل شاذٌ لا يقاس عليه (ابن عقيل: كتاب شرح العلّامة ابن عقيل على الفية ابن مالك ص ٩٥ والنحو الوافي ١: ٥٠٤). الثانية: كأنْ ثدياه حقّان، بجعل اسم كأنْ المخفّفة ضميرَ الشأنِ المحذوف والجملة من المبتدأ والخبر في محلّ رفع خبر كأنْ (ابن هشام: قطر الندى ص ١٥٩، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد). الثالثة: كأنَّ ثدياه حقّان؛ على مَن يجعل المثنّى بالألف في الأحوال كلّها (ابن عقيل الكتاب المذكور ص ٩٥)؛ وهنا شاذٌ أيضًا.

| | |
|---|---|
| كأنَّ أذنيه قادمةً[٨٧] | تخالُ أذنيه قادمةً[٨٨] |
| إنّي وقيارٌ[٨٩] | إنّي وقيارًا[٩٠] |

تبيء أنَّ للنحويّين «دخلًا كبيرًا في اللغة التي بين أيدينا، وأنّهم خلقوا أشياء لا تعرفها العرب»[٩١] خصوصًا لما فلسفوا اللغة وقعّدوها[٩٢] «فانحرفوا بالنحو إلى غير منهجه لا يعبئون بغير الاعتبارات العقليّة يُحكّمونَها»[٩٣] وشاء كلُّ فريقٍ أن يؤيِّد نظريّته، فكان يأتي بالشاهد من عنده - إذا ما تعزَّر وجوده - وينسبه إلى «شاعر» أو إلى «بعضهم» من الأعراب؛ كالذي حكاه اللاحقي عن سيبويه قال: «سألني سيبويه هل تحفظ للعرب شاهدًا على إعمال فَعِل؟ قال: فوضعتُ له هذا البيت:

حَذِرٌ أمورًا لا تُضِير وآمِنٌ ما ليس مُنجيه مِنَ الأقدارِ»[٩٤]

وإنَّ المبرِّد وضع له جماعة كلمة القبعض وسألوه عن معناها فقال: «القطن» قال الشاعر:

---

(٨٧ و٨٨) الكامل في اللغة والأدب ٢: ٩٤ للمبرِّد.

(٨٩ و٩٠) المصدر السابق ١: ١٨٨؛ وقد وردت له في كتاب النوادر ص ٢٠ لأبي زيد - نشره سعيد الخوري الشرتوني؛ المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٨٩٤؛ رواية بالنصب عطفًا على اسم إنَّ وعلّق عليها أبو زيد بقوله: «قيارٌ جمله، أراد فإنّي غريبٌ وإنَّ قيارًا أيضًا لغريب؛ ويجوز الرفع على الابتداء» إذا اعتبرت الواو واوًا حاليّة.

(٩١) ضحى الإسلام ٢: ٢٩٢.

(٩٢) «كان أبو علي الفارسيّ شديد الضيق بما كان يلمسه من مبالغة بعض الدارسين من النحاة في فلسفة النحو ومنطقته، وفي الأسلوب العقليّ الذي درجوا عليه في دراسة النحو، وكان كثير البرم بما كان يصدر عن أبي الحسن الرماني بوجه خاصّ، وكان الرماني يعاصره، وكان ينهج في نحوه منهج المتكلّمين والمناطقة، وقد استمع إليه مرّة يملي على أصحابه ما لم يألفه أبو علي فقال: «إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان ما نقوله فليس معه منه شيء». (مهدي المخزومي: في النحو العربيّ نقد وتوجيه ص ٢٦، والأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٨٩ تحقيق عطيّة عامر، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٩٦٣).

(٩٣) مهدي المخزومي: في النحو العربيّ نقد وتوجيه ص ١٩٨.

(٩٤) ضحى الإسلام ٢: ٢٦٠.

كأنَّ سنامَها حُثِيَ القبعضا[٩٥].

«فاخترع المعنى واخترع له الشاهد»[٩٦].

وأنَّ أبا علي الفارسيّ حرَّف بيت عمر بن أبي ربيعة:

...        ...        لكي يحسبوا أنَّ الهوى حيثُ تنظرُ[٩٧]

فأورده:

...        ...        كما يحسبوا أنَّ الهوى حيثُ تنظرُ

ليستشهد به على كما لغةً في كيما، فحذف الياءَ ونصب المضارع بعدها لشبهها بكي وأنَّ الصواب: لكي يحسبوا...[٩٨]

وأنَّ النحاة تصرّفوا في بيت جميل بثينة:

فقالت: أكلَّ الناسِ أصبحتَ مانحًا
لسانك هذا كي تغرَّ وتخدعَا

فأضافوا «أنّ» بعد «كي» ليستشهدوا على ضرورتها في فصيح الكلام وأنَّ الناصبَ للمضارع هو «أنّ» لا «كي»؟؟:

---

(٩٥) لا وجود لكلمة النبعض في معاجم اللغة وهي مركّبة من تقطيع صدر بيت طرفة (الديوان ص ٦٦ دار صادر ـ دار بيروت، بيروت ١٩٦١)
أبا مُنذرٍ أفنيْتَ فاستبقِ بَعْضَنا        ...
[قِ بَعْضَا]. والحكاية لطيفة اطلبها في كتاب نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٣٣، وبشأن تحريك هذا الرجز انظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ٢٢٠ للأنباري نفسه، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٧.

(٩٦) ضحى الإسلام ٢: ٣١٥.

(٩٧) وصدر البيت هو:
إذا جئت فامنح طرف عينيك غيرنا        ...
ديوان عمر بن أبي ربيعة ص ٩٣، تأليف محمّد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، مصر ١٩٥٢.

(٩٨) ابن هشام: مغني اللبيب ١: ١٩٢-١٩٣، تحقيق الدكتور مازن المبارك ومحمّد علي حمدالله ومراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر، دمشق ١٩٦٤.

فقالت: أكلَّ الناسِ أصبحتَ مانحًا
لسانك هذا كي ما أنْ تغرَّ وتخدعًا[٩٩]

كما تصرّفوا في عجز بيت عبدالله بن مسلم بن جندب الهذلي:

...... يا ليتَ عدّةَ حولٍ كلُّه رجَبا

برفع كلمة رجب بدلَ نصبها للدلالة على إعمال ليتَ لما «لم يعثروا على بقيّة الكلمة»[١٠٠].

ـ ٤ ـ

## براء الشاعر من كلّ ذلك

ومّما يدلّ على أنَّ الشاعر لم يكن همّه من كلّ ذلك سوى قول الشعر وأنَّ النحاة هم الذين فلسفوا قواعد اللغة وحملوها أشياءَ هي براء منها وتحلوا الشعراء أبياتًا لم يقولوها فتصرّفوا في روايتها «على حسب ما يريدون»[١٠١] لتطابق القاعدة التي يستشهدون من أجلها؛ قول عبدالله بن مسلم بن جندب الهذلي ـ المذكور آنفًا ـ في قصيدته التي مطلعها:[١٠٢]

---

(٩٩) ديوان جميل بثينة ص ٧٤، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر ـ دار بيروت، بيروت ١٩٦١، والنحو الوافي ٤: ٢٣١.

(١٠٠) قطر الندى وبل الصدى ص ٢٩٦-٢٩٧ لابن هشام، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٤.

(١٠١) رسالة الغفران ص ٣١٨، ط. رابعة، مصر بلدون تاريخ [١٩٦٧]، وفيها تهكّم لاذع بالنحويّين وشراذمهم لما صرفوه وقوّلوه ليطابق أغراضهم، وكلّ ذلك على غير علم من الشاعر.

(١٠٢) كتاب شرح أشعار الهذليّين ٢: ٩١٠ شعر عبدالله بن مسلم بن جندب، صنعة أبي سعيد السكّري، تحقيق عبد الستار أحمد فرّاج، مراجعة محمود محمّد شاكر، القاهرة بدون تاريخ، ومجالس ثعلب ٢: ٤٧٤-٤٧٥، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، دار المعارف، مصر ١٩٤٩. وهو ممّن يحتجّ بقوله؛ وفي البيت الأوّل والسادس من قصيدته الأولى (٢: ٩٠٩) إقواء. وفي البيت الذي يستشهد به النحاة على نصب معمولي ليت (المبتدأ والخبر)؛ وتأكيد النكرة (حول) بمعرفة (كلّه) [بغير لفظها] وردت «كلّه» في المخطوطة بالنصب على الظرفيّة؛ فما رأي سادتنا النحاة بما يستشهدون؟؟.

يا للرِجالِ ليوم الأربعاءِ أمَا ينفكُّ يُحدِثُ لي بعدَ النُهَى طربَا

فقد حكمت عليه القافية بنصب خبر لَيت فنصبه ولم يبالِ بالرفع:

لكنَّه شاقَهُ أن قيلَ ذا رجبٌ يا ليتَ عدَّة حولٍ كلِّه رَجَبَا

وكان النحاة، كما ذكرنا، قد تصرّفوا في البيت لما «لم يعثروا على بقيّة الكلمة»؛ فلمّا وقفوا على تتمّتها وبدلاً من أن يخطئوا الشاعر ويجعلوا من قوله شواذًا لا يقاس عليه، راحوا يؤوّلونه ويستشهدون عليه ليصحّحوه بقول:

يا ليت أيّام الصِبا رواجِعَا[١٠٣]

ثمّ قالوا إنّها لغة ضعيفة لبعض العرب على نصب الجزءين معًا بليت؛ فكانوا إن أتعبوا أنفسهم بالتأويل والاستشهاد وتصحيح الغلط بالغلط وبقي للبيت روايتان الأولى: رواية النحاة بالرفع بالضمّة الظاهرة، والثانية: رواية الأدباء بالنصب بالفتحة الظاهرة[١٠٤].

قول الفرزدق ومن ذلك قول الفرزدق ـ وهو ممّن يحتجّ بشعره أيضًا ـ «في بيت لا تزال الركب تصطك في تسوية إعرابه»[١٠٥] من قصيدته الفائيّة المضمومة القافية والتي مطلعها:[١٠٦]

عزفتَ بأعشاشٍ وما كِدْتَ تَعْزِفُ
وأنكرتَ من حدراءَ ما كُنْتَ تعْرِفُ

---

(١٠٣) الرجز للعجاج، انظر ديوان العجاج ص ٧٨٢ الجزء الثاني من مجموع أشعار العرب، ـ ليبغ ١٩٠٣.

(١٠٤) قطر الندى وبل الصدى ص ٢٩٦-٢٩٧، شاهد ١٣٨ لابن هشام، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٤. وفي هذا الشاهد مصداق لبحثنا من أنّ النحاة قد تلاعبوا بالشواهد الشعريّة وحمّلوا اللغة والشعراء أشياء هما براء منها. وأنّ الشاعر لم يكن همّه من كلّ ذلك سوى قولِ الشعر أطابق قوله القاعدة أم لم يطابقها.

(١٠٥) الكشاف ٣: ٧٢، للزمخشري، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٤٦.

(١٠٦) ديوان الفرزدق ٢: ٥٥١ ط. الصاوي، مصر ١٩٣٦.

وهو قوله:

وعَضُّ زمانٍ يابنَ مروان لم يَدَعْ
من المالِ إلَّا مُسْحَتًا أو مُجرَّفُ[(١٠٧)]

فقد حكمت عليه القافية برفع كلمة «مُجرَّف» فرفعها ولم يبالِ بالنصب ولا بقاعدة الاستثناء، ومذ قال الفرزدق هذا البيت وهو مثار للخلاف بين النحويّين يقلبونه ويملّلونه ليروا له تخريجًا يبرّرون به خطأ الفرزدق، وما أولوه به كان ضعيفًا[(١٠٨)]. وقد سأله يومًا ابن أبي إسحق: «على أيّ شيء ترفع: أو مجلّف؟ فقال: على ما يسوءُك وينوءُك»[(١٠٩)]، «علينا أن نقول وعليكم أن تتأوّلوا؛ ثمّ أخذ يهجوه في شعره»[(١١٠)]. و«أبو عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب كانا لا يعرفان للرفع وجهًا»[(١١١)].

ولم يصب الحقيقة سوى ابن قتيبة في كلامه عن الفرزدق حين قال: «رفع [الفرزدق] آخر البيت ضرورةً وأتعب أهلَ الإعراب في طلب الحيلة، فقالوا وأكثروا»[(١١٢)].

كما استدرك ابن أبي إسحق على الفرزدق ـ أيضًا ـ لحنًا آخر لما هجاه الفرزدق بقوله: مولىً مواليا؛ فقال له ابن أبي إسحق: «ولقد لحنتَ أيضًا من قولِكَ مولى مواليا، وكان ينبغي أن تقول: مولى مَوَالٍ»[(١١٣)]. فلم يعبأ

---

(١٠٧) المصدر السابق ص ٥٥٦؛ وهي من النقائض، انظر نقائض جرير والفرزدق ٢: ٥٤٦ ط. بيفن، ليدن ١٩٠٨-١٩٠٩. ويروى أو مُجلَّف.

(١٠٨) راجع تأويلهم لذلك في نقائض جرير والفرزدق ٢: ٥٥٦-٥٥٧.

(١٠٩) الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٣، تحقيق عطيّة عامر.

(١١٠) إبراهيم مصطفى: إحياء النحو ص ٩٤، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١.

(١١١) المصدر السابق ص ٩٥.

(١١٢) المصدر السابق ص ٩٥، وابن قتيبة: الشعر والشعراء ١: ٣٣، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٤.

(١١٣) الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٣، تحقيق عطية عامر. ولليث هنا قصّة اطلبها في ديوان الفرزدق ١: ٢٦٢ هـ ٥، والقفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة ٢: ١٠٥ هـ ١ تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة ١٩٥٢؛ والزبيدي: طبقات النحويّين واللغويّين ص ٢٧ هـ ١، للمحقّق نفسه، الطبعة الأولى، مصر ١٩٥٤.

بقولِهِ ومضى يهجوه وما قول جرير:

زعم الفرزدقُ أن سيقتلُ مربَعًا...[114]

برفع المضارع بعد أن الناصبة وتأويل النحاة لهذا الرفع وتبريرهم جريرًا بأحسن من تبريرهم لقول الفرزدق!؟ وما همّ جرير أن يكون الفعل المضارع منصوبًا أو مرفوعًا بعد أن؟؟ بمقدار همِّه النيل من خصمه الفرزدق؛ فكان أن أتعب أهل الإعراب في تخريج وجه له. ولو أنشده منصوبًا لكان أراحهم وأيّدوه بذلك واستصوبوا قوله واستشهدوا به ـ كما استشهدوا به على الرفع ـ؛ ولكن أنشده دون تكلّف فأتى به مرفوعًا فأتعب بذلك النحاة في التأويل فقالوا وأكثروا في طلب الحيلة.

ومثل ذلك ما حكاه الجاحظ[115] عن محمّد بن سليمان وكانت له خطبة لا يغيّرها وكان يقول فيها: «إنَّ الله وملائكتُه»، فكان يرفع الملائكة؛ فقيل له ذلك، فقال: «خرِّجوا لها وجهًا» ولم يكن يدع الرفع[116].

---

(114) ديوان جرير ص ٣٤٨ ط. الصاوي، مصر ١٣٥٣ هـ وتتمّة البيت:

فابشِر بطول سلامةٍ يا مربَعُ

...

(115) البيان والتبيين ١: ٢٩٥ للجاحظ، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، القاهرة ١٩٤٨.

(116) وبالفعل فقد خرّج النحويّون لقوله: «وملائكتُه» بالرفع وجهًا سخيفًا ممسوخًا سنيًّا [اطلبه في النحو الوافي ١: ٤٩٠]، ممّا جعل المؤلّف يتساءل بمرارة: «كيف يقبلون أن تزول الآية لتطابق القاعدة ولا يتصرّفوا في القاعدة تصرّفًا صريحًا يساير الآية... ولِمَ التمحّل في الأمثلة العربيّة الأخرى ـ وهي كثيرة ـ وترك القاعدة بغير إصلاح؛ وهل يصير الأسلوب الفاسد صالحًا بمجرّد التأويل والنيّة الخفيّة من غير تغيير يطرأ على ظاهره؟ ثمّ هم لا يبيحون التأويل إلّا في الأمثلة المسموعة التي تخالف قاعدتهم، أمّا الأمثلة التي هي من كلام المحدثين فاسدة ـ في رأيهم ـ فسادًا ذاتيًا ـ فلا يجوز قبولها، ولا التماس التأويل فيها...».

ويختم كلامه: «وممّا يجب التفطّن له أنّ كلَّ واحدٍ من هذه الاعتبارات لا يصحّ الالتجاء إليه بداعي التمحُّل في تصحيح كلمة، وتلمّس التصويب ممّن نطق بها على غير هدي لغويّ، وإلّا صارت اللغة لعبًا ولهوًا... فمن الحكمة ألّا نلجأ إلى استعمال تلك الأساليب ما وجدنا مندوحة للبعد عنها. ومن الخير أن نكتفي في العطف على اسم إنَّ بضبط المعطوف منصوبًا فقط... لأنَّ هذا هو المسلك الظاهر والنهج الواضح الذي يُعدّ اتّباعه من أهم مقاصد البلغاء».

قلنا: إنَّ الأمثلة هي ذاتها التي نراها في كلّ الكتب النحويّة التي تتعرّض لذكر الشاذّ ممّا سمع من كلام العرب ولا جديد فيها لأنّ الأسلوب الأصيل الصافيّ يأباها ويتجنّبها؛ وهنا أبو عبيدة يقول: «فإنّي والفرزدق وكُثيِّر عَزَّةَ لجلوسٌ» [الخصائص ٢: ٥٤٦].

## الشواذّ في القرآن

ممّا لا شكّ فيه أنّ للقرآن أثرَهُ البالغ في تلك التأويلات؛ إذ جاءت فيه آيات شواذ لا تطابق أحكامَ القواعدِ الموضوعة في شيء: «إنَّ الذينَ آمنوا والذينَ هادوا والصابئون...» [قرآن ٥ : ٧٢]: معطوف مرفوع على اسم إنَّ المنصوب؛ و«إنَّ المصدِّقين والمصدِّقات وأقرضوا الله قرضًا...» [قرآن ٥٧ : ١٨]: عطفُ فعلٍ على اسم؛ و«فالمغيراتِ صُبْحًا، فأثَرْنَ به نَقْعًا» [قرآن ١٠٠ : ٣-٤]: عطفُ فعل على اسم أيضًا، «وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما...» [قرآن ٤٩ : ٩]: إسم مثنّى أسند إليه فعل بصيغة الجمع؛ «ونَبِّئْهُم عن ضيفِ إبراهيم إذ دخلوا عليه فقالوا سلامًا» [قرآن ١٥ : ٥١]: إسم مفرد أسند إليه فعلان بصيغة الجمع أيضًا؛ «وأسرُّوا النجوى الذينَ ظلموا» [قرآن ٢١ : ٣]: فاعلان لفعلٍ واحد؛ فهذه الآيات اصطدم بها النحاة فراحوا يلتمسون لها تأويل شتّى[١١٧] لتطابق ما وضعوا له من قواعد[١١٨] ويستشهدون على ذلك بما جاء من شاذ الشعر[١١٩] فأغربوا وتخيّلوا[١٢٠] فكان أثر التمحّل ظاهرًا في تأويل الآيات[١٢١] والتمثيل «واهن متهافت»[١٢٢]؛ ولو تنبّهوا إلى أنّه «تنزيلٌ مِنْ ربِّ العالَمِينَ» [قرآن ٥٦ : ٨٠] وكفّوا عن تلك التأويلات وقالوا هكذا نزلت الآية ولا سبيلَ إلى تخريج أو تأويل وجهٍ لها؛ لكان في قولهم هذا ما لا يضير البتّة، بل كان خيرًا من

(١١٧) أنظر تاز القرى في شرح جوف للفرا ص ٦٩.

(١١٨) النحو الوافي ١ : ٤٩٠ و٣ : ٤٨٠ ومع هذا «فإنّ الغموض يظلّ باقيًا والاعتراضات قائمة» (المصدر السابق ٣ : ٤٨٠) و٤ : ٣٣٥ هـ ١ والكشّاف ٤ : ٣٦٤ وهـ ٤ من الصفحة ذاتها، والقياس: إقتتلتا، كما قرأ ابن أبي عبلة (المصدر السابق). والأب لامنس *L'ISLAM* ص ٥٣.

(١١٩) النحو الوافي ١ : ٤٩٠.

(١٢٠) أنظر في النحو العربيّ ص ٦٣ و٢٢٣ و٢٢٤ «فلم تكن الآيتان، كما قدّر ابن الأثير وابن هشام، ولم يسبق فيها ذكر لفعل، ثمّ حذف، كما زعما...» (المصدر السابق ص ٢٢٤).

(١٢١) النحو الوافي ٤ : ٣٤٩، ٣٥٠ و٣٦٥ هـ ١.

(١٢٢) في النحو العربي ص ٦٣ والنحو الوافيّ ٣ : ٤٢٠ و٤٢١.

تلك التأويلات البعيدة الممعنة في التخيّل، وهم الذين كانوا يختمون قولهم أبدًا «والله أعْلَمُ»[١٢٣].

## القراءات الشاذّة

أمّا ما جاء من قراءات شاذّة كرفع المضارع بعد أن لمَن قرأ: «أنْ يُتمُّ الرضاعةَ» [قرآن ٢: ٢٣٣] برفع يُتمُّ[١٢٤]، والنصب بلم «ألَمْ نشرحَ لكَ صدرَكَ» [قرآن ٩٥: ١] بنصب نشرح[١٢٥]، وجزم المضارع المجرّد «أنَّ الله يأمرْكم» [قرآن ٤: ٥٧] بجزم يأمرْكم[١٢٦]، وجزم فعل الشرط وجوابه بلا التي لا تجزم إلَّا فعلًا واحدًا «لا تمنُنْ تستكثِرْ» [قرآن ٧٤: ٦] بجزم تستكثر[١٢٧]، وجزم فعل الشرط دون الجواب بالأدوات التي تجزم فعلين «أينما تكونوا يدرِكُكُم الموتُ» [قرآن ٤: ٧٧] برفع يدرككم[١٢٨]، ورفع اسم إنَّ المشدّدة[١٢٩] «إنَّ هذان لساحران» [قرآن ٢٠: ٦٣] وتنوين الممنوع من الصرف[١٣٠] «سلاسلًا وأغلالًا» [قرآن ٧٦: ٤] - وكما أنَّ الألسن الستّة التي نزلت بها القراءات[١٣١] لا حاجة بنا إلى معرفتها وأنّا لو عرفناها لم نقرأ اليومَ بها[١٣٢]، وأنَّ تلك القراءات التي أنزل عليها القرآن إنّما هي لغات ميتة محي منها ستّ وبقيت منها واحدة[١٣٣] هي قراءة المصحف

---

(١٢٣) أنظر مقدّمتان في علوم القرآن؛ الفصل الثاني ص ١٧، نشرهما المستشرق آرثر جفري، مصر ١٩٥٤.
(١٢٤) النحو الوافي ٤: ٢١٥.
(١٢٥) النحو الوافي ٤: ٣١٧.
(١٢٦) النحو الوافي ٤: ٢١٢.
(١٢٧) النحو الوافي ٤: ٣٠٠ هـ ٣.
(١٢٨) النحو الوافي ٤: ٣٥٥.
(١٢٩) إحياء النحو ص ٦٤ و٦٥.
(١٣٠) المصدر السابق ص ١٧٢.
(١٣١) وهي غير القراءات الشائعة في مصحف عثمان؛ انظر تفسير الطبري ١: ٦٥ هـ ٤، دار المعارف، مصر ١٣٧٤ هـ.
(١٣٢) أنظر المصدر السابق ص ٦٦.
(١٣٣) في الأدب الجاهلي ص ١٢٢، تأليف طه حسين، دار المعارف، مصر ١٩٥٢.

المثماني[١٣٤]_؛ كذلك لا حاجة بنا إلى هذه القراءات الشاذّة ومن الأنسب إهمالُها اليوم وعدمُ الأخذ بها[١٣٥]، خصوصًا وأنّ رواية بعض هذه القراءات موضعُ شكّ[١٣٦]، وأنّ ما قرِيء شاذًا قد جاءَ صحيحًا مطابقًا للقواعد في مظانه وأنّ القواعد قد تكامل وضعها، والأسباب التي دفعت إلى مثل هذه القراءات قد زالت والمصاحف قد نقطت وأعجمت ولا مجال لقراءة شاذّة بعد اليوم.

## الأحاديث الشاذّة

كذلك ما جاءَ من الأحاديث وما روي منها شاذًا [لأنّ لها رواية أخرى صحيحة]، لمَن روى: «يا رسولَ الله لا تشرف يصبْك سهمٌ»[١٣٧] بجزم المضارع «يصب» بسكون آخره، و«إذا أخذتما مضاجعكما تكبّرا أربعًا وثلاثين[١٣٨]» بجزم المضارع «تكبّران» بإذا وهي لا تجزم، و«يتعاقبون فيكم ملائكةٌ»[١٣٩] _ فاعلان لفعل واحد، و«مَن أكل من هذه الشجرة فلا يقربَنَّ مسجدَنا هذا، يؤذنا[١٤٠]» بجزم المضارع «يؤذي» بحذف الياء من آخره؛

(١٣٤) كتاب المصاحف، المقدّمة ص ٨، للسجستاني، صحّحه الدكتور آرثر جفري، مصر ١٩٣٦.
(١٣٥) أنظر النحو الوافي ٤: ٢١٥ و٣٥٥.
(١٣٦) المصدر السابق ص ٣٥٥.
(١٣٧) المصدر السابق ص ٣٠٠.
(١٣٨) المصدر السابق ص ٣٣٤ وصحيح البخاري ٤ : ٢٠٨. والرواية الصحيحة هي التي أثبتها صحيح مسلم ١٧: ٤٥، القاهرة ١٣٤٩ هـ وهي: إذا أخذتما مضاجعكما أن تكبّرا الله أربعًا وثلاثين.
(١٣٩) صحيح البخاري ١: ١٣٩، دار الطباعة العامرة [بولاق] ١٣١٥ هـ.
(١٤٠) النحو الوافي ٤: ٣٠٠ هـ ٣، والرواية الصحيحة هي التي ذكرها صحيح مسلم ٥: ٤٩ «مَن أكلَ من هذه الشجرة [شجرة الثوم] فلا يَقْرَبَنّ مسجدَنا ولا يؤذِيَنّا».
جاءَ في صحيح مسلم ٥: ٤٩ «مَن أكلَ من هذه الشجرة فلا يَقْرَبْنا ولا يصلّي معنا...» وفي الهامش: «مَن أكل من هذه الشجرة فلا يَقْرَبْنا ولا يَصلِّ معنا» هكذا ضبطناه ولا يصلِّ على النهي ووقع في أكثر الأصول ولا يصلّي بإثبات الياء على الخبر الذي يراد به النهي وكلاهما صحيح فيه نهي. فلا يقربَنّ مسجِدَنا ولا يؤذِيَنّا: هو بتشديد النون، وإنّما نبهت عليه لأني رأيت مَن خفّفه ثم استشكل عليه إثبات الياء مع أنّ إثبات الياء المخفّفة جائز على إرادة الخبر كما سبق. ◻

فلندَعْها على أن رويت هكذا ولا خير في تأويلها لتطابق قواعد الإعراب[١٤١]، فالتأويل لا يزيدها إلَّا إيهامًا وغموضًا. وإن قيل فيها إنّها لغات[١٤٢] فمن الخير العميم تركُها وإهمالها لأنّها أمست بحكم الزمن لغات ميتة لا نعلم من أمرها سوى ما جاءنا منها خلال تلك القراءات والأحاديث ولا يمكنًا استخدامُها في كلامنا الفصيح وإلَّا هُجِّنَ علينا[١٤٣]؛ والابتعاد عن تلك التمليلات[١٤٤] والمماحكات[١٤٥] التي لا طائل تحتها؛ وقد آن وقتُ نبذِها[١٤٦] فهي «لا تلمُّ بالنحو في شيء»[١٤٧].

## ـ ٦ ـ

## الشواذّ في الصرف

هذا في النحو، أمّا في الصرف فقد كان نزاعُهم أشدَّ وأقوى؛ فقالوا: «هَدَرَ دَمُهُ يَهْدُرُ وَيَهْدِرُ هَدْرًا[١٤٨] [وهَدَرَ دَمُهُ يَهْدُرُ وَيَهْدِرُ

= قلنا: وفي قوله: «ولا يصلّي بإثبات الياء على الخبر الذي يراد به النهي» ما يعزّز وجوب حذف حرف العلّة في النهي. ووجودُه في هذا الحديث شواذّ، لذلك لا يغني وجوده صفة النهي عنه. والأصحّ حذفه (ولا يصلِّ)، كما ضبط أوّلًا وإثبات ياء (مؤتيًّا) مع تشديد النون.

(١٤١) أنظر النحو الوافي ٤: ٣٠٠ هـ ٣.

(١٤٢) المصدر السابق ٤: ٣٣٤؛ وشواهد التوضيح ص ٩٧ و١٩٢، لابن مالك، القاهرة ١٩٥٧

(١٤٣) أنظر قصّة مؤلّف النحو الوافي مع أستاذه ٢: ٤٤٤ «فإن نحن اجترأنا على مخالفتهم [مخالفة النحويّين] وسرنا على نهجه [نهج القرآن] حكموا على كلامنا بالخطأ، ولم يجرءوا أن يصدروا هذا الحكم على الأمثلة القرآنيّة التي حاكيناها ولا على قواعدهم التي وضعوها قاصرة مقصّرة، وإنّما يفزّون من هذا وذاك إلى التأويل البغيض في الآيات والتكلّف المقهور» (اللغة والنحو بين القديم والحديث ص ٩٤ تأليف عبّاس حسن، دار المعارف، مصر ١٩٦٦).

(١٤٤) أنظر النحو الوافي ١: ٤٩٧-٤٩٨.

(١٤٥) شواهد التوضيح ص ١٥١ و١٥٤ و١٩٣.

(١٤٦) أنظر النحو الوافي ١: ٤٧٥-٤٧٦ مع الهامش، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر ١٩٦٦.

(١٤٧) المرجع في تدريس اللغة العربيّة ص ١٨٦.

(١٤٨) كنز الحفاظ في كتاب تهذيب الألفاظ ص ٢٧٤، بابُ هدرِ الدمِ، لابن السكّيت، بيروت ١٨٩٥.

(١٤٩) فهو لازمٌ متعدٍّ(١٥٠) وأَمْذَرْتُهُ أنا(١٥١)؛ وَطُلَّ [للمجهول](١٥٢)، وَطَلَّهُ الله(١٥٣)، ولا يُقالُ أَطْلَلْتُهُ(١٥٤) ولا طَلَّ [للمعلوم] دَمُهُ(١٥٥) أبو عبيدة: يقالُ طَلَّ دَمُهُ [للمعلوم] يَطِلُّ بالكسرِ؛ وسمعتُ أبا عمرو الشيباني يقولُ: طَلَّ دَمُهُ يَطُلُّ [بالرفع] لغةٌ(١٥٦)؛ وهنا تعود إلى حكاية اللغات.

والحشا: حشا البطن، مقصور يكتب بالألف لأنَّ تثنيته حشوان؛ وأجاز بعضهم كتابته بالياء، وحكى في تثنيته حشيان. والحشا أيضًا: الناحية ويكتب بالألف، وقد كتب في اللسان بالياء(١٥٧).

## وزن فعلاء وفِعْل

وفعلاء تجمع على فعالى وفعالي كصحراء صحارى وصحاري(١٥٨)؛ وإنَّ وزنَ المصدرِ فِعْل من المثال الواوي تحذف واوه وتكسر عينه ويعوَّض عن فائه المحذوفة بتاء التأنيث في آخره كثقة وعِدَة فإنَّ أصلهما وِثْقٌ ووِعْدٌ وشذَّ فتح العين في سَعَة وضَعَة. أمَّا إذا كان المصدر على وزن فَعْل كوَعْد بقي على لفظه(١٥٩).

## الإعلال والإبدال

وأتوا بضروب خياليّة في الإعلال والإبدال فقالوا:

---

(١٤٩) كتاب مختصر تهذيب الألفاظ ص ١٦٩، لابن السكّيت، بيروت ١٨٩٧.
(١٥٠) القاموس المحيط ٢: ١٥٩ مادّة مَذَر، للفيروزآبادي، مصر ١٩٥٤.
(١٥١) الألفاظ الكتابيّة ص ١٦، لعبد الرحمٰن بن عيسى الهمذاني، بيروت ١٨٨٥.
(١٥٢) أنظر مبادئ العربيّة ٤: ٢٧ عد ٣١ ف ٣، للمعلّم رشيد الشرتوني، بيروت ١٩٥٦.
(١٥٣) كنز الحفّاظ في كتاب تهذيب الألفاظ ص ٢٧٥.
(١٥٤) الألفاظ الكتابيّة ص ١٦.
(١٥٥) كنز الحفّاظ في كتاب تهذيب الألفاظ ص ٢٧٥.
(١٥٦) المصدر السابق ص ٢٧٥.
(١٥٧) المقصور والممدود ص ٨-٩ عد ٤٧، للأنباري، تحقيق عطيّة عامر، بيروت ١٩٦٦.
(١٥٨) مبادئ العربيّة ٤: ٩٣ عد ١٦٠ ف ٣.
(١٥٩) المصدر السابق ص ٣٦ عد ٤٦.

«إنَّ كلمة خطايا وبرايا هي على وزن فعائل لأنَّ أصلهما خطايئ وبرايئ، ثمّ قلبت الياء التي بعد ألف الجمع إلى همزة فصارتا خطائِئَ وبرائِئَ، ثمّ قلبت الهمزة ياءً مفتوحة بعدها ألف فصارتا خطايا وبرايا».

و«إنَّ بناءَ صيغةٍ على وزن قِمَطْر من الفعل [الثلاثي] قَرَأَ هي قِرَأْي، وأنَّ الأصل قِرَأْأٌ بتسكين الهمزة الأولى وتحريك الثانية؛ ثمّ قلبت الثانية ياءً لوقوعها طرفًا بعد الهمزة الساكنة[١٦٠]» فصارت (قِرَأْيٌ).

وإنَّ كلمة غازٍ أصلُها غازِوٌ، فتطرّفت الواو وكسر ما قبلها فقلبت ياءً فصارت غازِيٌ، فاستثقلت الضمّة على الياء فحذفت، ثمّ حُذفت الياء لالتقاء الساكنين[١٦١]. وإنَّ الدمَّ أصلُه دَمَوٌ وقيل دَمَيٌ حذفت لامه اعتباطًا ـ أي لغير علّة تقتضي الحذف ـ وبعضهم يقلبها ميمًا ويُدغِم فيها الميم التي قبلها ويقول دمٌّ بالتشديد[١٦٢].

وجميعها مراحل تخيّليّة لم تعرفها العرب[١٦٣] و«لا يكاد يشيع لها نظائر مأثورة في فصيح الكلام»[١٦٤]. ويوجز ذلك قول أحد الأعراب وقد حضر مجلسًا للكسائي يتحاورون في النحو فأعجبه ذلك، ثمّ تناظروا في التصريف فلم يهتدِ إلى ما يقولون؛ ففارقهم وأنشأ يقول:

ما زالَ أخذُهمْ في النحوِ يعجبني   حتّى تعاطوا كلام الزّنجِ والرومِ
بِمَفْعَلٍ فَعِلٍ لا طابَ مِنْ كَلِمٍ   كأنّهُ زَجَلُ الغِرْبَانِ والبُومِ[١٦٥]

---

(١٦٠) أنظر النحو الوافي ٤: ٥٧٨ و٥٨٢.
(١٦١) مبادئ العربيّة ٤: ٦٥ هد ١١١ هـ ١.
(١٦٢) محيط المحيط مادّة دمي.
(١٦٣) أنظر النحو الوافي ٤: ٥٧٨ هـ ٣.
(١٦٤) المصدر السابق ٤: ٥٨٢ هـ ١.
(١٦٥) معجم الأدباء ١٣: ١٩٣–١٩٤، نشره الدكتور أحمد فريد رفاعي، دار المأمون، مصر ١٩٣٨.

الخاتمة

وأحسَّ النحويّون بتطويلاتهم وعللهم وأنّهم قد تعبوا وأتعبوا، فهبَّ فريقٌ منهم يضع الكتب المبسّطة الواضحة لصبية الكتاتيب ينهجون فيها حسب القياس دون اللجوء إلى الجدل الفلسفيّ العقيم والعلل الفارغة؛ فيذكرون القاعدة ويضربون المثل عليها ثمّ يقولون: «وأشباه ذلك فقس عليه» أو «فافهم ذلك»، فكانت خير ما وصل إلينا في هذا الفنّ، يبرز من مطاويها جمال اللغة ورونقها وحيويّتها، فكتب خلفُ الأحمر البصريّ (+ ١٨٠- ٧٩٦م) مقدّمته في النحو[١٦٦]، وابن النحّاس (+ ٣٣٨هـ - ٩٤٩م) كتاب التفّاحة في النحو[١٦٧]، والآجُرُّوميّ (٦٧٢-٧٢٣ هـ/ ١٢٧٣-١٣٢٣م) آجُرُّوميّته[١٦٨].... والخوري يوسف إلياس الدبس (١٨٣٣-١٩٠٧) مغني المتعلّم عن المعلّم في مبادي الصرف والنحو[١٦٩].

وكما أنّهم قالوا لا بدَّ لكلّ فعلٍ من فاعل ولا يجوز أن يسند الفعل إلى أكثر من فاعلٍ واحدٍ ورفضوا لغة «أكلوني البراغيث» وضعّفوا حديث «يتعاقبون فيكم ملائكةٌ»[١٧٠]؛ كان عليهم أن يرفضوا كلّ ما هو شاذ ويقولوا هذا أصاب وذاك أخطأ دون أن يحاولوا تبرير ذلك الخطأ ويحتفظوا بالأساليب الصحيحة التي جاءت طبقًا لتلك القواعد التي وضعوها لها.

(١٦٦) مقدّمة في النحو تأليف خلف الأحمر البصري، تحقيق عزّ الدين التنوخي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، إحياء التراث القديم ٣، مطبعة الترقي، دمشق ١٩٦١.

(١٦٧) كتاب التفّاحة في النحو تأليف أبي جعفر النحاس، تحقيق كوركيس عوّاد، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٥.

(١٦٨) متن الآجُرُّوميّة في علم العربيّة تأليف أبي عبدالله محمّد بن محمّد بن داود الصنهاجي المشهور بابن آجُرُّوم، وعليها تعليقات مفيدة للشيخ هاشم بن محمّد الشحات الشرقاوي، الطبعة الثالثة، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ، مصر ١٩٥٥. وللآجُرُّومية «طبعات كثيرة في الغرب والشرق حتى لا تعرف كتابًا في اللغة، مطوّلًا أو مختصرًا، عني به العلماء عنايتهم بهذه المقدّمة» (انظر دائرة المعارف المجلّد الأوّل: مادّة الآجُرُّومية، بإدارة فؤاد أفرام البستاني).

(١٦٩) المطبعة العموميّة، بيروت ١٨٨٥.

(١٧٠) مصباح الطالب في بحث المطالب ص ١٧٧ هـ ٣، وقطر الندى في شرح جوف الفرا ص ٦٩.

صدر عن دار المشرق













# المبادئ النظريّة العامّة في الكلمات الدخيلة في اللغة

للدكتور ربيع مكّي*

١-١ إنّ احتكاك الشعوب أو اتّصال بعضها ببعض يُولِّد دائمًا تفاعلاً في اللغة. وهذا الاحتكاك على أنواع متعدّدة، منها الاحتكاك التجاريّ والاحتكاك الثقافيّ والاحتكاك العسكريّ وما قد ينتج عنه من فتح أو احتلال. فقد يأخذ شعب من شعب آخر، كنتيجة لهذا الاحتكاك، كلمات تدلّ على أشياء وأفكار لم يكن له علم بها وليس لديه الكلمات أو التعابير المناسبة للدلالة عليها. من هنا يتبيّن أنّ الكلمات الدخيلة، وعلى الأخصّ تلك التي تتعلّق بالأمور العلميّة والفنّيّة والأدبيّة، وكما تؤكّد البحوث العلميّة، تدلّ على تفوّق الأمّة التي من لغتها قد أُخذت. وهكذا، فاللغة التي يتمتّع أهلها بتفوّق أو امتياز في ميدان ما من ميادين العلوم والفنون وغيرها تأخذ منها اللغات التي تحتكّ بها ما تفتقر إليه من كلمات في ذلك الميدان.

فالعرب، مثلاً، في القرنين السابع والثامن الميلاديّ لم يحقّقوا فقط الانتصارات العسكريّة التي أسفرت عن فتوحات واسعة قلّ نظيرها في التاريخ لممالك وبلدان في القارّات الثلاث المعروفة آنذاك (تشمل إسبانيا والبرتغال في أوروبّا وشمال أفريقيا وكلّ الجزيرة العربيّة وسوريا الكبرى وأهمّ جزر البحر الأبيض المتوسّط وكلّ بلاد فارس)، بل حقّقوا أيضًا تفوّقًا ملحوظًا على غيرهم في شتّى ضروب العلم والفنّ والمعرفة، وحافظوا على

(*) أستاذ الألسنيّات في الجامعة اللبنانيّة ـ الفرع الأوّل ـ قسم اللغة الإنكليزيّة.

هذا التفوّق على امتداد العصور الوسطى. فكلّ الشعوب التي احتكّت بهم في تلك العصور أخذت عنهم ليس فقط كلّ ما وصلوا إليه من علوم وفنون ومعارف وخلاصة ما طوّروا واختبروا من بعض النظريّات العلميّة التي آلت إليهم من بعض الأمم، بل أخذت أيضًا، وبحسب حاجة كلّ منها، الألفاظ والتعابير العربيّة المتعلّقة بتلك العلوم والمعارف.

فأوروبّا، مثلًا، وكما يرى لوغن سمث[1]، «جنت أضخم الفوائد من (احتكاكها بـ) ثقافة العرب ومدنيّتهم السامية. فالعرب، سواء أكانوا في الشرق أم في إسبانيا، أبقوا مشاعل العلم نيّرة في الوقت الذي كان الظلام لا يزال يلفّ أوروبّا». أمّا تريڤلين فيؤكّد «أنّ النسيج (الأدبيّ) الثريّ والمتعدّد الألوان السائد في آخر العصور الوسطى، في عالم دانتي وعالم تشوسر، لم يكن مطلقًا ليظهر إلى الوجود لو بقيت أوروبّا الهمجيّة مغلقة على نفسها كما كانت قبل الحروب الصليبيّة»[2].

فمن الكلمات العربيّة التي دخلت معظم ـ أو بعض ـ اللغات الأوروبّيّة نكتفي بذكر بعض من تلك المتعلّقة بالعلوم (الرياضيّة والكيميائيّة والفلكيّة) والتجارة.

الجبر (الإنكليزيّة والألمانيّة والليثوانيّة algebra والفرنسيّة algèbre واليونانيّة alyevra، إلخ)، الكيمياء (الإنكليزيّة alchemy, chemistry والألمانيّة alchemie, chemie واللاتينيّة alchymia واليونانيّة alkhimiya والفرنسيّة alchimie, chimie والروسيّة alkhimia والليثوانيّة chemiya والفنلنديّة kemia، إلخ)، الكحل (الإنكليزيّة alcohol والألمانيّة alkohol واللاتينيّة alkolikos والروسيّة alkagol والفرنسيّة alcool، إلخ)، الأكسير (الإنكليزيّة والفرنسيّة elixir والألمانيّة elixier واليونانيّة elixiron والروسيّة elexir، إلخ)، الدبران (الإنكليزيّة aldebran والفرنسيّة aldébran، إلخ)، صفر (الإنكليزيّة cipher, zero والألمانيّة ziffer, zero والفرنسيّة chiffre,

(١) Logan Smith. *The English Language*, 1952: 142.

(٢) G. M. Trevelyan. *A Shortened History of England*, 1970: 142.

zéro، إلخ)، مخزن (الإنكليزيّة magazine والألمانيّة magazin والإسبانيّة almacen والإيطاليّة magazzino والفرنسيّة magasin، إلخ) السكّر (الإنكليزيّة sugar والألمانيّة zucker واللاتينيّة succarum واليونانيّة zakhari والإيطاليّة zucchero والروسيّة sakhar والفرنسيّة sucre، إلخ)، وكافور (الإنكليزيّة camphor واللاتينيّة camphora واليونانيّة kafoura والألمانيّة kampfer والروسيّة kamfara والفرنسيّة camphre، إلخ).

ولعلّ من المفيد التوضيح هنا بأنّ الكلمات العربيّة الواردة أعلاه لم تدخل كلّ اللغات الأوروبيّة عن طريق الأخذ المباشر من العرب، بل دخلت أوّلاً واحدة أو أكثر من هذه اللغات ومن ثمّ انتقلت إلى اللغات الأخرى.

فكلمة «سكّر»، مثلاً، دخلت أوّلاً إلى اللغة اللاتينيّة ثمّ انتقلت منها إلى اللغة الإيطاليّة، ومن الإيطاليّة انتقلت إلى الفرنسيّة، ومن هذه الأخيرة إلى الإنكليزيّة، وهكذا. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الكلمة بالذات ليست من أصل عربيّ. فقد استعارتها اللغة العربيّة من الفارسيّة (شَكَرْ)، واللغة الفارسيّة بدورها أخذتها من السنسكريتيّة (شَرْكَرا).

واللغة العربيّة بوصفها لغة الدين والثقافة الإسلاميّين تركت عميق الأثر في كلّ لغات المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. فلا تكاد تخلو لغة من هذه اللغات (الإيرانيّة، الأرديّة، التركيّة، الأندونسيّة، الألبانيّة، الهوسا في نيجيريا، إلخ) من آلاف الكلمات المأخوذة من العربيّة بشكل مباشر أو غير مباشر.

واللغة الإنكليزيّة، وبشكل خاصّ الأمريكيّة منها، تقدّم مثلاً آخر للغة هي الآن منهل لشتى العلوم والفنون، فهي تعطي اللغات الأخرى ما تحتاج إليه من مفردات لتساعد في نموّها وتطوّرها. فكلمات مثل «الكمبيوتر» و«تكنولوجيا» في اللغة العربيّة المعاصرة أو غيرها شاهد على تفوّق اللغة الإنكليزيّة في النواحي العلميّة.

واللغات اليونانيّة واللاتينيّة والصينيّة والسنسكرتيّة هي كاللغة العربيّة تشترك معها في الامتياز بأنّها لغات لحضارات راسخة معطاءة عملت كمعين ثقافيّ وحضاريّ لغيرها من اللغات وساعدتها في التطوّر بتزويدها بكلّ ما احتاجت إليه من مصطلحات وتعابير فكريّة وثقافيّة.

١-٢ والأمّة، أيّ أمّة، في كلّ زمان ومكان، لا تأخذ شيئًا يذكر أو ذا أهمّيّة من لغة قوم تعتبرهم دونها، مغلوبين على أمرهم، لا حول لهم ولا قوّة. وهذه الحالة اللسانيّة تظهر عادة كلّما احتكّت أمّة بأمّة أخرى عن طريق الفتح العسكريّ. فلغة الأمّة القويّة المسيطرة عسكريًّا وسياسيًّا تؤثّر دائمًا في لغة الشعب المغلوب وقلّما تتأثّر بلغته. وفي بعض الأحيان قد يتخلّى الشعب المغلوب على أمره عن لغة آبائه وأجداده ليتبنّى لغة شعب آخر قهره وساد عليه. وهناك أمثلة تكاد لا تحصى في تاريخ اللغات تلقي أضواءً ساطعة على مدى التأثير الذي تتركه لغة المسيطِر عسكريًّا وسياسيًّا على لغة المُسيطَر عليه.

فالرومان الذين قاموا بفتح بلاد الغال (فرنسا الآن) في أواسط القرن الأخير قبل الميلاد، وبريطانيا في عام ٤٣ ميلاديّة، لم تتأثّر لغتهم اللاتينيّة باللغة الكلتيّة المحكيّة في هذين البلدين. بل على العكس من ذلك، أثّرت اللغة اللاتينيّة، لغة الفتح والسيطرة، في اللغة الكلتيّة في كلا البلدين. ففي بلاد الغال استطاعت اللغة اللاتينيّة أن تحلّ محلّ اللغة الكلتيّة (Gaulish) وتطردها نهائيًّا من الوجود. أمّا في بريطانيا، فلقد تركت اللغة اللاتينيّة تأثيرًا كبيرًا في اللغة الكلتيّة المحكيّة هناك. وتقدّر الكلمات اللاتينيّة في اللغة الكلتيّة بنحو ٦٠٠ كلمة.

والقبائل الجرمانيّة، أجداد الإنكليز، الذين فتحوا بريطانيا واستوطنوا فيها في القرنين الخامس والسادس للميلاد، لم يأخُذوا كلمات تستحقّ الذكر من لغة الكلتيّين، سكّان بريطانيا الأصليّين؛ وإن أخذوا من شيء فأسماء أماكن وأنهار وتلال. «لندن» و«يورك» و«دوفر» و(نهر) «تايمز» بالإضافة إلى أسماء أخرى هي كلّ ما تركه الكلتيّون من تأثير يذكر في

الإنكليزيّة. وإذا ما استثنينا أسماء الأماكن، فإنّنا نجد أنّ الإنكليزيّة قد أخذت فقط بضع كلمات من الكلتيّة مثل binn «سلّة» و bratt «عباءة»، على أنّ هذه الكلمات لم تعمّر في اللغة فماتت حتّى قبل نهاية عصر الإنكليزيّة القديمة. فهذه النتيجة اللسانيّة لاحتكاك الإنكليز والكلتيّين يجب أن لا تفاجئ أحدًا لأنّ الفاتح الذي قهر شعبًا واستعبده يأنف أن يأخذ كلمات من لغته.

والفتح النورمانديّ لبريطانيا عام ١٠٦٦ ميلاديّة يقدّم مثلًا بارزًا على مدى التأثير الذي يمكن أن تتركه لغة الفاتح الغالب على لغة الأمّة التي أخضعها خضوعًا تامًّا لسلطانه. فاللغة الفرنسيّة، لغة الفاتح النورمانديّ[٣]، التي بقيت لنحو قرنين من الزمن بعد الفتح لغة الأدب والعلم والمدارس للطبقة الحاكمة وكلّ مؤسّسات الدولة في بريطانيا، تركت آثارًا عميقة في طبيعة المعجم الإنكليزيّ من خلال آلاف الكلمات التي أخذتها الإنكليزيّة منها. فمعظم الكلمات الإنكليزيّة المتعلّقة بأمور الدولة والإدارة وبأمور الكنيسة والدين، والقانون، والطبّ، والأدب والعلم، والأمور العسكريّة، والمأكولات وغيرها، أُخذت من اللغة الفرنسيّة. فيما يأتي ثلاثة أمثلة على كلّ شريحة من الشرائح المعجميّة الواردة أعلاه وبنفس الترتيب: government «حُكم»، authority «سلطة»، parliament «مجلس نوّاب»؛ religion «دين»، prayer «صلاة»، confession «اعتراف»؛ judge «قاضي»، sentence «حُكم»، crime «جريمة»؛ medicine «طبّ»، physician «طبيب»، remedy «دواء»؛ literature «أدب»، poet «شاعر»، study «دراسة»؛ army «جيش»، soldier «جندي»، battle «معركة»؛ dinner «عشاء»، pork «لحم خنزير»، mutton «لحم غنم».

(٣) النورمان، أو النورمانديّون، هم في الأصل أبناء عمّ الإنكليز، ينتمون إلى القبائل الجرمانيّة الإسكندنافيّة، وقد قاموا بغزوات عديدة في أنحاء متفرّقة من فرنسا في القرن التاسع الميلاديّ قبل أن يستقرّوا في النورماندي، التي حملت إسمهم، وذلك في بداية القرن العاشر. ومع مرور الزمن لم يكتسب هؤلاء النورمان العادات والتقاليد الفرنسيّة فحسب، بل اللغة الفرنسيّة أيضًا.

وتعاطي اللغة الإنكليزيّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة مع لغات سكّان البلاد الأصليّين (الهنود الحمر) مماثل لتعاطي الإنكليزيّة القديمة في بريطانيا مع الكلتيّين. فقد أخذت منها العديد من الكلمات الدالّة على أماكن جغرافيّة، كأسماء البلاد والمدن والأنهار وما أشبه ذلك مثل «مشيغن» و«أوهايو» و«كنتكي» و«ميسيسبّي» و«شيكاغو». وإذا استثنينا هذه الأسماء الجغرافيّة، فإنّنا لا نجد في اللغة الإنكليزيّة إلّا نحو الثلاثين كلمة مأخوذة من لغات الهنود الحمر. ومعظم هذه الكلمات هي أسماء لحيوانات ونباتات وأطعمة مثل راكون (raccoon) «نوع من الحيوان»، موسْ (moose) «نوع من الأيّل»، هوميني (hominy) «نوع من الذرة المجروشة تُغلى وتُؤكل».

وهذه الحالة اللسانيّة التي يأبى فيها الفاتح المقتدر استعارة مفردات وتعابير من لغة الشعب الذي قهره وصادر أرضه وقراره، تظهر أيضًا واضحة جليّة في تعامل اللغة العربيّة مع لغات الشعوب التي فتح العرب بلادها وأخضعوها.

فلا اللهجات اللاتينيّة المحكيّة في شبه الجزيرة الإيبيريّة (إسبانيا والبرتغال) أو في بعض جزر البحر الأبيض المتوسّط مثل صقليّة وغيرها، ولا لهجات لغة البربر (كشلحا وطوارق وقابيل) المحكيّة في المغرب والجزائر وتونس وليبيا، ولا القبطيّة المحكيّة في مصر، ولا بقايا لهجات اللغة الآراميّة (كالسريانيّة) المحكيّة في جيوب صغيرة من سوريا الكبرى استطاعت أن تترك أثرًا يستحقّ الذكر في اللغة العربيّة. وعلى العكس من هذا، فإنّنا نجد أنّ اللغة العربيّة فرضت نفسها لعدّة قرون لغةً للجزيرة الإيبيريّة، تمامًا كما تفرض نفسها اللغة الإنكليزيّة الأمريكيّة اليوم لغة للولايات المتّحدة الأمريكيّة. اللغة العربيّة ما زالت باقية في شمال أفريقيا كلّه. أمّا في جزر البحر الأبيض المتوسّط، فبقيت فقط في مالطا، لكن بشكل فيه الكثير من التحوير والتغيير.

وتفاعل اللغة العربيّة مع لغة الدولة الفارسيّة، التي فتحها المسلمون في أواسط القرن السابع الميلاديّ، يختلف عن تفاعلها مع اللغات الأخرى، إذ إنّها استعارت منها كلمات متعدّدة، خاصّة في بداية الفتح.

على أنّ هذه الكلمات سرعان ما بدأت تُهمل، ومع مرور الزمن بطل استعمال أكثرها، فلم يبق منها في التداول الفعّال إلاّ عدد قليل.

والسبب في تسلّل الكلمات الفارسيّة إلى لغة الفاتح المسيطر ليس صعب الإدراك. فالعرب بفتحهم لبلاد فارس شاهدوا حضارة أغنى من أيّ شيء ألفوه في الجزيرة العربيّة وشاهدوه في فتوحاتهم. فكان من الطبيعيّ إذن أن يأخذ العرب من الفرس الأكثر تمدّنًا كلمات لأسماء أطعمة وحلوى لم يعرفها نظامهم الغذائيّ من قبل، وكلمات لفنون يدويّة لم تتلمّس أيديهم بعد سُبل محاكاتها، وأسماء لبعض النباتات والحيوانات التي لم يروها من قبل، وكلمات لبعض الأشياء المنزليّة والثياب. فعلى سبيل المثال نذكر لوزينج «نوع من الحلوى»، فانيد «نوع من الحلوى»، بهط «نوع من الطعام»، طباهجه «نوع من الطعام»، زردة «نوع من الطعام»، فيشفارج «نوع من الطعام»، سكباج «نوع من الشوربا»، سكنجبين «نوع من الشراب»، دستيج «نوع من الآنية»، زلية «نوع من البساط»، فرند «نوع من الثياب»، دخدار «نوع من الثياب»، إلخ. بيد أنّ كلّ هذه الكلمات ومعظم مثيلاتها مماتة منذ عدّة قرون.

على أنّ أكثر الكلمات التي أخذها العرب من اللغة الفارسيّة أسماء لنباتات وحيوانات وطيور. ومصير هذه الكلمات في اللغة العربيّة لم يكن أحسن حالاً من مصير الكلمات الآنفة الذكر. فأكثريّتها ممات منذ قرون عديدة. فمن الكلمات المماتة نذكر قوتاش «نوع من الجاموس»، دلق «نوع من الحيوان»، سيب «تفّاح»، سيسنبر «نوع من النبات الطيّب الرائحة»، خربز «بطّيخ»، زرنبد «نوع من النبات»، كرز «نوع من الطير»، إلخ. ومن الكلمات القليلة التي بقيت نذكر بستان، ياسمين، مردقوش، وجاموس.

وهناك بعض الكلمات الفارسيّة الأصل المتعلّقة بالموسيقى مثل دستانة «وتر»، وجنك «آلة موسيقيّة»، كلتاهما ممات منذ قرون.

والبقيّة من الكلمات الفارسيّة في العربيّة الفصحى تتعلّق بأمور الدولة والحكم مثل مهتار «أمير، وال» وموبذ «حاكم المجوس» ودفتردار «رئيس

الخزانة» ودستور. كلّ هذه الكلمات ومثيلاتها، باستثناء «دستور»، ممات.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المصير الذي تعرّضت له الكلمات الفارسيّة في اللغة العربيّة ـ من حيث إنّ عددها كان كبيرًا في البداية ثمّ، مع مرور الزمن، أخذ بالتراجع والتقلّص على النحو المشار إليه أعلاه ـ يُشبه إلى حدّ ما المصير الذي تعرّضت له الكلمات التي أخذتها اللغة الإنكليزيّة الأمريكيّة من لغات الهنود الحمر. فقد ذكر H.L. Mencken في كتابه *The American Language* أنّ عدد الكلمات التي أخذها الأمريكيّون من الهنود الحمر كان في البداية ١٣٢ كلمة، ومع مرور الزمن، أخذ هذا العدد يتراجع تدريجيًّا حتّى لم يبق منه في الإنكليزيّة الأمريكيّة الحاضرة إلّا ٣٤ كلمة فقط.

١-٣ وفي بعض الحالات النادرة في التاريخ الألسنيّ نجد أنّ الشعب الفاتح، بدلًا من أن يؤثّر في لغة الأمّة التي أخضعها لسلطانه أو يفرض لغته عليها، نراه هو قد تأثّر بلغة تلك الأمّة. فالمغول، الذين احتلّوا عاصمة الخلافة العبّاسيّة بغداد في ١٧ كانون الثاني ١٢٥٨، لم يستطيعوا لا فرض لغتهم على العرب ولا حتّى مجرّد التأثير على اللغة العربيّة. لقد انتهى بهم الأمر إلى اعتناق الإسلام واستعمال اللغة العربيّة.

١-٤ واللغة، أيّ لغة كانت، لا تستعير دائمًا ما تحتاجه فقط من كلمات من لغة أخرى، بل قد يحدث أحيانًا أن تأخذ كلمات لا تحتاج إليها لأنّها تدلّ عليها كلمات في اللغة نفسها. لكن الذي يحدث بعدئذٍ لهاتين الكلمتين، الأصيلة والدخيلة، هو إمّا أن تزول إحداهما وتموت، أو تبقى كلتاهما مع تعديل لمعنى إحداهما أو استعمالها بصورة طفيفة.

فاللغة الإنكليزيّة، مثلًا، استعارت الكثير من الكلمات التي لم تكن محتاجة إليها قطّ لكونها كانت تمتلك الكلمات التي تقابلها. وتاريخ هذه الكلمات الدخيلة في اللغة الإنكليزيّة يُظهر أنّ بعضها استطاع بالفعل أن يحلّ محلّ الكلمات الإنكليزيّة الأصيلة ويطردها من اللغة، في حين أنّ البعض الآخر لم يستطع ذلك، فبقي معايشًا الكلمات الأصيلة في اللغة بعد أن فُرّق بينهما في المعنى.

فمن الكلمات الإنكليزيّة التي استبدلت نهائيًا بكلمات دخيلة نذكر: الكلمة الإنكليزيّة القديمة niman «أخذ» استبدلت بالكلمة الإسكندنافيّة take «أخذ»، والإنكليزيّة القديمة weorpan «رمى» استبدلت بالإسكندنافيّة cast «رمى»، والإنكليزيّة القديمة aepele «نبيل» استبدلت بالكلمة الفرنسيّة noble «نبيل»، والإنكليزيّة القديمة ālȳs «خلّص» حلّت محلّها الفرنسيّة deliver «خلّص»، والإنكليزيّة القديمة here «جيش» استبدلت بالفرنسيّة army «جيش»، والإنكليزيّة القديمة dryhten «أمير» استبدلت بالفرنسيّة prince «أمير».

ومن الأمثلة التي تُبيّن أنّ اللغة الإنكليزيّة احتفظت أحيانًا بالكلمتين، الأصيلة والدخيلة معًا، بعد إدخال تعديل على معنى إحداهما لتسويغ وجودها نذكر: الإنكليزيّة deer تعني الآنَ «أيّل، غزال» بينما في الإنكليزيّة القديمة كانت تستعمل بشكل رئيسيّ للدلالة على أيّ حيوان وتكتب dēor. السبب في هذا التغيير في المعنى ناتج عن استعارة كلمة animal «حيوان» من اللاتينيّة. فالكلمة اللاتينيّة animal هي الآن تستعمل للدلالة على أيّ حيوان بينما الكلمة الإنكليزيّة المقابلة حُصر معناها بنوع معيّن من الحيوان. الكلمة الإنكليزيّة mutton «لحم الضأن» هي مستعارة من الفرنسيّة القديمة moton، التي تعني بشكل رئيسيّ «ضأن» فعندما استعارتها اللغة الإنكليزيّة لم تستعملها للدلالة على «الغنم»، بل حصرت معناها «بلحم الضأن» وأبقت على كلمتها sheep لتدلّ على «الضأن».

واللغة العربيّة الفصحى استعارت أيضًا من بعض اللغات عددًا من الكلمات التي كانت بغنى عنها، على أنّ أكثريّة هذه الكلمات قد هُجر ومات. لقد ذكرنا سابقًا العديد من الكلمات المماتة التي أتت من الفارسيّة، أمثال سيب «تفّاح» وخربز «بطّيخ» وبذج «خروف». فمن الكلمات التي بقيت في اللغة نذكر الفارسيّة «باذنجان» التي استطاعت أن تطرد من اللغة حوالى سبع أسماء أصيلة تدلّ على «باذنجان»، مثل حدق وحيصل ومغد وكهكب، إلخ، والفارسيّة «ياسمين» التي استطاعت أن تحلّ محلّ السّمق والسّجلّاط، والفارسيّة «نرجس» التي حلّت محلّ «العبْهر».

١-٥ والكلمة الدخيلة قد تدخل اللغة عبر طريقين: (١) طريقة الاستعارة المباشرة من اللغة صاحبة الكلمة، و(٢) طريقة الاستعارة غير المباشرة من اللغة صاحبة الكلمة بواسطة لغة ثالثة أو أكثر. فكلمتا wall «حائط» و angel «ملاك» الدخيلتان على الإنكليزيّة توضّحان هاتين الطريقتين من الاستعارة. الكلمة الأولى أخذتها الإنكليزيّة من اللغة اللاتينيّة بطريقة مباشرة، أي بدون وسيط. أمّا الكلمة الثانية فلقد أخذتها الإنكليزيّة من اللغة اليونانيّة angelos بطريقة غير مباشرة، أي عبر اللغة اللاتينيّة. فاللغة اللاتينيّة أخذت كلمتها angelus من اللغة اليونانيّة. ومن اللاتينيّة انتقلت هذه الكلمة إلى الإنكليزيّة. فالكلمة الإنكليزيّة angel، إذن، استعارة من اللاتينيّة angelus، التي بدورها استعارة من اليونانيّة angelos، التي تعني في الأصل «رسول».

وقد تأخذ لغة كلمات من لغة أخرى عبر أكثر من وسيط. فكلمة hazard «مصادفة، مخاطرة» في اللغة الإنكليزيّة هي في نهاية المطاف من العربيّة «الزهر». لقد أخذت اللغة الإنكليزيّة هذه الكلمة من الفرنسيّة hazard «الزهر»، والفرنسيّة أخذتها من الإسبانيّة azar «الزهر»، وهذه بدورها أخذتها من العربيّة. ومن الجدير بالذكر أنّ كلمة hazard عندما دخلت الإنكليزيّة كانت تعني «الزهر» فقط[٤].

والكلمة اليابانيّة koohii «قهوة» هي أيضًا في نهاية الأمر من العربيّة «قهوة». لقد أخذت اليابانيّة هذه الكلمة من الهولّنديّة koffie، والهولّنديّة، كغيرها من اللغات الأوروبيّة، أخذتها من التركيّة kahve، وهذه بدورها من اللغة العربيّة.

فالكلمة الدخيلة، إذن، قد يكون لها تاريخ طويل في التنقّل والتجوال من لغة إلى أخرى وفي قطع المسافات الشاسعة بين مشارق الأرض ومغاربها. فالكلمة الإنكليزيّة orange «برتقال، نارنج»، المنتشرة بين اللغات الأوروبيّة (في الفرنسيّة والألمانيّة orange، اليونانيّة nerantsi،

(٤) أنظر قصيدة تشوسر (Chaucer): «The Pardoner Tales»، سطرَي ٤٦٥ و٥٩١.

إلخ)، أتت من اللغة الفرنسيّة، وهذه بدورها أخذتها من العربيّة «نارنج» والعرب أخذوها من الفارسيّة «نارنك» (nārang)، والفرس بدورهم استعاروها من السنسكريتيّة «نارنكة» (nārangah).

١-٦ والكلمة الدخيلة من حيث اللفظ تخضع دائمًا للنظام الصوتيّ للّغة التي دخلت إليها. فإذا كانت هذه الكلمة تحتوي صوتًا أو حرفًا لا يوجد في نظام تلك اللغة الصوتيّ، فإنّ هذا الصوت قد يُبدَّل بصوت موجود في اللغة. على أنّ هناك قوانين تتحكّم بعمليّة البدل هذه. فالصوت البديل يجب أن يكون مماثلاً للصوت المبدَّل منه في المخرج والنُطق.

فاللغات الأوروبيّة التي استعارت كلمات عربيّة تحتوي حرف «القاف»، مثلاً، غيّرت هذا الحرف، نظرًا لعدم وجوده في أنظمتها الصوتيّة، إلى حرف «كاف» لتقارب نطقه ومخرجه من حرف «القاف»[٥]، كما في اللاتينيّة carratus من «قيراط» و talcum من «طلق»، وفي الفرنسيّة candi من «قند» و coton من «قطن»، وفي الإسبانيّة alcazar من «القصر».

وإبدال حرف بحرف مشابه له على النحو الذي أشرنا إليه أعلاه هو ظاهرة عامّة تراها في كلّ اللغات. فاللغة اليابانيّة، مثلاً، تبدّل حرف /v/ (يرمز له بـ /ڤ/، وهو الصنو المجهور لحرف «الفاء» المهموس) في الكلمات المستعارة بحرف «الباء»، كما في terebi «تلفزيون أو مذياع مرئيّ» من الإنكليزيّة television و baiorin «كمان» من الإنكليزيّة violin. كما أنها تُبدّل حرف «اللام» بحرف «الراء»، كما في garasu «زجاج» من الهولنديّة glass و ramune «عصير الليمون من الإنكليزيّة lemonade.

واللغة العربيّة، كغيرها من اللغات، تُخضع الكلمة المستعارة لنظامها الصوتيّ. فالنظام الصوتيّ للغة العربيّة لا يشتمل، مثلاً، على حرف /p/ (يُرمز له بـ /پ/، الصنو المهموس لحرف «الباء» المجهور) لهذا، فاللغة

(٥) في عدد قليل من الكلمات «القاف» تبدّل بحرف /g/ (يُلفظ كالجيم في اللهجة المصريّة) وهو الصنو المجهور لحرف «الكاف» المهموس، كما في الإسبانيّة guitarra (الفرنسيّة والإنكليزيّة guitar) من «قيثارة» وفي الفرنسيّة goudron من «قطران».

العربيّة تعمد دائمًا إلى إبداله بحرف يماثله وهو عادة حرف «الفاء» (في بعض الأحيان «الباء» وهو صنوه المجهور)، كما في «فرند» من الفارسيّة پرند (parand)، «فيروز» من پيروز، و«فلفل» من پلپل.

ومن المهمّ الإشارة هنا إلى أنّ إبدال حرف بحرف آخر، كما رأينا أعلاه، ليس مقصورًا فقط على الحروف التي لا توجد في النظام الصوتيّ للغة المستعيرة، بل نجد في كثير من الأحيان أنّ اللغة قد تُبدّل أحد أصوات الكلمة المستعارة بصوت آخر بالرغم من أنّ الصوت المُبدّل منه موجود فيها. فالإنكليزيّة، مثلًا، عندما استعارت من العربيّة كلمة «يربوع» قامت (إذا استثنينا الحركات) بإبدال حرف «الياء» بحرف «الدجيم» لتصبح الكلمة jerboa[٦]. من الأمثلة المشابهة: اللاتينيّة giraffa من العربيّة «زرافة»، والفرنسيّة jasmin من «ياسمين»، الإنكليزيّة plum «خوخ» (في الإنكليزيّة القديمة plūme) من اللاتينيّة prunum، والعربيّة قنبلة من التركيّة koumbara، واليابانيّة شينما «سينما أو خيالة» من الإنكليزيّة سينما (cinema).

وقد تعمد اللغة أحيانًا إلى حذف صوت أو مقطع أو حتّى مقاطع من الكلمة المستعارة بغية تسهيل لفظها أو تقصيرها. فالإنكليزيّة squash «يقطين» هي كلّ ما بقي بعد الحذف من الكلمة المماتة isquoutersquash المأخوذة من لغات الهنود الحمر. ومن الأمثلة المشابهة نذكر: الإيطاليّة arsenale (الفرنسيّة والإنكليزيّة arsenal) «ترسانة، دار الأسلحة»، من العربيّة «دار الصناعة»، الإسبانيّة almaraco من «المردقوش»، واليابانيّة totan «زنك» من البرتغاليّة tutanaga.

وكما تحذف اللغة صوتًا أو أكثر من الكلمة المستعارة، فإنّها قد تزيد

(٦) حرف «العين» يتعرّض غالبًا للحذف في الكلمات المستعارة من العربيّة. قارن، مثلًا، اللاتينيّة safranum من «زعفران» و ambra من «عنبر»، والإيطاليّة tariffa من «تعريفة»، والإسبانيّة albarda من «البردعة»، والإنكليزيّة afreet من «عفريت»، والفرنسيّة luth من «العود».

صوتًا أو أكثر عليها. فاللاتينيّة، مثلًا، قد زادت «الميم» في كلمة camphora من العربيّة «كافور»، والإنكليزيّة «الدال» في admiral المستعارة من الفرنسيّة amiral (هذه بدورها استعارة من العربيّة «أمير آلْ (بحر)»)، والإنكليزيّة «الميم» في jumble المأخوذة من العربيّة «جَبَلْ»، واليابانيّة «النون» في penki «طلاء» من الهولنديّة pek. ومهما يكن من أمر، فالزيادة في بعض الأحيان قد يقتضيها نظام اللغة الصوتيّ. فزيادة /إ/ في الكلمة العربيّة «إسفنج» المأخوذة من اليونانيّة spongus مردّها إلى أنّ نظام بُنية الكلمة الصوتيّ في اللغة العربيّة لا يسمح لأيّة كلمة أن تبدأ بصوت ساكن. تعريب الكلمة هنا أملى زيادة /إ/.

٧-١ والاستعارات على أنواع متعدّدة. الأهمّ والأكثر شيوعًا منها هو «استعارة مفردات»، كما استعارت العربيّة «جاموس» و«ياسمين» من الفارسيّة، والفرنسيّة limon «ليمون» و jarre «جرّة» من العربيّة، والإنكليزيّة air «هواء» و poet «شاعر» من الفرنسيّة، واليابانيّة kinu «حرير» و tera «محراب» من الصينيّة.

وقد تأخذ لغة من لغة أخرى المفردة نفسها مرّتين وأحيانًا أكثر. فهذا النوع من الكلمات المتحدّرة من نفس المنبع قد نسمّيه «كلمات صنويّة». فالكلمات الإنكليزيّة genteel «مهذّب»، gentle «رقيق، لطيف»، و jaunty «متأنّق، مرح» هي كلمات صنويّة لأنّها مأخوذة من مصدر واحد هو الفرنسيّة gent؛ كذلك الحال بالنسبة إلى الإنكليزيّة wine «نبيذ» و vine «كرمة، دالية» كلاهما في نهاية المطاف من اللاتينيّة vinum. الكلمة الأولى أُخذت من اللاتينيّة بشكل مباشر (الإنكليزيّة القديمة win «نبيذ»)، أمّا الثانية فجاءت من اللاتينيّة إلى الإنكليزيّة عبر اللغة الفرنسيّة. وبالمثل، فالكلمتان الفرنسيّتان machine و mécanique هما في النهاية من اليونانيّة mēkhanē «آلة» المشتقّة من mēkhos «وسيلة». لقد دخلا إلى الفرنسيّة عبر اللغة اللاتينيّة.

وقد تعمد اللغة في بعض الأحيان إلى ترجمة الكلمة أو العبارة بدلًا

من أن تستعيرها، وهذا ما يسمّى «استعارات مترجمة». فالإنكليزيّة The Holy Ghost «الروح القدس» (الإنكليزيّة القديمة hālig gāst) هي استعارة مترجمة للّاتينيّة spiritus sanctus. والعربيّة «كرة القدم» والألمانيّة fussball التي تعبّر عن نفس المعنى هما استعارتان مترجمتان للإنكليزيّة football. كذلك الحال بالنسبة إلى الإيطاليّة gratta-cielo والفرنسيّة gratte-ciel والإسبانيّة rascacielos والروسيّة nebos-kr'op التي هي استعارات مترجمة للإنكليزيّة الأمريكيّة sky-scraper «ناطحة السماء». الكلمتان العربيّة «ناطحة السحاب» والألمانيّة wolken-kratzer هما أيضًا استعارتان مترجمتان للكلمة الإنكليزيّة الآنفة الذكر، ولكنّهما تتميّزان باستعمال «سحاب» بدلًا من «سماء».

وقد يحدث أحيانًا أن تستعير لغة من لغة أخرى معنى الكلمة فقط. فالكلمة الإنكليزيّة dream كانت تعني في اللغة الإنكليزيّة القديمة «فرح»، أمّا في الإنكليزيّة الوسيطة فأصبح معناها كما هو اليوم «حلم». هذا المعنى الجديد للكلمة أخذته الإنكليزيّة من الكلمة الإسكندنافيّة القديمة draumr «حلم». وبالمثل، فإنّ معنى كلمة plow «حرث» في الإنكليزيّة مأخوذ من معنى أختها الإسكندنافيّة plōgr «حرث» (فعل plœgja)، لأنّ معنى هذه الكلمة في الإنكليزيّة القديمة كان فقط «مقياس للأرض».

والكلمة الفرنسيّة manoeuvre تعني الآن «مناورة». أمّا في السابق (كما في الفرنسيّة القديمة maneuvre) فكان معناها فقط «عمل يدويّ» من اللاتينيّة manuopera. فالمعنى الجديد للكلمة الفرنسيّة مأخوذ من العربيّة مناورة.

وفي بعض الحالات قد تستعير اللغة شكل الكلمة وليس معناها. فالكلمة الإنكليزيّة boon «نعمة، بركة» ليست تطوّرًا أو امتدادًا في شكلها الصوتيّ للإنكليزيّة القديمة bēn، بل بالأحرى تدين بهذا الشكل للكلمة الإسكندنافيّة القديمة bōn. فلو كانت من الإنكليزيّة القديمة bēn لكان لفظها الآن been (بين) وليس boon (بون)، لأنّ الحركة ē في الإنكليزيّة القديمة

تطوّرت إلى /i/ في الإنكليزيّة الحديثة (قارن الإنكليزيّة القديمة Fēt: الحديثة Feet / فيت/ والقديمة cwēn «ملكة»: الحديثة queen / كوين/) بينما الحركة ō تطوّرت إلى /u/ (قارن الإنكليزيّة القديمة fōda «طعام»: الحديثة food /فود/ والقديمة gōs «إوزّة»: الحديثة goose). فلفظ الكلمة boon في الإنكليزيّة الحديثة بحركة /u/ بدلًا من /i/ هو دليل بأنّها ليست امتدادًا للإنكليزيّة القديمة bēn. فشكل الكلمة الصوتيّ، إذن، هو استعارة من الإسكندنافيّة القديمة.

لقد رأينا إلى الآن أنّ اللغة قد تستعير «كلمة كاملة»، أي شكل الكلمة ومعناها مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الشكل الصوتيّ للكلمة قد يطرأ عليه بعض التعديل من إبدال أو حذف لصوت أو أكثر بما يقتضيه نظام اللغة الصوتيّ كما رأينا في الفقرة ١-٦ أعلاه، أو قد «تترجم» الكلمة بدلًا من أن تستعيرها، أو قد تستعير «معنى» الكلمة فقط، أو قد تستعير «شكلها». بالإضافة إلى هذه الأنواع، ما زال هناك نوع من الاستعارة يتعلّق باستعمال الكلمة. فقد يحدث أحيانًا أن تكون كلمة نادرة الاستعمال في سياق أو معنى معيّن، ثمّ يشيع استعمالها بتأثير كلمة تقابلها في لغة أخرى.

فحرف الجرّ /of/ في اللغة الإنكليزيّة، مثلًا، يستعمل بشكل رئيسيّ للدلالة على الملكيّة (عائد لِ، خاصّ بـ، إلخ)، كما في The title of the book «عنوان الكتاب» وفي The leg of the table «رِجْل الطاولة». هذا الاستعمال للحرف /of/ كان نادرًا في الإنكليزيّة القديمة[٧]. ولم يصبح شائعًا إلّا في عصر اللغة الوسيط (بعد القرن الثاني عشر)، والسبب في هذا يعود إلى تأثير حرف الجر الفرنسيّ /de/، الذي يستعمل في اللغة الفرنسيّة للتعبير عن الملكيّة. فحرف الجر الفرنسيّ /de/ هنا أعطى حياة جديدة للحرف الإنكليزيّ /of/ الذي كان مهجورًا في الإنكليزيّة القديمة.

وبالمثل، فقد كان من المحتمل أن تموت الكلمة الإنكليزيّة dale

(٧) في اللغة الإنكليزيّة القديمة كانت /of/ تُستعمل بشكل رئيسيّ لتدلّ على «الأصل أو المصدر»، كما يُستعمل حرف الجر «مِن» في العربيّة في هذه الحالة.

«وهدة، وادٍ» من الإنكليزيّة القديمة dael التي كانت نادرة الاستعمال لولا أنّ أختها الإسكندنافيّة القديمة dal أعطتها حياة جديدة[٨].

١-٨ «استعارة كلمات»، إذن، وكما أشرنا أعلاه، هي أهمّ نوع من أنواع الاستعارات وأكثرها شيوعًا بين اللغات. فليس من لغة في العالم، منقرضة كانت أم حيّة، لم تستعر كلمات من لغات أخرى، ولا سيّما إذا كانت مجاورة. على أنّ هذه الحقيقة يجب أن لا تترك الانطباع بأنّ اللغة قد تستعير أيّ كلمة كانت من لغة أخرى. فالكلمات التي تنتمي إلى شرائح معيّنة في معجم اللغة (كتلك التي تدلّ على أعضاء الجسم والقرابة العائليّة وأشياء في الطبيعة وبعض الحيوانات) لا تستعيرها عادة لغة من لغة أخرى، لأنّ مثل هذه الكلمات تشكّل الخلايا الأساسيّة أو العمود الفقريّ لمعجم أيّة لغة.

فمن النادر أن تستعير لغة من لغة أخرى ألفاظًا تُطلق على أعضاء الجسم مثل «رأس»، «جسد»، «وجه»، «أنف»، «عين»، «لسان»، «رجل»، «قدم»، «دم»، إلى ما هنالك. ومع ذلك، فلقد استعارت الإنكليزيّة كلمة Face «وجه» من الفرنسيّة «Face»[٩]، واللغة اللاتيفيّة كلمة riba «ضلع» من الألمانيّة (المنخفضة) الوسيطة ribbe «ضلع»، والإيرلنديّة كلمة corp «جسد، بدن» من اللاتينيّة corpus التي تعبّر عن المعنى نفسه.

واستعارة كلمات تختصّ بالقرابة العائليّة مثل «أب»، «أمّ»، «أخ»، «أخت»، «حفيد»، «زوج»، «ولد»، «رجل»، إلى ما هنالك، هي أيضًا نادرة الحدوث. ومع هذا، فإنّنا نجد أنّ اللغة الليثوانيّة قد استعارت كلمة anukas «حفيد» من اللغة الأوكرانيّة onuk «حفيد»، واستعارت السويديّة

---

(٨) الإسكندنافيّون، معظمهم دنمركيّون، احتلّوا واستوطنوا أجزاء من إنكلترة، خاصّة في الشمال والشرق، في القرن التاسع والعاشر. وفي سنة ١٠١٣ احتلّوا كلّ إنكلترة وحكموها حتى سنة ١٠٤٢. لهذا تركت اللغة الإسكندنافيّة تأثيرًا كبيرًا على الإنكليزيّة؛ فنحو ٥٪ من الكلمات في الإنكليزيّة هي من أصل إسكندنافيّ.

(٩) الفرنسيّة «Face» لم تعد تطلق على «وجه الإنسان» منذ القرن السابع عشر. الكلمة المستعملة منذ ذلك الحين هي visage.

كلمة pojke «صبيّ، ولد» من الفنلنديّة poika التي تعبّر عن المعنى ذاته، واستعارت الألبانيّة shoq «زوج، بعل» و shoqe «زوجة» من اللاتينيّة socius «صاحب، قرين». كذلك فإنّ الكلمات الدّالّة على «ابن العمّ، ابنة العمّ» في بعض اللغات الأوروبيّة كالإنكليزيّة cousin، الدنمركيّة kusine، والبولنديّة kuzyn, kuzyna مأخوذة من الفرنسيّة cousin, cousine.

وعلى الرغم من أنّ اللغات لا تستعير كلمات تدلّ على أشياء في الوجود وظواهر طبيعيّة مثل «شمس»، «قمر»، «سماء»، «حرّ»، «برد»، «رعد» «برق»، «غيم»، «نار»، «دخان»، «ماء»، «أرض»، «شجرة»، «حجر»، إلى ما هنالك، فإنّنا نجد أنّ هناك لغات قد استعارت بعضًا من هذه الكلمات من لغات أخرى. فاللغة الروسيّة استعارت كلمة tuman «ضباب» من اللغة التركيّة duman «دخان»، واستعارت الفرنسيّة كلمة boue «وحل» من اللغات الكلتيّة: ففي لغة الوالش baw تعني «الوسخ، الأقذار»، واستعارت الإنكليزيّة كلمة sky «سماء» من الإسكندناڤيّة: ففي اللغة الدنمركيّة sky تعني «سماء»، واستعارت البولنديّة lad «أرض، برّ» من الألمانيّة land، واستعارت اللاتينيّة pétra «صخرة، حجر» من اليونانيّة petra «صخرة».

كذلك، فاللغة لا تأخذ عادة من لغة أخرى أسماء الحيوانات والطيور التي يعيش عليها أهل اللغة مثل «بقر»، «ثور»، «غنم»، «خرّوف»، «ماعز»، «طير»، «دجاج»، «أيّل» و«نحل»، أو أسماء بعض الحيوانات المفترسة والزواحف والحشرات الكائنة في بيئة أهل اللغة مثل «ثعلب»، «ذئب»، «أفعى»، «عقرب»، «ذباب» وما إلى ذلك. ومع هذا، فإنّنا نجد أنّ عددًا قليلًا من اللغات قد أخذ بعض هذه الكلمات من لغات أخرى. فالإيطاليّة montone «كبش» والفرنسيّة mouton «غنم» هما في نهاية الأمر من اللغة الكلتيّة: كما في الإيرلنديّة molt وفي الوالش mollt «كبش ضأن»، وأخذت الإنكليزيّة serpent «حيّة» من الفرنسيّة serpent «حيّة»، وأخذت اليونانيّة katsiki «ماعز» من الألبانيّة kats، وأخذت اليابانيّة uma «حصان» من الصينيّة ma «حصان».

وهناك عدد من الأفعال والصفات والأسماء الأساسيَّة التي يندر انتقالها من لغة إلى لغة أخرى مثل «أكل»، «شرب»، «تكلَّم»، «ضحك»، «بكى»، «لعب»، «جاء»، «ذهب»، «مات»، «عاش»، «قفز»، «طويل»، «قصير»، «صغير»، «كبير»، «حُبّ»، «كره»، «خبز»، «حليب»، «لغة»، وأشباه ذلك. إلَّا أنّ ثمّة لغات قد استعارت بعض هذه الكلمات من لغات أخرى. فالكلمة الإنكليزيّة cry «بكى» هي استعارة من الفرنسيَّة crier «بكى»، والكلمة الولشيَّة trist «حزين» هي من اللاتينيَّة tristis «حزين»، والكلمة الليثوانيَّة juoktis «ضحك» (joukauti «ضحك، مزح») هي من اللاتينيَّة iuoks (jocus) «مزح»، واليابانيَّة pan «خبز» هي من البرتغاليَّة pão «خبز».

١-٩ وفضلاً عن هذه الكلمات التي ناقشناها إلى الآن، هناك كلمات (كالأعداد والضمائر، إلخ) مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمعجم كلّ لغة على حدة بحيث يُستبعد أن تتخلّى عنها اللغة لتحلّ محلّها كلمات دخيلة.

فمن الأمور النادرة جدًّا أن تستعير لغة من لغة أخرى الأعداد، خاصّة الأعداد المفردة. ومع هذا، فإنّنا نجد أنّ الإنكليزيّة استعارت second «ثاني» من الفرنسيّة، واستعارت الهوسا شِدَّة «ستّة» وتُمُني «ثُمن» من العربيّة. وبالطبع، فإنّ كلمة «صفر» العربيّة منتشرة في لغات العالم، كذلك الحال بالنسبة إلى كلمة «مليون» الإيطاليّة.

وعلى العموم، فاللغة لا تستعير أسماء الإشارة والأسماء الموصولة والضمائر وحروف الجرّ والزوائد (أو اللواحق). ومع ذلك، فالإنكليزيّة، مثلًا، أخذت من الإسكندنافيّة ضمائر جمع الغائبين: they و them و their. كذلك، both «كلا» وحرف الجرّ fro «إلى الوراء، إلى الخلف» (fro تُستعمَل فقط في to and fro «إقبالاً وإدبارًا»). ومن العربيّة الزائد «ي» /i/، الذي يدلّ على النسب، كما في Pakistani «باكستانيّ» و Israeli «إسرائيليّ»، ومن الفرنسيّة الزائد ألْ /al-/، الذي يحوّل الاسم إلى صفة، كما في central «مركزيّ» من center «مركز».

إشارتنا العابرة إلى «الزوائد» تستدعي بعض التوضيح لأنّ هناك نوعًا

من الزوائد لا تستعيره لغة من لغة أخرى. وحتّى يكون التوضيح وافيًا، يقتضينا الأمر التعريف بالزوائد وأنواعها.

فالزائد هو حرف أو مقطع يضاف إلى الجذر أو أصل الكلمة إمّا لتوليد كلمة جديدة (كما في «ملعب» من «لعب») وإمّا للدلالة على وظيفة الكلمة في الجملة وعلاقتها بغيرها من الكلمات. والزائد هذا على أنواع، يعنينا منها ثلاثة هي: (١) البادئة وتزاد في بداية الكلمة أو الجذر كما في العربيّة / م ـ/ في «مجمع» من «جمع» و «مقهى» من «قهوة»، والإنكليزيّة /-en/ في enlarge «وسّع، كبّر» من large «وسيع، فسيح»، والملباسيّة، لغة مدغشقر، /-mi/ في mihira «غنّى» من hira «أغنية»؛ (٢) الداخليّ أو «الضمنيّ» ويزاد ضمن الجذر أو أصل الكلمة مثل الزائد الضمنيّ /-um-/ في لغة بنتوك (إحدى لغات الفليبين) في Fumikas «يُصبح قويًّا» من Fikas «قويّ» و /-in-/ في kinayu «حطب مُجمَّع» من kayu «حطب»، والزائد الضمنيّ /ت/ في اللغة العربيّة كما في اجتمع، افتتح، ارتفع، والزائد الضمنيّ /-n-/ في اللغة الإنكليزيّة كما في passenger من passage(١٠)؛ و(٣) الزائد النهائيّ الذي يزاد في نهاية الكلمة كما في العربيّة /ـ م/ في «حلقوم» من «حلق»، وفي السنسكريتيّة /-ya-/ في hiranyaya «ذهبيّ» من hiranya «ذهب»، وفي اللاتينيّة /-us/ في pondus «وَزْن» من pendō «وَزَنَ».

وتقسم الزوائد، بحسب وظيفتها اللغويّة، إلى قسمين: زائد اشتقاقيّ وزائد صرفيّ.

الزائد الاشتقاقيّ يُغيِّر عادةً النوع الذي تندرج تحته الكلمة؛ فالاسم قد يتحوّل إلى صفة أو فعل، والصفة إلى اسم أو فعل أو ظرف، وهكذا. فالصفة large «وسيع» في اللغة الإنكليزيّة، مثلًا، قد تتحوّل إلى فعل بزيادة البادئة /-en/ كما في enlarge «وسّع» أو إلى ظرف بزيادة الزائد النهائيّ /-ly/

(١٠) الزائد الضمنيّ /-n-/ في الإنكليزيّة يقتصر استعماله على بضعة كلمات فقط ويشترط دائمًا وجود الزائد النهائيّ /-er/.

كما في largely «بتوسّع، باتّساع»، والفعل enlarge قد يتحوّل بدوره إلى اسم بزيادة الزائد النهائيّ /-ment/ كما في enlargement «توسيع». ومثل هذا التغيير لنوع الكلمة قد لا يحصل دائمًا. فإضافة /-re/ في الإنكليزيّة للفعل write «كتب» كما في rewrite «كتب من جديد» أو /إن ـ/ في العربيّة لفعل «خفض» كما في «انخفض»، أو lus (التصغيريّة) في اللاتينيّة في Filiolus ابن (صغير) من Filius «ابن» لا يغيّر النوع الذي تنتمي إليه الكلمة، بل، على العكس، يولّد كلمة جديدة تنتمي إلى النوع نفسه.

الزائد الصرفيّ، من جهة أخرى، لا يغيّر النوع الذي تندرج تحته الكلمة، بل يضاف إليها ليدلّ على وظيفتها في الجملة وعلاقتها بسواها من الكلمات. فالحركات (ضمّة وفتحة وكسرة) التي تعبّر عن حالات الرفع والنصب والجرّ في العربيّة، كما في: «كتابٌ» و«كتابً» و«كتابٍ» على الترتيب، هي لواحق نهائيّة صرفيّة. كذلك الحال بالنسبة إلى اللواحق التي تدلّ على المثنّى والجمع وزمن الفعل والتفضيل.

في حين أنّ الزائد الاشتقاقيّ قد تستعيره لغة من لغة أخرى، وإن نادرًا، كما استعارت الإنكليزيّة بعض الزوائد من لغات أخرى على النحو الذي بيّناه أعلاه، فإنّ الزائد الصرفيّ، الذي هو العنصر الأساسيّ لقواعد اللغة، لا تستعيره لغة من لغة أخرى. فكلّ اللغات تتحاشى أخذ زوائد صرفيّة من لغات أخرى وتميل إلى تطبيق قواعدها الصرفيّة على الكلمات المستعارة. فجمع الكلمة العربيّة «فلم» المستعارة من الإنكليزيّة film، مثلًا هو «أفلام»، وليس «films» كما في الإنكليزيّة. فاللغة العربيّة تخضع الكلمة المستعارة لنظامها الصرفيّ، وهذا دأب كلّ اللغات. فاللغة، إذن، تأخذ كلمة من لغة أخرى وتُطبّق عليها قواعدها. فهي لا تستعير القواعد الصرفيّة التي تُطبّق على تلك الكلمة في لغة مصدرها. وهذا الحكم، كغيره من الأحكام التي ذكرناها إلى الآن، ليس مطلقًا. فهناك عدد قليل من اللغات يحتوي نظامها القواعديّ زوائد صرفيّة مستعارة. فاللغة الإنكليزيّة، مثلًا، قد استعارت عددًا من الكلمات مع صيغ جمعها من بعض اللغات، وهي بهذا قد أخفقت في تطبيق طريقة الجمع الشائعة عندها (وهي إضافة الزائد

النهائيّ s-) لكلّ الكلمات المستعارة. فمن هذه الكلمات نذكر على سبيل المثال: criteria جمع لِـ criterion «معيار» من اللغة اليونانيّة، formulae جمع لِـ formula «قاعدة، معادلة» من اللاتينيّة، و jinn جمع لِـ jinni «جنّي» من العربيّة.

وأخيرًا، لا تستعير اللغة صوتًا، سواء أكان حرفًا أم حركة، من لغة أخرى. ومع هذا، فهناك حالات قليلة نجد فيها أنّ بعض اللغات قد أخذت من لغات أخرى أصواتًا لم تكن موجودة في أنظمتها الصوتيّة كنتيجة لاستعارة كلمات تشتمل على تلك الأصوات.

فاللغة الجاكلتيّة، إحدى لغات الهنود الحمر المحكيّة في غواتيمالا، يفتقر نظامها الصوتيّ في الأساس إلى حرفي «الباء» و«الجيم» (تلفظ كالجيم في اللهجة المصريّة)، ولكن استعارتها المتكرّرة لكلمات من اللغة الإسبانيّة تحتوي هذين الحرفين أدّت في نهاية الأمر إلى دخولهما اللغة. فمن هذه الكلمات نذكر: الجاكلتيّة seboya «بصل» من الإسبانيّة cebolla و trigo «قمح» من الإسبانيّة trigo.

ومهما يكن من أمر، فوجود هذين الحرفين في الجاكلتيّة هو دائمًا مقيّد، بمعنى أنّهما لا يظهران أبدًا إلّا في الكلمات المأخوذة من اللغة الإسبانيّة. وهذه الحالة من التقييد للصوت الذي لا أصالة له في اللغة تراها في كلّ اللغات التي دخلها أو تطوّر فيها صوت بسبب استعارة كلمات من لغات أخرى. فبالرغم من مرور أكثر من أربعة قرون على ظهور حرف «الجيم» (يلفظ كالجيم في اللهجة اللبنانيّة) في اللغة الإنكليزيّة، فإنّه للآن ما زال محصورًا لفظه في بعض الكلمات المأخوذة من اللغة الفرنسيّة التي يدين لها بتطوّره. فيظهر في وسط هذه الكلمات ويكتب -s-، كما في division «قِسم»، vision «رؤية»، pleasure «سرور»، و measure «كيل، قياس قاسَ». ويظهر أيضًا في نهاية الكلمة في rouge «حمرة». أمّا في كلمة garage «مرأب سيّارة»، فليس هناك إجماع على أنّ الحرف الأخير «جيم». فالبعض يلفظه «جيم» والبعض الآخر «دجيم».

بالإضافة إلى كون الكلمات المستعارة قد تؤدّي إلى إدخال صوت

جديد في اللغة أو تطويره، فإنّها قد تساهم أو تؤثّر أيضًا في إحداث تغيير في توزيع الصّوت في اللغة. ففي اللغة الإنكليزيّة القديمة كان الصوت /ز/ (/z/)، مثلًا مجرّد صوت شكليّ (allophone) للصوت الأساسيّ[١١] (phoneme) /س/ (/s/) لا يظهر إلّا في وسط الكلمة بين حرفين مجهورين، كما في cēosan «اختار». لكن في اللغة الوسيطة بدأ هذا الصوت يظهر في بداية الكلمات، والسبب في ذلك يكمن في استعارة كلمات من اللاتينيّة والفرنسيّة تبدأ بحرف «الزاي»، كما في zeal «حميّة، حماسة» (اللاتينيّة zelus) و zephyr «ريح غربيّة» (اللاتينيّة Zephyrus). فاستعارة اللغة الإنكليزيّة لكلمات من اللاتينيّة وغيرها قد أثّرت ولا شكّ في وضع حرف «الزاي». فبعد أن كان صوتًا شكليًا لِـ /س/ أصبح صوتًا أساسيًا في اللغة. والشيء نفسه ينطبق على حرف /ف/ (/v/)، الذي كان أيضًا شكلًا من أشكال لفظ الصوت الأساسيّ /ف/ (/f/) في وسط الكلمة في الإنكليزيّة القديمة.

١-١٠ ولئن كانت استعارة كلمات تنتمي إلى شرائح معيّنة من المعجم (كالأسماء التي تدلّ على القرابة العائليّة)، واستعارة زوائد، خاصّة الصرفيّة منها، واستعارة ضمائر وأعداد وحروف جرّ وأسماء إشارة وما إلى ذلك هي من الأمور النادرة الحصول بين اللغات، على النحو الذي بيّنّاه أعلاه، فإنّ استعارة أنماط نحويّة، أي كيفيّة استعمال الكلمات في الجملة وترتيبها، هي بالفعل من الأمور الأندر. ومع ذلك، فإنّنا نجد أنّ بعض اللغات قد تأثّرت بالأنماط النحويّة السائدة في بعض اللغات الأخرى التي احتكّت بها.

(١١) الصوت الأساسيّ هو: أصغر وحدة صوتيّة في نظام اللغة الصوتيّ التي لا تحمل أو تعبّر عن أيّ معنى كان. وظيفتها التمييز في المعنى بين كلمات لولاها لكانت متطابقة. فمثلًا، كلمة «طينة» تدلّ على معنى مختلف عن ذلك الذي تدلّ عليه كلمة «تينة» بسبب حرفها الأوّل «الطاء». فحرف الطاء هنا هو صوت أساسيّ، كذلك «التاء».
الصوت الشكليّ هو: شكل أو طريقة من أشكال (أو طرق) لفظ الصوت الأساسيّ في مكان ما من الكلمة. فمثلًا، يُلفظ الصوت الأساسيّ /ن/ في كلمة «قنبَرة» ميمًا: قمبَرة بسبب وجود حرف «الباء». فحرف [م] هنا هو صوت شكليّ للصوت الأساسيّ /ن/.

ففي اللغة الإنكليزيّة، مثلًا، الصفة تسبق الموصوف، كما في beautiful girl «جميلة فتاة»، بعكس العربيّة «فتاة جميلة». على أنّ هناك عددًا من العبارات في الإنكليزيّة نجد فيها أنّ الصفة تتبع الموصوف، كما في notary public «كاتب عدل أو كاتب شرعيّ» و attorney general «مدّعي عامّ». السبب في هذا يعود إلى تأثّر الإنكليزيّة باللغة الفرنسيّة التي منها أخذت هذه العبارات.

ويعزو لاهمن (Lehmann)[١٢] ورود المفعول به قبل الفعل في اللغة الأكاديّة، كما في «البوّابة يفتح»، بدلًا من «يفتح البوّابة» (كما في أخواتها اللغات السّامية كالعربيّة والعبريّة والآراميّة، إلخ) إلى تأثّر الأكاديّة باللغة السومارية التي فيها المفعول به يسبق الفعل.

١-١١ هدفنا من هذا العرض الموجز هو اطّلاع القارئ على الأسس النظريّة التي بنيت على ظاهرة الدخيل في اللغة. فهذه الظاهرة المتشرة في كلّ اللغات، لكن بنسب متفاوتة جدًّا[١٣] جديرة بالبحث الموضوعيّ والعلميّ. على أنّ بحثًا كهذا يتطلّب تفهّمًا لحقائق هذه الظاهرة وما بني عليها من نظريّات، كما أنّه يحتّم على الباحث، وقبل أيّ شيء آخر، العلم بالمعايير العلميّة المتّبعة لمعرفة الدخيل في اللغة. السؤال الذي يطرح نفسه تلقائيًّا الآن: هل كلّ مَنْ تعرّض لدراسة المعرَّب في اللغة العربيّة فعل ذلك عن علم ودراية بموضوع الدخيل أو عن جهل فاضح به؟ سنجيب عن هذا السؤال في بحث لاحق مهمّته سرد الحقائق الساطعة تاركًا للقارئ مهمّة الاستنتاج والحكم.

---

(١٢) ١٩٧٣ ص ٢٠١.

(١٣) هناك لغات، كالإنكليزيّة والأرمنيّة واليابانيّة والألبانيّة، تحتوي معاجمها على نسب عالية من الكلمات الدخيلة، وإن بدرجات متفاوتة. وبالمقابل، هناك بعض اللغات، كالعربيّة الفصحى والسنسكرتيّة، تحتوي معاجمها نسب متدنّية جدًّا من الكلمات الدخيلة. فمثلًا، تشكّل الكلمات الدخيلة في اللغة الإنكليزيّة ٨٥٪ أو ٨٦٪ من معجمها، في حين أنّ الكلمات الدخيلة في العربيّة، بحسب تقدير مجلّة المجمع اللغوي (الجزء الأوّل، ص ٢٠٠)، لا يربو عددها على الألف.

Anderson, James M., *Structural Aspects of Language Change*, London, 1973.
Anttila, Raimo, *An Introduction to Historical and Comparative Linguistics*, New-York, 1972.
Arlotto, Anthony, *Introduction to Historical Linguistics*, Boston, 1972.
Baugh, Albert C., *A History of the English Language*, 2nd ed., New-York, 1957.
Buck C. D., *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago, 1949.
Buck C. D., *Comparative Grammar of Greek and Latin*, Chicago, 1933.
Chejne, A., *The Arabic Language: Its Role in History*, Minneapolis, 1969.
Gray, Louis, *Foundations of Language*, New-York, 1939.
Jespersen, Otto, *Language: Its Nature, Development and Origin*, New-York, 1922.
Jespersen, Otto, *Growth and Structure of the English Language*, 9th ed., Oxford, 1954.
Lehmann, W. P., *Historical Linguistics: An Introduction*, 2nd ed., New-York, 1973.
Makki, E. M., *English and Its History: An Introduction*, Beirut, 1992.
Sapir, Edward, *Language*, New-York, 1921.
Serjeantson, Mary S., *A History of Foreign Words in English*, London, 1935.
Shopen, Timothy, *Languages and their Speakers*, Massechusetts, 1979.

إبن منظور، لسان العرب، تحقيق يوسف خيّاط، بيروت.
عبد الرحمن السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار الفكر، بيروت.
الخليل بن أحمد الفراهدي، كتاب العين، مؤسّسة الأعلمي، بيروت.

# قراءة في أعمال

# الدكتور عبد الرحمٰن منيف الروائيّة ـ ٢

الدكتورة مؤمنة بشير العوف°

تناولنا في القسم الأوّل من القراءة°° ستّ روايات لعبد الرحمٰن منيف، ضمن ثلاث فئات، وهي: الفئة الأولى وتضمّ عملَيْن روائيَّيْن هما: الأشجار واغتيال مرزوق و حين تركنا الجسر. والفئة الثانية وتضمّ عملَيْن روائيَّيْن هما: قصّة حبّ مجوسيّة و عالم بلا خرائط. والفئة الثالثة وتضمّ عملَيْن روائيَّيْن أيضًا: شرق المتوسّط و الآن هنا. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى.

وسنتناول في القسم الثاني الفئة الرابعة والأخيرة من التقسيم الذي اعتمدناه في قراءة أعمال الكاتب. تضمّ هذه الفئة ثلاثة أعمال روائيّة، هي:

١ - النهايات[٤٦]

٢ - سباق المسافات الطويلة[٤٧]

٣ - مدن الملح ويضمّ خمسة أجزاء: التيه[٤٨]، الأخدود[٤٩]، تقاسيم الليل

---

° باحثة في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر - جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

°° أطلب المشرق ١٩٩٤، ص ٨٣ - ١١٤.

(٤٦) منشورات دار الآداب ـ بيروت ـ ط ١ـ ١٩٧٨.

(٤٧) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ٥ـ ١٩٩٢.

(٤٨) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ٣ـ ١٩٨٨.

(٤٩) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ٣ـ ١٩٨٨.

والنهار[٥٠]، المُنْبَتْ[٥١]، وأخيرًا بادية الظلمات[٥٢].

هذه الأعمال الروائيّة يشدّها خيط واحد هو هذا التحوّل الذي طرأ على شبه الجزيرة العربيّة بسبب انتقالها من عالم البداوة إلى عالم النفط والتكنولوجيا. إنّ هذه الأعمال تسجّل الزمن الفاصل أو الضائع بين النهايات والتخبّط ومن ثمّ آلام المخاض وتباشير الولادة.

إنّني أعتبر أنّ الكاتب الموهوب عبد الرحمٰن منيف هو الكاتب الذي فضّ بكارة الصحراء، هذا العالم البكر المجهول. فهذا الموضوع لم يتطرّق إليه أيّ أديب في العالم. لقد تحدّث الكتّاب عن البحر، عن الغابات ومجاهل أفريقيا، عن الجبال والثلج والمناطق الباردة. أمّا الصحراء هذا العالم المترامي الرائع والمخيف في الوقت نفسه فلم يتحدّث عنه هكذا بكلّ هذا العمق والشمول والجمال، وبهذا النفّس الملحميّ الطويل، في حدود معرفتي، أحدٌ قبل عبد الرحمن منيف لا في الغرب ولا في الشرق. أعتقد أنّه سيمضي وقت طويل قبل أن يصدر في العالم العربيّ على الأقلّ عمل يضاهيه، سواء في جدّة الموضوع، أو طريقة تناوله، أو في اللغة. أمّا من جهة الهندسة الروائيّة فهو عمل مكتمل إلى حدّ كبير. وللإنصاف، فهو من هذه الناحية يضاهي أهمّ الروائع في العالم ولا يقلّ عن أيّ منها.

هذا هو تقييمي المبدئيّ للأعمال ككلّ. وسأحاول في ما يلي من الصفحات أن أعطي الإطار العامّ لكلّ رواية من هذه الفئة وسأدخل في بعض التفاصيل.

### ١ ـ النهايات

أتت هذه الرواية على شكل قصص قصيرة تدور كلّها عن الصحراء والصيد فيها. والشخصيّات هي نفسها تتردّد بين قصّة وأخرى. فالكتاب

(٥٠) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ١ـ ١٩٨٩.
(٥١) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ١ـ ١٩٨٩.
(٥٢) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ١ـ ١٩٨٩.

(١٨٣ صفحة) ينقسم إلى قسمين: الأوّل بلا عنوان ويمتدّ من (ص ص ٥ـ ١٠١)، ويتألّف من (١٩) فصلًا، يتراوح عدد صفحاتها بين صفحتين وسبع صفحات؛ ويتألّف القسم الثاني من (١٦) فصلًا يتراوح عدد صفحاتها بين نصف صفحة وتسع صفحات. يغلب السرد على الرواية مع بعض الحوارات والمواقف الدراميّة. منها الحوار الذي دار بين أهل الطيبة حول كلب عسّاف، وهل كان من الواجب حمله مع عسّاف إلى القرية أو إهالة التراب عليه كي لا تأكله الطيور في الصحراء؟[٥٣].

كليلة ودمنة: هو الكتاب الذي نتذكّره عندما يطالعنا أبطال عبد الرحمٰن منيف، الكلب والطيور (ص ص ١١٨ـ ١٢٢) في قصّة نهاية كلب وغرابين. ومن (ص ص ١٢٣ـ ١٢٨) في قصّة عن نهاية طائر من فصيلة الحمام.

ما يميّز هذه الرواية هو الرمز الذي يعطي النصّ بعدًا فلسفيًّا، كقوله مثلًا: ذات لحظة.. قبل الغروب.. في لحظة اتّحاد كلّ الأشياء (ص١١).

النهايات: تحكي بأسلوب شعريّ ورمزيّ قصّة دخول المدينة الحديثة إلى الصحراء العربيّة بعد ظهور النفط. وتحكي قصّة الصراع بين الشيوخ والشباب، تطلّع الشباب نحو المستقبل وارتباط الشيوخ بالماضي. إصرار الشباب على الرحيل أو بناء السدّ كانا وسيلتيْ الاحتجاج لديهم والتعبير عن رغبتهم في التغيير. كانوا يرون بالسدّ الوسيلة التي ستجعل الطيبة مكانًا يستطيعون البقاء فيه. يقول مختار الطيبة: «لن أعود إلى الطيبة مرّة أخرى إلّا لأحمل بندقيّة وأبقى في الجبل، ومن هناك مع الآخرين سوف نعمل كثيرًا غير الصيد. أمّا إذا وافقوا على بناء السدّ فسوف أعود على ظهر «بلدوزر» لكي يبدأ العمل وتبدأ الطيبة تعرف معنى الحياة بدل الموت الذي تعيشه كلّ يوم.. وخيّم الصمت من جديد.. ولم يكن يُسمع سوى دويّ السيّارات على الطريق الإسفلتيّ، وهي تتّجه إلى المدينة» (ص ١٨٣).

---

(٥٣) النهايات: ص ٩٦.

الطرافة أهمّ ما يميّز أسلوب الكاتب في التعبير عن الآثار السلبيّة لمظاهر التمدّن. فالمتزى يستعمل عبارة «خيمة الحديد» للتعبير عن السيّارة» والبندقيّة عوضًا من القوس. يشعر المتزى أنّه يفقد كلّ شيء: الاستقرار.. اللذّة.. الاختيار (ص ١١١).

ومن ميزات أسلوب الكاتب «الإيهام»، فهو كثيرًا ما يستعمل (ما): إنّ شيئًا ما دخل في قلب الرجل فجأة (ص ١٣٠)، شيئًا ما قال له أن يختاره، في لحظة ما.. في وقت ما..

أبطال الرواية ليسوا فقط من الآدميّين: فبالإضافة إلى الناس هناك الطيور والكلاب، والكلب خاصّة هو شخصيّة لها وزنها عند عبد الرحمن منيف. كالكلب وردان في حين تركنا الجسر وكلب المتزى في النهايات، والكلب عند طالع العريفي وعادل الخالدي فهو الذي علّم صاحبه كيف يقول: لا.

والكاتب يضمّن النهايات نصًّا من كتاب الحيوان للجاحظ، يحكي قصّة صبيّ رضع من كلبة (ص ١٣٤). والقصّة الخامسة من الرواية (ص ص ١٢٩ـ ١٣٣)، القسم الثاني وهو بعنوان: «حكايات الليلة العجيبة» تدور حول راعي غنم وكلبه، وعندما مات «الصلّ» مات الشيخ بعده بيومين. وبعد محاولات يائسة لإنقاذه من إحدى «الحبرات» التي ترتادها للقتم للرعي. كذلك الكاتب يحكي خصائص الطيور وأنواعها، وممّا تأكل، وطريقة طيرانها (ص ص ١٥٦ـ ١٥٧) كطير «الزاغ» الذي يشبه الغراب، لكنّه ليس كالغراب الذي يأكل الفطائس ويعيش بين المزابل، بل هو يأكل أطيب الحبوب ويشرب من أعذب الينابيع.

حين تقرأ عبد الرحمن منيف هيّئ نفسك لكي تشارك في مهرجان للغة، اللغة البلّوريّة المصفّاة.. تحسّ أنّ شيئًا رائعًا وممتعًا، شيئًا لا يمكن تفسيره يمتدّ في داخلك في كلّ الاتجاهات واسعًا لا نهائيًا، شيئًا تحسّه ولا تستطيع تعليله. فقط يجب أن تقرأ لتعرف..

## ٢ ـ سباق المسافات الطويلة

يمكن اعتبار هذه الرواية مقدّمة للدخول في خماسيّة مدن الملح. إنّها نوع من التسخين الروائيّ، إذا جاز التعبير، مارسه المؤلّف لكي يبدأ ذلك الماراتون الطويل، ولكنّها لا تحكي عن الشرق بما هو شرق، ولكن كما يراه الفربيّون، وخاصّة منهم المتعالون والطامعون.

تتألّف الرواية من خمسة أقسام: القسم الأوّل (ص ص ٩ـ ٩٢) يتضمّن عشرة فصول، كلّ منها يحمل رقمه عنوانًا، وتتصدّر القسم عبارة «مَن يملك الشرق.. يملك العالم».

القسم الثاني (ص ص ٩٥ـ ١٤٦) يتضمّن خمسة فصول أيضًا بلا عناوين سوى الأرقام. وتتصدّره عبارة للورانس تدعو الإنكليزيّ الذي يرتدي الملابس الشرقيّة إلى أن يترك كلّ ما هو إنكليزيّ على الساحل.

القسم الثالث (ص ص ١٤٧ـ ٢٧٣) وفيه (١٧) فصلًا، وتتصدّره عبارة للورانس أيضًا تتحدّث عن الطريقة التي يستطيع المرء أن يكسب بها ثقة زعيمه.

القسم الرابع (ص ص ٢٧٧ـ ٢٦٣) وفيه أيضًا (١٧) فصلًا، وتتصدّره عبارات مأثورة أحدها لمؤرّخ بريطانيّ، والثانية لرئيس وزراء بريطانيّ، والثالثة للورانس يقول فيها: «النصر مع الإخلال بالوَعد أفضل من الهزيمة».

القسم الخامس (ص ص ٣٦٧ـ ٣٩٥) ويتضمّن ستّة فصول تتصدّرها عبارة لتشرشل يقول فيها: «لم أصبح رئيس وزراء جلالة الملكة لكي أصفّي الأمبراطوريّة البريطانيّة».

فالرواية من خلال صفحاتها التي قاربت (٤٠٠ ص) تحكي قصّة انهيار دور بريطانيا العظمى في هذا الشرق وحلول أميركا محلّها. وهي تتحدّث عن هذا الشرق من خلال (١٥) شخصيّة، يرد ذكرها في الرواية، وكثير من هذه الشخصيّات تمرّ مرورًا عابرًا ليس لها تأثير مباشر على تطوّر

الأحداث. ثماني شخصيّات هي من هذا الشرق، وباقي الشخصيّات هي إنكليزيّة وأميركيّة.

البطل الرئيسيّ في هذه الرواية هو بيتر ماكدونالد، دبلوماسيّ إنكليزيّ، أو بالأحرى هو عميل المخابرات البريطانيّة. من خلاله ومن خلال الدور المُنتَدَب لفعله في بلد نفطيّ في هذا الشرق، ومن خلال الأسماء التي أطلقها المؤلّف على أبطاله الشرقيين وأهمّهم ميرزا محمّد رضا صفراوي عبّاس، وزوجته شيرين عبّاس، وأيضًا أشرف آية الله، تبدو أنّ المنطقة هي إيران. المدينة الوحيدة الحقيقيّة التي يرد ذكرها هي بيروت مكان التقاء الأبطال الأوّل، ومركز انطلاق بيتر ماكدونالد.

شخصيّة بيتر هذا تذكّرنا بشخصيّة هاملتون في الخماسيّة، أو بالأحرى هي الوجه الآخر لهاملتون.

ومن خلال بيتر وتقاريره ومذكّراته ومن خلال رئيسه راندلي ونصائحه تتراءى في الرواية صور الشرق والشرقيين كما يبدون في عيون الغربيين. يقول راندلي بدون ذكرهم بالاسم أو بالجنس: «هؤلاء الناس لهم صفتان: الحماقة والسرعة، إنّهم حمقى... يتصوّرون أنّه يمكن قطع المسافة بين الأرض والقمر في لحظة... لا يسلّمون ولا يعترفون بالخطأ» (ص ٣٣).

أمّا بيتر فيقول: «هؤلاء الشرقيّون لا يعرفون حتّى الله، إنّهم غريبون في كلّ شيء: أشكالهم تصرّفاتهم سلوكهم... ولا يعرفون ماذا يريدون كما لا يعرفون الأصدقاء من الأعداء» (ص ١٠٢).

ويقول في موضع آخر: «هؤلاء الأميركيّون شرقيّون من نوع آخر» (ص ١٠٦).

يخيّل للمرء، لولا أنّه لا يجوز الخلط المجّانيّ بين المؤلّف وشخصيّاته، أنّ المؤلّف يحمل قدرًا كبيرًا من الكراهية للعرب وللشرق عمومًا. إنّه لا يذكر لهم حسنة واحدة، ولكن دون أن يذكر أحدًا بالتحديد. وقد يخامر الشكّ القارئ فيتساءل: ترى هل هذا الوصف الفنّي في الرواية

للشرقيين هو فقط رأي قائله من الأجانب الغربيين، أم إنّه رأي الكاتب الحقيقيّ يورده على ألسنة أبطاله كوسيلة من وسائل النقد؟.

فالفصل الخامس في القسم الثاني في الرواية (ص ص ١٣٥ـ ١٤٦) هو مونولوج داخليّ طويل. وفي الواقع، أنّه ليس أكثر من مقالة عن طبائع الرجل الشرقيّ والمرأة الشرقيّة، عن ملابسهم وطعامهم وقلّة ذوقهم في انتقاء الألوان.

ما هو قصد الكاتب من إيراد هذا الفصل، هو ينقل رأي الغربيّين بالشرقيّين وبالشرق، وهذا الرأي المتجنّي وغير العادل معروف جدًّا، أي لا جديد فيه. كلّ ما يمكننا قوله هو إنّ مؤلّف الرواية قد طفح كيله، وأحبّ أن ينفث كلّ آرائه تجاه هذا الشرق اللعين كما يسمّيه.

تتميّز الرواية بالثرثرة ووصف المشاعر والإيحاء بأنّ ما يقال أو ما سيحدث هو شيء كبير جدًّا ومهمّ جدًّا، لكنّنا لا نعرف ما هو هذا الشيء. كلّ ما هنالك، هو كلمات وجمل لا تعني شيئًا محدّدًا غير وصف حالة نفسيّة في وقت معيّن لشخصيّة ما. ليس هناك حدث أو خيط يوصل إلى شيء محدّد، أو إلى هذا الشيء الخطير الذي تدور عليه أقوال الشخصيّات وبعض أفعالهم.

إنّ الكاتب يعنى بالتفاصيل الصغيرة التي لها صفة العموميّة، أي إنّها تنطبق على أيّ كان. مثلًا: يتوسّع في وصف المشاعر التي تنتاب الأشخاص في اللقاءات الأولى لهم، لا يهمّ أيّ أشخاص أو أيّة مستويات ولا أيّة أمكنة ولا أزمنة. المهمّ هو وقع اللقاء الأوّل وفلسفته. (ص ٢٢٣)

والرواية بشكل عامّ خالية من المواقف للعولميّة، فهي عبارة عن تداعيات وأفكار وذكريات يتخلّلها بعض الحوارات. ولكنّ اللغة انسيابيّة ومشوّقة. إنّ حرص الكاتب على أن يكون كلامه حالمًا أو رغبته في الحفاظ على الطابع الروائيّ المتخيّل، جعل الرواية تبدو وكأنّها رواية في الهواء، ليس لها مكان ولا زمان. أنا أفضّل لو كان هناك تحديد أكثر للأحداث والبلدان والأشخاص.

وقد نلتقي في الرواية ظهور صورة جديدة للمرأة الشرقيّة.. يقول راندلي ليتر: «لأنّ المرأة إذا كانت تلعب دورًا في المجتمعات المتحضّرة، وتمارس تأثيرًا كبيرًا على المتحضّرين، فإنّها في الشرق الإلٰهة المعبودة». (ص ٢٠٥)

ماذا يقصد المؤلّف بإيراده هذا الرأي؟ هل يريد أن يقول إنّها هي كذلك لأنّ الرجل الشرقيّ لا يفعل شيئًا جدّيًا في حياته إلّا ما ندر، وشغله الشاغل فقط المرأة.

يقول الناقد شاكر النابلسيّ: «إنّ روايات عبد الرحمٰن منيف تقدّم الوجه الآخر من مأساة المرأة العربيّة في المجتمع العربيّ... وأن تكون محرومة من العمل السياسيّ على هذا النحو».

في رأيي، إنّ تناول الموضوع بهذا الشكل بعيد عن الواقع والحقيقة. إذ يبدو وكأنّ الرجل العربيّ العاديّ يمارس حقّه في العمل السياسيّ كاملًا، وفي الواقع ليس هناك مشاركة فعليّة وحقيقيّة في العمل السياسيّ العامّ للرجل العاديّ في أيّ من بلدان شرق المتوسّط. مشاركة الرجل هي شكليّة تمامًا كمشاركة المرأة، أمّا دور المرأة الذي يقتصر على الجنس بحسب ما يراه معظم الذين يتحدّثون عن هذا الموضوع من النقّاد، فهو في الواقع ليس إلّا انعكاسًا لدور الرجل، لأنّ الرجل الشرقيّ (وربّما الرجل بشكل عامّ) اهتمامه الأوّل بالجنس، فهو مقياس البطولة والرجولة عنده، ودور المرأة بالتالي ليس إلّا تحصيل حاصل. وهي في الواقع تمارس دورها في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة بحسب ظروف كلّ بيئة، وخاصّة في البيئات الزراعيّة والفقيرة إلى حدّ ما فإنّ دورها فعّال ومؤثّر جدًّا. في الشرق ليس هناك قضيّة امرأة منفصلة عن قضيّة الرجل، فالقضيّة هي قضيّة مجتمع ككلّ. ولعلّ شخصيّة سلوى السجينة السياسيّة التي عوملت بالطريقة نفسها التي عومل بها غيرها من السجناء وكذلك شخصيّة «أمي زهوة» في مدن الملح تشكّلان مثلًا جيّدًا على ما أقول.

أمّا قضيّة الكبت والحرمان اللذين يصرّ عليهما النقّاد في تفسير أو

تأويل الشخصيّات الروائيّة، فإنّني أرى فيها تعسّفًا كبيرًا ليس عند النابلسيّ وحده. فهو أسلوب شائع في النقد العربيّ المعاصر، ذلك لأنّ هذا الكبت والحرمان ليسا كبتًا ولا حرمانًا جنسيًّا. في شرق المتوسّط، هذا الشرق الذي تحكمه إيديولوجيّة إسلاميّة دينيّة منذ عصور، ولأنّ الإسلام هو دين الأكثريّة في هذا الشرق، فالجنس ليس عيبًا ولا خطيئة، إنّه في أبسط الحالات هو نصف الدين، سواء بالنسبة إلى المرأة أو الرجل. فالحرمان الفعليّ ليس موجودًا. الإنسان هنا في أصل تفكيره وفي نشأته ليس مأزومًا من هذه الناحية، ولا يشعر أنّه يرتكب خطيئة. وهذه النظرة قد تكون أتت للنقّاد العرب المعاصرين من باب تقليد النقّاد الغربيّين. لأنّ الجنس قد يشكّل أزمة داخليّة للفرد المسيحيّ باعتبار أنّ الإنسان هو ثمرة الخطيئة الأولى. في التفكير الإسلاميّ ليس الإنسان ثمرة خطيئة، لكنّه يولد حرًّا ومسلمًا بالفطرة، وأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه.

فالعلاقة الجنسيّة بما هي علاقة بين الرجل والمرأة ليست عيبًا ولا حرامًا، وهي تُمارس في المجتمعات الإسلاميّة بحرّيّة وبلا كبت وفي سنّ مبكرة لكلا الجنسين في أغلب الأحيان. وإذا كان هناك كبت ـ إذا جاز أن نسمّيه كبتًا ـ فهو من ذلك النوع الذي يسري على كلّ أمور الحياة ويخضع لأصول وقواعد وقوانين دينيّة واجتماعيّة. وهي هنا مثل أيّ أمر إنسانيّ آخر تختلف فلسفته بين بيئة وأخرى تبعًا للتاريخ والجغرافيا أيضًا.

وفي رأيي، إنّ تعاطي هذا الموضوع، موضوع الجنس في روايات عبد الرحمٰن منيف بشكل عامّ، يبدو ليس بعيدًا عن هذا المنطلق. فهو لم يتناوله بأسلوب مقزّز، بل كان يعرض ذلك بأسلوب شائق ولغة راقية، وهو مع احتفاظه بالهالة المادّيّة للعلاقات التي يصفها والتي تخلو في كثير من الأحيان من روحانيّة الحبّ، فإنّه استطاع أن يحوّل المشاعر الجنسيّة إلى فنّ وأدب جميل، ليس فيه كلمة غير مناسبة للوضيع الذي قيلت فيه، وليس فيه صورة مقزّزة أو مشهد فجّ. إنّه باختصار الجمال بمعنيه والفنّ الحقّ. حتّى وصفه لممارسات السلطان خزعل وزيجاته المتعدّدة لا تخلو من طرافة

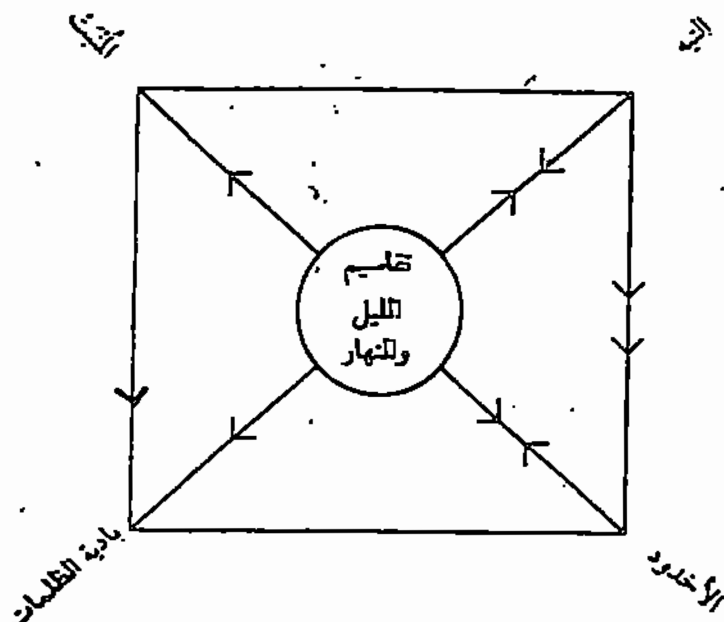
وجدّة وثراء فنّيّ، يتناول المفردات المستعملة والصور والتشابيه والاستعارات. إنّ أكثر ما يميّز لغة عبد الرحمٰن منيف هو «الأناقة»، أناقة مَن يرتدي ما يليق به وما يليق بما يحيط به ويليق بالمناسبة.

لا بأس إنْ كان السلطان خزعل هو المدخل إلى مدن الملح. هذه الملحمة الروائيّة التي افتتحنا باسمها القراءة لأعمال عبد الرحمٰن منيف، وقد بيّنت في البداية تأويلي لهذه التسمية، وأضيف هنا أنّ التاريخ عامّةً والجغرافيا خاصّةً يشكّلان الفضاء الروائيّ لهذه الخماسيّة.

تُعتبر هذه الرواية كلًّا متصلًا، لذلك من الصعب التحدّث عن كلّ جزء منها باعتباره كتابًا مستقلًّا. فهي عمل واحد يحتلّ (٢٤٤٦ صفحة) من القطع المتوسّط. الجزء الأوّل وهو بعنوان التيه (٥٨٣ صفحة) ينقسم إلى ٧٧ فصلًا، يتراوح عدد صفحاتها بين ٦ـ ١٨ صفحة ما عدا الفصل ٦٨ فيضمّ ٣٢ صفحة. ويحتلّ الجزء الثاني من الخماسيّة وهو بعنوان: الأخدود (٦٠٩ ص)، وينقسم إلى ٧٧ فصلًا أيضًا. والجزء الثالث بعنوان: تقاسيم الليل والنهار، يحتلّ (٤٠٢ صفحة) وينقسم إلى ٤٢ فصلًا. والقسم الرابع بعنوان: المُنْبَتّ ويحتلّ (٢٥٨ صفحة) ويتألّف من ٢٤ فصلًا. أمّا الجزء الخامس وهو بعنوان بادية الظلمات، فيمتدّ على مساحة ٥٨٤ صفحة من القطع المتوسّط، وينقسم إلى قسمين، وهو الجزء الوحيد الذي يضمّ عنوانَيْن داخليّين، الأوّل: ذاكرة الأمس البعيد (ص ص ٥ـ ٢٠٣) وفيه (١٧) فصلًا، والثاني: ذاكرة الأمس القريب (ص ص ٢٠٤ـ ٥٨٤) وفيه (٣٦) فصلًا. ويتراوح عدد صفحات الفصول بين ٦ـ ١٨ صفحة. إنّ الفصول في كلّ أجزاء الخماسيّة ليس لها عناوين ولا أرقام بل نقطة ومن أوّل السطر وصفحة جديدة.

إذا استعرنا نظريّة المربّع، لمعرفة المعماريّة الهندسيّة لرواية مدن الملح، هذه النظريّة التي شغلت تفكير الدكتور صبحي المحملجي، إحدى الشخصيّات المحوريّة في الرواية؛ إذا استعرنا هذه النظريّة نجد أنّ الجزء الثالث وهو: «تقاسيم الليل والنهار» يشكّل مركز تقاطع محورَي المربّع،

وتحتلّ كلّ زاوية من زوايا المربّع أحد الأجزاء الأربعة، فيكون بذلك لدينا محور التيه - بادية الظلمات، أي الجزء الأوّل والجزء الخامس. ومحور الأخدود - المُنْبَتّ أي الجزء الثاني والرابع. ولعلّ الرسم التالي يوضح الفكرة مع حركة القصّ:




ففي الجزء المركزيّ وهو الجزء الثالث يتحدّث المؤلّف في مطلعه عن الخلفيّة التاريخيّة لتأسيس سلطنة موران، وكيف أنّ السلطان خريبط فتحها واستعادها من آل مزهر بن صحيم مع وصف لدور الدول الكبرى الخارجيّة في التوجيه والتشجيع وإرسال المستشارين، حيث كان المداء مستحكمًا بين بريطانيا والدولة العثمانيّة. وكيف تمّ إطلاق اسم السلطنة الهديبيّة على البلاد نسبة إلى الجدّ الأكبر هديب. ويقدّم هذا الجزء نشأة الأمير قنر، وطفولته وعناية أبيه بتربيته وأمله الكبير بنبوغه.

وفي المحور الأوّل للمربّع ويضمّ التيه - بادية الظلمات يتناول المؤلّف حياة المنطقة بشكل عامّ جغرافيّتها وتاريخها وتفاعل الناس مع

المناخ والتغييرات العمرانيّة عند بداية اكتشاف النفط، وذلك في التيه. كما يتناول في بادية الظلمات هذه الحياة بعد التحوّل ورسوخ الدولة الحديثة، فيتحدّث عن حياة الناس والطابع الاستهلاكيّ، والأعمال التجاريّة وتوسّعها وتشعّبها، ونشوء دولة المخابرات وجهاز الأمن والسلامة وسيطرته. وتحوّل الأمراء وتنافسهم، وحياة الشعب سواء منه الوافد أو الأصيل، وحياة الحكّام الخاصّة والعامّة والصراعات المختلفة، إلى أن ينتهي الجزء الخامس وتنتهي معه الرواية بموت الأمير أو السلطان فنر وبالأحرى باغتياله.

والمحور الثاني يتألّف من الأخدود ـ المُنْبَتّ، يصوّر مدينة موران العاصمة واستلام الأمير خزعل السلطة وطريقته في التعامل مع الناس والمستشارين وزيجاته وحياة القصور التي تسمّى قصورًا مجازًا، فهي كما جاء وصفها على لسان أم حسني (بيت المفتي في الشام أحسن منها) ولكنّها في الصحراء هي قصور الحكّام. ويصوّر الأخدود أيضًا عودة الأمير فنر واستعداده الخفيّ لاستلام الحكم، ومساعدة حمّاد المطوّع له رئيس جهاز الأمن والسلامة. ويصوّر نشوء الإعلام، وضلوع جهاز الأمن في توجيه ما يقوم به السلطان خزعل وزيجاته وتضخيمه وصراع زوجاته وأبناء كلّ منهن، وأخيرًا تضخيم الإعلان والاحتفال في الزواج الأخير للسلطان من ابنة المحملجي الأمر الذي كان السبب الظاهر لعزله، بينما السبب الخفيّ هو الخوف ممّا يدبّر في الخفاء للإطاحة بنظام السلطنة كلّه بفعل العدوى من الدول المجاورة. فكان هذا الانقلاب على السلطان طمعًا لاصطياد الأعداء الحقيقيّين للنظام. وينتهي الجزء بتسفير السلطان وعروسه وتسفير مستشاره المحملجي أيضًا ومن ثمّ الإعلان عن عزله واستلام أخيه مكانه.

وفي الطرف الثاني من هذا المحور أي الجزء الرابع وهو بعنوان: المُنْبَتّ، تكمل الرواية مسيرة السلطان خزعل ومستشاره المحملجي في ديار الغربة في بادن بادن في ألمانيا فتصوّر البعد الإنسانيّ للشعور بالغربة من خلال حالة السلطان خزعل وحالة المحملجي والحاشية الكبيرة التي رافقتهما. ويزخر هذا الجزء بصور فنّيّة إنسانيّة جميلة جدًّا، لا سيّما أيّام

مرض المحملجي. وأرى هنا، بين معترضتين، أنّ شخصيّة المحملجي هي الشخصيّة الوحيدة تقريبًا من الشخصيّات المحوريّة في الرواية التي يظهر فيها ارتباك المؤلّف. فهي تحمل الكثير من التناقضات غير المنطقيّة، والتي لن تستقيم إذا حاول الناقد أن يطبّق عليها قانون الرياضيّين الذي يعتمد على «بما أنّ.. لذلك.. إذن» هذا القانون الذي استهلّ به المؤلّف تقاسيمه لليل والنهار.

يمكن للناقد أن يميّز مستويّين في الرواية، المستوى الأوّل تخييليّ صرف لا يمتّ إلى الواقع بأيّة صلة وهو من إبداع المؤلّف. والمستوى الثاني يمكن فيه تصنيف الرواية على أنّها رواية (مفتاح) أي إنّ الشخصيّات يمكن إسقاطها على شخصيّات واقعيّة وهناك قسم من الشخصيّات استعمل فيها أسلوب التلفيق، إذ نجد في الشخصيّة ملامح من علّة شخصيّات واقعيّة، لعبت أدوارًا معيّنة في تاريخ شبه الجزيرة العربيّة.

معظم النقّاد الذين تحدّثوا عن مدن الملح أو الذين حاوروا مؤلّفها رأوا أنّ الرواية لا تقوم على شخصيّة محوريّة تشكّل العمود الفقريّ للرواية. لكنّ هناك شخصيّات كثيرة تظهر وتختفي ضمن شروط محدّدة ومرسومة لها، أي إنّ كلًّا منها يلعب دوره في هذه الرواية التي تجري كالنهر العظيم المتدفّق بزخم وقوّة. وفيه الأشخاص والأحداث تجري وتمضي ليأتي غيرها.

وهذا التعدّد والتنوّع في الأحداث والشخصيّات هما السمة البارزة والأساسيّة في هذه الرواية، إلّا أنّه في رأيي، يبقى هناك عدد من الشخصيّات ترتبط بتاريخ المنطقة، لا سيّما تاريخ تكوّنها السياسيّ والمجتمعيّ. وهي الشخصيّات التي تشكّل رموزًا فكريّة وإنسانيّة، إذا جاز التعبير، كشخصيّات متعب الهذال، ومفضي الجدعان، وشمران العتيبي التي قد أولاها النقّاد كثيرًا من النقد والتحليل، وليس عندي ما أضيفه.

وهناك شخصيّات أعتبرها محوريّة في الرواية وهي شخصيّة السلطان خريبط، وشخصيّة السلطان خزعل، وشخصيّة السلطان فنر، وشخصيّة

صبحي المحملجي، وأيضًا شخصيّة حمّاد المطوّع، وشخصيّة غزوان المحملجي وشخصيّة صفاء الشلبي وأخيرًا شخصيّة هاملتون.

سأتحدّث عن الشخصيّات المذكورة آنفًا من خلال حديثي عن الفضاء «الزمكاني» الذي تتحرّك فيه الشخصيّات والأحداث.

في الجزء الأوّل يكون الزمان كما في كلّ الأجزاء غير محدّد بالسنوات ولا بالأرقام، ولكنّه لا يخلّ بطريقة السرد، لأنّ القارئ يقارن المادّة المقروءة بالواقع التاريخيّ. فهو في وقت ما من هذا القرن، القرن العشرين مع بداية العمل على التنقيب عن النفط. وينتهي الجزء بموت السلطان خريبط مؤسّس السلطنة الهديبيّة، وتسلّم ابنه الأمير خزعل.

مسرح الأحداث في هذا الجزء هو «وادي العيون» ومن ثمّ مدينة «حرّان» وهما من مسمّيات المؤلّف، الذي يصف فيها الناس والطبيعة الجغرافيّة، وبداية ظهور الأميركان للتنقيب عن النفط تحت ستار البحث عن الماء. ويصف المؤلّف دهشة الناس إزاء تصرّفات هؤلاء الأجانب: كيف ينامون، كيف يتصرّفون حين يكونون وحيدين، وكيف أنّ لهم رائحة خاصّة، وما الإسراف باستعمال العطور وإشعال البخور إلّا لكي تغيب هذه الرائحة. كما أنّهم لا ينامون قبل أن يكتبوا أشياء كثيرة، وربّما كانوا يسحرون «أي يفعلون السحر». وفي حالات كثيرة يتوقّفون عن الكتابة، يتبادلون بعض الكلمات ثمّ يعاودون مرّة أخرى، خاصّة ذلك الذي يتكلّم العربيّة إذ كان أكثرهم اهتمامًا. كان يشرف على خزن الرمال التي يأتون بها ويكتب على الصناديق، ويضع علامات بألوان وأشكال غريبة للغاية. أمّا في الصباح فإنّهم يصلّون بطريقة عجيبة، إذ يبدأون برفع أيديهم وأرجلهم في الهواء ويحرّكون أجسامهم ذات اليمين وذات اليسار ولا يتوقّفون إلّا بعد أن يزخّهم العرق ويبدأون باللهاث[٥٤].

ومن البداية تظهر عدائيّة الناس لهؤلاء القادمين الغرباء. (إنّهم شياطين

---

(٥٤) التيه: ص ٤٧.

وعفاريت) فهذه الصفات تتردّد على أفواه الناس حين يشار إلى هؤلاء الأجانب.

ونعرف في هذا الجزء الكثير من قوانين الصحراء: «الذين يهابون السلاح الذي يقتل والرجل الذي يُقتل، لا يهابون الرجل الذي يلعب بالسلاح.. إذا رفعت السلاح فاضرب.. أو لا ترفعه أبدًا»(٥٥).

وإذا كان الرحيل والانتقال من مكان إلى آخر طلبًا للري والمرعى هو قانون الصحراء الذي لا يختلف عليه اثنان، نراه هنا في الخماسيّة ولا سيّما في الجزء الأوّل منها ينقلب رأسًا على عقب. فسكّان وادي العيون ومن بعدها حرّان يظهرون تشبّثًا غير معهود عند البدو بالمكان. وهنا، في رأيي، تبدو قدرة الكاتب أو رغبته بالتخيّل...

والشعور بالقهر الذي يخيّم على البدويّ، وقد أجبر على الرحيل عن وادي العيون ووصف أمتعته وحاجاته البائسة والتعيسة «ثياب قديمة، تنكات فارغة متفاوتة الأحجام والأشكال، قطع خشبيّة، مجموعة من الحبال، عصا خيزران معقوفة الرأس»(٥٦).

يبدو البدويّ في تلك الصحراء كأنّه في سجن، سجن طبيعيّ، قدريّ.. أمّا السجن السياسيّ فهو من صنع البشر... ولكنّه قدريّ بطريقة ما.

يقول المؤلّف: «إنّ الحياة في هذه الصحراء، مهما تنوّعت وتغيّرت وامتدّت، فإنّها كالموت لا بدّ أن تنتهي إلى مكان بعينه إلى نتيجة بعينها»(٥٧).

وهذه الاستعمالات توحي بالامتداد والتعمق والإبهام الزمانيّ والمكانيّ.. في وقت ما، نتيجة بعينها، مكان بعينه..

يذكّرنا تعامل عبد الرحمن منيف مع شخصيّاته وأبطاله بتعامل نجيب

(٥٥) التيه: ص ٧٤.
(٥٦) م. ن: ص ١١٠.
(٥٧) م. ن: ص ١٢٧.

محفوظ إلى حدّ ما. كلاهما يحبّ أبطاله مهما كانت الجِبلّة التي يتألّفون منها: نجيب محفوظ يقدّم المجرم من وجهة نظر إنسانيّة محبّة تضطرّك لكي تتعاطف معه، وعبد الرحمن منيف يقدّم المتخلّفين والمنغلقين بطريقة إنسانيّة تجعلك تتعاطف معهم ومع عالمهم الداخليّ الذي لا يبدو أنّه يختلف عن عالم المتحضّرين والمثقّفين. ويتمّ ذلك بتوسّط فنّيّ يجعلك تنسى أنّ هؤلاء إذا قارنتهم بالواقع الذي نلمسه ستدرك أنّ الكاتب يحمّلهم من العمق أكثر ممّا يستطيعون. وإنّه يحمّل هؤلاء الناس مشاعر حميمة وغنيّة... رمال وامتداد شاسع ليس فيه أثر لحجر أو بشر ماذا يمكن أن يتذكّر المرء فيه، إنّه يحمّل الواقع أكثر ممّا يتحمّل إلّا إذا كان يؤمن بالتقمّص وأنّ هؤلاء الناس قد عاشوا حيوات أخرى قبل حياتهم الصحراويّة، وقبل خيام الشعر الحاليّة والمستمرّة بشكلها الحاليّ منذ عصور بعيدة. وكانت حياتهم السابقة في أماكن أخرى وعوالم أخرى بحيث تختزنها نفوسهم الحالّة في أجسادهم الحاليّة وتخلق عندهم هذه الرقّة والحنين الدافق.

وقد استطاع الكاتب في حديثه عن أناس تلك الأمكنة أن ينقل مشاعر الإنسان وردود فعله الأولى تجاه بواكير المعرفة، معرفة أيّ شيء. وقد جسّد إلى حدّ كبير مقولة: «الإنسان عدوّ ما يجهل» بدليل هذه اللهجة العدائيّة تجاه المعدّات والآلات الحديديّة الضخمة وكلّ ما يلزم في أماكن استخراج النفط. فالآلات والمعدّات ليست إلّا بلايا، والأميركان الذين جاءوا ليسوا إلّا «عفاريت وشياطين وجنّ» حتّى الأوصاف التي تطلق عليهم بين البدو حين يتسامرون أوصاف تنضح بالعداء والتحفّز والخوف من المجهول.

ونلاحظ أيضًا التدرّج في الانتقال من الرفض التامّ إلى حبّ الاستطلاع إلى الاندهاش وبعد ذلك القبول والاستحسان[٥٨]. وبدأت اللهجة تتغيّر عند الحديث عن الأميركيّين بين البدو، فقد أصبحوا بنظرهم كالأطفال الصغار

---

(٥٨) أنظر التيه: ص ص ٢٠٢ـ ٢٤٨.

في حركاتهم وتصرّفاتهم بدلاً من الشياطين والعفاريت.

وكما صوّر المؤلّف مشاعر البدو تجاه الأميركان كذلك صوّر مشاعر الأميركان تجاه البدو: «إنّهم مثل الحيوانات يدفع بعضهم بعضًا ويتحرّكون بهذه البدائيّة تعبيرًا عن الفرح»(٥٩).

وفي الرواية أيضًا وصف للتقاليد الشعبيّة المحلّيّة كسباق الهجن وعراك الصقور ومطاردتها للحمام، وأيضًا وقصة السيف، عدا عن الذبائح وإعداد المناسف ورؤوس الجمال والخراف في حفلات الأعراس وغيرها.

وفيها أيضًا وصف لاهتمام الأميركيّين بدراسة الحياة الطبيعيّة والناس وأسماء العشائر وكيف تلفظ بشكل صحيح، وبمواعيد الأمطار وهجرة الطيور(٦٠).

وفيها وصف للشعور بالتمزّق بين القديم والجديد، والترجرج الذي يسود مراحل الانتقال كتصوير إقامة العمّال في (البركسات) بين حرّان العرب وحرّان الأميركان. ونلاحظ دخول مفردات فرضتها الظروف الجديدة، وهي دخيلة على البيئة مثل «ورديّات العمل، والبركسات، ولفظة العمّال أيضًا». ونلاحظ كذلك أنّ صراع البدو والعشائر قد تحوّل إلى وصراع رجال الأعمال، إذا جاز التعبير، كصراع ابن الراشد ومتعب الهذال، وصراع ابن الراشد والدباسي.

من التقنيّة المتّبعة في حركة القصّ والتي يقصد منها أن تخدم الموضوع وتسايره، أن يلجأ المؤلّف في حديثه عن التغيير الذي حصل في مدينة ما (حرّان مثلًا) إلى وصفها كما تراها عيون القادمين حديثًا من أهلها الذين تركوها منذ مدّة طويلة قبل أن يدخلها الأميركان، والذين كانوا في مدن بعيدة لها حضارتها وتقاليدها كعودة محمّد السيف الذي كان بالبصرة، وعبد الله السعد(٦١).

---

(٥٩) التيه: ص ٢٥٣.
(٦٠) م. ن: ص ٢٦٧.
(٦١) م. ن: ص ص ٢٨٩ـ ٢٩٠.

الغريب في الموضوع هو الشعور بالخيبة وبما يشبه الكراهية لهذا التغيير.

لماذا هذه الكراهية؟ وهل كانت الحياة أفضل قبل أن يتركوا مناطقهم؟.. وإذا كانت أفضل حالاً، لماذا تركوها؟.. أعتقد أنّ الكاتب هنا يتدخّل في تشكيل دخائل النفوس بما لا ينطبق مع المنطق النفسيّ للفعل وردّات الفعل؛ ربّما لأنّه هو نفسه لا يعجبه هذا التغيير، أو ربّما كان يودّ لو حصل التغيير بوسيلة أخرى ليس عن طريق الأميركان مثلاً.

ونغمة الكراهية للتغيير الحاصل في طريقة الحياة تتجلّى في المفردات المستعمَلَة، «فحرّان العرب لم تعد قادرة على استيعاب الناس، ولم يعد الناس راغبين أو قانعين أن يبقوا مثلما كانوا، فانتشرت أبنية جديدة في أمكنة عديدة متفرّقة، وأصبحت مثل الدمامل أو مثل الرقع في ثوب كبير قديم»(٦٢).

يقول المؤلّف: «حتّى المسنّين غنّوا، كانت الأغاني رغم محاولات الفرح التي يتمّلها كلّ واحد مليئة بالحزن، وكأنّ حرّان تغنّي أيّامًا ماضية، تغنّي حياة توشك أن تنتهي»(٦٣).

ما هي الحياة التي توشك أن تنتهي؟ هل كان هناك حياة حقيقيّة؟ وهل كان هناك إلّا الرمال والحرّ وضيق العيش؟ أم إنّه يقصد حياة البراءة؟ في ما أظنّ أنّ المناطق النفطيّة حتّى الآن وبعد مضيّ كلّ هذه السنوات، وبالرغم من تبدّل مظاهر الحياة إلى حدٍّ كبير، ما زالت تحتفظ بقدر وافٍ من البراءة بالقياس إلى المناطق الأخرى التي توالت عليها حضارات مختلفة. ولكن يبدو أنّ عاطفة الكاتب كان لها الأثر الأكبر في خلق هذا النوع من الكآبة المصطنَعة على رحيل ماضٍ ليس فيه ما يُؤسَف عليه.

على كلّ حال، هذا حقّ الكاتب في أنّ يعبّر عن رؤيته الخاصّة وهو

---

(٦٢) التيه: ص ٣٦٨.

(٦٣) م. ن: ص ٢٥٠.

حقّ مشروع قد عبّر عنه باقتدار.

ومن التقنيّة المتّبعة في حركة القصّ أيضًا التضمين، تضمين نصوص نثريّة وشعريّة والإشارة إلى مصادرها في الهوامش، كالنصّ المستفاد من كتاب شاكر خصباك: كتابات مضيئة في التراث الجغرافيّ(٦٤).

ومن ميزات الرواية أيضًا التصاعد التدريجيّ في حركة القصّ التي ترصد التطوّر من البداوة الى بداية التحضّر(٦٥).

وقد استعمل الكاتب قصّة آكوب وراجي السائقَيْن اللذين يعملان على خطّ عجرة ـ حرّان. وآكوب هذا يأتي بالبضاعة من حلب. وهذه القصّة تتضمّن كثيرًا من المواقف الدراميّة، وقد اُستُعمِلَت بتقنيّة عالية لتدلّ على المرحلة الانتقاليّة من البداوة إلى التحضّر. ونلاحظ في هذه القصّة أنّ علاقة الإنسان بالآلة قد تحوّل إلى علاقة إنسانيّة بكلّ ما في الكلمة من معنى. فالسيّارة بالنسبة إلى آكوب مثل الكلب تمرض ويمكن أن تموت. وتعلّقه بسيّارته بدا واضحًا بعد ظهور السيّارات الجديدة وتزفيت الطرقات، لقد مات آكوب مع سيّارته، أو بالأحرى قبل أن يبيعها. وقد بُني له قبر كتب عليه: هنا يرقد يعقوب الحرّاني(٦٦).

إنّ الدهشة إزاء الآلات الجديدة وطريقة عملها شيء معروف وطبيعيّ، وقد صوّر كثير من الكتّاب، لا سيّما الغربيّين هذه الدهشة، منهم مثلًا جون شتاينبك في شرقيّ عدن. وكانت الدهشة إزاء السيّارة أيضًا كما حدث لأمير حرّان(٦٧).

والجميل في الموضوع هو أن تعيش وتصف هذه اللحظات الأولى للمعرفة أو لالتقاط المعلومة. والمشاعر المتضاربة بين الإقدام والإحجام،

---

(٦٤) أنظر التيه: ص ٤٠٣ وانظر أيضًا الأخدود: ص ٥٠٨، وانظر أيضًا المنبت: ص ٨٨ وفي بادية الظلمات فقط أحصيت ٤٣ بيتًا من الشعر القديم ضمّنها المؤلّف نصّه الروائيّ.

(٦٥) التيه: الفصل ٦٧ ص ص ٤٣٠ـ ٤٤٨.

(٦٦) التيه: ص ص ٤٤٩ـ ٤٧٠.

(٦٧) م. ن: ص ٤٢٤.

بين الرغبة في المعرفة والخوف من المجهول.

ولعلّ شخصيّة الأمير، والتي بدت لي شخصيّة محبّبة وصادقة، وليس كما وصفها بعض النقّاد بأنّها شخصيّة كاريكاتوريّة. لقد صوّرت بعذوبة هذه اللحظات الأولى للمعرفة، صوّرت دهشة الأمير أمام الأدوات الجديدة: المنظار والسيّارة والباخرة والراديو، وتعلّقه من ثمّ بالاستماع إلى أخبار إذاعة لندن، وأخيرًا التلفون وفلسفة الصوت من خلال الأمير: «الصوت نعم يا أبو رشران أهمّ شيء.. ويش يقول الناس، ويش يفكّرون، لا كيف: يظهرون هذا هو المهمّ»(٦٨).

أكثر ما يلفت النظر في أسلوب الكاتب هو هذه التمنمة الفنّيّة، وهذا الربط بين المادّيّ والمعنويّ، كقوله تعقيبًا على أعمال مهّدت للثورة العمّاليّة التي قام بها عمّال حرّان: «عندما هبط الظلام فقد هبط معه الحزن وملأ حرّان كلّها لم يترك بيتًا إلّا ودخل إليه، ولم يترك قلبًا إلّا وتغلغل فيه، كان ينتشر كما انتشر الظلام ويمشي مسرعًا مضطربًا كما تمشي المياه في المنحدرات»(٦٩) هذا الذي يمشي وينتشر هو الحزن.

أمّا وصف الكاتب لثورة أهل حرّان (ص ص ٥٦٠ـ٥٧٩) فإنّها تُظهر قدرة الكاتب على التخيّل. حتّى كأنّه ينقل عن واقع معاش بكلّ تفاصيله مهما بلغت دقّتها. ومَن يعرف واقع الصحراء العربيّة وخلوّها قبل عهد النفط وفي بداياته من أيّ مظهر من مظاهر التمدّن مع قلّة عدد السكّان، يدرك أكثر فأكثر قدرة الكاتب على التخيّل، وقدرته على خلق هذه الأجواء الملحميّة، إذ يظنّ المرء نفسه في أواخر عهد روسيا القيصريّة، ويسترجع بذاكرته مشاهد المسيرات التي جاء وصفها في قصّة الأمّ لمكسيم غوركي، وهذه الآلاف من البشر الزاحفة في الشوارع. في حين أنّ حرّان بحسب الرواية أو أيّة مدينة أخرى في الصحراء العربيّة خاصّة في بدايات ظهور النفط، لم تكن واردة فيها بعد قضايا العمل والعمّال، وينطبق عليها المثل العامّيّ الذي

(٦٨) التيه: ص ٥٥٦.
(٦٩) م. ن: ص ٥٣٥.

يقول: «شو إلك بالقصر مبارح العصر».. وبالمناسبة حفلت مدن الملح بالكثير من اللهجات المحكيّة سواء منها البدويّة أو المصريّة أو العراقيّة أو لهجة بلاد الشام.

من الشخصيات المحوريّة التي بدأ ظهورها في الجزء الأوّل وامتدّ إلى الأجزاء الأخرى: شخصيّة الدكتور صبحي المحملجي، وشخصيّة الأمير خزعل، وشخصيّة هاملتون.

وتبدو شخصيّة الدكتور صبحي المحملجي هي الشخصيّة المحوريّة في الجزء الثاني: **الأخدود**. والكاتب يعرضها بأسلوب لا يخلو من السخرية، ممّا يدفع القارئ إلى التساؤل عن سبب هذه السخرية، كون حيثيّات هذه الشخصيّة وطريقة تفكيرها وتصرّفها لا يدعوان إلى السخرية. فما الغاية من هذه السخرية، حتّى لتبدو وكأنّها انتقام من الشخصيّة الواقعيّة التي استمدّت منها ملامح الشخصيّة الروائيّة؟. فالقارئ يشعر أنّ الكاتب متحامل على هذه الشخصيّة جدًّا. فالحكيم كما تقدّمه أحداث الرواية هو طبيب صحّة أتى من بلاد الشام إلى حرّان أوّلاً ثمّ انتقل إلى موران العاصمة ومقرّ السلطان، ويصبح طبيب السلطان خزعل ومستشاره. والعلاقة بينه والسلطان تقوى وتتوثّق وإن رافقها بعض الهواجس والهموم. بالنسبة إلى الحكيم، فقد أصبح على يقين يترسّخ ويتزايد يومًا بعد يوم، وهو أنّه منذور لأمر عظيم، بناء دولة[٧٠].

إنّ هذا الجزء، باختصار، يحكي قصّة الغرباء في بلاد النفط سواء أكانوا عربًا أم غير عرب، وتفاعل هؤلاء الغرباء مع المنطقة والأهالي، ووصف سكّان موران العاصمة ووصف القادمين الجدد وطلّاب الثروة، ونظرة كلّ فريق إلى الآخر.

ومن وصف موران المدينة النائية في قلب الصحراء قوله: «وسكّان موران من البدو، حتّى الذين استقرّوا وتحضّروا لم يتخلّوا عن بداوتهم».

---

(٧٠) الأخدود: ص ٢٣٨.

ومع ذلك يخلق الكاتب في موران هذه نمطًا من الحياة لا يمكن أن ينشأ إلّا في مدن أخرى، ويجعلهم يتحرّكون تحت عناوين كبيرة وأفكار معقّدة لا تستوعبها المنطقة ولا ظروفها المعيشيّة ولا طبيعة أهلها ونمط تفكيرهم. ومع ذلك يبقى هناك أسلوب الكاتب وتفاصيل الحياة الصغيرة التي تحفل بها الرواية والتي هي شكل من أشكال المتع والتلذّذ بالأدب والحياة، لأنّ القضايا الكبرى ليست هي المهمّة فقط، فالحضارة هي مجموع هذه التفاصيل الحياتيّة الصغيرة.

وممّا يميّز أسلوب الكاتب حرصه على العناصر الدراميّة التي يمهّد لها تمهيدًا جيّدًا، وهي كثيرة في الرواية، منها مثلًا قصّة حبّ محمّد عيد مساعد الدكتور المحملجي لناديا نسيبة المحملجي وربيبته، حبّه لها من طرف واحد، والصدمة التي تلقّاها برفض طلبه للزواج منها وتزويجها لحمّاد المطوّع[71]. كذلك قصّة طلاق سلمى ابنة المحملجي من السلطان خزعل في تقاسيم الليل والنهار.

ومن ميزات الأسلوب عنده المزاوجة بين الأضداد: فحرّان تشبه خليّة النحل وتشبه المقبرة[72].

يشعر القارئ أنّ المؤلّف يكتب عن شيء لا يحبّه، لا الشخصيّات ولا البلاد ولا العباد. فقط أسلوبه في الوصف وخياله الواسع هو الذي يمارسه بتقنيّة عالية، وكذلك رسمه للشخصيّات وتطوّرها، ومن ثمّ اختفاؤها. يشعر القارئ وكأنّه يقرأ في ألف ليلة وليلة ولكن بطريقة معاصرة، فالأحداث والشخصيّات من الواقع مع احتفاظها بنكهة الشخصيّات الخارقة.

من الشخصيّات التي لعبت دورًا كبيرًا في الخماسيّة ابتداءً من الأخدود شخصيّة حمّاد المطوّع. وقد تطوّرت هذه الشخصيّة من ولد خائب في

---

(٧١) الأخدود: ص ص ١٧٣ـ ١٨١.

(٧٢) م. ن: ص ١٨٢.

عشيرته لا يحسن صنع شيء إلى رئيس لجهاز الأمن والسلامة في الدولة، هذا الجهاز الذي اقترحه صبحي المحملجي وعمل على تأسيسه. ولكنّه خرج من يده، خاصّة بعد رحلة حمّاد إلى أميركا للقيام بدورة تدريبيّة، وشعوره بعد العودة بالقوّة والفخر والخوف «هذه القوّة ليست بعدد الرجال. ولا بالأجهزة التي لا تتوقّف ليل نهار، إنّها أكثر من ذلك... إنّها المعرفة: «فهو الآن يعرف أكثر من الجميع وأفضل منهم. وقد تأكّد أنّ الذين يعرفون أكثر والذين يعرفون أفضل هم الأقوى»[٧٣].

من الشخصيّات المميّزة أيضًا شخصيّة أمّ حسني، وهي نموذج إنسانيّ مكافح، مثل معظم النماذج القادرة المجرّبة. ومن الفصول المميّزة، الفصل الذي تروي فيه أمّ حسني باللهجة الشاميّة المحلّيّة كيف تمّ ذهابها إلى القصر، وفيه أيضًا تروي أمّ غزوان - وداد الحايك زوجة المحملجي القصّة نفسها كما حدثت معها، وباللهجة نفسها. إنّ هذا الفصل يظهر مقدرة الكاتب على حفظ «حكي النسوان»[٧٤]. إنّ المرء يعجب بهذه الذخيرة الهائلة من الكلام العامّيّ والتعابير المحكيّة في الديار الشاميّة التي يحتفظ بها المؤلّف. والملفت للنظر أنّها تأتي في مكانها تمامًا، فتشكّل قيمة جماليّة عالية تثير الإعجاب، وهي ما يُسمّى في علم البلاغة العربيّة «مراعاة مقتضى الحال» أي وضع الشيء المناسب في المكان والزمان المناسبَين وأن يُقال باللغة المناسبة. لأنّه في خضمّ هذه اللغة الأدبيّة الراقية، والكلمات المنتقاة والصور والأخيلة المبتكرة التي تسود أسلوب الكاتب بشكل عامّ تأتي هذه التعابير وقد تمتدّ صفحات على لسان الشخصيّات نساءً كانوا أو رجالاً، فتثير الضحك أوّلاً ومن ثمّ الإعجاب الشديد بهذا الإتقان في نقل الواقع، وتكون بمجموعها لوحةً مكتملة ناضجة فنّيًّا. إضافة إلى أنّها تزيد معرفة القارئ بهذه اللهجة التي تختلف عن اللهجة المصريّة الشائعة والمعروفة جدًّا في البلاد العربيّة عن طريق الأفلام السينمائيّة والمسلسلات التلفزيونيّة.

---

(٧٣) الأخدود: ص ٢٢٨.

(٧٤) ن. م: ص ص ٢٨٣-٢٨٧.

ولا يجوز الاستشهاد بهذه التعابير، لكي لا أسيء إلى الرواية إذا ذكرتها مجتثّة من مكانها.

إنّ عدد الشخصيّات كبيرٌ جدًّا ولا يُحصى، وهي تتكاثر مثل الفطر بالرواية. وقد يتعجّب المرء كيف أنّ الكاتب لم يصب بالتشوّش في ربط الأدوار بالشخصيّات وتحريكها. وقد يغفر له القارئ أخطاء بسيطة كتبديل بعض الأسماء؛ فمثلاً راتب القتّال (عمّو راتب) أصبح راتب الحفّار في الجزء الخامس (ص ٤٣٥)، وكذلك شخصيّة هاملتون الذي كان أميركيًّا في الجزء الأوّل التيه فأصبح إنكليزيًّا في بادية الظلمات.

في الواقع، إنّ الرواية هي مؤلَّفة «توليفة» جيّدة، ويمكن اعتبارها كما قلت سابقًا من روايات «المفتاح» إلى حدٍّ ما. لأنّ هناك أحداثًا بعينها وقعت لأشخاص مختلفين ومناطق مختلفة وذكرت في الرواية لمناطق أخرى. وكذلك أدوار الشخصيّات فيها الكثير من الواقع ولكنّها لا تنطبق عليه تمامًا. ثلاث شخصيّات فقط يمكن اعتبارها شخصيّات مفتاحيّة: هي شخصيّة السلطان خريبط، وشخصيّة السلطان خزعل وشخصيّة السلطان فنر. وإذا أردنا أن نستعمل أسلوب المؤلّف وعباراته، يمكننا القول عن رسمه الشخصيّات: إنّه رَسَم شخصيّة السلطان خريبط بحبّ، وشخصيّة السلطان خزعل بسخرية محبّبة، وشخصيّة السلطان فنر بحقد، وشخصيّة الدكتور المحملجي بمكر وسخرية معًا..

إنّ أسلوب عبد الرحمٰن منيف في تركيب الشخصيّات والمواقف وتحريكها بطريقة تشبه ما يُسمّى في اللغة السينمائيّة بسينوغرافيا خارجيّة منلوشة على امتداد داخليّ، إذ يصير المشهدُ لحظةً بحجم الزمن ومتعاطفًا مع الزخم التاريخيّ الذي تمثّله الرواية.

إنّ شخصيّة السلطان خريبط تتّضح أكثر ما تتّضح في الجزء الثالث من الخماسيّة وهو تقاسيم الليل والنهار. وقد استهلّه المؤلّف بقوله في صفحة منفردة: «وقت الهزائم وفي المنافي يطيب الحديث عن التاريخ أو وهم التاريخ»[٧٥].

---

(٧٥) تقاسيم الليل والنهار: ص ٧.

وفي الروايه بشكل عام إشارات كثيرة تطعن بدقة الاحداث التاريخيّة مهما كان نوعها سياسيًا أو اجتماعيًا. لأنّ الحادثة ذاتها قد يرويها الشخص نفسه بعدّة أشكال. هذا ناشئ بالدرجة الأولى من قرب الحادثة زمنيًا أو بعدها، وما يترتّب على ذلك من تفاصيل أو تفسيرات لاحقة للحادثة، وممّا يجعله يتوهّم أنّه رآها بشكلها الجديد»[٧٦].

إنّ الصورة التي رسمها المؤلّف للسلطان خريبط مؤسّس مملكة موران الحديثة، هي صورة رجل دولة حقيقيّ، وبالفطرة له أهداف محدّدة، ويعرف شعبه البدويّ حقّ المعرفة، ويعرف كيف يتعامل معه وكيف يلجمه وكيف يصنع منه مواطنًا في دولة عوضًا من بدويّ في الصحراء حيث المدى أمامه مفتوح ولا يخضع لقانون إلّا قانون الصحراء. لقد صنع دولة في منطقة لم تعرف نظام الدولة منذ كانت على الأرض. فنسمعه يوصي ابنه فنر عندما وجّهه في حملة إلى الجنوب قائلًا:

- «أنت يا وليدي غير الباقين، دارس وتفهم، سافرت وشفت، بس أريد أعلمك بجماعتنا، ترى لِنّا وخيت مدّوا، وإذا شدّيت خافوا وارتدّوا. العين الحمرا تخوّف اللي ما يخاف وأريد منك ما تعطي وجه لأحد، لأنّ هذول البدوان إذا انعطوا وجه يطمعون وما يشبعون. إسمع من الكبار قبل الصغار، واسمع من الشيوخ ولا تسمع من غيرهم. لا تقول لا أبد ولا تقول نعم. خلّ سرّك بصدرك ولا أحد غيرك يعرفك أو يحزر عليك. قبل أن تقبل على قوم خلّ خويّاك يجوسون ويتأكّدون، لأنّ الطريق ما هي آمنة. فإذا وصلت خلّ الأرض ترتجف تحت رجلك، وما أحد كبير غيرك. ولا تخجل ولا تخف يا وليدي».

لقد أعجبني جدًّا صورة السلطان خريبط التي رسمها المؤلّف، لقد بدا أنّه الرجل المناسب في المكان المناسب، وفي الزمن المناسب، مطلع هذا القرن، تلك الفترة التي تقام خلالها الممالك أو تزول، وفي أثناء رسم الخرائط الجديدة للمنطقة «فإنّه وحده الحصان الذي يمكن أن يصول

---

(٧٦) بادية الظلمات: ص ٤٨٩.

ويجول خاصّة وهو وحده القادر بعد غياب ابن ماضي على أن يُقنع الآخرين وأن يقتنع به الآخرون»[77].

ونسمعه يقول لابن مشمان أحد قادته في حربه مع ابن ماضي، حاكم العوالي:

ـ «العوالي صارت لنا يا أبو محجم، وما هي لابن ماضي أو لغيره، والناس بذمّتنا ما هو قوم علينا، فارحموا مَن في الأرض يرحمكم مَن في السماء، العاصي اللي يحمل السلاح، اللي يريد يحارب الحكومة ماله بقلبنا رحمة أو شفقة. نضربه حتّى نؤدّبه ونؤدّب غيره، أمّا هم على باب الله ما بينا وبينهم شيّ، فمرحبا يا أولاد ويا هلا بالنشامة، وكلّ ما نريده منكم يا جماعة الخير أن تطيعوا الله ورسوله وتدعوا لطويل العمل بالخير والسلامة»[78].

ويختصر السلطان خريط فلسفته السياسيّة ورأيه بالدول الكبرى بقوله لابنه الأمير فنر: «هناك مسائل يا وليدي ما يختلف فيها اثنان: الشجاعة للألمان، والدهاء للإنكليز، واللي يحبّون الدنيا والكَيْف الفرنسيّين، والطرب للأتراك، والصبر لأهل الهند والصين، واللي يرمون قروشهم بالقاع وما يخافون الأميركان»[79].

أليست مصادفة عجيبة أن تُكتب هذه الرواية في أواخر هذا القرن، في الفترة التي يُعاد فيها أيضًا رسم خرائط جديدة للعالم وللمنطقة، وقد انهارت فيها دول كبيرة وأنظمة لم يكن أحدٌ يظنّ أنّها هشّة وكرتونيّة وسريعة الذوبان. يبدو أنّ مدن الملح منتشرة في كثير من بقاع العالم وليس فقط في شرق المتوسّط أو في الصحراء العربيّة.

تبقى شخصيّة الأمير أو السلطان فنر، وهي شخصيّة مركّبة؛ أحسن المؤلّف تصويرها إلى أبعد حدود، وخاصّة علاقته بمس ماركو معلّمته الإنكليزيّة وعمّة مستر هاملتون، وكيفيّة هضمه لدروس هاملتون السياسيّة،

(77) تقاسيم الليل والنهار: ص ١٦٨.
(78) م. ن: ص ١٦٧.
(79) بادية الظلمات: ص ١٩٧.

ولكتاب الأمير لميكيافيلي، وكيف استطاع أن يجمل المبادئ التي وردت في كتاب الأمير ترتدي العباءة البدويّة، وأن يستعملها بمنتهى الإتقان والحذق، وطبّقها حتّى على معلّمه هاملتون. كما تصوّر الرواية سعيه المستميت لإنقاذ ما يمكن إنقاذه بعد أن استفحل نفوذ حمّاد المطوّع وجهازه الأمنيّ. واستفحلت الخلافات بين الإخوة الأمراء، وأبناء الإخوة من جهة ودسائس أمّهاتهن وأخواتهن ونساء القصور من جهة أخرى وبين أبناء الشعب والأغراب الوافدين من جهة ثالثة. ممّا يظهر قدرة الكاتب على «الثرثرة والهَذْر»، هذه الخاصّة التي تطبع معظم روايات منيف بشكل عامّ هي ميزة وليست وصمة، تظهر بواسطتها قدرة الكاتب على هذا النوع من «القيل والقال» الذي يدور خلف القصور أو السجون.

ويختتم الكاتب ملحمته هذه بنقل أقوال مختصرة تلخّص الوضع الذي آلت إليه الأمور في سلطنة موران على ألسنة الذين عاشوا في تلك الفترة من أغنياء وفقراء ومسنّين وفتيان وعقلاء ومعتوهين، وتلخّص مقولة غزوان المحملجي ابن الدكتور صبحي الذي درس في أميركا على حساب السلطان خزعل وأصبح من كبار رجال الأعمال وتجّار السلاح في العالم، والذي عمل بعد ذلك مع السلطان فنر وكانت له علاقات دوليّة اقتصاديّة كبيرة قال: موران لا تُحكم إلاّ من بعيد، وكلّما اقترب منها الإنسان فَقَدَ قدرته على السيطرة.



شهادات ختاميّة

حين أصدر الدكتور عبد الرحمٰن منيف أولى رواياته أو بالأحرى حين تحوّل من كتابة المقالات السياسيّة إلى الكتابة الروائيّة كان في أواخر العقد الرابع من عمره المديد إن شاء الله، وذلك يعني أنّه استقرّ من الناحية الفكريّة والنفسيّة وأصبحت له رؤية محدّدة في الحياة وفي أدوات الكتابة أيضًا. لذلك يبدو لي أنّ أسلوبه في تعاطي الكتابة الروائيّة قد بدا راسخًا منذ

المحلية، والتحوّلات التي طرأت على أسلوبه تحوّلات هامشيّة لم تؤثر في شخصيّته الروائيّة ككلّ. وموضوعاته تتناول السياسة ولكن ليس بمعناها اليوميّ المتداول. وتعامله مع الموضوعات ينمّ عن ثقافة تاريخيّة ودينيّة وأدبيّة واسعة، فهو يستعين بالنصوص القديمة، وغالبًا ما تأتي ضمن السياق.

من أدواته التعبيريّة:

١ - إستعمال الشعر وأقوال المغنّين، واستعمال الأمثال الشعبيّة واللهجات المحكيّة، وقد زخرت أعماله بكثير منَ الأبيات الشعريّة.

٢ - إقتباس نصوص بعينها من كتب قديمة وموثّقة بالهوامش على طريقة البحوث العلميّة.

٣ - إستعمال حديث النفس أو المونولوج الداخليّ، الحوار والسرد المباشر.

٤ - أهمّ ما يميّز أسلوب عبد الرحمٰن منيف في رأيي، هو قصر الفصول في كلّ ما كتب. أي إنَّ القارئ يجد محطّة قصيرة يرتاح عندها، وهذا ما يجعل متابعة القراءة أمرًا سهلًا، كما إنَّه ييسّر للقارئ فرصة التأمّل في ما يقرأ بين محطّة وأخرى، لا سيّما وأنّ الكاتب ذو نفس طويل جدًّا. حتّى إنَّه في الخماسيّة وفي روايته الأخيرة الآن هنا.. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى استغنى أيضًا عن الأرقام في عنونة الفصول، واستعان بنقطة وصفحة جديدة فقط.

٥ - في رواياته الأولى كان يذكر الأعضاء الحميمة للإنسان بأسمائها التي تُستعمل في الكتب العلميّة، وفي رواياته اللاحقة تحلّل من هذا القيد وأصبح يذكرها مع الشتائم بالألفاظ الدارجة الفجّة.

٦ - من الثوابت في أعمال عبد الرحمٰن منيف صورة العائلة، وهي دائمًا تمارس ضغطًا على شخصيّات الرواية. قد يكون هذا الضغط إيجابيًا أو سلبيًّا. وشخصيّاتها بشكل عامّ ليست أسيرةً لعائلاتها وإن كانت ضمنها فهي تحاول أن تحرّر نفسها أو تحرّر الآخرين.

٧ - الصيد هو القاسم المشترك تقريبًا في كلّ روايات عبد الرحمٰن منيف، الصيد البرّيّ وليس الصيد البحريّ على طريقة حنّا مينة. والصيد رمز المطاردة بشقّيها. فالإنسان مطارد وطريدة في الوقت نفسه وذلك ينسحب على جوانب كثيرة في الحياة.

٨ - هناك بعض التناقض في الطرح العامّ لموضوعات عبد الرحمن منيف، فهو ضدّ الشيء وضدّ نقيضه في الوقت نفسه، ليس هناك شيء واحد هو معه. ويمكننا اعتبار ما ورد في رواياته تصوير حالات إنسانيّة تتقارب وتتنافر، أي إنّ شخوصه تتحرّك ضمن شروط موضوعيّة خاصّة بها، وليس من العدل هذا الخلط المجّانيّ بين الكاتب وأبطاله. وأيضًا لأنّ القارئ قد يجد ردًّا على أيّ اعتراض يخطر بباله إذا لم يكن في هذه الصفحة ففي الصفحة التي تليها.

وإذا سلّمنا جدلاً بأنّ الكاتب ليس ضدّ الشيء وضدّ نقيضه في الوقت نفسه فكيف نفسّر قوله في حواره مع الناقدة يمنى العيد: «إذا تركنا الكرة الأرضيّة ورجعنا إلى عالمنا العربيّ الصغير نجد أنّ المرحلة الحاليّة تمثّل إحدى فترات الانحطاط والتعاسة والاستبداد، والتي ربّما لم يعش مثلها خلال فترة طويلة»[80].

هنا أحبّ أن أختم مقالتي هذه بعد أن مارست مسؤوليّتي كقارئة وليس كناقدة، فأقول للدكتور عبد الرحمٰن منيف كيف يمكن أن يكون عصرنا الحاضر كما وصفت وفيه كاتب مبدع مثلك استطاع أن يكتب كلّ هذه الروايات الجريئة، ووجد فرصة للنجاح والتواصل مع الناس، إلى جانب أسماء كبيرة في عالمنا العربيّ المترامي وفي العالم أيضًا. تفاءلوا بالخير تجدوه.

(٨٠) الكاتب والمنفى: ص ١٨٣.

# بيليوغرافيا المصادر والمراجع

المصادر:


○ د. منيف، عبد الرحمن

١ - الأشجار واغتيال مرزوق - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ٧ـ ٣٧٨ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٢ - الآن هنا.. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩١، ط ١ـ ٥٣٦ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٣ - حين تركنا الجسر - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٠، ط ٥ـ ٢١٥ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٤ - سباق المسافات الطويلة - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ٥ـ ٣٩٥ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٥ - شرق المتوسّط - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩١، ط ٨ـ ١٧٦ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٦ - عالم بلا خرائط - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٢، ط ٢ـ ٣٨٣ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية بالاشتراك مع الكاتب جبرا إبراهيم جبرا.

٧ - قصّة حبّ مجوسيّة - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٩٠، ط ٥ـ ١٣٠ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٨ - مدن الملح - الأخدود - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٨٨، ط ٣ـ ٦١٩ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

٩ - مدن الملح - بادية الظلمات - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٩، ط ١ـ ٥٨٤ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

١٠ - مدن الملح - تقاسيم الليل والنهار - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٨٩، ط ١ـ ٤٠٢ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

١١ - مدن الملح - التيه - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - ١٩٨٨، ط ٣ـ ٥٨٣ صفحة، من القطع المتوسّط - رواية.

١٢ - مدن الملح - المنبت - المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت -

١٩٨٩، ط ١ـ ٢٥٨ صفحة، من القطع المتوسّط.

١٣ - النهايات ـ دار الآداب ـ بيروت ـ ١٩٧٨، ط ١ـ ١٨٣ صفحة، من القطع المتوسّط ـ رواية.

المراجع:


○ دكروب، محمّد

ـ د. عبد الرحمٰن منيف ـ الكاتب والمنفى ـ هموم وآفاق الرواية العربيّة ـ دار الفكر الجديد ـ بيروت ـ ١٩٩٢، ط ١ـ ٤٠٨ صفحة، من القطع المتوسّط.

○ مجلّة العالم ـ أسبوعيّة تصدر في لندن ـ العدد ٤٣٩/ ١١ تمّوز ١٩٩٢ .

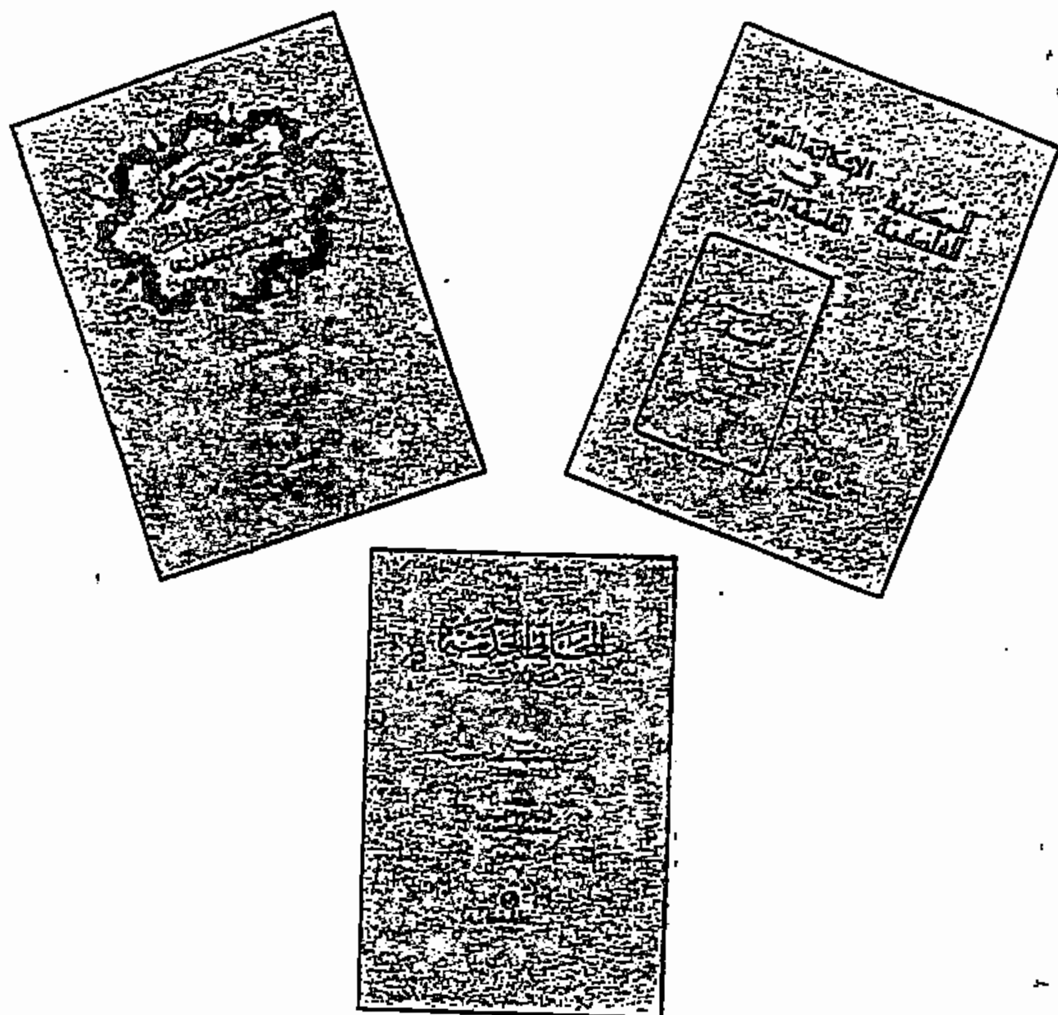
○ منيف، د. عبد الرحمن

ـ الديمقراطيّة أوّلاً ـ الديمقراطيّة دائمًا ـ المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٩٢، ط ١ـ ٣٤٢ صفحة، من القطع المتوسّط ـ مجموعة مقالات سياسيّة.

○ النابلسيّ، شاكر

ـ مدار الصحراء ـ دراسة في أدب عبد الرحمٰن منيف ـ المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٩٢، ط ١ـ ٥٤٩ صفحة، من القطع المتوسّط.

## صدر حديثاً عن دار المشرق



### سيصدر قريباً

- تعاليق ابن باجّة على منطق الفارابي، تحقيق وتقديم د. ماجد فخري
- الشعراء الجاهليّون الأوائل، تأليف د. عادل الفريجات

# مخطوطة «المجموع لطيف»

## للبطريرك مكاريوس الثالث زعيم (١٦٤٧-١٦٧٢)

الأب ميخائيل أبرص قب

من المؤكّد أنّ للدكتورة سعاد أبو الرّوس سْليم الفضل الأكبر غير المباشر لكتابة هذه المقالة، إذ إنّها أوحت لنا بكتابتها عندما عرضت في عدد سابق من هذه المجلّة القرّاء مخطوطة «مجموع مبارك» للبطريرك مكاريوس الثالث زعيم الحلبيّ وشدّدت على أهمّيّة هذا المؤلّف الجامع[1].

و«مجموع لطيف» هو مخطوطة مماثلة للبطريرك نفسه وهامّة بمقدار أختها التوأم «مجموع مبارك»، تحتفظ بها رهبانيّتنا الباسيليّة الحلبيّة ضمن مخطوطاتها° تحت الرقم ٦٠٠، وهي أيضًا «جزء أساسيّ من العمل الذي

---

(١) المشرق ٦٨ (١٩٩٤) ١٧٥-١٩٦.

(٥) نجد في مجموعة مخطوطات دير الشير (الموجودة حاليًا في دير المخلّص صربا) ثمانية عشر مخطوطًا للبطريرك مكاريوس الثالث زعيم وهي:

١٨٢-١٨٨ سبعة مخطوطات تحتوي على كتاب الترتيب الطقسيّ وهو رزنامة كنسيّة للبحث عن اليوم الذي يقع فيه الفصح والأعياد التابعة له، وترتيب الأناجيل والقراءات على مدار السنة والكتاب هو لغبرائيل (ساويروس) مطران فيلادلفيا ألّفه في أوائل القرن السابع عشر. ترجمه البطريرك مكاريوس الثالث زعيم سنة ١٦٦٣. وأغلب هذه المخطوطات تحمل عنوان «كتاب الطبخة».

٣٧٢ ما جمعه مكاريوس الحلبيّ من الأوصاف عن مدينة رومية

٥٢٥ خبر لمكاريوس الحلبيّ عن «يوسف كاتب التسابيح» فإنّه ان يذكره في «

قام به البطريرك» المذكور في أثناء رحلتيه إلى روسيا[٢]، و«نموذج من المخطوطات التي راجت كتابتها منذ زمن بعيد جدًّا»[٣].

مخطوطة «مجموع لطيف» بحدّ ذاتها متوسّطة الحجم (١/٢ ٢٠× ١٤) وتتألّف من ٨١٠ صفحات مرقّمة، وهذا الترقيم حديث. حالتها لا بأس بها بالرغم من أنّها بحاجة إلى ترميم جلدها الأسود؛ ورقها عربيّ متين، ويتراوح عدد أسطرها بين ١٩ و٢٠ سطرًا في كلّ صفحة؛ خطّها واضح ولا يوجد أيّة صعوبة في قراءتها؛ النصّ مكتوب بالحبر الأسود والعناوين بالأحمر. ولدى تصفّحنا المخطوطة نجد العديد من الحواشي الهامشيّة التي كتبت بخطّ آخر غير خطّ الناسخ[٤].

أمّا أسلوب الناقل وإنشاؤه فركيكان جدًّا، ويستعمل اللغة الدارجة العاميّة وفي النصّ أخطاء نحويّة عديدة ويلاحظ من تركيب الجمل أحيانًا أنّ النصّ مترجم عن لغة أجنبيّة.

---

= «مجموع لطيف» قد أثبت هنا.

٥٩٩ كتاب بعض أخبار القدّيسين

٦٠٠ مجموع لطيف المذكور في هذه المقالة

٦٠٠ مكرّر كتاب قصص وأخبار بعض الرسل والشهداء والقدّيسات والأبرار (١٦ خبرًا)

٦٠١–٦٠٣ ثلاثة مخطوطات تحتوي على عجائب العذراء (٦٨ عجيبة و ٧١ عجيبة)

٨٠٤ الدرّ المنظوم في أخبار ملوك الروم لمتّى جيفالا، سعى باستخراجه من اليونانيّة إلى العربيّة البطريرك مكاريوس الحلبيّ

٨٠٩ (١) وصف مدينة روما

(٢) وصف مدينة أنطاكية

٨٢٨ (٣) خبر المجمع الثامن من الذي صار في مدينة فلورنسا التي هي بقرب رومية ومَن كان فيه رؤساء الكهنة والكهنة والملك والبطريرك، وفي أيّ زمان كان ذلك ولماذا صارت عاقبة أمرهم. وهو منقول من الكتاب المكنى بتاريخ ملوك الروم (ترجمة مكاريوس)

كما يمكن إضافة ثلاث نسخ من كتاب خلاص الخطأة للراهب أغابيوس الأقريطشي الذي نقله من الروميّ إلى العربيّ الخوري يوسف المصوّر بهمّة البطريرك مكاريوس.

(٢) يحضّر الآن شاب ألمانيّ يدعى كالسترن في جامعة لايبزيغ أطروحة الدكتورة في موضوع سفر البطريرك مكاريوس الثالث زعيم إلى روسيا.

(٣) المشرق ٦٨ (١٩٩٤)، ١٧٥.

(٤) هناك بعض الصفحات الفارغة وهي ١٢١؛ ٢٣٣؛ ٦٦٩؛ ٦٩٠؛ ٦٩١. كما أنّ هناك خللاً في الترقيم (ينتقل المرقّم مباشرة من ص ٣٢٩ إلى ص ٣٤٠).

ولقد قام المونسنيور جوزيف نصرالله، رحمه الله، بعرض هذه المخطوطة في مقالة باللغة الفرنسيّة في مجلّة «الشرق الأدنى المسيحيّ» سنة ١٩٦٤[٥]، إنّما وقع في بعض الأخطاء نظرًا لعدم وجود المخطوطة بين يديه، فقد اتكل كما يقول على «ما نقله له صديق مخلص». ولنا عودة إلى ذكر هذه الهفوات.

رغم ذلك قرّرنا أن نقوم بعرض هذه المخطوطة بسبب أهمّيّتها و«لنفع المسيحيّين وأولاد كنيسة الله ابناء المعموديّة»[٦] حسب هدف «الناقل والجامع» كما ينعت البطريرك ذاته[٧]. وتكمن أهمّيّة «مجموع لطيف» في كونه كتابًا جامعًا في مواضيعه، نادرًا بنسخاته، وشهيرًا بناقله وجامعه؛ ففي شأن سيرة البطريرك مكاريوس الثالث زعيم وشهرته، يمكن مراجعة مقالة الدكتورة المذكورة آنفًا[٨] تحاشيًا للتكرار؛ أمّا في شأن نسخاته، فباستثناء مخطوطتنا يذكر المونسنيور نصرالله نسخة واحدة موجودة في بطريركيّة الروم الأورثوذكس في دمشق تحت الرقم ١٦٧١، ويعود تاريخها إلى القرن السابع عشر. وبالنسبة إلى المواضيع أخيرًا، فيحتوي «مجموع لطيف» على جميع المواضيع التي كتب عنها البطريرك خلال حياته، وخاصّة ما يَهمّ مؤمني طائفته وأبناء بطريركيّته. لقد حاول جمع كلّ ما له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بأنطاكية ممّا استطاع أن يكتشفه خلال سفرتيه إلى بلاد الفلاخ والبغدان وروسيا مع ابنه الشمّاس بولس ومرافقيه...[٩] لذا نجد في «مجموع لطيف» الكثير من التاريخ الدينيّ والمدنيّ، ومن سير القدّيسين،

(٥) Un [illegible]rit inconnu du patriarche d'Antioche Macaire Za'īm (12/22 juin 1672) par Mgr. J Nasrallah, in POC 14 (1964) 291-306

(٦) مخطوطة دير الشير رقم ٦٠٠ ص ٦٣٣.

(٧) المرجع نفسه ص ١٥٠.

(٨) راجع حاشية رقم (١) وكتاب المونسنيور جوزيف نصرالله.
Histoire du Mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du Vᵉ au XXᵉs., vol. IV, t.1 (1516-1724) Louvain - Paris 1979, pp. 87-127

(٩) دامت السفرة الأولى من سنة ١٦٥٢ إلى سنة ١٦٥٩؛ أمّا الثانية فكانت أقصر ودامت من ١٦٦٤ حتّى سنة ١٦٧٠.

ومن التفاسير الكتابيّة، ومن شروحات جغرافيّة وفلكيّة... ونجد بنوع خاصّ مجموعة قانونيّة ذات أهمّيّة كبرى لتاريخ الحقّ القانونيّ الكنسيّ...

تعطينا الصفحة الأولى (أوّل المقدّمة) تفصيلاً واضحًا لعنوان المخطوطة واسم ناقلها وناسخها وذكر المواضيع المفصّلة فيها والهدف من هذا «المجموع اللطيف»:

«بسم الله الحي الأزلي الأبدي السرمدي وبه نستعين.

نبتدي بمعونة الله تعالى وتايد الروح القدس بكتابة مجموع لطيف وقد جمعه من كتب غزيرة وتواريخ جمة كثيرة وجعله مجلد كامل لمنفعة المسيحيين الاب الكامل قدسه الجزيلة غبطته كنز العلوم وسلوة كل مهموم أب الآباء وريس الرؤساء البطريرك كير كير مكاريوس الأنطاكي الحلبي ابن المرحوم الخوري بولس البروطس الشهير بنسبه وكنيته ابن الزعيم نفعنا الله ولكافة المسيحيين ببركات صلواته المقدسة آمين. الذي يعلم به كل إنسان واقفا على هذا المجموع باني لما كنت أنا الفقير في الغربة فكنت احب ان اقرا في الكتب الرومية الغريبة وكنت اذا رايت فيها شيئا عجيبا نافعا للنفوس مثل قوانين واخبار وامثال وغير ذلك ليس هو موجودا في لغتنا، فكنت اجتهد عليه بحسب المقدرة واخرجه الى لساننا ولو كان شيئا يسيرا طالبا بذلك امرين فالواحد لكي لا نكون بطالين عن العمل الروحاني والثاني ننتفع نحن بذلك وسائر من يقراه او يسمعه او ينسخه من اخوتنا السادة المسيحيين فالقصد من المحبة كل من يقف عليه اذا وجد فيه شيء من النقص او الغلط فلا يلمينا على ذلك ولا يقول: لماذا فيه اخبار واقوال مختلفة او عدم ترتيب في القوانين وما اشبه ذلك. فهو لاجل اننا لم نجدها في كتاب واحد بل في كتب كثيرة معلومة من عندنا فكتبناها ولاجل هذا دعينا اسمه: مجموع[(١٠)]

يعود تاريخ مخطوطتنا إلى سنة ٧١٧٨ لآدم الموافق سنة ١٠٨١ للهجرة أو سنة ١٦٧٠ ميلاديّة، حسبما يقول ناسخه الخوري مرقص في كلّ

(١٠) ص ١ من مخطوطة دير الشير المذكورة آنفًا، والنصّ منبور كما تلاحظ.

من صفحة ٦٣٣ وصفحة ٧٩٦ وفيهما يعطي معلومات تاريخيّة مهمّة وهي تاريخ وفاة الشمّاس ابن البطريرك مكاريوس وعودة هذا الأخير من روسيا:

«وقد كتب يد الفقير الذليل المسكين الخوري مرقص في تاريخ المذكور ادناه وفي تلك السنة التي مر يلاد المصكوف وهي ثاني خطرة وهي التي فيها توفي المرحوم الشماس بولس وقد كتب على نسخة البطريرك المذكور وهي بخط يده كان جمعها في كتب غزيرة في تلك البلاد والترجها من الرومية إلى العربية لنفع المسيحيّين واولاد الله ابناء المعمودية وذلك في سنة ٧١٧٨ لآدم والموافق للهجرة ١٠٨١» (ص ٦٣٣)

ويقول أيضًا ما يلي:

«علقه بيده الفانية الفقير الذليل المسكين، حاوي المائم والقبايح، الخايب من كل عمل صالح وليس مستحق ان يذكر اسمه بالاسم لا يلتمل مرقص بزي كاهن سنة ٧١٧٨ للعالم الموافق لسنين الهجرة سنة ١٠٨١ وقد نسخ على مجموع بخط السيد البطريرك الانطاكي وقد كتب هذا بهمته ادام الله رياسته. آمين» (ص ٧٩٦).

لكنّ تاريخ تأليف أو ترجمة أو نسخ المقالات مغاير لتاريخ النسخ فهو بالتأكيد أقدم منه؛ وهذا التاريخ يختلف أيضًا باختلاف المقالة، فكلّ واحدة عملت في وقت نظرًا إلى أنّ هذه الفصول هي «تجميعات»، ولمن للمؤلف أن لا تحمل كلّ الفصول تاريخ تأليفها مثل ما نجد في آخر الفصل ٤٥ مثلًا:

«تمت السبعة مسايل واجوبتها من اجل عيد الفصح الالهي من تاليف البطرك مكاريوس الانطاكي لما كان في بلاد الكرج في سنة سبعة آلاف ومايه وخمسة وستين (٧١٦٥) للعالم (١٦٥٧م)». ويتابع النصّ موضحًا: «وقد حررت ونسخت ثانيا في سنة سبعة آلاف ومايه ثمانية وستين (٧١٦٨) للعالم (١٦٦٠م) في السنة التي عاود فيها من تلك البلاد المذكورة دام قلمه امين». (ص ٣٩٢).

أو في آخر الفصل ١٠١ حيث نجد الخاتمة التالية:

«انجزت تواريخ البطاركة الانطاكين الآخرين (!) ما تيسر جمعه على يد السيد البطريرك الأنطاكي في سبعة آلاف ماية وخمسة وستون (٧١٦٥) للعالم (١٦٥٧م)» (ص ٦٣٣).

أو في صفحة ٧٠٧ حيث يذكر آخر رئيس كهنة على أورشليم قائلًا ما يلي:

«... ثم انه عزل ذاته (بابا نكطاريوس) بارادته لاجل مرض كان به وشرطن مكانه تلميذه دوسيثاوس مطران قيسارية فلسطين وصار بطركا على اورشليم. وكان ذلك في سنة الف وستماية وسبعين (١٦٧٠م) لتجسد السيد المسيح». (ونجد التاريخ نفسه ص ٦٩٢)

نستنتج من كلّ ما تقدّم من تواريخ أنّ بعض المقالات أو الفصول ألّفها البطريرك خلال سفرته الأولى والبعض الآخر خلال سفرته الثانية. إنّما لدى ذكره لرؤساء كهنة البطريركيّات فهو يوصلنا إلى تاريخ نسخ المخطوطة أي سنة ١٦٧٠.

## وصف محتوى المخطوطة

قبل أن نبدأ بتفصيل مواضيع مخطوطتنا بحسب نمط المقالة السابقة (ذكر الصفحات وعنوان الفصل وبدايته) علينا أن نصحّح بعض الهفوات التي ذكرنا عنها سابقًا في مقالة المونسنيور نصرالله:

أوّلًا: لم يلحظ الناقل أنّ صفحة ٢ ناقصة من المخطوطة. لقد اتّكل على الترقيم الحديث، علمًا بأنّ مخطوطات ذلك العصر غير مرقّمة إجمالًا، فهي تسجّل فقط عدد الكرّاسات وهذا ما نجده في مخطوطتنا. لذا يجب مراجعة مخطوطة دمشق لتكملة نصّ المقدّمة.

ثانيًا: عدّد المونسنيور نصرالله عناوين الفصول كما نقلها له صديقه فحصل على ١٢٥ عنوانًا لكنّ الواقع أنّ هناك بعض الأخطاء:

أ - ذكر العنوان التالي «بعض مسايل في امور الدين واجوبتهم» وأعتبره

كفصل مستقلّ تحت رقم ٦١ . لكنّ هذا العنوان في الواقع ليس إلّا عنوانًا عامًّا للفصول الثلاثة التالية: أعني: عن «يوم الجمعة الكبيرة» وعن «متيات رؤساء الكهنة» وعن «التي هي أكرم من الشاروبيم». لذا سوف تختلف أرقام الفصول وعددها بيننا وبين مقالة المذكور.

ب - يذكر الفصل ٦٦ «أخبار مختصرة كثيرة نافعة جداً من كتاب صوايدوس» في الصفحة ٤٤٩. إنّما في الواقع لا نجد شيئًا في الصفحة المذكورة بل نجده بعد الفصلين التاليين له (ص ٤٦٩-٤٧٩) ممّا يستدعي تبديل أرقام هذه الفصول الثلاثة كما سوف نرى ذلك فيما بعد.

ج - الفصل الخاصّ بعيد الفصح الذي يذكره المونسنيور تحت الرقم ٧١ صفحة ٤٨٨ هو بالواقع موجود في الصفحة ٤٦٢. وهو ليس فصلًا مستقلًّا بل هو خبر من أخبار كتاب كدرينوس ولا ندري لماذا أضيف عنوان هذا الخبر بيد أخرى في الفهرس كفصل خاصّ ممّا دعا الأب أدريانوس شكّور إلى اعتباره فصلاً من فصول الكتاب وإلى إعطائه بالتالي رقمًا خاصًّا به غشّ ناقل الفهرس والمونسنيور جوزيف نصرالله[١١].

د - هناك الكثير من العناوين لم تذكر في الفهرس لأنّها لا تعتبر كفصل خاصّ. ويبدو لنا طبيعيًّا أن نجد معلومات مختلفة تتوالى الواحدة تلو الأخرى دون رابط بينها أحيانًا إذا ما عرفنا طريقة عمل البطريرك الذي يترجم أو يدوّن كلّ ما يجده. نذكر من هذه العناوين على سبيل المثال لا الحصر:

(ص ٥٢) من اجل كيف يجب ان يكونوا القضاة والحكام

(ص ١١٠) السبعة المواهب الروح القدس والسبعة اسرار، والسبعة فضايل الكبار، والسبعة خطايا المميتة.

---

(١١) حاول إصلاح هذه الهفوات في كتابه القيّم المذكور عن تاريخ الحركة الأدبيّة للكنيسة الملكيّة.

(ص ٢٣٤) خبران عجيبان مفسران من الرومي ايضا كشاهد على حقيقة وجود المطهر

(ص ٤٤٤) ضرب واحدا من العلماء مثلا نافعا للنفس

(ص ٤٧٤) اعلم بان سيليس النساء الحكيمات فهم عشرة وهم من بلاد مختلفة وفي سنين متعددة الأوله هي سيبيلا الكلدانية المسماة مامفيتي، والثانية ايليفيما...

(ص ٦٨٨) اعلم باننا وجدنا بان الأقشين الاستغفار الذي يكتبوه البطاركة في اوراق ويعطوه للشعب...

(ص ٦٩٢) صفحة من تاريخ بطاركة الاسكندرية.

هـ - هناك أخطاء عديدة في الترقيم سواء في الكرّاسات، أو في الصفحات. نذكر أيضًا على سبيل المثال:

- صفحة ٢٣١ مكرّرة في الكرّاس الخامس عشر
- يتمّ الانتقال مباشرة من صفحة ٣٢٩ إلى صفحة ٣٤٠
- يتمّ الانتقال مباشرة من صفحة ٦٩٣ إلى صفحة ٦٩٦

## مواضيع «مجموع لطيف»

٥ - (٢-١٠) فهرس

١ - (١١-٢٠) أخبار مختصرة من كتاب البار متى الفلاسطاري عن السبعة مجامع الكبار والسبعة الصغار وجملة القوانين التي وضعوها وعدة قوانين الرسل القديسين وساير ما وضعوه الآبا الالهيين[١٢].

- - البداية: اخبار مختصرة عن للمجامع السبعة الكبار المقدسة الذي كان حاضر فيهم الخمسة بطاركة وكل رؤسا كهنة المسكونة وفي اي زمان وبلاد كانوا ومقدار القوانين التي وضعوها في كل مجمع وايضا...

(١٢) متى الفلاسطاري قانوني يوناني من القرن الرابع عشر.

٢ ـ (٢١-٢٣) مقالة يوضح فيها كيف ومتى دعيوا النواميس والشرايع قوانين.

البداية: ومن أجل نواميس المدن وعاداتهم. اعلم بان في سنة اربعة الاف وسبعماية وثماتية ستين للعالم كانوا اليونانيين يعملون عيدا عظيما لالمياده وهذا فكان اول اعيادهم...

٣ ـ (٢٣-٥١) من اجل البيع والمشترا وما يتبع ذلك وفي اشيا كثيرة من الحكومات والشرايع وهي لريمون بابا.

البداية: واحد من الناس اتفق مع اخر واشترا منه بضاعة، واعطا المشتري عربون وتسلم للبضاعة، متحركة كانت او غير متحركة، فإن اتفقا هكذا...

٤ ـ (٥٢-٥٣) من اجل كيف يجب ان يكونوا القضاة والحكام

البداية: يجب على للحاكم بان يماثل الله في عدله ولا يكون عنده حقد ولا يستحي من احد في حكومته ولا ياخذ رشوة في القضا، واذا...

٥ ـ (٥٣-٥٥) من اجل وضع العربون.

البداية: اذا خطب احد بنت او امراة وعملوا صلاة الخطبة واخيرا ندم فيضيع عليه العربون الذي اعطاهم. وان كانوا اهل العروس ندموا...

٦ ـ (٥٥-٥٧) من اجل المنجمين والسحرة (والرقايين)

البداية: والذين يسحرون الناس حتى يموتوا على حسب توهمهم يقول في القانون الحادي والستون للمجمع السادس بان...

٧ ـ (٥٨-٦٢) من اجل صورة شكل ثياب رؤسا كهنة اليهود واسامي الحجارة المعدنية

البداية: ... ثياب رؤسا الكهنة اليهود دومًا كان يضعوا عليها من الحجارة الكريمة الاثنا عشر المماثلة اثنا عشر سبط بني اسرايل وأساميهم... مما اورده القديس ايفانوس رئيس احاقفة قبرص

٨ ـ (٦٢-١١١) قوانينا كثيرة منتخبة ونافعة جدا يحتاجون اليها رؤسا

الكهنة والكهنة وكافة المسيحيين وهي ضرورية ويحتاج اليها وعدتها سبعة واربعون بابا.

البداية: قال القديس باسيليوس الكبير من اجل عادات الكنايس الغير مكتوبة وعادات المدن (في) الراس الرابع من رسالة باسيليوس الى ديودوروس...

٩ ـ (١١١-١١٥) تفسير في شرح المعمودية ليدخل الكسيفيلوس بطرك القسطنطينية[١٣]

البداية: تفسير في شرح المعمودية للقديس يوحنا بطرك القسطنطينية الكسيفيلوس وعلى ماذا يدل لبس الطفل...

١٠ ـ (١١٥-١١٧) من اجل الزيجة الرابعة...

البداية: اعلم بان الآبا القدما بالجهد سامحوا في الزيجة الثالثة بأن تصير لرجل واحد واما الملك لاون الحكيم فانه لما ماتت امراته الثالثة فلم يمنحه البطريرك نيقولاوس سلطة بان يتخذ امراة رابعة؛ وان كاهن البلاط كلله على امرأة رابعة وتجاوز الناموس...

١١ ـ (١١٧-١١٨) في انه يجب بان نقبل الاراتقة عند موتهم، كل الاراتقة اذا اقبلوا الى حسن العبادة...

١٢ ـ (١١٨-١١٩) من اجل الذي يقتل ذاته بيده

١٣ ـ (١١٩-١٢٢) من أجل القتل بالاختيار

البداية: في ايام لوقا الجزيل قدسه بطريرك القسطنطينية قتل واحد من الجند بارادته لانسان بغير ذنب وبعد ايام يسيرة ذهب هذا الجندي القاتل الى واحد من الاساقفة واعترف له بهذه الخطيئة فسامحه بها ذلك الاسقف وكتب له ورقة بان هذه الخطية مغفورة له فذهبوا أقوام ومحلوا بهذا الاسقف للبطرك لوقا المذكور...

١٤ ـ (١٢٢-١٢٨) تفسير من اجل الفصح والخروف

البداية: اعلم بان في هذا الكتاب تفسيرين اواخر غير هذا من اجل

---

(١٣) هو يوحنا الثالث بطريرك القسطنطينية ١٠٦٤-١٠٧٥.

تفسير الفصح وجدناهم وكل تغيير شكل، فكتبناهم...

١٥ ـ (١٢٨-١٣٣) خبر البارة امنا القديسة باراسكافي الجديدة الملقبة بالبلغارية الكاين تذكارها في الرابع عشر تشرين الأول نعيد لها اليوم في ٢٦ تموز.

البداية: هذه البارة باراسكافي فكان مولدها وتربيتها في بلدة تسمى ايفاظون وهي بقرب مدينة القسطنطينية..

١٦ ـ (١٣٣-١٥٧) حساب زيجات المسيحيين التي امر الله بها بافواه قديسيه المتوشحين بالله، وكيف يجب ان تكون زيجاتهم مثما وجدناه مسطورا في اماكن كثيرة من الكتب الرومية... وهذا فهو فحساب الزواج

البداية: اعلم بان الزواج يدعى الاتحاد وهو اذا اجتمع الرجل مع الامراة ويكون الى ذلك الوقت لم ينظرها ولا فاوضها الا وقت الاكليل عليها فقط فحينئذ...

١٧ ـ (١٥٧-١٩٥) وهذه القوانين فهي لاجل المواريث وماشابه ذلك وقوانين من الشريعة ايضا وعدتها خمسة وعشرون بابا.

البداية: من أجل وكيل اليتامى ما قبل بلوغهم...

١٨ ـ (١٩٥-١٩٦) من اجل الزواج أيضا.

البداية: يجب ان يكون العريس ابن خمسة عشر سنة والعروس ابنة ثلثة عشر سنة ولا يصير العرس الا بعد الموافقة ورضى العريس والعروس واهاليهم واتفاقهم. لا يصير العرس لاجل الشهوة الجسدانية لكن لاجل ناموس الله ووصيته...

١٩ ـ (١٩٦-١٩٩) من اجل الرجل والامراة الذين يتروجون ثانيا او ثالثا او رابعا

البداية: من يتزوج بامراة ثانية فيمكث سنة بغير تناول الاسرار هذا اذا كان ورعا. اذا سقط في زنا قبل زواجه الثاني فيدان كالزاني...

٢٠ ـ (٢٠٠-٢٠٥) من اجل الزنا والفسق وكيف يجب ان يفصلوا الامراة الفاسقة من رجلها وماذا يجب على من يعمل ذلك من الفريقين ومن

آجل من يفسد بتولية خطيته.

البداية: المخطوب اذا افسد بتولية خطيته من قبل تكليله عليها فان ارادوا اهلها بان يفسخوها منه يجوز ذلك واذا لم يريدوا اهلها...

٢١ ـ (٢٠٥-٢٠٧) من اجل اي سبب ايضا تطلق الامراة رجلها.

البداية: الرجل اذا اقرف (اي اتهم) زوجته بانها تزني فيحتاج بان يثبت ذلك عليها قدام رئيس الكهنة ويكون ذلك مع خمسة شهود صادقين...

٢٢ ـ (٢٠٨-٢٢٢) هذا حساب مواريث المسيحيين الذي افرضه الله بأفواه القديسين وماذا يخص كل واحد من المستحقين وكيف يجب ان تكون القسمة بينهم بالعدل لمخلفات قريبهم ذلك المتوفي وكل واحد منهم ياخذ ما يستحقه بموجب هذه الفرايض الشرعية.

البداية: الاولاد ان كانوا ذكورا واناث يقاسمون ميراث ابيهم المايت بالسوا او امهم المايتة. لان ليس لوالدين المايت ولا لاخوته من ميراثه شيا...

٢٣ ـ (٢٢٢-٢٣٤) من اجل ميراث الاولاد الطبيعيين.

البداية: لان اسامي مختلفة للأولاد الذي يلدهم احد الناس من النساء، لان بعضهم من امرأة ناموسية باكليل هولاء فهم خصيصين وبعضهم بغير إكليل وهم من الطبيعة... في نهاية هذا الجزء خبران عجيبان مفسران من الرومي ايضا (٢٣٤-٢٣٨).

٢٤ ـ (٢٣٨-٢٤١) هذه اخبار امة الفراخمانوس ويتبعه بعض اخبار قوما من الحكماء.

البداية: اعلم ان الفراخمانوس امة حسنة العبادة وفي حياتهم لا يقتنون شيئا البتة وهم يسكنون في جزيرة بقرب بحر أوكيانوس وهذه الموهبة ورثوها...

٢٥ ـ (٢٤١-٢٤٤) وجدنا مقالة في الرومي لبعض علماء الروم المتاخرين لأجل تثبيت النور المقدس المنحدر على قبر المسيح النابع الحياة في يوم سبت النور الكبير عشيّة. واورد فيها اخبارا شتا.

البداية: فاول ذلك من قول القس تيموثاوس الاورشليمي الذي وضع أقوالاً كثيرة في الاعياد السيدية فمن جملة ذلك ما اورده في عيد دخول المسيح الى الهيكل...

٢٦ ـ (٢٤٥-٢٦١) نكتب ما تيسر لنا وجوده من اسامي بعض رؤسا كهنة الاولين والذين وصلوا الى زماننا هذا، الذين هم في النورية الانطاكية الباقية كراسيهم الى الآن واعرضنا عن اسامي اصحاب الكراسي الخراب وعن الذين لم نعرف اسماوهم وهو لاجل التذكرة.

البداية: فالاول اسامي اساقفة صور وصيدا اعلم باننا وجدنا في خبر الرسولين بطرس وبولص بان الرسول بطرس لما رجع من اورشليم لاجل الانذار بالمسيح واجتاز بصيدا شرطن لها اسقفا...

نجد اسامي اساقفة حلب، وحوران وحمص وآمد واللاذقية وطرابلس وبيروت وحماة وعرقا وعكار وبعلبك وصيدنايا وقارا ومعلولا والزبداني والحصن وباياس ومدينة ثاوذوسيوس.

٢٧ ـ (٢٦٢-٢٦٦) اقوالا لطيفة جدا يبين فيها كيف الله تعالى اسمه قد كرم كل يوم من ايام الجمعة السبعة بموهبة من المواهب الروحانية او بمواهب عديدة. فله المجد دايما.

البداية: اعلم باننا وجدنا في كتاب خط رومي قول لبعض العلماء المتأخرين واسمه ذيونيسيوس الكاهن في الرهبان وهو من خدام القيامة المقدسة فقال...

٢٨ ـ (٢٦٧-٢٧٢) نكتب ما قد وجدناه في كتب الله المقدسة من اسامي والدة الاله منما قد جمعناه من كتب كثيرة ومقدار ما لها من الالقاب والاسامي الجزيلة المكرمة منما قد لقبوها به الملائكة والانبياء والرسل والمعلمين.

البداية: فاولا اسمها مريم وتفسيره باللغة العبرانية ست العالم وايضا اسم ماريام باللغة اليونانية على كل حرف من اسمها كلمة...

٢٩ ـ (٢٧٣-٢٧٧) ثلثة اخبار نافعة لخلاص النفس من اجل قوة القداسات الالهية وانها تنفع كثيرا الاحياء والمتنيحين.

البداية: كان انسان غني في مدينة نيقوميدية وانه مرض ووصل الى شدة الموت فاوصى زوجته بأن تعطي من غناه لليتاما والفقراء...

٣٠ ـ (٢٧٧-٢٨٢) من اجل البير الذي في قرية ترابمانوس الصانع العجايب ومن اجل مياه تصنع آيات ومعجزات.

البداية: في احد القرى الذين في اقريطش المقول لها ترابمانون هيكل لستنا السيدة، بعيدا عن القرية مقدار رمية حجر ويسموه جب السيدة لأنه...

٣١ ـ (٢٨٣-٢٨٣) اعلم بان سبعة قامات هي للانسان في حال حياته وكيف ينتقل من كل قامة الى غيرها.

البداية: القامة الاولى: الانسان يدعا طفل من حين مولده الى اربعة سنين من عمره. والثانية...

٣٢ ـ (٢٨٣-٢٨٤) من اجل الناس المايتين للذين يصيرون فركولاكاس

البداية: اعلم بان الشيطان يريد بأن يهزوا الناس لكي يعملون اشيا قبيحة ويسخطوا الله بها لان ابليس...

٣٣ ـ (٢٨٥-٢٨٥) من اجل ستنا السيدة وكم سنة عاشت في العالم

البداية: اعلم بان السيدة عاشت على الارض تسعة وخمسين سنة لانها لما دخلت الى الهيكل كانت ابنة ثلاثة سنين واثنين وسبعين يوما واقامت...

٣٤ ـ (٢٨٥-٢٨٦) من اجل صيام نياح ستنا السيدة

البداية: إعلم بانه دين لازما لكل جنس المسيحيين الكهنة والعلمانيين والرهبان والراهبات وكل ذي قامة بان يعظموا ويكرموا لستنا السيدة لاننا...

٣٥ ـ (٢٨٦-٢٨٦) من اجل صوم يوم وجود الصليب

البداية: وكذلك من اجل صوم يوم وجود الصليب المكرم الكاين في الرابع عشر من شهر ايلول بان يصوموا المسيحيين فيه...

٣٦ ـ (٢٨٧-٢٩٦) مجموع لابينا نيكيفورس ولغيره من الاباء والمعلمين من اجل الاربعة صيامات ومسئلة عن ايلياس التبي.

البداية: من القوانين الكنسية ومن تقليدات الكنيسة ومن فرايض الاباء القديسين يوضح فيه ماذا هو علة الصيامات الاربعة الكاينة في ايام السنة كلها ولاي علة وضع الله كل صوم من هذه الاصوام...

٣٧ ـ (٢٩٧-٣١١) اسامي بطاركة انطاكية من بطرس الرسول والذين بعده.

البداية: هذه اسامي بطاركة انطاكية من القديس بطرس الرسول اول بطاركتها الى الآن ومقدار اقامة كل واحد منهم على الكرسي الرسولي وكمية البطاركة الذين...

٣٨ ـ (٣٠٢-٣١٧) عجيبتين لمار ديمتريوس الشاهد

البداية: في ايام ملوك المومنين كان اسقفا في مدينة افريقية وفي بعض الايام انحدر في مركب لكي يذهب الى الاسكندرية ومن حسد الشيطان...

٣٩ ـ (٣١٧-٣١٨) خبر عن ريسين كهنة لاجل التواضع

البداية: يقول في كتاب بستان الرهبان من اجل التواضع بأنه كانا اثنان من الاساقفة وكان بينهما عداوة عظيمة جدا لانه قد كانت ابرشيتهما بقرب بعضهما بعض، فالواحد منهما...

٤٠ ـ (٣١٨-٣١٩) ما اخبرنا به بعض اليهود المتنصرين بان اليهود يرسموا شكل الصليب وما يعرفوا تفسيره.

البداية: ... اخبرنا بعض المسيحيين الراجع الينا من اليهود وقال هكذا بان اليهود في مجامعهم يرسموا شكل صليب ومايعرفوا تفسيره وايضا لان الله امر هرون...

٤١ ـ (٣٢٠-٣٢٧) مسايل ستة واجوبتها من اجل عيد البشاره.

البداية: مسايل مختصرة واجوبتها من اجل الاعياد السيدية اخرجناها من اللغة الرومية... فاول تلك من اجل عيد البشارة الالهي وهي ستة مسايل: فالمسئلة الاوله: لماذا السيد المسيح لم يتحد من مريم العذرى من غير بشارة...

٤٢ ـ (٣٢٧-٣٤٦) مسايل عشرة واجوبتها من اجل عيد ميلاد المسيح.

البداية: فالاولة لماذا الاب لم يتجسد ولا الروح القدس لكن الابن تجسد...

٤٣ ـ (٣٤٦-٣٦٠) مسايل عشرة واجوبتها من اجل عيد الظهور الالهي
البداية: المسئلة الاولى: لماذا المسيح الذي هو بغير خطية اعتمد؟...

٤٤ ـ (٣٦١-٣٧٦) مسايل خمسة عشر واجوبتها من اجل عيد التجلي
البداية: المسئلة الاولى: لماذا صار التجلي؟ المسئلة الثانية: لماذا المسيح تجلا بقرب الالام؟...

٤٥ ـ (٣٧٧-٣٩٢) مسايل سبعة واجوبتها من اجل عيد الفصح وايضا ماذا هو تفسير الفصح وكيف عملوا العبرانيين
البداية: المسئلة الاولى: ماذا هو عدد جملة النسوة حاملات الطيب لانه حسنا ان نعرف هذا لان به منفعة كثيرة...

٤٦ ـ (٣٩٣-٣٩٤) لماذا احدر يوسف جسد المسيح يوم الجمعة المساء ولم يبقوه الى يوم السبت؟
البداية: فاعلم بان هكذا اوصى موسى في كتاب تثنية الاشتراع للاسرايلين بان اذا اخطا انسان وحكم عليه بالموت وسمروه على عود ومات فلا ينام جسده...

٤٧ ـ (٣٩٤-٣٩٨) خبر أخر في تفسير الفصح
البداية: وهذا تفسير اخر في ذبح الخروف والفصح وما يتبع ذلك. اعلم بان الالهيون الثلثماية وثمانية عشر اوضحوا لنا بان فصح الناموس كان رسما للمسيح الحمل الحقيقي...

٤٨ ـ (٣٩٩-٤٠٠) معرفة كيف خلق الله في البده في الستة ايام اثنين وعشرين ابداعا
البداية: اعلم بان كل الابداع الذي خلقه الله في البده في الستة ايام فكان اثنين وعشرون ابداعا لانه في اليوم الاول اعني يوم الاحد خلق الله سبعة اشيا...

٤٩ ـ (٤٠١-٤٠٣) تواريخ مختصرة

البداية: ان قال قايل بان المسيح في اي سنة من تاريخ العالم كان ميلاده فنقول. . .

٥٠ ـ (٤٠٤-٤٠٨) خبر ارسانيوس القديس مطران كير كيراس اي كرفس (هي جزيرة في البحر الابيض). وعن الراقلين يوم عيد الصليب. واذ البطاركة يدعون بخمسة حروف

٥١ ـ (٤٠٩-٤١٠) خبر الكاهن الفلفاري .

البداية: اخبرنا الاب بابا صفرونيوس للسيناي بانه اجتاز في قرية عظيمة من بلاد ادرنه. . .

٥٢ ـ (٤١٠-٤١١) خبر ينهي فيه عن إحراق الايقونات المقدسة.

البداية: وجدنا في كتاب بستان الرهبان في الراس المايتين واثنين وثلثين يحذر ويحرص على اكرام الايقونات المتق القديمة وينهي عن احراقهم لكي. . .

٥٣ ـ (٤١١-٤١٢) شرح يوضح فيه مقدار كراسي رؤسا الكهنة الذي دثرت من ابرشية بطريركية القسطنطينية.

البداية: شرح نافع وجدناه في الكتب الرومية منما اعتنى به الملك لاون الكلي الحكمة وكيف وضع حدود وترتيب لكراسي رؤسا الكهنة التابعين لابرشية القسطنطينية. . .

٥٤ ـ (٤١٢-٤١٤) اخبار مختصرة عن فم للذهب

البداية: قيل بان في ايام فم الذهب كان اذا عمل قداس يحل الروح القدس على القربان ظاهرا وكان في ذلك الاوان لاجل صلاح المؤمنين. . .

٥٥ ـ (٤١٤-٤١٥) خبر مختصر عن اوريجانس

البداية: ووجدنا في الرومي بان اوريجانس الارتوقي كان من الاسكندرية ووالده قتل وتوفي شهيدا لاجل المسيح واسمه لاونيدى وكان اسقفا. . .

٥٦ ـ (٤١٥-٤١٦) خبر مختصر عن المعمودية

البداية: يقول كاتبه الفقير ماكاريوس الانطاكي بانه اخبرنا بايسيوس

مطران غزه المكنى بالليفاريدي لما اجتمعنا في الافلاخ...

٥٧ ـ (٤١٦-٤١٧) وايضا بان قد يوجد في بعض الكتب الرومية كذبا

البداية: اعلم ايضا بانه قد يوجد وفي الكتب الرومية بعض كتب كذبا والعلما منهم يحذروا وينهوا عن قراتها وسماعها...

٥٨ ـ (٤١٧-٤١٩) شرح نافع للقدّيس سمعان الماطافراستس

البداية: قال بعض العلما المعظمين وهو سمعان الماطافراستس بانه ينبغي للعالم الذي يعلم شعب الله ويفهمهم بان يكون حاويا اربعة اشيا...

٥٩ ـ (٤١٩-٤١٩) بان الابن الوحيد قالها يوسف ونيقوديموس

البداية: اعلم بان الابن الوحيد قالها يوسف ونيقوديمس لانا وجدنا مقالة في الرومي على دفن المسيح بان وقت تجنيزه قالا يوسف ونيقوذيمس...

٦٠ ـ (٤٢٠-٤٣٨) خبر الشاهد ثاوذوروس التيروني وعجايبه

البداية: خبر القديس المعظم في الشهدا ثاودوروس التيروني الكاين تذكاره في السابع عشر من شهر اشباط. يقرا في يوم السبت الاول من الصوم الكبير...

٦١ ـ (٤٣٨-٤٤٠) بعض مسايل في امور الدين واجوبتهم:

- عن يوم الجمعة الكبيرة (٤٣٨-٤٣٩)
- ومتيات رؤسا الكهنة (٤٣٩-٤٤٠)
- والتي هي اكرم من الشاروبيم (٤٤٠-٤٤٠)

البداية: مسئلة ان قال قايل لماذا في اكثر ايام السنة يعملوا الكهنة ورؤسا الكهنة القداسات الالهية في كل يوم واما في يوم الجمعة العظيمة فما يقدسوا اصلا...

٦٢ ـ (٤٤١-٤٤٩) بعض اخبار واقوال نافعة جدا من كتب كثيرة

البداية: اعلم باننا وجدنا في الكتب الرومية في عدة اماكن يخبر عن

سيرة القديس مرقص الترمقاني وانه قام...

٦٣ ـ (٤٦٩-٤٨٠) اخبار مختصرة كثيرة نافعة جدا من كتاب صوايدوس[١٤]

البداية: اخبار مختصرة جمعناها من كتاب تاريخ صوايدوس الرومي الذي كان في بلاط الملك بالقسطنطينية وكان عالما وعمل هذا الكتاب على حروف الفا فيطا... (هذان الحرفان هما الاولان من الحروف اليونانية)

٦٤ ـ (٤٥٠-٤٥٢) اخبار مختصرة عن وجود اعضا يوحنا المعمداني

٦٥ ـ (٤٥٣-٤٦٢) اخبار مختصرة كثيرة نافعة جدا من تاريخ كدرينوس[١٥]

ـ [(٤٦٢-٤٦٢)] من اجل عيد الفصح.

٦٦ ـ (٤٨٠-٤٨٨) خبر انتداب كهنة اليهود لسيدنا يسوع المسيح للكهنوت

البداية: هذا خبر انتداب كهنة اليهود الذين كانوا في اورشليم لسيدنا يسوع المسيح للكهنوت منما اوضحه ثاوذوسيوس اليهودي لصديقه فيلبس المسيحي...

٦٧ ـ (٤٨٨-٤٨٨) عدد تطلسات كل انجيل من الاربعة الانجيلية وكم فصل كل واحد منهم.

البداية: قيل بان انجيل متى من ثمانية وستين تيطلس وثلثماية وخمس وخمسين راس...

٦٨ ـ (٤٨٨-٤٩٣) ايضا اخبار جزوية عن فم الذهب وغيره من القديسين من تاريخ كدرينوس

البداية: في السنة الثامنة عشر من حياة القديس فم الذهب اعتمد من يد القديس ملاتيوس بطريرك انطاكية ثم صار وقتئذ...

٦٩ ـ (٤٩٣-٤٩٦) اخبارا جزوية عن جزو عود الصليب الذي كان في مدينة ابامية

البداية: في بعض الاوقات وافا جزرويه ملك الفرس مع كل عسكره

---

(١٤) هو كاتب يوناني من القرن العاشر شهير بمعجمه.

(١٥) هو كاتب من القرن التاسع، ترك لنا تاريخًا نشر في سلسلة «الآباء اليونان» رقم ١٢١ و١٢٢.

الى مدينة ابامية الشام ليحاربها وكان هناك في هذه مدينة ابامية جزوا من عود الصليب المكرم...

٧٠ ـ (٤٩٦-٤٩٨) بعض تواريخ مختصرة

البداية: ولما صار طياريوس ملكا بعد يوستينيوس امر ورسم بان يكتبوا اسمه في الاوامر والمراسلات الملوكية هكذا...

٧١ ـ (٤٩٩-٥١٤) اخبار كل اسامي الاراتقة ومذاهبهم

البداية: الاول راس الانشقاق سيمن الساحر.
نفرلا الدخيل اي الاسير الانطاكي
آريوس اول قسوس الاسكندرية...

٧٢ ـ (٥١٤-٥٢٤) اخبار كثيرة مختصرة نافعة جدا في امور شتا

البداية: كان في انطاكية حاكم غير مومن فهول على الكهنة واضطرهم بان يحلفوا فحلفوا ثم انهم امتنعوا عن القداس وان احدا من اولايك الكهنة...

٧٣ ـ (٥٢٤-٥٢٥) اخبار مختصرة من كتاب الغلاسطاري

البداية: اخبر متى الغلاسطاري في كتابه بانه لا يجوز ان يعملوا روسا الكهنة امرا محدثا...

٧٤ ـ (٥٢٥-٥٢٩) اخبار نافعة من كتاب الكسندرس المتوحد

البداية: اعلم باننا قد وجدنا في كتاب البار الكسندرس المتوحد الذي كان واحدا من العلما الافاضل الذي عمل كتاب معظم مضمونه كله على وجود الصليب وعجايبه...

٧٥ ـ (٥٣٠-٥٣٠) اخبار الديارة التي كانت في جبل الاطرو الذي هو في بلد اسيا اي قرامان.

البداية: اعلم بانه كان في بلد اسيا اي بلد قرامان جبل يسما الاطرو اي جبل العابدين الذي هو الآن في نواحي سبارطه...

٧٦ ـ (٥٣١-٥٣٣) مسئلة عن ايليا النبي وجوابها

البداية: ان سال احد عن ايليا النبي هل مات او صعد الى السما فنجيه بان الكتب الالهية لم تخبر عن هذا النبي بانه مات لكنه

صمد...

٧٧ ـ (٥٣٤-٥٥٨) اخبار كل باكاوات الافلاخ من اولهم الى الآن

البداية: تواريخ واخبار مختصرة عن افندية الافلاخ وكيف كان سلوكهم ومدة اقامتهم في الافندية منما سهل لنا جمعه وتحصيله والبدو في ذلك من سنة ستة الاف وثمانماية للعالم...

٧٨ ـ (٥٥٩-٥٦٠) مسئلة لماذا النصارى يرفعوا على موائدهم كاسا من الخمر ويشربوه. ومن اي وقت صارت هذه المادة

البداية: الجواب: لما كان نقفور ملك الروم الثاني الحسيب قد اتحارب مع كروس زعيم البلغار وظهر كروس مظفرا منصورا...

٧٩ ـ (٥٦٠-٥٦١) قولا مختصرا عن الافلاك السبعة

البداية: اعلم بان الشمس والنجوم لهم مولد لانهم صاروا من لا شي ويدخل عليهم الفساد في بعض الاماكن لان الشمس...

٨٠ ـ (٥٦٢-٥٦٣) كيف يجب بان نرتل الساعة التاسعة والمكارزمي في ايام الصوم الكبير

البداية: اعلم بان صلوات الساعات الاولى والثالثة والسادسة الذين يصلونهم المؤمنين في ايام صيام الكبير فهم على طقس الرومي...

٨١ ـ (٥٦٣-٥٦٧) قولا مختصرا عن انفشين الاستغفار

البداية: اعلم ان هذا الانفشين يسموه الروم ستخوريتيكن اي استغفار لا يكتب الا من قبل بطريرك مسكوني من احد البطاركة الاربعة...

٨٢ ـ (٥٦٧-٥٦٨) اسامي درجات الاكليروس الذين حول رئيس الكهنة

البداية: اعلم ان في الناموس الرومي خمسة وعشرون مرتبة تكون حول كل ريس كهنة. الاول المدبر العظيم. الثاني صاحب السر الثالث...

٨٣ ـ (٥٦٨-٥٧٥) اخبار مختصرة ايضا عن اوريجانس

البداية: هذا خبر اوريجانس الذي اخيرا دخل في التجديف وصار ارطوقيا. هذا اوريجانس فكان في زمان الملك سافيرس...

٨٤ ـ (٥٧٦-٥٧٧) خبر مختصر عن وجود الصليب المكرم

البداية: يجب بان تعلم باننا بعد تحرير وتمب وتفتيش في الكتب المقدسة وجدنا بان لما وجدت المغبوطة الملكة هيلانة عود الصليب المكرم والمسامير...

٨٥ ـ (٥٧٧-٥٧٨) من اجل دير الاصطوديون ولماذا سمي بهذا الاسم

البداية: اعلم بانه كان في مدينة القسطنطينية رجلا غنيا جدا وفاضلا فزهد في الدنيا وعمر بيته الذي كان في وسط مدينة القسطنطينية وعمله دير على اسم يوحنا المعمداني...

٨٦ ـ (٥٧٨-٥٧٩) من اجل دير الذين لا ينامون

البداية: اعلم بان دير الذين لا ينامون هو الذي ابتناه البار مركللس وهو قرب القسطنطينية من جهة الشرق والقبلة في ابرشية...

٨٧ ـ (٥٧٩-٥٧٩) خبر مختصر من اجل قانون اندراوس الاقريطشي(١٦)

البداية: اعلم باننا وجدنا في الرومي قول البار الفاضل اكاكيوس الذي نسك في سيق مار ساباء في تفسيره للقانون الكبير الذي يقال...

٨٨ ـ (٥٧٩-٥٨٢) العجب الذي صار في الاسكندرية

البداية: وذلك بانه كان في الاسكندرية اسقفا ورعا وكان مقابل قلايته رجلا فيلسوفا اسمه إيفاغربوس...

٨٩ ـ (٥٨٢-٥٨٩) خبر اول بطرك صار على القسطنطينية بعد ما فتحها السلطان محمد ويتبعه بعض اخبار مختصرة عن بطاركة القسطنطينية وعن ترتيب شرطونية بطركها المزمع ان يصير جديدا

البداية: وجدنا في التاريخ الرومي بان لما فتح السلطان محمد مدينة القسطنطينية في سنة الف واربعماية ثلثة وخمسين لميلاد المسيح في التاسع والعشرون من شهر ايار نهار الثلثا...

٩٠ ـ (٥٨٩-٥٩٠) اخبار الفلفار وكيف امنوا بالمسيح وماذا جرى لاجل

(١٦) ترنّم خدمة هذا القانون الكبير الذي كتبه القدّيس أندراوس رئيس أساقفة كريت سنة ٧٢٠ يوم الخميس من الأسبوع الخامس من الصوم المقدّس خميس التوبة.

عمادهم بين فوتيوس بطرك القسطنطينية وبابا روميه

البداية: وجدنا في التاريخ الرومي بان باسيل الملك المسما القاتل الفلغار بانه لما ظفر بالفلغار وقتل منهم اقواما واستاسر منهم خمسة عشرة الف جندي...

٩١ ـ (٥٩٠–٥٩١) وفي اي زمان دعي بطرك القسطنطينية «المسكوني»

البداية: اعلم بان في القديم كانوا بطاركة القسطنطينية يسمرا بطاركة فقط من عهد القديس مطروفانس اول بطاركتها الى ايام...

٩٢ ـ (٥٩١–٥٩٢) كيف ومتى اكرمت اورشليم بالبطركية؟

البداية: اعلم بان الملك تيطس لما هدم اورشليم عند فتحه اياها احتقرها جدا لاجل معاداة اليهود له وجعل قيسارية فلسطين اعظم منها...

٩٣ ـ (٥٩٢–٥٩٣) لاجل اي سبب لا تجوز شرطونية بطرك القسطنطينية الجديد بغير حظور مطران ايراكلية؟

البداية: وهكذا جرى في امر البزنطية لانه لما اتى اليها الملك سافيروس من روميه وحاصرها وفتحها احتقرها جدا وعملها قرية...

٩٤ ـ (٥٩٣–٥٩٣) من اجل مجمع انطاكية واللاذقية وقرطاجة

البداية: اعلم بان مجمع انطاكية صار في ايام قسطنطينوس ابن قسطنطين الكبير بعد خمسة سنين من نياح المغبوط قسطنطين وكان فيه رؤسا كهنة...

٩٥ ـ (٥٩٣–٥٩٤) خبر عن اهل آسيا من اجل عيد الفصح

البداية: اعلم بانه كان لاهل آسيا المسيجيين هذه العادة بان يعملوا في كل سنة عيد الفصح مع فصح اليهود فلما صار المجمع الاول في نيقية...

٩٦ ـ (٥٩٤–٥٩٤) ما اخبره القديس ايارونيموس عن كتب العتيقة بانها لم تكتب في لغة واحدة.

البداية: اخبر القديس ايارونيموس في تفسيره لاسفار الملوك بانه نظر كتاب المكافيين الاول نفسه مكتوب بالعبراني...

٩٧ ـ (٥٩٥-٥٩٧) من اجل حساب القصح وكيف يجب للمومنين ان يبدوه.

البداية: اعلم بان الاباء الذين كانوا في المجمع الاول بنيقية وضموا من اجل عيد الفصح بان يعملوه المسيحين بعد استوا الليل والنهار بعد الرابع عشر من هلال القمر...

٩٨ ـ (٥٩٧-٥٩٨) اخبار مختصرة عن هيروديا ومريم المجدلية وعن الذين قتلوا في ايام تيطس باورشليم ومتى كان وجود الصليب.

البداية: اخبر القديس الكسلزس المتوحد بان ابنة هيروديانه ابتلمتها الارض حاية. واخبر بان مريم المجدلانية...

٩٩ ـ (٥٩٨-٥٩٩) من اجل ابتدا عمارة البندقية

البداية: من بعد تجسد سيدنا يسوع المسيح باربعماية وواحد وعشرون سنة ابتدا رالطون في عمارة البندقية من الاساسات وفي سنة ثمانماية لتجسد المسيح ابتنوا كنيسة مرقص الإنجيلي...

١٠٠ ـ (٥٩٩-٦١٨) خبر القديس افتيميوس الجديد بطرك انطاكية الملقب بكرمة[١٧]

البداية: هذا خبر ابينا النبيل في القديسين افتيميوس بطريرك انطاكية الذي كان مطران على حلب الملقب كرمه صلاته تحفظنا امين...

١٠١ ـ (٦١٩-٦٣٤) اخبار ما تيسرت لنا عن المرحومين بطاركة انطاكية من ابن جمعه الى الان[١٨]

البداية: نكتب ما تيسر لنا معرفة اخبارهم واساميهم من المرحومين بطاركة انطاكية من عهد المرحوم يواكيم ابن جمعه الى زماننا هذا ومن اي البلاد كانوا ومنذ مقامهم...

١٠٢ ـ (٦٣٥-٦٣٥) بان أورشليم ثلثة نفقات سيت

(١٧) نشر هذا الفصل الأب لاونديوس كلزي في مجلة المسرة (١٩١٣) ٤١-٤٧: ٨١-٨٩؛ ١٣٥-١٤٤.

(١٨) استفاد المونسنيور جوزيف نصرالله كثيرًا من هذا الفصل ـ كما يقول هو نفسه ـ لتأليف كتابه من بطاركة أنطاكية. لا بل نشره كملحق لكتابه.

البداية: اعلم بان ثلثة دفعات سبية اورشليم قبل تجسد السيد المسيح فالسبي الاول فهو الذي عمله بختنصر الملك لما ربط اليهود...

١٠٣ ـ (٦٣٦-٦٣٧) خبر مختصر عن دخول السيدة الى الهيكل ومدة مقامها هناك

البداية: اعلم باننا وجدنا في كتب الرومية بان يواكيم وحنة لما قدموا ابنتهم العذرى الى الهيكل فاقتبلها زخريا ريس الكهنة ابو يوحنا...

١٠٤ ـ (٦٣٦-٦٣٧) بان الامتحانات تصير من ثلثة اشيا

البداية: اعلم بان الاسو والامتحانات التي تصيب الانسان فهم من ثلثة اشيا يحدثوا. فالاوله: التجربة من الله الذي يمتحن بها ذلك الانسان...

١٠٥ ـ (٦٣٧-٦٣٨) ما قاله القديس ثاوفيلكطوس ريس اساقفة الفلغار في تفسيره للاربعة اناجيل

البداية: فقال بان الله اعطانا الاربعة اناجيل الطاهرة الحقيقية لتتعلم منها هذه الاربعة فضايل الكبار وهي الشجاعة والحكمة والعدل والعفة...

١٠٦ ـ (٦٣٨-٦٤٣) مسئلة لماذا المسيحيين يستعملوا البخور في كنايسهم في حال صلواتهم واسامي الجبال الاثنا عشر الكبار الذين في كل الدنيا

البداية: الجواب فهو لاجل سبعة اشيا. فالاوله لان الله تعالى امر موسى بان يبخروا الكهنة في الهيكل لله وامر بان نار البخور تكون دايما في الهيكل لا تنطفى...

١٠٧ ـ (٦٤٣-٦٦٩) اخبار وتواريخ مختصرة عن المرحومين بطاركة انطاكية من كتاب سعد الانطاكي ومن تاريخ كدرينوس

البداية: ... كان ابتداه في سنة ثلثمايه وستة وعشرون بعد الهجرة وانتهى فيه الى سنة اربعمايه وخمسة وعشرون بعد الهجرة وجملة هذا التاريخ مدة تسعة وتسعون سنة فقط...

١٠٨ ـ (٦٧٠-٦٨٢) اخبار مختصرة عن بطاركة الاسكندرية من تاريخ سعد الانطاكي

البداية: . . . وفي سنة ثلثمايه مئة وعشرون كان على الاسكندرية بطريركا يسما اتيشيوس وهو سعيد ابن بطريق فاعتل بمصر وكان ماهرا في صناعة الطب . . .

١٠٩ ـ (٦٨٣-٦٨٣) خبر مختصر عن دهن المسحة الذين كانوا يمملوه العبرانيين

البداية: اعلم بان كل الاشيا الذي كتبت في العهد القديم فكانت رسما للعهد الجديد ومن جملة ذلك الميرون الذي كانوا يمملوه العبرانيين . . .

١١٠ ـ (٦٨٣-٦٨٤) شرح مختصر يوضح فيه متى الاربعة الانجيلية كتبوا اناجيلهم وفي اي لغة كتبوهم وفي اي مكان.

البداية: اعلم بان الانجيلية الاربعة لم يكتبوا كلهم الاربعة اناجيل في عصر واحد ولا في مكان واحد لكن كل واحد منهم كتب انجيله المقدس في ناحية من الدنيا . . .

١١١ ـ (٦٨٤-٦٨٥) كيف يجب للمسيحي بان يرسم الصليب على وجهه

للبداية: اعلم باننا وجدنا في كتاب رومي شرح على الصليب الذي يجب على كل مسيحي بان يرسمه على وجهه في اوقات صلواته . . .

١١٢ ـ (٦٨٥-٦٨٥) في ان الانسان يتحرك الى ستة حركات

للبداية: اعلم بان الانسان يتحرك الى ستة حركات. فالاوله: الولادة. الثانية: الفساد. الثالثة: النمو. الرابعة: المشابهة . . .

١١٣ ـ (٦٨٥-٦٨٦) في ان الروح القدس ظهر ثلثة دفعات

للبداية: اعلم بان الروح القدس ثلثة دفعات ظهر للناس جهارا. فالدفعة الاولة لما ظهر في الاردن هابطا على راس السيد المسيح . . .

١١٤ ـ (٦٨٦-٦٨٧) في ان الناس ينقسمون الى ثلثة اقسام.

للبداية: اعلم بان ابابنا القديسين قالوا بان الناس ينقسموا الى ثلثة اقسام. فالقسم الاول مثل ابراهيم اب الابا الذي تخبر عنه كتبنا . . .

١١٥ ـ (٦٨٧-٦٨٨) شرح مختصر مفيد لاجل عيد الشعانين.

البداية: اعلم بان ركوب المسيح على الجحش لكي يكمل النبوة ويعلمنا الاتضاع. اما طرح الثياب التي فرشوها تحت اقدام الحيوان...

١١٦ ـ (٦٨٨-٦٨٩) لماذا اكل المسيح بعد قيامته مع تلاميذه عسلا بشهده

البداية: يقول يوحنا القس الدمشقي في قطعة من الاوذية الرابعة في يوم احد الجديد بان المسيح على الصليب شرب مرارة لكي يشفي مذاقة ادم...

١١٧ ـ (٦٩٦-٧٠٧) اسامي روسا كهنة اورشليم من يعقوب اول اساقفتها الى زماننا. هذا الذين تيسرت لنا معرفتهم ومدة مقام كل واحد منهم في الكرسي

البداية: ... ومقدار اقامة كل واحد منهم على الكرسي الرسولي من السنين وكمية ما كان فيهم من السابق اساقفة وفي اي زمان صار كرسي اورشليم بطركية...

١١٨ ـ (٧٠٨-٧١٩) اخبار مختصرة عن بطاركة اورشليم من تاريخ سعد الانطاكي

البداية: هذه اخبار بطاركة اورشليم منما عني بوصف اخبارهم سعد ابن يحيى الانطاكي في تاريخه المسما الدليل الذي كان بعد تاريخ سعيد ابن بطريق...

١١٩ ـ (٧٢٠-٧٣٣) خبر المحاورة التي جرت بين القديس سلفستروس بابا روميه وبين اليهود وكيف آمنوا بالمسيح

البداية: ... بحضور قسطنطين الملك الكبير ووالدته الملكة هيلانه وكيف آمنوا بالمسيح واعتمدوا وصاروا مسيحيين في السنة الرابعة...

١٢٠ ـ (٧٣٤-٤٩٦) خبر المجمع الثامن وماذا جرى فيه من الاخبار والمحاورات بين الروم والافرنج

البداية: خبر المجمع الثامن الذي صار في مدينة فلورنصا التي هي

بقرب روميه واسامي من كان فيه من الملوك والبطاركة وروسا الكهنة والكهنة والاكليروس وفي اي زمان كان ذلك...

١٢١ ـ (٧٩٧-٨٠٤) بعض اخبار واقوال جزوية مجموعة

البداية: قال بعض العلما بان لما اعطى ابراهيم لهاجر خبزا ومترقا من الماء وطردها من البيت مع اسماعيل ابنها وأخيرا لما جاع اسماعيل من علم الخبز والما كادت ان تخرج نفسه...

١٢٢ ـ (٨٠٤-٨١٠) بعض تواريخ لطيفة

البداية: اعلم بان خمسة ملوك استحودوا بسلطانهم على كل الدنيا وضبط كل واحد منهم ساير الدنيا وحده بذاته. فالاول بختنصر والثاني كيروس...



في الختام يمكننا أن نقول إنّ «مجموع مبارك» و «مجموع لطيف» يتكاملان في مواضيعهما. بالطبع منذ ذلك الوقت إلى اليوم تقدّم العلم كثيرًا وكثرت الأبحاث وزادت الاكتشافات خلال كلّ هذه السنين التي مضت من يوم «تأليف» هذين الكتابين إلى يومنا هذا. ولكن إذا ما نظرنا إليهما بعين ابن ذلك العصر لوجدنا أنّ البطريرك مكاريوس الثالث زعيم قد أعطى أبناء بطريركيّه كنزًا من المعلومات «الجديدة» عن تاريخ بطريركيّتهم وعن ليتورجيّتهم وعن قوانين كنيستهم... لقد حاول أن يكوّن لهم دون أن يدري نواة لموسوعة عن «مدينة الله أنطاكية العظمى».

# رمز السمكة عند المسيحيّين

الأب سامي حلّاق اليسوعيّ°

دأبت الجماعات المسيحيّة في القرون الأولى على استعمال الرموز للتعبير عن إيمانها خفيةً، بسبب الاضطهاد الذي تعرّضت له. وتُبيّن أبحاث التنقيات الأثريّة أنّ جميع هذه الرموز، كالحَمام وغصن الزيتون والحَمَل، أُخذَت من العهدين القديم والجديد. لكنّ المسيحيّين استعملوا أيضًا السمكة، التي لا نجد لها إشارةً رمزيّة واضحة في أيّ نصّ من نصوص الكتاب المقدّس. ومع ذلك، انتشر رسمها انتشارًا واسعًا بين مؤمني حوض البحر الأبيض المتوسّط طوال القرون الأربعة الأولى. فإلامَ ترمز السمكة؟ وما سرّ اختيارها دون كثير من الحيوانات التي ورد ذكرها عَرَضًا في الأسفار المقدّسة، كالعقرب والسلحفاة والأرنب...؟

## السمك في الحضارات القديمة

لقد أبهر السمك جميع شعوب العالم القديم، لأنّه يعيش حيث يهلك الإنسان، ويموت في عالم البشر. لهذا رسمه البابليّون والكلدانيّون على تمائمهم، وعَزَوا إليه قدرات سحريّة. ويروي بطليمس هفستيانس Ptolémée Héphestion أنّ هيلانة، أميرة إسْبارْطَة، التي تقول فيها الأساطير إنّها وُلِدَت من اتّحاد الإله زفس Zeus بالإلهة ليدا Léda، كانت تلبس في إصبعها خاتمًا مرصّعًا نُقِشَ على حجره رسم لسمكة. وكان

(°) كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة - باريس.

الآشوريّون يمثّلون آلهتهم بنصفين، أعلى بشريّ وأسفل حيوانيّ، على عكس طريقة الفراعنة. وقد آمنوا بالإله أنو Anu الذي يَعنقه سمكة. وهذا شأن السومريّين. ولعلّ تأثير الأساطير القديمة مستمرّ حتّى أيّامنا في قصص عروس البحر، تلك الفتاة الرائعة الجمال، ذات القدرات السحريّة.

أمّا عن مكانة السمكة في الإيمان الوثنيّ، فإنّنا نجد في كتابات يعود تاريخها إلى القرن الثاني الميلاديّ مجموعةً من التعابير الرمزيّة، تُكتب في الحجاب لمعالجة الأمراض ودفع الشرّ. وهي تَنسب إلى كلّ حرف من الحروف اليونانيّة خصالاً سحريّة. وترمز إلى النار بحجر، وإلى الأرض بنبات، وإلى السماء بطائر، وإلى الماء بسمكة. وتُجمَع هذه العناصر بطريقة معيّنة لصنع التمائم. فعلى سبيل المثال، الحرف ألفا α، وهو أوّل الحروف الأبجديّة، يخصّ الكلام والحياة. وكلمة Αετος تعني النسر، وهي في الآن نفسه اسم نوع من أنواع السمك. لذلك تُنقَش صورة سمكة يكسوها ريش نسر على حجر التميمة لتحمي حاملها من الحوادث التي قد تودي بحياته، ولتساعده على حسن الكلام (الشكل ١ - أطلب آخر المقال).

ولم تقدّس الشعوب القديمة السمك وحسب، بل أعطت لكلّ صنف منه خصالاً سحريّة. فهل كان لذلك تأثير في مَن تبعوا ديانة الناصريّ حتّى إنّهم جعلوا السمكة شعارًا لهم؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نبحث في منابع فكر المسيحيّين، وندرس آثارهم عن قرب. ولمّا كانت غالبيّتهم من أصل يهوديّ، سنبحث في العهد القديم، ونرى هل لهذا الحيوان مكانة خاصّة فيه.

## السمك في العهد القديم

يرد ذكر السمك في العهد القديم منذ أوّل سفر من أسفاره. فالصفحات الأولى في الكتاب المقدّس تروي لنا كيف خلق الله الحيوانات المائيّة: «فخلق الله الحيتان العظام وكلّ متحرّك من كلّ ذي نفس حيّة عجّت به المياه بحسب أصنافه» (تكوين ١/ ٢١)، وباركها (١/ ٢٢) ثمّ خلق

الإنسان وسلّطه عليها: «إنموا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها، وتسلّطوا على أسماك البحر وطيور السماء» (١/٢٨). ويتكرّر الكلام نفسه في قصّة نوح، بعد نجاته من الطوفان، مع بعض الزيادة: «وخوفكم وذعركم يكونان على جميع وحوش الأرض... وأسماك البحر، فإنّها مُسلّمة إلى أيديكم» (٩/٢). لكنّ هذا لا يشير إلى تمتّع السمك بمكانة خاصّة، لأنّ ذكره يأتي دائمًا إلى جانب الحيوانات الأخرى ليكون المعنى: «الخليقة بأسرها، أو جميع أنواع الكائنات الحيّة» (أيّوب ١٢/٨، مزمور ٨/٩، حزقيال ٣٨/٢٠). إضافة إلى ذلك، لا تُميّز نصوص العهد القديم بين أنواع السمك، كما فعلت الشعوب الأخرى، إلّا في قصّة الخلق التي ذكرناها، وقصّتَيْ يونان وطوبيّا، حيث يُشار إلى الحوت. أمّا سائر الأسفار، فإنّها تتحدّث عن السمك بوجه عامّ. لكنّ بعضها يميّز بين الطاهر منه والنجس: «كلّ ما له زعانف وحراشف ممّا في الماء، أي في البحار والأنهار، فإيّاه تأكلون. وكلّ ما ليس له زعانف وحراشف... فهو قبيحة لكم» (الأحبار ١١/٩-١٢).

وعلى الرغم ممّا قلناه، كانت للسمك أهمّيّة كبيرة عند قدماء اليهود. فهو من أساسيّات القوت اليوميّ. أكلوا منه حين كانوا عبيدًا في مصر، لأنّ الحصول عليه لا يتطلّب إلّا بعض الجهد لصيده، وتفنّنوا في طهيه حتّى إنّهم اشتهوه في مسيرة الصحراء بعد أن نجوا من فرعون: «مَن يطعمنا لحمًا؟ فإنّنا نذكر السمك الذي كنّا نأكله مجّانًا» (عدد ١١/٥). وحين استقرّوا في فلسطين، عادوا إلى تناوله، وراجت تجارته حتّى إنّ أحد أبواب أورشليم سُمّي «باب السمك» (نحميا ١٢/٣٩، صفنيا ١/١٠)، حيث أقيم له سوق أمامه. وكان الصيّادون يُحضِرون السمك من الجليل ونهر الأردنّ، والقوافل تأتي به من بلاد الفينيقيّين: «وكان الصوريّون المقيمون في أورشليم يأتون بالسمك وكلّ أنواع المبيعات» (نحميا ١٣/١٦). وقد اكتُشفت في تلال الجليل منحوتات تصوّر ألواحًا خشبيّة صُفّ عليها السمك ليُجفّف في أشعّة الشمس أو ليُملّح (طوبيّا ٦/٦). بهذه الطريقة تمكّن الجليليّون والفينيقيّون من تصديره ليباع في أورشليم على الرغم من بُعد المسافة.

على مستوى الإيمان، لم يكن للسمك عند اليهود أيّ رمز روحيّ، لأنّ شريعتهم تمنع تمثيله في رسم أو نحت (تثنية ٤/٨)، ولأنّه لا يُذكر في الأحداث إلّا مرّتين: حين مكث يونان النبيّ في جوف الحوت ثلاثة أيّام ثمّ خرج على شواطئ نينوى ليدعو أهلها إلى التوبة، وحين استعمل طوبيّا قلب الحوت وكبده ومرارته دواءً: «فقال له الملاك: شقّ الحوت... فمرارته وقلبه وكبده دواء ناجع» (طوبيّا ٦/٥). أمّا الأنبياء، فقد ذكروا السمك في جملة ما وصفوه عن العالم المستقبليّ (حزقيال ٤٧/٨-١٠)، وبعضهم استعار صورة صيده ليتنبّأ عن نتائج الخطيئة (أشعيا ٩/٨) أو العقاب الذي سينزله الربّ بالخاطئين (إرميا ١٦/١٦).

نستنتج ممّا تقدّم أنّ دور السمك في العهد القديم ثانويّ. فهل يعود استخدامه ضمن الرموز المسيحيّة إلى المسيحيّين من أصل وثنيّ، الذين وجدوا في العهد الجديد سندًا لما آمنوا به من خصال سحريّة عجائبيّة لهذا الحيوان؟

## السمك في العهد الجديد

للسمك في العهد الجديد مكانة هامّة جدًّا. فقد عاش يسوع في منطقة يرتزق سكّانها من الزراعة والصيد. وكان من بين الذين اختارهم تلاميذَ له أربعةُ صيّادين على الأقلّ: سمعان بطرس وأندراوس أخوه، ويعقوب بن زبدى ويوحنّا أخوه. ونقول «على الأقلّ»، لأنّ يوحنّا يخبرنا عن سبعة منهم كانوا في المركب يصيدون السمك حين ظهر المسيح لهم على شاطئ بحيرة طبريّة بعد قيامته (يوحنّا ٢١/٢-٣).

وتُبيّن لنا نصوص الأناجيل أنّ السمك هو الغذاء الأساسيّ لأهل الجليل. فحين كان يسوع يعظ الجموع في مكان قفر وقرصهم الجوع، سأل تلاميذه أن يُحضروا طعامًا، فلم يجدوا في زادهم سوى خمسة أرغفة وسمكتين (متّى ١٤/١٩). وفي مرّة أخرى، كان معهم سبعة أرغفة وبعض السمك الصغير (متّى ١٥/٣٤). ويخبرنا يوحنّا عن صبيّ يتبع يسوع وفي

جمبته زاد: خمسة أرغفة شعير وسمكتان (يوحنّا ٦/٨). وحين علّم الناصريّ بالأمثال، وأراد أن يشرح حبّ الله الأبويّ قال: «مَن منكم إذا سأله ابنه... سمكة أعطاه حيّة؟» (متّى ٧/ ١٠). من هذه النصوص ندرك مكانة السمك في طعام الجليليّين. فهم يحملونه زادًا للطريق بدل الجبن أو الزيتون أو أيّ نوع من أنواع الخضار، ويأكلونه مع العسل مشويًّا (لوقا ٢٤/ ٤٢-٤٣).

ويأخذ السمك أهمّيّة كبيرة حين يصير أداة تَظهر من خلالها قدرة يسوع المعجزيّة. وهذا ما نجده في الصيد العجيب (لوقا ٥/ ٤-٧، يوحنّا ٢١/ ١-٨)، وفي تكثير الخبز والسمك (مرقس ٦/ ٣٠-٤٤)، وفي دفع جزية الهيكل: «إذهب إلى البحر وألق الشصّ، وامسك أوّل سمكة تخرج، وافتح فاها تجد فيه إستارًا، فخذه وأدّه لهم عنّي وعنك» (متّى ١٧/ ٢٧). أمّا عن معنى السمك الرمزيّ، فنجده في استعمال يوحنّا لمعجزة تكثير الخبز والسمك لكي يشير إلى ما سمّاه المسيحيّون: «الإفخارستيّا»، وفي كلام يسوع لبطرس: «ستكون بعد اليوم للناس صيّادًا» (لوقا ٥/ ١٠، مرقس ١/ ١٧). لذلك رسم المسيحيّون الأوائل في بعض لوحاتهم صيّادًا يصطاد بالشصّ أو الشبكة، إلى جانب مشهد المعموديّة (الشكل ٢).

## معنى رمز السمكة

قلنا إنّ رمز السمكة هو أكثر الرموز المسيحيّة شيوعًا في القرون الميلاديّة الأربعة الأولى. وقد استعمله المؤمنون في جميع مبانيهم، ودلّوا عليه كتابةً باللغة اليونانيّة أو رسمًا أو نحتًا. ويشرح لنا القدّيس أوغسطين معنى هذا الرمز ويقول: «ومن الكلمات الخمس Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σώτηρ (يسوع المسيح ابن الله مخلّص)، إذا جمعتم الحروف الأولى لكلماتها تحصلون على الإكتوس ἰχθύς أي السمكة، التي فيها يُشار سرًّا إلى اسم المسيح» (*De Civit. Dei XVIII*). فلو أخذنا في عين الاعتبار الاضطهاد الذي تعرّضت له الكنيسة أيّام نشأتها، ندرك أنّ هذا الرمز كان بمثابة «كلمة السرّ» التي يتعرّف المسيحيّون بها بعضهم إلى بعض. وهي

تعبّر في الآن نفسه عن الإيمان بيسوع الناصريّ ابنًا لله ومخلّصًا.

لكنّ شرح أوغسطينس يترك أسئلة كثيرة بدون إجابة. فهو لا يعطي أيّ معلومة عن أصل هذا الرمز ونشأته، ولا الأسباب التي دعت إلى اختياره. كما أنّ الاكتشافات الأثريّة تبيّن أنّ المسيحيّين استعملوا رسم السمكة تارة ليصفوا مشهدًا من الإنجيل، وتارة أخرى ليرمزوا إلى المسيح.

## نظريّات التطريز (acrostiche)

حاول كثير من علماء الآثار في القرن الماضي شرح أسباب استعمال رمز السمكة وأصوله، لكنّ نظريّاتهم جاءت ضعيفة الإسناد، وغير مقنعة. لذلك رأينا أن نستعرض أهمّها لما فيها من وجهات نظر مفيدة. وبالطبع، سنستبعد جميع أفكار الذين عزوا سبب استخدام هذا الرمز إلى تأثير حضارات هنديّة أو صينيّة، أو حتّى إلى تأثير واضح للوثنيّة في الفكر المسيحيّ، لأنّنا نعلم أنّ هذا لم يتمّ إلّا في وقت لاحق، وأنّ صدّ الوثنيّة بجميع ما فيها من تقاليد وقيم كان الشغل الشاغل لمسيحيّ القرون الأولى.

تعتمد جميع النظريّات التي سنستعرضها تباعًا على ما نسمّيه «التطريز» وهي طريقة في الكتابة قوامها اللعب بالحروف، كانت منتشرة في عالم السحر والعرافة، في منطقة الإسكندريّة خاصّةً. لهذا اعتقد كثير من الباحثين أنّ الإكثوس هو إبداع إسكندريّ. ويعتمد التطريز على كتابة قصيدة، ثمّ تُجمّع حروف منها بطريقة معيّنة خاصّة بكلّ ساحر، للحصول على تعابير ذات معنى. ويصف شيشرون «المطرّزون» بقوله: «إنّهم يكوّنون شروخًا في أبيات الشعر فيستخرجون كلمات سريّة للعرافة».

يقول الأب مرتيني Abbé Martigny، في قاموس الماديّات المسيحيّة (*Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes*): «... نحن نفترض أنّها (كلمة إكثوس) ظهرت أوّلًا في الإسكندريّة، حيث قام المسيحيّون الأوائل بالبحث عنها بواسطة أسلوب التطريز... ومن المؤكّد أنّ هذا الرمز انتشر في تلك المدينة انتشارًا واسعًا، حتّى إنّ إقليمنضس الإسكندريّ يوصي أبناء

دينه بحفره على أختامهم، دون أن يشرح لهم معناه. وقد ورد في مخطوط اسمه في وعود الله وبركاته *De promission. et benedict. Dei* لكاتب مجهول: «ومن شرح الإكتوس أو السمكة، استخرج آباؤنا أبيات شعر للمراقة».

ج.ب. ده روسّي G.B. de Rossi اكتشف في ديامِيس كاليستس Calliste (رومة) رسمًا جداريًا لسمكة على ظهرها سلّة مملوءة بالخبز الإفخارستيّ (الشكل ٣). فأعلن أنّ استعمال رمز السمكة له علاقة بالوليمة الإلهيّة التي يقيمها المسيحيّون: «إنّ السمكة التي ترمز إلى الإفخارستيّا (سرّ القربان المقدّس) لا تعني السمك المشويّ الذي أكله يسوع مع تلاميذه حين ظهر لهم على شاطئ بحيرة طبريّة، كما ورد في إنجيل يوحنّا، بل تعني السمكة الحيّة التي تشير إلى المسيح بلغة رمزيّة خفيّة، وإلى العقيدة السرّيّة الإفخارستيّة» (*De christianis monumentis* Ἰχθυς *exhibentibus*).

ويتبنّى ف. دولوني F. Delaunay أفكار ده روسّي ويحاول، بالاعتماد على دراسة نصوص العهد الجديد فقط، إثبات أنّ فكرة رمز السمكة منبعها الأناجيل. فهي تربط بوضوح بين المسيح والسمكة في كثير من المواقف. وكما أنّ السمكة التي في فمها الإستار فَدَت يسوع وبطرس، إذ بفضلها دفعا الجزية للهيكل، كذلك يفدي المسيح البشر. وكما أنّ الخبز والسمك وزّعا غذاء للجموع الكثيرة، كذلك يتغذّى المسيحيّون من جسد المسيح ودمه.

آ. هاسنكليفر A. Hasenclever يستعمل الأفكار نفسها بطريقة مختلفة. ففي نظره، بدأت المسألة برسم مشهد تكثير الخبز. وهذا ما نراه في ديامِيس كاليستس. وبعد ذلك، جعل المسيحيّون يبسّطون الرسم، فلم يبقَ من المشهد إلّا الخبز والسمك. وبسبب الميل إلى التبسيط الشديد، الذي تجهل دوافعه، لم يبقَ إلّا السمك، ثمّ السمكة.

هـ. أشلي H. Ashlis يرى في عماد يسوع منبعًا لفكرة السمكة. ففي الماء تمّ الإعلان عنه أنّه ابن الله. ودخول الدين المسيحيّ يتمّ بالاعتماد في

الماء. فالسمكة هي رمز للمسيح وقد غمرته مياه الأردنّ في أثناء اعتماده عن يد يوحنّا المعمدان.

وفي آخر الأمر، نذكر أبحاث روبير موات Robert Mowat، التي تتناول مسألة التطريز مرّة أخرى، وتعالجها من خلال دراسة المسكوكات. ويعيد الأستاذ موات ما ذكره الأب مرتيني عن إقليمنضس الإسكندريّ، ويقول إنّ طلب حفر صورة السمكة في الأختام دون إعطاء شرح لمعنى ذلك يعني أنّ إقليمنضس جعل من الممارسة العفويّة المنتشرة في عصره قاعدة. ولم يشعر بالحاجة إلى تبرير الأسباب، لأنّ ذلك واضح في تفكير الشعب. وهذا يؤكّد أنّ الرمز ظهر في الإسكندريّة، وانتقل إلى رومة بواسطة الجالية الإسكندريّة التي كانت تعيش هناك، وتعمل في التجارة وتمويل العاصمة بقمح مصر.

ويذكر الأستاذ موات نصًّا ورد في مرسوم الإمبراطور قسطنطين الأوّل للمسيحيّين. وقد نقل إلينا هذا المرسوم أوسابيوسُ البامفيلي Eusèbe Pamphile (الشكل ٤). ثمّ يحاول بشتّى الوسائل أن يُثبت أنّ الإمبراطور أدخل في المرسوم قصيدة تطريزيّة مسيحيّة قديمة جدًّا، نجد فيها التطريز 'Ιησοῦς Χρειστός Θεοῦ 'Υιός Σώτηρ Σταυρός (يسوع المسيح ابن الله مخلّص، صليب)(١). فإذا وضعنا هذه الكلمات بعضها فوق بعض، حصلنا على تطريز من الدرجة الثانية 'Ιχθυς'. ويقول الأستاذ موات إنّ هذه القصيدة التطريزيّة كانت معروفة منذ بداية المسيحيّة. وهي مركّبة من آيات استُلّت من العهد الجديد. لكنّ الاضطهاد أجبر المؤمنين على إخفائها، فتحوّلت إلى التطريز الأوّل. ولمّا كان الستار شفّافًا ولا يكفي لحجب مستعملي التطريز عن عيون الرقباء، استُبدل بالتطريز الثاني. ومن الكلمة، انتقل المسيحيّون إلى الشكل زيادة في التخفّي. وحين زال الاضطهاد، فقدت الصورة الرمزيّة أسباب وجودها ككلمة سرّ متداولة بين مَن يعرفونها،

(1) Cf art. ΙΧΘΥΣ dans Diction. d'Arch. Chrét. et de Liturgie (D AC L), vol. VII (1927), col. 2001-2002.

لكنّها ظلّت مستمرّة فترة طويلة من الزمن بحكم العادة. . . واكتسبت معنى تصوّفيًّا روحانيًّا استفاض الآباء في الحديث عنه».

وبعد هذا العرض، يتناول الأستاذ موات مسألة تاريخيّة التطريز ومصدره. فكلمة خريستوس Χρειστος تحوي حرفًا زائدًا وهو الإپسيلون ε. لكنّ هذا لا يشير إلى قدم النصّ بل إلى مكان كتابته وهو مدينة الإسكندريّة. فالناس هناك تعوّدوا استعمال نوعين من التهجّيّ للكلمات. ودراسة المسكوكات تأتينا بأمثلة كثيرة على ذلك. فاسم الإمبراطور أنطونيوس يُكتب تارة ΑΝΤΩΝΙΝΟΥ وتارة أخرى ΑΝΤΩΝΕΙΝΟΥ. وبناءً على ذلك، يعلن الأستاذ موات أنّ أصل التطريز إكتوس إسكندريّ.

## دلائل التنقيبات الأثريّة

بعد استعراض هذه النظريّات، سنرى ما تكشفه لنا بعض التنقيبات الأثريّة. ولمّا كان رمز الإكتوس، رسمًا أو كتابة، واسع الانتشار في النقوش المسيحيّة، سنقتصر في عرضنا على بعض منها.

١ ـ يبيّن قاموس الأركيولوجيا والليترجيا المسيحيّة *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* أنّ المسيحيّين كانوا يستعملون الأسماء المختصرة للدلالة على يسوع.. وقد ظلّت هذه الطريقة مُتّبعة في فنّ الأيقونات حيث يُكتب فوق الضابط الكلّ: ICXC وهي الحروف الأولى والأخيرة لكلمات العبارة Ἰησοῦς Χριστός (يسوع المسيح). وفي القرن الأوّل، كان يُكتب اسم يسوع إمّا بالحرف I أو بالحرفين IH، ويُضاف إليه في بعض الأحيان حرفا كلمة المسيح XP، إمّا منفصلين أو متداخلين (الشكل ٥) بحيث أطلق عليهما بعضهم خطأً اسم صليب القدّيس أندراوس. وفي مدينة رومة، وُجدَ نقشان على حجرين حلقيّين، يعود تاريخهما إلى نهاية القرن الأوّل، عليهما الحروف IHXΘ، وهي اختصار لكلمة: «يسوع المسيح إله».

٢ ـ أقدم نقش حجريّ تظهر فيه صورة السمكة نجده على حجر

تابوت في رومة لفتاة اسمها ليفيا بريميتيفا Livia Primitiva، يعود تاريخه إلى بداية القرن الثاني الميلادي. ونجد فيه إلى جانب السمكة رموزًا مسيحيّة أخرى كالراعي والمرساة (الشكل ٦).

٣ ـ ومن القرن الثاني أيضًا، لدينا الكتابة على قبر مرقس أوريليوس Marcus Aurēlius (رومة)، وفيه تعلو السمكة النصّ وكأنّها صلاة افتتاحيّة، تمامًا كما يفعل بعض المسلمين، إذ يبدأون كتاباتهم بعبارة: «بسم الله الرحمن الرحيم» (الشكل ٧).

٤ ـ نقش قبر سبتيمُس سافيرينس Septimus Severinus (رومة)[٢] يحمل صورة سمكتين وبينهما مرساة. ويعود تاريخه إلى نهاية القرن الثاني الميلادي. لكنّ هويّته المسيحيّة مشكوك في أمرها، لأنّ النصّ لا يحوي إلّا عبارات تقليديّة تُقال لجميع الأموات من مسيحيّين وغير مسيحيّين (الشكل ٨).

٥ ـ شاهد قبر قولونس Colonus[٣] الذي يعود تاريخه إلى القرن الثالث الميلاديّ، يذكر كلمة إكتوس في آخر النصّ ويفصلها عن باقي الكلام برسم زخرفيّ (الشكل ٩).

٦ ـ ثلاث كتابات لاتينيّة يعود تاريخها إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديّين، لا نجد فيها رسمًا للسمكة، بل كلمة إكتوس مكتوبة باليونانيّة، تارة بشكل عموديّ (كتابة بستوميوس أوثيريون Postumius Euthérion (الشكل ١٠)[٤] وتارة أخرى بشكل أفقيّ مع مسافات كبيرة بين الحروف (كتابة أوطيخيانس Eutychianus، الشكل ١١)[٥] أو نقاط واضحة (كتابة قنديداتو Candidato، الشكل ١٢)[٦].

(٢) *D A C L* VII, col. 2017.

(٣) *D A C L* VII, col. 2017.

(٤) *D A C L* VII, col. 2014-15.

(٥) *Ibid.*, col. 2016.

(٦) *Ibid.*, col. 2029.

٧ ـ ترد كلمة إكتوس في كثير من النقوش الحجريّة الإنطاكيّة (سورية وتركيا)، ويعود تاريخها إلى القرنين الرابع والخامس الميلاديّين. ففي قرية رفعادي بالقرب من جبل سمعان، حجر يحمل كتابة I[ησοῦς] X[ριστός], θ[εοῦ] Y[ἱός], Σ[ώτηρ] Χριστὸς ἀρχη τοῦ νεωκτιστου, Ἔτους ζπώ μηνὸς ξανδικοῦ ά[7]. وفي خربة حصّ، نجد كثيرًا من قوائم الأبواب كُتِبَ عليها كلمة إكتوس منفصلة، أو إكتوس هلّلويا. وكذلك الأمر في دير ستيل وفريكيا. وفي السلميّة، حجر يحمل عبارة: «أيّها المسيح، اذكرنا في ملكوتك. إكتوس هو البداية والنهاية (الألفا والأوميغا)». وفي قضاء حوران، كُتِبَت كلمة إكتوس عموديًّا وأفقيًّا بشكل متداخل، فكوّنت بهذا صليبًا (الشكل ١٣).

وفي بلدة القريتين وُجِدَ حجر لمنزل مهدوم وعليه النصّ التالي: Εἷς Θεός, Ἀνηγέρθη τὸ κτίσμα Σιλουάνου δια-ΙΧΘΥΣ, Ἐν ἔτι πχ́ ومعناهُ بالعربيّة: الله أحد. إرتفع بناء سلوانُس بفضل يسوع المسيح، ابن الله، مخلّص، سنة ٦٨٠= ٣٦٨- ٣٦٩م[8]. ونلاحظ هنا كلمة Δια التي تعني بفضل، أو من خلال، أو بواسطة. وفي المنطقة نفسها نجد تاج عمود برزت منه أحرف الإكتوس تفصل في ما بينها زخرفة هندسيّة (الشكل ١٤).

## نظريّة إلى الصواب أقرب

إهتمّت جميع الآراء التي ذكرناها بمسألة التطريز والمصادر الكتابيّة التي دفعت المسيحيّين إلى اختيار السمكة. لكنّها لم تعالج مسألتين هما في غاية الأهمّيّة.

١) لماذا كُتِبَت هذه الكلمة عموديًّا في كثير من آثار بداية القرن الثاني، ووُضِعَت فواصل بين حروفها وكأنّ كلّ حرف يعمل بمفرده (الشكل ١٥)؟

(٧) *Ibid.*, col. 2036 والمعنى بالعربيّة: يسوع المسيح، ابن الله، مخلّص، رأس الخليقة الجديدة، سنة ٤٣٩، أوّل نيسان.

(٨) *DACL* VII, col. 2038.

٢) لماذا تُستعمل كلمة إكتوس اليونانيّة في الكتابات اللاتينيّة التي رأيناها، كما أنّ آباء الكنيسة اللاتينيّة الأوائل يذكرونها إكتوس باليونانيّة لا Piscis (السمكة باللغة اللاتينيّة)؟

هذان التساؤلان يؤدّيان إلى طرح موضوع التطريز جانبًا، والبحث عن طريقة أخرى لشرح مصادر هذا الرمز. وهنا، يمكننا العودة إلى ما قلناه عن اختصار الجماعات المسيحيّة الأولى للأسماء.

في البداية، كُتب اسم المسيح IH ثمّ IHXP. وفي سنة ٤٠ ميلاديّة، أعلن الإمبراطور المجنون قاليغولا (٣٧-٤١) نفسه إلهًا، وأمر الشعب بأن يعبدوه. وخلفه الإمبراطور قلوديوس (٤١-٥٤) الذي سمّاه الرومان: «إلهنا Deus Noster». عندئذ أضاف المسيحيّون الـ Θ، التي تُستعمل عادة لاختصار كلمة Θεος (إله)، ليعلنوا بذلك عن اسم إلههم وهويّته. وصار الاسم المختصر IHXPΘ كما ذكرنا سابقًا. وحين اشتدّ الاضطهاد أيّام نيرون ومن بعده فسبازيانس (٦٩-٧٩) الذي كبح التمرّد في فلسطين وأظهر نفسه مخلّصًا أرسلته الآلهة، شدّد المسيحيّون على الخلاص الذي بشّر بهٰ الرسل، وأعلنوا أنّ البشريّة نالته من ابن الله يسوع لا من الإمبراطور. فأضيف الحرفان الأخيران لتكون الكلمة IHXPΘUC. ولعلّ جماعة المؤمنين لاحظت في هذه المرحلة أنّه من باب التجانس يمكن حذف الـ Hوالـ P لكي يرمز كلّ حرف إلى كلمة، وصارت العبارة إكتوس، التي تعني في الآن نفسه «سمكة». وقد تمّ هذا قبل نهاية القرن الأوّل.

وفي عهد طيطس (٨١-٩٦) الذي سمّى نفسه: «السيّد الربّ Dominus Deus» دفعت شدّة الاضطهادات سكّان رومة إلى الاستعاضة عن الكلمة بالرمز، خصوصًا وأنّ الوثنيّين يرسمون السمك على قبورهم. لهذا انتشر الإكتوس رسمًا في تلك المدينة، في حين ظلّ كتابةً بوجه عامّ في إنطاكية. وَجعل الرمز يتطوّر في معانيه. فتارة يشير إلى المسيح، وتارة أخرى يعبّر عن المعموديّة أو الإفخارستيّا... وصار آباء الكنيسة يتفنّنون في وصف الصور المجازيّة Allégories للسمكة، ويؤثّرون في الفنّ ويغنونه بالأفكار.

لا يمكننا إذًا أن نحدّد مكان استعمال الإكتوس للمرّة الأولى. لأنّ الكلمة تطوّرت في نصف قرن من الزمن. وهي فترة قصيرة جدًّا بالنسبة إلى كثرة التغيّرات التي طرأت عليها، ولم تسمح للمسيحيّين الأوائل بترك آثار كثيرة تدلّنا على مراحل نموّها. ومع ذلك، نؤكّد أنّ ظهور الإكتوس تمّ في بلاد تتكلّم اليونانيّة، وعانت من الاضطهاد في وقت مبكّر. وهذا لا ينطبق إلّا على بلاد الشام وآسية الصغرى. كما أنّ الكلمة هي اختصار لعبارة «يسوع المسيح ابن الله مخلّص». وقد شاءت المصادفة أن تتوافق مع اسم السمكة باللغة اليونانيّة. فالإكتوس وليد الاختصار لا التطريز. وهو أسلوب لا زال استعماله جاريًا في أيّامنا. فحين نقول: «اليونيسكو U.N.E.S.C.O» نقصد بذلك منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلوم والثقافة United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. وإذا كانت لدينا مؤسّسة تُدعى: «الشركة المتّحدة العربيّة للتجارة» نسمّيها «شمعة»، وربّما رمزنا إليها برسم شمعة مشتعلة. بهذه الطريقة نفهم لماذا حافظ الآباء على كلمة إكتوس اليونانيّة في نصوصهم اللاتينيّة. فحالها عندهم كحال «اليونيسكو» عندنا. تبقى العبارة المختصرة أعجميّة، ولا يرى أحد ضرورة لترجمتها.

## الإكتوس في نصوص الآباء

قلنا إنّ آباء الكنيسة تعوّدوا أن يشرحوا نصوص الكتاب المقدّس بطريقة مجازيّة، وأن يروا في قصص العهدين الجديد والقديم علامات وإشارات تدلّ على مشروع الله الخلاصيّ. ولمّا كان رمز السمكة واسع الانتشار بين المؤمنين، عكف الوعّاظ والمبشّرون على شرح مدلولاته بطريقة مجازيّة أثّرت في الفنّ، وجعلت إيجاد شرح واحد لمعنى السمكة في الآثار المسيحيّة أمرًا مستحيلًا. لذلك سنكتفي بعرض بعض الصور المجازيّة للسمكة التي وردت في كتابات آباء الكنيسة أو في التنقيبات الأثريّة.

١ ــ السمكة ترمز إلى طبيعة المسيح البشريّة. فكثير من الآباء شبّهوا

عالمنا بالبحر: «حياتنا الحاضرة هي كالبحر» (القدّيس أوبتات Saint Optat de Milève)، «والبشر سمك يعومون فيه» (القدّيس أمبروسيوس Saint Ambroise)، والمسيحيّون «سلالة سماويّة للسمك الإلهيّ» (نقش على قبر بكتوريوس Pectorius). وحين أخذ كلمة الله طبيعتنا البشريّة صار «سمكة خرجت من حضن الأردنّ» (القدّيس بطرس الواعظ Saint Pierre Chrysologue)، «لأنّه كان في البداية «الكلمة عند الله»، ومن الرمز إكتوس، هذا الاسم اليونانيّ الذي يعني سمكة، سُمّي، لأنّه كان مزمعًا أن يدخل في بحر العالم» (مكسيموس التوريني). «وشاء أن يختفي في مياه الجنس البشريّ، وأراد أن يقع في شَرَك موتنا» (غريغوريوس الكبير). «وعندما أُجبِرَ سيّدنا على دفع الجزية، أراد أن تكون قطعة النقود اللازمة لذلك في فم سمكة، لكي يكون الإكتوس رمزًا للإنسانيّة... وممّا لا شكّ فيه أنّه لم يدفع الإستار لأنّه ابنٌ لله - فالملوك لا يفرضون ضرائب على أبنائهم - بل لأنّه إنسان» (أوريجانيس). «فبالسمكة يتقدّس السمك. لأنّه، لو لم يكن المسيح إكتوس، لما قام من بين الأموات» (القدّيس سفيريان Saint Sévérien).

٢ - السمكة ترمز إلى عمل الله الخلاصيّ. فكلمة إكتوس تعني يسوع المسيح ابن الله مخلّص. وكثير من النقوش الحجريّة للسمكة كُتِبَ عليها ΙΧΘΥC ΖΩΝΤΩΝ أي: «إكتوس مخلّص البشر» (أو مخلّص الأحياء). وقد رأى الآباء في السمكة التي اصطادها طوبيّا من نهر دجلة ليحرّر سارة من الروح الشرّير، ويعيد البصر إلى أبيه، صورة مجازيّة واضحة لعمل يسوع الخلاصيّ. «وعن السمكة (الإكتوس) التي تعني المسيح، نقرأ في كتابات آباء العهد القديم أنّ طوبيّا أخذها من نهر دجلة، ونزع مرارتها وكبدها ليحمي امرأته سارة وينير بصر أبيه طوبيّا الأعمى. فبأحشاء السمكة طُردَ الشيطان من الفتاة سارة التي ترمز إلى الكنيسة، وزال عمى طوبيّا» (القدّيس أوبتات). «والسمكة التي حملت في فمها الإستار هي صورة للمسيح الذي بذل نفسه إكتوسًا لخلاص العالم أجمع» (مخطوط من شمال أفريقيا كاتبه مجهول). «فمَن منكم إذا سأله ابنه سمكة يعطيه حيّة؟ والمسيح

سمكة... وُضعَ على جمر الآلام... لكنّ هذه السمكة تحوّلت في نظر اليهود إلى حيّة بحسب قول الربّ: كما وقع موسى الحيّة في البرّيّة، كذلك يُرفع الابن... فاليهوديّ يرى المسيح حيّة لأنّ العين الكافرة لا تستطيع أن ترى الله والتقوى» (القدّيس بطرس الواعظ). أمّا عن السمك المشويّ، فقد رأى فيه الآباء صورة للمسيح المتألّم. «لأنّه صار كالمشويّ في محنة آلامه» (غريغوريوس الكبير). «والسمك المشويّ هو المسيح المتألّم» (أوغسطينس). «وهو يقول لملوك الأجواق الملائكيّة: تعالوا إذًا نجد في السمك الضحيّة الروحيّة، ألا وهي مخلّصنا، الكاهن الأعظم» (القدّيس سفيريان). «وأعطوه قطعة سمك مشويّ وشهد عسل (لوقا ٢٤/٤٢). فلنقدّم نحن أيضًا هذا الطعام دائمًا... لأنّ فيه إيماننا، وفيه آلام المسيح وقيامته، وفيه تعبيرًا كاملًا عن حياتنا، لأنّنا نتألّم لآلامه، ونفرح لقيامته. فنقدّم له سمكًا مشويًّا تعبيرًا عن آلامه، وشهد عسل تعبيرًا عن قيامته» (أوسابيوس الحمصيّ المزعوم Pseudo-Eusèbe d'Emèse).

٣ ـ السمكة ترمز إلى المسيح في الإفخارستيّا. فقد كتب بكتوريوس Pectorius على قبره في مقبرة أوتون Autun (رومة): «خذ الغذاء اللذيذ من ربّ القدّيسين، كُل واشرب وامسك الإكتوس بين يديك». وعلى قبر الأسقف أبرقيوس Abercius d'Hieropolis نجد النصّ التالي: «... كان الإيمان يقودني في كلّ مكان، وفي كلّ مكان أعطاني إكتوسًا لأتغذّى. سمكة من النبع العظيم الصافي، اصطادتها عذراء قدّيسة، وصارت على الدوام تقدّمها للأصدقاء ليأكلوها...». وفي كثير من الرسوم، نجد الخبز الإفخارستيّ وبجانبه السمك أو سمكة (شكل ٣). فقد رأى الآباء في معجزة تكثير الخبز والسمك، خصوصًا عند يوحنّا، إشارة إلى الإفخارستيّا. «هذا ما فعلته السمكة الكبيرة المسيح الذي تألّم، فقد شفى مريم المجدليّة وأخرج منها سبعة شياطين، وأخرج من السمكة الجزية ودفعها عنه وعن بطرس، وأعاد النور لبولس الأعمى، وأطعم من ذاته تلاميذه على الشاطئ، وقدّم نفسه إكتوسًا لكلّ العالم» (في وجود الله ونبوءاته، مخطوط من شمال أفريقيا لكاتب مجهول). «وصنع الله لتلاميذه السبعة وجبةً من

السمك الذي رأوه موضوعًا على الجمر بجانب الخبز. فالسمك المشويّ هو المسيح، وهو أيضًا الخبز النازل من السماء. والكنيسة تنتمي إليه تجسّديًا لتنال نصيبها من السعادة الأبديّة» (أوغسطينس). وتبرهن الأبحاث الأثريّة على أنّ رمز السمكة الإفخارستيّ انتشر في كثير من البطريركيّات طوال القرنين الثالث والرابع. فتارة نرى الخبز والسمك على مائدة العشاء السرّيّ، وتارة نجد السمكة بجانب الخبز والخمر ـ أو تحملهما.

٤ ـ السمكة ترمز إلى المسيح مؤسّس المعموديّة. لقد تحدّثنا كثيرًا عن القدّيس إقليمنضس الإسكندريّ، لأنّه أوّل مَن تكلّم عن السمكة رمزًا للمسيحيّين. وقد عبّر من خلال كلامه عن ارتباط الإكثوس بالمعموديّة. «ليكن لديكم إذًا خواتم تحمل صورة حمامة أو مركب تدفعه ريح شديدة أو كنّارة كالّتي كان بوليقراطس Polycrates يعزف عليها، أو مرساة كالّتي كان سيليقُس Selecus ينحتها. وإذا رأينا في أختامكم صيّادًا، نتذكّر الرسول والأولاد الذين يُخرجهم من الماء. لنمتنع عن رسم الأصنام التي يُحظّر علينا اتّباعها، أو رسم السيف أو القوس لأنّها لا تناسب الساعين للسلام، أو رسم جرّة خمر لأنّها لا تليق بمَن يمارسون ضبط النفس... كثير من الفاسدين لديهم صور أولاد أو نساء عُراة. فإذا لم يرغبوا في تنقية خيالهم بالاقتراحات الودودة، عرّضوا أنفسهم للهلاك الأبديّ»[٩]. وهكذا ارتبطت السمكة منذ البداية برسالة الصيّادين من تلاميذ المسيح. «وكما يُخرج الصيّاد السمك من البحر، تُخرجنا كلمة الله من الظلمة» (أوريجانيس). «ونحن نولد في الماء سمكًا صغيرًا بالمسيح، ولا نستطيع أن ننال الخلاص، إن لم نبقَ فيه. وهكذا يصير المختارون سلالة سماويّة للإكثوس الإلهيّ، وسمكًا صغيرًا يولد في الماء الذي ينبع من الصخرة التي هي المسيح، فيصيرون شبيهين به، ثابتين في فضائله، وينالون من النبع الذي لا ينضب العلم والحكمة الأبديّة» (طرطليانس)[١٠]. وفي المعموديّة، «تدخل السمكة المياه

(٩) إقليمنضس الإسكندريّ: المربّي، الكتاب الثالث، الفصل ١١.

(١٠) في المعموديّة، الفصل الأوّل.

بالصلوات التحضيريّة، لكي يصير ما أسميناه ماء السمكة حوضًا» (أوبتات). «إنّ السمكة المولودة من الماء أتت المعموديّة» (أوريجنس Orientus أسقف إلفيرا Elvire)[١١]. لهذا، دأب الفنّانون على زخرفة أجران المعموديّة بالسمك.

## من السمك إلى الصليب

لقد كان الفنّ وسيلة للتعبير عن إيمان جماعة من المؤمنين. ومن خلال تتبّعنا لتطوّر رمز الإكتوس، يمكننا أن ندرك العلاقة الجوهريّة القائمة بين الواقع والشكل المرسوم، وكيف يؤثّر الواحد في الآخر. وفي القرن الخامس اختفت السمكة من الرسوم المسيحيّة، ومنع آباء المجامع في ذلك العصر استعمال الرموز، وحدّدوا قوانين للأيقونات، لأنّ الدور الذي قام به الإكتوس زال في ظلّ دولة تتمتّع بالحرّية الدينيّة الكاملة، وصارت تنظر إلى المسيح على أنّه قائد وحاكم (الشكل ١٦). وجعل المسيحيّون يستعملون الصليب الفارغ رمزًا لهم بدل السمكة تعبيرًا عن المسيح المنتصر القائم من بين الأموات لأنّهم وجدوا فيه تعبيرًا أصدق عن إيمانهم بعد أن زال الاضطهاد. وقد ظلّ هذا الرمز مستعملاً حتّى يومنا هذا.

(١١) De Epithetis Salvatoris ...



الشكل ١
السمكة النسر على حجر تيمة





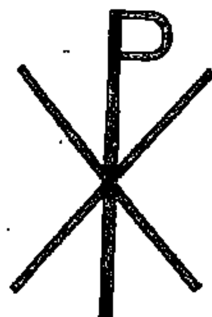
الشكل ٢
رسم جداري من اللياميس في رومة



الشكل ٣
سمكة تحمل الخبز الإفخارستي

I δρώσει γὰρ χθών, κρίσεως σημεῖον ὅτ' ἔσται.
H ξει δ' οὐρανόθεν βασιλεὺς αἰῶσιν, ὁ μέλλων
Σ άρκα παρὼν πᾶσαν κρίναι καὶ κόσμον ἅπαντα.
O ψονται δὲ θεὸν μέροπες πιστοὶ καὶ ἄπιστοι
Y ψιστον μετὰ τῶν ἁγίων ἐπὶ τέρμα χρόνοιο,
Σ αρκοφόρων ψυχὰς τ' ἀνδρῶν ἐπὶ βήματι κρινεῖ,
X έρσος ὅτ' ἄν ποτε κόσμος ὅλος καὶ ἄκανθα γένηται.
P ίψουσι τ' εἴδωλα βροτοὶ καὶ πλοῦτον ἅπαντα.
E κκαύσει δὲ τὸ πῦρ γῆν, οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν,
I χνεῦον, ῥήξει τε πύλας εἱρκτῆς ἀΐδαο.
Σ ὰρξ τότε πᾶσα νεκρῶν, ἐς ἐλεύθερον φάος ἥξει.
T οὺς ἁγίους, ἀνόμους τε τὸ πῦρ αἰῶσιν ἐλέγξει.
O ππόσα τις πρήξας ἔλαθεν, τότε πάντα λαλήσει.
Σ τήθεα γὰρ ζοφόεντα θεὸς φωστῆρσιν ἀνοίξει.
Θ ρῆνος δ' ἐκ πάντων ἔσται, καὶ βρυγμὸς ὀδόντων.
E κλείψει σέλας ἠελίου, ἄστρων τε χορεῖαι.
O ὐρανὸν εἱλίξει, μήνης δέ τε φέγγος ὀλεῖται·
Y ψώσει δὲ φάραγγας, ὀλεῖ δ' ὑψώματα βουνῶν.
Y ψος δ' οὐκέτι λυγρὸν ἐν ἀνθρώποισι φανεῖται.
I σά τ' ὄρη πεδίοις ἔσται· καὶ πᾶσα θάλασσα
O ὐκ εἰς πλοῦν ἕξει· γῆ γὰρ φρυχθεῖσα κεραυνῷ
Σ ὺν πηγαῖς ποταμοί τε καχλάζοντες λείψουσιν.
Σ άλπιγξ δ' οὐρανόθεν φωνὴν πολύθρηνον ἀφήσει,
Ω ρύουσα μύσος μελέων καὶ πήματα κόσμου.
T αρτάρεον δὲ χάος τότε δείξει γαῖα χανοῦσα.
H ξουσι δ' ἐπὶ βῆμα θεοῦ βασιλῆες ἅπαντες.
P εύσει δ' οὐρανόθεν ποταμὸς πυρός, ἠδέ γε θείου.
Σ ῆμα δέ τοι τότε πᾶσι βροτοῖς ἀριδείκετον, οἷον
T ὸ ξύλον ἐν πιστοῖς τὸ κέρας τὸ ποθούμενον ἔσται·
A νδρῶν εὐσεβέων ζωή, πρόσκομμα δὲ κόσμου,
Y δασι φωτίζον κλητοὺς ἐν δώδεκα πηγαῖς.
P άβδος ποιμαίνουσα σιδηρείη γε κρατήσει.
O ὗτος ὁ νῦν προγραφεὶς ἐν ἀκροστιχίοις θεὸς ἡμῶν
Σ ωτήρ, ἀθάνατος βασιλεύς, ὁ παθὼν ἕνεχ' ἡμῶν.

الشكل ٤
نصّ أكروستيش كما نقله أوسابيوس البامفيلي



الشكل ٥




الشكل ٦
نقش قبر ليفيا بريميتيفا

D M
M · AVRELIO · ER
MAISCO
BENE MERENTI
QVEN OMNES SODALES
SVI QVERVNT

الشكل ٧
كتابة قبر مرقس أوريليوس

L · SEPTIMIVS SEVERINVS AVG · LIR ·
FECIT MONIMENTVM A SOLO CVM
AGELLO CONCLVSO · SIBI · ET SVIS
LIBERTIS LIBERTABVSQVE POSTERIS
QVE EORVM · HABET AVTEM AGELLVS
CONCLVSVS LATITIAE · P · L XXV
LONGITIAE P CXXXXVIII H · L · E · N · H ·

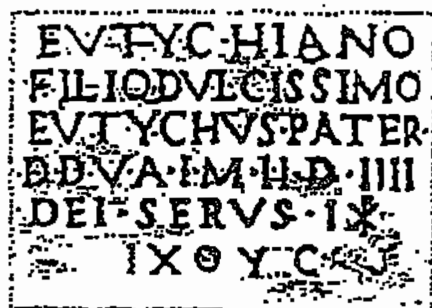
الشكل ٨
كتابة قبر سبتيمُس سافيرنس



الشكل ٩
شاهد قبر قولونس

IXΘ Y C
I POSTVMIVS EVTHENION FIDELIS QVI GRATIA SANCTA CONSECVTVS
X [illegible] HORA REDDIT DEBITVM VITAE SVAE [illegible]
Θ ANNVS [illegible] ET DEPOSITVS [illegible]
Y ANIMA [illegible] SANCTOS IN PACE [illegible] BENEMERENTI POSTVMI [illegible]
C N [illegible] FESTA AVIA IPSIVS

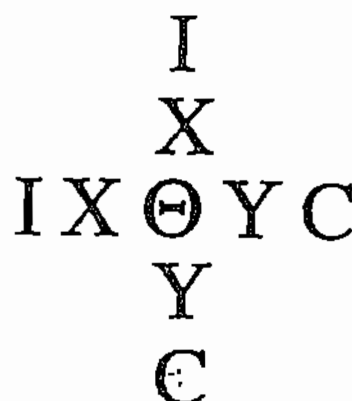
الشكل ١٠
كتابة على قبر بستوميوس




الشكل ١١
كتابة على قبر أوطيخيانس



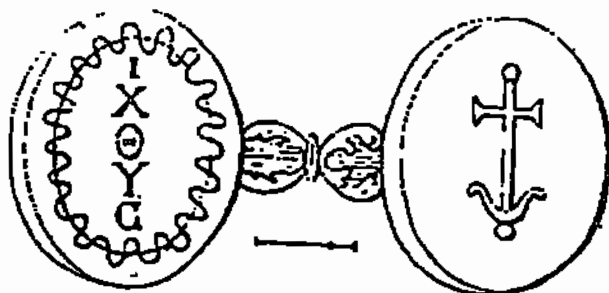
الشكل ١٢
كتابة قتيلقو




الشكل ١٣
كتابة على حجر في قضاء حوران




الشكل ١٤
تاج عمود في بلدة القريتين




الشكل ١٥




الشكل ١٦
الإكثوس على العرش

# المجتمع المصريّ من خلال «قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصريّة» لأحمد أمين

## ـ دراسة حضاريّة ـ

الدكتور يوسف أبو نَجم(٥)

## مقدّمة

وُلد أحمد أمين في الأوّل من تشرين الأوّل سنة ١٨٨٦، أي بعد نحو أربع سنوات على الاحتلال الإنكليزيّ لمصر. وقد نشأ في بيئة يسودها جوّ من الكبت والاستقلال بفعل هذا الاحتلال. إلّا أنّ ذلك لم يمنعه من ملاحظة بعض حسنات الوجود الإنكليزيّ في بلاده على الرغم من السيّئات الكثيرة: فقد سمح هذا الوجود باتّصال المصريّين «بالإفرنج» ممّا أدّى إلى تسلُّل «النمط» الأوروبّيّ إلى البلاد. لكن كان لهذا الاتّصال سيّئاته كذلك إذ إنّ النمط الأوروبّيّ راح يتغلغل في المجتمع على حساب العادات والتقاليد المصريّة المحلّيّة التي بدأت تضمحلّ لتفسح له في المجال. وقد برزت على الأثر ردّاتُ فعلٍ كثيرةٌ ومتنوّعةٌ، كان أبرزها حركة الإصلاح.

ولمّا كان أحمد أمين مُتعلّمًا ومُنفتحًا على الفكر الأوروبّيّ، لم يستطع التزام موقف الحياد أو اللامُبالاة تجاه ما يجري في المجتمع المصريّ. ونظرًا إلى كونه مُتعلّمًا، لم يسعه إلّا المشاركة في إصلاح المجتمع. لكن

(٥) أستاذ في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة ـ الفرع الثاني، الجامعة اللبنانيّة.

هذا لم يمنعه من البقاء واضح الرؤيا ليلاحظ تراجُع سطوة العادات المصريّة أمام نمط الحياة الإفرنجيّ الذي راح يحلّ محلّها تدريجًا.

من هنا استوحى أحمد أمين كتابه[1] ـ موضوع دراستنا: فقد خشي على أُسس المجتمع أن تضيع وتزول بفعل العادات الأوروبيّة التي غزت المجتمع المصريّ. فحاول، في كتابه، جَمْعَ ما علق بذاكرته من العادات والتقاليد المصريّة عَلَّهُ بذلك يحفظ ـ ولو ذكرى ـ نمط حياة المجتمع المصريّ القحّ.

كذلك، أراد المؤلِّف أن يكون كتابه نداءً إلى المؤرّخين الذين «تركوا» و«أهملوا[2]» تاريخ الطبقات الشعبيّة ولم يلتفتوا إلّا إلى تاريخ الأرستقراطيّين وتقاليدهم.

أمّا بالنسبة إليه، فإنّ العادات والتقاليد الشعبيّة قيّمة وغنيّة بالمعطيات: لا بل إنّها وجه الأمّة الحقيقيّ.

هكذا، ومن خلال عناوين محدَّدةٍ متنوّعة المواضيع، يحاول أحمد أمين أن يُبيِّن للقارئ التغيُّرات التي طرأت على العادات والتقاليد المحلّيّة بفعل تَلاقُحها مع نمط جديد هو النمط «الإفرنجيّ» أو الأوروبّيّ. ويبدو المؤلِّف راضيًا عن دخول هذا النمط الجديد مجتمعَه لا بل يراه مفيدًا، ما دامَ لم يمسَّ الركائز الأساسيّة للمجتمع. إلّا أنّه يلاحظ أنّ المصريّين غالبًا ما يقصّرون عن فهم واستيعاب هذا النمط.

أمّا بحثُنا، فإنّه يتناول العادات والتقاليد المصريّة كما يقدّمها لنا أحمد أمين في قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصريّة، ويستخلصها بغية استخراج خصائص الحياة المصريّة.

لذلك، وانطلاقًا من العناوين المتنوّعة، يبرز لنا توزيعٌ للمواضيع

(١) أحمد أمين: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصريّة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٣.
(٢) قاموس: المقدّمة.

المُعالَجة يؤدّي بنا إلى نقاط عديدة أساسيّة تتداخل في المجتمع المصريّ.

وقد اخترنا من هذه النقاط ناحيتي الدين والحياة الاجتماعيّة لأنّهما المجالان الأساسيّان اللذان عُني بهما صاحبُ الكتاب، لا بل إنّهما سبب وضعه.

## أوّلًا: الدِّينُ

يوضح المؤلِّف في مقدّمته أنّ موادّ قاموسه، المرتَّبة مقالات، شكّلت مادّة لبرنامج إذاعيّ تقدّمه الإذاعة المصريّة. وليس من قبيل المصادفة أن يبدأ المؤلِّف قاموسه بمادّة «الإبرة»، إذ إنّها عنصر شديد الأهمّيّة في المعتقدات والخرافات المترسّخة في الفكر الجماعيّ لدى المصريّين. وهكذا، كان المصريّون يمتنعون عن بيع وشراء الإبر بعد العصر، يقول أحمد أمين:

«وأساس ذلك عندهم خرافة شائعة، وهي أنّ الملائكة الموكلة بقسمة الأرزاق تنزل بعد العصر، فتقسم الأرزاق بحسب الحالة التي يرون عليها الإنسان، فإذا كان في سعة من العيش زادته سعة، وإن كان في ضيق أعطته على قدره، وهم يعتقدون أنّ حرفة الخياطة من أبأس الحرف وأفقرها، فهم يكرهون أن تراهم الملائكة على هذا البؤس فترزقهم على قدر بؤسهم، فحرّموا من أجل ذلك الخياطة وبيع الإبر بعد العصر[٣]».

كما كان بعض المصريّين يعتقدون أنّ الخياطة في الليل تضرّ بالموتى وتسيء إليهم، فيمتنعون عنها بعد غياب الشمس.

فاختيار مادّة «الإبرة» لبدء القاموس يدلّنا على عمق تأثير المعتقدات الخرافيّة في المجتمع المصريّ الذي طُبِعَ عميقًا بها. وهو أيضًا دليل على الهاجس الأساسيّ الذي يشغل بال المؤلِّف عندما يفكّر في العادات المصريّة البحتة: إذ ما من شيء لافت مثل تعلّقهم بخرافاتهم، ممّا يثير خوف المؤلِّف منها على حياة المصريّين الدينيّة.

(٣) قاموس: الإبرة.

سنحاول هنا أن نعرض كيفيّة تعاطي المصريّين مع دينهم، ثمّ ندرس تأثير المعتقدات الخرافيّة على حياة المصريّين الدينيّة.

### أ - الدين في حياة المصريّين اليوميّة

لسنا بحاجة إلى التعمّق في البحث عن المظاهر الدينيّة في حياة المصريّين لأنّ كلّ ما في المجتمع يُظهِر جوًّا دينيًّا طاغيًا. فالجوامع شامخة في كلّ الشوارع، والناس يقرأون القرآن في منازلهم ودكاكينهم لينالوا بركة الله. كما أنّ حياتهم تزخر بأعمال البرّ والإحسان والمظاهر الدينيّة، وبخاصّة خلال شهر رمضان: الإحسان، الزكاة، الإمساك، زيارة الأضرحة وكثير غيرها... فضلاً عن أهمّيّة الحجّ كركن أساسيّ من أركان الدين. فكان المرء، عند عودته من الحجّ، يُحتفى به ويُطلَق عليه اسم «حاجّ» تكريمًا له. وكان هذا اللقب يلازمه كلّ حياته ليذكّرهُ بحجّه. ومن معتقدات المصريّين الدينيّة الأساسيّة، كمسلمين، «بعث» الأموات والدينونةُ.

من ناحية أخرى، تقوم المرحلة الأولى من التعليم الدينيّ، في حدّها الأدنى، على حِفْظ القرآن في «الكُتّاب». لكنّ التلاميذ لم يكونوا مندفعين ولا متحمّسين إجمالاً، وبخاصّة بسبب «الفَلْقة» التي كانت تقتل كلّ رغبة لديهم في الحفظ. حتّى إنّ أحمد أمين نفسه يحفظ في رِجْله أثرًا «طويلاً» لها، كما أنّ فكرة الهروب من الكُتّاب قد راودته غير مرّة[4]. أمّا المدرّس «الفقيه» فكان يجهل الكتابة - أو لا يحسنها - ممّا يُحيل درسه مُجرّد تلقين صوتيّ. وهكذا بقيت الثقافة الدينيّة للكثيرين من المصريّين مقتصرة على حفظ القرآن إضافة إلى شعائر الصلاة.

قليلون هم التلاميذ الذين كان لديهم القدرة والصبر الضروريّان لإكمال دراستهم طوال عشرين سنة في الأزهر، مركز الحياة الدينيّة والثقافيّة. لكنّ «العلماء» فيه لم يكونوا دومًا على المستوى المطلوب:

«وكان العلماء ينصّبون أنفسهم مدرّسين فإذا سمعهم الطلبة فإمّا أن

(٤) أحمد أمين: حياتي، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٥٩، ص ٤٥.

يقرّوهم على تدريسهم أو يقيموهم من أمكنتهم[٥]».

أو كانت شروحاتهم معقّدة صعبة، فلا يستفيد الطلبة في كلا الحالتين. وهكذا كانت أساليب التعليم ونشر الثقافة عقيمة لا بل تشكّل عقبة في وجه التعليم بدلاً من أن تسهم في تسهيل المهمّة؛ فنقرأ ما يلي:

«ويجلس الشيخ... ويقرأ درسه في كتاب، ويطيل ويعيد في كلّ جملة ويفتّتها تفتيتًا. والكتاب عادة عبارة عن متن وشرح وحاشية وقد يزاد على هذا كلّه تقارير. وفي كلّ كلمة تتوالى على الشيخ الأسئلة، قلّما كان حصيفًا استطاع أن يجيب عليها[٦]».

إنّما رغم الانطباع الذي يثيره فينا أحمد أمين عن الأزهر في أيّامه، فهو لا يتوانى عن مدحه مُعدِّدًا حسناته:

«... رفع راية الثقافة يوم حوربت الثقافات حتّى انكمشت» ... وأنّ منهجه في التدريس يعلّم طلبته الصبر والدقّة. فلا يقبلون من العبارات إلّا ما كان دقيقًا منطقيًّا، مركّزًا[٧]».

إلّا أنّنا نلاحظ تناقضًا هنا بين موقف أحمد أمين وموقف بعض الأدباء المعاصرين له (مثل نجيب محفوظ وغيره) الذين يدينون انغلاق وعقم النظام التربويّ في الأزهر[٨].

لكنّ هذا لم يمنع تدفّق الطلّاب بأعداد كبيرة نحو الأزهر: يأتونه من كلّ أنحاء مصر. لم يكن الشعور الدينيّ منذ بداية القرن التاسع عشر هو السبب الأساسيّ الذي جذبهم نحوه، بل الهرب من السخرة والجنديّة: فالمجاورون كانوا معفيّين منهما[٩].

(٥) قاموس: الأزهر.
(٦) قاموس: الأزهر.
(٧) قاموس: الأزهر.
(٨) نجيب محفوظ، فضيحة في القاهرة، الكتاب الذهبيّ، نادي القصّة، العدد الثاني عشر، نوفمبر سنة ١٩٥٣، ص ٣٨.
(٩) نجد الفكرة عينها في: *L'Egypte d'aujourd'hui, permanence et changements*, 1805-1976, Editions du C.N.R.S., Paris, 1977، ص ٣٥.

مهما يكن، فإنّ أحمد أمين يرى أنّ هناك قاسمًا مشتركًا بين «الكُتّاب» والأزهر ألا وهو انعدام النظافة. فكان عدّة طلبة يأكلون في الصحن نفسه ويغتسلون (يتوضّأون) في بِرْكة المسجد الكبيرة، ممّا يسهّل انتقال عدوى الأمراض. وقد أدّى ذلك إلى وفاة بعض الطلّاب. من هنا شاع بين سكّان القاهرة «أنّ من الأزهر ينتشر الجرب[١٠].»

لكنّ هذه الأمور وغيرها من المسائل الأساسيّة لتفتّح الفكر ووَعْيه كانت تُخنَق تحت شعار المحافظة على الدين. ويعطي أحمد أمين مثالًا على ذلك انتقاد المصريّين لمحمّد عبده عندما أبْطَلَ الميضأة الكبرى ووضع مكانها الحنفيّات:

«فادّعوا أنّه أذهب البَرَكة من الأزهر، وقاموا عليه وانتقدوه[١١].»

وهكذا، يلاحظ المؤلّف تعلُّق المصريّين بمظاهر الممارسة الدينيّة وتَرْكَهم جوهَرَها. إنّ حجاب الدين يخفي كلّ وضوح لديهم ويمنعهم من وَضْع كلّ أمر في نصابه: فيتعلّقون بكلّ إرادتهم بتقاليدهم، مهما كانت نتائجها سيّئة، ويرفضون كلّ جديد حتّى ولو كان مفيدًا. وعليه، يُدخِلون في الدين ما ليس منه: فهم لم يستطيعوا تقبُّل فكرة إزالة الميضأة، فأصبحت عندهم ضرورةً للصلاة، وكلّ تعرُّض لها هو بالنسبة إليهم تعرُّض للدين. كذلِكَ الأمر بالنسبة إلى أهمّيّة الختان عندهم[١٢]. أمّا تلاوة القرآن فقد بعدت كثيرًا عن فكرة الصلاة والتبرّك، حين وجد فيها الكثيرون مهنة مُربحة: فراحوا يتلون القرآن في البيوت والدكاكين وحتّى في الطرقات إذا اشتدّت بهم الحاجة[١٣]. كما اعتقد الكثيرون أنّهم ببنائهم جامعًا أو سبيل ماء، فإنّ خطاياهم تُغفر لهم.

وأكثر ما يتجلّى ابتعاد المصريّين عن المفهوم الدينيّ الصحيح في

(١٠) قاموس: الأزهر.
(١١) قاموس: الأزهر.
(١٢) قاموس: للختان.
(١٣) قاموس: تلاوة القرآن.

«المولد» حيث يتحوّل العيد إلى مناسبة «للتجارة» و«الشعوذة» و«السُّكر»[١٤] وينسى الناسُ المعنى الدينيّ الحقيقيّ ولا يهتمّون إلّا بمظاهر الفرح فيه.

في أثناء عرض مظاهر الحضور الدينيّ في حياة المصريّين، نلاحظ الالتصاق الحميم بين تصرُّفات الأفراد والإسلام: فالدين هو المركز الذي يجذب نحوه كلّ الأفعال. إنّه الدافع إلى القيام بعملٍ ما أو الابتعاد عن آخر:

«وإذا نظرتَ إلى بيوت المصريّين القدماء رأيت الحريم منفصلًا عن مواضع الرجال، لما يعتقدونه في الإسلام من الحجاب...[١٥].»

لا بل وصل تأثير الإسلام إلى أبعد بكثير من هذه الأمور، إلى الأمور التافهة في حياة الأفراد. فنقرأ عند أحمد أمين في سيرته الذاتيّة[١٦] أنّ والده لم يكن يشتري زهورًا غير النرجس لتزيين المنزل، وذلك لا علاقة له لا بحبّه لهذه الزهرة بخاصّة ولا لذوقه؛ بل ـ على ما يعتقد المؤلّف ـ لأنّه قرأ «حديثًا» يمدح النرجس كواقٍ من داء الجَنْب.

إذا كان صحيحًا أنّ المصريّين مواظبون على شعائر دينهم الأساسيّة فإنّهم مركّزون على الشكليّات؛ إنّهم أسرى عاداتهم المرتبطة بالدين. وإذ يعرض أحمد أمين لهذه العادات فإنّما يكشف النواحي غير الدينيّة في الدين، في محاولة لإفهام الناس أنّ حرارة الإيمان إنّما تكون في القلب وليس في شعائر يكرّرونها ـ أحيانًا كثيرة ـ لاشعوريًّا. فهو يحاول الحدّ من اندفاعهم الدينيّ اللاشعوريّ الذي يجعل منهم مجرّد آلات تتمّم شعائر من دون أيّ تفكير ليوقظ فيهم المنطق: وتلك مهمّة عسيرة. وعليه نلاحظ أنّ أحمد أمين يبدأ كلّ مقالة لها علاقة بالدين بعَرْض الفكرة الخاطئة التي كوّنها المصريّون حول هذا المظهر أو ذاك من دياناتهم. ففي مقالة «مولد السيّد» يبدأ كما يلي:

«يقام في طنطا كلّ عام مولد كبير، تجتمع فيه حلقات الذكر، وأهل

(١٤) *L'Egypte d'aujourd'hui*، ص ٣٤.
(١٥) قاموس: الدين.
(١٦) حياتي، ص ٥٠.

الدعارة والخلاعة، والطبل والزمر، وتجّار المأكولات، وعلى الأخصّ الحمّص والحلاوة وحبّ المزيز[17].»

كذلك نقرأ في مطلع مقالة «الضريح»:

«هو عبارة عن تركيبة مربّعة أو مستطيلة من الخشب أو النحاس، توضع على قبور الأولياء الصالحين. ومن الأسف أنّ ليس كلّ مَن وُضع عليه ضريحٌ يكون وليًا صالحًا فقد يكون وليًا صالحًا يقولون، وقد يكون غير ذلك[18].»

ولا يفوتنا هنا استعمال المؤلّف كلمة «يقولون» التي يتّقي بها انتقادات المتعصّبين؛ فالذين يؤمنون بِوَليٍّ، صالحًا كان أم غير صالح، يؤمنون به بكلّ قواهم ويدينون كلّ مَن يتجرّأ على الشكّ فيه.

على كلّ، كان المؤلّف نفسه، في صباه، يمتنع عن إدخال المنطق في الأمور الدينيّة[19]؛ فقد كان الإسلام بنظره ـ آنذاك ـ من المُسلّمات التي لا مجال إطلاقًا للبحث فيها.

ب – الدين والخرافات

«الحقّ أنّ المصريّين يفوقون غيرهم في الخرافات والأوهام[20].» فهم يؤمنون بوجود الجانّ والشياطين القادرة على فعل أيّ شيء: إنّها تتدخّل في الحياة اليوميّة، تعشق أناسًا من البشر، تسيطر عليهم، تبني المدن ـ كتدمر[21] مثلًا... ويرى أحمد أمين أنّ هذا الاعتقاد عند المصريّين مَرَدُّه إلى طفولة كلٍّ منهم. إنّها نتيجة جهل تربويٍّ عند الوالدينَ الذين يُخبِرونَ أولادهم ـ لجعلهم ينامون! ـ حكاياتٍ وأخبارًا تدور حوادثها حول تدخُّل

(١٧) قاموس: مولد السيّد.
(١٨) قاموس: الضريح.
(١٩) حياتي، ص ١٢٨.
(٢٠) قاموس: الخرافات والأوهام.
(٢١) قاموس: الخرافات والأوهام.

الجانّ والشياطين في الحياة[٢٢]. وأحمد أمين نفسه، في حداثته، عرف هذه الأخبار والحكايات على لسان جدّته التي كانت تزوره من وقت إلى آخر وتروي حكايات فيها أخبار عن الشياطين وأعمالهم[٢٣]. أمّا القاموس، فلا يخلو من نماذج عن تلك الحكايات التي كان الأولاد يتلهّفون لسماعها:

«... وبعدين قال: يا ملك الزمان وحيد العصر والأوان، دا مرض الملكة مش من الأرض، دا مرضها من الجان، ... وقال: دواها ميجيش إلّا على بلبل الصباح. فقال السلطان: وفين بلبل الصباح؟ فقال له: في البستان المسحور، ورا السبع بحور... بصّ على الجنينة لقى غول داخل، فخاف وارتعش، قام جرى يدوّر على مطرح يستخبى فيه، واحتار ورجع تاني داخل الأوده اللي كان فيها واستخبّى ورا الباب، فالغول ضرب الحيطة وخبّط بإيده عليها، فانفتح فيها باب مسحور...[٢٤].»

كان المصريّ إذًا، ومنذ نعومة أظفاره، يخزن في لاوعيه كلّ المعتقدات التي تعود فتظهر عندما يشبّ، وتُسيِّر تصرّفاته. لذلك، كان يخاف أن يمشي وحيدًا في الليل، وهو الوقت المفضَّل لدى الجانّ والشياطين للقيام بأعمالها. كما كان يهرب من أيّ هرّ أسود وبخاصّة في الليل، ويحاول عدم إزعاجه وإن خطف له اللحم: فالهرّ الأسود ما هو إلّا جنّيّ مُتجسِّد!

إنّ درجة رسوخ هذه المعتقدات في العقليّة المصريّة كانت شديدة إلى حدّ أنّها سبّبت وفاة الكثيرين من الأشخاص؛ فإذا مرض أحدهم، كان أهله يظنّون أنّ مرضه ما هو إلّا إشارة من الجانّ تدلّ على عدم رضاها عنه. وبدلًا من أخْذِهِ إلى المستشفى - وكان الكثيرون يخشون المستشفيات - كان الأهل يقومون بشعائر يظنّون أنّها فعّالة لشفاء مريضهم. وغالبًا ما كان المرضى

(٢٢) نجد الفكرة نفسها عند نجيب محفوظ في السراب، لجنة النشر للجامعيّين، مطابع دار الكتاب العربيّ، د. ت.، ص ١٥. ونشير هنا إلى أنّ هذا الوضع ليس محصورًا بالمصريّين وحدهم، بل نجده لدى غالبيّة الشعوب.

(٢٣) حياتي، ص ٢٠.

(٢٤) قاموس: حدّوته.

يدفعون حياتهم ثمنًا لهذه الشعائر الباطلة. وقد كشف لنا أحمد أمين عن إحدى تلك الوصفات «الشفائيّة»! يقول:

«... إعتاد بعضهم إذا توهّم أنّ مرضه جاء من غضب الجنّ عليه، أن يذيب في الماء نوعًا من السكّر الأحمر، في إناء بعد صلاة العشاء ليلة الجمعة، ويأخذ المريض ذلك الإناء أو يُنيب عنه مَن يصعد به إلى سطح البيت وهو ساكت لا يتكلّم، ولا يلتفت وراءه وهو صاعد، ويقلب الإناء بما فيه على الأرض، ولا يذكر اسم الله وهو يُريقه، على الأقلّ، فقد يرضى عنه الجنّ فيشفى...[٢٥].»

غالبًا ما كان الناس يزورون الرجال أو النساء الذين لديهم سلطة تسخير الجانّ للقيام بما يطلبون منها. ولم يكن هؤلاء الأشخاص سوى دجّالين أو مجانين أو مجاذيب، وجدوا في ادّعائهم التعاطي مع الجانّ مهنة تدرّ عليهم أرباحًا طائلة. يقول عنهم المؤلّف:

«وقد يكون بعض هؤلاء مجانين أو مجاذيب. فهم يعلّلون جنونهم أو انجذابهم أو إتيانهم بالأعمال الشاذّة باتّصالهم بالله وملائكته[٢٦].»

كانت الخدمات التي تُطلَب من الجانّ تصل إلى أتفه الأمور الحياتيّة اليوميّة[٢٧]، ممّا يؤكّد لنا بساطة عقول المصريّين وجهلَهم وانعدامَ عمل الفكر لديهم وتعلُّقَهم الأعمى بهذه الشعائر. لا بل، كان هؤلاء الناس يقفون حائرين إذا ما قاموا بالشعائر المطلوبة منهم من دون أن تحقّق طلباتهم. أمّا إذا حدث، من قبيل الصدفة، أن «لبّى» الجانّ طلب أحدهم، فإنّ الشخص الذي قام بالوساطة بين الطالب والجانّ يَذيع صيتُه ويُسمّى «وليًّا». فتغصّ داره بالناس يجيئونه بالهدايا والتقدمات طالبين نعمته ووساطته لدى «جنّيه» لكي يرضى هذا الأخير القيام بما يُطلب منه. فعلى سبيل المثال، يقدّم لنا المؤلّف ما حدث مع أحدهم:

(٢٥) قاموس: جنّ.
(٢٦) قاموس: الخرافات والأوهام.
(٢٧) نجد مثالاً واضحًا عن هذه الفكرة عند نجيب محفوظ في السراب، ص ٦٨-٦٩.

«وحدث هذا للشيخ يوسف صاحب المقام المشهور، فقد تنبّأ مرّات بأحد المفيات أمام الوالي وصدق في تنبّؤه، فادُّعيت له الولاية وبُني له مسجد في شارع القصر العينيّ، ودُفن فيه، واعتُقد فيه[٢٨].»

تجدر الإشارة إلى أنّ كلّ «والٍ» ـ رجلًا كان أم امرأة ـ كان مختصًّا بنوع مُعيَّن من الجنّ:

«... هذه عليها أسياد سودانيّة، وهذه حجازيّة، وهذه مغربيّة. وهكذا[٢٩].»

كما تجدر الإشارة إلى أنّ كلّ شخص قادرٌ على تسخير الجانّ لخدمته، وذلك بعد إتمام ما يلي:

«ومَن أراد أن تخدمه الجنّ فإنّه يصوم أربعين يومًا في خلوة لا يأكل إلّا خبز الشعير والزبيب الأسود، ولا يأكل إلّا كلّ أربع وعشرين ساعة، ثمّ يتلو عزائم ويستحضر بها الخدّام، ...[٣٠].»

وهكذا، أدّى هذا الاعتقاد إلى نشوء طبقة في المجتمع المصريّ تضمّ أشخاصًا محترمين، لا بل مُقدَّسينَ، يوجّهونَ بآرائهم أعمال الناس. وقد تكون هذه الخرافات شكّلت الملجأ الذي يأوي إليه المصريّون إذ كانوا دومًا يحكمهم الغرباء: فللهرب من شعورهم بالدُّونيّة، ولتبرير عجزهم، نسبوا أمر كونهم دومًا محكومين إلى «القضاء والقدر». وعليه، إنّ المقالات التي تحدّثنا عن الخرافات تعجّ بألفاظ تدلّ على دَور «القَدَر» في حياة المصريّين، مثل «القضاء والقدر»، «البخت»، «الكتاب المخطوط»، «النجوم»، «الطالع»، «يد الطبيعة»، وكثير غيرها.

لا شيء إذًا، في العالَم، يمكن أن يقع أو يحدث «على طريق المصادفة»: إنّها «النجوم» و «السّيارات» و «القدر» تجتمع كلّها ضدّ

(٢٨) قاموس: جنّ.
(٢٩) قاموس: الأسياد.
(٣٠) قاموس: جنّ.

المصريّين. ولا فائدة إذًا من البحث عن دواء إذا أصاب المرض المزروعات لأنّها مشيئة «القدر» أن يصيبها المرض: إذا كانت الغلّة وفيرة فهذه مشيئة الله؛ وإذا كانت شحيحة، فتلك مشيئة الله كذلك. من هذه الزاوية، شَكَّلَ هذا المفهومُ الدينيُّ عقبةً في طريق التطوّر عند المصريّين. لذلك، ولمواجهة القدر - القوّة العظيمة التي تفوقهم - لجأ المصريّون إلى قوى تفوق قدرة البشر: الجنّ. فكانت الخرافات والشعائر المحيطة بها الملاذ الذي إليه يلجأون ليستمدّوا القوّة في مواجهة كلّ ما يتحكّم فيهم ويوجّه حياتهم. وكان كلّ نجاح - بفضل تدخُّل الجنّ! - يشكّل دليلًا على قوّتهم في مواجهة القدر.

خلال عرض هذه الآراء، نرى المؤلّف يتدخّل مباشرة ليرفض وليهاجم هذه الشعائر السطحيّة التي تعلّق بها الشعب ومارسها بإيمان عميق فيها.

وموقفه طبيعيّ نظرًا إلى تربيته الدينيّة المعمّقة والصارمة التي عرفها طويلًا في صباه. كما نجد تأثيرًا لآراء محمّد عبده الإصلاحيّة التي تهدف إلى العودة إلى أصول الإسلام، إلى القرآن، لتشذيب الدين من كلّ ما علق به من خرافات وتحويرات لا تمتُّ إليه بصلة. هكذا يرجع الدين إلى ما كان عليه عند انطلاقته، ديانة صحيحة بسيطة. وهنا يشدّد أحمد أمين على بساطة الدين كأنّه يبغي إبعاد القارئ عن التعقيدات الكثيرة التي أُدخلت فيه، فيقول: «... ومع ذلك يدخل فيه -[أي الإسلام] الوثنيّون أفواجًا لبساطته...[٣١]».

يرى المؤلّف أنّ الجنّ لا وجود لها إلّا عند ضعيفي العقل. وبفعل قراءة الكثير من كتب الخرافات التي تعجّ بها رفوف المكتبات، وسماع حكايات الجنّ وأخبارها، يصبح الناس أكثر وأسهل تقبُّلًا للخرافات. ولكن «... كلّ ذلك،وهم في وهم[٣٢]».

(٣١) قاموس: للدين.
(٣٢) قاموس: الزار.

ويهدف المؤلّف إلى التشديد على دَور التعليم في مَحْوِ الخرافات وأثرها: إنّ الجهل، جَهْل عامّة الشعب وبخاصّة النساء، سبب ذلك الاندفاع الأعمى نحو الخرافات. وهكذا يحاول أحمد أمين إبراز الدور التربويّ الهامّ للمرأة في تطوّر الأمّة. وحده تعليم الشعب هو الحلّ القادر على إزالة كلّ هذه العادات السيّئة:

«... وحدَه كلّها تزول تدريجيًّا مع العِلْم.

وبعبارة أخرى تزول مع زوال الجهل. ولذلك ترى أنّه كلّما أغرقت قرية من القرى في الجهل كثرت فيها الخرافات[٣٣].»

ذلك أنّ عقليّة الجاهل تشكّل المرتع الخصب لهذا النوع من الأفكار.

إلّا أنّ أحمد أمين يتخطّى هذا الحدّ ليردّ تعلّق الناس بالخرافات إلى اللاوعي عندهم. فالعقل المأخوذ بأخبار الجنّ قبل النوم سيولّد حُكْمًا، في المنام، أحلامًا حول الجنّ؛ ممّا يشير إلى أنّ اللاوعي يُضْحي مخزنًا لهذا النوع من الحكايات. وتأكيدًا لهذا الرأي، يخبرنا المؤلّف قصّة رَجُل لم يكن يؤمن بوجود الجنّ، ولكنّه شارك، في إحدى السهرات، في مناقشة حول هذا الموضوع؛ فاستيقظ في الليل، فجأة، مرعوبًا، يحسّ بأنّ حول سريره شياطين صغيرة تكلّمه. أمّا استنتاج أحمد أمين فكان:

«... وهذا من غير شكّ نتيجة لما كان من أحاديث قبل النوم، وهذا يدلّ على أنّ المخّ إذا شُغل بهذه الأشياء تراءت له وانعكست له صورة الأحاديث في نفسه[٣٤].»

يرفض المؤلّف إذًا الخرافاتِ والبِدَعَ، ويسعى إلى إقناع القارئ بالمنطق؛ وهذا الأمر يُعتبر مرحلة أساسيّة نحو فهم الدين: إنّه يحاول أن يجعل الناس يفكّرون في حقيقة دينهم.

وهكذا، يبدو لنا أحمد أمين من خلال مقالاته رجلًا تقيًّا وكذلك

(٣٣) قاموس: الخرافات والأوهام.
(٣٤) قاموس: تسخير الجانّ.

واضح الرؤية، غير مُنغلِق في المفاهيم الشمية للدين التي كانت سائدة في عصره. بل على العكس، إنّه يحاول في هذا الموضوع الدقيق أن يقوم بإصلاح أساسيّ لتطوُّر الأمّة: فالتكيُّف مع الحاضر وواقعه أمر طبيعيّ أكثر من العيش مع الأوهام المؤذية، الموروثة عن الماضي.

## ثانيًا: الحياة الاجتماعيّة

إستطاع أحمد أمين، بفضل مركزه كقاضٍ[٣٥]، أن يدرس حياة المصريّين الاجتماعيّة دراسة دقيقة، وكذلك أن يُسهم في إيجاد حلٍّ لبعضٍ من مشاكلها؛ ممّا سمح له بالتعاطي المباشر مع مشاكل المجتمع بعامّة ودراستها على الأرض. كذلك كان، في حياته الشخصيّة، قريبًا من فقراء محيطه وأغنيائه، فاستطاع أن يكوّن فكرة واضحة عن نظام حياة الأفراد في المجتمع. لكنَّ المؤلّف لا يدرس المجتمع من منطلق اجتماعيّ، بل أخلاقيّ، لذلك نقول إنّه يتناول في مؤلّفه «المجموعات» الاجتماعيّة لا «الطبقات» الاجتماعيّة.

### أ ـ المجموعات الاجتماعيّة

يقوم المجتمع المصريّ على ثُنائيّة تضع مجموعتين مقابل بعضهما البعض: الأغنياء والفقراء. إنّهما مجموعتان غير متجانستين على الإطلاق، يقدّمهما لنا المؤلّف ثنائيّةً ثابتة وفاعلة تضع مجموعةً مسيطِرة، مستغِلّة هي مجموعة الأغنياء في مقابل مجموعة أخرى مستَغَلّة هي مجموعة الفقراء.

☆ الأغنياء: وهم يجسّدون الانتهازيّة والكبرياء. يَرَوْنَ، من مواقعهم في قمّة الهرم الاجتماعيّ، في الفقراء خدّامًا بسطاء لهم. لكنّ أحمد أمين ينتقدهم بشدّة: فحياتهم لا يشغلها سوى النساء والمُسكِر. وهم يعيشون حياة بطالة ولا يهتمّون بما حولهم من بؤس. حتّى إنّ الاسم الذي عُرفوا به

---

(٣٥) حياتي، ص ١٣٤.

«الذوات» أصبح يحمل في طيّاته تلك المعاني التي تدلّ على «استهتارهم» في الحياة.

يقول أحمد أمين: «وهي كلمة تدلّ على إباحيّة واستهتار، وإفراط في الخمر والنساء، وما إلى ذلك[٣٦].»

كذلك شكّل الأغنياء تلك الأقلّيّة التي تحكّمت في أكثريّة الأراضي الزراعيّة في مصر. فأصبحت قيمة الإنسان في نظرهم مرتبطة بمساحة الأرض التي يملك: تزيد قيمته بزيادة مساحتها وتنقص بنقصانها. وانحصر همّهم في كيفيّة تأمين موارد غلّاتهم على مدار السنة ليصرفوها على تسلياتٍ لم يعرفها غيرهم، نظرًا لكلفتها. من هذه التسليات «جنينة الأزبكيّة» المشهورة حيث تكثر «نعوت الباكويّات والباشويّات وسعادتك...[٣٧].»

في هذه «الجنينة»، كان الأغنياء يصرفون بسخاء يدلّ على اللامسؤوليّة عندهم؛ ففي معظم الحالات، كانت أموال هؤلاء الأشخاص تَصِلهم من دون أدنى مجهود. هذا إن لم يكن هؤلاء من عائلات غنيّة وقد أمضوا صِباهم في جَوّ من الاستهتار، ممّا أدّى إلى نشوء فئة من الناس اعتادت الكسل والحياة السهلة، «الحرّة» و «العصريّة».

يشرح لنا أحمد أمين «حرّيّتهم» فيقول: «... فكانت جنينة الأزبكيّة مظهرًا لتلك الحرّيّة التي فهم الناس منها الفجور والخمور والحشيش والقمار[٣٨].»

إنّ أفضل ما يشرح تصرّف هؤلاء الناس هو التحوّل المفاجئ الذي طرأ على المجتمع والذي تُرجِم تحويرًا لا استيعابًا. هكذا، وفي مواجهة العَصْرَنَة، حَوّر المجتمعُ مفهوم الحرّيّة إلى فسق وفجور. وهذه ردّة فِعْل تظهر عند كلّ امرئ ـ تقريبًا ـ ينتقل فجأة وبسرعة من مستوًى إلى آخر أعلى

(٣٦) قاموس: الذوات.

(٣٧) قاموس: جنينة الأزبكيّة.

(٣٨) قاموس: جنينة الأزبكيّة. كما نجد فكرة «الحياة العصريّة» و«الحرّيّة» عند نجيب محفوظ في ضجة في القاهرة، ص ٢١.

منه. إنّه كذلك نتيجة قلّة النضج عند هؤلاء الأشخاص الذين يحكمون على الأمور من مظهرها الخارجيّ. فالمصرنة عندهم أن يلبس المرء الأزياء العصريّة!

عندما يصف لنا أحمد أمين تصبرُق هؤلاء الأشخاص، نلاحظ تركيزه على المظاهر الخارجيّة والاجتماعيّة التي بها يظهرون. كما نلمس سخريته منهم لأنّه يصفهم بغية إثارة سخرية القارئ من تصرّفاتهم:

«وأمّا في سلوكه فهو خافض للصوت؛ وإذا تكلّم ففي أناة ورقّة وإذا ضحك فعلى قانون وإذا مشى ففي تؤدة تامّة حتّى لا تختلّ هندسة ملابسه، وإذا رأى أمامه أرضًا مرشوشة عمل لها ألف حساب كيف يتخطّاها من غير أن ينال مركوبَه أذى ومن غير أن ينال أذياله مكروه، وإذا أكل فالأناقة التامّة من تصغير اللقمة والدقّة في نظافة أصابعه والمراعاة الدقيقة حتّى لا ينال ثوبه شيء ممّا يأكل ونحو ذلك[٣٩]».

كان الأغنياء يملكون معظم الأراضي الزراعيّة، لكنّهم كانوا منشغلين عن إدارتها بإشباع رغباتهم في حياتهم السهلة، لذلك سلّموها إلى وكلاء كانوا، في الغالب، شديدي القساوة ومُستغلّين إلى أبعد حدود. فتضاءلت زيارات المالكين لأراضيهم ممّا وسّع الهوّة بينهم وبين القرويّين عمّال الأرض. وهكذا، أسهمت الحياة المصريّة، إلى حدّ كبير، في تعميق الهوّة بين هاتين المجموعتين الاجتماعيّتين ـ الأغنياء والفقراء ـ بزيادة غنى الفئة الأولى وزيادة فقر الثانية.

على ضوء ما تقدّم أصبحت كراهية الفقراء للأغنياء مُزدوجة التبرير: لِظُلمهم إيّاهم أوّلًا واستغلالهم على يد الوكلاء، ولأنّهم يجسّدون الاحتلال والاستغلال الأجنبيّين. فمعظم الأغنياء يرسلون أولادهم إلى الخارج ليتعلّموا؛ كما كانوا في غالبيّتهم موظّفين في الحكومة، أي في خدمة الأجنبيّ المُحتلّ، بالإضافة إلى أنّ تصرّفاتهم لم تكن إلّا تقليدًا لتصرّفات الأجانب.

---

(٣٩) قاموس: لين البلد.

وعليه، يلاحظ أحمد أمين في هذا المجال، النظام الذي من خلاله تتحرّك العادات في المجتمع: فالفئة الرفيعة المستوى هي التي تفرض العادات على المجتمع. وذلك أمر طبيعيّ لأنّ كلّ الفئات في الهرم الاجتماعيّ تميل لا بل تطمح إلى تقليدها. ولذلك تنتقل العادات من «أعلى» إلى «أسفل».

كما يلاحظ المؤلّف أمرًا آخر يلفت الانتباه عند الأغنياء: التفاوُت الكبير بين ممتلكاتهم وذرّيّتهم، إذ غالبًا ما يكتفون بإنجاب ولد واحد، هذا إذا ما أنجبوا. ويقف المؤلّف مندهشًا عند المقارنة مع العائلات القرويّة التي قد تضمّ إحداها عشرة أولاد، على الرغم من فقرها، وانعدام مواردها الحيويّة الأساسيّة.

أخيرًا يرى أحمد أمين أنّ الأغنياء، رغم رخائهم، قلّما يُحسنون تربية أولادهم: «... وفي العادة لا يعرفون كيف يحسنون تربية أولادهم[٤٠].»

من ناحية أخرى، لم ينحصر استغلال الأغنياء بالفقراء، بل تعدّاهم إلى استغلال الخدمات العامّة:

«ومصلحة التنظيم تُعامِلهم أيضًا في الكنس والرشّ والنور معاملة ممتازة[٤١].»

ممّا يدلّ على قوّة نفوذهم الإداريّ. وهم، كذلك، يتحكّمون بأسعار المُنتَجات الزراعيّة. فكانوا يشترون الغَلّات بأسعار أدنى ممّا يدفعه القرويّون لأنّهم كانوا يشترون كلّ شيء في موسمه. وبعد أن يحتكروها طوال فترة موسمها، يُنزلونها إلى الأسواق خارج مواسمها بالأسعار التي يرتأونها.

كلّ ذلك أدّى إلى تغلغُل الاشتراكيّة في المجتمع المصريّ. فقد أدّى التفاوت المادّيّ بين الناس ـ إن في المداخيل أم في الثروات ـ إلى ظهور فئة غنيّة جدًّا وأخرى في غاية الفقر. وهذا ما أيقظ الإحساس بالاستغلال لدى

(٤٠) قاموس: الثلوات.

(٤١) قاموس: الثلوات.

الفقراء: فهم الذين يقومون بالأعمال المضنية بينما لا يلتفت أصحاب الأرض إلاّ إلى المنتوج من دون أيّ تقدير للمجهود الذي يقدّمونه. إذًا، أدّى صراع المجموعات الإجتماعيّة وتفاوُت الفروقات في المستوى المعيشيّ بينها إلى نشوء إيديولوجيّة سياسيّة وانتشارها في المجتمع المصريّ.

وقد عاش أحمد أمين ليرى الإصلاح الزراعيّ عام ١٩٥٢ يُحدّد ملكيّة الأفراد للأراضيّ بمئتيّ فدّان كحدّ أقصى. ممّا أدّى إلى إلغاء النفوذ السياسيّ والاجتماعيّ الذي كان يتمتّع بهما كبار المالكين. فنقرأ:

«... وقد زال كلّ ذلك في العهد الجديد[٤٢].»

وكذلك:

«... ولذلك بدأت تخفّ الفوارق شيئًا فشيئًا بين الأغنياء والفقراء. والناس سائرون في كلّ العالم إلى ذلك[٤٣].»

ه الفلاّحون: «تُعَدّ مصر بحقٍّ هِبة من هِبات النيل...[٤٤].» هكذا يبدأ أحمد أمين أحد أهمّ مقالاته «الفلاّح» بإبراز هذه الفكرة التي عُرِفَت منذ أيّام هيرودوت. ولا يزال الوضع الجغرافيّ لمصر، حتّى اليوم، هو الذي يفرض على المصريّين مهنتهم الأساسيّة، الزراعة، التي تُشكّل عماد الحياة في مصر. والوضع الجغرافيّ هذا هو الذي يفسّر كَون غالبيّة المصريّين مزارعين. صحيحٌ أنّ ذلك جعلهم خبراء في مجال الزراعة، إلاّ أنّه أبعَدَهم عن الانفتاح الفكريّ؛ إذ إنّ انشغالهم بالأرض والماشية جعلهم محدودي الفِكْر:

«إنّ أهل الريف طبعُهم كثيف، وأخلاقهم رذيلة، وذوقهم هيلة، وغناؤهم مزعجات. وذلك من كثرة مُعاشَرتهم للبهائم، ومُلازَمتهم لِثَيْل

(٤٢) قاموس: الذوات.
(٤٣) قاموس: الذوات.
(٤٤) قاموس: الفلاّح.

الطين وعدم اختلاطهم بأهل اللطافة، وامتزاجهم بأهل الكثافة كأنّهم خُلِقوا من طينة البهائم[٤٥].»

هذا القول، إن دلّنا على شيء، فعلى الرتابة التي كانت ـ ولا تزال ـ تتحكّم بحياة الفلّاحين. ويذهب المؤلّف إلى أبعد من ذلك، ليُبيِّن لنا كيف أنّ أسماءهم تعكس بغرابتها، غرابة طباعهم:

«كرارة، أبو هبل، كشك، عفن، شرماص، شلتوت، جحش، بعرور...[٤٦].»

كذلك، لا تخلو أسماء زوجاتهم من الغرابة:

«... بعرورة... زعبوطة، بطّة... سيسبان... زحلفة، طربوشة، شملاخة[٤٧].»

لم يستعمل الفلّاحون الآلات الزراعيّة الحديثة، إلّا أنّ ذلك لم يقلّل من مهارتهم في الزراعة. ويلاحظ أحمد أمين أنّ العِلْم الحديث والمكننة لم يُغْرياهُم. فهل كان ذلك دليلًا على رَفضهم للأجنبيّ الغريب الذي يتسلّل إلى مجتمعهم بواسطة مدنيّته المُغرية؟ أم كان ردّة فعل تجاه الأغنياء الذين اعتمدوا الآلات الزراعيّة الحديثة؟ أم، بكلّ بساطة، هو الجهل والانغلاق على الذات وعلى الماضي؟

«وقولهم: اللي يترك صنعة أبوه وجدّه يلقى وعده؛ يريدون بذلك الحضّ على احتراف حرفة الآباء والأجداد، فإنّ ذلك أجدى وأضمن للنجاح[٤٨].»

وكما أنّ الفلّاحين ظلّوا أوفياء لمهنة آبائهم، كان طبيعيًّا أن يظلّوا أوفياء كذلك للأدوات والأساليب الزراعيّة عينها التي استعملها آباؤهم؛

(٤٥) قاموس: الفلّاح.
(٤٦) قاموس: الأسماء والألقاب.
(٤٧) قاموس: الأسماء والألقاب.
(٤٨) قاموس: ليو.

وهذا ما يفسّر تعلّقهم «بالأنماط» التقليديّة، البدائيّة في الزراعة:

«... ولكنّهم مع الأسف يلتزمون الزراعة على الأنماط القديمة، ... فالآلات الزراعيّة لا تزال هي الساقية والشادوف، ولا يزالون في ريّهم وحرثهم ودرسهم وبذرهم يسيرون على القديم[49].»

ويصل جهل الفلّاحين حدًّا يقفون معه مُحتفرين أمام مزروعاتهم إذا ما أصابها مرض ما، من دون أن يجدوا لذلك تفسيرًا.

هكذا، كان الفلّاحون يعيشون حياة في غاية القساوة، يواجهون فيها، بصعوبة، المشاكل التي تعترضهم. بالإضافة إلى أنّ استغلال الأغنياء لهم ولمجهودهم كان يجعل دخلهم هزيلًا بحيث لا يكفي أحيانًا لشراء لقمة العيش. فبرزت لذلك «عادة»[50] جديدة: الجوع!

وهذه «العادة» الجديدة ولّدت طبقة واسعة هي طبقة الشحّاذين، الذين اتّخذوا الشحاذة مهنة لهم تُمكّنهم من العيش. لكنّها غالبًا ما كانت تصبح حالةً مرضيّة عند مُمتهنيها، وتشجّعهم على الكسل. ويلاحظ أحمد أمين أنّ هذه المهنة تطوّرت مع تطوّر العصر بدلًا من أن تزول وتختفي. فالتمدّن طاول الشحاذة كغيرها من مظاهر الحياة، فأصبح الشحّاذون يمارسون مهنتهم بين السيّارات وعلى أبواب الملاهي بعدما كانوا يستعطون في الطرق وعلى أبواب المنازل: «ومنهم في العصر الحديث مَن يتّخذ حِرَفًا شكليّة لا قيمة لها كالوقوف أمام السيّارات، وعند الخروج من الملاهي ونحو ذلك[51].»

أمّا المدخول فقد كان مضمونًا، وذلك بحسب تقديرات الشحّاذين أنفسهم:

«فهو يستطيع أن يسأل ألفي شخص فَهَبْ أنّ ألفًا وستمائة مسؤول قال

(49) قاموس: الزراعة.
(50) قاموس: بداية ونهاية.
(51) قاموس: الشحّاذون.

على الله. فيبقى أربعمائة يعطيه كلّ رجل قرشًاه فصير ماتي قرش[٥٢].»
كذلك، عندما ارتفعت الأسعار، «أصبح الشحّاذ يأنف أن يأخذ مليّمًا أو مليّمين[٥٣].»

وعليه، كانت حياة الفلّاحين قاسية ومتقلّبة، يردّون كلّ ما يحصل لهم إلى «القدر» ممّا يفسّر لنا حالة الانشراح الدائم لديهم وميلهم إلى المزاح. فبما أنّ القدر هو الذي يُسيِّر حياتهم فلا داعي للاهتمام بالمشاكل ولا حتّى للتفكير فيها. وهذا ما كان يعزّز روح اللامسؤوليّة فيهم. فكان مرحهم هو الدواء الذي زرعته الطبيعة في طباعهم لتساعدهم على نسيان قساوة الحياة. فكان الناس يجتمعون ليخبّروا بعضهم النكات والأخبار الطريفة.

كذلك، عرف الفلّاحون تسلية أخرى هي الاجتماع في المقهى للاستماع إلى «الشاعر» يروي لهم قصص الفروسيّة والشجاعة والبطولة كقصّة أبي زيد الهلاليّ وغيرها. وكان الحاضرون ينقسمون قسمين: منهم مَن يُؤيّد الفارس البطل، ومنهم مَن لا يؤيّده. وكانت هذه التسلية هي الأكثر شعبيّة والأقلّ كلفة. كما كانت تُوافِق ميل الفلّاحين إلى أخبار البطولة والحبّ الصادق.

إلّا أنّ بعض الناس لم يكتفوا بهذه التسلية البريئة، بل فتّشوا عن ملذّات أقوى؛ فتاهوا في عالَم الحشيش. وقد كانت هذه العادة شائعة كثيرًا في مصر، وبخاصّة في البيئات الريفيّة. وهي، إن دلّت على شيء، فعلى هروب المصريّين من عالَمهم إلى عالَم آخر حيث لا يعرفون إلّا السعادة، بعيدًا عن همومهم، وحيث يتحرّرون من القيود والأعباء التي تُكبِّلهم في مجتمعهم. إنّها هروب من الواقع بدلًا من المواجهة؛ فالحشيش يهدّئ الأعصاب بدلًا من أن يثيرها. وبتعاطيهم الحشيش، اختار المصريّون الهروب من وجه المصاعب في حياتهم لا مواجهتها. وربّما يكون

(٥٢) قاموس: الشحّاذون.
(٥٣) قاموس: الشحّاذون.

خضوعهم للأمر الواقع، للقَدَر، واعترافهم بعجزهم تجاهه هما المبرِّر، بنظرهم، لتعاطيهم الحشيش.

«وقال مجرِّب للحشيش: شعرتُ كأنّ جدران الكون انبسطت حولي، وصدرت منه أصوات مطربة، أزالت ما في نفسي من همّ وخوف، وفُتح أمامي فردوس النعيم، وخضت في بحر من البهجة والسرور، وطفح الحبّ على نفسي...[٥٤]».

من الطبيعيّ أن يقوم أحمد أمين، بصفته مصلحًا همّه الأوّل التصدّي للواقع المهترئ ومحاربته بغية تغييره، بمهاجمة هذه العادة السيّئة التي كانت تُسهِّل هروب المصريّين من الواقع. لم يكن ليرضى بالهروب، هو المناضل في سبيل خير المجتمع، لأنّه كان يعلم أنّ التغيير لا يتمّ إلّا عن طريق النضال المستميت ضدّ رواسب الماضي المترسّخة في عقليّة المصريّين.

إنّ موقف أحمد أمين هو، في أحد جوانبه، ردّة فعل دينيّة: فالحشيش مقدِّمة للفجور والفسق، كما أنّه يسهّل انحراف الكثيرين. ويؤيّد الكاتب هذه الآراء بذكر أمثلة عن أشخاص كانوا يعيشون حياة كلّها سعادة، انقلبت جحيمًا منذ انحرافهم نحو تعاطي الحشيش[٥٥].

وهكذا، يهاجم أحمد أمين هروب الناس نحو الوهم والخيال، ويحاول حثّهم على مواجهة حقيقة قدَرهم: فالهروب هو تراجُع، وهذا يتعارض مع رغبته في تطوير المجتمع: وهذا التطوير يتطلّب شجاعة في المواجهة التي، وحدها، تؤدّي إلى تطوّر المستوى الفكريّ.

كنّا قد رأينا سابقًا أنّ الزراعة هي المهنة الأساسيّة التي عليها يعتمد المصريّون في حياتهم. فنراها تنعكس على تصرّفاتهم، على حياتهم الشخصيّة كما على تقاليدهم الاجتماعيّة. فبهدف العناية بالمزروعات، لم يكن الفلّاحون يوفّرون أيّ جهد. وهمّهم الأوحد كان العناية بالقطن

(٥٤) قاموس: الحشيش.
(٥٥) قاموس: الحشيش.

وبصحّة نباته، وغالبًا ما أدّى هذا الأمر إلى إقفال المدارس للاستعانة بالأولاد؛ ممّا يدلّنا على الأهمّيّة الكبيرة التي يعلّقها المصريّون، شعبًا وحكومة، على نجاح موسم القطن: فأيّة آفة تصيب النبتة تؤدّي إلى كارثة اقتصاديّة ومعيشيّة.

من ناحية أخرى، اعتمد المصريّون الشهور القبطيّة بدلاً من الشهور العربيّة، لأنّها تتبع النظام الشمسيّ وبالتالي هي أكثر استقرارًا وثباتًا من النظام القمريّ، فتناسب بدقّتها مواسم الزرع والحصاد. وهذا يثبت لنا ـ مرّة جديدة ـ دور الزراعة الحيويّ الأساسيّ في حياة المصريّين: إنّها تفرض عليهم عاداتٍ وظروفًا لا يمكنهم رفضها وإلّا كانوا كمَن يرفض الحياة!

وهكذا نقرأ ما يلي: «وكثيرًا ما يستعمل الناس وخصوصًا الفلّاحين الشهور القبطيّة بدل الشهور العربيّة... لأنّها ثابتة تتبع الشمس. فيمكن أن يرتّبوا عليها مزارعهم ومحاصيلهم وصيفهم وشتاءهم[٥٦].»

وليس أدلّ على أهمّيّة الزراعة في حياة المصريّين من تعلّقهم باللون الأخضر: فهو لونهم المفضّل ومصدر تفاؤل لديهم. أليس اخضرار أراضيهم هو سبب سعادتهم؟ فكلّ أخضر إذًا، بالنسبة إليهم، جيّد وصالح. وهكذا نعتوا بالأخضر كلّ ما أحبّوا. أوليس العَلَم المصريّ، الأخضر اللون، أكبر برهان ساطع على أهمّيّة الخضرة في البلاد وعلى تفاؤل المصريّين بها؟

وهكذا، طَبعت الزراعة بطابعها الخاصّ حياة المصريّين الاجتماعيّة اليوميّة وفرضت عليهم نمطًا معيّنًا من الحياة. إنّها علاقة حميمة نشأت بين المصريّ والأرض؛ فالفلّاح يعطي الأرض عَرَقه وجهده ليحييها ويحيا منها. وبالمقابل، تعطيه الأرض خيراتها، وخضرتها، لكنّها تستعبد شعبًا بكامله: إذ إنّها العنصر الأكثر ثباتًا وبالتالي الأكثر ديمومة في هذه العلاقة.

(٥٦) قاموس: الشهور القبطيّة.

ب ـ العائلة في مصر

في قاموس أحمد أمين دراسة وافية مفصّلة للعائلة في مصر، بكلّ عاداتها وتقاليدها ومراحل التطوّر التي مرّت بها في عصر المؤلّف. والظاهر أنّ المركزين الأساسيّين اللذين شغلهما أحمد أمين في حياته هما اللذان سمحا بإعطاء هذا التفصيل الدقيق إلى أبعد حدود: فقد كان قاضيًا ومُدرِّس أخلاق؛ بالإضافة إلى الجوّ العائليّ المصريّ البحت الذي ترعرع فيه. أمّا أسفاره، فقد أسهمت في توسيع آفاق نظرته إلى العالم وفتحت له مجالاً واسعًا للمقارنة بين مصر والبلاد الأوروبيّة.

* «البيت» المصريّة: إنّ أوّل ما يلفت في حياة العائلة المصريّة هو سلطة الوالد المُطلَقة عليها: فالبيت «مملكة» يحكمها الأب بتسلُّط، حتّى إنّه كان هو الذي يعيّن الأطباق التي ستأكلها العائلة كلّ يوم! ولم يكن يحقّ لأحد من أفراد العائلة الاعتراض أو المناقشة معه. أمّا قضيّة تزويج أبنائه، فهو المرجع الأوّل والأخير فيها، وله وحده الكلمة الفصل: «ويجب أن يجلس الولد أمامه في أدب واحترام وهو الذي يزوّجه إن شاء ويتركه إن لم يشأ»[٥٧].

وهكذا، لم يكن أيّ جوّ من الفرح ليهدّئ التشنّج المسيطر على البيوت، فكان الأولاد يكبرون وهم يكبتون عقدة الخوف من قساوة والدهم وتسلّطه عليهم.

كان المصريّ، منذ صغره، ينفتح على خشونة الحياة والعلاقات الاجتماعيّة. وهذا ما يفسّر ـ إلى حدّ ما ـ تقبُّله من دون اعتراض حياته القاسية كمزارع.

كما أنّها العوارض الأولى للخضوع أمام الحكّام الأجانب المستبدّين ولغياب الشجاعة والجرأة على الاعتراض. فسلطة الوالد المطلقة في بيته كانت تحضّر لا بل تبرّر سيطرة واستبداد الأجانب، وذلك يتقبلها بزرو

(٥٧) قاموس: البيوت.

المعارضة عند الأجيال الصاعدة: فمن خلال تعوّدهم على حُكْم آبائهم المتسلّط، سيرى المصريّون تسلّط الأجانب عليهم أمرًا طبيعيًّا.

كان الأب إذًا يحكم عائلته التي غالبًا ما كانت تضمّ أولادًا عديدين. إلّا أنّ النموّ السكّانيّ الذي شهده المجتمع الريفيّ والذي أوقع ربّ الأسرة في مشاكل «غذائيّة»، كان يبرّره الصراع مع الطبيعة: فزراعة القطن صعبة تتطلّب جهدًا بشريًّا بحيث لا يمكن الاستغناء عن مساعدة الأولاد. وهنا، نجد مرّة جديدة الحياة الزراعيّة تفرض على المصريّ نمطًا من الحياة أساسيًّا وحيويًّا جدًّا في صراعه للعيش: ألا وهو كثرة التوالد. فنجده يدور في حلقة لا يستطيع الخروج منها: إذ لا بدّ له من أن يكون لديه أولاد كثيرون؛ إلّا أنّ مدخوله لا يكفيهم نظرًا إلى استغلال الأغنياء لمجهوده.

لم تقتصر سلطة الأب في الأسرة المصريّة على أولاده، بل طالت زوجته كذلك. فكانت لا تجرؤ على الأكل معه إذا لم يَدْعُها، ولا على الخروج من المنزل من دون أن يأذن لها. وإذا كان الأولاد يسمحون لأنفسهم بالاعتراض على أمر أو بعدم الطاعة ـ وإن كان ذلك نادر الحدوث ـ فإنّ الزوجة لم تكن بأيّ شكل تستطيع ذلك، خشية الطلاق. لذلك كانت الزوجة مطيعة على الدوام ولا تخالف أمرًا من أوامر زوجها، ممّا عزّز سيطرة هذا الأخير. وهذه الطاعة المطلقة تبرّر فكرة «الزوجة ـ الخادمة» المترسّخة في العقليّة المصريّة؛ إذ لم تكن المرأة سوى عنصر لذّة، يتحكّم فيها الرجل بحسب شهواته. فلم يكن ينتظر منها أكثر من أن تكون خادمة نظيفة ومطيعة. وبما أنّها لم يكن لديها أيّة ثقافة تمليها على زوجها، فقد كانت تشاركه جهله.

لكنّ بؤس الزوجة المصريّة لم يتوقّف عند استعباد زوجها لها: فقد كانت تجد نفسها، في بيتها الزوجيّ نفسه، أمام ضرّة لها أو أكثر، إذ إنّ الإسلام يبارك الزواج وتعدّد الزوجات. وهذا ما جعل مشاكل دقيقة تبرز في الأسرة المصريّة، وتؤدّي ـ غالبًا ـ إلى قرار سهلٍ، سهولةَ الزواج من زوجة ثانية أو ثالثة أو رابعة: الطلاق.

«وقد يضمّ البيت زوجتين «ضرّتين» ومن أجل كبر الأسرة كانت تكثر فيها المشاحنات والخصومات. وقد ينقضي الليل في الحكم بين المتخاصمين والمتخاصمات، وقد ينتهي بالضرب أو الطلاق[٥٨].»

كان تعدّد الزوجات شائعًا بين الفلاّحين، وقليلاً بين أفراد الطبقات العليا. وبما أنّ الفلاّحين كانوا يشكّلون الطبقة الأكثر عددًا، كان تعدُّد الزوجات شبه عامّ وشكّل الكارثة الأكبر والجرح الأعمق في المجتمع المصريّ.

وهكذا، أصبح الطلاق هو الحلّ الأسهل لأيّة مشكلة تطرأ بين الرجل والمرأة داخل الأسرة المصريّة: وغالبًا ما كانت المرأة هي الخاسرة. من جهة أخرى، عزّزت سهولة الطلاق نظرة الرجل المتعالية تجاه المرأة؛ فكان يطلّقها لأدنى سبب أو خلاف لأنّه كان يمكنه الحصول بسهولة على غيرها!

«ومن الأسباب أيضًا أن تكون المرأة... تخلّف بنات فقط، فيستحلّ الزوج لنفسه أن يتزوّج غيرها[٥٩].»

من هنا نشأت الأمثال الشعبيّة التي تدعو النساء إلى الحذر من غَدْر الرجال مثل:

«يا مأمنة للرجال يا مأمنة للميّة في الغربال[٦٠].»

ولم يكن الرجل يكتفي بالسيطرة على زوجته بل كان يخبّئها داخل بيته. وإذا حصل أن خرجت فإنّها ـ حُكْمًا ـ محجّبة.

لكن على الرغم من مظاهر الخشونة كان ربّ الأسرة حنونًا تجاه أولاده. فهو إن كان صارمًا معهم فذلك لأنّه يحبّهم ويريد تربيتهم تربية حسنة. فالأسرة المصريّة متضامنة وأفرادها متعلّقون ببعضهم بشكل قويّ. تجاه هذا الواقع، تبدو لنا قساوة الوالد تعبيرًا عن حبّه لأولاده. فهو يريدهم

---

(٥٨) قاموس: الأسرة.

(٥٩) قاموس: الزواج والطلاق.

(٦٠) قاموس: الزواج والطلاق.

دومًا إلى جانبه؛ إنّهم ضمان شيخوخته. هل إنّها خشونة البيئة التي انعكست على طباع الحضريّ فجعلته يعبّر عن عاطفته الأبويّة بخشونة وسُلطة مطلقة؟ فكثيرون من الأهالي لم يكونوا يرسلون أولادهم إلى المدرسة لئلّا يبتعدوا عنهم[٦١]! كذلك فيما يتعلّق بالسفر، مهما كان المكان المقصود قريبًا[٦٢]. ونحن نفهم تعلّق الأهل القويّ هذا بأولادهم، بالنظر إلى أهمّيّة الأولاد في العائلة المزارعة بخاصّة.

لم تقتصر العلاقات الحميمة على أفراد الأسرة الواحدة؛ بل كانت تتعدّاهم لتشمل كلّ العائلات الساكنة في حيّ واحد[٦٣]. فكلّ الناس في الحيّ يعرفون بعضهم بعضًا ويمدّون يد العون لأيّ فردٍ منهم. كذلك يزورون بعضهم في مناسبات الأفراح والمآتم والمناسبات الأخرى المختلفة. وإنّ قساوة البيئة الطبيعيّة هي التي تفسّر لنا، مرّة جديدة، هذه العلاقة الحميمة بين أفراد كلّ حيّ القائمة على التعاون والتآزر. فالأسرة المنعزلة كانت ـ حُكْمًا ـ غير قادرة على مواجهة متطلّبات الحياة وحدها. ممّا فرض على العائلات التقارب لتبقى كتلة واحدة في مواجهة مشاكل الحياة: وهي مشاكل زراعيّة بشكل أساسيّ، ولكن سياسيّة أيضًا.

هكذا نرى في «قاموس» أحمد أمين المجتمع المصريّ يتطوّر طاويًا عند عناصره انحرافاتٍ كثيرةً أسهمت في تحويله مجتمعًا منغلقًا أكثر منه منفتحًا؛ ممّا جعل مهمّة المُصلِحين أكثر صعوبة في مواجهة رواسب الماضي المترسّخة في عقول المصريّين والتي تحدّ من إمكانيّة هؤلاء المصلحين على التحرّك والتحرّر.

* «المِيلّة» والمدنيّة الحديثة: عاش أحمد أمين في مرحلة انتقاليّة عرفها المجتمع المصريّ وتطعّمت بكثير من آراء وعادات «الإفرنج» «الحديثة». وكما أوضحنا سابقًا، استطاع أحمد أمين، من خلال مركزه في

(٦١) قاموس: الأسرة.
(٦٢) قاموس: الأسرة.
(٦٣) قاموس: الأسرة.

القضاء، أن يدرس عن كثب الأسرة ومشاكلها. ولذلك نراه يشدّد في المقالات التي تتناول الأسرة على أنّ المصريّين، بفعل اتّصالهم بالأجانب، راحوا يقلّدون الأوروبيّين في نمط عيشهم. فتكثُر عنده إذًا المصطلَحات التي تدلّ على تقليد المصريّين الإفرنج، وعلى التناقض بين نمط الحياة ماضيًا (قبل عَصْره) وحاضرًا (خلال حياته). ونُعدِّد هنا بعض الألفاظ التي وردت في «قاموس» أحمد أمين: أوروبّا، الفرنج، تَفَرْنَجَ، الإفرنجيّات، تطوُّر، تقليدًا للإفرنج، الأجانب، المرأة الأوروبيّة. كذلك تقرأ: العصر الحديث، نمط جديد، الأيّام الأخيرة، في عصرنا، الأيّام الحديثة، المدنيّة الحديثة، العِلم الحديث، العصور الحديثة، قديمًا وحديثًا، في القديم، النمط القديم، الأنماط القديمة... إلخ.

كان الطلاق أوّل مشكلة خطيرة واجهها أحمد أمين. فنِسْبته في المجتمع عالية. لذلك حاول المؤلّف دراسة أسبابه ليصل إلى العلاج المناسب. كذلك ينتقد العادات التي توصل إلى مثل هذه الحالة المأساويّة في غالبيّة الأُسَر. ويأتي انتقاده منسجمًا والخطّ الإصلاحيّ الذي عُرِفَ في ذلك العصر، بهدف تحسين الوضع الاجتماعيّ في البلد كلّه ورفع مستوى المجتمع المصريّ. لذلك، رفض تعدُّد الزوجات ورأى أنّه السبب الأهمّ في انحلال الأخلاق والزواج(٦٤). فالأولاد في الأسرة الواحدة، المولودون من نساء مُختلِفات، يشبّون متحزِّبين لإخوتهم من أمّهم ضدّ إخوتهم المولودين من النساء الأخريات. وفي كلّ الحالات، هم يرثون تلك النظرة الفَوقيّة المتعالية تجاه المرأة ممّا يرونه من معاملة والدهم لأمّهم.

ورأى أحمد أمين كذلك سببًا آخر لتفشّي الطلاق في المجتمع المصريّ؛ ذلك أنّ الرجل لم يكن يلتقي زوجته إطلاقًا قبل الزواج. فكان نجاح الزواج رهنًا بأمانة وصدق نوايا الأشخاص الذين كانوا يطلبون يد الفتاة من والدها.

---

(٦٤) قاموس: الزواج والطلاق.

إزاء كلّ هذه المشاكل، كان الحلّ عند أحمد أمين واحدًا: تحرير المرأة. وعلى الرغم من أنّ هذه الفكرة كانت تتعارض ونظرة الإسلام الأخلاقيّة إلى هذا الموضوع، إلاّ أنّها كانت قد بدأت تتغلغل بخطًى بطيئة في المجتمع المصريّ رغم العقبات الكثيرة التي كانت تواجهها. والتقى أحمد أمين في فكرته هذه مع التيّار الإصلاحيّ الذي كان يدافع عن حقوق المرأة ـ وأبرز دُعاته قاسم أمين. يرى أحمد أمين أنّ المنطق هو الحَكَم. ولذلك يؤيّد تعليم المرأة الذي هو ـ برأيه ـ الحلّ الأكيد لكثير من المشاكل داخل الأسرة المصريّة: فالمرأة المتعلّمة تسهم في تطوير المجتمع. فتكون قادرة على تربية أولادها بعيدًا عن تأثير الخرافات والأوهام، وبالتالي تخلق جيلاً متحرّرًا من أعباء الماضي ورواسبه التي تقف سدًّا منيعًا في وجه تطوُّر المجتمع المصريّ. كما أنّ إلغاء الحجاب يُسهم ـ برأي أحمد أمين ـ في تفاهُم الرجل والمرأة (قبل الزواج طبعًا) ويخفّف من حدّة شهواتهما.

إلاّ أنّ أحمد أمين يلاحظ بمرارة الانحراف الذي أصاب الأنماط الأوروبيّة المتسلّلة إلى المجتمع المصريّ، بسبب قلّة نضج عقليّة المصريّين. فازداد تفسُّخ المجتمع بدلاً من أن يلتحم ويتوحّد. والظاهر أنّ الناس تعلّقوا بقشور «المدنيّة الحديثة» وأهملوا الجوهر الذي أمل أحمد أمين في أن يراه في المجتمع المصريّ. وهكذا، أصبح التمدُّن مرادفًا للّباقة وحسن التصرّف:

«... فلمّا انتشرت المدنيّة الحديثة أكلوا بالشوكة والملعقة والسكّين[٦٥].»

أمّا في المدن، وبفعل التمدّن كذلك، فقد أصبحت المرأة تذهب إلى العمل[٦٦]. ممّا يحرم الأولاد عاطفة وتربية والدتهم. وهنا يشدّد أحمد

(٦٥) قاموس: المقل.

(٦٦) لم يحدّد أحمد أمين الطبقة التي كانت المرأة فيها تذهب إلى العمل وتكلف تربية أولادها إلى خادمة. إلاّ أنّنا نرى أنّ ذلك كان يتمّ على الأرجح في طبقة ميسورة. ممّا لا يسمح بتعميم هذا الوضع على المرأة المصريّة عمومًا.

أمين على الدور الأساسيّ الذي يؤدّيه الأهل في تربية أولادهم:

«ومع ذلك بقيت الأسرة قديمًا وحديثًا خير مُرَبٍّ للأطفال[٦٧].»

من جهة أخرى، يلاحظ أحمد أمين أنّ التفاهم بين الرجل والمرأة في الأسرة الريفيّة كان أكثر استقرارًا منه عند الأسرة في المدينة[٦٨]

لم يتوقّف تأثير المدنيّة الحديثة عند البشر بل طاول الحجر كذلك! يقول أحمد أمين:

«ولم تكن هناك ناطحات للسحاب التي نشاهدها الآن تقليدًا لأمريكا...[٦٩].»

وقد أسهم هذا المظهر «المدني» للمدنيّة الحديثة في تمزيق المجتمع المصريّ: فضعفت الروابط بين العائلات، وانعزلت كلّ أسرة في شقّتها «تقليدًا لحياة الإفرنج»[٧٠]. فانحسرت مظاهر الأفراح والمآتم الكبرى، وانحصرت ضمن الإطار العائليّ الضيّق. ولم يعد سكان حيٍّ ما، لا بل طابق ما في بناية يُعرفون بعضهم بعضًا ولا يزورون بعضهم بعضًا. فكان «اعتزال» الأسرة داخل نمط جديد: النمط الأوروبيّ. وانعكس هذا النمط كذلك على حياة الأسَر الشابّة فاختصرت علاقاتها مع الأقرباء حتّى، وعاش الزوجان الشابّان حياة مستقلّة.

وراحت المرأة المتعلّمة تتطلّع إلى مناصب جديدة في المجتمع المصريّ وتحاول معادلة الرجل في تحمُّل المسؤوليّات الاجتماعيّة والفكريّة، والسياسيّة كذلك. يقول أحمد أمين:

«... بدأن في مزاحمة الرجال في العمل. فأصبح منهنّ المحاميات

(٦٧) قاموس: الأسرة.
(٦٨) قاموس: الأسرة.
(٦٩) قاموس: البيوت.
(٧٠) قاموس: الأسرة.

والطبيبات، بل المهندسات والتاجرات والموظّفات في الحكومة. وعلى الجملة فهنّ يسرن إلى غايتهنّ بخطوات واسعة[٧١].»

ولا يخلو أحمد أمين من الفكاهة لدى عرضه وضع المرأة المتعلّمة، إذ يقول:

«وأخشى أن يرجع الأمر إلى ما قاله هيرودوت عن المصريّين (أنّ النساء يعملن في الأسواق والرجال يعملون في البيوت)[٧٢].»

خلاصة القول، إنّ موقف أحمد أمين من المدنيّة المستوردة من عند الإفرنج إيجابيٌّ، لكن ضمن حدود المعقول؛ بحيث تسهم العادات الجديدة في تحرّر المجتمع لا في تكبيله بقيود جديدة. وقد هدف في محاولته الإصلاحيّة إلى جمع المجتمع وتوحيده، فإذا به يراه يتفكّك أكثر فأكثر. فهل يكون هذا التفكّك هدف المؤامرة السياسيّة التي تُسرّب العادات الكفيلة بخدمة مصالحها، وتمنع تفشّي العادات التي تؤدّي إلى وعي المجتمع المصريّ؟

## خاتمة

في الختام يمكن القول إنّ أحمد أمين بدا، من خلال الكتاب الذي تعرّفنا إلى مضمونه، دقيق الملاحظة. وهو يركّز على ما يساعد مجتمعه في المضيّ نحو التقدّم، مع حرصه على أن يُترك لهذا المجتمع طابعه المميّز. لقد حملت آراؤه عددًا من الكتّاب على التمثّل به، كما جاء الكتاب بمثابة نافذة يطلّ منها القارئ العربيّ على خصائص المجتمع المصريّ أيّام أحمد أمين.

إنّ المنحى الذي يشهده العالَمُ المصريّ لا يترك أيّ مجال للشكّ في صوابيّة نظرة الكاتب الذي يشدّد على ضرورة الأخذ بكلّ ما يسهم في إزالة

---

(٧١) قاموس: المرأة.
(٧٢) قاموس: الأسرة.

الجهل والإفساح في المجال أمام العلوم على أنواعها. وهو، بالمقابل، يدعو إلى الحفاظ على التراث، ولا سيّما المهمّ منه، فيتعلّق المصريّون معه بجذورهم، بالأرض والوطن. أمّا الأخذ من الأجنبيّ فينبغي أن يساعِد على تطوير المجتمع من دون القضاء على خصائصه.

## المراجع


— BRAUDEL, FERNAND: *Ecrits sur l'Histoire*, Editions Flammarion, France, 1977.
— CNRS: *L'Egypte d'aujourd'hui, permanence et changements*, 1805-1976, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1977.
— FOUCAULT, Michel: *Les mots et les choses*, Editions Gallimard, France, 1966.
— LACOUTURE, *Jean et Simone: L'Egypte en mouvement*, Collection Esprit «Frontière Ouverte», Editions du Seuil, Paris, 1962.

ـ أمين، أحمد: حياتي، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٥٩.
ـ محفوظ، نجيب: بداية ونهاية، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت، لبنان، أيلول ١٩٧١.
ـ : السراب، لجنة النشر للجامعيّين، مطابع دار الكتاب العربيّ، د. ت.
ـ : فضيحة في القاهرة، الكتاب الذهبيّ، نادي القصّة، العدد الثامن عشر، نوفمبر سنة ١٩٥٣.

## كتاب «الأقباط والقوميّة العربيّة»
## لمؤلّفه أبي سيف يوسف

الأب وليم سيدهم اليسوعي°

تعود أهمّيّة هذا الكتاب إلى توقيت صدوره في زمن دقيق حسّاس، مع تصاعد الأحداث الطائفيّة في مصر منذ ١٩٨٦. وقد ظهر في السنوات العشر الأخيرة الكثير من الكتب التي تعالج قضيّة الأقباط والمسلمين، مثل كتاب نعم أقباط، لكن مصريّين (١٩٨٠) للدكتور ميلاد حنّا، السياسيّ القبطيّ البارز، وكتاب جمال بدوي: الفتنة الطائفيّة، وكتاب سميرة بحر: الأقباط في السياسة المصريّة» وكتاب الأقباط والسياسة: مكرم عبيد للدكتور مصطفى الفقي، وكتاب للمستشار طارق البشريّ المعنون المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنيّة، بيروت، ١٩٨٢، وهو كتاب موسوعيّ (٧٢٦ صفحة من القطع الكبير) يُعتبر بحقّ أهمّ مرجع يتناول علاقة الأقباط والمسلمين منذ محمّد علي حتّى ثورة ١٩٥٢.

ويتميّز الكتاب الذي نعرض له الآن بأنّه يتناول هويّة مصر والمصريّين، الأقباط خاصّة ومدى ارتباطهم الأصيل بالعروبة، وذلك في زمن رفع فيه الإسلاميّون شطر الأقباط «الذمّيّة» في محاولة لتجريدهم من صفة «المواطنة» التي اكتسبوها في العصر الحديث. وجدير بالذكر أنّ

(°) أستاذ الفلسفة واللاهوت في معهد الدراسات اللاهوتيّة بالسكاكيني (القاهرة).

المؤلّف محسوب على التيّار الماركسيّ وهو قبطيّ ارتبط مدّةً طويلة بحزب التجمّع الوحدويّ الرسميّ.

يُلقي المؤلّف الضوء على كيفيّة تحوّل المصريّين عامّةً والأقباط خاصّةً إلى اللغة العربيّة، وتحوّلهم إلى الإسلام. وكثيرًا ما تُفهم هذه الأمور بشكل ميكانيكيّ يَفترض سوءَ النيّة أو الإحساس بالظلم أكثر منه وعي حركة التاريخ وآليّات التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، ممّا يزيل كثيرًا من الالتباس لدى قطاع عريض من الأقباط والمسلمين على السواء.

وقد لاقى الكتاب، عند ظهوره، ترحيبًا من جميع الاتّجاهات من اليسار إلى اليمين، فقدّم التيّارُ الإسلاميّ الكتابَ في مجلّته المختار الإسلاميّ، ومدحه، «رغم أنّ مؤلّفه من عتاة الماركسيّين في مصر». هكذا وصفه د. فهمي الشناوي في تقديمه لقرّائه المسلمين ملخِّصَ الكتاب بأكمله. كما أُقيمت أكثر من ندوة حوله حضرها كبار المفكّرين من كلّ الاتّجاهات.

جاء الكتاب في ٢٠٧ صفحات من القطع الكبير، وهو يتكوّن من مقدّمة و٧ فصول وخاتمة.

ويقدّم المؤلّف لكتابه الأقباط والقوميّة العربيّة بأربعة افتراضات يبني عليها دراسته القيّمة.

الافتراض الأوّل أنّ مصر «شعب واحد» يتميّز بدرجة عالية من التماسك الاجتماعيّ بفضل اتّخاذ اللغة العربيّة أداةً للتخاطب ومصطلحًا للثقافة. ورغم وجود أغلبيّة تدين بالإسلام وأقليّة تدين بالمسيحيّة في مصر، فإنّ الأقليّة المسيحيّة أقليّة عدديّة، وليست عرقيّة أو إثنيّة أو لغويّة (ص ٧).

الافتراض الثاني يقول بأنّ موجبات التكامل الاجتماعيّ بين الأقباط والمسلمين تغلّبت دائمًا ـ عبر التاريخ ـ على دوافع الانعزال التي كانت تحدث أحيانًا نتيجةً للتوتّر بين الجماعتين.

الافتراض الثالث هو أنّ روابط التكامل بين المسلمين والأقباط مرّت،

عبر التاريخ، بمجموعتين متداخلتين من العوامل. الأولى هي مجموعة العوامل المتعلّقة بالأوضاع السياسيّة الاقتصاديّة الاجتماعيّة السائدة في المجتمع، والثانية تتعلّق بالمكانة التي احتلّها الأقباط أنفسهم في ظلّ هذه الأوضاع.

الافتراض الرابع والأخير يختصّ بمستقبل هذه العلاقة، وهو أنّ التكامل لن ينجح إلّا إذا طُرحت مكوّنات هذا التكامل من منظور قوميّ ديمقراطيّ تقدّميّ.

هذه الافتراضات الأربع حاضرة في ثنايا الكتاب كلّه، وقد لجأ صاحبه إلى المنهج التاريخيّ الاجتماعيّ النقديّ، معتمدًا على أقدم الدراسات وأحدثها لإلقاء الضوء على حقبة هامّة من تاريخ مصر.

## الفصل الأوّل: مَن هم القبط؟

في الفصل الأوّل وعنوانه «مَن هم القبط؟» (ص ١٥-٢٤)، يقدّم المؤلّف الأقباط في مصر انطلاقًا من واقعهم الحالي. فبعد عرض لمختلف تفسيرات لفظ «أقباط» اللغويّة، وهو عرض يترك القارئ حائرًا في مدى صحّة تفضيله تفسيرًا على آخر. نخرج بالمعلومة التقليديّة التي تقول: إنّ كلمة قبطيّ العربيّة هي تحريف لكلمة اليونانيّة Aigyptos التي تعني مصر، والتي احتفظت بها اللغات الأوروبيّة حتّى الآن. ثمّ يتناول، بالبراهين المختلفة، موضوع القرابة «العرقيّة» التي تربط بين سكّان مصر الفرعونيّة وسكّان الجزيرة العربيّة منذ فجر الحضارة. فينفي بذلك الآراء السائدة شرقًا وغربًا، تلك التي ترى في أقباط مصر الأحفاد الحقيقيين للسلالة الفرعونيّة الصافية.

وفي نظرة بانوراميّة، يتحدّث عن التوزيع الديموغرافيّ والمكانة الاجتماعيّة وظاهرة الهجرة وعدد الطوائف القبطيّة في مصر. فالأقباط، من الناحية السكّانيّة، مندمجون مع إخوانهم المسلمين في القطر كلّه. فليس هناك مدن أو أحياء معزولة بهم. ومن حيث المكانة الاجتماعيّة، فمنهم

الفقير ومنهم الفنيّ، والموظّف والحرفيّ، والقرويّ وساكن المدينة. ولا ينسى أن يذكر البرهان على أنّ نسبة الأقباط إلى عدد مجموع السكّان استقرّت منذ القرن ١٩ على ٦-٨٪. ويأتي بثلاثة أسباب رئيسة تؤثّر في عدد الأقباط: تفوّق معدّلات مواليد المسلمين، وتحوّل بعض المسيحيّين إلى الإسلام، وهجرتهم إلى الخارج.

وعدد الطوائف القبطيّة ثلاثة: الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت. وتُعدّ طائفة الأرثوذكس أكبرهم حجمًا وأعرقهم. والكاثوليك تابعون روحيًّا للكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ منذ ١٢١٦م، وأخذوا طابعًا تنظيميًّا في العام ١٨٨٥. وأمّا الإنجيليّون، فقد انطلقوا في ١٨٦٠، مرتبطين بالكنيسة المشيخيّة في الولايات المتّحدة، واستقلّوا عنها في العام ١٩٥٨. وللكنائس المختلفة مؤسّسات اجتماعيّة ودينيّة. ويبلغ عدد مباني الكنائس في مصر نحو ١٤١٣.

## الفصل الثاني: مجتمع القبط تحت حكم بيزنطة ومأزق النهضة القبطيّة

ينقسم هذا الفصل إلى جزءين: الأوّل «سمات النسق المصريّ» والثاني «مأزق النهضة القبطيّة».

ففي الجزء الأوّل، يحدّد المؤلّف الثوابت التي ميّزت مصر عن غيرها من البلدان من قبل الفتح العربيّ وحتّى قبل الاستعمار الرومانيّ، مستعينًا بالدراسات القيّمة عن مصر التي وضعها د. جمال حمدان. فعلى الصعيد الاقتصاديّ، تميّزت مصر باقتصادها المبنيّ على الزراعة والمرتبط بنهر النيل منذ فجر التاريخ. وكانت وحدة الإنتاج الأساسيّة فيها «القومونة»، أي المشاعة الريفيّة، وتتكوّن من فلّاحين منتجين ومستهلكين يحوزون الأرض ولا يملكونها، وشيخ القرية وهو المالك للأرض، أو في ما بعد، الدولة. وثمّة جهاز بيروقراطيّ ضخم يعاون الفرعون في المشروعات الاقتصاديّة الاجتماعيّة وتنظيم الدورة الزراعيّة وإنشاء المشروعات المائيّة. إنّ هنا

النسق الاقتصاديّ قاوم الاقطاعات والضياع الكبيرة. وكان فائض الإنتاج يذهب إلى الدولة، علمًا بأنّ الفلاّح لم يكن عبدًا في هذا النسق. أمّا السمة الاجتماعيّة التي تميّز بها النسق المصريّ، فهي وجود طبقتين أساسيّتين في المجتمع: طبقة الحاكمين، وكانت تضمّ الفرعون وقيادته البيروقراطيّة، من مدنيّة وعسكريّة، مع رجال الدين، وطبقة المحكومين، من الفلاّحين والرعاة والصيّادين. وهذه الطبقة خضعت للاستغلال في جميع العصور عن طريق الضرائب ونظام السخرة. وكان الجهاز الإداريّ مكروهًا من المحكومين على الدوام. وقد استمرّ هذا التقسيم الاجتماعيّ في فترات الاستقلال كما في فترات الاحتلال.

وأمّا السمة الإيديولوجيّة الدينيّة ـ وكان يمثّلها رجال الدين، وعلى رأسهم الفرعون الإله ـ فكانت وظيفة الدين هي المحافظة على جسم النظام ووحدته من خلال التشريعات الأخلاقيّة والاجتماعيّة وتنظيم الشعائر الدينيّة. ويعتبر المؤلّف هذه السمات خاصّة بالمجتمع المصريّ منذ أقدم العصور، وقد اتّخذها معيارًا لمدى تفاعُل المصريّين مع مختلف المتغيّرات التي دخلت عليهم، وبالتالي أساسًا لعمليّة الاندماج التي بدأت مع القرن السابع بين الأقباط والعرب المسلمين، كما سنبيّن ذلك في الفصل الثالث.

وأمّا الجزء الثاني من الفصل فهو «مأزق النهضة القبطيّة». فقد سبق الفتح العربيّ لمصر ـ نتيجةً للصراع الممتدّ بين بيزنطة والكنيسة المصريّة ـ أن اتّجه المصريّون نحو الاستقلال عن بيزنطة، وشرعوا في خلق أدواتهم الثقافيّة، فوضعوا أبجديّة اللغة القبطيّة لمقاومة لغة المستعمر اليونانيّة. ونشطت الحركة الرهبانيّة، وترعرعت مدرسة الإسكندريّة اللاهوتيّة في وجه الفكر الوثنيّ، وأقامت مصر علاقات وديّة مع كنائس سورية وفلسطين والحبشة. وقد تزامنت هذه النهضة مع ضعف قوّة بيزنطة، ووقوع مصر تحت تهديدات القوى الخارجيّة، من الجنوب ومن الشمال، واضطراب التجارة.

إلاّ أنّ هذه النهضة الكنسيّة المصريّة «كانت تحمل في أحشائها عوامل

إجهاضها» (ص ٤). ويُرجع المؤلِّف سبب الإجهاض هذا إلى عاملَين أساسيَّين: العامل الاجتماعيّ الاقتصاديّ والعامل الإيديولوجيّ.

فعلى المستوى الاقتصاديّ الاجتماعيّ، لاحظ المؤلِّف أنّ التغيّرات التي طرأت على النسق الاقتصاديّ الاجتماعيّ في العصرين الرومانيّ والبيزنطيّ لم تنتهِ إلى نقل المجتمع المصريّ إلى نمط اقتصاديّ اجتماعيّ جديد. ولم تؤدِّ بالتالي إلى بلورة القوى الاجتماعيّة التي تستطيع أن تقيم دولتها المستقلّة في مواجهة بيزنطة. فبالرغم من ظهور كبار الملّاك والإقطاعيّات، وتحوُّل الفلّاحين إلى أجراء أو ملّاك صغار، فإنّ أصحاب الملكيّات الكبيرة لم يشكّلوا طبقة وطنيّة. فكان معظمهم من الإغريق، وحتّى الأقلّيّة المصريّة التي انتمت إلى الطبقة كانت متأغرقة. وكلاهما اندمج في البيروقراطيّة المحلّيّة التي كانت خاضعة هي أيضًا للدولة البزنطيّة. وأمّا المقاومة الضارية التي شنّها الفلّاحون الصغار على كبار الملّاك والدولة البيزنطيّة، فلم تثمر إلّا حلولاً ذاتيّة، ذات صبغة مثاليّة. وتمثّلت في نزوح عشرات الآلاف من الفلّاحين من أراضيهم والالتحاق بالأديرة، لا لممارسة حياة النسك والتأمّل، بل هربًا من دفع الضرائب وخوفًا من تعسّف السلطة. وعلى الرغم من محاولة الحركة الديريّة أن تجد حلولاً اقتصاديّة اجتماعيّة، فإنّ هذه الحركة - من الناحية الواقعيّة - فشلت بالفعل في إيجاد حلول اقتصاديّة تصبح نموذجًا يغطّي مصر كلّها لوجودها في مناطق منعزلة. وأصبحت مسالك تطوير المجتمع مغلقة تمامًا، لا سيّما أنّ الفقراء تشبّعوا بالفكرة القائلة بأنّ الحياة الدُنيا هي مصدر الخطيئة (ص ٤).

وعلى المستوى الإيديولوجيّ، أدّى انعزال الفكر القبطيّ عن حركة الثقافة العالميّة إلى فقدان اللغة والثقافة القبطيّة القدرة على توظيف الفكر المعاصر للتفاعل مع معطيات العصر. وكان لانتصار التيّار الفكريّ المعبّر عن الإيديولوجيّة «الفلّاحيّة»، وهو تيّار الرهبنة والديريّة الذي كان يمثّله غالبيّة المصريّين، أثره الكبير في تكريس عزلة مصر الثقافيّة - وفشل التيّار الفكريّ المعبّر عن «الإيديولوجيّة المدنيّة» - الإسكندريّة خاصّةً - وهو تيّار

الثقافة الهلّينيّة الذي حبّذ، في تواصله مع غاليّة-المجتمع القبطيّ، إدخال الفلسفة والعلوم اليونانيّة في برامج المدرسة المسيحيّة. وكان من روّاده إقليمنضس وأوريجانيس.. وقد تعرّض أوريجانيس للاضّطهاد من قبل ديمتريوس البطريرك الذي انتقده بقوله: «كان يعيش كمسيحيّ ويفكّر كيونانيّ»، كما أدّى موقف البطريرك ثاوفيلس (٣٨٥-٤١٢)، الذي أخذ على عاتقه مهمّة القضاء على الوثنيّة، إلى فرار الكثير من رجال العلم والفلسفة من الإسكندريّة.

وهكذا بيّن المؤلّف، تجاه الأقباط الذين ما زالوا يعيشون في وهم أنّ الفتح العربيّ الإسلاميّ كان وراء زوال الحضارة القبطيّة، أنّ هناك ظروفًا تاريخيّة موضوعيّة ملتصقة بالوضع القبطيّ نفسه وهي التي سهّلت ودعّمت الفتح العربيّ.

## الفصل الثالث: تكوين مصر العربيّة

يُعدّ هذا الفصل (ص ٤٧-٨٤)، الإضافة الحقيقيّة التي جاء بها المؤلّف في هذا الكتاب، بإلقائه الضوء على فترة هامّة من تاريخ الانصهار القوميّ في مصر. ويبيّن فيه أيًا كانت آليّات تحوّل الأمّة المصريّة، على مدى خمسة قرون (من ق ٧ إلى ق ١٢م)، إلى العروبة بكلّ مكوّناتها الحضاريّة الأساسيّة. وذلك من خلال عوامل رئيسة ثلاثة أدّت إلى هذا التحوّل:

(١) الهجرات العربيّة الوافدة من الجزيرة العربيّة واندماجها في الشعب المصريّ

(٢) انتشار الإسلام كلين جديد بين غاليّة المصريّين من أصحاب الوطن الأصليّين

(٣) تحوّل المصريّين أيضًا إلى اللغة العربيّة كأداة تخاطب وثقافة، والتخلّي عن اللغة القبطيّة.

العامل الأوّل الذي ساهم في تعريب مصر: الهجرات العربيّة: (من ق ٧ إلى ق ١٣): يرى المؤلّف أنّ العروبة لم تكن غائبة قطّ عن مصر. فبحكم الجوار الجغرافيّ بين الجزيرة العربيّة ومصر، عن طريق سيناء أو البحر الأحمر، قامت علاقات متنوّعة، منذ فجر التاريخ وقبل الأسر الفرعونيّة، بين سكّان الجزيرة ومصر. فكانت أحيانًا علاقات صراعيّة (غارات البدو على طريق مصر الشرقيّة عن طريق سيناء، أو علاقات تجاريّة...) وبعد ظهور المسيحيّة في مصر، وُجدت عائلات عربيّة استوطنت إقليم الشرقيّة، وأُطلق عليه، قبل دخول الإسلام، اسم «عربيّة Arabia»..

إنّ جميع هذه الروابط الجغرافيّة التاريخيّة مهّدت الطريق للهجرات العربيّة التي بدأت مع الفتح الإسلاميّ في القرن السابع الميلاديّ، واستمرّت حتّى القرن ١٣م، في خمس موجات رئيسة. الأولى مع الفتح الإسلاميّ لمصر في عصر الخلفاء الراشدين، والثانية في عصر بني أميّة، والثالثة في عصر الخليفة العبّاس المتوكّل، والرابعة في العصر الفاطميّ في القرن ١٠م، والخامسة في العصر الأيّوبيّ عن يد صلاح الدين، في ق ١٣، كمكافأة لقتال هذه القبائل وانتصارها على الصليبيّين. وتفاوتت الأسباب التي أدّت إلى هذه الهجرات. فمنها الأسباب العسكريّة في البداية، لتأمين الحكم الجديد، ومنها الأسباب الاقتصاديّة، نظرًا إلى الإمكانيّات الكبيرة الموجودة في البلاد، ومنها الأسباب السياسيّة والضغط على السكّان المحلّيّين لكيلا ينقلبوا على الحكم الجديد.

وعلى الرغم من أنّ المؤلّف يذكر عدد البطون والقبائل التي نَزَحَتْ إلى مصر، فإنّه يترك القارئ حائرًا في معرفة نسبة هذه القبائل إلى عدد السكّان الأصليّين في مصر، للتثبُّت من مقولة مؤدّاها أنّ الشعب المصريّ في غالبيّته هو جنس واحد وأنّ المهاجرين العرب لم يكونوا إلّا نسبة ضئيلة استلزمها الفتح الجديد.

وأمّا كيف اندمجت هذه القبائل العربيّة في اللُّحمة المصريّة واكتسبت

قدرًا من التجانس، وأنّها أضفت هي أيضًا صفة العروبة على السكّان الأصليّين، فيرى المؤلّف أنّ دخول المهاجرين في الأنساق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة المصريّة، التي كانت قائمة، هو الذي ساعد على هذا الاندماج. وممّا مهّد للدخول في هذه الأنساق، نظام الارتباع° ونظام الضيافة، بالإضافة إلى ثلاثة عوامل أساسيّة سهّلت هذا الاندماج وعجّلت فيه. الأوّل هو ارتباط القبائل العربيّة البدويّة بالأرض الزراعيّة مع أهل الريف، وما ترتّب على ذلك من استقرار واكتساب العادات الزراعيّة والاجتماعيّة والدخول في علاقات نسب وجوار. والعامل الثاني هو ما عُرف «بنظام الموالي»، وهو انتساب الأقباط إلى إحدى القبائل العربيّة التي تمثّل الحكومة الجديدة، ليتمتّع بالحماية. وقد ساهم هذا النظام في إطلاق صفة العروبة على أصحاب البلاد الأصليّين، بالإضافة إلى اكتساب مفردات باللغة العربيّة، نتيجة الاحتكاك اليوميّ. وأمّا العامل الثالث، فهو دور المدن الذي تعاظم مع الفتح العربيّ، فكانت هناك مراكز للتجارة ومكان يتلاقى فيه أهل الريف وأهل المدن، وشيوخ العادات، واللغة العربيّة.

العامل الثاني: إنتشار الإسلام بين غالبيّة المصريّين: لم يتحوّل المسلمون إلى أغلبيّة عدديّة في مصر إلّا بعد نحو أربعة أو خمسة قرون من الفتح العربيّ الإسلاميّ. إنّ هذه الحقيقة، التي يوردها المؤلّف وهو قبطيّ، تردّ وبشكل موضوعيّ على الأفكار الشائعة لدى المصريّين جميعًا - من مسلمين ومسيحيّين - وهي تربط بشكل ميكانيكيّ بين عمليّة الفتح الإسلاميّ واعتناق الديانة الجديدة من قبل الأغلبيّة.

ويفسّر هذا التحوّل البطيء بنوعين من البواعث. النوع الأوّل هو البواعث المباشرة، ومنها ثلاثة رئيسة:

١ - دخول المصريّين الإسلام طوعًا وعن اقتناع في بداية الفتح، من جرّاء البلبلة التي كانت سائدة في داخل المسيحيّة نفسها بسبب الصراعات العقائديّة والسياسيّة.

(٥) إرتبع بالمكان: أقام فيه زمن الربيع.

٢- الدخول بدافع الرغبة في تحقيق المساواة بين أصحاب البلاد والفاتحين أصحاب السلطة الجديدة، والهروب من وطأة التميز، في عصر المتوكّل خاصّةً.

٣- دخول الديانة الجديدة للهرب من الضرائب التي فُرضت على المصريّين الأقباط (الجزية والخراج)، خاصّةً بعد تحوّل كثير من المصريّين إلى الإسلام مع قِلّة الموارد الآتية من الضرائب.

أمّا النوع الثاني من البواعث فهي غير المباشرة، وقد ساهمت في هذا التحوّل، ولها طابع إيديولوجيّ في جوانب أربعة:

١- إنتشار الرؤى والتنبّؤات بين الشعب المصريّ قبل الفتح الإسلاميّ، وكانت تتحدّث عن يوم الخلاص من النير البيزنطيّ، ممّا هيّأ المناخ لقبول العرب كتحقيق لهذه الآراء.

٢- تأثّر الذين دخلوا الإسلام طوعًا بفكرة التوحيد الكامنة في الضمير المصريّ بعيدًا عن التعقيدات المسيحيّة.

٣- الخلافات العقائديّة، كعقيدة طبيعة المسيح الواحدة أو الطبيعتين.

٤ - النظرة الإيجابيّة التي كانت عند المؤرّخين العرب عن مصر والتي قابلها المصريّون بالمثل، بعكس النفور الذي كان قائمًا بين القبط والإغريق.

العامل الثالث: تحوّل المصريّين إلى اللغة العربيّة: لماذا غيّر المصريّون لغتهم عندما غيّروا ديانتهم، في حين أنّ دولًا أخرى مثل فارس (إيران) لم تفعل ذلك؟ وكيف تمّ هذا التغيير؟ هذا ما حاول المؤلّف تفسيره انطلاقًا من تطبيق مناهج علم الاجتماع اللغويّ، وهو يبيّن ما هي القوانين التي تحكم الصراع بين لغتين في فترة التحوُّل من لغة إلى أخرى، آخذًا في الاعتبار اللغة كنسق اجتماعيّ يتبع أنماط النظام الاجتماعيّ السائد.

ويقسم المؤلّف الأسباب التي تشرح تغلّب اللغة العربيّة على اللغة القبطيّة (التي استمرّت بعد الفتح الإسلاميّ نحو أربعة قرون) إلى ثلاث مستويات يمكن تطبيقها في جميع الأحوال على أمثال هذه الظاهرة،

بالإضافة إلى العوامل النوعيّة التي ميّزت النسق المصريّ.

المستوى الأوّل: وفيه تتغلّب لغة على أخرى حين يتمتّع الشعب الغازي بقوّة النفوذ واتّساع الحضارة ورقيّ اللغة، حتّى وإن قلّ عدد أفراده عن أفراد الشعب المغلوب، وذلك بشروط ثلاثة:

١ - أن يدوم تغلّب هذا الشعب وقوّته مدّة كافية (وفي حالة مصر، استمرّ التغلّب أربعة قرون)، وأن تقيم على وجه دائم جالية يُمتدّ بها من أفراده في بلاد الشعب المغلوب، وأن تمتزج بأفراد هذا الشعب، وهذا ما حدث في الهجرات العربيّة الكبرى كما بيّناه سابقًا.

٢ - أن تكون اللغتان من شعبة لغويّة واحدة أو من شعبتين متقاربتين، وهذا حال اللغة القبطيّة واللغة العربيّة.

٣ - أن تنتشر اللغة الغالبة بعد استقرارها كلغة حياة يوميّة وتلبّي الاحتياجات العمليّة، وهذا ما حدث بالتدريج، إذ حلّت اللغة العربيّة محلّ اللغة القبطيّة، فانسحبت هذه إلى الأديرة حتّى أصبحت لغة طقسيّة.

المستوى الثاني: وفيه تظهر «قمّة تفوّق اللغة الذاتيّ»، وهذا ما أثبته اللغة العربيّة في وجه اللغة القبطيّة. فبينما استُخدمت اللغة العربيّة منذ البداية كأداة اتّصال في التجارة والثقافة. فشلت اللغة المصريّة القديمة في فرض نفسها كلُغة اتّصال، نظرًا إلى الانقسام الطبقيّ القائم في مصر بين لغة المثقّفين ورجال الدين ولغة الشعب. هذا بالإضافة إلى تأخّر ظهور الأبجديّة القبطيّة في استمرار الاستعمار اليونانيّ الرومانيّ (ألف عام)، ممّا فرض العزلة السياسيّة على شعب مصر وتفاعله مع محيطه، وساهم في تفتيت اللغة العاميّة المصريّة إلى لهجات إقليميّة (البحريّة والصعيديّة والفيوميّة... إلخ)

وفي المقابل، أقام العرب، مدّة خمسين عامًا، إمبراطوريّة تمتدّ من الهند شرقًا إلى إسبانيا غربًا، فاحتكّوا بثقافات متعدّدة، وُطّدت فيها اللغة العربيّة كلغة عالميّة بفضل عوامل متعدّدة:

أ - أصبحت لغة العلم والثقافة، قبل أن تصبح لغة الحديث.
ب - إستوعبت كثيرًا من الألفاظ من اللغات الأخرى.
جـ - إتُّخذت كلغة للعلم والحضارة في المناطق التي أسلمت.

المستوى الثالث: وفيه تتغلّب لغة على أخرى عندما تتغلّب أمّة على أخرى، ويكون لهذه اللغة دولة. وقد انسحبت اللغة القبطيّة بطريقة شبه نهائيّة في مصر خلال ق ٩م، وهي الفترة التي بلغت فيها الحياة الفكريّة في العالم الإسلاميّ ذروتها، خاصّةً في بغداد عاصمة الخلافة، ممّا دفع أخصب العقول القبطيّة إلى الكتابة باللغة العربيّة، للتفاعل مع هذه الثقافة السائدة. ففي القرن العاشر فقط، بدأ الأقباط يكتبون باللغة العربيّة. وأوّل مَن كتب هو ساويرس بن المقفع. ثمّ توالت الكتابات العربيّة عند الأقباط.

وأمّا العوامل النوعيّة التي ميّزت النسق المصريّ وساهمت في التحوّل إلى اللغة العربيّة، فنجد أوّلاً البيروقراطيّة القبطيّة التي أسرعت في درس اللغة العربيّة الجديدة للمحافظة على مواقعها وتأمين مستقبلها، ممّا شجّع الإنسان العاديّ على الاقتداء بها. وثانيًا التقاليد الدينيّة المصريّة التي تعوّدت الربط بين معرفة الدين الجديد ومعرفة اللغة التي تعبّر عنه، كما حدث في اللغة اليونانيّة التي دخلت المسيحيّة من خلالها إلى مصر، فبدّلت المصطلحات الوثنيّة بالمصطلحات اليونانيّة. وأخيرًا وضع مصر الجغرافيّ السياسيّ وتحوّلها إلى مركز للثقافة العربيّة كضرورة للاتّصال بمحيطها الجغرافيّ السياسيّ، خاصّة مع المسيحيّين العرب في سورية ولبنان والعراق.

## الفصل الرابع: القبط في ارتباطهم بالنسق الثقافيّ العامّ

فبعد أن وضّح ما هي الآليّات التي أدّت إلى عمليّة التحوّل الدينيّ واللغويّ عند غالبيّة الشعب المصريّ من خلال الأنساق القائمة، وأصبح الأقباط المسيحيّون أقلّيّة دينيّة في مصر، يركّز في هذا الفصل (ص ٨٧-١٠٤) على تحليل موقف هذه الأقلّيّة الدينيّة من الأغلبيّة، في ظلّ

المتغيّرات الداخليّة والخارجيّة التي طرأت على البلاد في حقبتين هامّتين من تاريخ مصر: الحقبة المملوكيّة، علمًا بأنّ المماليك سلالة غير عربيّة حكمت مصر باسم الإسلام من ١٢٥٠م إلى ١٥١٧م، أي حوالى ٢٦٧ عامًا، ثمّ الحقبة العثمانيّة السابقة على محمّد علي من ١٥١٧م إلى ١٨٠٥م، أي حوالى ٣٠٠ عامًا، علمًا بأنّ العثمانيّين هم أيضًا سلالة أجنبيّة غير عربيّة.

كيف حافظت الأقلّيّة القبطيّة على خصوصيّتها الدينيّة كأقلّيّة، وظلّت في الوقت نفسه مندمجة في نسق الأغلبيّة الإسلاميّة العامّ، علمًا بأنّ الأغلبيّة الإسلاميّة لم تكن أوفر حظًّا من هذه الأقلّيّة أمام الحكّام الجدُد المسلمين.

أوّلًا: القبط في عصر المماليك (١٢٥٠-١٥١٧)

١ ـ أدّت التغيّرات الداخليّة التي أحدثها المماليك في البنية الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة في مصر إلى نتائج هامّة. فعلى المستوى الاقتصاديّ تغيّر وضع الفلّاح المصريّ ـ مسلمًا كان أو مسيحيًّا ـ تغيّرًا جذريًّا؛ والسبب هو تراجع أهمّيّة الزراعة والتركيز على التجارة في الحقبة المملوكيّة، بالإضافة إلى ضرب المشتركات القرويّة، واستيلاء الدولة المملوكيّة على الأراضيّ من خلال الإقطاعيّات الكبيرة التي تركّز في أيدي الجيش المملوكيّ بفرقه وأجناسه. وأصبح الفلّاح «قِنًّا»، وهربَ أغلبهم من الأرض وانتشرت المجاعات وتعاظم الغلاء.

وأمّا على مستوى السلطة السياسيّة والدينيّة، فقد شكّل المماليك، بصفتهم الطبقة الحاكمة، مجتمعًا مغلقًا انعزل عن الشعب المصريّ بسبب حواجز اللغة والعرق والثقافة، كما أنّهم، رغم إسلامهم، طبّقوا شرائعهم المغوليّة واستخلموا الشريعة الإسلاميّة في ما لم تسعفهم شريعتهم المغوليّة وحدها. وتقاتل المماليك على السلطة بسبب تعدّد أجناسهم، كما قاتلوا القبائل العربيّة التي كانت ترى أنّ العرب أحقّ بولاية مصر من المماليك.

في إطار هذه التغيّرات الجذريّة، قامت الفئة العُليا المؤلّفة من الأقباط

الموظّفين في الدواوين بدور هامّ في جهاز الدولة المملوكيّة الإداريّ في مجال الإدارة الماليّة خاصّة، علمًا بأنّ الأغلبيّة العظمى من الأقباط انتموا إلى طبقة الفلّاحين، إلى جانب النشاطات المختلفة. وقد أدّى دور أقباط الدواوين المميّز في العصر المملوكيّ إلى تفجّر التناقضات الخطيرة بينهم وبين ثلاث فئات في المجتمع المصريّ. التناقض الأوّل بينهم وبين السلطات، والثاني بينهم وبين المثقّفين المسلمين، والثالث بينهم وبين شعب الفلّاحين وفقراء المدن خاصّة.

فالتناقض الأوّل ارتبط بمهمّة كبار الموظّفين الأقباط التي اقتصرت، في أغلب الأحيان، على جمع المال والمزيد من المال للسلطات. وقد تمكّن الأقباط أنفسهم من جمع ثروات طائلة من وراء هذه المهمّة واقتنوا الخدم والمماليك وتمتّعوا بامتيازات كبيرة.

وهذه الامتيازات نفسها كانت مصدرًا للبطش بهم ومصادرة أملاكهم حينًا بعد حين من قبل السلطان. وكانت هذه الممارسات نفسها يتعرّض لها الأفراد المنافسون للسلطان والموظّفون المسلمون وعلماء الدين.

وأمّا التناقض الثاني، فنشأ بين البيروقراطيّة القبطيّة والمثقّفين المسلمين في ذلك العصر، من علماء دين وقضاة وقرّاء وفقهاء وأئمّة، بسبب المنافسة على الجهاز الإداريّ الذي كان مصدرًا مضمونًا للثراء. وكان عدد الأقباط قد تضخّم في ديوان الخراج خاصّة، بسبب رغبة السلاطين في استبعاد المسلمين المصريّين والعرب خوفًا على سلطتهم. وفي العصر المملوكيّ، ازدهر، لهذا السبب، الأدب الإسلاميّ الذي يدعو إلى رفض استخدام «الذمّيين» في وظائف الحكومة الإسلاميّة، ككتاب بن دُرَيهم (راجع منهاج الصواب في قبح استخدام أهل الكتاب) وبعض مؤلّفات الإمام التوحيديّ (كمؤلّفه منهج البردة)، كما وُجد مسلمون رأوا في توظيف «الذمّيين» في الحكم الإسلاميّ سندًا للسلاطين.

وأمّا التناقض الثالث، وهو تناقض أصيل في مصر منذ فجر التاريخ، فقد نشأ بين البيروقراطيّة المصريّة عمومًا - ومنها البيروقراطيّة القبطيّة -

والفقراء من الفلّاحين وسكّان المدن، بسبب الممارسات التعسّفيّة في جمع الأموال، خاصّةً في أوقات الضائقات الماليّة التي كانت تمرّ بها الدولة، وإحجامها عن دفع الرواتب لموظّفيها، ممّا كان يُرغمهم على استغلال الفقراء. وغالبًا ما كانت الجماهير القرويّة وفقراء المدن يثورون على الأقباط لهذا السبب. وكان السلاطين يتقاعسون عن الدفاع عن الأقباط حتّى لا تتّجه الجماهير الساخطة على هؤلاء السلاطين. لا بل كان السلاطين يشجّعون الهجوم أحيانًا على الأقباط وتخييرهم بين القتل والإسلام. وفي عصر السلطان محمّد قلاوون في ق ١٥م، حدث صدام مشهور بين الأقباط والمسلمين تبودل فيها العنف بشكل خارج عن العادة وتحدّث المقريزيّ عن هذه الحادثة.

٢ ـ أمّا ما هي المتغيّرات الخارجيّة التي حدثت في عصر المماليك، ومدى تأثيرها في العلاقة بين المسلمين والأقباط، فيمكن بلورتها في الضغوط التي أمسكت بتلابيب مصر من جهات ثلاث: أوروبّا (فرنسا وروما) ودولة الحبشة والممالك المسيحيّة النوبيّة. فقد حاولت أوروبّا القضاء على المماليك في مصر من خلال الحبشة عن طريق تهديد مصر بقطع مياه النيل الآتية من الحبشة، وعن طريق فصل الكنيسة الحبشيّة عن كنيسة مصر وضمّها إلى الحظيرة الرومانيّة. ومن جهة أخرى، كانت الممالك المسيحيّة النوبيّة في جنوب البلاد متعاطفة مع الأقباط، ولا سيّما عندما كان السلاطين يضيّقون على البطريرك القبطيّ وكانوا يهدّدون حدود البلاد الجنوبيّة.

أدّت هذه المتغيّرات الخارجيّة إلى التأثير في وضع الأقباط في مصر من عدّة نواحٍ:

أ - إيقاظ روح الجهاد في نفوس المسلمين ودفعهم إلى عدم التسامح في معاملة المسيحيّين، أقباطًا كانوا أم فرنج.

ب - اتّخاذ الحكم المملوكيّ إجراءات تمييزيّة ضدّ الأقباط وتفضيل النصارى الروم عليهم أحيانًا.

جـ - أدّت محاولة الأوروبّيين في تغيير مجرى النيل إلى جعل الأقباط رهينة في يد السلاطين المماليك، نظرًا إلى تعرّض الأمن المصريّ للخطر.

د - أدّت غارات المماليك النوبيّة المسيحيّة إلى زوال دولتهم عن يد السلطان بيبرس (١٢٦٠-١٢٧٧) وقلاوون، والمبالغة في اضطهاد الأقباط المصريّين.

٣ ـ ورغم المتغيّرات الداخليّة والخارجيّة التي تركت أثرها في الأقلّيّة القبطيّة، كما تبيّن سابقًا، ارتبط الأقباط بالنسق الثقافيّ العامّ في العصر المملوكيّ وواصلوا عمليّة التعريب. فقد تزايد إنتاجهم الفكريّ باللغة العربيّة.

في القرنين ١٣م و ١٤م نفسهما، وُضعت الكتب الموسوعيّة في الفقه واللاهوت والتاريخ ونظم الدولة والقواميس القبطيّة العربيّة. ولمع أسماء «أولاد العسّال» و«فرج الله الأخميمي» وغيرهم. وتأثّر الكُتّاب بالثقافة الإسلاميّة، كصفيّ العسّال في «المجمع الصفويّ». ووُجد الأقباط في مختلف مستويات سلّم الدولة الإداريّ رغم أقلّيّتهم. وساهموا في المحافظة على هيكل الدولة الإداريّ، رغم كلّ الأنواء التي مرّت بها مصر في هذه الحقبة. وعلى المستوى السياسيّ، ربط الأقباط مصيرهم بمصير إخوتهم المسلمين، فوقفوا ضدّ الغزوات الصليبيّة دفاعًا عن بلادهم، ووظّفوا نفوذهم الروحيّ لدى حكّام الحبشة في لحظات التوتّر، ورفضوا الانضمام إلى رومة ـ كما فعل الموارنة في لبنان ـ رغم الضغوط العاتية. كلّ ذلك شكّل ركيزة لاندماجهم في الوطن مع مواطنيهم المسلمين وأهليهم، ولمواصلة الاندماج في الفترات اللاحقة.

## ثانيًا: الأقباط في الحقبة العثمانيّة (١٥١٧-١٨٠٥)

تحوّلت مصر في ١٥١٧ إلى ولاية عثمانيّة. وفقد الأقباط نفوذهم في الإدارة الماليّة المصريّة في بداية الحكم العثمانيّ. وحلّ محلّهم اليهود الذين كانوا هربوا من محاكم التفتيش الإسبانيّة. وكان السلاطين العثمانيّون قد

سمحوا لليهود بالإقامة في الولايات العثمانيّة. فاحتكروا، في مصر وفي الأقاليم العربيّة، التجارة والأعمال المصرفيّة. ولم يكن غريبًا أن يكون ملتزم دار السكّة في مصر عام ١٦٩٦م يهوديًا ومدير ديوان المكوس في ١٧٥٠ أيضًا.

ويركّز المؤلّف على تأسيس نظام «الملّة» في الإمبراطوريّة العثمانيّة عن يد محمّد الفاتح في العام ١٤٥٣م، ويبيّن كيف تطوّر هذا النظام الذي استغلّه الدول الأوربيّة في فترة صعودها الرأسماليّ للتدخّل في شؤون الولايات الداخليّة، وكيف كان موقف الأقباط كأقلّيّة من هذا النظام.

فقد عهد نظام الملّة إلى كلّ بطريرك من بطاركة الطوائف المسيحيّة بحقوق الولاية على جميع أمور طائفته الدينيّة والتعليميّة والاجتماعيّة. وقد فسد هذا النظام من الداخل، فتنافس الناس في داخل الملّة الواحدة على شراء المناصب. ومن الخارج تدخّلت الدول الكبرى في شؤون هذه الملّة بحكم امتيازاتها الأجنبيّة.

ظلّ الأقباط في منأى عن تطبيق هذا القانون حتّى العام ١٧١٨م. ولكنّهم قاوموا جميع ضغوط الإرساليّات القادمة من روما عن طريق الفرنسيسكان واليسوعيّين، معتبرين أنفسهم كنيسة عريقة في المسيحيّة.

وفي زمن الحملة الفرنسيّة، تمسّك الأقباط بتوطين المواريث الإسلاميّة، كما وقف رجال الدين الإسلاميّ إلى جانب الأقباط لمقاومة نشاطات الكاثوليك التبشيريّة. وعلى المستوى التجاريّ، أعرضت البيوت التجاريّة الأوروبيّة عن الاستعانة بالأقباط بسبب موقفهم المتشدّد من الإرساليّات. واتّجه الأوروبيّون إلى الأرمن واليهود والشوام في تجارتهم. وظلّ هذا الموقف حتّى أواسط القرن الثامن عشر الميلاديّ.

وخلاصة القول إنّ الأقباط تعاقبت عليهم في الحقبة العثمانيّة فترات من الاستقرار المحدود، كما عانوا المظالم والتضييق، وكانت تُفرض عليهم الضرائب الباهظة، لا بل اضطرّوا إلى دفع الجزية بشكل مبالغ فيه في النصف الأوّل من القرن الثامن عشر.

وتعرّضوا أيضًا للمذابح في الأيّام الأخيرة للحملة الفرنسيّة بتحريض من المماليك. أمّا ظاهرة «المعلّم يعقوب» الذي قيل إنّه انضمّ إلى الحملة الفرنسيّة، ممّا جعل بعض التيّارات السياسيّة المصريّة تنتقد موقف الأقباط السلبيّ من القضيّة الوطنيّة، فإنّ المؤلّف يضعها في سياقها الاجتماعيّ الاقتصاديّ كنتيجة للعلاقات التجاريّة الاقتصاديّة التي ربطت البرجوازيّة المصريّة بالبلاد الأوروبيّة والتي ضمّت مماليك وأرواماً ومسلمين وأقباطًا، والتي جعلت بعضهم يرتمي في أحضان الدول الغربيّة وبعضهم الآخر يعتنق الإسلام هربًا من الأوضاع القاسية. ولكن المهمّ أنّ غالبيّة الأقباط لم يتقوقعوا على أنفسهم كأقلّيّة، ولم ينفصلوا عن التفاعلات الوطنيّة، بل ظلّوا متمسّكين بأصالتهم.

## الفصل الخامس: التكامل في بناء مشروع دولة عصريّة

الفصل الخامس (ص ١٠٧-١٤٧) يغطّي مساحة زمنيّة تناولها الأستاذ طارق البشريّ بالتفصيل في كتابه الأقباط والمصريّون في إطار الجامعة الوطنيّة (٦٠٠ صفحة) (١٩٨٦). وعلى الرغم من اختلاف المنهج في تناول هذه الفترة التاريخيّة (١٨٠٥-١٩٥٢) التي يطغي فيها المنهج الوصفيّ التوثيقيّ للتاريخ عند طارق البشريّ، في حين يطغي المنهج التحليليّ الاجتماعيّ النقديّ على كتابنا، فإنّ هدف المؤلّفين يتقارب، وهو البحث عن تفاعل عنصرَي الأمّة على مدى هذه الفترة الزمنيّة، والبحث عن اتّجاه «التكامل» أو «الاندماج» بينهما لتكوين الأمّة المصريّة.

يتناول المؤلّف هذا الفصل في جزءين. ففي الجزء الأوّل، وعنوانه «القبط من بداية القرن التاسع عشر إلى ثورة ١٩١٩»، يشير إلى ثلاثة عوامل رئيسة أدّت إلى تغيّرات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة بعيدة المدى في مصر، كما أنّها عجّلت في تدمير العديد من المؤسّسات الموروثة، وأعادت صياغة التركيب الطبقيّ في المجتمع المصريّ في القرن التاسع عشر.

العامل الأوّل: هو قيام محمّد علي (١٨٠٥) ببناء دولة حديثة امتدّت

إلى النصف الأوّل من القرن العشرين، وانعكست التغيّرات الهيكليّة التي أحدثها في جميع المجالات على وضع الأقباط ونقلهم من وضع «الذمّيّين» وأصحاب «ملّة» إلى شركاء في الوطن. فاستعان محمّد علي بهم في الإدارة الماليّة والعديد من مؤسّسات الدولة الحديثة.

فعلى المستوى الاقتصاديّ مثلًا: إستفادت شرائح الأقباط العليا من نظام «الالتزام»، ودخلوا في عداد كبار الملّاك. وفي ١٨٣٧، استفاد صغار الموظّفين الأقباط، كنظرائهم المسلمين، بحصولهم على ٥٠ فدانًا وزّعها محمّد علي عليهم. وفي عهد سعيد، بلغ عدد العائلات القبطيّة، التي ملكت ما بين ألفين وثلاثة آلاف فدان، ٢٧ عائلة، كما عمل الكثير من أثرياء الأقباط في التجارة في نهاية ق ١٩. ولم يمنع ذلك أغلبيّة الأقباط في ظروف قاسية من السخرة والاستغلال.

وعلى المستوى السياسيّ في هذه الفترة، خضع الأقباط للحكم المطلق الذي مارسه محمّد علي على المسلمين والمسيحيّين في البداية. ومع تطوّر الاتّجاه نحو المساواة بين عنصرَي الأمّة، أُسقطت الجزية في العام ١٨٥٥ عن الأقباط في عهد سعيد.

وفي ١٨٥٦، دُعي الأقباط إلى الانخراط في سلك الجنديّة كإخوتهم المسلمين، ودخلوا الحياة النيابيّة سنة ١٨٦٨م ومجلس شورى القوانين في العام ١٨٨٣، وعُيِّنوا في السلك القضائيّ وفي مجلس الوزراء في العام نفسه، واشتركوا في عضويّة الأحزاب السياسيّة منذ بدايتها في أوائل القرن العشرين.

وعلى المستوى الثقافيّ، أسّس الأقباط عددًا كبيرًا من المجلّات والجرائد التي كانت تعبّر عن جميع المجالات، بالإضافة إلى النوادي والجمعيّات ذات النشاطات المختلفة. وقد تأثّرت الصفوة القبطيّة بأجنحتها المختلفة بأفكار عصر «التنوير» الفرنسيّ و«الليبراليّة» الإنجليزيّة وبُعد الحضارة المصريّة الفرعونيّ، وذلك من خلال شخصيّتين تُعتبران من روّاد النهضة في مصر: رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) وأحمد لطفي السيّد،

اللذين أقاما الجسور بين الإسلام وفكرة المواطنة، ولا على أساس الدين أو العرق. وكانت أفكارهما أساسًا للثورة العرابيّة سنة ١٨٨٢، التي رفعت شعار «مصر للمصريّين»، في وجه التغلغل الأجنبيّ الذي انتهى بالاستعمار البريطانيّ في عام ١٨٨٢.

- العامل الثاني الذي كان له تأثير بعيد المدى هو تفتُّح الوعي القوميّ ونموّ الحركة الوطنيّة الديمقراطيّة لمناهضة الاستعمار الأجنبيّ والحكم الاستبداديّ. وقد أدّى الانفتاح على أوروبّا وعمليّات التحديث إلى نموّ الوعي القوميّ مقابل النفوذ الأجنبيّ الذي تزايد في عصر إسماعيل وتوفيق بسبب الديون. وكانت الثورة العرابيّة التي قمعها الإنجليز تعلن عن حالة الثورة التي عمّت المجتمع المصريّ بكلّ فئاته على الحكم المستبدّ والحكم الأجنبيّ.

وحاول الاحتلال الإنجليزيّ إجهاض كلّ شيء يقاومه. ورأى في فضّ عُرى الوحدة الوطنيّة بين الأقباط والمسلمين أوّل الآليّات لتنفيذ مخطّطه في السيطرة على البلاد. وتوافق هذا المخطّط مع تدخّلات الدول الغربيّة الكبرى بحجّة حماية الأقلّيات: فرنسا لحماية الكاثوليك وروسيّا لحماية الأرثوذكس والولايات المتّحدة لحماية البروتستانت. ولجأ الاحتلال إلى التعامل مع الأقباط بمنطق عزلهم عن المسلمين. فاعتبرهم أقلّيّة عرقيّة خضعت لأغلبيّة إسلاميّة وخانت عقيدتها المسيحيّة. وروّج المقولة القائلة بأنّ الحركة الوطنيّة في مصر في وجه الاستعمار هي مجرّد معارضة ذات صبغة دينيّة، فعلى الأقباط أن يبتعدوا عنها. ومن جهة أخرى، حاولت الكنيسة الأمريكيّة احتواء الكنيسة الأرثوذكسيّة المصريّة لتفكيكها.

- العامل الثالث: الاحتلال البريطانيّ لمصر ١٨٨٢ وإجهاض الثورة العرابيّة: وقد فرض الاحتلال سياسات اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة أدّت إلى تنمية مشوّهة تابعة للخارج، كما أنّه أمعن في توسيع الهوّة بين الأقباط والمسلمين.

وبعد الاحتلال مباشرة، قامت سلطات الاحتلال بتسريح أغلب

الموظّفين الأقباط من الجهاز الإداريّ، وكانت حجّتهم في ذلك تحديث الجهاز الإداريّ. وفي الواقع كان هذا ردًّا على موقف الأقباط الوطنيّ من الثورة العرابيّة. وأحلّت السوريّين محلّهم. وأوهم كرومر كبار الموظّفين المسلمين بضرورة إحلال المسلمين مكان الأقباط في وظائف الدولة للتوازن في البلاد، في الوقت الذي حاول استمالة بعض أعيان القبط إلى جانبه.

وهكذا مهّدت بريطانيا الطريق لأحداث الفتنة الطائفيّة التي جرت ما بين ١٩٠٨ و ١٩١١ (ص ١١٧-١٢١)، لتُرغم الأقباط على طلب الحماية، بحجّة أنّهم أقلّيّة مضطهَدة.

ففي العام ١٩٠٦، مرّت البلاد بأزمة اقتصاديّة حادّة، فعمّت المظاهرات جميع فئات المجتمع، وشدّدت الحركة الوطنيّة ضغوطها على الاحتلال مطالبةً بالدستور. . . فلجأت سلطة الاحتلال إلى الفتنة، فحرّكت بعض الموالين لها لمهاجمة المسلمين من خلال الصحافة، وتبادلت الصحف الإسلاميّة الهجوم على المسيحيّين. وفي هذا الجوّ المحموم، اغتيل بطرس غالي، رئيس الوزراء القبطيّ، في العام ١٩١٠، تصاعدًا للموقف، ممّا أدّى إلى عقد «المؤتمر القبطيّ» في أسيوط في ٦/٣/١٩١١، طُرحت فيه خمسة مطالب رئيسة، منها إسناد الوظائف الإداريّة بحسب الكفاءة بدون تمييز طائفيّ.

وقام المسلمون، ردًّا على هذا المؤتمر، بعقد مؤتمر إسلاميّ في مصر الجديدة من ٢٩ إبريل (نيسان) إلى مايو (أيّار) ١٩١١، رفض فيه المطالب القبطيّة وفنّدها.

ويعلّق المؤلّف على هذه الأحداث بقوله إنّها، رغم عنفها، لم تفصم عُرى التكامل بين عنصرَي الأمّة، كما أراد المستعمرون. ويدلّل على ذلك بأنّها لم ترسّخ «نزعة انفصاليّة» في صفوف الأقباط. ولم تكرّس قيام «طائفة قبطيّة» ترتبط ارتباط ولاء ومصلحة «بقوى خارجيّة». ويبرهن بذلك على صحّة افتراضه الذي سبق أن وصفه في مقدّمة الكتاب من أنّ آليّات التكامل

والاندماج بين المسلمين والأقباط في مصر أقوى من آليّات الانفصال والتنافر، وهذا ما تجلّى في أسمى صورة في ثورة ١٩١٩ التي شارك فيها الأقباط بكلّ فئاتهم وفي مصر كلّها من خلال الوفد الذي تكوّنت قيادته وقواعده على مبدأ المواطنة وحدها، بغضّ النظر عن الدين. وظهر اسم ويصا واصف ومكرم عبيد ومرقس حنّا. كما ساهم الأقباط في تكريس مفهوم «الشعب الواحد» في دستور ١٩٢٣.

وفي الجزء الثاني من الفصل الخامس، بعنوانه «صعاب على طريق التكامل»، وهو يغطّي الفترة من ١٩١٩ حتّى ١٩٥٢، ارتفعت ثورة ١٩١٩ بقضيّة التكامل بين المسلمين والأقباط إلى قمّة لم تبلغها من قبل. فقد طُرحت مفاهيم جديدة، مثل «الشعب الواحد» و«الجامعة القوميّة» و«حقّ المواطنة». فأصبحت هذه القضيّة حتّى الآن أحد الأطراف المرجعيّة الرئيسة لعنصرَي الأمّة، يتمّ الرجوع إليها كلّما وقعت أزمة بين المسلمين والأقباط.

وبالرغم من ذلك، فقد حدثت في هذه الفترة متغيّرات يعاكس بعضها عمليّة التكامل. وطرح بعضها إشكاليّات مزّت بالعمق تلك التوجّهات السياسيّة والثقافيّة المستقرّة خاصّة عند المثقّفين والفئات الوسطى والصغيرة من الأقباط. من أهمّها:

١ - توظيف المعتقد الديني كآلية من آليّات الحكم والسياسة، خاصّة من قِبل حزب الأحرار الدستوريّين (نشأ عام ١٩٢٢) والقصر، على عهد الملك فؤاد الأوّل. وقد أدّى ذلك إلى صدور قرار من وزارة الداخليّة في العام ١٩٣٤ وضع شروطًا عشرة لبناء الكنائس. وفي العام ١٩٤٠، صدر قرار وزاريّ آخر يمنع المدرّسين الأقباط من تدريس اللغة العربيّة.

٢ - تعاظم الهجرة الداخليّة من الريف إلى المدينة، بحثًا عن الوظيفة الإداريّة. فتسبّب ذلك في تفاقم المشاكل في المدن، واحتدّ الصراع حول الجهاز الإداريّ الذي كانت تسيطر عليه شخصيّات أجنبيّة حتّى العام ١٩٤٧.

٣- تعمّق الانقسام الثقافيّ في داخل المجتمع بسبب تعدّد الروافد الثقافيّة من مدارس أجنبيّة وحكوميّة وأزهريّة ومسيحيّة إلخ.

٤- البلبلة الإيديولوجيّة، فقد اختلفت التيّارات الفكريّة في تحديد هويّة البلاد الثقافيّة. ومن أهمّ هذه التيّارات، التيّار القوميّ الفرعونيّ، والتيّار البحر متوسّطيّ، والتيّار الأصوليّ الإسلاميّ، والتيّار العروبيّ.

وقد عبّرت هذه المتغيّرات الأربع عن أزمة نظام الحكم المتفاقمة في هذه المرحلة، كما أنّها عبّرت عن عجز هذا النظام في حلّ القضيّة الوطنيّة، وفي تحقيق الأدنى من الحقوق والحريّات والعدالة الاجتماعيّة. ولهذه الأسباب، فقدت الليبراليّة، التي جسّدها في هذه الفترة حزب الوفد، من جاذبيّتها. وانصرف الناس عن هذا الحزب وعن أحزاب الأقلّيات. فلم يبق أمام الناس إلّا الخيار الطائفيّ. فإمّا الانتماء إلى جماعة الإخوان المسلمين وإمّا الانتماء إلى الكنيسة القبطيّة.

وإذا كانت هذه حال مصر في هذه الفترة، فكيف عاشت الكنيسة القبطيّة، كمؤسّسة دينيّة، هذه الظروف التاريخيّة، على غرار ما حدث في المجتمع الأكبر؟ يصف المؤلّف هذه المرحلة، في داخل المؤسّسة الكنسيّة، بأنّها كانت فترة «الصراع بين النزعة الأبويّة المحافظة والنزعة الدستوريّة الديمقراطيّة». والكنيسة المصريّة معروفة بأنّها أشدّ الكنائس محافظة في العالم، بالرغم من ديمقراطيّة الاختيار الذي يتمّ به تنصيب البطريرك القبطيّ في أعلى سلطة في الكنيسة. فمنذ لحظة تنصيبه، يصبح صاحب السلطة المطلقة في أعلى ممارسة لمهامّه حتّى مماته. وتقوم سلطة البطريرك على ركيزتين: إحداهما روحيّة والأخرى زمنيّة. والمعضلة في الركيزة الزمنيّة، التي ترجع جذورها التاريخيّة إلى العصور الوسطى، إلى كونه همزة الوصل بين الدولة وجميع رعاياه، بما يعني ذلك من أبعاد سياسيّة.

وقد بدأ التناقض بين المؤسّسة الكنسيّة في مصر والشعب القبطيّ، مواكبًا نموّ الحركة الديمقراطيّة في مصر. فبضغط البرجوازيّة القبطيّة، أصدر

الأمر العاليّ في ١٨٧٤ لائحة «مجلس الأقباط الأرثوذكس العموميّ»، المعروف «بالمجلس الملّيّ». ونصّ الأمر على أن يتكوّن المجلس الملّيّ من اثني عشر عضوًا يتمّ انتخابهم في جمعيّة عموميّة مكوّنة من ١٥٠ عضوًا، ويرأس اجتماعهم البطريرك. وكان الهدف من هذا المجلس الإشراف على الجانب الزمنيّ من شؤون الأقباط (الأوقاف ـ المدارس ـ الملاجئ . . .) ولم يكن هذا ليُرضي رجال الإكليرس.

وفي العام ١٨٧٥، تولّى كيرلّس الخامس منصب البطريرك، واستمرّ فيه ثلاثة وخمسين عامًا. وكان محافظًا جدًّا، وكانت سنين مليئة بالصراع بينه وبين أعضاء المجلس، أُقصي خلالها عن السلطة البطريركيّة، ثمّ عاد. وظهر تيّار من العلمانيّين معارض للمؤسّسة الكنسيّة من دعاة الإصلاح الكنسيّ.

وتبلورت حركة الاحتجاج على الكنيسة في اتّجاهين: إتّجاه يدعو إلى الإصلاح من داخل الكنيسة، وتزعّمه حبيب جرجس منذ ١٨٩٨ (وقد تُوفّي في ١٩٥١)، وتمحور حول «تدريس مبادئ الدين المسيحيّ» فأدّى إلى ما يُعرف الآن بـ «مدارس الأحد»، وكان هدفه ترقية التعليم وتكوين رجال الدين، ونتج عنه إنشاء الكلّيّة الإكيريكيّة.

وفي ١٩٤٨، بدأ الرعيل الأوّل لمدارس الأحد في إصلاح أعضاء الرهبانيّة القبطيّة الذين عُيِّن منهم في ما بعد البابا شنوده بطريركًا، ومنهم الأب متّى المسكين والأنبا صموئيل، وكانوا في أغلبهم خرّيجيّ جامعات. وتخرّج على أيديهم معظم القيادات الكنسيّة.

وأمّا الاتّجاه الثاني، فقد اتّخذ طابعًا سياسيًّا طائفيًّا: تأسّس «الحزب الديمقراطيّ المسيحيّ» في أواخر الأربعينات، وكان أمينه العامّ المحامي رمسيس جبراوي، ثمّ تنظيم «الأمّة القبطيّة»، وتمّ في عام ١٩٥٢. وكان التنظيم يتّخذ شعارًا موازيًا لشعار الإخوان المسلمين.

ففي عشيّة ثورة ١٩٥٢، كانت البرجوازيّة المصريّة بفصائلها المختلفة

ـ الوطنيّة والقوميّة والإصلاحيّة والدينيّة ـ قد فشلت في تعبئة أغلبيّة الشعب المصريّ حول مشروع قوميّ يدفع قضيّة التكامل بين المسلمين والمسيحيّين إلى الأمام. ورغم ذلك، فإنّ حركة الأقباط في مجموعهم ارتبطت على الدوام بأهداف النضال الوطنيّ. ففي ١٩٣٨، رفض الأقباط قبول الحماية كأقلّيّة. وفي ١٩٤٨، سقط لهم شهداء في حرب فلسطين. وفي الخمسينات امتنعوا عن العمل في القاعدة البريطانيّة.

## الفصل السادس: ثورة يوليو (تمّوز) ١٩٥٢: بدايات جديدة للتكامل ونكوص عنها في السبعينات

في حلقة جديدة من حلقات تطوّر العلاقة التاريخيّة بين المسلمين والأقباط، وفي ظلّ متغيّر هامّ (ص ١٥١–١٨٨)، يعالج المؤلّف الأسس الجديدة التي أرستها ثورة التكامل هذه في ظلّ الأوضاع السابقة والمسالب التي شابتها حتّى الآن من ثلاثة جوانب: جانب التأسيس، وعنوانه «ثورة يوليو تطرح أسسًا جديدة للتكامل» (١٥١–١٦٢)، وجانب ما يمكن تسمّيه تغيير المسار وما ينتج عنه من تداعيات طائفيّة، وعنوانه «عقد الفتنة الطائفيّة» (١٦٣–١٧٦)، وأخيرًا جانب تفسير ما آلت إليه الأمور الآن، وعنوانه «الأزمة الاجتماعيّة كمحرّك لعوامل التوتّر» (١٧٦–١٨٨).

ورغم أنّ الساحة مليئة بالكتابات عن ثورة ١٩٥٢، فإنّ المؤلّف يتميّز عن بقيّة الكتابات بأنّه يضع هذه الثورة في سياقها التاريخيّ ولا يتوقّف إلّا عند الجوانب التي تختصّ بموضوعه من حيث اندماج أو عدم اندماج الأقباط والمسلمين، آخذًا في الاعتبار الدراسات القيّمة التي وضعها المستشار طارق البشريّ وغيره.

في ما يختصّ بالجانب الأوّل (١٥١–١٨٨)، يُثبت الكاتب ما هو الموقف الإيجابيّ الذي اتّخذته غالبيّة الأقباط من الثورة وترحيبهم بها. فباستثناء كبار الملّاك الزراعيّين وكبار الرأسماليّين، توافقت أهداف الثورة الستّة مع مصالح طبقات الأقباط والمسلمين الوسطى والصغيرة، لما تمثّله

من ضرب لمصالح التحالف الاستعماريّ مع السراي والبرجوازيّة المصريّة الكبيرة بمختلف أجنحتها. وهي مطالب كانت تشكّل جوهر أهداف النضال الوطنيّ والاجتماعيّ.

ويرى المؤلّف أنّه، رغم أنّ تنظيم «الضبّاط الأحرار»، الذي قام بالثورة، كان يمثّل جبهة من ممثّلي التيّارات الإيديولوجيّة المختلفة (وطنيّة - ديمقراطيّة - إسلاميّة - ماركسيّة)، فإنّه واجه صعوبات متعدّدة، منها جهل المواطنين بكلّ فئاتهم لشخصيّات التنظيم، وغياب قاعدة مدنيّة منظّمة في وسط الجماهير، وأخيرًا صعوبات تطبيق مبادئ الثورة الستّة، نظرًا إلى تباين إيديولوجيّة التنظيم.

وإذا كانت غالبيّة الأقباط قد تجاوبت في البداية مع الثورة، فإنّ الأسباب السابقة جعلت المتعلّمين والمثقّفين منهم يتحفّظون ويتردّدون تجاهها. ذلك بأنّ طبيعة التنظيم وعدم وضوح رؤيته في السنوات الثلاث الأولى، وغياب الأقباط من هذا التنظيم على كلّ مستوياته التنفيذيّة والتشريعيّة، وقربه من جماعة الإخوان المسلمين، وعدم حلّها كبقيّة الأحزاب، اعتبرت في ما بعد موجّهة ضدّ الأقباط، خاصّة وأنّ قطاعات من الفئات الوسطى القبطيّة ارتبطت بروابط المصلحة أو الفكر بالنظام الليبراليّ القديم.

وقد استطاعت الثورة أن تحلّ أزمة الثقة هذه بينها وبين الأقباط، بمجموعة من الإجراءات التدريجيّة في الخمسينات والستّينات. فعلى الصعيد السياسيّ، أدّى عزل النفوذ السياسيّ البريطانيّ وإسقاط النظام الملكيّ وعزل الأحزاب الموالية للقصر إلى إزالة أهمّ مصادر التميز الطائفيّ. وعلى الصعيد الاجتماعيّ، تمّ ترسيخ مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة بين جميع المواطنين من خلال مجّانيّة التعليم وإلحاق جميع الخرّيجين بالوظائف والأعمال عن طريق مكاتب العمل. وفي مجال الثقافة، لمع كثير من أسماء الأقباط في الصحافة والأدب. وعلى المستوى الدينيّ، صرّح عبد الناصر ببناء ٢٥ كنيسة في العام، متجاوزًا «الخطّ

الهمايونيّ». ورفضت الثورة الحلف الإسلاميّ الذي تزعّمته السعوديّة وأمريكا.

وعلى الرغم من النقد الذي وُجّه إلى ثورة يوليو (تمّوز) ـ شرقًا وغربًا ـ فإنّ المؤلّف يرى أنّها أضافت دفعة جديدة للمزيد من التكامل القوميّ بين المسلمين والأقباط.

الجانب الثاني «عقد الفتنة الطائفيّة» (١٦٣-١٧٦): تولّدت آمال عريضة في السنوات الخمس الأولى لحكم السادات (١٩٧٠-١٩٨١) في تعزيز التكامل بين المسلمين والأقباط، إذ وقعت في هذه الفترة ثلاث أحداث إيجابيّة: صدور الدستور الدائم في ١/٩/١٩٧١، وحرب أكتوبر (تشرين الأوّل) ١٩٧٣ وما افترضته من تلاحم، خاصّة في قطاع الشباب، بين عنصري الأمّة من أجل التحرير، ثمّ المحاولة المتعثّرة لتطوير الحزب الواحد.

إلّا أنّ الانعطافات الحادّة، التي أدخلها السادات على التوجّهات الاقتصاديّة والسياسيّة الداخليّة في مصر، أجهضت وعطّلت ما كان متوقّعًا من الأحداث الثلاثة. لا بل شهدت البلاد توتّرًا بين المسلمين والأقباط في نهاية السبعينات لم تشهد له البلاد مثيلًا منذ بداية القرن التاسع عشر.

فعلى المستوى الاقتصاديّ، صدر القانون الشهير المعروف بقانون «الانفتاح» عام ١٩٧٤. فأعاد مصر للاندماج في السوق العالميّة، بما يعني ذلك من سيطرة المؤسّسات الاقتصاديّة العالميّة. وبرزت الرأسماليّة التجاريّة والطفيليّة بصورها المختلفة في داخل البلاد كحليف للرأسماليّة العالميّة.

وعلى المستوى السياسيّ، أدّت السياسة الاقتصاديّة الجديدة بالضرورة إلى التحالف مع القوى المحافظة التي كانت قد عزلتها الثورة في الداخل، كالوفد والإخوان المسلمين، وفي الخارج السعوديّة.

وأدّى تطبيق هذه السياسات في الواقع إلى مقاومة ضارية من قبل الطبقات والفئات والقوى السياسيّة والاجتماعيّة التي ارتبطت بالمشروع الناصريّ في الخمسينات والستّينات. فما كان من السادات إلّا أن ردّ على

هذه المقاومة في اتّجاهين: الاتّجاه الإيديولوجيّ برفعه شعار «العلم والإيمان»، مقابل «المادّيّة والإلحاد»، وأضاف إلى الدستور مادّة «الشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ من مصادر التشريع»، وعُدّلت في ١٩٧٩ لتصبح «المصدر الرئيسيّ للتشريع». والاتّجاه الثاني على مستوى القوى السياسيّة، إذ أطلق سراح المسجونين من جماعة الإخوان المسلمين. وأنشأ «الجماعة الإسلاميّة» في ١٩٧٢ بالتنسيق مع رؤساء اللجان الدائمة في مجلس الشعب، للوقوف ضدّ الناصريّين والماركسيّين، في الجامعات خاصّة.

وهذا التوجّه الجديد، المحكوم بالشريعة الإسلاميّة، دفع الأقباط وغيرهم إلى تساؤلات جذريّة. فما هو محتوى مقوّمات النموذج الجديد للتكامل بين المسلمين والمسيحيّين؟ خاصّة وقد ظهر ثانيةً نموذج العصور الوسطى الذي يعرّف المسيحيّين بأنّهم «أهل ذمّة»، كما قدّمه قادة الإخوان المسلمين كالشيخ محمّد الغزالي ود. أحمد يوسف. وتراجع مفهوم «الشعب الواحد» و«الجماعة الوطنيّة».

وتصاعدت الأزمة بين المسلمين والأقباط على صعيد الواقع المعاش، ودعا بعض القضاة وغالبيّة طلبة الجامعات إلى تطبيق الشريعة. وتبلور هذا الاتّجاه في التصعيد في كتاب «الفريضة الغائبة» للجهاد الذي اغتال السادات في ٦ أكتوبر (تشرين الأوّل) ١٩٨١، بعد أن كفّر المسلمين لابتعادهم عن الشريعة، وألغى حتّى صفة «الذمّيّة» عن المسيحيّين. فلم يبقَ أمامهم إلّا الإسلام أو الموت.

وهكذا وصل التكامل إلى طريق مسدود في بداية الثمانينات. فالمسلمون عزموا على الجهاد والمسيحيّون على الاستشهاد.

الجانب الثالث «الأزمة المجتمعيّة كمحرّك لعوامل التوتّر» (١٧٦–١٨٨): يستند فيه المؤلّف إلى الخبرة التاريخيّة في العلاقة بين الأقباط والمسلمين، وتطبيق مناهج علم الاجتماع في تحليل هذه الظاهرة للطائفيّة وتفسيرها منطلقًا من معالجتها «كأزمة مجتمعيّة». ومَن درس التاريخ يستخلص أنّ التفاعل بين الجماعتين المسيحيّة والإسلاميّة عاش في معظم

الأحيان علاقات التوافق والتسوية والتنافس والصراع والتمثيل. وهذه المصطلحات كلّها مقتبسة من علم الاجتماع.

ويستخدم مصطلح «الأزمة المجتمعيّة» ليفسّر ما حدث في السبعينات. فإنّ هذه الأزمة تبدأ في زاوية محدودة ومعيّنة - وهي، في حالتنا، الأزمة الاقتصاديّة - وتتمّم بعد ذلك لتشمل جميع نواحي الحياة حيث ينشأ ما يُسمّى «الانقباض الاجتماعيّ»، وهو يعني بدوره «تفكّكًا في البنيان الاجتماعيّ»، وعجز السلطة بوجه خاصّ على أداء واجبها، وتدهور معنويّاتها. وهذا ما حدث في السبعينات.

وقياسًا بالأزمات السابقة في تاريخ مصر، وآخرها الأزمة الاقتصاديّة التي مرّت بها مصر عام ١٩٠٥، وأدّت إلى فتنة ١٩٠٨-١٩١١، يحاول المؤلّف أن يشخّص العوامل الداخليّة والخارجيّة التي أدّت إلى أزمة السبعينات، مستعينًا بعلم الاجتماع.

العوامل الداخليّة: من مظاهرها «انحراف سخط الجماهير» نحو جماعة اجتماعيّة تؤخذ ككبش فداء. فيوجّه صاحب السلطة غضب الجماهير إلى الأغيار الدينيّين. وظهر ذلك في الاعتداءات المتكرّرة والعنيفة على الأقباط بكلّ فئاتهم، سواء في الجامعات أم في القرى والمدن.

والمظهر الثاني هو النقد الذي وُجّه إلى الأقباط بحجّة «عدم اتّساق المكانة»، أي تذكيرهم بوضوح أنّهم ذمّيّين، فعليهم ألّا يتخطّوا حدودهم في داخل المجتمع الإسلاميّ. والمظهر الثالث هو تحميل الأقلّيّة القبطيّة مسؤوليّة ما حدث، أي أنّهم هم سبب الأزمة الاقتصاديّة. والمظهر الرابع تصاعد التوتّر لدى الطبقات المتضرّرة من الحراك الاجتماعيّ إلى أعلى أو تدنّيه إلى أسفل. والمظهر الخامس هو كثافة الهجرة إلى المدن، وازدياد البطالة بين المتعلّمين، وتدنّي مستويات المعيشة، بالإضافة إلى الهجرة إلى الدول العربيّة وفساد القيم التقليديّة في الأسرة المصريّة، وأخيرًا عجز الدولة المصريّة على القيام بواجباتها، وتحريض الجماعات الإسلاميّة على تصفية خصومها السياسيّين.

في ظلّ هذه العوامل الداخليّة التي تعبّر عن وجود الأزمة الاجتماعيّة، تكون سمة المجتمع الغالبة عدم القدرة على نفي أو تحييد المؤثرات الخارجيّة التي تعدّدت مصادرها ومستوياتها في عقد السبعينات.

وأهمّ هذه العوامل الخارجيّة:

١ - تغلغل الأوساط اليمينيّة الغربيّة في مصر للتأثير في العلاقة بين الأقباط والمسلمين من خلال المؤسّسات الدينيّة، مسيحيّة كانت أم إسلاميّة.

٢ - إندلاع الحرب الطائفيّة في لبنان (منذ ١٩٧٥)، ممّا رفع درجة الهواجس بين المسلمين والمسيحيّين في مصر.

٣ - شكّل قيام الثورة الإيرانيّة عند الجماعات الإسلاميّة في مصر حُلمًا قابلًا للتحقيق.

٤ - دور أقباط المهجر ونزعتهم الانعزاليّة، خاصّة «الهيئة القبطيّة الأمريكيّة» في نيوجرسي (تأسّست ١٩٧٤) وما قامت به من اتّصالات مشبوهة.

ويختم المؤلّف هذا الفصل بتفاؤل حذر، وإن كان يُثبت أنّ الأقباط، رغم ما يعانوه، لم يصلوا إلى حدّ المطالبة «بوطن قوميّ» على مثال اليهود. هذا بالإضافة إلى خبرة الاندماج التاريخيّة التي عزّزتها المؤسّسات التي وضعها محمّد علي (١٨٠٥)، بالإضافة إلى اندماج الأقباط في جميع التطوّرات الوطنيّة (١٨٨٢ و١٩١٩ و١٩٥٢)، وفي الحروب التي شنّها إسرائيل.

## الفصل السابع: إشكاليّة مطروحة: الإثنيّة والأقلّيّة

يكرّس المؤلّف هذا الفصل السابع والأخير (ص ١٩١-١٩٩) لقضيّة هامّة وخطيرة تتعلّق بوضع الأقباط كأقلّيّة في مصر. وهو يودّ أن يوضح من الناحية النظريّة ما هي المعاني المختلفة التي تثيرها الدراسات الاجتماعيّة حول مفهوم «الأقلّيّة والإثنيّة»، لتحصين المصريّين ضدّ المفاهيم التي تحوط بهذه المصطلحات، حتّى لا تصبّ في خانة «تكريس الصراع» على المستوى السياسيّ. يعالجه في ثلاث نقاط: «عن مفهوم الإثنيّة» و«عن

مفهوم الأقلّيّة». ثمّ «ختام ومحاولة نظرة مستقبليّة».

أمّا «الإثنيّة»، فإنّ المؤلّف يرفض صفة «الأبديّة» والجمود التي يدعو إليها علماء الأنتروبولوجيا في الشرق والغرب في تعريفهم إثنيّة معيّنة، باعتبارها «جماعة من السكّان، فرعيّة أو صغيرة، تعيش في مجتمع أكبر. تربط أفراد هذه الجماعة وتوحّد بينهم روابط العرق والثقافة واللغة والدين والعادات». ويضيف إليها عوامل البيئة المحيطة بهذه الجماعة بجانبيها الجغرافيّ والاقتصاديّ. ويبيّن أنّ صفة «التجانس» حكمت المنظومة الإثنيّة الاجتماعيّة في مصر منذ البداية. وتظهر الخصوصيّة المصريّة في ثبات العنصر الجغرافيّ الطبيعيّ والتركيبة الاقتصاديّة الاجتماعيّة الإيديولوجيّة التي تعاملت معها الهجرات العربيّة (الزراعة ـ المشترك القرويّ ـ التوحيد).

وأمّا اللغة العربيّة والدين الإسلاميّ، فهما يُعتبران إضافتين إلى إثنيّة المجتمع المصريّ العربيّة، مع الخصوصيّة المصريّة.

فإنّ تغير اللغة عند المصريّين لم يتمّ كأداة اتّصال بين قوميّات متعدّدة، كما هو الأمر في الهند، ولكنّه تمّ أساسًا كاحتياج لتطوير ما في ثقافتها من أشكال أساسيّة، وهي وظيفة اللغة بصفتها عنصرًا هامًّا من عناصر تكوين الإثنيّة.

وبالرغم من الاختلاف في العقائد والطقوس، فإنّ الجانب الأخلاقيّ، بالإضافة إلى دين الشعب (الأولياء والقدّيسين)، يشكّل أرضية مشتركة تجلّت في استمراريّة الحياة بين المصريّين في مختلف مستوياتها البيولوجيّة والثقافيّة والاقتصاديّة، ممّا كان حاسمًا في ترسيخ التكامل بين المسلمين والمسيحيّين على مرّ الأجيال. والتاريخ يشهد أنّه، حتّى في أحلك الساعات، لم يكن واردًا عند الأقباط تلك «النزعة الانفصاليّة» أو «الانعزاليّة» بصفتهم الإثنيّة. والمطلوب الآن هو التميز، في أسباب الصراع، بين ما هو اجتماعيّ وسياسيّ واقتصاديّ. والشعب المصريّ شعب واحد.

وأمّا «الأقلّيّة» القبطيّة، فلا تدخل في التصنيفات والتعريفات المتداولة في الدراسات السوسيولوجيّة الغربيّة، لأنّ «إقامتهم ليست محدّدة في رقعة جغرافيّة معيّنة في الوطن، ولا توجد لوائح تمييزيّة ضدّهم، وليس لهم مجال خاصّ في تقسيم العمل الاجتماعيّ، ولا يختصّون بالمهن الوضيعة، ولا تنخفض مستويات دخولهم عن المستويات العامّة، ولا يجري فرض ثقافة لغويّة عليهم»

فالشعب المصريّ واحد وعليه أن يحافظ على هذا التماسك ضدّ الدراسات التي تتنبّأ بسيادة الهويّة العرقيّة «والهويّة الدينيّة»

وفي الختام «محاولة لإلقاء نظرة مستقبليّة» (٢٠٣-٢١١). يلخّص المؤلّف موقفه، الذي حاول أن يدلّ عليه طوال الكتاب، بإثباته أنّ مجموع خبرة الأقباط والمسلمين التاريخيّة المشتركة جعلت التكامل بين الاثنين يشكّل حجر الزاوية التي تجسّدت في ظاهرتين رئيسيّتين. ظاهرة «التجانس» بين سكّان البلاد وظاهرة «الإحساس والوعي للمصير المشترك ورفض تقسيم الوطن». وهذا ما يفسّر قدرة الشعب المصريّ على تجاوز الأخطار الخارجيّة التي كانت وما زالت سببًا للتوتّر والصراع. وهاتان الظاهرتان هما ما للماضي من ميراث حيّ، وهما تساعدان على استقراء المستقبل.

ويؤكّد المؤلّف أنّ المجتمع المصريّ يتعرّض لنوعين من الأخطار يؤثّران بعمق في مستقبل التكامل الإسلاميّ المسيحيّ وفي مستقبل البلاد. فالخطر الخارجيّ ممثّل في الرأسماليّة العالميّة بقيادة أمريكا والصهيون الخارجيّ والعرب المرتبطين بهما عن وعي أو عن جهل من الداخل. والهدف هو تفتيت الوطن العربيّ وربطه بالسوق الاستهلاكيّة ومنعه من إنتاج التكنولوجيا، لتختلّ معايير المجتمع.

ويختم باحتمالين للمستقبل، واقتراح للانطلاق والمحافظة على آليّات التكامل. الاحتمال الأوّل استمرار «الأزمة المجتمّعة» وتراجع التكامل. والثاني ظهور حركة سياسيّة ديمقراطيّة تعرض أسسًا للإصلاح الاجتماعيّ الاقتصاديّ تتبنّاه خمس فئات عريضة من الطبقات الشعبيّة والوطنيّة، يقوم

على ردّ الاعتبار للاتّجاه المناهض للأمبرياليّة وحلفائها في الداخل. والتركيز على الصناعة والزراعة لتغطية الاحتياجات الشعبيّة، وقيام التعدّديّة الحزبيّة الصحيحة وإصلاح التعليم. وأمّا الاقتراح فهو طرح قضيّة «تجديد الحضارة العربيّة الإسلاميّة»، تقوم على تجديد مفهوم «التنمية المستقلّة ومفهوم القوميّة العربيّة ومفهوم الديمقراطيّة».

## الخاتمة

وفي النهاية، وعلى الرغم من الصورة الإيجابيّة التي يرسمها المؤلّف للعلاقة بين المسلمين والأقباط في هذا الكتاب، فإنّ هناك أكثر من قضيّة يجب أخذها في الاعتبار.

أهمّها قضيّة الهويّة، فإنّ هويّة الأقباط العربيّة، كما يعرضها المؤلّف، هي مثار جدل كبير في الأوساط القبطيّة أوّلاً، ثمّ عند الغالبيّة الإسلاميّة. وذلك خاصّةً بسبب عدم قدرة المسلمين والأقباط على مواجهة المشكلات التي تطرحها عليهم الحداثة بما تحمله من قيم ومفاهيم غير تقليديّة. فإذا كان الأقباط في غالبيّتهم يرفضون هذه «العروبة» التي تجرّدهم من ميزة أساسيّة تعوّضهم عن عقدة «الأقلّيّة العدديّة»، فإنّ المسلمين، وخاصّة الطبقات الشعبيّة والتيّار الإسلاميّ، ترفض العروبة كوعاء وتفضّل عليها «الهويّة الإسلاميّة».

وبينما يتحصّن الأقباط في مقولة «ورثة السلالة الفرعونيّة» ليثبتوا انتماءهم الأصيل إلى الأرض المصريّة، ويقولون بأنّهم متميّزون عن المسلمين بهذه الصفة، لأنّ المسلمين فقدوا ميزة «مسيحيّتهم» في عصور التحوّل وبالتالي لم يصمدوا للاضطهادات، فإنّ المسلمين تحصّنوا وراء «أغلبيّتهم العدديّة»، وبالتالي، وراء أحقّيّتهم في تسيير أمور البلاد بكلّ عناصرها السياسيّة والثقافيّة والدينيّة: «الإسلام هو الحلّ».

ومن هنا، فإنّ «الأزمة المجتمعيّة»، التي يتحدّث عنها المؤلّف كمقولة لتفسير ما يحدث الآن، لا تكفي لشرح أبعاد الخلاف. والدليل على

ذلك عنوان الكتاب نفسه. فالمشكلة الأساسيّة هي مشكلة «هويّة»، لا مشكلة اقتصاد أساسًا. وأمّا الأنساق التي تحدّث عنها بقدر ما فيها من الرصانة العلميّة، فإنّها تبيّن أنّ «قوّة الموروث التاريخيّ السلبيّ» (عصور الاضطهادات وآليّات الاندماج التي كانت أسبابًا للتحوّل إلى الإسلام وإلى العروبة على مستوى الدين واللغة) تظلّ تفعل فعلها في الوقت الحاضر على مستوى السلوك اليوميّ، وما زالت عوامل التكامل، على الأقلّ في الوقت الحاضر، أدنى من المستوى... إلاّ أنّ الشواهد الأخيرة تبيّن أنّ تيّار التعقّل والاتّزان سيطغى في النهاية على تيّار التشرزم والعنف والإرهاب.

**La Génération de la relève**

**3. La pédagogie éthique**

Sous la direction de:

Louise-Marie Chidiac, Abdo Kahi, Antoine N.Messarra

Publications du Bureau pédagogique des Saints-Cœurs, Beyrouth, 1993, 503 pages

## التربية الخُلُقيّة

هو الجزء الثالث من سلسلة «جيل الطليعة». وقد سبقه جزء أوّل بعنوان تربية متجدّدة لشباب لبنان اليوم (١٩٨٩) وجزء ثانٍ بعنوان التربية المدنيّة (١٩٩٢). ويحتوي الجزء الثالث على وقائع الندوة التي نظمّتها قسم الأبحاث في المكتب التربويّ لراهبات القلبين الأقدسين بين الرابع والسادس من حزيران ١٩٩٢. والنصوص بالعربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة.

شارك في الكتاب ثمانون مؤلّفًا وهو يشتمل على تحقيق اجتماعيّ حول القواعد السلوكيّة في المجتمع اللبنانيّ في ما يتعلّق بالشأن العامّ، ودراسات ميدانيّة حول نظام القيم، وتطبيقات صفّيّة وخارج الصفّ على المستويّين المدرسيّ والجامعيّ حول مختلف مكوّنات التربية الخلقيّة. يجمع الكتاب البحث الأصيل والتطبيق العمليّ، وهو يربط البحث بالمجتمع واحتياجاته في مرحلة السِلم والإعمار.

ينفّذ البرنامج بدعم من «مركز البحوث للإنماء الدوليّ» في أوتاوا، وبالتعاون مع مديريّة «البعثة البابويّة» في لبنان ومصلحة التعاون الثقافيّ والتقنيّ في السفارة الفرنسيّة في لبنان.

شارك في أبحاث ونشاطات البرنامج مجموعة من الشباب، ويحتوي الكتاب على مساهماتهم المميّزة وأبرزها وقائع حلقة نقاشيّة بعنوان: «الشبّان اللبنانيّون: مَن هم وماذا يريدون؟». جمعت الحلقة ٢١ شابًا من مؤسّسات تعليميّة مختلفة ومعلّمين وأساتذة جامعيّين (ص ٢٢١-٢٤١). ويعتبر البرنامج أنّ الشباب ليسوا مجرّد شريحة اجتماعيّة بل مشاركين ومساهمين كاملين في العمل الاجتماعيّ.

يهدف برنامج «جيل الطليعة» إلى دراسة أوضاع وتطلّعات الشباب اللبنانيّ بين ١٣ و٢٧ سنة من خلال تحقيقات اجتماعيّة، واستخلاص التغيّرات الضروريّة في التربية المعيوشة، وإجراء تطبيقات نموذجيّة صفّيّة وخارج الصفّ حول هذه التغيّرات. شملت

التطبيقات الأربعون الواردة في كتاب التربية الخلقيّة ما لا يقلّ من ٢٠٠٠٠ تلميذ وطالب من مختلف المناطق اللبنانيّة.

## ضرورة التمييز

يميّز المؤلّفون بوضوح ـ ولكن دون الفصل ـ بين الخلقيّة والدين. يبرّر التمييز عدّة اعتبارات أبرزها أنّ البشريّة أنتجت، بواسطة مفكّريها وكتّابها وتشريعاتها واتّفاقاتها الدوليّة حول حقوق الإنسان وفي العلوم الإنسانيّة علميّة، مجموعة قواعد سلوكيّة تحظى بالإجماع من أجل رعاية العلاقات الإنسانيّة في مجتمع منظّم. تدرس الخلقيّة القواعد المعياريّة للسلوك الإنسانيّ وتستند إلى التبرير العقلانيّ والتجريبيّ الذي ينحو إليه الإنسان المعاصر.

تحت عنوان «الشباب اللبنانيّ الباحث عن مرجعيّة» يبرّر الدكتور أنطوان مسرّة، الأستاذ في الجامعة اللبنانيّة ومنسّق أبحاث البرنامج، موضوعَ الكتاب بقوله: «موضوع التربية الخلقيّة هو أكثر آنية في لبنان. يشكو الشباب اللبنانيّ الذي يتراوح عمره بين ١٣ و٢٧ سنة من فقدان المرجعيّة ويشكو من افتقار المجتمع اللبنانيّ إلى نماذج قيميّة. زعزعت الحرب الارتباط بين الجهد المبذول والارتقاء الاجتماعيّ». وتقول لويز ماري شدياق، مديرة البرنامج: «تعطي التربية الخلقيّة للكلمة معناها وأصالتها، لأنّه لا خلقيّة دون مصداقيّة».

تعرض مقدّمة الكتاب إشكاليّة التربية الخلقيّة وواقع الشباب اللبنانيّ (السفير اليابانيّ بابلو براتني، ميريام صليبا، لويز ماري شدياق، فرنسوا فرح، الملحق الثقافيّ الفرنسيّ آلان براميري، مدير البعثة اليابانيّة في لبنان عصام بشارة، أنطوان مسرّة، دانيال حيد).

## مكوّنات التربية الخلقيّة

تُعرض في القسم الأوّل مختلف مكوّنات التربية الخلقيّة (أنطوان مسرّة، منير شمعون، ماري كريستيان مقصود، فلوس سليمين، الياس نسيب مطر، بطرس لبكي، الياس معلوف، ماري تريز خير بدوي، ليليان بركات، طارق زيادة، الياس مطر، نيل أيّوب، دلال بزري، ملحم شاوول).

عنوان القسم الثاني: «خصائص الشباب اللبنانيّ اليوم» وفيه محتوى الدراسة الأوّليّة حول إدراك اللبنانيّين للشأن العامّ (عبدو قاعي، جوزف خوري، كارول طبّال) وتحليل محتوى ٦٠٠ شهادة لشباب لبنانيّين حول العلاقات العائليّة (أنطوان مسرّة).

وفي القسم الثالث والأهمّ من الكتاب، وعنوانه: «تطبيقات صفّيّة وخارج الصفّ حول التربية الخلقيّة»، شارك ٣٧ مؤلّفًا من أساتذة الجامعات والمعلّمين في مختلف المراحل التعليميّة، وتولّوا إجراء تطبيقات صفّيّة وخارج الصفّ في المستويات المدرسيّة والجامعيّة حول مكوّنات التربية الخلقيّة.

ما هي مكوّنات التربية الخلقيّة؟ يصنّفها الكتاب كما يلي:

أوّلاً: الارتقاء إلى الحياة الشخصيّة: الضمير الأخلاقيّ، العقلانيّة في عالم تتعدّد فيه الخيارات، التحكيم في مواجهة الميل إلى التماثل، الشجاعة والتقرير، إثبات الذات والثقة بالنفس، الإرادة وضبط النفس، حبّ العمل والجهد والارتقاء (المنافسة، والتضامن في العمل الجماعيّ)، الواجبات تجاه الجسد، الواجبات تجاه النفس، تهذيب الشعور والذكاء والإرادة، المصارحة والصدق، تحمُّل المسؤوليّة، الجرأة، الصبر، السعادة...

ثانيًا: قواعد العلاقات الإنسانيّة: العلاقات العائليّة ومع الغير، الغيريّة، الاستقامة، احترام الآخر، الاستماع إلى الآخر، التفاوض، احترام النظام، العدالة، المساواة، التضامن، المسؤوليّة الجماعيّة، العلاقات العائليّة، التربية الجنسيّة، المساواة بين الجنسين وصورة المرأة، القيم التي تنقلها التنشئة بشكل عامّ، العلوم والمناقبيّة، الأخلاقيّات المهنيّة، أخلاقيّة الحياة الاقتصاديّة، الإنسان المستهلك، الملكيّة الفرديّة، المال...

إقتُرحت الوسائل التالية للعمل التربويّ: ورشات مطالعة تهدف إلى تنمية الإدراك الخلقيّ، المعارض حول مواضيع مختارة، الأعمال التوثيقيّة، شرح نصوص أدبيّة واستخلاص مغزاها، اقتراح مواضيع إنشاء حيث يعبّر التلامذة عن آرائهم في مسائل أخلاقيّة.

في الكتاب رؤية متجدّدة للأدب العربيّ وتعليمه كوسيلة نقل القيم الإنسانيّة (الياس مطر، نبيل أيّوب، سامي منى) ونشاطات صفّيّة حول صورة الآخر (جيزال مراد)، ونشاطات حول الشجاعة والمسؤوليّة والاستقامة والعمل والحرّيّة والعدل والخلقيّة المهنيّة... (محمّد يوسف القاضي، عايدة حرب، ماي الحاج بطرس، ماري تريز فرح، حسين حمادة، إيلي مرّة، جورج ليشع، نهاد ناكوزي، ميشال خطّار، توفيق رشيد الهندي، أنيسه الأمين، سهام بوّاب، عبد الكريم جمعه...)

تحت عنوان «إشكاليّة المناهج العربيّة وقيم الأدب والبرامج» عرض الياس مطر، منسّق اللغة العربيّة وآدابها في المكتب التربويّ لرهبنة القلبين الأقدسَيْن، بعض القيم التي تحتويها مؤلّفات من التراث الأدبيّ العربيّ وقال: «يمثّل هذه القيم يزخر الشعر العربيّ. يمكننا أن نضع منهجًا ذا ثلاثة اتّجاهات، واحد تاريخيّ يحقّق المعرفة، وواحد اطّلاعيّ يحقّق اكتشاف الأغراض الأدبيّة، وواحد قيميّ يحقّق للتلامذة كثرًا وجدانيًّا وفكريًّا. واجبنا إخراج الأدب العربيّ من دائرة الرتابة وتقريبه من وجدان تلامذتنا وعقولهم». ويتساءل سامي منى، معلّم في الثانويّة الرسميّة في اللبوة (رأس بعلبك): «لماذا البحث في الغزو والنهب والسلب من دون النظر إلى الجانب المشرق في الأدب العربيّ؟»

يجيب الكتاب بالبحث والتطبيق عن المعضلة الجوهريّة في المجتمع اللبنانيّ وهي التالية كما يطرحها منسّق البرنامج: «كيف يمكن الإنسان الحريص على مبادئه في بلدٍ صغيرٍ كلبنان، حيث الناس يعرفون بعضهم بعضًا، أن يحافظ على علاقاته الاجتماعيّة وعلى حرارتها في إطار تطبيق القاعدة والقانون؟ يبدو لمَن يعيش هذه المأساة أنّ السؤال هو من نوع الأحجية. إنّها معضلة رجل السياسة اللبنانيّ الذي يتمتّع بصفات رجل الدولة، والقاضي،

والموظّف ومدير المؤسّسة أو المدرسة أو المعهد، أو مدير عقار في ملكيّة مشتركة، أو ربّ عائلة في العائلة اللبنانيّة الممتدّة. ما العمل؟ إذا انتقلنا من المسايرة المشبوهة إلى القاعدة المدروسة والعادلة في علاقاتنا وعلى كلّ المستويات فإنّنا نحافظ على حرارة علاقاتنا الإنسانيّة وشفافيّتها وينحسر التداخل الوخيمُ العواقب بين مصالحنا الفرديّة الضيّقة والشأن العامّ. ليس من المفارقة أنّ العدول عن شخصنة بعض المواضيع يحافظ على صفاء العلاقات الإنسانيّة. فالقاعدة تنظّم الحياة العامّة وتحمي العلاقات الخاصّة. يمكن معالجةُ العديدِ من المشاكل والحفاظ على حرارة علاقاتنا إذا أصبح بالإمكان القولُ لجمهور أصدقائنا ومعارفنا ومعارف معارفنا وجيرانِنا وجيرانِ جيرانِنا وأقاربنا والمقرّبين إلينا، عندما يطلبون ويطالبون بمساومة مشبوهة: وماذا يقول النظام؟».

أنطوان نصري مسرّة

## Théorie générale du système politique libanais

Essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement

par Antoine Nasri Messarra

Editions Cariscript, Paris, 1994, 426 pages

النظريّة العامّة في النظام السياسيّ اللبنانيّ، تأليف البروفسور أنطوان نصري مسرّه

هذا الكتاب، المؤلّف بالفرنسيّة، دراسة مقارنة لأسس وأطر التغيير في نمط حكم مبنيّ على المشاركة. وهو يغني ويكمّل مؤلّفات سابقة للدكتور مسرّه تنحو المنحى نفسه، منها: البنية الاجتماعيّة للمجلس النيابيّ اللبنانيّ، النموذج السياسيّ اللبنانيّ واستمراريّته، مجتمع المشاركة، التربية الدينيّة في المجتمع المتنوّع الأديان.

في الكتاب ثمانية فصول: الدستور اللبنانيّ والبناء القوميّ بالمواثيق - الفدراليّة المندمجة - نظام الأحوال الشخصيّة كإطار دستوريّ - وظائف المجلس النيابيّ وظاهرة «مجالس» الطوائف - النظام اللبنانيّ وحقوق الإنسان - معضلة المساواة والمشاركة - تحدّيات العيش المشترك تجاه الإتنو إستراتيجيّة المعاصرة - نظريّة الدولة في الأنظمة الائتلافيّة.

تكمن أهمّيّة هذا الكتاب الموسوعيّ في أنّه يطرح إشكاليّة النظام الائتلافيّ في الحكم، ضمن إطار تاريخيّ واسع عصريّ ومقارن. فتكاثر النزاعات العرقيّة والطائفيّة في الكثير من بلدان العالم (السودان، رواندا، يوغسلافيا السابقة، الاتحاد السوفياتيّ السابق، إلخ، فضلاً عن لبنان)، يجعل من الخبرة اللبنانيّة العريقة في نظام تقاسُم السلطة، نموذجًا يُحتذى. وقد سبر الدكتور مسرّه أغوار تلك الخبرة بمهارة، ولا عَجب فكتابه يتميّز بنظرته الهادئة إلى الوقائع، وبتحاليله الرصينة التي لا تخلو من التطلّعات الجريئة.

أ. ك. حشيمه

## Bilan des guerres du Liban 1975-1990

par Boutros Labaki et Khalil Abou Rjeily
Editions l'Harmattan, Paris, 1993, 256 pages

### حصيلة حروب لبنان ١٩٧٥-١٩٩٠، تأليف بطرس لبكي وخليل أبو رجيلي

الهدف الأوّل لهذا البحث العلميّ هو عرض موضوعيّ للخسائر التي لحقت بلبنان إبّان سنوات الحرب، «إذ إنّ الوسائل الإعلاميّة اكتفت بالحديث عن أوجه الحرب الأكثر إثارة على الصعيدين العسكريّ والأمنيّ (الميليشيات وجيوش الاحتلال والتفجيرات والسيّارات المفخّخة والخطف والقصف والجرائم والاغتيالات وتهريب المخدّرات...)، دون النظر إلى نتائجها العميقة» (ص ١٠). لذلك أصبح من الضروريّ عرض الواقع والوقائع أمام الرأي العالميّ، بالاستناد إلى الأرقام وتطوّر الأحداث، وكذلك صار ملحًّا أن يعرف اللبنانيّ والحكومات والرأي الدوليّ ما كان ثمن الحرب وما هي في الحقيقة كلفتها اليوم، وذلك ليعمل الجميع، أمام هول الحرب ومردودها السلبيّ، من أجل السلام.

المحاور التي توقّف عندها الباحثان خمسة: الخسائر البشريّة، التهجير الداخليّ، الهجرة إلى الخارج، الخسائر في دائرتي التعليم والثقافة، والخسائر على صعيد الاقتصاد. والعمل على وضع هذه الحصيلة تطلّب الجهد الوفير ومجموعة متنوّعة من التقنيّات للوصول إلى نتائج يغلب عليها الطابع الموضوعيّ الدقيق. فالأبحاث الميدانيّة، والمقابلات، والتوثيق، ومراجعة الوسائل الإعلاميّة، وتجميع الإحصاءات ومقارنتها، أظهرت أنّ البلاد عاشت زمنًا أسود - وليس الأمر جديدًا -، إلّا أنّ هذا البحث الجامع يعلّل ويعطي البراهين والأرقام والإحصاءات الدامغة. وهو كذلك يصحّح بعض المعطيات المضخّمة (٧١ ألف قتيل من ١٩٧٥ حتّى ١٩٩٠ بدل ١٢٠ أو ١٣٠ ألف قتيل كما كان يقال)، إلّا أنّ ما يلفت النظر، عندما ندخل في التفاصيل، أنّ الكثير ممّن قضوا هم من العناصر البشريّة المتخصّصة كالصحافيّين والأطبّاء والأدباء والدبلوماسيّين... وهذا ما يضعف المجتمع السياسيّ خصوصًا. واللافت أيضًا هو عدد المخطوفين أو الذين اختفوا للأبد ويربو عددهم على العشرين ألفًا. والأخطر بين الأرقام ما توصّل إليه البحث في مجال التهجير الداخليّ حيث ترك حوالي الـ ٨٠٠ ألف من اللبنانيّين والسكّان منازلهم وقراهم وأحياءهم إلى أماكن أخرى، من دون أن تعود الغالبيّة إلى مقرّ إقامتها الأصليّ. إنّها الكارثة المستمرّة، قضيّة المهجّرين، إلى جانب القضيّة الأخرى، قضيّة المهاجرين إلى دول أخرى وقد ناهز عددهم الـ ٩٠٠ ألف منذ ١٩٧٥ ولم يعد منهم إلّا القليل.

وإذا كانت الحرب قد ضربت التعليم الرسميّ في لبنان في جزء كبير منه ناهز الـ ٧٠ بالمئة، فإنّه لم يؤثّر القطاع الخاصّ بالرغم من أنّ هذا الأخير يحتلّ المشعل. إلّا أنّ موقع لبنان الثقافيّ قد اهتزّ كثيرًا بسبب ما خسره على صعيد الصحافة والمكتبات ودور النشر والفنون عامّة، وهذا كلّه ترك بصماته على مستوى التعليم وكذلك على الجسم التعليميّ في المدرسة والجامعة. وتقدّر خسائر المؤسّسات التعليميّة كلّها بـ ٣١٢ مليار دولار.

وماذا يقول البحث عن خسائر الاقتصاد اللبنانيّ؟ العاطلون عن العمل كانوا ٥ بالمئة من مجموع السكّان الفاعلين سنة ١٩٧٥ فصاروا ٢١ بالمئة سنة ١٩٨٥، ومدخول اللبنانيّ فَقَدَ (بالدولار) ٧٥ بالمئة من قيمته، والأجر الأدنى الذي كان (بالدولار) ٢٤٣ دولارًا سنة ١٩٨٣، أصبح ٥٨ دولارًا سنة ١٩٩٠ و ١١٧ دولارًا اليوم. إنّه زمن الإفقار وأزمات السكن والتعليم والصحّة وضعف الإنتاج...

إنّها قضايا مطروحة أمام السياسة وأربابها، ولئن لا يذكرها الكتاب صراحةً، إلّا أنّ الواقع يتطلّب وعيًا سياسيًّا فاعلًا، والتزامًا وطنيًّا جامعًا، لتجاوز مرحلة نتائج الحرب الهدّامة.

أ. سليم دكّاش

**لبنان في تاريخه وتراثه**

**سلسلة «دراسات لبنانيّة»، رقم ١، بإشراف السفير عادل إسماعيل**

**مركز الحريري الثقافيّ ـ أبحاث وتوثيق، بيروت، ١٩٩٣، مجلّدان، ١٠١٣ صفحة**

هذا الكتاب الموسوعة عن لبنان هو خير دليل على أنّ ذلك البلد ناهض لا محال من كبوته، على الرغم من كلّ ما لحق به من صروف الدهر وغيره في السنوات الأخيرة. فإن دلّ على شيء، فعلى أنّ الحياة الفكريّة في بلاد الأرز ما زالت مزدهرة، وما أروع أن يجتمع بسهولة قصوى لتأليف هذا المصنّف خمسة وعشرون من كبار الاختصاصيّين، بينهم البطريرك والوزير والأستاذ والجامعيّ والباحث والسفير والمخطّط والصحافيّ.

قسّم الكتاب إلى ثلاثة أبواب: يتعلّق أوّلها بتاريخ لبنان العامّ من الألف الثالث قبل الميلاد إلى سنة ١٩٧٥؛ وخُصّص الباب الثاني بالحرب التي هبّت على لبنان في تلك السنة وظلّت تعصف به حتّى أواخر سنة ١٩٩٠. ولم يشمل هذا الباب سردًا لأحداث الحرب، إذ يمكن الاطّلاع عليها في الكثير من الكتب الوثائقيّة، بل أُفرد لعرض أبحاث وافية حول القضايا الكبرى التي كانت سببًا من أسباب الحرب، وتلك التي طبعت المجتمع اللبنانيّ بطابعه كالطائفيّة. أمّا الباب الثالث فقد جُمع فيه عدد من الملاحق المفيدة، أوّلها بيان تاريخيّ مفصّل لأبرز أحداث لبنان السياسيّة والفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة منذ الألف الثالث قبل الميلاد حتّى يومنا؛ وثمّة ملاحق أخرى وفهارس للأعلام والأسماء الجغرافيّة. ومن الفصول التي تلفت الانتباه لمعالجتها أمورًا قلّما عُولجت في مثل هذه الموسوعات: «الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في المناطق اللبنانيّة (١٨٦١-١٩١٥)» للدكتوره سعاد أبو الروس سليم، و«اللبنانيّون في بلاد الاغتراب» للدكتور بطرس لبكي، و«الميثاق الوطنيّ لعام ١٩٤٣. مقدّماته، ولادته، مضمونه، تطبيقه» للدكتور باسم الجسر، و«الحركة الصهيونيّة. دورها في الصراع العربيّ ـ الإسرائيليّ ومطامعها في الأراضيّ والمياه اللبنانيّة».

هذا الكتاب القيّم تتمّة لنظيره الذي أُعِدّ إبّان الحرب الكونيّة الأولى بهمّة متصرّف جبل لبنان آنئذٍ، إسماعيل حقّي بك، ومساهمة عدد من الأدباء والعلماء، وعنوانه لبنان. مباحث علميّة واجتماعيّة، وقد أعاد نشره فؤاد أفرام البستاني سنة ١٩٦٩.

ك. حشيمه

## الإشكاليّة اللغويّة في الفلسفة العربيّة

تأليف الدكتور جيرار جهامي

سلسلة «المكتبة الفلسفيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٢٦٤ صفحة

كثيرة هي العقبات اللغويّة التي تعترض الباحثين في ميادين التحقيقات الفلسفيّة والترجمات باللسان العربيّ، حيث يفتقر هؤلاء إلى وسائل لفظيّة لا تزال حتّى أيّامنا غير متوفّرة لديهم: فمن معاجم فلسفيّة موسوعيّة مفقودة، إلى مصطلح فلسفيّ ثابت وطيّع، إلى قواعد لغويّة مشتركة بين النحو وعلوم الفلسفة. وفي هذا المنحى بالذات، وتسهيلاً لبلوغ هذه الغاية، صدر كتاب الإشكاليّة اللغويّة في الفلسفة العربيّة للدكتور جيرار جهامي.

ولقد حدّد صاحبه بواعث هذه الإشكاليّة ونشأتها في الفصول الأولى، فوجدها تتجلّى في مسائل فكريّة ـ لغويّة متشابكة تخصّ ترادة العلاقة بين موضوعَي البيان والفلسفة في الفكر العربيّ الوسيط، لتوسّع البون بين لغة النحويّين وتلك المستعملة لدى أهل المنطق والبرهان. لذا جمع معظم الرسائل والفهارس وكُتُب الحدود التي عالجت مضامين المصطلحات الفلسفيّة وحلّلها، كما تطرّق إلى خصائص منهجيّاتها عند كلّ من أهل البرهان والكلام والفقه والتصوّف، وذلك منذ عصر الترجمات والكندي وصولاً إلى مرحلة ابن خلدون ومعاصريه. فاستنتج بعد رحلته الطويلة عبر مختلف هذه النصوص التراثيّة أنّ اللغة أمست عند هؤلاء مشكلة وإشكاليّة معًا، تطرّقوا إليها بطرحين مباشر وغير مباشر.

ثمّ توقّف في فصل ثان عند كتابَي الحروف والألفاظ للفارابي، مستخرجًا خصائص لغته الفلسفيّة، ولافتاً إلى أنّ المعلّمَ الثاني كان أوّل واضع لأصول فلسفة اللغة العربيّة.

كذلك قد يستطيع أهل النحو والألسنيّة الاستنارة بالدراسات المستفيضة التي قام بها المؤلّف، حين خصّ الفصل الثالث من كتابه لتحليل الإشكاليّة اللغويّة ـ الفلسفيّة بين علمَي النحو والمنطق، نظرًا إلى ما بين هذين العلمين من جوامع وفوارق أدّت إلى العديد من المناظرات والمساجلات الكلاميّة بين النحويّين والمناطقة ـ فأثبت ضرورة طرح علوم البيان في أبعادها بين منحى الفقه والمنطق.

وقد يعتبر الفصل الرابع من الكتاب الأكثر جدّة حيث ركّز المؤلّف على تحديده ميزات المصطلح الفلسفيّ في أبعاده كافّة: إن من حيث الشكل، أو من حيث المضمون، فانتقاء الألفاظ، وتقسيماتها، وأدوارها، وتراكيبها، واختراعها، تعكس لنا في مجموعها النزعات الفكريّة والبيئة التي وُضعت في ضوئها ومن أجل خدمة أغراضها، كتلك التجريبيّة، والتمثيليّة، والظرفيّة، والخبريّة، والفرضيّة...

لم ينه المؤلّف كتابه دون محاولته وضع حلول للمشاكل التي ما برحت تعترض مجال الباحثين في مضمار الفلسفة وفعل التفلسف بالعربيّة. فعرض في الخاتمة بعض القواعد اللغويّة تسهيلاً لمثل هذه الصياغة الفكريّة: أكان ذلك في تركيزه على كيفيّة اعتماد مصادر المصطلحات ومناهجها، أم في وضع معجميّة فلسفيّة تبلور أصول تركيبها. وهو، أي

الدكتور جهامي، من المسهمين حاليًا في إعداد مثل هذه المعجميّة مع لفيف من زملائه الباحثين في هذا المضمار. وقد ضمَّن كتابه أخيرًا مختارات ونماذج من النصوص الفلسفيّة ـ اللغويّة، ومن المناظرات النحويّة ـ المنطقيّة التي استعملها في كتابه، تسهيلًا للدارس في العودة إليها مباشرة نظرًا إلى فقدان معظمها.

د. م.

## محمود تيمور وعالم الرواية في مصر

(دراسة نفسيّة تحليليّة) سلسلة «نصوص ودروس»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٥٤٣ صفحة.

الكتاب هو في الأصل أطروحة دكتوراه دولة في الآداب العربيّة، ويهدف كاتبه، إلى «المساهمة في مجاراة الآداب الغربيّة حيث يرافق النقد الحديث التيّارات الثقافيّة وقد امتلأت بجوانب من العلوم الإنسانيّة التي حلّت محلّ الإنسانيّات القديمة، كما يهدف إلى إثبات أنّ النقد النفسيّ قد يكون الأكثر ملاءمة لموضوع معيّن، وأنّه لا يناقض مسار النقد الكلاسيكيّ، بل يطوّره، ويقرّب إلى الفهم المادّة الأدبيّة التي تكون بدورها قد أشبعت من الإنسانيّات.

ويعرض المؤلّف في مدخل الدراسة نظريّات فرويد والمنشقّين كأدلر ويونغورانك. ويستعرض صعوبات النقد التحليليّ للأعمال الأدبيّة. ويتساءل عن أهمّيّة حياة الأديب، وهل يجوز المرور منها إلى أدبه وبالعكس؟ وهل ينبغي أن ينصبّ النقد التحليليّ على الأدب أم على الأديب. ويتساءل عن دور النقد التحليليّ المقتصر على العوارض المرضيّة، وكيف تطوّرت مفاهيمه حتى غدا يهتمّ بالظاهرة الجماليّة، ويستعرض المؤلّف القراءات النفسيّة التحليليّة المختلفة، ويتبنّى معايير منهجيّة عامّة، أهمّها اعتماد «البعد الكافي» عن النصّ، وهو مرحلة قريبة من الانتباه اللاهي لعالم النفس.

يشير المؤلّف في الفصل الأوّل إلى أهمّ التيّارات الروائيّة بمصر إبّان القرن العشرين، وأهمّها الجدليّة الثقافيّة بين الشرق والغرب، ودور تيمور من كلّ تلك التيّارات.

ويفرد الفصل الثاني لعلاقة الأديب بأسرته في ميدان الأدب. ويعوّل على مفاهيم الأدب المقارن في دراسة التأثيرات والموضوعات حين يبيّن أنّ تيمور يناقض أباه أحمد الذي يمثّل التيّار التقليديّ، متماهيًا بآباء معنويّين غربيّين من أمثال موپاسان، وتشيخوف، ومانسفيلد، وهوغو، وغيرهم، وذلك من أجل إثبات الشخصيّة القوميّة.

ثمّ يبحث تمكّن الأديب من علم النفس وعلم النفس التحليليّ، وفهمه للإبداع الأدبيّ وقيمة الأسفار والصحّة والمرض. ويشير إلى أبوّته للرواية العربيّة من حيث وضع الأسس المنهجيّة للكتابة القصصيّة وقواعد تذوّقها. وينصبّ على تفهّم التقنيات القصصيّة التي اعتمدها الأديب، ثمّ يدرس علاقة الولد بوالديه ويستعرض حياة الشخصيّات العاطفيّة ويفرد فصلًا للهامشيّين، ويزخر أدب تيمور بهم. ثمّ يدرس العلاقة بين الأساطير القصصيّة التي يبدعها قلم الأديب وطرق الاستبطان. ويجد أنّ الأديب محلّل ومعالج في آن، مشخّصًا المرض في غلبة مبدأ اللذّة على مبدأ الواقع، واصفًا العلاج في ملاءمة مبدأ اللذّة لمبدأ الواقع.

ومن مزايا الكتاب الدقّة والموضوعيّة والأمانة في استخدام المصطلحات الفنيّة وقد فسّرها، في الهامش. وقراءته متعدّدة المستويات. فهي ممتعة لذوي الثقافة المتوسّطة ويجد فيها المتأدّبون كلّ الأركان العلميّة والأدوات الأدبيّة التي تلزمهم في بحثهم ودراستهم. وللكتاب حيّز معيّن لطلّاب الدراسات العليا، فهم واقعون فيه على منهجيّة تفتح أمامهم أبواب تفهُّم الأدب وتذوقه بناء على ثقافة إنسانيّة متينة ما زال يفتقر إليها شرقنا العربيّ.

م. د.

## كليمنضوس الإسكندريّ

تأليف الأب جورج رحمه الأنطوني

موسوعة «عظماء المسيحيّة في التاريخ» رقم ٦

المركز الرعويّ للأبحاث والدراسات، دير مار روكز - الدكوانة، ١٩٩٣، ٢٣٧ص

لقد قدّمنا سابقًا بعض مجلّدات هذه الموسوعة، وأشرنا إلى مزاياها ومعايبها (راجع المشرق ٦٨، ص ٢٦١-٢٦٥): فلا نريد التكرار وإن لم يتغيّر الوضع.

يتألّف الكتاب من خمسة أجزاء، بما فيه الجزء الخامس الذي لا فائدة له إطلاقًا، إذ هو الذي ظهر ٦ مرّات فيما سبق، وقد أشرنا إلى معايبه. فنتساءل حتّامَ ستُعرض علينا تلك الصفحات الأربعين (!) المتكرّرة في كلّ جزء، بالإضافة إلى سيرة حياة المؤلّف وإهدائه (نرجو تصحيح «أحيُوها» في الطبعات القادمة).

عاش أكليمنضس (والهمزة ضروريّة لغويًّا بالعربيّة، وهي تقليديّة في التراث العربيّ المسيحيّ) في نهاية القرن الثاني وترك لنا ١١ مؤلّفًا باليونانيّة هي من أروع المؤلّفات الآبائيّة. قدّمها الأب رحمه بطريقة وجيزة مفيدة، بعد أن وضع مقدّمةً عن التيّارات الفكريّة في الإسكندريّة وعن شخصيّة أكليمندس. ثمّ يأتي القسم الثالث، وهو الأطول (ص ٧٥-١٦٤)، بدراسة عن فلسفته ولاهوته. وهذا القسم أحسنُ خلاصة وجدناها باللغة العربيّة لفكر أكليمندس. أمّا القسم الرابع (ص ١٦٧-١٨٠)، فهو يتألّف من ١٠ مختارات صغيرة من ٤ مؤلّفات أكليمندس. وكنّا نتمنّى أن يتحفنا المؤلّف بنصوصٍ أخرى، بدلاً من الملاحق المتكرّرة. ينتهي الكتاب بذكر بعض المراجع الأجنبيّة (ص ٢٢١-٢٣٠)، لا شكّ أنّها تفيد الباحث (ولكن نقترح فكّ الاختصارات التي قد تكون مُبهمة للقارئ العربيّ، أمثال: -CQ ETL-Greg-HThR-NGWG-RAM-RSR-SCH-VC-VS)

لا شكّ أنّ هذا الكتاب القيّم يسدّ فراغًا في مكتبتنا العربيّة، فنتمنّى كلّ التوفيق للمؤلّف: وما كانت انتقاداتنا إلّا محبّةً له وخدمةً للقارئ.

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ

تعرّف إلى العهد الجديد مع شهود عديدين
تأليف الخوري بولس الفغالي
سلسلة «دراسات بيبلية» رقم ٥، منشورات الرابطة الكتابية، بيروت، ١٩٩٤، ٣٥٦ صفحة

ورد في التقديم: «وُلد هذا الكتاب من حاجة: كيف نُدخل طالب اللاهوت ودارس الكتاب المقدّس في عالم العهد الجديد؟ كيف نعرّفه إلى المحيط الاجتماعيّ والدينيّ، قبل أن نفتح له الباب على كنوز العهد الجديد؟... والشهود (الوارد ذكرهم في العنوان) هم الرسل والتلاميذ، الشهود هم الإنجيليّون وأصحاب الرسائل والمقالات الروحيّة... في هذا الكتاب نتعرّف إلى يسوع المسيح، نتعرّف إلى الكنيسة... وهو يتوجّه بصورة خاصّة إلى طلّاب معاهد اللاهوت من إكليريكيّين وعلمانيّين، إلى المبتدئين والمبتدئات في الحياة الرهبانيّة، إلى المنتمين إلى الحركات الرسوليّة...».

يبدو لنا أنّ عنوان الكتاب يوحي بغير ما هو في الحقيقة. فهو، في الواقع، مقدّمات ومداخل لكلّ من أسفار العهد الجديد، نجد ما يشبهها، بقليل أو كثير من الكلام، في طبعات «العهد الجديد». ولكنّ هذه الملاحظة لا تقلّل من الجهد الذي بذله المؤلّف ليعرّفنا إلى أصحاب أسفار العهد الجديد والزمن الذي كتبوا فيه والأفكار التي هي موضوع مؤلّفاتهم.

أ. صبحي حموي

مدخل إلى الإيمان المسيحيّ
تأليف جوزيف راتسنجر، نقله إلى العربيّة د. نبيل الخوري
«الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم»، ١٥، المكتبة البولسيّة، جونية ـ بيروت، ١٩٩٤، ٢٨١ص

هذه ترجمة لكتاب قيّم جاء ليردف سلسلة من الكتب حول العقيدة المسيحيّة صدرت بالعربيّة على دفعات متقطّعة منذ مطلع القرن العشرين وبقيت مع ذلك قليلة. فنظرة سريعة إلى الوراء لا تحصي في هذا الباب إلّا ما لا يتجاوز أصابع اليدين، ممّا لا بأس في ذكره:

أصدر الخوري الياس الجميّل سنة ١٩٠٩ عن المطبعة الكاثوليكيّة في بيروت كتاب اللاهوت النظريّ بأربعة أجزاء، وقد أعيد طبعه مصحّحًا بين ١٩٣٢ و١٩٣٤.

وصدر عن المطبعة الكاثوليكيّة أيضًا، وفي أربعة أجزاء، مختصر في علم اللاهوت العقائدي للألمانيّ لودويغ أوت، نقله إلى العربيّة الأب جرجس المارديني، سنة ١٩٦٦.

ثمّ ألّف الأب برلس الياس اليسوعيّ سنة ١٩٦٨ كتابًا أسماه خلاصة الدين المسيحيّ طُبع ثانية فثالثة (١٩٨٦).

وتبعه الأب (المطران اليوم) سليم بسترس البولسيّ فأصدر في أربعة أجزاء بين عام ١٩٨٣ و ١٩٩٤ كتابه الجامع اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر.

وفي سنة ١٩٩٣ صدر عن دار المشرق كتاب مدخل إلى العقيدة المسيحيّة لمؤلّفه

الأب توماس ميشال اليسوعيّ، نقله إلى العربيّة كاتب هذه الأسطر، وميزته أنّه أصلاً مجموعة دروس ألقيت على طلّاب كلّيّة الشريعة الإسلاميّة في أنقره عاصمة تركيا.

وأهمّيّة كتاب راتسنجر أنّه بقلم أحد كبار علماء اللاهوت في عصرنا وكردينال بارز في الدوائر الرومانيّة. كما أنّ مقدّمته هي لغبطة البطريرك الأنطاكيّ أغناطيوس الرابع هزيم. ومعالجة الموضوع هي على مستوى صاحب الكتاب، والترجمة سلسلة. ـ وليت الناقل أشار في مطلع الكتاب إلى العنوان في لغته الأصليّة مع سنة الطبعة المعتمدة.

ك. ح.

---

## معجم الإيمان المسيحيّ

لختار مفردته ومعلوماته من شتّى المصادر الأب صبحي حموي اليسوعيّ، أعاد النظر فيه من الناحية المسكونيّة الأب جان كوربون، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٧١٤ ص، مجلّد

إنّه عصارة سنوات عمل دؤوب، وأبحاثٍ دقيقة وتمحيص، وطول مراس في ميدان الكتابات الدينيّة على أنواعها. وقد حرص المصنّف على إشراك سائر الكنائس المسيحيّة في مشروعه فكانت الحصيلة ممّا يتجاوب ومتطلّبات الروح المسكونيّة.

مضمون الكتاب ثبت مشروح بأهمّ الألفاظ التي تتعلّق بالإيمان المسيحيّ من أسماء جنس وعلم. أمّا أسماء الجنس فقد اختير منها ما له معنى مسيحيّ واحد على الأقلّ، يمتّ بصلة إلى الإيمان المسيحيّ، وحُدّد ذلك المعنى بمعزل عن سائر معانيه غير المسيحيّة (مثلاً: سماء، طاعة، ضيافة، فادي، مدبّر...).

وأمّا أسماء العلم، وقد اختير منها أيضًا ما له دور في شؤون الإيمان المسيحيّ، فُركّز فيها على الشرق القديم والحديث ولم يُختَر من أسماء العلم الغربيّة إلّا ما اشتهر عالميًّا.

وفي ذلك المعجم فهرسان أبجديّان، أوّلهما بالمداخل الفرنسيّة والثاني بالمداخل الإنكليزيّة، يحيلان على الصفحات التي احتوت على المداخل العربيّة.

يُشكر الأب صبحي حموي الذي ما زال يرفد المكتبة العربيّة المسيحيّة بمصادر هامّة لا غنى عنها لأصحاب الاختصاص ولعامّة المثقّفين على حدّ سواء.

أ. ك. ح

## كتب أُهديت مؤخّرًا إلى المجلّة

○ أرزُكَ لو يزكل، بقلم إبراهيم سمعان، منشورات المؤلّف، بيروت، ١٩٩٣، ١١٢ ص ـ ديوان شعر حلّق فيه صاحبه أيما تحليق، بليغًا، مرهفًا، عميقًا.

○ تشرق الشمس كلّ يوم، بقلم خُوسيه آلزان، نقله إلى العربيّة إيلي معوشي، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٩٣، ٢٣٩ ص ـ تأمّلات حول الحياة الروحيّة، مشبعة خبرة. والمعرّب أديب معروف أضفى على الكتاب مسحة من الأناقة والجمال.

٥ يتان لا لشيء، بقلم الأب منصور لبكي، نقله إلى العربيّة مي منّسى، دار الكرمة، باريس، ١٩٩٣، ١٥٠ ص - قصّة صبيّين واحد لبنانيّ والآخر فرنسيّ حمل كلّ منهما جراحًا تتشابه على اختلاف مصادرها.

٥ البطريرك إسطفان الدويهي فيلسوف الروح، بقلم جانيت الخواجه، منشورات رابطة البطريرك الدويهي الثقافيّة، زغرتا، ١٩٩٣، ٥٩ ص - هو الكتيّب العشرون في السلسلة المخصّصة لإحياء ذكرى البطريرك الكبير.

... ٥ مدارات في حركة الزمن العربيّ، بقلم أحمد جلال التدمري، رأس الخيمة (الإمارات العربيّة المتّحدة)، ١٩٩٤، ٣٠٣ ص - تحليلات رصينة لعدد من القضايا العربيّة وما يواكبها من تحدّيات في إطار الآفاق العالميّة.

٥ حقوقكِ في العمل، بقلم لور مغيزل، منشورات الجمعيّة اللبنانيّة لحقوق الإنسان، بيروت، ١٩٩٤، ١٠٢ ص - مختصر مفيد مبوّب للمشاكل التي تعترض الأجيرات ضمن إطار تحسين شروط عملهنّ.

٥ الكنيسة والأرواحيّة، بقلم خليل كفوري، ٦٣ ص - ظاهرة الأرواحيّة وكيفيّة مواجهتها.

٥ أعمال الرسل. مداخل، دراسات، تأمّلات. أبحاث، بقلم الخوري بولس الفغالي، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٤، ٦١٧ ص - في الكتاب ملاحق، أحدها لمفردات مستحدثة أتى بها المؤلّف لتعريب بعض المفاهيم.

o *Conflict Resolution in Lebanon. Myth and Reality,* by Charles Chartouni, Foundation for Human and Humanitarian Rights (Lebanon), 1993, 95 p.

كيف الوصول إلى حلّ واقعيّ للمشكلة اللبنانيّة.

## فهارس «المشرق»

### للسنة الثامنة والستين
### ١٩٩٤

## فهرس أوّل

### مقالات السنة

الحقيقة»، بقلم الأب جورج خوّام البولسيّ (٢٩١-٣٠١) = المسألة الأخلاقيّة بين الحرّيّة والشريعة-في منظور الرسالة «بهاء الحقيقة»، بقلم الأب عزيز الخلّاق اليسوعيّ (٣٠٣-٣٢٤) = ردّات الفعل على الرسالة «بهاء الحقيقة»، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٣٢٥-٣٣٢) = فؤاد أفرام البستاني ١٩٠٤-١٩٩٤ (٣٣٣-٣٣٤) = في اللغة العربيّة وشواذها، بقلم الأستاذ أنطون بشاره قيقانو (٣٣٥-٣٦٣) = المبادئ النظريّة العامّة في الكلمات الدخيلة في اللغة، بقلم الدكتور ربيع مكّي (٣٦٥-٣٨٨) = قراءة في أعمال الدكتور عبد الرحمٰن منيف الروائيّة - ٢، بقلم الدكتورة مؤمنة بشير العوف (٣٨٩-٤١٩) = مخطوط «مجموع لطيف» للبطريرك مكاريوس الثالث زعيم، بقلم الأب ميخائيل أبرص، قب (٤٢١-٤٤٨) = رمز السمكة عند المسيحيّين، بقلم الأب سامي حلّاق اليسوعيّ (٤٤٩-٤٦٨) = المجتمع المصريّ من خلال «قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصريّة» لأحمد أمين، بقلم الدكتور يوسف أبو نجم (٤٦٩-٥٠٠) = كتاب «الأقباط والقوميّة العربيّة» لمؤلّفه أبي سيف يوسف، بقلم الأب وليم سيدهم اليسوعيّ (٥٠١-٥٣٤) = مراجعة الكتب: وصف ١٤ كتابًا بالعربيّة وثلاثة بالفرنسيّة وواحد بالإنكليزيّة (٥٣٥-٥٤٦).

## فهرس ثان

## أسماء كتبة «المشرق»

## ومقالاتهم

## فهرس ثالث

## المطبوعات التي ورد وصفها

### ١ ـ المطبوعات العربيّة

## ٢ ـ المطبوعات الأجنبيّة

## فهرس رابع

## موادّ السنة

## على طريقة حروف المعجم

## شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

٭ ٭ ٭

### بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

| | |
|---|---|
| في لبنان وسورية | ٧ دولارات أميركيّة |
| في مصر | ١٥ دولارًا أميركيًّا |
| في البلدان العربيّة الأخرى | ٢٢ دولارًا أميركيًّا |
| في أوروبّا | ٣٠ دولارًا أميركيًّا |
| في أميركا | ٣٥ دولارًا أميركيًّا |

### Abonnement annuel (frais de port compris)

| | |
|---|---|
| Liban et Syrie | 7 dollars US |
| Egypte | 15 dollars US |
| Autres pays arabes | 22 dollars US |
| Europe | 30 dollars US |
| Amérique | 35 dollars US |

LXVIII[e] année Juillet-Décembre 1994

## SOMMAIRE

# AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante huitième année
1994

BEYROUTH
DAR EL-MACHREQ

# المشرق

مجلّة ثقافيّة جامعة
تصدر مرّتين في السنة
عن «دار المشرق» – بيروت

المدير المسؤول: الأب كميل حشيمه اليسوعيّ
رئيس التحرير: الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سكرتير التحرير: ريمون حرفوش





| Direction et Rédaction | الإدارة والتحرير |
| --- | --- |
| Dar el-Machreq, | دار المشرق، |
| B.P. 166778 | ص. ب. ١٦٦٧٧٨ |
| Beyrouth, LIBAN | بيروت، لبنان |
| Téléph: 202423, 326110 | الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٣٢٦١١٠ |
| Télex: 42733 IMPACT LE | التلكس: 42733 IMPACT LE |

محتويات العدد

مراجعة الكتب:

# زمن الظواهر الحقيقيّة؟

وهكذا دقّت الساعة، ودخل التاريخ، في مختلف وجوهه، سنةً جديدة لعلّها الزمن الجديد أو، بالأحرى، تحقيق الزمن الجديد. سنة أفَل نجمها وصار فيها ما صار، ودال فيها ما دال، إلاّ أنّها - تلك سنة ١٩٩٤ - حفلت أيّامها ببعض الأحداث المهمّة. وربَّ حدث يترك الأثر في صيرورة الزمن وتتابعه وفي الذات البشريّة، فيكون في الحقيقة ذلك الحدث، ذلك الفعل الإنسانيّ الذي يبقى أثره محفورًا في الذاكرة، ذلك الحدث المشبع من إنسانيّة الإنسان، فيصنع التاريخ.

وبعض ما يحمله هذا العدد الجديد من «المشرق»، في السنة السابعة والستين لتأسيسها، يتجمع، بطريقة أو بأخرى، لمحات من أهمّ أحداث السنة السالفة، حتّى ولو لم تكن مهمّة «المشرق» مرافقة الحاليّات، إلاّ أنّها مرتبطة بالوجود وبمختلف ظواهره، خاصّة تلك التي تؤثّر في مصير البشريّة.

ففي صدر مقالات هذا العدد، مقال كتبه أحد الاختصاصيّين حول «مؤتمر القاهرة الدوليّ للسكّان والتنمية». أهمّيّة هذا المؤتمر أنّه أثار زوبعة عميقة في الضمير البشريّ: فالقضيّة ليست قضيّة تعداد السكّان على مشارف الألفين، بل هي قضيّة مستقبل البشريّة ومصيرها على مختلف الصُعُد، الاجتماعيّة، الاقتصاديّة والسياسيّة،... وما يتوجّب أن يُتّخذ من إجراءات وبرامج بهدف حماية البشريّة من المجاعات والحروب والمآسي والأمراض. إنّ مؤتمر القاهرة كان دعوة إلى التمييز، ثمّ التعاضد والتساند والتوازم بين أبناء البشريّة الواحدة، بين الغنيّ والفقير، بين الشمال والجنوب. مؤتمر القاهرة كان دعوة - في السنة العالميّة للعائلة (وهي من أحداث السنة ١٩٩٤) - إلى إعادة الاعتبار الاقتصاديّ،

الاجتماعيّ والأخلاقيّ إلى العائلة، تلك النواة الأولى للاجتماع الثابت بين الأشخاص على قاعدة المجّانيّة المطلقة وعلى قاعدة وعي الانتماء الطبيعيّ إلى سرّ الحياة الواحد. إنّها النواة الصلبة والهشّة في آن واحد. ولا شكّ أنّ أزمة البشريّة، في بُعدها السكّانيّ، تكمن في ما تتعرّض له العائلة شرقًا وغربًا. إنّ العائلة لفي أزمة اقتصاديّة واجتماعيّة وأخلاقيّة، وها هو الشخص البشريّ في مأزق، يتلقّى الضربات وحيدًا. والأخطر أن تصبح العائلة رهينة الأصوليّات والشيَع، على مختلف مشاربها، فتغدو أداةً لتنفيذ المآرب ووسيلةً لتحقيق غاياتٍ سياسيّة تحت ستار الدين، في حين أنّ شرائع السماء تشدّد على حفظ الإنسان.

وفي مقالة رينه كورتاتَر، «التوجّهات العالميّة وتحدّياتها إنسان اليوم» تأكيد معنى الحياة في التعاضد والإيمان بالآخر والفرح به، في خضمّ الثورة التكنولوجيّة وتنامي الديموقراطيّة والشموليّة وأهمّيّة الصغير الفقير. ومع «المفكّر الإسلاميّ بشير العوف وكتابه تعاليم الإسلام»، وقد سطّر المقالة مدير المجلّة، يتبيّن لنا أنّ طريق الأخوّة الحقّ بين البشر لن يكون التعصّب وتجلّياته كالأصوليّة والعنف اللاواعي ونبذ الغريب... هذا ما سيذكّرنا في الأيّام اللاحقة أنّ السلام الذي بدأ، بخطى وطيدة، لا بدّ له أن يتكرّس، إذ هو ظاهرة بدأت تستمرّ.

فالإنسان، بحسب تيار ده شاردان، في «خواطر في السعادة» هو «ارتقاء الوعي»، وهذا ما يميّزه عن باقي الكائنات في هذا الوجود. ونشر مقالة المفكّر في التطوّر هذه يجعل إنسان اليوم على مفترق الطرق: إمّا أن يعيش وحيدًا منكمشًا على ذاته الحيوانيّة بما فيها من عنف، وإمّا أن يقبل أن يكون من الآخر - أن يكون وجوده عضيّة - فيعيش العلاقة مع الآخر في الحبّ بدل العيش. إنّها السعادة المرجوّة. هذه السعادة - هي اليوم بيننا دون أن تكون قد اكتملت - تجد طريقًا لها، لا بل وجدته، منذ أخذ الإنسان استقلاله بيده وأضحت حرّيّته قيمةً أساسيّة.

إنّه زمن الظواهر الحقيقيّة: العائلة، الشخص البشريّ في فرديّته، السلام في العدالة، التطوّر الواعي المتوازن، والحوار في الإيمان.

# مؤتمر القاهرة الدوليّ للسكّان والتنمية
## عرض وتحليل

الأب نادر ميشيل اليسوعيّ (*)

«لم يحدث في التاريخ أبدًا أن حضر هذا العدد الهائل من الناس مؤتمرًا في شأن السكّان والتنمية. ولم يحدث أبدًا من قبلُ أن اشترك مثلُ هذا العدد الكبير من الناس اشتراكهم في عمليّة تحضير هذا المؤتمر. ولم يحدث أبدًا أن تمّ الاستماع إلى آراء هذا العدد الكبير من الأشخاص. إنّه حقًّا مؤتمر عالميّ».

بهذه الكلمات البليغة افتتحت الجلسةَ الأولى السيّدةُ نفيس صادق، أمين عامّ مؤتمر القاهرة الذي انعقد في الفترة ما بين ٥ و١٣ سبتمبر (أيلول) ١٩٩٤. وفي الواقع لم يعرف أيُّ مؤتمر سابقٍ مِثْلَ هذا العدد من المشتركين الذي قدِّر بأكثر من ١٥ ألف شخص هم البعثات الرسميّة لمائة واثنين وثمانين دولة وأكثر من ثلاثة آلاف منظّمة غير حكوميّة وأجهزة الإعلام المختلفة. وتوزّع الحاضرون في مكانين لعملين متكاملين: الأوّل للمؤتمر الرسميّ حيث يتداول مندوبو الدول وتتمّ المفاوضات الرسميّة، والثاني لمنتدى المنظّمات غير الحكوميّة حيث تنعقد اللقاءات بحسب توجّهات الحاضرين الاجتماعيّة والدينيّة ومنهجهم الفكريّ والعمليّ.

لقد حظيتُ شخصيًّا بحضور المؤتمر ومتابعة أعماله على المستويين

(*) طبيب - مربٍّ - أستاذ في معهد الدراسات اللاهوتيّة بالسكاكيني (القاهرة).

الرسميّ وغير الحكوميّ، وسأقدّم في هذا المقال أوّلًا نبذةً من نشاط المؤتمر، ثمّ أعرض ثانيًا مواقف بعض الدول والمجموعات الإقليميّة، وأخيرًا أتناول بالتحليل بعض نتائج المؤتمر وثماره.

## تقديم

بدأ تحضير هذا المؤتمر في العام ١٩٩١ بانعقاد الاجتماع الأوّل للجنة الإعداد في نيويورك ما بين ٤ و٨ مارس (آذار) ٩١، وحُدِّد في هذا اللقاء أهداف المؤتمر وموضوعاته، وكذلك جدولُ الاجتماعات التحضيريّة الإقليميّة على مستوى القارّات. وفي هذا اللقاء أيضًا حُدِّدت ستّة رؤوس موضوعات وهي: السكّان، البيئة والتنمية، برامج السكّان وسياساتها، المرأة، تنظيم الأسرة والصحّة، النموّ السكّانيّ والأطر الديمغرافيّة والهجرة.

وما بين ١٠ و٢١ مايو (أيّار) ٩٣ انعقد في نيويورك الاجتماع الثاني للجنة الإعداد، وتمّ فيه التوصّل إلى اتّفاق على محتوى الوثيقة التي ستقدّم في مؤتمر القاهرة وعلى شكلها النهائيّ. وفي اجتماع الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة في ٤–٥ نوفمبر (تشرين الثاني) ٩٣، طالب مندوبو الدول أن تُترجم توصيات المؤتمر إلى توجيهات عمليّة واضحة، وأن تُعطى حقوق الأفراد مكانًا محوريًّا في الوثيقة، وأن يُدعَم الفصل الخاصّ بالمرأة، وأن تُولى الأمور الجنسيّة واحتياجات المراهقين والشباب في الأسرة باهتمام أكبر. كما دعا المندوبون إلى إبراز دور المنظّمات غير الحكوميّة.

وفي المرحلة قبل الأخيرة لانعقاد المؤتمر اجتمعت لجنة الإعداد للمرّة الثالثة في نيويورك ما بين ٦ و٢٠ إبريل (نيسان) ٩٤، وتوصّلت إلى اعتماد مشروع الوثيقة النهائيّ. وبالتالي وكما قالت السيّدة نفيس صادق في افتتاحها المؤتمر: «إنّ مشروع برنامج العمل هو ثمرة سنوات من المناقشات الشاملة المضنية، ضمّت في وقت أو آخر ١٧٠ بلدًا و٤,٠٠٠ منظّمة غير حكوميّة مثّلت مختلف قطاعات الحياة ونُظُم القيم كافّة. إنّها

واحدة من أكثر الوثائق التي جرت في شأنها مناقشات متعمّقة في تاريخ الأمم المتّحدة».

وتضمّ الوثيقة ١٦ فصلًا: الديباجة، المبادئ، أوجه الترابط بين السكّان والنموّ الاقتصاديّ المطّرد، التنمية المستدامة، المساواة بين الجنسين والإنصاف وتمكين المرأة، الأسرة: أدوارها وحقوقها وتكوينها وهيكلها، النموّ السكّانيّ والهيكل السكّانيّ، الحقوق التناسليّة والصحّة الجنسيّة والتناسليّة وتنظيم الأسرة، الصحّة ومعدّلات الاعتلال والوفيات، التوزيع السكّانيّ والتحضّر والهجرة الداخليّة والهجرة الدوليّة، السكّان والتنمية والتعليم، التكنولوجيا والبحث والتطوير، الإجراءات الوطنيّة، التعاون الدوليّ، مشاركة القطاع غير الحكوميّ، متابعة أعمال المؤتمر.

وقبل انعقاد المؤتمر اتّفقت الدول على ٩٠٪ من مضمون الوثيقة وانحصر عمل المندوبين بالقاهرة في نقطتين: الأولى تشمل الاتّفاق على ما تبقّى من الوثيقة ويدور أغلبه حول الموضوعات التي تحفّظ عنها خاصّة الفاتيكان وبعض الدول المساندة له، مثل تنظيم الأسرة، الصحّة الجنسيّة التناسليّة، الحقوق الجنسيّة والتناسليّة، مفهوم الأمومة الآمنة، وتلبية احتياجات المراهقين الجنسيّة والتناسليّة. والنقطة الثانية تتناول مراجعة فصل المبادئ والاتّفاق على الاحتياجات التمويليّة لتنفيذ بنود الوثيقة. وعلى هذا الأساس عُهد إلى اللجنة العامّة المنبثقة من المؤتمر مناقشة هذه الموضوعات والعمل على الوصول إلى اتّفاق في ما يخصّها. وقد استلزم الأمر في نقطتي الإجهاض والصحّة الجنسيّة والتناسليّة تشكيلَ لجنتين فرعيّتين للدراسة والمفاوضات، استمرّ عمل الأولى أربعة أيّام مضنية، والثانية يومين.

وقد أثارت هذه النقاط جدلًا إعلاميًّا كبيرًا، حتّى إنّ بعضهم قال في هذا التجمّع الدوليّ إنّه المؤتمر الذي يبيح الإجهاض ويدعو إلى الإباحيّة الأخلاقيّة بين الناس وخاصّة المراهقين، ويحطّم الأسرة والزواج وينال من التقاليد الدينيّة والقيم الروحيّة. لكن بالطبع لم تكن تلك وجهةَ نظر

الدكتور بطرس غالي أمين عامّ الأمم المتّحدة الذي أعلن في خطابه أمام المؤتمر: «... إنّ مؤتمر القاهرة الدوليّ للسكّان يُعتبر نقطة تحوُّل بالنسبة إلى هذه القضيّة الهامّة وهي قضيّة السكّان وعلاقتها بالتنمية، وذلك خلافًا للمؤتمرات السابقة في بوخارست والمكسيك، حيث يَربط مؤتمر القاهرة -وللمرّة الأولى- قضيّة السكّان بعمليّة التنمية. ولذلك فإنّ ما ينتهي إليه هذا الاجتماع سوف يكون له أبلغ الأثر في تحديد مسار تلك القضيّة». ويردف الدكتور غالي قائلًا: «إنّني لا أبالغ إذا قلت إنّ مؤتمركم هذا سوف يكون له دور أساسيّ ليس فقط في صياغة مستقبل المجتمع البشريّ، بل في التأثير على مدى فاعليّة النظام الاقتصاديّ لهذه الأرض ورفاهية وتقدّم الشعوب التي تعيش عليها».

ويوضح الدكتور غالي للحاضرين مبادئ سلوكيّة ثلاثة يعتقد بأهمّيتها لعملهم في أثناء المؤتمر. المبدأ الأوّل هو ضرورة التفكير الملحّة في المشكلة السكّانيّة التي يواجهها العالم، فسكّان الأرض يتزايدون ٩٠ مليون نسمة كلّ عام، وسيتراوح عدد سكّان العالم سنة ٢٠٥٠ ما بين ٧ بلايين نسمة و١١ بليون نسمة، في حين يبلغ عددهم اليوم ٥ بلايين ونصف بليون. وتتحدّث ديباجة الوثيقة المقدّمة إلى المؤتمر عن الموضوع نفسه فتقول: «مع إنّ الأمر استغرق ١٢٣ عامًا كي يزيد العالم من بليون واحد إلى بليونين، فإنّ الزيادات التالية البالغ كلّ منها بليونًا استغرقت ٣٣ عامًا و١٤ عامًا و١٣ عامًا. ومن المتوقّع ألاّ يستغرق الانتقال الجاري حاليًا من البليون الخامس إلى البليون السادس سوى ١١ عامًا وأن يُستكمل بحلول عام ١٩٩٨» (١-٣). ومن الحقائق المعروفة أيضًا أنّ ٨٠٪ من سكّان العالم يعيشون في أقلّ المناطق نموًّا وأكثرها فقرًا، لذا وجب على المؤتمر في رأي الدكتور غالي الوصول إلى «أفضل السبل لربط قضيّة السكّان بعمليّة التنمية حيث يستحيل في الواقع فصل السياسات السكّانيّة عن السياسات في مجال الصحّة والتغذية والتعليم».

وأمام الجدل الكبير الذي صاحب إعداد المؤتمر نادى الدكتور غالي بمبدأ التسامح، بمعنى احترام الثقافات والمعتقدات ومراعاة الحساسيّات

مع «تجنُّب الوقوع في مصيدة الخلاف المبنيّ حول الألفاظ والكلمات».
وأخيرًا دعا أمين عامّ الأمم المتّحدة إلى المبدأ الثالث ألا وهو الوعي بالحرّيّة في الحكم وحقّ كلّ واحد «أن يعيش حياته ويوجّهها كما يشاء مع احترام حرّيّة الغير وقواعد المجتمع».

## أ ـ مواقف

لقد توخّى مؤتمر القاهرة ربط مسألة السكّان بقضايا الفقر والتنمية والبيئة والصحّة العامّة ووضع المرأة، كما عُنيت وثيقة المؤتمر بتقديم الحلول التي تركّز على حرّيّة الفرد في اتّخاذ القرار وحقّه في الحصول على الوسائل التي تمكّنه من اختيار مستقبله. ذلك كلّه يؤدّي، بحسب ما قاله الدكتور غالي إلى رسم «اختيارات المجتمع»، ولو بشكل ضمنيّ، ويُفسّر ما أحاط إعداد المؤتمر من «قلق أو تردُّد أو نقد». لذلك تنوعّت المواقف الحكوميّة وغير الحكوميّة وتباينت، وقد ارتأينا عرض بعضها في أربع مجموعات: الأولى تضمّ الفاتيكان أساسًا وبعض دول أمريكا اللاتينيّة، والثانية الدول العربيّة والإسلاميّة، والثالثة الدول الصناعيّة، والرابعة الدول الآسيويّة والأفريقيّة.

### ١ ـ موقف الفاتيكان ودول أمريكا اللاتينيّة

كانت الكنيسة الكاثوليكيّة من أوّل الهيئات الدوليّة التي ارتفع صوتها إشارة إلى قصور مشروع وثيقة المؤتمر في رؤيتها الحياةَ الإنسانيّة، خاصّة في أبعادها الجنسيّة والزوجيّة، وإلى محدوديّة نظرتها إلى التنمية. وأكّد قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني على موقف الكنيسة الأساسيّ خلال استقباله السيّدة نفيس صادق في ١٨ مارس (آذار)، وفي خطابه الموجّه إلى رؤساء الدول الذي أعلن عنه في ١٤ أبريل (نيسان). ومن أهمّ النقاط التي ذكرها قداسة البابا: وجوب احترام كلّ شخص أيّا كان عمره أو جنسه أو دينه أو بلده، واحترام الحياة الإنسانيّة منذ لحظة نشأتها حتّى الممات. وجدّد البابا دفاعه عن كيان الأسرة القائمة على الزواج بين الرجل

والمرأة، وعن حقّ الوالدين، انطلاقًا من مبدأ الأبوّة المسؤولة، في أن يقرّروا بمحض حرّيتهم عدد أولادهم، آخذين في الاعتبار واقعهم الاجتماعيّ والسكّانيّ وظروفهم الشخصيّة ورغباتهم المشروعة في ضوء المعايير الأدبيّة الموضوعيّة. وشدّد البابا على شجب الإجهاض لأنّه يدمّر حياة إنسانيّة كائنة.

وعلى المستوى الاجتماعيّ ألحّ قداسته على واجب كلّ إنسان في المساهمة في بناء مجتمع يخلو من الظلم ويحقّق الخير العامّ، وأشار إلى أنّ التنمية لا تكمن في تراكم الخيرات فحسب، بل في اعتبار أبعاد الإنسان الاجتماعيّة والثقافيّة والروحيّة. ودعا البابا إلى المحافظة على البيئة من الأشكال الضارّة في الاستهلاك وإلقاء العوادم. ومن جهة أخرى طالب قداسته بتأكيد مساواة المرأة بالرجل في الكرامة داخل إطار دورها ورسالتها الخاصّة والاهتمام بتعليمها ورعايتها الصحّيّة، كما ذكّر باحتياجات كبار السنّ وحقوق المهاجرين.

وفي نظر قداسة البابا، يبدو مشروعُ الوثيقة وكأنّه يفرض طريقة حياة معيّنة مستلهَمةً من حياة بعض الطبقات في المجتمعات المتقدّمة والمادّيّة، تلك التي تحوّلت إلى مجتمعات أشياء لا أشخاص. وقد أسف البابا على عدم اهتمام الوثيقة بدور الضمير في تكوين الشبيبة وما يعنيه من إحساس بالمسؤوليّة وعطاء الذات وتحكُّم في الشهوات، وعلى عدم انتباهها إلى احترام قيم الشعوب الثقافيّة والأخلاقيّة.

ومن ناحية أُخرى، أصدر مجلس الأسرة البابويّ دراسةً تحليليّة لمسألة السكّان في العالم، أظهرت الاختلافات بين منطقة وأُخرى، واحتياجات المجتمعات المتنوّعة في هذا المضمار. بمعنى آخر أرادت هذه الدراسة معارضة التعميم الذي يتحدّث عنه بعضهم في شأن المسألة السكّانيّة وما يشوب ذلك من خلط وتشويه إيديولوجيّ أو إخفاء بعض الحقائق عمدًا. وأفردت هذه الدراسة مساحة وافية لبحث أسباب التحوّلات الاجتماعيّة وآثارها الناجمة عمّا يسمّى بالثورة السكّانيّة الثانية:

إنخفاض معدّلات الخصوبة في الدول المتقدّمة، والفكر المادّيّ والنزعة الفرديّة، وتفكّك روابط التضامن بين الأجيال. كما اهتمّت هذه الدراسة بتقديم مشكلات النموّ في دول العالم الثالث، مبيّنة الظلم الذي تعانيه خارجيًّا من جرّاء السياسات الدوليّة المهيمنة، وداخليًّا من جرّاء السياسات الاقتصاديّة الخاطئة، وانتشار الفساد وارتفاع حجم النفقات العسكريّة. ومن جهة أخرى أظهرت الدراسة الإمكانيّات الضخمة التي تقدّمها التكنولوجيا الحديثة لتنمية الموارد الزراعيّة والحيوانيّة، وحثّت على التضامن بين الدول لمواجهة النقص في الأغذية الذي يُهدِّد بعض الشعوب. كما شكّكت الدراسة في إمكانيّة حدوث نموّ اقتصاديّ مهمّ مع التناقص المستمرّ في عدد السكّان على مدى طويل. وبناء على ذلك اعترضت الدراسة بشدّة على تحويل الشعوب الفقيرة إلى أكباش فداء يتحمّلون أسباب تعثّر النموّ.

وكان من الطبيعيّ أن يُعيد الفاتيكان في أثناء المؤتمر التذكير بمواقفه خاصّةً لجهة تأكيد قدسيّة الحياة الإنسانيّة، ورفض الإجهاض، والدفاع عن كيان الأسرة القائمة على أساس الزواج بين الرجل والمرأة. وعلى المستوى غير الحكوميّ، ارتفعت أصوات المنظّمات الأمريكيّة والكنديّة المدافعة عن الحياة والمناهضة الإجهاض. وعندما حانت ساعة التصويت انضمّ الفاتيكان إلى الاتّفاق الدوليّ معلّلًا ذلك بربط المؤتمر لأوّل مرّة بين قضيّة السكّان والتنمية، وبما بدا من اهتمام بالمرأة وقضيّة الهجرة، وبتأكيد دور الأسرة ومكانتها. لكنّ الفاتيكان علّق موافقته على الفصلين السابع والثامن لاحتوائهما على عبارات تجعل من موضوع الإجهاض أحد اهتمامات الصحّة الأساسيّة، وأخرى قد توحي بقبول العلاقات الجنسيّة خارج إطار الزواج، خاصّة عند المراهقين.

وقد ساند الفاتيكان، مالطا ودولٌ كثيرة من أمريكا اللاتينيّة التي أكّدت تمسّكها بالمبادئ الأخلاقيّة التي تحترم حياة الإنسان وبالتالي أعلنت رفضها الإجهاض واعترافها بمفهوم الأسرة القائم على الزواج بين الرجل والمرأة. وأيّدت كلّ ما طالب به مشروع الوثيقة من حقوق المرأة

ومساواتها بالرجل في مختلف الشؤون. ومن جهة أخرى، وعلى المستوى غير الحكومي، فقد وجّه أساقفة أمريكا اللاتينيّة ومنطقة الكاريبي خطابًا شديد اللهجة إلى السيّدة نفيس صادق، الأمين العامّ لمؤتمر القاهرة، تضمّن رفضَ هيمنةِ صندوق الأمم المتّحدة للسكّان على مشاريع التحكّم في الحياة الإنسانيّة في دول العالم الثالث، وسياسةِ ربط المساعدات الدوليّة ببرامج تنظيم الأسرة. وأشار الأساقفة في خطابهم إلى أنّ مؤشّرات الخصوبة في بلادهم في تناقص مستمرّ، وأنّ نسبة السيّدات العواقر في تزايد مخيف. وأكّد الأساقفة حقّ كلّ إنسان في الحياة وعلى الأخصّ الطفل الذي سيولد، وذكّروا بأنّ هذا الحقّ مضمون في دساتير بلادهم ولا يحقّ لأحد أن يغتصب سيادة دولهم. ومن ناحية أخرى اعترض الأساقفة على الإيديولوجيّة التي تضع أمن البلاد الغنيّة ورفاهيتها رهن التحكّم بالشعوب الفقيرة. وقال أساقفة أمريكا اللاتينيّة إنّ بلادهم تحتاج إلى سياسات أسريّة وتربويّة بنّاءة وفعّالة تهتمّ بتعليم المرأة وتثقيفها وإنشاء أطر اجتماعيّة أكثر عدالة تشدّد على التضامن مع الفقراء.

٢ ـ موقف الدول العربيّة والإسلاميّة

عمَّ جدل كبير أنحاء كثيرة من الدول العربيّة والإسلاميّة قبل انعقاد المؤتمر، وقد وصف المسلمون المتشدّدون هذا اللقاء بالمؤامرة على الإسلام، فهو يُريد أن ينشر الفساد الأخلاقيّ وأن يشيع الشذوذ والإجهاض وأن يحجّم الأمّة الإسلاميّة التي تعرف اليوم أكبر نموّ سكّانيّ على مستوى العالم. وفي خضمّ هذا الجدل أعلنت المملكة العربيّة السعوديّة ولبنان والسودان عدمَ اشتراكها في المؤتمر لأسباب دينيّة، والعراق لأسباب سياسيّة، واعتذرت في الساعات الأخيرة رئيستا وزراء تركيا وبنجلاديش، وكذلك فعل الرئيس الإندونيسيّ.

فما كان من جانب الرئيس المصريّ حسني مبارك إلاّ أن أعلن أنّ مصر تستقبل المؤتمر فحسب، وأنّها لن تقبل إلاّ القررات التي تتوافق مع «شرائعنا السماويّة وقيمنا الدينيّة» (جريدة الأهرام، ١٥/٨/٩٤، ص ١).

وفي تطوّر آخر دعا الدول الإسلاميّة إلى الحضور لتقديم وجهة نظر الإسلام (حديث نقلته الأهرام عن جريدة الحياة، ٩٤/٩/٢، ص ١)، وفي حديث آخر إلى الأهرام (٩٤/٩/٨، ص ١) قال الشيء نفسه، مضيفًا إنّ العالم اليوم لا يقبل سياسة الرفض ويُريد التفهم ليقتنع. ثمّ عاد الرئيس مبارك وأكّد مرارًا وتكرارًا في خطابه أمام المؤتمر احترام بلاده الشرائع السماويّة والقيم الدينيّة. ومن ناحية أخرى تحدّث عن الإطار العالميّ الذي يجب بحث المشكلة السكّانيّة فيه، ونادى، على هذا الأساس، بالمسؤوليّة المشتركة بين الدول مبيّنًا ارتباط الموضوع السكّانيّ بمشكلات التنمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. ولم يفت الرئيس مبارك أن يشير إلى النتائج المشجّعة التي أحرزتها برامج تنظيم الأسرة في مصر حيث انخفضت معدّلات النموّ السكّانيّ من ٢,٨٪ عام ١٩٨٠ إلى ٢,٢٪ في عام ١٩٩٣، ممّا ساهم في حصوله على جائزة السكّان الدوليّة من الأمم المتّحدة في ١٤ يونيو (حزيران) ٩٤.

أمّا السيّدة بنزير بوتو رئيسة وزراء الباكستان، فتعرّضت مباشرةً إلى لبّ المشكلة الكامنة في محدوديّة الموارد وتزايد النموّ السكّانيّ، إذ يستوجب علاجها بالبرامج الوطنيّة والدوليّة في آن واحد. ومن هذا المنطلق دعت السيّدة بوتو إلى الشراكة الدوليّة، رافضة الأصوات التي علت في الشرق وادّعت أنّ المؤتمر يدعو إلى الزنا وتفتيت الأسرة: «نحن بحاجة إلى اتّفاق لا إلى مجابهة بين الثقافات». ثمّ أعلنت عن خطّتها الطموحة في مجال تنظيم الأسرة دون اللجوء إلى الإجهاض الذي يحرّمه الإسلام، ودون النيل من صورة الأسرة والزواج التقليديّة. وأنهت كلمتها مذكّرةً بأنّ الباكستان، الذي يعتبر من أكبر البلدان الإسلاميّة، يجب عليه وقف النموّ السكّانيّ حتّى لا يواجه مستقبلًا المزيد من الأزمات فيسيطر عليه الجوع والفقر.

واستهلّ السيّد محمّد علي تاشيري، رئيس وفد إيران، كلمته محذّرًا من أن يُستغلّ مؤتمر القاهرة بفرض الاعتراف بالسلوك غير الأخلاقيّ، أو من أجل تقويض القيم الدينيّة والأخلاقيّة. وعلّل المشكلة السكّانيّة بنموّ

السكّان السريع من جهة، وباستخدام الموارد الطبيعيّة على نحو غير مستدام، وتوزيع الثروات توزيعًا غير عادل في مختلف أنحاء العالم من جهة أُخرى. ثمّ تباهى السيّد باشيري بنجاح برامج تنظيم الأسرة في إيران حيث يقترب من ٦٠٪ عدد النساء اللواتي يستعملن وسائل منع الحمل بدون الإجهاض الممنوع في الإسلام.

وعلى المستوى غير الحكوميّ، انعكس النقاش الإسلاميّ في الشارع المصريّ على منتدى المنظّمات غير الحكوميّة. وكان للأزهر الدور الأكبر في تعريف الحاضرين بموقف الإسلام من مؤتمر السكّان، وللإخوان المسلمين دور أقلّ نظرًا إلى عدم حضورهم المؤتمر حضورًا رسميًّا.

وقد أصدر المركز الدوليّ الإسلاميّ للدراسات والبحوث السكّانيّة بجامعة الأزهر كتيّبًا يحمل رأي الأزهر في مشروع برنامج المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية. وتوقّف الأزهر على أمور ثلاثة وهي: مكانة الأسرة بصفتها وحدة المجتمع الأساسيّة، واعتماد العلاقات الجنسيّة بين رجل وامرأة داخل إطار الزواج الشرعيّ فقط، وتحريم الإجهاض إلاّ في حالة الخطر على حياة الأمّ.

وفي مجال التنمية أشار بيان لجنة الفتوى إلى أنّ الإسلام يؤكّد أنّ الثروات التي خلقها الله لا تنفد، فقد ضمن الله العليّ الحكيم الرحيم الرزق لكلّ دابّة في الأرض قبل أن يخلقها. ودعا البيان إلى ترشيد الاستهلاك وحسن استخدام الثروات لأنّ الحدّ من التناسل لن يحلّ وحده مشكلات النموّ، ومن ثمّ يجب الحدّ من «الإسراف في المتع والكماليّات، وتجاوز الحدود المشروعة في السلوك كالتنافس المسعور في التسلّح والتغلب». وأشار البيان نفسه إلى أنّ الإسلام يوافق على الحدّ من التناسل «بصفة مؤقّتة» حتّى تمرّ الأزمات التي خلقها طغيان العقل البشريّ، ويعود الإنسان بعد ذلك إلى مباشرة مهمّته طبيعيًّا كما أراد الله (ص ٧-٨ من الكتيّب). ومن هذا المنطلق يرفض الأزهر التعقيم ويعتمد مفهوم تنظيم

الأسرة بصفة مؤقتة ولظروف خاصّة، فلا يمكن أن يصبح الحدّ من التناسل قاعدة عامّة أو قرارًا بلا عودة.

أمّا الإخوان المسلمون، فقد كانوا أكثر الجماعات نشاطًا ودعاية قبل انعقاد المؤتمر، وقد صوّرته جريدة الشعب الناطقة بلسان حزب العمل المصريّ (١٢/٨/٩٤، ص ٥) مؤامرةً شيطانيّة. ففي وجهة نظر الإخوان المسلمين، يعمل الغرب والولايات المتّحدة وإسرائيل، من خلال الأمم المتّحدة والبنك الدوليّ، على إضعاف الأمّة الإسلاميّة بتقليل عددها حتّى لا يصبح ميزان القوّة في صالحهم. ويُرجع الإخوان المسلمون سبب فقر المسلمين وتخلّفهم إلى الغرب الذي يبتغي، من خلال هذه المؤامرة، أن يشيع الفساد وأن يدمّر الزواج والأسرة، ويفقد المسلمون الرغبة في التناسل وتصبح مجتمعاتهم عقيمة مثل المجتمعات الغربيّة.

وقالت الدكتورة بنت الشاطئ، واصفةً المؤتمر في جريدة الأهرام (١٨/٨/٩٤، ص ٨)، إنّه جزء من الحرب التي تخوضها الولايات المتّحدة الأمريكيّة ضدّ الإسلام. فبعد سقوط الشيوعيّة تحوّل الإسلام إلى العدوّ في نظر الولايات المتّحدة، وما المؤتمر إلاّ معركة في هذه الحرب التي بدأت بعد تحطيم القوّة العسكريّة العراقيّة ونزيف الموارد البتروليّة التي صحبها، وتأتي هذه المعركة في الوقت نفسه الذي يتمّ فيه تطهير المسلمين العرقيّ في البوسنة. ومن ثمّ بحسب الدكتورة بنت الشاطئ، فالمؤتمر يأتي أخيرًا كهجوم مبطّن على صميم وجود المسلمين. وفي رأي فهمي هويدي (الأهرام ١٦/٨/٩٤، ص ٩) يمثّل المؤتمر معركة بين الموقف العلمانيّ والموقف الإيمانيّ. فالموقف العلمانيّ يعتمد على التحليل العقليّ والدراسات العلميّة دون الاكتراث كثيرًا لله، والموقف الإيمانيّ يأخذ نسبيًا بهذا التحليل وهذه الدراسات ثمّ يتوكّل على الله، وحلّ المشاكل كلّها في رأي محمّد عبد القدّوس (جريدة الشعب ٢٣/٨/٩٤، ص ١٣) هو في قيام الأمّة الإسلاميّة التي ستجمع الموارد الطبيعيّة والإنسانيّة في تكتّل واحد وليس في تحديد النسل.

أخيرًا نعود إلى قاعة المؤتمرات لنشير إلى موقف الوفود الحكوميّة الإسلاميّة في نهاية المؤتمر. فقد أعلنت باكستان وبنجلاديش وإندونيسيا والمغرب وتونس قبولها الوثيقة بدون تحفّظ والاكتفاء بما ذكَرَهُ فصلُ المبادئ عن سيادة كلّ دولة في اتّباع مقرّرات المؤتمر بحسب قوانينها وتقاليدها. أمّا باقي الدول العربيّة وإيران فعادت وكرّرت تمسّكها بما لا يناقض الشريعة الإسلاميّة، ورفضها التصريح بالإجهاض أو ما قد يُشير إلى قبول العلاقات الجنسيّة خارج إطار الزواج، وفي ما يخصّ حقوق المرأة، رفض مبدأ المساواة في الميراث. وطالبت بعض الدول كإيران إحلال عبارة «حقوق متوازية» بين الرجل والمرأة، بدلًا من «حقوق متساوية».

٣ ـ موقف الدول الصناعيّة

نقدّم ثلاثة نماذج من الدول الصناعيّة، وهي الولايات المتّحدة الأمريكيّة، والاتّحاد الأوروبيّ، والدول الإسكندينافيّة. وقد رأس الوفد الأمريكيّ السيّد ألبرت غور نائب رئيس الجمهوريّة. فأشار أوّلًا إلى أنّ النموّ السكّانيّ المطّرد يصاحبه ازدياد في الفقر والتفاوت الاقتصاديّ بين فئات المجتمع، ويعوق الحكومات عن القيام بالاستثمارات اللازمة لاستيعاب الموارد الإنسانيّة وتقديم الخدمات اللازمة. وطالب من ثمّ بالاهتمام بتعليم المرأة وتسهيل حصولها على وسائل منع الحمل. ففي رأي السيّد غور، يتمّ حلّ مشكلة الفقر من خلال نظرة شاملة تجمع الديمقراطيّة، والإصلاح الاقتصاديّ، ولجمّ نسبة التضخّم، والتقليل من الفساد، وفتح الأسواق الحرّة في البلاد النامية، وتسهيل وصولها إلى أسواق الدول الصناعيّة. وفي ما يخصّ الإجهاض قال السيّد غور إنّ الولايات المتّحدة، وإن كانت تبيح الإجهاض داخلها، فإنّها لا ترغب في فرضه كحقّ عالميّ جديد. ونُشير هنا عابرًا إلى أنّ أساقفة الكاثوليك في الولايات المتّحدة كانوا قد وجّهوا خطابًا إلى الرئيس بيل كليتون ينددون فيه بالموقف غير الواضح الذي وقفته حكومة بلادهم في هذا المضمار،

وكأنّ الإدارة الأمريكيّة تجعل من قبول الإجهاض شرطًا لمعوناتها، وحثّوا الرئيس الأمريكيّ على تشجيع النموّ الاقتصاديّ في دول العالم الثالث بدلًا من مساندة رؤى فرديّة تخصّ تنظيم الأسرة والجنس.

وباسم المجموعة الأوروبيّة تحدّث السيّد مانفرد كانتر، وزير الداخليّة الألمانيّ، الذي أعلن أنّ من مهمّة المؤتمر أن يجد توازنًا صحيحًا بين النموّ السكّانيّ والتنمية، وأكّد التزام المجموعة الأوروبيّة تكثيف تعاونها في مجال السكّان والتنمية، والتركيز على السياسات السكّانيّة، وخاصّة على رؤية متكاملة لتنظيم الأسرة والصحّة الجنسيّة والتناسليّة للأزواج والأفراد. ثمّ انتقل إلى الحديث عن حرص الجماعة الأوروبيّة على رعاية المرأة ثقافيًّا وصحّيًّا، وتمكينها من الاشتراك التامّ في الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة على قدم المساواة بالرجل. وأخيرًا أكّد مجدّدًا أولويّة تكامل السياسات السكّانيّة والتنمية والمجهودات للتخفيف من وطأة الفقر.

ومن أبرز الوجوه النسائيّة التي تحدّثت في المؤتمر، السيّدة جرو هارلم برونتلنت، رئيسة وزراء النروج، ونحن نقدّمها نموذجًا لموقف الدول الإسكندينافيّة. ولعلّ أبرز ما ذكرته السيّدة برونتلنت هو أنّ مؤتمر القاهرة يهتمّ بمستقبل الديمقراطيّة وسبل تقويتها في العالم. وإنّ، من خلال مشروع العمل الذي سيعتمده، الدول تلتزم دفع تمويل أكبر لنُظُم الصحّة والتعليم، وتنظيم الأسرة، ومكافحة الإيدز. وطالبت مشروع العمل بتكريس التزامات لا رجعة عنها لدعم دور المرأة وتحسين حالها وحصولها على التعليم والخدمات الصحّيّة الأساسيّة. وفي رأي السيّدة برونتلنت يقف الدين أحيانًا عائقًا في سبيل ذلك، خاصّةً لجهة تنظيم الأسرة.

وتضيف رئيسة الوزراء النروجيّة أنّ الأخلاقيّات لا تتوقّف على مسألة التحكّم في الميول الجنسيّة أو الدفاع عن الجنين. فمن الأخلاقيّات أيضًا تمكين الأفراد من القيام باختيارات، ورفع كلّ شكل من أشكال

الإكراه. وتعتقد السيّدة بروندلنت أنّ العوائق الدينيّة والثقافيّة يمكن إزاحتها بفضل تنمية اقتصاديّة واجتماعيّة يكون محورها تدعيم الموارد الإنسانيّة، وطالبت أيضًا بعدم إغلاق الأعيُن عمّا يُصيب ملايين النساء من جرّاء الإجهاض غير الآمن، وبدفع الحكومات لتلبية احتياجات الصحّة التناسليّة عند الشباب. وبعد أن ذكّرت بأنّ النموّ السكّانيّ هو أحد أقوى العوائق أمام الرخاء العالميّ والتنمية المستدامة، أهابت بالدول المتقدّمة والنامية أن تقلّل من الآثار السيّئة على البيئة بإقامة توازن مستدام بين السكّان والموارد الطبيعيّة التي يمكن أن تنفد.

وعلى المستوى غير الحكوميّ، انضمّ إلى الأصوات المدافعة عن حقوق المرأة تجمُّع المرأة، الذي يضمّ المنظّمات النسائيّة في الولايات المتّحدة وأوروبّا الغربيّة وبعض دول العالم الثالث أيضًا. وبالإضافة إلى الدفاع عن حقوق المرأة في التعليم، والصحّة، والمساواة أمام القانون، والمطالبة بتمكينها من أداء دورها الاجتماعيّ والثقافيّ والاقتصاديّ على قدم المساواة مع الرجل، فإنّ هذا التجمّع تكتّل وراء «حقوق المرأة الجنسيّة والتناسليّة» وعلى الأخصّ حقّها في الحصول على وسائل منع الحمل وخدمات الصحّة في أثناء الحمل والولادة، وأيضًا حقّها في إنهاء الحمل بطريقة آمنة على صحّتها.

## ٤ ـ موقف الدول الآسيويّة والأفريقيّة

نعرض، على المستوى الحكوميّ، أوّلًا موقف الهند الذي عبّر عنه السيّد شانكارا نائد، وزير الصحّة والرعاية الأسريّة في الهند، الذي أشار إلى أنّ المعدّلات المرتفعة للنموّ السكّانيّ والفقر ونقص التنمية مترابطة في ما بينها، وأنّه لن يكونَ أيّ قدر من التنمية الاقتصاديّة كافيًا للوفاء بتحدّيات نموّ السكّان المتزايد ما لم تنجح الهند في كبح جماحه. وأضاف قائلًا إنّ المعدّل الذي ينمو به المجتمع السكّانيّ الهنديّ الضخم يلتهم تقريبًا كلّ ثمار الجهود الإنمائيّة، وأنّه، بغية تحقيق تحسّن مهمّ ومطّرد في نوعيّة الحياة لدى شعب الهند، يستلزم وقف النموّ السكّانيّ فورًا وكسر الرابطة

بين الاكتظاظ السكّاني والفقر. وأضاف أنّ البند تستهدف توفير خدمات تنظيم الأسرة داخلَ السياق الأوسع لرعاية الأمّهات والأطفال صحّيًا، وأصبح الاهتمام منصبًّا على تدعيم الثقافة والتعليم عند المرأة، وكذلك الرعاية الصحّيّة، خاصّة التناسليّة لدى المرأة، ممّا يمكّن من المباعدة بين فترات إنجاب الأطفال، وخفض معدّلات وفيات الأمّهات والرضّع.

وباسم مجموعة الدول الأفريقيّة وجّه السيّد محمّد جنيان، سفير تونس لدى مصر، مذكّرة إلى الأمين العامّ للمؤتمر اعتمدتها الدول الأفريقيّة، وطالبت فيها بتوجيه الأولويّات إلى قضايا التنمية، نظرًا إلى تأثيرها في برامج التكيّف الهيكليّ، وتخفيض قيمة العملة، والتوسّع في الخدمات التعليميّة والاجتماعيّة. وطالبت المذكّرة بتخفيف الديون واقترحت مبادلتها بالبرامج السكّانيّة والبيئيّة، وأرادت لفت الأنظار، في قضيّة تعبئة الموارد، إلى ضآلة حجم الأرقام المذكورة في مشروع برنامج العمل والتي تقلّ عن حاجات أفريقيا الحقيقيّة، تلك التي تتراوح بين ٢,٢ و٣ مليارات من الدولارات الأمريكيّة للعام ٢٠٠٠، وترتفع إلى مبلغ يتراوح بين ٤,٣ و٥,٦ مليار دولار أمريكيّ في عام ٢٠١٥. وأخيرًا أشارت المذكّرة إلى مشكلة الهجرة على مستوى القارّة وخارجها.

ومن دول جنوب شرق آسيا نعرض موقفَيْ ماليزيا وكوريا. فماليزيا التي تعرف تطوّرًا اجتماعيًا واقتصاديًا سريعًا، استطاعت في الوقت نفسه تخفيض نسبة المواليد فيها. وطالبت بدعم برامج تثقيف المراهقين والشباب جنسيًّا بدون أن يؤدّي ذلك إلى التسيّب الأخلاقي، كما أيّدت المواقف الرامية إلى علاج مضاعفات الإجهاض. أمّا في ما يخصّ كوريا الجنوبيّة التي تعرف هي أيضًا نموًّا اقتصاديًا ظاهرًا وتغيّرات اجتماعيّة بارزة، فقد أكّدت ضرورة تقليل النموّ السكّانيّ بشكل واضح، وذلك بالتركيز على التعاون الدوليّ وبتقديم حلول واضحة ومناسبة للتحدّيات السكّانيّة والتنمويّة.

وعلى المستوى غير الحكوميّ، ظهر تجمّع المنظّمات غير الحكوميّة

في الجنوب، أي جنوب الأرض، يعلن أعضاؤه رفضهم الرؤية المحدودة للتمية المستدامة المذكورة في الفصل الثالث من الوثيقة، والتي تعزو التخلّف التنمويّ إلى الزيادة السكّانيّة في العالم الثالث، مضيفين أنّ الوثيقة تجاهلت، في مسألة التنمية، ما يشوب العلاقات بين الشمال والجنوب من عدم عدالة بينهما، وعدم تكافؤ في استغلال الموارد، وما يعوق تقدّم الجنوب بسبب الحروب الأهليّة والنزاعات المحلّيّة التي تدعمها دول الشمال.

وأشاروا إلى أنّ سكّان الشمال (٢٠٪ من سكّان العالم) يستعملون ٨٠٪ من الموارد، وذلك يعني أنّه لو تقلّصت نسبة النموّ السكّاني في الجنوب إلى صفر، فلن يُحَلّ إلاّ ٢٠٪ فقط من مشاكله التنمويّة. وفي رأي منظّمات الجنوب، يكمن الحلّ في تطبيق العدالة في الإنتاج، والتسهيلات التكنولوجيّة ما بين الدول، وبالنظر إلى المسألة السكّانيّة من منظور استغلال الموارد والتخلّص من العوادم، ذلك بالإضافة إلى احترام القيم الحضاريّة والتقليديّة في هذه الدول، واعتبار مشاكل الهجرة الداخليّة والخارجيّة. وأخيرًا دعت هذه المنظّمات إلى الأخذ في الاعتبار أنّ تعميم «نظام السوق الحرّة والاستهلاك المستدام» يعني مزيدًا من الخصخصة والتعديلات الهيكليّة التي تظلم القاعدة العريضة المحرومة.

واستكمالًا لعرض المواقف غير الحكوميّة، نشير إلى أنّ الأساقفة الكاثوليك في الهند وجّهوا رسالةً إلى رئيس الوزراء معربين فيها عن تخوّفهم الشديد من إهمال قضيّة التنمية، خاصّة في البلدان الفقيرة، واعتبار حلّ النموّ الأوحد في تقليل عدد سكّان هذه البلدان. وأشار الأساقفة إلى معارضة بعض بنود الوثيقة القيمَ الأخلاقيّة والحكمة التقليديّة في بلدهم الهند، وأضافوا في رسالتهم أنّ التنمية لا بدّ وأن ترتكز على الأبعاد الثقافيّة والاجتماعيّة والروحيّة والأخلاقيّة لدى الإنسان، وكذلك على مبدأ الخير العامّ والعدالة الاجتماعيّة. ومن ناحية أخرى عبّر الأساقفة الهنود عن رفضهم النظرة الفرديّة إلى الجنس، وتغيير أسس الأسرة، مدافعين عن حقّ الأسرة في الرعاية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وعن حقّ

الوالدين في تربية أولادهم تربيةً مناسبةً سليمة.

## ب ـ حصاد المؤتمر: تقييم وتحليل

تبيَّن ممّا سبق أنّ مؤتمر القاهرة للسكّان والتنمية جاء ليعبّر عن وعي العالم أجمع المشكلة السكّانيّة، وعن تقديره ضرورة التكاتف لمواجهتها. وأظهر المؤتمر جليًا أنّ معالجة النموّ السكّانيّ المطّرد يستلزم رؤية موضوعيَّة شاملة وحلولًا متكاملة على المستويين الوطنيّ والدوليّ. وإن لم تنكر أيّ دولة وجود مشكلة سكّانيّة حقيقيّة متمثّلة في تزايد مطّرد يفوق قدرات التنمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة في دول كثيرة، فإنّ الاختلاف في وجهات النظر صدر عن تحديد الأولويّات لحلّ المشكلة.

فالدول المتقدّمة ترى وجوب الاهتمام بأُطر التعليم والصحّة العامّة والتناسليّة، وما يعنيه ذلك من برامج تنظيم الأسرة ورعاية المرأة قبل الحَمل وفي أثنائه وبعده، كما دافعت هذه الدول عن حقوق الإنسان، وعلى الأخصّ المرأة والأزواج والأفراد، في تحديد مسار حياتهم الجنسيّة والتناسليّة. ورأت الدول المتقدّمة أنّ الأطر المختلفة هذه، إلى جانب فتح أسواق الاقتصاد الحرّ، هي الطريق إلى تحقيق التنمية المرجوّة.

أمّا الدول النامية فوضعت الأولويّة في التنمية بدون رفض كلّ ما طرحه المؤتمر من سياسات اجتماعيّة وصحّيّة، ونادت بمزيد من التضامن العالميّ والعدالة في استثمار الموارد والتكنولوجيا. بمعنى آخر أكّدت جميع الدول المشتركة في المؤتمر أنّ علاج المشكلة السكّانيّة لن يكون على مستوى تنظيم الأسرة فحسب، بل في مراعاة أبعاد المشكلة من النواحي الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة.

وبعد التقديم العامّ هذا للمؤتمر ولمواقف الدول المختلفة من مشروع الوثيقة النهائيّة، نفضّل الحديث على الحصاد بدلًا من الخوض في تقدير نسب النجاح أو الإخفاق. فتلك تحكمها المعايير الخاصّة والنسبيّة،

ومحكّ الحكم النهائيّ على المؤتمر سيكون حالُ سكّان كوكبنا في الحقبات القادمة، ومستوى معيشة الأفراد والمجتمعات، ونوعيّة الحياة الإنسانيّة التي نقرّرها لنا ولأبنائنا. وأسمح لنفسي الآن بعرض تقييم وتحليل شخصيّين لمجريات المؤتمر ونتائجه، كنوع من إعادة قراءة الحدث العالميّ الكبير هذا، آملًا في إظهار القوى التي نشطت داخل المؤتمر وأثّرت في أحداثه، وفي تقدير حجم هذا التأثير وأهمّيته ومداه. وسأقوم بقراءة نقديّة للمؤتمر وأحداثه انطلاقًا من محورين مختلفين، الأوّل يناقش دور الأديان، والثاني يُحدِّد مكانة التنمية ومفهوم السيادة الوطنيّة.

- دور الأديان

أمّا في ما يخصّ دور الأديان في المؤتمر وتأثيرها في أحداثه ومقرّراته، فنقول إنّه في البدء اشتكى رجال الدين من عدم وجود بنود صريحة تستلهم الكتب الدينيّة، أو إشارات واضحة للقيم الروحيّة في الديانات المختلفة، بل، أكثر من ذلك، اتّهموا وثيقة المؤتمر بمحاولة هدم القيم الروحيّة والأخلاقيّة لدى الشعوب كما بيّنّا ذلك في الجزء الأوّل من المقال. وبالطبع، رفض المسؤولون عن المؤتمر هذا الاتّهام، وذكّروا بأنّ ثلاثة أخماس البشريّة لا تدين لا بالمسيحيّة ولا بالإسلام، وبأنّه كان على كتّاب الوثيقة أن يستعملوا لغةً يقبلها الجميع من المؤمنين ومن غير المؤمنين، من سكّان القارّات المختلفة والمجتمعات المتباينة. وأشاروا إلى أنّ الوثيقة عُنيت بتقديم الظواهر الاجتماعيّة، كالإجهاض مثلًا، على حقيقتها - أو على الأقلّ كان هذا هو المشروع الرسميّ في هذه الوثيقة - وحاولت أن تقترح الحلول العمليّة من وجهة نظرها لحلّ هذه الظواهر، وبالتأكيد شابَ الإبهامُ وعدمُ الوضوح البنود التي تطرّقت إلى تلك الظواهر الاجتماعيّة، وهذا ما سنتوقّف عليه لاحقًا. بيد أنّه لم يكن بوسع الوثيقة إغفال تلك الظواهر أو معالجتها بما يشبه العبارات المثاليّة. على كلّ حال، وإن غابت الإشارات إلى الديانات، فإنّ أصحابها لم يهدأوا خارج

المؤتمر وداخله ولم يتواروا لا قبل انعقاده ولا في أثنائه.

بالتأكيد انصبّ اهتمام رجال الدين على النقاط التي تنال من مفهوم الأسرة التقليديّ وتحاول تشريع الإجهاض الحرّ معترفةً بحقوق الأفراد الجنسيّة، مراهقين كانوا أو بالغين، متزوّجين أو غير متزوّجين. وهنا انحصرت أصوات دينيّة كثيرة داخل الجدال الأخلاقيّ هذا، وتساءل عامّة الناس، المتابعين أحداث المؤتمر، عن فصول الوثيقة التي تتحدّث عن التنمية والتعليم والصحّة وحقوق المرأة. والتساؤل في محلّه، حتّى وإن كانت الموافقة على هذه الفصول تمّت قبل بدء أعمال المؤتمر في القاهرة، وأنّ النقاش يدور على نقاط الخلاف فقط. وعلى هذا الأساس وصف بعضهم مؤتمرَ القاهرة بأنّه مؤتمر الإجهاض لا التنمية، نظرًا لتحالف الأديان لإيقاف ما قد يفهم من الوثيقة أنّه تصريح بالإجهاض، أو لما أشيع عن رغبة الولايات المتّحدة في التصريح بالإجهاض وربط معوناتها بتقرير الدول هذه النقطة، وهذا ما نفاه، كما ذكرنا، نائب الرئيس الأمريكيّ. ونتج من التركيز على الموضوعات الأخلاقيّة الجنسيّة والتناسليّة، ضياع التحليلات الواعية للمسألة السكّانيّة، والأفكار البنّاءة في موضوع التنمية التي قدّمتها، مثلًا، الكنيسة الكاثوليكيّة وهيئات الأساقفة، وأدّى ذلك أيضًا إلى عدم انتباه المؤتمرين إلى مواقف شعوب العالم الثالث من التنمية وأطرها المختلفة، كما لم يسمع العالم بهذه الآراء والمناقشات فوقع ضحيّة تضخيم الجدال الأخلاقي إعلاميًّا.

والواقع أنّه وردت في هذه الوثيقة عبارات مبهمة وفضفاضة تحمل في طيّاتها الإقرار بحقّ المرأة في الإجهاض، «وحقّ الرجل والمرأة في معرفة استخدام أساليب تنظيم الخصوبة المأمونة والفعّالة والميسورة والمقبولة في نظرهم» (٧-١). وتوقّفت اللجنة الرئيسيّة المنبثقة من المؤتمر، والتي كان عليها بحث نقاط الخلاف في الوثيقة، أمام البند ٨-٢٥ المعني بالإجهاض. وشكّلت بدورها لجنة خاصّة فرعيّة برئاسة الباكستان لتضييق شقّة الخلاف والوصول إلى نصّ يحظى بقبول جميع الأطراف. وبعد مفاوضات صعبة دامت أربعة أيّام، استقرّ البحث على

تأكيد عدم تقديم الإجهاض وسيلةً من وسائل تنظيم الأسرة، وهذا ما اتُّفِق عليه سابقًا في مؤتمر السكّان بمكسيكو ٨٤، لكن زيد على ذلك ما يخصّ الوقاية من الإجهاض غير الآمن، أي الذي يقوم به أشخاص غير مؤهَّلين، ودعت الوثيقة إلى تقديم الخدمات اللازمة للنساء لتُجنِّبهنّ الحمل غير المرغوب فيه والإجهاض غير الآمن. وفي المجال الأخلاقيّ نفسه توقّفت اللجنة الرئيسة على البند ٧-٢ الخاصّ بالصحّة الجنسيّة والتناسليّة. وثار الجدل في معنى هذين اللفظين اللذين لم تُعرِّفهما بعد منظّمة الصحّة العالميّة تعريفًا دقيقًا، بل تستعملهما أدوات عمل بدون تحديد، ويُعنى بالصحّة التناسليّة عامّةً صحّة الأمّهات قبل الحمل وفي أثناء الولادة وبعدها وصحّة الأطفال.

ولأوّل مرّة يتصدّى رجال السياسة لمسائل «جنسيّة وتناسليّة» في مؤتمر دوليّ للأمم المتّحدة، ويعتمدون حقّ الأزواج والأفراد في التقرير الحرّ والمسؤول لجهة عدد أولادهم، وفترات التباعد ما بين الولادات، وتوقيت الحمل، وكذلك الحقّ في التناسل دون تمييز أو إكراه أو عنف. بالإضافة إلى ذلك قدّمت الوثيقة التوالد حقًّا من حقوق الإنسان يقوم به «بأمان وحرّيّة»، وذلك للأزواج والأفراد. وهنا اعترضَ مرّةً أخرى الفاتيكان والدول العربيّة والإسلاميّة على ما يحويه النصّ من نظرة فرديّة بحتة للجنس وما قد يفهم على أنّه تصريح بالعلاقات الجنسيّة خارج إطار الزواج والعائلة، وأعلنوا رفضهم ما قد يُعنى بقبول الارتباط الزوجيّ بين شخصين من الجنس الواحد، أو اعتماد الإجهاض بندًا من بنود الصحّة التناسليّة. لذا تصدّرت الفصل السابع مقدّمة تُشير إلى الفصل الثاني - فصل المبادئ - وتذكّر بسيادة كلّ دولة وحقّها في قبول الوثيقة وفقًا لتراثيها.

على كلّ حال أظهر هذا المؤتمر أهمّيّة الأديان والمعتقدات في تكوين فكر الشعوب ووجدانها، وتأصّلها في جذور هذه المجتمعات وتراثها، وأنّ تجاهلها أو استبعادها هو ضرب من ضروب الخيال، إذ إنّها لا تلبث أن تعود أقوى وأشدّ. لذلك رأينا بعضهم يحاول تحييد دور الدين

مظهرًا إيّاه عدوّ التقدّم وشكلًا من أشكال الماضي المتخلّف، يعرقل اتّفاق العالم على وثيقة «تاريخيّة» إذ يتعثّر في ثلاثة أو أربعة بنود من أصل ١٢٠ صفحة هي مجموع صفحات الوثيقة. وبغضّ النظر عن هذا المطبّ الجداليّ في بعض النقاط الأخلاقيّة، فإنّ الأديان اضطلعت بدور مهمّ في تنفيذ رؤية إنسانيّة موحّدة اقترحتها الوثيقة معيارًا تنمويًّا ومفهومًا للرفاهية، ولا يغيب عن وعينا أنّها تصوّرٌ نابع، إلى حدّ بعيد، من مجتمع فرديّ استهلاكيّ يمثّل بعض طبقات المجتمعات الصناعيّة: فمنظور الإنسان الفرديّ الذي غلّب على الوثيقة يعارض كثيرًا التقاليد الاجتماعيّة الراسخة في مجتمعات أفريقيّة وأسيويّة عديدة ولا يُعير اهتمامًا كافيًا التراث الحضاريّ والروحيّ الذي يكوّن الأفراد والجماعات، ومن ثمّ يعطي التنمية معنًى.

## ـ المؤتمر يتحدّى الأديان

وإذا كان هذا المؤتمر أظهر قدره الدين على تحريك الأفراد والسياسات في بعض الدول، فإنّه في الوقت نفسه يدقّ ناقوس تحدّي هذه الأديان. فلن يكفيها، على المدى الطويل، اعتماد رصيد المؤمنين الوجدانيّ، أو تهميش مسؤوليّتها في رفض ما يُخالف قيمًا معيّنة وإدانتها، وفي قدرتها على تقديم رؤى شاملة وواقعيّة للمشاكل الاجتماعيّة والإنسانيّة. وذلك لن يتمّ إلاّ بالقيام بحوار جادّ وصادق مع الأفراد والجماعات داخل المجتمع، وتفهُّم المتغيّرات السلوكيّة والعقلانيّة التي تتمّ في هذه المجتمعات، متطوّرة كانت أم تقليديّة. فعلى سبيل المثال، لا تكفي إدانة النزعات الماديّة والفرديّة في بعض المجتمعات اليوم، بل ينبغي أيضًا تفهُّم أصول هذه المعايير الجديدة التي نتجت من الثقافة العلميّة والتكنولوجيّة في عالمنا، وتقدير دور العقل في الفهم والإقناع ونضوج دور الضمير في تقدير الأحداث وأخذ القرارات. ومن ناحية أخرى يجب ألاّ ينجرف أحد إلى التهويل مستندًا إلى حجم الأصوات التي تعالت. فبعضها استعمل ستار الدين لتمرير موافقته على بنود الوثيقة، وتباينت مواقف

الدول العربيّة من الدول الإسلاميّة الآسيويّة، وتراجع بعض الشيء التأثير الفاتيكاني وإن ظلّ مهمًّا، وكلّنا لا يجهل وجود فجوة تفصل ما بين بعض التصريحات الدينيّة الرسميّة والسلوكيّات الفرديّة المناقضة لها. والسؤال الذي يفرض نفسه عند متابعة موقف الأديان من مؤتمر السكّان هو التالي: هل تتحوّل الأديان إلى قوى رفض أو قوى تفاعل مع أحداث المجتمع، تقيّم المتغيّرات في السلوكيّات والمعايير؟ هذا هو التحدّي الذي يواجه الأديان في القرن القادم.

- مفهوم التنمية في المؤتمر

وتكملة للنقطة السابقة، نتوقّف على مفهوم التنمية التي قدّمته وثيقة المؤتمر، وهو المحور الثاني لقراءتنا النقديّة، ونحاول أن نتبيّن حجم هذا الموضوع وأهمّيّته. بدون أيّة مشكلات أو مناقشات، اعتُمد الفصل الثالث الخاصّ بالتنمية والمعنون «أوجه الترابط بين السكّان والنموّ الاقتصاديّ المطّرد والتنمية المستدامة» (٦ صفحات من ١٢٠ صفحة). وقد عُني هذا الفصل بالربط بين «التغير السكّانيّ وأنماط استخدام الموارد الطبيعيّة ومستوياتها وحالة البيئة وخطى التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة ونوعيّتها» (٣-١)، محذّرًا من الأنماط «غير المستدامة» التي تساهم في تدهور البيئة واستعمال الموارد الطبيعيّة غير المستدام. وحدّد الفصل أهدافه في القضاء «على الفقر وتحقيق النموّ الاقتصاديّ المطّرد... وضمان حقوق الإنسان بما في ذلك الحقّ في التنمية كحقّ عالميّ، وغير قابل للتصرّف، وجزء لا يتجزّأ من حقوق الإنسان الأساسيّة» (٣-١٦).

لكنّ هذا الفصل، وإن حدّد الغايات والأهداف، لم يبحث أسباب الفقر، مكتفيًا بالكلام على «أنماط الاستهلاك والإنتاج غير المستدامة». ولم يتطرّق النصّ إلى سبل التعاون الدوليّ وتبادل التكنولوجيا والمشاركة في استغلال الموارد، ولم يتناول بالبحث ما أثارته دول العالم الثالث من رفض التلاعب الدوليّ بمقدّرات الشعوب الاقتصاديّة، وفساد حكّام الشعوب الفقيرة هذه وتواطئهم مع القوى الرأسماليّة العالميّة، بل دعا

الجميع إلى الإسراع «بقيام نظام تجاريّ دوليّ مفتوح، ومنصف وآمن، وغير تمييزيّ، ويمكن التنبّؤ به، وتشجيع الاستثمار المباشر الأجنبيّ، وتخفيف أعباء الديون، وتوفير الموارد الماليّة الجديدة الإضافيّة من جميع مصادر التمويل وآلياته المتاحة» (٣-٢٢).

كان من الطبيعيّ أن يتوقّف المؤتمر على نقاط الخلاف، وأغلبها، كما أشرنا، كانت حول عبارات تخصّ الإجهاض والصحّة التناسليّة. ولكنّ ذلك أعطى انطباعًا بأنّ العالم كلّه متوقّف على هاتين العبارتين المبهمتين اللتين تمسّان مبدأ الحياة الإنسانيّة وإطارها الأسريّ والزوجيّ، وبأنّه نسي الفقراء والبائسين والمظلومين. وأكثر من ذلك، شعر بعضهم، عند قراءتهم وثيقة المؤتمر الدوليّ، بأنّ ثمّة دول، وعلى رأسها الولايات المتّحدة الأمريكيّة، لا تكتفي بفرضها نموذجًا اجتماعيًّا وسلوكيًّا معيّنًا، بل تفرض أيضًا نظامًا عالميًّا جديدًا، يضع أكثر تبعات الفقر والتلوّث البيئيّ على عاتق دول العالم الثالث، تلك التي يجب أن تَحدّ من نموّها السكّانيّ حلاًّ لهذه المشاكل. وتحدّث آخرون عن وجود ربط خفي بين المعونات الاقتصاديّة وتطبيق بنود هذه الوثيقة، خاصّةً تلك المعنيّة بوسائل تنظيم الأسرة، وزادت هذه الإشاعات حتّى بعد أن نفى ألبرت غور، نائب الرئيس الأمريكيّ، هذا الربط قُبيل وصوله إلى القاهرة. ومن ناحية أخرى ظهرت في المؤتمر بعض النشرات الكاثوليكيّة والإسلاميّة غير الرسميّة لتعلن عن خطّة الولايات المتّحدة السرّيّة لتخفيض عدد السكّان في عدّة دول على رأسها الهند وبنجلادش وباكستان ونيجيريا والمكسيك وأندونيسيا ومصر.

- دور المنظّمات غير الحكوميّة

وجاءت ردود الفعل الغاضبة، على الأخصّ من المنظّمات غير الحكوميّة، لعدم أخذ الوثيقة بعين الاعتبار أبعادَ دولهم الحضاريّة والثقافيّة، ولعدم تقدير معنى الأسرة والطفل في الدول النامية واختلافه عن معناه في الدول المتقدّمة، ولتحطيم قِيم مهمّة في المجتمعات التقليديّة هذه

كالأسرة الكبيرة والتضامن والتعايش ما بين أجيال مختلفة. ولعلّ من أبرز نتائج مؤتمرَ القاهرة ظهور المنظّمات غير الحكوميّة بهذا الشكل الفعّال والمؤثّر، وقد كان لها في الدول النامية دور مهمّ في التذكير بمتطلّبات التنمية في بلادها والدفاع عن قيم أوطانها التقليديّة والحضاريّة. وحضرت من الدول العربيّة منظّمات عديدة، إلاّ أنّه ظهر عدم تمرُّس الكثير منها في العمل الاجتماعيّ الفعليّ لعدّة أسباب، أوّلها ناتج من نشاط هذه المنظّمات وتقييد حركتها في بلادها على يد الحكومات التي تحوّلها إلى أداة شبه رسميّة لتنفيذ السياسات الحكوميّة، وثانيها نابع من ضعف التمويل المادّيّ وقلّة التكوين الفكريّ، ممّا يجعل إمكانيّة العمل محدودة وضيّقة. والأمل منعقد على الصحوة التي أثارها المؤتمر في المنظّمات العربيّة التي ستصبح شريكًا أساسيًّا في تطبيق مقرّراته نظرًا إلى اهتمام مصادر المعونات الخارجيّة بها.

ـ دور المنظّمات النسائيّة

وما دمنا نتحدّث عن المنظّمات غير الحكوميّة، نُشير إلى أنّ المنظّمات النسائيّة كانت أكثرها نشاطًا وحضورًا، وإن ظهرت الخلافات واضحة في ما بينها، بين تلك النشطة في مجال تنظيم الأسرة والأُخرى المدافعة عن الحياة. الأولى يموّلها المعونات الأمريكيّة وصندوق الأمم المتّحدة للسكّان، ممّا جعل وصولَها إلى القاهرة ميسّرًا، وحضورَها كثيفًا، وتأثيرَها فعّالاً على المستويين الحكوميّ وغير الحكوميّ في جميع مراحل إعداد المؤتمر وفي أثنائه، وهي أكثر المنظّمات غير الحكوميّة خبرةً وتنظيمًا، وأقربها إلى سياسات الحكومات بشكل عامّ. والثانية ذات ميول دينيّة عامّة، كاثوليكيّة خاصّة، تموّلها منظّمات أهليّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وكندا. وارتفعت حدّة الجدال فصار أشبه بمواجهة بين المنظّمات النسائيّة التي تآلفت في ما سُمّي بتجمّع المرأة، مدافعةً عن حقوق المرأة الشخصيّة والجنسيّة والإنجابيّة، وبالتالي عن تنظيم الأسرة وحقّ الإجهاض أو على الأقل الإجهاض الآمن، وبين المنظّمات المدافعة

عن الحياة والتي تتنعّم بالإمبرياليّة الجديدة والإيديولوجيّة المتخفّية تحت رداء الدفاع عن المرأة وهي في الحقيقة تحاول الدفع بسياسات تحدّ من النسل وتُبيح الإجهاض.

بعبارة أُخرى يمكننا القول إنّه أمام مشروع «النظام العالميّ الجديد» تعالت أصوات هنا وهناك مدافعةً عن الاختلافات الثقافيّة والحضاريّة، ورافضة منظور الإنسان الواحد ومعنى التنمية. وهذه نقطة تُحسب خاصّة من إيجابيّات المنظّمات غير الحكوميّة، وهي أدّت إلى ظهور مفهوم السيادة الوطنيّة على ساحة النقاش وتأكيده كردّ فعل لما احتواه مشروع الوثيقة من تعميم مجرَّد ولما فُهِم من فرضٍ معيارٍ موحَّد من السلوكيّات. لذلك أضاف المؤتمرون إلى بداية الفصل الثاني، الخاصّ بالمبادئ، توضيحًا يؤكّد سيادة كلّ دولة وحقّها في التعامل مع توصيات المؤتمر بحسب قوانينها وأولويّاتها التنمويّة ووفقًا لقيمها الدينيّة والأخلاقيّة. لكنّ السؤال المطروح هو: هل ستصمد السيادة الوطنيّة على أرض الواقع اليوميّ في وجه شروط المساعدات الدوليّة؟ وكذلك، فإنّنا نتطلّع إلى المستقبل للتحقّق من مصداقيّة الدول الموقّعة على الوثيقة، وكيفيّة تنفيذ بنودها ومقرّراتها، وحينئذ سنعرف إن كان هذا المؤتمر هو حقًّا مؤتمر التنمية.

## الخاتمة

من أهمّ نتائج المؤتمر أنّه وضع المسألة السكّانيّة في بُعْدَيها الاجتماعيّ والاقتصاديّ، وربَطها بالتنمية، محدثًا تغيّرًا أساسيًّا في بحث هذا الموضوع، مختلفًا عن منظور المؤتمرَين السابقين في بوخارست العام ١٩٧٤، ومكسيكو العام ١٩٨٤. وأفردت وثيقةُ المؤتمر مساحةً كبيرة للدفاع عن حقوق المرأة، طفلة ومراهقة وسيّدة، وأظهرت أهمّيّة التعليم والخدمات الصحّيّة الأساسيّة والوقائيّة والتثقيفيّة. وفي مجال تنظيم الأسرة أكّدت عدم الإكراه أو ممارسة الضغوط على الأزواج لاستعمال وسائل تحديد النسل، وأبرزت حقّ الأزواج في تقدير عدد الأولاد ووقت

الحمل والزمن الذي يفصل بين حمل وآخر. ولعلّ من أبرز القضايا السكّانيّة التي برزت في المؤتمر، قضيّة الهجرة والمهاجرين، خاصّة عندما رفضت الدول الصناعيّة المتقدّمة البند الذي يطلب جمع شمل الأسر المهاجرة (١٠-١٢). لذا يُعَدّ من ثمار المؤتمر الاتّفاقُ على إعداد مؤتمر دوليّ يدرس موضوع الهجرة ويُحاول تقديم الحلول.

إلاّ أنّه، كما أشرنا لم تحظَ مسألة التنمية بالعناية الكافية، ولم تحدَّد أسباب الفقر وما يواكبه من نموّ سكّانيّ مطّرد، ولم تُحلَّل وسائل مكافحة الفقر تحليلًا وافيًا أفضل للتضامن بين دول الشمال والجنوب، لذا أكّد الكثيرون أهمّيّة التنمية إلى جانب تحجيم النموّ السكّاني. لكن، بشكل مجمل، بقيت مسألة التنمية على الهامش، وتصدّرت الساحة الموضوعاتُ السلوكيّة الفرديّة والاجتماعيّة كالأسرة، التي أُعيد تأكيد أهمّيّتها ودورها الأساسيّ في بناء المجتمع، والزواج والإجهاض وتنظيم الأسرة. وقد يصبح تراجُع موضوع التنمية في المناقشات العامّة، حافزًا للدول، خاصّة دول العالم الثالث ومنظّماتها غير الحكوميّة، فتعيد هذه المسألة إلى طاولة المفاوضات والمباحثات. وبالطبع سيتطلّب ذلك من هذه الدول ترابطًا وتعاونًا في ما بينها، وتحوّلًا ديمقراطيًّا إيجابيًّا في داخلها، لن يكون دائمًا باليسير إنجازهما في المستقبل القريب على نحو صحيح.

وأخيرًا نقول إنّ مؤتمر القاهرة للسكّان والتنمية يعبِّر عن ظهور إجماع عالميّ أكيد ودور للأمم المتّحدة جديد من خلال مؤتمراتها المتعاقبة: الأرض، العام ٩٢ في ريودي جانيرو، حقوق الإنسان، العام ٩٣ في فينا، والسكّان والتنمية، العام ٩٤ في القاهرة، والمرأة، العام ٩٥ في بكين. فنحن نشاهد تحوّلًا إيجابيًّا بعد انتهاء زمن الحرب الباردة وانقسام العالم إلى كتلتين، واليوم تجتمع الدول والمنظّمات غير الحكوميّة لدراسة أحوال الإنسان في كلّ مكان. وإن كان خطرُ فرض نظام عالميّ جديد «اجتماعيّ واقتصاديّ» واردًا حقًّا، إلاّ أنّ الأمل وارد أيضًا بسبب تأكيد مبدأ السيادة الوطنيّة ودور الثقافات المحلّيّة والتقاليد الاجتماعيّة والقِيم الدينيّة في تكوين الأفراد والجماعات، وبسبب النقد الذي يوجَّه

إلى الصور الإنتاجيّة والاستهلاكيّة والأنماط الاجتماعيّة والسلوكيّة في الدول المتقدّمة.

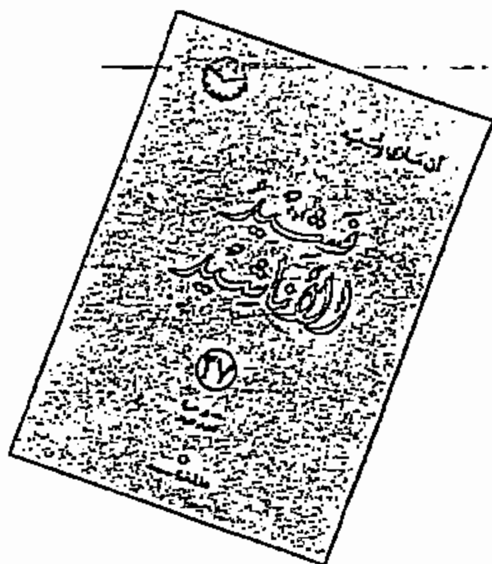
هذا كلّه يُتيح للدول والشعوب فرصة إيجابيّة لتكملة المسيرة معًا. بالتأكيد فالطريق صعب وطويل، والتنازلات واجبة على الأطراف كلّها، وقد تكون كبيرة ومكلفة، والنتائج غير مضمونة أو غير أكيدة، لكنّ الإجماع الذي حرص عليه الكلّ في أثناء المؤتمر، إشارة واضحة إلى أنّ هذا المؤتمر سجّل بداية حوارٍ ومشاركةٍ دوليّة جديدتين في البحث والتفكير في مشاكل الإنسان. وقد انتقلنا، ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين، إلى إطار عالميّ جديد لن تستطيع أيّ دولة أو تجمّع، مهما كان منهاجهما الفكريّ أو السياسيّ، أن يبقيا خارجًا عنه.

الوثائق:


- المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية، القاهرة - مصر، ٥-١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤، برنامج عمل المؤتمر A/CONF. 171/L.1
- المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية، بيانات إدارة الأمم المتّحدة للإعلام، باللغات العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة.
- رأي الأزهر في مشروع برنامج عمل المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية، المركز الدوليّ الإسلاميّ للدراسات والبحوث السكّانيّة، جامعة الأزهر.

- Jean-Paul II, «Lettre à tous les Chefs d'Etat», *La Documentation Catholique*, 15 mai 1994, n°2094.
- Jean-Paul II, «Message à Madame Nafis Sadik», *La Documentation Catholique*, 1 mai 1994, n°2093.

صدر حديثًا عن دار المشرق









## على هامش مؤتمر القاهرة للسكّان والتنمية

## وثيقة

# إعلان مجلس هيئة كبار العلماء
# في المملكة العربيّة السعوديّة (٥)

«إنّ مجلس هيئة كبار العلماء في دورته الاستثنائيّة الثامنة المنعقدة في مدينة الطائف في الفترة من ١٤١٥/٣/٢٠ هـ إلى ١٤١٥/٣/٢٣ هـ (٢٧-١٩٩٤/٨/٣٠) نظر في برنامج عمل المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية المرفق بمذكّرة الأمانة العامّة للأمم المتّحدة الذي سيعقد في القاهرة في الفترة من ٥ إلى ١٣ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٤، واطّلع على ما صدر عن البرنامج من: الأمانة العامّة لرابطة العالم الإسلاميّ، والأمانة العامّة لمنظّمة المؤتمر الإسلاميّ، ومجمع البحوث الإسلاميّة في القاهرة برئاسة سماحة شيخ الأزهر، والمركز الدوليّ الإسلاميّ للدراسات والبحوث السكّانيّة بجامعة الأزهر.

واطّلع المجلس على الدراسة المقدّمة من اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء في المملكة العربيّة السعوديّة. وبعد الدراسة وتبادل الآراء اتّضح للمجلس ما يأتي:

١ - تبنّي هذا البرنامج في ظاهره المشكلة السكّانيّة القادمة والتي سيبها في نظر معدّي البرنامج تكاثر السكّان لكثرة النسل أمام قلّة الموارد، ممّا سيؤدّي إلى مشكلة الفقر العامّ حسب زعمهم.

---

(٥) الطائف، ١٩٩٤/٨/٣٠

٢ - قدّم لهذا المؤتمر مسوّدة وثيقة كبرنامج عمل حسبما وافقت عليه اللجنة التحضيرية للمؤتمر المنعقدة في نيويورك من ٢٠ إلى ٢٢ نيسان (أبريل) عام ١٩٩٤، وهي تتكوّن من ١٦ فصلًا في ١٢١ صفحة بصياغة تعتمد التصريح حينًا والمفهوم والتلويح حينًا آخر بما يفضي إلى الإباحيّة.

٣ - ركّزت الوثيقة كعلاج لذلك على الدعوة إلى أمرين:

الأوّل: الدعوة إلى الحرّيّة والمساواة بين الرجل والمرأة والقضاء التامّ على فوارق بينهما، حتّى في ما قرّرته الشرائع السماويّة واقتضته الفطرة وحتّمته طبيعة المرأة وتكوينها. وعقدت الوثيقة لذلك فصلًا كاملًا هو الفصل الرابع بعنوان «المساواة بين الجنسين والإنصاف وتمكين المرأة»، وفي مواضع أخرى من الوثيقة كما في الفصل الثاني «المبدأ ٢، والمبدأ ٧» والفصل الثالث «م ١٨، م ٣٠» والفصل الحادي عشر «الأهداف أ، ب، ج» والفصل الخامس عشر «المبدأ ٩».

الثاني: الدعوة إلى فتح باب العلاقات الجنسيّة المحرّمة شرعًا واتّخذت لها من الوسائل الآتي:

أ) السماح بحرّيّة الجنس وأنواع الاقتران الأخرى غير الزواج، والدعوة إلى الإجراءات الكفيلة بذلك «فصل ٢/٧٢»، و«فصل د/٥»، و«فصل ٦/١١»، و«فصل ٦/١٥»، و«فصل ٧/١، ٧/٦».

ب) التنفير من الزواج المبكر ومعاقبة مَن يتزوّج قبل السنّ القانونيّة «وإتاحة بدائل تغني عن الزواج المبكر من قبيل توفير فرص التعليم والعمل» كما في الفصل الرابع «مبدأ ٢١» والفصل السادس «مبدأ ٧ الفقرة ج» و«مبدأ ١١».

ج) العمل على نشر وسائل منع الحمل والحدّ من خصوبة الرجال وتحديد النسل بدعوى تنظيم الأسرة والسماح بالإجهاض المأمون وإنشاء مستشفيات خاصّة له وحضّ الحكومات على ذلك وجعل التكاليف قليلة جدًّا كما في «الفصل ٣/١٣» و«الفصل ٤/ج ٢٧» و«الفصل ٧/٣١، ٧/٣٧» و«الفصل ٨/١١» و«الفصل ١٢/١٤» و«الفصل ١٥/١٦».

د) التركيز على التعليم المختلط بين الجنسين وتطويره لأنّه من أعظم

أسباب إزالة الفوارق بين الجنسين وتعويق الزواج المبكر، وتنشيط الاتصال الجنسيّ كما في الفصل السادس « الهدف ج» والفصل الحادي عشر «الإجراء ٨».

هـ) التركيز على تقديم الثقافة الجنسيّة للجنسين في سنّ مبكرة، من الطفولة والمراهقة كما في «الفصل ٤/ ٢٩» و«الفصل ٦/ ٧/ب و٥/ ١٥» و«الفصل ٧/ ٥ و٧/ ٣٦».

و) تسخير الإعلام لتحقيق هذه الأهداف كما في «الفصل ١١/ ١٦».

٤ - نتيجة لهذه الدعوة للإباحيّة ومع العلم المسبق بما يترتّب على الانفلات الجنسيّ، ركّزت الوثيقة على الخدمات الصحّيّة التناسليّة والجنسيّة وكيفيّة معالجة ما يقع من الأمراض الجنسيّة والحمل وخصوصًا مرض الأيدز.

٥ - إهمال التعاليم الدينيّة والقيم الإنسانيّة والاعتبارات الأخلاقيّة وعدم إقامة أيّ وزن لها.

٦ - إعلان الإباحيّة ومعاداة الله ورسوله صلّى الله عليه وسلّم ودينه وشرعه، وسلب قوامة الإسلام على العباد، وسلب ولاية الآباء على الأبناء وقوامة الرجال على النساء، وإلغاء ما دلّت عليه الشريعة الإسلاميّة من مقوّمات وضوابط وموانع في وجه الإباحيّة والتحلّل وفوضى الأخلاق والتفسّخ من الدين. ومن خلال توافر هذه المعلومات الموثّقة من نصوص الوثيقة ومضامينها، فإنّها تؤدّي إلى المنكرات والآثار السيّئة الآتية:

١ - نشر الإباحيّة وتعقيم البشريّة وتحويلها إلى قطعان بهيميّة مسحوبة الهويّة من الفضيلة والخلق والعفّة والطهارة التي تؤكّد عليها تعاليم الدين.

٢ - هتك حرمات الشرع الإسلاميّ المطهّر المعلومة منه بالضرورة وهي حرمات الدين والنفس والعرض والنسل. فالإباحيّة هتك لحرمة الدين، والإجهاض بوصفه المذكور في الوثيقة هو هتك لحرمة النفس وقتل للأبرياء، والعلاقات الجنسيّة من غير طريق الزواج الشرعيّ هي هتك لحرمة العرض والنسل.

٣ - جميع ذلك تحدّ لمشاعر المسلمين ومصادرة لقيمهم ومثلهم الإسلاميّة.

٤ - وجميع ذلك أيضًا هجمة شرسة ومواجهة عنيفة للمجتمع الإسلاميّ لتحويل ما فيه من عفّة وطهارة عرض وحفظ نسل إلى واقع المجتمعات المصابة بأمراض الشذوذ الجنسيّ والانفلات في الأخلاق؛ وعليه فإنّ مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربيّة السعوديّة يقرّر بالإجماع ما يأتي:

أوّلًا: إنّ ما دعت إليه هذه الوثيقة من المبادئ والإجراءات والأهداف الإباحيّة مخالف للإسلام، ولجميع الشرائع التي جاء بها الرسل عليهم الصلاة والسلام وللفطرة السليمة والأخلاق القويمة وهي كُفر وضلال.

ثانيًا: لا يجوز شرعًا للمسلمين حضور هذا المؤتمر الذي (وضح) من مضمون وثيقة عمله، ويجب عليهم مقاطعته وعدم الاشتراك فيه.

ثالثًا: يجب على المسلمين حكومات وشعوبًا وأفرادًا وجماعات الوقوف صفًّا واحدًا في وجه أيّ دعوة للإباحيّة وفوضى الأخلاق ونشر الرذيلة.

رابعًا: يجب على كلّ مَن ولّاه الله شيئًا من أمور المسلمين أن يتّقي الله في نفسه وفي رعيّته، وأن يسوسهم بالشرع الإسلاميّ المطهّر، وأن يسدّ عليهم أبواب الشرّ والفساد والفتنة، وألّا يكون سببًا في جرّ شيء من ذلك عليهم، وأن يحكّم شريعة الله في جميع شؤونهم. ونذكّر الجميع بقول الله سبحانه: ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم، والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلًا عظيمًا﴾، وبقوله عزّ وجلّ: ﴿أفحكم الجاهليّة يبغون ومَن أحسن من الله حكمًا لقوم يوقنون﴾. والله المسؤول أن يوفّق جميع المسلمين حكومات وشعوبًا لما فيه رضاه، وأن يصلح أحوالهم، ويمنحهم الفقه في الدين، ويعيذهم جميعًا من مضلّات الفتن ونزغات الشيطان، أنّه على كلّ شيء قدير.

# التوجّهات العالميّة وتحدّياتها إنسانَ اليوم

رينه كُورتاثَر*

هنالك منطلقات كثيرة يمكن الركون إليها لتحليل ما نلاحظه في البشريّة من توجّهات أساسيّة وتقويمه. فعلامات الأزمنة تنطوي دومًا على نسبة لا بأس بها من الالتباسات، وهي تفسح في المجال أمام الرؤى المتشائمة وأمام الرجاء والتفاؤل على حدّ سواء. إنّ علامات الموت وعلامات الحياة تعيش جنبًا إلى جنب. لذا فإنّ هذا المقال لا يدّعي إبراز وجهة النظر الوحيدة في التوجّهات العالميّة وما تطلقه من تحدّيات لإنسان اليوم، بل إنّه يبغي عرضَ وجهة نظر معيّنة في تلك التوجّهات وتحدّياتها. وإنّي مدرك أنّ نظرتي محدودة: محدودة لأنّها لا تشمل المسألة بكاملها، ولأنّها قد لا تخلو من الانحياز.

وجهة نظري هي وجهة نظر عالِمِ اقتصادٍ تشيليّ ناضلَ طوال سبعة عشر عامًا لتعود الديمقراطيّة إلى بلاده. كان مستشارًا قانونيًّا لدى النقابات، وجاهد في صفوف حزبٍ سياسيّ، وعمل على إعداد طروحات بديلة لطروحات الحكومة آنذاك، وانتمى إلى الجماعات المسيحيّة في

(*) René Cortázar وزير العمل سابقًا في تشيلي. نصّه المنشور هنا محاضرة ألقاها أصلًا بالإسبانيّة في مدينة هونغ كونغ ضمن إطار مؤتمرٍ عالميّ لجماعات الحياة المسيحيّة أقيم بين ٢١ و ٣٠ تمّوز/ يوليو ١٩٩٤ واشترك فيه ناقل المقال. وقد تُرجم النصّ - بإذن من صاحبه - كاملًا، باستثناء ما جاء هنا في الصفحة الأخيرة وهو مختصَر.

كنف كيسته ورعايتها الدائمة. إنّها نظرة إنسانٍ من التشيلي احتفل، في آذار/ مارس ١٩٩٠، بعودة بلاده إلى الديمقراطيّة، وراح يرجو تطوّرها ضمن أطر العدالة الاجتماعيّة والمشاركة. كما أنّه شغل منصب وزير العمل والشؤون الاجتماعيّة طوال السنوات الأربع التي دامت فيها أوّل حكومة ديمقراطيّة في وطنه، فسعى لعقد اتّفاقات بين العمّال وأرباب العمل، وسنّ قوانين للعمل أكثر عدالة، وتشجيع مبادراتٍ جديدة تؤهّل الشباب العاطلين عن العمل. إنّه شخص مقتنع أشدّ الاقتناع بأنّه لا بدّ لأهدافنا الاقتصاديّة والاجتماعيّة أن تقوَّم دومًا في ضوء ما ينتظره الفقراء. إنّه تشيليّ يثق، بكلّ ما يعمر قلبه من رجاء، بأنّ مستقبل بلاده سوف يكون عظيمًا، وإنّ قلبه يفيض تفاؤلًا ـ على نحوٍ قد يرى بعضهم أنّه غير مبرّر ـ في ما يخصّ الفُرص الجديدة التي يتيحها لنا التاريخ.

لست أدّعي أنّ ما سوف أعرضه الآن من أفكار سيناسب الجميع، فلكلٍّ رأيه، وكلٌّ منّا ينظر إلى العالم من منطلق واقعه الخاصّ. إلاّ أنّي أتوخّى بعث عمليّة تفكيرٍ مشترك تساعدنا على رسم معالم رؤية موحّدة نرى بها العالمَ الذي نعيش فيه، انطلاقًا من مساهمة كلّ واحدٍ منّا في هذا العمل الجماعيّ. وهاكم مساهمتي:

## ١ ـ المقدّمة

نعيش في عالم مليء بالمتناقضات. فلئن نظرنا إلى واقع اليوم، رأينا أنّ فيه من الأضواء قدرَ ما فيه من الظلال، وفيه من الحالات ما يختلف كلّ الاختلاف بين منطقة وأخرى. إلاّ أنّنا نستطيع التأكيد، أمام ما يجري بوجه الإجمال على سطح كوكبنا، أنّنا نختم هذا القرن ولدينا من التفاؤل ما لم يكن لنا أن نتخيّله في نصفه الأوّل، إذ قامت شرقًا وغربًا حكومات ديكتاتوريّة مستبدّة، واندلعت حربان عالميّتان تميّزتا بعنف لم يسبق له مثيل، وعصفت بالاقتصاد العالميّ أزمة من أشدّ ما عرفه التاريخ.

## ٢ ـ التوجّهات الأساسيّة الخمسة

أودّ الآن أن أرسم، من خلال توجّهاتٍ أساسيّةٍ خمسة نلمسها، بحسب رأيي، في عالمنا، تغارباتِ الواقع الذي نعيش فيه، إلى جانب الإمكانات التي تطلّ في آفاق المستقبل الآتي. فكلٌّ منها يحمل في طيّاته أضواءه والظلالَ التي تواكب كلَّ تقدّم تاريخيّ بخطواته إلى الأمام واحجامه إلى الوراء، وتطلّعاته التي قد لا تخلو من الالتباسات.

### أ ـ التوجّه الأوّل: الثورة التكنولوجيّة

ما زالت التبدّلات في ميدان التكنولوجيا تُثير دهشتنا، إن لجهة سرعتها أو لجهة ما تأتي به من تجديد.

فالتقدُّم في وسائل الإعلام يُتيح للناس تلقُّف الخبر بطريقةٍ متجدِّدة دائماً من خلال شبكات التلفزة العالميّة. وقد بدأت هذه النزعة تؤثّر في السياسة والمجتمع كما يظهر ذلك بوضوح في الكثير من البلدان. ومظهر من مظاهر ذلك التأثير هو تضاؤل قدرات النُّظُم السياسيّة الدكتاتوريّة أو نخبة البلدان على مراقبة ما يصل إلى الأفراد من أخبار أو تأويلهم إيّاها.

وهذه التبدّلات في وسائل الإعلام والتواصل، تُتيح أيضًا مزيدًا من القدرات للأشخاص، والمنشآت الصغيرة، والجماعات التي لا تتمتّع إلاّ بإمكانات محدودة. فتكاليف أحدث التقنيّات في ميادين التواصل تدنّت، وإن هي ما زالت ترهق كواهل الكثيرين، إلاّ أنّ تلك الاختراعات الحديثة لم تعد وقفًا على البلدان أو المنظّمات الأغنى، بل صارت في متناول الأشخاص أو المنظّمات الأصغر. وعليه يُتاح الآن المجال لهؤلاء كي يضطلعوا بدور أهمّ على الصعد الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة في بلادهم أو منطقتهم. وتلكم هي المفارقة: وسائل التواصل تجعل الاقتصاد والمجتمع أشمل، وفي الوقت نفسه توفّر مزيدًا من الإمكانات للأفراد والمنظّمات الأصغر.

ب ـ التوجّه الثاني: تنامي تيّار الديمقراطيّة

في الربع الأخير من هذا القرن لاحظنا أنّ الديكتاتوريّات التي بدت الأقوى في العالم، سواء الشيوعيّة منها أو اليمينيّة المتطرّفة، كانت في الحقيقة ضعيفة. ورأينا كيف انتقل عدد كبير من هذه الأنظمة السياسيّة إلى الديمقراطيّة أو إلى أوجهٍ من الحكم السياسيّ أقلّ عنفًا وبطشًا. والمسيرة، هي، دون شكّ، بطيئة، كما حصل ذلك لدى قيام الديمقراطيّات التي هي الآن مستقرّة. إلاّ أنّ وجهة التبدّل تبدو الآن محدّدة واضحة المعالم، حتّى إنّنا نلاحظ كيف تسعى الأنظمة غير الديمقراطيّة لإيجاد مبرّر لشرعيّتها في المبادئ الديمقراطيّة، وهي تواجه اليوم، عادةً، مراقبةً من المواطنين أدقّ وأنفذ.

ويرافق الاتّجاه نحو الديمقراطيّة، في كثير من البلدان، مطالبةُ عدد من القوميّات بأن يُعْتَرف بها إذ تسعى للتعبير عن هويّاتها الخاصّة. وهذا ما نلمسه اليوم في عدّة بلدان بأفريقيا، كما أنّ هذا الموقف أشدّ بروزًا في المناطق التي حُرمت طويلًا التعبيرَ عن تلك الهويّة الخاصّة (أوروبّا الشرقيّة، بلدان الاتّحاد السوفياتيّ الأسبق، كاتالونيا في إسبانيا).

ونلاحظ ضرورة الاعتراف بالهويّة الخاصّة، والتعبير عنها، في حياة الجماعات أو التكتّلات التي تكوّن الأوطان. وإنّها لتتجلّى في السعي للمزيد من التركيز على استقلاليّة المناطق في كثير من بلدان العالم، كما في الانتماء إلى التنظيمات التي تُدعى «الوسيطة»: كالنقابات، والتعاونيّات، والجمعيّات القرويّة، والكنائس، والمنظّمات المهنيّة، وجمعيّات أولياء الطلبة، والتجمّعات الرياضيّة أو الفنّيّة. فهذه التنظيمات «الوسيطة» هي، بدورها، نوع من تطوير الديمقراطيّة، إذ تجعلها أكثر جماعيّةً، فتوفّر للمواطنين سُبُل المشاركة الأكثر تنوّعًا.

وهذه المسيرة نحو المزيد من الديمقراطيّة، إذ تُتيح ازديادًا في المشاركة، باتت تؤمّن للأفراد والمواطنين، في أيّامنا، أهمّيّة كبرى وتوفّر لهم فُرَصَ الاضطلاع بدور أفعل في تطوير البلاد على الصعيد السياسيّ.

وقد ساعد، إلى حدّ معيّن، في تثبيت هذه الظاهرة، نهايةُ الحرب الباردة، ممّا أزال النزاع الأساسيّ الذي طالما ناءَ بعبئه على العلاقات الدوليّة وحتّى على الحياة الداخليّة في عدّةٍ جماعاتٍ وطنيّة، وسهّل التحرّر السياسيّ في كثير من مناطق الأرض.

والغريب أنّ هذا التطوّر نحو المزيد من الديمقراطيّة، الذي يبدو علامةً إيجابيّةً بنّاءةً من علامات الأزمنة ـ خاصّة إذا ما لاحظنا أنّ ازدياد الحرّيّة السياسيّة يصحبه عامّةً احترامُ حقوق الإنسان احترامًا أصدقَ وأفعل ـ هو على طرفَي نقيض مع الصراعات الشرسة، ذات الطابع العرقيّ، التي رافقت هذا المزيد من الحرّيّة السياسيّة في عددٍ غير قليل من البلدان، كيوغسلافيا السابقة على سبيل المثال. فقد أتاحت نهاية الحرب الباردة نشوء نزاعات متعدّدة الأنواع لا يربط بينها أيّ منطق مشترك.

ويلاحَظ أيضًا، في البلدان الديمقراطيّة العريقة ضمن العالم المعروف بالمتقدّم، متطلّباتٌ جديدة في ما يخصّ النزاهة السياسيّة، وشجب صريح لأنواع الفساد. وتُسْمَع أصوات مدوّية يرفعها المواطنون حول هذه الموضوعات، من إيطاليا إلى اليابان، كما في البلدان النامية كالبرازيل أو فنزويلا. وما يحصل في أيّ من هذه البلدان، يدخل، في اليوم نفسه، بفضل تقدّم وسائل الإعلام، إلى عقر دُور سكّان البلاد التي تعاني من مشاكل مماثلة، ممّا يكوّن نظرةً شاملةً لما هو مقبول أو غير مقبول من جهة تصرّفات السلطات في الدول المعنيّة. وفي جميع البلدان يتزايد طلب تحسين نوعيّة السياسة، أي تحسين نوعيّة الأشخاص وعلاقاتهم بالأشخاص الآخرين.

تلكم هي الظاهرة التي نريد أن نبرزها: إنّ تطوّر السياسة، وخاصّة تنامي تيّار الديمقراطيّة، والمطالبة الجديدة بتحسين نوعيّة السياسة، أولت الأشخاص دورًا أهمّ، وبيّنت ضرورة ازدياد علاقاتهم بالأشخاص الآخرين.

ج ـ التوجّه الثالث: التطوّر

إنّ أقصى درجات التضارب، وأقوى تيّارات التفاؤل والتشاؤم، وأبرز تعايش بين الأضواء والظلال، نجدها في التوجّه الثالث هذا، أعني التطوّر.

فمن جهة، ثمّة التفاؤل بالتقدّم، إذ تتأكّد اليوم، في الكثير من مناطق العالم، ثقةٌ أكبر بإمكانيّة التطوّر. ومن أهمّ أسباب ذلك التفاؤل التقدّم الذي أحرزته بلاد منطقة آسيا المجاورة المحيطَ الهادي. فتلك البلدان نعمت، منذ نحو ربع قرن، بنموّ فاقت وتيرتُه وتيرةَ نموّ البلدان الغنيّة ثلاثة أضعاف. وفي الوقت نفسه توزّع مداخيلها على نحوٍ أعدل ممّا هو عند الأخرى، فيُترجَم بتقلّصٍ كبير في الطبقة الفقيرة. ومنذ أقلّ من ثلاثين سنة كان إنتاجها يوازي نصف إنتاج الولايات المتّحدة وثلث إنتاج أوروبّا، في حين سيتجاوزهما في آخر هذا القرن. وزخمُ هذه البلدان لا يقتصر على ميدان الاقتصاد، بل إنّه يزداد قوّة في ميدان الثقافة أيضًا.

والجدير بالذكر أنّ هذه الدول لا تملك ثروات طبيعيّة كبيرة، بل العكس هو الصحيح. ولم تُمطَ على نحوٍ مفاجئ هباتٍ ماديّةً أتاحت لها تكوينَ رؤوس أموال عظيمة. إنّها مجتمعات نجحت في تنظيم عملٍ خلاّق على الرغم من الظروف الصعبة جدًّا التي غالبًا ما رافقته؛ مجتمعات توصّلت إلى أن يزيد الأشخاص فيها جهدهم في التوفير من أجل الأجيال المقبلة، وكوّنت شعوبها بطريقةٍ تساهم بعملها الخلاّق هذا في دفع عجلة النموّ، ونظّمت مختلف أوجه حياتهم الاجتماعيّة في هذا السبيل.

وها إنّ التقدّم يأخذ طريقه إلى عدّة بلدان في أمريكا اللاتينيّة أيضًا، وهي المنطقة الثانية في العالم نسبةً إلى ازدياد النموّ، مع مميّزاتها الخاصّة، طبعًا.

وفي مقابل هذا الواقع، وخلافًا عنه، تلفت النظرَ حالةُ بلدان أخرى كثيرة في العالم، وهي لا تعيش في ترقّب التقدّم، بل في اليأس بسبب فقرها المتزايد وانعدام الفرص المتاحة لها. وهذا ما يحصل، على سبيل

المثال، في عدد كبير من دول أفريقيا وآسيا بعد أن انخفض فيها الدخل الفرديّ طوال العقدين المنصرمين، وزاد فيها الفقر في حين ازداد دينها الخارجيّ، وهي تواجه مشكلات خطيرة في شؤونٍ حيويّة كمثل التربية وسوء تغذية الأطفال. وفي بلدان أخرى من تلك المناطق عينها، نلاحظ، إلى جانب مواطن التشاؤم التي ذكرناها، أضواءً تبعث على التفاؤل بمستقبلها. ولكن نلاحظ فيها خاصّةً وفرةً من المواهب، والتقاليد، والقيم الثقافيّة والإنسانيّة، ممّا يؤمّن رفدًا لا بديل عنه لتنميةٍ بشريّةٍ أشمل وأكمل.

وإلى جانب تفاؤل الكثير من البلدان واتّساع رقعة نموّها، وكذلك إلى جانب مراوحة بلدانٍ أخرى كثيرة وشعورها بالحرمان، هناك في عدّة بلدان متطوّرة، لا سيّما في أوروبّا، إحساس بأنّ نمط التعصرن المتّبع قد استُنفِدَ، وبأنّه يجب، إلى حدّ ما، وضعُه موضعَ التساؤل. فقد بدأ الناس ثمّة يشكّون في المستقبل وفي عمليّة تجميع الثروات التي تعطّل الطبيعة وتضعف الجماعة. وكثيرون يبحثون، وإن في شيءٍ من عدم الوضوح، عن بدائل الطريق المتّبع حتّى الآن.

وبالعودة إلى السلبيّات التي ذكرناها آنفًا في ما يخصّ النموّ، فإنّها ظاهرة لا في البلدان التي لم تستطع إلى الآن ولوج باب التطوّر وحدها، بل في تلك التي تتقدّم أيضًا، فلا تزال قائمةً فيها مشكلاتٌ بسبب غياب العدل والعدالة. والفوارق بين الأغنياء والفقراء ما زالت تزداد في جهات كثيرة من العالم سواء المتقدّم أو الذي ما برح في طور النموّ. وما لم تطبّق شروط العدالة، فلن يتحقّق أحدُ أهمّ أهداف التطوّر، وأحد المطالب الأساسيّة ليستطيع التطوّرُ أن يستمرَّ عبر الزمن. فالتطوّر الدائم يفرض أن يتوصّل أعضاء المجتمع إلى توافقات أساسيّة في التوجّهات الاقتصاديّة والاجتماعيّة الكبرى، وأن يخلقوا جوًّا من التعاون بين أهمّ الفاعلين على الساحة الاجتماعيّة والسياسيّة. وهذا التعاون وهذه التوافقات الأساسيّة لا يمكنها أن تقوم ما لم يستفد مختلف قطاعاتِ المجتمع من التقدّم على نحوٍ عادل. لذا فليست العدالة قيمةً بحدّ ذاتها فقط، بل إنّها فَرْض لازب ليمكن حكم البلاد ولتثبت تلك البلاد في نموّها.

وما دمنا نأتي على ذكر النموّ، لا مناص من التنبّه إلى المخاطر الناجمة عن تدهور حالة الطبيعة والبيئة: فالهواء والمياه تُلوَّث، والثروات الطبيعيّة تُستغَلّ دون رويّة، وقد نخلّف للأجيال اللاحقة عالمًا أشدّ تشويهًا من الذي ورثناه عن آبائنا. ولكن، والحمد لله، ثمّة وعيٌ متنامٍ لما يتوجّب علينا من احترام الطبيعة. وكذلك الأمر في ما يعود لا إلى ضرورة العمل في سبيل التنمية وحدها، بل من أجل «تنمية دائمة»، أعني تنميةً تتناسب والمحافظة على الثروات الطبيعيّة التي سنبقيها إرثًا لأجيال المستقبل.

وهناك موضوع آخر يحمل على الارتياح، هو ظهور وعي من نوع آخر، وإن بطيئًا، يشدّد على أنّ التنمية لا ينبغي أن تقتصر على الماديّات، بل يجب أن تطال أهدافًا أخرى أيضًا غيرَ اقتصاديّة، كمثل عدم التفرقة، والحياة الديمقراطيّة، والمشاركة. ومن هذا المنطلق يجري الكلام الآن أكثر فأكثر لا على ضرورة «التنمية الدائمة» فقط، بل على «التنمية الإنسانيّة الدائمة».

فالأمر الأساسيّ الذي نريد التركيز عليه في ختام هذا المقطع، هو الآتي: في خضمّ قضايا الفقر المتفشّي، وحالة العوز التي ينوء بها الكثيرون، والملابسات المنوطة بمثل هذه التطوّرات التاريخيّة التي نشاهدها، ثمّة ولادة أمل جديد بالتقدّم وبنموّ إنسانيّ دائم. ويبدو أنّ هذه الظاهرة لم تعد مرتبطة بالثروات الطبيعيّة وحدها، ولا بالتوصّل السريع إلى الغنى المادّيّ، بل بالأشخاص، وبقدرتهم الخلاّقة، وبنوعيّة علاقتهم بالآخرين والطبيعة.

د ـ التوجّه الرابع: النزعة إلى الشموليّة

إنّ سَيْر العالم نحو مزيد من الشموليّة يدعو إلى العجب حقًّا. فوسائل الإعلام تبيّن لنا أنّ كوكبنا يصبح يومًا بعد يوم، وفي كثير من النواحي، أشدّ وحدةً وتكاملًا، علمًا أنّه، من نواحٍ أُخرى، يبدو على كثير من الاختلافات والتناقضات.

وهذا ما نلمسه، مثلاً، في ميدان الاستهلاك: فثمّة صُعُد من هذا القبيل، ونماذج، تُصبح أكثر فأكثر انتشارًا وتشابهًا عند بعض الناس، في حين يقبع بعضهم الآخر في حالة مَن يكاد لا يسدّ رمقه.

نذهب إلى هونغ كونغ فنجد فيها المنتوجات والثياب والأطعمة والموسيقى التي نجدها في باريس والقاهرة وبوينس آيرس. وهل من مدينة كبرى في العالم لا يمكنك أن تأكل فيها الهَمْبُرغر، أو تشرب الكوكا كولا، في حين تستمع إلى موسيقى الرُوك أند رُول الإنكليزية وأنتَ لابس بنطالاً من الجينس، ثمّ تعود إلى منزلك في سيّارة تُويُوتا وتشاهد على تلفازك برنامج بي إن إن C N N لتتعرّف إلى ما يجري في أنحاء المعمور؟.

وهذه النزعة إلى الشموليّة لا تُلاحَظ في الاستهلاك أو نمط الحياة فقط، بل في نواحٍ أُخرى من الوجود البشريّ أساسيّة وأهمّ. فهناك مبادرات، شموليّة الأبعاد، تُطلَق للدفاع عن حقوق الإنسان، لتنمية الثقافة، لبناء جماعة عالميّة مبنيّة على روحانيّة مشتركة. فالشبيبة الطالبة المسيحيّة، أو الشبيبة العاملة المسيحيّة، أو فِرَق السيّدة للعائلات المسيحيّة، هي من الحركات الساعية إلى الشموليّة.

ولكن، إلى جانب هذه النزعة إلى الشموليّة في الاستهلاك، والدورة الاقتصاديّة، والتكنولوجيا، والإعلام، والأيديولوجيّات، والكثير من القيم الأخلاقيّة، بدأت تترسّخ في ذهنيّة أكثريّة الناس، ضرورة الاعتراف بثقافاتهم الخاصّة، وأذواقهم وعاداتهم، وأعمالهم وأديانهم وجنسيّاتهم، وأعراقهم ولغاتهم. ويومًا بعد يوم تُطلّ علينا، أو تعود إلينا بعد مدّة احتجاب، قوميّاتٌ وإثنيّات وثقافات ولغات محلّيّة لم تكن قبل ذلك في واجهة الأحداث. فنحن نعيش بين قوّتين، إحداهما جاذبة تسعى لصَهرنا في كيانٍ واحد، والأُخرى نابذة تسعى لأن تعوّض من الأولى، أو أن توازنها، بإعادة تأكيد هويّتنا الخاصّة ومعنى انتمائنا.

ومع اندماج الأسواق في أسواق أُخرى تكبُر يومًا بعد يوم، تظهر حسناتُ المنشآت والبلدان الأصغر حجمًا، فيتجلّى ذلك بالمفارقة التالية: في عالم يزداد شموليّة، يكتسب الشركاء الأصغر، يومًا بعد يوم، أهمّيّة أعظم. وأسباب تلك النزعة (التي تُرجمت عمليًا بمزيد من الفوائد تنالها المؤسّسات الأصغر حجمًا، وبميلٍ إلى تحجيم المؤسّسات الكُبرى أو إبطالِ مركزيّتها) مختلفة:

- إنّ تقليل الحواجز في وجه المبادلات التجاريّة، أفاد المؤسّسات والبلدان الصغرى، لأنّ ذلك الأمر أتاح لها دخولًا أسهل إلى الأسواق، وكان قبلًا من نصيب المؤسّسات والبلدان الكبرى دون سواها، إذ كانت وحدها قادرةً على دفع ثمن حلّ المشاكل القانونيّة والإداريّة التي تعترض دخولها.

- سهُل وصول المؤسّسات والبلدان الصغرى إلى أحدث التكنولوجيّات في المعلوماتيّة ووسائل التواصل، وكانت قبلًا في متناول البلدان والمؤسّسات الكبرى فقط.

- من الأسهل على المؤسّسات الصغرى إعادة تنظيم ذاتها وتجديد ما يجب تجديده عندما تمسّ الحاجة إلى ذلك.

- وأخيرًا، من الأسهل على العمّال، في المؤسّسات الصغرى، أن يشعروا بأنّهم أعضاء في عمل مشترك، مع ما يتبع ذلك من نتائج في الحسّ بالمسؤوليّة وعمليّة الإبداع.

وفي المستقبل، سوف نلحظ انخفاضًا في نموّ المؤسّسات الكبرى وتزايدًا في التحالفات الإستراتيجيّة بين المؤسّسات الصغرى. وإنّنا نلحظ منذ اليوم أنّ أكثر من نصف صادرات الولايات المتّحدة الأميركيّة هي من إنتاج مؤسّسات تضمّ أقلّ من عشرين عاملًا.

ومن نتائج هذه العمليّة أنّه قد أصبح الفردُ يومًا بعد يوم، وكذلك

المؤسَّسةُ الصغيرة ولكن الفعّالة، والبلدُ الصغيرُ المساحة، والمدينةُ أو الجماعة المحليّة، الأوفر حظًّا لمواجهة المنافسة في المجتمع الشموليّ.

إنّها المفارقة التي أردنا ونريد التشديد عليها: في عالم يزداد شموليّةً، وتجانسًا من عدّة نواحٍ، نرى أنّ الأشخاص، والجماعات بمقتنياتها الثقافيّة الخاصّة، والمنظّمات الصغرى، قد ازدادت أهمّيّتها ازديادًا كبيرًا.

هـ ـ التوجّه الخامس: مجتمع المعرفة والتنظيم

سبق أن أشرنا إلى أنّ عنصرًا مهمًّا جدًّا من عناصر التوجّهات التي نحن بصددها، هو ظهور المعرفة والإبداع كفاعلَين أساسيَّين في عمليّة التنمية. وهذا يخلق تبدّلًا، فيتمّ الانتقال من «مجتمع رأسماليّ»، حيث الفاعل الأساسيّ هو الرأس المال الماديّ والماليّ، إلى «مجتمع المعرفة»، حيث الفاعل الأساسيّ هو قدرة الكائن البشريّ على الخلق، وحيث لا يكون التوظيف ذلك الذي يتمّ في الأرض أو الآلات، بل في الأشخاص أنفسهم. وإن كان مِثالُ المجتمع في العصر الوسيط الفارسُ الإقطاعيّ، وفي المجتمع الرأسماليّ الإنسانُ البرجوازيّ، فإنّه، في مجتمع المعرفة، الشخصُ المتعلّم القادر على المساهمة بمؤهّلاته وإبداعه.

ولكي تصبح تلك المعارف منتِجة، يأتي دور التنظيم، أو قُلْ التنظيمات، التي تتكوّن حول مختلف المهمّات كمثل ما ينشأ لدى تصنيع منتوجٍ معيَّن، أو إبداعِ تعبيرٍ فنّيّ، أو نَشْرِ معتقدٍ ما. والتنظيم أداة: فستكون فعّالةً بقدر ما تكون متخصّصةً لإنجاح وظيفتها. ولا شكّ أنّ التنظيمات، في مجتمع المعرفة، سوف تقوم بدور أشدّ تأثيرًا من الذي قامت به في الماضي.

فالأمر الذي نريد إبرازه هو أنّ مفتاحَ المستقبل المطلّ علينا، مرادفه المعرفة والإبداع، ولا يمكن فصله عن الأشخاص. والمفتاح هو أيضًا

التنظيم، والتنظيم هذا إنّما يُبْدِع الأشخاص بواسطة اللجوء إلى تقنيّات تكون في خدمة الأشخاص. ويمكن القول على سبيل الخلاصة إنّ جوهر الزمن الذي نحيا فيه إنّما هو الدور الجديد المركزيّ الذي أُنيط بالشخص وعلاقته بالأشخاص الآخرين.

## ٣ ـ العودة إلى الأساس

نعود إلى ما هو أساسيّ فنقول: المطلوب لأجل مستقبل الإنسانيّة هو أن تزداد مع الأيّام نوعيّة الإنسان الشخص ونوعيّة علاقاته بالآخرين والطبيعة. تلك هي النتيجة البادية من خلال التوجّهات الخمسة التي عرضناها.

## ٤ ـ الرايات الجديدة والقديمة

ولئن كان الأساس المطلوب هو الإنسان ونوعيّته، فثمّة سؤال يُطرَح علينا: ما هي المُثُل التي يجدها الناس في هذا العالم الجديد الطالع علينا؟ هل هي مناسبة وضروريّة لنكون على مستوى الإمكانات والمسؤوليّات الجديدة؟

### أ ـ رايات العالَم أو مُثُله

إنّ واقع البلدان مختلف بين بلد وبلد، إلاّ أنّ التوجّه نحو الشموليّة الذي يقتحم البيوت والأُسَرَ في الولايات المتّحدة أو هونغ كونغ، في أثينا أو ريو ده جنيرو، يتجلّى في ظهور مُثُلٍ أو راياتٍ ينضوي إليها الناس فيوجّهوا بها حياتهم. ومن تلك الرايات التي تستقطبهم بالأفضليّة «الطمع بالمال (...) وحبّ المجد العالميّ الباطل (...) والكبرياء الشديدة» (رياضات إغناطيوس دو لويولا، الرقم ١٤٢). علمًا أنّ شهوة المال ومجدِ الحياة الدنيويّة لا تستحوذ علينا بعنف ظاهر، بل تتّخذ صورة السعي للّذّة والرفاهة وهما في الظاهر أقلّ تطرّفًا من الأهواء التي استبدّت بالإنسان في عصور سابقة.

وتلك الرايات التي تُعرَض علينا تولّد نوعين من ردّات الفعل: من جهةٍ ثمّة حيرةُ فئةٍ لا بأس بها من سكّان البلدان الفقيرة، فهم يجاهدون للبقاء على قيد الحياة، وفي نظرهم تبدو أسباب اللذّة والرفاهية من ضروب الخيال لا سبيل إلى بلوغ عتبتهما؛ ومن جهة أُخرى هناك فئة من الإنسانيّة لا تقلّ عددًا عن الأولى، جعلت من تلك الرايات آلهةً معبودةً توجّه قراراتها، لا بل شرعت تكوِّن معنًى معيّنًا للحياة.

ولا حاجة للإشارة إلى أنّ الذين اختاروا هذه الرايات معاييرَ أساسيّةً لتوجيه حياتهم ـ وغالبًا بحماسةٍ بالغة وكثيرٍ من التضحيات! ـ لم يجدوا السلام والتعزيات المرجوّة، بل الفراغ والشعور بالحرمان فقط. وقد اكتشفوا أنّ السعي إلى «ما سيملكون»، لا إلى ما «سيكونون»، يُفضي بالفقراء وقسم كبير من العالم المتخلّف إلى الشعور بالحرمان والألم، وبالأغنياء وقسم كبيرٍ من العالم المتقدّم إلى الشعور بالحرمان أيضًا والاستلاب.

ولكن لعلّ أحكمَ الرايات سيطرةً على عالمنا الحاضر، وأبلغَها إيذاءً، تلك التي شعارها غياب معنى الحياة. فما يتهافت عليه الناس هو التنمية، والتكنولوجيّات، والشموليّة، والمعارف، وجميعها أدوات يُنتَظَرُ منها أن تكون فعّالةً في خدمة الإنسان، وجميعها أدوات بوسعها زيادة حرّيّة الأشخاص واتّكالهم على ذواتهم. ولكن بعد ذلك لا يعرفون ماذا يفعلون بتلك الحرّيّة، ويقفون حيارى لا يدرون في أيّ اتّجاه يتّجهون، وأيّ توجُّه وأيّ معنى يرسمون لحياتهم الشخصيّة والجماعيّة.

إنّ رايات العالم لم تكتفِ بأنّها أوصلت أتباعَها إلى الشعور بالحرمان، بل ـ ونظرًا إلى الدور المهمّ الجديد الذي أُنيط بالشخص ونوعيّة علاقته بالناس، ونوعيّة علاقة هؤلاء بالطبيعة والبيئة ـ إنّها تحوّلت إلى أجوبة غير شافية وغير مجدية لبناء مستقبلٍ مليء بالآمال للجميع. فالعالم يُطالب الديمقراطيّة بأن تتّخذ لها قادةً يتميّزون بالكفّ النظيف والضمير الحيّ، قادةً يعملون في سبيل الصالح العامّ، كما يُطالب عمليّة

التنمية بأن تواجه التحدّيات، كالفقر والعدالة، وأن تحترم الطبيعة وهويّة مختلف الجماعات. ويطالِبُ مجتمعَ المعرفة أن يكوِّن الأشخاص تكوينًا شاملًا متكاملًا. وكلّ ذلك صعب، لا بل مستحيل، إذا اتّجه الكائن البشريّ نحو اللذّة والكماليّات النافلة فحسب، وعاش بدون أن يتحلّى بإدراك معنى حياته إدراكًا واضحًا.

### ب ـ راياتُ الإيمان

أمّا نحن، فإنّنا على علم بأنّ هناكَ راياتٍ أُخرى ترفرفُ على «الفسحة العظيمة في ناحية أُورشَليم» على حدّ ما رواه القدّيس إغناطيوس في رياضاته (الرقم ١٣٨)، رايات تدعو إلى «اعتناق الفقر الروحيّ (. . .) وتحمّل العار والهوان لأنّه من هذين الأمرين ينجم التواضع» (الرياضات الروحيّة، الرقم ١٤٦)، وفوق كلّ شيء رايات تطلق النداءات، وتكلّمنا على واجب الرسالة، وعلى الدعوات الشخصيّة والجماعيّة، وتعطي الحياة معناها الحقّ ومذاقها اللذيذ، راياتٍ تكلِّم الناس على ما يكونون أكثر منها على ما يملكون.

إنّها رايات تدخل بيوتنا من باب الإعلام، وينبغي أن نحسن التميز بين غثّها وسمينها كما يُمَيَّز بين الحنطة والزؤان. وهي تخبرنا عن بطولات البشر، عن أُناس لا يسعون فقط للرفاهية، بل يقتربون من آلام إخوتهم ليثبّتوا التزامهم التضامنّ بين البشر، وتخبرنا عن الحياة التي تُوقَفُ على خدمة الآخرين، وعن سياسة الثقة بدلّ سياسة الادّعاءات والأحقاد. إنّها رايات تخفق في يدَي إنسانٍ من أفريقيا (مَنديلا) قضى ثلاثين سنةً من عمره في السجن وخرج مستعدًّا ليشدّ، مصافحًا، على أيدي سجّانيه، فيُتيح بذلكَ الحياةَ الجماعيّةَ لكلّ شعبه. إنّها الرايات التي تخفق في أيدي عدد كبير من النساء والرجال، في جميع قارّات أرضنا، وهم مستعدّون للصفح عن الإساءات والجراحات فيجعلوا الرجاء ممكنًا.

هؤلاء الأشخاص الذين يخدمون تلك المُثُل، ودافعهم تنمية الكيان أكثر منه تنميةُ الأموال، هم الذين يستطيعون بثّ حياة جديدة في

الديمقراطيّات القديمة المتأرجحة بين الخمول والخيبة، كما يقدرون على خلق هويّات جماعيّة وحكوماتٍ نزيهة فعّالة في الديمقراطيّات الناشئة. إنّهم خير مَن يحسن تحقيق التنمية في جوّ من العدالة بالتزامهم السخيّ سبيلَ التخفيف من أعباء الفقر، ويرفع صوتهم عوضًا من الذين لا صوت لهم. إنّهم الذين يبدّئون التعاون على الخلافات التي تنشأ طبيعيًّا في الحياة الاجتماعيّة. إنّهم الأشخاص الذين يستطيعون الإفادة من الشموليّة المتنامية في العالم فيسخّروا الطاقات الضخمة، التي تتوافر في وسائل التواصل الحديثة، ليكوّنوا جماعةً أكملَ إنسانيّةً.

ومن هنا نفضي إلى ما هو دورنا العمليّ ومواجهتنا التحدّيات.

## ٥ ـ التحدّيات التي تواجه إنسان اليوم

من المفيد التمييز بين ما هي تحدّيات الأفراد وتحدّيات المجتمعات.

### أ ـ التحدّيات في مواجهة الأفراد

نتساءل، نحن ذوو الرغبات الحسنة، ماذا يمكننا القيام به إذ نقف عند منعطف في تاريخ البشريّة؟ كيف السبيل إلى قراءة علامات الأزمنة لنكون على مستوى الفُرَص والتحدّيات التي تواجهنا؟

من الواضح أنّ المهمّات والتحدّيات التي ذكرناها تعني في الدرجة الأولى أصحاب المسؤوليّات الكبرى في الدولة والمؤسّسات الاقتصاديّة والمنظّمات الاجتماعيّة. لا شكّ أنّ هناك تحدّيات تقف لهم بالمرصاد، كالنضال ضدّ الفقر، والجهاد في سبيل حسن الأداء السياسيّ، والتعاون في المجتمع، واحترام الطبيعة. ولكن، في ما يخصّنا نحن، ما هي مهمّتنا؟ ما هي مهمّة الآخرين الذين ليسوا في مناصب مَن ذكرناهم؟

لا شكّ أنّ أعظم تجربة تعترضنا عندما نعرف أنّ أمامنا تحدّيات خطيرة ونسمع مَن يدعونا إلى أن نكون في مستوى المهمّة، أن نقول: «ما قد أفعله هو دون أهمّيّة تُذكر. فالمهامّ تعود إلى المهمّين، مَن لهم

مسؤوليّات في المجتمع، والتحدّيات هي للقادة وليست لي أنا الفلاّح، أنا الموظّف في مكتب، أنا أمينة السرّ. وجهودي لن تبدّل شيئًا، فقد تكون مهمّةً إذا ما قيست بشخصي، ولكنّ المجتمع لن يجني منها شَرْوَى نقير، أيًّا كان الهدف الذي أتوخّاه».

فبهذه المناسبة أودّ أن أبدي ملاحظتين. أولاهما أنّنا نعيش في عالم يبدو أنّه في غاية القوّة بتبدّلاته التكنولوجيّة، ومساراته السياسيّة الخطيرة، ونموّه الملحوظ، وشموله المطّرد، إلاّ أنّه أيضًا، كما سبق أن قلناه غيرَ مرّة، عالم مرتبط أكثر فأكثر بالأشخاص وعلاقاتهم. وقد برهنت الخبرة، في مناسبات عديدة، أنّ أفرادًا أو مجموعات صغيرة من الأشخاص يتمتّعون بنظرة واضحة إلى رسالتهم، ويحسنون استعمال الطاقات الجبّارة المتوفّرة في وسائل الإعلام والتواصل، لقادرون على التأثير في الأوضاع الراهنة، أو أقلّه على إيصال رسالتهم، بقوّة وبما يناسب الأحوال، إلى الملايين من الناس الآخرين. فهل ندرك ما هي الوسائل التي يضعها العالم في متناولنا لتكثير وزناتنا في مضمار الحياة اليوميّة؟ وهل نستعمل، لخدمة مُثُلنا «ورايانا»، أنجع الوسائل المتاحة لنا؟

ولكن ثمّة ملاحظة ثانية، وإخالها تذهب إلى ما هو أبعد:

فما هو مقياس فعّاليّتنا؟ هل مسؤوليّة النائب في مجلس الأمّة جسيمة، ومسؤوليّة أمينة السرّ صغيرة؟ هل مسؤوليّة الموظّف في المصرف ليست بذات شأن، ومسؤوليّة عضو مجلس النقابة شأنها خطير؟ هل هذا تعريفنا ما هو كبير وما هو صغير؟

لقد شدّدنا على أنّ مستقبل البشريّة يزداد ارتباطًا يومًا بعد يوم بما يمثّله الإنسانُ الفرد، ونوعيّةُ العلاقات بين الناس، وبينهم وبين الطبيعة. ومن هذا المنطلق نحن أمام دعوة موجّهة إلى الجميع، لا إلى بعض الأفراد فقط. فنوعيّة الحياة الديمقراطيّة ليست منوطةً بالقوانين التي يسنّها النائب في البرلمان وحسب، بل بما يُظهره الموظّف في الدوائر العامّة من نزاهة ولطافة لدى قيامه بمهامّه. ونوعيّة عمليّة الإنتاج ليست مرتبطةً بالبرنامج

الذي يحقّقه كبار الكوادر وحسب، ولكن أساسيًّا بالتجديد الناتج ممّا يقوم به العمّال من عمل مشترك. فحصيلة أعمالنا مرهونة بعمل كلّ واحد منّا.

وإن تناولنا المسألة من وجهةِ نظرٍ أقربَ إلى جوهر الأمور، فيكفي أن نلاحظ عمل الله في التاريخ لنكتشف أنّه، في مفهوم المسيحيّة، لا قيمة البتّة للتمييز بين المسؤوليّات الكبرى والصغرى، وهذا التمييز هو الحجّة التي يلجأ إليها غالبيّةُ المتهرّبين من القيام بواجباتهم تجاه التاريخ ونداءاته. أمّا نحن فسيّان عندنا المسؤوليّات التي يبدو أنّها كبيرة أو صغيرة. وهذا ما تعلّمناه من مريم العذراء. ففي ذات يوم من أيّام زمانها، وفي قريتها الصغيرة، قالت «نعم»، كلمةً لم يسمعها إلاّ شخص واحد. وكان عملها في ظاهره تافهًا عاديًّا. ولكن، بعد انقضاء ألفَي سنة، لا أحد يذكر الملوك أو أصحاب المناصب التي بدت في زمانهم خطيرة، في حين لا يزال ملايين البشر، حتّى اليوم، وبفضل هذه النعَم، يبدّلون حياتهم ومجراها.

ثمّ، على افتراض أنّنا لم نُدرك حتّى الساعة أنّه ليس هناك من مسؤوليّات جسيمة أو وضيعة، فلنا في مَثَل يسوع بن مريم أبلغ حجّة: لقد كان نجّارًا، من عامّة الناس، ولم نعرف من أخبار حياته إلاّ ما جرى له في السنوات الثلاث الأخيرة من مجموع سنيه الثلاث والثلاثين. إلاّ أنّنا نعرف في المقابل أنّه لم يقم بأعماله الخلاصيّة في الأعوام الثلاثة الأخيرة وحدها، بل طوال بقيّة ما سبقها، أي أنّه في حين كان يلعب مع أطفال قريته، أو يعالج الخشب مع يوسف، أو يحيا حياته في العائلة أو الجماعة أو القرية، كان يخلّص البشر، وإذ كان يقوم بأعمالٍ تبدو وضيعة، كان يقوم بأعظم عمل عرفته الإنسانيّة. فلا شكّ أنّ أمامنا هنا إشارات تدعونا إلى مراجعة طريقتنا في تقويم ما هو كبير أو صغير.

- أضف إلى ذلك أنّه لمّا اختار الناصريّ تلاميذه، اصطفاهم من بين صغار هذا العالم، «ذوي المسؤوليّات الصغيرة». كان بوسعه أن ينوّع مستوى رفاقه هؤلاء، ولكنّه آثر أن يكونوا جميعًا ممّن لم يتحمّل إلاّ المسؤوليّات المحدودة لئلاّ يستطيع أحدهم التهرّب، فجميعهم سواسية.

ويقيني أنّه، والحالة هذه، لا يجوز لنا التخوّف من الالتزام والاختباء وراء قولنا: مساهمتي غير ذات شأن! على كلٍّ منّا تحمُّل مسؤوليّاته ساعة تتّضح له، فجميعها مهمّ إذا ما ثبت لنا أنّها من وحي الله.

ب ـ التحدّيات في مواجهة المجموعات

تواجه المجموعات تحدّيات شبيهة بالتي تواجه الأفراد. ولكن يتوجّب على المجموعات أن تتحلّى خاصّةً بحاسّة التمييز. من أهمّ ما خلّفه لنا القدّيس إغناطيوس في رياضاته الروحيّة، تشديده على التمييز في كلّ شيء. فما من عمل جادّ ما لم يسبقه ويواكبه ويتبعه الموازنة بين الأمور واستشعار ما هو الأفضل للخدمة الفضلى. ولا شكّ أنّ كلّ مؤسّسة علمانيّة تلجأ إلى هذا التمييز وإلاّ خبطت في سُبُلها خبطَ عشواء، بيد أنّ التمييز في ضوء الروح وسعيًا لما يخدم مجدًا لله أعظم، هو أشدُّ فعّاليّةً وأضمن في ما يخصّ دوافعه ونتائجه.

وهناك تحدّ آخر ينتظر الجماعات، لاسيّما المسيحيّة منها، وهو أن تكون على بيّنة من هويّتها الخاصّة وأمينةً لها. فالخطر الذي يتهدّد الكثير من جماعاتنا هو ابتعادنا عن اختصاصها وروحيّتها الخاصّة. على كلّ جماعة أن تقوم بدورها التي من أجله دُعِيَت، دون الضياع في متاهاتٍ لا قِبَل لها بها. فالمطلوب أن يكون كلٌّ واحدٍ في مكانه، على أمل أن يكون في كلّ مكانٍ واحدٌ.



وفي الختام يحقّ لنا أن نوجز مرّة أخيرة ما ردّدناه: في مواجهة عالمٍ يسير نحو المزيد من الشموليّة، لا بدّ من تذكيره بأنّه لا مناص له من احترام الفرد وقيَمه، الفرد ورسالته، الفرد في مجانسته الأفراد الآخرين، ومجانسته الطبيعة التي وَهَبنا الله إيّاها، الفرد الذي يكتشف ما في وجوده وتاريخه وتاريخ البشريّة من معنًى عميق.

(ترجمة الأب كميل حشيمه)

# إستقلال الإنسان والأخلاق في المجتمعات المصريّة

صلاح أبو جوده اليسوعي(٥)

## المقدّمة

يتميّز الفكر المعاصر بتشديده على استقلال الإنسان، وهذه دعوةٌ لها وقْعُها في الحياة الأخلاقيّة، فإنّ ملامحها تتبدّل بسرعة وتختلف باختلاف إمكانيّة كلّ إنسان أن يختار نمط الحياة الذي يريده.

وما يميّز هذه الدّعوة ـ على رغم ما تولّده من تعدّديّة ـ هو الرّفض لكلّ شكل من أشكال التبعيّة، مع ازدياد القناعة بأنّنا نعيش في عصر لم يعد يحتاج الإنسان فيه، لا إلى وصيّ ولا إلى قواعد الماضي الأخلاقيّة أو قوانينه.

أمام هذا الواقع يمكن أن نطرح أكثر من سؤال:

هل تعيش المجتمعات المعاصرة، لاسيّما المتطوّرة منها، أزمة أخلاق أم أنّها تتّخذ لنفسها وجهًا أخلاقيًّا جديدًا مبنيًّا على استقلال الإنسان؟ وهل استقلال الإنسان الأخلاقيّ أمر إيجابيّ أم سلبيّ؟ وهل يعني ذلك الاستقلال عدم الحاجة إلى أخلاقيّة مشتركة ولا إلى أخلاقيّة الماضي؟

هدفنا في هذا البحث هو السعي للإجابة عن هذه التساؤلات.

---

(٥) مركز التراث العربيّ المسيحيّ، للتوثيق والبحث والنشر-بيروت.

وكنقطة انطلاق، سنحاول أن نستقصي الجوانب التاريخيّة الأساسيّة التي تميّز الدّعوة إلى الاستقلال، لتوضيح مضمونها التقليديّ، فنستطيع بالتالي إظهار الجديد الذي أتى به الفكر المعاصر في هذا المجال، لا سيّما الفيلسوف كانط (Kant) الذي عكس إيمان عصره بقدرة العقل البشريّ. وبعد ذلك، سنسعى إلى تحديد موقعنا من السؤال الأخلاقيّ اليوم، عن طريق التعرّض لموقف الفيلسوف أريك فايل (Eric Weil)، قبل أن نتّخذ موقفًا شخصيًا من الأسئلة التي طرحناها أعلاه.

## الجزء الأوّل: نشأة الدعوة إلى الاستقلال وتطوّرها

تتركّب كلمة «الاستقلال» (autonomie)، في الأصل اليونانيّ، من كلمتين: الذات (α'υτós) والقاعدة (vóμos). وهي تدلّ، بحسب معناها الحرفيّ، على حقّ أي دولة أو جماعة أو فرد بتقرير شؤونهم الخاصّة وسياسة ذواتهم وفقًا لقواعدهم الذاتيّة. نشأ هذا المفهوم للاستقلال في مجرى القرن الخامس السابق للميلاد، مع مطالبة مدن يونانيّة بحقّها في تقرير شؤونها الخاصّة، بمعزل عن أيّ سلطة مركزيّة. هذا ما يمكننا استخلاصه من كتابات المؤرّخين الإغريق، لاسيّما منهم توقيديدس (Thucydide, III, 46)، الذي يتكلّم عن شعبٍ يثور لحصوله على الاستقلال.

لا بدّ هنا من استطراد نشير فيه إلى ضرورة التميز بين ذلك الاستقلال الذي طالب به اليونانيّون ومبدأ السيادة. فمفهوم الاستقلال لديهم هو أقرب إلى السعي نحو الاكتفاء الذاتيّ منه إلى السلطة المطلقة. وهذا المفهوم شائع عند المؤرّخين. وعلى سبيل المثال، يذكر توقيديدس (Thucydide, I, 27) قومًا من كورسير (Corcyre) لا يحتاجون إلى أحد. كما يستخدم أفلاطون المفهوم نفسه ـ وقد توسّع في التحديد والتوضيح ـ في مؤلّفه السياسة (La Politique I, 2, 8)، إذ ينعت الجماعة الكاملة (communauté parfaite) بالمكتفية ذاتيًا، أو بكلام آخر، بالجماعة التي تتمتّع بالاستقلال الاقتصاديّ. وبيّن المفهوم عينه في الجمهوريّة

(La République) عن طريق استخدامه أسلوب التّضاد، ليقارن بين المدن التي تكفي نفسها بنفسها والمدن التي تتكل على غيرها.

## جديد الرواقيّين (Stoïciens)

مع مفهوم أفلاطون للاستقلال، يمكننا التسليم بأنّ فكرة الاستقلال، بحسب الفكر التقليديّ، تكون قد حصلت على كلّ معناها: استقلال عن كلّ تنظيم للمجتمع قد تفرضه إرادة خارجيّة، واكتفاء ذاتيّ بحيث لا تضطرّ الدولة أو الفرد إلى الارتهان لأيّ كان. أمّا الفلاسفة الرّواقيّون، فسوف يضفون على الفكرة بُعدًا جديدًا ومكمِّلًا للفكرة التقليديّة، وإن كانت كلمة «استقلال» لا تَرِد في قاموسهم.

يُظهر الفكر الرّواقيّ قدرة الإنسان على أن يعي الأمور التي يسعه التّحكّم فيها والأمور التي لا تخضع له. وانطلاقًا من قدرة الوعي هذه، يصبح بمقدوره أن يتوقّع مجريات الأمور وأن يختار على هذا الأساس بين موقفين: موقف الجهل واللاّمبالاة وموقف القبول الواعي أو الرّفض. وهذه في الواقع قدرة مزدوجة تؤهّل الإنسان لأن يبني شخصيّته الذاتيّة التي تؤلّف بدورها ضميره (Le for intérieur)، فيصبح بالتالي إنسانًا مستقلًا بذاته، ما دام يأخذ قراره بنفسه من جهة، ويدرك أعماله من جهة أخرى. غير أنّ استقلال الإنسان المبنيّ على قدرته أن يبتّ في الأمور الخاضعة له، لا يعني، بأيّ شكل من الأشكال، السلطان، بل الحكمة ـ أي القدرة على التمييز بين الخير والشرّ(١).

إن نظرة الرّواقيّين هذه إلى استقلال الإنسان تجعل منه كائنًا حرًّا إزاء

(1) «La pensée stoïcienne est construite sur la fameuse distinction entre les choses qui sont «en notre pouvoir», et celles «qui n'en dépendent pas». La détermination de ce qui relève de nous est d'autant plus malaisée que les stoïciens se placent dans la perspective d'une dépendance rigoureuse de toute les parties de l'Universalité... La sagesse, elle, n'est accessible qu'à celui qui a reconnu à la fois la liaison rigoureuse de toutes les parties de l'univers, l'enchaînement nécessaire des événements qui le concernet personnellement et la valeur irréductible du jugement individuel». *Encyclopaedia Universalis*, volume 2, Paris 1968. p. 899

الآخرين وإزاء مجريات الأمور على حدّ سواء. فهو، بموجب حرّيّة قراره، لا يخضع لأيّ كان ولا لأيّ حدث، بل يقدّم طاعته، بملء إرادته وحرّيّته، لله - وهي كلمة مرادفة للناموس الطبيعيّ (Loi naturelle) بحسب مفهوم الرّواقيّين. ولكنّها طاعة تنطوي على علاقة ملتبسة ما دامت لا تمسّ استقلال الإنسان في اتّخاذ قراره، وبالتالي تُظهره قادرًا على بلوغ خيره المطلق بقوّته الذاتيّة، أي بمعزل عن أيّ مساعدة فائقة الطبيعة[٢].

## جديد فلاسفة عصر الأنوار

كان للنظرة الفلسفيّة الإغريقيّة إلى الاستقلال الفضل الأكبر على فلاسفة عصر الأنوار، فقد أضفوا عليها جديدًا يتلخّص بقدرة الإنسان العاقل على أن يستقلّ بذاته بقدر ما يتوصّل إلى تحرير نفسه من القيود الخارجيّة، لكيما يتمكّن من اتّخاذ قراره الخاصّ التّابع من حكمه الشخصيّ وتحت سلطة الناموس الطبيعيّ وحده. وانطلاقًا من هذا المفهوم، بدأت تظهر شروحات بيولوجيّة ونفسانيّة متفاوتة لاستقلال الإنسان، نكتفي بعرض خلاصتين منها:

أ - الاستقلال البيولوجيّ (autonomie biologique)، وهي قدرة الإنسان على تسيير وجوده الخاصّ، لا عن طريق إنكار محيطه الاجتماعيّ والثقافيّ، ولا باستقلاله التّام عن الطرق المعيشيّة المتّبعة، بل، على نحو أوّليّ، ببلوغه نموًّا جسديًّا من شأنه أن يحرّره من عيشة اتّكاليّة.

ب - الاستقلال النفسانيّ (autonomie psychologique)، ويقصد به من جهة قدرة الإنسان على التّصرّف بقدراته العقليّة والذهنيّة والعاطفيّة، ومن

---

(٢) نقد ترسّخ بسكال خيرَ ترسّخ في هذه الفكرة من خلال الحديث مع السيّد دو ساسي حول إبكتيتس ومونتاني. فبعد أن أقرّ لإبكتيتس بأنّه رمز الحكمة «الوثنيّة» و«أحد أعلم فلاسفة الدنيا بواجبات الإنسان»، يأخذ عليه تعليمه أنّنا نستطيع الوصول بقوانا الشخصيّة إلى الخير المطلق، والاستغناء عن كلّ مساعدة فائقة الطبيعة، أي، بعبارة أخرى، تحرير ذواتنا كليًّا والاستغناء عن الله لخلاصنا، وذلك بسبب استقلاليّة إدراكنا («L'esprit ne peut être forcé de croire ce qu'il sait être faux, ni la volonté d'aimer ce qu'elle sait qui la rend malheureuse») (Cf *Ibid.*, p. 899).

جهة أخرى باستعماله الصحيح لعلاقته بالآخرين بحيث يتحرّر من ذلّ اتّكال طفوليّ حيالهم.

في الواقع، قد نجد في هاتين الخلاصتين فكرة الاستقلال التقليديّة الإغريقيّة، وإن كانت هناك نزعة متزايدة تظهر فيهما تركّز على الإنسان كفرد. فالنقلة النوعيّة الحاسمة في هذا المضمار لم تتحقّق إلاّ في مسار التغيير الذي أحدثه كوبرنك (Copernic) ووصل إلى ذروته في مفهوم كانط (Kant) للاستقلال الأخلاقيّ. فقد تجاوز كانط إطار المعرفة الذي اقترحه كوبرنك، كما تجاوز مفهوم الاستقلال القائل بعدم تبعيّة الإنسان على المستوى الجسمانيّ والنفسانيّ وعلى مستوى التعاليم الاجتماعيّة المسلّمة بها، إلى المناداة بالاستقلال الأخلاقيّ. وهذا يعني تصرّف الإنسان وفقًا لذاته (en fonction de son essence)، أو، بتعبير آخر، أنّ كانط اعتبر أنّ إرادة الإنسان تكون مستقلّة عندما تعمل بموجب مبدأها الأخلاقيّ الباطنيّ الخاصّ (when it acts from its own inner principle). وبالتالي تكون في حالة تبعيّة، أي خاضعة لسلطان الغير، عندما تقبّل مبدأ ما يملى عليها[٣]. وهكذا يكون مفهوم كانط قد طال النّاموس الأخلاقيّ (Loi morale) المقرّر، ليكون مثلًا أعلى لإرادة الإنسان.

## الجزء الثاني: مفهوم كانط للاستقلال الأخلاقيّ.

شكّل مفهوم كانط لاستقلال الإنسان، من الوجهة الأخلاقيّة، نقطة تحوّل في التيّارات الفلسفيّة المعاصرة له، التي تتلخّص بالمدرسة الميتافيزيقيّة التقليديّة التي ادّعت معرفة النفس والله، والمدرسة القائلة باستقلال الطبيعة ـ أي التي تُخضع عالم الظواهر للقوانين الطبيعيّة

(3) «Si aucun principe de détermination autre que cette forme législative universelle ne peut servir de loi à la volonté, celle-ci doit être pensée comme totalement indépendante de la loi naturelle des phénomènes dans leurs rapports mutuels, c'est-à-dire de la loi de la causalité. Or une telle indépendance s'appelle liberté, dans le sens transcendantal.
Donc une volonté à laquelle la simple forme législative de la maxime peut seule servir de loi est une volonté libre». Kant, *Critique de la raison pratique*, 1re partie, l. Ier, chap. I, parag. 5.

وللحتميّة (déterminisme)، بالإضافة إلى الهجمات الارتيابيّة التي حاولت أن تنقض حاجة الإنسان إلى معرفة ترتكز على البراهين. أمّا كانط، فقد فرّق بين الطبيعة (nature) والعقل (raison)، وبين الإنسان التجريبيّ (empirique) ـ الذي يمكن الخلوص إليه عن طريق التأمّل (contemplation)ـ، والإنسان المعقول (intelligible) ـ الذي هو في متناول طريقة تفكير معيّنة فقط. وانطلاقًا من هذه النّظرة، تمحور فكر كانط على بلورة رؤية مغايرة لمفهوم الكمال السائد آنذاك. وكنتيجة لذلك، قوّم كانط فكرة الواجبات وفكرة الغاية الحتميّة اللّتين كانتا الأساس في الحكم الأخلاقيّ على فعل الإنسان. فأمست معرفة الإنسان كفرد وحرّيّته تشكّلان المقياس لفهم الكمال والنّظام والواجبات والخير إلى ما هنالك. سنحاول أن نوضح ذلك في الفقرات التالية.

رأى كانط أنّ الإنسان هو، في الوقت نفسه، طبيعة وعقل أخلاقيّ: «شيئان يملآن القلب بإعجاب وباحترام جديدين دومًا ومتناميين أبدًا (. . .): السّماء المرصّعة بالنجوم من فوقي والناموس الأخلاقيّ فيّ»[٤]. فمن جهة، الإنسان مكوّن من عالم أحاسيس وبالتالي هو عرضة لميول آليّة الطبيعة ولرغباتها[٥]. ولكن إذا كان الأمر كذلك، تصبح كلّ أفعال الإنسان خاضعة لمبدأ السببيّة (causalité). فيظهر كلّ فعل يقوم به نتيجةً لعلّة سابقة، وإذ ذاك يكون الإنسان مجرّد مخلوق حيوانيّ لا يتمتّع بالحرّيّة. غير أنّ كانط، من جهة أخرى، أدرك أنّ الإنسان عضو في عالم حُدّدَ كيانُه على أساسَي الحرّيّة المطلقة والعقل بشموليّته وضرورته. فبصفته كائنًا عقليًّا طبيعيًّا، يستطيع أن يتغلّب على التأثيرات الطبيعيّة التي تثير

(4) «Deux choses remplissent le coeur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes,... :Le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi». *Ibid.*, IIe partie, Méthodologie, conclusion.

(5) «La première vision d'une multitude innombrable de mondes anéantit pour ainsi dire mon importance, en tant que je suis une *créature animale*, qui doit restituer la matière dont elle fut formée à la planète (à un simple point dans l'univers), après avoir été douée de force vitale (on ne sait comment) pendant un court laps de temps». *Ibid*, IIe Partie, Méthodologie, conclusion.

قابليّته للرغبة الحسّية، وذلك بفضل وجود أفكار متأصّلة فيه تبيّن له ما هو نافع وما هو مضرّ. فيصبح حرًّا بواسطة قدرته على الفهم والإدراك، في اختيار أفعاله، ويصبح بمقدوره أن يتحرّر من قيود شهوانيّته، وإن بقي في نطاق الأمور الطبيعيّة.

يطلق كانط على هذه الحرّيّة اسم «الاختيار الحرّ الكيفيّ» (arbitrium liberum) أو «الحرّيّة العمليّة» (liberté pratique) وهي تظهر في خبرات الإنسان اليوميّة. على أنّ تلك الحرّيّة لا تكوّن أسس كرامة الإنسان الحقيقيّة ككائن متعقّل، ما دام خاضعًا لمقاصد غريبة عنه. أو، بمعنى آخر، يجد الإنسان نفسه خاضعًا للضرورة الطبيعيّة وللسببيّة التي تحرّك العالم الطبيعيّ من جهة، وكائنًا أخلاقيًّا مسؤولًا عن أفعاله من جهة أخرى.

**النّاموس الأخلاقيّ (Loi morale)**

يصرّ كانط على اعتبار الإنسان الكائن المتعقّل غاية في حدّ ذاته. غير أنّ هذا الاعتبار يثير التساؤل حل إرادة الإنسان هي خاضعة لقدرة العقل وحده أم لا وكيف. يسلّم كانط بإمكانيّة ذلك، إن كانت الإرادة - بتطابقها مع العقل - تعطي نفسها الناموس الأخلاقيّ بمعزل عن كلّ مقاصدها. يمكننا أن نقول، لتوضيح الفكرة، بأنّ كانط يرى في الإنسان العاقل الكائنَ الوحيد الذي يتمتّع بالقدرة على التصرّف بموجب المبادئ، أي الذي يملك الإرادة. وما دام العقل إلزاميًّا ليحدّد أفعال الإنسان انطلاقًا من القوانين، فإن الإرادة تمسي مطابقة للعقل العمليّ. وإن كان من المحتّم أن تخضع الإرادة للعقل، تكون إرادتُه هي قدرته على عدم اختيار شيء إلاّ ما يعتبره العقل - بمعزل عن كلّ تأثير غريب عنه - فعلًا حسنًا. وهذا هو الاستقلال الأخلاقيّ بعينه.

إنّ المبدأ الأخلاقيّ الأسمى، الذي يمكن التوصّل إليه، يكمن في هذه العمليّة التي بها يعطي العقل (كإرادة) نفسه الناموس - ذلك الناموس الأخلاقيّ الذي يكشف للإنسان عن حياة مستقلّة عن الحيوانيّة

(animalité)، بل وحتّى عن نفسه كجزء من عالم الحواس[٦].

بهذه الطريقة إذًا، يربط كانط الناموس الأخلاقيّ بفكرة إرادة الإنسان العقلانيّ، مضفيًا عليها صفة الضرورة والشرعيّة الشاملة للعقل. وفي حال عدم تطابق إرادة الإنسان مع عقله الخالص - أي إن بقي كائنًا شهوانيًا - يكتسب مبدأ الأخلاقيّة آنذاك صفة ادّعاء غير مشروط، أو بمعنى آخر، يظهر مبدأ الأخلاقيّة أمرًا مطلقًا (impératif catégorique).

على أنّ هذا الأمر ليس افتراضيًّا «ولا ترتكز ضرورته الموضوعيّة التي يعبّر عنها على أيّ افتراض، كما هي الحال في الأوامر الافتراضيّة. غير أنّه لا يجوز أن ننسى في هذا الكلام أنه لا يمكننا أن نبرهن بأيّ مثل كان، إذن بطريقة تجريبيّة، عن وجود أمر من هذا النّوع، وأنّ كلّ الأمثال، التي تبدو قاطعة، يمكن أن تكون في الحقيقة افتراضيّة»[٧].

يعبّر هذا الأمر المطلق، بحسب كانط، عن يقين بالواجب، وهو في الواقع حكم عمليّ مركّب ومسلّم به (proposition pratique synthéthique a priori). وبإضفاء البعد الأوّليّ عليه (a priori)، يظهره كانط نتيجة مباشرة لارتباطه بالإرادة العقليّة، ما دام البرهان عن حقيقته في الاختبار متعذّرًا. وهكذا يكون كانط قد بيّن إمكانيّة هذا الأمر بدون توطيده على حكم تجريبيّ.

أمّا طابعه التركيبيّ (caractère synthéthique)، فينتج فرضيًّا عن فكرة إرادة لا تدرك تلقائيًّا ناموس العقل، بل تختبره كوصيّة تُظهر العلاقة الحميمة القائمة بين القواعد الموضوعيّة الشاملة والقواعد الشخصيّة التي

(6) «La deuxième vision, au contraire, rehausse ma valeur, comme *intelligence* par ma personnalité dans laquelle - la loi morale me révèle une vie indépendante de l'animalité, et même de tout le monde sensible, autant de moins qu'on peut l'inférer de la détermination conforme à une fin que cette loi donne à mon existence, et qui ne se borne pas aux conditions et aux limites de cette vie, mais s'étend à l'infini». *Ibid*, IIe partie, Méthodologie, conclusion.

(7) Kant, *Fondements de la Méthaphysique des Moeurs*, traduit par V. Delbos, Vrin, Paris, 1980. p. 104

يجب أن تخضع للشموليّة في نهاية الأمر: «تصرّف دومًا بموجب حكمة يمكنك أن تجعل منها ناموسًا شاملًا»[٨].

## الاستعمال العمليّ للعقل

في تحليله للعقل كأساس للناموس الأخلاقيّ إذًا، تجاهل كانط كلّيًا تلك الأحكام التجريبيّة التي لا يمكننا أن ننسب إليها شرعيّة شاملة. فالأحكام الوحيدة التي تتميّز بالشمول هي تلك التي على علاقة بالعقل. غير أنّ كانط تجاوز هذا المستوى العقلانيّ بتركيزه على علّة مادّيّة صرفة وبقوله إنّ «الإنسان، وكلّ كائن عقليّ، هو موجود كغاية في حدّ ذاته».

يتّخذ كانط، في مستهلّ كتاباته، الصلة بالكائن الجوهريّ (الأنا بذاته)، كنقطة انطلاق، ذلك «الأنا بذاته» الذي يتّضح في الوعي التلقائيّ وتنتج عنه الفكرة الأخلاقيّة والناموس الأخلاقيّ. غير أنّه في كتاباته اللاحقة، تجده ميّالًا إلى اتّخاذ مدخل آخر اعتبر بموجبه أنّ الأمر المطلق للناموس الأخلاقيّ هو حقيقة في العقل البشريّ غير القابل للاستدلال. ولكنّه أمر يفترض سلفًا الناموس المستقلّ (loi autonome)، وبهذه الطريقة يكون كانط قد جعل من الناموس الأخلاقيّ الأساس الذي يحرّك الحرّيّة. وبالتالي، هي الذات الأخلاقيّة القادرة على إدراك ذاتها كحرّيّة، لا «الأنا النظريّ».

وفي حين أنّ كانط يغيّب كلّ حقيقة تجريبيّة (fait empirique) في كلامه على حقيقة الناموس الأخلاقيّ، كما سبق وذكرنا، يعتبر أنّ تلك الحقيقة هي حقيقة عقل خالص أعطيت للعقل المحدود، لا كفرض يأتيه من الخارج، بل كثمرة ذلك العقل بالذات

ينطوي ذلك على تناقض واضح، ومع ذلك يبقى العقل البشريّ، في

(8) «Agis selon la maxime qui peut en même temps s'ériger elle-même en loi universelle». *Ibid.*, p. 105

على أن يُفهم هنا بكلمة «حكمة ـ maxime»، المبدأ الشخصيّ للتصرّف، أي القرار الذاتيّ الذي يأخذه الإنسان الفرد، ولكن يمكنه أن يكون قرارًا شاملًا.

نظر كانط، حقيقة موجودة مسبقًا، وهو يبرهن عن حقيقته عن طريق الفعل. وبإصراره على الاستعمال العمليّ للعقل، يفترض كانط الناموس الأخلاقيّ كحقيقة تفرض نفسها على كلّ إنسان، إذ إنّ كلّ إنسان عاقل يمتلك تلقائيًا وعيًا للواجب[9]، وهكذا يكون الناموس الأساسيّ للعقل العمليّ الخالص اسمًا مرادفًا للأمر المطلق. غير أنّ هذا الوعي يفترض سلفًا، ليصبح واقعًا، حرّيّة الإنسان[10]، وإذ ذاك يكون الناموس منشئ الحرّيّة. هذا ما يجب فهمه، عندما يطابق كانط بين الحرّيّة الأخلاقيّة واستقلال الإنسان.

تعليق

جعل كانط من الواجب مركز ثقل ميتافيزقيّته الجديدة. وهو واجب ملقى على عاتق الإنسان القادر على تفسير كلّ شيء بفضل مقولة عقله. فالإنسان وحده هو مركز المعقوليّة (l'intelligibilité) ومصدرها. فماذا يعني كلّ ذلك؟

سبق وذكرنا أنّ فلسفة كانط قد شكّلت تحوّلًا جذريًّا في وجه فلسفات عصره، لاسيّما منها الميتافيزيقيّة التقليديّة. فأمام إخفاق هذه، أبدل كانط نظريّة مركزيّة الله (théocentrisme) ـ السائدة بقوّة في زمانه بسبب لاهوت لوثر ـ بنظريّة مركزيّة الإنسان (anthropocentrisme). وبالتالي، لم يعد اللاّهوت، في نظر كانط دائمًا، الأساس الذي يهدي الإنسان في مساره. فللإنسان عقل أخلاقيّ، وبطاعته لناموس عقله الأخلاقيّ هذا، يصبح سيّد قراره وقادرًا على السّموّ بنفسه بقدر ما يحقّق عمليًّا ذلك الناموس. وهكذا يكون الإنسان الوحيد القادر على استجلاء ظروف وجوده دونما حاجة إلى الوحي الإلهيّ (Révélation). وهذا هو عمق التحوّل الذي أتى به كانط. سنختم تعليقنا على موقف كانط بالملاحظات التالية:

(9) F. Marty, «Loi et action dans la morale de Kant», *Recherches de Sciences Religieuses*, Janvier-Mars 1982, Tome 70, No. 1. p. 41.
(10) *Ibid*., p. 43.

١ - يبقى إنسان كانط كائنًا منقسمًا على ذاته. فهو، كما رأينا، مركز لصراع لامتناه بين العقل والطبيعة، وسلاحه الوحيد هو إرادته المدعوّة إلى مقاومة ميوله إلى الرغبة الحسّيّة وإلى تنصّر واجبه العقليّ.

٢ - على خلاف المسيحيّة التي تركّز على المحبّة كمحرّك لفعل الإنسان، جعل كانط من الواجب المبدأ الوحيد، والواجب الذي يصدر عن العقل ويفرض نفسه على الإرادة. ومن شأن هذا أن يخنق كلّ قرارٍ مجّانيّ.

٣ - يبقى جواب كانط حول مصدر الواجب مبهمًا وغير كاف. وهذا ما يطرح السؤال أيضًا حول حقيقة استقلال الإنسان. ذلك بأنّ استقلال العقل، كما بيّنه كانط، هو استقلال دون سيادة، ما دام الناموس، الذي به يسمو فوق الإنسان المحسوس ويبيّن له كيفيّة تحقيق ذاته، يرتكز على الواجب.

خاتمة الجزء الثاني

تبقى الصعوبات والأسئلة التي تثار حول فكر كانط كثيرة ومتنوّعة. غير أنّ هدفنا في هذه الدراسة ليس هو نقد هذا الفكر بقدر ما هو الدلالة على التغيير الذي أحدثه في الفلسفة الأخلاقيّة والذي كان له، ولا شكّ، التأثير الأكبر في الفلسفات اللاحقة وفي مجراها، تلك الفلسفات التي تجاوزت الحدود التي رسمها كانط ووصلت بالأخلاقيّة إلى حالة من الارتباك والضّياع. سنلقي نظرة، ولو خاطفة، على مواقف بعض الفلاسفة، خلفاء كانط.

لم يوافق فيشته (Fichte) كانط على إبقاء استقلال الإنسان المعقول مجرّد افتراض، لا يمكن النفوذ إليه بالبصيرة النظريّة. فالقانون الأخلاقيّ - كحقيقة للعقل - يجب أن يُعتَبر ويبرَّر نظريًّا أيضًا. وتتلخّص محاولة فيشته في الواقع بسعيه إلى ردم الهوّة القائمة بين الأخلاق والواقع، باعتماده النظرة العلميّة التي تركّز، في نهاية الأمر، على المثاليّة المطلقة

(idéalisme absolu)، حيث لا وجود لحقيقة أخرى غير «الأنا». لكنّ نظرته تلك لا تحلّ المشكلة، إذ إنّ التعارض بين المثاليّة والواقع التاريخيّ والاجتماعيّ يبقى واقعًا.

أمّا هيغل (Hegel) فقد حاول تخطّي هذا التعارض بتوجيهه الاهتمام على نحو مشدّد إلى التاريخ، مُدخلًا إيّاه في تقدّم الذاتيّة (subjectivité). فلقد أظهر هيغل الفرق بين الاستقلالّ (autonomie) المجرّد (abstraite) والشكليّ (formelle) من جهة، والواقع التاريخي والاجتماعي من جهة أخرى، مبرهنًا بذلك عن اغتراب الإنسان عن نفسه، إن انفصلَ عن التاريخ والمجتمع. بالنسبة إلى نظرة هيغل المثاليّة، يؤلّف التاريخ تطوّر فكرة واحدة كاملة. فتاريخ العالم هو تاريخ الحرّيّة التي تحقّق ذاتها.

إنتقد كارل ماركس (Marx) نظرة هيغل، معتبرًا أنّ تقدّم التاريخ لا يقوم على الإنسان كفرد، بل عن طريق الطبقة العاملة التي تؤلّف، بمجملها، الذات (sujet) التاريخيّة الحقيقيّة.

نيتشه (Nietzsche) وسارتر (Sartre) رأيا أنّ المبدأ الأخلاقيّ الوحيد هو: «أنا أريد». فإرادة الإنسان وحدها هي منبع الأخلاق، لا الله ولا العقل. وهكذا يكون المقياس الأخلاقيّ الوحيد جماليًّا (esthétique): فيجب أن يحكم الإنسان بحسب ذوقه.

ما هو موقع السؤال الأخلاقيّ اليوم بعد كلّ هذا التطوّر؟ سنحاول أن نحدّد ونوضّح السؤال على وجه أفضل عن طريق التعرّض لأريك فايل.

## الجزء الثالث: نظرة أريك فايل إلى السؤال الأخلاقي اليوم

يرى فايل أنّ المناقشة الأخلاقيّة في عصرنا هي في حالة انحطاط شديد ويعزي ذلك إلى أسباب عديدة نلخّصها كما يلي[11]:

أوّلًا، كثرة النماذج الأخلاقيّة المعروضة على الإنسان المعاصر.

(11) Eric Weil, *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, Paris, 1982. Chapitre XIV «Faudra-t-il de nouveau parler de morale?».

ثانيًا، تعقّد العلاقات الإنسانيّة ومؤسساتها، الأمر الذي ينعكس سلبًا على أيّة محاولة تحليل واقعي، ذلك التحليل الذي لا مناص منه إن أردنا الفعاليّة لقرارنا الأخلاقيّ (décision morale)، أي إن أردناه أكثر من مجرّد إعلان مبادئ حسنة.

ثالثًا، تعارض المسار الأخلاقيّ ومسار العالم، بحيث يجد الإنسان المتعقّل نفسه مأخوذًا بدورة عنف بالرغم منه - أكان ذلك عنف الطبيعة أو عنف الإنسان.

رابعًا وأخيرًا، غياب الغاية الأخلاقيّة من البرامج السياسيّة.

سنحاول أن نوضّح موقف فايل في الفقرات التالية.

يجد فايل أنّ الفكر الأخلاقيّ المعاصر يعيش في حالة ارتباك عسيرة ومقلقة بسبب تضارب النماذج الأخلاقيّة المتعدّدة. فهل يجب، على سبيل المثال، احترام كرامة الإنسان كفرد، أم يجب تجاهلها لصالح المنفعة العامة؟ وهل يجب استخدام كلّ الوسائل التكنولوجيّة المتوفّرة في مجتمع ما، لتحقيق العدالة، وإن على حساب مجتمعات أخرى؟ وهل يجب تعزيز الروابط بين أفراد المجموعة الواحدة، كما يطالب روسّو (Rousseau)، عن طريق معارضة المجموعات الخارجيّة؟ أم هل يجب السعي لتحقيق مجتمع عالميّ واحد مسالم، على ما يناشد به كانط؟

**العودة إلى الأخلاق الطبيعيّة (morale naturelle)**

أمام هذه الطروحات وغيرها، يتولّد لدى الإنسان موقف ارتيابيّ، إذ إنّه لا يدري أين هو الصواب وأين هو الخطأ. إلاّ أنّ فايل يلاحظ أنّ مسألة الارتيابيّة الأخلاقيّة (scepticisme moral)، موجودة منذ القدم وليست وليدة عصرنا. أمّا أسبابها، فتعود إلى محاولة الإنسان أن يترجم عمليًّا مفهومه للقيمة المطلقة (valeur absolue)، الخير (Bien) الذي يطمح إليه من جهة، والقواعد التي تعارض ميوله ورغباته التي يدركها على مستوى الحقائق الإنسانيّة من جهة أخرى. فترجمة هذين الموقفين تظهر

مختلفة باختلاف المعتقدات والعواطف والأوضاع التي ترافق محاولة ترجمتها.

ولكن، على الرغم من تلك التعدّديّة التي يفرضها الواقع الإنسانيّ، لا بدّ من نقطة انطلاق فعليّة لتحديد مسار المسألة الأخلاقيّة وموقعها الراهن. يتّخذ فايل من دعوى «موت الله» (mort de Dieu) معلمًا معاصرًا وأساسًا حوّل المسار الأخلاقيّ. فمع إعلان «موت الله» وقبول العدميّة الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة (nihilisme métaphysique et moral)، تمّ القضاء على المذاهب الفلسفيّة التي عاشت في القرن التاسع عشر ورأت زوال كلّ ما لا يؤسَّس على الله، بل وبالله. ذلك التغيير، بمعنى آخر، قضى على الإله المشترع، الضامن الوحيد للنظام الاجتماعيّ، ورجل الأمن الموجود في كلّ مكان والعالم بكلّ شيء، والشاهد الديّان لكلّ الأعمال. ولكن، في نظر فايل، ثمّة قناعة من مخلّفات القرن المنصرم لم تمت بعد، ألا وهي الاعتقاد بأنّ الأخلاق تضمحلّ باختفاء الله.

أمام هذا الاعتقاد، يسلك فايل طريق نيتشه، معتبرًا أنّ قبول العدميّة هو التسليم بحقيقة الواقع ـ بهذا العالم الراهن. وهذا موقف يفترض إعادة الاعتبار إلى الأخلاق الطبيعيّة، أساس كلّ مناقشة أخلاقيّة. فالفكر الأخلاقيّ «القديم» الذي لم يعرف في الله المشترع الأخلاقيّ، لم يتخلَّ مطلقًا عن البحث عن أخلاقيّة واقعيّة. وهذا بحث يعود إلى موقعه اليوم، بما أنّ خيار الإنسان الأخلاقيّ، في عالم يخلو من الدين، لم يعد مقرّرًا سلفًا. وتبقى الأخلاق الطبيعيّة، في نظر فايل ممكنة دائمًا، أي مستقلّة وعقلانيّة في الوقت نفسه.

## الفلسفة الأخلاقيّة الواقعيّة

تمثّل الحرّيّة الهدف الوحيد الذي يسمى إليه البحث الأخلاقيّ. ذلك بأنّ الإنسان كائن أخلاقيّ ما دام يحاول تحقيق حرّيّته، وهو أخلاقيّ لأنّه لم يتوصّل بعدُ إلى تحقيقها. ولكن، إن كان الفكر المعاصر يرى في الحرّيّة هدف كلّ أخلاقيّة، تبقى المشكلة الارتيابيّة على حالها بسبب كثرة

النماذج الأخلاقيّة التي لا تتّفق إلاّ على العبارة. وهذه النماذج، بوجه عامّ، تبقى مثاليّة فتتخطّى كلّ محاولة تجريبيّة.

أمام هذه الصعوبة، يحازي فايل الفلسفة الواقعيّة، التي تنظر إلى الأخلاق كظاهرة اجتماعيّة سياسيّة، معتبرة أنّ الكلام على أخلاق مطلقة (morale absolue) وتلازم الطبيعة الإنسانيّة التي لا تتغيّر، هو مجرّد لغو. ومثله الكلام على تقدّم أخلاقيّ لم يسبق لأحد أن قدّم براهين حقيقيّة عن إمكانيّة تحقيقه. بالطبع، تتغيّر الظروف الإنسانيّة، ولكنّ الدوافع والأساليب والأهداف تبقى متشابهة: إنّ وجود الأخلاق مرتهن بوجود مصالح ومخاوف شخصيّة، ولا يبقى هنالك من أخلاق لحظة يختفي الخوف ومعه تختفي المصلحة المتعلّقة بالهمّ المعيشيّ.

إنطلاقًا من هذه النظرة، يأخذ البعد الأخلاقيّ أقصى معناه الاجتماعيّ السياسيّ عند فايل. فالالتقاء المحتّم بين الناس المنقادين إلزاميًّا بالحاجة والخوف يدفعهم إلى تنظيم حياتهم، بحيث يخضعونها لقواعد عامّة تساعدهم في سعيهم للسعادة الكاملة. ولكنّ تلك القواعد، التي تؤلّف ناموسًا أخلاقيًّا يأخذ شكل شرعيّة ممكنة تفرض نفسها على تعايش الناس، تبقى خاضعة لحرّيّة الإنسان، أي يبقى بمقدور كلّ إنسان أن يرفض أيّ حالة خاصّة تفرضها تلك الشرعيّة، فتصبح الحالة آنذاك أساسًا ضروريًّا يمكّن الإنسان من تحقيق حرّيّته.

ولكنّ المشكلة الأساسيّة، في نظر فايل، تبقى الأخلاق الواقعيّة والمطلقة في الوقت ذاته، وهي تنكر على الإنسان حرّيّته الإيجابيّة في الإبداع والخلق على صعيد الأخلاق، وتفرض عليه أمنًا مزيّفًا يقيه من الأسئلة والمشاكل وتلغي عنده كلّ شعور أو مفهوم للمسؤوليّة. ينعت فايل ذلك الأمن الأخلاقيّ «بالحيوانيّ».

ويرى في الأخلاق الشكليّة (formalisme) المبدأ الوحيد القادر على فرض الحرّيّة الواقعيّة في وجه أخلاقيّة واقعيّة ومطلقة في الوقت عينه. فالأخلاق الشكليّة تضع الإنسان أمام حرّيّة الاختيار، انطلاقًا من مسؤوليّته

الشخصيّة فقط. وبالتالي تأخذ الحياة الأخلاقيّة شكل مناقشة عقلانيّة مستمرّة للأخلاق الواقعيّة التاريخيّة ذات البعد الاجتماعيّ السياسيّ، وتسفر عن بحث متواصل عن التدابير العمليّة الآيلة إلى تقليل النواحي اللاأخلاقيّة للأوضاع وللعلاقات الإنسانيّة. فالأخلاق الواقعيّة تُترجَم عمليًا بفضل مبدأ الشموليّة الحاضر حقيقةً في الإنسان ويتجاوزه لينشئ العلاقات بين الأفراد. أو، بكلام آخر، لا يمكن أن تقوم علاقات إنسانيّة بنّاءة إلاّ على إرادة أخلاقيّة شاملة لقواعد السلوك، إرادة تسيطر على كلّ ما هنالك من أنانيّة صرفة في الرغبة.

## صعوبة السؤال الأخلاقيّ اليوم

إلى هنا يتّفق فايل مع كانط. إلاّ أنّ المسافة بينهما تأخذ مداها مع تأكيد فايل على قدرة الإنسان أن يرفض كلّ أخلاقيّة مبرّرة. فبصفته كائنًا حرًّا، يستطيع الإنسان أن يختار ما يناقض الحرّيّة، وهذا ما يتمثّل مثلاً باختياره الرغبة الأنانيّة والعنف هدفًا لتصرّفه. وهنا تكمن صعوبة السؤال الأخلاقيّ الرئيسيّة، إذ إنّ المجتمعات تبدو وكأنّها مأخوذة بدورة عنف «مبرّر»، في زمن يتميّز بأولويّة المصالح الخاصّة وشيوع التقنيّة وتكاثر التنظيمات الاجتماعيّة والسياسيّة المعقّدة، التي تُغيِّب، بوجه عامّ، الهمّ الأخلاقيّ عن برامجها. فهل من معنًى بعدُ لإثارة المناقشة الأخلاقيّة، في حين يلعب العنف لعبته في المجتمعات الإنسانيّة، بل ويستغلّها؟ وكيف يمكن الحديث بعد الآن على الأخلاق، في حين يفرض مَن يسلك طريق العنف طرقه ووسائله على الإنسان الأخلاقيّ؟

## تعليق

تبقى المناقشة الأخلاقيّة الموجّهة لتربّي الأخلاق في ما هو غير أخلاقيّ، والشموليّة في ما هو أنانيّ، ضامنة إمكانيّة اعتماد سياسة عاقلة تقود الجميع ـ أفرادًا ومجموعات ـ إلى تحقيق أكبر للحرّيّة، ضامنةً إمكانيّة الابتعاد عن خطر التسيّس (politicisme) ـ الخطر الذي يتهدّد المجتمعات

المعاصرة ويجعل من حياة الإنسان، في كلّ أبعادها الروحيّة والمادّيّة، ميّالة إلى الخضوع لنفوذ الدولة بشكل أو بشكلٍ آخر. ولكنّها مناقشة عسيرة وتبقى في حالة انحطاط، ما دامت تصطدم بالأسباب التي سبق أن ذكرناها في مقدّمة حديثنا على فايل.

## خاتمة الجزء الثالث

في ضوء تحليلنا لموقف فايل، نودّ أو نسترعي الانتباه إلى النقاط التالية:

١ – يتلخّص وضع الأخلاقيّة الراهن بالمناقشة، وإن كانت هذه المناقشة على طريق انحطاط، كما يراها فايل.

٢ – تولّد كثرة الخيارات الأخلاقيّة نوعًا من الارتياب والشكّ في نفس الإنسان، فإنّه يجد نفسه مدعوًّا إلى اتّخاذ قرار يُضفي معنى على حياته ويحدّد وجهتها، في غياب أي مَعلَم أخلاقيّ ثابت شامل. فعلى الإنسان، الذي يسعى وراء حياة أخلاقيّة، أن يهتمّ بأخلاقيّته الخاصّة، تلك الأخلاقيّة التي تبقى دومًا على طريق التحقيق من جهة، ومرتهنة، من جهة أخرى، بعلاقة مع الآخرين من شأنها أن تؤثّر في مسارها.

٣ – تشكّل فكرة الاستقلال الهمّ الأخلاقيّ الأساسيّ، بل الوحيد، للمناقشة الأخلاقيّة ولقرار الإنسان، وهي فكرة تعني في عصرنا رفض كلّ شكل من أشكال التبعيّة.

٤ – مع التأكيد على مسؤوليّة الإنسان الأخلاقيّة، يُضفي فايل على البعدين الاجتماعيّ والسياسيّ حقّهما في التأثير في نشأة الأخلاق وتطوّرها. وفي الوضع الراهن الذي يتميّز باستقلال الإنسان، وغياب المرجع الدينيّ وسلطة التقاليد، تقوم الأحزاب السياسيّة والنقابات والحركات والتنظيمات على أنواعها بدور أساسيّ في تقرير الحياة الإنسانيّة.

٥ – مأخذنا على فايل هو سلوكه طريق العدميّة ورفضه الأخلاق المطلقة.

وهذا موقف يعرّي الإنسان شيئًا فشيئًا من أساس ضروريّ له، لا لبنيان حياة أخلاقيّة مسؤولة فقط، بل ليعطي مغزى لحياته أيضًا. سوف نفصّل ردّنا هذا في مكان آخر من بحثنا.

في ضوء هذا التحليل، هل يمكننا أن نعتبر أنّ مستقبل الحياة الأخلاقيّة مرتهن بالمناقشة؟ الجواب هو نعم، ما دام تعدّد النماذج الأخلاقيّة واقعًا يفرض نفسه، وبالتالي ستبقى المناقشة المخرج الوحيد لبلورة «تسويات» تسلّم بها مختلف النماذج. ولكن لتكون المناقشة مثمرة، لا بدّ من الجدّيّة في الحوار والابتعاد عن المواقف الجذريّة. أو، بكلام آخر، تفترض المناقشة اعترافًا مسبقًا من الجميع بوجود قيم في كلّ المواقف الأخلاقيّة، مهما تنوّعت واختلفت. إليك ثلاثة أمثلة على ذلك، دون الدخول في التفاصيل:

١ - مسألة الطلاق. يمكننا أن نلخّص المواقف المتعدّدة إزاء هذا الموضوع باثنين. الأوّل يفترض أنّ الاعتراف بكرامة المرأة وحرّيّتها، فيستلزم الموافقة على الطلاق. والثاني يركّز على طابع الزواج الدائم الذي لا يمكن فسخه. فالمناقشة الأخلاقيّة هنا تعني اعتراف كلّ فريق بوجود قيم في موقف الفريق الآخر وسعي الفريقين إلى التوصل إلى تسوية للموضوع، مع وعيهما المتزايد لجسامة مسؤوليّتهما وحراجتها.

٢ - مسألة الإجهاض. يقول بعضهم إنّ الإجهاض عمل إجراميّ يوازي القتل، ويقول بعضهم الآخر إنّ في ذلك عملًا طبّيًا عاديًا كباقي الأعمال الطبّيّة، إن لم يتعدّ تكوين الجنين فترة زمنيّة معيّنة. وهنالك أخيرًا مَن يقول إنّ احترام المرأة يفترض القبول بالإجهاض. نجد في هذه المواقف المتعارضة ثلاث قيم وما تفترضه من واجبات: الحقيقة العلميّة واحترام المرأة واحترام الحياة. وهنا أيضًا، لا بدّ من الاعتراف بوجود قيم وواجبات في كلّ المواقف والسعي، انطلاقًا من هذا الافتراض، للتوصّل إلى «تسوية».

٣ - مسألة الموت الهادئ (Euthanasie): يرى بعضهم في هذه الممارسة

الطبّيّة عملًا إجراميًّا، إذا يجب الحفاظ على الحياة مهما كلّف الأمر وفي مختلف الظّروف. أمّا بعضهم الآخر فيعتقد بأنّه من الجائز أخلاقيًّا وإنسانيًّا أن يُسهِّل موت مريض لا يمكن علاجه. وهنالك مَن يذهب حتّى الاعتقاد بأنّ للمرء الحقّ في تقرير ساعة موته وطريقتها ما دام كائنًا حرًّا. كما فعلنا في المسألتين السابقتين، لا بدّ من التوقّف عند قيم كلّ فريق باحترام وجدّيّة للشروع في مناقشة أخلاقيّة بنّاءة.

هل يمكن أن تأخذ المناقشة الجدّيّة مكانها في المجتمعات المعاصرة ولاسيّما العصريّة منها، وتفضي إلى أخلاق مشتركة، إلى قواعد أخلاقيّة ثابتة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الجزء الرابع من بحثنا.

## الجزء الرابع: هل يمكن أن تفضي المناقشة الأخلاقيّة إلى أخلاقيّة مشتركة؟

يجمع الكثير من الفلاسفة المعاصرين على استحالة التوصّل إلى أخلاقيّة مشتركة في المجتمعات اللّيبراليّة، ويذهب بعضهم إلى اعتبار مثل هذا السؤال مجرّد مضيعة للوقت. والدوافع الأساسيّة إلى مثل هذا الموقف نلخّصها بالتالي:

أوّلًا: يجد المفكّرون المعاصرون أنّ المجتمعات المتطوّرة تتبع نظامًا خاصًّا يمكن أن نسمّيه «نظامًا تلقائيًّا»، مؤلّفًا من جملة قواعد للسلوك الفرديّ والجماعيّ. وهي قواعد لم يفرضها أحد ولا ينشدها أحد، بل تأتي طبيعيًّا وتؤمّن انسجامًا وفعّاليّة عندما نلتزم تطبيقها. وعلى سبيل المثال قواعد السوق التّجاريّة التي لم يصنعها في الأساس أحد، ويكفي المرءَ أن يتبعها حتّى يحقّق لنفسه فرص الرّبح المادّيّ. وبكلام آخر، برهن المجتمع العصريّ عن قدرته على قيادة نفسه بنفسه دونما وصيّ، كما برهن أنّ حرّيّته التي يتمتّع بها ليست مرادفة للفوضى. فكلّ إنسان يجد في المجتمع الدوافع والتعاليم التي تسمح له بالتّصرّف بطريقة مستقلّة مسؤولة، تؤهّله ليعيش بانسجام مع مواطنيه. وبالتالي، أمام مثل هذا النّظام

التلقائيّ الفعّال، تنتهي الحاجة إلى قواعد فرضيّة وقيم تعسّفية ستبدو، على أيّة حال، دخيلة على النظام التلقائيّ.

ثانيًا : يجب الإقرار بأنّ الإنسان كفرد قد أصبح المرجع الوحيد لكلّ قرار. وهذه قيمة إيجابيّة وديناميّة يجب عدم نقضها أو التركيز على نواحيها السلبيّة فقط. فهي تضع كلّ إنسان أمام مسؤوليّاته بمقتضى حرّيّة تصرّفه بنفسه وتدعوه إلى المزيد من الكفاءة ليفكّر ويقرّر بذاته. وهذا من شأنه أن يهدم تدريجيًّا قلّة المساواة الموروثة من التقاليد والعادات والأنظمة السياسيّة التي هيمنت في الماضي، فتتحسّن حقوق المرأة والعامل والطفل، كما تتطوّر شروط العيشة الحرّة الهانئة، ويصبح الإنسان قادرًا على تقرير حياته الخاصّة وسلوكه الشخصيّ والمعتقدات التي يريدها. وبالتالي يعود إلى الإنسان وحده واجب البحث عن سعادته وتحقيق تطلّعاته وأمانيه بحسب القواعد والمعايير التي يحدّدها لنفسه بسلطانه الذاتيّ.

ثالثًا : إن المجتمع المتطوّر قد تحرّر من هيمنات الدين والايديولوجيّات والفلسفات الرسميّة، ويبرهن بذلك عن العلاقة الوطيدة القائمة بين التحرّر من التسلّط، مهما كان لونه، وتحقيق الديموقراطيّة والتطوّر الاجتماعيّ والاقتصاديّ. فحالة العلمنة التي اختارها ذلك المجتمع قد أطلقت الطاقات الخلاّقة المبدعة في كافة الحقول، ووفّرت الأرضيّة الصالحة للّعبة الديموقراطيّة الحرّة التي تنعكس بدورها إيجابيًّا على المستويات العلميّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة.

رابعًا : إنّ المجتمعات التسلّطيّة المعاصرة تبيّن مدى تحكّم السلطات الرسميّة والدينيّة في القرار الأخلاقيّ الذي يطال مختلف تفاصيل الحياة اليوميّة، فارضة بذلك قيودًا وأطرًا تنظيميّة تشلّ المبادرة الحرّة وتقضي على حقّ الإنسان في التفكير والنقد والإبداع، وبالتالي على سعيه لتحقيق حرّيّته.

إنّ تلك الأخلاقيّة التسلّطيّة قد تبدو جذّابة في بعض الأحيان، ولكنّها جاذبيّة مزيّفة. فهي تظهر منطقيّة، طبيعيّة، واضحة ومفهومة من

الجميع. والسلطة المشترعة، التي تنسب إلى نفسها حقّ اشتراع القوانين، تفرض على الإنسان أجوبة جاهزة لأيّ سؤال أو مشكلة قد تواجهه. وفي عصر مثل عصرنا، يعاني من الأزمات على مستوى اليقين الميتافيزيقيّ والوجوديّ، تبدو تلك الأخلاقيّة التسلّطيّة ملجأً للإنسان الحائر الضائع، إذ يكفي اعتمادها ليصبح كلّ شيء واضحًا، لتجد الحياة معناها. ولكنّ ثمن اللجوء إلى ملجأ كهذا رخيص غال جدًّا، فالإنسان يتخلّى عن عقله وعن مسؤوليّاته، ويجيّر طاقاته بطاعة عمياء لسلطة توهمه أنّه على انسجام تامّ مع المسار الإنسانيّ.

زيادةً على ذلك، هنالك هوّة فاغرة بين مسار الحياة ومسار الأخلاقيّة التسلّطيّة. ففي حين أنّ الحياة تميل بحدّ ذاتها نحو التعدّديّة والتنوّع، نحو بنيتها الذاتيّة المستقلّة وتنظيمها الذاتيّ، ونحو تحقيق حرّيّتها، تتطلّب الأخلاقيّة التسلّطيّة، على نقيض ذلك، التكتّليّة وتماثل العادات والأنظمة.

كجواب عن السؤال الذي سبق لنا أن طرحناه في مستهلّ هذا الجزء من البحث، يمكننا القول إنّه لا يمكن، حتّى الساعة، تأسيس أخلاقيّة مشتركة، إن كان الأمر يتعلّق بقواعد أخلاقيّة. يدفعنا هذا الموقف الصعب إلى توجيه اهتمامنا بالأحرى إلى الإنسان كفرد، أي أن نخرج عن إطار المناقشة العامّة وأن نركّز جهدنا على لفت نظر الإنسان إلى حقائق من شأنها أن تنير طريقه في بحثه عن أخلاقيّة تضفي على حياته معنى وترشده في المناقشة.

١ - حاجة الضمير إلى تكوين مستمرّ

يتوجّب على الإنسان، بدون شكّ، أن يكون على اتّفاق مع فكر عصره وإرادته المحرّرة في بحثه عن حياة أخلاقيّة. ولكن عليه أن يعي، في الوقت نفسه، أنّ ضميره الأخلاقيّ يحتاج إلى تكوين مستمرّ، أو، بتعبير آخر، من الوهم الاعتقاد بأنّ استقلال الإنسان في المجال الأخلاقيّ أمر بديهيّ، فإنّه نتيجة تطوّر طويل يبدأ بقبول أخلاق ذات سلطة أو أخلاق

مجموعة معيّنة. فلا بدّ للإنسان أن يمتلك ركيزة أخلاقيّة يمكنه من خلالها تقييم سلوكه. بالطبع، يعني التكلّم على ركيزة أخلاقيّة جملة موانع ومحرّمات وعادات وقوانين لا بدّ منها لتنظيم كلّ حياة إنسانيّة. وهي مجموعة أمور يمكنها أن تشكّل خطرًا على حرّيّة الإنسان إن خضع لها بطاعة عمياء وتخلّى عن عقله. فالطاعة العمياء للموانع والعادات والقوانين، إلى ما هنالك، لا تقود إلى حياة أخلاقيّة حقيقيّة. لذلك يجب على الإنسان أن يضع تلك المجموعة - التي تؤلّف ركيزته الأخلاقيّة - موضع نقد وتقييم مستمرّين، انطلاقًا من سؤال جوهريّ: إلى أيّ مدى يمكن تلك المجموعة - إن أطاعها - أن تبني إنسانيّته وإنسانيّة غيره؟ فالمسألة مسألة خير جماعيّ تتموضع فيه المصلحة الشخصيّة. وخارج هذه القناعة، لن يكون استقلال الإنسان سوى هروبًا إلى الذاتيّة والشرود الفكريّ واغتراب الإنسان عن نفسه وعن مجتمعه. إنّ مثل هذه القناعة تعطي معنى ووجهة للاستقلال الفرديّ وتنمّي الضمير الأخلاقيّ في ظلّ الظروف والأوضاع والعلاقات الإنسانيّة التي يستحيل على المرء من دونها أن يحقّق إنسانيّته.

٢ - حاجة العودة إلى الينابيع

على الإنسان المعاصر أن يدرك أنّ الاستقلال الذي يتمتّع به، والذي هو شيء حسن في حدّ ذاته، قد تطوّر بشكل عشوائيّ دون تبصّر وحكمة يعطيانه وجهة ومعنى. ولهذا نجده غالبًا في حالة ضياع متفاقمة تحيده عن جوهره وتُفقده معناه. وإحدى ميزات هذا الاستقلال المحزنة هي نفي الأخلاقيّة الموروثة ونكران التقاليد والعادات الحميدة، وكأنّ نكران كلّ ذلك هو علامة الإنسان العصريّ.

كانط على حقّ عندما يشير إلى وجود صراع في الإنسان بين رغباته الطبيعيّة من جهة، وهي تدفعه إلى الخضوع بحرّيّة إلى كلّ التماسات الطبيعة - وهذه الرغبة تقود الإنسان في نهاية الأمر إلى إعطاء نفسه قانونها الخاصّ، ليعيش دون طاعة، وينهمك في إرضاء حاجاته الأنانيّة -، وبين

رغبته في طاعة الواجب من جهة أخرى ـ وهو الواجب الذي يدعوه إلى قبول الطاعة-بحكمة، إلى الاهتمام بغيره.

إنّنا ولا شكّ أمام لغز، أمام تناقض غريب يعيشه الإنسان: من ناحية، هو عاجز عن إعطاء نفسه قانونًا، ومن ناحية ثانية، هو يرفض كلّ قانون (أو ركيزة أخلاقيّة) يبدو وكأنّه يُفرض عليه. غير أنّه قانون لا بدّ منه للإنسان كما سبق ورأينا في النقطة الأولى. كيف نحلّ هذا التناقض؟

تكلّمنا في مكان سابق من بحثنا على أنّ العلاقة بين الإنسان المستقلّ والركيزة الأخلاقيّة يجب أن تكون علاقة حوار دائم، انطلاقًا من قناعة جوهريّة ترى في الأخلاق ضرورة لبنيان إنسانيّة شاملة. إنّ ذلك الحوار الديناميّ الحيّ لا بدّ أن يولّد في الإنسان نظامًا باطنيًّا (discipline intérieure)، يدعوه إلى طاعة حرّة، واعية، صادقة وكاملة لما يجده في تلك الركيزة من توجيهات تهدف إلى تأمين حياة إنسانيّة سعيدة. ولكنّها توجيهات توقظ في الإنسان مُثلًا عليا مطلقة، ما دام عاجزًا عن بلوغ ملء تلك الحياة.

لا يجوز أن يُفْهَمَ هذا النظام الباطنيّ «كاستقلال» للإنسان بحسب مفهوم كانط للكلمة، أو كقانون يعطيه الإنسانُ نفسه بحرّيّة. ليس الإنسان المعقول أو المثاليّ الذي يفرض نفسه على الإنسان التجريبيّ أو المحسوس، بل هي المثاليّة التي يكتشفها الإنسان في هذا الحوار كحقيقة مستقلّة عنه. فإنّ تلك المثاليّة بالذات هي القادرة على أن تحلّ التناقض الذي يعاني منه الإنسان ما دامت تدعوه إلى تحويل طاقاته نحو الغاية التي يتوق إلى بلوغها.

٣ - دور الدين البديهيّ في بناء حياة أخلاقيّة

يرى فايل وفلاسفة كثيرون غيره في قبول العدميّة موقفًا بطوليًّا يقرّ بحقيقة الواقع الإنسانيّ ويضع الإنسان أمام مسؤوليّاته لتوفير شروط حياة هانئة. ولكن ألا نجد في هذا الموقف نفيًا لفطرة دينيّة ترافق الإنسان منذ

نشأته؟ يدّعي فايل أنّ الأخلاق الطبيعيّة لم تكن يومًا في حاجة إلى إله مشترع، وأنّه يمكن تحقيقها عمليًا. ولكن ألا تقتل تلك الأخلاقيّة الطبيعيّة المجرّدة من البعد الدينيّ رجاء الإنسان في حياة كاملة لا يمكنه بلوغها مهما جدّ وكافح، بل يعيشها كوعد؟ ألا يبرهن حاضرنا عن تسلّط سياسة المصالح الضيّقة الخالية من أيّ هدف سامٍ يطال خير الإنسانيّة جمعاء؟

يبرهن تاريخ البشريّة أنّ الإنسان في سعي دؤوب متواصل ليعيش سعادة تبقى دومًا شاقّة التحقيق، إذ تظهر أمامه كأفق بعيد يتخطّى مجهوده ويصعب عليه فهمه بتمامه. وفي عمق حالة عدم الرضى هذه، يظهر الدين ـ أكان دينًا خاصًا أو جامعًا ـ، يقينًا إنسانيًّا بوجود قدرة روحيّة تفوق قدرة الإنسان المحدودة، وهي على علاقة وطيدة بحياته. فعن طريق علاقة صادقة ومستقيمة مع هذه القدرة الفائقة الطبيعة، يمكن الإنسان أن يجد خلاصه وسعادته الدائمة الحقيقيّة كوعد.

صحيح أنّ التاريخ يبيّن فترات هيمن فيها الدين وانتقص من حقّ الإنسان في التفكير والنقد والإبداع، ولكن هل يشكّل ذلك عذرًا لنفيه أو لتقليل دوره في حياة الإنسان؟ إنّ نظرة موضوعيّة معاصرة تبرهن عن إمكانيّة انسجام وتكامل بين الدين وحرّيّة الإنسان ومسؤوليّاته.

بالطبع، هنالك مَن يزدري الحياة الإنسانيّة والجسد ويرفض كلّ جديد باسم الدين، وهنالك مَن يعتبر، باسم الدين أيضًا، أنّ الحياة الإنسانيّة هي وقت اختبار فحسب. ولكن هنالك أولئك الذين يعتبرون الدين مصدر إلهام يساعد الإنسان في جهده لبناء إنسانيّته وإنسانيّة غيره. وهذا موقف لا يرى في الدين خطرًا يتهدّد حرّيّة الإنسان أو يحدّ من مسؤوليّاته، بل هو، على العكس، عامل ينمّي الحرّيّة ويحثّ الإنسان على الاضطلاع الكامل بمسؤوليّاته تجاه نفسه وتجاه غيره.

### ٤ - «الخطأ» المتأصّل في الإنسان يمنعه أن يكون مبدأ خلاصه

على الإنسان المعاصر أن يأخذ بعين الاعتبار ما ينعته علم الأخلاق

«بالخطأ» والدين «بالخطيئة»، وهو يطبع تصرّفاتنا وتفكيرنا. يقول الفيلسوف بول ريكور (Paul Ricoeur): «تأكيد الحرّيّة يعني أن يأخذ الإنسان على عاتقه أصل الشرّ». (Affirmer la liberté, c'est prendre sur soi l'origine du mal). وبكلام آخر، من الوهم أن نظنّ أنّ حرّيّتنا سالمة من كلّ وصمة، بل على العكس، أن نكون أحرارًا هو أن نعترف بعدم قدرتنا على القيام بالخير الذي نريده. وهذا إقرار يصل بنا إلى جذور تصرّفاتنا، لا لنعترف بضعف وعجز متأصّلين فينا فحسب، بل لنعترف أيضًا بتضامننا مع الشرّ. لذلك لا يسع الإنسان أن يضع قانونه الخاصّ لنفسه أو أن يدّعي قدرته على تحقيق إنسانيّته وإنسانيّة غيره بقدرته الذاتيّة ـ أي أن يكون مبدأ خلاصه الذاتيّ.

## الخاتمة

تتألّف بنية هذا البحث من أربعة أجزاء. في الجزء الأوّل، رافقنا بوجازة نشأة الدعوة إلى الاستقلال وتطوّرها منذ ظهورها في العالم اليونانيّ القديم حتّى التحوّل الرئيسيّ الذي أحدثه فكر كانط. أمّا في الجزء الثاني، فقد حاولنا أن نتعمّق في مفهوم هذا الفكر للاستقلال الأخلاقيّ، وفي ما حمله من جديد شكّل المنعطف الأهمّ في حياة المجتمعات الليبراليّة الأخلاقيّة التي أضفت على نفسها وجهًا أخلاقيًّا جديدًا يختلف تمام الاختلاف عن ماضيها. فكان لا بدّ لنا أن نطرح السؤال في الجزء الثالث حول موقع الأخلاقيّة في أيّامنا، بعد ذلك التحوّل، وحاولنا البحث عن جواب عن طريق التعرّض لأريك فايل. فوجدنا أنّ وضع الأخلاقيّة الراهن يتلخّص بالمناقشة بسبب كثرة النماذج الأخلاقيّة المطروحة. ثمّ حاولنا في الجزء الرابع والأخير أن نجيب عن سؤال يتعلّق بإمكانيّة بنيان أخلاقيّة مشتركة تأتي كثمرة للمناقشة. فكان الجواب سلبيًّا، وذلك لعدّة أسباب لخّصناها بأربعة ونقولها هنا بجملتين: أوّلًا، القناعة بعدم الحاجة إلى أخلاقيّة مشتركة في مجتمع حرّ، وثانيًا، الإيمان باستقلال الإنسان، فإنّه يجعل من البحث عن أخلاقيّة مشتركة مجرّد مضيعة للوقت. وفي ضوء

هذه النتيجة، وجّهنا اهتمامنا إلى الإنسان لنبيّن له باختصار بعض الحقائق التي من شأنها أن تنير طريقه في بحثه عن أخلاقيّة تضفي معنى على حياته في وقت أصبح فيه هو المسؤول الأوّل والأخير عن اختيار نمطيا.

فالتبعيّة الأخلاقيّة المبنيّة على قوانين وعادات وأوامر ونواهي، لا تتبدّل ولا يُمسّ بها ولا تُنتهك، قد ولّت إلى غير رجعة. ولكن إن كان على الإنسان أن يضع لنفسه قواعد ومبادئ، فذلك لا يكون عن طريق القرارات المزاجيّة أو الارتجاليّة، بل بواسطة حوار عقلانيّ وجدّي ومسؤول مع ركيزة أخلاقيّة لا بدّ منها لتنوير ضميره، وانطلاقًا من نظرة تتعدّى المصلحة الأنانيّة وترى في تحقيق الإنسانيّة الشاملة هدف كلّ أخلاقيّة، وبالتالي سعادة الإنسان الحقيقيّة.

هل يكفي هذا الاقتراح؟ الجواب هو لا، لأنّه يترك الباب مفتوحًا أمام إحدى مخاطر عصرنا الأساسيّة، ألا وهي الإيمان بقدرة العقل البشريّ وحده على تحقيق الإنسانيّة. فالحوار مع الركيزة الأخلاقيّة في غياب البعد الميتافيزيقيّ، قد يؤدّي إلى إضفاء صفة المطلق على استقلال الإنسان[١٢]. ولكنّنا رأينا في سياق بحثنا أنّ الإنسان، لأمور خارجة عن

(١٢) لا بدّ إذًا من الاعتراف بوجود قيمة ميتافيزيقيّة للأخلاق الميتافيزيقيّة كيقين عقلانيّ بوجود حقيقة تفوق عالم المحسوسات.
إنّ الحقيقة الأخلاقيّة في خلوصها الأصليّ، مهما تكاثرت حولها طروحات العقل البشريّ، تبقى غامضة، لا يمكن إدراكها. فهي كباقي الحقائق الإنسانيّة، كالعدالة والحقيقة والحرّيّة، يختبر الإنسان حيالها موقفًا مزدوجًا: من جهة حاجته وتوقه إليها، ومن جهة ثانية عجزه عن إدراكها وعيشها بالتمام. ولكن هذا يبرهن أيضًا أنّ الإنسان نفسه ـ كرغبة لا يمكن إرضاؤها ـ قد خُلق للانهاية. هل نقصد من خلال قولنا هذا الدّعوة إلى تحجيم دور العقل البشريّ؟ جوابنا هو: لا بلا شكّ. فعلى خلاف مَن يعتقد أنّ الإيمان بقدرة روحيّة فائقة يعني التبعيّة لأخلاقيّة مبنيّة على وصايا وأوامر ونواهٍ تُفهم كتعبير لتلك القدرة الفائقة، نعتقد نحن بأنّ الإيمان بلانهاية الإنسان يشكّل دعوة إلى هذا الإنسان ليقرّر أخلاقيّته الذاتيّة، ولكن بوعيه المسبق أنّ توقه إلى الحرّيّة والاستقلال لا يتعلّق بحرّيّة واستقلال البشريّة جمعاء فحسب، بل هو ينبع من علّة وجوده ولن يتمّ إلاّ بها. وبالتالي لا بدّ للإنسان من نظرة صحيحة إلى علّة الوجود هذه، كإرادة قدّوسة لا تريد له سوى تحقيق إنسانيّته الكاملة.

إرادته، لا يسعه الادّعاء أنّه قادر على تحقيق إنسانيّته، أو، بكلام آخر، عجزه على أن يكون مبدأ خلاصه الذاتيّ. وإلاّ كيف نبرّر العنف في المجتمعات الليبراليّة والحروب وقلّة العدالة التي تسبّبها سياسات محلّيّة ودوليّة تتصارع على توسيع نفوذها وعلى الربح المادّيّ؟ وكيف يمكننا أن نبرّر الأنانيّة والولع بالذات الذي لا يمكن كبحه في المجتمعات الاستهلاكيّة التي يتحوّل الإنسان فيها إلى ضحيّة التقنيّة، لما تعرضه عليه من منتوجات مختلفة تقرّر نمط حياته؟ ألا يمكننا القول إنّ إنسان عصرنا هو الخطر الأوّل والأشدّ الذي يتهدّد الإنسان؟ وبالتالي، ألا يمكننا التأكيد أنّ تحقيق الإنسانيّة الشاملة سيبقى مجرّد وهم، ما دام الإنسان يعتبر نفسه قادرًا على إنجازها بنفسه؟

## مراجع البحث


Franz Bockle, *Fundamental Moral Theology*, Translated by N.D. Smith, Gill and Macmillan, USA, 1980.

*Encyclopaedia Universalis*, article sur «l'autonomie», volume 2, Paris, 1968.

Kant, *Critique de la raison pratique*, Gallimard, Paris, 1985.

Kant, *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, traduit par V. Delbos, Vrin, Paris 1980.

F. Marty, «Loi et action dans la morale de Kant», *Recherches de Sciences Religieuses*, Tome 70, Janvier-Mars 1982, Numéro 1.

M. Neusch, *Les chrétiens et leur vision de l'homme*, Desclée, Paris, 1985.

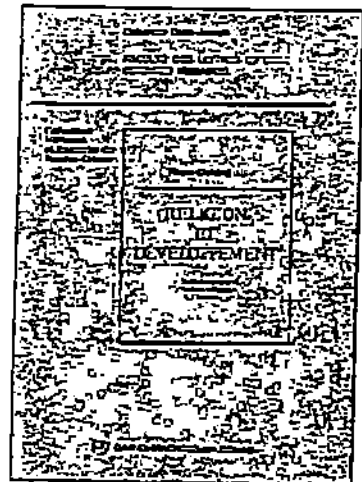
Paul Valadier, *Des repères pour agir*, Desclée de Brouwer/Bellarmin, Paris, 1977.

Eric Weil, *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, Paris, 1982.











يصدر قريبًا: لويس شيخو، تاريخ فنّ الطباعة في المشرق.

# خواطر في السعادة

## الأب بيار تيار ده شاردان اليسوعيّ

## نقلها إلى العربيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (*)

هذه الصفحات، «خواطر في السعادة»، هي محاضرة ألقاها العالِم والفيلسوف تيار ده شاردان في بكين (الصين) في ٢٨ كانون الأوّل ١٩٤٣. إنّها، من ناحية، تُنشر للمرّة الأولى باللغة العربيّة، فيستطيع القارئ العربيّ أن يطّلع على بعض ما كتبه الأب تيار، وتضاف بذلك إلى خزانة النصوص المترجمة وثيقةٌ جديدة ليست كغيرها من الوثائق. ومن ناحية ثانية، تعدُّ هذه المحاضرة من النصوص الفنيّة، الروحيّة والمادّيّة معًا، التي تلخّص إلى حدّ ما فكر تيار ده شاردان، وذلك من زاوية روحيّة إنسانيّة مهمّة، ألا وهي موضوع السعادة. فمهارة ده شاردان أنّه عالج هذه، لا من وجهة نظر أخلاقيّة أو نفسيّة فحسب، بل ربطها بأطروحته الأساسيّة الفلسفيّة والعلميّة: تتحقّق السعادة في تطوّر الإنسان وفي ارتقائه إلى الله. فالتطوّر يصدر عن الله ويعود إليه بالمسيح فيكتمل فيه. والإنسان السعيد هو مَنْ قَبِلَ أن يسير في حركة التطوّر المادّيّة والروحيّة ليكتمل في الله.

المترجم

---

(*) رئيس تحرير المشرق. مصدر هذه الصفحات بالفرنسيّة:
Pierre Teilhard de Chardin, *Sur le Bonheur*, Editions du Seuil, Paris, 1966.

إنّ الكائنات المركّبة الأكثر حقارةً في عالم المادّة الحيّة تنتقل إلى الجهة التي تمدّها أكثر من غيرها بالسعادة، شأنها شأن كلّ الأجسام التي تخضع لقوانين الجاذبيّة الكونيّة في عالم المادّة الآليّة.

لذا فالحديث عن السعادة ربّما كان من أسهل المهمّات التي يضطلع بها محاضرٌ في الموضوع. وبما أنّه حيٌّ يتحدّث إلى أحياء، فهو واثق بأنّه يخاطب مجموعة من أصحاب الفطنة والنضج. إلاّ أنّ المهمّة التي سأقوم بها أمامكم اليوم هي، بالاستناد إلى الخبرة، كثيرة الدقّة والتعقيد.

فالإنسان، شأنه شأن الكائنات الحيّة، يرغب حقيقةً في أن يكون سعيدًا. إلاّ أنّ هذا المطلب الأساسيّ يتّخذ عنده شكلًا معقّدًا وجديدًا. فالإنسان في الواقع هو كباقي الكائنات في ما يخصّ شعوره وإحساساته، إلاّ أنّ «الأنسنة» (hominisation) جعلت منه الحيّ المفكّر والناقد. وموهبة التفكير تتضمّن خاصّتين هائلتين، أعني إدراك الممكن وإدراك المستقبل. إنّها قدرة مزدوجة أدّى ظهورها إلى إحداث البلبلة والتبدّد في ارتقاء الحياة التي كانت حتّى ذاك الوقت شديدة التناسق والصفاء. يتّحد إدراك الممكن بإدراك المستقبل فيجعلا مخاوفنا، وكذلك آمالنا، تتكثّف وتتوزّع في كلّ الأنحاء. فحيث يتقدّم الحيوان من دون صعوبة وبخطى أكيدة نحو ما يرضيه ويشبعه، يرى الإنسان، في الموضع عينه وعند كلّ خطوة وفي كلّ صوب، مشكلةً لم يزل يفتّش، منذ أن أصبح إنسانًا، عن حلٍّ نهائيّ وشاملٍ لها، من دون نتيجة تُذكر.

كان الأقدمون يتحدّثون عن «الحياة الطوباويّة». فما هي السعادة؟

تتوالى في هذا الموضوع الكتب والأبحاث والاختبارات الفرديّة والجماعيّة، بوجه مؤثّر منذ أجيال، من دون أن يتوصّل الناس إلى الإجماع. وفي نهاية الأمر، فنتيجة النقاش العمليّة في نظر الكثيرين منّا تقضي بأنّه من العبث متابعة التفتيش. إمّا أنّ لا حلّ للمشكلة، والنتيجة أنّ لا سعادة حقيقيّة في هذا العالم، وإمّا أنّ للمشكلة حلولًا جزئيّة لا نهاية لها، وبالتالي تبقى المشكلة مُبهمة. فربّما تكون السعادة مجرّد قضيّة

تخمين شخصيّة: فالواحد يحبّ النبيذ والمآكل الطيّبة، والآخر يفضّل السيّارات والشّعر أو أعمال الخير والمَبَرَّة. «فلكلٍّ واحد ذوقه، ولكلّ واحدٍ حظّه»: هذا ما سمعتموه كثيرًا دون شكّ، وهذا ما قد تفكّرون فيه أيضًا بعض الشيء.

أمّا ما أبتغيه الآن فهو أن أواجه مباشرة هذا التشكيك النسبيّ، وفي النهاية التشاؤميّ، وهو أمر معاصر، فأبيّن لكم أنّ حظّ السعادة العامّ لا يشوبه الالتباس على ما يُقال عادةً، شريطة أن نستند في بحثنا إلى دروس العلم والبيولوجيا ونقصر مهمّتنا على تحديد الفرح الحقيقيّ.

وبما أنّي لا أستطيع، ويا للأسف، أن أمنحكم السعادة، فلعلّني أقدر على الأقلّ أن أساعدكم في العثور عليها!

إنّ هذا العرض يتضمّن جزءين:

في الجزء الأوّل، وطابعه نظريّ، سوف نحاول معًا تحديد الطريق الأفضل المؤدّي إلى السعادة البشريّة.

في الجزء الثاني، وهو في شكل خاتمة، سنتساءل كيف نوفّق بين حياتنا أفرادًا، والمحاور العامّة التي تُفضي إلى السعادة.

## أوّلًا: المحاور النظريّة في السعادة

### أ. في أساس المشكلة: ثلاثة مواقف مختلفة إزاء الحياة

من الضروريّ في بداية الأمر أن نقوم بجولة تفقّديّة، أي أن نميّز بين ثلاثة مواقف مبدئيّة، أساسيّة، يعتمدها البشر في الواقع إزاء الحياة. وذلك أمر لازم لنفهم على وجه أفضل كيف يتمّ طرح مشكلة السعادة ولماذا نقف أمامها متردّدين حائرين.

سننطلق مستندين إلى القياس. لنتخيّل مجموعة من السيّاح قصدوا أن يتسلّقوا قمّة منيعة، ولننظر إلى تلك الجماعة بعد ساعات من رحيلها.

فبعضهم ندموا على مغادرتهم الفندق، إذ إنّ التعب والمخاطر تبدو لهم غير متناسبة مع الفائدة التي ستُجنى من النجاح. هؤلاء قرّروا أن يعودوا من حيث أتوا.

وبعضهم الآخر لم يندموا لأنّهم أتوا. فالشمس تتلألأ والمشهد جميل. إلاّ أنّه لِمَ الصعود إلى أعلى؟ أليس من الأفضل الاستمتاع بالجبل حيث وصلوا، في المرج الأخضر أو في قلب الغابة؟ لذا فهم يفترشون العشب أو يستكشفون الجوار، بانتظار ساعةِ الطعام.

والبقيّة الباقية، أي المتسلّقون الحقيقيّون، لا يبعدون أنظارهم عن القمم التي أقسموا أن يصلوا إليها، فيتابعوا التقدّم.

مواقف ثلاثة: المُتعبون، ومحبّو العيش الرغد، والمتقدون حماسةً.

إنّها ثلاث فئات من البشر نحملها بذورًا في ذواتنا، في صميم ذواتنا، وقد توزّعت البشريّة عليها منذ زمن بعيد.

١ - متعبون (أو متشائمون)، أوّلًا

في نظر الفئة الأولى هذه من البشر، الوجود هو خطأٌ من الأخطاء أو أمرٌ فاشل من الأمور الفاشلة. فالقضيّة أشبه بورطة، ويجب بالتالي الانسحاب من اللعبة بأفضل طريقة ممكنة. وهذا الموقف، عندما يصبح موقفًا متطرّفًا وعقيدة علميّة نظاميّة، يؤدّي بنا إلى الحكمة الهندوسيّة، التي ترى في الكون وهمًا وقيدًا، وإلى تشاؤم من نوع تشاؤم الفيلسوف شوبنهاور. إلاّ أنّ هذا الموقف يظهر أيضًا ويعلن عن نفسه وتحت أشكال مختلفة وشائعة، في مجموعة من الأحكام العمليّة التي تعرفونها جيّدًا: «فما الفائدة من السعي...؟ ولماذا لا يُترك المتوحّشون لوحشيّتهم، والجهلة لجهلهم؟ ولماذا العِلم ولماذا الماكينة - الآلة؟ أليس الأفضل أن يكون الواحد ممدّدًا من أن يكون واقفًا، وأن يكون ميتًا من أن يكون نائمًا؟...» فهذا كلّه يعني، أقلّه بصورة ضمنيّة، أنّه من الأفضل أن يكون الواحد «أقلّ»، لا أن يكون «أكثر»، وأنّ الأفضل هو ألاّ يكون شيئًا على الإطلاق.

٢ - محبّو العيش الرغد (أو المستمتعون بالحياة)، ثانيًا

في نظر الفئة الثانية هذه من البشر، لا شكّ أنّه من الأفضل أن نكون من ألاّ نكون. إلاّ أنّ فعل «كان»، ولننتبه إلى ذلك، له معنى محدّد في هذا الإطار. فأن نكون ونحيا، في نظر أتباع هذه المدرسة، لا يكون معناه العمل، بل إشباع النفس من اللحظة الحاضرة. فالحكمة، في رأي هؤلاء، تكمن في الاستمتاع الحريص بكلّ لحظة وبكلّ شيء، من دون فقدان أيّ ذرّة منه، وخصوصًا من دون الإهتمام بتبديل النيّة والعزم. فبعد أن يكون محبّو العيش قد شبعوا، تراهم يتمرّغون في العشب ويزيلون خَدَر سيقانهم ويتنقلون من مشهد إلى آخر، وبذلك لا يتردّدون في النزول إلى أسفل. أمّا في ما يختصّ بالمستقبل، فلا يخاطرون به ولا في سبيله، إلاّ إذا تسمّموا من جرّاء الاستمتاع بالخطر نفسه أو من جرّاء الإفراط في الترف، أبهدف تذوّق رعشة التجرّؤ كان ذلك أو بهدف الشعور بقشعريرة الخوف. هكذا نتصوّر، في شكل مبسّط، مذهب الهيدونيّة الوثنيّ كما أفرزته مدرسة أبيقور. تلك كانت، على كلّ حال، في إطار الحلقات الأدبيّة منذ أمد قصير، نزعة بول موران أو مونترلان، أو نظرة أندريه جيد (في كتابه المآكل الأرضيّة)، الذي كان مَثَل حياته الأعلى الشربُ من دون إرواء العطش، وذلك بهدف زيادة العطش، لا بنيّة استعادة القوى، بل بهدف البقاء على استعداد للانحناء، بنهمٍ متزايد، على كلّ ينبوعٍ جديد.

٣ - والمتقدون حماسةً، أخيرًا

في نظر هؤلاء، وهم يؤلّفون المجموعة الثالثة، الحياة صعود واكتشاف. والأفضل ليس في أن نكون من ألاّ نكون، بل إنّه من الممكن دومًا والمستحسن أن نصبح «أكثر». ففي نظر أولئك الفاتحين، عاشقي المغامرات، الكائن هو كائن لا ينضب، لا على طريقة أندريه جيد، كأنّه جوهرة متعدّدة الوجوه يُستطاع تقليبها من دون تعب، بل لأنّه مركز حرارة ونور ومن المستطاع الاقتراب منه أكثر فأكثر. فمن الممكن التهكّم على أولئك الناس ونعتهم بالبسطاء واعتبارهم من المزعجين. إلاّ أنّه من الواضح

أنّ أولئك هم الذين صنعونا، وأنّ أرض الغد سوف تخرج من ضلوعهم.

إنّها ثلاثة مواقف تجاه الحياة، كما قلتُ سابقًا وأكّدته. ثلاثة مواقف أساسيّة: تشاؤم وعودة إلى الماضي، الاستمتاع بالوقت الحاضر، الوثوب إلى المستقبل. هذا ما يضعنا، بصورة حتميّة وتلقائيّة، في صُلب موضوعنا وإزاء ثلاثة أشكال من السعادة.

أ) النوع الأوّل هو السعادة في الطمأنينة. لا للمتاعب، لا للمخاطر ولا للجهد. فلنقلّل من الاتّصالات، ولنقتصد في حاجاتنا، ولنقسّ قلوبنا، ولننغلق على نفوسنا. الإنسان السعيد هو مَن قلّ تفكيره واقتصد في رغباته وإحساساته.

ب) السعادة في اللذّة، ثانيًا. إنّها سعادة لامتحرّكة، أو قُلْ سعادة تتجدّد باستمرار. فغاية الحياة هنا ليست في العمل أو في الخَلْق، بل في الانتفاع. إنّه مبدأ بذل الجهد الأدنى، أو مبدأ الجهد الضروريّ فقط، للانتقال من كأس إلى أُخرى ومن شراب إلى شراب. فوصفة الحصول على السعادة تقضي بالتمدّد إلى أبعد حدّ ممكن، مثل تمدّد الورقة تحت أشعّة الشمس، وبتغيير الموقع في كلّ لحظة للوصول إلى الإحساس الأعمق. والإنسان السعيد هو الذي عرف كيف يتذوّق، على وجه أكمل، اللحظة الحاضرة.

ج) السعادة في النموّ، أخيرًا. من المنظور الثالث هذا، لا وجود للسعادة، ولا قيمة لها، بذاتها، كما لو كانت شيئًا يمكن متابعته وإدراكه بذاته. فالسعادة هنا ليست إلاّ الإشارة والأثر والمكافأة بالنسبة إلى الفعل الذي تمّ توجيهه على نحوٍ سليم. «إنّها من مشتقّات الجهد»، على ما قال أ. هُكْسْلِي. لذلك لا يكفي التجدّد كيفما كان، على نحو ما توحي به الهيدونيّة المعاصرة، ليكون الإنسان سعيدًا. فالتغير لا يُنتج السعادة على الإطلاق، إلاّ إذا تحقّق إبّان الصعود. فالإنسان السعيد هو ذلك الذي يجد الفرح بوجه حتميّ، وبالمزيد، من دون السعي المباشر للسعادة، بل في فعل السعي للكمال وفي فعل تحقيق الذات بالاتّجاه نحو الأمام.

السعادة في الطمأنينة، السعادة في اللذّة، والسعادة في النموّ.

وبين هذه الدرجات الثلاث، تتردّد الحياة، على مستوى الإنسان، وتوزّع تيّارها تحت أنظارنا.

وإذا ما أردنا تعليل اختيارنا، أليس هناك من علّة حقًّا، كما نردّد دومًا، سوى ما يفضّله ذوقنا وطبعنا الفرديّ؟ أو هل نستطيع أن نجد، في مكان ما، سببًا لا جدال فيه نظرًا إلى موضوعيّته، يقضي بالحكم أنّ واحدةً من الطرق الثلاث هي الأفضل على الإطلاق، وهي بالتالي الوحيدة التي تقدر أن تسعدنا في الحقيقة؟

## ب - جواب الوقائع

### ١ - الحلّ العامّ: نحو الوعي الأشمل

إنّي شديد الاقتناع، في ما يختصّ بي، بأنّ ذلك المقياس الموضوعيّ والذي لا جدال فيه، هو موجود، وهو ليس بالسرّيّ ولا بالمستور، بل هو ظاهر للعيان. لكي نراه، يكفينا أن ننظر إلى الطبيعة التي هي حولنا، في ضوء اكتشافات الفيزياء والبيولوجيا الأخيرة، أي في ضوء الأفكار الجديدة حول ظاهرة النشوء العظمى. فلا أحد، كما تعلمون، يشكّ اليوم في هذه المعطيات لأسباب وجيهة. الواقع أنّ الكون ليس ثابتًا «من الوجهة الكينونيّة»، بل هو يتحرّك، منذ البدء، في باطنِ كتلته التامّة، تبعًا لتيّارين عظيمين مضادَّين: الأوّل يجرّ المادّة نحو حالات من التفتّت القَصيّ، والآخر يؤدّي إلى بناء وحدات عضويّة تكوّن نماذجها العليا، وهي معقّدة من الوجهة الفَلَكيّة، ما نسمّيه اليوم «العالم الحيّ».

وبناء على ذلك، فلننظُر بوجه أدقّ إلى ثاني هذين التيّارين، أي إلى تيّار الحياة، ونحن ننتمي إليه. فخلال قرن ونيِّف من الزمن، قام نقاش بين العلماء، وقد قبلوا بواقع النشوء البيولوجيّ، لمعرفة ما إذا كانت الحركة التي تدفعنا هي نوع من الزوبعة الدائريّة المقفلة، أم إنّها تُشابِهُ انسياقًا

محدّدًا يقود الجزء الحيّ من العالم نحو حالةٍ متقدّمة محدّدة. ويبدو اليوم أنّ الثاني من الافتراضين هو الذي لاقى شبه إجماع، لكونه يعبّر عن الواقع بوجه أكيد. فالحياة لا تتعقّد من دون توانين، كما لو أنّها متروكة للمصادفة. إلاّ أنّنا إذا نظرنا إلى الحياة في كلّيّتها، وكذلك في تفاصيل الكائنات المركّبة، وجدنا أنّها تتطوّر تطوّرًا منهجيًا وحتميًّا نحو حالات من الوعي ترتقي ارتقاء مستمرًا. وهكذا فظهورُ الإنسانِ النهائيُّ الحديثُ العهد، على الأرض، ليس إلاّ النتيجة النظاميّة والمنطقيّة لتطوّرٍ ارتسمت خطوطه مع نشأة كوكبنا.

ومن الوجهة التاريخيّة، فإنّ الحياة (أي الكون عينه في الواقع، حين ننظر إليه في جزئه الأكثر حركة) هي ارتقاء وعيٍ. ألا ترون هنا نورًا نتيجة طرحنا المباشرة على موقفنا وسلوكنا الباطنيّين؟

تتحدّث بإسهاب، كما قلت منذ لحظة، عن أفضل موقفٍ نتّخذه حيال حياتنا. إلاّ أنّنا، في هذا الحديث، ألا نشابه مسافرًا يقلّه قطار سريع بين باريس ومرسيليا، فيتساءل: ألم يكن من الأفضل له أن يرحل إلى الشمال أو إلى الجنوب؟ مع ذلك، نتناقش: فما الفائدة في ذلك، بما أنّ القرار قد اتُّخذ بمعزلٍ عنّا، وبما أنّنا ركبنا القطار. فمنذ أكثر من أربعمائة مليون سنة على أرضنا (من الأصحّ، أن يُقال: منذ البداية، في الكون)، ترتقي كتلة الكائنات العظيمة، ونحن منها، الرقيّ الأكيد العنيد نحو المزيد من الحرّيّة والإحساس والرؤية الباطنيّة. ونحن لا نزال نتساءل: إلى أين يجب أن نرحل؟...

في الحقيقة، تتبدّد ظلال القضايا الباطلة في ضوء القوانين الكونيّة الكبرى. تحت طائلة التناقض مع الطبيعة (أي تحت طائلة نقض كلّ ما نحن وكلّ ما كوّنّا)، يلزمنا، كلّ واحد باسم الجميع، اعتماد الاختيار الأوّليّ المتأصّل في العالم، ونحن منه العناصر المُفكِّرة. فالتراجع لنتقض كيانًا، والتوقّف وعدم التقدّم للاستمتاع، هما حركتان نسعى بوساطتهما لأن نقود السفينة في مواجهة التيّار الكونيّ. إنّهما حركتان من

المستحيلات السخيفة.

وهكذا، تصبح الطُرُق على يسارنا وعلى يميننا موصدة والطريق التي هي أمامنا تبقى وحدها مفتوحة.

الجواب الوحيد، من الوجهة العلميّة الموضوعيّة، الذي نستطيع صياغته حيال نداءات الحياة، هو مسيرة التقدّم. وبالتالي، من الوجهة العلميّة الموضوعيّة فإنّ السعادة الحقيقيّة الوحيدة هي ما سمّيناه سعادة النموّ أو سعادة الحركة.

هل نريد أن نكون سعداء مثل العالم ومعه؟ فلنترك المتعبين والمتشائمين يتزلقون إلى الوراء. ولنترك محبّي العيش الرغد يتمدّدون التمدّد البورجوازيّ على المنحدر. ولننضمّ، من دون تردّد، إلى مجموعة الذين يريدون المخاطرة بصعودهم حتّى القمّة الأخيرة. وإلى الأمام...

إلّا أنّ كلّ شيء لا يصل إلى تمامه في اختيار الصعود. يبقى أيضًا ألاّ نُخطِئ في اختيار الطريق. حسن أن نقوم ونقف لنرحل. ولكن، ما هو الطريق الجيّد للوصول بابتهاج إلى القمّة؟ ففي هذا السياق، ولكي نبقى على أرضٍ صلبة، لنراقب خطوات الطبيعة، ولنطرح السؤال على علوم الحياة.

٢ – الحلّ التفصيلي: أزمة الشخصنة (personnalisation) الثلاثة

إنّ الحياة، كما قُلت آنفًا، ترتقي في العالم نحو المزيد من الوعي وبالتالي نحو المزيد المستديم من التعقيد، كما لو أنّ تعقُّد الأجسام المتعاظم غايته جعل صميم كيانها أكثر عمقًا. إلاّ أنّه كيف تتحقّق، في الواقع وفي التفاصيل، تلك المسيرة نحو الوحدة الكاملة؟

ولكي نلازم الوضوح والسهولة، نتوقّف على حدود الإنسان – الإنسان المرتقي نفسيًّا على غيره والذي نعرفه المعرفة الجيّدة بين الأحياء كلّهم.

ففي هذا الإطار، يتبيّن لنا ثلاث مراحل، أي ثلاث خطى أو ثلاث حركات متتابعة متلازمة في سياق توحّدنا الباطنيّ، أي تحقّقنا الشخصيّ. فعلى الإنسان، كي يكون كاملًا بذاته وحيًّا: أ) أن يتمحور على ذاته، ب) وأن يجعل ذاته تتمحور على «الآخر»، ج) وأن يمحور ذاته بقوّة على مَن هو أعظم منه.

فلنحدّد الحركات الثلاث هذه الدافعة إلى الأمام ولنشرحها الواحدة بعد الأخرى، والتي يجب أن يقابلها (بما أنّ السعادة، كما قرّرنا ذلك، هي نتيجة النموّ) بالضرورة ثلاثة أشكال من السعادة - المحقّقة.

أ - التمحور، أوّلًا. لا يصبح الإنسان إنسانًا، إن لم يتثقّف، لا بدنيًّا فقط، بل فكريًّا وأخلاقيًّا. ولا يتثقّف حتّى سنّ العشرين فقط!... فلكي نحقّق ذواتنا، علينا أن نسعى طوال الحياة لتنظيمها، أي إلى شحن أفكارنا وعواطفنا وسلوكنا بمزيد من النظام والوحدة. هذا هو كلّ برنامج (وكذلك كلّ جهد) الحياة الباطنيّة وأهمّيتها، مع ما يتبع ذلك من انحراف نحو الأمور الأكثر روحيّة، والمتزايدة في التعالي... وكلّ واحد منّا، على مرّ هذه الحقبة الأولى، مدعوّ إلى الاستدراك وإلى استرجاع غناء الحياة الشامل لمنفعته الخاصّة. أن نكون يعني أن نصنع أنفسنا وأن ندركها أوّلًا.

ب - تمحور الذات على الآخر، ثانيًا. إنّ التجربة أو الوهم البدائيّ الذي يتربّص بالذات، المنكّرة التي يحتضنها كلّ واحد في عمق نفسه يكون في تخيّل الذات أنّها، إذا أرادت أن تنمو، فمن الأفضل لها أن تنعزل على نفسها وأن تحقّق كمالها بمفردها، وأن تنقطع عن الآخرين أو أن تكون المرجع في كلّ شيء. الواقع أنّه لا يقطن الأرض إنسان بمفرده، بل يسكن الأرض كتلة كبيرة من الناس، في وقت واحد. هذا الواقع هو من البديهيّات، إلاّ أنّه إذا ربطناه بالأبعاد الفيزيائيّة العامّة، يكون مهمًّا جدًّا، إذ يعني أنّ كلّ إنسان، مهما كانت الكائنات العاقلة فرديّة ومستقلّة بطبعها، لا يمثّل إلاّ ذرّةً، أو إذا أردتم، جُزَيْئًا كبيرًا إلى جانب جُزَيْئات

مشابهة، تكوّن نظامًا جسمانيًا محدّدًا، لا نستطيع الإفلات منه. فالإنسان، من الوجهة الجسميّة والبيولوجيّة، وككلّ موجود في الطبيعة، هو متعدّد في الأساس. إنّنا هنا أمام «ظاهرة الكُتلة»، وهذا يعني، في مقاربة أولى، أنّنا لا نستطيع الوصول إلى أقصى الذات من دون الخروج من ذواتنا في اتّحادنا بالآخرين، بطريقة ننمّي معها بواسطة ذلك الاتّحاد المزيد من الوعي، تبعًا لشريعة التعقّد العظمى. في هذا كلّه يتأصّل الإلحاح الشديد ومعنى الحبّ العميق، في أشكاله كافّة، فيدفعنا إلى ربط محورنا الفرديّ بمحاور أخرى مختارة مميّزة، ذلك الحبّ الذي مهمّته وسحره الأساسيّان أن يكتمل الإنسان في الآخر.

ج - التمحور الأشمل، أخيرًا. من الضروريّ أن نفهم هذا الموضوع حتّى ولو لم يكن الأمر سهلًا. فلكي نحقّق ذواتنا، علينا أن نجتهد في توسيع قاعدة كياننا، أي أن نضمّ إلى ذاتنا شيئًا «من الآخر». فبعد حصول عدد محدود من التأثيرات المميّزة، تأخذ هذه الحركة في التوسّع دون توقّف، فتمتصّنا بوجه طوعيّ، جزءًا بعد جزء، مع توسّع دائرة الشعاع بطريقة متزايدة. هذا ما هو بيّنٌ في عالمنا اليوم بشكل خاصّ. ويبدو أنّ الإنسان، منذ البدء، كان مدركًا الإدراك المبهم أنّه ينتمي إلى إنسانيّة واحدة عظمى. إلاّ أنّ هذا المعنى الاجتماعيّ الغامض لم يصل إلى مدلوله الواقعيّ والكامل إلاّ مع أجيالنا الحديثة. ففي الألفيّات العشرة الأخيرة (وهي حقبة تسارعت فيها الحضارة بشكل مفاجئ) استسلم البشر، من دون تفكير يُذكر، إلى القوى المتعدّدة التي قاربت بينهم والتي أظهرت أنّها متأصّلة أكثر من الحروب. وهكذا أخذت أعيننا تتفتّح وباشرنا رؤية أمرين: الأوّل هو أنّنا، في هذا القالب الضيّق والمحدود الذي يمثّله سطح الأرض المغلق، لم نعد نكوّن سوى جسم واحد تحت ضغط التكاثر السكّانيّ ونشاط العلاقات الاقتصاديّة الآخِذة في التعدُّد. والأمر الثاني هو أنّ أفكارنا تزداد نزعة إلى الاشتغال وكأنّها خلايا في دماغ واحد، بعد أن توحّد، بصورة تدريجيّة، نظام الصناعة والعلوم. وماذا نقول أيضًا سوى أنّنا، بما أنّ التحوّل يتابع مجراه الطبيعيّ، نستطيع أن نترقّب الزمن الذي

نيه يقدر كلّ البشر معًا أن يعرفوا ماهيّة الرغبة في الشيء عينه وتوقّعه ومحبّته في الوقت نفسه وكأنّهم أصحاب قلب واحد...

إنّ بشريّة الغد، قد تكون «بشريّة متفوّقة» في وعيها وفي قدرتها وفي وحدة كلمتها، هي في طور الولادة من أحشاء المستقبل لتأخذ شكلًا أمام أعيننا. وفي الوقت عينه، يولد الشعور في صميم ذواتنا بأنّه لا يكفي، لكي نحقّق ذواتنا بالكامل، أن نُشرك وجودنا بوجود عشرة أشخاص ننتقيهم من بين الآلاف الذين يحيطون بنا، بل علينا أن نصبح كتلة متراصّة تجمع الكلّ.

وماذا نستنتج من هذه الظاهرة المزدوجة سوى أنّ ما تطلب الحياة منّا في نهاية الأمر أن نعمله لكي نكون، هو أن نندمج في جسم واحدٍ وأن نجتمع في كلّيّة منظّمة لسنا سوى جُزَيْئاتها الواعية في الكون. محورٌ من طراز مستوى متقدّم ينتظرنا، وهو في طور الظهور، لا جانبًا، بل أبعد منّا وأعلى.

فالحياة تطلب منّا، لا أن ننمّي ذواتنا فقط، ولا أن يكون لنا مَن هو مساوٍ لنا، بل أن نُخضع حياتنا ونُعيدها إلى مَن هو أرفع منّا.

بكلام آخر، المطلوب هو أن نكون أوّلًا وأن نحبّ ثانيًا وأن نعبد أخيرًا.

إنّها مراحلُ تَحقُّقِ شخصيّتنا الثلاث.

إنّها ثلاث درجات مترابطة، كما ترون، في حركة الحياة التصاعديّة، وبالتالي فهي ثلاث درجات متراكبة من السعادة، إذا كانت السعادة مرتبطة حتمًا بحركة الصعود، كما رأينا سالفًا.

إنّها السعادة في النموّ، السعادة في الحبّ، السعادة في العبادة.

وهذه هي في نهاية الأمر السعادة الثلاثيّة التي تتيح لنا النظريّة أن نبيّنها انطلاقًا من قوانين الحياة.

فما هو، بخصوص هذا الموضوع، حكم الاختبار؟

فلنحاول قليلًا أنْ نصدِّق صحّة استاجاتنا استنادًا إلى الوقائع وعن طريق المقاييس المباشرة.

السعادة في النموّ الشخصيّ الباطن قوّةً وشعورًا وامتلاكَ ذات. السعادة أيضًا في التلاقي، في لقاء الأجسام والنفوس التي كُوِّنت لتتكامل وتتّحد.

فبخصوص نقاوة هذين الشكلين مِن الفرح وزخمهما، لا فائدة في التشديد على ذلك. فالكلّ، في الواقع، يتّفقون على الإشادة بهما.

أمّا في شأن السعادة غرقًا في المستقبل، في كائن أعظم منّي... أفلسنا هنا أسرى التجريد التامّ والحلم الكامل؟ الاستمتاع بما يتجاوزنا وبما لا نقدر على رؤيته أو لمسه... فمَن يهتمّ بأمر من هذا النوع، باستثناء بعض المستنيرين، في عالم الوضعيّة والمادّيّة حيث نحن غائصون؟

فمَن يهتمّ بذلك الأمر يا ترى؟

لكن خذوا في الحسبان فقط ما يجري حولنا!

لشهور خلت وفي أثناء اجتماع مماثل لاجتماع اليوم، عرضت عليكم أمر الزوجين كوري (Curie)، هذا الرجل وهذه المرأة كانت سعادتهما في أن يندفعا في مغامرة تقضي باكتشاف الراديوم، إذ أدركا أنّ في فقدان الحياة ربحها. وكَم من البشر الآخرين، البارحة واليوم، إن بمزيد من البساطة أو بطرق مختلفة، انقضّ عليهم، لا بل امتلكهم شيطان البحث إلى حدّ الموت بسببه؟ حاولوا أن تحصوا معي:

الذين جابهوا القطبين الشماليّ والجنوبيّ: نانسن، أندرد، شاكلتون، شاركو، والكثير غيرهم.

الذين اقتحموا الجبال العالية، متسلّقو الأفرست.

الذين عملوا في المختبرات الخطرة، فماتوا بسبب الأشعّة والموادّ

التي كانوا يقلبونها، وقضوا من حقنة كيماويّة...

والذين غزوا الفضاء: إنّهم كثيرة...

والذين دخلوا عالم الإنسان واكتشفوه من خلال الإنسان، أولئك الذين خاطروا بحياتهم أو أنّهم ضحّوا بها في سبيل فكرة.

راجعوا حساباتكم على وجه التقريب. وبعد أن تقوموا بذلك، طالعوا المذكّرات والرسائل التي تركها هؤلاء الناس، إذا كانت موجودة حقيقةً، انطلاقًا من المشهورين بينهم (أولئك الذين يُحكى عنهم) إلى غير المعروفين (المجهولين)، أمثال طيّاري البريد الذين لخمسٍ وعشرين سنة خلت، في الولايات المتّحدة، شقّوا طريقًا مشبعًا بالأفكار والأحاسيس البشريّة، حتّى ولو أدّى ذلك إلى مقتلهم الواحد إثر الآخر.

ماذا تقرأون في تلك النجاوى؟

تقرأون الفرح، الفرح الأعظم والأعمق، الفرح الأقدر، الفرح المتفجّر لحياة وجدت أخيرًا المدى اللامتناهي لكي تنتشر فيه. أقول على الأكيد: الفرح في اللامتناهي.

إنّ ما يقوّض عادةً سعادتنا ويسمّمها يكمن في شعورنا السريع بنفاد ما يجذبنا إليه ونهايته، وذلك يتحقّق في آلام الفراق وتآكل الأشياء، وفي القلق الذي يسبّبه الوقت الذي يمضي، والرعب أمام سرعة عطب ما نمتلكه، وخيبة الأمل من جرّاء عدم الوصول سريعًا إلى تحقيق ذواتنا وكمال حبّنا...

إلاّ أنّ مَن اكتشف، في مثالٍ أعلى أو قضيّة، سرّ التعاون والتطابق، من قريب أو بعيد، مع كونٍ في حالة تقدُّم، يرى هذه الظلال كلّها تتبدّد. فالفرح في العبادة يحتوي على سلام رائع، وهو يأتي بهذا السلام كاملًا. إنّه يرتدّ على الفرح في الوجود وعلى الفرح في الحبّ، لا لينقّص منهما أو يعمل على تدميرهما، بل ليوسّع آفاقهما ويثبّتها (ألم يكن كوري وترمبيه صديقين وأبوين وزوجين رائعين؟). أمّا ما يغذّي

السلام، فهو لا ينضب، إذ إنّه يختلط، تدريجًا، باكتمال العالم وانقضائه حولنا. إنّه ينجو، لهذا السبب بالذات، من كلّ تهديد بالموت والهلاك. وفي النهاية، إنّه في متناولنا دون انقطاع، بوجه من الوجوه، بما أنّ الطريقة الفُضلى لإدراكه تكمن في أن ننجز ما هو بالإمكان، على الوجه الأفضل، كلٌّ في مكانه.

إنّ فرح العنصر الذي أصبح يدركِ كلِّيَّة يخدمها ويكتمل فيها، والفرح الذي تستمدّه الذرّة الواعية من الشعور بدورها واكتمالها في وسط الكون الذي يحملها، هو الشكل الواقعيّ والشرعيّ، الأرفع والمتقدّم للسعادة التي كان يمكن أن أعرضها عليكمْ وأتمنّاها لكم.

## ثانيًا - قواعد السعادة الأساسيّة

لندع الآن جانبًا النظريّات المجرّدة، ولنتطرّق إلى تطبيقها في حياتنا الفرديّة.

إنّ السعادة الحقّ، كما أوضحنا سابقًا، هي سعادة في النموّ، وهي، على هذا التحديد، تنتظرنا في وجهة معيّنة:

١ - في توحُّد ذواتنا في أعماقها.
٢ - في اتّحاد كياننا بكيانات أخرى، أمثالنا.
٣ - بخضوع حياتنا لحياة أعظم منها.

فماذا ينتج من تعريفات تصرّفنا اليوميّ هذه؟ وكيف علينا أن نتصرّف وأن نعمل لنكون سعداء؟

المفروغ منه، في هذا السياق، أنّه لا مجال لي إلاّ أن أضع بعض التوجّهات العامّة لحكم المعرفة وإرادتكم الطيّبة. الواقع أنّ قضايا الذوق والحظّ والمزاج تبرز هنا بوجه شرعيّ. فالحياة لا تنشأ ولا تنمو طبيعيًّا وبنيويًّا، إلاّ بفضل تنوّع عناصرها الشديد. فكلّ منّا يرى العالم وينظر إليه من زاوية خاصّة، بالتحفّظ والحيويّة المتلوّنة التي لا يمكن الكشف عنها (إنّه التنوُّع المتكامل الذي يؤسّس، ونقول هذا عرضًا، قيمة «الشخصيّة

البيولوجيّة»). وإذ ذاك بمقدور كلّ واحد بمفرده أن يكتشف لنفسه، بالنتيجة، الموقف والحركة الفريدة اللذين يجعلانه متناسقًا، إلى الحدّ الأقصى، أي في حالة من السلام الطوباويّ، مع الكون السائر حوله.

وبعد أن أثبتنا هذه التحفّظات، يبقى أن نصيغ قواعد السعادة الثلاث بالتوافق مع الأبعاد التي أوردناها منذ لحظة:

أ - لبلوغ السعادة، من الضروريّ أوّلًا، أن نقاوم النزعة إلى الجهد الأدنى الذي يجعلنا أو أن نبقى في مكاننا أو إن نسعى بالأحرى لتجديد حياتنا في البلبلة الخارجيّة. من اللازم، على الترجيح، أن ننمّي الجذور العميقة في الحقائق المادّيّة الفنّيّة والحسّيّة التي تحوطنا. إلاّ أنّ السعادة بالنتيجة تنتظرنا في العمل على ارتقاء الكمال الباطنيّ، الفكريّ والفنّيّ والأخلاقيّ. فالأمر الأهمّ في الحياة، كما كان يقول تانين، هو في أن يجد الإنسان ذاته، أن يجد الفكر الذي كُوِّن بكدٍّ من خلال المادّة وما فوق المادّة. التمحور.

ب - لبلوغ السعادة، ينبغي ثانيًا، أن نقاوم الأنانيّة التي تدفعنا إلى الانغلاق على ذواتنا أو إلى وضع الآخرين في سيطرتنا. فطريقة الحبّ - السيّئة، المُجْدِبَة - هي التي نسعى بوساطتها للامتلاك بدل بذل الذات. وهنا يبرز ثانية، في إطار الحياة الزوجيّة أو الجماعيّة، قانون الجهد الأكبر الذي كان ينظّم مسيرة تطوّرنا الباطنيّة. فالحبّ الوحيد المؤدّي إلى السعادة هو ذاك الذي يعبّر عن ذاته بالتقدّم الروحيّ الذي نحقّقه معًا. التمحور على الآخر.

ج - ولبلوغ السعادة، السعادة الأكيدة، ينبغي ثالثًا، بوجه من الوجود، مباشرةً أو بفضل وسائط تتدرّج أنواعها (من البحث والمهمّة إلى الفكرة والقضيّة...) ربط غاية وجودنا النهائيّة بمسيرة العالم حولنا ونجاحه. علينا، مثل الزوجين كوري، وترميه ونانسن ومثل الطيّارين الأوائل الذين حدّثتكم عنهم آنفًا، أن نضع قُطب وجودنا في ما هو أشمل منّا، للوصول إلى منطقة الأفراح العظمى الثابتة. هذا لا يفترض، ولتهدأ

خواطركم، أن نجترح الأعمال العظمى الخارقة، إذا ما أردنا الوصول إلى السعادة، بل أن ننجز فقط بنُبلٍ أحقر الأمور، وهذا في متناول الجميع، في وقت نحن فيه مدركون تضامننا الحيّ مع أمر عظيم. أضيف نقطة واحدة إلى نسيج الحياة البهيّ تقضي بتمييز اللامحدود الذي يتكوّن في صميم أحقر نشاطاتنا ومتهاها، وهو يجذبنا إلى ذينك الصميم والمتهى. إنّه تمييز اللامحدود والدخول فيه، وذلك هو في نهاية الأمر، سرّ السعادة الكبير. «إنّ الفرح الأكبر بين الأفراح كلّها يكمن في اتّحاد عميق وغريزيّ بتيّار الحياة الشامل»، على حدّ ما اعترف بذلك برتران راسل نفسه، أحد أدقّ المفكّرين وأقلّهم روحانيّة في أنكلترا الحديثة. التمحور الأشمل.

وإنّي، إذ بلغت هذه النقطة التي هي الكلمة المفتاح في ما استطعت أن أقوله لكم، دعوني أختم حديثي بملاحظة أنا مدين بها لكم ومدين بها لنفسي، لأكون صادقًا.

كنت أقرأ منذ عهد قريب كتابًا غريبًا يعرض فيه الروائيّ والفيلسوف الإنكليزيّ ويلز آراء فريدة صاغها البيولوجيّ ورجل الأعمال الأميركيّ وليام بُرُو ستيل، في الموضوع الذي ناقشناه هذا المساء، موضوع السعادة البشريّة بالضبط. وقد سعى ستيل، بكثير من المنطق والسلطة، لإثبات (كما فعلتُ بنفسي على مرّ الصفحات) أنّ الإنسان لا يستطيع بلوغ ملء السعادة إلاّ إذا أسقط غاياته وآماله في غايات العالم وآماله، وعلى وجه التحديد في ما يخصّ البشريّة، إذ إنّ السعادة غير منفصلة عن فكرة الخلود. مع ذلك، يُضيف ستيل: يبدو هذا الحلّ، كما هو مبيّن، ناقصًا بعض الشيء. لأنّه، إذا أردنا بلوغ الكمال، ينبغي لنا أن نحبّ. لكن كيف نستطيع أن نحبّ الواقع الجماعيّ، اللاشخصيّ، - الفظيع في بعض وجوهه - كما يبدو العالم أو البشريّة

إنّ الاعتراض الذي وجده ستيل في صميم قلبه والذي لا يجيب عنه، هو اعتراض صحيح، بشكلٍ مريع ومؤلم. لن أكون إذًا كاملًا ولا

صادقًا إن لم أجعلكم تلاحظون أنّ الحركة الأكيدة التي تضع الكتلة البشريّة نصب أعيننا في خدمة التقدّم ليست «كافية بذاتها»، بل إنّ الوثبة الأرضيّة هذه، التي أدعوكم إليها، تستدعي، لكي تقف على رجليها، أن تتآلف مع الوثبة المسيحيّة وأن ترتبط بها.

إنّ قوّة البحث العلميّ اللدُنيّة، وكذلك القوى الاجتماعيّة اللدُنيّة، تنطلق نحو غزو المستقبل بإيمان رائع. إلاّ أنّ هذه القوى، لا تسعى في هذه المسيرة لعبادة أيّ قمّة محدّدة، والأخطر من ذلك، لعبادة أيّ غرضٍ موضوع حبّ. ولذلك السبب، في الحقيقة، أنّ ما تثيره تلك القوى من الحماسة والتفاني هو قاسٍ وجافٌ وبارد وحزين، أعني أنّه مثير للقلق في نظر المراقب، وفي النهاية، لا يحقّق السعادة في نظر الذين ارتقوا إليه.

إلاّ أنّه إلى جانب تلك القوى الروحيّة، لا بل في هامشها حتّى الآن، لا تزال قوّة المسيحيّة الروحيّة، منذ ألفي سنة، تدفع دومًا إلى الأمام فكرة إلهٍ شخصيّ، لا خالق فقط، بل محرّك وضابط كونٍ يعيده إليه بواسطة كلّ القوى التي نجمعها تحت عنوان التطوّر. فضخامة العالم المثيرة للقلق تتّجه شيئًا فشيئًا، بفعل جهد الفكر المسيحيّ المتلازم، نحو العلاء إلى أن تتجلّى في دار الطاقة المحِبّة!...

وكيف لا تصدّق أعيننا، وإنّي أطرح عليكم السؤال، أنّ هذين التيّارين العظيمين، اللذين يتوزّع بينهما في الحاضر محورُ الطاقات الروحيّة البشريّة، أعني تيّار التقدّم البشريّ وتيّار المحبّة العظمى، لا يطلبان سوى أنْ يتآلفا ويتكاملا؟

فلنتصوّر من جهة أنّ تفجّر الطموح البشريّ اليافع، وقد زادت من حميّته تصوّراتنا الجديدة للزمن والفضاء والمادّة والحياة، قد دخل في الماويّة المسيحيّة لتغذيه وتقوّيه. ولنتصوّر، في الحين نفسه، ومن جهة أخرى، أنّ وجه مسيح كونيّ عصريّ، كما يصيغه في هذا الوقت الوجدان المسيحيّ، احتلّ قمّة أحلامنا في التقدّم وبرز عليها وتلألأ، إذ إنّه فسّر تلك الأحلام وأنسنها وشخصنها. ألا يكمن في ذلك الجوابُ، الجواب

الكامل عن الصعوبات التي يتخبّط فيها عملنا؟

إنّ الروحانيّة المسيحيّة تعرّض نفسها للوهن والهزال والضياع في السحاب، لتعذُّر بثّ دم ماديّ جديد فيها. ويوشك اتّجاه التقدّم البشريّ أن يتحوّل عن الماكينة الكونيّة المخيفة التي تَداخل بها، لتعذّر بثّ مبدأ الحبّ الكونيّ فيه.

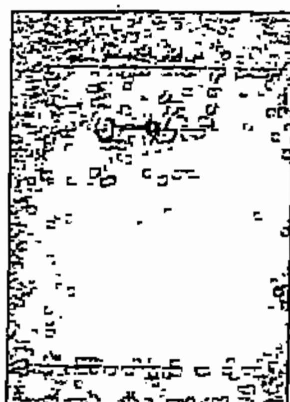
فلنضمّ الجسم إلى الرأس والقاعدة إلى القمّة. عندئذٍ، فجأة، سيتحقّق الكمال.

وفي الواقع، أنّني أرى حلّ قضيّة السّعادة الشامل في خطّ الأنَسيّة المسيحيّة (Humanisme Chrétien) أو، إذا أردتم، في خطّ المسيحيّة المتفوّقة إنسانيًا، حيث يفهم كلّ ذي بشرٍ أنّه يستطيع في أيّ وقت وفي أيّ حالة، لا أن يخدم فحسب (وهذا ليس كافيًا)، بل أن يحبّ في الأشياء كلّها (في الأشياء الأكثر لطافة وجمالًا، وكذلك في الأشياء الأكثر قساوةً وتفاهةً) كونًا متقلّا بالحبّ في تطوّره.

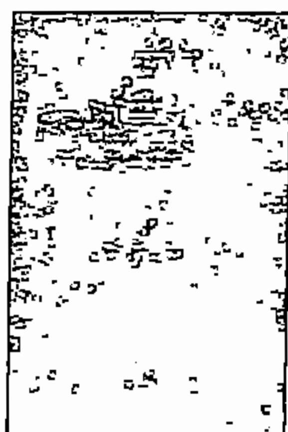
## صدر حديثًا عن دار المشرق











# المفكّر الإسلاميّ بشير العَوْف وكتابه «تعاليم الإسلام»

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ°

١

في منتصف الصيف الماضي لبّى نداء ربِّ العالمين المرحومُ الأستاذ بشير العوْف المفكّر الإسلاميّ الكبير، وكان لرحيله المبكّر وقعٌ أليم في قلوب عارفيه وقادريه. فالرجل كان من أعلام العلماء، متبحّرًا في الشؤون الإسلاميّة كافّة، صحافيًا مرموقًا وكاتبًا وشاعرًا، فضلًا عن التزامه أمور مجتمعه ووطنه العربيّ الوسيع. وقد خلّف خمسةً وعشرين مؤلّفًا تشهد له بطول الباع في شتّى الميادين، منها كتاب ضخم في جزءين بعنوان تعاليم الإسلام بين المعسّرين والميسّرين في مذاهب أهل السنّة والجماعة[1]. ولمّا كان هذا المؤلّف يُعالج أمورًا حسّاسة بجرأة مقرونة بالاتّزان، رأينا أن نتوقّف عنده، ونسبر أغواره، ونستخلص زبدته. ولا بدّ، قبل ولوجه، من تسليط بعض الأضواء على شخصيّة صاحبه ونتاجه عامّةً.

## أ – الرجل: فكر وإيمان

إتّسمت حياة المرحوم بشير العوْف بنشاط بالغ، متعدّد الجوانب، لا يستطيع أن ينهض به إلاّ الجبابرة. فقد كان مديرًا مسؤولًا لصحيفة الأيّام الدمشقيّة، ثمّ أصدر سنة ١٩٤٩ جريدةً خاصّة به سياسيّة مستقلّة أسماها

---

(°) مدير مجلّة المشرق ودار المشرق.

(١) صدر الجزء الأوّل سنة ١٩٩١، والجزء الثاني سنة ١٩٩٣، وكلاهما عن دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، ٣٤٤ + ٤٣٧ صفحة.

المنار، وظلّ رئيسًا لتحريرها ومديرها المسؤول طوال أربع عشرة سنة حتّى عام ١٩٦٣.

إنتُخب نائبًا عن دمشق في مجلس الاتّحاد القوميّ عام ١٩٥٨ في زمن الوحدة بين مصر وسورية.

ـ عمل أستاذًا زائرًا في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة الملك عبد العزيز في جدّة (معهد الإعلام) عام ١٩٨٠.

دُعي إلى المؤتمر الإعلاميّ الإسلاميّ في إندونيسيا سنة ١٩٨١، واختير عضوًا في «المجلس الأعلى العالميّ للإعلام الإسلاميّ».

إشترك بكونه صحافيًّا في معظم مؤتمرات القمّة العربيّة الإسلاميّة وعدم الانحياز، كما اشترك في أكثريّة مؤتمرات وزراء خارجيّة الدول العربيّة والإسلاميّة.

حرّر، فضلًا عن كتبه الخمسة والعشرين، ما يربو على خمسة آلاف مقال في السياسة والأدب والفكر الإسلاميّ، صدر أغلبها في جريدته المنار، وبعد احتجابها، في الصحف اللبنانيّة والسعوديّة والعربيّة.

له أكثر من مائتي حديث إذاعيّ في الأدب والقصّة والشعر، أُذيعت من لندن ودمشق وسواهما من المدن، كما حاضر في مناسبات كثيرة[٢] وخطب.

وجميع تلك النشاطات كانت تنبع من رغبة العوف العميقة في أن يكون داعيةً إسلاميًّا يخدم الإنسان والمجتمع بإخلاص من خلال تعاليم دينه. وهذه الرغبة الوثّابة إنّما كانت وليدة إيمانه الراسخ بسموّ الإسلام، مع احترامٍ صادق لجميع الناس وسائر الأديان. ولا عجب

---

(٢) إستقينا المعلومات السابقة من مقدّمات المحاضرة التي ألقاها بشير العوف في بيروت، بتاريخ ١٩٩٣/١/٨ وعنوانها «التعاون والتعاطف بين المسلمين والمسيحيّين ضرورة دينيّة حضاريّة» (وقد أسعدنا بالاستماع إليها)، نشرتها جمعيّة قدامى الكشّاف المسلم في لبنان سنة ١٩٩٣ (ص ١٣-٢٠).

إذ ذاك أن تكون مؤلَّفاته، في معظمها، تنحو منحى الالتزام الدينيّ والاجتماعيّ.

## ب ـ المؤلَّفات[٣]

### في الفكر الإسلاميّ

١ - إشتراكيّتهم وإسلامنا، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٦٦ ـ وهي بحوث علميّة مبسّطة عن التيّارات الاشتراكيّة، مع بحث ختاميّ عن العدالة الاجتماعيّة في الإسلام.

٢ - الكتاب الأخضر، بيروت، ١٩٦٦ ـ كشفٌ عن الأغراض الخفيّة التي دفعت بعض الحركات الثوريّة في العالم العربيّ نحو التصدّي لفكرة «التضامن الإسلاميّ»، وهي التي تجسّدت في ما بعد بظهور «منظّمة المؤتمر الإسلاميّ».

٣ و٤ - تعاليم الإسلام بين المعسّرين والميسّرين. . .، بيروت، ١٩٩١، ١٩٩٣ - سيأتي الكلام عليه مطوّلًا في الصفحات التالية.

### في الفكر السياسيّ

٥ - لا ثوريّة ولا اشتراكيّة، بيروت، ١٩٦٧ ـ بحوث تاريخيّة موجزة عن أهمّ الحركات الثوريّة عبر العصور، ووقوفها حائلًا دون التقدّم الحضاريّ المطلوب.

٦ - العرب وروسيا، بيروت، ١٩٦٩ ـ تقويم واسع لحقيقة العلاقات السوڤياتيّة مع الثوريّين العرب من خلال الغزو السوڤياتيّ المسلّح لتشيكوسلوڤاكيا سنة ١٩٦٨.

٧ - رسائل إلى جمال عبد الناصر، بيروت، ١٩٦٩ ـ عشرون رسالة وُجِّهت إلى الرئيس عبد الناصر، فيها مناقشة صريحة لبعض نواحي سياسة مصر الداخليّة والخارجيّة في عهده.

٨ - لعبة السوڤيات بمصر، بيروت، ١٩٧٣ ـ سرد علاقات السوڤيات

---

(٣) راجع: تعاليم الإسلام. . .، المجلّد الثاني، ص ٤٣١-٤٣٧.

بالثوريّين العرب، وبيان مسؤوليّة مصر والثوريّين العرب وروسيا في هزيمة حرب الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧.

٩ - السياسة المرحليّة، بيروت، ١٩٧٤ ـ أبحاث عن السياسة المرحليّة في دعوة الرسول العربيّ، من بدء الدعوة حتّى صلح الحديبيّة وفتح مكّة، وذلك لمناسبة فكّ الارتباط بين الجيوش العربيّة والإسرائيليّة.

## في الوثائق

١٠- الانقلاب السوريّ، دمشق، ١٩٤٩ ـ وثائق مفصّلة عن أوّل انقلاب عسكريّ حصل في سورية على يد حسني الزعيم سنة ١٩٤٩.

## في الصحافة

١١- الصحافة، ـ سلسلة محاضرات عن تاريخ الصحافة أُلقيت على طلاّب «معهد الإعلام» في جامعة الملك عبد العزيز بجدّة عام ١٩٨٠.

## في الأدب والشعر

١٢- قطوف المعرفة، بيروت، ١٩٨٣ ـ مجموعة أحاديث أذاعها المؤلّف بصوته، بعضها من محطّات عربيّة، ومعظمها من محطّة لندن.

١٣- قطوف الأرب، بيروت، ١٩٨٧ ـ عشرون قصّة تاريخيّة مستوحاة من آداب العرب، ومعها تراجم عددٍ كبير من أعلام الأدب والتاريخ.

١٤- ثمالات الندى، بيروت، ١٩٨٣ ـ ديوان شعر: ٧٦ خماسيّة في الحبّ والحرب والأدب والسياسة.

١٥- خمائل الطيب، بيروت، ١٩٨٤ ـ ديوان شعر فيه قصائد المناسبات وأبيات في الغزل والنقد.

١٦- هالات الضياء، بيروت، ١٩٨٦ ـ ديوان شعر يشبه بمضمونه ديوان خمائل الطيب مع زيادة قسم خصّصه الشاعر لمراثٍ قالها في ولده الفقيد منذر.

١٧- سنابل الحنين، بيروت، ١٩٩١ ـ ديوان شعر: مناسبات، خماسيّات في الغزل والحياة.

١٨- همس الغروب، ديوان شعر كالسابق.

### في القصّة

١٩- بائسة، دمشق، ١٩٥٢ - إنسانيّة تحليليّة.

٢٠- كيف غالبتُ الموت، دمشق، ١٩٦١ - عشر قصص واقعيّة عن حوادث الطيران الجوّيّ شهد المؤلّف أحداثها.

٢١- الدرب الشائك، بيروت، ١٩٦٦ - اجتماعيّة أخلاقيّة.

٢٢- زوجة المشير، بيروت، ١٩٨٤ - قصّة حبّ في نقد سياسيّ لاذع لبعض الحكّام الثوريّين العرب وتناقض أفعالهم مع أقوالهم.

### كتب قيد الطبع

٢٣- إحياء الاجتهاد - أبحاث عن الدين واللغة وحثّ على إحياء الاجتهاد في الفقه الإسلاميّ واللغة العربيّة.

٢٤- قطوف الخاطر - دراسات وتحقيقات في الدين والتاريخ والإعلام والأدب.

٢٥- [٤].

## ج - كتاب «تعاليم الإسلام»

هدفُ بشير العوف في مصنّفه هذا ليس التفسير ولا الاجتهاد أو الفقه أو التشريع الدينيّ. بل هو، على حدّ قوله «كتاب توجيه وإرشاد، ندلّ فيه - ما استطعنا - على مواطن الاستفادة من أقوال وأعمال الرسول الأعظم، صلوات الله وسلامه عليه، بما تلقّاه من أوامر الله سبحانه وتعالى، وبما حفظه عنه الصحابة والتابعون، ومَن جاء بعدهم من الأئمّة المجتهدين والعلماء العاملين، الذين اختاروا دروب التيسير وجعلوا أمور الدين هيّنةً

(٤) يُزاد إلى الكتب السابقة المحاضرة حول «التعاون والتعاطف بين المسلمين والمسيحيّين» التي ذكرناها في أعلاه، وقد نشرت أيضًا في آخر المجلّد الثاني من تعاليم الإسلام.

ليّنة، يؤدّي فيها الإنسان المسلم حقوق الله على عباده بدون عنت»[٥].

وما شجّع المؤلّف على المضيّ في مشروعه ملاحظتُه أنّ التشدُّد والتعصُّب المتشرّين في عصرنا بين جماعات كبيرة من المسلمين، لا يمتّان إلى الإسلام بصِلة، وهما يسيئان إليه أشدَّ الإساءة، كما أنّهما يناقضان ما ورد في القرآن الكريم من آيات تدعو إلى التيسير لا التعسير والتزمّت:

«فإنّ مع العُسْرِ يُسْرًا. إنّ مع العُسْرِ يُسْرًا.
يُريد اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولا يريدُ بكم العُسْرَ»
(سورة البقرة: الآية ١٨٥)

يُقابل ذلك ما جاء في الحديث الشريف:

«بَشِّروا ولا تُنفِّروا، ويسِّروا ولا تُعسِّروا».
و«إنّما بُعِثتُم ميسِّرين ولم تُبعَثوا معسِّرين»[٦].

وعلى هذا الأساس ينطلق العوّف من حوادث واقعيّة شهدها المجتمع الإسلاميّ وفيها التعصّب والتشدّد، فيحلّلها في ضوء تعاليم الكتاب الكريم والحديث والسنّة وتقاليد الإسلام العريقة. ومن الموضوعات الكثيرة التي عالجها: كيفيّة مواجهة الصليبيّة الجديدة، الحجاب، المصافحة بين الرجل والمرأة، الفائدة والربا، حقوق المرأة، الطلاق، تعدّد الزوجات، الاختلاط بين النساء والرجال، التعاطف بين المسلمين والمسيحيّين.

وسوف نتوقّف عند بعض ما قاله في بعضها.

الصليبيّة الجديدة: لا يخشى العوف من استعمال كلمة «الصليبيّة» لوصف ما تقوم به بعض الدول المستعمرة بغية الخفض من شأن الإسلام. ولكنّه لا يقول ذلك من باب تجريح المسيحيّين: ذلك بأنّه يميِّز بين

(٥) تعاليم... ج ١، ص ٣٠.
(٦) تعاليم... ج ١، ص ٢.

السياسيّين الطامعين الذين يستعملون الدين مطيّة لمآربهم، والشعب المسيحيّ الذي هو، بأكثريّته الساحقة، «من النوع البريء الطيّب المسالم، الذي تفهّم معاني الحضارة الإنسانيّة، وأدرك مفاهيم حقوق الإنسان الصحيحة، وسعى ويسعى إلى العيش بسلام مع شعوب الأرض»[٧]. كما أنّه يشيد «بالجمهرة المفكّرة الواعية التي ظهرت تقريبًا في معظم البلاد الأوربيّة والأمريكيّة، والتي راحت تكتب وتنشر وتؤلّف، فتدرس الإسلام بعمق ملحوظ وتتحدّث عن مزاياه بفكرٍ ثاقب، وتدعو إلى التقارب والتفاهم بين عالمَي المسيحيّة والإسلام في ظلّ أخوّة إنسانيّة شاملة تحترم المعتقدات وتصون الكرامات»[٨].

وفي حين يُبعد العوْف عن الدين المسيحيّ، وعن السواد الأعظم من أتباعه، سمةَ معاداةِ الإسلام، تراه، من جهة أُخرى، لا يقبل أن يُضمر المسلمون العداوة للمسيحيّين، ويُندِّد بالمتعصّبين من أبناء دينه فيقول بصراحة وجرأة: «ونعود إلى أنفسنا أيضًا، فنعترف بأنّنا نحمل قسطًا كبيرًا جدًّا من مسؤوليّة تشويه حقائق الدين الإسلاميّ أمام معظم شعوب العالم. فنحن أظهرنا من التعصّب ما لا يُطاق، وأبرزنا من التزمّت ما لا يُحتمل (. . .) فضاعفنا ـ من حيث لا ندري ـ أو غذّينا ـ من حيث لا نريد ـ حملات العداء ضدّ الإنسان المسلم. مع أنّه كان مفروضًا بنا أن نتمسّك بالمناهج القرآنيّة الصريحة حسب ما أمرنا به الله تعالى: «أُدْعُ إلى سبيلِ ربِّك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادِلْهم بالتي هي أحسن» (سورة النحل: ١٢٥)».

الحجاب: لقد شغلت مسألة الحجاب في الآونة الأخيرة الكثير من الأوساط سواء في البلدان الإسلاميّة أو الأوروبيّة، فأقامت الدنيا ولم تقعدها في مصر وفرنسا وبلجيكا وسواها. أمّا بشير العوف فيميِّز بين الحجاب المعروف «بالغطس الأسود» والحجاب الشرعيّ البسيط.

(٧) تعاليم، ١ : ١٧.
(٨) تعاليم، ١ : ١٨.

فالأوّل، الذي تختفي تحته المرأة من قمّة الرأس إلى أخمص القدمَيْن، دون أن يظهر منها وجه ولا كفّ ولا قدم، مرفوض، «وبهذا الشكل القاسي يُعتبر خروجًا واضحًا عن تعاليم الدين الإسلاميّ الواضحة الصريحة، إذ المتّفق عليه بين أكثر الأئمّة المجتهدين والعلماء العاملين، في مذاهب أهل السنّة والجماعة، أنّ وجه المرأة وكفّيها ليسوا بعورة. وأنّه يجوز كشفها حين الخروج من البيت وفي أثناء مقابلة الرجال الأغراب، وكذلك في الصلاة والعبادة»[٩]. ويُضيف أستاذنا يقول ما مؤدّاه: إنّ القرآن الكريم يطلب أن تُعامل النساء كما يُعامل الرجال، فكيف يجيز الرجل لنفسه أن يفرض على المرأة مثل هذا الحجاب، وأن لا يفرضه على ذاته؟

أمّا في ما يخصّ «الحجاب الشرعيّ» الذي تَعارَف عليه الناسُ في العصر الحاضر[١٠] فهو، في نظر المؤلف، محمود ومشكور لأنّه يُراعي مقتضيات الاحتشام واحترام حرّيّة المرأة بكونها إنسانًا.

ولا يكتفي الأستاذ بهذا القدر من التيسير، بل يتعدّاه ويقول بأنّ السفور الكامل، أي كشف الوجه والرأس واليدين، ليس بعصيان وهو مباح، إذا ما راعى الحشمة والآداب. فلئن كان الحجاب الشرعيّ هو المفضّل في نظر صاحبنا، إلاّ أنّه يعلن: «لا ننكر على مَن يختار من النساء لباس السفور المباح المحتشم، فللمرأة حقّ الاختيار طبقًا لما أوردناه في مستهلّ هذا الكتاب من أنّ للإنسان المسلم العاديّ أن يختار ما يُريد لما يريد من أيّ مذهب إسلاميّ صحيح معتمد (...) ولا نرضى بالتالي أن تُتّهم أيّ امرأة تعتمد السفور المباح المحتشم بتهم المروق (...) حتّى ولا بمجرّد اللوم أو التأثيم أو التأنيب»[١١]

(٩) تعاليم، ١: ٨٠-٨١.

(١٠) «وهو يقتضي تغطية الرأس والجسم، وكشف الوجه والكفّين بما فيهما الكاحل والخضاب والسوار والخاتم» (تعاليم، ١: ٩٢).

(١١) تعاليم، ١: ٩٤.

**تعدُّد الزوجات**: يقف العوف من هذه الظاهرة موقف الرافض كلّ الرفض، حتّى إنّه عنون الفصل الذي أفرده لها على هذا النحو: «لا تعدُّد للزوجات في الإسلام بنصّ القرآن الكريم والسنّة النبويّة المطهّرة». ويقول ما معناه: لقد حفظ الناس الآية الكريمة التي تنصّ: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مَثْنى وثُلاث ورُباع» ونسوا أو تناسوا أنّ هناك آيات أُخرى وأحاديث نبويّة شريفة وَضعت حدودًا صعبة قاسية تجعل الاقتران بأكثر من زوجة واحدة أمرًا يكاد يكون مستحيلًا. فقد جاء في الكتاب الكريم: «فإن خفتم ألاّ تَعْدِلوا فواحدةً»، ثمّ ورد في آية أخرى: «ولَن تَستطيعوا أنْ تعدلوا بين النساء ولو حَرَصْتم»[١٢].

وما دمنا في موضوع المرأة، نأخذ على بشير العوف مبالغته في الحطّ من وضع المرأة في الغرب. فبغية تأكيد ما كان للإسلام في رفع شأن المرأة، يقول إنّ «المرأة في أوربّا لا تزال مهضومة الحقوق» (١: ٢٩٧)، وإنّ «الرجل في بريطانيا يبيع زوجته» (١: ٢٩٧)، مستندًا إلى حادثة جرت في إنكلترا سنة ١٩٢٩. ويقول أيضًا: «ولعلّ بين أهمّ ما تفقده المرأة الأوربيّة من حرّيّتها وحقّها، وربّما من كرامتها، هو أنّه يجب عليها حتّى يومنا هذا، أن تتخلّى اجتماعيًا عن نسبتها لأبيها واسم عائلتها» (١: ٢٩٧). نقول إنّ أستاذنا أخطأ هنا في أحكامه، وجعل من أحداثٍ منفردةٍ شاذّةٍ قاعدةً عامّة، لا بل نسي في مثاله الأخير أنّه لا غضاضة في أن تلقّب المرأة بلقب زوجها، فهذا تدبير يُتّفق عليه لتيسير الأمور والمعاملات، والمسلمون أنفسهم في بلادنا ينحون هذا المنحى.

**التعاون والتعاطف بين المسلمين والمسيحيّين**: سبق أن ذكرنا[١٣] المحاضرة التي تحمل هذا العنوان، وقد ألقاها العوف في مطلع سنة ١٩٩٣. ورغبةً منه في تعميم الفائدة، أدرجها في أواخر كتابه (٢: ٣٤٦-

(١٢) سورة النساء: ٣ و١٢٨ ـ لم يأتِ العوف هنا بجديد، ولكن وجب ذكر موقفه لانفتاحه.

(١٣) أطلب الحاشية رقم ٤.

٣٩٠)، وهي في نظرنا مسك ختامه لما حوت من سامي الفِكَر وما تجلّى فيها من سماحة ورحابة صدر وبُعد أفق.

أكبرنا بشير العوف لمّا قال، في مطلع ما قال: لا ينبغي أن يكون المسلم على حذر من المسيحيّين بحجّة أنّهم مبشّرون: «فإنّي أرى أنّ النصارى حين يقومون بتبشيرهم للدين المسيحيّ، فإنّما يقومون بواجبهم الدينيّ»[١٤]. ويميّز بين بعض المبشّرين الذين باعوا أنفسهم للاستعمار، وليسوا من النصارى الحقيقيّين، والمبشّرين الصادقين. فمن حقّهم أن يمارسوا التبشير السليم النقيّ للدين المسيحيّ، كما أنّه من حقّ المسلم أن يبشّر بدينه. «ولا مانع أبدًا من أن يتنافس الفريقان في الدعوة إلى الله، كلٌّ بحسب معتقده ومفهومه، ومن ضمن الدعوة إلى الله على قاعدة الحكمة والموعظة الحسنة»[١٥].

ولا يكتفي العوف بقبول الفريق الآخر واحترامه، بل يدعو كلا الفريقين إلى التعاون على الدعوة إلى الإيمان بالله الواحد الأحد. ولذلك لا يجوز الاختلاف بسبب الجزئيّات، بل يجب الاتّفاق على الكلّيّات، والكلّيّات توجَز بشعار الإيمان بالله الواحد على طريقة كلٍّ من الفريقين.

ويتوسّع البشير في موضوعه فيبيّن كيف أنّ التعاطف بين المسلمين والمسيحيّين كان قائمًا منذ بدايات الإسلام. والقرآن الكريم نفسه صريح في هذا الشأن: «ولتَجِدَنَّ أقربهم مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى، ذلك بأنّ مِنهم قسّيسين ورهبانًا وأنّهم لا يَسْتكبرون»[١٦].

ويأتي المؤلّف على ذكر الجزية المفروضة على أهل الكتاب، فيدفع عنها اللبس والشبهة. فهي، خلافًا لما ظنّ بعضهم، لا تُفرض إذلالاً وامتهانًا، بل حمايةً. وإذا ما نقصت تلك الحماية رُدّت الأموال إلى أصحابها كما ثبت ذلك من وقائع التاريخ. فحين اضطُرّ خالد بن الوليد

---

(١٤) تعاليم، ٢: ٣٤٨.
(١٥) تعاليم، ٢: ٣٤٩.
(١٦) سورة المائدة: ٨٢.

وأبو عبيدة وبقيّة القوّاد المسلمين إلى مغادرة المدن الشاميّة قبيل معركة اليرموك، قالوا لأهلها: «إنّا كنّا قد أخذنا منكم الجزية على المنعة والحماية. ونحن الآن عاجزون عن حمايتكم، فهذه أموالكم نردّها إليكم»[17].

كذلك يدفع الشبهة عن معنى الآية الكريمة التي تقول: «حتّى يُعطُوا الجزيةَ عَنْ يَدٍ وهُم صاغِرُون»، فيتبنّى تفسير الدكتور مصطفى السباعي حيث قال إنّ اليد تعني القدرة، والجزية لا تُطلب إلاّ ممّن له قدرة على دفعها، لذلك أُعفي منها الصغار والعاجزون والرهبان والفقراء والنساء. أمّا قول «وهُم صاغرون» فتفسير الصّغار هنا بالخضوع والموالاة لسلطان الدولة كما يخضع الصغير لوالديه، وليس في الخضوع لقوانين الدولة إذلال للمواطنين.

ويأتي البشير أيضًا على ذكر أحداثٍ من حياة الرسول تُظهر تعاطفه مع النصارى، كمثل تعاطفه مع هرقل عظيم الروم ومع نصارى الأقباط، وسماحه لمسيحيّي نجران بالصلاة في مسجده. ويتوارد هنا إلى العوف حادثة مماثلة جرت له في عهدٍ قريب منّا، إذ اضطرّ أن يأتي إلى لبنان لاجئًا سياسيًّا من دمشق سنة ١٩٦٣، فلم يجسر على حمايته إلاّ البطريرك المارونيّ بولس بطرس المعوشي، الذي استضافه في صرح بكركي عشرة أيّام حتّى تمكّنت السلطات اللبنانيّة من تسوية وضعه. وفي المقرّ البطريركيّ أقام الصلاة بتشجيع من صاحب الدار بعد أن أمّن له سجّادة تليق بالوضع. ويذكر في هذا السياق الصلاة التي أدّاها في بكركي وفي عهد المعوشي أيضًا، وفدٌ من العلماء المسلمين برئاسة الشيخ شفيق يمّوت، بحضور سيّد المقام وسائر المطارنة والقُسوس والرهبان.

إلى ذلك يعود العوف مرّة ثانيةً إلى الحروب الصليبيّة، ويرفض رفضًا باتًّا اعتبارها حروبًا دينيّة بل سياسيّة استعماريّة اقتصاديّة، «وهي لم توصف

(١٧) تعاليم، ٢: ٣٦٠.

بأنّها دينيّة إلاّ لاستغلال ما في الدافع الدينيّ من إثارة عاطفيّة لكسب تأييد جماهير الشعب»[18].

كما يندّد، رحمه الله، بعنف المتعصّبين في مصر اليوم فيقول: «ليس من الإسلام في شيء اغتيالُ النصارى في مصر وفي غير مصر، أو إيذاؤهم بأنفسهم وأموالهم وأهلهم وذويهم، وليس من النصرانيّة في شيء أن يُمارس النصارى العمل ذاته ضدّ المسلمين، فكلا الفريقين يؤمن بإله واحد، فلا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم»[19]. ويُتابع متسائلًا: إن كان الرسول يرفض مجرَّد الدعاء على أعدائه، وإن كان المسلم مدعوًّا إلى الوفاء بعهوده حتّى مع المشركين، فبأولى حجّة عليه أن يستكين للمسيحيّين ويُبادلهم الودّ والتعاطف، هم الذين في لبنان على سبيل المثال، «يشاركوننا في المواطنيّة والجوار ودوام التعامل معنا في السرّاء والضرّاء (...) في ظلّ دولةٍ واحدة، وعلى أرض واحدة، وتحت عَلَم واحد؟»[20].

ويختم، طيَّبَ الله ثراه، محاضرته القيّمة بهذا الكلام الناصع: «لا يجوز لنا أن نُمارس أيّ ظلم، ولا أن نقترف أيّ ذنب بحقّ أهل الكتاب عمومًا، وبحقّ النصارى خصوصًا، لأنّ هذا هو الإسلام الصحيح، في بليغ معانيه، وسموّ مقاصده، وبهذه الروح دعَونا ونظلّ ندعو بإذن الله تعالى، إلى نبذ الظلم والحقد والكره، وإلى إقامة أوثق عرى التعاون والتعاطف - دينيًّا - بين مسلمي العالم ومسيحيّيه، سائلين الله تعالى أن يوفّق الجميع إلى ما يحبّه ويرضاه»[21].

---

(١٨) تعاليم، ٢: ٣٧٠.
(١٩) تعاليم، ٢: ٣٧١.
(٢٠) تعاليم، ٢: ٣٧٣.
(٢١) تعاليم، ٢: ٣٩٠.

## د ـ الخلاصة

في ختام هذه العجالة التي عرضنا فيها شخصيّة بشير العَوْف ومؤلّفه الموسوعة تعاليم الإسلام، نستخلص بعض الأمور المهمَّة التي مرّت بنا:

الرجل رجل اعتدال وحوار وتسامح، وأمثاله، والحمد لله، في تزايد. وبقدر ما يكثُر هؤلاء يزداد السلام والتفاهم والمحبّة بين جميع الناس مهما اختلفت مشاربهم. فما يلفت النظر في انفتاحه هو أنّه لا يخشى التعدّديّة والاختلافات[٢٢].

وإنّه يسعى دومًا للوفاق، ويكره التعصّب، ويندّد بالإرهاب، ويدعو المتشدّدين المعسّرين إلى محاورة الميسّرين. فالمتعصّبون، في رأيه، «يزايدون على رسول الله»[٢٣]. ولمّا كان هو نفسه في مدّة من الزمن شديد المدافعة عن الحركات الإسلاميّة (٢: ٩٨)، يستطيع أن يُخاطب المتشدّدين من موقع القوّة، وينبّههم إلى أنّهم والميسّرين والحكومات الراهنة على اتّفاق مبدئيّ، لا يختلفون إلاّ على الطريقة والتفاصيل (٢: ٩٧-٩٨). ولا يفوته أن يذكّر بالقاعدة الذهبيّة: تتغيّر الأحكام بتبدُّل الزمان (٢: ٢٢٥).

والرجل رجل علم ومنطق، لا يلقي بطروحاته جزافًا عن سابق قصد أو تحقيقًا لأيديولوجيّة متحجّرة، بل إنّه يستند في كلّ ما يقول إلى الإثباتات الدامغة المستقاة من القرآن الكريم والحديث الشريف والسنّة وأقوال الأئمّة المجتهدين والعلماء العاملين وعِبَرَ التاريخ. كما أنّه يُحسن الاستنتاج من القرائن بفضل رجاحة عقله وثاقب بصيرته.

والرجل يدعو إلى فتح باب الاجتهاد، مقتفيًا بذلك خطى عدد متزايد من المفكّرين. ولا عجب، فمَن كان على مثل ما كان من الانفتاح والذكاء المقدام، لا يمكنه أن يقبل بالجمود، وإذ به يعلن جهارًا: «إنّ الاجتهاد

(٢٢) تعاليم، ١: ٢٨٧.
(٢٣) تعاليم، ٢: ٤٠٥.

الفعليّ الضروريّ، اللازم لحاجات العصر وتطوّرات الزمن، قد توقّف نهائيًّا تقريبًا منذ القرن الخامس الهجريّ ـ أي منذ ما قبل حوالى تسعماية سنة حتّى الآن ـ وهذا لا يجوز أن يستمرَّ مهما تكن الدواعي والأسباب (...) خصوصًا إذا لاحظنا أنّ مراعاة تطوّر العصر، وتغيّر الزمن، قد بدأت منذ وفاة الرسول»[٢٤]. ولا يفوته أن يذكر في هذا الصدد ما رُوي عن الرسول أنّ المجتهد له أجر إن أخطأ، وله أجران إن أصاب (١: ٢٨٥).

ومن هذا المنطلق يدعو البشير إلى إنشاء مجلس اجتهاديّ رسميّ إسلاميّ عالميّ يكون مركزه مكّة المكرّمة، يشترك فيه علماء وفقهاء ومجتهدون في شريعة الإسلام من جميع أنحاء العالم الإسلاميّ، ويقوم إلى جانبهم متخصّصون في جميع العلوم الإنسانيّة والرياضيّة والطبّيّة والحقوقيّة والتكنولوجيّة وسواها، ومهمّتهم مواجهة سائر مشكلات العصر مواجهةً حاسمة، مهتدين بما جاء في كتاب الله وسنّة رسوله، وبما قاله واعتمده الصحابة والتابعون وأعلام الاجتهاد وأئمّة الفكر الإسلاميّ[٢٥].

ولئن تجرّأ العوف في مواقفه، واعتدل في وجه مَن تشدّد، وتشدّد حيال مَن تهاون، وطالب بالاجتهاد في حين لا يأبه له الكثيرون، فلأنّه راسخ في إيمانه لا يستطيع أحد أن يزايد عليه من هذا القبيل. فأيًّا تكن، وأيًّا كان معتقدك، لا يمكنك إلاّ احترامه وتقديره، ذلك بأنّ المؤمن الحقّ، المخلص لربّه ودينه، هو، لا محالة، مخلص لجميع الناس. ألا رحمه المولى وأجزله الثواب.

---

(٢٤) تعاليم، ٢: ٣١.

(٢٥) تعاليم، ١: ٢٦٤، ٢٨٥ و٢: ٢٦-٢٧، ٣١-٣٢.

# الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان
# مواقف وآراء

الأب جون دنوهيو اليسوعيّ (*)

## ١ ـ المقدّمة

في السّنوات القليلة المنصرمة، صدر في الصحافة اللبنانيّة فيض من المقالات التي تدور بمجملها حول الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، وأُقيمت على مدارها ندواتٌ في الكثير من مدن لبنان وقراه، تناولت الموضوع نفسه. وفي واقع الأمر، باتت كلمة حوار مألوفةً، لا لأهمّيتها في تثبيت المسيرة الديموقراطيّة فحسب، بل لضرورتها في تنظيم العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة أيضًا[1]. إلى جانب ذلك، في لبنان لجنة حوار مسيحيّ إسلاميّ

---

(*) مدير مركز الدراسات للعالم الإسلاميّ المعاصر، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(١) سعود المولى: ١ ـ «نحو جبهة إيمانيّة مشتركة تمهّد للمشروع الحضاريّ»، النهار ١٢ آب ١٩٩٤، ص ١١؛ ٢ ـ «شروط الحوار وموضوعاته»، النهار ١٣ آب ١٩٩٤، ص ١١.
عادل تيودور خوري: «الفاتيكان ومبادئ الحوار الإسلاميّ المسيحيّ»، النهار ٩ و١٠ آب ١٩٩٤، ص ١١.
بول خوري: ١ ـ «حول الحوار المسيحيّ الإسلاميّ: نظرة فلسفيّة وجوهر القضيّة»، النهار ٦ نيسان ١٩٩٤، ص ١١؛ ٢ ـ «من أجل إعادة النظر في المفهوم التقليديّ لظاهر الدين»، النهار ٧ نيسان ١٩٩٤، ص ١١.
نوّاف الموسويّ: «نحو خطاب سياسيّ إسلاميّ مسيحيّ مشترك»، النهار ٨ نيسان ١٩٩٤، ص ١١.
محمّد السمّاك: «دور الدين في صنع القرار السياسيّ»، النهار ٢٠ آب ١٩٩٤، ص ١٣.

دائمة، ظهرت منذ عهد قريب في إطار أمانة السرّ العامّة للقمّة الروحيّة الإسلاميّة[٢].

وبعد انعقاد القمّة الروحيّة في بكركي بتاريخ ٢ آب ١٩٩٣، عقبَ الاجتياح الإسرائيليّ لجنوب البلاد، ظهرَ بعضُ الأشخاص أنفسهم بين أعضاء لجنة موسّعة للحوار المسيحيّ الإسلاميّ[٣]. وكان للبطاركة الكاثوليك الشرقيّين نشاط في هذا الاتّجاه أيضًا، فاشتملت تحضيرات السينودس من أجل لبنان على لجنة حوار مسيحيّ إسلاميّ، مع أنّ المسلمين تمنّعوا رسميًّا عن الاشتراك في السينودس (الديّار، ١٩ أيّار ١٩٩٣، ص ٥).

يتّضح إذًا أنّ الاهتمام بأمر الحوار يُولَى أهمّيّةً خاصّة في لبنان، وكذلك هو الأمر في الغرب. إلاّ أنّ الواقع من هذا القبيل مختلف في تلك المناطق عنه في لبنان. ففي الغرب، يبدو الأوروبّيّون والأمريكيّون المسيحيّون مسحورين بالمسلمين، إذ إنّهم يظهرون بمظهر القادمين من عالم بعيد. فضلًا عن ذلك، فهناك تسليم في الغرب بأنّ عالم اليوم هو عالمٌ متعدّد الدّيانات. فلا بدّ إذًا من تفهّم الآخرين الّذين لا ينتمون إلى المعتقد نفسه. وهذا ما يحمل الكنائس المسيحيّة في الغرب على الرّغبة في تفهّم معتقدات «الآخرين» وأعرافهم الحضاريّة.

وعليه فقد اجتهدت الكنيسة الكاثوليكيّة «ومجلس الكنائس العالميّ» في إرساء المبادئ التي ينبغي أن يقوم عليها الحوار. وبعد انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني وإعلانه حول علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحيّة (Nostra Aetate)، عمدت الكنيسة إلى تأليف أمانة سرّ لغير المسيحيّين.

---

(٢) أنظر النهار، ٢٠ أيّار ١٩٩٣، حيث زار محمّد السمّاك وسعود المولى المطران حبيب باشا. هناك بعض الخلط في عدد من التقارير الصحفيّة، حاول سعود المولى تصحيحها في رسالته الوجيزة إلى الدّيار، في ٢٠ أيّار ١٩٩٣، ص ٥.

(٣) بناءً على أحد التقارير، ورد بين الأعضاء السادة: محمّد السمّاك، سعود المولى، سليمان تقيّ الدين، حارث شهاب، غابي حبيب، جان سليمان والأب غزال. (النهار، ١١ آب ١٩٩٣، ص ٥).

غير أنّ هذه التسمية دلّت على موقفٍ لم يرقَ المسلمين. ولذلك بُدّل الاسم فأصبحت الأمانة تُعرف بـ«المجلس البابويّ للحوار بين الأديان».

مهما يكن، فلا نحتاج هنا إلى التركيز على نشاط الفاتيكان في هذا الحقل، بل نكتفي بالإشارة إلى مقالة السيّد عادل ثيودور خوري التي سبق ذكرها في الحاشية رقم ١، لكونها تشمل بالتفصيل نشاط رومة. ومن جهة أخرى، عُقدت عدّة اجتماعات على مستوى رسميّ، نظّمها «مجلس الكنائس العالمي». راجع من هذا القبيل: **مسيحيّون يلتقون مسلمين: نشرات مجلس الكنائس العالميّ حول عشر سنين من الحوار المسيحيّ الإسلاميّ**، منشورات مجلس الكنائس العالميّ، ١٩٧٧[٤]. وهناك حاليًّا تحت الطبع مجموعة من كافّة الوثائق المتعلّقة باللقاءات الإسلاميّة المسيحيّة، أعدّتها الآنسة جوليت حدّاد والأب أوغسطينس دوبري لاتور، في «معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة» التّابع لجامعة القدّيس يوسف - بيروت.

ومن المفيد جدًّا أن نلقي نظرة، ولو سريعة، على بعض مبادئ الغرب الموجِّهة كما وردت في بعض الكتب، لنرى ما هي اهتماماتها الأساسيّة وما هو الهدف الذي حدّده الغرب لنفسه في الحوار:

١ ـ مبادئ موجِّهة للحوار بين المسيحيّين والمسلمين (طبعة إنكليزيّة، ١٩٩٠)، المجلس البابويّ للحوار بين الأديان، إعداد موريس بورمانس[٥]. مهّدَ للكتاب الكاردينال آرنز، الذي قال فيه: «الهدف من المبادئ الموجِّهة هو تقديم عِلم أساسيّ عن معتقدات الإسلام وممارسته، لكيما يصبح المسيحيّون أفضل استعدادًا للدخول في الحوار مع المسلمين. وتتناول الدّراسة وجوهًا جوهريّة أخرى: آراء المسلمين في

(٤) *Christians meeting Muslims: World Council of Churches Papers on 10 Years of Christian Muslim Dialogue*, Published by WCC, 1977.

(٥) *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims* (English Version 1990), Pontifical Council for Inter religions Dialogue, prepared by Maurice Borrmans.

المسيحيّة والمسيحيّين، واحتمالات تقارب لاهوتيّ، وحقول التعاون الممكن» (ص ٥).

ونقرأ في الصفحة العاشرة: «إنّ الحوار هو مغامرة جريئة يخوضها أناس يرغبون، من طرقهم المختلفة، أن يُغنوا بعضهم بعضًا. إنّه مسيرةُ مشارَكةٍ في القِيم المشتركة وانفتاح على أيّ طريقة قد يكلّمهم الله بها في أعماق ضمائرهم».

٢ ـ دايفد براون، مدخل جديد: مبادئ موجِّهة للكنائس في علاقاتهم بالجاليات الإسلاميّة، مجلس الكنائس البريطانيّ، ١٩٧٧(٦). نقرأ في الصفحة ١٨ بعنوان «نحو لاهوت جديد للأديان» ما يلي: «إنّ أعمال الله العظيمة التي يشهد لها علم اللاّهوت المسيحيّ هي ثابتة طبعًا لا تتغيَّر وفعّالة للأبد. ولكن من مسؤوليّة اللاهوتيّين في كلّ عصر أن يوضّحوا تلك الأعمال لبني عصرهم، بتعابير ولغة يمكنهم فهمها. وفي القرن العشرين الذي هو قرن التعدّديّة، يُدعى اللاّهوتيّون إلى التوسّع في اللاّهوت إلى درجة تجعلهم يحفلون كما يجب بالعلامات الجديدة التي تنتج من دراسة وافية لمعتقدات غيرهم والتقريب البطيء بين أناس مختلفين، لجمعهم في جماعة عالميّة واحدة».

٣ ـ كينيث كراكل، نحو علاقة جديدة: المسيحيّون والذين من إيمان آخر، إيبورث، لندن، ١٩٨٦(٧). تظهر غايةُ المؤلِّف بوضوح في عنوان الفصل الخامس من الكتاب: «مسيحانيّة لتعدّديّة دينيّة». إنّ المسيحيّين يسعون لأن يوفّقوا بين سائر الأديان ومخطّطهم الخلاصيّ لكي يحترموا إلى أقصى حدّ معتقدات الآخرين.

والكنائس المسيحيّة تتجاوب مع التغيير، وهي تبحث عن تعبير

---

(٦) David Brown, *A New Threshold: Guidlines for the Churches in their relations with Muslim Communities*, British Council of Churches, 1977.

(٧) Kenneth Grackle, *Towards a New Relationship: Christians and People of other Faith*, Epworth, London, 1986.

لاهوتيّ معاصر يأخذ بعين الاعتبار تعدّد الأديان في العالم. أمّا المسلم، بوجه العموم، فلا يجد مثل تلك الحاجة، لأنّه مقتنع بما هو عليه. فالإسلام هو خاتم وجوه الوحي الوحدويّة الأخرى التي ظهرت مع موسى ويسوع. وهذا ما قد يتمسّك به المسلمون كامتياز خاصّ بهم. ولكنّ مثل هذا الاعتبار قد يتجاهل التغيرات والتطوّرات التي عمّت الكرة الأرضيّة على مدى قرن ونصف قرن.

هذا ولقد ظهر في بيروت مؤخّرًا كتابان حول الحوار يسترعيان الاهتمام. لذا أرغب في أن ألقي نظرة شاملة على كلّ منهما، لأبيِّن كيف يُنظر اليوم في بيروت إلى الحوار.



## ٢ ـ الكتاب الأوّل

العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، مركز الدراسات الإستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٤، ٣٦٧ ص.

نُشير في البداية إلى أنّه لم تكن كلمة حوار مقبولة دومًا كما هي مقبولة في أيّامنا. فعندما أسّست جامعة القدّيس يوسف معهدًا للدراسات الإسلاميّة المسيحيّة، استبعدت كلمة «حوار»، لأنّ المشاركين المسلمين وجدوا أنّها كلمة «ملغومة»، من شأنها أن تسبّب سوء فهم. وفي ١٩٧١، طبع الأب يواكيم مبارك: «المسلمون: تشاور إسلاميّ مسيحيّ»(٨)، وفيه

(٨) P. Youakim Moubarac, *Les Musulmans: consulations islamo-chrétienne*, Beauchesne, Paris, 1971.

يجيبُ سبعة مفكّرين مسلمين من أفريقيا الجنوبيّة ومصر وإيران والهند، عن أسئلة في شأن العلاقات بالمسيحيّين. فاعتبر أحد المجيبين أنّ الحوار يمثّل للضمير المسيحيّ ما مثّله «التعاون» (Cooperation) للدّول الاستعماريّة سابقًا: إنّها لغة جديدة اعتُمدت لوضع ما بعد الاستعمار (المرجع نفسه، ص ١٢١).

أمّا الآن، فالحوار مطروح كضرورة. والمبادرة تأتي من طرف المسلمين في الكتابين اللذين نحن في صددهما.

أ ـ مقدّمة

يُنْتَهَجُ في الكتاب الأوّل، إلى حدّ ما، خطٌّ مماثلٌ للخطّ الذي ورد في كتاب الأب مبارك. ولكنّ المبادرة تأتي هذه المرّة من مركز الدراسات الإستراتيجيّة والبحوث في بيروت، الذي هو على ارتباط وثيق بالسفارة الإيرانيّة.

طُلب إلى أربعة مسلمين وأربعة مسيحيّين أن يعرضوا، كلّ بدوره، «جانبيّه» كما يودّ أن يراها الآخرون ويفهموها. ستّة من المشتركين هم لبنانيّون، واثنان مصريّان، السيّد محمّد حسين فضل الله (عالم شيعيّ) ورضوان السيّد (مفكّر سنّيّ) وسامي مكارم (أستاذ درزيّ) وفهمي هويدي (صحافي مصريّ)، هم ممثّلو الجانب المسلم. وطارق متري (علمانيّ روم أرثوذكس)، والمطران جورج خضر (مطران جبل لبنان للروم الأرثوذكس)، والمطران كيرلّس سليم بسترس (مطران بعلبك للروم الكاثوليك) ووليم قلادة (مفكّر مصريّ قبطيّ)، هم ممثّلو الجانب المسيحيّ. لم يكن هنالك مساهمة مارونيّة، إذ فات الأب ميشال حايك آخرُ موعد لطبع الكتاب.

ورأى ناشر الكتاب، سمير سليمان، من جهته، أنّ أحوال العالم الجديد، تضع الإسلام والمسيحيّة على حدّ سواء، بسبب شرائعهما الإلهيّة ونمط تنظيمهما المنبعث من مصدر إلهيّ، في مواجهة مع الغرب ونموذجه

الاجتماعيّ الماديّ. وهكذا يصبح التقارب هدف الحوار، لشنّ المعركة معًا. بيد أنّ النتائج لم تأتِ على قدر التوقّعات. فالمسيحيّون، على حدّ قوله، يهاجمون: إنّهم يرفضون التهم الإسلاميّة المألوفة في شأن الكفر وتحريف الكتاب المقدّس، ويرفضون أن يكونوا أهل الذمّة، ويرفضون الدولة الإسلاميّة. ويجدُ مساهمة المسلمين أكثر مدافعةً وتقيمًا.

وللسيّد محمّد حسين فضل الله والمطران خضر مقاطع مقتضبة ذات مسحة صوفيّة، يلقي من خلالها واحدهما على الآخر نظرةً روحيّة تُذيب الفوارق بينهما. يقول السيّد فضل الله: «إنّ المؤمن - أمسلمًا كان أم مسيحيًّا - عندما يعيش حالة الوجد الروحيّ والعشق الإلهيّ، والسموّ الإيمانيّ في انفتاحه على الله، تذوب الفوارق بين الناس عنده، وتتحوّل الحياة في كلّ مظاهرها إلى مظهر لعظمة الله، وساحة لنعمته، ويكون الخلق، كلّهم، لديه - عيال الله» (ص ٣٣).

ويقول المطران خضر في الاتّجاه نفسه: «وما لا ريب فيه أنّ ثمّة نفوسًا تتجاوز الصعوبات التي يتعذّر تجاوزها بالرؤية العقليّة المحضة وتتخطّى كلّ السدود التي تقيمها الضغوط التاريخيّة، لأنّ هذه النفوس تطمئنّ إحداها إلى الأخرى بما وهبها الله أن تشاهد الجمال الروحيّ المكنون في الآخرين. هذه هي «خير أمّة أخرجت للناس» كائنة ما كانت الملل التي هي تأتي منها.

وليست هي طائفة العلماء وحسب، وقد لا يكون هؤلاء أحرارًا من الشهوات. فقد لا يكون الأبرار في كلّ ملّة أعلم الناس، ولكن مَنْ اتّقى الله وتبع هداه في نفسٍ طامئة إلى الحقّ، فهؤلاء يتكلّمون عمّا شهدوه من إمارات الحقّ وهو الذي يُنْطِقهم، عنيت به هذا الحقّ الذي يصيريه كلّ مَن طلب الله وحده وزهد في كلّ شيء ابتغاء وجهه. هذا هو حوار أهل الذوق السالكين في الله المتبّعين خطاه أنّى سار. وإذا سوّغ لي مصطلحٌ صوفيّ فذلك وجه من «وحدة الشهود» الذين إذا أدركوا ربوبيّة الله يدركون للتوّ انتماءً واحدًا إليه. هؤلاء كلّهم مسلمون لله بحسب المصطلح القرآنيّ أو

هم «جسد المسيح وأعضاؤه أفرادًا» كما مصطلح العهد الجديد» ( ص ٢٠٥).

غير أنّه سرعان ما تتلاشى هذه الومضات الصوفيّة.

ب ـ السيّد محمّد حسين فضل الله

يحاول السيّد فضل الله أوّلًا أن يضع مشكلة العلاقات حيث يجب أن تكون في نظره. ففي رأيه، ليس هناك أزمة بين الإسلام والمسيحيّة. يقول إنّنا في لبنان نحاول أن نحصر نظرتنا إلى العالم، وكأنّ المشكلة الوحيدة هي الإسلام الأصوليّ، في حين يسيء وضع العالم إلى المسيحيّة بقدر ما يسيء إلى الإسلام (ص ٣١). وفي رأيه أيضًا أنّ الحركة الإسلاميّة ليست، ولا حتّى بنسبة ١٪ معادية للمسيحيّين، وهؤلاء، لا يثيرون أيّة مشكلة إلاّ في لبنان والسودان (ص ٥٣). إنّ المسألة الحقيقيّة ليست مسألة الإسلام ضدّ المسيحيّة، بل هي بالأحرى مسألة إنسانيّة: القويّ ضدّ الضعيف، الغنيّ ضدّ الفقير، الشمال ضدّ الجنوب. وهنالك الآن قوى معيّنة تسعى إلى طرح المشكلة وكأنّها بين إسلام معتدل وآخر متطرّف. والخطر هو أن تدخل العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة في لعبة السياسات الدوليّة، حيث تُستغلّ لإثارة فوارق قديمة بين الديانتين.

في ضوء ما قيل حتّى الآن، يمكننا أن ندرك بسهولة ما هو هدف الحوار في نظر السيّد فضل الله: «حركة عالميّة مسيحيّة وإسلاميّة لمواجهة الاستكبار السياسيّ والاقتصاديّ والأمنيّ والثقافيّ الذي يضغط بقوّته الكبرى على إنسانيّة المستضعفين». (ص ٣٩). وهو أيضًا «التخطيط للتكامل والتنسيق في قضايا اللاعدالة في المنطقة والعالم... وهذا ما يجعل من اللقاء مسألةً حيويّةً» (ص ٤١).

إنّ السيّد فضل الله، وقد واجهته اليومَ حقيقة العالم القاسية، هو مع المناقشة المنفتحة - الفكر يواجه الفكر - ليقف المسيحيّون والمسلمون معًا في وجه الغرب الشرّير. وهو يرى مع فكرة تُميد إلى الأذهان «لاهوتَ

التحرير»، أنّه لا يجوز للمسيحيّين أن يعترضوا على الجهاد السياسيّ، إذ من شأن هذا الجهاد أن يقنع المؤمنين البسطاء بأنّ مصالحهم هي في جوهر الدّين. فضلًا عن ذلك، فالبابا يتصرَّف كأيّ رجل سياسيّ. واعترافه بإسرائيل ليس له أيّ مبرِّر.

ثمّ يضع السيّد فضل الله نقطة أساسيّة يمكن أن تدوَّن كشرط مسبق للحوار: «على المؤمنين الواعين والمثقّفين أن يعيدوا النظر في الطريقة التي يثيرون بها الحساسيّات الدينيّة بين بني إيمانهم» (ص ٣٤). ففي الواقع، هناك ما يُسمّيه عنفًا روحيًا، يمكنه أن يقود الناس إلى تفسير نصوصٍ، هي أصلًا منفتحة، بطريقة منغلقة. وهناك في رأيه مستويان للمقاربة:

الأوّل، هو البحث المشترك في حركة المفاهيم كما تظهر في المخيّلة الشعبيّة. فالشعور الشعبيّ المسيحيّ بألوهيّة المسيح، قد يكون مختلفًا تمامًا عن مفهوم اللاّهوتيّين الفلسفيّ. والإيمان الشعبيّ الإسلاميّ بقضيّة التوسّط والاستشفاع، هو مختلف تمام الاختلاف عن تعليم العلماء.

والثاني، أن يسعى كلُّ فريق إلى تفهّم ثقافة الفريق الآخر عن طريق النصوص (ص ٣٥). فالسيّد فضل الله لا يجد أيّ مشكلة في أن يفسّر أحدٌ نصوص الآخر، ما دام الحوار لا يعني التنازلات ولا تحاشي النقاط الحسّاسة (ص ٤١). إنّما هو فكر يواجه فكرًا، أو فكر يلاقي فكرًا.

ويجد أنّه بمقدور الجميع أن يعلّموا الأخلاق ضمن إطار واحد، في حين يتابعون البحث في فوارقهم. فالتكامل والتعاون في مسائل العدالة واللاعدالة، والحرّيّة والاستعباد، والاستكبار والاستضعاف (ص ٣٩)، يضيفان بُعدًا حيويًّا إلى الحوار (ص ٤١).

ثمّ يقترح السيّد فضل الله ستّة أمور يمكن نقاشها للوصول إلى نظرة متّزنة إلى الآخر (٤٢):

- «في القرآن مراجع سلبيّة عن أهل الكتاب، إذ إنّهم يُنعَتون بالكافرين تارة

وبالمشتركين تارةً أخرى»، كما أنّ هناك مراجع عن النصارى الذين ينظرون إلى المسيح ابن الله نظرةً مادّيّة، وعن الثالوث الذي يفهمونه جامعًا بين الله والمسيح ومريم. وهنا يبرّر السيّد فضل الله القرآن بالرجوع إلى صاحب تفسير «الميزان» العلاّمة الطباطبائيّ، الذي يقول بأنّ القرآن لا يعتبر أنّ المسيحيّين يرون في مريم إلهة، بل هم يعتبرونها كذلك في ممارساتهم الشعبيّة (ص ٤٤).

- يرفض المسيحيّون البحث في موضوع الحكم الإسلاميّ، ولكنّ السيّد فضل الله يرى أنّ على المسيحيّين بالأحرى أن ينفتحوا على مثل هذه المباحثة ما داموا لا يملكون نظامًا.
- إنّ المسيحيّين ينفرون من فكرة الدولة الإسلاميّة، بما يتضمّن وضع أهل الذمّة والجزية.
- إنّ البحث في النصوص المقدّسة أمر ممكن. ولا مشكلة في تطبيق النقد التاريخيّ على القرآن، باتّباع أسلوب فكريّ إسلاميّ يقول باستخدام التأويل (exegesis) وبانسجام مع إطار القرآن المجازيّ، على أساس الرّكون إلى مبادئ علم البلاغة العربيّ (ص ٥٠).
- إنّ المسيحيّة والإسلام هما ديانتان تبشيريّتان. وهذه حقيقة لا يمكن طمسها، ولكن يمكن أن نتباحث في شأنها ونسعى لتحويلها إلى منافسة، بدل أن تكون صراعًا.
- تبادل الآراء في شأن الحركة الإسلاميّة. شأنها شأن أيّ تيّار سياسيّ آخر، وهي ليست خطرًا مطلقًا. وفي الواقع، يرى السيّد فضل الله أنّ الإسلاميّين، الّذين يعتمدون الإسلام كأيديولوجيّة، هم أقرب إلى المسيحيّين المرسلين منهم إلى أيّة جماعة أخرى. فبوسعهم أن يقوموا بعمل مشترك من أجل العدالة في هذه المرحلة التي لا تنفتح في واقعيّتها على مشروع الدّولة الإسلاميّة (ص ٥٤).

ويختم السيّد فضل الله، معتبرًا أنّ الهدف من الحوار ليس هو «تسجيل نقاط» وإحراز مغانم، بل التقريب بين المفاهيم والمواقف.

### ج ـ رضوان السيّد

يلخّص رضوان السيّد تاريخَ الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. وهو يرى أنّ نقطة الانطلاق ترتقي إلى الخمسينات والستّينات، عندما حاول البروتستانت أن يستميلوا المسلمين إلى جانبهم في صراعهم ضدّ الشيوعيّة. ثمّ، في أواخر الستّينات والسبعينات، تركّزت الجهود على المشاكل الاجتماعيّة. والآن، في الثمانينات والتسعينات، صارت حقوق الإنسان محور الاهتمام. إلاّ أنّ المسلمين، دومًا في نظر السيّد، لا يزالون يوجّهون جلّ انتباههم إلى المسائل الاجتماعيّة وفلسطين؛ كما أنّ الأقلّيّات المسلمة تمثّل لهم صلب موضوع الحوار. غير أنّه يلاحظ بعض التطوّر. فمن الخمسينات إلى الثمانينات، حَمَلَ الحوار طابعًا رسميًّا، باستثناء لبنان. فكانت وفود الكنيسة تأتي لتلتقي فرقاء مسلمين ومسيحيّين، وكان، في صفوف المسيحيّين المشاركين، الاختصاصيّ في الإسلام والأكاديميّ، في حين كان الاطّلاع على المسيحيّة غائبًا عند المشاركين المسلمين فيكتفون بترديد آيات قرآنيّة محابية لأهل الكتاب. أمّا في حاضرنا، فللمسيحيّين المشاركين في الحوار اتّجاهًا أنثروبولوجيًّا أكثر منه استشراقيًّا، في حين نجد أنّ المسلمين المنفتحين على الثقافة الغربيّة يعوزهم الاطّلاع على التطوّر اللاّهوتيّ المسيحيّ.

بيد أنّ ثمّة ثابتة، وهي رغبة المسلمين في أن يعترف المسيحيّون بالإسلام كديانة مُنزلة صادقة. لقد تمكّنت القوى الإسلاميّة من أن تخمد شرارة السياسة المسيحيّة في الشرق، ولكنّها عجزت عن الحصول على اعتراف بدينها كدين ينتمي إلى الإطار الإبراهيميّ. ولأنّ المسلمين لا يزالون يتوقون إلى ذاك الاعتراف، نجدهم في أيّ وقت يتمسّكون بقول أيّ مستشرق مبغوض يقول في الإسلام شيئًا حسنًا. غير أنّ السيّد يعتبر أنّ الحوار ممكن مع المسيحيّين الغربيّين فقط، ما دام للمسيحيّين الشرقيّين مشاكلهم. علاوةً على ذلك، فالقرار السياسيّ يُصنع في الغرب، لا في الشرق.

ومن جهة أخرى، يرى السيّد في افتقار المسلمين والمسيحيّين الشرقيّين، على حدّ سواء، إلى النقد الذاتيّ، عقبةً في وجه الحوار. ويرى أيضًا أنّ المسيحيّين السريان هم على وشك الزوال وأنّ الأرثوذكس تتنازعهم القوميّة من جهة ونهضةُ الأصالة غير القوميّة من جهة ثانية عند الأرثوذكس الآخرين في أوروبّا الشرقيّة.

وبرؤية غير مألوفة إلى حدّ ما، يعتبر السيّد أنّ الحوار ووسائل الاتّصال ضروريّة لمواجهة التغييرات التي تحصل في المجتمع الإنسانيّ. ويختم بقوله إنّ التغيير سيحرق الجميع، فلا بدّ بالتالي من أن يكون تغيّرًا واعيًا ومضبوطًا (ص ٧٠).

د ـ هـ ـ في ما يختصّ بمقالتَي فهمي هويدي وسامي مكارم، فقيمتهما تكمن في أنّهما تُظهران موقف صحافيّ مصريّ يُحابي الجميع، وأستاذ جامعيّ درزيّ، ولكنّهما لا تتناولان نقاطًا جوهريّة.

و ـ ز ـ أمّا مقالتا طارق متري ووليم قلادة، فهما تركّزان على التاريخ، ولا شكّ في أهمّيّته. فيقدّم المحاضر الأوّل العلاقات التاريخيّة مع رأيه فيها، ويقع الثاني ضحيّة قراءةٍ تآمريّة لتاريخ مصر، ومقالته طويلة جدًّا، فقد تجاوزت ١٠٠ صفحة في كتاب يبلغ عدد صفحاته ٣٦٢.

وترتدي في هذا السياق مداخلتا المطران جورج خضر (روم أرثوذكس) والمطران بترس (روم كاثوليك)، أهمّيّة بالغة. إنّ أيًّا من المطرانين لا يتردّد في الدخول في نقاش علنيّ مع الشخصيّات الدينيّة الإسلاميّة.

ح ـ المطران خضر

سبق لي أن أشرت إلى ما عرضه المطران خضر، أي نظرته التصوّفيّة إلى مجتمع يدرك فيه المؤمنون سلطانَ الله، ويمكنهم أن يقولوا «أنا» و«أنت» و«نحن» بملء الحرّيّة. إنّ مصير شعوب الأرض هو واحد. ويقول خضر وكأنّه صدى لما ورد عند رضوان السيّد: «ليس الحوار اختراقَ

الأنظومتَين: الإسلام والمسيحيّة، بل اختراق ميراثين تاريخيَين بما يتضمّنان ما حُسِب خلافًا وما كان بخلاف» (٢١٤).

ويتناول نقطة حسّاسة (ص ٢١٢) عندما يعبِّر عن قدرته على أن يتوب عن تاريخ دينه ويطلب الصفح عن الأخطاء التي ارتُكبت باسم الدين. ويتمنّى أن يبادر المسلم إلى ذلك أيضًا.

ويرى المطران خضر أنّ المناقشة بين المسيحيّين والمسلمين لن تكون ممكنةً قبل أن تصل البلاد الإسلاميّة إلى درجة ازدهار اقتصاديّ وإبداع فكريّ مماثلين لما في الغرب. فإبّان العصور العبّاسيّة، كانت المناقشة الحرّة ممكنة، لأنّه لم تكن هناك عقدة نقص عند المسلمين، في حين لا يرى اليوم مكانًا أو نظامًا غير الديموقراطيّة الغربيّة، تمكن المناقشة الحرّة أن تدور فيه. لربما كان زمن دستور المدينة (Medina Constitution) مشابهًا لذلك.

إنّ الموقف الذي يسود الديموقراطيّة الغربيّة هو الموقف الذي يجب أن يُفرض على البلدان الإسلاميّة. فلو كان المسيحيّون في الشرق، بملء حرّيّتهم، لما وجدوا أيّ مشكل في قبول الحضارة الإسلاميّة، بل لأمكنهم أن يكونوا مواطنين صادقين ملتزمين بحوار حياة تناضل من أجل الكمال الرّوحيّ وبنيان الإنسان الجديد (ص ٢٠٨).

ومن جهة أخرى، لا يجد المطران خضر فائدة في النقاش حول عناصر الحكم الإسلاميّ، ولكنّه يودّ أن يَطمئنّ إلى عدم وجود تطبيق لعقوبة الحدود على غير المسلمين ولا الجزية أو ما يشابهها، وإلى عدم وصول الإسلاميّين إلى السلطة عن طريق العنف. ويُضيف المطران خضر أنّه لا يسلّم بالمناظرات المتعلّقة بالتحريف والإيمان المسيحيّ انطلاقًا ممّا ورد في القرآن. ويدعو المسلمين في المقابل إلى البدء في تطبيق مبدأ نقد النصوص.

ويُعرب المطران خضر عن تفهّمه لماذا يفضّل المسلمون أن يحاوروا الغرب، حيث تُصنعُ القرارات السياسيّة. ولكنّ تغيُّبَ المسيحيّين الشرقيّين

يُبقي الحوار ناقصًا. فالمسيحيّون العرب يشعرون بأنّهم وُضعوا على الهامش.

يبقى بيان المطران خضر، إلى حدّ ما، قاتمًا. ومع ذلك، فلا يزال صاحبه ينظر بأمل إلى يوم سيأتي، تعيش فيه أمّةٌ إسلاميّة وكنيسةٌ مسيحيّين في أخوّة تضمن لكلّ إنسان أنّه في بيته.

ط ـ المطران كيرلّس سليم بسترس

إن الفارق بين مداخلة المطران بسترس ومداخلة خضر أمر لافت. فالحبر الأوّل يبدو أكثر صراحةً. وإنّه يعلن، من بداية حديثه، أنّه لا يمكن أن يكون المستقبل كالماضي. فمسيحيّو اليوم ليسوا نصارى القرآن. والطريق الوحيد للحوار هو في أن يقرّر المسلمون أنّ ما ينصّ عليه القرآن لا يعبّر عمّا يؤمن به المسيحيّون. وعلى المسلمين أن يكفّوا عن القول للمسيحيّين إنّهم حرّفوا الإنجيل (ص ٢٢٦).

وكثيرًا ما يستند المطران بسترس، في مداخلته، إلى وثائق الكنيسة. ومن هذه الناحية، نراه مستعدًّا للتركيز على الأمور المشتركة، انسجامًا مع روح المجمع الڤاتيكانيّ الثاني: وحدة الله، الخالق، الأنبياء، الأخلاق. ثمّ يذكّر بدور المسيحيّين في تطوير الحضارة العربيّة، مبديًا استعداده اليوم للعمل مع المؤمنين المسلمين في إكمال خليقة الله وحماية شرف الإنسان. ولكنّه غير مستعدّ للبحث في موضوع الدولة الإسلاميّة.

ينعت المطران بسترس إحدى طروحات السيّد فضل الله المفضّلة بالساذجة، وهي قوله بأنّ المسيحيّين، على خلاف المسلمين، لا يملكون نظامًا منزلًا للتنظيم الاجتماعيّ، ولذا فعليهم أن يكونوا منفتحين على مناقشة موضوع الدولة الإسلاميّة، بقدر انفتاحهم على مناقشة نظام اشتراكيّ في دولة ليبراليّة. يرى المطران بسترس أنّ المسيحيّين لا يسلّمون بوجود أنظمة منزلّة، وهم يعتبرون أنّ النظام الإسلاميّ جامد يعود إلى العصر الوسيط، فلا يمكنهم أن يحتملوه. ثمّ يسأل عن كيفيّة بنيان دولة في

ظلّ ذهنيّات متضاربة. ويختم المطران بسترس مداخلته مستشهدًا بما يتضمّنه بيان الروم الكاثوليك بتاريخ ٢٥ أيلول ١٩٨٥، من افتراضات مسابقة لكي يُصار إلى حلّ الأزمة اللبنانيّة: الوحدة، والحرّيّة، والوفاق.

كثيرةٌ هي النقاط المهمّة في هذا الكتاب، التي لم نأتِ على ذكرها عجالتنا هذه. والكتاب هو ناجح حقًّا، ما دام الذين استطاعوا التعبير عن النظرة التي يريدون من الآخرين أن ينظروا بها إليهم هم كثيرون. ولكنّ مشروع التقارب على أساس «نظام إلهيّ المصدر»، لم يلاقِ تجاوبًا عند المشاركين المسيحيّين. وفي الواقع، لا تتوافق الأهداف السياسيّة التي تبنّاها الشخصيّات المسيحيّة المساهمة في الكتاب مع أهداف المشرف على إصداره أو السيّد محمّد حسين فضل الله. في ظروف أخرى، يمكن أن تتلاقى انتقادات وضع العالم الرّاهن السياسيّة، ولكن ما إن تُحاط السياسة بإطار ودلالات إسلاميّة محض، حتّى يغيب التجاوب عند المسيحيّين، ولا عجب.

وفي النتيجة، يمكن أن يكون هذا الكتاب خطوةً نحو توسيع الآفاق الفكريّة، وهو أمر لا بدّ منه ليكون الحوار جدّيًّا في الحقيقة.

## ٣ ـ الكتاب الثاني

هو من عمل السيّد محمّد حسين فضل الله، وقد ظهر بعد وقت قصير من صدور الكتاب الذي سبق الكلام عليه، وعنوانه: في آفاق الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٤. جاء الكتاب في ٤٥٨ صفحة، ثلثها من أفكار السيّد فضل الله[٩]. وإليك فصولها:

الحوار في الإسلام

الحوار في بُعده العقيديّ

---

(٩) أنظر النهار، ٩٤/٨/٣٠، سلمان تقيّ الدين: «حول كتاب آفاق الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. الأصوليّة عودة إلى الينابيع الصافية».

الحوار والتعايش المطلوب في لبنان

العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة

المسيحيّون في ظلّ النظام الإسلاميّ

الثمار الفعليّة للحوار الإسلاميّ المسيحيّ.

أمّا ثلثا الكتاب الباقيان، فإنّ فضل الله ينشر فيهما محاوراته التي أجراها مع كهنة وقساوسة ورهبان، من بينهم المطران جورج خضر والأب يوحنّا كوكباني وبطريرك الروم الأرثوذكس إغناطيوس الرّابع هزيم. وتتبع عرضَ المحاورات هذه سلسلةٌ محاضرات حول الحوار، ألقاها في الجامعة الأمريكيّة ببيروت سنة ١٩٨٧ و١٩٩٢ و١٩٩٤ وفي كلّيّة بيروت الجامعيّة سنة ١٩٩٣. ويشتمل الكتاب أيضًا على بعض الأحاديث الصحافيّة التي تدور حول الموضوع نفسه.

من المفيد هنا أن نبحث بإيجاز في الأفكار الأساسيّة التي تطرّق إليها المؤلّف في الفصول الخمسة الأولى من كتابه، لنستطيع أن نلخّص مواقفه.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفصل الرّابع هو، على سبيل الاتّفاق، تكرار حرفيّ لمقالة السيّد فضل الله في الكتاب الأوّل المذكور أعلاه. وهي مقالة تنطوي على عرض ممتازٍ لأفكار المؤلّف ووجهة نظره. أمّا الفصول الباقية، فهي تأتي ببضعة عناصر جديدة (المفهوم القرآنيّ للحوار، البحث عن الحقيقة، البحث عن تصوّر دينيّ موحّد). لكنّها عناصر تدلّ على تكرار بعض المواضيع والإصرار عليها، وهذا ما يعطي القارئ فكرة أوضح عن أفكار السيّد فضل الله وقناعاته.

### أ ـ الحوار: لاهوتيّ/ عمليّ: مواجهة الحضارة المادّيّة

يُشير المؤلّفُ، في مقدّمة كتابه، إلى وَجهَي الحوار: اللاهوتيّ والعمليّ. في الأوّل، محاولة لتوضيح بعض الأفكار التي تُثير صعوبة أو

تدلّ على اتّفاق. وفي الثاني، وهو الأسهل، مواجهة المشاكل المشتركة (المادّيّة والشّرك وغطرسة العالم). وفي كِلا الوجهين، يسير المؤمنون على نحو معاكس لتأثيرات الحضارة المادّيّة الشرّيرة. إنّ الإسلام والمسيحيّة، على حدّ سواء، يدافعان، في الوجه اللاّهوتيّ، عن محاولة تحول الإنسان عن الله، ويبحثان معًا بالتالي عن تصوّر دينيّ موّحد، يسمح لهما بالالتقاء على أسس مشتركة لمواجهة التحدّي. وفي الوجه العمليّ، يشترك المسلمون والمسيحيّون في مواجهة اللاعدالة وغطرسة العالم.

## ب ـ ليس هناك من مواضيع مُقصاة عن الحوار. ولا خوف من أن «يهدي أحد الطرفين الطرف الآخر»

يقلّل السيّد فضل الله ثانية من شأن مشكلة تحويل أحد الطرفين الطرفَ الآخر عن مساره فهو يعتبر أنّ ذلك الأمر حسن، وهو منافسة، لا صراع.

ويأتي الفصل الأوّل بعنصر جديد، عندما يقول المؤلّف بأنّ الحوار يبدأ في داخل كلّ مسلم. فليس هنالك إيمان من غير حوار داخليّ: مناقشة الإمكانيّات والأفكار والسلبيّ والإيجابيّ. وهذا بالضبط ما يولّد المعتقد الذي يحدّد هويّة الإنسان المؤمن وشخصيّته. والإيمان، في نظره، هو عمل فكريّ: فالإنسانُ يؤمنُ بما يفهمه. «لأنّ الإيمان فعل قناعة والقناعة لا يمكن أن تكون إلاّ من خلال الفهم وعمق الوعي» (ص ٢٩). ولذا لا يجوز للمرء أن يخاف أن يجتذب أحد الطرفين الطرف الآخر. والسيّد فضل الله لا يخشى ذلك، وهو على استعداد لمناقشة أيّ شيء بفضل ما في الإسلام من أسس فكريّة. وفي رأيه، ليس الإيمان الأعمى إيمانًا. ولكن يجب على المتحاورين أن يتحلّوا بالشجاعة والرّغبة في الحوار، مع الاطّلاع على النقاط التي تناقش.

## ج ـ مواضيع للحوار. الموضوع الأمثل: الدولة الإسلاميّة

يقترح السيّد فضل الله، كمواضيع للحوار، التعابير الحسّاسة التي

تصف غير المسلمين، كالكافر، والمشركين، وما إلى ذلك. وفي الجانب المسيحيّ، هنالك مفاهيم التوحيد والثالوث والمسيح والخلاص. ولكنّ المؤلّف يعود ليرى أنّه من الأفضل أن يبتدئ الحوار بطرح مفاهيم أخلاقيّة ومشاكل مشتركة في مجتمع تعدّديّ. غير أنّ الموضوع الّذي يبرز على رأس اهتماماته هو موضوع الدولة الإسلاميّة أو الجمهوريّة الإسلاميّة.

يدلّ السيّد فضل الله، في فصله الثاني، على واجب المسيحيّين أن يقبلوا فكرة الدولة الإسلاميّة؛ فأمريكا هي أشدّ خطرًا على المسيحيّين من الإسلام. وفي الفصل الثالث يركّز على لبنان خاصّة، قائلًا: إنّ ما تحتاج إليه البلاد لخلاص شعبها هو حوار موضوعيّ وواقعيّ: فكلّ شيء هو قابل للنقاش، وما من شيء مقدّس أو محرّم. ثمّ يعود إلى تركيز جدله على موضوع الجمهوريّة الإسلاميّة، وهي جمهوريّة لا يجوز أن تُثير المخاوف، إذ إنّ خوف المسيحيّين هو أن يغرقوا في بحر إسلاميّ. ولكن لو أراد المسلمون التخلّص من المسيحيّين، لفعلوا ذلك منذ عهد بعيد. فعلى المسيحيّين أن يتحلّوا بالواقعيّة، ويتغلّبوا على عقدة الأقلّيّة التي ترتقي إلى بدايات «المسألة الشرقيّة»، فالمسيحيّون لم يعودوا مفيدين للغرب كما كانوا في زمن العثمانيّين.

إلى ذلك يعتبر السيّد فضل الله، أنّه ليس عند المسيحيّين حكم مسيحيّ ولا مشروع دستور. ويرى أنّ المشكلة في لبنان ليست في أنّ المسيحيّين يحكمون المسلمين، بل في أنّ الأغنياء يحكمون الفقراء. إنّ الإسلام هو أقرب إلى المسيحيّة من أنصار العلمنة. والحلّ يكون بخلق دولة للإنسان في لبنان. فليُترَكْ للّبنانيّين إذًا أمرُ اختيار النظام الذي يريدونه، عن طريق اللجوء إلى استفتاء الشعب، فيستطيع الجميع بالتالي أن يقرّروا الحكم والقانون اللذين يريدونهما، كما يكون انتخاب الرّئيس مباشرًا.

ويكرّر السيّد فضل الله في الفصل الخامس الموقف نفسه: لا تحمل المسيحيّة «فكرًا تشريعيًّا بمعنى التقنين» (ص ١١٧)، ولا قوانين محدّدة

خاصّة بها، ولا خطّة للحكم. ثمّ يحاول أن يُسقط اعتراضات المسيحيّين الدّائمة على حكم الإسلام: وضع الذمّة، والجزية، وعدم القدرة على تسلُّم مناصب عالية. وفي هذا السّياق، للسيّد فضل الله حجّة جديدة ولكنّها ليست بمقنعة. ففي حين يقرّ أنّه في الإسلام لا يمكن للمسيحيّين أن يتسلّموا مناصب عالية، إلاّ أنّه، في الوقت نفسه، يقول إنّ أيّ دولة كانت لا تسمح للناس بالوصول إلى مراكز مهمّة، ما لم يكونوا من المؤمنين بنظام حكمها.

ومن شأن الحوار أن يوضح هل عند المسيحيّين حكم مسيحيّ يقترحونه، وإن لم يكن عندهم ذلك، فكيف يسعهم الاعتراض على المسلمين وانتقادهم لأنّهم يحاولون ملء الفراغ الّذي سبّبه تراجع الدّين وتقدّم غطرسة العالم؟ إنّ معارضة فكرة الدولة الإسلاميّة تدلّ على نقص في الموضوعيّة والحياد(١٠).

قراءة الفصول الخمسة الأولى من هذا الكتاب تساعد على إدراك الأهمّيّة التي يوليها السيّد فضل الله لإقامة جمهوريّة إسلاميّة أو دولة إسلاميّة. والتبرير المعروض يدفع إلى الاعتقاد بأنّ غاية الحوار الحقيقيّة إنّما هي إقناع المسيحيّين بأنّ خيارهم الأوحد هو قبول الحكم الإسلاميّ. وإخفاق السيّد فضل الله في تنهّمه أنّ طرحه لا يستطيع انتزاع جوابٍ إيجابيّ من المسيحيّين يكشف الخلل في حجّته(١١).

---

(١٠) في ما يختصّ بالفراغ، من المفيد قراءة: محمّد باقر الصّدر، اقتصادنا، الطبعة السادسة، ١٩٧٤، دار الفكر، ص ٣٦٣، حيث تملأ الفراغ الإمامُ.

(١١) من المفيد في هذا السّياق مقارنة موقف السيّد حسين فضل الله بموقف الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، كما عرضهما سعود المولى، العضو الدائم في السكرتاريّة العامّة للحوار الإسلاميّ - المسيحيّ، في مقالتيه بجريدة النهار ١٢ و١٣ آب، ١٩٩٤، ص ١١.

## ٤ ـ الخاتمة

ثمّة أمر يتّضح من خلال مطالعة هذين الكتابين، ألا وهو أنّ الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في الشرق الأوسط له أهداف تختلف كلّ الاختلاف عن أهداف الحوار المقترحة في الغرب. فالسيّد حسين فضل الله، من دون أن يحاول تفهّم الآخر، يبحث عن تضامن مع المسيحيّين ضدّ الغرب، تضامنٍ يأخذ في كلّيته شكل دولة إسلاميّة. ومع أنّه يتكلّم أحيانًا عن ظهور مفهوم جديد للدّين، أو عن الوصول إلى الحقيقة، فالانطباع العامّ الّذي يتركه هو أنّ الحقيقة صارت في قبضته.

خلافًا لموقف السيّد فضل الله، يجدّ الدكتور رضوان السيّد والمطران جورج خضر في طلب الحوار بمفهومه الغربيّ، نظرًا إلى أنّ كلاًّ منهما يرى أهمّيّة تجاوز الطريقة التقليديّة في التفكير الدينيّ. ولكلّ منهما نظرة إيجابيّة إلى الغرب هي ثقافيّة أكثر منها سياسيّة. وقبْلَمَا أن يكون الغرب انحرافًا عن الدولة المثاليّة التي ولدّت الفراغ، يبقى نموذجًا لعيش مشترك تعدّديّ.

ومهما يكن من أمر، فإنّنا نستطيع أن نقول في الختام: ثمّة أمرٌ إيجابيّ: هو أن الحوار المنشود يتبلور شيئًا فشيئًا، وإرادة التحاور تبدو جدّيّة. ومع أسسٍ كهذه، لا عجب أن تُقطع على هذا الطريق مسافات بعيدة.

(نقله عن الإنكليزيّة صلاح أبو جوده اليسوعيّ)

# تقويم باقة من فرائد الأدب في أمثال العرب

الدكتور زكريّا إدريس حسين*

## أ ـ المدخل

إنّ هذا البحث محاولة متواضعة لإلقاء الضوء على عدد يسير من الأمثال السائدة عند العرب، كما وردت في ما جمعه العلاّمة الأب لويس المعلوف اليسوعيّ ودوّنه في كتابه المنجد في اللغة[1].

فالأمثال في المنجد، وعددها ألف وستّمائة ونيّف، ذخيرة نفيسة جدًّا تهمّ طلاّب اللغة العربيّة واللغات الأُخرى أيضًا. ولا بدّ لي من الاعتراف هنا بأنّني استفدت من المنجد في جميع أقسامه حقّ الاستفادة[2]، وأرى من جوانب شكر النعمة أن أقول شيئًا، ولو كان شرحًا لطيفًا أو نقدًا طفيفًا ـ عمّا قرأت، وربّما يستفيد سواي من كلامي ويزيد ذلك في حسن المنجد ونفعه. وليست غايتي أن أمارس النقد للنقد لكوني محاضرًا في اللغة العربيّة وآدابها، فناشرو هذا المعجم أصحاب علم وسماحة وتواضع، ولا أدلّ على ذلك من قولهم في مقدّمة الطبعة

(*) أستاذ في شعبة الدراسات العربيّة، قسم الأديان، جامعة إلورن (نيجيريا).

(١) صدر عن دار المشرق البيروتيّة في طبعات متكرّرة، آخرها الرابعة والثلاثون سنة ١٩٩٤، وهي التي اعتمدناها. وفي الهوامش الباقية يُشار إلى هذا المرجع بالمنجد فقط.

(٢) وكذلك استفاد والدي الكريم المرحوم الشيخ الحاج إدريس حسين (١٩٢٠-١٩٨٤م) من المنجد في دراساته وتدريسه العلوم العربيّة والإسلاميّة في مدينة أوتشي، ولاية أيدو بنيجيريا.

السابعة عشرة (١٩٦٠) من المنجد إذ قالوا:

«ولا يفوتنا أنّ طريقتنا هذه لم تبرأ من النقص. فهي، على جزالة نفعها، إلى النواة أقرب منها إلى السعي المتمّم. وأغلب الظنّ أنّ عملنا لا يخلو من خطإ. فإلى أرباب اللغة نرغب أن يتفضّلوا فيلفتوا نظرنا إلى ما نكون قد لَحَنّا فيه»[٣].

إنّ هذا البحث تلبية متواضعة لذلك النداء الأكاديميّ النافع. وقد قرأت الأمثال مرارًا واستعملت كثيرًا منها في تدريس اللغة العربيّة في عدّة جامعات بنيجيريا[٤]. وفي أثناء استفادتي من هذه المجموعة لاحظت أنّ باقة منها تحتاج إلى زيادة من البيان والتبيين. ومنها ما يحتاج إلى تنقيح يسير إمّا في المبنى أو في المعنى. وهي ثلاثة وعشرون مثلًا ونصّها كما يلي:

١ - آكُلُ لحمي ولا أَدَعُه لآكِل.
٢ - يأكُلُ التَمرَ وأُرجَمُ بالنوى.
٣ - تمَامُ الربيع الصيفُ.
٤ - الجار ثمّ الدار.
٥ - تَجوعُ الحُرّة ولا تأكل بثَدْيَيها.
٦ - حَسَنٌ في كُلّ عينٍ ما تَوَدُّ.
٧ - يَدْهُنُ من قارورةٍ فارغة.
٨ - أُرِيها السُهَى وتُرِيني القمر.
٩ - مَن استَرعَى الذئبَ ظَلَم.
١٠ - كم بين مُريدٍ ومُرَاد.
١١ - لكلّ ساقطةٍ لاقطة.
١٢ - لو ذاتُ سِوارٍ لَطَمَتْني.
١٣ - مَنْ أشْبَهَ أباه فما ظلم.

---

(٣) راجع المنجد ص آ.
(٤) والجامعات هي جامعة بايرو بِكَنُو، وجامعة إلورن بإلورن، وجامعة إبادَن بإبادَن، وجامعة ولاية أوندو بأدوأيكيتي.

١٤- إن لم يَكُن شَحْمٌ فَنَفَش.
١٥- أَشَدُّ حزنًا من الخَنساء على صَخْر.
١٦- الصَّبِيُّ أَعْلَمُ بِمَضغِ فيه.
١٧- إنّكَ تَضْرِب في حديدٍ بارد.
١٨- طَرْفُ الفتى يُخبر عن جَنانه.
١٩- عَبْدٌ وحَلْيٌ في يده.
٢٠- يُعَدُّ لِكَلْب السوء كَلْبٌ يُعادِلُه.
٢١- أفْرَط فأسقط.
٢٢- رُبَّ مَلُوم لا عُذْرَ له.
٢٣- تموت الحُرَّة ولا تأكل بثدييها.

وطريقة علاج الموضوع هي أن آتي بنصّ المثل أوّلًا ثمّ بشرحه كما ورد في المنجد ثمّ تعليقي عليه. لقد استعملت «ن» إشارة إلى نصّ المثل و«ش» للشرح و«ت» للتعليق. وفي مثل هذه المحاولة قد يصيب الناقد أو يخطأ. وإذا أصبت فالحمد لله على ذلك. أمّا إذا أخطأت، فليعرف القارؤون أنّ هدفي الوحيد هو إفادة الناس ـ لا إضلالهم. «إنّما الأعمال بالنيّات وإنما لكلّ امرىء ما نوى»[٥] فالله هو العالم الفاحص الكامل لما ينويه الإنسان وهو عليم بذات الصدور.

## ب ـ الأمثال وشرحها والتعليقات عليها

١ ـ ن: آكُلُ لحمي ولا أَدَعُهُ لآكِلٍ[٦].

ش: يُضرب للرجل يصيب نفسه وعشيرته بالمكروه ويأبى أن يصيبهم به غيره. ويراد به أيضًا نصر القريب على الأجنبيّ وإن كان بينك وبين القريب تنافر وعداوة.

ت: الشرح صحيح إلى حدّ. وإذا نظرنا إلى المثل من جانب آخر

(٥) حديث نبويّ شهير رواه البخاري. راجع محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (غير مؤرّخ) الجزء الأوّل، ص ٢.
(٦) المنجد ص ٩٧١.

نجد أنّه قد يكون قولَ بخيلٍ أنانيّ يؤثِر نفسه على غيره ولا يُبقي لغيره من حسناته شيئًا. وقد يكون المعنى أنّ المرء يعرف أنّ الناس كثيرًا ما يكفرون بنعمة ويجحدون الخير الذي تمتّعوا به من قِبَل غيرهم. ولذلك يحذر ويستهلك جميع ماله ولا يريد أن يتمتّع به غيره.

٢ - ن: يأكُلُ التمرَ وأُرجَم بالنوى[٧].

ش: يضرب لمَن يستأثر بالمنافع ويتركِ المتاعب لغيره.

ت: الشرح صحيح ولكنّ المعنى أشمل من ذلك. لو أكل التمر وترك النوى لغيره لكان الأمر أهون. فإنّه أكل التمر ورجم غيره بالنوى. فالإنسان الذي يتصرّف كآكل التمر هذا هو البخيل الممقوت الذي يؤثر نفسه على غيره دائمًا ويؤذي الناس لمنفعة نفسه فقط. فالخير الأكمل هو ألّا يُقتَرب من مثل ذلك المرء.

٣ - ن: تمّام الربيع الصيف[٨].

ش: أي تظهر آثار الربيع في الصيف. وهو كقولهم «الأعمال بخواتيمها». يضرب في استنجاح تمام الحاجة.

ت: أشهر فصول السنة أربعة: الربيع والصيف والخريف والشتاء. فالصيف يتبع الربيع في الترتيب الطبيعي. وبالنسبة إلى النصف الشماليّ لكرة الأرض، فإنّ فصل الربيع يبدأ من ٢١ مارس (أذار) ويستغرق ثلاثة أشهر وينتهي في اليوم ٢١ من شهر يونيو (حزيران). ويبدأ الصيف من ٢١ يونيو وينتهي في اليوم ٢١ سبتمبر (أيلول)[٩]. ومن هذا البيان نرى أنّ في شرح المثال

---

(٧) المرجع نفسه ص ٩٧١.

(٨) المرجع نفسه ص ٩٧٥.

(٩) المرجع نفسه، ص ص ٢٤٦ و٤٤٢. قلت هنا: «أشْهَرُ فصول السنة» لأنّ في بعض أقطار العالم أقسامًا أخرى لا تطابق هذه الأربعة. فمثلًا في نيجيريا فصلان: فصل الأمطار (من مايو إلى أكتوبر تقريبًا) وفصل الجفاف (من نوفمبر إلى إبريل تقريبًا). ومن ضمن فصل الجفاف فترة الهمرتان التي تأتي ببردها المشوب بالجفاف والتي يسمّيها بعض علماء نيجيريا خطأً «فصل الشتاء».

خطأ. فمدلول المثل هو أنّ في تمام الربيع وسائم الصيف الذي يتبعه. فهذه ظاهرة طبيعيّة. أي قبل أن ينتهي الربيع تظهر بوارق الصيف. ومثل ذلك ظهور علامات الليل في غروب الشمس وظهور علامات الصبح بطلوع الفجر. والمثال في الشرح، أي «الأعمال بخواتمها»، غير لائق في مثل هذا المجال. والخلاصة هي أنّ المثل الذي نحن بصدده يدلّ دلالة واضحة على أنّ تمام الشيء إعلام بمجيء الذي يليه. ولذلك يُقال إنّ تمّام الشباب الكهولة والشيب رسول الموت.

٤ ـ ن: **الجار ثمّ الدار**(١٠).

ش: هذا المَثَل مِثْل قولهم «الرفيق قبل الطريق». أي يجب السؤال عن الجار قبل شراء الدار.

ت: فالشرح جيّد غير أنّه غير واضح للكثير. وعلى مَن يريد أن يشتري دارًا أو يكتري دكّانًا أن يسأل عن أحوال الجيران ويعرف أخلاقهم كيلا يخسر أو يندم مجاورتهم في الأخير. والمَثل يعلّم الناس الحذار في كل ما يفعلونه لئلا يندموا من حيث لا تنفع الندامة.

٥ ـ ن: **تجوع الحرّة ولا تأكل بثدييها**(١١).

ش: أي لا تكون ظِئْرًا وإن آذاها الجوع. والظئْر التي تُرضع ولَدَ غيرها. يضرب في صيانة الرجل نفسه عن خسيس مكاسب الأموال.

ت: إنّ المثل واضح ومعناه جليّ وشامل. فمعناه قريب من القول الشائع في لغة يوربا (نيجيريا) «لا ينبغي للإنسان أن يسمّي الثور «أخًا» له لكي يجد لحمه ويأكله». ويدلّ أنّ هناك أعمالًا لا ينبغي أن يعملها الإنسان الذي يعرف قدر نفسه. والأقرب إلى ذلك المثل هو رفض المرأة أن تكتسب بالمهارة مهما تكن الحال.

---

(١٠) المنجد ص ٩٧٨.

(١١) المرجع نفسه ص ٩٧٨.

وهناك مشكلة في هذا المثل لا بدّ من تحليلها. فما أصله؟ هل هو مَثَلٌ عربيّ حقًّا؟ فالسؤال أصيل إذ نعرف أنّ نساء العرب منذ العصر الجاهليّ كنّ يُرضعن أولاد غيرهنّ لأجر. وكانت هذه الظاهرة شائعة في مكّة وكانت جلّ النساء يأتين من البادية. ولم يحتقر العرب هؤلاء النساء، بل كان من الأمانة أن يُترك لهنّ أولاد. وأشهر هؤلاء النساء حليمة السعديّة التي أرضعت النبيّ محمّدًا (صلّى الله عليه وسلّم). فمن هذا الجانب التاريخيّ يبدو أنّ هناك تناقضًا بين الواقع وبين المثل المذكور. وهذا ما أدّى إلى أن أبحث في أصله. وقد وجدت أنّه مع أنّ العرب كانوا يستخدمون مراضع فيرضعن لهم أولادهم، كرهت أكثر نساء العرب هذا العمل ولم يكن محمودًا عندهنّ، غير أنّ بعضهنّ لم يرين فيه بأسًا. وفي هذا قال محمّد عطيّة الأبراشي ما يأتي:

«وإنّ التماس الرضاع بالأجر لم يكن محمودًا عند أكثر نساء العرب، حتّى قيل في المثل: تجوع الحرّة ولا تأكل بثدييها. وكان عند بعضهنّ لا بأس به. وقد جرت عادة نساء القبائل التي حول مكّة بأنّهنّ يأتينها في كلّ عام لطلب الرضعاء من الأطفال يذهبن بهم إلى بلادهنّ، حتّى تتمّ الرضاعة. وكان من عادة نساء قريش أن يعطين أبناءهنّ إلى المراضع لأغراض. أهمّها أن ينشأ الولد في الأعراب فيكون أنجب ولسانه أفصح»(١٢).

وممّا سبق أقرّ أنّي لم أخطّئ المَثَل ولا الشرح أيّ تخطئة؛ إنّما بيّنت جانبًا آخر من المسألة. وعلى كلّ حال فإنّ معنى المثل واضح كما ذكر في بداية هذا التعليق.

(١٢) محمّد عطيّة الأبراشي، عظمة الرسول، القاهرة، ١٩٧١، ص ٥٥. راجع أيضًا عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي السهيلي، كتاب الروض الأنف في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبويّة لابن هشام، مصر، ١٣٣٢/١٩١٤، الجزء ١، ص ١٠٩.

٦ ـ ن: حَسَنٌ في كلّ عين ما تودّ[١٣].

ش: هذا قريب من قولهم «حبُّك الشيءَ يُعمي ويصمّ».

ت: يبدو أنّ الشرح هنا خاطئ. فالقول من شعر عمر بن أبي ربيعة ـ أحد الشعراء البارزين في العصر الأمويّ. قال الشاعر في حبيبته التي تُسمَّى هندًا ما يأتي:

ليتَ هندًا أنجزتنا ما تَعِد وشفت أنفسنا ممّا تَجِدْ
واستبدّت مرّةً واحدةً إنّما العاجز مَن لا يستبدّ
زعموها سألتْ جارتنا وتعرّت ذات يوم تتبرّدْ
أكما ينعتنني تُبصرنَني عمركنّ الله أم لا يقتصدْ
فتضاحكنَ وقد قُلن لها حَسَنٌ في كلّ عين مَن تودّ
حسدًا حمّلنه من أجلها وقديمًا كان من الناس الحسدْ[١٤]

ويبدو في البيت الخامس أنّ الشاعر استعمل «مَن تَوَدّ» مشيرًا إلى نفسه، وهو يصوّر حبيبته (هندًا) كأنّها تذكره في حضرة زميلاتها بإعجاب وشوق ومودّة، ونالت حسدهنّ لأنهنّ أحببنه كما أحبّته. وفي المثل المذكور غُيِّر «مَن تودّ» إلى «ماتودّ». والمعنى هو أنّ ما يودّه الإنسان المشار إليه هو شيء نفيس يودّه كلّ إنسان. وهو يصف الشيء المرغوب فيه بإعجاب واستحسان. وليس المراد قريبًا من المثل الذي يقول «إنّ الحبّ يعمي ويصمّ». بل إنّ الشخص الذي قال لزميله «حسن في كلّ عين ما تودّ» يرغب في نفس الشيء أو يستحسنه ويتمنّى لو كان من إمكانيّته أن يحصل عليه دون غيره. فالتغيير في قول عمر (من «مَن تودّ» إلى «ماتود») لا يلغي رأيي أنّ مادّة الودّ تجذب

(١٣) المنجد ص ٩٨٠.

(١٤) إنّ جلّ شعر عمر بن أبي ربيعة غزل. فهذه الأبيات من إحدى قصائده. راجع أحمد الإسكندريّ وغيره ج ٤ ص ١٦١؛ وأي. جي. أربري (١٩٦٥ م) ص ص ٤٠-٤٣؛ وأحمد الإسكندريّ ومصطفى عناني، ١٦٨؛ وحنّا الفاخوري، ص ص ٢٥٥-٢٦٣ (ثبت المراجع في آخر المقال).

المتكلّم كما تجذب المخاطَب في المثل.

٧ ـ ن: **يَدهُنُ مِن قارورة فارغة**(١٥).

ش: يُضرب لمَن يَعِدُ ولا يفي.

ت: في هذا الشرح بعض الخطأ. فالمثل يخاطب الذي وعده زميله، ولم يفِ ذلك الزميلُ ما وعد. والمثل يقول له إنّه قد وثق بغير أهله؛ أو بعبارة أخرى إنّه قد وضع ماله في جيب مثقوب. فالمثل يُضرَب في الحقيقة لمَن يطلب شيئًا في غير محلّه.

٨ ـ ن: **أُريها السُّهى وتُريني القَمَر**(١٦).

ش: أي أريها الخفيَّ وتريني الواضح. وهو مثل يضرب لمَن يغالط في ما لا يخفى. والسهى نجم خفيّ. وقُرِن في خفائه مع القمر في ظهوره.

ت: ونضيف إلى ذلك الشرح أنّ الذي يُري صاحبه السُّهى وهو يريه القمر قد يكون جاهلًا فيغلط في ما لا يخفى وقد يكون خدّاعًا مكّارًا لا يعامل زميله بإخلاص. وذلك الجانب الثاني غير جليّ في الشرح وهو مهمّ جدًّا.

٩ ـ ن: **مَن استرعى الذئبَ ظَلَمَ**(١٧).

ش: أي ظلم الغنم. ويجوز أن يراد ظلم الذئب حيث كلّفه ما ليس في طبعه. ويضرب لمَن يولّي غير الأمين أو يضع الأمانة في غير موضعها.

ت: الشرح صحيح. ونضيف إليه أنّ مَن استرعى الذئب ظلم الغنم وظلم مالك الغنم وظلم نفسه. وفي عمله سمات الجهل والحمق. ومَن استرعى الذئب لم يظلمه في ما فعل ـ إنّما أحسن إليه بمنحه الغنم للافتراس. ولو كان المسترعي عاقلًا خبيرًا لعرف حقيقة الأمر.

---

(١٥) المنجد ص ٩٨٦.

(١٦) المرجع نفسه ص ٩٨٨.

(١٧) المرجع نفسه ص ٩٨٩.

١٠ ـ ن: كم بين مُريد ومراد[١٨].

ش: يضرب مثلًا لعدم التوافق أو لصعوبة التوفّق، فقد تريد شيئًا وتُمْنَعه.

ت: العبارة «فقد تريد شيئًا فتُمنعه» تنقص قدر ما قيل قبله في الشرح. فالمثل يؤكّد التنافر الذي يكون بين المريد والمراد وبين الطالب والمطلوب أحيانًا. أمّا العبارة المشار إليها فهي تبيّن جانبًا من الجوانب الأربعة للمسألة. وقد يريد الإنسان شيئًا وهو جدير بحيزه وبناله. وقد يكون جديرًا بنيله فيمنعه مانع من نيله. وقد لا يكون أهلًا لذلك المطلوب فيناله لسبب إيجابيّ أو سلبيّ. وربّما لا يكون أهلًا به ولذلك يمنعه مانع من الحصول عليه. فالأمر متعقّد، ولذا أرى أنّ الأحسن بالنسبة إلى المثل هو أن تحذف العبارة «فقد تريد شيئًا وتمنعه» أو تبيِّن المسألة كما أوضحنا.

١١ ـ ن: لكلّ ساقِطة لاقِطة[١٩].

ش: أي لكلّ كلمةٍ ساقطةٍ أذنٌ لاقطة. يضرب للتحفّظ عند النطق.

ت: فالشرح صحيح. ونضيف أنّ «الساقطة» قد تشير إلى المعنى الحقيقيّ للجمادات ـ أي لكلّ شيء ضُيِّع مَن يلتقطه. وبعبارة أخرى «وراء كلّ خاسرٍ فائز». وقد يَبحث الملتقط عن مالك المادّة الساقطة إذا كان أمينًا، وإلاّ يحمد الله ويخفيه ويحسب نفسه ذا حظّ عظيم.

١٢ ـ ن: لو ذات سوارٍ لطمَتْني[٢٠].

ش: قاله حاتم الطائيّ حين كان أسيرًا في بني عنزة مكانَ الأسير الذي فداه بنفسه. وكان أنّ أمةً لطمته. والأمة لا تلبس عندهم حلية. فقال: «لو ذات سوار لطمتني» أي لو أنّ حرّة لطمتني لكان الأمر أيسر عليّ. يضرب هذا المثل في استخفاف الأمر لو

(١٨) المرجع نفسه ص ٩٩٠.
(١٩) المرجع نفسه ص ٩٩١.
(٢٠) المرجع نفسه ص ٩٩٢.

كان على صورة أفضل ممّا في الواقع أو لو كان المهين وجيهًا لا حقيرًا ذليلًا ودون المُهان قدرًا.

ت: هذا مثل ذو أهمّيّة. والبيان في الشرح واضح غير أنّ هناك جانبًا آخر لم يُطرق، ألا فهو جانب «ذات سوار». فالإشارة إلى ذات الحليّة من دون أن تذكر «الحرّة» ظاهرة مهمّة. وقد يكون الأسير من الرجال الذين تجذبهم حلية النساء ولذلك استعمل «ذات سوار» كنايةً عن الحرّة. وثانيًا، قد تكون تلك العاطلة حرّة ظهرت متنكّرةً بغير سوار إمّا احتقارًا للأسير أو لأنّها أرادت أن تفتح باب الحديث مع الأسير الذي ربّما قد سمعت عنه وعن جوده وكرمه وأحبّته. وكم يبدأ شأن المودّة بالشجار أو الصدمة. وفي ما سبق يبدو أنّ حاتم الطائيّ لم يقصّ لنا القصّة الكاملة.

١٣ ـ ن: **مَن أَشبَهَ أباه فما ظَلَم**(٢١).

ش: مثل يُضرب للولد إذا كان على شاكلة أبيه خَلْقًا وخُلُقًا. أي لم يضع الشبه في غير موضعه لأنّه ليس أحد أولى من الولد بأن يشبه أباه.

ت: هذا مثل معروف وشائع جدًّا. والشرح صحيح بالنسبة إلى الولد الذي يشبه أباه خَلْقًا. أمّا في الخُلُق فإذا كان أبوه رجلًا سيّئًا وأخذ الولد سوءَ الخُلُق من أبيه ظَلَم الأب والابن. لأنّ تشبُّه الولد بأبيه لا يبرّر الأخلاق السيّئة حيثما كانت. وبعبارة أخرى فإنّ الولد الحسن الذي رفض أن يشبه أباه الطالح في الخُلق لم يظلم ـ إنّما يجلب مثلُ ذلك الولد الصالح لنفسه ولأبيه السيّء وللأسرة جميعها فخرًا وحسن الأُحدوثة. ونِعمَ الولد هو ويا حبّذا مَن له مثل ذلك الولد.

١٤ ـ ن: **إن لم يكن شَحْمٌ فَنَفَش**(٢٢).

ش: النفش الصوف. أي إن لم يكن فعل فرياء، أي تظاهُرٌ بخير دون حقيقة.

---

(٢١) المرجع نفسه ص ٩٩٣.
(٢٢) المرجع نفسه ص ص ٩٩٣-٩٩٤.

ت: هناك جانب آخر لهذا المثل. فمن معانيه أنّه إن لم نجد فيه الخير الكثير فلا نخسر إذ فيه قليل. فالمثل كالقول في نصّ القرآن المجيد: «فإنْ لم يُصِبْها وابِلٌ فَطَلّ»[٢٣]. فمعنى المثل أقرب إلى هذا النموذج منه إلى البيان في الشرح. على كلّ حال، فلا أقول إنّ الشرح خاطئ. كلاهما صحيح. إنّما أقول إنّ الشرح أبعد من مدلول المثل. وفيه مسألة أخرى، ألا فهي مسألة النحو. كيف تعرب الجملة؟ هل كان «شحم» اسم كان (ليكون) أم خبره؟ أليس الصحيح أن يُقالَ «إن لم يكن شحمًا فنفشًا»؟ إن صحّ بهذا الاقتراح ففي الشرح المشكلة نفسها: فعلينا أنْ نحوّل «أي إن لم يكن فعل فرياء أي تظاهر» إلى «أي إن لم يكن فعلًا فرياءً أي تظاهرًا».

١٥ ـ ن: أشدّ حزنًا من الخنساء على صَخْر[٢٤].

ش: صخر هو ابن عمرو السليميّ أغار على بني أسد فأصابه سهم واعتلّ منه ومات. فلزمت أخته الخنساء قبره تبكيه وترثيه حتّى ماتت.

ت: إنّ هذا الشرح يستلزم محادثة ثلاث مسائل: أوّلًا، إنّ اسم النسبة لسُلَيم هو سلميّ؛ فهو كقرشيّ (من قريش): فهنا خطأ[٢٥].

وثانيًا، إنّ الخنساء أحبّت أخاها حبًا شديدًا لكرمه وجوده وشجاعته وإحسانه إليها. ولذلك رثته بدموع حارّة طوال حياتها. وديوانها مليء بالمراثي. أسلمت الخنساء مع قومها بني سليم حينما وفدوا إلى النبيّ محمّد (صلّى الله عليه وسلّم) بالمدينة عام ٦٣١م وأنشدت للنبيّ شيئًا من مراثيها. وعاشت لزمن استغرق أربعين عامًا بعد وفاة صخر وتوفّيت حوالى عام ٦٦٤م في عهد معاوية بن أبي سفيان[٢٦]. ففي الشرح شيء من

---

(٢٣) القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية ٢٦٥.
(٢٤) المنجد ص ٩٩٤.
(٢٥) المرجع نفسه ص س.
(٢٦) زكريّا إدريس حسن، ص ص ١٩-٣٥.

الغلوّ. وقد يفهم منه القارئ أنّ الشاعرة لزمت قبر أخيها ولم تعمل عملًا آخر حتّى توفّيت حزنًا بعد زمن وجيز. وممّا بيّنّا فالأمر ليس كذلك بالدقّة.

وثالثًا، بدلًا من أن نُفاد علمًا عن الشاعرة وكونها أحزن الناس في الدنيا كما ادّعت وكون أربعة أخماس القصائد في ديوانها مراثٍ، فإنّ المؤلّفين صرفوا النظر إلى صخر أكثر ممّا يجوز في مثل هذا الصدد[27].

١٦ ـ ن: الصبيّ أعلَم بمضغ فيه[28].

ش: يضرب لمَن يشار عليه بأمر هو أعلم بأنّ الصواب في خِلافه.

ت: هذا مثل معهود جيّد. فهو كقولهم «إنّ الظِفر أعلم بمحلّ الآكلة في الجسم»، غير أنّ استعمال الصبيّ هنا يرفع سؤالًا هامًّا وهو أنّ الصبيّ إنسان لا خبرة له في تجارب الحياة وشروطها أو شرائعها الأخلاقيّة. وقد يضع في فيه طعامًا ويمضغه كما يشاء ويظنّ أنّه يأكل كما رأى الناس يأكلون. فعلى أبويه أن يرشداه إلى أحسن طريقة في مضغ الطعام لئلا يستهزئ به رفاقه ويظنّ الناس أنّه لم يهذّبه أبواه. وعلى كلّ حال صحيح أن يقال إنّ الصبيّ أعلم بمضغ فيه ولكنّه يحتاج إلى إرشاد الكبار لئلاّ يخطئ.

١٧ ـ ن: إنّك تَضرب في حديد بارد[29].

ش: يضرب لمَن يحاول الانتفاع بمَن ليس عنده. نفع.

ت: وأيضًا يشير المثل إلى مَن يبذل جهده في عملٍ في غير محلّه. ومثل ذلك الشخص الضارب في الحديد البارد هو مَن يحاول أن يلتّ سمكةً مشويّة جافّة أو الذي يَدهن من قارورةٍ فارغة. نتيجة عمل كلٌ منهم الخسران والندامة.

---

(٢٧) زكريّا إدريس حسين، ص ص ٥٨-٧٠ و٨٨-٩١.

(٢٨) المنجد ص ٩٩٦.

(٢٩) المرجع نفسه ص ٩٩٧.

١٨ ـ ن: ربّ طَرْفٍ أفصح مِن لسان[٣٠].

ش: هذا مِثل قولهم «البُغض تبديه لك العينان».

ت: إنّ هذا الشرح أقرب إلى المثل الذي جاء في المنجد قبل الذي نبيّنه الآن، ونصّه هو الآتي: «طَرْف الفتى يُخبر عن جنانه». وذلك أخصّ ممّا نحن بصدده هنا؛ وكون الطرف أفصح من اللسان في بعض الأحايين أعمّ. هذا لأنّ الطرف قد يبدي ما في القلب من خير أو شرّ أكثر ممّا يستطيع أن يقوله اللسان. فهذا المثل مهمّ جدًّا في علم النفس، غير أنّ بعض الناس يقدرون أن يمثّلوا في الظاهر ضدّ ما في قلوبهم إمّا نفاقًا أو تقيّةً أو استهزاءً بمَن يريد أن يفحصهم.

١٩ ـ ن: عَبْد وخَلْيٌ في يديه[٣١].

ش: يضرب في المال يملكه مَن لا يستأهله.

ت: إنّ هذا المثل يستلزم مناقشةً حارّة. قد يكون الإنسان غنيًّا وهو غير مستحقٍّ للغنى من وجهة نظر الناس. ومِثْل ذلك الجاهل الغنيّ مَن يقترف الذنوب في أكثر الأوقات بمالِهِ ظنًّا أنّه يتمتّع بماله. وثروة مِثل ذلك الغنيّ تسمّى في الإنجليزيّة الدارجة النيجيريّة «المال الذي ضلّ طريقًا».

ولهذا المثل جانب آخر ذو أهمّيّة، وهُو ما أشار إليه الأديب الإنجليزيّ الكبير شكسبير بقوله: «إنّ بعض الناس ولدوا عظامًا، ويكسب بعض الناس العظمة، وبعضهم يُمنَحون العظمة (مجّانًا)»[٣٢]. إنّ هذا القول بليغ وصحيح. فالأسئلة التي تتبادر إلى الذهن من مدلول المثل هي: مَن الذي يشارك الله في قسم الأرزاق؟ مَن الذي صيّر العبد عبدًا؟ وممّا نعرف أنّ الإنسان يولَد حرًّا؟ ولكنّ الناس هم الذين يَستعبدون أناسًا آخرين

(٣٠) المرجع نفسه ص ٩٩٧.
(٣١) المرجع نفسه ص ٩٩٩.
(٣٢) وليام شكسبير، ص ٧٤.

لأسباب أنانيّة، ثمّ يشيّدون القصور ويولّون أنفسهم على الآخرين. هكذا كان الأمر في جلّ الأمكنة والأزمنة.

فأنا لا أبرّر جمع المال ظلمًا في هذا البيان؛ إنّما أقول إنّ الله هو الذي يقسم الرزق كما شاء لمَن شاء. وقد يكون الفقير مهانًا اليوم ويكون له ابن غنيّ في المستقبل. وأحيانًا يُهدم بيت ثريّ لأسباب حسنة أو سيّئة فيكون أمر أهله هباءً منثورًا.كأن لم يكونوا ـ ومثال ذلك ما حدث للبرامكة في العصر العبّاسيّ في عام ٨٠٣م[٣٣].

٢٠ ـ ن: يُعَدّ لكلب السوء كلب يعادله[٣٤].

ش: يُقال ذلك عند الاستعانة بالسفيه ليدفع شرَّ مِثله.

ت: فهذا المثل كقولهم «إنّ الشرّ يدفع مثله». وكذلك القوب في نيجيريا «إنّ المجنون الداخليّ ينفع في دفع شرّ مجنون خارجيّ»[٣٥]. فهذه حقيقة من حقائق الحياة اليوميّة. فإنّ الناس يلاحظون ـ من حين إلى حين ـ منافع مَن اعتبروه شرّيرًا وظنّوا أنّه لا خير فيه.

٢١ ـ ن: أفرط فأسقط[٣٦].

ش: معناه مَن كثر كلامه كثر سِقْطُه.

ت: في النظريّة العلميّة فإنّ هذا المثل صحيح، ولكن في الواقع نعرف أنّ الأمر لا يكون كذلك في بعض الأحايين. وبعض الناس لا يتكلّمون كثيرًا في ما يبدو، ولكن جلّ ما يقولونه مشوب بالكذب والمكر والنفاق. وفي جانب آخر نلاحظ أنّ الإفراط يكون في الكلام وفي العمل. فلا خير في الإفراط والإسراف كما لا إفراط في الخير[٣٧].

---

(٣٣) فيلب حتّي، ص ص ٢٩٤-٢٩٦، والسيّد أمير علي، ص ص ٢٣٧-٢٦٢.

(٣٤) المنجد ص ٩٩٩.

(٣٥) هذا مَثل بورباوي ـ من الغرب الجنوبي، نيجيريا.

(٣٦) المنجد ص ١٠٠٤.

(٣٧) زكريّا إدريس حسين، الفصل الثالث من المخطوط المذكور سابقًا.

٢٢ ـ ن: ربَّ مَلومٍ لا عذر له[٣٨].

ش: إنّما قيل ذلك لأنّ من العذر ما لا يمكن إعلانه وإظهاره فهو بمعنى «ربّ ملوم لا ذنب له». وينطبق عليه قول الشاعر: لعلّ له عذر وأنت تلوم[٣٩].

ت: هناك تناقض بين «ربّ ملوم لا عذر له» وبين «ربّ ملوم لا ذنب له». فالبيان في الشرح للآخر دون الأوّل. الملوم الذي لا عذر له فهو يجدر باللوم ولا يعاتَب اللائمُ على لومه. فالعذر قد يكون قويًّا أو ضعيفًا؛ وقد يقدَّم سرًّا أو علنيًّا. فالحقّ هو أنّ الملوم الذي لا عذر له ظلّ ملومًا حتّى يأتي بعذر. وبناء على ما سبق فإنّ في الشرح خطأً لا بدّ من تنقيحه [٥].

٢٣ ـ ن: تموت الحرّة ولا تأكل بثدييها[٤٠].

ش: أي لا تُرضع بأجرة. وهو مثل يضرب للمروءة مع الحاجة.

ت: راجع التعليق على المثل الخامس المذكور أعلاه.

## ج ـ الختام

في ما سبق حاولت أن أقدّم للقارئ الكريم تقويمًا لباقة من الأمثال العربيّة التي جمعها وشرحها صاحب المنجد. ومن الأمثال المختارة ما نظرتُ إلى جوانبها التي لم تُطرق في الشرح الأصليّ ومنها ما نُقّح مبناها أو مضمونها أو الاثنان معًا. وأكرّر أنّني لم أقصد في هذه المحاولة إلاّ

---

(٣٨) المنجد ص ١٠٠٧.

(٣٩) عمرو بن بحر الجاحظ، الجزء ٢، ص ٣٤٤.

(٥) ليسمح لنا صاحب المقال بأن لا نشاطره الرأي، ونقرّ بصحّة ما ورد في المنجد. فلئن وجب الاعتراف معه بأنّ «الملوم الذي لا عذر له ظلّ ملومًا حتّى يأتي بعذر»، إلاّ أنّه لم يتنبه إلى المعنى البعيد في المثل، وقد فهمه الشارح حين بيّن ما مفاده: ربّ ملوم لا عذر له ظاهرًا، فلا ينبغي التسرّع في إدانته على ما أكّده الشاعر المذكور (المشرق).

(٤٠) المنجد ص ١٠٠٩.

زيادةً في البيان لإفادة طلاّب اللغة العربيّة. وإذا استفاد الطلاّب من هذا التقويم الوجيز ووجد ناشرو الكتاب ما يسوغهم من التعليقات في هذه الورقة فالحمدلله. وإيّاه تعالى نسأل أن يجعل اجتهادنا إيجابيًّا مقبولًا عنده وعند علماء العربيّة وآدابها.

# المراجع


أبو زيد عبد الرحمن أبو سعيد يخلفتن، القصائد المشريات، القاهرة، المشهد الحسيني، (بلا تاريخ).

أبو زيد عبد الرحمن أبو سعيد يخلفتن، وأبو بكر محمّد بن المُهيب، الوسائل المتقبّلة في مدح النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم). القاهرة، المشهد الحسينيّ، (بلا تاريخ).

أبو محمّد القاسم بن علي بن محمّد الحريريّ، مقامات الحريريّ، مصر، عيسى البابي الحلبيّ، ١٣٥٦/ ١٩٣٨.

أحمد الإسكندريّ ومصطفى عناني، الوسيط في الأدب العربيّ وتاريخه، الطبعة السادسة عشرة، مصر، دار المعارف، ١٩١٦.

أحمد الإسكندريّ وأحمد أمين وعلي الجارم وعبد العزيز البشري وأحمد ضيف، المنتخب من أدب العرب، الجزء الرابع، مصر، دار الكتاب العربيّ، ١٩٥٤.

حسيب غالب وأديب صعيي، بيان العرب في المعاني والبيان والبديع والعروض، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، (بلا تاريخ).

حنّا الفاخوري، تاريخ الأدب العربيّ، بيروت، المطبعة البولسيّة (غير مؤرّخ).

دار المشرق، المنجد في اللغة، الطبعة الرابعة والثلاثون، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤.

زكريّا إدريس حسين، أبواق الذهب (مخطوط)، جامعة إلورن، نيجيريا، ١٩٩٢.

عبد الرحمن بن عبدالله الخثعمي السهيلي، كتاب الروض الأنف في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبويّة لابن هشام، الجزء الأوّل، مصر، مطبعة الجماليّة، ١٣٣٢/ ١٩١٤.

عبدالله بن إسماعيل الصاوي، شرح مقصورة ابن دريد، القاهرة، عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٥١/٣٧٠.

علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة: البيان والمعاني والبديع، الطبعة الخامسة عشرة، مصر، دار المعارف، ١٩٦١/١٣٨١.

عليّ بن أبي طالب، نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح)، قم؛ انتشارات الهجرة إيران، ١٣٩٥ هـ.

عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمّد هارون،

الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨٨/١٩٦٨.
محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، الطبعة الثانية، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥/١٩٣٦.
محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، صحيح البخاري، الجزء الأوّل. إستانبول، دار الطباعة العامرة، (غير مؤرّخ).
محمّد عطية الأبراشي، عظمة الرسول (صلّى الله عليه وسلّم)، القاهرة، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٩٧١.
محمّد المويلحي، حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن، بيروت، دار التراث، ١٣٨٩/١٩٦٩.
القران الكريم

## المراجع الإنجليزية

Ali, Sayyed A., *A Short History of the Saracens*, Delhi: Kutub Khana Ishayat-al-Islam, 1979.

Arberry, A. J., *Arabic Poetry: A Primer for Students*, Cambridge University Press, 1965.

Delano, Isaac O., *Owe L'Esin Oro: Yoruba Proverbs*, Ibadan: University Press Ltd,. 1983.

Gibb, H. A. R., *Arabic Literature: (An Introduction)*, London: Oxford University Press, 1963.

Hitti, P. K., *A History of the Arabs*, 10th Ed. London: Macmillan, 1970.

Hyman, Robin (compiler), *A Dictionary of Famous Quotations*, Revised Ed. London: Pan Books, 1973.

Oseni, Z. I., «Afenmai-Yekhee Proverbs» (an annotated Translation), MS. Ilorin: University of Ilorin, 1978.

Oseni, Z. I., «The Poetic Life of Tumadir al-Khansā' Bint 'Amr (c. 575-664 A. D.)», *NATAIS Journal of the Nigerian Association of Teachers of Arabic and Islamic Studies*. 2 (3), December 1982, pp. 19-35.

Oseni, Z. I., «A critical Evaluation of al-Khansā' Bint 'Amr's Arabic Threnody *(Rithā')*», *NATAIS* (4), Dec. 1983. pp. 58-70 and 88-91.

Shakespeare, W., *The Twelfth Night, The Complete Works of William Shakespeare*, 14th Impression, London, The Hamlyn Publishing Group Ltd, 1971, pp. 66-88.

# المدن والقرى اللبنانيّة
# من خلال بعض الجغرافيّين العرب
# بين القرنين العاشر والرابع عشر

الدكتور جوزيف أبو نجم*

تندرج هٰذه الدراسة ضمن إطار البحث عن الخريطة السكّانيّة في لبنان بين القرنين العاشر والرابع عشر استنادًا إلى المصادر العربيّة، وتحديدًا مصادر الجغرافيّين، وجلاء نظرة هؤلاء الجغرافيّين العرب إلى المواقع السكنيّة في لبنان[1].

(*) رئيس قسم اللغة العربيّة وآدابها في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - الفرع الثاني، الجامعة اللبنانيّة. ودراسته هذه أُلقيت محاضرةً يومَ ٥ أيّار/ مايو ١٩٩٤ في المؤتمر الأوّل حول «السكن في لبنان منذ ما قبل التاريخ وحتّى نهاية عصر المماليك» الذي عُقِد بين الثالث والسادس من الشهر المذكور، بكلّيّة الآداب المشار إليها.

(١) نعرض في ما يلي أسماء الجغرافيّين العرب، مصادر هذه الدراسة، بحسب ترتيبهم الزمنيّ:
- اليعقوبيّ (أحمد بن واضح): ت ٨٩٧.
- إبن خُرداذبُه (عبدالله بن أحمد): ٨٢٠؟ - ٩١٣.
- قدامة بن جعفر: ت ٩٤٨.
- إبن الفقيه الهمذانيّ (أبو بكر أحمد): أوائل القرن ١٠.
- إبن حوقل: ت ٩٧٧.
- المقدسيّ (شمس الدين): ت نحو ٩٩٠.
- إبن جبير (محمّد بن أحمد): ١١٤٥-١٢١٧.
- ياقوت الحمويّ: ١١٧٩-١٢٢٩.
- أبو الفداء (إسماعيل، الملك المؤيّد): ١٢٧٣-١٣٣١.
- إبن بطوطة (محمّد بن عبدالله): ١٣٠٣-١٣٧٧.

وإنّ النظرة الأولى إلى أسماء المدن والقرى المتجمّعة لدينا ـ وهي حوالى ستّين اسمًا عند عشرة جغرافيّين بينهم ياقوت! ـ تدلّنا على قلّة التفات الجغرافيّين العرب إلى لبنان عمومًا وجبل لبنان خصوصًا. أمّا الأماكن التي ذكروها، فإنّها تتفاوت عددًا ومادّةً بين كاتب وآخر. لذلك، لا يمكننا القول إنّ المصادر الجغرافيّة تغطّي، مُجتمِعةً، أبوابًا متكاملةً في الحضارة اللبنانيّة عمومًا، والسكنيّة خصوصًا، في المدّة التي كتب عنها هؤلاء الجغرافيّون؛ بل إنّنا نقع فيها على نُتَفٍ ولمحات متباينة الأهمّيّة، تُشكِّل أجزاء بسيطة جدًّا من المواضيع الحضاريّة التي يَطمح الباحث أن يستخلصها من كُتُبٍ تُعتبر مصادر الحقبة المذكورة، ليَبنيَ عليها هيكليّة الحضارة اللبنانيّة من مختلف أوجهها، بما فيها السكنيّة.

وعليه، سنعرض أسماء المدن والقرى والمواقع اللبنانيّة كما وردت عند الجغرافيّين العرب، موضوع الدراسة، مُقدِّمين المعلومات داخل كلّ مادّةٍ متدرِّجةً بحسب ترتيب المصادر الزمنيّ[1].

---

(١) رتّبنا أسماء المدن والقرى ألفبائيًّا. كما اعتمدنا في الهوامش الاختصارات التالية لمصادر الدراسة:
- اليعقوبيّ ← ي
- ابن خرداذبه ← خ
- قدامة بن جعفر ← ق
- ابن الفقيه ← ف
- ابن حوقل ← ح
- المقدسيّ ← م
- ابن جبير ← ج
- ياقوت ← يا
- أبو الفداء ← بف
- ابن بطّوطة ← ب

أمّا الشروحات اللغويّة فهي مأخوذة من لسان العرب لابن منظور الذي عاصر الحقبة موضوع الدراسة.

## إزيلُ

«... إسم لمدينة صيداء التي بالساحل من أرض الشام»[1].

## أُسْطُوان

«... وأهل الأُسطوان: قوم من الحكماء الأُوَل كانوا يبعلبكّ...»[2].

## أنْفَه - أنَفَة[3]

ورد اسم أنفه على خريطة هي «صورة الشأم» عند ابن حوقل[4]. وقال في موضوع آخر: «... والباقي من الشأم في أيدي المسلمين وحكمهم فيه نافذ وأمرهم فيه ماضٍ فهو ما كان على ساحل بحر الروم [من] حدّ أطرابلس وأنفه إلى نواحي يافا وعسقلان...»[5].

أمّا ياقوت فقد عرّفها بأنّها «... بُليدة على ساحل بحر الشام شرقيّ جبل صهيون بينهما ثمانية فراسخ»[6].

## بَثْرون

ورد الاسم عند ابن حوقل في «صورة الشأم»[7].

أمّا ياقوت فقد حَرَّكها بفتح الثاء «بثَرون» وقال: «حصن بين جبيل وأنَفَة على ساحل بحر الشام»[8].

## بَعْلَبَكّ

ذكرها اليعقوبيّ على طريق «البريد» بين حمص ودمشق، قال: «ومَن سلك من حمص على طريق البريد أخذ من جوسية إلى البقاع ثمّ إلى مدينة بعلبكّ

---

(1) يا: ج١، ص ١٤٠ (أطلب لائحة المصادر والمراجع في آخر البحث).
(2) يا: ج١، ص ٤٦٦، دمشق.
(3) ورد الاسم بالهاء عند ابن حوقل (ص ١٦٥، ١٦٧) وبالتاء المربوطة المنقوطة عند ياقوت (ج١ - ص ٢٧١).
(4) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(5) ح: ص ١٨٨.
(6) يا: ج١، ص ٢٧١.
(7) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(8) يا: ج١، ص ٣٣٨.

وهي إحدى مدن الشام الجليلة وبها بنيان عجيب بالحجارة وبها عين عجيبة يخرج منها نهر عظيم وداخل المدينة الأجنّة والبساتين ومن مدينة بعلبكّ إلى عقبة الرمّان ثمّ إلى مدينة دمشق...»[1].

وذكرها ابن خُرداذبُه كذلك في سياق تعداده كورةَ دمشق وأقاليمَها[2]، وذكر أنّها على طريق البريد من حمص إلى دمشق[3]؛ أمّا الطرقات بين المدن على طريق البريد فهي «من حمص إلى جوسية أربع سكك[4]، ثمّ إلى بعلبك ستّ سكك، ثمّ إلى دمشق تسع سكك»[5]. وجاءت الفكرة ذاتها عنده لدى ذكره سكك طريق المغرب[6]. كذلك يذكر بعلبكّ في فصل «عجائب البنيان»[7] إلاّ أنّه لا يذكر لنا أيّ تفصيل عنها بل يكتفي بذكر اسمها لا غير!!

ويذكر قدامة بن جعفر الطريق بين حمص ودمشق مرورًا ببعلبكّ لكنّه يحدِّد المسافات بين المدن والقرى على الطريق بالأميال: «... ومن جوسية إلى إيعات عشرون ميلًا[8] ومن إيعات إلى بعلبكّ ثلاثة أميال ومن بعلبكّ يسرةً على جبل يسمّى رمس خمسون ميلًا»[9].

ثمّ يذكر طريق الدارج بين بعلبكّ وطبريّة[10]، ويذكر بعلبك أيضًا في ذكر الطريق الآخذ إلى أكناف نواحي المغرب[11].

كما نجد عند ابن حوقل رسمًا للطريق بين حمص ودمشق في «صورة الشأم» وعلى الطريق اسم مدينة بعلبكّ[12]. إلاّ أنّنا نصادف عنده، لاحقًا، وصفًا عامًّا لبعلبكّ يذكر فيه أنّ عامّة أبنيتها من حجارة، وأنّها كثيرة الخير

(1) ي: ص ٣٢٥.
(2) خ: ص ٧٤.
(3) خ: ص ٨٩.
(4) السكّة: الطريق المستوي، وبه سُمِّيت سكك البريد.
(5) خ: ص ٨٩.
(6) خ: ص ١٠٣.
(7) خ: ص ١٣٩.
(8) الميلُ من الأرض: قَدْرُ مُنتهى مدّ البَصَر... وقيل للأعلام المبنيّة في طريق مكّة أميال لأنّها بُنيت على مقادير مدى البَصَر من الميل إلى الميل، وكلّ ثلاثة أميال منها فرسخٌ.
(9) ق: ص ٣٩.
(10) ق: ص ٣٩.
(11) ق: ص ٤٦٠.
(12) ح: ص ١٦٦.

والغلّات والفواكه الجيّدة... يقول: «... ومن حدّ دمشق بعلبكّ وهي مدينة على جبل وعامّة أبنيتها من حجارة وبها قصور من حجارة قد بُنِيَت على أساطين شاهقة وليس بأرض الشام أبنية حجارة أعجب ولا أكبر منها، وهي مدينة كثيرة الخير والغلّات والفواكه الجيّدة بيّنة الخصب والرخص وهي قريبة من مدينة بيروت التي على ساحل بحر الروم وهي فُرضتها[1] وساحلها وبها يرابط أهل دمشق وسائر جندها وينفرون إليهم عند [٥٢ب] استنفارهم وليسوا كأهل دمشق في جساء[2] الأخلاق وغِلَظ الطباع وفيهم مَن إذا دُعِيَ إلى الخير أجاب وأصغى وإذا أيقظه الداعي أناب...»[3].

وفي مكان آخر يذكر ابن حوقل كذلك المسافة بين دمشق وبعلبكّ فيقول: «... وأمّا جند دمشق فدمشق قصبتها زمنها إلى بعلبكّ [يومان...»[4].

لكنّ المقدسي يعطينا بعض المعلومات المحلّيّة عن المدينة وأهلها كما في قوله ليس «أشْرَبَ للخمور من أهل بعلبكّ...»[5]؛ وقوله: «مدينة قديمة فيها مزارع وعجائب معدن الأعناب، وسائر مُدنها طيّبة رِحاب»[6]. ويَذكر أنّه يُضرب بها المثل في البَرْد؛ فهو في معرض ذكر شؤون إقليم الشام يقول: «وأشدّ هذا الإقليم بردًا بعلبكّ وما حولها، ومن أمثالهم قيل للبرد أين نطلبك قال بالبلقاء، قال فإن لم نجدك قال بعلبكُّ بيتي»[7]. وفي معرض ذكر تجارات الشام يقول «ومن بعلبكّ المَلابِن»[8]. كما يراها في موضع آخر مع مدينة تدمرّ «من العجائب»[9]. أمّا المسافات منها وإليها، فهي عنده بالمراحل؛ يقول: «... وتأخذ من حمص إلى جوسية مرحلة[10] ثمّ إلى يعاث مرحلة ثمّ إلى بعلبكّ نصف مرحلة ثمّ إلى الزبداني مرحلة ثمّ إلى دمشق مرحلة»[11].

---

(١) فُرْضَةُ البحرِ: مَحَطُّ السُّفُنِ.
(٢) جَسَأَ الشيءُ: صَلُبَ وخَشُنَ.
(٣) ح: ص ١٧٥.
(٤) ح: ص ١٨٧.
(٥) م: ص ٤٢.
(٦) م: ص ١٤٠.
(٧) م: ص ١٥٣.
(٨) م: ص ١٥٥.
(٩) م: ص ١٥٩.
(١٠) المرحلة هي المَنزِلة يُرتَحل منها، وما بين المَنزِلين مرحلة.
(١١) م: ص ١٦٣.

بالمقابل، لا نجد ابن جبير يذكر بعلبكّ سوى مرّةٍ واحدة وذلك عند ذكر منبع نهر العاصي حيث يقول: «... ومنبعه في مغارة بصفح جبل فوقها بمرحلة بموضع يقابل بعلبك...»[1].

أمّا ياقوت، فتتنوّع عنده المعلومات: فهي «مدينة قديمة فيها أبنية عجيبة وآثار عظيمة وقصور على أساطين لا نظير لها في الدنيا، بينها وبين دمشق ثلاثة أيّام...»[2]؛ ثمّ يذكر معلومات لغويّة من أنّ اسمها مركّب[3] وكيفيّة تصغيره وترخيمه والنسبة إليه[4]!

وينتقل بعدها إلى ذكر منتجاتها قائلًا: «وبِبعلبكّ دبسٌ وجبنٌ وزيتٌ ولبنٌ ليس في الدنيا مثلُها يُضرب بها المثل»[5]. ويذكرها كذلك في شعر لامرئ القيس[6] ويُخبر أنّها كانت مهر بلقيس، وبها قصر سليمان بن داود... وبها قبر يقولون إنّه قبر حفصة بنت عُمر زوجة النبيّ... والصحيح أنّه قبر حفصة أخت معاذ بنِ جبل... وبها قبر الياس النبيّ... وبقلعتها مقام إبراهيم الخليل... وبها قبر أسباط[7].

ثمّ يذكر فتحها سنة أربع عشرة على يد أبي عبيدة، قائلًا: «ولمّا فرغ أبو عبيدة من فتح دمشق في سنة أربعَ عشرة، سار إلى حمص فمرّ ببعلبكّ فطلب أهلها إليه الأمان والصلح، فصالحهم على أن أمّنهم على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وكتب لهم كتابًا أجّلهم فيه إلى شهر ربيع الآخر وجمادى الأولى فمَن جلا سار إلى حيث شاء ومَن أقام فعليه الجزية»[8].

ولم يَفُتْهُ أن «... قد نُسِبَ إلى بعلبكّ جماعة من أهل العِلم...»[9].

أمّا أبو الفداء، فإنّه لم يذكر اسم بعلبكّ إلّا مرّة عند تحديده موقع عينِ الجَرّ بقوله: «... وهي عن بعلبك في جهة الجنوب على مرحلة قويّة...»[10].

---

(1) ج: ص ٢٣٦.
(2) يا: ج١، ص ٤٥٣.
(3) يا: ج١، ص ٤٥٣.
(4) يا: ج١، ص ٤٥٤.
(5) يا: ج١، ص ٤٥٤.
(6) يا: المرجع نفسه.
(7) يا: المرجع نفسه.
(8) يا: المرجع نفسه.
(9) يا: المرجع نفسه.
(10) يف: ص ٢٣٠.

إلّا أنّنا نقع على نصّ عند ابن بطّوطة، يعطينا بعض المعلومات الحضاريّة حول بعلبكّ فيها شيء من التفصيل والجديد، وإن كان وصفُه لها لا يخرج عن المألوف كقوله: «ثمّ وصلنا من جبل لبنان إلى مدينة بعلبك، وهي حسنة قديمة من أطيب مدن الشام، تُحدق بها البساتين الشريفة والجنّات المُنيفة، وتخترق أرضَها الأنهارُ الجاريةُ، وتضاهي دمشق في خيراتها المتناهية»(١).

أمّا جديده فهو ذِكر «حَبّ الملوك» فيها ممّا «ليس في سواها»(٢)، و«الدبس المنسوب إليها، وهو نوع من الرُّبّ يصنعونه من العنب... وتُصنَع منه الحلواء ويُجعل فيه الفستق واللوز ويسمّونها حلواء بالمَلبّن، ويسمّونها أيضًا بجِلْدِ الفَرَس»(٣). كما يرى أنّ بعلبكّ «كثيرة الألبان، وتُجلب منها إلى دمشق»(٤). أمّا المسافة بينها وبين دمشق فهي «مسيرةُ يومٍ للمُجِدّ»(٥).

كذلك يطالعنا هذا النصّ أنّه «يُصنع ببعلبك الثياب المنسوبة إليها من الإحرام وغيره»(٦) كما «يُصنع بها أواني الخشب وملاعقه التي لا نظير لها في البلاد»(٧) واسم الصّحاف عندهم «دُسوت»(٨). ويذكر ابن بطّوطة أنّهم يصنعون صِحافًا عشرًا تَسَعُ الواحدة في جوف الأخرى حتّى «يُخيَّل لرائيها أنّها صَحْفة واحدة»(٩). «وكذلك الملاعق يصنعون منها عشرًا، واحدة في جوف واحدة، ويصنعون لها غشاءً من جلد ويمسكها الرجل في حزامه، وإذا حضر طعامًا مع أصحابه أخرج ذلك، فيظنّ رائيه أنّها ملعقة واحدة، ثمّ يُخرج من جوفها تسعًا»(١٠).

## البِقاع

ذكره اليعقوبي على طريق البريد فقال: «ومَن سلك من حمص على

(١) ب: ص ٨٣.
(٢) ب: ص ٨٣.
(٣) ب: ص ٨٣.
(٤) المرجع نفسه.
(٥) المرجع نفسه.
(٦) المرجع نفسه.
(٧) المرجع نفسه.
(٨) المرجع نفسه.
(٩) المرجع نفسه.
(١٠) ب: ص ٨٣-٨٤.

طريق البريد آخذ من جوسية إلى البقاع ثمّ إلى مدينة بعلبك...»[1].

وذكر اسمه فقط ابن خرداذبه[2] في تعداده كورة دمشق وأقاليمها.

وذكره قدامة بن جعفر طريقًا بين حمص ودمشق، قال: «ومن حمص أيضًا إلى دمشق على طريق البقاع:...»[3]، ثمّ راح يذكر القرى على الطريق والمسافة بينها.

كذلك ورد ذكره عند ابن الفقيه، نقلًا عن المدائني، على أنّه من كُوَر دمشق[4].

أمّا المقدسي فإنّه يذكره على أنّه أحد الرساتيق الستّ لدمشق[5]، وأحد بُلدان «الصفّ الثاني» من إقليم الشام[6]؛ كما يذكره عند قوله: «وناحية البقاع مدينتها: بعلبك...»[7].

ويذكر ابن جبير كذلك البقاع في معرض وصفه قَبرَي شيث ونوح، قال:

«ومن المشاهد الكريمة التي لم نعاينها ووُصفت لنا قبرا شيث ونوح، عليهما السلام، وهما بالبقاع، وهي على يومين من البلد. وحدّثنا مَن ذَرَعَ قبر شيث فألفى فيه أربعين باعًا[8]، وفي قبر نوح ثلاثين. وبإزاء قبر نوح قبر ابنة له. وعلى هذه القبور بناء، ولها أوقاف كثيرة، ولها قيّم يلتزمها»[9].

أمّا ياقوت فقد أفرد له مدخلًا خاصًّا به في معجمه، وممّا جاء فيه: «يُقال له بِقاع كَلْب، قريب من دمشق، وهو أرض واسعة بين بعلبك وحمص ودمشق فيها قرى كثيرة ومياه غزيرة نميرة، وأكثر شرب هذه البقاع من عين تخرج من جبل، يُقال لهذه العين: عين الجرّ، وبالبقاع هذه قبر الياس النبيّ...»[10].

---

(1) ي: ص ٣٢٥.
(2) خ: ص ٧٤.
(3) ق: ص ٣٩.
(4) ف: ص ١٠٥.
(5) م: ص ١٣٦.
(6) م: ص ١٦٠.
(7) م: ص ١٣٦.
(8) الباعُ: مسافة ما بين الكفّين إذا بَسَطْتَهما.
(9) ج: ص ٢٥٣.
(10) يا: ج١، ص ٤٧٠.

كما يذكره في مدخل «دمشق» بقوله:

«وأنّ ركوبه [أي نوح] في السفينة كان من عين الجرّ من ناحية البقاع»[1].

وللبقاع عند أبي الفداء ذِكرٌ عابرٌ في قوله:

«... وينبع من عين الجرّ نهر كبير ويجري إلى البقاع...»[2].

أمّا ابن بطّوطة فقد ذكره مرّةً وأسماه «بقاع العزيز» حيث قال: «وقصدنا منها [أي بيروت] زيارة أبي يعقوب يوسف الذي يزعمون أنّه من ملوك المغرب وهو بموضع يُعرف بكرك نوح من بقاع العزيز...»[3].

## بَيْروت

ذكرها أوّلًا اليعقوبي خلال تعداده جند دمشق، فقال: «... وجبيل وصيدا وبيروت وأهل هذه الكُوَر كلّها قوم من الفُرس نقلهم إليها معاوية بن أبي سفيان...»[4].

وذكر ابن خرداذبه اسمها فقط عند تعداده كورة دمشق وأقاليمها[5]، وكذلك في ذكر كورة فلسطين[6].

وفعل قدامة بن جعفر مثله حين ذكر اسمها فقط عند تعداده سواحل جند دمشق[7].

ولم يخرج ابن الفقيه عن المعلومات التي ذُكرت قبله، بل ذكر اسمها فقط عند تعداده السواحل الستّة لدمشق[8].

أمّا ابن حوقل فإنّه يذكر اسمها على خريطة «صورة الشأم»[9]، كما يذكرها في تحديد موقع بعلبكّ فيقول: «... وهي [أي بعلبك] قريبة من مدينة بيروت التي على ساحل بحر الروم...»[10]. وهو كذلك يعطينا بعض المعلومات الجديدة حيث يقول: «... وبيروت هذه كان مقام الأوزاعي وبها من النخيل وقصب السكّر والغلّات المتواترة وتجارات البحر عليها دارّة واردة

(1) يا: ج٢، ص ٤٦٤، دمشق.
(2) بف: ص ٢٣٠.
(3) ب: ص ٦٣.
(4) ي: ص ٣٢٧.
(5) خ: ص ٧٤.
(6) خ: ص ٨٩.
(7) ق: ص ٧٤.
(8) ف: ص ١٠٥.
(9) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(10) ح: ص ١٧٥.

وصادرة وهي مع حصنها حصينة منيعة السور جيّدة الأهل مع منعة فيهم من عدوّهم وصلاح في عامّة أمورهم»[1].

كما ذكر المسافات بينها وبين بعض المدن الأخرى كقوله:

«من دمشق إلى بيروت على بحر الروم مسيرة يومين غربًا»[2].

وقوله:

«... ومنها إلى بعلبك يومان ومنها إلى بيروت [يومان ومن بيروت] إلى أطرابلس يومان ومن بيروت إلى صيداء يومان...»[3].

مع المقدسي تتنوّع المعلومات وإن كانت مقتضبة. فهو يحدِّد موقعها فيقول في ذكر الإقليم الثالث: «... وبيروت في حدّه الأدنى الذي يلي الشام»[4]. كما يذكرها من مُدن القصبة[5] دمشق[6].

ثمّ يذكرها حصينةً مع صيدا، فيقول: «وصيدا وبيروت. مدينتان على الساحل حصينتان»[7].

ويذكر معادن الحديد في جبالها: «وبه [أي إقليم الشام] معادن حديد في جبال بيروت»[8].

وينتقل لاحقًا إلى ذكر المسافات حيث نقرأ:

«وتأخذ من دمشق إلى طرابلس أو إلى بيروت أو... يومين يومين»[9].

وكذلك: «وتأخذ من بيروت إلى صيدا أو إلى طرابلس مرحلة مرحلة»[10].

مع ياقوت، المعلومات عامّة، حيث يعرّفها بقوله:

«مدينة مشهورة على ساحل بحر الشام تُعَدّ من أعمال دمشق، بينها وبين صيداء ثلاثة فراسخ[11]...»[12].

---

(1) ح: ص ١٧٦.

(2) ح: ص ١٨٦.

(3) ح: ص ١٨٧.

(4) م: ص ٦٨.

(5) قصبةُ البلد: مدينته؛ وقيل معظمه. وقصبةُ السَّواد: مدينتها. والقصبة: جوفُ الحصن، يُبنى فيه بناء هو أوسطه. وقصبة البلاد: وَسَطُها. والقصبة القرية وقصبةُ القرية: وسطها.

(6) م: ص ١٣٦.

(7) م: ص ١٤٠.

(8) م: ص ١٥٨.

(9) م: ص ١٦٣.

(10) م: ص ١٦٣.

(11) الفَرْسَخُ: ثلاثة أميالٍ أو ستّة.

(12) يا: ج١، ٥٢٥.

ثمّ يذكرها في قصيدة للوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان[1]، ويذكر أنّه «... قد خرج منها خلق كثير من أهل العلم والرواية»[2].

أمّا ابن بطّوطة فلم يذكرها إلّا مرّةً عند قوله:

«ثمّ سرنا إلى مدينة بيروت، وهي صغيرة حسنة الأسواق، وجامعُها بديع الحُسن، ويُجلب منها إلى ديارِ مصرَ الفواكهُ والحديدُ»[3].

## تِبْنين

ذكرها ابن جبير في نصّ استغرق صفحةً كاملة[4] من كتاب رحلته، فأخبر عن وعورة الوصول إليها، وأنّها «حصنٌ كبير من حصون الإفرنج... وهو موضع تمكيس القوافل...»[5] وأنّه بات أسفلَ ذلك الحصن وأنّ تمكيس الناس غير مُستقصى «والضريبة فيه دينار وقيراط من الدنانير الصوريّة على الرأس، ولا اعتراض على التجّار فيه لأنّهم يقصدون موضع الملك الملعون، وهو محلّ التعشير، والضريبة فيه قيراط من الدينار، والدينار أربعة وعشرون قيراطًا.

وأكثر المعترضين على هذا المكس المغاربةُ...»[6].

ويقول في الصفحة عينها: «ورحلنا من تبنين... وطريقنا كلّه على ضياعٍ متّصلة وعمائر منتظمة، سكّانها كلّها مسلمون...»[7].

ويركّز في مكان آخر على وعورة طريقها، فيقول:

«ويُقصَد بقوافل البغال على تبنين لوعورتها وقصد[8] طريقُها...»[9].

أمّا ياقوت فإنّ كلّ ما يورده هو أنّها «بلدة في جبال بني عامر المطلّة على بلد بانياس بين دمشق وصور»[10].

## تَلُّ السُّلطان

«موضع بينه وبين حلب مرحلة نحو دمشق، وفيه خان ومنزل للقوافل، وهو

(1) يا: المرجع نفسه.
(2) يا: المرجع نفسه.
(3) ب: ص ٦٢.
(4) ج: ص ٢٧٤.
(5) ج: المرجع نفسه.
(6) ج: المرجع نفسه.
(7) ج: المرجع نفسه.
(8) القَصْدُ: الكَسْرُ في أيّ وجهٍ كان.
(9) ج: ص ٢٨٢.
(10) يا: ج٢، ص ١٤.

المعروف بالنُّبَيْذَق...»[1].

## جُبَّة

«... والجُبَّة أيضًا، قال أبو بكر بن نُقطة: قال لي محمّد بن عبد الواحد المقدسي إنّها قرية من أعمال طرابلس الشام»[2].

## جَبَلُ الثَّلج

يبدأ قدامة بن جعفر البابَ الرابع في الجبال بقوله:

«وأمّا الإقليم الرابع ففيه أربعة وعشرون جبلًا منها جبل الثلج بدمشق وطوله ثلاثة وثمانون ميلًا...»[3].

أمّا المقدسي فهو يقول في وصف مدينة بانياس:

«لهم نهر شديد البرودة يخرج من تحت جبل الثلج...»[4].

## جَبَل عامِلة

لم يرد ذكره إلّا عند أبي الفداء حيث قال:

«ومن الأماكن المشهورة بالشام جبل عاملة وهو ممتدّ من شرقيّ الساحل وجنوبيه حتى يقرب من صور...»[5].

## جُبَيْل

ورد ذكرها أوّلًا عند اليعقوبي في خلال تعداده جند دمشق، حيث قال:

«... وجبيل وصيدا وبيروت، وأهل هذه الكُوَر كلّها قوم من الفُرس نقلهم إليها معاوية بن أبي سفيان...»[6].

وذكر ابن خرداذبه اسمها فقط عند تعداده كورة دمشق وأقاليمها[7].

وفعل قدامة بن جعفر مثله حين ذكر اسمها فقط عند تعداده سواحل

---

(1) يا: ج٢، ص ٤٢.

(2) يا: ج٢، ص ١٠٩.
ونرجّح أنّها حَدَث الجبّة.

(3) ق: ص ٥١.

(4) م: ص ١٤٠.

(5) بف: ص ٢٢٨.

(6) ي: ص ٣٢٧.

(7) خ: ص ٧٤.

جُند الشام[1].

وذكر اسمها كذلك ابن الفقيه، نقلًا عن المدائنيّ، على أنّها من كُوَرِ دمشق[2].

وجاء اسمها أيضًا على خريطة «صورة الشام» عند ابن حوقل[3].

وكلّ ما قاله المقدسي: «وجبيل على ساحل دمشق»[4]!

أمّا ياقوت، فإنّ أهمّ ما يذكره ما يلي:

«... بلد في سواحل دمشق... وهو بلد مشهور في شرقيّ بيروت على ثمانية فراسخ من بيروت من فتوح يزيد بن أبي سفيان... ولم تزل بأيدي الأفرنج إلى أن فتحها صلاح الدين يوسف بن أيّوب فيما فتحه من الساحل في سنة ٥٨٣، ورتّب فيها قومًا من الأكراد لحفظها، فبقيت على ذلك إلى سنة ٥٩٣، فباعها الأكراد الذين كانوا بها وانصرفوا عنها إلى حيث لا يُعلم، فهي إلى الآن بأيدي الأفرنج...»[5].

## جَرْمَق

«... ووادي الجرمق من أعمال صيداء، وهو كثير الأُترج والليمون؛ قال الحافظ أبو القاسم: قُتل في وادي الجرمق عليّ بن الحسين بن محمّد بن أحمد بن جميع الغساني أخو أبي الحسن بعد سنة ٤٥٠»[6].

## جِنْثاءُ

«... صقعٌ بين دمشق وبعلبكّ بالشام»[7].

## جونيه

ذكر اسمها ابن خرداذبه في خلال تعداده كورة دمشق وأقاليمها[8].

وجاء اسمها على خريطة «صورة الشام» عند ابن حوقل[9].

---

(١) ق: ص ٧٤.
(٢) ف: ص ١٠٥.
(٣) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(٤) م: ص ٣٧.
(٥) يا: ج٢، ص ١٠٩، الجُبَيل.
(٦) يا: ج٢، ص ١٢٩.
(٧) يا: ج٢، ص ١٦٨.
(٨) خ: ص ٧٤.
(٩) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.

وذكرها ياقوت بالتاء المربوطة المنقوطة، وقال فيها:

«جونِيَةُ من أعمال طرابلس من ساحل دمشق...»[1]، ثمّ راح يسرد مَن حدّث بِها[2].

## الجِيَه

ورد اسمها فقط على خريطة «صورة الشأم عند ابن حوقل»[3].

## خُرَيبة الغار

قال ياقوت: «... وخُرَيبَةُ الغار: حصن بساحل بحر الشام»[4].

## خِيارَةُ

«قرية قرب طبريّة من جهة عكّا قرب حِطّينَ بها قبر شعيب النبيّ...»[5].

## دوبانُ

عرّفها ياقوت بقوله:

«قرية بجبل عاملة بالشام قرب صور...»[6]

## ديرُ ميماسَ

قال عنه ياقوت: «بين دمشق وحمص على نهر يُقال له ميماس، وإليه نُسب، وهو في موضع نزه، وبه شاهد على زعمهم من حواريّي عيسى...»[7].

(1) يا: ج٢، ص ١٨٩.
(2) يا: ج٢، ص ١٨٩–١٩٠.
(3) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(4) يا: ج٢، ص ٣٦٤، خربة.
وهذا التعريف ليس كافيًا برأينا للجزم بأنّ هذا الحصن في لبنان، مع العلم أنّه في قضاء صور يوجد «مزرعة خربة».
(5) يا: ج٢، ص ٤٠٩. وهي قرية في قضاء جبّ جنّين.
(6) يا: ج٢، ص ٤٨٠.
وهذا التعريف غير كاف لتحديد هذه القرية اليوم. كما أنّ أسمها لا ينطبق على قرية لبنانيّة اليوم. فهل تكون «دبّين» مثلًا في قضاء مرجعيون؟
(7) يا: ج٢، ص ٥٣٨.
برأينا، قد يكون الاسم تسمية قديمة لدير مار مارون، جنوبيّ الهرمل، لأنّه ورد في مادّة الأُرُنْدُ عند ياقوت ج١ ص ١٦٢: «إسم لنهر أنطاكية، وهو نهر الرُّسْتَن المعروف بالعاصي، يقال له في أوّله الميماس...». ومعلوم اليوم أنّ دير مار مارون هو على نهر العاصي، في أوّله.

## سَنِيرٌ

«... جبل بين حمص وبعلبك على الطريق وعلى رأسه قلعة سنير، وهو الجبل الذي فيه المناخ يمتدّ مغربًا إلى بعلبك... ويتصل بلبنان متيامنًا... وسنير الذي ذُكر أنّه بين حمص وبعلبك شعبة منه إلّا أنّه انفرد بهذا الاسم...»(١).

## شَقيفُ أرْنُونَ

قال عنه ياقوت: «... والشقيف كالكهف أُضيف إلى أرنون اسم رجل إمّا روميّ وإمّا أفرنجيّ: وهو قلعة حصينة جدًّا في كهف من الجبل قرب بانياس من أرض دمشق بينها وبين الساحل»(٢).

وذكره أبو الفداء حين قال: «ومن الأماكن المشهورة بالشام جبل عاملة وهو ممتدّ شرقيّ الساحل وجنوبيه حتّى يقربُ من صور وعليه الشقيف الذي استرجعه الملك الظاهر بيرس من أيدي الأفرنج...»(٣).

## شَقيفُ تِيرُونَ

ذكره ياقوت مباشرة بعد «شقيف أرنون» وقال عنه: «... حاله حال الذي قبله في التسمية والإضافة: وهو أيضًا حصنٌ وثيق بالقرب من صور»(٤).

## الصَّرَفَنْد

ذكر قدامة بن جعفر «حصن الصرفند» في تعداده سواحل جند دمشق(٥).

وورد الاسم فقط «صرفنده» بالهاء المهملة على خريطة «صورة الشأم» عند ابن حوقل(٦).

وجد الاسم عند ياقوت بالتاء المنقوطة المربوطة «صَرَفَنْدَةُ» وعرّفه كما يلي:

«قرية من قرى صور من سواحل بحر الشام...»(٧).

---

(١) يا: ج٣، ص ٢٦٩.
(٢) يا: ج٣، ص ٣٥٦.
(٣) بف: ص ٢٢٨.
(٤) يا: ج٣، ص ٣٥٦.
(٥) ق: ص ٧٤.
(٦) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(٧) يا: ج٣، ص ٤٠٢.

وفي خبر أورده ياقوت عن أبي عبدالله الأنصاريّ الصرفنديّ، قال: «كتب عنه أبو الحسين الرازي بدمشق وقال: كان من أهل صرفندة، حصن بين صور وصيداء على الساحل...»[1].

## صور

ورد ذكر صور أولًا عند اليعقوبي حيث قال:

«... ولجند الأردنّ من الكور صور وهي مدينة السواحل وبها دار الصناعة ومنها مخرج مراكب السلطان لغزو الروم وهي حصينة جليلة وأهلها أخلاط من الناس...»[2].

وذكر ابن خرداذبه «كورة صور» عند تعداده لكورة الأردنّ[3] كما ذكر الاسم فقط في ذكره كورة فلسطين[4].

وذكرها قدامة بن جعفر بقوله:

«نرجع إلى الطريق العادلة من طبريّة إلى صور: من طبريّة إلى صور سبع سكك[5]»[6]. كما يعطينا تفصيلًا آخر حين يقول:

«وسواحل جند الأردنّ صور وعكا وبصور صناعة المراكب»[7].

وذكرها ابن الفقيه من السواحل الستّة لدمشق[8]، كما ذكر «كورة صور» من كُوَر الأردنّ[9]. وجاء عنده كذلك:

«ثمّ قال أبو حمران... ولنا المدن العجيبة والكور الشريفة مثل طرسوس والمَصّيصة... وحلب وصور وصيدا وطبريّة...»[10].

كذلك ورد اسمها على خريطة «صورة الشأم» عند ابن حوقل[11].

وجاء عنده أيضًا: «ومدينة صور من أحصن الحصون التي على شطّ البحر عامرة خصبة ويُقال إنّه أقدم بلد بالساحل وأنّ عامّة حكماء اليونانيّة منها»[12].

---

(1) يا: المرجع نفسه.
(2) ي: ص ٣٢٧.
(3) خ: ص ٧٥.
(4) خ: ص ٨٩.
(5) السِّكَّةُ: الطريق المُستوي، وبه سُمِّيتْ سِكَكُ البَريد.
(6) ق: ص ٤٧.
(7) ق: ص ٧٤.
(8) ف: ص ١٠٥.
(9) ف: ص ١١٦.
(10) ف: ص ١٢٣.
(11) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(12) ح: ص ١٧٤.

ثمّ يذكر لنا المسافة بين طبريّة وصور مرّتين، مرّةً في قوله:

«ومن طبريّة إلى صور التي على البحر غربًا مرحلة...»[1]؛ وأخرى في قوله: «وقصبة الأردنّ طبريّةُ ومنها إلى صور يوم...»[2].

من جهة أخرى، ذكرها المقدسي من مُدن قصبة طبريّة[3]، وقال في موضع آخر: «وقد كان [أي ابن طيلون] رأى صور ومنعتها واستدارة الحائط على مينائها، فأحبّ أن يتّخذ لعكّا مثل ذلك البناء»[4]. ثمّ أورد معلومات متنوّعة كقوله:

«صور: مدينة حصينة على البحر... تدخل فيه المراكب كلّ ليلة.ثم تُجَرّ السلسلة... ولهم ماء يدخل في قناة معلّقة، وهي مدينة جليلة نفيسة بها صنائع ولهم خصائص»[5].

وقوله: «... ومن صور السكّر والخرز والزجاج المخروط والمعمولات»[6].

وذكره «قفيز صور»[7] عند ذكره المكاييل. والطريف أنّنا نجد معلومةً طبّيّة فريدةً من نوعها في قوله «وماء صور يَحصر»[8].

كما يقول في مواضع أخرى:

«وبإزاء صور تقع جزيرة قبرص»[9]، «وميناء صور وعكّا من العجائب»[10]، «... وجبل صدّيقا بين صور وقَدَس وبانياس وصيدا...»[11].

وهو كذلك يشبّه بها الحصون كما في قوله في إقليم الرحاب:

«ومن العجائب الباب وهو حصن على ما ذكرنا من صور وعكّا بسلسلة...»[12].

---

(1) ح: ص ١٨٦.
(2) ح: ص ١٨٦-١٨٧.
(3) م: ص ١٣٦.
(4) م: ص ١٤٢.
(5) م: ص ١٤٢.
(6) م: ص ١٥٤-١٥٥.
(7) م: ص ١٥٦.
(8) م: ص ١٥٨. والمقصود أنّه يحصر خروج البول من الجسم.
(9) م: ص ١٥٩.
(10) م: ص ١٦٠.
(11) م: ص ١٦٢.
(12) م: ص ٢٩٢.

أمّا ابن جبير الذي زارها وأقام فيها، فإنّه أفرد لها صفحتين وصفها فيهما فقال:

«مدينة يُضرَب بها المثل في الحصانة، لا تُلقي لطالبها بيد طاعة ولا استكانة، قد أعدّها الإفرنج مَفْزَعًا لحادثة زمانهم، وجعلوها مَثابَة لأمانهم، هي أنظف من عكة سككًا وشوارع، وأهلها ألين في الكفر طبائع، وأجْرَى إلى برّ غرباء المسلمين شمائل ومنازع، فخلائقهم أسْجَحُ[1]، ومنازلهم أوسع وأفسح، وأحوال المسلمين بها أهون وأسكن، وعكة أكبر وأطغى وأكفر.

وأمّا حصانتها ومناعتها فأعجب ما يُحدَّث به، وذلك أنّها راجعة إلى بابين: أحدهما في البر، والآخر في البحر، وهو يحيط بها إلا من جهة واحدة، فالذي في البرّ يُفْضَى إليه بعد ولوج ثلاثة أبواب أو أربعة، كلّها في ستائر[2] مشيدة محيطة بالباب، وأمّا الذي في البحر فهو مدخل بين برجين مشيدين إلى ميناء ليس في البلاد البحريّة أعجب وضعًا منها، يحيط بها سور المدينة من ثلاثة جوانب ويحدق بها من الجانب الآخر جدار معقود بالجصّ. فالسفن تدخل تحت السور وترسو فيها، وتعترض بين البرجين المذكورين سلسلة عظيمة تمنع عند اعتراضها الداخل والخارج، فلا مجال للمراكب إلّا عند إزالتها. وعلى ذلك الباب حُرّاس وأمناء، لا يدخل الداخل ولا يخرج الخارج إلّا على أعينهم، فشأن هذه الميناء شأن عجيب في حسن الوضع، ولعكة مثلها في الوضع والصفة لكنّها لا تحمل السفن الكبار حملَ تلك وإنّما ترسو خارجها والمراكب الصغار تدخل إليها، فالصوريّة أكمل وأجمل وأحفل.

فكان مقامنا بها أحد عشر يومًا، دخلناها يوم الخميس وخرجنا منها يوم الأحد الثاني والعشرين لجمادى المذكورة، وهو آخر يوم من شتنبر، وذلك أنّ المركب الذي كنّا أملنا الركوب فيه استصغرناه فلم نَرَ الركوب فيه»[3].

ووصف كذلك عرسًا شاهده فيها، فروى ما يلي:

«ومن مشاهد زخارف الدنيا المحدَّث بها زفاف عَرُوس شاهدناه بصُور في

---

(1) أسجح: ألطف.

(2) ستائر: حيطان.

(3) ج: ص ٢٧٧-٢٧٨.

أحد الأيام عند ميناتها، وقد احتفل لذلك جميع النصارى رجالًا ونساء، واصطفّوا سماطَيْن عند باب العَروس المُهْدَاة، والبوقات تضرب والمزامير وجميع الآلات اللهْويّة، حتّى خرجت تتهادى بين رجلين يمسكانها من يمين وشمال، كأنّهما من ذوي أرحامها، وهي في أبهى زيّ، وأفخر لباس، تسحب أذيال الحرير المذهّب سحبًا على الهيئة المعهودة من لباسهم، وعلى رأسها عصابة ذهب قد حُفَّت بشبكة ذهب منسوجة، وعلى لَبّتها مثل ذلك منتظم، وهي رافلة في حَلْيها وحُلَلها، تمشي فترًا في فِتْر مشيَ الحمامة أو سير الغمامة، نعوذ بالله من فتنة المناظر، وأمامها جِلّة رجالها من النصارى في أفخر ملابسهم البهيّة، تُسْحَب أذيالها خلفهم، ووراءهم أكفاؤها ونظراؤها من النصرانيّات يتهادَيْن في أنفس الملابس ويَرْفُلن في أرفل الحلي، والآلاتُ اللهويّة قد تقدّمتهم، والمسلمون وسائر النصارى من النظّار قد عادوا في طريقهم سماطين يتطلّعون فيهم ولا يُنكِرُون عليهم ذلك، فساروا بها حتّى أدخلوها دارَ بعلها، وأقاموا يومهم ذلك في وليمة. فأدّانا الاتّفاق إلى رؤية هذا المنظر الزخْرُفيّ المستعاذ بالله من الفتنة فيه»[1].

ويُخبرنا في موضع آخر إقامته في صور فيقول:

«وكانت راحتنا مدّة مقامنا بصور بمسجد بقي بأيدي المسلمين. ولهم فيها مساجد أُخر. فأعلمَنا به أحد أشياخ أهل صور من المسلمين أنّها أُخذت منهم سنة ثماني عشرة وخمس مئة...»[2].

وخبرٌ آخر فيه:

«... صَحِبَنا في طريقنا إلى عكّة من دمشق رجل مغربي... فكفر وتنصّر مدّة مقامنا بصور»[3].

وغالبًا ما يجمع بين صور وعكّة؛ فقد قال في وصفهما:

«وهاتان المدينتان، عكّة وصور، لا بساتين حولهما، وإنّما هما في بسيط من الأرض متّصل بسيف البحر، والفواكه تجلب إليهما من بساتينهما التي بالقرب منهما، ولهما عِمالة متّسعة، والجبال التي تقرب منهما معمورة بالضياع، ومنها

---

(١) ج: ص ٢٧٨-٢٧٩.
(٢) ج: ص ٢٧٩.
(٣) ج: ص ٢٨١.

تُجبى الثمرات إليهما. وهما في غرّ البلاد. . . . ولصور عند بابها البرّيّ عين معيّنة يُنحدر إليها على أدراج. والآبار والجباب بها كثيرة لا تخلو دار منها. . .»[1].

وأخيرًا، قال عند ذكر مدينة ثرمة في جزيرة صقلية:

«وأبصرنا للنصارى في هذه الطريق كنائس معدّة لمرضى النصارى، ولهم في مدنهم مثل ذلك على صفة مارستانات المسلمين، وأبصرنا لهم بعكّة وصور مثل ذلك»[2].

أمّا ياقوت، فقد ورد عنده ذكر صور في أماكن مختلفة رغم إفراده لها مدخلًا خاصًا بها. فهو يذكر «كورة صور» عند تعداده كُوَر الأردنّ[3]. كما قال في الموضع ذاته:

«. . . ولم تزل الصناعة[4] من الأردنّ بعكّا إلى أن نقلها هشام بن عبد الملك إلى صور، وبقيت على ذلك إلى صدر مديد من أيّام بني العباس، حتّى اختلف باختلاف المتغلّبين على الثغور الشامية. . .»[5].

أمّا ما أورده تحت المدخل «صور» فأهمّه ما يلي:

«. . . مدينة مشهورة سكنها خلق من الزهاد والعلماء، وكان من أهلها جماعة من الأئمّة، كانت من ثغور المسلمين، وهي مشرفة على بحر الشام داخلة في البحر مثل الكفّ على الساعد يحيط بها البحر من جميع جوانبها إلّا الرابع الذي منه شروع بابها، وهي حصينة جدًّا ركينة لا سبيل إليها إلّا بالخذلان. . . وهي معدودة من أعمال الأردن. . . وقد نسب إليها طائفة من العلماء. . .»[6].

ثمّ ترد عنده مرّة أخرى في مادّة «غزّة» حيث يقول:

«غزّة كانت امرأة صور الذي بنى صورَ مدينة الساحل قريبة من البحر. . .»[7].

إنّ المعلومات التي أوردها أبو الفداء ضئيلة بالنسبة إلى ما ذكره ابن جبير وياقوت، وغيرهما. فهو يذكرها مرّة بقوله:

---

(1) ج: ٢٨٣.
(2) ج: ص ٣٠٣.
(3) يا: ج١، ص ١٤٨، الأردنّ.
(4) أي صناعة السُّفن.
(5) يا: ج١، ص ١٤٨، الأردنّ.
(6) يا: ج٣، ص ٤٣٣.
(7) يا: ج٤، ص ٢٠٢، غزّة.

«ومن الأماكن المشهورة بالشام جبل عاملة وهو ممتدّ من شرقيّ الساحل وجنوبيه حتّى يقرب من صور...»[1]

ومرّةً أخرى بقوله:

«... ومن طبريّة إلى صور على البحر غربًا يومٌ...»[2].

أمّا ابن بطوطة الذي زارها، فقد جاءت معلوماته أقلّ غزارة وتنوّعًا ممّا شهدنا مع ابن جبير. فهو يذكرها بقوله:

«ثمّ سافرتُ منها[3] إلى مدينة صور، وهي خراب وبخارجها قريةٌ معمورةٌ، وأكثرُ أهلها أرفاضٌ، ولقد نزلتُ بها مرّةً على بعض المياه أريدُ الوُضُوء، فأتى بعضُ أهل تلك القرية ليتوضّأ فبدأ بغسل رجليه ثمّ غسل وجهه، ولم يتمضمضْ ولا استنشقَ، ثمّ مسحَ بعضَ رأسه، فأخذتُ عليه في فعله، فقال لي: إنّ البناء إنّما يكون ابتداؤه من الأساس.

ومدينةُ صور هي التي يُضرَبُ بها المثل في الحصانة والمَنَعة لأنّ البحرَ مُحيط بها من ثلاث جهاتها، ولها بابان أحدهما للبرّ، والثاني للبحر، ولبابها الذي يُشرَعُ للبرّ أربعة فصلاتٍ كلّها في ستائرَ مُحيطة بالباب، وأمّا الباب الذي للبحر فهو بين بُرجين عظيمين.

وبناؤها ليس في بلاد الدنيا أعجبُ ولا أغربُ شأنًا منه لأنّ البحر مُحيطٌ بها من ثلاث جهاتها، وعلى الجهة الرابعة سورٌ، تدخل السفنُ تحت السور وترسو هنالك. وكان فيما تقدّم بين البرجين سلسلةُ حديدٍ معترضةٌ لا سبيل إلى الداخل هنالك ولا إلى الخارج إلا بعد حطّها، وكان عليها الحرّاسُ والأمناء، فلا يدخلُ داخلٌ ولا يخرجُ خارجٌ إلّا على علم منهم.

وكان لعكّة أيضًا ميناء مثلها، ولكنّها لم تكن تحمل إلّا السفن الصغار»[4].

ويذكرها أخيرًا في قوله:

«ثمّ سرنا [من جزيرة مَصيرة في عمان] يومًا وليلة فوصلنا إلى مرسى قرية كبيرة على ساحل البحر تُعرف بصور...»[5].

---

(1) بف: ص ٢٢٨.

(2) بف: ص ٢٣٦.

(3) أي من عكّة.

(4) ب: ص ٦١-٦٢.

(5) ب: ص ٢٦٩.

ذكرها اليعقوبي بقوله: «... ولبنان صيدا وبها قوم من قريش ومن اليمن...»[1].

وفي ذِكر جند دمشق قال: «... وجبيل وصيدا وبيروت وأهل هذه الكور كلّها قوم من الفرس نقلهم إليها معاوية بن أبي سفيان...»[2].

وذكرها ابن خرداذبه مرّتين، مرّةً عند تعداده كورة دمشق وأقاليمها، حيث قال «... وكورة صيدا،...»[3]؛ ومرّةً في ذكر كورة فلسطين حيث ذكر اسمها[4].

وذكر قدامة بن جعفر اسمها فقط عند تعداده سواحل جند دمشق[5].

كما ذكرها ابن الفقيه من السواحل الستّة لدمشق[6]. وجاء عنده كذلك: «ثمّ قال أبو حمران... ولنا المدن العجيبة والكور الشريفة مثل طرسوس والمصّيصة وملطية... وحلب وصور وصيدا...»[7].

وورد اسمها على خريطة «صورة الشأم» عند ابن حوقل[8]؛ كما ذكر ابن حوقل أنّ المسافة «... من بيروت إلى صيداء يومان...»[9].

والمعلومات حولها عند المقدسي منوّعة ولكن غير كافية. فهو يذكر في مكانٍ أن «ولا أوحش من لسان صيدا»[10]! ويذكرها في مكان آخر من مُدن القصبة دمشق[11]. وفي آخر يذكر مع بيروت فيقول: «وصيدا وبيروت. مدينتان على الساحل حصيتان»[12]. كما يقول في تحديد موقع جبل صدّيقا: «وجبل صِدّيقا بين صور وقَدَس وبانياس وصيدا...»[13]. وفي تحديد المسافات يقول: «وتأخذ من دمشق إلى طرابلس أو إلى بيروت أو إلى صيدا أو إلى بانياس أو إلى الحوران أو إلى البثنيّة يومين يومين»[14].

(1) ي: ص ٣٢٧.
(2) ي: ص ٣٢٧.
(3) خ: ص ٧٤.
(4) خ: ص ٨٩.
(5) ق: ٧٤.
(6) ف: ص ١٠٥.
(7) ف: ص ١٢٢-١٢٣.
(8) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(9) ح: ص ١٨٧.
(10) م: ص ٤٢.
(11) م: ص ١٣٦.
(12) م: ص ١٤٠.
(13) م: ص ١٦٢.
(14) م: ص ١٦٣.

وفي الصفحة عينها يقول: «ونأخذ من بيروت إلى صيدا أو إلى طرابلس مرحلة مرحلة»[1].

أمّا أهمّ المعلومات التي يوردها ياقوت فهي:

«بالفتح ثمّ السكون، والدال المهملة، والمد، وأهله يقصرونه... هي مدينة على ساحل بحر الشام من أعمال دمشق شرقي صور بينهما ستة فراسخ، قالوا: سمّيت بصيدون بن صدقاه بن كنعان بن حام بن نوح...»[2].

وقال:

«... ومرّ أبو الحسن علي بن محمّد بن الساعاتي بنواحي صيداء وهي بيد الأفرنج فرأى مروجًا كثيرة نباتها النرجس، واتّفق أنّه هرب بعض الأسارى من صيداء فأرسلت الخيل وراءه فردّته...»[3].

ثمّ يذكر اشتقاق اسمها من الصَّيد ويذكر النسبة إليها[4].

كما يقول:

«ومن أسمائها إربل بلفظ إربل الموصل...»[5].

وكذلك:

«والصيداء بساحل الشام تعرف بصيداء الصور...»[6].

أمّا أبو الفداء فإنّه لا يذكرها إلّا في قوله:

«وعين الجرّ المذكورة في ترجمة صيدا...»[7].

ويذكر ابن بطوطة سفره من صور إلى صيدا، فيقول:

«ثمّ سافرت منها إلى مدينة صيدا، وهي على ساحل البحر حسنة كثيرة الفواكه يُحمل منها التين والزبيب والزيت إلى بلاد مصر، ونزلت عند قاضيها كمال الدين الأشموني المصريّ وهو حسن الأخلاق كريم النفس. ثمّ سافرت منها إلى مدينة طبريّة»[8].

---

(1) م: ص ١٦٣.
(2) يا: ج٣، ص ٤٣٧.
(3) يا: المرجع نفسه.
(4) يا: المرجع نفسه.
(5) يا: المرجع نفسه.
(6) يا: ج٣، ص ٤٣٨.
(7) بف: ص ٢٣٠.
(8) ب: ص ٦٢.

طرابلس

ذكرها اليعقوبي بقوله:

«... ومدينة أطرابلس وأهلها قوم من الفرس كان معاوية بن أبي سفيان نقلهم إليها ولهم مينا عجيب يحتمل ألف مركب»[1].

وذكر ابن خرداذبه «كورة طرابلس» في تعداده كورة دمشق وأقاليمها[2]. كما ورد اسمها في ذكر كورة فلسطين حيث قال: «... ثمّ إلى جَبْلة ثمّ إلى أطرابلس الشأمية، ثمّ إلى بيروت ثمّ إلى صيدا ثمّ إلى صور...»[3].

وذكرها قدامة بن جعفر عند تعداده سواحل جند دمشق لينسب مدينة عرقة إليها[4].

كما ذكرها ابن الفقيه «... وأطرابلس...» من السواحل الستّة لدمشق[5].

وقد ورد اسمها على خريطة «صورة الشأم» عند ابن حوقل[6].. وذُكرت في موضع آخر عنده حيث قال:

«والباقي من الشأم في أيدي المسلمين وحكمهم فيه نافذ وأمرهم فيه ماضي فهو ما كان على ساحل بحر الروم [من] حدّ أطرابلس وأنفه إلى نواحي يافا وعسقلان...»[7].

وذكرها المقدسي بقوله: «أطرابلس مدينة على ساحل دمشق»[8]. وذكرها كذلك من مدن القصبة دمشق[9]. كما يذكر في موضع آخر جلالها، فيقول:

«وصيدا وبيروت. مدينتان على الساحل حصينتان. وكذلك طرابلس إلّا أنّها أجلّ»[10].

ويقول في موضع آخر: «وتأخذ من دمشق إلى طرابلس أو إلى بيروت أو

(1) ي: ص ٣٢٧.
(2) خ: ص ٧٤.
(3) خ: ص ٨٩.
(4) ق: ص ٧٤.
(5) ف: ص ١٠٥.
(6) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(7) ح: ص ١٨٨.
(8) م: ص ٣٥.
(9) م: ص ١٣٦.
(10) م: ص ١٤٠.

إلى صيدا أو إلى بانياس... يومين يومين»[1].

وكذلك: «وتأخذ من بيروت إلى صيدا أو إلى طرابلس مرحلة مرحلة»[2].

ولم يذكرها ابن جبير إلّا مرّةً وحيدة حيث ذكر اسمها فقط ليقول: «القُومِس... صاحِب طرابلس وطبريّة»[3].

أمّا ياقوت فقد قال: «أطرابلس: مدينة مشهورة على ساحل بحر الشام بين اللاذقيّة وعكا؛ وزعم بعضهم أنّها بغير همز...»[4]. وقال: «... وقد خرج من أطرابلس هذه خلق من أهل العلم»[5].

وجاء عنده أنّ أنطرطوس «... من أعمال طرابلس مطلّة على البحر...»[6].

ولم يذكرها أبو الفداء بسوى قوله:

«... من دمشق إلى أطرابلس على بحر الروم يومان غربًا...»[7].

لكنّ ابن بطوطة يذكرها ويذكر أخبارًا متنوّعةً عنها، كقوله:

«ثمّ وصلتُ إلى مدينة طرابُلُس، وهي إحدى قواعد الشام وبلدانها الضّخام، تخترقها الأنهارُ وتحفّها البساتينُ والأشجارُ، ويكتُفُها البحر بمرافقه العميمة والبرّ بخيراته المقيمة. ولها الأسواق العجيبة، والمسارح الخصيبة، والبحر على ميلين منها، وهي حديثة البناء.

وأمّا طرابلس القديمة فكانت على ضفّة البحر، وتملّكها الرّوم زمانًا، فلمّا استرجعها الملك الظاهر خربت، واتّخذت هذه الحديثة. وبهذهْ المدينة نحو أربعين من أمراء الأتراك، وأميرُها طيلان الحاجب المعروف بملك الأمراء، ومسكنه منه بالدار المعروفة بدار السعادة، ومن عوائده أن يركب في كلّ يوم اثنين وخميس، ويركب معه الأمراء والعساكر، ويخرج إلى ظاهر المدينة، فإذا عاد إليها وقاربَ الوُصُول إلى منزله، ترجّل الأمراء ونزلوا عن دوابّهم، ومشوا بين يديه حتّى يدخلَ منزلَه، وينصرفون. وتضربُ الطبلخانة عند دار كلّ أمير منهم بعد صلاة المغرب من

(1) م: ص ١٦٣.
(2) م: ص ١٦٣.
(3) ج: ص ٢٨٢.
(4) يا: ج١، ص ٢١٦.
(5) يا: المرجع نفسه.
(6) يا: ج١، ص ٢٧٠، أنطرطوس.
(7) يف: ص ٢٣٦.

كلّ يوم، وتُوقد المشاعل.

وممَّن كان بها من الأعلام كاتب السر بهاء الدين بن غانم أحد الفضلاء الحسباء، معروف بالسخاء والكرم، وأخوه حسام الدين هو شيخ القدس الشريف، وقد ذكرناه، وأخوهما علاء الدين كاتب السر بدمشق.

ومنهم وكيل بيت المال قُوام الدين بن مَكين من أكابر الرجال، ومنهم قاضي قضاتها شمس الدين بن النقيب من أعلام علماء الشام.

وبهذه المدينة حمّاماتٌ حسان منها: حمّام القاضي القرمي، وحمّام سَنْدَمورَ. وكان سندمورُ أميرَ هذه المدينة؛ ويذكر عنه أخبار كثيرة في الشدّة على أهل الجنايات منها: أنّ امرأة شكت إليه أنّ أحد مماليكه الخواصّ تعدّى عليها في لبن كانت تبيعه فشربه، ولم تكن لها بيّنةٌ، فأمرَ به فوُسِّطَ، فخرجَ اللّبنُ من مصرانه. وقد اتّفق مثلُ هذه الحكاية للعتريس أحد أمراء الملك الناصر أيّامَ إمارته على عَيذاب؛ واتّفقَ مثلها للملك كبكَ سلطان تركستان.

ثمّ سافرتُ من طرابلس إلى حصن الأكراد...»[1].

وفي ذكر حكاية المهدي الكاذب قال: «وطُيِّرت الحمامُ إلى طرابلس، فأتى أمير الأمراء بعساكره»[2].

وكذلك في ذكر حكاية ابن المؤيّد الهجّاء يقول:

«كان باللاذقية رجلٌ يُعرفُ بابن المؤيّد هجّاءً لا يسلَمُ أحدٌ من لسانه مُتّهمٌ في دينه مُستخفّ، يتكلّمُ بالقبائح من الإلحاد. فعرضت له حاجة عند طيلان ملك الأمراء، فلم يقضها له، فقصَدَ مصرَ وتقوّلَ عليه أمورًا شنيعة، وعاد إلى اللاذقية، فكتبَ طيلان إلى القاضي جلال الدين أن يتحيّلَ في قتله بوجه شرعيّ، فدعاه القاضي إلى منزله وباحثه، واستخرَجَ كامن إلحاده، فتكلّمَ بعظائم أيسرُها يوجبُ القتلَ، وقد أعدّ القاضي الشهودَ خلفَ الحجاب، فكتبوا عقدًا بمقاله، وثُبّتَ عند القاضي، وسُجِن وأُعلِم ملك الأمراء بقضيّته، ثمّ أُخرِجَ من السجن وخُنقَ على بابه.

ثمّ لم يلبث ملك الأمراء طيلان أن عُزِلَ عن طرابلس وولّيها الحاجّ قرطيةُ،

---

(1) ب: ص ٦٤-٦٥.

(2) ب: ص ٨٠.

من كبار الأمراء وممّن تقلّمت له فيها الولاية وبينه وبين طيلان عداوة فجعل يتبع سقطاته وقام لديه إخوة ابن المؤيّد شاكين القاضي جلال الدين، فأمرّ به وبالشهود الذين شهدوا على ابن المؤيّد فأحضروا، وأمرّ بخنقهم، وأُخرجوا إلى ظاهر المدينة حيثُ يُخنَقُ الناس، وأُجلسَ كلّ واحدٍ منهم تحتَ مُختَنَقه، ونُزِعَتْ عمائمُهم»[1].

وقال في موضع آخر: «فوصلنا إلى مدينة غزّة، ثمّ إلى مدينة الخليل... ثمّ إلى مدينة عكّا، ثمّ إلى مدينة طرابلس...»[2].

## عدلون

ذكرها قدامة بن جعفر في خلال تعداده سواحل جند دمشق حيث قال: «وسواحل جند دمشق عرقة طرابلس وجبيل وبيروت وصيدا وحصن الصرفند وعدلون...»[3].

## عَذْنون

ورد اسمها في خريطة «صورة الشأم» عند ابن حوقل[4].

وعرّفها ياقوت بقوله: «... مدينة من أعمال صيداء من ساحل دمشق»[5].

## عَرْجَموس - عَرْجموش

ذكرها المقدسي من مدن ناحية البقاع[6].

وذكرها أبو الفداء على الطريق بين بيروت وبعلبكّ مرورًا بممرّ مغيثة، وهي تبعد ٢٤ ميلًا عن بيروت[7].

وقال عنها ياقوت: «... قرية في بقاع بَعلبكّ يزعمون أنّ فيها قبرَ حَبْلَة بنت نوح...»[8].

وتساءل دُوسّو Dussaud عن هذه المدينة وقال إنّه لربّما حلّت زحلة

---

(١) ب: ص ٨١.
(٢) ب: ص ٢٨٣.
(٣) ق: ص ٧٤.
(٤) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(٥) يا: ج٤، ص ٩٢.
(٦) م: ص ١٣٦.
(٧) بف: ص ٢٦.
(٨) يا: ج٤، ص ٩٩.

مكانها مع فارق جغرافيّ بسيط في المرقع[1].

## عِرْقَة

ورد ذكرها عند اليعقوبي حيث قال:

«ولجند دمشق من الكور على الساحل كورة عِرقة ولها مدينة قديمة فيها قوم من الفرس نقلة وبها قوم من ربيعة من بني حنيفة»[2].

وذكرها قدامة بن جعفر من سواحل جند دمشق، فقال:

«وسواحل جند دمشق عِرْقة طرابلس وجبيل وبيروت وصيدا...»[3].

وذكرها ابن الفقيه من السواحل الستة لدمشق ولكنّه ذكرها بفتح العين فيها «عَرقة»[4].

ووردت عند ياقوت ضمن مادّة أنطرطوس حيث قال:

«... من أعمال طرابلس مطلّة على البحر في شرقي عِرقة...»[5].

وأفرد لها مدخلًا خاصًا بها كذلك، قال فيه:

«بلدة في شرقي طرابلس بينهما أربعة فراسخ، وهي آخر عمل دمشق، وهي في سفح جبل، بينها وبين البحر نحو ميل، وعلى جبلها قلعة لها؛ وقال أبو بكر الهمذاني: عرقة بلد من العواصم بين رَفَنِيّة وطرابلس...»[6].

## عين الجَرّ

ذكرها قدامة بن جعفر على الطريق من بعلبك إلى طبريّة، قال:

«ومَن أخذ من بعلبك إلى طبرية على طريق الدارج فمن بعلبك إلى عين الجرّ عشرون ميلًا ومن عين الجرّ إلى الفرعون وهو منزل في بطن الوادي خمسة عشر...»[7].

وذكرها ياقوت في موادّ مختلفة؛ فقال في المدخل «البقاع» وعند ذِكر القرى الكثيرة فيه: «... ولكر شرب هذه الضياع من عين تخرج من جبل، يُقال

(1) Dussaud: ص ٤١٢.
(2) ي: ص ٣٢٧.
(3) ق: ص ٧٤.
(4) ف: ص ١٠٥.
(5) يا: ج١، ص ٢٧٠، أنطرطوس.
(6) يا: ج٤، ص ١٠٩.
(7) ق: ص ٣٩.

لهذه العين: عين الجرّ...»[1].

وجاء في مادّة «الجرّ»:

«عين الجرّ: جبل بالشام من ناحية بعلبك»[2].

وجاء ضمن مادّة «دمشق» في خبر عن نوح:

«... وأنّ ركوبه في السفينة كان من عين الجرّ من ناحية البقاع»[3].

وحين أفرد لها مدخلًا خاصًّا بها، قال:

«موضع معروف بالبقاع بين بعلبك ودمشق، يقولون إنّ نوحًا، عليه السلام، منه ركب في السفينة»[4].

أمّا أبو الفداء فقد قال فيها:

«وعين الجرّ المذكورة في ترجمة صيدا بها آثار عظيمة من الصخور وهي عن بعلبك من جهة الجنوب على مرحلة قويّة وبالقرب من عين الجرّ ضيعة تُعرف بالمجدل وهي على الطريق الآخذ من بعلبك على وادي التيم وينبع من عين الجرّ نهر كبير ويجري إلى البقاع والعين معروفة والجرّ بفتح الجيم وتشديد الراء المهملة...»[5].

## العُيون

جاء عند قدامة بن جعفر: «... ومن فرعون إلى قرية يُقال لها العيون تمضي إلى كفرليلى عشرون ميلًا...»[6].

## الفَرْزَلُ

قال ياقوت: «من قرى بقاع بعلبكّ كبيرة نزهة في لحف جبلها الغربيّ فيها الزبيب الجَوْزاني ويعمل بها المَلْبَنُ المسمّى بجِلْدِ الفَرَس وهو من خصائصها، وبها قوم يُعرفون بني رجاء وهم رؤساؤها معروفون بالكرم واقراء الضيوف والتجمّل الظاهر في الملبس والمأكل والمشرب والمَرْكَب»[7].

---

(1) يا: ج١، ص ٤٧٠، البقاع.
(2) يا: ج٢، ص ١٢٤، الجرّ.
(3) يا: ج٢، ص ٤٦٤، دمشق.
(4) يا: ج٤، ص ١٧٧.
(5) يف: ص ٢٣٠.
(6) ق: ص ٣٩. وجاء في الهوامش تعليقًا على الاسم ما نصّه «لعلّها مرجعيون».
(7) يا: ج٤، ص ٢٤٩.

## القرعون

ورد عند قدامة بن جعفر في ذكر الطريق من بعلبكّ إلى طبريّة:

«... فمن بعلبك إلى عين الجرّ عشرون ميلًا ومن عين الجرّ إلى القرعون وهو منزل في بطن الوادي خمسة عشر ومن قرعون إلى قرية يُقال لها العيون تمضي إلى كفرليلى عشرون ميلًا...»[1].

## قَلْعَةُ أبي الحَسَن

عرّفها ياقوت بقوله:

«قلعة عظيمة ساحليّة قرب صيداء بالشام...»[2].

## القلمون

ورد ذكرها في خريطة «صورة الشأم» عند ابن حوقل[3].

## كامِد

يذكر اسمها المقدسي من مدن ناحية البقاع[4].

## كَرْكُ

ذكرها ياقوت فقال:

«... قرية في أصل جبل لبنان...

أمّا الكَرْكِيّ، بفتح الكاف وسكون الراء، فهو أحمد بن طارق بن سنان أبو الرضا الكركي، قال لي أبو طاهر إسماعيل بن الأنماطي الحافظ بدمشق: هو منسوب إلى قرية في أصل جبل لبنان يُقال لها الكَرْك، بسكون الراء، وليس هو من القلعة التي يُقال لها الكرَك، بفتح الراء...»[5].

## كَرَك نوح

قال ياقوت في مادّة «كَرَكُ»، بفتح الراء:

---

(١) ق: ص ٣٩.

(٢) يا: ج٤، ص ٣٨٩.

(٣) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.

(٤) م: ص ١٣٦.

(٥) يا: ج٤، ص ٤٥٢.

«... والكَرَك أيضًا قرية كبيرة قرب بعلبك بها قبر يزعم أهل تلك النواحي أنّه قبر نوح، عليه السلام...»[1].

وأخبر ابنُ بطّوطة عن ذهابه من بيروت إليها، فقال:

«وقصدْنا منها[2] زيارة أبي يعقوب يوسف الذي يزعمون أنّه من ملوك المغرب وهو بموضع يُعرف بكرك نوح من بقاع العزيز...»[3].

## كسروان

جاء في الحاشية عند أبي الفداء ما يلي:

«... ويتّصل بهم[4] إلى جهةٍ وادي يعرفُ بوادي التيم جبل الدرزيّة ويعرف بجبل كسروان قال والكسروان أيضًا على شرعتهم[5]...»[6].

## كفرليلى[7]

ذكرها قدامة بن جعفر في قوله:

«... ومن قرعون إلى قرية يُقال لها العيون تمضي إلى كفرليلى عشرون ميلًا ومن كفرليلى إلى طبرية خمسة عشر ميلًا وفي هذا الطريق جبّ يوسف عليه السلام»[8].

## الكَلْبُ

جاء ذكر هذا النهر مرّتين عند ياقوت، مرّةً تحت المدخل «الكلب» وأخرى في المدخل «نهر الكلب». وقد جاء في كلٍّ من المدخلين ما يلي:

«هو نهر الكلب بينَ بيروت وصيداء من بلاد العواصم بالشام»[9].

«بين بيروت وصيداء من سواحل عواصم الشام»[10].

---

(1) يا: ج٤، ص ٤٥٣، كَرَكْ.
(2) أي من بيروت.
(3) ب: ص ٩٣.
(4) الحديث عن قوم من الإباحيّة في جبل الخيط.
(5) أي على شرعة الإباحيّة.
(6) يف: ص ٢٢٩.
(7) جاء في هوامش المعلّق على كتاب قدامة بن جعفر «لعلّها كفركلا؟».
(8) ق: ص ٣٩.
(9) يا: ج٤، ص ٤٧٥، الكلب.
(10) يا: ج٥، ص ٣٢٣. ويلفت انتباهنا في التعريفين عدم الدقّة في تحديد موقع النهر.

## لُبْنان

ذكره اليعقوبيّ أوّلًا في قوله:

«... ولبنان صيدا وبها قوم من قريش ومن اليمن»[1].

وذكره ابن خرداذبه عند ذكره أقاليم حمص بقوله «وإقليم لبنان...»[2]. وقال أيضًا: «... ومن جبل لبنان كان مبتدأ سفينته[3]»[4].

كما ذكر «إقليم لبنان» في تعداده كورة دمشق وأقاليمها[5].

أمّا قدامة بن جعفر فإنّه لم يأتِ على ذكر لبنان إطلاقًا!

وجاء عند ابن الفقيه: «وبدمشق لبنان وهو الجبل الذي يكون عليه العُبّاد والأبدال وعليه من كلّ الثمر والفواكه وفيه عيون كثيرة عذبة وهو متّصل ببلاد الروم»[6].

وجاء عنده في موضع آخر: «قالوا ومن عجائبنا تفّاح لبنان وفيه أعجوبة وذلك أنّه يُحمل التفّاح من لبنان وهو تفّاح جبل عذي[7] لا طعم له ولا رائحة فإذا توسّط نهر البليخ فاحت رائحته»[8].

كما ورد عنده، وعلى لسان أبي حمران قول هذا الأخير: «...وجبل لبنان من جبالنا...»[9]. وجاء عنده أخيرًا: «... إنّ هذا الجبل جبل العَرْج الذي بين المدينة ومكّة يمضي إلى الشام ويتّصل بلبنان من حمص وسَنير من دمشق...»[10].

وورد الاسم عند ابن حوقل في «صورة الشأم»[11].

ثمّ جاء في إيضاح ما يوجد في صورة الشأم من رسوم ما يلي:

---

(1) ي: ص ٣٢٧.

(2) خ: ص ٧٣.

(3) أي سفينة نوح.

(4) خ: ص ٧٣.

(5) خ: ص ٧٤.

(6) ف: ص ١١٢.

(7) جاء في معجم لسان العرب مادّة «ع ذ ي» ما يلي: «العِذْيُ:... وليس العِذْي أسمًا لموضع ولكن العِذْي من الزروع والنخيل ما لا يُسقى إلّا بماء السماء، وكذلك عذيُ الكلإ والنبات ما بَعُدَ من الريف وأنبَتَهُ ماءُ السماء».

(8) ف: ص ١١٧.

(9) ف: ص ١٢٣.

(10) ف: ص ٢٩٥.

(11) ح: ص ١٦٥.

«وكُتب عند الجبل فيما يُسايت بانياس جبل لبنان وتقابله في البرّ مدينة دمشق»[1].

وجاء عنده كذلك: «فيُسمّى اللكام إلى أن يجاوز اللاذقية ثمّ يُسمّى جبل بهراء وتنوخ إلى حمص ثمّ يسمّى جبل لبنان ثمّ يمتدّ إلى الشام»[2].

كما جاء في موضع آخر:

«... ولا يزال هذا الجبل يستمرّ... إلى أن وصلَه إلى بيت المقدس من جبل لبنان»[3].

أمّا المقدسي فقد قال: «وصحبتُ عبّادَ جبلِ لبنان»[4]. ويذكر في موضع آخر اتّصال جبل عاملة به[5]. ويذكره مع الجبال الفاضلة فيقول: «وتقع الجبال الفاضلة مثل جبل زيتا وصدّيقا ولبنان واللكام في الصفّ الثاني»[6]. ويقول كذلك: «وأمّا جبل لبنان فهو متّصل بهذا الجبل[7] كثير الأشجار والثمار المباحة، وفيه عيون ضعيفة يتعبّد عندها أقوام قد بنوا لأنفسهم بيوتًا من القشّ، يأكلون من تلك المباحات، ويرتفقون بما يحملون منها إلى المدن من النعب النارسيّ والمرسين وغير ذلك وقد قلّوا به»[8].

كما يُشبّه بعضَ الجبال بلبنان فيقول: «وأجبالٌ عامرة على نعت لبنان»[9]. ويقول في معرض ذكره إقليم الرحاب: «والخبز بدانق لبنان»[10].

وقد جاء ابن جبير على ذكر لبنان في مواضع مختلفة فنقرأ عنده:

«ووراءها[11] جبل لبنان وهو سامي الارتفاع، ممتدّ الطول، يتّصل من البحر إلى البحر، وفي صفحته حصون للملاحدة الإسماعيليّة...»[12].

كما نقرأ في الصفحة عينها: «وجبل لبنان المذكور هو حدّ بين بلاد المسلمين والإفرنج، لأنّ وراءه أنطاكية واللاذقيّة وسواهما من بلادهم... وفي

---

(1) ح: ص ١٦٦.
(2) ح: ص ١٦٨.
(3) ح: ص ١٦٩-١٧٠.
(4) م: ص ٥٠.
(5) م: ص ١٤١.
(6) م: ص ١٦٠.
(7) أي جبل صدّيقا.
(8) م: ص ١٦٢.
(9) م: ص ٢٧٤.
(10) م: ص ٢٨٧.
(11) أي بلاد المعرّة.
(12) ج: ص ٢٢٩.

صفح الجبل المذكور حصن يُعرف بحصن الأكراد...»[1].

وفي ذكره عجيبَ أمْرِ المشارقة في دمشق تقرأ: «... وكلّ مَن وفّقه الله بهذه الجهات من الغرباء للانفراد يلتزم إن أحبَّ ضيعةً من الضياع... ومتى سئم المقام خرج إلى ضيعة أخرى أو يصعد إلى جبل لبنان أو إلى جبل الجُوديّ فيلقى بها المُريدين المنقطعين إلى الله، عزّ وجلّ، فيقيم معهم ما شاء وينصرف إلى حيث شاء»[2].

ثمّ يذكر إحسان نصارى جبل لبنان إلى المسلمين فيقول:

«ومن العجب أنّ النصارى المجاورين لجبل لبنان إذا رأوا به بعض المنقطعين من المسلمين جلبوا لهم القوت وأحسنوا إليهم، ويقولون: هؤلاء ممّن انقطع إلى الله عزّ وجلّ فتجب مشاركتهم»[3].

كما يتابع بقوله: «وهذا الجبل من أخصب جبال الدنيا، فيه أنواع الفواكه، وفيه المياه المطّردة والظلال الوارفة، وقلّما يخلو من التبتّل والزهادة»[4].

وقد ورد ذكر لبنان عند ياقوت في موضعين قبل أن يُفرد له مدخلًا خاصًّا به. فقد جاء عند في مادّة «دمشق»:

«... ومنشأ خشب السفينة[5] من جبل لبنان»[6].

واستعمل اسم لبنان قياسًا لِلَفْظِ اسمِ جبلٍ آخر هو سُمْنان فقال: «سُمْنان بِوَزْنِ لُبْنان جبلٌ»[7].

وقال في مادّة لبنان: «... وهو اسم جبل... منصرف، كذا قال الأزهري؛ ولبنان: جبل مُطِلّ على حمص يجيء من العرج الذي بين مكّة والمدينة حتّى يتّصل بالشام، فما كان بفلسطين فهو جبل الحَمَل، وما كان بالأردنّ فهو جبل الجليل، وبدمشق سنير، وبحلب وحماة وحمص لبنان، ويتّصل بأنطاكية والمصّيصة فيُسمّى هناك اللكام ثمّ يمتدّ إلى ملطية وسميساط وقاليقلا إلى بحر الخزَر فيُسمّى هناك القَبْق، وقيل: إنّ في هذا الجبل سبعين لسانًا لا يعرف كلّ قوم لسان الآخرين

---

(1) ج: ص ٢٢٩.
(2) ج: ص ٢٥٩.
(3) ج: ص ٢٥٩.
(4) ج: ص ٢٦٠.
(5) أي سفينة نوح.
(6) يا: ج٢، ص ٤٦٤، دمشق.
(7) يا: ج٣، ص ٢٥١، سُمنان.

إلّا بترجمان... وفيه من جميع الفواكه والزرع من غير أن يزرعها أحد، وفيه يكون الأبدال من الصالحين...»[1].

كما ذكره أبو الفداء حيث نقرأ في بعض الحواشي: «جبل لبنان والثلج فيه كثير وهو معروف بالصالحين والجبال الثلجة مشبكة به إلى جهة حمص وبينه وبين البحر جبل الخيط...»[2].

ونقرأ عنده كذلك: «ومن الأماكن المشهورة بالشام العواصم... وإقليم لبنان...»[3].

أمّا ابن بطوطة فقد جاء على ذكر لجبل لبنان إذ قال:

«وسافرتُ منه[4] إلى جبل لبنان، وهو من أخصب جبال الدنيا فيه أصناف الفواكه وعيون الماء والظلال الوافرة، ولا يخلو من المنقطعين إلى الله تعالى والزهاد والصالحين، وهو شهير بذلك. ورأيت به جماعةً من الصالحين قد انقطعوا إلى الله تعالى ممّن لم يشتهر اسمه»[5].

ويذكر كذلك حكاية الصالحين اللبنانيّين وحمار الوحش، فيقول[6]:

«أخبرني بعض الصالحين الذين لقيتُهم به قال: كنّا بهذا الجبل مع جماعة من الفقراء أيّام البرد الشديد، فأوقدنا نارًا عظيمة، وأحدقنا بها. فقال بعض الحاضرين: يصلحُ لهذه النّار ما يُشوى فيها، فقال أحد الفقراء ممّن تزدريه الأعين ولا يعبأ به: إنّي كنتُ عند صلاة العصر بمتعبّد إبراهيم بن أدهم، فرأيتُ بمقرُبة منه حمارَ وَحْشٍ قد أحدَقَ الثلجُ به من كلّ جانب، وأظنّه لا يقدرُ على الحراك، فلو ذهبتم إليه لقدرتُم عليه، وشوَيتم لحمه في هذه النّار.

قال: فقمنا إليه خمسة رجال فلقيناه كما وُصِفَ لنا فقبضناه وأتينا به أصحابنا وذبحناه وشوَينا لحمَه في تلك النّار، وطلبنا الفقيرَ الذي نبّه عليه، فلم نجده ولا وقعنا له على أثر، فطال عجبنا منه».

---

(1) يا: ج٥، ص ١١.
(2) يف: ص ٢٢٩.
(3) يف: ص ٢٣٣.
(4) أي الجبل الأقرع.
(5) ب: ص ٨٢.
(6) ب: ص ٨٢-٨٣.

كما يقول لاحقًا: «ثمّ وصلنا من جبل لبنان إلى مدينة بعلبك...»[1].

## اللَّبوه

ورد اسمها على خريطة «صورة الشام» عند ابن حوقل[2].

## الماحوز

ورد الاسم على خريطة «صورة الشام» عند ابن حوقل بين اسمَي جونيه وجبيل[3].

## المَجدل

ذكرها أبو الفداء بقوله:

«وبالقرب من عين الجرّ ضيعة تُعرف بالمجدل وهي على الطريق الآخذ من بعلبك على وادي التيم...»[4].

## مَرْجُ عُيونٍ

ذكرها ياقوت بقوله «بسواحل الشام»[5] ولم يذكر أيّ شيء آخر حولها على الإطلاق!

## مَشْغَرى

عرّفها ياقوت بقوله: «قرية من قرى دمشق من ناحية البقاع...»[6].

وعند ذكره أحد الذين يُنسَبون إليها قال: «... أصله من بيت لَهيا تعلّم بها ثمّ انتقل إلى مشغرى قرية على سفح جبل لبنان فصار بها إمامَهم

(1) ب: ص ٨٣.
(2) ح: ص ١٦٦.
(3) ح: ص ١٦٥، ١٦٧. عبثًا حاولنا الوصول إلى تحديد دلالة هذا الاسم.
(4) يف: ص ٢٣٠.
(5) يا: ج٥، ص ١٠١.
(6) يا: ج٥، ص ١٣٤.

وخطيّهم...»[1].

## المُتَيْطِرَة

قال عنها ياقوت: «حصن بالشام قريب من طرابلس»[2].

## الناعمة

ورد اسمها على خريطة «صورة الشأم» عند ابن حوقل[3].

## نَحْلَةُ

قال عنها ياقوت: «قرية بينها وبين بعلبكّ ثلاثة أميال؛ إيّاها عنى أبو الطيّب فيما أحسب بقوله:

ما مُقامي بدار نحلة إلاّ كمقام المسيح بين اليهود»[4].

## هُونين

ذكرها كلٌّ من ابن جبير وياقوت. فقد جاء عند الأوّل: «واجتزنا في طريقنا بين هونين وتبنين بوادٍ ملتفّ الشجر...»[5].

وجاء عند الثاني: «بلد في جبال عاملة مُطِلّ على نواحي مصر»[6].

## وادي التيم

يذكره أبو الفداء في معرض حديثه عن قوم من الإباحيّة في جبل الخيط فيقول: «... ويتّصل بهم إلى جهة وادي يعرف بوادي التيم جبل الدرزيّة ويعرف بجبل كسروان»[7].

---

(1) يا: المرجع نفسه.
(2) يا: ج٥، ص ٢١٧.
(3) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(4) يا: ج٥، ص ٢٧٥.
(5) ج: ص ٢٧٤.
(6) يا: ج٥، ص ٤٢٠.
(7) بف: ص ٢٢٩.

كما ذكره في قوله: «... وبالقرب من عين الجرّ ضيعة تعرف بالمجدل وهي على الطريق الآخذ من بعلبك على وادي التيم...»[1].

وذكره ياقوت عند تعريفه «يبوس» بقوله عن هذا الأخير: «اسم جبل بالشام بوادي التيم من دمشق»[2].

## وَجْه الحَجَر

قال ياقوت «عقبة قرب جبيل على ساحل بحر الشام»[3].

## يَبُوسُ

قال ياقوت: «اسم جبل بالشام بوادي التيم من دمشق»[4].

## يَعاث

ذكرها قدامة بن جعفر فقال: «... ومن جوسية إلى إيعاث عشرون ميلًا ومن إيعاث إلى بعلبك ثلاثة أميال...»[5].

وذكرها المقدسي في قوله: «وتأخذ من حمص إلى جوسية مرحلة ثمّ إلى يعاث مرحلة ثمّ إلى بعلبك نصف مرحلة...»[6].

## يُونانُ

قال ياقوت «... ويونان أيضًا: من قرى بعلبك»[7].

---

(١) بف: ص ٢٣٠.
(٢) يا: ج٥، ص ٤٢٨، يبوس.
(٣) يا: ج٥، ص ٣٦٣.
(٤) يا: ج٥، ص ٤٢٨.
(٥) ق: ص ٣٩.
(٦) م: ص ١٦٣.
(٧) يا: ج٥، ص ٤٥٣. ولعلّها يونين.

## خلاصة

بعد استعراض أسماء المدن والقرى اللبنانيّة، والمعلومات الواردة حولها عند الجغرافيّين العرب موضوع هذه الدراسة، يتبيّن لنا أنّ خلاصة البحث تنحصر في ثلاثة استنتاجات:

**أوّلًا**: لم يُعطِ الجغرافيّون العرب الأهمّيّةَ الكافية للمواقع السكنيّة في لبنان عمومًا وفي الجبل خصوصًا، لا بل لم يهتمّوا بها قياسًا على ما نجده لديهم حول مُدنٍ أخرى في بلدانٍ أخرى.

**ثانيًا**: لم يلتفتوا إلى المواضيع الاجتماعيّة الحياتيّة ما عدا بعض الإشارات القليلة المُبعثَرة التي لا تشفي غليل الباحث في الحضارة اللبنانيّة في تلك المدّة.

**ثالثًا**: لم يكونوا دقيقين في إعطاء تحديد المواقع الجغرافيّ. واللافت للانتباه أنّنا نصادف عدم الدقّة هٰذه عند ياقوت وغيره من المؤلّفين ممّا يؤكّد لنا أنّ معظم مَن كتب هٰذه المعلومات الجغرافيّة حول المدن والقرى اللبنانيّة خاصّة، إنّما كتب نقلًا عن مصادر أخرى، قراءةً أو سماعًا، دون أن يكون قد زار المناطق اللبنانيّة أو تجوّل فيها.

أمّا أسباب هٰذا التقصير فهي:

**أوّلًا**: صعوبة المسالك في المناطق الجبليّة في لبنان؛ ولنا أكثر من شاهِد على ذلك.

فإنّ ابن جبير يقول: «واجتزنا في طريقنا بين هونين وتبنين بوادٍ مُلتفّ الشجر، وأكثر شجره الرَّنْد، بعيدِ العمق كأنّه الخندق السحيق المَهْوى تلتقي حافتاه وتتعلّق بالسماء أعلاه، يُعرَف بالإسْطِيل[1] لو وَلَجَتْهُ العساكر لغابت فيه، ولا منجى

(١) قرأها دُوسُّو Dussaud: الإسْطَبل. راجع حاشية الصفحة ٢٣ من كتاب دوسّو الوارد ذكره في لائحة المراجع.

ولا مجال لسالكه عن يد الطالب فيه؛ المهبط إليه والمطلع عنه عقبتان كُزودان، فعجِبْنا مِن أمْر ذٰلك المكان. فأجَزْناه ومشينا عنه يسيرًا وٱنتهينا إلى حصن كبير من حصون الإفرنج يُعرَف بتبنين»[1].

والشاهد الثاني هو نصّ لصالح بن يحيى حيث يقول:

«وطلع أسَنْدَمَر نايب طرابلس إلى جبل كسروان من أصعب مَسالِكه وٱجتمعت عليهم العساكر وٱحتوت على جبالهم ووطئت أرضًا لم تكن أهلها يظنّون أنّ أحدًا يطالها...»[2].

فإذا كانت الحال على هٰذا الشكل أيّام صالح بن يحيى (ت ≃ ١٤٤٦ م.) فكيف بها مئتي أو ثلاثمئة أو أربعمئة سنةٍ من قَبل؟

ثانيًا: شَكّل لبنان، بالنسبة إلى الوافدين عليه، تجّارًا وحجّاجًا، نقطة عبور نحو الشرق. فالتجّار القاصدون مُدنَ الشرق كانوا يسلكون طريق الساحل لسهولتها؛ والحجّاج كذلك سلكوا طريق الساحل نحو بيت المَقْدِس في فلسطين ومن هناك توجّهوا إلى مكّة.

ثالثًا: يمكن التساؤل عن وجود أسباب سياسيّة عسكريّة قد تتمثّل في حركة المدّ والجزر بين الجيوش العربيّة وغير العربيّة ـ الصليبيّة خاصّة ـ التي كانت تتناوب السيطرة في تلك الحقبة على لبنان، والتي جعلت الذين وفدوا إلى لبنان لا يأمنون التجوُّل في كلّ مناطقه. فهٰذا ٱبن حوقل يقول:

«ولا وَجْه لِذِكْر ٱرتفاع ما خرج عن أيدي أهل الشأم والباقي من الشأم في أيدي المسلمين وحُكمهم فيه نافِذ وأمرُهم فيه ماضٍ فهو ما كان على ساحل بحر الروم [من] حدّ أطرابلس وأنْفَه إلى نواحي يافا وعسقلان [لأنّ اللاذقيّة وما نزل عنها وحاذاها تحت جزيتهم ومقاطعتهم]، وما عدا ذٰلك فللروم وقبضتهم وحوزتهم، قد ٱستولت عليهم أسيافهم والحُكم فيه إليهم...»[3].

---

(١) ج: ص ٢٧٤.

(٢) صالح بن يحيى؛ تاريخ بيروت، تحقيق كمال الصليبيّ وفرنسيس هورس وغيرهما، بيروت، ١٩٦٩، ص ٢٨.

(٣) ح: ص ١٨٨.

كما يقول المقدسيّ بكلّ صراحة: «وقد أعرَضْنا عن ذكر طرسوس وأعمالها لأنها بِيَد الروم»[1]. وهذا، برأينا، وإن وَرَد في الحديث عن طرسوس، إلّا أنّه قد ينطبق على بقيّة الأماكن والمناطق.

(١) م: ص ١٣٤.

## مصادر البحث ومراجعه

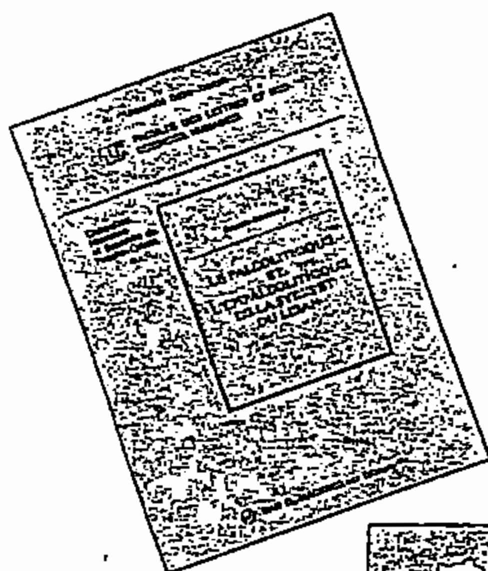
### ١ - المصادر

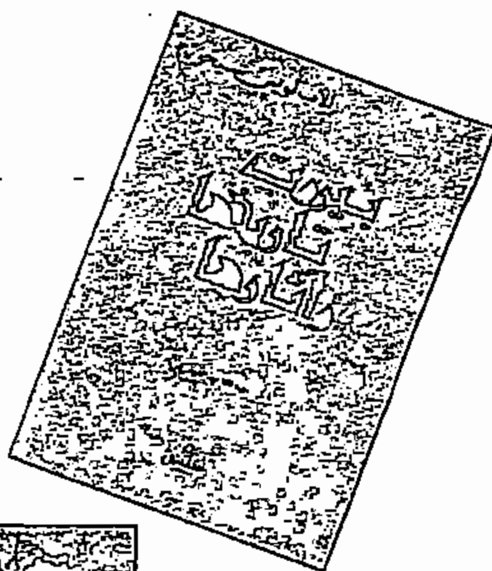
- إبن بطّوطة، محمّد بن عبدالله: رحلة ابن بطوطة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥.
- إبن جبير، محمّد بن أحمد: رحلة ابن جبير، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤.
- إبن حوقل، أبو القاسم النصّيبي: كتاب صورة الأرض، تحقيق كرامرز، الجزء الأوّل، ليدن، ١٩٣٨.
- إبن خرداذبه، عبيدالله بن أحمد: المسالك والممالك، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨.
- إبن الفقيه، أبو بكر أحمد الهمذانيّ: مختصر كتاب البلدان، تحقيق ونشر دي خويه، ليدن، ١٨٨٥.
- إبن منظور، محمّد بن مكرّم: لسان العرب، طبعة دار المعارف بمصر.
- إبن يحيى، صالح: تاريخ بيروت، تحقيق كمال الصليبيّ وفرنسيس هورس وغيرهما، بيروت، ١٩٦٩.
- أبو الفداء، إسماعيل بن علي: تقويم البلدان، طبعة رينو ودو سلاين، الجزء الأوّل، باريس، ١٨٤٠.
- قدامة بن جعفر: نبذ من كتاب الخراج وصنعة الكتابة، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨.
- المقدّسي، شمس الدين: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٨٧.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله: معجم البلدان، ٥ أجزاء، دار صادر ودار بيروت، بيروت، ١٩٨٤.
- اليعقوبيّ، أحمد بن واضح: البلدان، تحقيق ونشر دي خويه، ليدن، ١٨٩١.

٢ - المراجع:

- فريحة، أنيس: معجم أسماء المدن والقرى اللبنانية، مكتبة لبنان، طبعة ثانية منقّحة، بيروت، ١٩٧٢.
- Dussaud, René: *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, éd. Geuthner, Paris, 1927.

## صدر عن دار المشرق











# رسالة من القسّ خِدر الموصليّ إلى البطريرك مار إيليّا النسطوريّ

الأب بطرس حدّاد°

القسّ خِذر ابن المقدسيّ هرمز من آل البنّا[١] الموصليّ (١٦٧٩-١٧٥١) كاهن اهتمّ بالتأليف[٢] وتعليم الأولاد، وأدار مدرسة في محلّة مار أشعيا بالموصل احتضنت عددًا حسنًا من الصبيان، ولشهرة مديرها وفد إليها الطلاّب من كركوك وبغداد، وأودع بطريركُ النساطرة نفسُه أبناء إخوته فيها، وأحدُ هؤلاء الأولاد هو «المنذور» أي المختار العتيد للكرسيّ البطريركيّ[٣].

مال إلى الإيمان الكاثوليكيّ على إثر مطالعته تاريخ الكنيسة للكردينال بارُونيوس[٤]، وقيل لتردّده على الآباء الكبّوشيّين في الموصل[٥]. واتّخذ قراره النهائيّ بعد التقائه الأب أندراوس إسكندر

---

(°) أمين سرّ بطريركيّة الكلدان في بغداد. باحث في الشؤون التاريخيّة. من مؤلّفاته: أخواتكم راهبات الكلدان، ومار إيليّا الحيريّ.

(١) ورد لقب أسرته في مخطوط باريس عربيّ رقم ١٢٩ و١٦٢ (فهرس ترير).

(٢) المشرق ٤ (١٩٠١) ٨٥٢ و٧ (١٩٠٤) ١٠٩٦.

(3) J.M. Vosté, o.p., «Qas Kheder de Mossoul», *Orientalia Christiana Periodica*, X (1944), p. 45-90.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٨ .

(٥) الأب لويس شيخو اليسوعيّ: «رحلة القسّ خِذر الكلدانيّ»، المشرق ١٣ (١٩١٠) ٥٨١ وما بعدها.

المارونيّ القبرصيّ الذي جاء إلى ما بين النهرين من أجل جمع المخطوطات لمكتبة الفاتيكان[٦]. فقامت القيامة ضدّه حتّى اضطرّ إلى الهرب من الموصل وقرّر الالتجاء إلى روما، فرحل إليها ووصلها سنة ١٧٢٥، فقبله الكرسيّ الرسوليّ بحنان وأنزله في مدرسة كنسيّة عند بونتي سِيشُو حيث تفرّغ للمطالعة والاستنساخ والتأليف، فترك إرثًا ثمينًا من المخطوطات؛ ورقد بالربّ سنة ١٧٥١ م.

ورغم ابتعاده عن أرضه، فإنّه كان مهتمًّا بأبناء كنيسته، ورغم نبذه المعتقد النسطوريّ، لكنّه كان يرى في شخص البطريرك أبا الطائفة الذي يجسّد وجودها وديمومتها، وأنّه سليل الآباء البطاركة، على عكس البطاركة الكلدان اليوسفيّين المقامين في دياربكر (آمد)[٧]؛ وكان يحزّ في نفسه أن يكون البطريرك الجالسُ في دير الربّان هُرمز، وهو الخليفة الشرعيّ - في نظره - للآباء البطاركة، بعيدًا عن الكرسيّ الرومانيّ المقدّس، فيحاول من خلال هذه الرسالة - ولعلّه حاول في غيرها من قبلها - أن يجذب البطريرك - وهو تلميذه سابقًا - إلى الاقرار بالإيمان الكاثوليكيّ، وتوطيد البطريركيّة في شخصه بالقضاء على كرسيّ قوجانس وكرسيّ دياربكر. ونراه يعده بأمور هي بعيدة كلّ البعد عن غاية الاتّحاد الأصيلة، يعده: بالمال، وهيبة البيت البطريركيّ، وديمومة الكرامة البطريركيّة في هذه الأسرة: «ليتمتّع بها إخوتك من بعدك كما تمتّعت بها أنت وأعمامك من قبلك»! إنّ القسّ خِذْر بالتأكيد يكتب هذه الرسالة من تلقاء نفسه وليس بتوجيه من مجمع انتشار الإيمان أو من أيّة جهة كنسيّة أخرى.

---

(٦) المرجع نفسه، ص ٥٨٢ وأيضًا:
I.AL. Assemani, *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum*, Romae 1775, p. 240.

(7) E. Tisserant, «L'Eglise Chaldéenne», *Diction. de théol. cathol.*, XI, col. 238 ss.

والترجمة العربيّة لهذا المقال للقسّ سليمان صائغ: خلاصة تاريخيّة للكنيسة الكلدانيّة، الموصل ١٩٣٩، ص ١٢٤ وما بعدها.

## المخطوط

وُجدت هذه الرسالة في خزانة بطريركيّة الكلدان ببغداد، مكتوبة على ورقتين منفصلتين (٢٢×١٦ سم) النصّ بالكلدانيّة في ورقة (وجه وظهر) وملحق بالعربيّة على الورقة الثانية (وجه فقط) يتبعه «حساب تواريخ» بالكلدانيّة، وفي هذا الحساب تظهر سنة ٢٠٥٧ يونانيّة (١٧٤٦م) أي أنّه تاريخ متأخّر عن تاريخ الرسالة. فهل الرسالة أصليّة وبخطّ المؤلّف، أم هي نسخة؟ لا أجزم، لكنّي أميل إلى الظنّ أنّها أصليّة وأنّ «حساب التواريخ» متأخّر.

إطّلع الأب فوستي الدومنيكيّ على هذه الرسالة عند القسّ إيليّا هومو الألقوشيّ (ت ١٩٣٢) لدى زيارته العراق (١٩٢٦-١٩٢٧) فطلب نسخة منها وعمد إلى نشرها مع ترجمتها[٨]، وهناك اختلافات طفيفة بينها وبين النصّ الذي بأيدينا، تكاد لا تذكر، ترجع بالأحرى إلى سهو الناسخ. ومن المحتمل أنّ الأب الباحث رأى نسختنا نفسها، لأنّنا نعلم أنّ البطريركيّة اقتنت بعض مخلّفات القسّ هومو المذكور.

وقد رأينا أن ننشرها بعد تعريبها، لفائدة الباحثين في تاريخ العلاقات بين كنيسة المشرق النسطوريّة وكنيسة روما، هذه العلاقة التي استمرّت وتكلّلت بانتماء آخر سليل للأسرة الأبويّة المسيطرة على البطريركيّة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة المقدّسة وهو مار يوحنّا هرمز (ت ١٨٣٨) والذ خَلَفه بطاركةٌ عن طريق الانتخاب الشرعيّ إلى يومنا هذا.

## ترجمة الرسالة

[١ وجه] «.. وللمجمع المقدّس[٩]، باللغة السريانيّة، وأنا أترجمها إلى العربيّة، والباتري[١٠] يعقوب[١١] يترجمها إلى الإيطاليّة. ولكن

(8) «Kas Kheder Maqdassi à Elie XII, Patriarche Nestorien d'Alqoš», *Le Muséon*, t.L (1937) p. 353-365.

(٩) يريد مجمع انتشار الإيمان المقدّس. وأوّل الرسالة سابط.

(١٠) أي الأب، كلمة إيطاليّة الأصل (Padre).

(١١) يقترح الأب فوستي اسم يعقوب دي لوكّا الذي كان حارس الأراضي المقدّسة (١٧٢٢-١٧٢٨) ولفترة شهر وبعد سنة ١٧٤٤، ثمّ استقال وعاد إلى إيطاليا.

مختومة بختمك، وتكتب بها الشهر والسنة التي حدّدتها بها، وهي السنة المسيحيّة[١٢]؛ وتكتب اسم البابا المالك حاليًّا، وهو البابا إقليمس ١٢ كورسينا[١٣]؛ وتأمره - أي الأب يعقوب - أن يرافقني أمام البابا وأمام كرادلة المجمع المقدّس كلّهم؛ فنعرض رسائلك ونأخذ منهم أجوبتها، وتكون مختومة بختم البابا، فأترجمها لك إلى السريانيّة، والأب يعقوب يرسلها حالًا إلى حلب إلى رئيس الباتريّة وهم يبعثونها إليك. وإن كان لك اعتراض خاصّ بخصوص ما قلته لك فاكتب لي سرًّا، وأنا أشرح ذلك عوضك أمام البابا.

وأمّا إن قبلتَ الكلام الذي قلتُه أمام سيادتك كما يفعل التلميذ أمام معلّمه الذي يحبّه، فإنّك ستجد راحة كبيرة، وتطيعك كلّ أبرشيّتك، وتجتمع - حولك - كالفراخ تحت جناحي الدجاجة[١٤]. ويؤخذ اسم البطريركيّة من دياربكر ويكون لك، وأنت تصنع عليها مطرانًا كالزمن السابق، ولن يبقى مَن يُلحِق بك أذى، وتكون محبوبًا جدًّا لدى البابا؛ وكلّ ما تريده يفعل لك؛ والمال الذي يرسله إلى مار يوسف[١٥] يحرم منه ويمنح لك. ولا يدعى مار يوسف بعدئذ بطريركًا بل مطرانًا تحت أمرك. وهكذا قليلًا فقليلًا يحدث - الأمر نفسه - مع أساقفة مار شمعون[١٦] الشلوخيّ[١٧] فيطيعونك. وسترسل أسقفًا إلى الهند[١٨] بواسطة روما وتحت رعاية المجمع المقدّس؛ وفي كلّ سنة تأتيك من الملبار أموال طائلة. فيعلو بيتك ويتقوّى، وتستمرّ البطريركيّة إلى أولاد أخيك جيلًا بعد

---

(١٢) كان النساطرة يستعملون السنة اليونانيّة في كتاباتهم.
(١٣) الأصحّ كُورسيني، واقليميس الثاني عشر (١٧٣٠-١٧٤١).
(١٤) متّى ٢٣ : ٣٧ .
(١٥) يوسف الثالث (١٧١٣-١٧٥٧).
(١٦) شمعون الرابع عشر (١٧٠٠-١٧٤٠) ومقرّه قوجانس.
(١٧) نسبة إلى كرخ سلوخ وهي كركوك، ولعلّ قوله بالشين (شلوخايا) من باب التهكّم والتحقير.
(١٨) كانت في الملبار بالهند جماعة كبيرة من المؤمنين الذين تعتبرهم كنيسة المشرق جزءًا منها.

جيل إلى الأبد. أمّا إن لم تقبل هذا الكلام الذي كتبته لك فستندم جدًّا، وستأسف عليّ بعد موتي إذ كنتُ عونًا لك في روما وذامًّا لمار يوسف، فإذا كان يقول للباتريّة أن يدعموه أمام البابا لسحب البطريركيّة من جديد من يديك، فأنا اتّهمته أمامهم وقلت لهم: أتساعدون رجلًا شرّيرًا وسيّئًا مثل يوسف هذا ابن مسيخ[19] الذي يخرّب بلادنا[20]؟ هذه وحدها تكفيك لكي تتيقّن الحبَّ العظيم الذي أكنّه لأبوّتك.

أنت اليوم في مقتبل أيّامك، وعنفوان حياتك وجمال عمرك[21]، وأطلب من الله أن يطيل أيّامك إلى مئة سنة وأن تحيا حياة هادئة سعيدة آمين.

وأشكر الله الذي أحبّك أكثر من إخوتك، إذ كنتَ أصغرهم عمرًا اختارك من رحم أمّك[22]، كما اختار الملك داؤد أصغر إخوته[23] للدرجة العظيمة السامية التي لا تعلوها درجة. وأنا أعتقد [ظهر الورقة] وأعترف حقيقة بأنّ الله اختارك لخدمته من بطن أمّك [ممزّق] لم يتخبك من أبناء قطيعكم، بل من أبناء بيتكم الكريم. فكما أنّ الله وقّر وعظّم بيتكم، فعليك أن تفعل كذلك؛ أي أنّ البطريركيّة التي وصلتك من خلال هذا البيت، عليك واجب إبقاء هذه الكرامة في هذا البيت ليتمتّع بها أبناء إخوتك من بعدك كما تمتّعت بها أنتِ وأعمامك من قبلك.

فلا تكن مقاومًا لإيمان البابا، بل عليك أن تطيعهُ كما يطيعك أبناء قطيعك. فالبابا لا يريد أن تتبدّل طقوسكم وعاداتكم، وأن يصير طقسكم كطقس روما: لا! لا! بل أن تكونوا متّحدين معه بالمحبّة والإيمان فقط؛ وكمّلوا طقسكم كما كنتم تفعلون من قبل، ونبطل من وسطكم السجس والنزاع.

---

(١٩) لقبه المعروف «مروكي»، انظر: تيران، المقال المذكور: ٢٤٢ .
(٢٠) إتّهام رخيص، فالرجل قاسى الأمرّين من أجل الإيمان، المرجع نفسه؛ بطرس نصري: ذخيرة الأذهان، ٢: ٣٠٧ .
(٢١) أسيم في ١٧٢٢/١٢/٢٥ وعمره ٢٢ سنة، فهو عند كتابة الرسالة ابن ٣٤ عامًا.
(٢٢) أشعيا ٤٩: ١؛ إرميا ١: ٥؛ غلا ١: ١٥ .
(٢٣) ١ ملوك ١٦: ١١ .

وبكلمة واحدة أقول لك: إذا أوفد البابا مبعوثين وكتبًا مطبوعة باللغة السريانيّة الكلدانيّة بحسب إيمان كنيسة روما إلى كلّ أساقفتكم، حتّى يصلوا إلى شمعون الشلوخيّ، ويشرحون لهم الإيمان بشهادات مقتبسة من كتبكم، فيخضعون كلّهم للبابا، وتبقى أنت وحدك، فماذا تفعل عند ذاك؟ وهذا الكلام الذي أقوله لك، لن يستغرق أكثر من عشر سنين حتّى يتحقّق. فلا تلمني، ولحكمتك تكفي الإشارة.

وأبيّن لك أيضًا أنّ سؤالًا مهمًّا طرح عليّ في روما، إذ إنّ كلّ الأساقفة القادمين من الشرق يقولون لي: لماذا بطريرككم لا يقرّب القربان ولا يقدّس في أعياد الربّ بهيبة واحتفال كما يفعل سائر البطاركة في الشرق والغرب، وكما يفعل البابا عندما يُحْمَل على الأكتاف في كنيسة مار بطرس؟ وهذا السؤال كان يحرجني جدًّا. فلو أنّ البابا سألني: أيقدّس بطريرككُم أم لا، فماذا أقول له؟ عيب عليّ أن أقول بأنّه لا يقدّس! وإن قلت إنّه يقدّس فأكون كاذبًا! فالآن أرغب وأتمنّى أن تقدّس القربان بيديك كما كان يفعل الرسل القدّيسون. وإنّ البابا نفسه يرسل إليك حلل البطريركيّة الخاصّة بالقدّاس. فما هو فرح الشعب في الأعياد المارانيّة إلاّ رؤية بطريركهم وهو يقدّس الأسرار، بالجمال والهيبة؟

ومن بعد العناق والقبل وضمّ يديك ورجليك المباركتين المكرّمتين، أتمنّى لك الصحّة والسعادة، آمين.

كتب في ٤ أيّار سنة ١٧٣٤ مسيحيّة وسنة ٢٠٤٥ يونانيّة.

عبدك الفقير

قسّ خِذر بن

مقدسيّ هرمز(٢٤)

[٢] تكملة بالعربيّة: «ونعلم لأبوّتكم المكرّمة يا أبونا، أنّ هذا

(٢٤) التوقيع بالعربيّة في الأصل.

الكتاب قد سلّمتوه لبادري يعقوب ريّس الرهبان في القدس الشريف على القبر المقدّس لسيّدنا يسوع المسيح، فهو يرسله لمدينة حلب ليد ريّس الفرنسكانيّين السوكولند[٢٥]، وذاك يرسله بواسطة شمّاس إسحاق[٢٦] ليتقيّد عليه ويرسله عاجلًا مع رجل أمين، ليلّا يصير عليه كما صار على مكاتبي التي أرسلتهم مع هندي[٢٧] وخبّاهم خمسة سنين. وتكتب العنوان[٢٨] هكذا: في رأس المكتوب تقول: تصل هذه المكاتيب إلى مدينة رومية الكبرى، إلى دير مار برتولماوس الرسول، ليد بادري يعقوب ريّس الرهبان الفرنسكانيّين في أورشليم، وهو يسلّمه بيد قسّ خدر ابن مقدسيّ هرمز الموصليّ الكلدانيّ في دير پونطي سيستو[٢٩]. هكذا يكون تعمل، إنشاالله يصلون المكاتيب، ثمّ أنا أعمل كما تأمرني سيادة أبوّتك.

واعلم أنّ في هذا الدير مار برتولماوس الإيزولا فيه بادري برنردين[٣٠]، هذا كان معلّم اعتراف في أورشليم ويعرف قسّ كانون وقسّ سليمان[٣١]، ويعرف كلّ أحوالكم. وفيه أيضًا بادري إنجيلوس[٣٢] هذا

(٢٥) يريد الرهبان الفرنسيسكان الذين كانوا يلبسون النعال التي تشبه القباقيب في أرجلهم Zoccolanti.

(٢٦) هو تاجر كلدانيّ موصليّ كان قد سكن في حلب.

(٢٧) توما هنديّ شابّ سريانيّ من الموصل دخل كلّيّة انتشار الإيمان في ١/٥/١٧٢٨ وتوفّي في ١٦/٧/١٧٣٤ كما ذكر القسّ خِدْر في آخر رحلته (المشرق ١٣ : ٨٤٣) ورد اسمه في مخطوط باريس-عربيّ ١٢٨ كمترجم لكتاب تأمّلات إلى العربيّة سنة ١٧٣٢.

(٢٨) في الأصل: العلوان.

(٢٩) تقع كنيسة مار برتلماوس في جزيرة (إيزولا) في وسط نهر التيبر في روما، وهناك دير كبير ومستشفى مشهور. وكان القسّ خِدْر في كلّيّة كنيسة قريبة وقد زالت عند توسيع الطرق المحاذية للنهر.

(٣٠) الأب برنارد دي برلسينا خدم في الأراضي المقدّسة ما بين ١٧١١-١٧٣٠ على قول الأب فوستي.

(٣١) من قسس النساطرة الذين خدموا بيعتهم في أورشليم، وكان القسّ كانون من تلكيف وقد جاء إلى القدس سنة ١٧١٨ واهتمّ بتجديد دير النساطرة وبيعتهم كما ورد في مخطوط سريانيّ رقم ٥ في مكتبة الروم الأرثوذكس في أورشليم (فهرس شابو).

(٣٢) خدم في فلسطين ثمّ عاد إلى روما، نراه في حلب سنة ١٧٢٤ (رباط: وثائق ١: ٥٦٤).

كان ريّس البادريّة في حلب، والآن عملوه[٣٣] معلّم لغة العربيّة في هذا الدير يعلّم بلسان العربيّ للبادريّة الذين يمشون مرسلين لأورشليم والى حلب، فإذا أرسلت مكتوب لبادري يعقوب يكون تحطّ لهم سلام في مكتوبك لأنّهم نافعين لنا كثير.

ونسلّم ونزيد السلام على الإخوة المكرّمين قسّ أوراها وقسّ إسحق[٣٤] وأخيهم شمّاس حنّا وأبو أبونا[٣٥] المكرّم قسّ هرمز، ومعلّمنا أعزّ الأعزّاء قشيس كوركيس[٣٦]، يا ليت يكون بالحياة لأنّي أعرف قد شاخ كثيرًا. وسلام على جميع خدّام بيت قلّاية أبونا المكرّم بألف سلام ودمتم بالسعود ليوم الخلود، آمين».

---

(٣٣) في الأصل: عملوهٰ، زلّة قلم.

(٣٤) أظنّه أخ البطريرك كما يفهم من كتابة ضريح في دير الربّان هرمزد. أنظر مقالنا في: «الكتابات السريانيّة في ديارات المشارقة»، مجلّة مجمع اللغة السريانيّة (بغداد) ٣/ ١٩٧٧ ص ٢١٧ رقم الكتابة ١٣٧.

(٣٥) أبونا أي البطريرك، فالقسّ هرمز هو أبو البطريرك.

(٣٦) أظنّه يشير إلى القسّ كوركيس ابن القسّ إسرائيل بن هرمز ابن قسّ إسرائيل الكبير الكاتب والمؤلّف والخطّاط الماهر الذي كان في بطانة البطريرك. أنظر مقالنا: «كيوركيس الألقوشي مؤلّف وخطّاط»، مجلّة الاتّحاد، بغداد، العددان ٢ و٣ (١٩٨٥) ٦٧-٨٠؛ «خطّاطون مشارقة من آل رابي رابا»، مجلّة هيئة اللغة السريانيّة، بغداد ١٠ (١٩٨٦) ١٥٧-١٦٤.

# تصريح مشترك بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنيسة الأشوريّة الشرقيّة حول شخص المسيح(*)

إنّ قداسة يوحنّا بولس الثاني، أسقف رومة وبابا الكنيسة الكاثوليكيّة، وقداسة مار دِنْخا الرابع، جاثليق بطريرك الكنيسة الأشوريّة الشرقيّة، يرفعان الشكر للّه الذي ألهم هذا اللقاء الأخويّ الجديد.

وهما يعتبران هذا اللقاء مرحلة أساسيّة في طريق إعادة الشركة التامّة بين كنيستيهما. فإنّهما يستطيعان بعد اليوم أن يُعلنا معًا أمام العالم إيمانهما المشترك في سرّ التجسّد.

بما أنّنا ورثنا الإيمان الذي تسلّمناه من الرسل وحارسناه، كما عبّر عنه آباؤنا في قانون الإيمان النيقاويّ، فإنّنا نعترف بربٍّ واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الآب منذ الأزل، الذي، عندما تمّت الأزمنة، نزل من السماء وصار إنسانًا من أجل خلاصنا. إنّ كلمة الله، الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس، تجسّد بقوّة الروح القدس، باتّخاذه من مريم العذراء القدّيسة جسدًا تُنعشه نفس ناطقة اتّحد بها اتّحادًا لا يقبل الانفصال منذ أن حُبل به.

فربّنا يسوع المسيح هو إذًا إله حقّ وإنسان حقّ، كامل في لاهوته وكامل في ناسوته، مساوٍ الآب في الجوهر في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة. ولاهوته وناسوته متّحدان في شخص واحد، بلا اختلاط ولا تغيير، وبلا انقسام ولا انفصال. فيه حُفظ تمييز طبيعتي اللاهوت والناسوت، بجميع

---

(*) تكملة لرسالة النبي خدر الموصلي إلى البطريرك الأشوريّ مار إيليّا الثاني عشر الواردة في المقال السابق، يسرّنا أن ننشر هنا التصريح البالغ الأهمّيّة الذي صدر عن رئيسَي الكنيستين الكاثوليكيّة والأشوريّة منذ أيام قليلة، وبه يُزال سوء تفاهم دام نحو ستّة عشر قرنًا، ويُمهّد الطريق إلى مزيد من الوحدة بين الكنائس.

خصائصهما وقواهما وأعمالهما. واللاهوت والناسوت لا يكوّنان «آخَر وآخَر»، بل هما متّحدان في شخص ابن الله الواحد والوحيد وربّنا يسوع المسيح، موضع عبادة واحدة.

فليس المسيح إذًا «إنسانًا عاديًا» تبنّاه الله ليقيم فيه ويُلهمه، كما هو شأن الأبرار والأنبياء. بل إنّ كلمة الله نفسه، المولود من الآب قبل جميع الدهور، الذي لا بداية له بحسب لاهوته، وُلد في الأزمنة الأخيرة من أمّ ومن دون أب بحسب ناسوته. والناسوت الذي ولدته مريم العذراء الطوباويّة كان دائمًا ناسوت ابن الله نفسه. ولهذا السبب تصلّي الكنيسة الأشوريّة الشرقيّة مريم العذراء بصفتها «أمّ المسيح إلهنا ومخلّصنا». وفي ضوء هذا الإيمان نفسه، يتوجّه التقليد الكاثوليكيّ إلى مريم العذراء «كأمّ الله» و«كأمّ المسيح» أيضًا. ونحن جميعًا نعترف بمشروعيّة عبارات الإيمان الواحد هذه ودقّتها، ونحترم ما تفضّله كلّ كنيسة في حياتها الطقسيّة وتقواها.

ذاك هو الإيمان الواحد الذي نعترف به في سرّ المسيح. إنّ مناظرات الماضي أدّت إلى تحريمات تناولت أشخاصًا وصيغًا. لكنّ روح الربّ يهب لنا اليوم أن نفهم، على وجه أفضل، أنّ الانقسامات التي نشأت كانت تقوم خاصّةً على سوء تفاهم.

ومع ذلك، وأيًّا كانت اختلافاتنا حول شخص المسيح، نستطيع اليوم أن نتلاقى متّحدين في الاعتراف بإيمان واحد بابن الله الذي صار إنسانًا لكي يستطيع الناس أن يصيروا أبناء الله بنعمته. ونريد بعد اليوم أن نشهد معًا على ذلك الإيمان بالذي هو الطريق والحقّ والحياة، مُعلنين إيّاه بالطريقة التي تناسب بني عصرنا، لكي يؤمن العالم ببشارة الخلاص.

إنّ سرّ التجسّد الذي نجاهر به معًا ليس هو حقيقة مجرّدة ومنعزلة. فالكلام يدور على ابن الله الذي أُرسل ليخلّصنا. والتدبير الخلاصيّ ينبع من مشاركة الثالوث الأقدس - الآب والابن والروح القدس - ويتحقّق بالاشتراك في تلك المشاركة، بحسب النعمة، في الكنيسة الواحدة، المقدّسة، الجامعة، الرسوليّة، شعب الله وجسد المسيح وهيكل الروح.

ويصبح المؤمنون أعضاء هذا الجسد بسرّ المعموديّة الذي يجعلهم يولدون مرّة ثانية بالماء والروح القدس إلى خليقة جديدة. وهم يثبّتون بختم الروح القدس الذي يمنحهم سرّ المسحة. ومشاركتهم الله وفي ما بينهم تتحقّق على وجه تامّ بالاحتفال بتقدمة المسيح الواحدة في سرّ الإفخارستيّا. وهذه المشاركة تُعاد إلى أعضاء الكنيسة الخاطئين، حين يتصالحون مع الله وبعضهم مع بعض بسرّ الغفران. وإنّ سرّ رسامة الكهنوت الوظيفيّ في الخلافة الرسوليّة يضمن، في كلّ كنيسة محليّة، صحّة الإيمان والأسرار والمشاركة.

وإذا عاشت الكنائس الكاثوليكيّة الخاصّة والكنائس الأشوريّة الخاصّة من ذلك الإيمان وتلك الأسرار، نتج أنّها تستطيع أن تعترف بأنّها كنائس أخوات. ولكي تكون المشاركة تامّة وكاملة، تفترض الإجماع على مضمون الإيمان وعلى أسرار الكنيسة وتكوينها. وبما أنّنا لم نصل حتّى الآن إلى ذلك الإجماع الذي علينا أن نزداد تقدّمًا إليه، لا نستطيع، ويا للأسف، أن نحتفل معًا بالإفخارستيّا التي هي علامة المشاركة الكنسيّة التي تمّت إعادتها على وجه كامل.

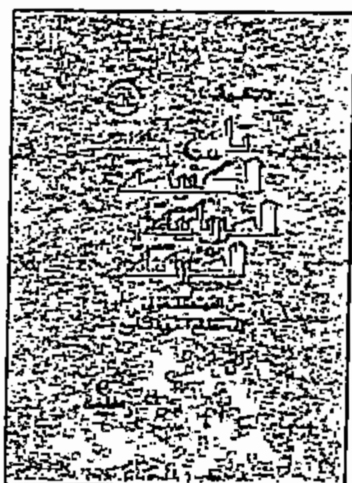
ومع ذلك، فإنّ المشاركة الروحيّة العميقة في الإيمان والثقة المتبادلة القائمة بين كنيستينا تسمحان لنا بأن نفكّر منذ الآن في كيفيّة الشهادة معًا لرسالة البشارة وكيفيّة التعاون في أوضاع رعويّة خاصّة، وبوجهٍ خاصّ في حقل التعليم المسيحيّ وتكوين كهنة الغد.

وإذ نشكر الله على أنّه جعلنا نعود فنكتشف ما يوحّدنا في الإيمان والأسرار، نتعهّد بأن نبذل جهدنا لتذليل العقبات الأخيرة التي ما زالت تحول دون الشركة التامّة بين كنيستينا، فنلبّي على وجه أفضل صلاة الربّ لوحدة خاصّة، لتلك الوحدة التي لا بدّ أن تظهر طبعًا بوجه منظور. ولكي نتغلّب على تلك العقبات، علينا أن نُنشئ لجنة مختلطة للحوار اللاهوتيّ بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنيسة الأشوريّة الشرقيّة.

روما في ١١/١١/١٩٩٤

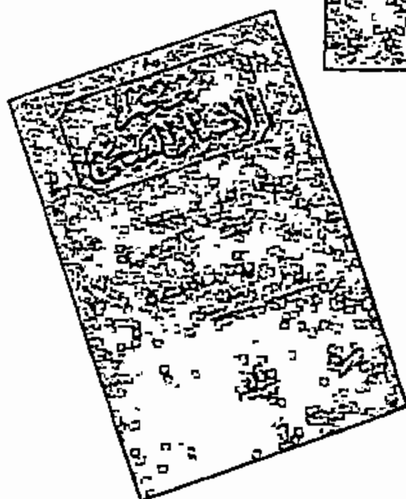
ك. مار دنخا الرابع　　　　يوحنّا بولس الثاني

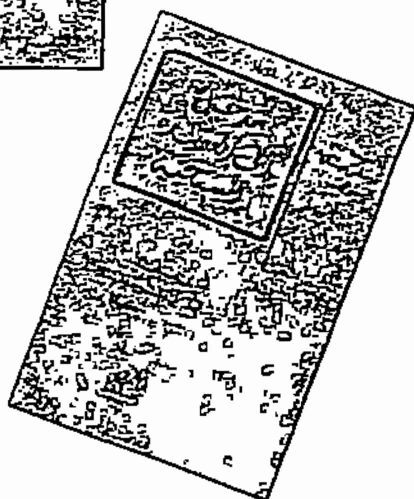
## صدر حديثًا عن دار المشرق









# الصليب والصلب قبل الميلاد وبعده

الأب سامي حلاّق اليسوعيّ°

## مقدّمة

إتّخذ المسيحيّون الصليب رمزًا لهم منذ القرن الرابع الميلاديّ حتّى أيّامنا. فهم يضعونه في بيوتهم وكنائسهم وأماكن عملهم، ويعلّقونه على صدورهم وثيابهم، ويحفرونه في بعض الأحيان على أدواتهم. وقد لاقى هذا الشكل الهندسيّ، الناتج عن تقاطع خطّين مستقيمين تقاطعًا عموديًّا، رواجًا واسع الانتشار في العالم المسيحيّ، وظهرت له أنماط لها مدلولات لا تُعَدّ ولا تُحصى. فبه تميَّزت الجماعات الرهبانيّة بعضها عن بعض، وكذلك المنظّمات المسيحيّة والجمعيّات. وفي العالم السياسيّ، وضع الملوك المسيحيّون والأحزاب صلبانهم على راياتهم، مع أنّ سلوكهم في بعض الأحيان يُخالف تعاليم الإيمان المسيحيّ مخالفة جذريّة. فما هي علاقة المسيحيّة بالصليب؟

يروي لنا التاريخ أنّ الحاكم الرومانيّ بنطيوس بيلاطس صلب، أمام أحد أبواب أورشليم، يهوديًّا جليليًّا من الناصرة اسمه يسوع. إنّها ليست أوّل مرّة تصلب فيها السلطات الرومانيّة رجلًا حُكِمَ عليه بالإعدام، خصوصًا في اليهوديّة، أكثر الأقاليم اضطرابًا في تلك الأيّام. لكنّ ذكرى

(°) كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة - باريس.

المصلوبين زالت بعد مدّة، على خلاف ذكرى ذلك الجليليّ. فقد كان نبيًّا على ما يبدو، وبعد موته، بشّر تلاميذه به في جميع أنحاء المعمورة، وأعلنوا أنّه المسيح ابن الله. وسُمّي الذين سمعوا تعاليمهم واعتنقوها مسيحيّين. وازداد عدد هؤلاء، وانتشروا في جميع أقطار العالم، وكان لهم دور فعّال في مسيرة التاريخ.

إرتبطت المسيحيّة منذ بدايتها ارتباطًا وثيقًا بصلب المؤسّس. فهو في نظرهم حدث مركزيّ. واعتبر بعضهم أنّ حياة الناصريّ تفقد معناها بدون الصليب. وبالغ آخرون في الكلام فأعلنوا أنّ ابن الله تجسّد لكي يُصلب. وأكّدت تيّارات تقويّة أنّ ما من إنسان في تاريخ العالم، ماضيه وحاضره، تألّم جدّيًا أكثر ممّا تألّم يسوع على الصليب. فهل ما يقوله هؤلاء صحيح؟ ما هي قصّة الصلب وتاريخه؟ ولماذا وصف القدّيس بولس صلب المسيح بأنّه «عار وجنون» (١ قور ١: ١٨-٢٣)؟ ولماذا انتظر المسيحيّون ثلاثة قرون ليجعلوا الصليب شعارًا لهم؟

## تاريخ الصلب

يقرّ علماء التاريخ اليوم بأنّ الصلب اختراع فارسيّ. لكنّهم يجهلون تاريخ ظهوره وزمن انتشاره بين الحضارات الأخرى. كان الصليب في البداية قائمًا عموديًا كجذع الشجرة. وقد ورد ذكره في سفر تثنية الاشتراع بالعهد القديم (تث ٢١: ٢٣)، وترجمه القدّيس هيرُونيمُس بكلمة صليب Crux. واحتفظت اللغة اليونانيّة بكلمة قائم Stauros لتشير بها إلى الصليب. وأضيف في ما بعد إلى القائم الشاقوليّ آخرُ أفقيّ أو عارضة، وصار يُثبَّت المحكوم عليهم إليها بواسطة المسامير أو الحبال، ويُتركون على هذا النحو حتّى يموتون. كان الصليب منخفضًا، ولا يُصلب عاليًا إلاّ مرتكبو الجرائم الفظيعة ليكونوا عبرة لمَن يعتبر.

إختلفت أشكال الصلبان كثيرًا: فهناك الصليب ذو الأطراف الثلاثة Crux commissa الذي يشبه الحرف T اليونانيّ، والصليب ذو الأطراف

الأربعة الذي سُمّي Immissa أو Capitata حيث يعلو طرف القائم العموديّ العارضة الأفقيّة[1]، وهو شكل صليب المسيح كما ورد في تقليد الكنيسة، وعلى الجزء العلويّ البارز علّق الجنود سبب الإعدام (متّى ٢٧: ٣٧). ويقول القدّيس إيريناوس إنّ صليب المسيح له أربعة أطراف: إثنان في الطول وإثنان في العرض. ويُضيف أنّ هناك أيضًا طرفًا خامسًا لقطعة خشبيّة جلس المخلّص عليها[2]. وهي وضعيّة ضروريّة لكي لا يُمزّق ثقلُ الجسم اليدين المسمّرتين على عارضة الصليب الأفقيّة، ولكي يتمكّن المحكوم عليه من التوازن.

بالإضافة إلى تنوّع أشكال الصليب، اختلفت طرق الصلب لا من مدينة إلى أخرى وحسب، بل من إعدامٍ إلى آخر. ممّا يجعل عمليّة التصنيف أمرًا مستحيلًا. ومع ذلك، ميّز هيرودوتس Hérodote نوعين من الصلب. فاستعمل للأوّل فعل Anaskolopizein ليشير إلى صلب الإنسان حيًّا، وللثاني فعل Anastauroun ليشير إلى تعليق جثّة قتيل على الصليب. في كلتا الحالتين، تبقى الغاية نفسها: أن تنال الضحيّة أشدّ أنواع الإهانة. لذلك تُثبّت على الصليب بالمسامير أو الحبال، وتُترك لتموت ببطء إن كانت حيّة، أو تُقدّم طعامًا للطيور إن كانت ميّتة. وقد أرهبت هذه الطريقة في الإعدام القدماء فامتنعوا عن الكلام عليها بالتفصيل، ممّا يصعّب علينا معرفة طرق الصلب. فقد وصف هيرودوتس موت پوليقراطس الساموزي Polycrate de Samos وقال: «قُتل بطريقة لا يمكن قولها، وثُبّتت جثّته على خشبة»[3]. ويصف في مكان آخر، وبتفصيل أكثر، إعدام كسانثيپ Xanthippe القائد الأثينيّ، الذي اتُّهِم بتدنيس المقدّسات. فيقول: «سمّروه على ألواح خشبيّة وعلّقوه، ورجموا ابنه أمام عينيه»[4].

بعد هيرودوتس، صارت الكلمتان Anaskolopizein و(Ana)stauroun

(١) H. Marruchi, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1128.
(٢) *Ibid*, t. II, col. 1130.
(٣) Hérodote, *Histoire*, 3, 125,3.
(٤) *Ibid*, 9, 120,4.

مترادفتين، وزال التميز بين الصلب وعرض الجثّة على قائم خشبيّ. وظلّت طريقة الإعدام متنوّعة، لأنّ من حقّ الجلاّدين تعذيب الضحيّة بوحشيّة كما يحلو لهم. فالفيلسوف سينيكا Sénèque الرواقيّ يعطينا عن ذلك شهادة قيّمة: «أرى أمامي صلبانًا ليست متشابهة بل تختلف بحسب صانعها: فهناك مَن يدلّون رؤوس ضحاياهم إلى أسفل، وآخرون يخوزقونهم، وآخرون يمدّون أذرعتهم على عارضة»[٥]. ويتفادى المؤرّخ اليهوديّ فلافيوس يوسف Flavius Josèphe وصف الصلب حين يذكر مصير اليهود الذين حاولوا الفرار من أورشليم المحاصرة في السنة ٧٠ ميلاديّة فيقول:

«أُلقي القبض على يهوديّ في أثناء غارة، فصلبه طيطس مواجهًا للسور، لأنّ الآخرين سيفزعون من هذا المنظر... وحين كانوا (اليهود) على وشك السقوط (في أيدي الرومان)، كانوا يُجبَرون على الدفاع عن أنفسهم. وبعد المعركة يفوت أوان طلب العفو، فيُجلدون، ويخضعون قبل الموت إلى جميع أنواع التعذيب، ثمّ يُصلَبون مواجهةً للسور. لا شكّ أنّ آلامهم أثارت الشفقة في نفس طيطس. ولكن: بما أنّ عددهم – وقد بلغ حتّى الخمس مئة في كلّ يوم – كان كبيرًا جدًّا، ومن الخطر إطلاق سراحهم أو الاحتفاظ بهم، ترك جنوده يتصرّفون كما يشاؤون، خصوصًا وأنّه أمِل بأنّ مشهد الصلبان الرهيب سيحثّ المحاصرين على الاستسلام. وجعل الجنود يهينون الأسرى من شدّة غضبهم وحقدهم، فيصلبون كلّ واحد في وضعيّة مختلفة. وبسبب العدد الكبير، لم يبقَ أماكن للصلبان، ولا صلبان للأجساد»[٦].

## الصليب في حوار الفلاسفة

أثارت طريقة الإعدام بالصلب جدلًا كبيرًا بين الفلاسفة. فحين تكلّم

(٥) *Dialogue*, 6 (De consolatione ad Marciam), 20,3.

(٦) Flavius Josèphe, *De Bello Judaico*, 3, 321, & 5, 449-451.

أفلاطون على سقراط، وضع على لسان بولُس Polos وصفًا مفصّلا للتعذيب قبل الصلب، لكي ينقد رأي سقراط الذي يعتبر الحاكم الطاغي أشدّ بؤسًا من الذي يموت بالتعذيب:

«حين يتآمر إنسان بدون حقّ على طاغية، فيُلقى القبض عليه ويُسلّم للتعذيب، فتُبتر أطرافه، وتُحرق عيناه، ويتألّم من العذابات الشخصيّة الوحشيّة والمتنوّعة فيشهد إذلال أبنائه وزوجته، وفي آخر الأمر يُصلب أو يُدهن بالزفت ليُحرق حيًّا، أيكون هذا الرجل أسعد ممّا لو نجح في الفرار، وتسلّم السلطة وطغى، وأمضى حياته يحكم المدينة ويفعل فيها ما يشاء، ويحسده على ذلك المواطنون والغرباء الذين يهتفون لسعادته؟»(٧).

وسخر كثيرون من سقراط لأفكاره في هذا الموضوع. مَن يعتبر نفسه سعيدًا في هذه العذابات الرهيبة؟ ومَن يتمنّى طول الحياة مع هذه الآلام؟ هذا هو تفكير الرومانيّين. فالانتحار في نظرهم أمر بشع، لكنّه حكمة ونصيحة لمَن يريد تفادي الصليب. ولم يقبل ميسين Mécène بهذا الرأي، ورفض اعتبارَ الانتحار آخرَ ملجأ للحفاظ على الحرّيّة حين يتعرّض المرء إلى آلام لا فائدة منها. فسخر منه سينيكا وقال:

«أهناك إنسان يحبّ أن ينهار تحت وطأة العذابات، وتفنى أعضاؤه الواحد تلو الآخر، وتُهدَر حياته قطرةً قطرة، بدل أن تتلاشى دفعة واحدة؟ مَن الذي يُعلَّق على المشنقة الملعونة، وقد أُعيق وشوِّه وتحوّل كتفاه وصدره إلى حدبتين بشعتين، ويكون لديه ألف سبب للموت حتّى قبل الصليب، ويتمنّى أن يمدّ وجوده الذي سيطيل من آلامه؟»(٨).

تبيّن لنا هذه النصوص وسواها أنّ الصلب موت رهيب لأنّه بطيء، ولأنّ سلسلة طويلة من العذابات تسبقه. ومع ذلك، فإنّ للتعذيب بعدًا إيجابيًّا. فهو يرهق جسد الضحيّة، ويفقدها في بعض الأحيان دمًا كثيرًا، خصوصًا في الجلد. وأخيرًا، بما أنّ المحكوم عليه يحمل غالبًا صليبه إلى

(٧) *Gorias,* 474 bc.
(٨) *Dialogue*, 3 (De ira I), 2, 2.

مكان الإعدام، فإنّه يصل منهكًا، ويموت سريعًا.

## الجدال حول الصلب

وصف شيشرون الصلب على أنّه ذروة التعذيب Summum supplicium. ووضعه يوليوس بولس Julius Paulus - القرن الثالث قبل الميلاد - في أوّل قائمة العذابات، يتبعه الحرق ثمّ قطع الرأس. وكان يُستعاض في بعض الأحيان عن قطع الرأس بالرمي إلى الوحوش، إذا تمّ الإعدام في زمن أعياد الترفيه، وفي مدينة تحوي حلبة وجميع التجهيزات الضروريّة لذلك. ويتمّ الإعدام عادة أمام الشعب، لأنّه مشهد يسلّي الناس على الرغم من بشاعته. ويُقال إنّ في عهد الإمبراطور كاليغولا Caligula (٣٧-٤١ ميلاديّة)، تناولت مسرحيّات كثيرة موضوع الإعدام. وفي عهد دوميتيانوس Domitien، كان يقوم بدور الضحيّة مجرم حقيقيّ. فقد مثّل لوريولُس Laureolus، وهو رئيس عصابة وعبد فارّ، مسرحيّة موته، وصُلب في آخرها، ومزّق دبٌّ إسكوتلنديّ جسده[٩].

كانت مشاعر الرومانيّين تختلط أمام الصليب بعضها ببعض: عنف وقرف ورهبة وتسلية. ولم تصلب السلطات الرومانيّة الناس عشوائيًّا، لكنّ عدد المصلوبين في كلّ سنة كان كبيرًا جدًّا. ولم يحتجّ الشعب على بشاعة هذه الطريقة في الإعدام، لأنّها في نظرهم تردع عن مخالفة القانون، وتُرضي في بعض الأحيان أهالي ضحايا المجرم المحكوم عليه. ووصف شيشرون الصلب بـ «الطاعون»، واعترض مرّتين على صلب مواطنين رومانيّين، لكنّه انتقد فيرّيس Verrès لأنّه أعاد عددًا كبيرًا من العبيد المتّهمين بالمؤامرة إلى أسيادهم بدل أن يصلبهم. وقال في هذا الشأن: «هؤلاء العبيد الذين سُلّموا ليُعذّبوا وَفقًا لعادة الأجداد، تجرّأت على انتزاعهم من براثن الموت وإطلاق سراحهم. لا بدّ أنّك فعلت ذلك لتخصّص للمواطنين الرومانيّين، الذين عوقبوا بدون محاكمة، الصلبان

---

(٩) Martial, *Liber spectaculorum*, 7.

التي تصبتها للعبيد المحكوم عليهم»[١٠]. وليس موقف سينيكا الرواقيّ أفضل من شيشرون. فهو يقول إنّ الصليب أسوأ أنواع التعذيب. لكنّه يعتبر صلب المجرمين أمرًا طبيعيًّا: «وحتّى حين يجب مدح الدولة التي لا يُعاقَب الناس فيها إلاّ نادرًا، علينا ألاّ نتخلّى نهائيًّا عن العقوبات القاسية»[١١].

## الصلب في القوانين الرومانيّة

لا تعاقب القوانين الرومانيّة بالصلب إلاّ العبيد والغرباء. ولا يستوجب المواطنون الرومانيّون هذا العقاب إلاّ في حالات معيّنة: الجرائم الكبيرة في السرقة وقطع الطرق، أو الخيانة العظمى. ففي هاتين الحالتين، يفقد المواطن حقوقه المدنيّة، وبالتالي الحماية التي يتمتّع بها، فيصير عرضة لأسوأ أنواع الإهانة أي الصليب. يقول شيشرون في هذا الشأن: «لو هدّدونا بالموت، فَلْنَمُتْ أحرارًا على الأقلّ. أجل، فليبتعد الجلاّد والحِجاب على الرأس وحتّى ذكرُ الصليب، لا عن الرومانيّين وحسب، بل عن أفكارهم وعيونهم وآذانهم. لأنّ في هذه العذابات، ليست مسألة الإعدام هي التي لا تليق بمواطن رومانيّ وبإنسان حرّ، بل طبيعتها والانتظار فيها وحتّى اسمها»[١٢].

تُظهر لنا أحكام يوليوس بولس Julius Paulus تطوّر قوانين الإمبراطوريّة. فقائمة الجرائم التي تستوجب العقوبة القصوى تطوّرت، وصار يُعاقب بالصلب الفرارُ أمام العدوّ، الخيانة بإفشاء أسرار الدولة، التحريض على الثورة، القتل، السحر، تزوير وصيّة مهمّة... ولم يُحكم بالصلب إلاّ أبناء الطبقة السفلى، إذ يمكن لأبناء الطبقة العليا أن يطلبوا طرقًا في الإعدام أكثر إنسانيّة. ومع ذلك، ظلّ الصلب وسيلةَ إعدام العبيد، حتّى إنّ القدماء تعوّدوا أن يكتبوا عبارة: «عذاب العبد» «Servile

(١٠) *In Verrem* II, 5, 162.
(١١) *Dialogue, 5, (De clementia), I, 23.*
(١٢) Cicéron, *Pro Rabirio*, chap. 16.

«supplicium»، حين يتكلّمون على صلب مواطن حرّ. وهذا يكفي لجعل الصليب أداة عار. فالعبد ليس إنسانًا فَقَدَ حرّيّته، بل أداة يتسلّى بها السيّد كما يحلو له. وكان الصليب كابوس العبيد اليوميّ لأنّ من حقّ أسيادهم أن يصلبوهم لأتفه الأسباب وبدون محاكمة. لهذا سمّى بعضهم العبيد: «القابلين الصلب Cruciarii». يُضاف إلى ذلك أنّه كان يُصلب عبيد السيّد الذي يُغتال ولا يُعرف قاتله.

## صلب المسيح عار وجنون

رأينا أعلاه كيف كان اليهود والوثنيّون يعتبرون الصلب أكثر طرق الإعدام إهانة، وكيف كان يثير في نفوسهم شعورًا بالنفور والقرف والخوف. وقد شعر تلاميذ يسوع بذلك حين صُلب معلّمهم، فحزنوا وخافوا واختبأوا خجلًا، لأنّ ابن داود، مسيح الله، المحرّر الذي دخل أورشليم بعظمة منذ بضعة أيّام، صُلب أمام عيون الجميع صلبَ المجرم أو الخائن أو العبد. لقد ترك الله قدّيسه يُسمَّر إلى خشبة على هضبة الجلجثة، بينما كان أتباعه يأملون أن «يحرِّر إسرائيل» (لوقا ٢٤ : ٢١). لم يكن موتُ الأبطال أو القوّاد أمرًا غريبًا في ذلك الوقت: فأخيليوس وسقراط ورومولوس وشمشوم وغيرهم قُتلوا، وتوارثت الأجيال سِيَرهم وررتها بطريقة ملحميّة. لكنّ هؤلاء ماتوا ميتة بطوليّة، ولم يخضع أيّ منهم لذلّ الصلب. وهنا تكمن عثرة الصليب، التي لم تستطع ظهورات المسيح القائم من بين الأموات أن تزيلها. لكنّ الأمور تغيّرت بعد العنصرة. فقد أنيرت العقول، وصارت ترى في موت يسوع معنى آخر. لذلك أعلن القدّيس بطرس للجمع أنّ الربّ لم يترك ابنه، بل «جعل يسوع الذي صلبتموه سيّدًا ومسيحًا» (أعمال الرسل ٢ : ٣٦). ويُضيف القدّيس بولس إلى ذلك فيقول إنّ مأساة الصلب ليست حدثًا محزنًا بل عملًا خلاصيًّا: «لأنّ الذين يَتْبعون المسيح يسوع يَصلبون الجسد مع شهواته» (غلاطية ٥ : ٢٤). ومع ذلك، لم ينسَ رسول الأمم أنّ الصليب «عارٌ لليهود وجنون للوثنيّين» (١ قور ١ : ٢٣).

ودافَع آباء الكنيسة طوال ثلاثة قرون على الأقلّ عن صلب المسيح في جدالاتهم مع اليهود والوثنيّين، وفي بعض الأحيان مع المسيحيّين أنفسهم. ففي القرن الثاني مثلًا، علّم بازيليديوس Basilide عقيدته في الأيونات éons بالإسكندريّة. وهي تنصّ على أنّ يسوع لا يساوي الله لأنّه أيون من العالم الوسيط بين الألوهيّة والبشريّة، نزل من كولاكو Caulacau، إحدى السموات الـ ٣٦٥ الكونيّة، ووُلِد من العذراء مريم، ونال في أثناء معموديّته نور الإنجيل الذي يخلّص. وبفضل هذا النور أعلن المعرفة وأعاد نظام بداية الخليقة. فالفداء يتمّ إذًا بمعرفة الوحي الإلهيّ معرفةً داخليّة. وفي الطريق إلى الجلجثة، خرج يسوع عن جسده الشبحيّ وألقى شكله على سمعان القيرينيّ الذي ساعده في حمل صليبه. وعادت كلمة الله إلى السماء، وصُلب سمعان مكانها[١٣]. فالغنوصيّون البازيليديّون لا يقبلون بأنّ اليهود صلبوا كلمة الله المتجسّد، ويقولون إنّه شُبِّه لهم ذلك.

## الصليب والصلب قبل الملك قسطنطين

إستعمل المسيحيّون إشارة الصليب منذ القرن الأوّل الميلاديّ[١٤]. ففي أحد النصوص القديمة لترتُلْيانُس نجد أنّه يوصي بها في كلّ زمان ومكان: «في جميع أعمالنا، حين ندخل أو نخرج، حين نلبس، أو نذهب إلى الحمّامات، أو نجلس إلى المائدة، أو نستلقي على السرير، أو نأخذ كرسيًّا أو مصباحًا، نرسم إشارة الصليب على جباهنا. لم تأمر الكتب المقدّسة بممارسة هذه العادة، لكنّ التقليد يعلّمها، والعادة تثبّتها، والإيمان يحفظها»[١٥]. لكنّ المسيحيّين لم يرسموا الصليب في لوحاتهم

---

(١٣) G. Bareille, *Dictionnaire de Théologie Catholique (D.T.C.)*, t. II, col. 471.

(١٤) نقصد بكلمة «إشارة الصليب» الحركة التي يقوم بها المسيحيّون في صلاتهم، فهم ينقلون يدهم من الجبين إلى الصدر ثمّ إلى الكتفين وهم يقولون: «باسم الآب والابن والروح القدس الإله الواحد آمين». وقد أضيفت العبارة الأخيرة، أي الإله الواحد، إلى إشارة الصليب في اللغة العربيّة لكي لا يظنّ المسلمون أنّ المسيحيّين مشركون.

(١٥) *De corona militis*, cité par H. Quilliet, *D.T.C.*, t. III, col. 2348.

ولم يمثّلوه في منقوشاتهم حتّى السلام القسطنطينيّ، لعدّة أسباب نذكر أهمّ ثلاثة منها:

١ - عندما احترقت روما في عهد نيرون في السنة ٦٤، اتُّهم المسيحيّون بإشعال الحريق، فلوحقوا واعتُقِلوا وحُكِم عليهم بأشدّ أنواع العذابات. لذلك خافوا وجعلوا يتوخّون الحذر ويعيشون خفية، ويمارسون إيمانهم سرًّا. وأدّت هذه الحياة الخفيّة إلى الإكثار من استعمال الرموز والإشارات التي لا يفهمها إلاّ المسيحيّون. فعلى سبيل المثال، انتشر في ذلك الوقت استخدام رمز السمكة كتابة ورسمًا[١٦]، وكذلك المرساة رمز الإيمان الثابت والرجاء وسط عواصف الحياة، والراعي والحمامة... (شكل ١ - أطلب آخر المقال).

٢ - ظلّ الصليب في فكر المسيحيّين أداة عار. فإيمانهم بإله مصلوب أثار سخريّة الوثنيّين. وخير دليل على ذلك كتابةٌ من القرن الثالث الميلاديّ معروفة باسم: «المصلوب ذو رأس الحمار» (شكل ٢)، اكتُشِفت في قصر البلاتينو بإيطاليا، وفيها رسم لشخص له رأس حمار، معلّق على صليب بشكل حرف T، وينظر إلى شخص آخر بالقرب منه، يده اليمنى مرفوعة في وضعيّة التضرّع القديمة. وتحت الرسم عبارة: «ألكسامِنوس يعبد إلهه ALEXAMENOC CEBE TE θEON»، واكتُشِفت في القصر نفسه كتابة أُخرى: «ALEXAMENOC FIDELIS». ولمّا كانت كلمة FIDELIS لا تُقال إلاّ للمسيحيّين، تمّ الجزم على أنّ الرسم الأوّل يعني المسيحيّ لا اليهود ولا عبّاد الإله سيت المصريّ.

٣ - عُرِف شكل الصليب الهندسيّ قبل المسيحيّة. فنحن نجده في الحليّ والأقراط (شكل ٣) وحتّى في الأحرف الأبجديّة كما هو حال الكتابة الهيروغليفيّة. واستعمله الغنوصيّون في رموزهم الفلكيّة وكتاباتهم السحريّة (شكل ٤). وربّما استعمال الوثنيّين شكل الصليب الهندسيّ أعاق

(١٦) راجع مقالنا «رمز السمكة» عند المسيحيّين، المشرق، تمّوز ١٩٩٤، صفحة ٤٤٩-٤٦٨.

المسيحيّين في استخدامه رمزًا لهم، لكي يصونوا حديثي الإيمان من العودة إلى الوثنيّة.

## الأصول الثلاثة

على الرغم من عدم استعمال الصليب رمزًا للمسيحيّين طوال القرون الثلاثة الأولى، نلاحظ في هذه المدّة وجود بذار ستعطي ثمرًا في عهد الملك قسطنطين، الذي أنهى اضطهاد الكنيسة. فبالاعتماد على التنقيبات الأثريّة يمكننا تمييز ثلاثة أصول لرمز الصليب.

١ - حروف الاختصار Anagramas: ورد في قاموس العاديّات والليتورجيا المسيحيّة *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* أنّ المباني المسيحيّة الأولى حوت في بعض الأحيان الحرف X إشارة إلى الحرف الأوّل في اسم المسيح باليونانيّة Xristos، أو الحرفين X و I مدموجين (شكل ٥) وهما أوّل حرفي عبارة يسوع المسيح باليونانيّة Iesous Xristos. وفي بعض الأحيان أطيل الحرف I فأعطى شكلًا يشابه الصليب (شكل ٦). وكثيرًا ما نجد في آثار المسيحيّين صليبًا ينتج عن تطابق أوّل حرفين في اسم المسيح باليونانيّة وهما X P (شكل ٧)، سُمّي صليب القدّيس أندراوس، لأنّ التقليد يقول إنّ هذا القدّيس صُلب على هذا النحو. على كلّ حال، لم تُشر هذه الرموز في البداية إلى الصليب بل إلى المسيح نفسه.

٢ - الحرف T: وهو حرف يونانيّ يذكّر برايات الجيش وعلامات الانتصار. ورد في حديث يرقى صاحبه إلى القرن الثاني: «صليب الحرف T يعني النعمة»[١٧]. وقد أشار عدد من آباء الكنيسة إلى العلاقة بين هذا الحرف وصليب يسوع. ونحن نجده بكثرة في دياميس القرن الثاني الميلاديّ (شكل ٨).

---

(١٧) P. Thoby, *Le crucifix des origines au Concile de Trente*, Bellanger, Nantes, 1959, p. 13.

٣ - المرساة: رمز مسيحيّ يعني الرجاء وثبات الإيمان في المحن. لقد تطوّر رسمَ المرساة المسيحيّ حتّى صارت في بداية القرن الثالث تشبه الصليب (شكل ٩). ووضع في بعض الأحيان سمكة عليها إشارة إلى الصلب على ما يدو (شكل ١٠).

. نلاحظ من هذه الأصول الثلاثة أنّ الأشكال تشير أساسًا إلى المسيح. وإذا أثير موضوع الصليب عرضًا، فإنّه يخلو من مشاهد الألم والذلّ. وقد انتشر الصليب انتشارًا واسعًا بالأقاليم التي تمتّعت فيها المسيحيّة بالحرّيّة الكاملة. ففي أرمينيا، خرّبَ المسيحيّون هياكل الأوثان ونصبوا مكانها صلبانًا حجريّة ضخمة. أمّا المصلوب، فلا نجده ممثّلًا في القرون الثلاثة الأولى إلاّ على ثلاث قطع صغيرة.

أ - يَشْب أحمر صغير جدًّا اكتُشف في غزّة ويعود تاريخه إلى القرن الثاني أو الثالث الميلاديّ (شكل ١١). يمثّل النقش مصلوبًا عاريًا وبجانبه شخصان بوضعيّتين متشابهتين. ويقول الأستاذ لو بلان Le Blanc إنّ الرسم غنوصيّ بازيليديّ: بما أنّهم لا يؤمنون بصلب المسيح الكلمة، فإنّهم يصوّرون الصلب بدون حرج. لكنّ الأستاذ لوكلير Leclercq شكّك في صحّة هذه النظريّة[١٨]. من جهتنا، يمكننا أن نبدي ملاحظتين: أوّلًا، لا نستطيع أن نعرف هل المسيح مصلوب أو يفتح ذراعيه داعيًا الناس إليه، من أحياء - الشخص اللابس - وموتى - الشخص العاريّ -. ثانيًا، لم يوضع على هالة المسيح صليب إلاّ في زمن متأخّر، مما يجعلنا نشكّك في تأريخ القطعة.

ب - حجر عقيق من القرن الثاني أو الثالث اكتُشف في رومانيا (شكل ١٢). يمكن التعرّف إلى يسوع من كلمة IXΘYC المكتوبة بالعكس، ممّا يُشير إلى أنّ القطعة استُعملت ختمًا. المسيح عارٍ، وحجمه أكبر من الرسل الاثني عشر حوله. ذراعاه ممدودتان على الحرف I، ولا

---

(١٨) *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (D.A.C.L.)*, t. III, col. 3049-50/

يحمل علامات الألم أو الإهانة. ويعبّر جسمه المشدود عن عظمة المخلّص.

جـ - حجر عقيق من القرن الثالث عليه رسم مشابه وفيه بعض الاختلاف (شكل ١٣). المسيح من حجم تلاميذه لكنّه أعلى منهم، ويتميّز عنهم بالهالة على رأسه، وفي الوسط عبارة يسوع المسيح EHCOC XPECTOC معكوسة. وحَمَلٌ في الأسفل يذكّر بالذبيحة.

نجد في هذه الأمثلة أنّ المصلوب صُوِّر في حالة المجد، بدون آثار للألم أو الإهانة. ويُشير قاموس العاديّات المسيحيّة إلى قطع أخرى تحمل رسوم صلبان، لكنّ أشكالها البسيطة وعدم تناسقها مع النقش يجعلنا نعتقد بأنّها أضيفت لاحقًا ولا يمكننا الاعتماد عليها في دراستنا.

## السلام القسطنطينيّ

بدأ عهد السلام في كنيسة الإمبراطوريّة البيزنطيّة أيّامَ قسطنطين الملك. وقد حدث في ذلك الوقت ثلاثة أمور ساهمت في انتشار رسم الصليب، وجعله رمزًا للمسيحيّين.

١ - في كتاب حياة قسطنطين *Vita Constantini* التي كتبها أوسابيوس Eusèbe في السنة ٣٤٠، نجد الرواية التالية: في ٣١٢ للميلاد، انطلق الإمبراطور إلى محاربة مكسانس Maxence وسأل الله النصر. وعند الغسق، ظهر فوق النجم الأوّل صليب من نور وعبارة: «بهذه العلامة تنتصر In Hoc Signo Vinces» فاستولى الدهش على قسطنطين وجنوده، لكنّهم لم يفهموا معنى ذلك. وفي الليل، ظهر المسيح للإمبراطور في الحلم مع العلامة نفسها، وأمره بأن يجعلها شعاره العسكريّ، وأن يحملها في معاركه فينال منها الحماية (شكل ١٤). وفي يوم ٢٧ تشرين الأوّل (أكتوبر) ٣١٢، انتصر قسطنطين على عدوّه ودخل روما ظافرًا. وأمر بأن يوضع الصليب في كلّ مكان، وتحته عبارة تذكّر الرومانيّين بأنّهم تحرّروا من نير الطغيان بهذه العلامة.

٢ - في ذلك الوقت أيضًا تمّ اكتشاف صليب يسوع في أورشليم. ويُقال إنّ هذا الاكتشاف تمّ بفضل الملكة هيلانة، أمّ قسطنطين، في أثناء حجّها إلى الأراضي المقدّسة. ولا ندري هل الاكتشاف وما يُروى عنه صحيح، لكنّ إكرام الصليب ظهر وبدأ ينتشر في ذلك الوقت.

٣ - ألغى الأمبراطور قسطنطين الإعدام بالصلب، ولم يُعِده مَلِك آخر بعده. نسيت الأجيال اللاحقة ما يعنيه الصلب من ذلّ وإهانة، ولم تحتفظ إلاّ بالسيرة الإنجيليّة. فلم يعد الصليب يعني إلاّ المسيح الذي مات لأجل خلاص البشر.

## الصليب بعد الملك قسطنطين

يخبرنا أوسابيوس Eusèbe بأنّ قسطنطين أمر بعد الحلم بأن يُكتب اسم المسيح على الدروع والرايات. وتُبيّن الأبحاث الأثريّة أنّ قسطنطين استعمل الحرفين الأوّلين لكلمة يسوع اليونانيّة، وجعلهما متطابقين ليشكّلا ما سمّي صليب القدّيس أندراوس كما ذكرنا أعلاه. أمّا العبارة المرافقة فهي I.H.S.V. أي الأحرف الأولى لجملة: «بهذه العلامة تنتصر In Hoc Signo Vinces». ووضع الحرف V تحت في الوسط، وعلا منتصف الحرف H صليب صغير، فصار الشكل بكامله صليبًا أيضًا. ومع الزمن، نسي الناس معنى هذا، وحسبوا أنّ الحرف V مساران، فأضافوا ثالثًا وجعلوا يقولون إنّ معنى الحروف الثلاثة هو: «يسوع مخلّص الناس Jesus Hominum Salvator» (شكل ١٥).

تخلّصت المسيحيّة من وطأة الاضطهاد في عهد الإمبراطور قسطنطين، وصارت الكنائس والكاتدرائيّات تُشاد في كلّ مكان. وظهر الصليب في الفسيفساء والرسوم الجداريّة ليشير تارةً إلى النصر وتارةً أخرى إلى المسيح نفسه. وفي كنيسة بودانتيانا Pudentiana بروما فسيفساء من القرن الرابع يظهر فيها المسيح جالسًا على عرش إمبراطوريّ وبجواره كبار المدافعين عن الإيمان المسيحيّ. وفي الجزء العلويّ من اللوحة

صليب مرصّع يساوي طوله طول المسيح، يعلو هضبة تذكّرنا بالجلجثة أو جبل طابور، وتحيط به كائناتُ سفر الرؤيا: الملاك والأسد والثور والنسر، إشارة إلى الإنجيليّين الأربعة: متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا. ونُقِش على كثير من القبور الحجريّة درب الصليب بطريقة تختلف عمّا تعوّدنا رؤيته في أيّامنا (شكل ١٦). فالمشهد اليمينيّ يصوّر المسيح واقفًا بوقار أمام بنطيوس بيلاطس، ويُشير إليه بيده كمَن له سلطان عليه، بينما يُدير الحاكم الرومانيّ رأسه خجلًا كالمتّهم أمام ديّانه. ويصوّر المشهد اليساريّ سمعان القيرينيّ يحمل صليب المسيح كما يحمل العسكريّ سلاحه، وجنديّ يضع على رأس يسوع إكليل غار لا إكليل شوك. وفي الوسط، بدل مشهد الصلب، نُقِش صليب فارغ يعلوه اختصار اسم المسيح، يحيط به إكليل من الغار يحمله نسران إمبراطوريّان. وتحت الصليب جنديّان واحد نائم والآخر دهش لما يراه. إنّ هذا المشهد يعبّر عن تقليد للجيش الرومانيّ. فمن عادة الجنود أن يضعوا نصبًا تذكاريًّا يعلّقون عليه أسلحة العدرّ في المكان الذي بدأ فيه يتقهقر. وقد احتفظت بعض الليتورجيات بهذه العادة، واستعملت صلبانًا عُلّقت عليها أدوات تعذيب يسوع: السوط والحربة والمسامير... إنّ مشهد درب الصليب المنقوش على قبور القرن الرابع والخامس لا تروي سيرة الآلام بل مسيرة انتصار المسيح على الشرّ والموت.

نستنتج من هذه الآثار وغيرها أنّ المسيحيّين اعتبروا الصليب علامة انتصار. فصوّروه مرصّعًا، خاليًا من المصلوب، ووضعوه في بعض الأحيان مكان المسيح، وأحاطوه بالعظمة والجلال. لذلك نراه تارة على عرش، وتارة وسط السحاب، ترافقه في بعض الأحيان عبارة IXΘYC أو حرفي ω α أي الألف والياء، كما ورد في سفر الرؤيا (١ : ٨).

## المصلوب

عارض المسيحيّون في الشرق والغرب رسم يسوع مصلوبًا معارضة شديدة. ودام ذلك حتّى أيّام محنة تحطيم الأيقونات. ففي القرن السابع

أعلن سيرينوس Sérénus أسقف مرسيليا: «إنّ رسم الصلب إهانة للآلام وتهكّم على موت المسيح». وانتقد الذين يكرّمون صور الصلب، واتّهمهم بأنّهم ينكرون القيامة ولا يرون المخلّص إلاّ في «آلامه وموته في لحظة عذاباته». وقد رأينا كيف مثّل القدماء درب الصليب على القبور الحجريّة، وكيف نقشوا صليب النصر مكان مشهد الصلب. لهذا، فإنّ المباني التي تحمل صورة المصلوب نادرة جدًّا في القرون المسيحيّة الستّة الأولى.

إنّ أوّل تمثيل للصلب يعود تاريخه إلى القرن الخامس الميلاديّ. وهو نقش على الباب الخشبيّ في كنيسة القدّيسة سابين (شكل ١٧). وإذا أمعنّا النظر في المصلوب، لا نلاحظ علامات الألم بادية عليه. إنّه انتصار الحياة على الموت. فالجسد منتصب والعينان مفتوحتان، وحجم جسمه أكبر من حجم اللصّين المصلوبين معه، إشارة إلى التسلسل في الأهمّيّة. وهناك نقش آخر من تلك المدّة موجود على علبة عاجيّة (شكل ١٨)، نرى فيه عيني يسوع مفتوحتين، ورأسه مرفوع، ولا أثر للذلّ أو الألم. وبدل الجنديّ الرومانيّ رُسم يهوديّ في يده حربة، لأنّ المسيح صُلب بسبب اليهود. ونجد في يسار الصورة يهوذا مشنوقًا وحده، لا أحد يعيره اهتمامًا، عيناه مغلقتان وكيس النقود الذي أخذه لقاء خيانته مقلوب. لقد أراد موت معلّمه فمات هو.

من جميع هذه الأمثلة نستنتج أنّ الصليب دلّ في بداية استعماله إلى النصر. وهذا ما يبدو من الرسوم والمنحوتات، حيث يشغل المكانة المرموقة، أو من تمثيل المصلوب منتصرًا وهو على الصليب. والسبب في ذلك هو أنّ ثقافة العصر كانت ذات طابع عسكريّ. ففي المعركة لا يهتمّ الناس إلاّ بالنتيجة، ولا يكترثون لعدد الضحايا.

## الخاتمة

لا بدّ لنا من التساؤل بعد هذا العرض السريع لتاريخ الصليب والصلب: متى ظهرت صور المصلوب وهو في ذروة الألم؟ وما سبب ظهورها؟

إذا تتبّعنا تاريخ الفنّ المسيحيّ نلاحظ أنّ أوّل تمثيل للمسيح المتألّم تمّ في القرن التاسع. لكنّ السكينة ظلّت بادية عليه، وعضلات بطنه تُشير إلى جبروته. واستبدل الوشاح الليتورجيّ بثوب بسيط. وشيئًا فشيئًا، بدأ رأس يسوع ينحني، وجسمه يسقط إلى الأسفل ويأخذ شكل حرف S. ولم يوضع إكليل الشوك عل رأسه إلاّ في القرن الثالث عشر، بتأثير من الروحانيّة الفرنسيسيّة التي تميل إلى تأمّل آلام المخلّص. وفي القرنين الرابع والخامس عشر، بالغ الفنّانون في إظهار العذابات والألم. وصار المصلوب يحمل علامات كوارث الزمن، فنرى جسمه مغطّى بقروح الطاعون، أو بطعنات الحروب، أو بآثار الأوبئة التي أودت بحياة الناس. وفي نهاية القرن الخامس عشر، ظهرت صور التنزيل عن الصليب، والجلد، والثالوث إذ يحمل الآب ابنه ميتًا، وزال موضوع المسيح القائم المنتصر على الموت.

وفي القرن السابع عشر، عادت صورة المصلوب الشديد البنية إلى الظهور، لكنّها سرعان ما اختفت في القرن الثامن عشر وحلّت مكانها تعابير الذلّ والألم، التي بلغت أوجها في القرن التاسع عشر. ولا نستطيع أن نقول شيئًا عن القرن العشرين، لأنّنا لا زلنا نعيش فيه، ولأنّ تطوّر الفنّ يتمّ بسرعة كبيرة جدًّا، فتتنوّع أنماط الرسوم والمنحوتات، وتعسر عمليّة حصرها.



شكل (١)

عقيق (القرن الثاني) مساحته ١
يحوي أهمّ سبعة رموز في العصر
يحيّ الأوّل: المرساة، السمكة،
ى، الحمام، الراعي، الحرف T،
ة.

Abbé Martigny, *Dictionnaire d'A*
*éologie Chrétienne*, p. 751



شكل (٢)

رسم ساخر من قصر البلاتينو (القرن الثالث)

*D.A.C.L.*, t III, col. 3051



شكل (٣)

آشور ناصربال، الملك الآشوريّ، يلبس عقدًا إحدى جواهره على شكل صليب.

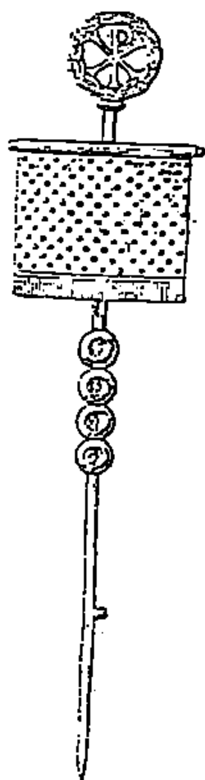
*Dictionnaire de la Bible*, t. I, col 1127



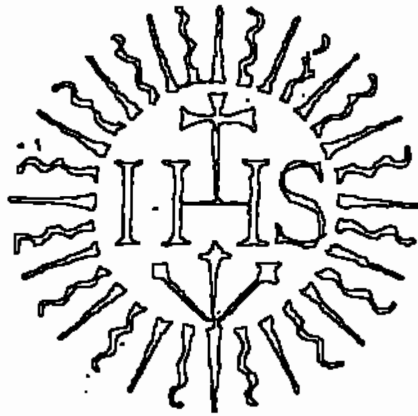
شكل (١٢)
حجر عقيق (القرن الثاني؟)
*D.A.C.L.*, t III, col. 3050



شكل (١٣)
حجر عقيق (القرن الثالث)
D.A.C.L., t. III, col. 3050

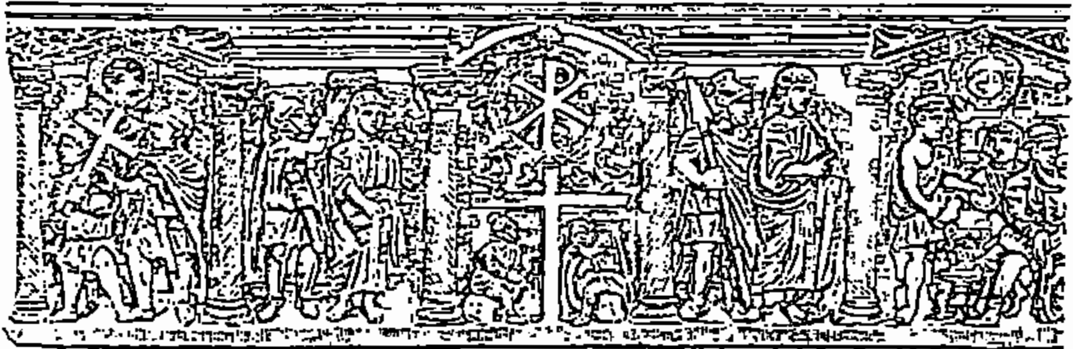


شكل (١٤)
راية عسكرية أيام قسطنطين.
*D.A.C.L.*, t. VIII, col. 953




شكل (١٥)

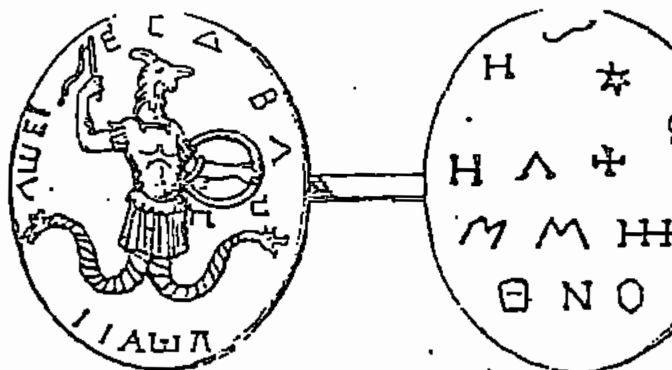
عبارة الملك قسطنطين المختصرة كما هي في أيامنا.



شكل (١٦)

درب الصليب منقوش على تابوت حجري.

*D.A.C.L.*, t. VIII, col. 957




شكل (٤)

ذات رأس ديك. تبدو علامة الصليب واضحة في الكتابة السحرية.

Abbé Martigny, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne*, P. 7



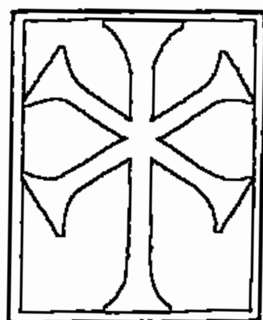
شكل (٥)

صليب يوناني نجمي (القرن الرا

«تسالونيقيا».

*ctionnaire des Symboles*, p.

0



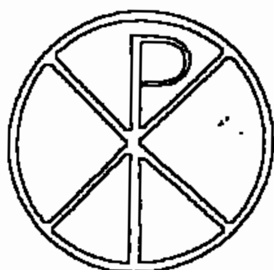
شكل (٦)

ف X و I بشكل صليب (القرن

ابع) «تسالونيقيا».

*Dictionnaire des Symboles*,

321



شكل (٧)

أوّل حرفين من اسم المسيح Xو P

(القرن الثاني).

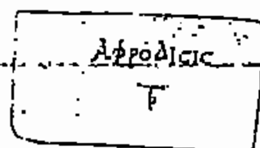
*Dictionnaire des Symboles*, p.

321










شكل (١٠)
عقيق أحمر مساحته ٢ سم٢. وُضِعَ على المرساة صليبة الشكل سمكة.

*D.A.C.L.*, t. I, col. 210

شكل (٨)
شواهد قبور من القرنين الثاني والثالث يبرز فيها الحرف T.

*A.C.L.*, col. 3053



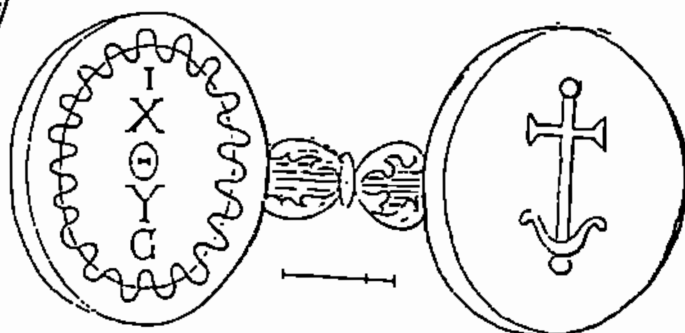


شكل (١١)

يَشب أحمر وُجد في غزة

(القرن الثاني أو الثالث)

*D.A.C.L.*, t III, col. 3049



شكل (٩)
حجر عقيق مساحته ٢ سم٢ يظهر عليه اسم السمكة والمرساة صليبة الشكل.
(القرن الثالث)

*D.A.C.L.*, t. III, col. 3053

شكل (١٧)
مشهد الصلب منحوت على باب خشبي
*D.A.C.L.*, t III, col. 3062




شكل (١٨)
موت يهوذا وموت المسيح. عاج من القرن الخامس.
*D.A.C.L.*, t. III, col. 1133

## صدر حديثًا عن دار المشرق













## وجهًا لوجه أمام التاريخ

### تأليف حامد حسن

**مطبعة عكرمة، دمشق، ١٩٩٢، ١٥٨ صفحة**

يجدر بكلّ المعنيّين بالتقريب بين المذاهب والأديان قراءة كتاب الشاعر الكبير والبحّاثة العربيّ السوريّ المدقّق الأستاذ حامد حسن. فالكتاب محاولة جادّة لإيضاح حقيقة الإسلام، وحقيقة المذهب المسلم العلويّ، بمناهضة دعواتٍ يرى المؤلّف أنّها تشوّه الإسلام وتشوّه المذهب المسلم العلويّ.

وأصلُ الكتاب إجابات عن أسئلة طرحها على المؤلّف السيّد نبيل فيّاض مندوب جريدة الديار البيروتيّة في آذار ١٩٨٩.

يبتدئ الكتاب بتقديم هو رسالة إلى المؤلّف البحّاثة اللبنانيّ الدكتور مصطفى الرافعي (ص ٥-٩)، ثمّ بوثيقةٍ مشهورةٍ باسم وثيقة كامبل - بنرمان، رئيس وزراء بريطانيا الأسبق، وهي التي توصي الدول الأوروبيّة الاستعماريّة بفصل شرقيّ الوطن العربيّ عن غربيّه بإقامة دولة أجنبيّة (يهوديّة) في وسطه، (ص ١١-١٤). بعد ذلك يقدّم المؤلّف (حتّى ص ٦٧) عدّة مباحث مختصَرة توضح جوانب من التاريخ الإسلاميّ، ومن محاولات غالبيّة المستشرقين تشويه هذه الجوانب. ويرى المؤلّف أنّ الأسئلة التي طرحها عليه مندوب جريدة الديار ما هي «إلاّ حلقة في سلسلة طويلة من العداء لهذا الشرق وشعوبه من العرب والمسلمين. بدأت هذه السلسلة في مدينة كلير - مونت ١٠٩٥... ولم تزل مستمرّة ومتلاحقة حتّى اليوم عبر منشورات «الحقيقة الصعبة» وعلى أقلام فرسانها كأبي موسى الحريريّ وأنور ياسين ومصطفى جحا» (ص ٦٩).

والأسئلة - حقًّا وكما يثبتها المؤلّف - جديرة بأن تعتبر «استفزازيّة» بحسب التعبير الدارج. أوّلها - مثلًا - سؤال جوهرهُ دعوة يوجّهها المندوب إلى المؤلّف لإبداء رأيه في العلاقة الصابئيّة العلويّة. ومنها مثلًا سؤال عن العلاقة بين العلويّين والنجاريّين وأسئلة عن جملة أمور بينها موقع الإيمان بالتقمّص لدى المسلمين العلويّين. فإذا أشرتُ إلى الأسئلة الثلاثة هذه فلأنّ فيها وضوحًا يجعل تلخيصها هنا سهلًا. أمّا الأسئلة الأخرى فيحتاج إثباتها بنصّها (وهي صعبة التلخيص) إلى مساحة واسعة.

يجيب الأستاذ حسن عن هذه الأسئلة بدقّة وسعة اطّلاع يُهنّأ عليهما، وأتت إجاباته في سبعين صفحة يحسن أن تُقرَأ بكلّ اهتمام.

ويختم الكتابَ بتسع صفحات (ص ١٤١-١٤٩) هي كلمة يوجّهها المؤلّف إلى كَتَبَة «الحقيقة الصعبة». ويبدو من هذه الكلمة أنّ ثمّة مجموعة كتب تصدر من جهةٍ ما في لبنان تحت عنوان كبير هو «الحقيقة الصعبة»، وهمّها التجنّي على الإسلام وعلى معظم مذاهبه أو

بعضها. وممّا يقوله المؤلّف في ختام هذه الكلمة: «ما بال أبي موسى الحريريّ «وشركته المساهمة»... يقفزون من فوق التاريخ وينزلون متطفّلين واغِلين ضيّافين على الإسلام، ونبيّ الإسلام، وتاريخ الإسلام، وفرق المسلمين، وخاصّةً العلويّين والدروز والإسماعيليّين ؟؟» (ص ١٤٩).

وأضاف المؤلّف بعد هذه الكلمة ملحقًا بثلاث صفحات عن تاريخ فكرة الإله المتجسّد، متسائلًا: «هل تأثّر اللاحق بالسابق؟ أم إنّ حقائق الأوّلين أساطير الآخِرين؟ أم إنّ هذا من الحقيقة الصعبة!؟» (ص ١٥٣).

ورغم أنّ طبيعة الكتاب جدليّة، إلاّ أنّه كتابٌ بحّاثةٍ كبيرٍ مدقّق. وكما قلت في البداية يجدر بكلّ المعنيّين بالتقريب بين المذاهب والأديان أن يتمعّنوا فيه.

ولي، بَعْدَ التعريف العامّ بالكتاب، نقطة تدفعني دقّةُ المتابعةِ العلميّة إلى إثباتها. يؤمن معظمُ الكتّابِ العرب بصدقيّةِ وثيقةٍ يطلّق عليها اسم وثيقة «كامبل - بنرمان» ويُقال إنّها صدرت عام ١٩٠٧ (لا / ١٠٠٥/ كما يثبت كتاب الأستاذ حسن، وفي الأمر سهو طباعة كما أرجّح). إلاّ أنّ نفرًا من «مُجنّدي» القضيّة الفلسطينيّة من المؤرّخين المشهود لهم بكلّ الكفاية، في الوقت الذي لا يفرن به وجودَ مثل هذه الوثيقة، فإنّهم يعترفون بأنّ كلّ متابعاتهم العلميّة لم تستطع الوصول إلى الأصل الإنجليزيّ الذي تُرجِمَ عنه النصُّ العربيّ - وأصل الوثيقة إنجليزيّ طبعًا -. وقد أشرت إلى إشكالات هذه الوثيقة في صفحة / ١١٤/ من الطبعة الثانية من كتابي نحو علم عربيّ للسياسة (بيروت ودمشق، دار المنارة، ١٩٩٣). أين هو نصّ الوثيقة بأصلها الإنجليزيّ؟ مَن كان السابق من العرب إلى ترجمتها؟ وعن أيّ نصّ تُرجِم؟ تلكم نقطة مهمّة في التدقيق التاريخيّ، وإن لم تكن ذات شأن كبير في صلتها بالكتاب القيّم الذي عرفّت به.

د. جورج جبّور

## من تراث الشيخ عبد الرحمٰن الخيِّر
## رسالة تبحث في مسائل مهمّة حول المذهب الجعفريّ (العلويّ)
## الردّ على الدكتور شاكر مصطفى

أشرف على طباعته هاني الخيِّر، دمشق، مطبعة خالد بن الوليد، ١٩٩٣، ١٢٨ صفحة

الكتاب واحد من أعمال المرحوم الشيخ عبد الرحمٰن الخيِّر الذي توفّي عام ١٩٨٦. وقد حفلتْ حياتُه الطويلة (وُلد عام ١٩٠٤) بالعمل الدائب «من أجل التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، وصولًا إلى وحدة الصفّ والموقف، وقطعًا لألسنة السوء»، كما جاء في مقدّمة نجله هاني الذي يضطلع بمهمّة نبيلة هي نشر تراث المرحوم والده.

والكتابُ، في معظمه، إجابة وديّة تاريخها ٢٧/ ٢/ ١٩٧٦ عن رسالة وديّة وجّهها إلى الشيخ، بتاريخ ١٧/ ١/ ١٩٧٦ المؤرّخ العربيّ المعروف الدكتور شاكر مصطفى. وبالإضافة

إلى هذه الإجابة ثمّة في الكتاب رسالتان موجّهتان إلى الشيخ أحمد عارف الزين بتاريخ ١٠/٧/١٩٥١ ردًّا على مقال ظهر في العرفان (شوّال ١٣٧٠ هـ)، وإلى الأستاذ سعد جمعة (رئيس وزراء الأردنّ الأسبق) بتاريخ جمادى الأولى سنة ١٣٩١ هـ ردًّا على ما ورد عن الطائفة العلويّة في كتاب جمعة بعنوان مجتمع الكراهية.

والكتاب، الذي يتألّق فيه الشيخ الخيّر بأسلوبه الحارّ، وبدقّته وموسوعيّته المعروفتين، دفاع عن الطائفة العلويّة لما تعرّضت وتتعرّض له من افتراءات. قوامُ الدفاع البرهنةُ على عميق ارتباط الطائفة العلويّة بالثوابت الإسلاميّة وأوّلها القرآن الكريم. وفي الكتاب إيضاح لاشتراك كثير من المذاهب الإسلاميّة وشيوخ السُّنّة، مع الطائفة العلويّة، بالقول بالباطن والتأويل.

د. جورج جبّور

## الجهاد حسب المذهب المالكيّ
## مع تحقيق كتاب الجهاد
## من كتاب النوادر والزيادات
### لأبي محمّد عبدالله بن أبي زيد القيروانيّ النّفزيّ
### بقلم ماتياس فون بْريدُو
سلسلة «نصوص ودراسات»، يصدرها المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة
في بيروت، ١٩٩٤، ٥٤٧ صفحة بالعربيّة و١٩٧ ص بالألمانيّة

إنّه عمل علميّ واسع النطاق، قام به ماتياس فون بريدو لاستكشاف معالم الجهاد بحسب المذهب الفقهيّ المالكيّ. من التحقيق، استنادًا إلى مخطوطات آيا صوفيا (إستنبول) والزيتونة (تونس) والمالكيّة (الرباط) والقرويين (فاس) إلىٰ مقدّمة عامّة وعرض تفصيليّ لمحتويات الكتاب، انتهاءً بعدد من الملاحق والفهارس من كلّ نوع (تمّ ضبطها على ما يبدو بالطريقة المعلوماتيّة)، جاء البحث كاملًا مثل البناء المتناسق. عبدالله بن أبي زيد القيروانيّ هو من مشاهير الفقهاء المالكيّين ومن أئمّة القرن العاشر الميلاديّ (وُلد سنة ٩٢٢) الذين أثّروا في قومهم ومحيطهم. إستمدَّ بعض ما جاء في جهاده من كتاب السلف ابن المزّاز وكتاب ابن عبدوس وكتاب ابن سحنون وغيرهم من الأقدمين حتّى الطبريّ والخطّاب ومالك.

أمّا محتوى الجهاد، ويعني هنا الجهاد الأصغر، فهو يُشير إلى كلّ ما يجب فعله في زمن الحرب، فيبدأ بإثبات فضل الجهاد في كتاب القرآن والسُّنّة والأحاديث. وتتوالى الموضوعات فيقدّم الكتاب جوابًا عن كلّ سؤال يمكن أن يطرحه المجاهد في أثناء جهاده. بالمختصر، كيف تتمّ المعاملة مع الأسرى وأهل الذمّة والخوارج والرهبان والمتزوّج وغير المتزوّج...؟

أ. سليم دكّاش

## الأمم المتّحدة والسياسة الدوليّة وما يخصّ العرب

تأليف الدكتور جورج جبّور

دار الأنوار، دمشق، ١٩٩٤، ٦٧ صفحة

ما زال الدكتور جورج جبّور يُصدر الدراسة تلوَ الدراسة في شؤون السياسة الدوليّة والمنظّمات الدوليّة. وآخر ما نَشره هذا الكتاب، الصغير حجمًا ولكنّه البعيد شأوًا.

بعد المقدّمة في أهمّيّة البحث، يتناول المؤلّف سياسة الأمم المتّحدة على الصعيد الدوليّ فيرى أنّها تبلورت في مراحل أربع، تمتدّ كلّ واحدة من الثلاث الأولى على مدى خمسة عشر عامًا بين ١٩٤٥ و١٩٩٠، ونحن الآن في مسار المرحلة الرابعة. ويحلّل الدكتور جبّور كلّ مرحلة ويستخلص توجّهها الأساسيّ: فالمرحلة الأولى (من ١٩٤٥ إلى ١٩٦٠) تميّزت بسيطرة العالم الأوّل بقيادة أميركا، إذ استطاعت هذه الدولة أن تهيمن على الجمعيّة العامّة وتلتفّ على ما كان للاتّحاد السوفياتيّ من حقّ النقض. أمّا المرحلة الثانية (١٩٦١-١٩٧٥) فتميّزت بصمود الدول الأفروأسيويّة وتحالفها مع الاتّحاد السوفياتيّ في وجه نظام القيّم الغربيّ، فكانت الريادة لعالميّة العالم الثاني. وفي المرحلة الثالثة (١٩٧٥-١٩٩٠) ابتدأت عالميّة عربيّة أفريقيّة - أسيويّة لا انحيازيّة، هي عالميّة العالم الثالث. وبدأت المرحلة الرابعة متزامنةً مع تفكّك الاتّحاد السوفياتيّ وتزايد هيمنة الولايات المتّحدة، فكان الاتّجاه نحو قيام الأمم المتّحدة بدور الحكومة العالميّة.

وبعد تحديد المراحل الأربع هذه، خصّص الكاتب فصلًا لعلاقات الأمم المتّحدة بالعرب، مركّزًا على مسائل العراق وليبيا والصومال والصراع العربيّ - الإسرائيليّ.

تكمن أهمّيّة كتاب الدكتور جبّور في عمق تحاليله وصفاء رؤيته وصرامة في بيان الحجج. وقد لفت نظرنا خاصّة وصفُه دورَ الأمين العامّ ماضيًا وحاضرًا، فضلًا عن اقتراحاته العمليّة لتحسين أداء الأمم المتّحدة وفاعليّتها.

أ. كميل حشيمه

## Lumières sur Saïda

### Quand chrétiens et musulmans bâtissent la paix au Sud - Liban

par G. Baguet, B. Hallaq, M. Joudot

Desclée de Brouwer, Paris, 1994, 205 pages

## أنوار على صيدا

### عندما يبني المسيحيّون والمسلمون السلامَ في جنوب لبنان

مؤلّفو الكتاب ثلاثة تنوّعت اختصاصاتهم ولكن جمعتهم فكرة واحدة، هي تَنَتهم بلبنان ودوره في تأدية شهادة العيش المشترك. جورج باغيه صحافيّ فرنسيّ خوّلته مهنته اقتناص العوامل الأساسيّة في الأحداث وعند الأشخاص، فرسم صورةً بليغة المعالم لرجل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين في مدينة صيدا وجوارها بلبنان الجنوبيّ، الأب سليم غزال.

ميشال جُونْدُو كاهن، فرنسيّ أيضًا، هو مسؤول عن العلاقات مع المسلمين في إبرشيّة تابعة قرب باريس؛ حرّر القسم الثاني في الكتاب وعنوانه: «لبنان أكثر من بلد»، فيه يتوسّع بما قاله البابا يوحنّا بولس الثاني من أنّ هذا الوطن مدعوّ ليكون رسالة حوار وتعايش تشهد للعالم أجمع. وقد وُفّق الكاتب إلى إيجاد معالم كثيرة تُشير إلى حسن اتّجاه المسار. القسم الثالث، وعنوانه: «لبنان، التعدّديّة والاندماج الوطنيّ»، هو بقلم بطرس الحلاّق، الباحث والأستاذ في جامعة السوربون، الذي خوّله تنشّئه في لبنان وسورية أن يتحسّس شؤون الشرق الأدنى وشجونه من الداخل. وقد استطاع أن يحلّل بدقّة وحنكة الأوضاع اللبنانيّة في إطارها التاريخيّ والجغرافيّ ونجح في استخلاص المَواطن التي تدعو إلى التفاؤل. إلاّ أنّنا مع تقديرنا العميق صواب تحاليله، لا نشاطره أحد آرائه حول مفهوم تبلور الكيان اللبنانيّ. فقد أكّد (راجع ص ١٤٧-١٤٨) أنّ كيان لبنان السياسيّ التاريخيّ، الذي ظهر في حقبتين امتدّت كلّ منهما على نحو ثلاثين أو أربعين سنة في أيّام فخر الدين المعنيّ وبشير الثاني الشهابيّ، لم يُولد نتيجة وعي وطنيّ، بل بفعل طموح رجلين دعمهما الغرب، فلورنسا للأوّل، وفرنسا للثاني، وتخلّى عنهما بعد إخفاق المحاولة. نقول إنّ كلّ محاولة يقوم بها فرد في جماعة لا يمكن أن تكون مجرّد حلم يُراود هذا الفرد وحده، بمعزل عمّن حوله. فكلّ ثمرة هي وليدة تربة تحملها، وما كان لفخر الدين وبشير أن ينطلقا في مشروعيهما لولا دعم شعبهما وإن عن وعي غير مكتمل. ثمّ ما القول عن المدّة الثالثة التي لم يذكرها صديقنا الدكتور الحلاّق، وهي التي امتدّت على نصف قرن ونيّف، من ١٨٦٠ إلى ١٩١٤، وتيّض فيها للدروز والمسيحيّين وبعض الأقلّيّات أن يعيشوا معًا، وبملء رضاهم، في ظلّ المتصرّفيّة، وهي أقرب ما تكون من الحكم الذاتيّ (أطلب مقال الدكتور عبدالله الملاّح في مجلّة المسرّة، ١٩٩٤: ٢٦٤-٢٨٨، بعنوان: «مواقف استقلاليّة من تاريخ المتصرّفيّة»).

مهما يكن، فنكرّر تقديرنا ما توصّل إليه المؤلّفون الثلاثة. لقد وضعوا الإصبع على ما من شأنه أن يكون إيجابيًّا، لتعمّ «الأنوار»، التي سطعت فوق صيدا، سائر أنحاء لبنان وجميع بنيه، فيظلّوا على مستوى المسؤوليّة التي ألقاها التاريخ على عاتقهم.

كميل حشيمه

## آرام

مجلّة فصليّة تصدرها جمعيّة آرام للدراسات السريانيّة وما بين النهرين

المجلّدان الثالث والرابع ١٩٩١، ١٩٩٢

منشورات جامعة أوكسفورد

هذه المجلّة تصدرها جمعيّة آرام العلميّة في جامعة أوكسفورد وفي جامعة هارفرد في الولايات المتّحدة. وراء هذه المبادرة الناجحة الكاهن اللبنانيّ، المتخصّص في السريانيّات، شفيق أبو زيد الذي يحرّك أعمال الجمعيّة ونشاطاتها منذ بداية التسعينات. ومن مبادئ جمعيّة آرام أنّها «مستقلّة، غير سياسيّة، غير استثماريّة، مشتركة بين الأديان،

تهتمّ بدراسات بلاد الشام وما بين النهرين بكلّ وجوهها الحضاريّة». والواقع أنّ جلّ اهتمامها هو سبر غنى بلدان المشرق الحضاريّ، إذ تعمل على التعريف به وتنميه والمشاركة في النهضة العربيّة الثقافيّة.

في المجلّد رقم ٣ وهو في ٣٧٠ صفحة من القطع الكبير، جزآن: الجزء الأوّل يحتوي على نصوص محاضرات الندوة العالميّة الثانية التي نظّمتها آرام سنة ١٩٩١ تحت العنوان التالي: «الثقافتان السريانيّة والعربيّة إبان العصر العبّاسيّ في العراق». وقد اشترك في إلقاء المحاضرات شخصيّات معروفة مثل سيدني غريفث وسبستيان بروك وولفرد مادلونغ وغيرهم، ويتبيّن من العناوين أنّ وراء لقاء الثقافتين السريانيّة والعربيّة، لقاءات أخرى متعدّدة كلقاء المسيحيّة والإسلام، والإسلام واليهوديّة، والعربيّة واليونانيّة، والمنطق والوحي، والعقل والتقليد، والمتوارث نقلًا والمتوارث كتابةً ومخطوطًا إلخ. إنّ سياسة المشاركين في هذه الحلقة حواريّة، لكن بالعقل والمنطق والعلم. أمّا في الجزء الثاني من هذا المجلّد، فثمّة مقالات متفرّقة في السريانيّة والإسلام.

أمّا المجلّد الرابع فهو في ٤٦٠ صفحة وفي جزءين أيضًا: الجزء الأوّل، وهو الأهمّ، يحتوي على نصوص ووثائق الندوة العالميّة الثالثة التي نظّمتها آرام سنة ١٩٩٢ في جامعة أوكسفورد تحت العنوان التالي: «المدن العشر في فلسطين». إنّها محاولة فريدة وأولى من نوعها لدراسة حياة تلك المدن وأحداثها التي تكلّمت عليها كتب التاريخ وحتّى الكتب المقدّسة، خصوصًا أنّ الكثير من الاكتشافات الأثريّة حصلت في السنوات الثلاثين الأخيرة في أكثر من مدينة من هذه المدن وهي، على ما جاء في كتاب بلينوس - ونورد الأسماء بالأجنبيّة -: دمسقوس (دمشق)، فيلادلفيا (عمّان)، رافانا، سقطوبليس، جدرا، هيبوس، ديون، بلا، جيراوا، وكاناتا وأبيلا. ومن العادة أن يسقط اسم دمشق كونها خارج إطار المدن العشر الجغرافيّ. وهنا أيضًا تبرز أسماء المتخصصين في مجال الأثريّات وتاريخ الأراضي المقدّسة أمثال دبفيد غراف، وموريس ساوتر، وروبرت سميث...

بين العديد من الفصليّات التي تعنى بالشرق، يبدو أنّ آرام وجدت خصوصيّتها في إبراز الطابع الحضاريّ الثقافيّ الإنسانيّ حيثما كان وفي واقعه الموضوعيّ، بالرغم من أنّ هذه المحاولة تبقى أسيرة الاختصاص وأهله.

أ. سليم دكّاش

## تعاليق ابن باجّة على منطق الفارابي

تحقيق وتقديم الدكتور ماجد فخري

سلسلة «المكتبة الفلسفيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٢٢٦ صفحة

قد يظنّ الباحث أنّ تعاليق ابن باجّة على مُجمَع الفارابي المنطقيّة تقتصر على مجرّد ملاحظات حول مسائلها ليس إلاّ. لكن المتعمّق فيها سيتبيّن أنّها شروحاتٌ وتحليلاتٌ طالت وقصرت وفقًا لأهمّيّتها. هذا ما حقّقه الدكتور ماجد فخري في كتابه حين أبرز مدى إقبال

فيلسوف الأندلس ابن الصائغ على تدبُّر منطق المعلِّم الثاني، انطلاقًا من المدخل، مرورًا بالمقولات والعبارة، وصولًا إلى القياس والبرهان. ويكون بذلك قد أكمل لنا وأقفل حلقةً رئيسةً من تاريخ المنطق عند العرب ما بين أهل المشرق العربيّ وأهل المغرب الأندلسيّ.

ج. د. م.

**La charité de l'infinitésimal**
**par Bernard Forthomme et Jad Hatem,**
**Cariscript, Paris, 1994, 96 pages**

**المحبّة والحساب اللانهائيّ الصغر**
**تأليف جاد حاتم وبرنار فُورتُوم**

إنّ هذا المؤلَّف، الذي وضعه بالتعاون فيلسوفان لاهوتيّان، هو مجموعة نصوص لا تخلو أحيانًا من الجفاف وتتمحور على كيفيّة تصوُّر المحبّة في ساحة عالمٍ عصريّ تسيطر عليه الرياضيّات مبدأً للمعقوليّة.

إنّ الرياضيّات هي علامات نظام، تشُقّ واقع الاختبار بصورها الرمزيّة. وفي الوقت نفسه، يمكّن تميُّز الهويّة، داخلَ المجموعات، من التغلّب على العنف الفوضويّ، الناتج من عدم التميُّز. ولكي تكون الأخلاقيّة والروحانيّة أمرين ممكنين، فلا بدّ أن يقوم كلّ عمل بشريّ على «أنا» يعي حرّيّته واستمراره في الزمن. ومع ذلك، فإنّ الحصول على الهويّة يبقى سيرًا احتماليًّا يُعرِّض دائمًا للخطر، إن أخذنا بعين الاعتبار إمكانيّة معاودة الفوضى. فالتفسيرات (التي يقترحها جاد حاتم) والتي تتناول انهيار وجه قاين (تكوين ٤) وتنويعًا عصريًّا لأسطورة أوديب، تكشف عن إخفاق محاولة تفريد غرقت في الفوضى النهائيّة. والمحبّة وحدها تستطيع أن تؤمّن الفداء. فكما أنّ الحساب اللانهائيّ الصِّغَر، خلافًا للصِّغَر الآليّ، هو قادر على أن يُبرز وضعيّة الأحجام اللانهائيّة الصِّغَر، فإنّ المحبّة تجهل مواقف اللاعودة، حيث يعرِّض الكائن للسقوط في العدم: قد يؤمِّن خلاص كائن من الكائنات انطلاقًا من أقلّ قدر من الإنسانيّة بقي في العالم.

وفي الفصل الخامس، المُعَنْوَن «نشأة الرياضيّات»، يدلّ برنار فُورتُوم على أنّ الرياضيّات لا تصلح لأن تكون أساسًا لسائر وجوه المعرفة، لأنّ أسس تلك المعارف تبقى غير ثابتة. فاللاهوت وحده، الصادر عن النور الإلهيّ، يستطيع أن يدعم سائر وجوه المعرفة. ولا يمكن، على كلّ حال، أن تُهمَل، من وجهة نظر تاريخيّة، مساهمة اللاهوت والمحبّة في تكوين الروح العلميّ. فالتجرُّد الذي دعت إليه «رهبانيّات الصدقة» مكّن من جعل الطبيعة المحايدة ثابتة في ذاتها، وهذه مقدِّمة لا بدَّ منها لانطلاقة روح الموضوعيّة وبالتالي روح العلم.

هذا الكتاب يُثير الانتباه بفضل الموضوع الذي يتناوله، وهو حاسم في تحاليله الكتابيّة واللاهوتيّة، والأدبيّة (إسْبِنْغْسن وكُكْتو وجاك لوران ومانيون...) والفلسفيّة (لِيبنِز)،

والانتروبولوجيّة والعلميّة، وكلّ ذلك يهدف إلى الدفاع عن قضيّته، وهي أنّ المحبّة، بدل أن تنفد في اللامتناهي الصُغَر، تجد فيه مصدر الخلاص، أي اللانهائيّ.

سليم بدُورة

## الشعراء الجاهليّون الأوائل

### تأليف الدكتور عادل الفريجات

سلسلة «نصوص ودروس - المجموعة الأدبية»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٦٠٠ صفحة

كتاب كبير بحجمه، كبير خطير بموضوعه، شائق المطالعة على كونه شائك المعارج، غنيّ النتاج علمًا وروحًا علميّة.

والمؤلّف أصلًا أطروحة دكتورا في اللغة العربيّة وآدابها قدّمها منشئها في كلّيّة الآداب بجامعة القدّيس يوسف - بيروت، فسُرَّ يومذاك بأن نال من لجنة المناقشة كلّ استحسان وتقدير، ويسرُّنا نحن اليوم أن نقول فيها كلمة حقّ وثناء.

إنطلق الدكتور الفريجات في مرحلة أولى، فتوغّل في مسألة الشعر العربيّ، وحلّل نماذجَ من قديمه ببواعثها وأوزانها، فانتهى إلى أنّ عمر الشعر الجاهليّ الذي تتدارسه اليوم، هو «أطول ممّا حدّده له الجاحظ بقرن كامل، وأنّ لدينا شعراء جاهليّين أوائل ذكرهم مؤرِّخو الأدب يتمون زمنيًّا إلى القرن الثالث الميلاديّ» (ص ٩).

وفي مرحلة ثانية، جال المؤلّف في كتب التراث فتبيّن له أنّ الشعراء الأوائل كثيرون جدًّا، لذا اضطرَّ إلى قصر اختياره على أربعين منهم بغية تناولهم بالدرس.

وفي خطوة ثالثة، عالج الدكتور الفريجات قضايا النّحل ومعايير توثيق الشعر القديم، فأثبت أنّ شكل المقطوعة الشعريّة التي لا تتجاوز سبعة أبيات هو «الشكل الأقدم للشعر العربيّ في بواكيره»، ولكنّ التقصير، أو تطويل الشعر، لم يتأخّر، بل وقع على الأرجح منذ زمن الشاعر الجاهليّ أبي قِلابة الهُذلي الذي قدّر المؤلّف ظهوره في القرن الخامس الميلاديّ، لأنّه والد جدّة الرسول العربيّ السادسة.

تلك الخطوات الثلاث كانت موضوع الباب الأوّل في الكتاب. وفي البابين التاليين، وهما عماد العمل برمّته، تناول المؤلّف أخبار الشعراء الأربعين الذين اختارهم، ودرّسها ممحّصًا محقّقًا مخرّجًا جميع الأشعار. وبدأ السلسلة بالشاعر خُزيمة بن نهد القُضاعي الذي ظهر بُعَيد تفرّق قُضاعة في العراق قبل معركة شَهْرَزور سنة ٢٣١ م، وأنهى المطاف بالشاعر محمّد بن حُمران الجُعفي الذي عاش على الأرجح في منتصف القرن السادس.

أمّا الخطّة العامّة المتّبعة في دراسة كلّ شاعر، فتقوم على معالجة المعلومات التي تُقدّمها المصادر والمراجع بموضوعيّة تامّة، فيُضبَط اسم كلّ عَلَمَ وَقَع عليه الاختيار، ويحدّد نَسَبه وأسرته وقبيلته وصفاته، وتُورَد أهمّ الأحداث التي شهدها أو عاصرها. والوقوف عند جداول النسب مهمّ وكذلك عند الرجال المعاصرين، إذ يُتيح ذلك تحديد

الزمان. وفي خطوة تالية يصير الحديث عن شعر كلّ شاعر و«صُنع» هذا الشعر. والشرط الأساسيّ في ذلك الصنع هو «تقدّم وصول ديوان له صَنَعه مِن قِبَلِ عالِمٍ من التراث». ولا ينسى المؤلّف أن يطبّق مع كلٍّ من شعرائه الأربعين معايير ضبط صحّة شعرهم بالتفصيل، مستعينًا بمجموعة من المصادر والمراجع زادت على المائتين والخمسين. ويكلّل الكتاب عدد من الفهارس المفصّلة - تسعة على وجه التحديد - تساعد على البحث والتوثيق.

أطروحة عادل الفريجات دراسة مميّزة بجدّة طروحاتها وجدّيتها، بسعة ما توفّره من معلومات، بأهمّية موضوعها القديم الحديث أبدًا، العزيز على قلب كلّ مَن أحبّ التراث العربيّ الأصيل.

أ. كميل حشيمه

## أخطاء مستورة في لغة كتابنا
### تأليف قسطنطين ثيودوري
### دار الكرمل، عمّان، ١٩٩٤، ٩٤ صفحة

ليس هذا الكتاب الأوّل من نوعه، فقد انبرى الكثير من اللغويّين منذ الشيخ إبراهيم اليازجي، ليقوّموا ما اعوجّ في لغة كتّابنا، وهو غير قليل ويا للأسف! . إلاّ أنّ «زيادة الخير خير» على ما جاء في القول المأثور. وكلّ مصنّف يدلو بدلوه في هذا المجال، لا بدّ أنّه يعود على لغتنا ببعض الفائدة، لاسيّما إن كان صاحبه من الضليعين كما هو حال قسطنطين ثيودوري. فالرجل متمرّس بشؤون اللغة، له عدّة معاجم، منها «الحديث في المصطلحات الدبلوماسيّة والصحفيّة» (إنكليزيّ - عربيّ)، و«الفريد في المصطلحات الحديثة» (عربيّ - إنكليزيّ) وسواهما. وقد أعدّ كتابه في الأخطاء المستورة بعد مراجعة الكثير من المصادر اللغويّة المعروفة كالمعاجم القديمة والحديثة، ومَن يُحتجّ بأقوالهم من فحول الشعراء والخطباء والكتّاب، فضلًا عن الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث النبويّة الشريفة. والمؤلّف ليس من المتزمّتين الذين ينكرون على اللغة أن تقتبس من سواها وتتطوّر، ولكنّه، ونحن من مؤيّديه، لا يرضى أن تشوّه العربيّة الجميلة بالرطانة والعُجمة والركاكة، فالتطوّر شيء والانحطاط شيء آخر، ولئن كان الأوّل مستحبًّا، فالثاني شرّ لا بدّ من محاربته واستئصاله.

أ. كميل حشيمه

## Presence of the Arab World in Romania
### A Bibliography (1964-1994)
### by Ioana Feodorov
### Bucarest, 1994, 72 pages

### وجود العالم العربيّ في رومانيا. ثبت بيليوغرافيّ (١٩٦٤-١٩٩٤)

لمّا تبلّغنا هذا الكتاب الصغير - وقد أهدتنا إيّاه مصنّفته مشكورةً - تملّكنا العجب. فما

كان ليدور في خَلَدنا قطّ أنّ الدراسات العربيّة انتشرت في رومانيا هذا الانتشار. إذ صدر عن باحثي ذلك البلد، الصغير نسبيًّا، وفي مدّة ثلاثين سنة، ما مجموعة ٩٤٥ كتابًا ومقالًا تمتّ إلى العربيّة. وإن دلّ هذا الواقع على شيء، فعلى همّة شعب تلك البلاد، وعلى أهمّيّة اللغة العربيّة وآدابها. والدراسات المحصاة هنا تتوزّع بين الشؤون العامّة والتاريخ والفلسفة والدين والحضارات والأدب واللغة والترجمات. وهذا القسم الأخير هو الأوفر عددًا، وفيه ذكر نصوص نُقلت من مؤلّفات ظهرت في الجزائر ومصر والعراق والأردنّ والكويت ولبنان وليبيا والمغرب وفلسطين والسودان وسورية وتونس. فتأمّل.

أ. ك. ح.

## توفيق يوسف عوّاد : دراسة نفسيّة في شخصيّته وأدبه

### تأليف جان طنّوس

دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٤، ٢٠٠ صفحة

ميزة هذا الكتاب أنّه يتناول سمات من شخصيّة الأديب الكبير توفيق يوسف عوّاد لم يتطرّق إليها الباحثون من قبل. وهذه الملامح تتبلور حول فلسفة القوّة التي هي جزء كبير من شخصيّة عوّاد، إن لم تكن كلّ شخصيّته. ويحلّل المؤلّف نفسيّة الروائيّ الكبير فيرى أنّها تتميّز بتضارب النزعات المازوشيّة والساديّة وارتباط غريزة الحياة بغريزة الموت ارتباطًا وثيقًا لا يمكن الفصل بينهما، «ولقد تجلّى ذلك بوضوح في الرغبة المحمومة في إلغاء الآخر، وبخاصّة المرأة، للهروب من الضعف الأصيل الذي يوحّده بضحيّته فيعمل على استبعاده بتفجير مشاعر القسوة والتشفّي».

لم يطرح جان طنّوس أفكاره الجريئة هذه طرحًا اعتباطيًّا، بل أسندها إلى قراءة مؤلّفات عوّاد قراءةً دقيقةً، بدءًا من سيرة حياته «حصاد العمر». ودعم استنتاجاته الأولى بما جمعه من سبره أغوار قصص الأديب ورواياته، فدرس تباعًا قصّة «الأرملة» من مجموعة الصبيّ الأعرج، وقصّة «قميص الصوف» من المجموعة التي تحمل هذا العنوان نفسه، وقصّة «الحياة» من مجموعة العذارى، وقصّة «أعمى القنطرة» من مجموعة مطار الصقيع، وروايتي الرغيف وطواحين بيروت، وتمثيلة السائح والترجمان، ومجموعة المقالات المعنونة غبار الأيّام. كما أنّه تطرّق إلى ما ألّفه في النقد والشعر. وعليه جاءت حصيلة عمله رسمَ لوحة بليغة لوجه من شخصيّة عوّاد بالغ الأهمّيّة. ومعالجة هذا «الجانب الآخر» المظلم من نفس الأديب - وهو ما قد يتهرّب منه بعضهم - تساعد على إبراز عبقريّته كاملة. فحبّذا لو كثرت مثل هذه الدراسات النفسيّة الجادّة.

أ. كميل حشيمه

## أديبات عربيّات - سِيَر ودراسات

### تأليف عيسى فتّوح

منشورات جمعيّة الندوة الثقافيّة النسائيّة بدمشق، ١٩٩٤، ٢٦٢ صفحة

طالما شغف الأستاذ عيسى فتّوح، المربّي والصحافيّ والكاتب الناقد، بأدب السيرة، وقد نشر الكثير من نبذ الأدباء في الصحف والدوريّات بسورية وعدد من البلدان العربيّة. وها إنّه جمع في آخر ما صدر له سِيَر ثلاث وثلاثين أديبة عربيّة كان لهنّ بليغ الأثر في تاريخ بلادنا الفكريّ. وما يلفت النظر لدى تصفّح ثبت تلك الأديبات، أنّهنّ ينتمين إلى أكثر من بلد واحد: فينهنّ المصريّة والسوريّة واللبنانيّة والفلسطينيّة والجزائريّة، ومنهنّ مَن تغرّب في روسيا والبرازيل والولايات المتّحدة وتابع في المهجر رسالة الأدب.

والنُبذ التي حرّرها الأستاذ فتّوح مختصرة مفيدة تعرض أهمّ مقوّمات سيرة الأديبة المعنيّة، وتُشير إلى خصائص فكرها وعطائها، مع بعض الأحكام النقديّة هنا أو هناك.

وإذ نشكر للمؤلّف ما حقّقه بنجاح أكيد، نتمنّى عليه أن لا يحرمنا جزءًا ثانيًا، فيزيدنا علمًا بأديبات البلدان العربيّة التي لم تحظَ بنصيب في المجلّد الأوّل هذا (العراق، تونس، المغرب، الجزيرة، الخليج...). كما أنّنا نقترح أن تُزاد في لائحة المصادر والمراجع المجاميع التي تُعنى بالأعلام، كموسوعة الزركلي وموسوعة عمر رضى كحّاله ومجموعة يوسف أسعد داغر. وكذلك نرى أنّه من الأفضل سرد المراجع مرتّبةً على الطريقة الألفبائيّة لتسهل العودة إليها. (أطلب، مثلًا صفحة ١٨٣-١٨٤ و٢٥٧). واقتراح رابع نسرّه للمؤلّف الصديق: يا ليه يخصّ مستقبلًا كلّ نبذة بلائحة المراجع - كلّها أو أهمّها - التي تناولت الأديبة المعنيّة، على نحو ما فعل مشكورًا في نبذة ميّ. وعلى كلّ حال يطيب لنا الإقرار بأنّ الكتاب بات مرجعًا لا بدّ منه لدرس أديباتنا العربيّات.

الأب كميل حشيمه

## سليم حيدر

### تأليف د. علي شلق

سلسلة «شعراء لبنان» ٨، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ١٦٠ صفحة

سليم حيدر شاعر من شعراء هذا القرن، وربطه بالمؤلّف معرفةٌ كانت من أسباب تأليف الكتاب.

تطرّق الدكتور علي شلق، قبل الغوص في أشعار حيدر، إلى أسرة الشاعر معرّفًا مفصّلًا، فأبرز دور المحامي، فالقاضي، فالسفير والوزير، فالنائب، قبل أن يصل إلى المؤلّف صاحب القصائد والمخطوطات. ثمّ أظهر، في حديثه عن أغراض حيدر الشعريّة، مدى إيمان الشاعر وتعلّقه بالله الخالق.

وفي فصل آخر، كشف لنا الكاتب عن تأمّلات حيدر في الطبيعة من خلال أشعاره.

أيجوز ألّا يتأثّر ابن بعلبكّ بالطبيعة وعناصرها، فيجسّدها صورًا ولوحاتٍ في ثنايا سطوره الشعريّة، وهو مَن قارب السفوح والأنهر والغيوم والضباب، وتطلّع إلى الشمس والقمر، وزامن الأصابيح والأماسي؟

كما أنّ شعر حيدر لم يخلُ من مواقف قوميّةٍ وطنيّةٍ، فنظم في مناسبات عديدة وظروف مختلفة: لبنان في محنته الكبرى، ذكرى المولد النبويّ وإسرائيل، نداء يسوع في عيد مولده، فلسطين والعرب، مصر وسوريا، عبد الناصر ومآثره... إنّ حيدر لم يبخل بقصائده على المفكّرين والشعراء الذين عايشهم، فخصّ المفكّر موريس الجميّل بقصيدة يناجي فيها روحه، والأديب فؤاد حبيش بأخرى في ذكراه، وشاعر القطرين خليل مطران بثالثة في ذكرى مصرعه. أمّا المرأة فقد تجسّدت أيضًا في شعره، تارة بصور المثال في البال، وطورًا بسراب الخداع وخيبات الأمل. فهي، في نظره، حينًا جسدٌ يتراقص، وأحيانًا فكر يسمو ويتعالى. لقد غنّى سليم المرأة وبكاها، ورقّ لها وتعبّد.

وإذا كان لشاعرنا نتاجٌ شعريّ وفير توزّع في فنون الغزل، والتأمّلات في الطبيعة، والنظرة الفلسفيّة إلى الوجود والخلق، فهو لم يجنح عن كتابة النثر، إذ جاءت المرافعات، والبرلمانيّات والانطباعات لتكوّن مادّة نثريّة غنيّة إلى جانب مخطوط له في موضوع الشعر، عالج فيه اللفظ والمعنى، الجرس، والغاية من النظم.

إمتاز سليم حيدر بعلمه وثقافته، إذ جمع في شخصه رهافة الشاعر ورقّة الأديب إلى لباقة الديبلوماسيّ وحزم رجل القضاء. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الفرادة أغنت تجربته الشعريّة ورفدتها بروافد العلم وسعة المعرفة. وإذا كان لنا من تمنٍّ نسوقه في الختام، فهو أن يُدرَّس نتاج شاعرنا، وزملائه المعاصرين المغمورين، في ضوء المناهج الحديثة لدراسة النصوص الأدبيّة، فتكشف لنا آفاقٌ أوسعُ في نفسيّاتهم وشخصيّاتهم ومراقيهم، ونفيد من غنى أعمالهم النيّرة، سواء لجهة المعاني والمضامين، أم لجهة الأسلوب والموسيقى والفنون المتّبعة.

ريمون حرفوش

**L'utilisation de l'idée de Dieu dans la société du Moyen - Orient**

**Actes du 3ème symposium interdisciplinaire**

**Institut Saint - Paul de Philosophie et de Théologie, Harissa, 26-28 mars 1992**

**Editions Saint - Paul, Beyrouth - Jounieh, 1993, 251 pages**

## إستعمال فكرة الله في مجتمع الشرق الأدنى

هذه خلاصة أعمال ندوة أقامها معهد القدّيس بولس للدراسات الفلسفيّة واللاهوتيّة في حريصا، بين السادس والعشرين والثامن والعشرين من آذار/ مارس ١٩٩٢. وقد شارك فيها جمهرة من الاختصاصيّين في الفلسفة والأخلاقيّات وعلم اللاهوت والكتاب المقدّس وعلم الاجتماع والإسلاميّات والتراث العربيّ المسيحيّ، ممّا يُشير إلى أنّ الموضوع عولج من جوانبه كافّة، ونزيد قائلين إنّه دُرس بجدّيّة وعمق يتناسبان مع ما له من أهمّيّة في

الأوضاع الراهنة خاصّة.

المقال الافتتاحي، وهو بقلم الأب جوزف المعلوف البولسيّ، طرح السؤال: كيف نستعمل فكرة الله في شرقنا؟ وما هي الأسس التي ينبغي اعتمادها في محاولة الدخول إلى مفهوم الله؟

تلاه الخوري بولس الفغالي، الاختصاصيّ في الكتاب المقدّس، فركّز بحثه على «مُلك الله والأرض المقدّسة في العهد القديم»، وهو موضوع يمتّ إلى التاريخ الماضي والحاضر على حدّ سواء. فهل يجوز أن نُخضع كلام الله لنظرتنا الخاصّة؟ أو، بعبارة أخرى، هل يحقّ لنا أن نجعل من الأرض المقدّسة سلعةً وننسى أنّها، مع حلول العهد الجديد، صارت ملكوت الله، أي لم تعد أرضًا بقدر ما هي شخصٌ هو يسوع المسيح؟

مقالة الأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعيّ، أستاذ علم اللاهوت العقائديّ، يبيّن، انطلاقًا من العهد الجديد، أنّ يسوع نقض فكرة التلاعب بمفهوم الله، منددًا بالكتبة والفرّيسيّين الذين جعلوا الله على صورتهم.

أمّا الأب عادل تيودور خوري، أستاذ علوم الديانات في جامعة مونستر (ألمانيا)، فكانت مداخلته في «العيث واللغة الدينيّة». وقد بيّن أنّه لا بدّ من العيث في الخطاب الدينيّ، علمًا أنّه يجب أيضًا تطهير الدين من العيث خشية أن يتركّز انتباه الناس على مثال ثابت أُنشئ منذ البدء، وخشية أن يضعف عندهم حسّ التاريخ وما يواكبه من تبدّلات وتصحيحات.

وعالج الأب كميل زيدان، المربّي وأستاذ اللاهوت، موضوع «أزمة الكلام على الله» فشكّك في بعض المفاهيم المتحجّرة التي من شأنها تغذية الأصوليّة والعنف.

وكانت دراسة الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ، الباحث في الأدب العربيّ المسيحيّ، بعنوان «الدين والسلطة عند اللاهوتيّين العرب في القرن التاسع»، فتوقّف عند سبعة مفكّرين من العرب المسيحيّين هم: طيماثاوس الأوّل بطريرك النساطرة، ثاودورس أبو قرّة، أبو رائطة التكريتيّ، عمّار البصريّ، عبد المسيح الكنديّ، إبراهيم الطبرانيّ، حنين بن إسحق، وبيّن كيف استطاعوا، وهم في ظلّ دولة مسلمة، أن يعلنوا مسيحيّتهم ويشرحوا معتقدهم على نحوٍ يُلائم أذهان مواطنيهم المسلمين.

الأب تُرم سيكنغ اليسوعيّ، مدير «المعهد العالي للدراسات الدينيّة»، حاضر عن «تكريم القدّيسين مَظهر من مظاهر علم اللاهوت الشعبيّ»، فنبّه إلى أنّ دور القدّيسين هو تقريب الله من البشر، وعلى رغم إقراره بأهمّيّة هذا الدور في التقوى الشعبيّة، إلاّ أنّه يحذّر من تصنيف الله بين الأصنام التي «يستخدمها» الإنسان (صدرت ترجمة هذا المقال إلى العربيّة في المشرق ١٩٩٣، ص ٢٥-٤٧).

الدكتور جاد حاتم، رئيس قسم الفلسفة في كلّيّة الآداب بجامعة القدّيس يوسف، تناول مسألة «الله والأرض في اليهوديّة المعاصرة» وأشار إلى تعدّد المفاهيم حول علاقة الله

وأرض إسرائيل عند اليهود المعاصرين ومفكّريهم الذين ساهموا في تنشيط عودة إخوانهم إلى فلسطين. فمن المهمّ، لإقامة الحوار مع اليهود، معرفة ما يقولونه عن أنفسهم اليومَ في واقعهم الدينيّ.

وكانت مداخلة للأب الياس خليفة، رئيس جامعة الروح القدس في الكسليك، بعنوان «الأصوليّة المسيحيّة»، دَرَس فيها ولادة هذه الظاهرة وخصوصيّاتها، كما نبّه إلى مخاطرها.

ثمّ عقبه الأب عادل ثيودور خوري بحديث ثانٍ عنوانه «خواطر في الأصوليّة المسلمة»، شرح فيه نشأة هذه الأصوليّة وأسبابها وأهدافها، ثمّ توجّه إلى الأصوليّين المسلمين ببعض الأسئلة، ودعا المسيحيّين إلى متابعة الحوار معهم.

وحاضر الأب فرنسيس لُودُوك، من الآباء البيض وأستاذ اللاهوت الأدبيّ، حول «الأدوار التي نريد أن يضطلع بها الله لإدارة سلوكنا». وبعد تشخيصه الواقع - الذي لا يخلو من السلبيّة - اقترح بعض الحلول التي تلائم دور الله بحسب روح الإنجيل.

ثمّ عالج الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ، معلّم الرهبان المبتدئين وأستاذ علم اللاهوت، موضوعًا بعنوان «خطاب الأقباط حول الله»، رابطًا الواقع بمصادره عبر التاريخ، ومقترحًا سبلًا أخرى مستقبليّة.

وأخيرًا كانت مقالة المطران كيرلّس سليم بسترس، متروبوليت بعلبكّ للروم الكاثوليك، بالعنوان التالي: «في سبيل خطاب لاهوتيّ حول الله في الشرق الأدنى اليوم». وطالب فيها العبورَ من الفكر الميثيّ إلى الفكر الإنجيليّ، داعيًا إلى الحوار مع سائر المؤمنين بالله مهما كانت النتائج.

تلكم خلاصة لما تضمّنه هذا الكتاب، أوردناها مفصّلةً ما استطعنا لأهمّيّة الموضوع البالغة. ولنا رجاء عند الناشرين أن ينقلوا هذه الدراسة إلى العربيّة ليتسنّى للناطقين بالضاد، وهم أوّل المعنيّين بها، مطالعتها والإفادة منها.

أ. ك. ح.

ما هو إلهك؟

تأليف لويس بواسّيه اليسوعيّ وآخرين

منشورات المعهد العالي للعلوم الدينيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٩٤، ٢٥٩ صفحة

محرّرو هذا الكتاب ثمانية، جميعهم من أساتذة المعهد العالي للعلوم الدينيّة في الجامعة اليسوعيّة ببيروت، وكلّ منهم صاحب اختصاص مشهود له بطول الباع والخبرة في مجاله. بينهم المؤرّخ وعالم الاجتماع، وأستاذ علم التربية، ومدرّس الكتاب المقدّس أو اللاهوت الأدبيّ أو اللاهوت العقيديّ أو التصوّف أو الطقوس. ومن غريب الأمر أنّ أغلبيّتهم الساحقة من غير اللبنانيّين، ولكنّهم جميعًا يعيشون في لبنان ويعملون فيه منذ عهد بعيد

ونذروا حياتهم وعلمهم لخدمة الشرق. وقد ألّفوا فصول كتابهم بالفرنسيّة ثمّ نُقلت إلى العربيّة، نقلًا جاء موفّقًا على وجه عامّ.

يلفت النظر بادئ بدء عنوان الكتاب، فقد أراده أصحابه أن يكون «ما هو إلٰهك؟». وقد يتساءل القارئ المتسرّع لِمَ لم يقولوا: مَن هو إلٰهك؟ فهل الله شيء، أم هو شخص؟ ولكنّ الاختيار كان، ولا شكّ، عن تفكير مركّز. فلئن قيل: مَن هو إلٰهك، كان التشديد على هويّة الله، في حين أنّ المراد هو البحث في صورة الله كما تبدو عند هذه أو تلك من الجماعات أو في هذا التقليد أو ذاك.

الفصل الأوّل بقلم الأب تُوم سِيكِينغ اليسوعيّ، ينطلق فيه من الوضع المحلّيّ الحاليّ في لبنان ويرسم صورة الله كما تبدو في عدد من ممارسات العبادة الشعبيّة.

الفصل التالي هو من تأليف الأخت وردة مكْسُور من راهبات القلبين الأقدسين، فيه حلّلت تحليلًا علميًّا اجتماعيًّا الابتهالات التي صاغها عدد من المؤمنين إبّان الحرب اللبنانيّة الأخيرة وفي إطارها.

أمّا المقاربة الثالثة فهي من تحرير الأب لويس بُواسِيه اليسوعيّ، وهي تعالج كيفيّة إدراك المسيحيّين كونهم «شعبَ الله»، فتعرض عددًا من الظروف والأحداث التاريخيّة وتدعو القارئ إلى مقارنتها بخبرته الشخصيّة.

الفصل الرابع بقلم الأب لاشلُو صابُو اليسوعيّ، وعنوانه «صورة الله في سفر أيّوب». فأمام الألم الذي عانى منه أيّوب البارّ كما يعاني منه جميع البشر، لا مناص من التساؤل: «لماذا الألم؟ وأين هو الله؟ بل مَن هو الله، وما هو؟».

ويدرس الأب جان لويس لِيتْغُو، من الآباء البيض، في الفصل الخامس، مسألة «الإنسان على صورة الله بحسب التقليد البيزنطيّ»، ويخلص إلى أنّه لا يمكن الإنسان بلوغُ معرفة الله معرفة صالحة، والطريق الوحيد إلى ولوج سرّ الله هو بواسطة يسوع المسيح وحده.

أمّا الموضوع السادس فهو من نصيب الأب جان كوربون، وعنوانه: «مَن تطلب؟»، وهو يضع أسسَ عمليّة التمييز التي تمكّن من محاورة الله.

يرى الفصل السابع أنّ هناك صورًا عن الله قد تبعدنا عنه، لذا يقترح سبيلًا لتصحيح صور الله هذه عند المسيحيّين اللبنانيّين. والمقاربة هي بقلم الأب فرنسيس لودوق من الآباء البيض.

أمّا الفصل الأخير، وهو من تأليف الأب أوغسطين دُوبريه لاتُور اليسوعيّ، فموضوعه حدود التعدّديّة وغناها في صور الله. فهذه الصور على تعدّدها، هي ثروة تمنع المؤمنين من الاستئثار بمعرفة الله، والناس بحاجة بعضهم إلى بعض ليصلوا إلى معرفة الله معرفةً حقيقيّة.

الكتاب غنيّ بتنوّعه، جادّ بمعالجة الموضوعات، يسلّط أضواء كاشفة على خبرات من صميم أوضاعنا، ويرشد إلى أساليب وحلول ناجعة.

يبقى في الختام أن نأسف لعدد لا بأس به من الأخطاء الطباعيّة أو الإملائيّة في الصفحات الفرنسيّة القليلة التي ألحقت بالكتاب، وكذلك في الحواشي باللغة الأجنبيّة: ص ١٠ (Proche Orient بدلًا من Proche-Orient)، ص ٧١ (La Liturgie-source بدلًا من Liturgie de source)، ص ٩٣ (In Réforme بدلًا من La Réforme)، ص ٩٨ (mubâlaha بدلًا من mubâhala)، ص ٢٤١ (Sesbou بدلًا من Sesboüé)، ص ٢٤٨ (Ceffre بدلًا من Geffré)، وسواه غير قليل. كما أنّنا نلفت النظر إلى التباس وقع فيه المؤلّف لمّا تكلّم على ترجمة عربيّة صدرت في بيروت سنة ١٩٩٠ لكتاب Cl. Lugon عن جمهوريّة الكواراني الشيوعيّة المسيحيّة، فهذا لم ينقل إلى العربيّة، بل كتاب ألبرتو أرماني، الذي تنقلناه عن أصله الإيطاليّ وعنوانه: جمهوريّة اشتراكيّة مسيحيّة. اليسوعيّون وهنود البركواي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠. فاقتضى التصحيح.

**الأب كميل حشيمه**

الطريق إلى الفصح
تأليف الأب بيتر هانس كولفنباخ اليسوعيّ،
نقله إلى العربيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ
سلسلة «الحياة الروحيّة» ١٥، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٢٤٨ صفحة

الأب كولفنباخ هو الرئيس العامّ على الرهبانيّة اليسوعيّة منذ سنة ١٩٨٣، وقد عاش قبل ذلك التاريخ في لبنان والبلاد العربيّة مدّة ربع قرن وعمل فيها. وهو يجمع إلى ثقافته الغربيّة الواسعة تبحّرًا ملحوظًا في علوم اللاهوت والآباء والتفسير والليتورجيا الشرقيّة، ما خوّله أن يسبغ على كتابه مسحة شرقيّة أغنته وجمّلته. والمؤلّف هو أصلًا رياضة روحيّة ألقاها الأب كولفنباخ في أثناء صوم ١٩٨٧ على البابا يوحنّا بولس الثاني وحاشيته في الفاتيكان. والفكرة الأساس في الرياضة أنّ الحياة المسيحيّة هي مسيرة، لا بل مسيرة نحو الفصح، يدعمها حضور الربّ القائم ويحييها عمل الروح القدس. والكتاب، كما أشار إلى ذلك ناقله إلى العربيّة، «باعث أساسيّ لتجديد الحياة المسيحيّة تجديدًا روحيًّا على صعيد الإيمان والصلاة والالتزام العمليّ في الكنيسة والعالم».

ك. ح.

إيحيدايوتا، دراسة في حياة التوحّد في الشرق القديم، منذ إغناطيوس الأنطاكيّ حتّى مجمع خلقيدونيه سنة ٤٥١ بعد المسيح
تأليف شفيق أبو زيد
منشورات جمعيّة آرام للدراسات السريانيّة وبلاد ما بين النهرين
أوكسفورد، ١٩٩٣، ٤٥٠ صفحة (بالإنكليزيّة)

يبدو أنّ غاية الأستاذ شفيق أبو زيد من هذا الكتاب هي التعريف بالحياة النسكيّة في

الشرق السرياني القديم لا من منطلقات إيديولوجيّة أو بالاستناد إلى فرضيّات معيّنة، كتلك التي تقول بتأثير المانويّة أو الثنويّة في النسكيّة المسيحيّة، بل بالاستناد إلى الواقع الموضوعيّ نفسه. فالكتاب يستشهد كثيرًا بأقوال المؤرّخين والنسّاك فيستنطقهم ويستجوبهم متحقّقًا من أنّ في أساس النسكيّة روحانيّة مسيحيّة إنجيليّة خالصة قويّة. وبالإضافة إلى ذلك يقوم المؤلّف بدراسة هذه الروحانيّة فيضعها في واقعها الخاصّ، أي اللاهوت المشرقيّ السريانيّ، لاهوت الأخرويّات والصليب والكنيسة، لاهوت الحياة والموت والقيامة، لاهوت النزول إلى مثوى الأموات، ونضال، لا بل كفاح، البشريّة في ارتقائها إلى حالة من النقاء والعذريّة. فالنقاوة، وكذلك العذريّة، ليستا في البداية بل إنّهما نقطة وصول في درب العمل التقشّفيّ والنسكيّ على مثال المسيح. وحياة الكمال هي حياة الاتّحاد بالمسيح القائم من الموت.

ويتوقّف المؤلّف موضوع الزواج وبالتالي العزوبيّة في المسيح، إذ إنّ موقف النسّاك ليس رفض الجسد أو الجنس، بل هو موقف اتّحاد خالص بالمسيح، ورفض العالم المتعلّق بالأهواء.

قيمة هذا الكتاب أنّه أعاد حياة النسك والتوحّد، في تاريخيّتها وقساوتها، إلى الوسط الذي نمت فيه وعاشت، الوسط الروحانيّ المشبع بالإنجيل.

س. د.

## دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة

### تأليف الأب جان كُمبي

سلسلة «تاريخ الكنيسة»، دار المشرق، بيروت ١٩٩٤، ٤٠٤ ص

لا شكّ أنّ مكتبتنا العربيّة المسيحيّة تفتقر إلى تاريخ عامّ مستفيض للكنيسة منذ نشأتها إلى اليوم. وهذا ما شعرت به دار المشرق وأخذت تعدّ له العدّة. ولكن، إلى أن ينتهي هذا العمل الذي يتطلّب مجهودًا ضخمًا ويستغرق سنين طويلة، جاء هذا الكتاب يسدّ بعض الفراغ، على إثر مبادرة اتّخذتها الكنائس الكاثوليكيّة في جمهوريّة مصر العربيّة.

إنّه عبارة عن موجز لتاريخ الكنيسة العامّ، وضعه بالفرنسيّة الأب جان كُمبي (Jean Comby) ونقله إلى العربيّة بشيء من التصرّف بعض رجال الإكليرس في مصر ولبنان.

«بشيء من التصرّف»، لأنّ هذا الكتاب موجّه، في الدرجة الأولى، إلى أبناء الكنيسة الغربيّة، فلا يُذكر فيه من تاريخ الكنائس الشرقيّة إلاّ ما اشتهر عالميًّا. فكان لا بدّ من إضافة بعض الأمور التي تتعلّق بهذه الكنائس، ومن إهمال التفاصيل التي لا تهمّ المسيحيّ الشرقيّ إلاّ من بعيد.

ولكنّ هذه التعديلات الطفيفة في النصّ الفرنسيّ لا تُروي غليل أبناء الشرق الذين

يبحثون عن تاريخ كنائسهم المفصّل. ولذلك، فإنّ الكنائس الكاثوليكيّة في مصر، بالتعاون مع كتّاب من بعض البلدان العربيّة، ستضيف إلى هذا الكتاب الأوّل مجلّدًا ثانيًا ينحصر في تاريخ كلّ من الكنائس الشرقيّة.

جاء «دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة» في ٤٠٤ صفحات، وقُسم إلى ٢٠ فصلًا، مزيّنة بمائة رسم لآثار مسيحيّة ولشخصيّات قامت بدور بارز في تاريخ الكنيسة شرقًا وغربًا.

ويمتاز أيضًا هذا الدليل بما ورد فيه من نصوص قديمة في مربّعات، تساعدنا مطالعتها على العيش في أجواء الأحداث التي يدور الكلام عليها.

وفي الختام، نعبّر عن أملنا في أن يكون هذا الكتاب قد سدّ ثغرة في مكتبتنا العربيّة المسيحيّة، إلى أن تتمكّن دار المشرق من تتميم ما باشرته، فتضع بين أيدي المسيحيّين الشرقيّين تاريخًا للكنيسة لا يقلّ قيمة عمّا نجده في أكثر البلدان الغربيّة.

أ. صبحي حموي

«نشيد الأناشيد»

بقلم آن ماري بلتيه

نقله إلى العربيّة أنطوان الغزال

سلسلة «دراسات في الكتاب المقدّس»، ٢٧، دار المشرق، ١٩٩٤، ٩٢ صفحة

إنْ يكن هناك سِفر كتابيّ كان تفسيره وما زال مثار جدل، فهو هذا النشيد، قصيدة الحبّ الرائعة، المجهولة الكاتب، والتي دعيت بحقّ «نشيد الأناشيد» على الإطلاق.

آن ماري بلتيه أستاذة في الأدب وعالمة في اللاهوت، وقد أعدّت أطروحة تناولت فيها تفسير هذا النشيد، ممّا حوّلها أن تبيّن في كتابها كيف فهم اليهود والمسيحيّون قصيدة الحبّ هذه على مرّ العصور. وجدير بالذكر أنّ هذا السفر مدهش لما فيه من كلام هو أقرب إلى الأسلوب الدنيويّ، يكاد لا يأتي على ذكر الله أبدًا. ولكنّ المؤمنين طالما قرأوا فيه رسالة هي من صميم الإيمان المتوقّد، في حين أنّ السؤال لا يزال مطروحًا: هل هذا السفر قصائد غراميّة أم تصوّفيّة؟ هل تعبّر عن حبّ بشريّ أم إلهيّ؟ ولكن، هل يجوز للمؤمن بتجسّد كلمة الله أن يميّز بين الحبّين؟ و«نشيد الأناشيد» هو أشبه بقطعة موسيقيّة متعدّدة الأصوات، متنافرة حينًا ومتآلفة حينًا آخر. إنّه على مثال العهد بين السماء والأرض، وبه ينطلق في النهاية الحبّ البشريّ لملاقاة الحبّ النازل من لدن الله.

ك. ح.

**المزامير ويسوع، يسوع والمزامير**

**تأليف الأب ميشيل غورغ**

**نقله إلى العربيّة الأب فيكتور شلحت اليسوعيّ**

**سلسلة «دراسات في الكتاب المقدّس»، ٢٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ١٠٠ صفحة**

لقد أحصى أحد مفسّري الكتاب المقدّس ما لا يقلّ عن ٢٦٥ مرجعًا إلى المزامير وردت في العهد الجديد، وأكثرها في الأناجيل. ذلك ما دفع م. غورغ أن يقوم بدراسته هذه. وهي تسير على مرحلتين: الأولى، وقوامها التطرّق إلى «المزامير ويسوع» تتوقّف عند المسار الإيمانيّ في الجماعات المسيحيّة الأولى. فعندما حاولت تلك الجماعات أن تستجلي تمامًا معنى حدث يسوع في ضوء قيامته، التفتت إلى الأسفار المقدّسة ولاسيّما سفر المزامير. فأيّ دور قام به ذلك اللجوء إلى المزامير في توضيح سرّ المسيح وفهمه والتعبير عنه؟

أمّا المرحلة الثانية، وموضوعها «يسوع والمزامير»، فتوجّهنا نحو المسيح نفسه، نحو الحدث الذي سبق الفصح. فأيّ مكانة احتلّت المزامير في تعليم يسوع وصلاته؟ وبأيّ معنى استعملها الناصريّ؟ هل كان ذلك تعبيرًا عن أمر يتعلّق به وشخصه ومعنى عمله ورسالته؟

كلّ تلك التساؤلات يُجيب عنها هذا الكتاب بوضوح تامّ.

ك. ح.

**من الكتاب المقدّس**

**(مجموعة من القصص للأطفال منتبسة من العهدين القديم والجديد)**

**وضع النصّ بالإنكليزيّة باني فرنك، وضع الرسوم جون هايسم**

**حقّقت الترجمة العربيّة المنشورات البولسيّة، بيروت - جونيه**

بين يدينا ستّة كراريس من هذه المجموعة صدرت في أثناء السنة المنصرمة ١٩٩٤، وتحمل الأرقام ٣٢، ٣٣، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٥٠. وهدف السلسلة التي ستكتمل بظهور ٥٢ عددًا، أن «تكون مدخلًا إلى الكتاب المقدّس بأكمله. وكلّ قصّة منها كاملة في ذاتها، ومتّصلة بما بعدها فتكوّن معها «قصّة واحدة» تلك التي يسردها لنا الكتاب المقدّس». والقصص «محكيّة كلّها بلغة مبسّطة للأطفال»، لا يتعدّى عدد صفحاتها السبع والعشرين، تحتلّ الرسوم فيها حيّزًا مرموقًا.

لا بدّ من كلمة إطراء لمؤلّفي هذه السلسلة وناشريها. فهدفها جدّ حميد، وإخراجها على أكمل ما يمكن حرفًا وتنضيدًا ورسومًا وطبعًا. والأسلوب رُوعيَ فيه مدى إدراك الأطفال، إذ لا شكّ في أنّهم سيجنون جليل الفائدة من مطالعة هذه الكتيّبات.

إلاّ أنّ لنا ملاحظتين سلبيّتين طفيفتين:

– تصدر أعداد هذه السلسلة دان غير مرتَّب، لم يخضع لتسلسل الأحداث الزمنيّ، وهو المفروض منطقيًّا. فقد صدر الرقم ٥٢، وهو الأخير، ولم يصدر حتّى الآن الرقم ١١ أو الرقم ١٨ أو ٢٠، علمًا أنّ الكراريس الأولى ظهرت منذ عدّة سنوات.

– اللغة لم تكن دومًا على ما أريد لها من تبسيط، أقلّه لجهة المفردات. فمن الصعب على أطفال في السابعة أو الثامنة من عمرهم فهمُ الكلمات الآتية: ستؤول إليهما (٤٠ : ٨)، الأهراءات (٤٠ : ١٢)، يقبع (٤٠ : ٢٢)، اعترت الدهشة (٤٣ : ١٦)، ضاق ذرعًا (٤٣ : ٢٤)، صوت جهوَريّ (٤٤ : ١٩)....

أ. ك. ح.

## كتب أهديت مؤخّرًا إلى المجلّة

○ الملفان البطريرك إسطفان الدويهي ودير سيّدة تنّوبين، بقلم بطرس وهبه الدويهي، منشورات رابطة البطريرك إسطفان الدويهي الثقافيّة، زغرتا – إهدن، ١٩٩٤، ٥٣ صفحة. إنّه الكتيّب الحادي والعشرون في السلسلة المخصّصة لإحياء ذكرى البطريرك المارونيّ العلاّمة القدّيس.

○ بولس رسول يسوع المسيح، بقلم الأب غاستون كورتوا، نقله إلى العربيّة الأرشمندريت أنطوان هبّي، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت – جونيه، ١٩٩٤، ٥٣ صفحة. سيرة الرسول الكبير كُتِبَت للصغار ومليئة بالصور.

- *L'année du destin. 1948: Le Liban et Israël face à face,* par Nasri Antoine Diab, Editions F M A, Beyrouth, 1993, 286 pages.

كيف انقاد اللبنانيّون إلى المشاركة في حرب سنة ١٩٤٨ على إسرائيل؟ وكيف قام لبنان بدوره واستطاع جيشه الانتصار في معركة المالكيّة؟

## شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرَت أو لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

***

### بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

| | |
|---|---|
| في لبنان وسورية | ٧ دولارات أميركيّة |
| في مصر | ١٥ دولارًا أميركيًا |
| في البلدان العربيّة الأخرى | ٢٢ دولارًا أميركيًا |
| في أوروبّا | ٣٠ دولارًا أميركيًا |
| في أميركا | ٣٥ دولارًا أميركيًا |

### Abonnement annuel (frais de port compris)

| | |
|---|---|
| Liban et Syrie | 7 dollars US |
| Egypte | 15 dollars US |
| Autres pays arabes | 22 dollars US |
| Europe | 30 dollars US |
| Amérique | 35 dollars US |

## مجموعات «المشرق»

ثمّة أعداد قديمة من المشرق متوفّرة، بعضها في مجلّدات مكتملة، وبعضها متفرّق.
يمكن مراجعة إدارة المجلّة في هذا الشأن.

possédait et dirigeait un journal - et dans les nombreuses causeries où il a exprimé sa pensée sur les problèmes qui se posent au musulman d'aujourd'hui. A ce sujet, et quoique homme de grande foi traditionnelle, B. al-'A prêche la tolérance et l'ouverture, notamment envers les chrétiens, et appelle à la reprise de l'*iǧtihād* ou raisonnement systématique, pratiquement suspenddu depuis le 4ᵉ s. de l'hégire... 105

*Dialogue islamo - chrétien au Liban: Position et points de vues,*
par le Père John Donohue, S. J.

Après un rapide survol de l'état de la question du dialogue islamo - chrétien, l'A. analyse deux ouvrages du genre qui n'ont pas manqué d'avoir un certain retentissement, au Liban surtout. Les deux sont parus à Beyrouth, en arabe. Le premier, intitulé *Les relations islamo - chrétiennes*, contient les exposés de huit auteurs, quatre musulmans et quatre chrétiens, tous personnalités éminentes, tels Cheikh Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah, Mgr Georges Khodr, Mgr Cyrille Salim Bustros, M. Raḍwān as-Sayyid, etc... L'A. constate que, malgré l'intérêt certain de ces échanges, ceux-ci n'emportent pas forcément l'adhésion des chrétiens lorsqu'il s'agit d'entrer en communication sur la base d'un «système d'origine divine», ou quand la politique est abordée dans le cadre d'une pensée islamique pure. - Le second livre, de la plume de Cheikh Muḥam. Ḥusayn Faḍlallah, est intitulé *A l'horizon du dialogue islamo - chrétien*. Le reproche fondamental que l'on peut faire à cet ouvrage c'est qu'il envisage le dialogue en question d'un point de vue quasi unilatéral. «Venez, y dit-on aux chrétiens, soyons solidaires contre les excès de l'occident; ne craignez pas d'accepter l'état islamique qui est en définitive la seule issue possible» .......... 119

*Analyse d'un ensemble de proverbes arabes,*
par Zakariya Idriss Oseni.

Professeur de lettres arabes à l'Université d'Ilorin (Nigéria), Z. I. Oseni (Ḥusayn) opère une critique aussi nuancée qu'originale d'une vingtaine de commentaires de proverbes qui se trouvent dans le célèbre dictionnaire de la langue

## SOMMAIRE

# AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante neuvième année
1995

BEYROUTH
DAR EL-MACHREQ

# المشرق

المشرق

مجلّة ثقافيّة جامعة

تصدر مرّتين في السنة

عن «دار المشرق» - بيروت

المدير المسؤول: الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

رئيس التحرير: الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سكرتير التحرير: ريمون حزنوش



Direction et Rédaction

Dar el-Machreq,
B.P. 166778
Beyrouth, LIBAN
Téléph: 202423, 326110
Télex: 42733 IMPACT LE

الإدارة والتحرير

دار المشرق،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
بيروت، لبنان
الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٣٢٦١١٠
التلكس: 42733 IMPACT LE

## محتويات العدد



مراجعة الكتب:

# تربيةٌ للحاضر والمستقبل

بات موضوع التعليم والتربية في عالمنا، ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين، قضيّة أساسيّة تكوّن مُركز الثقل بين قضايا الحاضر والمستقبل المصيريّة، إذ إنّه الركيزة الأولى في سعي البشريّة لتحقيق إمكاناتها. ولأنّ هذا الموضوع أضحى قضيّة، والقضيّة هي من طرح العقل وشغل الوجدان، فإنّه من الطبيعيّ أنّ يكون لهذه المجلّة اهتمام خاصّ به وأن تُفرّد له المقالاتُ وتخصّص له الصفحات.

وعندما يكون التعليم والتربية قضيّة، فمعنى ذلك أنّ هذه القضيّة تتضمّن الكثير من الأسئلة والمشاكل. نشير إلى بعضها، والترتيب لا يعكس الأهمّيّة أو الأولويّة بقدر ما يبغي رسم معالم ترابط القضايا بعضها ببعض:

- لا شكّ في أنّ همّ التربية والتعليم، وبالتالي المدرسة والجامعة، أن يلتحق بهما الطلاّب، وألاّ يكون المطلوب هو «الالتحاق» وحسب، بل «الإنجاز»، والإنجاز في النوعيّة لا في الكمّ يُقاس. فالمسألة ليست مسألة التحاق واستمرار وتخرّج وحصول على الشهادة، بل المهمّ أن يكون الإنسان هو المحور، والطفل هو في وسط وقلب وصلب الدائرة التربويّة. والنهوض المستمرّ بالتربية يقوم اليوم، أكثر منه في أيّ يوم مضى وبحسب قول إدغار فُور سنة ١٩٧٣، على **الاتّجاه الإنسانيّ العلميّ**، باعتبار أنّ مركز الاهتمام هو الإنسان وأنّ الغاية ليست الانتفاع من التعليم بقدر ما هي تكامل الإنسان ونموّ قدراته وطاقاته وبلوغها المعقول. ولأنّ الهدف هو الإنسان، فلا تربية من دون التركيز على الجودة والنوعيّة، ومن

دون الإشارة الواضحة إلى أهمّيّة الحرّيّة. ومن أسس التربية في هذا المجال أن يكون الاكتساب العلميّ عن طريق التعلّم، لا عن طريق الحفظ والتلقين والقسوة والسيطرة وتشويه الإرادة.

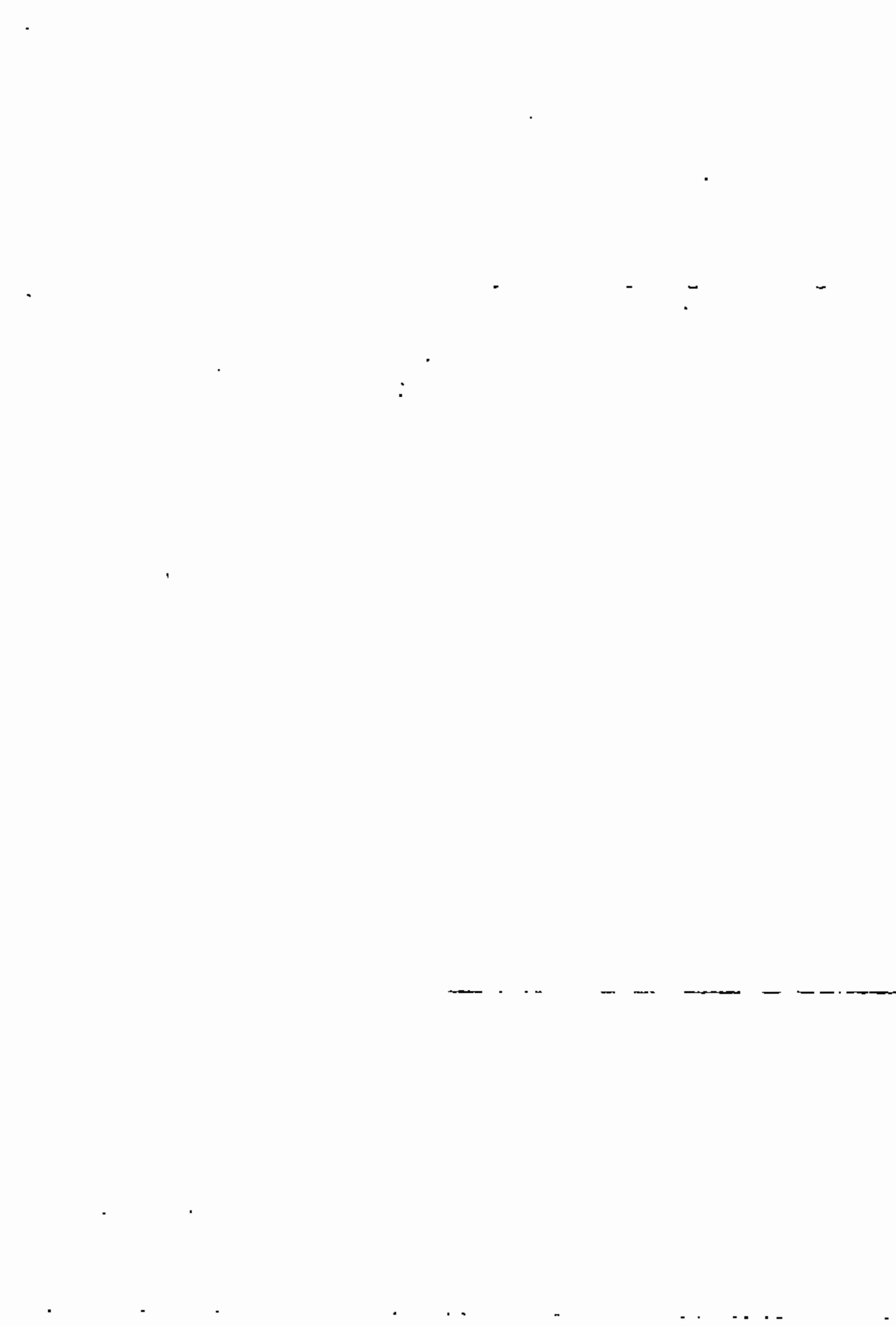
- ومن قضايا التربية أيضًا، علاقة الدولة بالمجتمع. ما هي طريق المستقبل؟ هل هو التوحيد أم هي التعدّديّة؟ التوجيه أم الحرّيّة؟ وهل الحرّيّة هي الطريق لتأمين ديموقراطيّة التعليم وتكافؤ الفرص أم هي الخطط التربويّة الرسميّة التي تقضي بتأهيل المدارس اللازمة لاستيعاب الملايين من التلامذة؟ إنّ طريق حرّيّة المجتمع في بناء المدارس وإدارتها والتكيُّف مع المناهج هي طريق الواقعيّة والموضوعيّة، إذ إنّ المجتمع يسعى عفويًّا وإراديًّا لأنسنة الإنسان وتثقيفه ونقل المعارف إليه ومساعدته في دخول الحياة الاجتماعيّة. لكن، ألا يكون الخطر في أن يبقى الإنسان أسير التوجّهات السياسيّة والدينيّة والاجتماعيّة؟ ربّما يستطيع المجتمع التفوُّق على ذاته والانفتاح الثقافيّ المعارفيّ، في حين تسقط الدولة أحيانًا في متاهات الفوقيّة والتوفيقيّة والإجراءات الإداريّة التي لا تزعج أحدًا لكنّها لا تنتج مواطنًا. وإذا ما طبّقنا على التربية مفهوم «الشجرة التعليميّة» - وهو يتضمّن معنى الارتباط العضويّ بأرضيّة وتربة ومناخ معيّن، ويفيد معنى البناء المستمرّ، وينطوي على جذع واحد وفروع وأغصان متعدّدة -، فإنّ للمجتمع المدنيّ دوره الأساسيّ في العمليّة التربويّة. وهذا ما هو واضح اليوم في تجربة البلدان المتقدّمة اقتصاديًّا وديموقراطيًّا.

- وننتقل في هذا السياق، إلى موضوع آخر له أهمّيّته في عالم التربية. فلا تربية اليوم من دون الالتزام بتعليم التقنيّة، أي «التطبيق المنهجيّ في العلم والمعرفة عامّة في المجالات العلميّة المحسوسة، وبذلك يصبح الإنسان أقدر على فهم ما تعجّ به البيئة من مسائل موضوعيّة، وأكثر فعّاليّة في عمله ونشاطه...» على حدّ ما قاله إدغار فور في تقريره «تعلّم لتكون». فتعلُّم التقنيّات هو من الأساسيّات، إذ إنّ التقدُّم الاقتصاديّ - الاجتماعيّ يقوم على الاستفادة من إنجازات الثورة التكنولوجيّة، وهي غير الثورة الصناعيّة. فالتكنولوجيا تعتمد على المعرفة

العلميّة المتقدّمة، واستخدام المعلومات بصورة مُثلى، وكذلك على العقل البشريّ. فحيث تُعلَّم التكنولوجيا تسقط الإيديولوجيا. ويلازم تعلُّم التكنولوجيا وأدواتها تثقيف العواطف والمشاعر، لأنّ هذه أقرب إلى حوافز السلوك ومنابع الحرّيّة، ولأنّ الإنسان ليس عقلًا حسابيًّا وحسب، بل هو كلٌّ لا يتجزّأ. وهذا من مهمّات التربية.

لا شكّ في أنّ للتربية قضايا أخرى ليس أقلّها إعداد المناهج والبرامج وتحديد الأهداف التربويّة وإعداد المعلّمين وتأهيلهم ووضع المشاريع التربويّة المتنوّعة... والقضيّة الأهمّ هي في إعداد إنسان المستقبل، إعداد المليون في لبنان، والـ ٨٥ مليونًا في البلاد العربيّة، ومئات الملايين في العالم.

وفي هذا العدد من المشرق بضع مقالات في التعليم والتربية: من «المشروع» في التربية كأداة ووسيلة وإطار تحدَّد فيه الأهداف والوسائل لتحقيقها وتقويم التحقيق، إلى دراسة عامّة ذات طابع إحصائيّ لوضعيّة التربية في العالم العربيّ اليوم، ومن ثمّ إلى دراسة موضعيّة تتناول قضيّة الثواب والعقاب في التربية. محور هذه التوجّهات والأفكار هو الفرد الشخصيّ، إذ يتمّ التعامل معه على أساس العقل والعلم وعلى أساس أنّه قادر أن يتعلّم بالحقيقة وأن يمتلك ذاته فتلتقي الذات الحرّة بالذات الأخرى لصنع المستقبل.



# من المفاهيم الأساسيّة في التربية الحديثة:
# «المشروع التربويّ بين الوهم والواقع»

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ°

## مقدّمة

لا جدال في أنّ التربية ضمن إطار المدرسة والتعليم لها أهمّيّتها القصوى في المجتمعات الحديثة سواء أفي البلدان المتقدّمة أم في البلدان النامية، إذ إنّ التربية متداخلة بصورة وثيقة في الحياة الاجتماعيّة والعائليّة والسياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة... فالتربية هي نظام متكامل متواصل صاغه المجتمع ووضعه لنقل القيَم والمعارف والمهارات إلى الأجيال الجديدة، وهي مجموعة من الأفعال والمؤثّرات التي يمارسها إراديًا إنسانٌ على آخر، وهدفها يقضي بتكوين استعدادات لدى الكائن الشابّ تتطابق مع غايات نوعه أو جنسه، ومع ما يريد أن يفعله عندما يبلغ نضوجه.

ومع تنامي أهمّيّة التربية في عالم اليوم وتداخلها في عوالم الثقافة والاقتصاد والسياسة؛ ولأنّ للتربية مهمّاتٍ جليلة ليس أقلّها مشاركة العائلة والجماعة في إدخال الفرد ودمجه في المجتمع (socialisation)، وأنسنة هذا الفرد (humanisation)، وتربيته على قِيَم أساسيّة كالحقّ والعدالة والصداقة والثقة والإقدام، وكذلك تثقيفه من خلال التمدّن والتحضّر (culture)، أخذت الشعوب والدول تعدّ الخطط التربويّة والمشاريع التعليميّة لإنشاء

---

(°) مدير ثانويّة «سيّدة الجمهور» - رئيس تحرير المشرق.

المدارس وتنظيمها بما يتلاءم والحاجات المحلّيّة، وتضع المناهج التعليميّة التربويّة لتناسب وحاجات تلك الدول، وتساعد الفرد المتعلّم فيها على تطوير قدراته وإنضاجها، فيصبح المواطنُ بعلمه وتربيته، بمعارفه ومهاراته، صاحب الدور الإيجابيّ في صنع المستقبل.

## الخيارات التربويّة

واختيار تربية معيّنة هو في الأساس اختيار كيفيّة تحقيق نوعٍ محدَّد من الإنسان والمجتمع. ولأنّ التربية مرتبطة الارتباط الوثيق بوضعيّة المجتمع الذي هو أكثر من إطار لها، فإنّ النظريّات التربويّة المعاصرة نشأت لتجيب عن أزمة التربية في علاقتها بالمجتمع المعاصر. فمهمّة المدرسة اليوم، بحسب هذه النظريّات، هي اللحاق بالمجتمع المتطوّر بسرعة مستديمة. وهدف المدرسة، ثانيًا، هو التكيُّف مع المجتمع فتستطيع إذ ذاك، السيطرة على تحرّكه ونموّه، وتوجيه تطوّره. ولا شكّ في أنّ التقنيّات التربويّة والمنهجيّات المختلفة، مثل منهجيّة التناوب (alternance) التي توزِّع التعليم بين المدرسة والمصنع أو المؤسّسة الإنتاجيّة، أو منهجيّة الأهداف التربويّة التي حوّلت التعليم إلى وحدات محدّدة المعالم واضحة الأهداف، هي تقنيّات ومنهجيّات تسعى لتكييف الأفراد مع وضعيّة المجتمع الحاليّ، مجتمع الثورة العلميّة الصناعيّة التقنيّة، مجتمع ثورة وسائل الاتّصال والإعلام. ولأنّ مجتمع اليوم، مجتمعٌ صناعيّ متقدّم، يقوم على مشروع معيَّن محدَّد، يهدف إلى توجيه المادّة نحو صيغة معيّنة من خلال تعديلها وتركيبها، فإنّ التربية، التي هي عملٌ على الإنسان أو عمل الإنسان على نفسه من أجل الوصول إلى حالة معيّنة، أرادت أن يكون لها مشروعها وخطّتها وشرعتها.

## «المشروع» الثقافيّ

وكما أنّ لكلّ مصطلح من المصطلحات قصّة، فإنّ لمصطلح «مشروع» في الثقافة الأنتروبولوجيّة الحديثة قصّته أيضًا. إزدهر هذا

المصطلح منذ خمس وعشرين سنة تقريبًا في كتب علوم التربية وفي الكثير من وثائق وزارات التربية الرسميّة في الغرب، بعد أن كان قد نشأ في المؤسّسات الصناعيّة والتقنيّة الكبرى حيث يُلزم العمل الجماعيّ من خلال برنامج عمل واضح يوضع في يد فريق العمل لتحقيقه وإنجازه. فلكلّ مؤسّسة مشروعها وأهدافها في تحقيق بعض الأمور المعيّنة والإنتاج الظاهر، ولا بدّ أن يمرّ ذلك من خلال عمل جماعيّ.

ومفهوم «المشروع» كما هو متداول اليوم ومنذ الخمسينات تقريبًا، بوجه مباشر أو غير مباشر، هو ردّ على ما حصل من متغيّرات اجتماعيّة وسياسيّة عميقة الجذور إثر الحرب العالميّة الثانية والنهضة الصناعيّة العظمى التي نتجت منها. فمع نهاية تلك الحرب، انتقل العالم من نظام اجتماعيّ حياتيّ قائم على التقاليد والمؤسّسات الاجتماعيّة والعائليّة وعلى أولويّة الإيمان والشريعة الخارجيّة، إلى شكل جديد أخذ يغزو مدن العالم وشوارعه، ألا وهو مجتمع الاستهلاك والانتقال من القرية إلى المدينة، مجتمع وسائل الاتّصال والفرديّة.

هذا الانتقال لا يعني أنّ المجتمع التقليديّ قد زال، بل هو باقٍ على قيد الحياة، وما الأصوليّة إلاّ الجواب أو أحد الأجوبة عن الخطر الآتي من مجتمع الاستهلاك. فالمجتمع التقليديّ يعتمد الدفاع عن نفسه وعن مؤسّساته ونماذجه وقوانينه وعاداته، ويدعو إلى طرق للتفكير والعمل تكون طرقًا محدّدة ثابتة لا تتبدّل. وهذا المجتمع يدعو الجيل الجديد إلى التمثّل بالجيل القديم من خلال المحافظة على العادات والثقافة واللغة والمصطلحات، وروحيّة العائلة والدين والمعتقد... ممّا يعزّز الوحدة والوجدان المشترك والهويّة الثابتة غير المتقلّبة. فكلّ ما يسبّب الانشقاق والتعارض لا مكان له في إطار هذا المجتمع لأنّه خطر على الاستمراريّة والحياة المشتركة ذات التوجّه الواحد.

إلاّ أنّ هذا المجتمع هو في حالة الدفاع عن النفس، لأنّ الثقافة الآتية هي الثقافة الغازية، ثقافة المجتمع الصناعيّ الجماهيريّة وقد

اعتمدها، بوعي أم بدون وعي، الكثير من بلدان العالم الثالث. فمن المستحيل القول إنّ هناك من الدول أو الشعوب أو البلدان مَن هي بمنأى عن ذلك الخطر، حتّى ولو مُنِعت الصحون اللاقطة عن سطوح المنازل،... مع أنّها تعود لتزدهر ليلًا. فعقليّة المجتمع الصناعيّ التقنيّ المتقدّم تتواجد اليوم في كلّ مكان، حتّى ليُقال إنّها ظاهرة كونيّة. فمن سمات هذه العقليّة وخصائصها سرعة تأثيرها وفاعليّتها في النفوس، إذ تنقل الفرد بصورة فوريّة من عالمٍ إلى آخر، وكذلك سرعة حصول المستجدّ على أكثر من صعيد.

- في حقل التقنيّات، يلغي النموذج الجديد بفاعليّته المتقدّمة النموذج القديم: اختراع الوسائل الجديدة في عالم الاتّصال...
- في حقل العلوم، مع مطلع كلّ صباح يصدر الجديد وتتمّ أكثر فأكثر السيطرة على المجهول.
- في حقل القِيَم، هناك تبدلّ سريع في سُلَّم القِيَم، من تراجع دور العائلة والدين، إلى تنامي الطلاق والتفسّخ الاجتماعيّ والفرديّة وتعاظم دور وسائل الاتّصال...

هذه المتغيّرات الحاصلة على أكثر من صعيد تهدّد بفقدان الهويّة وتعاظم فقدان المرجعيّات وتفسّخ الجسم الاجتماعيّ المتماسك المتناسق قبلًا وتعزّز الفرديّة. في هذه الحالة، وإن تعاظمت العقلانيّة الفرديّة أو الجماعيّة، فإنّ الفرد يصبح تائهًا لا يعلم ما هو المطلوب منه في إطار الحياة العامّة، إذ إنّه فقد مرجعيّته القديمة ولم يستطع الحصول على مرجعيّة جديدة يستند إليها فتوجّه حياته من خلال ارتباطه بالجماعة. من هنا نشأت الحاجة إلى «المشروع»، أي الإطار الفكريّ الإنسانيّ الاجتماعيّ الذي يحدّد دور كلّ واحد ودور المؤسّسة وغايتها وأهدافها، حتّى ولو استقى ذلك المشروع أفكاره الأساسيّة من مراجع لها علاقة بالمجتمع التقليديّ. فالمشروع الفرديّ أو المؤسّساتيّ هو درعٌ للحماية، وهو غطاء لمجابهة الخطر الآتي من عالم مجتمع الاستهلاك وقوانينه، وهو السبيل إلى مجابهة أزمة الإنسان المعاصر مع نفسه، الذي أصبح

ألعوبة في نتاجه ومنتوجه وفقد بالتالي السيطرة على مصيره ومعنى حياته.

ولا شكّ في أنّنا نستطيع الإفادة من المعاني التي تتضمّنها عبارة «مشروع» في اللغة: فالمشروع في اللغة من «شَرَعَ» ويعني المسنون المسوَّغ، والمبيَّن، والمباشَر به، والمُسدَّد المُصوَّب...، وهو بالتالي مجمل الأفكار والتصوّرات والمعاني التي ينوي الفرد أن ينطلق بها إلى التحقيق بوجه نظاميّ متكامل. إلاّ أنّ هذا المدلول الذي استخرجناه من هذه العبارات لا يعبِّر عن واقع المشروع، كما هو متداول في عالم التربية: فالمشروع هو مفهوم مركزيّ في وجود الإنسان، إذ إنّه يعبِّر عمّا يريده الإنسان أو ما تتصوّره المؤسّسة لنفسها. فالمشروع، من هذا المنحى، مؤسَّسٌ على تصوّر فلسفيّ قريب من الوجوديّة التي جعلت منه خاصّيّة الكائن الأساسيّة وطريقة معيّنة يجيب من خلالها الفرد عن متطلّبات الواقع حيث هو موجود، فيصبح لذلك الواقع المعنى الأكيد، ويصبح هذا المعنى مصدر الخيارات الجزئيّة، وهي الطريق إلى التكوُّن الحرّ والسبيل إلى أن يبني الفرد نفسه بنفسه. فالمشروع هو همّ أساسيّ من هموم الإنسان، الإنسان المعاصر في المجتمع المعاصر.

وهكذا فإنّ كلمة «مشروع» دخلت حديثًا، بمعناها الحاليّ، في إطار الثقافة والعلوم التربويّة، إذ إنّ كبار التربويّين أخذوا يستخدمون هذه العبارة بصورة مباشرة أو غير مباشرة منذ منتصف القرن الحاليّ، فكان لكلمة «مشروع» دلالتها الإيجابيّة وأضحت مرادفًا لكلمة تطوّر ونموّ، وأصبحت المقياس أو الميزان الذي يعطي القيمة العملَ الفعليّ والمنظَّم الذي يقوم به فرد من الأفراد يرمي الوصول إلى هدف محدَّد فيتّخذ الوسائط الضروريّة لتحقيقه. وإذا ما أردنا أن نحدِّد مفهوم المشروع، أشرنا إلى أنّه فعل استباق يفترض القدرة على تصوّر ما هو غير حاضر والقدرة على تصوُّر أو تخيُّل المستقبل كواقع محدّد من خلال تركيب سلسلة من الأفعال والأحداث المحتمل حدوثها، يتمُّ تنظيمها بوجه قبليّ (a priori) ومن دون اختبار مسبق لها.

## أوجه «المشروع» الثقافيّ

ويتضمّن «المشروع» وجهين فيهما من التعارض والتكامل: فالوجه الأوّل يعبّر عن الغاية المطلقة ممّا يراد فعله، وهذه الغاية نفسها تعبّر عن الأسانيد والمراجع الفلسفيّة والأبعاد الثقافيّة ويتمّ صياغتها في غايات وأغراض ومقاصد وأهداف متنوّعة. والوجه الثاني من المشروع هو وجه ذو طابع عمليّ وبرغماتيّ، يُعرف كذلك من خلال الأفعال التي يتمّ عرضها وشرحها، ومن خلال برمجة تلك الأفعال التي يجب تحقيقها. وهكذا فإنّ المشروع، بصورة عامّة أوّلا، وعندما نتحدّث عنه بوصفه أداةً في عالم التربية ثانيًا، يتألّف من عنصرين: يتضمّن الأوّل بعضًا من اللاواقع أو المتصوّر والثاني التخطيط الدقيق في أفقٍ توزّع إلى وحدات واضحة المعالم ترتبط بأزمنةٍ مضبوطة.

وإذا كان «المشروع» يشير إلى ذلك الفعل المنوي تحقيقه والمضمر والظاهر والمسدَّد والمعبَّر عنه في آن معًا، فإنّه الوسيلة والغاية الممكن صياغتها على الصعيد الفرديّ، والصعيد الجماعيّ، والصعيد الشخصيّ، والصعيد المهنيّ. فالحديث عن المشروع يتناول مشروع المجتمع أو المؤسّسة ويشير أيضًا إلى مشروع التلميذ، أو مشروع التلميذ الشخصيّ، أو مشروع المعلّم الشخصيّ أو مشروع الجماعة التعليميّة. المهمّ أنّ المشروع أصبح اليوم ضرورة في مجتمع ذي عقليّة وممارسات عملانيّة حيث إنّ كلّ شيء يخضع للبرمجة وبالتالي لوجهة معيّنة وتحقيق مجدَّد، وذلك مردّه إلى تصوّر الزمن تصوّرًا تقنيًّا، منذ عصر الأنوار وثورة العلوم الحديثة والدخول في عصر الصناعة والتقنيّات.

إنّ «المشروع» لا يعلن الغايات الرئيسيّة والقيَم الأساسيّة والتوجّهات الأصليّة والأهداف العامّة العملانيّة والوسائل الكفيلة بتحقيق تلك الأهداف وحسب، بل هو يجيّش الوجدان الفرديّ والوجدان الجماعيّ ويغذّيهما ويقوّيهما، إذ إنّ «المشروع» يصبح، في إطار الحوار والتشاور والتكوُّن المستمرّ، مشروع كلّ واحد من أفراد

الأُسرة التربويّة، ويضطلع به كما لو أنّه مشروعه الخاصّ (راجع الرسم البيانيّ الرقم - ١ -). فالمدرسة في الماضي القريب كان لها بنيتها ونظامها وهيكليّتها وتنظيم هو الأقرب من تطلّعات المجتمع وسُلَّم قيمه. فكلّ واحد كان له دور يعرفه جيّدًا ويعرف ما كان ينتظر منه الآخرون من دون أن يكون هناك مشاريع مكتوبة أو مرسومة. إلاّ أنّ المتغيّرات الاجتماعيّة - وقد سبق الحديث عنها - وأزمة انقلاب القِيَم وديموقراطيّة التعليم في الغرب وفي بعض بلدان الشرق والعالم الثالث، تدفع المدرسة إلى استعادة ذاتها والتأمّل في دورها وإلى رسم طريق المستقبل من خلال اجتماع الكلّ حول صياغة المشروع التربويّ الواحد وتحقيقه في مشاريع متنوّعة (راجع الرسم البيانيّ الرقم - ٢ -).

## «المشروع» التربويّ

وعند الحديث عن «المشروع» في التربية، لا نستطيع التغاضي عن الدور الذي قام به جون ديوي (١٨٥٩-١٩٥٢)، المربّي والفيلسوف الأميركيّ، في ربط «المشروع» بمفهوم الحرّيّة والديموقراطيّة. فديوي يحدِّد الحرّيّة كقدرة وسلطة: «إنّها القدرة على إنجاب المشاريع، والتفكير السويّ وقياس الرغبات من خلال نتائجها وعواقبها. إنّها القدرة على اختيار الوسائل وترتيبها، إذ يستطيع الفرد متابعة تحقيق الأهداف بفضلها». وإذا كان «هدف التربية هو دومًا وأساسًا نفسه لم يتغيّر، أن يُعطى الشابّ ما هو بحاجة إليه ليصبح بوجه نظاميّ ومتابع عضوًا في المجتمع»، فإنّ «التربية هي السبيل الأساسيّ للتطوّر والتقدّم والإصلاح الاجتماعيّ». إنّ ديوي، في مجمل مؤلّفاته واختباراته التربويّة - وإن كانت موضع ملاحظات جدّيّة - يستند إلى عمل منظَّم في خدمة هدف معيَّن معلن عنه، وقد عبَّر عنه بالتعلُّم من خلال العمل (Learning by doing). والواقع أنّ ربط التربية بالمشروع تعبيرًا عن الحرّيّة الشخصيّة جعل التربية تقوم بنقلة نوعيّة من التعليم السلطويّ المنبريّ إلى التعلّم كعمل مشترك بين المعلِّم والتلميذ. والواقع أنّ التربية، من خلال المشروع

رسم بياني رقم - ١ -

## مستويات «المشروع» الخمسة

| المبادرة إلى المشروع | نوعيّة العمل | مواقف أساسيّة | التصوّرات والمفاهيم |
|---|---|---|---|
| ١ شخص أو | يعلن عن القيّم ويصرّح بالمبادئ ويجاهر بالنوايا الأساسيّة التي هي في أسس عمله ويحدّد الأهداف العامّة لذلك العمل. | إنّنا نعتقد<br>إنّي أعتقد | الغايات والمعتقدات |
| ٢ جماعة | يحدّد الأهداف العامّة التي ينوي تحقيقها من خلال كامل عمله. | إنّنا نريد<br>إنّي أريد | الأهداف العامّة |
| ٣ أو مجموعة | يحدّد الاستراتيجيا العملانيّة أي الأهداف ذات الطابع العملانيّ، وهي أهداف تربويّة. | إنّنا نريد<br>إنّي أريد | الأهداف العملانيّة |
| ٤ أو مؤسسة أو | يحدّد الوسائل المعتمدة الضروريّة والمساعدات المطلوبة والتوجيه اللازم. | إنّنا نعمل<br>إنّي | شروط التحقيق |
| ٥ مدرسة | تحقّق الأهداف ↑<br>وتقوّم ما تحقّق ↑ | أعمل<br>إنّنا نعمل | التحقيق والتقويم |

رسم بياني رقم -١-

| نوعية المشروع | أصحاب المبادرة | حقل التحقيق | المؤسّسة | مدّة التحقيق |
|---|---|---|---|---|
| مشروع عمل تربوي | المبادرون هم مجموعة من الأساتذة والتلامذة. المبادرة إراديّة ترمي إلى تحديد نشاط وصياغته في مشروع معيّن مقدّمة لتحقيقه. | يتمّ تحقيق المبادرة - المشروع مع مجموعة من التلامذة، وهي كناية عن نشاط له طابع اجتماعيّ (عرض مسرحيّ، دراسة البيئة، عرض أبحاث...). التحقيق يقوم به التلامذة والأساتذة معًا. | المؤسّسة المدرسيّة هي التي تحتضن بصورة واعية هذه المبادرة. يمكن أن تصاغ عدّة مبادرات في هذا المجال وفي المؤسّسة نفسها. | يتفق على المدّة. إلاّ أنّه من الضروريّ البرمجة الزمنيّة من بداية السنة الدراسيّة. |
| المشروع التربويّ | مجموعة من الجماعة التربويّة (الإدارة، الأساتذة، الأهل...) تصيغ مشروعاً يركّز على التلميذ كفردٍ في المجتمع، لا على تلميذ تكوّن نهائيًا | حقل التحقيق يتناول المدرسة وشبكة من الأماكن حول المدرسة حيث يستطيع التلميذ الانخراط بسهولة لاكتساب الاستقلاليّة وحسن المبادرة والحوار وعمل المسؤوليّة. مثلاً: العمل الاجتماعيّ | المؤسّسة المدرسيّة ومحيطها وشبكة علاقاتها بالخارج. | المدّة تتجاوز السنة عادةً. |
| المشروع التعليميّ | تقوم بهذا المشروع مجموعة من الأساتذة تعرف بالفريق التعليميّ. إنّها النواة الصلبة التي تصيغ مشروع الممارسة المهنيّة التربويّة وتعمل على تحقيقه. | حقل تحقيق هذا المشروع هو المدرسة بكاملها أو في جزء منها. الحقل ليس الصفّ بحدّ ذاته بل الطرق التربويّة في ناحيتها المهنيّة. | المؤسّسة المدرسيّة في الداخل لجهة تطوير المهارات التربويّة لدى الأساتذة. | المدّة هي سنويّة أو تتجاوز السنة. |
| مشروع المؤسّسة التعليميّة التربويّ | هو المشروع الأساس، المشروع الأمّ الذي تستند إليه المشاريع الأخرى. فيه الزوايا والأبعاد والغايات الأساسيّة لمعنى وجود المدرسة. المبادرون إليه أصحاب المدرسة أو مجموعة من المربّين فيها. وحده مجلس إدارة المدرسة يستطيع الصياغة النهائيّة وحقّ التعديل. | المشروع يتناول جميع الفاعلين في المؤسّسة وكذلك التلامذة والقدامى والأهل والفرقاء الذين لهم علاقة بالمدرسة. | المؤسّسة المدرسيّة تقوم بالإعلان عن هويّتها وأهدافها وغاياتها والوسائل الأساسيّة لتحقيق ذلك. | المدّة تتوزّع على زمن طويل. |
| تعلّم وضع المشروع وصياغته | كل فرد له علاقة بذلك أو لديه حس المبادرة أو الإرادة أو النيّة. | الأنشطة التربويّة والتعليميّة في المؤسّسة. | المؤسّسة المدرسيّة بكامل فرقائها معنيّة بذلك. | لا تحديد للمدّة على أن تتجاوز الثلاثة أشهر. |
| مشروع التلميذ الشخصيّ | التلميذ يحوط به أحد الأساتذة أو الموجّهين في التربية. المدرسة المؤسّسة لها هَمّ أساسيّ في ذلك. | يتعلّق المشروع بوضعيّة التلميذ في المدرسة من الناحية الشخصيّة، وإدارة وقته ومنهجه والأساليب التي يستخدمها لوصوله إلى أهداف التعليم، وأهداف المؤسّسة وأهدافه الشخصيّة. | المؤسّسة لها علاقة بذلك، وكذلك الوحدات التي تهتمّ بالتوجيه. | متعدّدة السنوات. |
| مشروع المعلّم الشخصيّ | هو مشروع المعلّم الذي يريد أن يبني تدريسه على قواعد تؤهّله للنجاح. | حقل التطبيق هو كيفيّة ممارسة التعليم من خلال استخدام الوسائل التربويّة، والعلاقة بكلّ تلميذ، وكيفيّة التقويم (هل هو إنذاريّ فقط أم تكوينيّ أيضًا) وكيفيّة دفع التلميذ إلى المشاركة وكيف أرى الغايات الأساسيّة لمشروع المؤسّسة. | المؤسّسة تحتضن هذه المبادرة من خلال المسؤول عن مكتب التكوين المستمرّ. | سنويّة أو متعدّدة السنوات. |

في مختلف صيغه وتنوّعها، تتيح الفرصة أمام المتعلّم أن يطوّر علاقة جديدة بمحيطه، يقدر بواسطتها أن يتحكّم في ذاته، وأن يتوصّل إلى امتلاك قدراته وملكاته، وأن يعي تاريخه وأهدافه، وأن تكون معارفه بحقّ اكتسابًا له.

## أسس «المشروع» التربويّ

وعندما نتطلّع إلى الأسس التي يقوم عليها «المشروع» في التربية، نجده يأخذ بعين الاعتبار الركائز التالية:

١ - بما أنّ «المشروع» هو وثيقةٌ تعرض لعمل مرتقب، فتبرّره وتشرحه، لا بدّ إذًا من أن يبدأ التأسيس بتحليل الواقع ودراسة الحاجات اللذين يعتبران الشرط الضروريّ لصياغة المشروع، والأرضيّة الثابتة التي ستُركّز عليها التوجّهات والأهداف. وبحسب أيّ مشروع، فلا بدّ من دراسة الأوضاع المحيطة كافّة من مادّيّة وبشريّة ووسائل ممكنة وضغوط مرتقبة وغيرها...

٢ - التلميذ هو في صُلب العمليّة التربويّة، وتصوُّر المستقبل التربويّ التعليميّ، أيًا كان ذلك التصوُّر من ضمن مشروع معيَّن، لا يتمُّ من دونه أوّلًا - وهذا ضربٌ من العبثيّة - ولا يُوضع في الهامش، بل هو في وسط الحلقة. إنّ جدليّة المشروع تدفع بالمتعلِّم، الفرد الإنسان، إلى الوسط، إلى صلب العمليّة التعليميّة التكوينيّة، والغاية المطلقة هي ذلك الفرد قبل غيره. هذا يفترض أنّ المهمّ أو مَن يسترعي الاهتمام أوّلًا هو الشخص، وأنّ التعليم لا بدّ أن يأخذ بعين الاعتبار الإنسان التلميذ كفرد مدعوّ إلى إنضاج شخصيّته.

٣ - لا يقوم المشروع إن لم يكن ثمرة حوار تربويّ يقوم به أفرقاء الأسرة التربويّة، حينًا بكاملهم وأحيانًا بعضهم، وذلك حسب نوعيّة المشروع وغايته. وبقدر ما يشمل المشروع الأفرقاء كافّة (الإدارة، المربّين، الأهل، القدامى، والأفرقاء الآخرين...) تكون الأهداف

والنوايا ثمرة حوار مشترك، فيتمّ تحديد غاية عامّة يشترك فيها جميع الأفرقاء وتكون لهم المرجع والأساس.

٤ - لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار عند وضع المشروع، وخصوصًا مشروع أو شرعة المدرسة أو مشروع المدرسة التربويّ، وظيفته أو وظائفه المتعدّدة التي لا بدّ لها أن تظهر في جانب من جوانبه. من هذه الوظائف الأساسيّة المرتبطة كلّها أو بعضها بالمشروع، نميِّز التالية:

- الوظيفة الاقتصاديّة أو الإنتاجيّة، أي إنَّ الموازنة المدرسيّة أصبحت مرتبطة بغايات تربويّة وبأهداف تحتاج إلى وسائل وقدرات لتحقيقها.
- الوظيفة المعنويّة، أي إنَّ الأسرة التربويّة كلّها من طلاّب وتلامذة وأهل وأساتذة، يجتمعون بروح واحدة حول أعمال وأهداف معيّنة، من شأنها أن تعطي وجودهم في المدرسة أو ارتباطهم بها معنًى أكيدًا. فاختيار المدرسة يصبح هنا اختيارًا لأهدافها وروحيّتها ومشروعها التربويّ. حتّى الدراسة، على ضوء المشروع، يصبح لها معنى ومبرِّر لأنّها مرتبطة بسياق أهداف وتصوُّر عامّ.
- الوظيفة التربويّة التعليميّة التثقيفيّة، أي إنَّ العمل التربويّ أصبح مشتركًا بين المعلِّم والتلميذ، ومرتبطًا بأهداف معيّنة تتحقّق بالتتابع وبصورة مرحليّة، وبالتالي فإنّ التربية لم تعد أنّ «علينا أن ننهي البرنامج» وكأنّ هذا هو المطلوب وحدَه.
- الوظيفة السياسيّة الاجتماعيّة، أي إنَّ المشروع التربويّ ليس وسيلة وحسب، بل إنّ التمرُّس في وضعه وتركيبه وما يتبع ذلك من عملٍ على الذات من خلال علاقتها بالآخرين، وكذلك التعمّق فيه من جانب التلميذ والمعلّم على حدّ سواء؛ كلّ هذه الأمور تجعل من المشروع جزءًا من الكيان، وغايةً في حدّ ذاته، إذ إنّه يحضّر لمواطن الغد ويكوّنه عنصرًا مشاركًا فاعلًا في الحياة العامّة.

ملامح المشروع التربويّ العامّة هذه تشكّل نوعًا من الشروط أو العناصر الضروريّة المضمرة، التي لا بدّ من التوقُّف عليها سعيًا إلى صياغة المشروع التربويّ الذي أصبح مشاريع متنوِّعة كما هو مبيّن في الرسم أعلاه

رسم بيانيّ رقم - ٣ -

## رؤية أخرى لمستويات المشروع الخمسة
## في مشروع تربويّ جزئيّ

| المستوى | التعرّف | أمثال |
|---|---|---|
| أ - الغاية | توجّه عامّ ينطبق على كلّ الحالات الممكنة وعلى كلّ الأفراد. | تحسين مستوى تنشئة الشبيبة وتكوينها. |
| ب - الهدف من؟ ماذا؟ | يختلف عن أ إذ إنّه يحدّد حقل العمل والهدف بصورة أوضح. | تمكين ٨٠ بالمئة من الشبيبة في صفّ معيّن من النجاح في البكالوريا. |
| ج - كيف؟ | هنا يختلف ج عن ب، إذ إنّه يحدّد الوسيلة للوصول إلى الهدف. يحتوي على التنظيم والمنهج والوسيلة والفاعلين للوصول إلى الغاية. | تنظيم دروس تقوية للحالات الصعبة طوال ٣ أو ٤ سنوات. |
| د - أين؟ مع مَن؟ كَم؟ | يختلف د عن ج لأنّه يحدِّد المادّة التي يجب دراستها في فصول التقوية. | يختار بعضهم الحساب وبعضهم الآخر الآداب. |
| هـ - أين؟ مع مَن؟ كم؟ كيف؟ الزمن؟ | يختلف هـ عن د إذ إنّه يحدِّد عدد فصول التقوية والفصول التي يجب دراستها ثانية... | كلّ أساتذة الحساب والآداب سوف يشاركون في هذه الحملة بصورة دوريّة. عدد التلاميذ في الفصل لا يتجاوز العشرة. |
| | | يلي كلّ مرحلة من ١٠ دروس تقوية امتحان لتقويم ما تمّ اكتسابه. |

(راجع الرسم البيانيّ الرقم ٢)، وإن كانت المراحل هي نفسها في صياغة كلّ مشروع (راجع الرسم البيانيّ الرقم ٣). لن نسعى هنا لدراسة كلّ نوع من المشاريع أو وصفه وتعليله، بل إنّنا نتوقّف على بعضها.

## أوّلًا: «مشروع» المدرسة التربويّ

إنّ كلّ مدرسة أو مؤسّسة تعليميّة تقوم بصياغة مشروعها التربويّ، فيحدّد على صعيدها ومن خلال خبرتها وهويّتها الثقافيّة والاجتماعيّة، الطرق الصالحة لتطبيق الأهداف والمناهج ذات الطابع الوطنيّ. فالمدرسة، أعامّة كانت أم خاصّة، مدعوّة إلى صياغة هذا المشروع بشكل يتوافق مع سياسة الدولة العامّة ومصلحة المواطنين. وهكذا يكون المشروع التربويّ، على الأرجح، وإذا ما تقيّد بالمقاييس الصحيحة، ذات طابع وطنيّ، حتّى ولو كانت صياغته ذات وجه إقليميّ أو مناطقيّ أو دينيّ أو اجتماعيّ محدود. فالعدد الأكبر من الأفرقاء مدعوّ إلى المشاركة في هذه الصياغة والموافقة عليه موافقة شبه إجماعيّة أو إجماعيّة ليكون كلّ واحد مسؤولًا عنه. والواضح أنّ هذا المشروع هو موضع تقويم من وقت إلى آخر، ليتحقّق الجميع من أنّ المشروع يتحوّل إلى مهارات يكتسبها التلاميذ وهذا هو الأهمّ.

## ثانيًا: «مشروع» التلميذ الشخصيّ

إنّ هذا المشروع أو خطّة العمل التي يضعها التلميذ لنفسه بعد أن يكون قد قلّبها ودرسها بالضرورة مع المسؤولين في الإدارة التربويّة والمعلّمين تتضمّن وجهين: اكتساب المعارف والطريقة في الحصول على ذلك والنجاح كمًّا ونوعًا، والتوجيه الأكاديميّ والمهنيّ.

إنّ «المشروع» الخاصّ بالتلميذ ينطلق من البديهيّة التالية أو المسلّمة اللاحقة: التلميذ هو شخص، وهذا يعني أنّه ليس قربة فارغة ينبغي حشوها بالمعارف أو رأسًا فارغًا يلزم تخزينه أو محطّة استقبال المعلومات المعارفيّة التي يبثّها المعلّم. ما يميّز الشخص هو كرامته الشخصيّة، وما

يميّز الكرامة هو القدرة الحاليّة أو التي ينبغي تقويتها على الأخذ بما هو سابق، وعلى إدراك الواقع الحاضر والتوجّه نحو المستقبل وفقًا لمعالم وأهداف معيّنة ترافق التلميذ. مشروع التلميذ ينطلق من رفض المقولة البائدة: «تعلّم واخرس». وهو ينطلق أيضًا من تبدُّل في النظرة إلى الحافز أو الحوافز (motivation) التي تدفع التلميذ إلى العمل أو التي تقذفه إلى الأمام (النموذج الباليستي). والحوافز هي العلامات الزائدة مثلًا، والعلاوات، والقصاص والمكافآت. وهذا النموذج لا يزال له مكانه ومكانته في الحياة المدرسيّة، إلاّ أنّ ما ينقص التلميذ في الكثير من الأحيان هو القوّة الجاذبة، لا القوّة الدافعة وحدها. والقوّة الجاذبة تتمثّل في الأهداف التي يضعها لنفسه بالاتّفاق مع معلّمه وموجّهه؛ هي المشروع الشخصيّ الذي يركّز انطلاقًا من الصفوف التكميليّة على نقاط الضعف في المسيرة المدرسيّة الشخصيّة ثمّ يأخذ منحى جديدًا (التوجيه الأكاديميّ الجامعيّ والسعي إلى اختيار المهنة) في الصفوف الثانويّة.

إنّ هذه النظرة إلى الحافز تحثّ التلميذ على توظيف قدراته في أهداف ينبغي تحقيقها، لا على استهلاك المعارف والطاقات للوصول إلى نتيجة جيّدة، إذا تمّ تطبيق مبدأ الثواب والعقاب من خلال النقاط والعلامات. ولا بدّ في هذا المجال أن يُساعَد التلميذ في اكتساب طريقة التقويم الذاتيّ، وفي اكتشاف الحواجز التي تمنعه من الوصول إلى المهارات. ومن الممارسات أو العناصر الأساسيّة التي تكوّن مشروع التلميذ نذكر:

- تعليم التلميذ على صياغة الأهداف من خلال تحليل واقعه داخل الصفّ وخارجه.
- التقويم التكوينيّ، وهو يشير إلى المرحلة التي بلغها التلميذ في الوصول إلى تحقيق أهدافه، في حين أنّ العلامة تكتفي بالإشارة إلى مقدارها الصح والغلط.
- تعزيز العقد التربويّ بين الأستاذ والتلميذ، والعقد يعزّز درجة معيّنة من الثقة بالذات خصوصًا عند التلامذة الذين لديهم صعوبات معيّنة.

- مساعدة التلميذ في اكتشاف الوسائل المنهجيّة التي تلائمه إن في الصفّ (تدوين رؤوس الأقلام، الانتباه إلى اللوح. . .) أو في البيت (مراجعة الدروس قبل الفروض، ضرورة وضع تصميم. . .)

إنّ مسيرة المشروع تتطلّب الكثير من الوضوح والجدّيّة والانتباه والحذر. لا بدّ من محاذرة أربعة أخطار تهدّد التلميذ:

- خطر الاختيار المسبق غير الناضج، وخطر الدخول في مشروع غير واضح المعالم.
- المشروع لجهة كونه قوّةً ضاغطة يعوق الخطّ الطبيعيّ لبناء الشخصيّة.
- الانحرافات ذات الطابع العاطفيّ التي قد تحصل في إطار غير صالح وغير مضبوط.
- تعزيز روح الفرديّة إذا ما انكمش التلميذ على نفسه.

## ثالثًا: «مشروع» المعلّم التربويّ

إنّ ما يؤسّس مشروع المعلّم التربويّ هو ما يضفي المعنى على عمله والتزامه. إنّها التربية رسالةُ تكوين وتعليم وتثقيف وتهذيب ومساعدة الشابّ على إنضاج قدراته. إنّها ثانيًا الغايات والأهداف الأساسيّة التي يتضمّنها المشروع التربويّ للمؤسّسة التعليميّة التي يعمل فيها. وإنّها ثالثًا الأهداف المرتبطة بالمادّة التي يعلّمها والمسؤوليّة التي يتحمّلها. ويسأل المعلّم نفسه في مرحلة لاحقة: كيف أنظّم عملي التربويّ في الأمور التالية؟

- توزيع مستوى المنهاج وقابليّة التلاميذ، الممكن والضروريّ.
- كيفيّة استخدام الكتاب المدرسيّ والوسائل التربويّة التعليميّة المختلفة. .
- كيفيّة شرح الدروس من خلال إعلان الأهداف بصورة واضحة والتثبّت من أنّ الأهداف قد تحقّقت.
- كيفيّة تقويم أعمال التلاميذ، مدى استخدام التقويم التكوينيّ ومدى استخدام التقويم الإنذاريّ.

- طريقة التعامل مع التلامذة ذوي الصعوبات المختلفة.
- ملاحظة الطرق التي تؤمّن النجاح وتفضيلها على الأخرى.
- ضرورة الحوار التربويّ الرصين مع المعلّمين الآخرين.
- ضرورة قبول التكوين المستمرّ.

هذه لائحة ببعض الأمور التي تهمّ المعلّم في صفّه ومعه، وهي في أساس عمله التربويّ. وهي تجعل من المدرِّس مربّيًا ناجحًا وتَسِمه بهوِيّة تربويّة أساسيَّة تختلف عن الوظيفة الإداريَّة التي تؤدّي مهمَّةً محدَّدة في المكان والزمان.

## رابعًا: «المشروع» التربويّ (الخاصّ بالمعلّمين)

إنّ هذا المشروع يضعه فريق من المعلّمين يقومون بتدريس مادّة معيّنة من الموادّ أو موادّ مختلفة. إنّه يتعلّق بمجموعة أو مجموعات محدّدة من التلامذة، وهو يتناول التربية (pédagogie)، أي في الوقت عينه، الطرق والوسائل والمحتوى. وهو يحتوي أهدافًا لا بدّ من تطبيقها وهي على نوعين: أهداف قصيرة الأمد تركّز على مهارات واضحة محدّدة معارفيَّة ينبغي الوصول إليها في وقت معيّن (في نهاية السنة المدرسيّة مثلًا)، وأهداف طويلة الأمد تتعلّق بعمل تربويّ يتطلّب الكثير من الوقت ولا بدّ من تحقيقه في مختلف الموادّ؛ كالاستقلاليّة، واكتساب طريقة البحث العلميّ، والتفكير والحكم الصائبين، والقدرة على التعبير الكتابيّ الجيّد إلخ... يتميَّز هذا المشروع بتوافق الفريق التربويّ على مصطلحات واحدة وخطاب معيَّن وعلى ممارسات وتصرّفات معيّنة واحدة، مع تطبيق تلك الأهداف المرامي على أوضاع خاصّة. المهمّ أن يبلغ التلميذ اكتساب مهارات محدّدة والتحكّم في أوضاع تستجدُّ عليه.

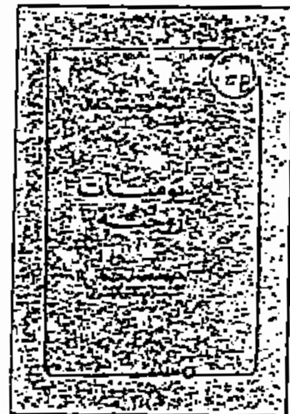
إنَّ أمثلة المشاريع التربويَّة هذه ونماذجها التي تأخذ طريقها إلى التحقيق، تدلّ على أنّ المشروع في التربية هو واقع حيّ وهو عملٌ تربويّ في حدّ ذاته يتلاءم وذهنيَّة الإنسان المعاصر في مجتمعه وحياته العامّة، في

التزامه الاقتصاديّ والاجتماعيّ. إنّه يضع الإنسان أمام مسؤوليّاته وخصوصًا في قطاع مهمّ وأساسيّ في حياة المواطن وحياة الدولة المعاصرة. إنّه يضع الأهل والمؤسّسة التربويّة وكذلك الدولة ومؤسّساتها الرسميّة أمام مسؤوليّة بناء الإنسان الكامل المتحرّر من كلّ الشوائب. إنّه يتيح الفرصة أمام الدولة لأن تكون حاضرة فعلًا في ميدان الأهداف والغايات العامّة، ويؤسّس لاستقلاليّة نسبيّة يتمتّع بها الفاعلون المحلّيّون الاجتماعيّون أو الفاعلون داخل المدرسة التي تصبح المكان الأنسب لتعميق الحياة الديموقراطيّة وتحاشي التوتاليتاريّة الإداريّة العقيمة.. إلاّ أنّ «المشروع» يصبح وهمًا إذا تحوّل إلى أمر موضوع، إلى قرار فوقيّ، وهذا ما يتنافى مع روحيّة المشروع وفاعليّته.

## من منشورات دار المشرق









قيد الطبع: في سلسلة «الفلاسفة والمتكلّمون العرب المسيحيّون - العصر الوسيط»، أبو رائطة التكريتي. بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعي.

# النواحي النفسيّة في العلاقة التربويّة بين المربّين والولد ومسألة الثواب والعقاب

الدكتورة سهيلة رزق - سلّوم°

لا تزال المدرسة الجوّ الطبيعيّ الملائم الذي يتابع الولد فيه مسار نموّه ليصل إلى كمال نضجه بانفتاحه على المجتمع واضطلاعه بدوره المستقبليّ. ففي هذا الجوّ تنمو العلاقة التربويّة بين المربّين والولد. فإذا كانت صحيحة دفعت بالنموّ في طريقه السويّ، وإن تعثّرت تعثّر معها هذا النموّ. ضمن هذا الإطار، نطرح أسس بنيان العلاقة التربويّة الصحيحة، إذ قد يشوبها بعض اضطراب خاصّة عندما تتداخل فيها مسألة الثواب والعقاب. فإلى أيّ حدّ يُعتبر اللجوء إلى مبدأ الثواب والعقاب عملًا تربويًّا؟ ألا تغني العلاقة التربويّة المبنيّة على الحوار والتواصل، لتفهّم مشاكل الولد ومساعدته كي يتخطّاها هو نفسه؟

إنطلاقًا من هذا التساؤل، سنتناول في القسم الأوّل من بحثنا النواحي النفسيّة في العلاقة التربويّة، ونتطرّق في القسم الثاني إلى مسألة الثواب والعقاب وتأثيراتها النفسيّة، لنقترح في النهاية الحوار والتواصل - خاصّة الكلاميّ - وسيلةً تعليميّة تربويّة وعلاجيّة لحلّ الإشكالات وتقنين العنف والتعبير عن الذات.

(°) رئيسة قسم علم النفس في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الفرع الثاني - الجامعة اللبنانيّة.

## القسم الأوّل: النواحي النفسيّة في العلاقة التربويّة

إنّ أيّ عمل تربويّ ناجح ومثمر يجب أن يُبنى على علاقة تربويّة صحيحة بين المربّين والولد.

لبنيان هذه العلاقة هناك شروط يجب الالتزام بها نعود إلى أربعة:

- محبّة الولد - معرفة الولد - قبول الولد - وإنماء قدرات الولد.

**أوّلًا: محبّة الولد**

لا تعني محبّة الولد عبادته، أي أن نحقّق له كلّ مطالبه ونقوم بخدمته وكأنّه السيّد المطلق، كما لا تعني أيضًا أن نشعر بالضعف تجاهه.

* إنّها محبّة مبنيّة على عاطفة متّزنة عميقة تجاه الولد، وتفاهم في سبيل مستقبله. إنّ الولد كائن مستقبليّ، لذا يجب أن نراه من خلال ذاته لا من خلال أنفسنا، أو من خلال ماضينا(١).

* يجب أن نحبّه لنفسه لا لنفسنا.

فما تعني هذه المحبّة في نظر المربّين؟

* في نظر الأهل، إنّ مجيء الولد هو لتحقيق رغباتٍ وتصوّرات وهوامات (Fantasme) عندهم تعود إلى طفولتهم، إذ إنّ الولد جزء من ذاتهم النرجسيّة (Objet Narcissique)، (الحبّ النرجسيّ: حبّ الذات للذات). يحبّونه لذاتهم لأنّه يُكمّل أناهم أو يُعوّض ما ينقصهم(٢).

- المطلوب إلى الأهل أن ينظروا إلى الولد نظرتهم إلى شخصٍ مستقلّ ومنفصل عن ذواتهم، له ذاته وشخصيّته التي يجب أن تنمو بمساعدتهم ولكن أيضًا بالاستقلال عنهم. فهذه «المسافة» النفسيّة ضروريّة.

فكما يؤثّر الأهل في نفسيّة الولد، فإنّ مجيء الطفل يؤثّر بدوره في نفسيّة الأهل. فيعتمدون السلوك التربويّ بحسب تقبّلهم إيّاه أو لاتقبّله (صبيّ، بنت، الشكل، مَن يشبه، ثمّ في ما بعد الذكاء، النتائج المدرسيّة،

---

(١) Mialaret, G. «Profil d'Educateur - Enseignant», in Debesse et Mialaret. *Traité des Sciences Pédagogiques*. T. 7 Paris, P.U.F., 1978, pp. 75-108.

(٢) Lebovici, S.& Soulé, M. *La Connaissance de l'Enfant par la Psychanalyse*. Paris, P.U.F., 1977, p. 445.

الفشل، إلخ. . . هل كلّ ذلك يطابق ما يصبو إليه الأهل عند ولدهم؟).

ويتأثّر سلوك الوالدين تجاه ولدهم خاصّةً بمدى تقبّلهم أبوّتهم أو أمومتهم، أي ما نسمّيه الوظيفة الوالديّة (La fonction parentale) التي لها صلة بنوعيّة علاقتهم بوالديهم في ما مضى. (كثير من الأهل يكرّرون مع أولادهم الإشكالات نفسها التي عاشوها مع والديهم). لنأخذ مثلًا: مسألة الفشل: يعيش الأهل فشل أولادهم وكأنّه فشلهم، ويشعرون بجرح نرجسيّ في ذواتهم. هذا الشعور يعيشه الأهل أيضًا عند ولادة طفل معوق. حتّى إنّ الأهل الذين حقّقوا توازنًا في شخصيّتهم تبقى مواقفهم التربويّة ذاتيّة، غير موضوعيّة. وقد قال كريس (Kris): «لا أحد خبيرًا في التربية عندما يتعلّق الأمر بأولاده»(٣).

* في ما يختصّ بالمعلّم والمربّي: على المعلّم أن يعرف كيف «يدوزن» علاقته بتلاميذه من الناحية العاطفيّة. من غير المقبول أن يكون للمعلّم تعلّق عاطفيّ بتلميذه. فالعلاقة بين المربّي والتلميذ محفوفة بالمخاطر: فالولد الذي يشعر بحرمان في بيته والمعلّم الذي يشعر بنقص عاطفيّ من النوع نفسه يَنجذبان طبيعيًّا نحو بعضهما. على المعلّم أن يعرف كيف يظهر محبّته الواعية من دون أن ينجرف عاطفيًّا. فكم من مراهقين يتولّهون بأستاذ لهم أو معلّمة(٤).

على المعلّم أن يُبقي على مسافة بينه وبين تلميذه، فـ «فارق الأجيال» بينهما عطيّة بل قاعدة نفسيّة عليه أن يحترمها ولا يتخطّاها: فإذا ما خرق هذه القاعدة عمّت الفوضى وضاعت الحدود وغابت بين ما هو مسموح وما هو محرّم. (أي إنّ الكبير لا يستطيع أن يتصرّف كالصغير أو يتصرّف مع الصغير وكأنّه من جيله؛ ما هو مسموح بين الكبار، ليس بالضرورة مسموحًا للصغار ومسموحًا مع الصغار (كما يقول أناتريلا Anatrella))(٥).

---

(٣) Lebovici, S. & Soulé, M. *La Connaissance de l'Enfant par la Psychanalyse.* Paris, P.U.F., 1977, p. 447.

(٤) Richard, M. *La Psychologie et ses Domaines.* Paris, Chroniques Sociales, 1971, p. 21.

(٥) Anatrella, T. *Interminables Adolescences les 12/30 ans.* Paris, Cerf, (Ethique et Société) 1990, p. 21.

هناك بعض المعلّمين الذين يجدون في تلامذتهم متنفّسًا لمواطفهم المكبوتة (حرمان، حاجة إلى المحبّة، شعور بالاضطهاد، كره، عدائيّة...) فيفرغون هذه المواطف على تلامذتهم: إضطهاد التلميذ، قصاص أو العكس...

دون أن ننسى أحيانًا الميول الجنسيّة المنحرفة والمكبوتة التي تظهر من خلال تصرّفاتٍ ذات معنى معيّن. (انحراف جنسيّ، سادية...)

ثانيًا: معرفة الولد

مبدآن أساسيّان يجب أخذهما بعين الاعتبار لمعرفة نفسيّة الولد:(٦)

* المبدأ الأوّل: ليس الولد صفحة بيضاء نستطيع أن نخطّ عليها ما نشاء، أو عجينة ليّنة نستطيع أن نجعلها على الشكل الذي نريد.
- للولد طاقات وقدرات ومواهب تولد معه، مثلًا: ذكاء، طباع هادئ أو عنيف، ميول تتبلور في ما بعد باتّجاهات فنيّة أو مهنيّة إلخ...
- إنّ التربية هي عمليّة نموّ هذه القدرات والمواهب ضمن محيط يعزّزها. لذا يجب أن نطلب إلى كلّ ولد بحسب عمره وقدراته. (كحبّة الحنطة تنمو وتزدهر في تربة خصبة لكنّها لا تتخطّى طاقاتها لتصبح شجرة وارفة).

* المبدأ الثاني: ليس نموّ الولد متجانسًا بل يمرّ بمراحل لها ميزاتها الخاصّة: فكلّ تصرّف يصدر عن الولد يجب أن نفهمه بحسب العمر أو مرحلة النموّ التي يقطعها.
- مثلًا: إذا لاحظنا عند الولد القساوة الزائدة Cruauté: كضرب الهرّ، أو قتل العصفور، أو تعذيب حيوان، أو تعذيب ولد آخر إلخ... أو إذا لاحظنا عنده عدم الحياء Impudeur.

جميع هذه التصرّفات هي طبيعيّة، بل من متطلّبات النموّ بالطفولة

(٦) Golse, B. *Le développement Affectif et Intellectuel de l'Enfant*. Paris, Masson, 1985, p. 255-257.

الأولى (عمر سنتان أو ثلاث) أو بمرحلة البلوغ Puberté، ولكنّها تصبح مبعث قلق إذا ظهرت بمرحلة ٥-٦ إلى ١٠ سنوات (مرحلة الكمون Latence)، أو عند الراشد، إذ إنّها قد تؤدّي به إلى انحراف (تعرٌ - ساديّة...).

### أمثلة أخرى

- الكذب والتخيّل: كثيرًا ما يخبرنا الولد في مرحلة الطفولة أشياء من صنع خياله، فيأخذ رغباته كأنّها واقع. هذه القصص هي تخيّل لا كذب لأنّه في هذا العمر لم يرسم بعد الحدود الفاصلة بين الواقع والخيال، أو بين الرغبة والواقع.

- التعلّق الزائد بالأهل: ضروريّ في الطفولة، أمّا إذا ما استمرّ إلى ما بعد البلوغ فيدلّ على توقّف في النموّ.

- الثورة والتمرّد: هما من ضروريّات مرحلة البلوغ والمراهقة، فغيابهما مقلق...[٧].

### ثالثًا: قبول الولد

المحبّة تفترض أن نقبل الولد لشخصه، كما هو؛ أن نقبله بنقائصه نساعده على تجاوزها لا أن نعتبرها عيبًا يُقلِّل من قيمة شخصه.

وهذا يعني أن نقبل قدراته وميوله حتّى لو كنّا ننتظر منه غير ذلك. يجب أحيانًا الاعتراف بأنّ قدرات هذا الولد محدودة فلا نطلب إليه أكثر (أحيانًا يجب معالجة الأهل لا معالجة الولد).

علينا أن نقدّر ما يستطيع أن يعطي وأن نشجّعه، لا أن نوبّخه ونحتقره أو نذلّه (مش طالع منّك شي) كي لا يفقد الثقة بالذات ويشعر بالدونيّة، فيلجأ إلى الانغلاق على الذات، إلى العدوانيّة، مع ظهور القلق. أو يلجأ إلى الهروب والتعويض خارج المدرسة وخارج البيت ممّا قد يقوده في بعض الحالات إلى النجاح.

---

(٧) Freud, A. *Initiation à la Psychanalyse pour Educateurs*. Paris, Privat, 1969, p. 37-45.

رابعًا: إنماء قدرات الولد

علينا نحن المربّين أن ننمّي قدرات الولد لا أن نكبتها (إذا كانت لا تعجبنا)، أو نستبدل غيرها بها (أريد أن أكون طبيًا أو مهندسًا أو غير ذلك...)

يجب علينا نحن المعلّمين أن نُنَمّي عند كلّ تلميذ، مهما كانت قدراته وإمكاناته، ما يُسمّى «اعتبار الذات» (Estime de Soi) أو «تقدير الذات». أي تكوين صورة إيجابيَّة عن ذاته: شكله، ذكائه، قدراته، وعن طاقته على التقدّم.

ويتأثّر اعتبار الذات الذي يكوّنه الولد عن نفسه بنظرة الآخرين له، في ما يشبه عمل المرآة، ويتكوّن منذ طفولته الأولى، ويوطّد هذا الانطباع نظرة المربّين والرفاق له في أثناء مراحل الدراسة(٨).

فالصورة الإيجابيَّة عن الذات تُعطي الثقة بالنفس وتقود إلى النجاح. (مثلًا: إذا كان الفرض عاطلًا، نُصحِّحُه ونشرح له كيف يجب إتمامه، ولا ننتقد شخصيّة الولد أو قدراته، بل ننتقد الأعمال والأفعال).

* في ما يختصّ بالأهل: يشعر الأهل بصدمة تجاه فشل أولادهم (جُرح نرجسيّ)، ففشل الولد يُوقظ عند الوالدين مخاوف قديمة وهواجس لاواعية مكبوتة تعود لطفولتهم، فيأخذ الأهل بالدفاع عن هذا الفشل وكأنّهم لا يرونه (يدرس كثير، إنّه ذكيّ...)، أو يلجأون أحيانًا إلى تدريسه فوق طاقته فيضاعفون من فروضه أو من قصاصه.

* في ما يختصّ بالمعلّمين: يجب دائمًا اتّخاذ موقف إيجابيّ تجاه التلميذ واعتبار الفشل تجربةً عليه أن يتخطّاها، فيساعدونه على تحقيق ذلك باعتماد المبدأ التالي:

- يجب إعطاء التلميذ فرصًا للنجاح ونجعله يعتاد النجاح كما اعتاد

---

(٨) Gergen & Alii. *Psychologie Sociale*. Montréal, Vigot, 1992, p. 70

الفشل (مثلًا: إعطاؤه تمارين من مستواه يستطيع القيام بها، فيشعر بالنجاح).

الهدف إذًا هو إنماء شخصيّة الولد بكلّ أبعادها. فمن المهمّ إيجاد الوسيلة الفضلى للوصول إلى هذه الغاية.

هنا تُطرح قضيّة الثواب والعقاب التي تكوّن حافزًا يحضّ التلميذ على عمل مرغوب فيه أو ينهيه عمّا هو غير مرغوب فيه. فإلى أيّ حدّ نستطيع اعتبار هذا الحافز وسيلةً تربويّةً صحيحة؟

## القسم الثاني: مسألة الثواب والعقاب من الناحية النفسيّة

### الثواب والعقاب في العمليّة التربويّة

من الطبيعيّ جدًّا أنّ التصرّف الذي يُتَوَّج بمكافأة يحفظه الفرد ويميل إلى إعادته، والذي يؤدّي إلى عقاب يميل الفرد إلى تجنّبه... حتّى لو كان هذا التصرّف بحدّ ذاته لا يخلق لذّة (كتجربة المتاهة حيث التوجّه إلى اليمين يؤدّي إلى مكافأة، وإلى اليسار يؤدّي إلى عقاب).

وقد طبّقت التربية التقليديّة هذا المبدأ النفسيّ في عمليّة التعلّم (قانون الأثر لثورنديك Thorindike).

وأخذت التربية الحديثة الجانب الإيجابيّ منه باعتمادها المبدأين التاليين أساسًا في التعلّم: الاهتمام والنشاط. كي يتعلّم الولد يجب إثارة اهتماماته باختيار مواضيع يرغبها، من جهة، كما يجب أن يكون ناشطًا. من جهةٍ ثانية، أي أن يقوم بذاته بالعمل وهذا ما يثير عنده الرغبة. فيشعر الولد بلذّة في التعلّم بحدّ ذاته بدل أن يتعلّم أشياء لا يرغبها طمعًا بالمكافأة أو خوفًا من العقاب.

لكنّ التربية الحديثة لا تنفي إطلاقًا تتويج عمل مدرسيّ ما أو تصرّف إيجابيّ أو نجاح باهر (مفرح بحدّ ذاته) بمكافأة تزيد الولد تقديرًا لذاته في نظره وفي نظر الآخرين، ولا تنفي إمكانيّة اللجوء ضمن شروط دقيقة وواضحة

إلى العقاب الذي يُعتَبر رادعًا أخلاقيًا (نجده في كلّ القوانين المدنيّة والشرائع الدينيّة) أو سلوكيًا يتهيّبه الولد فيتجنّب التصرّف المؤدّي إليه.

في جميع الأحوال، إنّ استعمال الثواب والعقاب يجب أن يتمّ ضمن شروط معيّنة لدرء النتائج النفسيّة السلبيّة التي قد تحصل، وهي معروضة من خلال الأسئلة التالية:

السؤال الأوّل: مسألة الثواب وشروطها

لا شكّ في أنّ المكافأة تشجّع الولد على القيام بعمل مدرسيّ جيّد، وتحثّه على تحسين عمله وتعطيه مزيدًا من الاعتبار في نظر نفسه: (تعِب ولاقى) وفي نظر معلّميه والآخرين (المكافأة رمز لتقدير الآخرين له). كما تبعث عنده روح المنافسة الطبيعيّة بروحها الرياضيّة (لوحة الشرف، مداليّة، إلخ...).

لكي تؤدّي المكافأة هدفها التربويّ، علينا تجنّب التالي:

- روح التنافس العدائيّ ممّا يخلق الغيرة والحسد والعدوانيّة والتنافس المُقَنّع.
- توزيع المكافآت عشوائيًا: ممّا يفقد من قيمتها وتأثيرها.
- حصرها فقط بالمتفوّقين: من المفيد تربويًا اكتشاف مواهب كلّ ولد وتشجيعه وإعطائه عملًا ينجحه فيُكافأ عليه.
- خلق روح المتاجرة: «أعمل إذا أعطوني مكافأة»... «أساعد غيري إنْ أستفِدْ من ذلك». ممّا يُغيِّر الهدف والوسيلة، فتصبح المكافأة غايةً بذاتها بدل أن تكون تتويجًا لعمل يخلق بحدّ ذاته الفرح والشعور بتحقيق الذات.
- من الناحية الأخلاقيّة: أن لا تمسّ المكافأة قيمة العمل المجّانيّ ولا تحصره بالمنفعيّة.

لذا يجب عند منح المكافأة مراعاة عمر الولد من جهة (الانتقال من المكافأة المحسوسة - لعبة، صورة جميلة.. - إلى المكافأة الرمزيّة - علامة، لوحة شرف... - إلى الاعتزاز بإنجاز العمل بحدّ ذاته)، والاقتراب من الأهداف التربويّة الصحيحة من جهة أخرى.

السؤال الثاني: مسألة العقاب: لماذا نعاقب الولد؟

قد نعاقب الولد بسبب سلوكه أو بسبب فشله المدرسيّ:

١ - **بسبب سلوكه**: وهنا ينبغي ألّا نخلط:

- بين المزاج والطباع من جهة (مثلًا لأنّه عنيد، بليد، مُتسرّع... - هذه التصرّفات تعود بمعظمها إلى الطباع). علينا في هذه الحالة تقبّل هذه الطباع ومساعدة الولد على السيطرة عليها وتهذيبها لا زجرها أو كبتها.
- وانحرافه عن المعايير أو المقاييس أو القيم المتّبعة من جهة أخرى: كأن يعصي القوانين أو النظام. ففي هذه الحالة على المربّي أن يرسم له بوضوح الحدود بين ما هو مسموح وما هو مُحرَّم أو ممنوع، ويوضعه عند حدّه إذا ما تجاوزها، بتَفَهُّم وإقناع.

٢ - **بسبب فشله المدرسيّ أو نتائجه**: وهنا أيضًا يجب ألّا نخلط:

- بين الكسل الناتج من ردّة فعلٍ على حرمان معيّن ممّا يستدعي معالجته، وقدرات التلميذ التي يجب مراعتها وليس تجاوزها.

وما هو الهدف من القصاص؟ وهنا يجب ألّا نخلط:

- بين الرغبة في الانتقام أو التنفيس عن النفس أو ردّة الفعل الانفعاليّة عند المعلّم، ممّا يستوجب ضبط النفس وعدم إسقاط المشاعر الذاتيّة من قبل المعلّم على تلميذه؛
- والرغبة الحقيقيّة في إصلاح التلميذ.

لذا على المعلّم أن يتّصف بقدرة «التمييز» Discernement وصفاء الذهن وتوازن النفسيّة.

هنا يجوز لنا أن نتساءل: هل اللجوء إلى القصاص يعني عجزنا عن إيجاد وسيلة أخرى «مقنعة»، وهل العقاب هو الحلّ؟

السؤال الثالث: هل العقاب هو الحلّ؟

* **مساوئ العقاب وأخطاره:**

مهما كان نوع العقاب، أجسديًّا كان أم حرمانًا من الحبّ أم منعًا أم إهمالَ الولد، فإنّ له مساوئ متعدّدة(٩):

---

(٩) Lebovici & Soulé. Op. Cit. pp. 456-458.

١ - يوقظ العقابُ القلقَ عند الولد، ويُعيده إلى وضعيّة القلق الأساسيّ الذي عاشه في الطفولة، أي وضعيّة الكائن الصغير المُهَدَّد. وإذا تراكم هذا القلق يُخَلِّف نفسيّة قلقة تكون أرضًا خصبة لأمراض عُصابيّة (Névrose).

٢ - للعقاب الجسديّ خاصّةً مخاطر عدّة: فهناك صلة بين العقاب الجسديّ وإيقاظ اللذّة الجنسيّة في الموضع الذي يتعرَّض للضرب (خاصّةً القفا) ويكون عاملًا لظهور الانحرافات الجنسيّة عند الكبار أو نموّها: كالساديّة والمازوشيّة والجنسيّة المثليّة... اللذّة في الألم وفي تعذيب الآخرين (مثلًا: هذا الولد الذي يزعج ويحرقص غيره ليستجلب لنفسه القصاص).

٣ - العقاب وخاصّةً الجسديّ يمتهن شخص الولد وجسمه، ويشعره بالضعف والدونيّة فتصبح نظرته إلى جسمه غير سليمة، ممّا يُعزّز عنده كُره جسده وعدم ثقته بنفسه.

٤ - يخلق العقاب العنف عند الولد: لقد دلّت الأبحاث أنّ الأهل الذين يسيئون معاملة أولادهم (ضرب، حبس...) كانوا هم أولادًا تعرّضوا لإساءة المعاملة من قبل أهلهم[١٠].

٥ - القبول بمبدأ العقاب الجسديّ وتهديد الولد بعدم محبّته يجرّنا إلى استعمال هذا المبدأ دائمًا، فيصبح اللجوء إلى العقاب عادةً أو حتّى حاجةً لا غنى عنها لدى المربّي أو لدى الولد نفسه:

- المربّي يفقد أكثر فأكثر السيطرة على ذاته.
- أمّا الولد فيصبح متعوِّدًا على العقاب ويعمل على إثارة المربّي ليستجلب القصاص لنفسه (حاجة للقصاص).

٦ - إنّ عنف ردّة فعل الأهل أو المربّين عند لجوئهم إلى العقاب يُعطي

---

(١٠) Rizk-Salloum, S. «Comprendre et Aider les Enfants Maltraités au Liban», in *Psyché*. Beyrouth, 21 Mars 1993, 1 (2) pp. 7-29.

صورة مُرَوِّعة (مخيفة) عنهم للولد، ويكشف بالوقت نفسه عن ضعفهم.

٧ – للعقاب تأثيراته التي تتراوح بحسب العمر أيضًا:

+ في الطفولة: العقاب يحيي القلق ويزيده، ويحطّم الشخصيّة، («أنا» الولد تكون ضعيفة في هذا العمر فلا تستطيع أن تجابه العنف).

+ في مرحلة الكمون: (٦–٧ سنوات إلى ١٠ سنوات)

– يزيد الكبت Refoulement.

– يجعل تصرّف الولد سالبًا أي لا يجرؤ على المبادرة والإقدام، ويعتريه الخوف.

– أو يزيد من التمرّد والثورة والعبور إلى الفعل كما نرى ذلك عند الجانحين: تكسير، تحطيم، ضرب، قتل...

يخلق العقاب في اللاوعي «أنا أعلى» قاسيًا جدًّا هو أساس التصرّفات العدوانيّة والإجراميّة كما تقول ميلاني كلاين (M. Klein) بحسب تحليلها النفسيّ هذه التصرّفات[١١].

**السؤال الرابع: ولكن، هل يعني ذلك التساهل وعدم القصاص؟**

مسألة التساهل:

☆ التساهل يعني قبول كلّ متطلّبات الولد وعدم حرمانه من تحقيقها.

☆ الحرمان يعني رفض تحقيق هذه الرغبات وزجرها.

☆ التساهل الزائد والحرمان الزائد لهما مخاطرهما:

– الحرمان الزائد والكثيف يصدّ (Inhibition) النموّ ويوقفه. ويخلق حالة أليمة (Traumatisme) دائمة عند الولد.

– أمّا التساهل الزائد فيعني في نظر المربّين التنازل عن السلطة (Abdication) الضروريّة لوضع حدود لسلوك الولد، وبالتالي لوضع أطُر السلوك الأخلاقيّ، أطُر يجب ألاّ يتخطّاها. فالسلطة ضروريّة

(١١) Klein, M. *Essais de Psychanalyse*. Paris, Payot, 1968, pp. 296 et sq.

لاستيعاب القانون أو الشريعة.

- أمّا تلاشي السلطة فقد يُضعف عند الولد آليّة استيعاب أو استدخال القانون والشريعة (Interiorisation de la Loi) فيصبح بالتالي كلّ شيء مسموحًا وما من شيء محرَّم.

على الولد أن يعرف أنّ هناك حدودًا. وليعرف ذلك، على الكبير أو على المربّي أن يرسم له هذه الحدود كي يستطيع، عندما يصبح ناضجًا، أن يرسم لنفسه تلك الحدود. من هنا ضرورة النظام واحترامه والتربية على المسؤوليّة.

إستيعاب القانون هو شرط أساسيّ لتنمية الضمير الأخلاقيّ عند الولد.

مثلًا: في مجال التربية الجنسيّة، على الولد أن يستوعب المحرَّم الأساسيّ ويقبله، أي (l'Interdit de l'inceste) تحريم العلاقة الجنسيّة بين أفراد العائلة. فيدرك منذ البدء أنّ هناك شيئًا غير مسموح وعليه أن يقبله.

يخضع الطفل في البدء لمبدأ اللذّة، أي يسعى إلى إشباع رغباته في الحال. ورويدًا رويدًا يتعوّد الانتظار أو يتعوّد التخلّي عن نزواته ليحصل على الحبّ أو ليُظهر الحبّ الذي يفترض العطاء[١٢].

* فتربية النزوات وإخضاعها لنظام أو لقاعدة، هما بدء نشوء الضمير الأخلاقيّ.

الخضوع للنظام لا يتمّ بالإكراه، بل بالمحبّة. يقبل الولد النظام لأنّه يحبّ مَن يصدر عنه هذا النظام (أب، أمّ، مربّي)، ثمّ يَعبُر من محبّة المربّي إلى محبّة القيمة الأخلاقيّة التي يحملها، وذلك بالتماهي (Identification).

* من جهة أخرى، إنّ التساهل الزائد معه يؤثّر في التعبير عن

(١٢) Zulliger, H. *La Formation de la Conscience Morale chez l'Enfant*. Mulhouse, Salvator, 1971, p. 17.

العدوانيّة ويحبط هذا التعبير:

مثلًا: فالأب الزائد التساهل يخلق في نفس ابنه إحباطًا لعدم استطاعة الولد أن يُظهر عدوانيّته إلى الخارج وبالتالي أن يُسيطر عليها، فيأخذ اتّجاهين:

- إمّا أن يوجّهها نحو الداخل، نحو ذاته؛
- أو يبحث عن بديل فيتعلّق بشخص آخر أو بمجموعة أخرى يخضع لها.

٭ بالمقابل، يجب أن نعوّد الولد على تحمّل الحرمان ولكن ضمن قدرته. فالحرمان يُعوّد الولد على مجابهة الواقع، وعلى السيطرة على الذات ورغباتها، ويُنمّي القدرة على تحمّل الإحباط.

السؤال الخامس: ما هي الشروط التربويّة لتطبيق الثواب والمقاب؟

المبدأ الأساسيّ: لا للعقاب الجسديّ ولا للتساهل المطلق.

نستطيع اللجوء إلى الحرمان ضمن شروط واضحة:

١ - أن يكون هادفًا: يُنَمّي المسؤوليّة ويبغي الإصلاح.

- مثلًا: حرمان الولد من لذّة له. كأن نطلب إليه أن يقوم بعمل إضافيّ يستفيد منه أو يختاره هو بذاته. وعليه أن يتحمّل مسؤوليّة أعماله ويقطف ثمار أتعابه ممّا ينمّي عنده روح المسؤوليّة.

٢ - الشرط الأساسيّ عند تطبيق هذا النوع من العقاب أو القصاص هو التالي:

- أن يشعر الولد عندما تقاصصه أو نحرمه أنّنا ما نزال نحبّه، ولأنّنا نحبّه، فلا نهدّده بالحرمان من الحبّ.
- أن لا يمسّ العقاب ما نسمّيه «اعتبار الذات» أو «تقدير الذات».

٣ - أن يتميَّز بالتالي:

أ - أن يكون واضحًا: فنفهمه السبب ونشرح له لماذا قمنا بمعاقبته، وأن نترك له المجال للكلام كي يُعَبِّر عن نفسه. وهذا ما يساعده على استعادة الأحداث بطريقة منطقيّة فيعي بنفسه خطأه ويُعَبِّر عنه، بدل أن نؤنّبه ونتكلّم نحن له وعليه. فللكلام مدى علاجيّ سنتكلّم عليه في النهاية.

ب - أن ينطبق على عمل محدّد حاضر قام به الولد، فلا نعود إلى الماضي فنتذكّر أخطاءه السابقة ونعاقبه عليها.

ج - أن يكون سريعًا: لا تطويل ولا تأجيل.

د - أن يكون مدروسًا بروية أي:

- عادلًا،
- متعلّقًا بنوع العمل الذي أخطأ فيه: الابتعاد عن المزج بين الأخطاء ذات الطابع السلوكيّ وبين التقصير المدرسيّ (عدم حذف علامات دراسيّة للولد المشاغب).
- متناسبًا مع الخطأ، ومع العمر، ومع شخصيّة الولد.

وأهمّ من العقاب عدم جعل الولد في وضعيّة تستحقّ العقاب، وتنمية روح المسؤوليّة عنده.

## النهاية: التواصل الكلاميّ طريقة تعليميّة تربويّة وعلاجيّة، ومدخل لحلّ المشكلات

يقوم التواصل التربويّ على دعوة الولد إلى التعبير اللفظيّ في كل عمل يقوم به. فيجب أن يرافق الكلامُ كلَّ تصرّف عند الولد في عمليّة التعلّم، ممّا يساعده أن يستدخل (Intériorisation) مع الصورة السلوكيّة، الصورة اللفظيّة حسبما يقول بياجيه Piaget(١٣). فالكلام يسمح بالانتقال من الحيّز الحركيّ - الحسّيّ إلى الحيّز المجرّد العقلانيّ والواعي، فيدفع بالنموّ العقليّ نحو التفكير الرمزيّ والعمليّات المنطقيّة الشكليّة.

وشرط نجاح هذا التواصل هو «الاستماع»: لنستمع إلى الولد وهو يعبّر عن ذاته، من دون أن ندخل عنوة في طيّات نفسه، لئلّا ينحرف «الاستماع» عن هدفه.

وفي هذا «الاستماع» يجب أن نشجّع التواصل الكلاميّ، لأنّ الكلام ليس تعبيرًا عن التفكير المنطقيّ المنظّم وحسب، بل هو أيضًا تعبير

---

(١٣) Piaget, J. *Six Etudes de Psychologie*. Paris, Denoël-Gontier, 1964, 416 pp.

عقلانيّ عن الرغبات التي هي غير عقلانيّة، ممّا يسمح بالسيطرة عليها من خلال إخراجها في قالب كلاميّ، فيتجابه إذ ذاك «مبدأ اللذّة» بـ«مبدأ الواقع» مجابهة ضروريّة في بناء العلاقة الصحيحة مع الواقع. من هنا أهمّيّة المدى العلاجيّ للتواصل الكلاميّ.

يجب أن يُعطى الكلام الشفهيّ منزلةً خاصّة لأنّه يفترض التواصل المباشر مع الآخر وجهًا لوجه. وقد استوحينا من رودجرز Rogers في كتابه نموّ الشخصيّة[١٤] ضرورة تشجيع التعبير الحرّ عند الآخر ضمن «علاقة المساعدة» التي تفترض عند مَن يقدّمها الحسّ وتقدير مشاعر الآخر تقديرًا جيّدًا من دون أيّ حكم أو شرط، بل بتعاطف واستعداد تامّ لتقبّل الآخر، كما هو ولذاته.

إنطلاقًا من ذلك، فلنُشَجِّع عند الولد التعبير الشفهيّ في جميع الظروف: أثناء الدرس، أمام الجمهور، على خشبة المسرح... فالتلميذ الصامت ليس هو المثال أو النموذج في هذه العلاقة التربويّة الصحيحة.

إنّ الكلمة تبني ليس الفكر وحسب، بل الشخصيّة بكاملها في علاقتها بمحيطها. كثير من الشبّان لا يعرفون أن يتكلّموا على ذواتهم، وكأنّهم قد أصيبوا بالحبسة الكلاميّة Aphasie، كما يقول المحلّل النفسانيّ أناتريلا[١٥]: «عندما يأخذ الفعل محلّ الكلمة لا يساهم ذلك إطلاقًا في نضج الشخصيّة. نُحرِّك جسمنا لتجنّب الكلام. من الضروريّ أن نساعد الشباب على التعبير عمّا لا يستطيعون عادةً أن يتكلّموا عليه. فالكلمة تقوّي الشابّ وتجعله منفتحًا وجاهزًا لملاقاة الآخر...»

أوَليس الأحرى بنا، نحن معلّمي الكلمة، أن نكون أفضل مَن يتعامل معها وبها، فنتركها حيث يلزم لطلاّبنا، ليكوّنوا بها ومن خلالها ذواتهم؟

(١٤) Rogers, C. *Le Développement de la Personne*. Paris, Dunod, 1968, p. 28-55.

(١٥) Anatrella, T. *L'Adolescent au Fil des Jours*. Paris, Cerf, 1989, p. 148.

## أسئلة تطبيقيّة

### روضة - حضانة

١ - تبدأ مرحلة الحضانة (٣-٥ سنوات) بأزمة مماكسة ورفض إثبات الذات.

- كيف تتصرّفون في حالة عدم الطاعة والمشاكسة والعناد عند طفل من هذا العمر؟
- هل من الممكن، وهل من المستحسن أن يعمّ الهدوء الصفّ؟ وكيف نستوعب حاجة كلّ ولد إلى الحركة والضجّة وعدم قدرته على ضبط الذات؟
- هل تلجأون إلى القصاص أحيانًا؟ مثلًا . . .
- هل تتركونه يتصرّف كما يريد؟ وكيف نعوّده على تقبّل الحرمان؟

٢ - لا يُمَيِّز الولد كثيرًا في هذا العمر بين الواقع والخيال، بين ما يتمنّى وما هو حاصل، فيخبرنا أخبارًا غير صحيحة.

- هل تعتبرون ذلك كذبًا؟
- هل تماشونه في تخيّلاته؟
- هل تحاولون إظهار ما هو واقعيّ لتربية الحسّ على الواقع من دون أن نزجر عمل خياله؟

٣ - كثيرًا ما يتعلّق الولد في هذا العمر بمعلّمته تعلّقًا عاطفيًّا يتمّ على حاجته إلى الحبّ والاهتمام.

- كيف تتصرّفين تجاه هذا النوع من الأولاد؟
- كيف نستطيع أن نُظهر له المحبّة والعطف من دون أن نحضنه حضانة الأمّ؟

٤ - يحاول بعض الأولاد في هذا العمر أن يمتلكوا أشياء ليست لهم يرونها عند رفاقهم (لعبة، مسطرة جميلة، قطعة نقديّة. . .)

- هل تعتبرون هذا عملًا من نوع السرقة ويستحقّ العقاب؟
- هل تحاولون فهم الأسباب بدل الحكم على التصرّفات؟
- كيف يجب أن نتصرّف تجاه الولد ليفهم ويميّز ويحترم ما له وما لغيره؟

تمهيديّ - إبتدائيّ (٦-١٠ سنوات)

١ - عندما تعترضكم مشكلة سلوكيّة (شغب في الصفّ، وقاحة، عنف...)

- كيف تتصرّفون وقتئذٍ مع التلميذ؟
- في الصفّ؟
- خارج الصفّ؟
- هل تحاولون فهم الأسباب التي تؤدّي إلى مثل هذه التصرّفات (تأخير دراسيّ، صعوبات بيتيّة، إلخ...)؟
- هل هذا ممكن؟
- هل هذا ضروريّ؟ أم من مسؤوليّة الذين يهتمّون بالنظام في المدرسة؟

٢ - كيف تعالج قضيّة التلميذ «المتأخّر» نسبةً إلى مستوى الصفّ؟

- هل بحثت في الأسباب: كسل، عدم قدرة، شغب،... مع التلميذ، مع الأهل، مع سائر المعلّمين؟
- كيف تعالج القضيّة؟
  - ٭ قصاص، كيف ..................................
  - ٭ تشجيع، كيف ..................................
  - ٭ النتيجة ..........................................

٣ - لكلّ ولد طاقاته وقدراته (حتّى ذلك المتأخّر مدرسيًّا). كيف السبيل للتعرّف أكثر إلى الولد وإظهار تلك القدرات واستثمارها في المجال الممكن؟

٤ - كيف ننمّي عند الولد في هذا العمر الثقة بالذات؟

- من خلال تعليمنا؟
- من خلال علاقتنا التربويّة؟

تكميليّ (١١-١٥ سنة)

١ - يتّصف هذا العمر بتقلّبات نفسيّة وجسديّة، واهتمامات جديدة قد تؤثّر في السلوك والنتائج الدراسيّة.

- ما هي أهمّ المشاكل التي تعترضك في الصفّ؟ (فوضى، مشاكسة،

تأخّر مدرسيّ، كسل، عزلة، غير ذلك...)
- كيف تتصرّف إزاءها؟
- وما السبيل لخلق جوٍّ هادئ وناشط في آن، داخل الصفّ؟
٢ - كثير من التلامذة في هذا العمر لا يتبعون مسيرة Rythme النموّ نفسه خاصّة من الناحية العقليّة (وخاصّة في السنة الأولى تكميليّة).
- هل يعني ذلك عدم قدرتهم على التحصيل؟ أو يتمّ على بطء آنيّ يتخطّاه التلميذ؟
- كيف نقدر أن «نكتشف» عند كلّ تلميذ «مواهبه»، ونساعده على تنميتها بحسب قدراته وذلك من خلال تعليمنا...
٣ - تؤثّر النشاطات غير الصفيّة كثيرًا في استيعاب طاقة الولد في هذا العمر، وتوجيهه بطريقة مفيدة ومنظّمة.
- هل تشعر بأنّ ذلك يؤثّر في سلوك التلميذ وإنماء شخصيّته؟
٤ - كيف ننمّي عند طلاّبنا في هذا العمر الثقة بالذات و«اعتبار الذات»؟
- من خلال تعليمنا؟
- من خلال علاقتنا التربويّة؟

ثانويّ

١ - يميل الشبّان إلى إعادة طرح كلّ ما يتلقّونه من الكبار ووضعه موضع نقد، وذلك على مختلف الصعد: الأخلاقيّة، الدينيّة، الاجتماعيّة، وبخاصّة في ما يتعلّق بالنظام.
- كيف نفهم موقفهم ونوجّه تصرّفاتهم من دون أن نحطّم عنفوانهم؟
٢ - كيف نتصرّف نحن المربّين والمعلّمين إزاء عنف الشبّان، وما هو دور الحوار في استيعاب هذا العنف؟
٣ - كيف نتعامل مع الشبّان الذين علينا عاتق إعدادهم لمستقبل موعود، وإعطائهم دورًا فاعلاً في المجتمع عامّة وفي لبنان خاصّة؟
٤ - كيف ننمّي عند طلاّبنا «تقدير الذات» والشعور بالمسؤوليّة:
- من خلال تعليمنا؟
- من خلال علاقتنا التربويّة؟

# واقع التربية في البلدان العربيّة
# على مشارف القرن الحادي والعشرين

صلاح أبو جوده اليسوعيّ*

نعتمد في هذا المقال نشرتين صدرتا السنة المنصرمة عن منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)[1] كمنطلق لنا ووثائق نسترشد بها لتشخيص الواقع التربويّ في البلدان العربيّة، تشخيص لا بدّ لنا منه في أيّ مسعى لتكوين رؤية موضوعيّة في مستقبل التربية بهذه البلدان.

وبما أنّ التربية لا يصحّ النظر إليها أو التطرّق لها من غير الإطار العامّ الذي تنتمي إليه وتتفاعل معه، تحتّم علينا أن نقصر عرضنا هنا على بعض العوامل، إذ بديهيّ ألّا نستطيع أن نوفي موضوعًا شائكًا كهذا كامل حقّه في بضع صفحات.

وقبل أن ندخل في صلب الموضوع، نلفت إلى أنّ البيانات التي توفّرها نشرتا منظّمة اليونسكو، لا تشمل، في كثير من المواضع، البلدان العربيّة كافّة[2]. لذا سيكون عرضنا جامعًا حينًا ومنتقصًا أو تقريبيًّا حينًا آخر، بقدر ما سمحت به الرؤية داخل بلدان المنطقة.

---

(*) مركز التراث العربيّ المسيحيّ، للتوثيق والبحث والنشر - بيروت.

(١) النشرة الأولى: اليونسكو، تر - ٩٤/ ميندعرب/ ٣، باريس، كانون الثاني ١٩٩٤.
النشرة الثانية: UNESCO, ED - 94/MINEDARAB/REF.2, Paris, October 1993

(٢) تعتمد النشرتان على المعلومات التي زوّدتها بها المراجع المختصّة في البلدان العربيّة، إضافة إلى بعض المنشورات الخاصّة بكلّ بلد.

## ١ - النموّ السكّاني والطلب الاجتماعيّ على التعليم

إنّ أوّل عامل نمدّ إليه بصرنا هو عامل النموّ السكّاني وما يتمخّض عنه من تغييرات في حقل التربية. فلقد بلغ عدد سكّان البلدان العربيّة سنة ١٩٩٣، ٢٤٠ مليون نسمة. وتشير التنبّؤات إلى أنّ العدد سيبلغ ٢٨٩ مليونًا سنة ٢٠٠٠، و٤٩٣ مليونًا سنة ٢٠٢٥.

وإذا أردنا توزيع مجموع السكّان في سنة ١٩٩٣ على بلدان المنطقة لوجدنا أنّ مصر تحتلّ المركز الأوّل (٢٣٪)، تليها الجزائر (١١٪)، والمغرب (١١٪)، والسودان (١١٪)، ثمّ العراق (٨٪)، والسعوديّة (٧٪)، وسورية (٦٪)، وبعدها باقي البلدان (٢٢٪).

وفي حين ينمو سكّان البلدان العربيّة على النحو الذي قدّمناه، نجد أنّ عدد السكّان في السنّ المدرسيّة (٦-٢٣ سنة)، قد ارتفع هو أيضًا من ٥١ مليونًا سنة ١٩٧٠، إلى ٧٩ مليونًا سنة ١٩٨٥. ومن المتوقّع أن يصل إلى ١١٧ مليونًا سنة ٢٠٠٠، و١٧٤ مليونًا سنة ٢٠٢٥.

وفي مقابل هذا النموّ، نجد أنّ مجموع المسجّلين في مراحل التعليم الأربع (مرحلة ما قبل الابتدائيّ، الابتدائيّة، المتوسّطة والثانويّة، والعالية)، قد ارتفع من ٢٤ مليونًا سنة ١٩٧٥، إلى ٥١ مليونًا سنة ١٩٩١؛ هذا وقد سجّلت نسبة التحاق الفتيات ارتفاعًا ملحوظًا (من ٣٧٪ سنة ١٩٧٥ إلى ٤٣ ٪ سنة ١٩٩١).

### أ - التعليم في ما قبل المرحلة الأولى (ما قبل الابتدائيّ)

وإذا انتقلنا الآن من تلك الصورة الشاملة ونظرنا إلى التعليم في ما قبل المرحلة الأولى، لوجدنا أنّه قطاع ضئيل، ولا يُولى الاهتمام اللازم. فنسبة المسجّلين الحاليّة في هذه المرحلة لا تتجاوز ١٤٪ من مجموع الأطفال دون السادسة من العمر.

ويأتي لبنان والمغرب والإمارات العربيّة المتّحدة في طليعة البلدان التي تُنمّي هذا القطاع، إذ تراوحت نسبة المسجّلين الإجماليّة فيها بين ٥٧ و١٠٤٪. وبدرجة أقلّ في البحرين والأردنّ والكويت وقطر والسودان، إذ النسبة تراوحت بين ١٨ و٣٥٪. أمّا في باقي البلدان، فالنسبة هي دون ١٠٪.

ب - التعليم في المرحلة الأولى (الابتدائيّة)

أمّا في مجال التعليم بمرحلته الأولى، فقد سجّل عدد التلاميذ ارتفاعًا من ١٧ مليونًا سنة ١٩٧٥، إلى ٣١ مليونًا سنة ١٩٩١. ومن المحتمل أن يبلغ ٣٩ مليونًا سنة ٢٠٠٠، و٥٣ مليونًا سنة ٢٠٢٥. ومع ما لهذا الارتفاع في نسبة المسجّلين من دلالة، تبقى الجهود الراهنة غير كافية لتأمين تعليم كلّ الأطفال في هذه المرحلة، إذ من المتوقّع ألاّ تتعدّى نسبة التحاق الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين ٦ و١١ سنة ٧٨٪ العام ٢٠٠٠. ونلاحظ، هنا أيضًا، تباينًا كبيرًا بين البلدان العربيّة. فبحسب التقديرات، يتوجّب على جيبوتي وموريتانيا والمغرب والسعوديّة والصومال والسودان واليمن تكثيف جهودها لكي تتوصّل إلى توفير فرص التعليم بشكل متكافئ مع معدّلات النموّ السكّانيّ فيها، ولا سيّما في جيبوتي وموريتانيا والسودان حيث النسبة تقارب ٥٠٪ من مجموع الأطفال في سنّ هذه المرحلة. أمّا باقي البلدان، فمن المقدّر أنّها على وشك النجاح في تسجيل كلّ الأطفال في المدارس.

ومن جهة أخرى، نجد أنّ نسبة الأطفال الذين ينهون دراسة المرحلة الأولى تختلف من بلد إلى آخر. وتشير التقديرات إلى أنّ تحسّنًا ملموسًا قد طرأ في هذا الصدد على كلّ من الجزائر وجيبوتي ومصر والأردنّ والكويت وعمّان والسعوديّة وسورية، في حين أنّ النسبة هبطت في المغرب والسودان وتونس والإمارات والبحرين، وبشكل لافت في العراق وموريتانيا.

ج - التعليم في المرحلة الثانية (المتوسّطة والثانويّة)

أمّا في ما يختصّ بالمرحلة الثانية من التعليم، فإنّ عدد الملتحقين بها قد ارتفع من ٥ ملايين سنة ١٩٧٥، إلى ١٥ مليونًا سنة ١٩٩١. ومن المتوقّع أن يصل إلى ٢٢ مليونًا سنة ٢٠٠٠، و٣٣ مليونًا سنة ٢٠٢٥. ويُلاحظ أيضًا أنّ نسبة التحاق الفتيات بهذه المرحلة قد ارتفعت بدورها من ٣٤٪ سنة ١٩٧٥ إلى ٤٢٪ سنة ١٩٩١.

وكان لهذا المعدّل المرتفع من النموّ نتيجة بيّنة هي ارتفاع عدد المسجّلين في المرحلة الثانية هذه بالقياس إلى عدد المسجّلين الإجماليّ في مختلف

مراحل التعليم. بيد أنّ التدفّق في هذه المرحلة يتّسم بتفاوت كبير بين التعليم المهنيّ والتعليم العامّ. فنسبة الملتحقين منهم بالتعليم العامّ بلغت ٨٨٪، في حين أنّ نسبة ١١٪ فقط تتابع التعليم المهنيّ (أنظر الجدول رقم ١).

**جدول رقم (١): التعليم في المرحلة الثانية (المتوسّطة والثانويّة): نسبة الالتحاق في كلّ نوع (عامّ ومهنيّ وإعداد المعلّمين = ١٠٠٪) (١٩ بلدًا)**

| البلد | ١٩٧٥ | | | حوالي ١٩٩٠ | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | عامّ | إعداد معلّمين | مهنيّ | عامّ | إعداد معلّمين | مهنيّ |
| الجزائر | ٩٥,٨ | ١,٧ | ٢,٥ | ٩٣ | - | ٧ |
| البحرين | ٩١,١ | - | ٨,٩ | ٨٧,٣ | - | ١٢,٧ |
| جيبوتي | ٧٠,١ | ١,٨ | ٢٨,١ | ٨٣ | ١,٢ | ١٥,٩ |
| مصر | ٨١,١ | ١,٥ | ١٧,٣ | ٧٨,٦ | ٠,٥ | ٢٠,٩ |
| العراق | ٩٣,٩ | ١,٥ | ٤,٥ | ٨٤,١ | ٢,٢ | ١٣,٧ |
| الأردن | ٩٦,١ | - | ٣,٩ | ٧٦,٧ | - | ٢٣,٣ |
| الكويت | ٩٨,٨ | - | ١,٢ | ٩٩,٧ | - | ٠,٣ |
| ليبيا ج.ع.ل. | ٨٤,٦ | ١٢,٥ | ٢,٩ | ٦٤,٤ | ١٨ | ١٧,٢ |
| موريتانيا(١) | ٩١,٦ | ٣,٨ | ٤,٥ | ٩٥,٥ | ١,٩ | ٢,٦ |
| المغرب | ٩٦,٤ | ٠,٨ | ٢,٧ | ٩٨,٥ | - | ١,٥ |
| عمان | ٩٣,٩ | - | ٦,١ | ٩٧,٨ | - | ٢,٢ |
| قطر | ٩٣,١ | ٣,٢ | ٣,٧ | ٩٧,٣ | - | ٢,٧ |
| العربية السعودية | ٩١ | ٦,٩ | ٢,١ | ٩٦,٣ | ٠,٩ | ٢,٨ |
| الصومال | ٨٣,٥ | ١٠,٧ | ٥,٧ | ٨٧ | - | ١٣ |
| السودان | ٩٥,١ | ١,٧ | ٣,٢ | ٩٥,١ | ٠,٧ | ٤,١ |
| سوريا ج.ع. | ٩٤,٩ | ٠,٦ | ٤,٥ | ٩٤,١ | - | ٥,٩ |
| تونس | ٧١,٧ | ٠,٥ | ٢٧,٧ | ٩٦,٤ | ٠,١ | ٣,٥ |
| الإمارات المتحدة | ٩٦,٧ | ٠,٩ | ٢,٤ | ٩٩,٢ | - | ٠,٨ |
| اليمن اليمن الديموقراطية سابقًا | ٩٤,٥ | ١,٧ | ٣,٩ | ٨١ | ٥ | ١٤ |
| الجمهورية اليمنية سابقًا | ٩١,٨ | ٥,٩ | ٢,٣ | ٩٣,٨ | ٥ | ١,٣ |

Source: UNESCO. ED - 94/MINEDARAB/REF.2, Table 9.

(١) تشير معلومات ١٩٧٥ إلى ١٩٨٠

ملاحظة: الرمز (-) يعني غير متوفّر.

إلى ذلك، نشير إلى أنّه من بين هؤلاء الأحد عشر في المائة الملتحقين بالتعليم المهنيّ، «يتخصّص أكثر من النصف في التعليم التجاريّ (أعمال السكرتارية). وتبلغ حصّة التعليم الصناعيّ ٢٥٪، والتعليم الزراعيّ ١٠٪، والاقتصاد المنزليّ وغيره من الموضوعات نحو ٤٪. ومعدّلات التحاق الإناث بالتعليم الثانويّ التقنيّ والمهنيّ هي أدنى بكثير من المعدّلات المناظرة لدى الذكور. وتتخصّص الفتيات بوجه عامّ في أعمال السكرتارية والأعمال المكتبيّة والتمريض والاقتصاد المنزليّ وغيرها من التخصّصات المناسبة للوظائف التي تشغلها النساء عادة في المنطقة»(٣).

د - التعليم في المرحلة الثالثة (العالية)

وفي ما يخصّ التعليم العاليّ، فإنّ غالبيّة البلدان العربيّة قد اتّجهت إلى دعم هذا القطاع. لذلك نجد أنّه في مجمل بلدان المنطقة، ازداد عدد طلاّب هذه المرحلة بصورة مطّردة نسبيًّا، فارتفع من ٩٠٠,٠٠٠ سنة ١٩٧٥، إلى ٢,٥ مليون سنة ١٩٩١، أي ارتفاع بمعدّل ١٨٤٪. ويُلاحظ أيضًا ارتفاع نسبة الفتيات اللواتي التحقن بالتعليم العالي من ٢٨٪ سنة ١٩٧٥، إلى ٣٧٪ سنة ١٩٩١.

ولقد اعتمدت نشرة اليونسكو ED - 94/MINEDARAB/REF.2 مؤشّرًا يُستعمل عادةً لإظهار نموّ التعليم العاليّ، وهو مؤشّر عدد الطلاّب الملتحقين لكلّ مائة ألف من السكّان. فكانت النتيجة على الوجه الذي يظهر في الجدول رقم ٢.

(٣) اليونسكو، تر - ٩٤/ مينديرب/ ٣، ص ٩.

جدول رقم (٢): الالتحاق بمرحلة التعليم الثالثة (العالية) لكلّ ١٠٠,٠٠٠ من السكّان (١٩ بلدًا)

| البلد | ١٩٧٥ | ١٩٨٠ | ١٩٨٥ | حوالى ١٩٩٠ |
|---|---|---|---|---|
| الجزائر | ٢٦١ | ٥٣٠ | ٨٠١ | ١١٤٦ |
| البحرين | ٢٥٩ | ٥٥٠ | ٩٧٤ | ١٣٦٥ |
| مصر | ١٣٢٣ | ١٧٥١ | ١٨٣٧ | ١٧١٧ |
| العراق | ٧٨١ | ٨٢٠ | ١١٠٨ | ١٢٤٠ |
| الأردنّ | ٦٥٧ | ١٦٤٧ | ١٩٩٦ | ٢٤٩٧ |
| الكويت | ٨٠٤ | ٩٩١ | ١٣٧٧ | ١١٣٥ |
| لبنان | ••• | ٢٩٦٣ | ٢٩٨٠ | ٣٠٧١ |
| ليبيا ج.ع. | ٥٤٩ | ٦٦٣ | ٧٩٢ | ١١٥٠ |
| موريتانيا | - | - | ٢٥٦ | ٢٨١ |
| المغرب | ٢٦٢ | ٥٨٠ | ٨٢٢ | ٩٥٨ |
| عُمان | - | ٢ | ٧٨ | ٤٦٣ |
| قطر | ٤٥٥ | ٩٩١ | ١٤٩٣ | ١٥٥٩ |
| العربيّة السعوديّة | ٣٦٤ | ٦٦٢ | ٩١٧ | ١٠٣٥ |
| الصومال | ٤٩ | ٤٥ | ١٩٥ | ••• |
| السودان | ١٣٣ | ١٥٤ | ١٧١ | ٢٤٥ |
| سورية ج.ع. | ٩٩٠ | ١٦١١ | ١٧٣٤ | ١٧١٨ |
| تونس | ٣٦٥ | ٤٩٩ | ٥٧٣ | ٩٢٥ |
| الإمارات المتّحدة | ••• | ٢٨٢ | ٥٧٦ | ٦٣٨ |
| اليمن | | | | |
| اليمن الديموقراطيّة سابقًا | ٧٦ | ١٧٧ | ٢٤٥ | ١٧٦ |
| الجمهوريّة اليمنيّة سابقًا | ٤٥ | ٧١ | ١٦٥ | ٢٧٤ |

Source: UNESCO, ED - 94/MINEDARAB/REF.2. Table 10.

ملاحظة (١): الرمز (-) يعني غير متوفّر.

ملاحظة (٢): الرمز (•••) يعني المعلومات غير متوفّرة

وعلى الرغم من الزيادة التي سُجّلت في عدد الطلّاب الملتحقين

بالفروع العلميّة والعمليّة (الهندسة، التكنولوجيا، الطبّ وغيرها)، فإنّ كفّة الطلاّب الذين يتابعون دراسات إنسانيّة وعلوم اجتماعيّة قد بقيت راجحة.

وتُشير الإحصاءات، من جهة أخرى، إلى ارتفاع نسبة الطلاّب العرب الذين يتابعون دراساتهم العالية في بلدان أجنبيّة. وعلى سبيل المثال، نجد أنّ أكثر من ٦٠٪ من طلاّب الجزائر والمغرب وتونس، الذين في الخارج، يدرسون في أوروبّا، وبالأخصّ في فرنسا. في حين أنّ أكثر من ٥٠٪ من طلاّب السعوديّة العربيّة والكويت وقطر والإمارات المتّحدة، الذين في الخارج، يدرسون في الولايات المتّحدة الأميركيّة.

وما يسترعي الانتباه في كلّ ما قدّمناه عن واقع مراحل التربية الأربع، حتّى الآن، أنّ الفتاة أقلّ حظًّا في هذا التعليم وإقبالًا عليه، بالرغم من التحسّن الملحوظ الذي طرأ إبّان الحقبة الأخيرة على هذا المجال. فالبون بين الذكور والإناث ما زال كبيرًا، وهو يزداد اتّساعًا كلّما انتقلنا من مرحلة إلى أخرى. وثمّة حقيقة أخرى تلفتُ النظر في ما تقدّم، هي أنّ الطالب كلّما كبرت سنّه قلّت فُرَصُه في التعليم.

## ٢ - الإمكانات المتاحة من أجل التعليم

من المسلّم به أنّ نموّ التعليم، سواء لجهة الكمّ أو الكيف، هو رهن بجملة إمكانات يتيحها له المجتمع والدولة. ومن شأن هذا الواقع أن يضعنا أمام مسائل جمّة، لا يسعنا التعرّض لها كلّها في هذه الوجازة، بل سنقصر كلامنا على قطاعين رئيسيّين هما قطاع المعلّمين وقطاع الإنفاق الرسميّ على التعليم.

### أ - قطاع المعلّمين

تُشير الإحصاءات إلى أنّ عدد المعلّمين الإجماليّ، في مختلف مراحل التعليم، قد ارتفع من ٨٤٨ ألفًا سنة ١٩٧٥، إلى ٢٤٤١ ألفًا سنة ١٩٩١، أي بزيادة ١٨٨٪. ولقد انخفضت نسبة عدد التلاميذ إلى عدد المعلّمين من ٣٢ و٢٢ و٢٠ تلميذًا للمعلّم الواحد في مراحل التعليم الابتدائيّ والثانويّ والعاليّ على التوالي في العام ١٩٧٥ إلى ٢٤ و١٧ و١٨ على التوالي في العام

١٩٩١»[٤]. ولكن إذا ما تفحّصنا هذه الأرقام عن كثب وبمزيد من التفاصيل، لوجدنا اختلافًا واضحًا بين البلدان العربيّة، سواء لجهة نسبة التلاميذ لكلّ أستاذ، أو لجهة الأساتذة المؤهّلين.

ففي ما يختصّ بنسبة التلاميذ لكلّ أستاذ في المرحلة الأولى[٥]، نجد أنّها أقلّ من عشرين في البحرين والكويت والجماهيريّة الليبيّة وقطر والسعوديّة العربيّة والإمارات المتّحدة، وأكثر من ثلاثين في جيبوتي وموريتانيا والسودان والجمهوريّة اليمنيّة سابقًا.

أمّا لجهة نسبة الأساتذة المؤهّلين العاملين في المرحلة الأولى، فأدناها في جيبوتي (٦٨٪). أمّا في قطر وسورية، فالنسبة حوالى ٨٠٪. وتتراوح النسبة في ما تبقّى من بلدان بين ٩٥ و١٠٠٪.

يبقى أن نُشير في هذا الباب إلى أنّ إعداد المعلّمين ومتابعة أو إعادة تأهيلهم في أثناء الخدمة يفتقران إلى التخطيط الوافي والأساليب العلميّة الحديثة، ولا سيّما في القطاع العامّ أو الرسميّ، وهو القطاع السائد عمومًا في البلدان العربيّة. وثمّة مشكلة مشتركة أخرى تواجه العديد من بلدان المنطقة، هي افتقار المعلّمين إلى الدوافع المشجّعة على العمل. ويبدو أنّ أحد الأسباب الرئيسة لذلك، كما تذكره نشرة اليونسكو، يتعلّق بظروف الخدمة. فالمعلّمون يشعرون «بأنّهم لا يحظون بالمساندة والدعم على الوجه المطلوب»[٦].

### ب - قطاع الإنفاق الرسميّ على التعليم

تنفق البلدان العربيّة برمّتها حاليًّا على التعليم ٥,٥٪ من ناتجها القوميّ الإجماليّ. أمّا إذا نظرنا إلى نموّ نسبة الإنفاق العامّ والحكوميّ على التعليم إلى الناتج القوميّ في كلّ من البلدان، لاحظنا فوارق كبيرة بينها (أُنظر الجدول رقم ٣).

---

(٤) اليونسكو، تر - ٩٤/ ميندعرب/ ٣، ص ١٠.
(٥) تفتقر إلى الإحصاءات والمعلومات الوافية عن المرحلة الثانية (المتوسّطة والثانويّة) والثالثة (العالية).
(٦) اليونسكو، تر - ٩٤/ ميندعرب/ ٣، ص ٣٤ رقم ١٠٤.

الجدول رقم (٣): الإنفاق العامّ على التعليم نسبةً مئويّة من الناتج القوميّ وإنفاق الحكومة العامّ (٢٠ بلدًا).

| البلــدان | الناتج القومي الإجمالي ٪ | | | | إنفاق الحكومة العامّ | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | ١٩٧٥ | ١٩٨٠ | ١٩٨٥ | حوالى ١٩٩٠ | ١٩٧٥ | ١٩٨٠ | ١٩٨٥ | حوالى ١٩٩٠ |
| الجزائر | ٦,٧ | ٧,٨ | ٨,٥ | ٨,١ | ٢٣ | ٢٤,٣ | ٢٠,٧ | ٢٧ |
| البحرين (١) | ... | ٢,٩ | ٤ | ٤,٨ | ٨,٨ | ١٠,٣ | ١٠,٤ | ... |
| جيبوتي (٢) | ... | ... | ٢,٧ | ٣,٣ | ... | ١١,٥ | ٧,٥ | ١٠,٥ |
| مصر (٣) | ٥,١ | ٥,٧ | ٦,٣ | ٦,٧ | ... | ٩,٤ | ... | ... |
| العراق | ٣,٦ | ٣ | ٤ | ٥,١ | ٦,٩ | ... | ٦,٥ | ... |
| الأردنّ (٤) | ... | ... | ٥,٥ | ٥,٩ | ٨,١ | ١١,٣ | ١٣ | ١٣,٣ |
| الكويت | ٣ | ٢,٤ | ٤,٢ | ... | ١٠ | ٨,١ | ١٠,٣ | ... |
| لبنان | ... | ... | ... | ... | ١٦,١ | ١٣,٢ | ١٤,٤ | ٨,٥ |
| ج.ع. الليبيّة | ٥,٩ | ٣,٤ | ٧,١ | ... | ١٤,٥ | ... | ١٩,٨ | ... |
| موريتانيا (٥) | ٣,٨ | ٥ | ٧,٧ | ٤,٧ | ١٤,٣ | ... | ٣٣,٢ | ٢٢ |
| المغرب (٦) | ٥,٣ | ٦,١ | ٦,٣ | ٥,٥ | ١٢,٥ | ١٨,٥ | ٢٢,٩ | ٢٦,٦ |
| عُمان | ١,٦ | ٢,١ | ٤ | ٣,٥ | ... | ... | ١٠,٨ | ١١,١ |
| قطر | ١,٩ | ٢,٦ | ٤,١ | ٣,٥ | ٤ | ٧,٢ | ... | ... |
| العربيّة السعوديّة | ٩,٣ | ٥,٥ | ٦,٧ | ٦,٢ | ١١,٧ | ٨,٧ | ١٢ | ١٧,٨ |
| الصومال (٧) | ٢,١ | ١ | ٠,٥ | ... | ١٢,٥ | ٨,٧ | ٤,١ | ... |
| السودان | ... | ٤,٨ | ... | ... | ... | ... | ... | ... |
| سورية ج.ع. | ٣,٩ | ٤,٦ | ٦,١ | ٤,٥ | ٧,٨ | ٨,١ | ١١,٨ | ١٧,٣ |
| تونس | ٥,٢ | ٥,٤ | ٥,٩ | ٦,١ | ١٦,٤ | ١٦,٤ | ١٤,١ | ١٤,٣ |
| الإمارات المتّحدة | ٠,٩ | ١,٣ | ١,٧ | ١,٩ | ... | ... | ١٠,٤ | ١٤,٦ |
| اليمن | | | | | | | | |
| اليمن الديموقراطيّة سابقًا | ... | ... | ... | ... | ١٤,٧ | ١٦,٩ | ... | ... |
| الجمهوريّة اليمنيّة سابقًا | ... | ... | ٤,١ | ... | ... | ١٥,٨ | ٢١,٨ | ... |

(١) لا يشمل إنفاق سنة ١٩٩٠ الإنفاق على مرحلة التعليم الثالثة (العالية).

(٢) تشير نسبة ١٩٨٥ إلى إنفاق وزراة التربية فقط.

(٣) من سنة ١٩٨٥ وصاعدًا، لا يشمل الإنفاق التعليم في الأزهر.

(٤) لا يشمل إنفاق سنة ١٩٧٥ الإنفاق على الجامعات.

(٥) من سنة ١٩٨٠ وصاعدًا، يُحسب الإنفاق الجاري فقط.

(٦) إنفاق وزارة التربية فقط.

(٧) لا يشمل إنفاق سنة ١٩٨٠ و١٩٨٥ الإنفاق على مرحلة التعليم الثالثة (العالية).

غير أنّ الإنفاق الحكوميّ على التعليم يتوقّف، في كلّ بلد، على أهمّيّة القطاع العامّ في الاقتصاد الوطنيّ. وهذا بدوره يختلف من بلدٍ إلى آخر، ولا بدّ من مراعاة هذا العامل في تفحّص الجدول رقم (٣).

### ٣ - بعض النقائص والعقبات

إنّ النقاط السابقة تظهر، لا ريب، أنّه قد تمّ إحراز تقدّم مثير للإعجاب في مجال التعليم خلال العقدين الماضيين، في كلّ البلدان العربيّة. إلاّ أنّ نواقص وعقبات عديدة لا تزال تواجه هذا التقدّم، يمكننا إجمال أهمّها في ما يلي:

١ - إنّ إحدى ميزات التعليم اللافتة للنظر في المنطقة تكمن في أنّ هذا التعليم - مع بعض الاستثناءات، ولا سيّما في لبنان - هو عمل حكوميّ صرف، بما في ذلك التمويل والإدارة والتشغيل والمراقبة. وإن كان من حسنات هكذا سياسة تأمين موارد ماليّة ثابتة لمؤسّسات التعليم، فمن سيّئاتها أنّها تحوّل هذه المؤسّسات، في كثير من البلدان، إلى أدوات في يد الحكومة وتوجّهاتها السياسيّة.

٢ - تبدو الإدارة التربويّة مشكلة عقيمة تعاني منها غالبيّة البلدان العربيّة. وسببها الإقدام على تعيين إداريّين من بين الهيئات التعليميّة العاديّة، من دون أن يصار إلى إعداد المعيّنين لتسلّم وظائفهم الجديدة. فينتج من ذلك سيطرة الأساليب التقليديّة على العمليّة الإداريّة في كلّ وجوهها.

٣ - إنّ التوسّع في الإنفاق على التعليم، كما أشرنا إليه آنفًا، لا يصحبه، بوجه عامّ، تحسين مقابل لنوعيّة التعليم. فالرابط بين هذا الإنفاق والناتج منه مفقود. ذلك بأنّ نسبة الإنفاق تنمو أساسًا لمواجهة ازدياد الطلب على التعليم، ولمقابلة الارتفاع في الرواتب والأسعار. لذا تبقى غالبيّة البلدان في مسيس الحاجة إلى تحسين أداء الأساتذة وتجديد التجهيزات المدرسيّة، التي باتت في السواد الأعظم من المدارس وحتّى الجامعات فقيرة المستوى عتيقة الطراز، وتشييد مدارس جديدة وحديثة.

٤ - إنّ النظم التربويّة في البلدان العربيّة جملة نجحت في زيادة رصيد بلدانها من المتعلّمين، إلاّ أنّ نوعيّة التعليم وجدواه ما برحا موضع تساؤل. فهنالك نسبة كبيرة من المثقّفين يواصلون حياتهم من دون عائد من تعلّمهم، أو يرسفون في البطالة، وذلك بسبب الخلل الهائل بين متطلّبات العصر التقنيّة في الحياة العمليّة والطرق التربويّة التقليديّة المعتمدة، وسوء توجيه الطلبة بشكل يتلائم وما يفرضه سوق العمل. فلا بدّ من تطوّر يطول أهداف التعليم وأساليبه وإدارته لكي يواكب تقدّم العلم والتكنولوجيا.

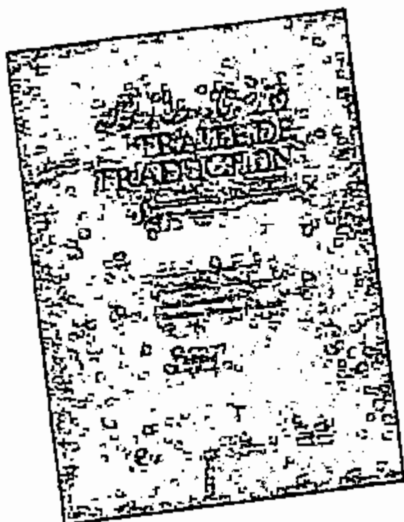
٥ - ثمّة مشكلة - ظاهرة ذات طابع نفسيّ تحول دون عمليّة التغيير في كثير من البلدان العربيّة، وتتلخّص بالتواكل على التقليد والاستقرار في الجمود والتمسّك بالقديم والخوف من كلّ جديد. ولعلّها مشكلة - ظاهرة تحتاج إلى تحليل اجتماعيّ ودينيّ دقيقين من أجل تشخيصها ورسم خطّة علاجها.

٦ - وأخيرًا، يُلقى الضوء في إحدى نقاط نشرة اليونسكو[٧] على مسألة بالغة الأهمّيّة، ألا وهي عدم تناسب أهداف التربية الحاليّة ومواردها مع احتياجات الأطفال الذين يستعدّون «لخوض معركة الحياة والعمل في القرن الحادي والعشرين. ومن الاحتياجات التي لا تزال بعيدة عن التحقيق إعداد الأطفال لثقافة قوامها السلام والتسامح، واحترام الأخلاق والقيم، وإنصاف المحرومين والأقلّ حظًّا، وحماية البيئة، وتحسين نوعيّة الحياة سواء من الناحية المادّيّة أم من الناحية الثقافيّة».

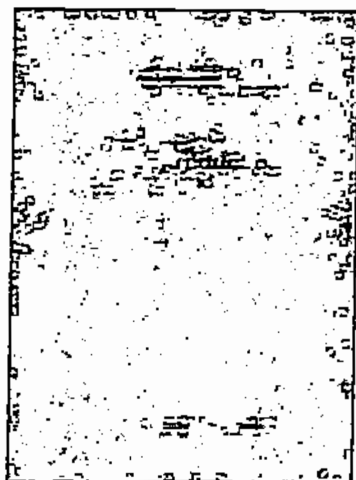
---

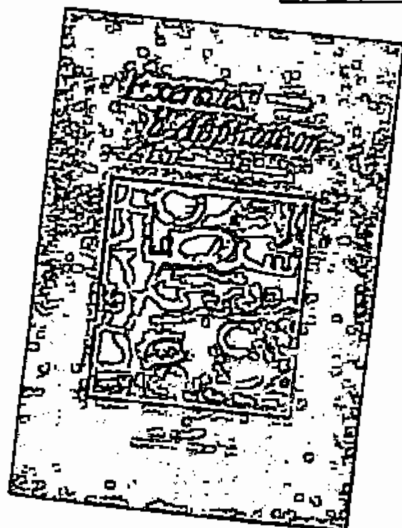
(٧) تر - ٩٤/ ميندعرب/ ٣، ص ٣٧، رقم ١/١١٠.

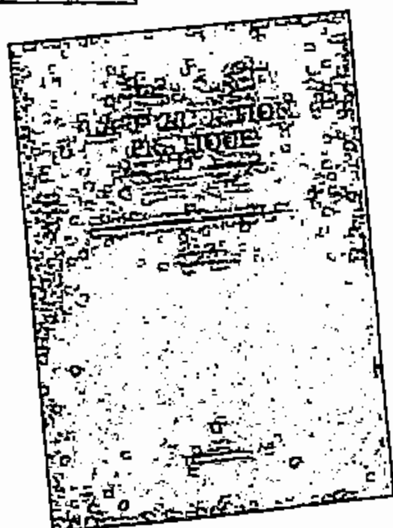
## من منشورات دار المشرق











# على دروب ترجمة الشعر

## روّاد طربيه وكتابه: «مختار الشعر الفرنسيّ من بودلير إلى بريڤير»

الدكتور أهيف سنّو°

يعجب الناظر في تاريخ الترجمة إلى العربيّة من عزوف العرب عن شعر غيرهم من الأمم، لأسباب حضاريّة ولغويّة قيل فيها ما قيل[1]. ويزداد عجبه عندما يتأمّل ما تُرجمَ إلى العربيّة من شعرٍ في عصر النهضة وعصرنا الحاضر، ولا سيّما من الفرنسيّة إلى العربيّة[2]. فقد عُني

(°) رئيس فرع الآداب العربيّة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف. أُلقي جزء من هذه الدراسة في الاحتفال الذي كرّمت به «الحركة الثقافيّة» (إنطلياس - لبنان) صاحبَ الكتاب، يوم الخميس ٩ آذار ١٩٩٥.

(١) أنظر مثلًا: لطيف زيتوني، حركة الترجمة في عصر النّهضة، بيروت، دار النّهار، ١٩٩٤، ص ٥٩-٦٢.

(٢) لم ينسج الأوربّيون على هذا المنوال، ولا مَن ضربَ على قالبهم من نقلتنا إلى اللغات الأوروبّيّة. ففي مطلع القرن التاسع عشر نشر سيلفستر ده ساسي (Silvestre de Sacy) مختاراته من الآثار العربيّة بعنوان *Chrestomathie arabe* (١٨٠٦-١٨٢٧)، وقد نشر هامر برغشتال (Hammer Purgstall) ترجمته لديوان المتنبّي، في فيينّا، سنة ١٨٢٤. وهل نحتاج إلى التذكير بترجمات أخرى كترجمة أندريه رومان لأشعار بشّار في عبدة (André Roman, *Baššār et son expérience courtoise: Les vers à ʿAbda*, Texte arabe, traduction et lexique, Beyrouth, Dar el-Machreq, coll. Recherches, 1972)، وترجمة أدونيس وآن ميوفسكي لمختارات من لزوميّات أبي العلاء Abu l Ala al-Ma'arri, *Rets d'éternité*, traduit par Adonis=

المترجمون بالمهابراتة الهنديّة، وإلياذة هوميروس، ورباعيّات عمر الخيّام، ورباعيّات حافظ الشيرازي، وأمثال لافونتين، وشذراتٍ من الشّعر الفرنسيّ اختاروها من آثار لامرتين (Lamartine)، وأرڤير (Arvers)، وموسّيه (Musset)، وبودلير (Baudelaire)... وقد أسهمت في ذلك بعض المجلّات والصحف، لعلّ أبرزها مجلّةُ شِعر[٣].

من هُنا يأتي جانب من أهمّيّة الاختيارات الشعريّة الفرنسيّة التي قدّمها روّاد طربيه إلى قارئه العربيّ[٤]. وليس صاحبنا بغريب عن موضوعه هذا، فقد خاض غُماره وداوَرَهُ تدريسًا فيَ لبنانَ وفرنسا، وممارسةً في الصحافة المكتوبة والمسموعة، وتأليفًا. وكان لشخصيّته المثلّثة الجوانب أثرٌ خاصٌّ في ذلك كلّهِ: فهو شاعر نظر مليًّا في مرايا[٥] الشعر وتقنيّاته اللغويّة، وناقدٌ وازن بين ما تعكِسُه من صُوَر[٦]، ومترجم ينقل تلك الانعكاسات من لغة إلى لغة، وحضارة إلى حضارة[٧]. وغالبًا ما تتلاحم

---

= et Anne Wade Minkowski, Paris, Fayard, 1988). وتجدر الإشارة إلى أنّ روّاد طربيه أسهم في هذه الحركة بمشاركة لوك نوران، فنشرا بالفرنسيّة مختار الشعر العربيّ المعاصر (Luc Norin et Edouard Tarabey, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine: la poésie*, Paris, Seuil, 1967) الذي قسّماه إلى أربعة أقسام أوّلها شوقي والنيوكلاسيكيّون، وثانيها جبران والرومنطيقيّون، وثالثها سعيد عقل والرمزيّون، ورابعها شعراء العصر الحديث.

(٣) يمكن الإلمام بذلك من خلال: يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسات الأدبيّة، جـ ٢ (بيروت، منشورات جمعيّة أهل القلم، ١٩٥٦)، ص ٨٤٦ (الفهرس)؛ جـ ٣ (بيروت، منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٢)، ص ١٥٢٣-١٥٢٤ (الفهرس)؛ لطيف زيتوني، م.س.، ص ٦٢-٦٦. وفيما يختصّ بمجلّة شعر: محبّة إبراهيم حاجّ، فهرسة مجلّة شعر، رسالة ماجستير في اللغة العربيّة وآدابها، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٨٤ (مستنسخة)، ص ٨٢-١١٣.

(٤) روّاد طربيه، مختار الشعر الفرنسيّ من بودلير إلى بريڤير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ٦٢٥ ص.

(٥) له ديوان شعر، عنوانه: المرايا الدائرة (منشورات عويدات).

(٦) يبدو الناقد من خلال «إطلالاته» على القصائد المترجمة، وهو يُعدّ كتابًا في النقد الأدبيّ.

(٧) فضلًا عن مختار الشعر العربيّ المعاصر المذكور في الحاشية (٢) أعلاه، ترجم اليقظة الكبرى لجون ستراتشي (منشورات أضواء)، وحبّ ياتريس الجديد لجيرار موروغ (دار طلاس للنشر)...

هذه الجوانب لتنقل القارئ إلى أجواء النصّ الفرنسيّ.

ويقوم جهد روّاد طربيه في مختار الشّعر الفرنسيّ على محاور ثلاثة: فقد اختار شعراء وقصائد لهم، وقدّم لهم ولها، ونقلها إلى العربيّة. ويمكننا أن نستشفّ مقوّماتِ منهجِه من خلالها مجتمعةً، مع أنّه من حقّ التّرجمة فالاختيار أن يستأثرا بجُلّ اهتمامنا، نظرًا إلى ما ينمّان عليه من جهد صاحبهما، وما يطرحانه من قضايا بالغة الأهمّيّة.

فقد وَسَم روّاد طربيه كتابه بـ مختار الشعر الفرنسيّ من بودلير إلى بريڤير. وفي هذا العنوان دلالة على جذور ثقافيّة عميقة، تضرب في ثنايا التراث العربيّ. فكلمة المختار أو الاختيارات شائعة في التراث الأدبيّ، ومن ذلك مختار الأشعار والآثار، أو المختار من النّظم ومن النثر، أو مختارات ابن الشجري أو اختياراته[٨]. واسم بريڤير (Prévert) نفسه قد ورد في العنوان محاكاةً لهذا التراث في عناوين كتبه المسجّعة، لأنّ المختار الذي بين يدينا يتجاوز جاك بريڤير (١٩٠٠-١٩٧٧) إلى رينيه شار (René Char) وجورج شحاده، وبيار إمانويل (Pierre Emmanuel)، ليصل إلى ناديا تويني، وڤينوس خوري. وقد باح جامع الأشعار بسرّه فقال: «وهكذا فقد اخترتُ بودلير منطلقًا لتخيّري من الشعر الفرنسيّ، واخترتُ بريڤير غَلَقًا لعنوان الكتاب لا للمحتوى. كأنّما السجعة هي المقصودة»[٩]. زِدْ على ذلك أنّ المختار تضمّن أشعارًا لسبعين شاعرًا، وهذا عدد ضارب أيضًا في ماضي الشعوب الساميّة عمومًا: فهو حصيلة ضرب سبعة بعشرة: وغنيّ عن البيان ما لهذين العددين من دلالة دينيّة وحضاريّة في وعي الشعوب الساميّة ولاوعيها.

فكيف اختار روّاد طربيه شعراءه وأشعارهم؟ لا شكّ أنّه لم يرم إلى التأريخ للأدب الفرنسيّ في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. فللتّاريخ

(٨) حاجي خليفة، كشف الظنون، طهران، المكتبة الإسلاميّة، ١٩٦٧، ١/٣٣-٣٥، ٢/١٦٢١-١٦٢٤.

(٩) المختار، ص ١٦، س ١٦-١٨.

الأدبيّ مجال آخر، ومناهج أخرى[١٠]. ولكنّه أراد أن يقتطف باقات من الشعر الفرنسيّ، مع اعترافه بما في مثل هذا العمل من ذاتيّة[١١]. ولكنْ لا ينبغي أن نظلمه، فإنّ اختيارَهُ لم يخلُ من تسويغ؛ إذ يمثّل الشعراء الفرنسيّون السبعون الذين اختارهم ورتّبهم في كتابه ترتيبًا تاريخيًّا حسب سني ولادتهم، مدارسَ مختلفة واتّجاهاتٍ متنوّعة[١٢]. فمنهم مَن تأثّر بالكلاسيكيّة أو الرومنطيقيّة، ومنهم مَن ينتمي إلى الرمزيّة مثل بودلير، وجول لافورغ (Jules Laforgue)، أو الإجماعيّة مثل جول رومان (Jules Romain)، أو الداداتيّة مثل تريستان تسارا (Tristan Tzara)، أو السرياليّة مثل أندره بروتون (André Breton). ومنهم شعراء فرنسيّون، ومنهم شعراء فرانكوفونيّون[١٣] مثل إميل فرهارين (Emile Verhaeren) البلجيكيّ، وليوبولد سيدار سنغور (Léopold-Sédar Senghor) السنغاليّ، وإيمي سيزير (Aimé Césaire) شاعر المارتينيك، وجورج شحاده، وصلاح ستيتيّه، وأندره شديد، وناديا تويني، وفينوس خوري غاتا. ومنهم شعراء أعلامٌ مشهورون، ومنهم مَن لا يعرفه إلّا المطّلعون.

وقد أسقط روّاد طريبه فئتين من الشعراء: أمّا أولاهما ففئة الرومنطيقيّين، لأنّه رأى أنّ الشعر قلّما يخلو من الرومنطيقيّة، وأنّ شيخ الرومنطيقيّين فيكتور هوغو (Victor Hugo) يتجاوز في أهمّيّته حدود المختار هذا، وقد نهل سائر الرومنطيقيّين من نبعه. وإن أسفَ على شاعر، فإنّما أسف على جيرار ده نرفال (Gérard de Nerval) الذي سبق بودلير ولادةً[١٤]. وأمّا ثانيتهما ففئة الشعراء المحدثين، وإليهم ينتمي سائر شعراء الفرنكوفونيّة في أوروبّا، وكندا، والعالم العربيّ، وأفريقيا السوداء. وقد وعد بإفرادهم بالتأليف فيما بعد[١٥]. وربّ قائل: لقد سقط

(١٠) المختار، ص ٦، س ٦-١٢.
(١١) م.ن.، ص ٦، س ١٢-١٤.
(١٢) م.ن.، ص ٥، س ١٠-٢٠.
(١٣) م.ن.، ص ٧، س ١١-١٦.
(١٤) م.ن.، ص ٦، س ٧-٤.
(١٥) م.ن.، ص ٧، س ٥-١١.

فلان، أو فُلانٌ أوْلى بالإسقاط. فهل ينبغي التذكير بأنّ كلّ اختيار مهما بلغت دقّته لا يخلو من نسبيّة، ويقتضي لمجرّد قيامه على الاختيار، تضحيةً بجزء من المادّة المجموعة؟ ولكنّ العيّنة المختارة تشتمل على التيّارات الشعريّة التي برزت على الساحة في تلك الحقبة، وتُقدّم صورة متكاملة لها. «فشعراء هذا «المختار» - على حدّ قول صاحبه - يمثّلون حقبةً معيّنة من عمر الشعر الفرنسيّ، كما يمثّلون الشعر الفرنسيّ في تكامله الدائم»[16]، لأنّ الشعر في نظره تجدّد دائم، وتمثّل دائم لما سبقه[17].

بقي أن نحدّد مقدارَ ما خُصّ به كلّ شاعر في هذا المختار. لقد راوح نصيب كلّ شاعر ما بين أربع صفحات وعشرين صفحة. فإن خُصّ لاربو (Larbaud)، ومالارمه (Mallarmé)، ورامبو (Rimbaud)، بأربع صفحات إلى ثمانٍ، فقد كان نصيب بيغي (Péguy)، وبودلير، وفرلين (Verlaine)، وكلوديل (Claudel) تسع صفحات إلى ثلاث عشرة. وعادت الحصّة الكبرى إلى من راوح نصيبه بين أربع عشرة صفحة وعشرين: ومنهم أبولينير (Apollinaire)، وأراغون (Aragon)، وإيلوار (Eluard). وحلّ في المرتبة الأولى ڤاليري (Valéry)، وبروتون، وسوبو (Soupault). ولا يُخفي صاحب المختار ميله المطلق إلى ڤاليري، فهو «عندي - على حدّ قوله - في عَليّ العِلّيّين»[18].

وقد ارتضى روّاد طربيه لنفسه سبيلًا يقضي بتقديم الشاعر وقصائده المترجمة إلى القارئ والتعليق عليها بما يراه مناسبًا. ولم يرمِ في ذلك إلى اعتماد منهج أكاديميّ معيّن، ولكنّه انطلق من قاعدة صلبة مدروسة[19]. ويُلاحظ القارئ ههنا ميزتين: أمّا أُولاهما فثقافة واسعة، واطّلاع رحبُ المدى على شؤون الشعر ونقده وشجونهما. فتراه مثلًا يُقارن بين القمر في شعر مالارمه والقمر في شعر سعيد عقل، ويتنقّل بين مفهوم الغموض

(١٦) المختار، ص د، س ٢١-٢٢.
(١٧) م.ن.، ص د، س ٣-٥.
(١٨) م.ن.، ص ٨، س ٤.
(١٩) م.ن.، ص ٩، س ٥-١١.

الشعريّ عند مالارمه ومفهومه عند هلال الصابي[٣٠]. وأمّا ثانيتهما فلغة غنيّة بالصور والإيحاءات المختلفة التي تُرَسِّخ الفكرة في ذهن القارئ وتجعله يتشرّبها، شرط أن تُؤَهِّلَه تنشئته وثقافته، لإدراك هذه الإشارات على اختلافها.

ومن الأمثلة على ذلك تقديمه بودلير إلى القارئ العربيّ؛ فينطلق من تجدّده الدائم الذي يَحُول بين القارئ والسأم. قال:

«وبودلير، أبو العصور الفرنسيّة الحديثة في كلّ أملوحة من الشعر، لا يَخْلَق على كرّ الجديدين، بل يسكب، كلَّ يوم، وبمناسبة كلّ قراءة، نبيذه العتيق في زِقٍّ جديد»[٣١].

ثمّ قال محلِّلًا بعض خصائص الشاعر:

«الشيء الوحيد الذي يعوزنا لنحلوَ منه بخير هو شيء من التحليل، كأن نقول مثلًا لماذا لم يكن بودلير رتيًا في شعره يسوقه إلينا، على نبرةٍ واحدة، من ألفه ليائه، كالرومنسيّين معاصريه؟

جوابنا عن ذلك أنّ لبودلير نَفَسًا مزدوجة تجعله، في الآن نفسه، يرتفع إلى عرش العليّ فكأنّه من مَآلفه، ثمّ ينحدر إلى دَرَكات الرجيم فينزلج من المعاصي أنبذَتها التي تَهنأ وتمرأ. كأنّما الحبُّ يطلب ضدّه، وكأنّما الشمس تبحث عن ظلّ.

ويعوزنا أن نقول أيضًا إنّ بودلير أبعد الناس عن الفَيْش. فهو لا يتظرّف، ولا يتملّح، ولا يباري ظلَّ رأسه. تبلغ منه الصراحة مبلغ المشراط من نفسه. يتأثّر المخابئ الملتوية من النفس فيعلن إلينا ما وقعت عليه البصيرة لا الباصرة.

إلّا أنّنا نستدرك فنقول: بين البصيرة والباصرة عند بودلير، أي بين حسّه الباطن وحسّه الظاهر، صلة التوأمين في الرحم. فالنفس تعرف الشَّفع لا الوِتْر. والنفس كالمرأة: هذه مُتْئم وتلك مِتآم»[٣٢].

نتأمّل وَلَعَهُ بالصور: «لا يخلَق على كرّ الجديدين»؛ «يَسْكُب (...)

---

(٣٠) المختار، ص ٢٧.
(٣١) م.ن.، ص ١٣.
(٣٢) م.ن.، ص ١٣-١٤.

نبيذه العتيق في زقٍّ جديد»؛ وبالألفاظ النادرة: «الفَيْش» (تكبُّر المرء وافتخاره بما ليس لديه)؛ «الشَّفع والوِتر» (وهما تعبيران قرآنيّان دالّان على الزوج والفرد)؛ «المِتْيم» (المرأة تضع اثنين من بطن واحد)، و«الوِتادة» (المرأة التي هذه عادتُها)...

ثمّ ينتقل بقارئه إلى الشعر المترجم؛ وهنا بيت القصيد، لأنّنا نجد أنفسنا في خضمّ إشكاليّة بالغة التعقيد.

فالشعر موضوعٌ يصعب اكتناهُه، وقديمًا زاوج العرب بين الشعر والسّحر والجنون. أوَلَمْ تتمحور حملة المكّيين على النبيّ محمّد حول هذه العناصر الثلاثة؟ ولهذه المزاوجة صداها في القرآن: ﴿فذَكِّرْ فما أنتَ بنعمةِ ربِّكَ بكاهنٍ ولا مجنون ۞ أمْ يقولونَ شاعِرٌ نتربّصُ به ريبَ المَنُون﴾ (الطُّور ٥٢/٢٩-٣٠)؛ وفي موضع آخر: ﴿أإنّا لَتاركو آلِهتنا لشاعرٍ مجنون﴾ (الصافات ٣٧/٣٦). وهذا الحُطيئة، يشدّد على صعوبة الشعر فيقول:

الشعر صَعْبٌ وطويلٌ سُلَّمُهْ
والشعرُ لا يَسطيعُهُ مَنْ يَظْلِمُهْ
إذا ارتقى فيه الذي لا يَعْلَمُهْ
زلَّتْ به إلى الحضيضِ قَدَمُهْ
يُريدُ أنْ يُعْرِبَهُ فيُعجِمُهْ[٢٣]

ولعلّ ما كتبه تيري مولنيه (Thierry Maulnier) في مُدخِلِه إلى الشعر الفرنسيّ يُلقي الضوء على هذه المعضلة؛ فقد كتب: «الشعر هو - من بين الأغراض التي ينكبّ عليها فكرنا - أشقُّها إدراكًا ووضعًا في موضعه. فهو يستهزئ، ويتسرّب كالماء الجاري، بين أصابع المحلّلِ الخرقاء»[٢٤].

---

(٢٣) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل، الطبعة الرابعة، ١٩٧٢، ص ١١٦.

(٢٤) «De tous les objets auxquels s'applique la pensée, elle est le plus malaisé à saisir, et même à situer; elle se joue et fuit comme une eau vive aux doigts malhabiles de l'analyse»; Thierry Maulnier, *Introduction à la poésie française*, Paris, Gallimard, 1965, p. 7.

هذه هي حال نظم الشعر وتحليله؛ فكيف بترجمته؟ فقد ورد اعتراف معبّر في كلام روّاد طريبه على بول ڤاليري (Paul Valéry): «رأيتُ أنّ ترجمة الشعر قد تكون أصعبَ من قَرْضِهِ»[٢٥].

فالشعر علي غرار أيّ نصّ من النصوص يتضمّن عوائق تقطع سُبل ترجمته، أو ترجمةِ سماتٍ بارزة فيه، وهي عوائق تعود بمجملها إلى مُشكلات الدلالة، واختلاف نظرات الشعوب إلى العالم، وإلى تعدّد الحضارات[٢٦].

ولكنّ الشّعر يختصّ فضلًا عن ذلك، بصعوبات متعدّدة تحول غالبًا دون نقله من لغة إلى أخرى، بما يتطلّبه النقل من دقّة وأمانة. وقد تناول الجاحظ مصاعب الترجمة وشرائط التَرْجُمان، وتلفتنا في معالجته نقطةٌ أساسيّة هي موقفه من ترجمة الشعر وما إليه من حِكَم العرب، إذ يقوم ذلك كلّه على الوزن الذي هو المُعْجِزُ الحقيقيّ فيها: «ولو حُوّلَتْ حكمةُ العربِ لبَطَلَ ذلك المعجِز الذي هو الوزن، مع أنّهم لو حوّلوها لم يجدوا في معانيها شيئًا لم تذكره العجم في كتبهم»[٢٧]. فللسبب المذكور ههنا تستحيل في نظره ترجمة الشعر: «والشعر لا يُستطاع أن يُترْجَمَ، ولا يجوز عليه النقل. ومتى حُوّل تقطّع نظمهُ وبطُل وزنه، وذهبَ حسنُه، وسقط موضع التعجّب»[٢٨].

وقد كان للدراسات اللسانيّة الحديثة دورٌ حاسم في سبر أغوار هذه المشكلة. فمن الباحثين مَن شدّد على النواحي الدلاليّة في الشّعر، فقال بلغة شعريّة خاصّة، تتحكّم فيها قوانين دلاليّة خاصّة، فتُضْفي على النصّ معاني زائدة: فهنا تتخذ الوجوه البلاغيّة المختلفة (الصور) كامل شكلها،

---

(٢٥) المختار، ص ١٤٦، س ٧.

(٢٦) أنظر: Georges Mounin, *Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1969.

(٢٧) الجاحظ، الحيوان، تحقيق محمّد عبد السلام هارون، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٦/١٩٣٨ - ١٣٦٤/١٩٤٥، ج ١، ص ٧٥.

(٢٨) م.ن.، ص ٧٥.

وتُسهم في نقل حالة الشاعر الانفعاليّة. ومن الباحثين مَن شدَّد على النواحي الشكليّة في الشعر، تلافيًا للجوء إلى مفاهيم يصعب الأخذ بها كمفهوم المعيار (norme) ومفهوم الحيْد أو الانحراف (écart). فالمهمّ عندئذٍ هو الوظيفة الشعريّة للّغة، فيُصبح النصّ الشعريّ مقصودًا لذاته لا لتأمين وظيفة اتّصاليّة عاديّة بين متخاطبَين[٢٩]. فعلى كلّ حالٍ، نجد إلى جانب الأفكار والانفعالات المعبَّر عنها في النصّ الشعريّ، مجموعةً من الوسائل والتقنيّات الشكليّة (الأصوات، والألفاظ، والتراكيب...) التي تُتيح للمستمع أو للقارئ الدخول في عالم الشاعر. أمّا صعوبة نقل الشعر فتطُول كلا المستويين، ولا سيّما المستوى الثاني. ويوضحُ صعوبةَ النقل على هذا المستوى، ما رواه بول ڤاليري من حديث دار بين الرسّام دوغا (Degas) والشاعر مالارمه، وكان دوغا يقرِض الشعر أحيانًا ممتحنًا قدرته فيه. «فقال يومًا لمالارمه: إنّ صناعتك محفوفة بالصعاب، فلا أتمكّن من القيام بما أريده، ومع ذلك فجَعْبَتي حافلة بالأفكار. فأجابه مالارمه: يا عزيزي دوغا، لسنا بالأفكار نصنع الأشعار، بل بالكلمات»[٣٠].

أمام هذا الواقع الحَرِج، يقف روّاد طربيه موقفًا جريئًا: فهو لا يجهل أهمّيّة المصاعب التي تعترض سبيله، ولكنّه يُؤثر ترجمة الشعر بالشعر: «ورأيي أنّ الشعر في لغة الأصل يجب أن يبقى شعرًا في لغة النّقل، وإلّا فلا»[٣١]. فللشعر المنظوم خصائصه من إيقاع وتناغم وجَرْس، وليس الشعر معنى فحسب بل هو شكلٌ أساسًا، يتبدّى من خلال موسيقى الكلمة نفسها، وموسيقى تآلف الكلمة وغيرها في الجملة[٣٢].

---

(٢٩) David Fontaine, *La poétique: introduction à la théorie générale des formes littéraires*, Paris, Nathan Université, 1993 pp. 75-87.

(٣٠) «Il dit un jour à Mallarmé: «votre métier est infernal. Je n'arrive pas à faire ce que je veux et pourtant, je suis plein d'idées... Et Mallarmé lui répondit: «Ce n'est point avec des idées, mon cher Degas, que l'on fait des vers. C'est avec des mots». Paul Valéry, *Poésie et pensée abstraite, Variété*, dans *Oeuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1957, Vol. I., p. 1324. ويُنظر في قضيّة ترجمة الشعر: Georges Mounin, *Linguistique et traduction*, Bruxelles, 1976.

(٣١) المختار، ص ٩، س ١٨-١٩.

(٣٢) م.ن.، ص ٩، س ٢٠-٢٣، ص ١٠، س ١٠-١٣.

ولذلك كانت ترجمة الشعر المنثور أصعب، لتشديده على موسيقى داخليّة خارجة عن نطاق الأوزان العاديّة؛ ولكنّه لا يرفض اللجوء إلى التفعيلة في الشعر المنثور لأنّ الأذن العربيّة قد أَلِفتها عبر العصور[٣٣]. ويخلُص إلى قوله: «وأنا أعرف بالنظر وبالعمل، أنّه الرأي الصعب والمِراس الأصعب. والصعوبة مِحكّ الجودة إذا انتهت إلى الظهور بمظهر الرخْرَحان»[٣٤].

تُطرح عندئذ قضايا كثيرة مدارها الأمانة للأصل المترجَم، وسأقتصر على ثلاثٍ منها لئلّا يطول الكلام. وهي تتداخل في غير جانب منها، وإنّما فصلتُ بينها تسهيلًا للعرض، وتأكيدًا لبعض خصائصها.

أمّا القضية الأولى فموضوعها الوزن والقافية، ولا يَخفى أنّ طبيعة الوزن تختلف من لغة إلى أخرى؛ فالشعر الفرنسيّ مثلًا لا يأخذ بمُدّة المقاطع ولا بالنبرة الإيقاعيّة اللتين يقوم عليهما الشعر العربيّ. فنلاحظ أنّ روّاد طربيه قد نقل الشعر الفرنسيّ الموزون المقفّى (حسب أصوله) بشعر عربيّ موزون، فحافظ تارة على القافية (موحّدةً أو منوّعةً) وتخلّى عنها تارةً أخرى[٣٥]. واعتمد أحيانًا التفعيلة مع تنويع القافية. ونقل الشعر الفرنسيّ المنثور أو غير الملتزم بأصول الوزن والقافية التزامًا دقيقًا، بطرق مختلفة: فتارة اعتمد الوزن، وتارة أخذ بالتفعيلة، وتارة نوّع الأوزان، وتارةً زاوج بين المنظوم والمنثور؛ وتارة نوّع القافية، وتارةً أهملها[٣٦]. وتجدر الإشارة إلى شعر فرنسيّ منثور نقله أيضًا بشعر عربيّ موزون متنوّع القوافي[٣٧].

ونلاحظ أنّ أوزانه المفضّلة التي بنى عليها قصائده الملتزمة

---

(٣٣) المختار، ص ٩، س ٢٤- ص ١٠، س ٩.
(٣٤) م.ن.، ص ١١، س ٤-٦.
(٣٥) م.ن.، ص ١٥٢.
(٣٦) نماذج متنوّعة في م.ن.، ص ٦٧، ٨٤، ١٠٩، ١١٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٨٨، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٤، ٣٠٣، ٥٧١...
(٣٧) م.ن.، ص ١٦٥-١٦٧.

بالأصول العروضيّة العربيّة هي: الخفيف (التامّ والمنوّع) الذي يأتي في رأس القائمة[٣٨]، فالكامل (التامّ والمجزوء والمنوّع)[٣٩]، فالبسيط[٤٠]، فالرّمَل (التامّ والمجزوء)[٤١]، فالوافر[٤٢]، فالطويل[٤٣]، فالمُجتَثّ[٤٤]. وغالبًا ما نوّع قوافي هذه القصائد، فإذا التزم بوحدة القافية فضّل اللام[٤٥] والراء[٤٦]، فالباء[٤٧] والنون[٤٨] رويًّا. وهي أوزان وقوافٍ شائعة في الشعر العربيّ (باستثناء المُجتَثّ، الذي قلّما استعمله هو أيضًا).

وقد بذل جهدًا كبيرًا في محاولته تأدية الوزن بما يمكن أن يقابله. ويتجلّى ذلك من خلال ترجمته لقصيدة ڤرلين: «الدمع في قلبي» (Il pleure dans mon coeur). فاستعمل وزنًا قصيرًا نسبيًّا هو مجزوء الكامل، مزاوجًا بين القوافي على نمط القصيدة الفرنسيّة. وتُبرز اللوحة التالية كيف أفاد من الوزن والقافية أقصى إفادة[٤٩]:

IL PLEURE DANS MON CŒUR

Il pleure dans mon cœur
Comme il pleut sur la ville.
Quelle est cette langueur
Qui pénètre mon cœur?

O bruit doux de la pluie

---

(٣٨) المختار، ص ١٥، ٢٤، ٦٢، ٦٤، ٩٥، ١٠٥، ١٢٠، ١٤٧، ١٦٩، ١٨٣، ٢٣٤، ٢٥٨، ٤٦١.
(٣٩) م.ن.، ص ٣٦، ١٦٥، ٢١٥، ٢٢٩، ٢٧٧، ٣٠٣، ٥٧١.
(٤٠) م.ن.، ص ١٩، ٣٣، ٥٣، ١٤٣، ١٥٩.
(٤١) م.ن.، ص ٣٥، ١٧٧، ١٧٩، ٣١٢.
(٤٢) م.ن.، ص ٢٩، ١٩٤، ٥٧٠.
(٤٣) م.ن.، ص ٦٧، ٦٨.
(٤٤) م.ن.، ص ١٥٢.
(٤٥) م.ن.، ص ٦٨، ١٤٣.
(٤٦) م.ن.، ص ١٩٤، ٥٧٠.
(٤٧) م.ن.، ص ١٥٩.
(٤٨) م.ن.، ص ١٩.
(٤٩) م.ن.، ص ٣٦، ٣٧.

Par terre et sur les toits!
Pour un cœur qui s'ennuie,
O le chant de la pluie!

Il pleure sans raison
Dans ce cœur qui s'écœure
Quoi! nulle trahison?
Ce deuil est sans raison.

C'est bien la pire peine
De ne savoir pourquoi,
Sans amour et sans haine,
Mon cœur a tant de peine.

## الدمع في قلبي...

| | | | |
|---|---|---|---|
| مستفعلن | فعْلن | الدَّمع في قلبي | بِي |
| مستفعلن | متفاعلن | مثلَ المدينةِ في المطرْ | رْ |
| مستفعلن | مستفعلن | ما شأنُه هذا الخَدَر | رْ |
| مستفعلن | فعْلن | يَنْسابُ في قلبي؟ | بي |
| | | | |
| مستفعلن | متفاعلانْ | يا حُسْنَ دندنةِ الشتاءْ | اءْ |
| مستفعلن | متفاعلن | فوق السطوح، على الثّرى! | رَى |
| مستفعلن | متفاعلن | للقلبِ، إن سئِمَ عرا | را |
| مستفعلن | متفاعلانْ | يا نغم أُغنية الشتاءْ! | اءْ |
| | | | |
| مستفعلن | متفاعلن | تَجري الدُّموعُ بلا سَبَبْ | بَبْ |
| مستفعلن | متفاعلانْ | في قلبيَ القرفِ الحزينْ | ينْ |
| مستفعلن | مستفعلانْ | ماذا أما خانٌ يَخونْ؟ | ونْ |
| مستفعلن | متفاعلن | هذا الحِدادُ بلا سَبَبْ. | بَبْ |
| | | | |
| متفاعلن | مستفعلنْ | وأمَرُّ أنواعِ المرارةْ | رَةْ |
| مستفعلن | متفاعلانْ | أن نستمرَّ على السُّؤالْ | آلْ |
| مستفعلن | مستفعلانْ | لِمْ، دون صدٍّ أو وِصالْ، | الْ |
| مستفعلن | متفاعلنْ | قلبي يُغلَّفُ بالمَرارةْ؟ | رَةْ |

ومن جهة أخرى لم يُغفل التناغم الداخليّ. فنراه في قصيدة رامبو

(Rimbaud): «المركب السكران» (Le bateau ivre)، يختار لأبياتها الخمسة الأولى خمس عشرة لفظة تتضمّن حرفًا مصوّتًا طويلًا منفتحًا، هو حرف اللين «ا»»[٥٠].

LE BATEAU IVRE

Comme je descendais des Fleuves impassibles,
Je ne me sentis plus guidé par les haleurs...

Dans les clapotements furieux des marées,
Moi, l'autre hiver, plus sourd que les cerveaux d'enfants,
Je courus! Et les péninsules démarrées
N'ont pas subi tohu-bohus plus triomphants.

المركب السكران

وبينما كنتُ في الأنهار أنزلها   نهرًا فنهرًا، عديماتٍ من الألمِ،
ما عدتُ أشعرُ أنّي بعد في رَشَدٍ   إلى الموانئ أو أنّي بمعتصَمٍ...

... وفي هديرٍ من الأمواج يدفعها   مدٌّ وجزرٌ، شديدِ الغيظ ملتطمِ
أنا، وكالطفل في الماضي الشتاءِ، عرا   أذنيَّ ما يشبه التخدير من صممٍ،
أنا ركضتُ! وأشباهُ الجزائر قد   فكّت حواليَّ في خبطٍ بها عرمِ.

وأمّا القضيّة الثانية فموضوعها مدى التطابق بين النصّ الفرنسيّ والنصّ العربيّ مضمونًا وأسلوبًا؛ وقضيّة الوزن والقافية عنصر من عناصرها، ولكنّا أفردناها في ما تقدّم، لأهمّيّتها، وتشديد المترجم عليها نظريًّا وعمليًّا.

لا يصعب على متتبّع النصوص في المختار أن يتبيّن ما ألزم به روّاد طريقه نفسَه من تقيّد بالنصّ الأصليّ: فبذل وسعه ليؤدّي مضمونه، ويحافظ على تركيبه، مستلهمًا إيقاعه وتناغمه، أي لينقل مستويات النصّ المختلفة بقدر ما تُتيحه له اللغة العربيّة وتقنيّاتها. فيُمكن أن نتأمّل الأبيات التالية التي اخترتها من «نشيد للجمال» (Hymne à la beauté) لشارل بودلير[٥١]:

(٥٠) المختار، ص ٥٣-٥٦.
(٥١) م.ن.، ص ١٥، ١٧.

## HYMNE A LA BEAUTÉ

Viens - tu du ciel profond ou sors - tu de l'abîme,
O Beauté? ton regard, infernal et divin,
Verse confusément le bienfait et le crime.
Et l'on peut pour cela te comparer au vin.

---

## نشيد للجمال

أتُرى أنتَ من عميق سماءٍ، أم تُرى أنت من مهاوٍ سحيقهْ،
أيُّهذا الجمالُ؟ طَرْفُكَ فيه من إلهٍ ومن جحيم صفيقهْ
يسكبُ الخيرَ والجريمةَ غَهْبًا، ولذا فهْو كالخمورِ العتيقهْ.

فقد التزم المترجم بالمضمون، ووردت الألفاظ من غير زيادة أو نقصان (باستثناء كلمة «صفيقه» التي اقتضتها القافية)، وأسهم البحر الخفيف والقافية الغنيّة في نقل الإيقاع والتناغم؛ ولاءم الرِدْف (أي الياء، وهي حرف لِين) الحرفَ المصوّت «i» في «abîme» و «crime» تمام الملاءمة.

كذلك أبيات أخرى من قصيدة «ما تقوله إلسا» (Ce que dit Elsa) للويس أراغون[٥٢]:

## CE QUE DIT ELSA

Tu me dis que ces vers sont obscurs et peut-être
Qu'ils le sont moins pourtant que je ne l'ai voulu
Sur le bonheur volé fermons notre fenêtre
De peur que le jour n'y pénètre
Et ne voile à jamais la photo qui t'a plu

## ما تقوله إلسا

تقولينَ لي: هذِهِ الأبياتُ غامِضه
حَقًّا ولكنَّها أقلُّ مِمّا أُريدُ
سرَقْنا سعادَتنا فَلْنُغلِقِ الشُّبّاكَ خلفَها

(٥٢) المختار، ص ٣٩٧، ٣٩٩.

مَخافَةَ أنْ يُداخلَها النَّهارُ
ويَحْجُبَ صورةً راقتْ لِعَيْنَيكِ

فنلاحظ تطابق الألفاظ في تسلسلها، وتطابق التراكيب، واعتماد تفعيلات تشترك في الوَتِد الثابت الوارد في أوّلها (فعولن، مفاعلين، مفاعلتن) تتؤدّي إيقاعًا صاعدًا. وقد يستثني المترجّمون مثلي كلمة «لِعَيْنَيكِ»، ولكنْ لا بُدّ الاعتراف بأنّ السياق يُقرّها لأنّه سياق صورةٍ محجوبة لا تُدْرَك إلّا بالنظر.

ولكنّ الالتزام الصارم بالوزن لا بُدّ من أن يؤدّي إلى زيادة من هنا، أو نقص من هناك. ولا شكّ أنّ المترجم يعي ذلك تمامًا؛ فهذه ضريبة الوزن والقافية، أي الصعوبة التي ارتضاها مِحكًّا، وأبى إلّا أن يُبارزها، فكانت له صولات وجولات، وكانت لها وثبات.

ويمكننا تتبّع أثر الزيادة والنقص اللذين قاد إليهما الوزن والقافية، في قصيدة «موت العشّاق» (La mort des amants) لشارل بودلير(٥٣):

LA MORT DES AMANTS

Nous aurons des lits pleins d'odeurs légères,
Des divans profonds comme des tombeaux,
Et d'étranges fleurs sur des étagères,
Ecloses pour nous sous des cieux plus beaux.

Usant à l'envi leurs chaleurs dernières,
Nos deux cœurs seront deux vastes flambeaux,
Qui réfléchiront leurs doubles lumières
Dans nos deux esprits, ces miroirs jumeaux.
Un soir fait de rose et de bleu mystique,

Nous échangerons un éclair unique,
Comme un long sanglot, tout chargé d'adieux;

---

(٥٣) المختار، ص ١٩-٢٠. يدر ذلك في قصائد أخرى لسنا بصدد تسقّطها، نذكر على سبيل المثال: «جسر ميرابو» (Le pont Mirabeau) لأبولينير (Apollinaire)، ص ٢٢٠-٢٢٢، ومن زياداتها: «يسري»، «آن الرحيل»، «لا أزول»، «لا يعود»، «تاهر»، «تليد»... كذلك قصيدة «العاشقة» (L'amoureuse) لإيلوار (Eluard)، ص ٢٢١-٢٢٢، حيث يحوّل الإثبات إلى استفهام في البيت الثامن...

Et plus tard un Ange, entr'ouvrant les portes,
Viendra ranimer, fidèle et joyeux,
Les miroirs ternis et les flammes mortes.

## موت العشّاق

لنا الأسِرّةُ مَلأى بالرَّياحينِ     خفيفةً، ولنا أَرخى الدواوينِ
كأنّها القبرُ عُمقًا، ثُمّ نحن لنا     فوق الرفوفِ غريباتُ الأفانينِ
تزهو لنا وحدنا، تزهو على أفقٍ     أبهى، وتَسكرُ من خَمْرِ التلاحينِ.

وفي سباق إلى استنزاف ما بهما     من الحرارة ناستْ في الشرايينِ
لَسوف يمتدُّ قلبانا على رحبٍ     كمشعلين بآحاد الشماتينِ
فينعكسان بنفسينا ضياءهما؛     وإنّما النفسُ مرآة التلاوينِ

وفي مساءٍ بلون الوردِ ميعتُهُ     وفيه من زرقةٍ صوفيّة اللِّين
سنستحيلُ إلى طَرْفٍ نُبادِلُهُ     كأنّه البرقُ فرديُّ العناوينِ،
كأنّه زفرةٌ حرّى على نَفَسٍ،     قد أثقلتها وداعاتُ الحساسينِ.

وبعدها، بعدها، لا بدّ من مَلَكٍ     يأتي فينتح أبواب المساجينِ،
يجلي المرايا التي باخت طلاوتها     ويبعثُ النار في الرُّمدِ الكوانينِ.

| النصّ الفرنسيّ | النصّ العربيّ | التعليق |
|---|---|---|
| - fleurs | - أفانين. | - المقصود الأزهار لا الغصون الملتفّة. |
| | - ناست في الشرايينِ | - زيادة. |
| | - بآحاد الشماتينِ. | - زيادة. |
| - doubles lumières | - ضياءهما. | - لم تُنقل الثنائيّة. |
| - miroirs jumeaux | - مرآة. | - لم تُنقل الثنائيّة البارزة في الأبيات الفرنسيّة: ٦، ٧، ٨. |
| | - مرآة التلاوينِ. | - زيادة. |
| | - وَداعات الحساسينِ. | - زيادة. |
| | - المساجينِ. | - زيادة. |
| - fidèle et joyeux | | - لم يُنقَل. |
| | - الرُّمدِ الكوانينِ. | - زيادة. |

وأمّا القضيّة الثالثة فموضوعها ما عاهد عليه روّاد طربيه نفسه من تنقيح وتهذيب وتشذيب لنصّه، من خلال إعادة نظر مستمرّة فيه منذ ما يزيد على ربع قرن، أي منذ بدأ برنامجه في الإذاعة الفرنسيّة، الذي تناول فيه الشعر الفرنسيّ[٥٤]. وهو ينتمي من هذه الناحية إلى تيّارٍ تمتدّ جذوره إلى أعماق التراث العربيّ من جهة، ومدرسةِ شاعر فرنسيّ محبّب إلى نفسه من جهة أخرى.

أمّا التيّار العربيّ القديم فتيّار طفيل الغنوي، وزهير، والحُطيئة، ومن بعدِهم الفرزدق. . . فخير الشعر في نظر هؤلاء هو الشعر الحَوْليّ المنقّح، أيْ الذي مضى على نظمه حَولٌ أو سنة. فقد ذُكر عن زهير بن أبي سُلمى أنّه كان ينظم القصيدة في أربعة أشهر، وينقّحها في أربعة، ويعرضها على صحبه في أربعةٍ، فلا يُظهرها للناس قبلَ حَوْلٍ كاملٍ[٥٥]. وأمّا الشاعر الفرنسيّ فهو بول ڤاليري وهو عند روّاد طربيه كما مرّ بنا في «عَليّ العِلّيّين»[٥٦]. وقد شدّد على دور العمل التأليفيّ المنقّح، والجهد والمشقّة وطول العناء في توليد الأثر الأدبيّ[٥٧].

فلا يصحّ أن تُرْسَل الترجمة كما تجيء، فلا بُدّ من مراجعتها، وزيادة كلمة أو إسقاط أخرى، وتقديم عبارة أو تأخير أخرى، وطول موازنةٍ ورَوْز. ويشرح لنا هذا المذهب، ما في ترجمة روّاد طربيه من متانة لغويّة، فتتماسك الألفاظ فيما بينها، والجملةُ وأختها، كالبنيان المرصوص. ويؤدّي ذلك أحيانًا إلى شيء من الإغراب لا نجد بالضرورة أثره في النصّ الأصليّ. ومن ذلك، ما ورد في قصيدة لشارل غيرين (Charles Guérin) عنوانها: «سونة» (Sonnet)[٥٨]:

---

(٥٤) المختار، ص ٧، س ١٨- ص ٩، س ٤.
(٥٥) ابن رشيق، العُمدة، جـ ١، ص ١٣٣.
(٥٦) المختار، ص ٨، س ٤.
(٥٧) David Fontaine, *La poétique*, p. 80
(٥٨) المختار، ص ١٧٧-١٧٨.

## SONNET

L'Amour nous fait trembler comme un jeune feuillage,
Car chacun de nous deux a peur du même instant.
«Mon bien-aimé, dis-tu très bas, je t'aime tant...
Laisse... ferme les yeux... Ne parle pas... sois sage...»

Je te devine proche au feu de ton visage.
Ma tempe en fièvre bat contre ton cœur battant,
Et le cou dans tes bras, je frissonne en sentant
Ta gorge nue et sa fraîcheur de coquillage.

Ecoute au gré du vent la glycine frémir.
C'est le soir; il est doux d'être seuls sur la terre,
L'un à l'autre, muets et faibles de désir.

D'un baiser délicat tu m'ouvres la paupière.
Je te vois et, confuse, avec un long soupir,
Tu souris dans l'attente heureuse du mystère.

## سونة

يُرجفُ الحبُّ قوانا مثل أوراقٍ طريرةْ
فكلانا خائفٌ من لحظةٍ إحدى مثيرةْ.
«يا حبيبي – قلتِ همسًا – أنا أحببتك دِينا
دعْ... وأطبقْ ناظريكَ... اصمتْ... وكن قربي رزينا».

نارُ خدَّيكِ دليلٌ أنني رهنُ بنانكْ،
صدغيَ المحرورُ في خفقٍ على خفقِ جَنانكْ،
وأنا أهتزُّ إذْ عنقي بزنديكِ نضارةْ
فأملّي جيدكِ العاريَ في لمس المحارةْ.

إسمعي اللُّبلاب يهتزّ كما شاءَ الهواءُ.
يا لنعمانا وحيدينِ فقدْ هفَّ المساءُ
واحتوانا الصمتُ واسترخى بجسمينا اشتهاءُ.

قبلةٌ خضراءُ أعطي تفتح الجفنَ المخاتِرْ،
عندها ألقاكِ خجلى في الطويلات المزاهِرْ،
تنفين ابتسامًا بانتظار السرِّ سادرْ.

| النصّ العربيّ (مواطن الإغراب) | النصّ الفرنسيّ |
| --- | --- |
| – أحبتكَ ذِينا. | - Je t'aime tant. |
| – إذا عُنقي بزندَيكَ تَفارَه. | - El le cou dans tes bras. |
| – هفّ المساء. | - C'est le soir. |
| – الجفنَ المخاتِر. | - M'ouvre la paupière. |
| – المَزافِر. | - Soupir. |
| – السرُّ سادِر. | - Mystère. |

ولكنّ التنقيح لا يؤدّي حكمًا إلى الإغراب أو الكلفة. فبساطة الأصل بادية عادةً في النصّ العربيّ كما في قصيدة جول سوبرفيال (Jules Supervielle): «صلاة للمجهول» (Prière à l'inconnu)[٥٩]:

## PRIÈRE A L'INCONNU

Mon Dieu, je ne crois pas en toi, je voudrais te parler tout de même;
J'ai bien parlé aux étoiles bien que je les sache sans vie,
Aux plus humbles des animaux quand je les savais sans réponse,
Aux arbres qui, sans le vent, seraient muets comme la tombe.
Je me suis parlé à moi-même quand je ne sais pas bien si j'existe.
Je ne sais si tu entends nos prières à nous les hommes,
Je ne sais si tu as envie de les écouter,
Si tu as comme nous un cœur qui est toujours sur le qui-vive,
Et des orielles ouvertes aux nouvelles les plus différentes.
Je ne sais pas si tu aimes à regarder par ici,
Pourtant je voudrais te remettre en mémoire la planète Terre,
Avec ses fleurs, ses cailloux, ses jardins et ses maisons.
Avec tous les autres et nous qui savons bien que nous souffrons.

## صلاة للمجهول

يا إلهي، أنا لا أؤمن بك، ومع ذلك أُحبُّ أن أتحدَّث إليك؛
لقد تحدّثتُ إلى النّجوم رغم أنّي أعرفها لا حياة فيها،
وإلى أحقر الحيوانات عندما كنت أعرفُ أنّها لا تجيبُ،

(٥٩) المختار، ص ٢٦١، ٢٦٣-٢٦٤.

وإلى الأشجار التي تستمرُّ خرساءَ كالقبر لولا هبوب الرِّياح.
لقد تحدَّثتُ إلى ذاتي وأنا لا أعرف هل أنا موجود.
أنا لا أدري هل تصغي أنت إلى صلواتنا نحن البشر،
أنا لا أدري هل تودُّ أن تستمع إليها،
وهل لك قلبٌ كقلبنا متنبِّهٌ أبدًا،
وأذنان مفتوحتان لِلأنباء على اختلافها.
أنا لا أدري هل تحبُّ أن تنظر باتِّجاهنا،
ومع ذلك فكم أحبُّ أن أعيد إلى ذاكرتك كوكبَنا السيَّار: هذه الأرض،
بزهورها وحصاها، وبساتينها وبيوتها
وبكلِّ ما فيها، وبنا نحن الَّذين نعرف أنَّنا نتألَّمُ.

فالنصّ العربيّ أمين للنصّ الفرنسيّ، لا تطالعك فيه عبارة صعبة، أو تركيب معقّد.

ومن ذلك قصيدة نادْيا تويني: «بيروت»، التي تمتاز بالبساطة نفسها[٦٠].

### BEYROUTH

Qu'elle soit courtisane, érudite, ou dévote,
Péninsule des bruits, des couleurs, et de l'or,
Ville marchande et rose, voguant comme une flotte,
Qui cherche à l'horizon la tendresse d'un port,
Elle est mille fois morte, mille fois revécue.
Beyrouth des cents palais, et Béryte des pierres,
Où l'on vient de partout ériger ces statues,
Qui font prier les hommes, et font hurler les guerres...

### بيروت

بيروتُ كوني مَنْ تكونينَ - عاهرةً، علّامةً، تقيّةً،
جزيرةَ الضَّجاجِ والألوانِ والذَّهبِ،
مدينةً ورديّةً متَّجِرةً

(٦٠) المختار، ص ٥٩٠.

تمخرُ عبَّ اليمّ كالأسطولْ
تبحثُ في الآفاق عن مرسىً حنونْ
تموتُ ألف مرّةٍ تقومُ آلاف المرارْ.
بيروتُ في قصوركِ المثاثْ،
بيريتُ في حجارةِ القدامى
حجارةٍ يرتادها الفنُّ
ينحتها لسجدةِ الرجالِ وصيحةِ الحروبْ...

لقد حاولت في ما تقدّم أن أضع مختار الشعر الفرنسيّ في الميزان، مبيّنًا ما له، وما عليه، موضحًا أبعادَ المحاولة وحدودَها. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا الكتاب يسدّ ثُغْرَةً في مكتبتنا العربيّة لسببين. أمّا أوّلهما فتعريفه القارئ العربيّ بالأدب الفرنسيّ، ولا يخفى أنّ اللغة الفرنسيّة رسولة ثقافةٍ قلّما يؤمّنها غيرها من اللغات الأوروبيّة، لمعطيات تاريخيّة وحضاريّة لا مجال للخوض فيها الآن؛ ومن شأن ذلك توسيع آفاق القارئ العربيّ الثقافيّة. وأمّا ثانيهما فوضعه بمتناول القارئ، والباحث في الأدب العربيّ، أو الأدب المقارن، أو الترجمة، نصوصًا في غاية الأهمّيّة، التزم فيها صاحبُه منهجًا صارمًا في الاختيار، والعرض، والترجمة.

ويلفتنا في ذلك أمران: أوّلهما تضلّعه العميق من الثقافتين واللغتين، وامتداد جذوره من التراث العربيّ القديم إلى الأدب الفرنسيّ المعاصر والحديث، وتمكّنه من ضروب القول فيهما. وثانيهما هذا العزم على إلزام النفس بصعاب الأمور، ليأتي الفوز ألذّ وأشهى. فأبى إلّا اعتمادَ الوزنِ والقافية في نقل الشعر، وجعل تنقيح ما نقل دأبه وديدنه، متلافيًا قدر المستطاع ما قد ينتج من هاتين الضرورتين من زيادة أو إسقاط، أو تعديل في مستوى الألفاظ المستعملة.

منذ مدّة ليست بقصيرة ونفسي الأمّارة بالسوء تحدّثني قائلةً: ويحكَ، لقد سئمتُ ما يُنشر ويُذاع، ويئستُ من الترجمة، والمترجمين، وأدعيائها، والمتطفّلين عليها، ومدارس الترجمة ومعاهدها التي تَبيض

وتُفَرِّخُ في كلّ شِعب وزاوية، وتخرّج من المترجمين النابهين مقدار ما تخرّجه كليّات آدابنا من الشعراء النابغين. ولكنّ كتابك - يا سيّدي - أعاد إليّ الأمل، فشرح صدري، وقرّت به عيني.

لقد تصدّيتَ لأمر لا يُبلغ إلاّ بشَقّ الأنفس، ودونَه خَرْط القَتاد: وهيهاتِ أن يعرف الشوقَ إلّا مَن يكابدُه! فاقتحمتَه راكبًا كلّ صعبٍ وذَلول، ومارستَه، وداورتَه، والتمستَ السبلَ مستفرغًا طاقتك. فأنفقتَ وقتًا طويلًا في الغوص على غوامضه، وأمعنتَ في التنقيب، وتقصّيتَ في التدقيق، ولَعَمْري ماذا يُراد منكَ ومن العلم فوقَ هذا؟

# نجيب نصّار
# شيخ الصحافة العربيّة في فلسطين

الدكتور قسطندي شوملي°

## عصره

عاش الشيخ نجيب نصّار (١٨٧٣-١٩٤٨) في حقبة تعتبر من أبرز حقبات تاريخنا الحديث وأهمّها. فلقد كان النصف الأوّل من هذا القرن غنيًّا بالأحداث السياسيّة والفكريّة والاجتماعيّة، إذ تميّز من الناحية السياسيّة بالتململ العربيّ ضدّ السلطة العثمانيّة ممّا أدّى في النهاية إلى ولادة الثورة العربيّة الكبرى، وصارت المطامع الاستعماريّة تظهر جليّة للعرب، وبدأت المطامع الصهيونيّة بإقامة وطن قوميّ لليهود على أرض فلسطين، إضافة إلى الحرب العالميّة الأولى وما جرّت من ويلات ونكبات. أمّا من الناحية الفكريّة فقد تميّزت بداية هذا القرن باليقظة العربيّة، وتجلّى ذلك بإقامة الجمعيّات وانتشار الصحف والمجلّات وكثرة الاجتهادات السياسيّة القوميّة، والنهضة الثقافيّة، والتأثّر بالغرب والانفتاح عليه وعلى حضارته وفكره. ولأنّ الأدب كائنٌ حيّ يتأثّر بما حوله، فكان من الطبيعيّ أن تنعكس هذه الأمور مجتمعة فيه، على اختلاف ألوانه وأجناسه، وكان من الطبيعيّ أيضًا أن تنهض فيه ألوان جديدة هي وليدة هذه الظروف. أمّا من الناحية الاجتماعيّة فعمّ البؤس وخيّم الفقر على

(٥) أستاذ في جامعة بيت لحم.

السواد الأعظم نتيجة للسياسة العثمانيّة، خاصّة أيّام الحرب الأولى، واستتبع ذلك هبوط في الأخلاق والعلاقات والقيم.

## نشأته وثقافته

كان نجيب نصّار الملقّب بشيخ الصحافة الفلسطينيّة، من طلائع الصحفيّين والكتّاب والمبدعين في النصف الأوّل من هذا القرن، وتميّزت شخصيّته بانفتاح الذهن وسعة الأفق والاطّلاع على الآداب العربيّة والعالميّة، وكان مرتبطًا بمجمل الأحداث السياسيّة أشدّ الارتباط، تنقّل في الوطن العربيّ راكضًا وراء قضيّة حرّيّة الأمّة العربيّة جمعاء واستقلالها. وتقلّب في أعمال مختلفة ونشاطات سياسيّة ووطنيّة لا حصر لها، قبل أن يستقرّ مُنشِئًا صحيفة الكرمل ومطبعتها، والتي أعطاها ربع قرن من حياته. وقد ولد نجيب نصّار في قرية عين عنوب في لبنان عام ١٨٧٣، ودرس الابتدائيّة في الشويفات، وأتمّ تعليمه الثانويّ في سوق الغرب، والتحق بالجامعة الأمريكيّة في بيروت حيث درس الصيدلة والعلوم السياسيّة. وعمل في الصيدلة في مدينة طبريّا في المستشفى الأسكتلنديّ، ثمّ انتقل إلى سلك التعليم في القدس وعلّم في مدارسها المختلفة، وغادرها بعدئذ إلى حيفا لاحقًا بإخوته إبراهيم نصّار صاحب فندق نصّار، والدكتور أمين نصّار ورشيد نصّار صاحب صيدليّة نصّار في حيفا أيضًا. وسكن في مدينة حيفا حتّى سنة ١٩٤٤، انتقل بعدها إلى بيته في بيسان، وهناك أصيب بمرض رئويّ حادّ ونقل إلى المستشفى الإنجليزيّ في الناصرة، وتوفّي في اليوم الثالث من آذار سنة ١٩٤٨ ودفن في مقبرة الروم الأرثوذكس في الناصرة.

كان نجيب نصّار قصير القامة يميل إلى البدانة، ويلبس طربوشًا مائلًا إلى الأمام على طراز طرابيش تجّار بيروت. وكان موظّفو الحكومة والبلديّة يكلون إليه قضاياهم، واشتغل بالأراضي وكان قريبًا من الفلاّحين. وكان قد يئس من العيش في ظلّ الحكم التركيّ، فقرّر الهجرة إلى بلاد أخرى. ولكن لمّا أعلن الدستور عام ١٩٠٨، قرّر البقاء في البلاد، وأسّس صحيفة الكرمل

وكرّسها لمهاجمة الاستيطان. ويصف الباحث عمر الصالح البرغوثي في صحيفة مرآة الشرق[1] نجيب نصّار فيقول:

«... ربّي في حضن أبيه، فلقّنه الرجولة، ودرّبه على الفتوّة، وبعث به إلى المدرسة في القدس، فأخذ شهادتها وتعيّن معلّمًا في إحدى مدارسها، ثمّ شرحت نفسه إلى ما أبعد مدى من التعليم، فصار ترجمانًا للسيّاح، فوجد في هذه الصنعة الجديدة لذّة في العمل وسعة في المكان، فاسترسل لها، ثمّ هجرها وعكف على معاطاة الزراعة، واختلط بقبائل البدو الرحّالة وأبناء القرى والبوادي فارتاح لتلك المعيشة، فكان يَقري ويُقري، ويضيف ويضاف. وكان عنده من الحرّاثين والمزارعين والقطّارين عدد وافر. وكان يجمع ويوزّع ويجود ويربح كأنّه منهم، فاقتبس لهجتهم الكلاميّة، واقتنى بعض الجياد العربيّة وتأنّق في سروجها، وعاشر الطبقات المختلفة وتغلغل في معرفة أخلاق الفلاّح حتّى وصل إلى ذريرات دماغه وتقاليده. تعاطى المحاماة فرانع ودافع ونصر الحقّ ونكس أعلام الباطل.. كان محاميًا ثمّ انصرف من المحاماة إلى الحرف الحرّة أيضًا. خاض خضمّ الصحافة وشرع في تأسيس جريدة الكرمل، فصادف إقبالًا من الناس وانتشرت جريدته بسرعة وهي التي نبّهت الناس إلى الأخطار الصهيونيّة، وكيف كان الصهيونيّون يغمزون اقتطاع فلسطين عن البلاد العربيّة لتأسيس حكومة يهوديّة فيها... إنّ أكثر تجّار الوطنيّة اليوم كانوا يهزأون منه آنذاك. تقلّب طوال حياته في أحضان المهن الحرّة، وكان إذا لم يصادفه التوفيق في ناحية هجرها إلى أخرى، حتّى استقرّ في مهنة الصحافة الشريفة. فهو لم يمش اتكاليًّا ولم يتربَّ على «طلامي» دير الروم، ولم ينبت في محيط سافل فعاش موفور الكرامة... إتّهم زمن الحرب بأنّه عربيّ فاختفى، ترجم كرّاسه في الصهيونيّة، أوّل مَن نبّه على غرس الأشجار، لغته ركيكة فهي لا تزال منذ صدور أوّل عدد الكرمل إلى يومنا هذا في مستوى واحد».

---

(١) جريدة مرآة الشرق، ٢٢ أيلول ١٩٢٧، العدد ٥٢٥.

وهكذا نرى أنّ نجيب نصّار كان واسع الاطّلاع والثقافة ومن مركّبات شخصيّته ارتباطه بالأرض والنّاس، والتنقّل في القرى والمدن والعشائر البدويّة ومشاركتهم حياتهم وهمومهم وقضاياهم القوميّة والوطنيّة. كما وقف في وجه السلطة العثمانيّة، الأمر الذي ميّز طلائع الحركة الوطنيّة الحقيقيّين في تلك المرحلة الحسّاسة، إضافة إلى وقفته في وجه المطامع الصهيونيّة بفلسطين. ولقد صدق نجيب نصّار في كلّ تحذيراته وكذب كلّ أولئك الذين قنّعوا الاستعمار البريطانيّ بقناع صديقتنا بريطانيا.

لقد عاش نجيب نصّار وأصدر جريدته الكرمل في الفترة نفسها التي عاش فيها عيسى العيسى الذي أصدر جريدة فلسطين، والتي تعتبر بحقّ أمّ الجرائد الفلسطينيّة. وإذا أراد الباحث أن يذكر أهمّ صحف فلسطين في مطلع هذا القرن، فإنّه يذكر صحيفة فلسطين في يافا، وجريدة الكرمل في حيفا، وجريدة مرآة الشرق التي كانت تصدر في القدس. ويقارن عجاج نويهض بين صاحب الكرمل نجيب نصّار وصاحب فلسطين عيسى العيسى فيقول:

«بين الرجلين، عيسى العيسى ونجيب نصّار نقاط تشابه ثمّ نقاط لا تشابه. أمّا المتشابهة فهي أنّ كلًّا منهما الفارس المعلّم في مبارزة الصهيونيّة من قبل إعلان الدستور العثمانيّ، ثمّ بعد ذلك اطّرادًا إلى آخر الشوط. هذا في حيفا وذاك في يافا من ثغور فلسطين. كلاهما تعرّض للنقمتين، نقمة اليهود ونقمة الأتراك، في سبيل فلسطين الحبيبة. أمّا نقاط الاختلاف فهيَ أنّ نجيب نصّار - وهو لبنانيّ الأصل - كان يرى أنّه يجب أن يكون من الممكن استمالة الإنكليز إلى وجهة النظر العربيّة في فلسطين، وعيسى العيسى كان على غير هذا الرأي. وفي حين كان عيسى العيسى شاعرًا، إلى جانب فنّه الصحفيّ، كان نصّار لا يعنى بغير النهضة الصحفيّة المجرّدة، فلم يرَ نفسه أنّه قد خلق لشعر أو أدب، بل لمقارعة اليهود. ثمّ إنّ نصّار مات ولم يشهد النكبة إذ كانت وفاته في الناصرة أواخر ١٩٤٧، في حين أنّ عيسى العيسى شهد النكبة كلّها... وشرب كأسها حتّى

الشمالة. وعيسى العيسى نفي إلى الأناضول خلال الحرب الأولى، أمّا نصّار فإنّه قد توارى عن الترك في الغور مدّة ستين، ثمّ لمّا سئم حياة التواري في الأغوار والبراري، وكان مطلوبًا من السلطة العسكريّة التركيّة، اتّصل بأصدقائه الخُلّص وعلى أيديهم سلّم نفسه، فسجن في دمشق حتّى انتهت الحرب ووقع الاحتلال. ثمّ عاد إلى حيفا واستأنف إصدار الكرمل مرّة في الأسبوع، على غرار عيسى بإصداره فلسطين في يافا مرّة في الأسبوع. ولنجيب نصّار عدّة مؤلّفات في الصهيونيّة وكتاب في الزراعة الجافّة ورواية مفلح الغسّانيّ حكى فيها قصّة شدائده لمّا كان في الغور وقت الحرب. هو صخرة صمّاء من صخرات العرب في وجه الصهيونيّة على الأقل ٥٥ سنة، وكذلك عيسى العيسى. فإذا ما ذكرت صحيفتان ناقمتا اليهود مناقمة مُرّة أمدًا طويلًا، كانت الكرمل وفلسطين في الطليعة»[٢].

## آثاره وأدبه

ألّف نجيب نصّار عدّة كتب باللغة العربيّة منها: مجموعة من الروايات وهي رواية مفلح الغسّانيّ ورواية في ذمّة العرب (١٩٢٠) ورواية شمم العرب ورواية الأميرة الحسناء، ومنها كتب مثل: الرجل وهو يدور حول حياة الملك عبد العزيز آل سعود، والزراعة الجافّة (١٩٢٧) وهو ترجمة لكتاب العالِم الزراعيّ الكبير جون ودتو رئيس كلّيّة أتوا الزراعيّة، والقضيّة الفلسطينيّة والصهيونيّة، فقد قام بترجمة مادّة الصهيونيّة من دائرة المعارف اليهوديّة. ونشر في العام ١٩٢٠ سلسلة مقابلات مهمّة تحت عنوان الصهيونيّة، تاريخها وغرضها وأهمّيّتها ونشر هذه المقالات في ما بعد كتابًا مستقلًّا على حسابه. إستيقظت روحه الوطنيّة المرهفة على الأخطار المحدقة بفلسطين، وراح يؤكّد أنّ المعركة هي معركة على أرض الوطن، وقام بحملة إعلاميّة فكريّة مهمّة إذ نشر المقالات في المقطّم

(٢) عجاج نويهض: رجال من فلسطين، بيروت، منشورات فلسطين المحتلّة، ١٩٨١، ص ٣٠.

المصريّة ولسان الحال اللبنانيّة، داعيًا العرب إلى اليقظة، مؤكّدًا أنّ الخطر الذي يهدّد فلسطين يهدّد العرب قاطبة أرضًا وكيانًا ومستقبلًا.

وتظهر آراء نجيب نصّار من خلال روايتين خلّفهما لنا إبّان الحرب العالميّة الأولى وبعدها، هما: مفلح الغسّانيّ وفي ذمّة العرب. وكانت القصّة فنًّا جديدًا في فلسطين، ولم يُظهر كتّاب القصّة في تلك المرحلة المبكرة عناية كافية بشكلها الفنّيّ، وذلك لقلّة الموروث القصصيّ، ولكون القصّة في تلك الفترة تهدف إلى التسلية والترفيه أو التعليم والوعظ والتثقيف. ولقد دفع نجيب نصّار إلى كتابة القصّة ثلاثة أمور: شيوع القصّة الترفيهيّة التعليميّة المسلّية في مصر وغيرها من البلاد العربيّة، ولفت نظر قرّاء صحيفة الكرمل إلى الموضوعات السياسيّة التي كان يكتبها بجرأة كبيرة مدافعًا بها عن الوطن، إضافة إلى التصريح بما لم يكن يستطيع التصريح به في مقالاته السياسيّة الصحفيّة. وتشهد روايتا مفلح الغسّانيّ وفي ذمّة العرب على نبوغ نجيب نصّار فكريًّا وأدبيًّا. وكان في روايته الأولى قد وقف موقفًا توفيقيًّا خاطئًا، فكتب الثانية ليصرّح بقوميّته وبشجاعة أبناء دينه.

«تستحضر الرواية الأولى مفلح الغسّانيّ فترة الحرب العالميّة الأولى، وتجري في أماكن عديدة جدًّا. وتبدأ بالطريقة التقليديّة وهي أن يأتي الرسول لينذر. ويظهر هنا مفلح في بداية الرواية رجلًا مثقّفًا ومفكّرًا مجرّباً ومحبًّا لوطنه وشعبه. ويدعو إلى تكاتف العثمانيّين والعرب لردع الخطر الداهم، ورغم ذلك يُلاحق وتتعرّض حياته للخطر فيضطرّ إلى الاختباء، ويختار الناصرة وبيت كامل قعوار بالذات. وهنا تبدأ الأحداث بالتوالي سريعًا، ونتعرّف إلى عدد كبير من الشخصيّات الفاعلة الحقيقيّة على الساحة العربيّة والعثمانيّة عامّة، وعلى الساحة النصراويّة خاصّة. وفي غمرة هذه الأحداث المتمثلة بالشخصيّات، نقف على آراء مفلح العامّة وذلك من خلال تصريحات شخصيّة أو من خلال تصريحات الشخصيّات الأخرى. والرواية لا يجمع بين أجزائها حدث محوريّ واحد، بل تحتوي على مجموعة من الأحداث المتلاحقة لا يجمع بينها سوى شخصيّة البطل

مفلح. وهي تظهره رجلًا عبقريًا إيديولوجيًا، يفهم السياسة جيّدًا بكلّ أبعادها وملابساتها، ويجاهر بآرائه بجرأة نادرة. والرواية الثانية في ذمّة العرب تشبه الروايات التاريخيّة. ولقد كتبها نصّار بعد الحرب الأولى، مع أنّه ذكرها في رواية مفلح الغسّانيّ خلال إقامته في الناصرة. والرواية تركّز على حادثة تاريخيّة مشهورة هي موقعة «ذي قار» في القرن السابع، فيوظّفها الكاتب لخدمة هدف قوميّ. وهو يؤكّد في هذه الرواية دور العرب المسيحيّين في بثّ الروح القوميّة، وفي رفع ذكر العرب وفي إخلاصهم لمروبتهم. ويقتطع الكاتب هذه الحادثة التاريخيّة ليشيد عليها رسالة تعليميّة وعظيّة تقول: «أيّها العرب اتّحدوا كما فعلتم يوم ذي قار، عندئذ تفرضون هيبتكم». وللرواية أبعاد فلسفيّة تدور على العدل والمساواة والتضامن والقوّة والمحبّة والإيثار والتواضع»[٣].

«واشتهر نجيب نصّار بجدّيّة أبحاثه وعمقها وبصلب مبادئه ومواقفه السياسيّة الواضحة، وكان أوّل مَن أقام نقابة للأدباء، وقد تألّفت في حيفا بمقتضى نظام جمعيّة النهضة الاقتصاديّة العربيّة المعترف بها من الحكومة باسم «حلقة الأدب». وحلقة الأدب هذه غايتها مناصرة الأدب ونشر الآداب بكلّ طريقة ممكنة، ومحاربة الفساد وسوء الأخلاق. كما كانت تهدف إلى أن تسدّ فراغًا كبيرًا في أجواء مدينة حيفا الأدبيّة وتنشئ رابطة بين الأدباء، وأن تشجّع الخطابة وتدرّب لحيفا خطباء تكون فيهم الكفاءة، وأن تنظر في نقائص مجتمعنا الأدبيّة، وتعمل على التنبيه إليها والحضّ على استئصالها بواسطة خطب عموميّة أو مقالات تدرج في الصحف السيّارة، وأن تنظر في التعليم البيتيّ والمدرسيّ وتنبّه إلى القصور فيه، وأن تهتمّ بنشر الكتب الأدبيّة وترويجها، وأن تقف على أخبار كلّ أديب يمرّ بحيفا أعربيًا كان أم أجنبيًا وتسعى للانتفاع بعلمه وأدبه، وأن تنظر في أمر حياة الشبيبة فتكتب المقالات عنها، وأن تشرف على ما تنشره الجرائد والمجلّات حينًا بعد حين في نشر مقالات تحضّ على إجلال مكان القلم

(٣) حبيب بولس: «مع نجيب نصّار في روايتيه مفلح الغسّانيّ وفي ذمّة العرب»، ندوة، الناصرة، ٢٣-٣-١٩٩٠.

وصيانة منزلة الأدب كلّما رأت اقتضاه ذلك»[٤].

وكتب نصّار مجموعة من الرسائل تحمل عنوان رسائل صاحب الكرمل نشرها وليد خليف في كتاب العام ١٩٢٢[٥]. ورسائله هذه هي أقرب إلى أدب الرحلات عند العرب منه إلى أيّ نوع أدبيّ آخر، وفيها يبدي الكاتب رأيه في عدد من الأمور والقضايا التي رآها وفحصها بدقّة، وذلك من خلال تجواله في أنحاء فلسطين وشرقيّ الأردنّ بين السنوات ١٩٢٢ و١٩٢٥، ولقد نشر الكتاب تباعًا في جريدته بين هاتين السنتين. وهي نتاج رحلة ميدانيّة قام بها في أرجاء فلسطين والأردنّ، ومَن تصفّح هذه الرسائل وجد أنّها ذات شريط أنطولوجيّ واسع يشمل جوانب عديدة متنوّعة من حياتنا في تلك المرحلة. كما تكوّن مرجعًا للعديد من الدارسين على تنوّع اهتماماتهم واختلاف تخصّصاتهم. كما يجد فيها القارئ العديد من الفوائد والإشارات إلى قضايا وموضوعات، لم يلتفت إليها الكثير ممَّن أرّخوا لفلسطين بين الحربين. وتؤلّف هذه الرسائل مرجعًا حيًّا صادقًا لحقبة تاريخيّة مهمّة من حياة فلسطين ما زالت تحتاج إلى الدراسة والبحث، وكان القصد من هذه الجولات في المدن والقرى تدوين المشاهدات والملاحظات لتصبح وثيقة مهمّة لمَن يريد أن يتعرّف إلى البلاد وأجوائها ومشاكلها في ذلك الحين. كما كان القصد أساسًا التوعية من الخطر الصهيونيّ والمطامع الأجنبيّة. وفي ما يلي نموذج من هذه الرسائل: يقول تحت عنوان **الحقيقة الجارحة**:

«من أشدّ الأمور إيلامًا أن يضطرّ الإنسان إلى التصريح بحقائق جارحة خدمة للمصلحة والتاريخ والحقيقة التي تحاشينا التصريح بها في ما مضى، ونضطرّ إلى المجاهرة بها اليوم، وهي أنّنا في جهادنا مدّة سبع عشرة سنة وجدنا أنّ معظم الحركات الوطنيّة التي حاولنا أن نقوم بها مع الوجهاء والمتزعّمين في المدن، كانت تفشل، وأنّ المتعلّمين إلى الآن لم يتّخذوا لهم موقفًا صريحًا، بل تراهم دومًا يتردّدون أو بعبارة أخرى

(٤) جريدة الكرمل، ٢٧ أيلول ١٩٢٢.

(٥) وليد خليف: رسائل صاحب الكرمل، الناصرة، ١٩٩٢.

يقدّمون رجلًا ويؤخّرون أخرى، ولم يقوموا بعد بأعمال تستجلب الأبصار أو تنعش الآمال ليثق الشعب بهم. ولذلك قرّرنا لمّا صمّمنا على القيام بهذه الرحلة، أن نزور بعض القرى في كلّ قضاء لنتعرّف إلى القرويّين وأحوالهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ونقف على نفسيّاتهم ونرشدهم إلى ما نعتقده صالحًا لهم، ونستوحي منهم المادّة الضروريّة لعملنا الصحافيّ ولنعلم إذا كان يمكن أن نعمل وإيّاهم»(٦).

«هذا وإنّ قيمة هذه الرسائل لا تكمن في كونها تشمل قطاعات واسعة من حياة الشعب الفلسطينيّ، بل إنّها تكمن في طريقة العرض والوصف والمعالجة. يتطرّق نجيب نصّار إلى عدد من العادات والتقاليد الشعبيّة والدينيّة التي كانت شائعة في فلسطين آنذاك، كما إنّه يصف حياة البدو بحلوها ومرّها وحياة الفلاّحين بحسناتها وسيّئاتها، وكذلك يذكر أسماء عدد من الرياديّين في حياتنا في عدد من المجالات العلميّة والعمليّة، هذا فضلًا عن وصفه الأسواق والمتاجر ودعوته إلى الوحدة والتكاتف والتسامح. ويجد القارئ في الرسائل شرحًا وافيًا للحالة الاقتصاديّة التي كانت في فلسطين والوضع المادّيّ المتردّي وأسبابه وطرق العلاج والحلّ، كما يقف على حالة المواصلات العامّة والطرق والجمعيّات الاقتصاديّة وحالة الزراعة وطرقها وأنواعها، وكذلك التجارة وأساليبها وما يتعلّق بها. وكي تكون الصورة واضحة يعقد الكاتب مقارنات كثيرة مع حالة المستوطنات اليهوديّة الجديدة التي أقيمت حديثًا على أرض عربيّة. ونجد في الرسائل وصفًا لحالة المدارس وأوضاعها ونواقصها، وشرحًا عن التعليم وأساليبه وأنواعه وطرقه وعن المدرّسين الوطنيّين وعن عدد الطلاّب والطالبات والموضوعات التدريسيّة وعن اهتمام السلطة بذلك. كما أنّ الكاتب يذكر مفصّلًا الحالة الثقافيّة العامّة سواء أفي ذكره المسارح والتمثيل كان ذلك أم في ذكره المكتبات وما شابه. كما نجد وصفًا للحالة الصحّيّة في حينه كالنظافة والصحّة العامّة

---

(٦) وليد خليف: رسائل صاحب الكرمل، ص ١١٧-١١٨.

والعيادات والمستشفيات والأطبّاء. وتحتوي الرسائل على معلومات وفيرة عن المواقع الفلسطينيّة، حيث إنّ الكاتب يذكر الأحداث التي مرّت عليها عبر التاريخ. كما نجد ذكر عددٍ كبير من القرى وعائلاتها ورجالاتها وأهمّيّة مواقعها. وتحفل الرسائل أيضًا بالنقد والاحتجاج والإشادة، إلى مواقف وطنيّة متعدّدة فيها الكثير من نقد السلطة ورجال الشرطة وبائعي الأرض والخونة والعملاء الذين باعوا ضمائرهم من أجل المال، كما فيها حثّ لأصحاب الضمائر الحيّة كي يستيقظوا من آفة الخمول ليباشروا مهمّاتهم الوطنيّة علّهم ينقذون بذلك البقيّة. ومن اللافت للنظر أنّ نجيب نصّار بنى رسائله بناء جيّدًا، فهو يتناول كلّ مدينة أو قرية زارها على حدة، يشرح في البداية الوضع السائد وقد يقدّم نبذة تاريخيّة ثمّ ينتقل لذكر الإيجابيّات ويشدّد عليها ثمّ السلبيّات وينفر منها، ثمّ يأتي بالحلّ. هكذا كتب عن عكّا وعن بيسان والناصرة ونابلس وسائر المدن في فلسطين»[(٧)].

«ولقد التقى نجيب نصّار خلال هذه المسيرة الميدانيّة في أرجاء فلسطين وشرق الأردنّ، شاعر الأردنّ مصطفى وهبي التلّ الملقّب بـ«عرار»، ووجد لديه ميولًا تشبه ميوله، ولمس الشاعر «عرار» في جريدة الكرمل جرأة في الدفاع عن الحقّ وصراحة في تحذير العرب من الصهيونيّة البغيضة والطائفيّة المقيتة. وقام «عرار» ونصّار بالتبشير بالقوميّة العربيّة والتحذير من قوى الاستعمار، ولقد زارا الناصرة العام ١٩٢٢ لهذا الغرض ونصحا نئات فيها أن تترك سياسة الإتجار بالدين. وكان نصّار قد أسّس في العام ١٩١٨ الحزب العربيّ في مدينة الناصرة، ولمّا ذهب إلى مدينة نابلس من أجل تأسيس فرع لحزبه، تصدّى له الحاكم البريطانيّ وأرغمه على العودة إلى الناصرة مشيًا على قدميه. وفي العام ١٩٢٤ ذهب نجيب نصّار مع «عرار» إلى مدينة الكرك في شرق الأردنّ وشرعا في الدعوة إلى القوميّة العربيّة ومناجزة الاستعمار»[(٨)].

---

(٧) حبيب بولس: رسائل صاحب الكرمل، ندوة، الناصرة، ٢ نيسان ١٩٩٢.
(٨) يعقوب العودات: من أعلام الفكر والأدب في فلسطين، القدس، دار الإسراء، ١٩٩٢، ص ٦٣٢-٦٣٥.

## جريدة «الكرمل»

وَلِيَدعم نصّار القول بالعمل ولِيُسجّل على القرطاس صرخاته المدوّية، أسّس جريدته الكرمل العام ١٩٠٨، وكانت هذه الجريدة هي مشروع حياة نجيب نصّار بلا شكّ. بثّ فيها مبادئه وآراءه السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة النيّرة، وكان لها ملفّ خاصّ في وثائق الحركة الصهيونيّة كما كان ملفّ خاصّ لنجيب نصّار نفسه. وصحيفة الكرمل هي من أقدم الصحف الفلسطينيّة، وصدر العدد الأوّل منها بتاريخ ٢٧-١-١٩٠٨. وكانت تصدر مرّة واحدة في الأسبوع حتّى العدد ٧٥ الذي صدر بتاريخ ٦ آب ١٩١٠، إذ أصبحت تصدر مرّتين في الأسبوع يومي الثلاثاء والجمعة. وكانت تصدر بمقياس ٣٧ ب ٢٦ سم واعتبارًا من العدد ٤٢ أصبحت تصدر بمقياس ٤١ سم ب ٢٧ سم. ويقول جميل البحري في كتابه تاريخ حيفا الصادر سنة ١٩٢٢: الكرمل جريدة عربيّة تصدر مؤقتًا مرّتين في الأسبوع لصاحبها السيّد نجيب نصّار واشتراكها في فلسطين ١٢٥ قرشًا مصريًا و١٥٠ في الخارج». وحاول أوّلًا التوفيق بين العرب والترك تفاديًا للثغرات التي تهدف الصهيونيّة العالميّة والدول الغربيّة إلى إحداثها في هيكل الرجل المريض، وإجهازًا على الإغراءات الصهيونيّة للمسؤولين الأتراك بملايين الدنانير وعشرات الحسناوات وإقناعهم بمحاسن قيام «دولة إسرائيل» في قلب فلسطين قلب العالم العربي، إذ إنّ في قيامها مزايا للأتراك لا يحصرها عدّ، كشطر العالم العربيّ وتشتيت وحدته، وفصل فلسطين عن مصر وسورية ولبنان والعراق وسائر البلاد العربيّة، والحيلولة دون اتّصال العرب بعضهم ببعض جوًّا وبرًّا وبحرًا. «فكان في كلّ عدد من أعداد الكرمل ينبّه إلى الخطر الصهيونيّ، ولكنّ صيحاته لاقت السخرية والاستهزاء. ومن فرط سذاجة عرب ذلك العهد لقّب الكثيرون نصّارًا بمجنون الصهيونيّة»(٩). وكانت هذه الجريدة انتفاضة ثقافيّة سياسيّة أقضّت مضجع الحاكم التركيّ، وواصلت

(٩) يعقوب العودات: من أعلام الفكر والأدب في فلسطين، ص ٦٣٢.

الصدور حتّى الحرب العالميّة الأولى، إذ اضطرّ نصّار إلى التنكّر والهرب من بطش الحاكم التركيّ الجلاّد جمال باشا. فقد دعا نصّار إلى ثورة عربيّة توحّد الهلال والصليب لإقامة دولة عربيّة قوميّة حديثة. ولقد اكتسبت الجريدة شعبيّتها في صراحة موقفها ووضوح توجّهها ولم تتعرّض أبدًا للأمور الفرديّة والشخصيّة ولم تفتح الباب للمهاترات الكلاميّة.

«ومنذ صدور الكرمل في ٢٧-١٢-١٩٠٨ وحتّى صدور العدد الأخير يوم ٢-٨-١٩٤١ في عددها رقم ٣٤٢١ مع إسقاط خمسة أعوام احتجبت فيها لنشوب الحرب العالميّة الأولى، لا نجد فرقًا واحدًا لجهة الطباعة والتبويب والتحرير والأغلاط المطبعيّة واللغويّة الكثيرة. فلم تجذب صورة الصحيفة الخارجيّة القرّاء، والورق الذي طبعت عليه مدّة ثلاثين سنة يكاد يكون من النوع نفسه، وكذلك الأحرف لم تتغيّر، وهي في ذلك لم تستطع أن تباري صحيفة جذّابة كصحيفة فلسطين، إضافة إلى أنّ أسلوب نصّار كان ركيكًا وغير مصقول»[10]. كما أنّ نجيب نصّار نفسه يعترف بهذه الهفوات. «كانت مطبعته تتألّف من غرفتين صغيرتين وعدّة جوارير للحروف ويشتغل فيها عاملان. لم يكن لها مراسلون يعملون فيها وكانت معظم الكتابات فيها من إعداد رئيس التحرير أو الهواة أو الأصدقاء. وكان هو نفسه الذي يحرّر الجريدة وينضّد حروفها ويعمل على توزيع نسخها وكتابة عناوين مشتركيها، وكانت الكرمل شبيهة بالصحف الأخرى التي عايشتها في القدس، بلا تبويب ولا هيئة تحرير ولا مراسلون يعملون فيها، وإن كان هناك مخبرون متطوّعون كثر في مختلف المناطق الفلسطينيّة. ويظهر أنّ نفوذ الجريدة أخذ في الهبوط من سنة ١٩٢٩، فانقلبت إلى جريدة مملّة، ولم يستطع صاحبها أن ينافس الجرائد العربيّة الحديثة التي أخذتْ تتطوّر وتتحسّن في عهد الانتداب البريطانيّ وتظهر بحلّة جديدة غير الحلّة العثمانيّة القديمة»[11]. وعند نشوب الحرب

(١٠) يعقوب يهوشع: تاريخ الصحافة العربيّة الفلسطينيّة، حيفا، شركة الأبحاث العلميّة، ١٩٨١ ص ٤٣٧.

(١١) المرجع نفسه، ص ٤٣٧.

العالميّة الثانية، خارت قوّة صاحبها وتوقّفت عن الصدور نهائيًا. وصدرت الجريدة في ٢ آذار ١٩٤٠ في السنة الثانية والثلاثين بصورة أسبوعيّة وبدأت تصدر مؤقّتا صباح كلّ يوم سبت ب ١٢ و١٦ صفحة وبدل اشتراكها جنيه فلسطينيّ في السنة، وقد سمّاها نجيب نصّار بـ الكرمل الجديد، ولقد شعر صاحبها بأنّها تلفظ أنفاسها الأخيرة فنشر مقالة يوم السبت ١٧ آب ١٩٤٠ اعتبرها وصيّته الأخيرة.

وكانت الكرمل فتحًا رياديًا في مجال الصحافة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والأدبيّة، كذلك كانت مجلّة النفائس المصريّة لخليل بيدس. وفي العشرينات كانت الصحف قد صدرتِ من قبل المتنوّرين والمعلّمين الأدباء والذين أرادوا أن تكون هذه الصحف أدوات نهضة شاملة للأمّة. كما صدرت الصحف التي عبّرت عن تيّارين أساسيّين في الحركة القوميّة: المجلسيّين برئاسة الحاج أمين الحسيني والمعارضين بزعامة راغب النشاشيبي. كما صدرت الصحف التي عبّرت عن التيّار اليساريّ الاشتراكيّ الوطنيّ أو التي كانت موالية السلطة. ولقد تقلّبت سياسة جريدة الكرمل خلال صدورها، فبعد أن هادنت سلطات الانتداب في بداية صدورها بعد الحرب العالميّة الأولى، عادت ووقفت إلى جانب الحركة الوطنيّة في وجه سياسة الانتداب. ولقد عالجت الكرمل القضيّة الفلسطينيّة طوال صدورها معالجة جادّة ومكثّفة أكسبت صاحبها وبحقّ اسم أب فلسطين وشيخ الصحافة الفلسطينيّة. ولقد نجح في إثارة الرأي العامّ ضدّ الهجرة والاستيطان اليهوديّ، ودبّج مئات المقالات لتوضيح حقوق الشعب الفلسطينيّ ومصير فلسطين الغارق في ضبابيّة مزمنة.

«حمل نجيب نصّار أعباء القضيّة الفلسطينيّة منذ الحكم التركيّ، ونشرت الكرمل سلسلة من المقالات تندّد بالهجرة اليهوديّة إلى فلسطين ممّا أثار الحكم التركيّ ضدّه بتحريض من الحاخاميّة اليهوديّة لدى الباب العالي. وكانت جريدة الكرمل قد حدّدت لنفسها موقفًا متميّزًا من الأطراف المشاركة في الحرب العالميّة الأولى، إذ دعا نجيب نصّار إلى ضرورة عقد حلف صداقة مع أنجلترا وليس مع ألمانيا، وقد استند في ذلك

لأسباب أهمّها، أنّ شطآن البلاد التي تحت سلطة تركيا سوف تكون عرضة لقصف سفن الأسطول البريطانيّ، ولذلك علينا تفادي ذلك وحماية مدننا من احتمال التدمير. وكانت السياسة الألمانيّة قد قامت بدور في اجتذاب الرجل المريض إلى جانبها، ونصح نجيب نصّار تركيا بالبقاء على الحياد، ولكنّ هذه الآراء كانت منافية لرغبات المسؤولين العسكريّين الأتراك من جهة، والسفير الألمانيّ في الآستانة من جهة أخرى. وحاول القنصل الألمانيّ العامّ إقناع نصّار بالكفّ عن الحملة التي شنّها على الحلف الألمانيّ العثمانيّ، ولكنّه أبى الدفاع عن سياسة تؤذي قومه في صميم مصالحهم، ولمّا باءت جهود المسؤولين من الأتراك والألمان بالفشل اتّهموا نصّار بالخيانة العظمى. فصدر الأمر باعتقاله العام ١٩١٥ ولكنّه هرب بأعجوبة وبقي مشرّدًا بين قبائل البدو»[١٢]. «وراح نصّار يتنقّل بالخفاء في بعض المدن والقرى الفلسطينيّة إلى أن أتيح له الوصول إلى شرق الأردنّ. فنزل على صديق له أكرم وفادته وعرّفه بعشيرته بقوله: تخاصم ضيفنا مع أهله فجاءنا ليشتري فدّانين يعتاش منهما. واستعان باسم مستعار اختاره لنفسه وهو الشيخ مفلح الغسّانيّ. ولمّا أعلنت الدولة العثمانيّة عن جائزة ماليّة لمَن يرشد إليه أو يقبض عليه قرّر الغسّانيّ أن يسلّم نفسه إلى السلطة العثمانيّة، بعد تغيّبه ثلاث سنوات، فسجنته في السجن العرفيّ في دمشق، وهو سجن اشتهر بقسوة معاملة المسجونين فيه، حتّى إن بالكاد كان يخرج المسجون منه حيًّا. وقُدّم إلى المحاكمة بتهمة الخيانة العظيمة إلاّ أنّه بُرّئ منها وأفرج عنه بعد محاكمته بفترة قصيرة مع مئة سجين عربيّ»[١٣].

ويلخّص نجيب نصّار سياسة الكرمل في العهد العثمانيّ فيقول:

«تحوّلت الصحيفة لعهدتنا، فكرّسناها لخدمة الشعب الذي ذلّلته الحكومة الظالمة، والتي ما زال أنصارها يعملون على ضحيّته، حتّى صار يعتقد نفسه تمثالًا يحني ظهره صراعًا لأثقال الظلم. فالكرمل سنجتهد

(١٢) يعقوب العودات: المرجع السابق، ص ٦٣٤.
(١٣) يعقوب العودات: من أعلام الفكر والأدب في فلسطين، ص ٦٣٥.

بتعريفه نسبيّته إلى حكومته ومركزه، في الهيئة الاجتماعيّة، وستنقل شكاويه من أعوان الاستبداد إلى مراجعها الرئيسيّة. ومن أجل هذه الغاية ترسل منها نسخ إلى جميع المراجع (الإيجابيّة) العالية في الآستانة والولاية والمتصرّفيّة والقدس وعكّا وإلى جميع الجرائد المهمّة... والكرمل ستنتصر للشعب في كلّ المطالب العادلة وستعاون وصيفاتها على بيان واجباته نحو الحكومة وواجبات كلّ فرد نحو الآخر... والكرمل لا تتحيّز لفريق دون الآخر من العثمانيّين، فستخدم التاجر والصانع والزارع وكلّ فئات الشعب على السواء. فنرجو منه إقبالًا عليها ليقف على مبادئها ويعضدها مادّة ومعنى، كي تتمكّن من القيام بواجباتها نحوه...»[١٤].

وتوقّفت الكرمل عن الصدور عند نشوب الحرب العالميّة الأولى وعادت إليه بعد هذه الحرب يوم السبت ٧ شباط ١٩٢٠ وقالت إنّها جريدة يوميّة تصدر مؤقّتًا مرّتين في الأسبوع، وظلّت تصدر إلى مطلع الحرب العالميّة الثانية. وكانت في البداية أسبوعيّة ثمّ مرّتين في الأسبوع ثمّ أصبحت صحيفة يوميّة باسم الكرمل الجديد إلى عام ١٩٣٧، وصدر العدد الأخير منها في آب سنة ١٩٤١. لقد قام نصّار بتغطية صحفيّة ممتازة لما دار في العالم العربيّ وفلسطين خاصّة، وأسهب في شرح سائر الأمور في جميع الحقول الحياتيّة المختلفة. ولقد اشترك في جريدة الكرمل في السنوات الأولى من الانتداب البريطانيّ محمّد عزّت دروزه ويوسف الخطيب وخليل السكاكيني وحسن صدقي الدجاني وسليمان التاجي الفاروقي وأسعد الشقيري وحسني عبد الهادي، ومجموعة من الأدباء والشخصيّات العربيّة الذين قاموا في حياتهم بدور مهمّ في الحركة العربيّة. وشنّ على صفحاتها حملة جريئة تحثّ الشعب على الامتناع عن بيع الأراضي للمهاجرين اليهود، تلك الحملة التي امتدّت على صفحات الكرمل حوالى خمسة وثلاثين عامًا حتّى توقّفت هذه الصحيفة نهائيًا. حتّى إنّه اشترى أرضًا في بيسان كيلا تباع إلى غير العرب. ولم تفتح هذه الجريدة أبوابها للمهاترات

---

(١٤) محمّد سليمان: تاريخ الصحافة الفلسطينيّة، نيقوسيا، منشورات مؤسّسة بيسان، ١٩٨٧، ص ٧٨. وجريدة الكرمل العدد ١٥، ٢٧-٣-١٩٠٩.

الكلاميّة، ولم تلتزم بشكل أعمى بفئة ما، بل كانت بالمرصاد لكلّ توجّه فرديّ أو جماعيّ. لقد حارب وناضل من أجل الأرض وبقاء الفلّاح العربيّ في أرضه، وهو صاحب القول المشهور «مَن لا أرض له لا وطن له»، ومن أقواله أيضًا «إنّ الطائفيّة بذرة شرّيرة بذرها الاستعمار ليرتكز في سيادته عليها والتحكّم بمقدّراتنا عملًا بسياسة «فرّق تسد». فلنعبد الله أوّلًا ولنصلّ للوطن ثانيًا، فليس الأنبياء ولا القرآن ولا الإنجيل بحاجة إلى شجار باسم الدين، فالدين لله والوطن للجميع»(١٥). وفي كتاباته رؤية عصريّة عقلانيّة لموضوع الوحدة الوطنيّة، فقد رأى أنّ الوطن الواحد واللغة الواحدة والتاريخ الواحد والمصير الواحد عوامل تجعل المسلمين والمسيحيّين في فلسطين أمّة واحدة. ودعا إلى صهر ولاء كلّ الطوائف الدينيّ في الولاء الأكبر كما سمّاه، الولاء لفلسطين والعروبة. ولقد أبدع في تطوير الكتابة الصحفيّة القائمة على الالتزام والصدق والأمانة والصراحة في تقصّي الحقائق، والاهتمام بكلّ مجالات الحياة.

ونشرت جريدة الوحدة التي كانت تصدر في القدس لصاحبها ورئيس تحريرها إسحق عبد السلام الحسيني كلمة بعنوان كيف نشأت جريدة الكرمل في حيفا، قالت فيها:

«أعلن الدستور العثمانيّ في العام ١٩٠٩ فخابر نصّار بعض الصحف المنتشرة لينشر فيها مقالات متسلسلة عن الصهيونيّة، فنصحت بالتريّث إلى أن تستقرّ الحال لأنّ زعماء يهود سلانيك كان لهم ضلع كبير في الانقلاب العثمانيّ. على رغم أنّ الأستاذ نصّار لم يكن يرغب في امتهان الصحافة فقد شعر أنّ الواجب يقضي عليه بتنبيه العرب إلى الخطر الذي يهدّد بلادهم وكيانهم، فاستصدر رخصة وأنشأ جريدة الكرمل في أواخر العام ١٩٠٩... إستأنف صاحب الكرمل بعد الاحتلال البريطانيّ إصدارها بناء على إلحاح أصدقائه الكثيرين وثابر على خطّته وقام يدعو لتأليب الرأي العامّ العربيّ... وعلى رغم أنّ الكرمل تابعت سياسة موالاة الإنكليز إلاّ أنّها كانت تنتقد السياسة الإنكليزيّة المتّبعة في فلسطين وتخطّئها وتلفت

(١٥) يعقوب العودات: م. س.

أنظار مديري الإدارة والسياسة إلى وفاء العرب، وإلى أنّ مساعدة العرب على تحقيق جامعتهم وبناء أمبراطوريّتهم ضمن للبريطانيّين حماية مصالحهم وطرقهم في الشرق. ولكنّ حظّ الكرمل من الإنكليز كان أسوأ من حظّها من الأتراك، فقد أوقفوها ستّ مرّات ثمّ أوقفوها في العام ١٩٤٢ بموجب قانون الطوارئ»[١٦].

وتصف جريدة مرآة الشرق الكرملَ بقولها:

«كانت جريدة الكرمل نصف أسبوعيّة فأرهقتها ضريبة البريد وجعلتها أسبوعيّة، ولكنّها عوّضت القرّاء فصدرتْ في ١٢ صفحة، وهي تميل لتكون مَجلّة أكثر منها جريدة. وهي أوّل مَن أشار إلى أخطار الصهيونيّة وإلى ما يرمي إليه اليهود من تأسيس حكومة في فلسطين وإعادة ملك إسرائيل. ولا أكتم القرّاء بأنّي لمّا قرأت تلك الإرهاصات قلت إنّ الكاتب جنّ أو خرف، فكيف يخشى أن ينهب اليهود قسمًا من البلاد العربيّة يحيط به العالم العربيّ من أطرافه الثلاثة. ولكن دارت الأيّام دورتها فسمعنا تصريح بلفور، ورأيت بعيني وتحقّقت جميع ما نبّهت إليه الكرمل سابقًا.
هي أشدّ أعداء الصهيونيّة تحاربها بكلّ ما أوتيت من معرفة وقوّة، تفرح لنكبتهم وتغضب لنشاطهم ولا تفتر من مخاصمتهم وإن شطّت أحيانًا عن طرق الدفاع فإنّها لم تخطئ المرمى. نزعتها عربيّة إسلاميّة تقاوم سياسة الحكومة ومحاباتها للصهيونيّين، ولا تشدّد في حملاتها على الإنجليز ومشروعيّة وجودهم، بل تفضّل موالاتهم. ملحاحة إذا انتقدت شيئًا كرّرته مرارًا حتّى يضجر الناس. لها مبدأ تنتمي إليه فمَن خرج عنه خاصمته ومَن سار عليه وافقته، وتدّعي أنّها مصيبة لمّا كانت مع اللجنة التنفيذيّة وبيت الزعامة والمجلس الإسلاميّ، وهي صادقة في محاربتها هؤلاء الجماعة لأنّها ابتلتهم فخيّبوا ظنّها وأملها»[١٧].

ولم يكن نجيب نصّار أحسن من غيره من الفلسطينيّين الذين بذلوا وضحّوا في سبيل شعبهم، فلقد أصدرت سلطات الانتداب البريطانيّ

(١٦) جريدة الوحدة، ٢٣ شباط ١٩٤٦، العدد ٣٨.
(١٧) جريدة مرآة الشرق، ١٠ آذار ١٩٢٧، العدد ٤٩٧.

أوامرها بإغلاق صحيفته عدّة مرّات، ولكنّها عادت إلى الصدور وهي أقوى وأشدّ بأسًا. ووقفت إلى جانب نجيب نصّار زوجته ساذج ابنة الشيخ بديع الله بهائي العكية وكان زواجه الثاني بها، فكانت الزوجة والمحرّرة. وكانت زوجته شريكة له في المعاناة وفي شرف النضال القوميّ، وكانت أوّل سيّدة مثقّفة فلسطينيّة تدخل سجون سلطات الانتداب البريطانيّ. وقد كتب لها زوجها رسالة لطيفة قال فيها إذا لم أدخل التاريخ بفضل الكرمل فسوف أدخله بفضل زوجتي التي هي أوّل سيّدة فلسطينيّة تدخل زنازين الاحتلال دفاعًا عن فلسطين. وكتابات نصّار تركيز خاصّ على حرّيّة المرأة. وكانت زوجته الأولى لبنانيّة الأصل من الشويفات وولد منها الأبناء شفيق وأديب وشوقي وسعاد زوجة حبيب رهبه ابن الناصرة. وشاركت ساذج نصّار زوجها في تحرير الصحيفة وإعدادها، وبذلك كانت من أوائل النساء اللواتي عملن في ميدان الصحافة النسائيّة في فلسطين، فقد حرّرت صفحة خاصّة بالمرأة في جريدة الكرمل، في حين عرفت الصحف الفلسطينيّة العديد من الكاتبات اللواتي يكتبن في الصحافة ولا يعملن فيها، ونذكر منهنّ أسمى طوبي وسميرة عزّام وماري شحادة. وكانت السيّدة نصّار كاتبة وصحافيّة، وقد كانت الأكثر بين أترابها اقترابًا من الصحافة، وأنّها بهذه المشاركة قد سجّلت دورًا للمرأة في الحركة الصحافيّة الفلسطينيّة في العهد التركيّ، وذلك لأنّه لم يكن في فلسطين، ومنذ نشأت الصحافة فيها، نساء عملن في هذه المهنة، في أيّ فرع من فروعها خلال تلك الفترة.

## موضوعات الجريدة

وكان نصّار في نشاطه الفكريّ والصحفيّ يهدف إلى كشف الحقيقة وأهداف الحركة الصهيونيّة السياسيّة والاستيطانيّة، وكشف الآثار المدمّرة اقتصاديًا ومعيشيًا لعمليّة بيع الأراضي وانتقالها من العرب إلى الوكالة اليهوديّة، إضافة إلى إدانة الشخصيّات العربيّة والفلسطينيّة التي باعت الأراضي وحثّ المزارعين الفلسطينيّين على تطوير الزراعة وعصرنتها.

ولقد قسّم نصّار جريدته إلى أبواب ثابتة منها الافتتاحيّة، والموقف السياسيّ، والموقف الاقتصاديّ، ومحلّيات، والزراعة، وأبناء بلاد العرب، وزاوية المرأة. كما اهتمّت الكرمل بأحوال التجّار والمثقّفين ودعا إلى إقامة روابط المعلّمين والمحامين والأطبّاء والكتّاب والصحافيّين. وفي كتاباته دعوةُ العرب إلى المثابرة على النهضة العلميّة لتطوير الزراعة وإقامة الصناعات وترقية الاقتصاد والتخطيط وبناء المناعة القوميّة الذاتيّة. كانت سياسة الجريدة الدفاع عن مطالب الشعب العادلة وبيان واجباته نحو الحكومة، والدفاع عن حقوق العمّال ومبادئ الحرّيّة. وفي ما يلي نماذج من كتابات نجيب نصّار في هذه الموضوعات:

تصفية الحساب

«جدير بنا بعد عمل سبع أو ثماني سنين أن نعيد النظر في حسابنا، نجري تصفية ما قمنا به من الأعمال الوطنيّة لنعرف ماذا ربحنا وماذا خسرنا، ولننظّم حركاتنا في المستقبل تنظيمًا يقينا خطر الخسارة ويؤمّن لنا الربح. بعد أعمال متواصلة قام بها الوطنيّون منذ الاحتلال إلى اليوم، كانت النتيجة أنّ الحركة الصهيونيّة أفلحت في إدخال أكثر من مئة ألف مهاجر البلاد، ونجحت في شراء أكثر من مليون دونم من الأراضي، وجعلت لغتها العبريّة لغة رسميّة وقبضت على معظم الموارد التجاريّة. أمّا نحن فقد نجحنا في تأليف المجلس الإسلاميّ الأعلى وتأمين خمس كراس للرئيس والأعضاء لتتنازع وتتخاصم عليها مثل أعداء يتنازعون على محافظة كيانهم وسلامة أوطانهم»[١٨].

إنتخابات البلديّات

«إنقسمنا بعضنا على بعض في انتخابات البلديّات انقسامًا أدّى إلى إجلاس بضعة ذوات على كراسيّ البلديّات وإلى ترك حركتَي الاستعمار الصهيونيّ والاستعمار البريطانيّ تعملان في البلاد من دون منازع أو رقيب. ظهر ممّا قمنا به من الأعمال أنّنا عبيد منافع وطلّاب كراسيّ

(١٨) جريدة الكرمل، ١٩ حزيران ١٩٢٧.

ورواتب، لا خدَمَة أوطان وحماة مصالح عامّة، فلذلك كانت كلّ تجارتنا الوطنيّة خاسرة»[١٩].

الصهيونيّون وفلسطين

يكتب جابوتنسكي وتنشر التيمس «أنّ اليهود لا ينوون أن يحلّوا محلّ العرب الذين يقطنون في الأراضي الزراعيّة بمتوسّط ٧٥ نفسًا للميل المربّع إلخ». نحن نرغب في أن نصدّق هذه الأقوال ولكن ما كنّا نراه قبل الحرب من المساعي التي كان يبذلها الصهيونيّون لعزل أهل كلّ قرية كانوا يشترونها ليقوموا مقامهم [ينفي ذلك]، مع أنّ الصهيونيّين كانوا في ذلك الوقت يشترون مقاصدهم بدعوى أنّهم لا يطلبون سوى ملاجئ للمضطهدين، وأنّهم يريدون أن يقيموا ضيوفًا على العرب الكرام، ويرغبون في أن يستظلّوا بالهلال. وما رأيناه على أثر الاحتلال من مظاهرات المتطرّفين وما نراه من القوانين كقانون انتقال الأراضي الذي يكاد يحصر بيعها بالصهيونيّين، والإخطارات التي بدأ وكلاء الصهيونيّين يخطرون بها الأهل في القرايا التي استأجروها من نجيب سرسق يجعلنا لا نطمئنّ إلى مثل مخدّرات الخواجا جابوتنسكي. كفانا بالوطن القوميّ إنذارًا بمصيرنا - الوعد الذي لولاه لاستطعنا أن نوجد لفلسطين من مهاجري السوريّين المتعلّمين والمتموّلين الموجودين في أميركا عددًا يكفي لاستعمارها واستثمارها. عجبًا كيف يريد اليهود أن يوجدوا لأنفسهم وطنًا في فلسطين، ويؤسّسوا ملكًا في مقاطعة صغيرة فقيرة، لا تأوي أكثر من مليون نسمة ويضنوا على ثلثي المليون من أهلها فيها وهم يريدون أن يجلبوا إليها ملايين الصهيونيّين.

لا عسلك ولا إبرك

هكذا يقول للنحل الذين يخافون من إبره - يمنّ الخواجا جابوتنسكي بالملايين التي سيأتي بها اليهود لإعمار فلسطين، فنحن نرغب في أن تبقى ملايينهم لهم ونبقى بلادنا لنا - لو كان المقصود بالمال الذي

---

(١٩) جريدة الكرمل.

سيجلبه اليهود إلى فلسطين تقع الوطنيّين كما يزعم جابونتسكي، لما رأينا مال النافعة يجبى من الأهالي والأفضليّة في العمل تُمنح لمهاجري اليهود، وما رأينا الحكومة القائمة بمال الأهالي تعطي اليهود الأفضليّة في الوظائف، ولما رأينا قانون انتقال الأراضي ومنع التصدير يحدّد علينا التصرّف في حاصلاتنا وأراضينا، ولفتحت البلاد للشركات المختلفة، وفكّت قيود البيع والشراء والمهاجرة، وما بوشر بتأليف حكومة يهوديّة منذ اليوم وقبل مصادقة جمعيّة الأمم. ثمّ تقول التيمس من عندياتها (ما ننقله عن المقطّم): «وإذا ضربنا صفحًا عما لنا من المصلحة الأدبيّة بنجاح الصهيونيّين فإنّ مصلحتنا المباشرة في فلسطين تقضي علينا بأن نخفّف أحمالنا منها بقدر الطاقة». ترى ما هي مصلحة التايمز الأدبيّة بنجاح الصهيونيّين في فلسطين؟ أهي القضاء على ما كان للعرب من الآمال ببريطانيا؟ طالما أردنا أن نحسن الظنّ بالتيمس والتمسنا الأعذار لكلّ الذين يقولون بالوطن القوميّ لغيرنا في بلادنا، ولكن يظهر أنّ التيمس لا تريد أن تخفي من الحقيقة شيئًا. ترى ما هي الأعباء التي يحمّلها العرب للبريطانيّين في فلسطين، حتّى لا ترى التيمس سبيلًا لتحقيقها إلاّ بتحقيق آمال الصهيونيّين؟

إنّ العرب في فلسطين لا يريدون أن يكونوا عبئًا ثقيلًا على بريطانيا ولا يريدون أن يحمّلوها شيئًا من النفقات الماديّة أو العناء، أمّا إذا كانت المصلحة البريطانيّة تستدعي أن يكون لبريطانيا نفوذ على فلسطين، فالأهالي يرضون بذلك إرضاء لبريطانيا، على شرط عدم العمل بوعد بلفور، ومنح البلاد حكومة وطنيّة. ونحن على يقين أنّ زعماء العرب في فلسطين يتعهّدون بجميع نفقات حكومتهم وبحفظ الأمن في بلادهم بواسطة الجند الوطنيّ وبالمحافظة على جميع المصالح البريطانيّة، ويقدّمون لبريطانيا رهائن على ذلك إن شاءت.

تقول التيمس: «إنّ كلّ ما تنازل فرنسا عنه لفلسطين لا تنازل عنه لـ«الأمبريالزم» البريطانيّة، بل للسياسة التي صارت بعد مؤتمر سان ريمو سياسة فرنسا كما هي سياسة بريطانيا، وهي إنشاء أمّة فلسطينيّة تتمكّن في

آخر الأمر من أن تطعم نفسها وتحمي نفسها بنفسها». خير لفرنسا ولنا أن نتنازل عن حقوقنا لـ«الأمبريالزم» البريطانيّة، من أن تجعل التايمس بريطانيا وفرنسا آلة لنزع بلاد من أصحابها ومنحها لأمّة لا حقّ لها فيها. إذا كانت التيمس مدفوعة لهذا القول بعوامل إنسانيّة فالإنسانيّة يجب ألّا تنسيها أنّ في فلسطين أمّة عربيّة لم تُسِئ إلى السياسة البريطانيّة.

إنّ اهتمام التيمس بإنشاء أمّة يهوديّة في بلاد عربيّة مأهولة، لا يكون له صدى مستحبّ في البلدان العربيّة التي لبريطانيا مصالح كبرى فيها، وإذا كانت التيمس تحسب أنّ العرب كمّيّة مهملة، فالعرب سائرون كسائر الأمم في سبيل التكوّن ولا ريب، أنّهم يميّزون بين الحسنة والسيّئة، فإذا السياسة البريطانيّة اتّبعت رأي التيمس فهي تؤلم العرب، وإذا فرنسا حافظت على أقسام البلاد التي تحت وصايتها لأهلها، فإنّ ذلك يستوجب بلا ريب امتنانهم. وعلى كلّ أنّنا ننبّه زعماءنا العرب الكبار والصغار، وكلّ متنوّر وعاقل ومخلص، إلى وجوب مضاعفة المساعي لتأليف الوحدة العربيّة، فهي وحدها تصون الحقوق العنصريّة العامّة، وتجعل الصحف الأوروبيّة تفكّر قبلما تكتب، وتنبّه كبار السياسيّين إلى المنافع التي تنالها بلدانهم من موالاة العرب وعدم التعدّي عليهم.

«وفي الختام نوجّه أنظار التيمس إلى أنّ السياسة البريطانيّة بحاجة إلى تكثير الأصدقاء وتقليل الأعداء، وأنّ بريطانيا تحسن عملًا لتجربة صداقة العرب. ولو حذت التيمس وغيرها من أمّهات الصحف البريطانيّة حذو المورنن بوست لوجدت بلا ريب لبريطانيا من العرب أصدقاء لا شكّ في أنّها لا تخسر بصداقتهم، ولاسيّما في هذا الزمن الذي كثر فيه المتقفصون على السياسة البريطانيّة، ممّا يؤلم أصدقاء بريطانيا. ولا نكتم التيمس أنّ اتّباعها السياسة اليهوديّة ومجاهرتها بلزوم عدم الاعتداد في الدوائر السياسيّة بأحلام العرب بالوحدة، صار يجعلنا نرتاب من نيّتها لجهة العرب»[٢٠].

---

(٢٠) جريدة الكرمل، ٩ كانون الأوّل ١٩٢٠.

## «إطلالة الألف الثالث»

## رسالة يوحنّا بولس الثاني الرسوليّة في إعداد يوبيل الألفين
## روما، ١٠/١١/١٩٩٤

الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ[٥]

إنّ هذه الرسالة في إعداد يوبيل الألفين العظيم، هي رسالة جامعة وبرنامج رعائيّ شامل لحياة الكنيسة خلال السنوات القلائل التي تفصلنا عن حلول الألف الميلاديّ الثالث. إنّها أشبه بـ«بانوراما» يبرز لنا أهمّيّة هذا اليوبيل لا في نظر المسيحيّين وحسب، بل في نظر البشريّة جمعاء.

يقول يوحنّا بولس الثاني إنّ مصدر اليوبيل الأساسيّ هو المجمع الفاتيكانيّ الثاني، لأنّه كان عهدًا جديدًا في حياة الكنيسة، يبشّرها بربيع جديد، مع كلّ ما تواجهه من تحدّيات. ويأمل البابا أن يظهر هذا الربيع في يوبيل الألفين العظيم.

من الجدير بالذكر أنّ هذه الرسالة ولدت في الألم، إذ إنّ يوحنّا بولس الثاني أنهى صياغتها الأولى وهو في المستشفى. غير أنّ فكرتها الجوهريّة مستوحاة من رسالته العامّة حول «الروح القدس في حياة الكنيسة» (العام ١٩٨٦)، وقد خصّص قسمها الأخير ليوبيل الألفين. أمّا فكرة اليوبيل نفسها فإنّها تعود إلى يوم انتخابه بابا. فقد روى لنا ما قال له آنذاك الكردينال

(٥) باحث في شؤون الإيمان والتربية - دمشق.

فيشنسكي مهنّئًا: «بما أنّ الربّ قد دعاك، فعليك أن تُدخل الكنيسة في الألف الثالث». هذا وقد استشار يوحنّا بولس الثاني الكرادلة ورؤساء المجالس الأسقفيّة، ثمّ جمعهم في جلسة خاصّة في ١٣-١٤ حزيران (يوليو) الماضي وطلب رأيهم في الصياغة الأولى، وكان قد أرسلها إليهم قبل شهر تحت الكتمان. فاستمع البابا إلى ملاحظاتهم وأخذها بعين الاعتبار في الصياغة النهائيّة وذكر ما هو صادر عن آرائهم. أمّا هدف اليوبيل الرئيس فهو تقوية إيمان المسيحيّين وتعزيز شهادتهم للمسيح بما فيها الوحدة المسيحيّة، وقد أصبحت هذه القضيّة أشبه بـ «هاجس» يُراود قداسته طوال رسالته. وعندما قدّمها الكردينال أتشيغيراي إلى العالم في ١٤/١١/٩٤، قال إنّها المفتاح لقراءة حبريّة يوحنّا بولس الثاني بكاملها.

جاءت الرسالة في خمسة أقسام: الأوّل عقائديّ بعنوان: «المسيح هو هو الأمس واليوم...»، والثاني يشرح معنى اليوبيل ومضمونه ومتطلّباته، والثالث يتحدّث عن إعداد اليوبيل غير المباشر وعن الأحداث الكنسيّة الممهّدة له، والرابع يتناول الإعداد المباشر، وهو على مرحلتين: الأولى من ١٩٩٤ إلى ١٩٩٦ لتوعية المؤمنين، والثانية من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩ للاحتفال بسرّ الخلاص، مع تخصيص كلّ من السنوات الثلاث لكلّ من يسوع المسيح والروح القدس والآب. فاليوبيل هو إذًا مسيرة بالمسيح مع الروح نحو الآب. أمّا القسم الخامس فيختم الرسالة بنهاية الآية الواردة في القسم الأوّل، وهي «المسيح هو هو... للأبد». وإليكم الآن هذه الأقسام في أفكارها الرئيسة وتوجيهاتها الرعويّة.

في مقدّمة وجيزة، يستهلّ البابا رسالته بآية بولس الرسول الشهيرة: «فلمّا تمّ الزمان، أرسل الله ابنه مولودًا لامرأة...» (غل ٤/٤). فامتلاء الزمن يتطابق إذًا مع تجسّد الكلمة وسرّ الفداء (رقم ١).

## «يسوع هو هو أمس واليوم...» (عب ١٣/٨)

في القسم الأوّل عرض لمراحل تحقيق سرّ الفداء (ف ٢-٥)، تظهر

فيه أصالة المسيح وما يميّز المسيحيّة عن سائر الأديان. فالمسيح لم يتكلّم باسم الله كالأنبياء، بل الله هو المتكلّم في كلمته الأزليّ المتجسّد. لقد ذكرت بقيّة الأديان بحث الإنسان عن الله. أمّا في تجسّد الكلمة فالله هو الذي يبحث شخصيًّا عن الإنسان المخلوق على صورته، ليدلّه على الطريق المؤدّية إليه.. هكذا يحقّق الكلمة المتجسّد التطلّعات الكامنة في أديان البشريّة، إذ يلتقي الله والإنسان في يسوع المسيح (٦). ولماذا يبحث الله عن الإنسان؟ لأنّه ابتعد عنه واختبأ كآدم بين أشجار الفردوس. إنّ الله يبحث عن الإنسان بواسطة الابن لكي يُعرِضَ الإنسان عن طرق الشرّ. هذا هو الفداء (٧). في ديانة التجسّد يسكن الإنسان في قلب الله ويسكن الله في قلبه بالمسيح فيستطيع الإنسان أن يناديه: «يا أبتِ» (٨).

## يوبيل العام ألفين.

ثمّ تتطرّق الرسالة إلى موضوع اليوبيل، فتأتي أوّلًا باعتبارات حول الزمن، تعليقًا على ما كتبه بولس، حين تمّ الزمان بميلاد ابن الله ودخول الله بالتجسّد في تاريخ الإنسان كما دخلت فيه الأبديّة. فهل يمكن أن يكون بعد ذلك إتمام آخر؟ فمختلف الأجوبة، كالتقمّص أو التناسخ، لا تعطي الأجوبة الشافية، ولكنّها تشير إلى أنّ الإنسان يتطلّع إلى الحياة الدائمة، وأنّه متيقّن بأنّ له طبيعة روحيّة وأبديّة.. وهو بالتالي لا يستطيع أن يحقّق انشراحه وتطلّعاته إلاّ في الالتقاء بالله... فامتلاء الزمن هو الأبديّة. ويتّخذ الزمان بيسوع بعدًا إلهيًّا أبديًّا، إذ إنّ الأيّام الأخيرة بدأت مع يسوع، وبدأ معه زمن الكنيسة. فواجب تقديس الزمان ناتج من علاقة الله به (٩-١٠).

وفي هذا السياق، نفهم معنى ممارسة اليوبيلات في العهد القديم، ثمّ في الكنيسة. نتذكّر نصّ أشعيا النبيّ الذي قرأه يسوع في مجمع كفرناحوم، فقال: «روح الربّ نازل عليّ، لأنّه مسحني وأرسلني لأبشّر الفقراء.. وأعلن سنة قبول عند الربّ»، وكان النبيّ يتحدّث عن المشيح. ثمّ أضاف يسوع: «اليوم تمّت هذه الآية بمسمع منكم» (لو ٤/

٢١)، مشيرًا إلى أنّه هو المشيح المنتظر. لقد جاء يسوعَ تلاميذُ يوحنّا يسألونه: «أأنت الآتي أم آخرَ ننتظر؟» فأجابهم: «إذهبوا فأخبروا يوحنّا بما تسمعون وترون: العميان يبصرون والعرج يمشون مشيًا سويًّا والبرص يبرأون والصمّ يسمعون والموتى يقومون والفقراء يبشّرون...» (متّى ١١/ ٣-٥). فيسوع بدأ يتمّ هذا الزمان المنتظر منذ أمد بعيد. واليوبيلات تتعلّق جميعها برسالة يسوع المشيحيّة، وهي تحقّق سنة القبول والنعمة. فليس اليوبيل إذًا مجرّد ذكرى سنويّة، بل هو صفة لأعمال يسوع الرسوليّة. كان اليوبيل زمنًا مكرّسًا لله بوجه خاصّ، يراد به إراحة الأرض وإطلاق سراح العبيد والإبراء من الديون إكرامًا لله. وما كان يصحّ من السنة السبتيّة، كان يصحّ من اليوبيل الخمسينيّ. وعلى سنة اليوبيل أن تعيد المساواة بين الناس بإعادة توزيع الخيرات توزيعًا عادلًا. لذلك نقول إنّ أقوال يسوع وأعماله هي إتمام تقليد اليوبيلات، كما جاء في العهد القديم (١١-١٢).

أمّا بالنسبة إلى الكنيسة فاليوبيل هو سنة رضى وقبول، وسنة المصالحة ومسامحة الخطايا.

وفي الكنيسة يوبيلات تذكّرنا بسرّ التجسّد وسرّ الفداء والصليب. وفي هذه المناسبات تعلن الكنيسة سنة رضًى عند الربّ، ليتمكّن المؤمنون جميعهم من الإفادة من نعم السنة المقدّسة (١٤).

واليوبيلات في حياة الناس مرتبطة عادة بتاريخ ولادة أو مناسبة عائليّة أو دينيّة أو اجتماعيّة. وفي هذا الإطار، تُعَدّ ذكرى ميلاد يسوع الألفين يوبيلًا ذا أهمّيّة كبرى في نظر جميع المسيحيّين، والبشريّة جمعاء، إذ إنّ التقويم الزمنيّ الأكثر انتشارًا في العالم ينطلق من ميلاد المسيح (١٥).

وتوحي أيضاً كلمة يوبيل الفرح الباطنيّ والخارجيّ معًا، لأنّ مجيء الله هو أيضًا حدث خارجيّ ومرئيّ ومسموع وملموس. لذلك تبتهج الكنيسة بالخلاص وتدعو الجميع إلى الابتهاج معها. إنّه أعظم

اليوبيلات. وفي هذه المناسبة، يطلب البابا أن تُرفع صلوات حارّة من أجل وحدة المسيحيّين، فيتعاونوا بعضهم مع بعض ويضعوا معًا كلّ ما يجمعهم، وهو أكثر بكثير ممّا يفصلهم. كما يدعو الكنائس المحلّيّة إلى وضع مشاريع مسكونيّة مشتركة احتفالًا باليوبيل (١٦).

## إعداد اليوبيل المظيم

وينتقل البابا بعد ذلك إلى الكلام على إعداد اليوبيل. وبما أنّ العناية الإلهيّة هي التي تمهّد لكلّ يوبيل في تاريخ البشريّة، فقد ذكّر البابا بالأحداث الكنسيّة التي مهّدت له بشكل غير مباشر، وعرض أهمّ أحداث البشريّة التي جرت بين العام الألف والعام الألفين، ولاسيّما أحداث القرن العشرين الذي يشهد لتدخّل الله فيها، وبوجه خاصّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني. لقد كان حدثًا ربّانيًّا بدأت الكنيسة تستعدّ به لليوبيل. ذلك بأنّ المجمع متمحور على المسيح والكنيسة، ومنفتح على العالم، ويأتي بأجوبة عن تطوّرات القرن العشرين ومتغيّراته. وبالتالي فقد شكّل المجمع عهدًا جديدًا في حياة الكنيسة، مستفيدًا من خبرات الحقبة السابقة، لاسيّما من تراث بيّوس الثاني عشر الفكريّ. لقد كان هذا المجمع أشبه بيوحنّا المعمدان، إذ إنّه لفت نظر العالم إلى المسيح. فاكتشفت الكنيسة مرّة أخرى سرّ كونها جسد المسيح، ودعمت الدعوة المسيحيّة الشاملة، وأفسحت المجال واسعًا لمشاركة العلمانيّين في رسالتها. ولم يجرِ في مجمع سابق حديث عن وحدة المسيحيّين وعن الحوار مع الديانات غير المسيحيّة، كما جرى في ذلك المجمع. وقد عرضت الكنيسة جميع هذه المسائل بلهجة جديدة وبلغة الإنجيل والموعظة على الجبل. لذلك أكّد البابا أنّ أفضل طريقة لإعداد حلول العام الألفين تقوم على الالتزام المتجدّد بتطبيق تعاليم المجمع على حياة كلّ إنسان وعلى الكنيسة جمعاء (١٧-٢٠).

لذلك أحصى يوحنّا بولس الثاني في رسالته جميع المبادرات والمنجزات المنبثقة من المجمع الفاتيكانيّ الثاني وأدرجها في إطار

التمهيد لليوبيل. فتحدّث عن المجامع الأسقفيّة العامّة والإقليميّة والأبرشيّة، وموضوعها الرئيس هو إعلان البشارة، وبوجه خاصّ إعلان البشارة الجديد، وعمّا صدر عنها من «إرشادات» تتعلّق برسالة العلمانيّين وتنشئة الكهنة وواجب تلقين التعليم المسيحيّ، والعائلة والتوبة والمصالحة، وتربيًا الحياة المكرَّسة. كما ذكر ما قام به الباباوات من مبادرات في سبيل العدالة والسلام ولاسيّما العدالة الاجتماعيّة، والرسالة العامّة الصادرة عن الكرسيّ الرسوليّ خلال هذا القرن وامتدادًا إلى رسالة لاون الثالث عشر بعنوان «الشؤون المستحدثة»، وغايتها جميعها الدفاع عن كرامة الإنسان وحقوقه من جهة وعن السلام من جهة أخرى. وما هدف الرسائل الباباويّة لمناسبة رأس السنة ومنذ العام ١٩٦٨ إلاّ خدمة قضيّة السلام العالميّ (٢١-٢٢).

ومنذ بدء حبريّة البابا الحاليّ والحديث يدور على اليوبيل العظيم، وقد ذكره في عدّة مناسبات. فليست المسألة أن ننصاع لـ«الألفيّة»، بل أن نكون متنبّهين إلى ما يقوله الروح للكنيسة والكنائس والأفراد (٢٣). ويرى البابا أنّ رحلاته الرسوليّة أصبحت إحدى الطرق في تطبيق المجمع الفاتيكانيّ الثاني وفي إعداد البشارة الجديد وفي تنمية العلاقات المسكونيّة، وهذه جميعها تندرج في التمهيد البعيد لليوبيل. وفي هذا السياق يتمنّى البابا أن يحجّ إلى سراييفو ولبنان والقدس والأراضي المقدّسة (٢٤).

هذا وللكنائس المختلفة دورها أيضًا في إعداد اليوبيل، وذلك عن طريق احتفالها بيوبيلاتها الخاصّة، كاليوبيل الألفيّ الفائت لعماد روسيا في العام ١٩٨٨، أو اليوبيل الألف والخمسمائة القادم لعماد كلوفيس في العام ١٩٩٦. وهناك مناسبات أخرى للاحتفال باليوبيلات في أوروبّا وأفريقيا وآسيا وفي الكنائس الشرقيّة وبطريركيّاتها القديمة والقريبة من التراث الرسوليّ. فالاحتفالات اليوبيليّة في هذه الكنائس والجماعات التي تعترف بجذورها الرسوليّة تذكّر بمسيرة المسيح طوال القرون وتنتهي هي أيضًا إلى يوبيل الألفين العظيم (٢٥).

وفي إطار التمهيد لليوبيل تتدرج السنوات كسنة الفداء والسنة المريميّة وسنة العائلة. ويولي البابا السنة المريميّة اهتمامًا خاصًّا، إذ إنّه يرى علاقة واضحة بينها وبين أحداث العام ١٩٨٩ في أوروبّا الشرقيّة. وبما أنّ سنة العائلة تساهم في إبراز قيمة الزواج والعائلة، فلا بدّ أن يمرّ التمهيد لليوبيل بكلّ عائلة (٢٦-٢٨).

## إعداد اليوبيل المباشر

بعد عرض الأحداث والمبادرات التي جرت في القرن الحاليّ، ولاسيّما أعمال المجمع الفاتيكانيّ الثاني، ينتقل يوحنّا بولس الثاني إلى الكلام على إعداد اليوبيل العظيم المباشر وهو على مرحلتين:

١ - **المرحلة الأولى**: تمتدّ من العام ٩٤ إلى العام ٩٦، وغايتها توعية الشعب المسيحيّ لمعاني اليوبيل وقيمته وأهمّيّته. فاليوبيل يقوم على ذكرى ميلاد المسيح، فهو إذًا مسيحانيّ. وبما أنّ المسألة ليست نظريّة، بل حياتيّة، فلا بدّ من الربط بين الذكرى والاحتفال بتأوين الذكرى في الأسرار. والاحتفال اليوبيليّ سيرسّخ المؤمنين في الإيمان، ويدعم رجاءهم وينعش محبّتهم. يقدّم الكرسيّ الرسوليّ مقترحاته في هذا الشأن، في حين تقوم اللجان المحلّيّة بتوعية المؤمنين وتعميق أهمّ أوجه الحدث اليوبيليّ (٣١).

إنّ يوبيل الألفين يهدف إلى أن يكون صلاة شكر حارّة على عطيّة تجسّد ابن الله وعلى عطيّة الفداء والكنيسة. إنّه زمن فرح وابتهاج من أجل مغفرة الخطايا ومن أجل نعمة الاهتداء. لذلك لا بدّ أن نضع في مقدّمة موضوع التوبة والمصالحة. لقد رأى الكرادلة في هذا الصدد أنّه من السبيل أن تقرع الكنيسة على صدرها نادمة على خطايا الماضي. ولكن عليها أن تأخذ على عاتقها خطايا أبنائها في الزمن الحاضر، إذ إنّهم يقدّمون إلى العالم بطرق تفكيرهم وتصرّفاتهم، شهادة معاكسة للإنجيل. (٣٢-٣٣).

ومن الخطايا التي تتطلّب جهدًا خاصًّا للتوبة والاهتداء، يذكر البابا

تلك التي نالت من الوحدة التي أرادها الله لشعبه. لقد عرفت الكنيسة خلال الألف سنة الأخيرة انشقاقات مؤلمة تُعارض إرادة المسيح[1]، ونشعر نحن اليوم بثقلها. فلا بدّ من الاعتراف بها، طالبين من الروح القدس نعمة الوحدة بين المسيحيّين. فعلى الرغم من المبادرات المسكونيّة الصادرة عن الكنيسة إثر المجمع الفاتيكانيّ الثاني، لا نزال أمام مشكلة شائكة تعترض الشهادة الإنجيليّة في العالم. فدنوّ الألف الثالث يدعونا إلى فحص ضمير وإلى القيام بمبادرات مسكونيّة مفيدة، ومتابعة الحوار العقيديّ ومواصلة الصلاة المسكونيّة. فلا بدّ أن تزداد هذه الصلاة انتشارًا، وأن يزداد المسيحيّون التزامًا بها في نهج صلاة يسوع: «يا أبتِ... فليكونوا بأجمعهم واحدًا فينا» (٣٤).

وهناك موضوع آخر لا يسع أبناء الكنيسة أن يتذكّروه بدون روح التوبة، ألا وهو موافقتهم، ولاسيّما في بعض القرون، على استخدام وسائل العنف في خدمة الحقّ.. فإذا كانت هناك ظروف اجتماعيّة وأسباب مخفّفة، فذلك لا يُعفي الكنيسة من واجب التأسّف على ما ظهر من ضعف أبنائها في الماضي، وقد شوّهوا وجهها وحالوا دون إشعاع صورة ربّها المصلوب.

ورأى عدد كبير من الكرادلة والأساقفة أنّ على الكنيسة في أيّامنا أن تقوم بفحص ضمير جدّيّ. فمن واجب المسيحيّين أن يسائلوا أنفسهم بتواضع عن مسؤوليّاتهم في شرور العالم. فهناك ظلال كثيرة تعكّر جوّ الكنيسة، منها اللامبالاة الدينيّة والتعلمن والنسبيّة الأخلاقيّة، ومسؤوليّتهم في انتشار الروح اللادينيّة، لأنّهم لم يُظهروا وجه الله الصحيح. ولا يمكن أن ننكر أنّ الحياة المسيحيّة عند الكثير من المؤمنين تمرّ بحالة تشكّك تنعكس على حياتهم الخلقيّة، بل وعلى الاستقامة في الإيمان. ولا بدّ من فحص ضميرنا في شأن طريقة استقبالنا المجمع وقبولنا به. فالتوجيهات

(١) أهمّها الانشقاق الكبير في العام ١٠٥٤، والانشقاق البروتستانتيّ في القرن السادس عشر.

الواردة في الدستور «فرح ورجاء» ما تزال تدعونا إلى مزيد من الجهود (٣٥-٣٦).

والرسالة، إذ تذكر أخطاء الماضي، فهي لا تُغفل إيجابيّاته، ولاسيّما القريب منّا. لقد ولدت كنيسة الألف الأوّل من دم الشهداء. وفي نهاية الألف الثاني، عادت فأصبحت كنيسة الشهداء. ويذكّرنا البابا بذلك، مُظهرًا الوجه المسكونيّ في شهادة الدم. فقد صارت الشهادة للمسيح حتّى الدم تراثًا مشتركًا بين الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت والأنكليكان. ففي عصرنا، عاد عهد الشهداء. لكنّهم أشبه بالجنود المجهولين في سبيل قضيّة الله العظمى. فعلى الكنائس المحلّيّة أن تبذل قصارى جهدها لكي لا يضيع ذكر مَن تحمّلوا الشهادة. ويتضمَّن ذلك طابعًا مسكونيًّا. فمسكونيّة الشهداء والقدّيسين تقنع الناس بفاعليّة أكبر، وصوت شركة القدّيسين أقوى من صوت مثيري الانقسام والشقاق. ولا بدّ أن نعترف أيضًا ببطولة الفضائل التي نجدها في رجال ونساء حقّقوا دعوتهم المسيحيّة في الزواج، متيقّنين بأنّ حالة الزواج لا تخلو من ثمار القداسة (٣٧).

وهناك حاجة أخرى ذكرها الكرادلة والأساقفة وهي ضرورة عقد مجامع قارّيّة على غرار المجمع الأوروبّيّ والمجمع الأفريقيّ. ورحّب أساقفة أمريكا اللاتينيّة، بعد اتّفاقهم مع أساقفة أمريكا الشماليّة، بفكرة عقد مجمع الأمريكتين لدراسة إشكاليّة إعلان البشارة الجديد. وهناك أيضًا حاجة إلى عقد مجمع قارّيّ من أجل آسيا، ومجمع إقليميّ من أجل أوقيانيا، حيث تلقى المسيحيّة أنواعًا وأشكالًا أخرى من التديّن العاطفيّ تتميَّز باتّجاهاتها نحو الوحدانيّة (٣٨).

٢ - أمّا المرحلة الثانية من إعداد اليوبيل المباشر فتتضمَّن السنوات الثلاث ٩٧ و٩٨ و٩٩، ويدور موضوعها على ابن الله المتجسّد بفعل الروح القدس. فنحن إذًا إزاء موضوع ثالوثيّ موزَّع على ثلاث سنوات، وفي كلّ منها تنطلق الرسالة من العقيدة، وتنتقل إلى الحياة الرعويّة،

وتنتهي بالتطبيقات العمليّة والتركيز على إحدى الفضائل اللاهوتيّة الثلاث مع الإشارة إلى دور العذراء مريم ومَثَلِها. وفي كلّ من هذه السنوات يرد ذكر قضيّة الوحدة المسيحيّة أو موضوع الحوار الدينيّ.

فموضوع السنة الأولى هو إذاً يسوع المسيح مخلّص العالم الوحيد. وبناء على اقتراح عدد من الكرادلة والأساقفة، فالرسالة تركّز على طابع اليوبيل المسيحانيّ، باكتشاف المسيح المبشّر والمخلّص، استنادًا إلى ما جاء في لوقا ٤/١٨-١٩: «روح الربّ عليّ لأنّه مسحني... وأرسلني... لأعلن سنة رضًا عند الربّ». لذلك فلا بدّ في هذه السنة من التعمّق في سرّ تجسّد الكلمة وضرورة الإيمان به للخلاص، مع العودة إلى الكتاب المقدّس للتعرّف إليه. فالآب هو الذي أتى إلينا حيًّا، وتحدّث معنا، وكشف لنا طبيعة ابنه الوحيد.

ولكي نحتفل اليوم بالمسيح، فلا بدّ من تأوين الأسرار انطلاقًا من المعموديّة (غل ٣/٢٧)، لأنّها بوجه خاصّ أساس الشركة بين جميع المسيحيّين. فهذه السنة هي ذات أهمّيّة كبرى من الناحية المسكونيّة، إذ يُطلب إلينا أن نوجّه النظر معًا نحو المسيح الربّ الواحد، ونلتزم عمليًّا لكي نصبح واحدًا. فالتركيز على المسيح وعلى كلمة الله وعلى الإيمان يُثير اهتمام المسيحيّين من سائر المذاهب.

وبما أنّ هدف اليوبيل هو توطيد الإيمان والشهادة عند المسيحيّين، فالسنة الأولى هذه تتلاءم مع إعادة اكتشاف التربية المسيحيّة بمعناها الأصليّ، أي تعليم الرسل، وذلك بالعودة إلى كتاب تعليم الكنيسة الجامعة. ومركزيّة المسيح هذه في الإيمان لا يمكن فصلها عن الاعتراف بدور والدته العذراء مريم. فهي مثال الإيمان الحياتيّ (٣٩-٤٣).

أمّا موضوع السنة الثانية فيدور على الروح القدس وحضوره وعمله في جماعة الرسل، وقد تمّ التجسّد بواسطته. فلا بدّ إذًا من إعادة اكتشافه. فهو الذي يؤوّن في أيّامنا الوحي الذي جاء به يسوع إلى البشر. إنّه يعمل في الكنيسة بواسطة الأسرار ولاسيّما بالميرون والتثبيت والخدمات

والمواهب. وهو العامل الرئيس في إعلان البشارة الجديد. والروح القدس هو الذي يبني الملكوت ويمهّد لتجلّيه التامّ في المسيح.

ومن هذا المنظور الأخيريّ، على المؤمنين أن يكتشفوا ثانيةً فضيلة الرجاء اللاهوتيّة، وأن يستعدّوا لحلول اليوبيل العظيم مع بداية الألف الثالث بإنعاش رجائهم لمجيء ملكوت الله النهائيّ. وفي هذا الإطار لا بدّ من إبراز علامات الرجاء في زماننا الحاضر، كالتقدّم على الصعيد المدنيّ (التقنولوجية والطبّ، والجهود في سبيل المصالحة بين الشعوب، والسلام، والتضامن بين الشمال والجنوب)؛ والتقدّم على الصعيد الكنسيّ (الإصغاء إلى صوت الروح واستقبال المواهب، وترقية العلمانيّين في حياة الكنيسة والسعي إلى الوحدة بين المسيحيّين والحوار مع الديانات الأخرى) (٤٤-٤٦).

وينبغي أن ينصبّ تفكير المسيحيّين بانتباه في هذه السنة على قيمة الوحدة داخل الكنيسة، بالتعمّق في تعليم المجمع حول الكنيسة، وقد أكّد أنّ الوحدة مبنيّة على فعل الروح، وتضمنها الخدمة الرسوليّة، وتدعمها المحبّة المتبادلة (١ قور ١٣/ ١-٨). وهذا التعمّق في الإيمان يحمل شعب الله على الشعور الناضج بمسؤوليّاته. وفي ذلك كلّه تدعونا رسالة البابا إلى التأمّل في وجه العذراء مريم، وقد قبلت أن تنقاد للروح القدس، وكانت أمينة له ومخلصة طوال حياتها. إنّها امرأة الصمت والإصغاء، وامرأة الرجاء أيضًا، إنّها رحّبت إرادة الله، على مثال إبراهيم، وقد «آمن راجيًا على غير رجاء...» (روم ٤/ ١٨) (٤٧-٤٨).

وفي السنة الثالثة والأخيرة من التمهيد لليوبيل، توجّه الأنظار إلى الآب السماويّ، بحسب منظور المسيح في قوله: «الحياة الأبديّة هي أن يعرفوك أنت الإله الحقّ وحدك...» (يو ١٧/ ٣). فالحياة المسيحيّة أشبه بحجّ عظيم نحو البيت الأبويّ. وهكذا يصبح هذا اليوبيل المركّز على وجه المسيح فعل تسبيح وتمجيد للآب. ويترتّب على السير نحو الآب أن يتمّ الاهتداء الباطنيّ. ففي هذا الإطار نكتشف سرّ التوبة ونحتفل به بحرارة.

وبما أنّ التوبة هي مطلب من مطالب المحبّة المسيحيّة، فلا بدّ في هذه السنة من إبراز أهمّيّة فضيلة المحبّة بوجهيها، الله والقريب. فهي خلاصة حياة المؤمنين الأخلاقيّة، إذ إنّ الله هو مصدرها ومنتهاها. وقد جاء يسوع ليعلن البشرى للفقراء، أي محبّة الله ومحبّة القريب. فعلى المسيحيّين إذًا أن يصبحوا صوت الفقراء أجمعين.

وتحدّد الرسالة، من الناحية الرعويّة، مجالين للعمل: الأوّل في مواجهة التعلمن بمعالجة الأزمة الحضاريّة المعاصرة في وجهيها التقنولوجيّ الخارجيّ، والدينيّ الداخليّ، بنسيان الله وتهميشه، وذلك بمواجهة أزمة الحضارة بحضارة الحبّ المبنيّة على القيم الشاملة والعامّة، كالسلام والتضامن والعدالة والحرّيّة.

أمّا المجال الثاني فهو الحوار الدينيّ المشترك، بحسب توجيهات المجمع الفاتيكانيّ الثاني. لذلك فلا بدّ من دراسة إمكانيّة تنظيم لقاءات تاريخيّة في بيت لحم والقدس وسيناء لتوطيد الحوار مع اليهود والمسلمين، ولقاءات أيضًا مع ممثّلي الأديان الكبرى وفي مدن أخرى.

وهنا يبرز أيضًا وجه العذراء مريم الكامل في محبّة الله ومحبّة القريب، وذلك في أهبتها الكاملة لتلبية نداء الربّ (٤٩-٥٥).

٣ - من أجل الاحتفال باليوبيل: إنّ الاحتفال باليوبيل هو في حدّ ذاته فعل مستقلّ، ويقام في آن واحد في الأرض المقدّسة وفي رومة وفي الكنائس المحلّيّة. والهدف في مرحلة الاحتفال هو تمجيد الثالوث. فمنه يصدر كلّ شيء وإليه يتّجه كلّ شيء. والاحتفال باليوبيل في هذه السنوات الثلاث يتّجه نحو هذا السرّ: «من المسيح وبالمسيح وفي الروح القدس، نحو الآب». وبما أنّ المسيح هو الطريق الوحيد إلى الآب، يقام في رومة المؤتمر الأفخارستيّ في العام ٢٠٠٠ لإبراز حضوره الحيّ والخلاصيّ في الكنيسة والعالم. وسيعطى البعد المسكونيّ مكانته عن طريق لقاء مسيحيّ شامل يعدّ له بالتعاون الأخويّ مع مسيحيّي بقيّة الكنائس والطوائف (٥٥).

ويشير البابا في القسم الأخير من رسالته، إلى أنّ الكنيسة قائمة منذ ألفي سنة، وهي تنمو وتكبر لتشمل البشريّة جمعاء، إذ إنّ الجميع مدعوّون إلى الخلاص. فالمسيح، الخميرة الإلهيّة، يدخل متعمّقًا في حياة البشريّة الحاضرة، ليبثّ فيها عمل الخلاص. فهو يشمل في ملكه الخلاصيّ ماضي البشريّة منذ بدايتها، كما يشمل مستقبلها حتّى نهايته. وما هدف الكنيسة إلاّ متابعة عمله بإرشاد من الروح القدس. ويعرض البابا كيف انتشرت الكنيسة من منطقة البحر المتوسّط إلى أوروبّا وآسيا والهند وأمريكا وأفريقيا.. مضيفًا أنّه، بعد سقوط النازيّة والشيوعيّة، هناك حاجة ماسّة إلى تقديم الإنجيل مرّة ثانية إلى رجال ونساء أوروبّا. ففي عصرنا عدد من المحافل، مثل «أريوباغس» آثينة، تحتاج إلى تبشير، إذ إنّ الغرب، كلّما انسلخ عن جذوره المسيحيّة، أصبح أرضًا للرسالة (٥٦-٥٧).

إنّ مستقبل العالم والكنيسة هو للأجيال الشابّة التي تبلغ نضوجها في القرن المقبل. والمسيح ينتظر الشباب كما كان ينتظر الشابّ الغنيّ الذي سأله: «ماذا يجب أن أعمل لأنال الحياة الأبديّة؟»

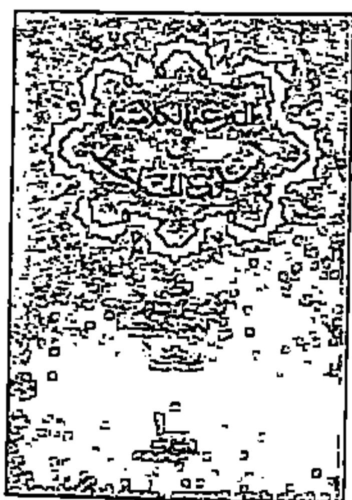
وفي الختام، يرى البابا أنّه من المناسب العودة إلى الدستور الرعائيّ «فرح ورجاء»، وأورد لنا منه الفقرة (١٠) المتعلّقة بإيمان الكنيسة. ثمّ حرّض المؤمنين على رفع صلوات حارّة لنيل الأنوار والدعم في إعداد اليوبيل والاحتفال به، مستودعًا العذرا مريم مهمّة الكنيسة جمعاء هذه. فتكون، في نظر المسيحيّين السائرين نحو الألف الثالث، النجمة التي تقودهم إلى لقاء الآب (٥٨-٥٩).

## من منشورات دار المشرق













# دور مسيحيّي لبنان والمشرق
# في النضالات الاجتماعيّة والسياسيّة

الدكتور بطرس لبكي(*)

## تمهيد

قبل كلّ شيء، لا بدّ من وضع إطار لهذا الموضوع على صعيدَي المكان والزمان.

فعلى صعيد المكان، سوف يشمل البحث منطقة الشرق العربيّ مع بعض التوغّل في أصقاع غير عربيّة من مناطق كانت تنتمي إلى الأمبراطوريّة العثمانيّة. لكنّه سيكون مركّزًا على لبنان في ما يعود إلى الحقبة الحديثة.

وعلى صعيد الزمان، يغطّي هذا البحث السنين المئة والخمسين الأخيرة، مع التركيز على آخر نصف قرنٍ وخاصّة على حقبة (١٩٥٥-١٩٧٥).

من جهة أخرى، فإنّ هذا البحث لا يدّعي الشموليّة ولا ينشد أن يكون تأريخ الالتزام الذي نحن بصدده، لكنّه يسعى بالأحرى إلى إبراز الخطوط الكبرى لهذه الظاهرة توصّلًا إلى القضايا التي تطرحها.

(*) نائب رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان.

## أوّلًا: ملاحظات أوّليّة

ثمّة ملاحظتان أوّليّتان لا بدّ منهما لتوضيح عرضنا، وهما تتعلّقان بالتنظيم الاجتماعيّ لمسيحيّي الشرق العربيّ، ووضعهم في مجتمعاتهم الكبرى.

ففي ما يخصّ التنظيم الاجتماعيّ عند مسيحيّي الشرق وكنائسهم، فإنّ الكنائس المسيحيّة الشرقيّة هي طوائف، والطوائف جماعات اجتماعيّة يربطها أصلًا إيمان واحد وطقوس دينيّة. ولهذه الطوائف المكوّنة على مرّ التاريخ أجهزتها الدينيّة الخاصّة. أمّا بنى هذه الأجهزة فتتفاوت وتتنوّع بين طائفة وأخرى، وهي ذات أدوار متعدّدة، بغضّ النظر عن دورها الدينيّ الصرف. فهي تشرف على جهاز الطائفة القضائيّ المختصّ بشؤون الأحوال الشخصيّة. وغالبًا ما تشرف على الشبكات المدرسيّة والجامعات التابعة للطوائف. كما تشرف جزئيًا على الجمعيّات الطائفيّة المتعدّدة، وعلى المؤسّسات الاجتماعيّة والخيريّة، والمستوصفات والهيئات الثقافيّة والأندية والحركات الشبيبيّة، والجمعيّات ذات الغايات الدينيّة البحتة. إنّ معظم الطوائف تملك عقارات تكوّن مصادر دخل لأجهزتها ومؤسّساتها. ولدى الطوائف غالبًا هيئات تمثيليّة تُدعى «المجالس»، كما تتمثّل أحيانًا في مختلف هيئات السلطة السياسيّة والإدارة العامّة. وكثيرًا ما تكون لهذه الطوائف علاقات مميّزة بالمراكز العالميّة أو الإقليميّة للعائلات الروحيّة التي تنتمي إليها. كما أنّها تُقيم علاقات سياسيّة عربيّة ودولية خاصّة.

فضلًا عن ذلك، فإنّه غالبًا ما يكون للطائفة موقف خاصّ وموحّد نسبيًا في ما يتعلّق بالقضايا الأساسيّة المطروحة في البلاد. كما أنّها تتّسم بسمات إيديولوجيّة غالبًا ما تتجلّى بأشكال متنوّعة. ويتمّ التعبير عن المواقف والإيديولوجيّات، جزئيًا، من خلال وسائل الإعلام (جرائد، مجلّات، إذاعات، تلفزيونات) المرتبطة بالطائفة إلى حدّ ما، وبطرق شتّى.

على الصعيد الاجتماعيّ - الديموغرافيّ، غالبًا ما يتداخل التوزّع

الجغرافيّ لسكن أبناء طائفة معيّنة مع توزّع طوائف أخرى، على رغم الميل إلى التركّز الجغرافيّ الطائفيّ في المجتمع الريفيّ، وعلى الأخصّ في المدن.

على صعيد آخر، وبموازاة سمات ثقافيّة مشتركة بين جميع الطوائف، تتمتّع هذه الأخيرة ببعض السمات الثقافيّة الخاصّة، تأتي غالبًا من ممارسات دينيّة، وتظهر أحيانًا عبر مجموعة عادات غذائيّة وكسائيّة ولفظيّة، متعلّقة بوضع المرأة وببنية الأسرة، إضافةً إلى عادات أخرى، (طقوس دينيّة، أعياد خاصّة، إلخ). ثمّ إنّ قوّة الزواج اللُّحميّ داخل الطائفة، تجعل منها شبكة قرابة[1].

من جهة أخرى، وفي ما يتعلّق بوضع الطوائف المسيحيّة الشرقيّة في مجتمعها الواسع، فإنّها كانت تخضع في علاقاتها مع الدول الإسلاميّة التي تحمي إليها لنظام «الذمّة»، الذي هو عقد حماية - إذعان يكرّس تفاوت الأوضاع بين «أهل الكتاب» والمسلمين، مع الحفاظ مبدئيًا على معتقدات الأوّلين. وكان تفاوت الأوضاع هذا يشمل مختلف مجالات الحياة:

- دفع ضريبة أعناق مقابل الإعفاء من الخدمة العسكريّة.
- منع حمل السلاح، وأحيانًا ركوب الخيل في حاضرة إسلاميّة.
- الإلزام بالمشي لجهة اليسار عند التقاء شخص مسلم.
- الإلزام بالمشي في طاروق المدينة (مجرى الماء) عند التقاء شخص مسلم.
- ممنوعات متعلّقة بالثياب.
- تقييد الحقّ في بناء الكنائس.
- إستحالة الوصول إلى بعض المناصب السياسيّة والإداريّة[2].

---

(١) Boutros Labaki: «Stratification socio-économique et inégalités dans le Liban actuel et d'avant guerre», in *Le droit à la différence pour plus de justice et de liberté*, Publication du CEROC, Paris - Beyrouth, Octobre 1987, p. 68-69.

(٢) لمزيد من التفاصيل أنظر:
Antoine Fattal: *Le statut légal des non - musulmans en pays d'Islam*, Collection «Recherches» publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth, Tome X, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1958 (395 pages).

وقد دامت هذه الحال حتّى القرن التاسع عشر، مع تمايزات مهمّة بحسب العهود والمناطق ومختلف عناصر الأوضاع السياسيّة والديموغرافيّة والاقتصاديّة والدوليّة.

بعد عرض هاتين الملاحظتين الأوّليّتين، ننتقل إلى أساس دور المسيحيّين التاريخيّ في النضالات الاجتماعيّة والسياسيّة.

## ثانيًا: الأساس التاريخيّ للالتزام السياسيّ والاجتماعيّ لدى مسيحيّي الشرق العربيّ: إضطرابات القرن التاسع عشر(٣)

ثمّة ثلاثة عناصر تبدو هنا رئيسيّةً لتحديد الأساس التاريخيّ:

### أ - تباين وضع مسيحيّي الشرق العربيّ الاجتماعيّ والسياسيّ

لقد كانت هذه الفروق ناجمة عن تنوّع الطوائف المسيحيّة الاجتماعيّ والبشريّ، التي يمكن تصنيفها على نحو مبسّط كما يلي:

- طوائف فلّاحي السهول.
- الطوائف الجبليّة، الزراعيّة - الرعويّة.
- الطوائف المدينيّة التي كانت تتدرّج على عدّة مستويات من المراتب الاجتماعيّة والنشاط الاقتصاديّ: حرفيّون، تجّار (صغار وكبار)، أصحاب أموال، كتبة، أدباء، إكليروس، إلخ...

كان فلّاحو السهول هم الأكثر حرمانًا، وأهل المدن ذوي أوضاع متوسّطة، ولكن أكثر استقلاليّة. كذلك، كانت المناطق ذات الكثافة السكّانيّة المسيحيّة تتمتّع بمزيد من الاستقلاليّة.

### ب - مسيحيّو الشرق العربيّ، أصداء الثورة الفرنسيّة، نضالات تحرّر شعوب البلقان المسيحيّة والتوسّع الأوروبيّ(٤)

منذ النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، اطّلع عدد من المسيحيّين

(٣) Théodor Hanf: «Les communautés chrétiennes dans le changement social du Proche - Orient Arabe», in *Le droit à la différence...*, *op. cit.*, p. 109-110.

(٤) Boutros Labaki: «Stratification...» *op. cit.*, p. 73 à 76; et Théodor Hanf: «Les communautés...» *op. cit.*, p. 111-112.

الشرقيّين على المُثُل التي تنادي بها الثورة الفرنسيّة: حرّيّة، إخاء، مساواة؛ وعلى نضالات تحرّر اليونانيّين والبلغاريّين والصربيّين والرومانيّين... فكان لا بدّ من أن يؤثّر ذلك تدريجًا في مواقفهم وتوقّعاتهم. كما كان من شأن توسّع الدول الأوروبيّة الاقتصاديّ والعسكريّ والثقافيّ والسياسيّ، إضافة إلى عمل الإرساليّات الدينيّة، أن يعزّز هذه التوقّعات.

من جهة أخرى، فإنّ الإصلاحات العثمانيّة المعلنة في ١٨٣٩ و١٨٥٦ (التنظيمات) اتّجهت نحو المساواة النظريّة بين أوضاع رعايا السلطنة، أيًّا يكون أصلهم القوميّ والدينيّ، ونحو أوربة المؤسّسات الإداريّة والقضائيّة والاقتصاديّة... ومن ثمّ السياسيّة.

لقد كانت كلّ هذه التحوّلات تعمل لصالح تحسين أوضاع مسيحيّي الأمبراطوريّة العثمانيّة، ومنهم مسيحيّو الشرق العربيّ. إلاّ أنّه كانت لدى هؤلاء إستراتيجيّات مختلفة للتحرّر من وضعهم كأهل ذمّة.

### ج – مختلف الإستراتيجيّات التحرّريّة لمسيحيّي الأقاليم الآسيويّة داخل الأمبراطوريّة العثمانيّة

يمكن تصنيف هذه الإستراتيجيّات، ابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، تحت ثلاثة عناوين رئيسة(٥):

○ **إنشاء دولة قوميّة على الطراز البلقانيّ:** وهذه إستراتيجيّة الحركات الوطنيّة الأرمنيّة والأشوريّة.

○ الحركات الإيديولوجيّة والسياسيّة المنادية بالمساواة: والتي نادت بالقوميّة العثمانيّة، فالعربيّة، فالسوريّة، والليبراليّة، ثمّ الاشتراكيّة. وكانت هذه إستراتيجيّة قسم كبير من النخب المسيحيّة في سورية ولبنان ومصر وفلسطين.

---

(٥) Théodor Hanf, *op. cit.*, p. 112 à 114.

٥ - التعايش التعدّدي في ظلّ تساوي الأوضاع وتوازن موازين القوى: وكان هذا خيار أكثريّة نُخَب لبنان المسيحيّة، الذي ساهم في إنشاء الدولة اللبنانيّة الحاليّة.

أمّا وقد بيّنّا عناصر الأساس التاريخيّ، فصار في وسعنا أن نعرض بسرعة أهمّ خصائص دور مسيحيّي الشرق العربيّ في النضالات السياسيّة والاجتماعيّة في عهد السلطنة العثمانيّة قبل الحرب العالميّة الأولى، ثمّ في عهد الانتداب بين الحربيّن، لنصل أخيرًا إلى صلب موضوعنا الذي يتعلّق بزمن ما بعد الحرب العالميّة الثانية، وخصوصًا بالسنوات الواقعة بين ١٩٥٥ و١٩٧٥.

## ثالثًا: مسيحيّو الشرق العربيّ وحركات التحرّر في عهد السلطنة العثمانيّة[٦]

في هذا الوضع المضطرب الذي ساد النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، شارك مسيحيّو الشرق العربيّ بأشكال عديدة في نضالات التحرّر التي كانت تُخاض داخل الأمبراطوريّة العثمانيّة.

---

(٦) عصام خليفة: «البطريرك بولس مسعد: مقدّمة للإطار التاريخي لنشأته ولمشكلة السلطة في ثورة كسروان، ١٨٥٨-١٨٥٩» في أعمال المؤتمر حول «مدرسة روما المارونيّة ١٥٨٤-١٩٨٤» المنعقد في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة اللبنانيّة (أيّار ١٩٨٤)؛ منشور في العدد رقم ١٦-١٧ من مجلّة دراسات الصادرة عن كلّيّة التربية - الجامعة اللبنانيّة، بيروت ١٩٨٥، ص ٩٣ إلى ١٤١.
Théodore Hanf, *op. cit.*, p. 112 à 114
- جورج أنطونيوس: النهضة العربيّة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٩.
- عصام خليفة: «أرشيف وزارة الخارجيّة الفرنسيّة وأهمّيّته كمرجع لتاريخ لبنان (١٩١٨-١٩٤٥)»، في أعمال المؤتمر حول «أرشيف تاريخ لبنان» المنعقد في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - الجامعة اللبنانيّة، (أيّار ١٩٨٣)، منشور في العدد رقم ١٣-١٤ من مجلّة دراسات الصادرة عن كلّيّة التربية - الجامعة اللبنانيّة ١٩٨٤، بيروت، ص ٧٩ إلى ١٤٣.
- ألبرت حوراني: الفكر العربيّ وعصر التحرّر، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٦٨.

### أ - الحركات الفلّاحيّة

منذ نهاية القرن الثامن عشر، ظهرت في جبل لبنان وبخاصّة في دساكره المسيحيّة ثورات فلّاحيّة في وجه التعسّف الضريبيّ وتجاوزات «ملتزمي» الضرائب. وتكفي الإشارة إلى ثورة حمّانا العاميّة ثمّ إلى ثورة لحفد، وأخيرًا إلى ثورة كسروان في ١٨٥٨ مرورًا بعاميّة أنطلياس في ١٨٤٠. وقد قامت الكنيسة المارونيّة بخاصّة بدورٍ لا يُستهان به في هذه الحركات، لاسيّما في منطقة كسروان. فالبطريرك المارونيّ بولس مسعد كان الزعيم الحقيقيّ والموجّه الخفيّ للثورة التي قادها طانيوس شاهين. كذلك، قام مسيحيّو جبل الدروز في حوران بدورٍ مهمّ في النضال ضدّ أعيان المنطقة.

### ب - «التنظيمات» والحركات المدينيّة

لقد كان للإصلاحات المستلْهِمَة الطروحات الأوروبيّة والمناصرة المساواة التي باشرتها السلطنة العثمانيّة في أواخر النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، تحت اسم «التنظيمات»، صدى إيجابيّ جدًّا بين مسيحيّي مدن السلطنة، الذين وجدوا فيها بداية تحقّق مُثُل الثورة الفرنسيّة التي كانوا أخذوا يسمعون عنها. وقد عانى هؤلاء المسيحيّون من ردود الفعل التي كانت تعادي الإصلاحات داخل الأوساط الإسلاميّة المحافظة، والتي تحوّلت أحياناً إلى فتن ومجازر.

### ج - الحركات القوميّة

منذ منتصف القرن التاسع عشر، ظهرت في بيروت بوجه خاصّ بذور ما عُرِفَ بالنزعات القوميّة، العربيّة منها والسوريّة. ويمكن أن نذكر هنا أسماء شهيرة كـ«اليازجي» و«البستانيّ» و«العازوريّ» وغيرهم من المفكّرين المتأثّرين بالإرساليّة البروتستانتيّة في «الكلّيّة السوريّة البروتستانتيّة» التي أصبحت الجامعة الأميركيّة في بيروت.

### د - الحركات الليبراليّة والاشتراكيّة

ثمّة تيّارات ليبراليّة واشتراكيّة انتشرت خاصّة وسط المثقّفين المسيحيّين الشوام من أبناء المدن المصريّة الكبرى، كالقاهرة والإسكندريّة. ويمكن أن نذكر منهم «فرح أنطون، شبلي الشميّل، أنطون مارون، ونقولا حدّاد» (والأربعة من أصل لبنانيّ). إنّ الحركات الليبراليّة كانت تُنادي بحياة سياسيّة تستلهم ديموقراطيّات الغرب الليبراليّة، في حين كانت الحركات الاشتراكيةُ النزعة متأثّرةً بالاشتراكيّة الديموقراطيّة الناشئة في أوروبّا آنذاك.

### هـ - الحركة القوميّة اللبنانيّة

مع نهاية القرن الماضي، برز تيّار فكريّ ينادي بدولة لبنانيّة قوميّة ضمن حدود لبنان الحاليّة. وابتداءً من تلك الفترة، أخذ يتكلّم باسم هذا التيّار مثقّفون وصحافيّون وكتّاب وموظّفون كبار وسياسيّون أمثال «بولس نجيم» و«أنطون الجميّل» و«يوسف السودا».

## رابعًا: مسيحيّو الشرق العربيّ وحركات التحرّر السياسيّ والاجتماعيّ في عهد الانتداب بين الحربين العالميّتين ١٩١٨-١٩٤٥[٧]

هنا بدأت حقبة جديدة من تاريخ الشرق العربيّ كانت امتدادًا جزئيًا للحقبة العثمانيّة، وتمهيدًا للتطوّرات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة المعاصرة.

---

(٧) عصام خليفة: «أرشيف...»، المرجع المذكور آنفًا.

- Jaques Couland: *Le mouvement syndical au Liban 1515-1546*, Editions Sociales, Paris, 1970, p. 16.
- Michael Suleiman: *Political parties in Lebanon*, Ithaca - New York, Carwell University Press, 1967.
- Théodor Hanf, art. cit., p. 129-131.

أ - الحركة القوميّة العربيّة بقيادة الأمير فيصل

إن هذه الحركة الناشئة في بداية القرن الحاليّ استقطبت في أثناء الحرب العالميّة الأولى هاشميّ الحجاز، وقادت ثورة في وجه العثمانيّين بدعم من الإنكليز في النصف الثاني من هذه الحرب. وبعدما فشل الهاشميّون وأنصارهم طوال أكثر من سنتين (١٩١٨-١٩٢٠) في إقامة مملكة عربيّة سوريّة بقيادة فيصل، فقد حكموا العراق وشرق الأردنّ في ظلّ انتداب بريطانيّ جديد. وظهر بين قادة هذه الحركة في سورية ولبنان عدد كبير من المثقّفين المسيحيّين، نذكر منهم «عمّون» و«بركات».

ب - الحركات الشيوعيّة

إنّ دخول الشيوعيّة إلى الشرق العربيّ تمّ أوّلًا انطلاقًا من مصر، وتحديدًا من أوساطها العمّاليّة في صناعة التبغ بوجه خاصّ. وكان أوّل المناضلين العمّاليّين الشيوعيّين من أبناء الأقلّيّتين الأرمنيّة والمارونيّة. وفي هذا الصدد، يجدر أن نذكر اسم «أنطون مارون» (محام مارونيّ) من زحلة - لبنان، إذ اعتُبِر أوّل شهيد للحركة الشيوعيّة المصريّة. أمّا في لبنان وفي الأوساط نفسها، فيمكن أن نذكر أسماء «يوسف إبراهيم يزبك، وإسكندر الرياشي، وفؤاد الشمالي» بين مؤسّسي الحركة الشيوعيّة اللبنانيّة في العشرينات، والتي كان جميعُ قادتها مسيحيّين وأصل غالبيّتهم من بلدة بكفيّا.

وكان الوضع في سورية والعراق وفلسطين مماثلًا.

ج - الحركة القوميّة المنادية بـ «سورية الكبرى»

تأسّست هذه الحركة، التي انتظمت ابتداءً من ١٩٣٣ في «الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ»، بقيادة أنطون سعادة ومجموعة من المثقّفين اللبنانيّين والسوريّين والفلسطينيّين الذين كانت غالبيّتهم من المسيحيّين.

ناضلت هذه الحركة في وجه الانتداب وفي سبيل وحدة سورية الكبرى أو «الهلال الخصيب»، الذي يشمل فلسطين وشرق الأردنّ ولبنان والأردنّ والعراق وسورية ثمّ الكويت وقبرص.

د - الحركة القوميّة اللبنانيّة

تأسّست في غضون هذه الحقبة، وكان جهازها الأكثر تنظيمًا هو حزب الكتائب اللبنانيّة الذي تأسّس سنة ١٩٣٦ على يد مجموعة من المثقّفين والكوادر المسيحيّين (بيار الجميّل، شارل حلو، جورج نقّاش، إميل يارد وشفيق ناصيف).

كانت هذه الحركة تنادي بإنشاء دولة قوميّة لبنانيّة مستقلّة ومتعدّدة الطوائف، وبالدفاع عنها.

هـ - التحالفات البرلمانيّة الطابع في سبيل الاستقلال، في لبنان وسورية ومصر

خلال هذه الحقبة، ظهرت أولى التحالفات ذات الطابع البرلمانيّ بين وجهاء مسيحيّين ومسلمين، متمحورة على النضال في سبيل الاستقلال: الحزب الدستوريّ في لبنان؛ الكتلة الوطنيّة في سورية؛ وحزب الوفد في مصر.

ومن قادة هذه التحالفات المسيحيّين، يمكن أن نذكر أسماء «بشارة الخوري وهنري فرعون» في لبنان؛ و«فارس الخوري» في سورية؛ و«مكرم عبيد» في مصر.

و - ولادة الحركة النقابيّة ونموّها

إنّ هذه الظاهرة التي ارتبطت أصلًا بمصير الحركة الشيوعيّة، نشأت في المدن وفي القطاعات الحديثة والمرتبطة بالرأسمال الأجنبيّ.

وهنا أيضًا، كان المسيحيّون ممثّلين بقوّة في أساس الحركة وخصوصًا في قيادتها.

## خامسًا: مسيحيّو الشرق العربيّ في نضالات زمن الاستقلال بعد الحرب العالميّة الثانية

تميّز هذه الفترة بتحوّلات سريعة كانت تهيّأ في عهد الانتداب بين الحربين العالميّتين: تحوّلات سياسيّة، وعسكريّة، واجتماعيّة واقتصاديّة.

ويمكننا تقسيمها إلى مرحلتين: مرحلة التحوّلات الأوّليّة ١٩٤٥-١٩٥٥، ومرحلة التحوّلات السريعة والشديدة ١٩٥٥-١٩٧٥.

### أ - مرحلة التحوّلات الأوّليّة ١٩٤٥-١٩٥٥

في هذه المرحلة، تلقّت الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة - الاقتصاديّة التي أنشأها الانتداب الفرنسيّ والبريطانيّ أولى الضربات العنيفة.

ه الحرب العربيّة - الإسرائيليّة الأولى ١٩٤٨-١٩٤٩: إنّ هذه الحرب التي نجمت عن إنشاء دولة إسرائيل ونزوح أغلبيّة الفلسطينيّين عن أرضهم، زعزعت شرعيّة الأنظمة البرلمانيّة الطابع التي يقودها وجهاء وأعيان (لاسيّما في سورية ومصر)، وعزّزت الحركات القوميّة العربيّة والسوريّة. لكنّها أضعفت الحركة الشيوعيّة بسبب موقف الاتّحاد السوفياتيّ في هذه الحرب.

ه الانقلابات وبدايات التحوّلات الاجتماعيّة: تمخّض تزعزع الأنظمة السياسيّة الذي أشرنا إليه آنفًا عن سلسلة انقلابات في سورية ومصر. ونتج من هذه الانقلابات ضعف تدريجيّ للفئات الحاكمة السابقة وظهور نُخَب جديدة متحدّرة من الطبقات الوسطى المدينيّة والريفيّة. كما تجلّت هذه التحوّلات ببداية تغيّرات اجتماعيّة واقتصاديّة.

هنا، كان موقف المسيحيّين الملتزمين الحركات السياسيّة والاجتماعيّة متمثّلا بردّ الفعل أكثر منه بالفعل، وقد كانوا في جانبي الصراع. على أنّ الظاهرة الجديدة التي اضطلع فيها مثقّفون مسيحيّون بدور مهمّ هي نموّ حركة القوميّين العرب التي كان المفكّر السوريّ قسطنطين زريق أباها الروحيّ، والطبيب الفلسطينيّ جورج حبش زعيمها السياسيّ.

### ب - التزام المسيحيّين ومرحلة التحوّلات السريعة والشديدة ١٩٥٥-١٩٧٥

إتّسمت هذه المرحلة بصعود الناصريّة، وبالصراعات السياسيّة

الداخليّة والخارجيّة التي رافقتها في الشرق العربيّ، كما بالتحوّلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة السريعة التي كانت ملامحها قد بانت سابقًا.

ه الأوضاع

سنحلّلها على المستويات الثلاثة: الإقليميّ واللبنانيّ والكنسيّ.

+ الوضع الإقليميّ

إتّصف هذا الوضع بسلسلة نزاعات وتغيّرات سنرسم في ما يلي خطوطها الكبرى:

- **إنجاز الاستقلالات السياسيّة في الشرق العربيّ**: ففي هذه الحقبة، تحرّرت مصر والعراق من الوجود العسكريّ الغربيّ، وأنهى الأردنّ علاقاته التفضيليّة مع بريطانيا. وغادر الإنكليز عدن وبلدان الخليج في حين نال السودان استقلاله السياسيّ. في هذا الوقت كان كلّ من لبنان وسورية قد نالا استقلالهما السياسيّ وانسحبت منهما الجيوش الفرنسيّة في مطلع الأربعينات.

- **النضالات في سبيل الاستقلال الاقتصاديّ**: بدأت هذه النضالات بتأميم قناة السويس عام ١٩٥٦ إضافةً إلى الاستثمارات الأوروبيّة في مصر. وحذت سورية حذو مصر عام ١٩٦٠.

في النصف الثاني من الستّينات، وصلت هذه الحركة إلى العراق فطاولت القطاع النفطيّ بوجه خاصّ. ثمّ امتدّت في بداية السبعينات إلى ليبيا وإلى بلدان الخليج بشأن القطاع نفسه. وفي نهاية الفترة (١٩٧٥)، كانت بلدان الشرق العربيّ قد قبضت على زمام الأمر في قطاعات مهمّة من نشاطها الاقتصاديّ.

- **الاشتراكيّة العربيّة**: إنّ الأنظمة الجديدة التي نشأت في مصر وسورية والعراق وليبيا واليمن أقامت نظامًا اقتصاديًّا يضطلع فيه القطاع العامّ بدور مهيمن، وأجرت إصلاحات زراعيّة قوّضت قواعد الوجهاء التقليديّين الاقتصاديّة والاجتماعيّة. وأتاح النظام الاقتصاديّ الجديد

توطيد سلطة النُخَب الجديدة الحاكمة من خلال السيطرة التي منحها إيّاها على مختلف أوجه الحياة الاقتصاديّة.

- **النكسات الأولى**: على أنّ هذا الاتّجاه العامّ نحو الاستقلال السياسيّ والاقتصاديّ وتعزيز سلطة النُخَب الجديدة بدأ ينعكس جزئيًّا.

وكان سقوط «الوحدة السوريّة - المصريّة» سنة ١٩٦١ أوّل إشارة إلى ذلك. ثمّ جاءت حرب اليمن ابتداء من ١٩٦٢ لتعيق هذا التوجّه، فيما شكّلت هزيمة ١٩٦٧ العربيّة نكسة حقيقيّة في هذا المسار نحو الاستقلال. ونتج من ذلك، خصوصًا منذ ١٩٧٠، تنامي الوجود الاقتصاديّ الغربيّ بشكلٍ ما وبداية اتّجاه نحو توسّع القطاع الخاصّ في مصر وسورية.

- الحركة الفلسطينيّة وتقلّباتها: إنّ هذه الحركة التي نشأت سرًّا في أواخر الخمسينات لم تنمُ فعلًا إلاّ بعد هزيمة ١٩٦٧ العربيّة، وقد شاءت أن تكون ردًّا فلسطينيًّا على ما تعتبره هزيمة «المعالجة القوميّة العربيّة» للقضيّة الفلسطينيّة. بناء عليه، تمركزت تنظيمات الحركة الفلسطينيّة المسلّحة المدعومة من عدّة دول عربيّة، في الأردنّ ولبنان حيث حاولت أن تسيطر على السلطة تدريجًا. فلم يتأخّر ردّ فعل الحكم والمجتمع المدنيّ في شرق الأردنّ حيث أزيل الوجود العسكريّ الفلسطينيّ في ١٩٧٠-١٩٧١. لأجل ذلك، أخذت التنظيمات الفلسطينيّة المسلّحة تسرّع تمركزها في لبنان منذ ذلك التاريخ، مثيرةً ردود فعل الدولة وقطاعات متزايدة من الشعب اللبنانيّ. وهذه الردود الفعل الشعبيّة، التي كانت محصورة أوّلًا في الوسط المسيحيّ، امتدّت شيئًا فشيئًا إلى طوائف أخرى، وخاصّة إلى الطائفة الشيعيّة.

لقد سبّب هذا الوضع حروبًا كثيرةً، وتدمير لبنان تدريجًا، ومن ثمّ إضعاف جميع الحركات الفلسطينيّة.

وفي إطار بحثنا، تجدر الإشارة إلى وجود كثرة من المثقّفين المسيحيّين على رأس مختلف التنظيمات الفلسطينيّة. فاسما «جورج حبش» و«نايف حواتمه» هما الأكثر شهرة على رأس «الجبهة الشعبيّة

لتحرير فلسطين» و«الجبهة الديموقراطيّة لتحرير فلسطين». ويمكن أن نضيف إليهما، في عداد تنظيمات أخرى، أسماء «كمال ناصر» و«ناجي علّوش» و«منير شفيق عسل» و«أوجين مخلوف» و«إلياس شوفاني» و«بشارة خضر» في منظّمة فتح؛ واسم «حنّا بطحيش» في منظّمة الصاعقة؛ و«إميل توما» و«إميل حبيبي» و«توفيق الطوبي» في الحركة الشيوعيّة الفلسطينيّة؛ وأسماء قيادات مستقلّة مثل «حنّا ناصر» و«أنطوان عطاالله» و«إلياس فريج» وغيرهم من زعماء الضفّة الغربيّة[٨]؛ و«حبيب قهوجي» و«صبري جريس» من زعماء الحركات الفلسطينيّة التي نشأت في الأراضي المحتلّة عام ١٩٤٨.

+ الوضع اللبناني

في هذه المدّة، كان لبنان يعيش حالة ازدهار اقتصاديّ لا مثيل لها في تاريخه المعاصر، ويشهد تحديث المجتمع. وقد اتّسم هذا الوضع بتحوّلات مصحوبة بتغيّرات ديموغرافيّة وثقافيّة سريعة.

- إزدهار اقتصاديّ وعصرنة المجتمع ١٩٥٥-١٩٥٨: إنّ الأحوال الاقتصاديّة في هذه الحقبة (بداية استخراج النفط في بلدان الخليج، وهروب الرساميل والكفايات البشريّة من فلسطين ومصر ثمّ من سورية إلى لبنان)، والنظام الاقتصاديّ الحرّ القائم في البلاد ساعدت على تحقيق نموّ اقتصاديّ متمحور خاصّة على قطاع تصدير الخدمات والسلع إلى بلدان الشرق العربيّ.

كذلك، أخذ المجتمع يشهد نموّ المدن المتسارع، وانتشار التعليم وبداية تحديث أجهزة الدولة.

على أنّ أحداث ١٩٥٨ وضعت حدًّا لهذه الفترة. وكانت نتيجة تداخل الوضع السياسيّ الإقليميّ (صعود الناصريّة، أزمة السويس، الوحدة السوريّة - المصريّة) والوضع السياسيّ اللبنانيّ (نزاعات بين

- Théodor Hanf, art. cit., p. 129-131. (٨)

الرئيس شمعون ذي النزعة المعصرنة الممركزة للسلطة الموالية الغرب ومعارضة أكثرية الوجهاء التقليديّين الموالين الناصريّة والمهدّدين بالتوجّه نحو تعزيز سلطة الدولة المركزيّة).

– تجربة إصلاح من فوق وتعزيز الدولة المعصرنة: الشهابيّة: لقد أدّت «الثورة» و«الثورة المضادّة» عام ١٩٥٨، والوضع الإقليميّ المستجدّ (تناوب ناصريّ – أميركيّ) إلى إقامة حكم يجمع على نحو أوسع مجمل التشكيلات السياسيّة، ويسرّع الإصلاحات ويُحدِّث الدولة ألا وهو الحكم الشهابيّ. وكان شعارا الحكم آنذاك (١٩٥٨-١٩٦٤): «وحدة وطنيّة» و«عدالة اجتماعيّة»، معبّرين عن الحرص على إشراك جميع الطوائف والمناطق والفئات الاجتماعيّة في مسيرة تحديث المجتمع والدولة والنموّ الاقتصاديّ.

– أوجه الشهابيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة: إنّ الاهتمام المطلق الذي أولته السلطة آنذاك القضايا الاقتصاديّة والاجتماعيّة تجلّى منذ البداية بالدور المعطى لبعثة «إرفد» برئاسة الأب لويس جوزف لوبريه، التي كُلّفت جرد حاجات لبنان وإمكانات نموّه وإعداد خطط وسياسات في هذا المجال. وكشفت أعمال هذه البعثة، لأوّل مرّة وبصورة منهجيّة، التفاوتات الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي ينطوي عليها النظام اللبنانيّ فكان لها تأثير لا يُستهان به في الرأي العامّ والمثقّفين بوجه خاصّ.

أمّا النصف الثاني من الستّينات الذي كان امتدادًا معدّلًا للشهابيّة، فتميّز بأزمة بنك «أنترا» (أوّل مجموعة ماليّة لبنانيّة ذات فروع دوليّة). والحال أنّ هذه الأزمة، المرتبطة بأولى صعوبات النظام النقديّ الدوليّ وبإدارة قليلة الاحتراس، سرّعت سياق انتقاد النظام الاقتصاديّ اللبنانيّ. وأثّرت في الاتّجاه عينه انعكاسات حرب حزيران ١٩٦٧، والأزمات السياسيّة والاقتصاديّة التي تلتها حتّى عام ١٩٧٠.

– الحركات السياسيّة والاجتماعيّة ١٩٥٨-١٩٦٧: إتّسمت هذه الفترة بصعود مختلف الحركات السياسيّة ذات الأكثريّة الطائفيّة. ففي

الأوساط الإسلاميّة السنّيّة، انتشرت مجموعة حركات تستلهم الناصريّة. وبدأ الإمام موسى الصدر تدريجًا تنظيمَ حركة لتوحيد الطائفة الشيعيّة وعصرنتها. وفي الأوساط المسيحيّة، أخذت ترتسم في النصف الثاني من الستّينات بداية انتفاضة ضدّ أوجه العهد الشهابيّ الاستبداديّة وضدّ الناصريّة، وأدّت إلى قيام حلفٍ ثلاثيّ بين أكبر ثلاثة أحزاب مسيحيّة.

كذلك، تحالف زعماء تقليديّون مهمّون من الموارنة والشيعة والسنّة في المنحى ذاته الذي نحاه الحلف الثلاثيّ. (الرؤساء فرنجيّة وسلام والأسعد).

وفي الطرف الآخر من المسرح السياسيّ والاجتماعيّ، بدأت الحركات اليساريّة ذات النزعتين الماركسيّة والقوميّة العربيّة تنتشر في أوساط الطلاّب والمثقّفين وفي بعض شرائح الأوساط الشعبيّة.

- إنعكاسات حرب حزيران ١٩٦٧ على لبنان: كانت لهزيمة حزيران ١٩٦٧ العربيّة مضاعفات شديدة على لبنان، ويمكن اعتبارها من عدّة نواحٍ أنّها في أساس التفجّر الذي أصاب البلاد بعد فترة (١٩٧٥-١٩٩٠). وقد تميّزت هذه الحقبة، قبل كلّ شيء، بإضعاف سلطة الدولة تدريجًا نتيجة تفكّك البنى الشهابيّة، إذ فقدت هذه البنى شيئًا فشيئًا قوّة دعمها الناصريّ بعدما ضعُفت الناصريّة في عواقب حرب حزيران ١٩٦٧.

على الصعيد المحلّيّ، راحت هذه البنى تخضع أكثر فأكثر لتحدّي التحريض الفلسطينيّ واليساريّ ولتحدّي الحلف الثلاثيّ المسيحيّ.

وتمخّضت هزيمة حزيران ١٩٦٧ عن نقد البنى السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة بطريقة جذريّة في العالم العربيّ ولبنان بوجه خاصّ. فساعد هذا الجوّ على نموّ تطرّف يساريّ وآخر يؤيّد الفلسطينيّين. كذلك، بدأت تظهر أزمات اجتماعيّة مضيفة نتائجها إلى نتائج الأزمة الوطنيّة.

كلّ ذلك أدّى إلى انتشار الحركات المطلبيّة: في صفوف الطلّاب

والمعلّمين والفلاحين والمزارعين والعمّال. وأخذ الوضع المحلّيّ يتأثّر أكثر فأكثر بالنزاعات المتواترة بين التنظيمات الفلسطينيّة المسلّحة المتمدّدة وأجهزة الدولة اللبنانيّة المدافعة عن سيادتها على أراضيها.

بموازاة ذلك، نمت حركات اجتماعيّة طائفيّة الطابع: ففي الطوائف المسيحيّة المعبّأة تدريجًا من قبل الحلف الثلاثيّ، ارتسمت بداية مقاومة التعدّيات المتزايدة التي تقوم بها المنظّمات الفلسطينيّة على الأرض اللبنانيّة وعلى سلطة الدولة اللبنانيّة. وفي الطائفة الشيعيّة، أخذت حركة المحرومين بقيادة الإمام موسى الصدر تتبلور، وراحت الطائفة تتأسّس لتصبح فاعليّة سياسيّة مستقلّة على الساحة اللبنانيّة ذات مطالب اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة خاصّة بها.

وفي الطائفة السنّيّة، برزت تدريجًا حركة تعبويّة متمحورة على مطالب متعلّقة بمزيد من المشاركة في السلطة، وكانت هذه المطالب تحظى بدعم الوجود الفلسطينيّ المسلّح وتشجيعه، كما كانت تستخدم هذا الوجود لأهدافها الخاصّة.

- سقوط تجربة الإصلاحات الشهابيّة وعودة السلطة التقليديّة ١٩٧٠-١٩٧٥: تميّزت هذه الفترة الأخيرة على المستوى السياسيّ اللبنانيّ بالتصفية المتسارعة لإصلاحات العهد الشهابيّ التحديثيّة: فقد جرى إضعاف مختلف أجهزة الدولة، وتقوية الوجهاء التقليديّين؛ وإضعاف المؤسّسات التي سعت لتحديث الدولة والمجتمع.

وهكذا، أصبح النظام والمجتمع اللبنانيّان أقلّ تهيّؤًا لمواجهة التحدّيات الخارجيّة والداخليّة المطروحة: تجدّد النزاع العربيّ - الإسرائيليّ، تمدّد السلطة الفلسطينيّة المسلّحة، اتّساع نفوذ مختلف الأنظمة العربيّة وإسرائيل داخل لبنان.

فكان من شأن هذا الوضع أن يسهّل نشاط أدوات القوى الخارجيّة الذي تمخّض عن «الحروب من أجل الآخرين» التي دارت على أرض لبنان منذ ١٩٧٥.

+ الوضع على مستوى الكنائس

كذلك، كان التزام المسيحيّين النضال الاجتماعيّ والسياسيّ متأثّرًا بالذهنيّة والتيّارات السائدة في كنائسهم.

- الكنيسة الكاثوليكيّة والمجمع الفاتيكانيّ الثاني: كانت هذه الكنيسة تعيش عهد المجمع الفاتيكانيّ الثاني بمقدّماته ونتائجه. وكانت المسكونيّة هي النزعة الرائجة، فتمّ الشروع في تحديث بُناها ومؤسّساتها وممارستها. كما كان الانفتاح، ولو المتأخّر، على العالم المعاصر، والعالم الثالث بوجه خاصّ، إحدى سمات الوضع الكنسيّ آنذاك.

أخيرًا، خطت الكنيسة خطوات حاسمة باتّجاه الانفتاح على الإسلام والعالم الإسلاميّ.

- تجدّد كنيسة أنطاكية الأرثوذكسيّة: إنّ هذا التجدّد، الذي بدأ في الأربعينات مع حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة، تسارع في الستّينات والسبعينات بوصول أشخاص متحدّرين من هذه الحركة إلى رتب الكهنوت والأسقفيّة والبطريركيّة. وجرت عودة واسعة إلى الأصول وعمليّة تحديث بنى الكنيسة وممارستها. فاستقلّت هذه الكنيسة شيئًا فشيئًا عن أقطابها الخارجيّة التقليديّة وانضمّت إلى مجلس الكنائس العالميّ، وقامت بدور أساسيّ في إنشاء مجلس كنائس الشرق الأوسط الذي يضمّ كنائس الشرق الأوسط. كذلك، ارتسمت بحذر حركة تقارب وحوار مسكونيّ مع الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة والكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة. أمّا حوار هذه الكنيسة مع الإسلام، فقد بوشر وسجّل شيئًا من التقدّم.

- تجدّد الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة: عرفت هذه الكنيسة حركة تجديديّة على ثلاثة مستويات: المستوى الروحيّ، المستوى الراعويّ والبنى الكنسيّة. وتمخّضت هذه الحركة عن عودة إلى الأصول، ونموّ المؤسّسات الرهبانيّة، وعن توسيع جهاز الكنيسة وتحديثه ليلبّي حاجات المؤمنين المتزايدة. والتزمت هذه الكنيسة تدريجًا مسيرة نضاليّة في سبيل المساواة الحقيقيّة بين الأقباط والمسلمين في المجتمع المصريّ. من جهة

أخرى، شرعت في الانفتاح على العالم الخارجيّ بانضمامها إلى مجلس الكنائس العالميّ وبامتدادها إلى الانتشار القبطيّ في العالم.

أخيرًا، إنّ هذه الكنيسة لا تزال تحاول حماية نفسها من تبشير الكنائس «الشقيقة».

- تَشَرُّبُ المسكونيّة في الكنائس الإنجيليّة: يحاول معظم هذه الكنائس أن يندمج أكثر فأكثر في السياق المسكونيّ، وذلك على المستويات الثلاثة: الدوليّ، والإقليميّ والمحلّيّ. وهي تنضمّ خاصّة إلى البنى المسكونيّة الإقليميّة والمحلّيّة لاجمةً ميولها السابقة إلى التبشير على حساب الكنائس الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة. كما تتطوّر هذه الكنائس باتّجاهين: الابتعاد عن أقطابها الخارجيّة وترسيخ اندماجها في السياق الإقليميّ.

○ إنبعاث التزام بارز لدى المسيحيّين اللبنانيّين بالنضالات الاجتماعيّة والسياسيّة

إنّ الأوضاع العامّة التي سادت هذه الحقبة (١٩٥٥-١٩٧٥) على المستويات الثلاثة: الإقليميّ واللبنانيّ والكنسيّ، تمخّضت عن انبعاث التزام المسيحيّين اللبنانيّين بالنضالات الاجتماعيّة والسياسيّة المجذّرة التي شهدتها هذه الحقبة. وقد تمّ هذا الانبعاث في مناخ ثقافيّ وإيديولوجيّ خاصّ ومعقّد. فظهر في الأوساط المرتبطة بالكنائس وخارج هذه الأوساط، طارحًا على المسيحيّين وكنائسهم قضايا لا بدّ من أن تحظى باهتمام المفكّرين.

+ مناخ هذا الانبعاث الثقافيّ والإيديولوجيّ

تأثّر هذا المناخ بعدّة عوامل: التحديث في معظم الكنائس، نزعة الإصلاح الاجتماعيّ العصريّة المستوحاة من النزعة الإنسانيّة المسيحيّة المتجسّدة خاصّة في أفكار الأب لوبريه، القوميّة العربيّة والاشتراكيّة العربيّة، التيّارات الماركسيّة المختلفة، النزعة العالمثالثيّة، الإيديولوجيّات

الطائفيّة الشيعيّة المسيحيّة، والتّيارات الفكريّة والسياسيّة المناصرة نضال الفلسطينيّين.

إنّ هذه العوامل المختلفة، المتعارضة جزئيًّا، ساعدت حركات التغيير الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، وتحكّمت إلى حدّ بعيد بالمناخ الثقافيّ والإيديولوجيّ الذي كان يُحيط بالمسيحيّين اللبنانيّين الملتزمين اجتماعيًّا وسياسيًّا.

+ مظاهر هذا الانبعاث في الأوساط المرتبطة بالكنائس

إنّ أهمّ مستجدّات هذه الحقبة هو بالتأكيد التزام عدد كبير من المسيحيّين، المنتمين إلى بيئة مرتبطة بالكنائس، النضالات الاجتماعيّة والسياسيّة. وسنُشير في ما يلي إلى أهمّ مظاهر هذا الالتزام.

+ الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الجامعيّة. الالتزام بالحركة النقابيّة الطلّابيّة (١٩٦٠-١٩٦٨) والانفتاح على قضايا البلاد والعالم العربيّ والعالم الثالث[٩]

كان هذا النوع من الالتزام أسبق من سواه. وقد تجلّى منذ ١٩٦٠ باهتمام متزايد لدى أعضاء هذه الحركة وقادتها بالنشاط النقابيّ الطلّابيّ، وبلغ ذروته بوصول أحد قادة هذه الحركة، «فؤاد المتني»، إلى رئاسة الاتّحاد الوطنيّ للجامعيّين اللبنانيّين، الذي كان آنذاك الهيئة التمثيليّة الوحيدة للطلّاب الجامعيّين. لا شكّ في أنّ هذا الالتزام حدث تحت تأثير تجارب مماثلة في العالم، وخاصّة تجربة الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الفرنسيّة والألمانيّة. وهي تجارب انتقلت إلى لبنان من خلال انتماء الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة اللبنانيّة إلى الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الدوليّة ومشاركتها فيها. وفي سياق هذا الالتزام، أصدرت الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الجامعيّة

(٩) في شأن هذا القسم، راجع مجلّة *Positions* التي كانت تصدرها الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الجامعيّة بين ١٩٦٠ و١٩٦٤، ثمّ مجلّة *Le Cri* في ١٩٦٨-١٩٦٩، وملفّ «كنيسة من أجل عالمنا» المنشور سنة ١٩٦٩ في جريدة لوريان *L'Orient*، بيروت، ص ١٤٥-١٤٩، ١٣٧-١٤٠.

في لبنان، طوال عدّة سنوات نشرة دوريّة باسم «الجامعي». كذلك، ساهم أعضاء هذه الحركة بنشاط في إعادة توجيه الاتّحاد الوطنيّ للجامعيّين اللبنانيّين وتحويله إلى حركة نقابيّة للطلّاب الجامعيّين في لبنان. وقد أدّى هذا النوع من الالتزام إلى انفتاح أعضاء الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة على قضايا جميع الطلّاب الجامعيّين اللبنانيّين وعلى قضايا البلاد بأسرها. فأخرجهم تدريجًا من بيئة طائفتهم وجامعاتهم ومجتمعهم، وجعلهم يعون أكثر المشاكل السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة المطروحة في البلاد وفي محيطها الإقليميّ.

إنّ هذا التطوّر الذي أصاب الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة تجلّى في مؤتمراتها ووثائقها باهتمام متزايد بموضوعات ذلك العصر الكبرى: التنمية، الطائفيّة، العروبة، الإسلام، إلخ... وتجسّد هذا النوع من الاهتمام بمؤتمر الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الجامعيّة المنعقد في «بيت شباب» سنة ١٩٦٤. بعد ذلك، تابعت هذه الحركة اندفاعها حتّى سنة ١٩٦٧ بالاستناد إلى تحليلات مشتركة، وإلى التزام أعضائها الشخصيّ وإلى اتّجاه انفتاحيّ إصلاحيّ على قضايا لبنان والعالم العربيّ والعالم الثالث. ثمّ في ١٩٦٨-١٩٦٩، تجذّرت الحركة تحت تأثير الأوضاع الجديدة الناشئة من حرب ١٩٦٧ على المستوى المحلّيّ والإقليميّ والدوليّ (ثورة ١٩٦٨ الطلّابيّة في الغرب)، وبدأت تلتزم بمقرّرات جماعيّة كانت وثيقة «يسوع الملك» في ١٩٦٩ ذروة التعبير عنها. على أنّ توجّهات هذه الحركة أدّت إلى نزاع مع السلطة الكنسيّة وإلى أزمة لم تتعافَ منها الحركة منذ ذلك الحين.

- **الأنشطة في الوسطين العمّاليّ والشعبيّ**[١٠]: تجدر الإشارة هنا إلى التأثير الرياديّ لحركة «برادو الشرق» التي أسّست نظيرةً لبنانيّة لها، متمثّلة بمجموعة كهنة ملتزمين بالشهادة في الأوساط الشعبيّة للإنجيل.

---

(١٠) أنظر مجلّة برادو الشرق التي تنشرها جمعيّة كهنة البرادو في لبنان، عددها الخامس: «تساؤلات حول كنيستنا» ص ١١٩-١٣٤.

فنشطت هذه الحركة خاصّة في ضاحيتي بيروت الشماليّة والشرقيّة، ولاسيّما في مدن الصفائح (الكرنتينا وحيّ النبعة).

إنّ هذه الحركة، التي نشأت في النصف الثاني من الستّينات، نمت وتنوّعت منذ مطلع السبعينات، واستقطبت مجموعات من العلمانيّين ورجال الدين العاملين في سبيل إنماء الأوساط الشعبيّة إنسانيًّا. وهكذا انتشرت مراكز محو الأمّيّة، والتربية الشعبيّة، والمراكز الصحيّة - الاجتماعيّة وغيرها من الأنشطة الملحقة.

كما تجدر الإشارة إلى نشاط الشبيبة العاملة المسيحيّة والمجلّة التي كانت تصدرها باسم «الشبيبة العاملة».

- مؤتمرات المسيحيّين العالميّة من أجل فلسطين: إنّ هذه المؤتمرات التي نظّمتها، ابتداء من ١٩٦٨، شخصيّات مسيحيّة كنسيّة وعلمانيّة، بالتنسيق مع مجلس كنائس الشرق الأوسط، كانت أوّل تظاهرة دوليّة يُقيمها مسيحيّون لبنانيّون تضامنًا مع قضيّة الشعب الفلسطينيّ.

- حركة الإكليريكيّين الصغار: كانت الغاية من هذه الحركة، التي نشأت في إكليريكيّة غزير المارونيّة، الاحتجاج على إقفالها. واتّخذت حجمًا وشكلًا تجاوزا أهدافها الأساسيّة فكانت أحد ملتقيات عمليّة إعادة النظر في بنى الكنيسة وممارساتها في لبنان، باتّجاه تعاليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني. وأثارت نفور بعض أصحاب السلطة الكنسيّة آنذاك.

- حركة «كنيسة من أجل عالمنا»[١١]: إنّ هذه الحركة التي تأسّست في السنوات الأخيرة من هذه الحقبة على يد مجموعة متنوّرة من النخبة المسيحيّة العلمانيّة والإكليريكيّة، أرادت أن تكون تجربة تحديثيّة للكنيسة المحلّيّة بغية تمكين هذه الأخيرة من الردّ على التحدّي الذي يُثيره وضع البلاد.

---

(١١) «كنيسة من أجل عالمنا»، أعمال المؤتمر الأوّل لهذه الحركة المنعقد في بيروت بتاريخ ٨ و٩/١٢/١٩٧٣.

- «الحركة الاجتماعيّة» ومجلّة «آفاق»[١٢]: وكلتاهما أسّسهما ونشّطهما مطران بيروت للروم الكاثوليك غريغوار حدّاد، فكانا يعبّران عن وجه مهمّ من أوجه التزام المسيحيّين.

فـ«الحركة الاجتماعيّة»، مع كونها حركة مدنيّة تجمع لبنانيّين من كلّ الأديان، كوّنت إطارًا التزم فيه عدد كبير من المسيحيّين بنشاط قائم على الخدمات الاجتماعيّة والصحّيّة وهادف إلى سدّ النقص في هذه المجالات.

أمّا مجلّة آفاق التي تأسّست في بداية السبعينات، فحاولت أن تكون منبرًا للتفكير على مستويين: أوّلًا، على المستوى اللاهوتيّ، سعت إلى أن تنشر في لبنان أفكار بعض اللاهوتيّين الغربيّين الجدد. ثمّ على المستوى الاجتماعيّ والثقافيّ، حاولت أن تكون لسان حال المسيحيّين الملتزمين هذه الميادين. فاصطدمت هذه المحاولة بمعارضة المراجع الدينيّة الكاثوليكيّة التي اعتبرت الطروحات اللاهوتيّة المعروضة مفرطة في الجرأة.

- «مؤتمر الرؤساء العامّين»: إنّ هذه الهيئة التي تضمّ رؤساء الرهبانيّات الكاثوليكيّة اتّخذت، منذ بداية النزاعات الحادّة بين الميليشيات الفلسطينيّة، من جهة، والجيش اللبنانيّ فالميليشيات اللبنانيّة، من جهة ثانية، موقفًا معارضًا الوجود الفلسطينيّ المسلّح في لبنان وتدخّله في الشؤون اللبنانيّة الداخليّة. وبموازاة هذا المؤتمر، التزم عدد معيّن من الرهبان، من مختلف الرهبانيّات، وفي أشكال شتّى، بمقاومة انتشار الوجود الأجنبيّ المسلّح في لبنان.

+ مظاهر الانبعاث خارج الأوساط المرتبطة بالكنيسة

يمكن تصنيف هذه المظاهر في ثلاثة تيّارات تذكّر بتلك التي تجلّت في صفوف المسيحيّين الذين ناضلوا في نهاية عهد السلطنة العثمانيّة في

(١٢) راجع سلسلة أعداد مجلّة آفاق.

سبيل التحرّر من «الذمّيّة»، والتي أشرنا إليها في بداية هذا النصّ.

- **المسيحيّون الذين التزموا العمل لتحرير المجتمع بأسره**: ونجمع تحت هذا العنوان المسيحيّين الذين التزموا بحركات سياسيّة ذات نزعة قوميّة عربيّة، أو قوميّة سوريّة، أو ماركسيّة، أو ديموقراطيّة اشتراكيّة، وبالحركات الفلسطينيّة. كذلك، كان ثمّة أشخاص آخرون تعاطفوا، من غير أن يلتزموا بتنظيمات، مع ما كان يسمّى في أوروبّا «باليسار» ومع القضيّة الفلسطينيّة. يُضاف إلى هؤلاء أيضًا مسيحيّون ملتزمون بنشاطات ذات طابع اجتماعيّ: محو أمّيّة، خدمات صحّيّة - اجتماعيّة، تربية أساسيّة وغير ذلك... إلى جانب عدد من أعضاء حركات العمل الكاثوليكيّ والكهنة والراهبات وأعضاء حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة. وفي هذا السياق تألّفت في السنوات الأخيرة التي سبقت اندلاع الحروب عام ١٩٧٥، مجموعة باسم «تجمّع المسيحيّين الملتزمين» وأصدرت ملفًّا دوريًّا باسم «المسيرة»[١٣]. على أنّ هذه المجموعة تفرّقت في بداية حروب لبنان نتيجة أنواع النزاعات التي كشفتها هذه الحروب آنذاك: نزاعات طائفيّة، وعي النزعات التسلّطيّة لدى التنظيمات الفلسطينيّة، وأخيرًا، نزاعات عميقة بين الخيارات السياسيّة لأعضاء هذا التجمّع.

ويذكّر هذا التيّار بتيّار الحركات الإيديولوجيّة والسياسيّة المنادية بالمساواة، الذي كوّن إبرازه استراتيجيّة قسم كبير من نُخَب الشرق العربيّ المسيحيّة في أواخر عهد السلطنة العثمانيّة، والذي تحدّثنا عنه آنفًا.

- **المسيحيّون الذين التزموا الدفاع عن وضعهم المساواتيّ المهدّد**[١٤]: إنّ هذا التيّار الذي أصبح الأقوى لدى طوائف لبنان المسيحيّة خصوصًا في السنوات الأخيرة التي سبقت اندلاع الحروب العام ١٩٧٥، كان يضمّ أهمّ أحزاب المسيحيّين اللبنانيّين وتجمّعاتهم:

---

(١٣) راجع سلسلة أعداد مجلّة المسيرة.

(١٤) راجع سلسلة الكتيّبات حول «المسألة اللبنانيّة» المنشورة بين ١٩٧٥ و١٩٧٦ من قبل جامعة الروح القدس في الكسليك.

الكتائب، والكتلة الوطنيّة (في أوّل الأمر)، وحزب الوطنيّين الأحرار، إلى جانب تجمّعات أخرى عسكريّة للدفاع الذاتيّ (التنظيم، حرّاس الأرز، إلخ...)، ومجموعات مسيحيّة أخرى سياسيّة - عسكريّة ذات طابع مناطقيّ بقيادة زعماء تقليديّين محلّيين أو حركات شعبيّة محلّيّة (لواء المتدّمين، لواء قاديشا، مؤسّسة المردة، التجمّع الزحليّ العامّ، لواء عكّار، إلخ). كان هذا التيّار يعتبر الحروب الدائرة في لبنان احتلال البلد من قبل قوى أجنبيّة مسلّحة (منظّمة التحرير الفلسطينيّة ثمّ الجيش السوريّ، وجيوش وتنظيمات عربيّة وغير عربيّة أخرى مسلّحة؛ على أنّ بعض هذه المجموعات كان يصنّف الإسرائيليّين في عداد المحتلّين). وبحسب تحليل هذا التيّار، فإنّ غاية هذه الاحتلالات وهذه الحرب - أو إحدى نتائجها على الأقلّ - هي تهميش دور المسيحيّين اللبنانيّين سياسيًّا واجتماعيًّا وإعادتهم إلى حال «أهل الذمّة» التي تحرّروا منها في غضون القرن الماضي.

إنّ هذه الحروب، من خلال تهجير السكّان الكثيف الذي أثّر في جميع المسيحيّين اللبنانيّين، كانت تهيّئ ميدانيًّا ظاهرة تهميش دور هؤلاء، وتشجّعهم على الهجرة إلى خارج البلاد مؤمّنةً بذلك قاعدة ديموغرافيّة لهيمنةٍ إسلاميّة مستقبليّة على لبنان تحظى افتراضيًّا برعاية العرب ودعمهم. وبناءً على تحليل هذا التيّار، كان الهدف من التزام المسيحيّين الدفاع عن مكتسباتهم السابقة على صعيد تحرّرهم من «الذمّيّة».

داخل هذا التيّار، عبّرت بعض الاتّجاهات عن فقدان إيمانها بالتعايش مع المسلمين، وطالبت بحلّ جغرافيّ للنزاعات اللبنانيّة، إذ يصبح لبنان فدراليّة أو كونفدراليّة مؤلّفة من مناطق متجانسة طائفيًّا ومتمتّعة باستقلال ذاتيّ واسع.

ونلاحظ هنا تشابهًا بإستراتيجيّة الحركات القوميّة الأرمنيّة والأشوريّة عند زوال الأمبراطوريّة العثمانيّة، والرامية إلى إنشاء دولة قوميّة على الطراز البلقانيّ.

- «المسيحيّون التعايشيّون»: إنّ هذا التيّار، الذي هو امتداد تاريخيّ لخيار أغلبيّة النخبة السياسيّة المسيحيّة، هو الشريك المؤسّس لبنان التعايش المتعدّد الطوائف. وقد ضعف بعد ١٩٧٦ مع صعود النزاعات التطرّفيّة من كلّ حدب وصوب.

يتكوّن هذا التيّار من عدد كبير من التجمّعات والشخصيّات السياسيّة إضافة إلى بعض الأحزاب والحركات ذات الطابع العصريّ.

ويمكن أن نصنّف فيه الكتلة الدستوريّة والشهابيّين وبعض الزعماء السياسيّين المسيحيّين التقليديّين، حتّى من بين أولئك الملتزمين ببعض أحزاب التيّار الأوّل (حزب الوطنيّين الأحرار، الكتلة الوطنيّة، الكتائب، المردة)، وفي ما بعد كتلة النوّاب الموارنة المستقلّين.

ويمكن أن تصنّف في فئة أخرى حركات سياسيّة عصريّة ذات نزعات علمانيّة وإصلاحيّة، كالحزب الديمقراطيّ، وخاصّة حركة الوعي. فهذه الأخيرة المؤلّفة بوجه خاصّ من طلاّب وأساتذة مسيحيّين أكثريّتهم مارونيّة ومتحدّرة من أطراف لبنان، ظهرت في الجامعة اللبنانيّة في أواخر الستّينات وكانت ذات توجّه نقابيّ وإصلاحيّ على الصعيد الاجتماعيّ، وذات توجّه وطنيّ وعلمانيّ منفتح على العالم العربيّ على الصعيد السياسيّ. وقد مثّلت هذه الحركة، الشعبيّة النزعة، دورًا مهمًّا في النضالات المطلبيّة الطلاّبيّة من خلال إنشاء الاتّحاد الوطنيّ لطلاّب الجامعة اللبنانيّة وتولّي قيادته[١٥].

إنّ هذا التيّار التعايشيّ يذكّر باستراتيجيّة التعايش التعدّديّ ضمن تساوي الأوضاع وتوازن موازين القوى بين المسيحيّين والمسلمين، الذي كان خيار أغلبيّة نُخب لبنان المسيحيّة في نهاية العهد العثمانيّ، والذي ساهم في إنشاء الدولة اللبنانيّة الحاليّة.

(١٥) أنظر منشورات الحزب الديمقراطيّ، وأعداد مجلّة الوعي الصادرة عن حركة الوعي وسلسلة كتيّبات صادرة عن «العلمانيّون الديمقراطيّون» بعنوان: لبنان العربيّ الديمقراطيّ العلمانيّ، بين ١٩٧٧ و١٩٨٠.

+ المسائل التي يُثيرها دور المسيحيّين في النضال الاجتماعيّ والسياسيّ بالشرق العربيّ بوجه خاصّ

لا شكّ في أنّ هذا الالتزام يُثير جملة مسائل هي أكثر تعقيدًا من مثيلاتها في الغرب، بسبب وضع المسيحيّين «الأقلّويّ» والمهمّش في أكثريّة بلدان الشرق العربيّ، باستثناء لبنان، وبسبب وجود معادلة جزئيّة بين الانتماء الطائفيّ والوضع الاجتماعيّ - السياسيّ في هذه المنطقة. وخلافًا لحال المسيحيّين الغربيّين، فإنّ مسيحيّي الشرق العربيّ هم على العموم في أوضاع اجتماعيّة - سياسيّة أدنى من أوضاع الأكثريّة الإسلاميّة. ولهذه الأسباب، ليس من الملائم إجراء تحليل بشأن مسيحيّي الشرق مبنيّ على تجربة مسيحيّي الغرب، لأنّ مسيحيّي الغرب يتحدّرون من تجربة كنيسة سائدة في حين أنّ مسيحيّي الشرق ينتمون إلى كنائس وطوائف مهمّشة ومحكومة تاريخيًّا. من هنا يُطرح نوعان من المسائل الكبرى: النوع الأوّل مشترك بين مسيحيّي الشرق العربيّ ومسيحيّي الغرب ويتعلّق بخيار التزام المسيحيّ الفرديّ والتزام الكنيسة. والنوع الثاني خاصّ بمسيحيّي الشرق العربيّ ويتعلّق بالالتزام من أجل التحرّر من وضع دونيّ و/ أو من أجل الدفاع عن هذه المساواة المكتسبة كما هي الحال في لبنان.

- إلتزام مسيحيّي الشرق العربيّ الفرديّ أو التزام الكنيسة: إذا كان التزام المسيحيّ الفرديّ بالنضالات الاجتماعيّة والسياسيّة يطرح عليه مسائل تتعلّق بفهمه الأمور وبوعيه الدينيّ، فإنّ التزام الكنيسة أو بعض مؤسّساتها الرسميّة يطرح مسائل أخرى وقد يؤدّي إلى أشكال عديدة من الأصوليّة بعد خروج الكنيسة من الأصوليّة اليمينيّة. وقد حُلّ هذا النوع من المسائل بصيغتين رئيستين:

في الصيغة الأولى، قدّمت الحركات والجمعيّات والتجمّعات الكنسيّة دعمها الروحيّ أو المعنويّ إلى الأعضاء والمناضلين الذين يلتزمون من جهتهم التزامًا فرديًّا. وهذه هي صيغة الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة

في لبنان في فترة (١٩٦٠-١٩٦٧)، وحركات العمل الكاثوليكيّ المتخصّصة في العالم الإيبيريّ - الأميركيّ خلال الستّينات. تفترض هذه الصيغة أنّ هذه الحركات والجمعيّات والتجمّعات الكنسيّة تنشئ أحيانًا مؤسّسات رديفة لتلبية حاجات المجتمع: جمعيّات علمانيّة، نقابات، وسائل إعلام، هيئات، خدمات اجتماعيّة وحتّى أحزاب سياسيّة. وهذه هي تجربة العمل الكاثوليكيّ المتخصّص في لبنان وفي كثير من البلدان ذات الأكثريّة الكاثوليكيّة في الغرب.

أمّا الصيغة الثانية، فتقوم على التزام الحركات والجمعيّات أو التجمّعات الكنسيّة الجماعيّ بالنضالات الاجتماعيّة والسياسيّة، مع اتّخاذ مواقف علنيّة مشتركة. ذاك هو شأن الشبيبة الطالبيّة المسيحيّة الجامعيّة في لبنان، في أواخر الستّينات، و«تجمّع المسيحيّين الملتزمين»، في بداية السبعينات، و«مؤتمر الرؤساء العامّين» مع بداية الحرب في لبنان.

في بلدان أخرى، أدّت هذه الصيغة أحيانًا إلى إنشاء أحزاب سياسيّة مسيحيّة هي عمومًا الأحزاب الديمقراطيّة المسيحيّة أو الاشتراكيّة المسيحيّة و/أو إلى التزامات سياسيّة من قبل السلطة الكنسيّة.

إنّ هذه الصيغة الثانية تنطوي على قبول تعايش خيارات سياسيّة أو اجتماعيّة مختلفة وسط الكنيسة، لأنّ التحليلات السوسيولوجيّة تتأثّر بإيديولوجيّات المحلّلين وقد تختلف حول مسألة واحدة، ممّا يفرض على المسيحيّين الذين يلتزمون بالنضال الاجتماعيّ والسياسيّ قبول هذه الاختلافات.

**- التزام مسيحيّي الشرق العربيّ من أجل التحرّر من وضعهم الدونيّ، وذلك في ضوء الإنجيل: هذه هي المسألة الخاصّة المطروحة على اللاهوتيّين والمؤمنين والمتعلّقة بالتزام مسيحيّي الشرق العربيّ بالنضالات الاجتماعيّة والسياسيّة. ذلك بأنّ الالتزام في سبيل التحرّر من وضع دونيّ أو الدفاع عن وضع مساواتيّ هو الحافز الأهمّ لدى مسيحيّي الشرق العربيّ الملتزمين، سواء أمعلنًا كان الحافز أم غير معلن.**

إنّ المسيحيّين الغربيّين غير مطّلعين عمومًا على هذا النوع من النضالات، باستثناء الاهتمام والتعاطف اللذين أبدوهما أخيرًا تجاه نضال أقباط مصر من أجل المساواة، والنفور المنتشر بكثرة بين المسيحيّين الغربيّين، وخاصّة أولئك العائشين في مجتمعات متجانسة، حيال نضال مسيحيّي لبنان من أجل الحفاظ على وضعهم المساواتيّ. غير أنّ هذا النفور تحوّل جزئيًا إلى تعاطف في السنوات الأخيرة بعدما وعى الغرب حقيقة الصراعات ومجريات الحروب على الساحة اللبنانيّة.

فنحن نرى أنّه لا يمكن، من وجهة نظر مسيحيّة متنوّرة بالإنجيل، عدم تأييد النضالات الهادفة إلى بلوغ المساواة الاجتماعيّة والسياسيّة، وإن تكن نضالات مسيحيّين.

فقد لا نوافق على التحليل الاجتماعي - السياسيّ وعلى أساليب نضالات الجماعات التي تكافح من أجل الحصول على المساواة أو الحفاظ عليها. ولكن، لا يسعنا إلاّ أن نؤيّد مبدأ نضالات مماثلة. وهنا أيضًا، علينا أن نحذّر من النزعة العرقيّة الكامنة في تحليلاتنا ومواقفنا.

إنّ النوع الأوّل من التزام المسيحيّين الذين يناضلون من أجل تحرّر المجتمع برمّته يطرح قدرًا أقلّ من المسائل على اللاهوتيّين، وخاصّة الغربيّين منهم، الذين اعتادوا ذلك منذ أكثر من عقد من الزمن. كما أنّه يطرح قدرًا أقلّ من المسائل على المؤمن الغربيّ.

كذلك، فإنّ النوع الثالث من الالتزام، أي التزام «المسيحيّين التعايشيّين»، يطرح هو أيضًا مسائل أقلّ على اللاهوتيّين؛ إذ إنّ التعايش قيمة قلّما هي موضع نقاش من الناحية الإنجيليّة. والمسيحيُّ الغربيّ، خصوصًا ذلك العائش في مجتمع تعدّديّ، قد تعوّده.

إلاّ أنّ النوع الثاني من الالتزام، أي التزام المسيحيّين الذين يناضلون صراحةً للدفاع عن وضع من المساواة المكتسبة بثمنٍ غالٍ على مرّ القرون الماضية في لبنان، أو أحيانًا من أجل مجرّد البقاء كجماعة غير مميَّزة، هو الالتزام الذي يطرح أكبر قدر من المسائل على اللاهوتيّين،

وخاصّة الغربيّين منهم، الذين اعتادوا كون المسيحيّون مضطهِدين لا مضطهَدين.

غير أنّ هذه المسائل ليست لاهوتيّة، وهي تُطرح بوجه خاصّ على مستوى التحليل الاجتماعيّ - السياسيّ، وبدرجة أقلّ على مستوى السيكولوجيا الجماعيّة.

ذلك بأنّه لمّا كانت المساواة قيمة لا جدال فيها من الناحية الإنجيليّة، فإنّ السؤال المطروح هو: ما هي أفضل السبل للوصول إليها أو الحفاظ عليها؟ ولا يبدو لنا أنّه من اختصاص عالِم اللاهوت وحده أن يُجيب عن هذا السؤال.

فالمسيحيّون الذين يلتزمون يُجيبون عنه: لأنّ أصحاب التيّار الأوّل يرون أنّ المسيحيّين ذوي الوضع الدُونيّ يتحرّرون بتحرّر المجتمع بأسره، وأصحاب التيّار الثاني يرون أنّ عليهم أن يناضلوا صراحةً من أجل الحصول على المساواة أو الدفاع عنها، وأصحاب التيّار الثالث يرون أنّ تنظيم التعايش التعدّديّ في إطار تساوي الأوضاع وتوازن موازين القوى هو خير وسيلة لنيل المساواة والحفاظ عليها.

خلاصة

لا يسع التيولوجيا المعاصرة حول الشرق الأوسط إلاّ أن تنظر نظرة إيجابيّة إلى التزام مسيحيّي الشرق العربيّ عمومًا، ومسيحيّي لبنان خصوصًا. لأنّه، مع أنّ النضال من أجل المساواة و/أو الحفاظ عليها هو الحافز الضمنيّ الأقوى، فإنّ الحوافز العلنيّة للتيّارات الثلاثة المذكورة آنفًا:

- النضال من أجل تحرّر المجتمع برمّته،
- النضال من أجل الدفاع عن المساواة،
- والنضال من أجل التعايش،

هي، منفصلةً و/أو مجتمعةً، جديرة بتعاطف اللاهوتيّ والمؤمن على حدّ سواء.

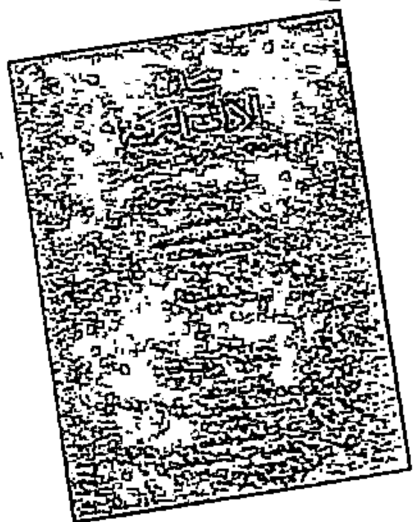
لكنّ مشرقنا العربيّ يدخل الآن في حقبة جديدة من تاريخه لها بعض السمات العامّة، وبعض السمات الخاصّة بمسيحيّي الشرق العربيّ:

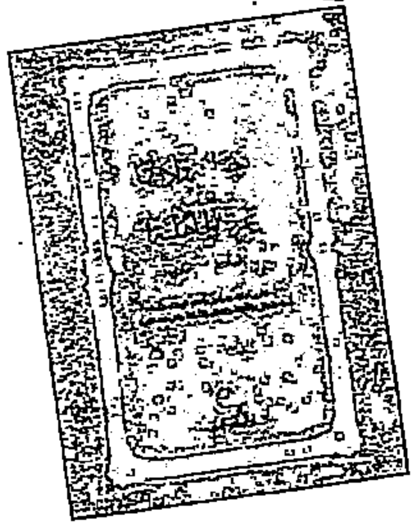
- السير في اتّجاه تسوية الصراع العربيّ - الإسرائيليّ؛
- تردّي الأوضاع الاقتصاديّة في معظم دول المنطقة والإفقار الناتج من ذلك، وزيادة اللامساواة الاجتماعيّة لدى أكثريّة السكّان المسحوقين؛
- صعود الحركات الدينيّة الإسلاميّة المتطرّفة، ومن نتائجه تهديد العيش المشترك المسيحيّ - الإسلاميّ في عدّة دول (لبنان، مصر، فلسطين، السودان)؛
- هجرة مسيحيّة في معظم دول المشرق العربيّ تفوق سرعتها المعدّلات المتوسّطة في هذا المجال، وسمات الوضع الحاليّ هذه في المشرق العربيّ تطرح تحدّيات جديدة على مسيحيّي هذا الشرق وتتطلّب من نخبتهم الكنسيّة والمدنيّة جهودًا إضافيّة وخلّاقة على الصعيدين الفكريّ والعمليّ.

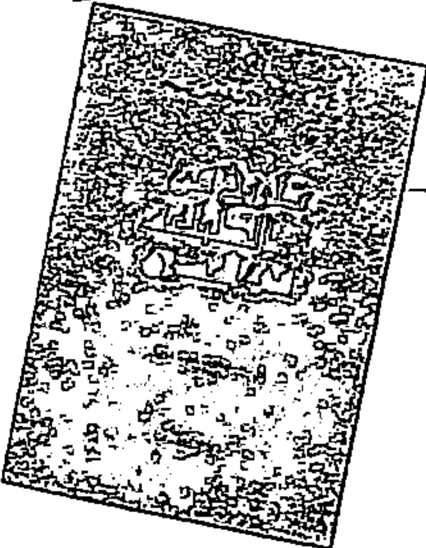
صدر عن دار المشرق في مجموعة «مؤلّفات الأب لويس شيخو»

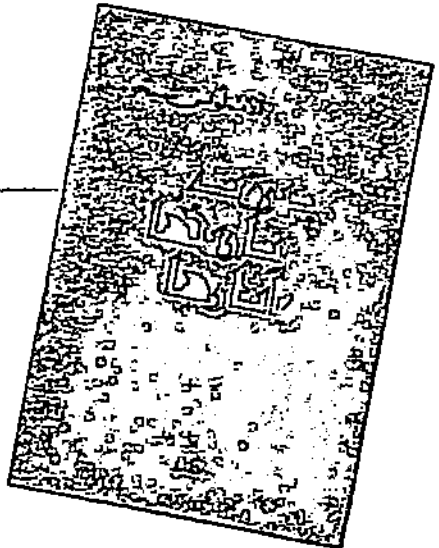












# مقدّمة للبحث في خطاب التغيير
# عند الحركات الإسلاميّة المعاصرة

الدكتورة مؤمنة بشير القوف(*)

## تمهيد

رُوِي أنّ الخليفة الراشد عمر بن الخطّاب خلا يومًا فجعل يتساءل كيف تختلف أمّةُ الإسلام ونبيُّها واحد وقِبلتها واحدة. فقال له ابن عبّاس: «لقد أُنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيما نزل، وأنّه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيمَ نزل فيكون لهم فيه رأيٌ، ثمّ يختلفون في الآراء، ثمّ يقتتلون فيما اختلفوا فيه»(1).

إنّ أسباب التنزيل هي ما يمكن أن يقال عنه بلغة القانون المعاصرة: أعمال القانون التحضيريّة؛ وإذا كانت هذه الأعمال لازمة لبيان سبب وضع النصّ القانونيّ، وظروف وضعه، وما كان مقترحًا بشأنه، وما أُدخل عليه من تعديل حتّى صار إلى الشكل الذي أصبح عليه؛ وإذا كانت الأعمال التحضيريّة لازمة لذلك كلّه، ولا يمكن فهم النصّ القانونيّ أو تطبيقه تطبيقًا سليمًا من دونها، فإنّ أسباب التنزيل هي ما يمثّل «الأعمال التحضيريّة» للنصّ الفقهيّ، وهي ألزم في تفسير آيات القرآن من لزوم الأعمال (التحضيريّة) لتفسير النصوص. «ذلك لأنّ الخطأ في تطبيق النصّ

---

(*) باحثة في مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(1) أنظر: أصول الفقه، الأستاذ عبّاس متولي حمادة، ط ٢، ص ٦٢.

القانونيّ هو في الغالب عمل فرديّ، وعمل وضعيّ يمكن أن ينال منه مَن يريد بغير تخوّف. أمّا الخطأ في تطبيق آية قرآنيّة أو حكم شرعيّ، ثمّ تحصين ذلك الخطأ بما للدين من عصمة، فهو أمر خطير جدًّا لما قد يؤدّي إليه من تعميم فهم خاطئ أو نشر حكم مُبْتَسر، وما قد يؤدّي إليه تباعًا من تزييف الشريعة أو تشويه غاياتها، ثمّ حكم الناس بالأغراض الفرديّة والأفهام المعتلّة»(٢).

إنّ فكرة أنّ القرآن كائنٌ حيٌّ تنزّل على الأسباب فكرة تختزل كلّ المقصود من الشريعة في فهم واحد: «إنّ الشريعة تفاعل مع الحياة ونسيج بالواقع، فهي قواعد للحياة الواقعيّة وليست نظريّات للفكر المجرّد، إنّها ضرورة تواكب الضرورات وليست ترفًا فكريًّا في ثياب من الجدل العقيم»(٣).

«لقد كانت أفكار بعض المسلمين والخلط بين المنهج والأحكام (بين الشريعة وتطبيقاتها) سببًا تلقّفَهُ نفرٌ من المغرضين ليذيع عن الإسلام ما هو منه براء، فيزعم أنّه دين العدوان وأنّ شريعته الحرب وسنّته الخداع، وأنّ في إيضاح الدين وبيان الشريعة وتحديد السنن ما يردّ هذا الزعم ويدحضه»(٤).

فالشريعة تُعِدّ كلّ فرد من المجتمع الإسلاميّ كي يكون قاضيًا يحكم بالعدل ولو على نفسه، ويقضي بالفضل ولو أعنَتَه ذلك، وتلك هي سِمَتُها دائمًا: ﴿يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء ولو على أنفسكم﴾ (النساء: ٤/ ١٣٥).

غير أنّ تكوين القاضي، على أساس دينيّ، لا يعني أنّ ما يقضي به من أقضية قد أصبح أحكامًا دينيّة أو حتّى مسّته روحُ الدين. إنّ القاضي في

(٢) أنظر: أصول الشريعة، محمّد سعيد العشماوي، دار اقرأ، بيروت ١٩٨٣م/ ١٤٠٣هـ، ص ٦٣.
(٣) أنظر: م.ن.، ص ٧٠.
(٤) أنظر: م.ن.، ص ٩٨.

الشريعة عادل، والفرد مع أسرته فاضل، لكن تبقى للأقضية أوضاعها المدنيّة وتبقى العلاقات دائمًا بأسمائها الحقيقيّة وأوضاعها الفعليّة - مدنيّة وإنسانيّة - غير دينيّة.

«إنّ ما تفرّدت به الشريعة حقيقة، ليس الأحكام التي نصّت عليها، ولا القواعد التي استُخلِصت من هذه الأحكام، بل المنهج الحركيّ المحكم الذي يستطيع إعادة صياغة المجتمع الإنسانيّ ليكون كلٌّ منهما عادلًا فاضلًا تقيًا، وهذا المنهج هو الذي يتعيَّن الركون إليه والإلحاح عليه لأنّه وحده القادر على التجديد الدائم، والملاءمة المستمرَّة، إذ يقدّم في كلّ وقت ولأيّ مجتمع أحكامًا موافقة، وأشخاصًا أوفياء، وهو بهذا المعنى صالح للتطبيق في كلّ زمان ومكان، ما دامت الملاءمة طابعه وأساسه، والمزاوجة نسيجه بين الإنسان والكون»[٥].

«وما لم يحدث ذلك، أي ما لم يسبق الروحُ النصَّ، ويعلو الضمير على اللفظ، ويسمو المعنى على الحرف، ويكون العدل والفضل والتقوى هي الأساس في الادّعاء وفي الشهادة وفي الحكم؛ فإنّ تطبيق الشريعة يعني استخدام الأحكام الشرعيّة لأهداف غير شرعيّة، وتوجيه الدين لأغراض ليست من الدين في شيء، ووضع أدواته في أيدٍ تخدم أغراضها الشخصيّة وأهدافها الخاصّة، ولا تقصد حقيقةً إعلاء الحقّ ونصرة الدين وتقدّم الإنسان. إنّ المجتمع العادل الفاضل التقيّ هو الّذي يطبّق الشريعة وهو الذي يرفع الحقّ وهو الذي يَهدي الإنسان، ولا بدّ لتطبيق الشريعة من إيجاد هذا المجتمع بادئ ذي بدء»[٦].

ومعروفٌ أنّ من الآيات ما هو مخصّصٌ بشخص النبيّ، والنبيّ وحده هو الذي يوقع الجزاء على مَن يحاربه ويحارب الله في شخصه، وهو الفيصل العدل في تحديد شخص مَن حاربه وما يعتبر حربًا عليه»، أمّا بعد النبيّ، وبعد خلفائه الراشدين فمَن يكون كذلك؟ الخلفاء ومنهم

(٥) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٠٩.
(٦) أنظر: م.ن.، ص ١٣٣.

الفاسقون، أم الفقهاء وفيهم المغرضون؟[٧].

«إنّ المجتمع المنشود لا يمكن أن يتحقّق ولا يمكن أن يقوم إلاّ إذا قصد بإصرار أن يكون نتاجًا تاريخيًا حيًّا وخلاصة عصريّة واعية. يستقبل التجديد السليم ويستدبر التقليد الفاسد، يتهج العقل ويتحفّظ في النقل، يتصرّف تصرُّف مَن يعرف تمامًا أنّ الفطرة السويّة هي التي تحيا حاضرها لترقى به وتسمو عليه، فلا تشرنق في لفائف الماضين ولا تتشتّت في غياهب المستقبل. هذا هو المجتمع المنشود الذي تكوَّن من أفراد أسوياء، وتقوم فيه حكومة رشيدة، فتكون التقوى نسيجه والعدلُ حياته والفضلُ طريقه»[٨].

«إنّ الحضارة تسير في حاضرها على نهج الشريعة بالمفهوم السالف بيانه من أنّ الشريعة منهج حركيّ محكم يعيد صياغة الفرد والمجتمع ليكونا على مسار التقدّم الدائم وفي طريق النموّ المتّصل وعلى سبيل العطاء المستمرّ، فهي من هذا الجانب تسير على الدوام نحو الأنفع والأرفع، وحتّى إنْ لم تصل إلى ذلك فإنّ كفاحها محسوبٌ لها، وإنّه لقمين بأن يصل بها يومًا إلى ذلك الأفق السامي. وهي من الجانب الآخر، لو كانت وريثة كلّ الحضارات السابقة وفيها حضارات دينيّة فإنّها تقوم - في الأصل على أسس دينيّة -، وإن كانت تبحث في غير ما كلل ودون أيّ ملل لكي تضفي على الدين معاني جديدة تكسر جمود الكهانة وتحقّق الحلم الإنسانيّ»[٩].

لذلك فالمطلوب من المعنيّين بشؤون الفكر الإسلاميّ إقرار الفرق بين الشريعة والفقه، وبالتالي إقرار حدود الشريعة وحدود الفقه. لأنّ ما يجري هو تناول الشريعة على أنّها الفقه، وتناول الفقه على أنّه الشريعة. وهذا الخلط هو أثرُ الخلط القائم في فكر المجتمع ذاته، كما أنّه ناتج من عدم التمييز في التراث. وهو خلط واضطراب له أثر بعيد في الحاضر كما

---

(٧) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٢٥.
(٨) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٥٤.
(٩) أنظر: م.ن.، ص ١٥٩.

أنّه من المؤكّد أن يكون ذا أثر خطير في المستقبل.

«ولعلّ من أقرب المخاطر وأظهرها إضفاء نوع من القداسة على الفقه ما دام يُظنّ خطأً أنّه الشريعة، وحدوث اضطراب عند تقنين الفقه وتطبيقه ما دام أنّه وعاء كلّ المذاهب والآراء والاجتهادات التي كثيرًا ما تتعارض وتتناقض. هذا فضلًا عن قيام احتمال كبير لفصل الحاضر عن سلسلة التاريخ وعن التراث الإنسانيّ وعن التقدّم الحضاريّ»[١٠].

## الشريعة والفقه

الشريعة والشرعة معناها لغةً مورد الناس للاستسقاء، وسمِّيت بذلك لوضوحها وظهورها، وتجمع الشريعة على شرائع، والشرع مصدر شَرَعَ، بمعنى وضح وأظهر، وقد غلب استعمال هذه الألفاظ في الدين وجميع أحكامه ﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحًا وأوحينا إليك﴾ (الآية ١٣/ سورة الشورى)، ﴿لكلّ جعلنا شرعة ومنهاجًا﴾ (الآية ٤٨/ سورة المائدة)، ﴿ثمّ جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾ (الآية ١٨/ سورة الجاثية).

فالشرع أو الشريعة أو الشرعة هو ما نَزَل به الوحي على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الأحكام في الكتاب والسنّة ممّا يتعلّق بالعقائد والوجدانيّات وأفعال المكلّفين قطعيًا كان أو ظنّيًا، ومعناه يساوي معنى الفقه في الصدر الأوّل. أمّا الأحكام التي لم ترد لا في الكتاب ولا في السنّة نُطقًا ولا عملًا وكانت ممّا استنبطه المجتهدون من معاني تلك الأحكام، ولم يُجْمع عليها من أهل الإجماع، فليست إلاّ أفهامًا وآراء لأربابها، ولا تسمّى في الحقيقة شرعًا ولا شريعة، وما نُسبت إلى الشرع وسمّيت أحكامًا شرعيّة في تعريف الفقه وفي غيره من المواطن إلاّ لأنّها مستنبطة من الشرع لا لأنّها فيه.

فإذا وازنّا بين مفهوم الشرع أو الشريعة، ومفهوم الفقه بالمعنى

(١٠) أنظر: أصول الشريعة، العشماوي، ص ١٩٥، بتصرّف.

الاسميّ في اصطلاح الفقهاء، وجدنا أنّ بينهما العموم والخصوص الوجهيّ يجتمعان في الأحكام التي وردت بالكتاب والسنّة، وينفرد الشرع أو الشريعة في أحكام العقائد وما إليها ممّا ليس فقهًا، وينفرد الفقه في الأحكام الاجتهاديّة وما يلتحق بها. وقد ظهر في عصرنا إطلاق اسم الشريعة الإسلاميّة على الفقه وما يتّصل به، وربّما كان بدء ظهور هذا في مدرسة الحقوق بالقاهرة. ثمّ كثر استعماله، حتّى إنّه لا يفهم الآن من الشريعة الإسلاميّة عند الإطلاق إلاّ هذا المعنى، وعلى هذا الأساس سمّيت الكلّيّات التي خصّصت في بعض البلاد الإسلاميّة لدراسة الفقه وما يتّصل به كلّيّات الشريعة الإسلاميّة[11].

## موجز في معنى التغيير بهدف الإصلاح

إنّ التغير والتجديد لا يتمّان من خارج تراثنا، أو بتعبير آخر من خارج هويّتنا الثقافيّة، بل يتمّان من داخل هذه الهويّة. ولكن ليس امتدادًا لمرحلة معيّنة من مراحل التراث القديم أو بنمذجتها أيًا كانت العقلانيّة، بل باستيعاب تراثنا كلّه استيعابًا عقليًا نقديًا. والاستيعاب المعرفيّ الاجتماعيّ التاريخيّ هذا كلّه يكوّن سبيلاً لمواصلة الإضافة الإبداعيّة إلى التراث. علمًا بأنّ رَفْد العقل العربيّ بمنهج العقلانيّة والنقد والإبداع لن يتحقّق بالانتظام في مشروع تراثيّ سابق-مهما كان مستواه العقلانيّ النقديّ، ولن يتحقّق بالمعرفة النظريّة وحدها، لكنّه يتحقّق بربط فاعليّتي العقلانيّة والنقديّة بفاعليّة عميقة الجذور في واقعنا الاجتماعيّ والقوميّ، ويتحقّق بتجديد الواقع والخروج به من مرحلة التخلّف والتبعيّة إلى المشاركة الفاعلة الإيجابيّة في حضارة العصر.

إنّ معظم باحثي علم الاجتماع العرب المعاصرين ينظرون إلى الدين وعلى وجه الخصوص إلى ما اصطلح على تسميته «بالصحوة الإسلاميّة

---

(١١) أنظر: موسوعة الفقه الإسلاميّ، ج ١، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ص ١٢/١٣، وذلك للترسّع.

المعاصرة» باعتبارها (ظاهرة) دينيّة.

فالخطاب الاجتماعيّ العربيّ الإسلاميّ المعاصر (السوسيولوجيّ) حذف مفهوم الخبرة الدينيّة، أو الروحيّة المعرفيّة، من إطاره التصوّريّ. وهو لا يعتبر الخبرة الدينيّة أو الروحيّة المعرفيّة أداة من أدوات الاستقصاء العلميّ في الحياة الدينيّة. وهذا الخيار المنهجيّ الذي ينبثق من قرار نظريّ من شأنه أن يضيّق حقل الاستطلاع، فيحصر عمليّة الاستقصاء الميدانيّ في «الظواهر» ويتخلّى بذلك عن ميدانٍ واسعٍ من الخبرة الإنسانيّة التي تستعصي على المناهج المقنّنة.

إنّ تقصّي وقائع الخبرة (الروحيّة - المعرفيّة) التي هي جزء من سوسيولوجيا المعرفة يقتضي اتّباع المناهج الكيفيّة غير المقنّنة الخاصّة بالاستقصاء الانتروبولوجيّ. ووقائع الخبرة (الروحيّة - المعرفيّة) تتّصف بأهمّيّة كبيرة من الناحية النظريّة، ذلك لأنّها ملتقى البعدين الفرديّ/ الشخصيّ، والجمعيّ/ المجتمعيّ من خبرة الإنسان الثقافيّة

وعلم الاجتماع الدينيّ الذي تخلّى عن استقصاء هذه الأبعاد العسيرة المنال من الخبرة الإنسانيّة قد حكم على نفسه بالقصور عن أبعاد الحياة الدينيّة الأساسيّة لجهة كونها خبرة روحيّة معرفيّة.

يُلاحظ أنّ تحليلات الدين السوسيولوجيّة بشكل عامّ تكاد تكون معدومة لدى علماء الاجتماع العرب، لاسيّما تلك التي تبحث في العلاقة بين الدين والتغيير الاجتماعيّ، والنصوص المتوفّرة لا تتعدّى مناقشة بعض النصوص المجرّدة التي لا تمتّ إلى الواقع في المجتمع العربيّ الإسلاميّ بصلة. إلاّ أنّه منذ عقد ونيّف لوحظ أنّ عوامل متعدّدة أسهمت في إثارة اهتمام الباحثين الاجتماعيّين العرب بتناول (الظاهرة) الدينيّة. من هذه العوامل ازدياد نشاط الحركات الإسلاميّة في ساحة السياسة العربيّة والإسلاميّة وأحداث الثورة الإسلاميّة في إيران، ودور المقاومة في أفغانستان، ووقائع الحرب الضارية بين العراق وإيران، والحرب الأهليّة في كلّ من لبنان والسودان، والتغييرات الهائلة التي زلزلت ولا تزال بلدان

أوروبا الوسطى والشرقيّة مؤدّيةً إلى سقوط الأنظمة الشرعيّة، وأخيرًا حرب الخليج وقضايا الأكراد في شمال العراق والشيعة في جنوبه.

من المهمّ في دراسة العلاقة بين الدين والتغيير الاجتماعيّ في مجتمعنا العربيّ الإسلاميّ عدم التركيز على النصوص المجرّدة أو على التعاليم الدينيّة وأحكامها بحدّ ذاتها فحسب، بل على السلوك الدينيّ في الحياة اليوميّة وفي محتواه التاريخيّ، وكذلك ضمن إطار الأوضاع القائمة في المجتمع كذلك.

فمعرفة الدين الإسلاميّ تقتضي دراسة مؤسّساته وتاريخه وتوجّهاته، كما تقتضي فهم مغزى أولئك الذين يؤمنون به. فالدين الإسلاميّ ينبثق من الواقع بأبعاده السياسيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، وهو بالتالي يتّصل اتّصالًا وثيقًا بالمؤسّسات الاجتماعيّة الأخرى. ويمكن توظيفه من قبل الأنظمة القائمة لغايات سياسيّة واقتصاديّة وبالتالي يمكن استخدامه من قبل المعارضة لتحدّي شرعيّة الأنظمة القائمة. لذلك من الصعوبة بمكان أن نفهم طبيعة العلاقة القائمة بين التغيير الاجتماعيّ في المجتمع العربيّ الإسلاميّ بمعزل عن الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة.

«فالهدف من التغيير هو إيجاد الفرد المسلم الواعي مسؤوليّته تجاه ربّه الخالق وتجاه نفسه، وتجاه مجتمعه الصغير، وبالتالي الواعي مسؤوليّته الحضاريّة في العالم، باعتبار دينه رافدًا حضاريًّا لا عائقًا عن التقدّم والتغيير كما يرى الباحث عاطف العقلة غضيبات»(١٢).

إذا اقتربنا من ميدان الواقع الملموس في المجتمعات الإسلاميّة بشكل عامّ نجد أنّ هناك نماذج متعدّدة للمسلمين.

١ - الفئة ذات التديّن الشعبيّ ذي الخصائص التوفيقيّة والوظائف

(١٢) راجع بحث: «الدين والتغيير الاجتماعيّ في المجتمع العربيّ - الإسلاميّ، دراسة سوسيولوجيّة» في كتاب: الدين في المجتمع العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، أعمال الندوة التي انعقدت في القاهرة (٤/٤/١٩٨٩م).

الاسترضائيّة، علاقته ضعيفة بالتأويل النصّيّ المكتوب، وهو أكثر تفتّحًا من أنواع الإسلام الأخرى، إذ يتكيّف عادة مع دعاة التغيير الاجتماعيّ. إنّه إسلام «لغة الحياة العمليّة». وبالنسبة إلى الطبقات الشعبيّة، يعدّ هذا الإسلام منظّم الاندماج داخل الحركة الاجتماعيّة.

٢ - الفئة ذات الإسلام التقليديّ، وهو تاريخيًّا نتاج «جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين»، وهو يتميّز بانتشاره الواسع بين فئات الطبقة المتوسّطة، وبخاصّة بين المدرّسين والمربّين والموظّفين. وهو يختلف عن الأوّل بأنّه مرتبط أكثر بالممارسة المعرفيّة للنصوص المقدّسة، كما أنّه لا يرفض أن يُستعمل من قِبَل الدولة، بل يحاول أن يصبح مؤسّسةً (كالكنيسة مثلًا). إنّه ما يسمّى بـ«إسلام علماء الدين».

٣ - أمّا الفئة الثالثة والأخيرة فهي فئة الإسلام غير البرنيّ، بسبب طقوسه الدينيّة التي تحميه، وهو إسلام «إعداديّ» من جهة، وسرّيّ من جهة ثانية، لأنّه مفتوح فقط للأتباع والأصوليّين. إنّه إسلام المجموعات الطرقيّة القريبة من الصوفيّة. كما أنّه يبحث عن الافتتان والإعجاب به. وإذا كان الإسلام الأوّل يحاول تفهّم العالم وتنظيمه فإنّ هذا النوع يحاول الابتعاد عن الحياة اليوميّة والاعتزال داخل الحياة الروحيّة. على سبيل المثال هناك سبعون (٧٠) طريقة صوفيّة في مصر، وعشرة ملايين مريد(١٣).

«هناك إذًا ثلاثة نماذج للحركات الإسلاميّة تتعايش في ظلّ الإسلام. وإن كان هذا التعايش يخفي تعارضًا بين النماذج المختلفة»(١٤).

إنّ معظم التحليلات التي توضح انتشار الإسلام السياسيّ تحاول

---

(١٣) راجع حديثًا صحفيًّا مع الدكتور أبو الوفا التفتازاني، نائب رئيس جامعة القاهرة ورئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفيّة في مصر، مجلّة الكفاح العربيّ، أسبوعيّة تصدر في بيروت، العدد ٥٣٩، ١٤/١١/١٩٨٨، ص ص: ٦٩-٧٦.

(١٤) راجع مقالة للأستاذ علي الكنز، أستاذ علم الاجتماع في جامعة الجزائر بعنوان: «الإسلام والهويّة: ملاحظات للبحث»، كتاب: الدين في المجتمع العربيّ، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٠، ص ص: ٩١-١٠٩.

دمجه في تطوّر حركة المجتمع العام. كما أنّها تخلط بين ديناميّة التفكير الدينيّ السياسيّة والدين كممارسة اجتماعيّة ومعايشة يوميّة أو كتجربة جماعيّة للإعداد الروحيّ والتعبّدي.

## تمدّد جهود الإصلاح

إنّ معظم الحركات الاجتماعيّة ذات الطابع التغييريّ والإصلاحيّ كانت ولا تزال حركات دينيّة تنبع من أزمات الواقع الاجتماعيّ، وتتحدّاه وتعمل على تغييره. وفي القرنين الأخيرين شهد المجتمع العربيّ الإسلاميّ العديد من هذه الحركات الدينيّة التي استطاعت أن تصل إلى الحكم، مثل: الوهّابيّة في الجزيرة العربيّة، والسنوسيّة في المغرب العربيّ الكبير، والمهديّة في وادي النيل. ولا تزال في المرحلة المعاصرة حركة «الإخوان المسلمين» حركة دينيّة اجتماعيّة تسعى في مصر والسودان والمشرق العربيّ لتحقيق رؤيتها المثاليّة في صياغة المجتمع الفاضل. ونلاحظ أنّ العامل الدينيّ قام بدور أساسيّ في معظم الحركات الإسلاميّة، في الكفاح ضدّ الاستعمار الحديث والهيمنة الأجنبيّة في مجتمعنا العربيّ الإسلاميّ. وفي العقدين الأخيرين في مرحلة ما بعد الاستقلال وفي ظلّ الحكومات الوطنيّة، لا تزال الحركات الدينيّة تقوم بدورٍ فعّال في معارضة الأنظمة القائمة والسعي لنيل حقوق المواطنين السياسيّة وتحقيق العدل الاجتماعيّ.

«وقد سعت بعض الحركات الفاعلة في السنوات الأخيرة لتغيير اسمها السياسيّ، فعمدت إلى حذف الصفة «الإسلاميّة»، إذ أصبحت حركة الاتّجاه الإسلاميّ التونسيّة تُسمّى «حركة النهضة»، وأصبحت «الجماعة الإسلاميّة في المغرب» تسمّى «حزب التجديد الوطنيّ»، و«الجماعة الإسلاميّة» في شرق الجزائر بقيادة الأستاذ عبدالله جاب الله تسمّى «حركة النهضة». وبدرجة أقلّ حسمًا سمّى الإخوان الجزائريّون بقيادة الشيخ محفوظ النحناح حزبهم السياسيّ الجديد «حركة المجتمع الإسلاميّ (حماس)»، وفعل قريبًا من ذلك إخوان فلسطين حين اختاروا

اسم «حركة المقاومة الإسلاميّة» (حماس). أمّا السودانيّون فقد اختاروا حلّ الجبهة الإسلاميّة القوميّة بعد مجيء حكومة الإنقاذ الوطنيّ العام ١٩٨٩. وفي مصر نجد أنّ الإخوان يحاولون دمج حزبهم في حزب «العمل» وذلك لكسب شرعيّة العمل السياسيّ. وكذلك طرأ تغيير جوهريّ على استراتيجيّة المعارضة الشيعيّة في المملكة العربيّة السعوديّة، فقد أوقفت مطبوعتها الأساسيّة «الثورة الإسلاميّة» واستبدلت بها «الجزيرة العربيّة»، ابتداء من مطلع العام ١٩٩٢. كما غيّرت اسمها من منظّمة الثورة الإسلاميّة في الجزيرة العربيّة إلى «الحركة الإصلاحيّة». ومصادر هذه الحركة تقول إنّ السبب وراء ذلك هو تغيّر الأوضاع في المنطقة والعالم، حيث لم يعد منطق الثورة مقبولًا، وأصبح الاستعداد للتحاور والمطالبة بالإصلاحات هي الطرق الواقعيّة المؤدّية إلى التغيير المنشود»[١٥].

«تواجه هذه الحركات اتّهامًا أساسيًّا من قِبَل خصومها في التيّارات السياسيّة الأخرى في الوطن العربيّ الإسلاميّ، وخاصّة من الحكّام؛ مفاده أنّ الجماعات الإسلاميّة تصادر «رأسمالًا» معنويًّا للمواطنين المسلمين كافّةً وهو «الإسلام»، وتحتكر النسبة إليه وتقدّم نفسها، من دون تفويض من أحد، ناطقًا رسميًّا باسمه. ويرفض الحكّام والمسلمون الآخرون من قوميّين وديمقراطيّين وليبراليّين هذا المنحى ويعتبرونه توظيفًا حزبيًّا للإسلام (المشترك) في الميدان السياسيّ من أجل تحقيق غايات حزبيّة لأنصار جماعة من المواطنين»[١٦].

لذلك ترفض هذه الدوائر التسليم بصفة «الإسلاميّة» للجماعات التي تتبنّى هذه الصفة، وتطلق عليها بدلًا من ذلك «الجماعات الأصوليّة» أو «الجماعات المتطرّفة». وتسمّي الإسلاميّين بـ«الأصوليّين» أو «المتشدّدين» أو «المتطرّفين» أو أيضًا «الإرهابيّين».

---

(١٥) أنظر: مجلّة العالم، أسبوعيّة تصدر في لندن، العدد ٥٠٩، ١٣/١١/١٩٩٣م، ٢٨/٥/١٤١٤هـ، ص ٣ وكذلك ص ١٠.
(١٦) أنظر: م.ن.، ٨/٨/١٩٩٢، ص ٣٦.

ومهما كانت الصفة التي تُطلق على الحركات الإسلاميّة فمن المؤكّد أنّ هذه الحركات ساعدت على التجديد من جهة، وعلى حفظ المجتمع الإسلاميّ من الاحتراء الداخليّ والتهديد الخارجيّ من جهة أخرى. وأضافت أيضًا الكثير من الحيويّة السياسيّة والروحيّة إلى التاريخ العربيّ الإسلاميّ الحديث، إلاّ أنّها لم تنجح في تحقيق هدفها المنشود وهو استعادة المجتمع الفاضل طبقًا للنموذج الذي كان في عهد الرسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

والمشكلة القائمة هي كيفيّة التوفيق بين الشريعة الإسلاميّة الصالحة لكلّ زمان ومكان وتنظيم المجتمع الحديث بمقتضياته العصريّة. والمسألة التي تطرح نفسها هي: إلى أيّ مدى يمكن التوفيق بصورة عمليّة ومقنعة بين موقف الشريعة الإسلاميّة والدعاوى المطروحة في الزمن الحديث، مثل: دار الحرب ودار السلام، والدعوة المقدّسة إلى الجهاد وعقوبة الإعدام، والاختلاط بين الجنسين، وحقوق الأقلّيّات، والضرائب (الجزية) التي تدفع من غير المسلمين، ومنع الربا وغيرها..

من هنا انبثقت دعوات الإصلاح الدينيّ. فما هي رؤية تعدّد جهود الإصلاح ومفهوم الاختلاف من منظار إسلاميّ؟

## رؤية تعدّد جهود الإصلاح إسلاميًّا

ورد ذكر الإصلاح في ثلاثة وستّين موضعًا في القرآن الكريم، وورد ذكر الصلاح والصالحين والصالحات في تسعة وثمانين موضعًا. وقد ورد الأمر بالإصلاح في عشرين آية من القرآن الكريم: فأصلح بينهم.. (٢/ ١٨٢)، وأصلح بالهم (٤٧/٢)، وأن تصلحوا وتتّقوا (٤/١٢٨)، وتصلحوا بين الناس (٢/ ٢٢٤)، أخلفني في قومي وأصلح (٧/ ١٤١)، وأصلح لي في ذرّيّتي (٤٦/ ١٥)...، وأصلحوا ذات بينكم (٨/١)، فأصلحوا بينهما (٤٩/ ٩)، فأصلحوا بينهما بالعدل (٤٩/ ٩)، فأصلحوا بين أخويكم (٩/ ١٠)، قل إصلاح لهم خير (٢/ ٢٢٠)، أو إصلاح بين

الناس (٤/ ١١٣)، إن أرادوا إصلاحًا (٢/ ٢٢٨)، أن يريدوا إصلاحًا (٤/ ٣٤)، أن أريد إلاّ الإصلاح (١١/ ٨٨)، في الأرض بعد إصلاحها (٧/ ٥٥ و٨٤)، يعلم المفسد من المصلح (٢/ ٢٢٠)، إنّما نحن مصلحون (٢/ ١١)، وأهلها مصلحون (١١/ ١١٨)، لا نضيع أجر المصلحين (٧/ ١٦٩)، أن تكونوا من المصلحين (٢٨/ ١٩).

أمّا الاختلاف ومادّتها المعجميّة (خلف) ومشتقّاتها فقد ورد ذكرها في القرآن الكريم في مائة وعشرين موضعًا وجاءت لعدّة غاياتٍ ومعانٍ:

١ - بمعنى خلف أي أتى بعده وخلفه كقوله تعالى: ﴿فخلف من بعده خلف﴾ (٧/ ١٦٨).

٢ - بمعنى الإخلال بالوعد كقوله تعالى: ﴿بما أخلفوا الله ما وعدوه﴾ (٩/ ٧٨).

٣ - بمعنى التقاعس عن أداء الواجب كقوله تعالى: ﴿أن يتخلّفوا عن رسول الله﴾ (٩/ ١٢١).

٤ - بمعنى ظرف مكان كقوله تعالى: ﴿لما بين يديها وما خلفها﴾ (٢/ ٦٦).

٥ - بمعنى التعدّد، وقد جاء بلفظ الاختلاف والمختلف.

والتعدّد هو ما يعنينا في هذا البحث، لاسيّما التعدّد في الرأي، وقد ورد الاختلاف بهذا المعنى في ثلاثين موضعًا في القرآن الكريم:

فليحذر الذين يخالفون (٢٤/ ٦٣)، وما أريد أن أخالفكم (١١/ ٨٨)، وما اختلف فيه إلاّ الذين (٢/ ٢١٣)، وما اختلف الذين أوتوا.. (٣/ ١٩)، فاختلف الأحزاب من بينهم (٤٣/ ٦٥)، وأنّ الذين اختلفوا في الكتاب (٢/ ١٧٥)، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه.. لما اختلفوا فيه من الحقّ (٢/ ٢١٣)، ولكن اختلفوا فمنهم (٢/ ٢٥٣)، تفرّقوا واختلفوا (٣/ ١٠٥)، وإنّ الذين اختلفوا فيه (٤/ ١٥٦)، إلاّ أمّة واحدة فاختلفوا (١٠/ ١٩)، فما اختلفوا حتّى جاءهم (١٠/ ٩٣)، الذين اختلفوا فيه (١٦/ ٦٤)، لاختلفتم في الميعاد (٨/ ٤٢)، وما اختلفتم فيه من شيء (٤٢/

١٠)، فيما فيه يختلفون (٣٩/٣)، فيما كنتم فيه تختلفون (٣/ ٥٥)، فيما كانوا فيه يختلفون (١٠/ ٩٣-١٦/ ١٢٤-٣٢/ ٢٥-٣٩/ ٤٦-٤٥/ ١٦)، الذين يختلفون فيه (١٦/ ٣٩)، الذين هم فيه يختلفون (٢٧/ ٧٦)، فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (٥/ ٥١ و٦/ ١٦٤)، ما كنتم فيه تختلفون (١٦/ ٩٢)، بعض الذي تختلفون فيه (٤٣/ ٦٣)، الكتاب فاختلف فيه (٤١/ ٤٥)، ولا يزالون مختلفين (١١/ ١١٩).

بعد هذا الاستقصاء الإحصائيّ نرى كما يقول محمّد أركون[١٧]: «إنّ أهمّ ما يجب مراعاته في قراءة النصوص الماضية هو الحذر من إسقاط معانيها الحاليّة المعاصرة على معانيها السابقة، لأنّ ذلك من «المغالطة التاريخيّة»».

من هذا المنطلق يجب فهم ما جاء عن الإصلاح والاختلاف في القرآن الكريم.

«أمّا إذا انتقلنا إلى التفاسير التي أنتجت في الفترة السكولاستيكيّة (سيادة المذاهب ونشوؤها) أو الراهنة، فإنّنا سنجد المفسّرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصوّرات ذات أصول متنوّعة ومختلفة. وهم يربطون هذه المقولات والتصوّرات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنيّة التي تصبح ذريعة وحجّة، يقول المفسّرون خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله، ويحمّلونها ما لا تحتمل. إنّها، أي آيات القرآن، لا تعود نصوصًا تدرس لذاتها»[١٨].

إنّ ما نحن أمامه هو انفجار أو تفجّر ما يمكن تسميته بالمسألة الإسلاميّة. وتفجّر هذه المسألة لا يقتصر على الدين ومكانته في المجتمع العربيّ والإسلاميّ وحسب، بل يطرح معه كلّ القضايا السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة. ويظهر كأنّه مركز الاختيار الاجتماعيّ الأكبر بين نمطين

(١٧) أنظر: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، محمّد أركون، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٧.
(١٨) أنظر: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، أركون، ص ١٨.

متناقضين من أنماط المجتمع والمستقبل الاجتماعي. وهذا الأمر يفسّر كيف أنّ كلّ معارك المجتمع العربيّ الإسلاميّ النظريّة والعمليّة وجدت لنفسها مكانًا في هذا الصراع المتجدّد حول الإسلام. وجميع المواقف والخلافات تدفع بعضهم اليوم إلى القول إنّ الإسلام والدين عمومًا قد أصبح موضع خلاف وفرقة وطائفيّة، لا موضع اتّفاق ووحدة. كما تدفع بعضهم الآخر إلى الاعتقاد أنّ هذا الانشغال المتزايد من حول الإسلام وبالإسلام هو التعبير الإيجابيّ عن تزايد الصحوة الإسلاميّة، وعودة الإسلام إلى الساحة الدوليّة، وبداية تحوّل مشروع عودة الحضارة الإسلاميّة إلى مرحلة التحقيق.

ومن ناحية أخرى، بعد كتابات حسن البنّا ثمّ أبي الأعلى المودودي وسيّد قطب الذي نقل إلى الوطن العربيّ فكرة «الحاكميّة لله» ففتح باب النقاش والصراع حول السلطة وفي السلطة على مصراعيه، يمكن الرجوع إلى كتابات معاصرة لحسن الترابي وراشد الغنوشي ويوسف القرضاوي وفيمي هويدي ومحمد الغزالي ومحمّد البهي وبشير العوف وحسن حنفي. (أنظر مثلًا: منير شفيق، الفكر الإسلاميّ المعاصر والتحدّيات، الكويت، دار القلم) الذي يتضمّن قائمة بالمراجع الإسلاميّة الحديثة ويقدّم فكرة ممتازة عن التوجّهات والمواقف والتيّارات العاملة داخل الحركات الإسلاميّة، والخلافات القائمة داخلها[١٩].

## مفهوم الحركة الإسلاميّة

«الحركة في الأصل هي اصطلاح نحويّ، وهو إن شئت الدقّة، النطق بالحرف الساكن تلحقه حركة، والنحويّ العربيّ متى خرج من نطاق أبجديّته المكوّنة من حروف ساكنة فهو إنّما يستطيع أن يتصوّر الحركة تصوّره لتغيير معيّن طرأ على الحرف الساكن. وقد استعيرت في مجالات السياسة والاجتماع والأدب والثقافة بشكل عامّ»[٢٠].

(١٩) أنظر: مقالة لبرهان غليون، ضمن كتاب الدين في المجتمع العربيّ، ص ٣٠٠.
(٢٠) أنظر: دائرة المعارف الإسلاميّة، ج ٧، ص ٣٦١.

وقد ورد لفظ الحركة ومشتقاتها في واحد وثلاثين حديثًا (وقد وردت هذه الأحاديث في الكتب الستّة وفي مسند أحمد وموطأ مالك)، وقد جاء بمعناها الحرفيّ لا بمعناها الاصطلاحيّ المعاصر. والذي يعنينا هنا الحركات الدينيّة الإسلاميّة.

«أمّا «الحزب» وتجمع على أحزاب فمعناها جماعة الناس وكلّ قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم. والحزب أيضًا النصيب. ولعلّ اللفظ مستعار من اللغة الأثيوبيّة ومعناه الأصليّ في اللغة العربيّة هو الإصابة أو الغلط. وورد اللفظ في القرآن الكريم للدلالة على المنافقين، ومعظم المعاني التي ورد فيها هذا اللفظ هي معان مسيئة. فقد جاء في سورة الأحزاب مثلًا ذكر حصار اليهود وحلفائهم أهل مكّة ونجد وتهامة المدينة»[21]. «وقد وردت عبارة «حزب الله» في الآية ٢٢ من سورة المجادلة بمعنى حسن. ولكن لفظ حزب سرعان ما اكتسب المعنى الاصطلاحيّ نفسه الذي لكلمة «وِرْد» وهو ما يجعله المرء على نفسه من قراءة وصلاة»[22].

يستطيع الدارس أن يميّز في الحركات الإسلاميّة المعاصرة ثلاثة خطابات رئيسيّة في الإسلام:

١» - هو الخطاب المطالب بتطبيق الإسلام في الحياة السياسيّة، وينضوي إليه كلُّ الجماعات الإسلاميّة «الأصوليّة» سواء أجهاديّة جذريّة كانت أم لا. ذلك لأنّ جزءًا كبيرًا من الاختلاف وحوله نابع أيضًا من جدليّة الصراع والنزاع على الهيمنة والقيادة والتوجيه داخل المعسكرات ذاتها.

٢ - الخطاب الثاني هو أنّ الدولة العربيّة لم تكن معنيّة كثيرًا بامتلاك خطاب عن الإسلام، أي بالعمل بنشاط في هذا الحقل إلاّ عندما أصبح خطاب الإسلام يتحدّى سلطتها مباشرةً، وخطابًا نقيضًا لها، يتّخذ على

(٢١) أنظر: سيرة ابن هشام، ص ٦٦٨ وما بعدها، غزوة الخندق.
(٢٢) أنظر: لسان العرب لابن منظور، في ما يتّصل باستعمالات هذا اللفظ في الحديث، ج ١، ص ٢٩٩، سطر ٩ وما بعده.

عاتقه الحلول مكان السلطة القائمة.

٣ - الخطاب الثالث وهو الأضعف بين الجميع، هو ما يمكن تسميته بالتكتّل العلمانيّ أي التآلف الهشّ الجزئيّ غير المنظّم من جماعات المثقّفين والسياسيّين وأعضاء الأحزاب أو التنظيمات الثقافيّة أو المبنيّة التي تمثّل الأنتلجنسيا الحديثة أو المتأثّرة إلى حدّ كبير بالفكر الحديث ونظريّاته»[٢٣].

إنّ موضوع الخلاف هو علاقة الدين بالدولة، أو بالأحرى بالسلطة عمومًا. فالدولة والعلماء والمثقّفون يشعرون بأنّ قضيّتهم واحدة في منع اقتراب التيّارات الإسلاميّة من الدولة، أي في الحفاظ على النظام الراهن بالرغم من كلّ الانتقادات التي يوجّهونها له على الصعد الأخرى. ومن الطبيعيّ أن يُضعف هذا التحالف بين الفئات المذكورة، أن يضعف الإسلاميّين ويعزلهم نسبيًّا، لكنّ عزلتهم هذه لا تنبع في الواقع من قوّة التحالف المناوئ بقدر ما تنبع من نجاحه في حصر الخلاف في موضوع الدولة والسلطة السياسيّة.

فقد أجبرهم ذلك على خوض المعركة على أرضيّة خصومهم وحرمهم من ميادين قوّتهم في المواقع الدينيّة الأساسيّة الأخلاقيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. وسمح بتشديد العزلة من حولهم على مستوى الرأي العامّ الذي قد يتعاطف معهم في قضايا أخرى، لكنّه يتردّد في التسليم لهم بالسلطة[٢٤].

أصبح لدينا لأوّل مرّة كلام على مشروعين اجتماعيّين: مشروع يسمّي نفسه المشروع الحضاريّ القوميّ، يقصد العلمانيّ، والثاني يسمّي نفسه المشروع الحضاريّ الإسلاميّ. وهذا يعني وللمرّة الأولى انهيار تقليد تعايش المرجعيّات الكلاسيكيّ والمنظومات الفكريّة المختلفة في

(٢٣) أنظر: برهان غليون، «الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعيّة» ضمن كتاب **الدين في المجتمع العربيّ**، ص ص ٣٠٢-٣٠٣.
(٢٤) أنظر: م.ن.، ص ٣٠٥.

إطار الدولة الواحدة وظلّها».

إنَّ ما نريده للحركات الإسلاميّة الناهضة في أكثر من بلد إسلاميّ هو ألاّ تكون مجرّد ردّات فعل، أو ظاهرة دينيّة معزولة عن العصر والمجتمع، وألاّ يكون هدفها إقامة سلطة مقدّسة تعتبر كلّ مَن يعارضها كافرًا، بل أن تكون عونًا لحركة التحضّر والتحديث لا خطرًا عليها.

نرى أنَّ التغيير لا يتمّ من هذا المنطلق إلاّ إذا تغيَّر فكر القاعدة الإسلاميّة العريضة لجماهير المسلمين، ذلك لأنّ نمط تفكير هذه القاعدة وطريقة فهمها الإسلام هما اللذان يظهران صورة الإسلام المعاصر. فالإسلام ليس الذي نقرأه في الكتب وحسب، بل هو مجموع ممارسات الإنسان المسلم العاديّ اليوميَّة. هذا الإنسان الذي أصبح من خلال الفهم القانونيّ الفقهيّ المحدود إنسانًا تهمّه الأشكال أكثر ممّا تهمّه المقاصد، وتهمّه الصور والهيئات والرسوم القانونيّة والفقهيّة أكثر ممّا تهمّه غاياتها ونتائجها في الواقع.

ونحن، مع احترامنا معظم أعمال المفكّرين الإسلاميّين المستنيرين، نرى أنّ أعمالهم هي نوع من التغيير الفوقيّ، وهو أقرب إلى ما يمكن تسميته «بالإنشاء الدينيّ»، وهذا ينفع في حلقات البحث والمؤتمرات والندوات ويبقى تأثيره يدور فيها ولا يخرج عنها. لأنّ ما يتحدّث عنه هؤلاء لا يتناول حياة الناس اليوميّة، ولا طريقة تفكيرهم، ولا فهمهم ما يستجدّ من أمور الحياة المعاصرة. كذلك هم لا يتحدّثون باللغة التي تفهمها جماهير المسلمين العامّة والتي تمسّ دقائق حياتهم. لذلك ندعو إلى تشجيع كتابات إسلاميّة تتناول ممارسات الناس اليوميّة المعاصرة، وتيسّر لهم الاطّلاع على الدّين وفق قاعدة تبدّل الأحكام بتغيّر الأزمان، وتشرح مفاهيم الإسلام الأوّليّة والمتعلّقة بالحياة اليوميّة العاديّة، وتضعها في حجمها المناسب من دون تعقيد ولا تزمّت، وتحرّض على طلب مفاهيم اجتماعيّة جديدة لها صلة مباشرة بفكر جماهير الناس العاديّين في ظلّ المتغيّرات العالميّة على المستويات كافّة.

# المراجع

الكتب:

١ - إبن هشام، السيرة النبويّة.
٢ - أركون، محمّد: تاريخيّة الفكر العربيّ - الإسلاميّ، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.
٣ - حمادة، عبّاس متولي: أصول الفقه، ط ٢، لا.ت.
٤ - العشماوي، محمّد سعيد: أصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٣م/١٤٠٣هـ

البحوث:

٥ - غضبيات، عاطف العقلة: بحث بعنوان: «الدين والتغيير الاجتماعيّ في المجتمع العربيّ الإسلاميّ - دراسة سوسيولوجيّة»، أعمال ندوة: الدين في المجتمع العربيّ، انعقدت في القاهرة، ٤/٤/١٩٨٩م، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٠م.
٦ - غليون، برهان: بحث بعنوان: «الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعيّة»، أعمال ندوة: الدين في المجتمع العربيّ، انعقدت في القاهرة ٤/٤/١٩٨٩م، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٠م.
٧ - الكنز، علي: بحث بعنوان: «الإسلام والهويّة - ملاحظات

للبحث»، أعمال ندوة الدين في المجتمع العربيّ، انعقدت في القاهرة ٤/٤/١٩٨٩م، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٠م.

-المجلاّت:-
٨ - العالم، أسبوعيّة تصدر في لندن، أعداد عامي ١٩٩٢-١٩٩٣م.
٩ - الكفاح العربيّ، أسبوعيّة تصدر في بيروت، العدد ٥٣٩.

معاجم وموسوعات:
١٠- إبن منظور: لسان العرب.
١١- دائرة المعارف الإسلاميّة.
١٢- موسوعة الفقه الإسلاميّ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة.

# حجاب المرأة السوريّة
# في الألفين الثاني والأوّل قبل الميلاد

سميرة مصري(ه)

## مقدّمة

قليلًا ما لاحظ الباحثون في دور المرأة السوريّة ومكانتها، أنّها تضع في غالبيّة التصاوير المنحوتة حجابًا أو غطاء رأس، سواء أامرأة عاديّة كانت أو إلٰهةً أو كاهنة أو ملكة. فكثرة استعمال الحجاب[1] وشموليّته يبيّن لنا أهمّيّته في المجتمع القديم. ذلك بأنّ النساء من مختلف الطبقات الاجتماعيّة تضعه على رأسها لأسباب مختلفة كما سنبيّنه لاحقًا. ويقول الأب دي ڤو De Vaux الدومينيكانيّ في معرض شرحه نقشًا تدمريًّا قليل البروز Bas - relief (الشكل ١: أطلب آخر المقال) في مقال عن غطاء رأس نساء الشرق القديم: «إنّ العربيّات كنّ يضعن الحجاب في بداية قرننا الحاليّ». وقد استند في نظريّته هذه إلى أنّ جميع نساء النقش يضعن حجابًا تلبسه المسلمات في سوريا حتّى يومنا هذا[2].

(ه) مجازة في التقنيات الأثريّة من كلّيّة «Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales» الباريسيّة، وتعمل الآن في منظّمة اليونسكو العالميّة.

(١) نعني بكلمة حجاب كلّ قماش يحجب الرأس جزئيًّا أو كلّيًّا كالخمار والنقاب والستر والبرقع.

(٢) DE VAUX, O. P., «Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien», A propos d'un bas relief de Palmyre, *Revue Biblique 44*, Ecole Pratique d'Etudes Bibliques, 1935, p.p. 397-412.

إكتُشِفَ هذا النقش القليل البروز في هيكل بال Bêl التدمريّ، وهو جزء من القوائم الحجريّة العرضيّة التي تصل الجدار بالأعمدة. ويعتبر المشهد المصوّر من أكثر مشاهد المجموعة غموضًا. فهو يمثّل على ما يبدو تطوافًا لأشخاص يتوجّهون إلى الهيكل. وعلى الرغم من تحطّم النقش، نلاحظ في الجزء المهشّم امرأة جاثية. وعلى يمين الطائفين ويسارهم مجموعتان من النساء إحداهما متراجعة وكأنّها مجموعة مشاهدات. لقد درس الأستاذ سيريغ Seyrig جميع عناصر النقش، فلفت انتباهه تفصيل دقيق وهو أنّ النساء محجّبات حجابًا كاملًا كالمسلمات المتعصّبات. ويُعتَبر هذا النقش المدهش فريد من نوعه في الفنّ التدمريّ وفي فنّ آسيا القديمة، ويستحقّ الدراسة على ما يبدو.

ما هي أسباب تغطية الرأس إذًا؟ أهي اجتماعيّة أم دينيّة أم مناخيّة أم مجرّد صرعة في عالم الأزياء؟ الافتراضات هنا كثيرة، إذ يمكن أن يكون السبب اجتماعيًا كالزواج أو الحزن (الحداد)، أو علامة تكريس الكاهنات، كما هو حال الراهبات في أيّامنا، أو الحماية من عناصر الطبيعة، أو نمط أزياء آتي من بلد مجاور. لذلك سنبحث عمّا إذا كان للتحجّب، كما رأيناه في بداية عصرنا، جذور في العصر القديم.

منذ العصور القديمة الأولى، وفي جميع أقاليم الشرق الأوسط، نلاحظ وجود ثياب وأدوات زينة كماليّة محدّدة للنساء. ويختلف غطاء الرأس من حضارة إلى أخرى، إذ إنّه يبرز غنى القدماء وتفنّنهم في طريقة لُبسهم. ولكي نميّز عند هذه الشعوب طريقة اكتسائها Garde-robe حيث غطاء الرأس (الإزار) هو جزء منه، علينا أن نفحص بدقّة جميع الملابس المصوّرة حفرًا ونحتًا. فلنبدأ مسيرتنا انطلاقًا من حضارات الألف الثاني قبل الميلاد في سورية، إذ إنّها بداية ضروريّة لفهم حضارات الألف الأوّل. وسنعالج موضوع الحجاب معتبرينه زينة للثياب، وضرورة تفرضها التقاليد على المرأة، وحاجة دينيّة واجتماعيّة، أو حتّى مناخيّة تحوّلت عبر الزمن من الاحتياج إلى التقليد والتراث. ومن الضروريّ أيضًا أن نعرف مناخ سورية في العصر القديم في دراستنا الحجاب لكي نستطيع تحديد

الظروف الطبيعيّة المحيطة بحياة المرأة القديمة. فالمناخ يفرض طريقة في اللبس والتحجّب لحماية الجسم والرأس من العوامل الطبيعيّة كالبرد والحرّ والرياح والتراب والشمس.

كانت سورية نقطة التقاء حضارات الشرق الأوسط، وفيها اختلطت الأقوام منذ القدم. لذلك فإنّها تأثّرت بالشعوب الأجنبيّة المحيطة والتي تستعمل الحجاب بكثرة كالحثّيّين واليونانيّين والمصريّين وسكّان ما بين النهرين. هذا يشرح سبب التغيّرات التي طرأت على شكل غطاء الرأس في سوريا. سنعتمد في دراستنا هذه على الوثائق القديمة وأبحاث التنقيبات الأثريّة، لكي نبيّن الفوارق في استعمال المرأةِ الحجابَ.

## ما هو الحجاب؟

الحجاب هو أحد أقدم قطع الثياب عند المرأة. وقد ارتبط طوال قرون كثيرة بالأناقة والحشمة والوضع الاجتماعيّ من زواج وترمّل[٣]. وكان له في كلّ دين رمز معيّن، ولا زال هذا الرمز قائمًا في بعض الديانات حتّى يومنا هذا. نبشكل عامّ، تتحجّب المسلمة حشمة أمام الرجل: بما أنّ الشعر وسيلة زينة تبرز المرأة من خلالها إغراءاتها الجنسيّة تثير شهوة الرجل، فمن الطبيعيّ أن تحجبه عن الغرباء. لهذا الاعتقاد بعض الصدى عند بولس الرسول في رسالته إلى تلميذه طيموثاوس: «وكذلك ليكن على النساء ثياب فيها حشمة، ولتكن زينتهن بحياء ورزانة، لا بشعر مجدول وذهب ولؤلؤ وثياب فاخرة...» (٢:٩). وتغطّي المرأة المسلمة في بعض البلدان جزءًا من وجهها فلا يظهر منه إلاّ العينان، وتغطّي في بعضها الآخر وجهها بالكامل كما هو الحال في سوريا، خصوصًا في جزئها الشماليّ.

الحجاب إذًا، أو غطاء الرأس، هو قطعة قماش توضع على الرأس أو على أيّ شيء يزيّنه كالتاج والقبّعة والإكليل المرصّع. وستشمل دراستنا الكالاثوس Kalathos وهي كلمة يونانيّة أطلقت في الألف الأوّل على السلّة

---

(٣) YARWOOD Doreen, *The Encyclopaedia of world costume*, Ed. Charles Scribner & sons, N. Y., 1983, pp. 72-74.

المغطّاة بالقماش الفضفاض. كما ستشمل الكلافت Klaft، وهو اسم مصريّ أطلق في الألف الثاني والأوّل قبل الميلاد على الشعر المستعار المصنوع من عناصر تزيينيّة مختلفة كالقماش والفضّة والذهب والمعادن. بهذا يصير الحجاب أيضًا تزيينة شعر نسائيّة من القماش الخفيف أو النسيج الثقيل، تغطّي الرأس أو توضع على عِمامة أو تيمة أو إكليل مرصّع، وتسدل أحيانًا على الكتفين والذراعين والظهر، ويمكنها أن تصل حتّى الركبتين أو الكاحلين. هذا ما نجده عند البدو في صحراء سورية.

صُنِعَ الحجاب قديمًا من الصوف والكتّان، وبعد ذلك استُعْمِل القطن والحرير. وحين تمكّن الإنسان من تحويل هذه الموادّ إلى أقمشة نصف شفّافة وخفيفة، صار الحجاب فضفاضًا. وهناك أنواع أخرى من الحجاب تضاف إليها الخيوط المعدنيّة أو ما شابه ذلك، فيصير القماش مذلبًا كما هو الحال في التيجان والتيمات. ويصف هنري لوتز Henry Lutz حجاب المرأة السوريّة قائلاً: «إنّها تضعه على رأسها وتثبته إلى تيمة أسطوانيّة من القماش Couvre - chef cylindrique فينسدل عموديًا وراء ظهرها وعلى ثوبها. وهو مزيَّن بالأهداب وعريض حتّى إنّه يغطّي في بعض الأحيان الجسم كلّه»[٤].

كان القماش الرقيق غالي الثمن، لهذا استعملته نساء المجتمع الراقي في سوريا لتغطّي به شعرها. وفي الشرائع الآشوريّة، نجد أنّ مَن يفضح أمر عاهرة ينال ثيابها مكافأة، ممّا يُشير إلى أهمّيّة القماش وغلاء ثمنه.

إنّ صعوبات تقصّي آثار الحجاب السوريّ قبل الميلاد متعدّدة. فالتنقيبات الأثريّة في سوريا وبلاد ما بين النهرين لم تعثر على قطعة قماش واحدة، في حين حافظت القبور المصريّة على كمّيّة هائلة من الأقمشة بفضل الجثث المحنّطة. ولا يمكننا تحديد تاريخ الحجاب بحسب ظهوره في اللقرشات الأثريّة لأنّ تحديد هذا التاريخ بدقّة صعب جدًّا، ويصل الفارق أحيانًا إلى مئتي سنة كما هو حال تمثال الإلهة عشتار المكتشف في

(٤) LUTZ H., *Textile & Costumes among the peoples of the Ancient Near East*, Leipzig, 1923, p. 172.

تل حلف. ومن الصعوبات أيضًا، عدم وجود فنّ سوريّ قديم أصيل. فالفنّ السوريّ هجين، أخذ عن السومريّين والبابليّين والأشوريّين عناصر التعبير الفنّيّ وطريقته. ولم يهتمّ الفنّان السوريّ بإظهار ثنايا القماش وتموّجاته، واكتفى برسم الحجاب على الرأس بطريقة تجريديّة، لأنّه اعتنى بإبراز الوجه دون سواه من أجزاء الجسم. لذلك يصعب علينا أن نميّز الحجاب في النقوش من القبّعات أو الأكاليل المرصّعة. سنتقصّى تاريخ الحجاب إذًا عبر طرق متعدّدة منها: الألواح الحجريّة والتماثيل والنقوش القليلة البروز والأختام.

## المعطيات الأثريّة

### اللوحات الحجريّة

تكشف لنا اللوحات الحجريّة الأربع عشرة المكتشفة في أشّور الشرائع الأشّوريّة. وهي قاسية ومتشدّدة في موقفها تجاه المرأة التي تُعتَبر ملكيّة الرجل الخاصّة، سواء أأباها كان أم زوجها. فمن الناحية الاجتماعيّة، تأمر هذه الشرائع النساء بارتداء ملابس خاصّة للخارج. وهذا يشرح أصل التحجّب وأسبابه. وبفضل اللوحات الحجريّة الأشّوريّة نستطيع تتبّع تطوّر الحجاب منذ الألف الثاني قبل الميلاد. فاللوحة آ وهي أحدثها، يعود تاريخها إلى ما بين القرن الثامن عشر والخامس عشر قبل الميلاد، وفيها تحديد مكانة المرأة قانونيًّا. إنّها تتناول مسألة الحجاب بمثابة علامة تمييز اجتماعيّة. فالمجتمع الأشّوريّ ينقسم إلى ثلاث طبقات[٥]: الأحرار السادة (أويلو)، والأحرار العاديّون (أشّور أجاو)، والعبيد (أرداني). وتعالج الشرائع موضوع تحجّب نساء الأحرار، لأنّ القانون يخصّ المواطنين الأحرار، ولا يأتي ذكر العبيد إلاّ عرضًا.

**اللوحة ٤١ آ[٦]**

(العمود الخامس): ٤٢ النساء المتزوّجات أو زوجات (الأحرار

(٥) GARDASCIA Guillaume, *Les Lois Assyriennes*, Ed. du Cerf, 1969, pp. 53-54.

(٦) GARDASCIA Guillaume, *les lois Assyriennes*, Ed. du Cerf, 1969, pp. 201-202.

السادة (؟)) [٤٣] أو (الأحرار العاديّين (؟)) [٤٤] اللواتي يخرجن إلى الشارع [٤٥] (لا تكون رؤوسهنّ مكشوفة) [٤٦]. بنات الأحرار السادة (.....)، [٤٧] (سواء كان) حجابًا [٤٨] أو ثوبًا أو (إزارًا (؟))، [٤٩] تتحجّبن، [٥٠] (ولا تكون) رؤوسهنّ (مكشوفة). [٥١] سواء كان (....) [٥٢] أو (....) [٥٣] أو (... [٥٤] ...) [٥٥] لا تتحجّبن (ولكن) [٥٦] - [٥٧] يوم تذهبن لوحدهنّ في الشوارع، تتحجّبن، [٥٨] - [٥٩] و(الضرّة) السبيّة التي تذهب في الشوارع مع سيّدتها [٦٠] تتحجّب. [٦١] السبيّة التي تزوّجها رجل [٦٢] تتحجّب في الشوارع، [٦٣] لكن غير المتزوّجة [٦٤] (يكون) شعرها مكشوفًا في الشوارع؛ [٦٥] ولا تتحجّب، [٦٦] العاهرة لا تتحجّب [٦٧] ويكون رأسها مكشوفًا.

[٦٨] - [٦٩] مَن يرى عاهرة محجّبة يعتقلها (؟)؛ [٧٠] يأتي بشهود [٧١] (و) يحضرها إلى مدخل القصر، [٧٢] لا تؤخذ منها حليها، [٧٣] - [٧٤] (وإنّما) يأخذ مَن اعتقلها ثيابها، [٧٥] وتضرب خمسين ضربة عصا، [٧٦] ويسكب القار على رأسها. [٧٧] - [٧٨] ولكن إذا رأى رجل عاهرة محجّبة وتركها تذهب (حرّة) [٧٩] (و) لم يأتِ بها إلى مدخل القصر، [٨٠] هذا الرجل، [٨١] تثقب أذناه، [٨٥] ويُمرّر حبل عبر (الثقبين) (و) يُعقد عند رقبته، [٨٧] ويعمل شهرًا بالأشغال الشاقّة لأجل الملك، [٨٨] لا تتحجّب النساء العبيد و [٨٩] مَن يرى عبدة محجّبة [٩٠] يعتقلها؛ [٩١] ويحضرها إلى مدخل القصر؛ [٩٢] تُقْطَع أذناها، [٩٣] (و) الذي اعتقلها يأخذ ثيابها. [٩٤] - [٩٥] لو رأى رجل عبدة محجّبة وتركها تذهب (حرّة)، [٩٦] ولم يعتقلها [٩٧] (و) يأتِ بها إلى مدخل القصر، [٩٨] - [٩٩] (إذا) اشْتُكِيَ عليه (وإذا) تمّ الاقتناع من ذلك، [١٠٠] يضرب بخمسين ضربة عصا، [١٠١] وتُثْقَب أذناه؛ [١٠٢] ويُمرّر حبل عبر (الثقبين) [١٠٣] ويُعْقَد عند رقبته؛ [١٠٤] ومَن أخبر عنه [١٠٥] يأخذ ثيابه؛ [١٠٦] (وهو) يعمل شهرًا بالأشغال الشاقّة (لأجل الملك).

يذكر لنا هذا النصّ قواعد شديدة الصرامة والوضوح عن التحجّب لا مثيل لها في الشرائع الشرقيّة الأخرى. ومع ذلك، هناك نصوص أكّديّة

وتلموديّة تأمر على ما يبدو بتحجّب المتزوّجات. فعلى سبيل المثال، تقنّعت رفقة حين حضر إسحق: «وقالت للخادم: «مَن هذا الرجل القادم في الحقل للقائنا؟» فقال الخادم: «هو سيّدي»، فأخذت الحجاب واحتجبت به» (سفر التكوين ٢٤:٦٥). وحضرت سوسنة أيضًا أمام مجلس الشيوخ محجّبة: «ولمّا كانت مبرقعة، أمر هذان الفاجران أن يكشف وجهها ليشبعا من جمالها» (سفر دانيال ١٣ : ٣٢). وتحجّبت تامار لتزني من دون أن تُعرَف: «فخلعت ثيابَ إرمالها من عليها وتقنّعت بالخمار واختجبت به، وجلست في مدخل العينين على طريق تمنة...» (سفر التكوين ٣٨:١٤). وفي زمن الأنبياء، انتقد أشعيا بنات صهيون للبسهنّ الحجاب الفاخر: «في ذلك اليوم، يزيل السيّد زينة الخلاخل والشموس والأهِلَّة، والأشناف والأساور والرُّعَل والعصائب... ويكون لهنّ النتن بدل الطيب، والحبل بدل الزنّار، والقَرَع بدل تجعيد الشعر، وحزام المِسْح بدل الوشاح، والكيّ بدل الجمال». (سفر أشعيا ٣: ١٨-٢٤).

اللوحة ٤١ آ[(٧)]

(العمود السادس) ١ إذا أراد رجل أن يحجّب (الضرّة) السبيّة، ٢ فليحضر خمسة من أقربائه أو ستّة ٣ وليحجّبها أمامهم، ٤ ويقول: «إنّها زوجتي». (فتصير عندئذ) زوجته. ٦ - ٧ السبيّة التي لم تتحجّب أمام أفراد ٨ - ٩ ولم يقل الزوج: «إنّها زوجتي» ليست زوجة. ١٠ (وتظلّ) سبيّة.
١١ - ١٢ إذا مات رجل وإذا لم يكن لزوجته أبناء، فإنّ أبناء سباياه ١٣ هم أبناؤها وينالون (حقّ الخلافة).

ترجمنا في هذا النصّ كلمة «أسيرتو» بـ «الضرّة السبيّة»، لأنّها تُقال للمرأة المحبوسة في بيت الحريم أو لسبيّة الحرب. وتتحجّب «الأسيرتو» حين ترافق سيّدتها في الشوارع (اللوحة ٤٠ آ)، لا لمنح السبيّة امتيازًا خاصًّا، بل لتكريم الزوجة. لأنّ على السبيّة ألاّ تتحجّب حين تخرج وحدها. ولكي تُرفَع السبيّة إلى مقام الزوجة، يفرض الرجل عليها

---

(٧) GARDASCIA Guillaume, *les lois Assyriennes*, Ed. du Cerf, 1969, p. 207.

الحجاب أمام شهود. ممّا يدلّ إلى أنّ التحجّب يعبّر عن الزواج. فالسيّة المحجّبة في هذه الحالة لم تعد عبدة، بل زوجة.

نستنتج من معنى النصّ العامّ أنّ على نساء أشّور النبيلات تغطية رؤوسهنّ حين يظهرن للناس، في حين أنّ على العبيد والعاهرات أن يكشفن رؤوسهنّ تحت طائلة العقاب الشديد. ويُجبَر الشهود على الإبلاغ عن أيّ مخالفة لهذه الشريعة. وإذا امتنعوا عن التبليغ ينالوا العقاب الشديد. فالحجاب إذًا يخصّ المتزوّجات وبنات الأحرار، سواء أمتزوّجات كنّ أم لا، أي النساء الأحرار. يبقى علينا أن نُشير إلى أنّ النصّ (٤٧ آ) يذكر أمثلة عن الثياب التي يمكن لنساء الأحرار أن ترتديها لتغطّي شعرها: حجاب «ساريستو» أي الساري، الشال، ثوب «لوبوستو».

وتُقال كلمة «قديستو» للفتاة المكرَّسة لخدمة الهيكل. وهي ليست ملكًا لأبيها. فحين تبدأ في خدمة الهيكل تكفّ سلطة أبيها عليها، لكنّها تصبح ملكًا لزوجها إذا تزوّجت، عندئذ عليها أن تتحجّب. إذًا، لا تتحجّب المكرَّسة إلاّ إذا تزوَّجت. ولا نعرف شيئًا عن عقابها في حالة مخالفتها القانون.

في النهاية، يمنع تحجُّب المكرَّسة العازبة «قديستو»، والزانية العاديّة «حريمتو» والعبدة «أسيرتو». فيصير الحجاب بذلك واجبًا مفروضًا على النساء المرموقات، وخصوصيّةً تُعرَف من خلالها. ولا يشمل منع التحجُّب إلاّ الزانية والعبدة.

## الأختام الأسطوانيّة

ربّما كانت الأختام الأسطوانيّة السوريّة شاهدًا ضعيفًا لنشاطات مختلفة. ويبدو أنّ أختام إيبلا الأسطوانيّة مستوحاة من تقليد بلاد ما بين النهرين، لأنّها مستوردة من ورشة القصر. أمّا أختام ماري الأسطوانيّة فهي شاهد مهمّ لحضارة تتعلّق بحاضرة بلاد ما بين النهرين، ولها فرادتها الخاصّة. لكنّ المشاهد المحفورة على هذه الأختام صغيرة جدًّا، ولا تستطيع إبراز الخطوط الرفيعة التي تظهر أشكال الحجاب بدقّة، أو تسمح بتحديد طبيعة غطاء الرأس. لهذا سنقصر دراستنا على ختمين أسطوانيّين. (الشكل ٢)

إنّ الختم الأسطوانيّ الأوّل يمثّل امرأة بصورة جانبيّة رافعة يديها تلبس ثيابًا وتضع قبّعة على رأسها أو حجابًا. وهي تقف تحت قوس من مفاتيح الحياة (صيغة مصريّة). عثر على هذا الختم في تل عطشانة بأنطاكية[٨].

أمّا الختم الأسطوانيّ الثاني فيرقى تاريخه إلى حوالى ١٤٥٠ قبل الميلاد بحسب تصنيف الأستاذ بررادا[٩]. وفيه شكل نسائيّ بالقرب من شجرة مقدّسة، ويعلو الرأس ما يشبه الحجاب، وأمام الشخص مفتاح الحياة (صيغة مصريّة).

يكمن التشابه بين الختمين الأسطوانيّين في شكل الحجاب ووجود مفتاح الحياة المصريّ. من هنا نجد أنّ السوريّين تبنّوا الصيغ المصريّة، خصوصًا في أختام تلّ عطشانة التي تزوّدنا بنماذج المشاهد المصريّة الأولى في الفنّ السوريّ.

## الأواني

مورست في الديانات السوريّة القديمة طقوس كثيرة للماء، من أجل استدرار المطر وخصوبة شعب يهدّده الجفاف باستمرار، فيجد في الماء ضمانًا وأمانًا. لذلك صار الإناء، وهو وعاء الماء، رمزًا يُشير إلى قوى الخصب عند الساميّين، وارتبط في غالب الأحيان بعبادة الإلٰهة الكبيرة عند الفينيقيّين والسوريّين، وعُبّر من خلاله في بعض الحالات عن صورة الطبيعة المائيّة والخصب الإلٰهيّين[١٠]. إنّ الآنية الخزفيّة الملوّنة التي على شكل رأس امرأة تكوّن مجموعة فنّيّة معروفة لكثرتها وتنوّعها، ويعود تاريخها إلى العصر البرونزيّ الحديث. وقد انتشرت في القرنين الرابع

---

(٨) COLLON D., *The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh*, Ed. Verlag Burton & Bercker Kevelaer, Germany, 1975, p. 79.

(٩) PORADA E., *Corpus of Ancient Near Eastern Seals*, Ed. The Committee of Ancient Near Eastern Seals, U.S.A. 1948, pl. CXL, V., p. 127.

(١٠) SOYEZ Brigitte, «Note sur le culte du vase en Syrie», *BERYTUS, Archaeological Studies*, Volume XXIV, Ed. The American University of Beirut, Beirut, 1975-1976, op. cit., pp. 43-44.

عشر والثالث عشر قبل الميلاد في قبرص وسوريا وحتّى في بلاد ما بين النهرين. ووجد كثير منها في أوغاريت وأشّور. لقد صُنِعَت هذه الآنية على هيئة وجوه نسائيّة تلبس تاجًا أسطوانيّ الشكل مغطّى بالقماش أو بعمامة، فتأخذ بذلك شكل طاسة. ويظهر في بعض الأحيان شعرًا مموَّجًا على الجبين أو مجمعًا في عقيصة.

ومن آنية تل مرديخ (إيبلا) واحد يعود تاريخه إلى العصر البرونزيّ الأوسط الثاني (الشكل ٣). هو طاسة حوافّها بسيطة، وتؤلّف أطراف تسريحة الشعر قواعدها الثلاث. ويبرز في هذا الإناء أهمّ عنصر تصويريّ للنمط الهاتوريّ، إذ يعلو الرأس عمامة أو حجاب معقّد، تزيّنه من الداخل عصائب ذات أشكال إهليلجيّة. ويظهر في هذه التسريحة التأثير المصريّ، مع أنّ الإناء من إنتاج الحضارة السوريّة في الألف الثاني قبل الميلاد. وتجدر الإشارة إلى أنّ الأوساط الفنّيّة السوريّة وبلاد ما بين النهرين تميّز بالتسريحة الهاتوريّة التي تعلوها عمامة وحجاب، الإلهة مكشوفة الوجه. ولم يختفِ تصفيف الشعر الهاتوريّ بعد العصر البرونزيّ الأوسط، لأنّنا نجده غالبًا تحت الحجاب أو مغطّى بقبّعة قماشيّة، على علب التبرّج والأواني. كما تؤلّف الأواني ذات الرؤوس النسائيّة مجموعةً مكرّسة لعبادة الإلهة عشتار التي تُصَوَّر عارية أو في صدد رفع الحجاب.

## التماثيل والرسومات الملوّنة

لم يتطوَّر نحت الكتل الحجريّة كثيرًا في العالم الفينيقيّ، ولا نجد في العالم القرطاجيّ إلاّ بعض الآثار المبعثرة منه. ومع ذلك نجد في قرطاجة رؤوسًا صغيرة من الحجر الكلسيّ ذات تسريحة شعر مصريّة، يعود تاريخها إلى نهاية القرن السادس ق.م.. كما اكتشف الأستاذ فون أوبنهايم في تل حلف[١١] منحوتات حجريّة كثيرة، تصوّر شكلًا بسيطًا

---

(١١) تلّ حلف إقليم واسع شماليّ بابل، كان مركز تقاطع طرق القوافل الناهية من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب. والمدينة هي مكان إقامة الملك تارة، وقد احترقت حوالى السنة ١١٠٠ ق.م.

للحجاب(١٢)، كتمثال الإلٰهة عشتار الواقفة، وتمثالين للإلٰهة نفسها جالسة على عرشها، ولأكبر التماثيل ذي الشكل المكعّبي التامّ، وهو يمثّل إلٰهة ذات أنف كمنقار العصفور ورأسها منحوت بدقّة. وهناك تمثال آخر لإلٰهة جالسة على عرشها بثيابها العاديّة. من الملاحظ أنّ بعض التماثيل مزيّنة بخطوط بنّيّة متوازية، تنسال على الجسم من الطرف الأماميّ. كما نجد على الوجه نقاطًا وخطوطًا أخرى تمثّل العين والحجاب.

إستعمل الأشوريّون الرسم الجداريّ بكثرة، ولكنّنا نادرًا ما نجد في أشّور تصويرًا للمرأة رسمًا ونحتًا. فتقاليد حَرَم النساء تمنع إظهارهنّ. ومع ذلك نجد في إحدى الرسومات بعض النساء بين جماعة الأسرى، تسرن في مشهد جني الغنائم (الشكل رقم ٤). وتظهر النساء في لحظة أسرهنّ يشاهدن إعدامَ رجالهنّ الوحشيّ، إنّها مرحلة الانتقال من حالة المرأة الحرّة إلى السبيّة. لذلك رسمت النساء في الحالة الحرّة، أي مغطّاة بحجاب يحمي الرأس والكتفين وجزءًا من الثياب. والحجاب مزيّن بأهداب متدلّية على الثوب ويترك الوجه مكشوفًا، لكنّه يغطّي الشعر بكامله حتّى إنّه يخفي الجدائل والحلي.

النقش الحجريّ البارز

لم تظهر المرأة كثيرًا في نقوش الحثّيين النافرة طوال الألف الثاني قبل الميلاد. كانوا يصوّرون الإلٰهات والملكات محجّبات بحجاب نجده أيضًا في نقوشهم للألف الأوّل ق.م. هذا ما نلاحظه من مقارنة نوافر القرن الرابع عشر في بلدة ألاصة هويوك Alaça - Höyük التركيّة بنوافر القرنين العاشر والتاسع في بلدتي مالطية وكركميش. فنقش الملكة أمام الإلٰهة عشتار بملاطية، ونقش «تطواف طقسيّ» بكركميش يصوّران ملابس وضعيّات وشعارات وخصوصيّات نمطيّة تلائم عقليّة العصر، ويبرّزان في الآن نفسه تقليدًا قديمًا. ويعود تاريخ أحدث الابتكارات الفنّيّة وأكملها

(١٢) OPPENHEIM B. V., «TELL HALAF, La plus ancienne capitale soubaréenne de Mésopotamie», *SYRIA 13*, 1932, pp. 242-254.

إلى القرن الثامن قبل الميلاد، إذ تمّ العثور في مرعش على عدّة نماذج لنساء محجّبات. ففي مشهد الوليمة العائليّة (الشكل رقم ٥)، تضع الأمّ وابنتها حجابًا مزيّنًا بأهداب يكشف الوجه والأذنين، ويغطّي الكتفين وينسدل إلى ما تحت الركبتين، على نحو سيّة الرسم الأشوريّ الجداريّ. ونجد الحجاب نفسه في نقشين حجريّين، الأوّل لامرأة تغزل وهي جالسة أمام كاتب، والثاني لسيّدة جالسة وتحمل ابنتها الصغيرة على ركبتيها. والحجاب في النقشين تستعمله المدنيّات اليوم في سورية، ويطلق عليه اسم العباءة.

وبما أنّ تصوير المرأة قليل في الفنّ الأشوريّ، فإنّ النقش القليل البروز الذي يعود تاريخه إلى القرن السابع قبل الميلاد، يعطينا معلومات في غاية الأهمّيّة. فالنقش وليمة انتظار يتكئ فيه الملك أشور بانيبال على سريره، وتجلس أمامه امرأة قد تكون زوجته بأدب على عرش عند قدميه، وهي مغطّاة بشال مزركش بتخريم يغطّيها كاملة، تاركًا كمّي الثوب الضيّقين الطويلين يظهران. أمّا الرأس فمزيّن بتاج مُسنَّن. أترى من حقّ سيّدات المجتمع الأشوريّ أن يتزيّنّ مثل الفينيقيّات والحثّيّات بقلنسوة أسطوانيّة تزيد من طولهنّ ووقارهنّ؟ لا نستطيع الاعتماد على المنحوتات لتؤكّد هذا. ومع ذلك، بما أنّ القانون الأشوريّ يمنع المرأة عن الخروج من دون حجاب يمكننا الافتراض بأنّهنّ استعملن تصفيفة شعر واسعة الانتشار في الشرق، وغطّين جزءًا من تاجهنّ القماشيّ بحجاب طويل يستطعن أن يسدلنه على الوجه.

لا بدّ لنا أيضًا من ذكر نقش على تابوت حجريّ في صيدا من القرن الرابع ق.م. يصوّر ثماني عشرة امرأة محجّبة وهنّ في وضعيّات حزن مختلفة. وشاهد قبر في أمّ العمد أو (أمّ العواميد)، منذ القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، يصوّر امرأة فينيقيّة تلبس ثوبًا طويلًا له ثنيات، وتغطّي شعرها وغالبيّة جسمها بحجاب، وتمسك أطرافه بيدها اليسرى. (الشكل رقم ٦).

إنتشرت صناعة الدمى الطينيّة في سورية وفلسطين. وسبب ذلك سهولة الحصول على الموادّ الأوّليّة اللازمة ورخصها وتوفّرها. وتلبّي الدمى الطينيّة حاجات المجتمع القديم الاجتماعيّة والدينيّة. فهي تستعمل في التقاديم والقرابين والهبات التي توضع مع الموتى في قبورهم.

تمّ العثور على دمى من القرن الثاني عشر حتّى الرابع ق.م. على الشاطئ الفينيقيّ في أخزيف Akhziv وصيدا وصور، ومع أنّها صُنِعَت محلّيًا، نجد فيها الطابع المصريّ. أمّا الشعر فهو مغطّى بحجاب ولا يظهر منه إلاّ أطرافه. وفي إيبلا دمى طينيّة تمثّل الإلٰهة الأمّ يعود تاريخها إلى الألف الثالث، كما عثر في اليرب على دمى من العصرين الفارسيّ واليونانيّ. وبمقارنة هذه التماثيل الصغيرة بتلك المكتشفة في بلدة المشرفة El - Mishrifé، وجدنا أنّها متشابهة في تسريحة الشعر والغطاء عليه. وقد طليت هذه التماثيل أحيانًا باللون الأحمر. ولم يستطع التأثير اليونانيّ أو المصريّ إخفاء أصل الدمى الفينيقيّ، وهو ما نراه في «المرأة الحامل» (شكل رقم ٧)، أو «المرأة ذات المروحة» التي لها شكل مومياء.

يُمثّل كثير من الدمى آلهة كإلٰهة الخصب، بعضها جالس على عرش وبعضها الآخر واقف. ويعلو الرأس «كالاتوس» يغطّيه حجاب ينسدل حتّى الكتفين، ولوّنت ملامح الوجه بالأسود والأبيض.

## التأثيرات الخارجيّة

سكنت سورية في أثناء الحقبة التي ندرسها شعوبٌ مختلفة، فأقام فيها الكنعانيّون منذ الألف الثالث ق.م.، وكانت فينيقيا مركز المنطقة التجاريّ. وتدلّ الآثار المكتشفة إلى علاقتها الوثيقة بمصر وبلاد ما بين النهرين. وفي الألف الثاني ولّى التأثير الحثّيّ وحلّ محلّه الأشوريّ. ثمّ ظهر التأثير اليونانيّ واستمرّ حتّى بداية القرن الأوّل من عصرنا. لقد أدّى تتالي الحضارات إلى تبادل في أنماط الأزياء، لذلك نجد في التماثيل المكتشفة شمال سورية مثلًا تسريحات شعر أشوريّة وحثّيّة.

التأثير المصريّ (الشكل ٨)

تغطّي المرأة المصريّة رأسها بشعر مستعار فيه ضفائر، ولا نرى من الشعر الحقيقيّ سوى بعض الخصل المنسدلة على الجبين. ويُزيِّن الشعر المستعار بأزهار اللوتس وحلّى ذهبيّة وملوّنة خصوصًا عند الملكات[١٣]. نجد طريقة تسريح الشعر هذه في آنية إيبلا وأوغاريت والنقوش البارزة على العاج.

التأثير الحثّيّ (الشكل ٩)

جاء الحثّيون من شمال غرب سورية وامتدّوا نحو الجنوب. وعلى الرغم من تأثّرهم الكبير بالسوريّين[١٤]، حافظوا على الغطاء الكبير الذي يُلفّ الجسم به لدرء البرد القارس. هذا ما يظهر في آثار كركميش وألاصة هويوك وتل حلف، حيث تجلس الآلهة القصيرة القامة والضخمة على عروش وتغطّي شعرها بحجاب أو رداء طويل مزركش أو مرصّع.

تأثير بلاد ما بين النهرين

إلتقت في هذه المنطقة الثقافة البابليّة بالسوريّة والأناضوليّة. هذا ما يظهر في الأختام الأسطوانيّة البابليّة حيث نرى الآلهة السوريّة متوّجة بقبّعة يغطّيها رداء على نحو آلهة الينبوع (ماري). إنّ صرامة القوانين الأشوريّة في شأن حجاب المرأة أدّت إلى ندرة تمثيلها في الفنّ. ومن الأمثلة القليلة جدًّا للنساء الأشوريّات، كزوجة أشور بانيال وغيرها، نستخلص أنّ المرأة كانت تسرِّح شعرها كي تستطيع أن تغطّيه بتاج يثبت عليه حجاب منسدل نحو الأسفل. بذلك يمكنها أن تلفّ الحجاب على وجهها عند الضرورة. وهي طريقة ما تزال شائعة في الشرق.

---

(١٣) HEUZEY Léon & Jacques, *L'Histoire du costume dans l'antiquité classique, l'Orient (Egypte - Mésopotamie - Syrie - Phénicie)*, Ed. Les Belles Lettres, 1935, p. 6

(١٤) SPEELERS Louis, *Le vêtement en Asie antérieure ancienne*, Ed. Jules de Meester & Fils, Bruxelles, 1923, pp. 48-49.

### التأثير اليونانيّ (الشكل ١٠)

بعد القرن الرابع ق.م. اختفى التاج من تسريحة الشعر وحلّ مكانه غطاء الرأس اليونانيّ، أي رداء طويل يغطّي الوجه من الطرفين وينسدل ليغطّي الكتفين والجسم. هذا ما تظهره لنا المنحوتات الحجريّة والدمى الطينيّة المكتشفة بخرايب وصيدا.

## أسباب التحجّب

بالاعتماد على ما أوردناه سابقًا، يمكننا حصر دوافع التحجّب في ثلاثة: مناخيّة واجتماعيّة ودينيّة.

### الأسباب المناخيّة

لم يطرأ على المناخ في سورية منذ الفترة التي ندرسها إلى أيّامنا إلاّ تغيّرات طفيفة. وهذا يجعلنا نقوم ببعض الاستنتاجات التي تقرّبنا من الواقع البعيد. ففي سورية مناخ معتدل لأنّها تقع على البحر الأبيض المتوسّط مباشرة، وآخر بارد قارس في الجبال، وثالث حارّ وجافّ لوجود الصحراء. لذا تنوّعت الثياب وفقًا للطقس: فمنها الخفيف ومنها الثقيل. وإلى جانب التبدّل المناخيّ، كان الحجاب وسيلة تحمي بها المرأة نضارة بشرتها ونعومتها من تقلّبات الطقس كالحرّ والشمس وأضرارهما، الرمل والغبار، وأخيرًا البرد والصقيع. ويحمي الحجاب في الآن نفسه تسريحة الشعر من التشعّث أو التفكّك. لذلك وُضِع فوق التيجان والقبّعات. فالمناخ إذًا عامل أساسيّ لاستعمال الحجاب تحوّل مع الزمن من الحاجة إلى العادة.

### الأسباب الاجتماعيّة

#### أ - المرأة ملك الرجل

تبيّن لنا الشرائع الأشوريّة في اللوحتين (٤٠ و٤١) أنّ المرأة ملك الرجل سواء أمتزوّجة كانت أم عزباء، وعليها أن تتحجّب أمام الغرباء.

ويميّز الحجاب المرأة الحرّة عن السبيّة ويحظّر على الرجال الاقتراب منها. فإذا أُخِذَت امرأة أو ابنة رجل حرّ في زنى، يميّز القانون بين الرجل العالم بأنّ تلك المرأة ملكُ رجلٍ آخر والجاهل(١٥). فمَن يعرف وضع المرأة الاجتماعيّ عليه أن يثبت عدم تحجّبها لتبيان براءته، فإذا نجح في ذلك أُطلِق سراحه ووضعت المرأة تحت رحمة زوجها أو أبيها وتصرّفهما. أمّا إذا أثبتت المرأة أنّها كانت محجّبة، حُكم على الرجل بالموت وأُطلِق سراحها.

أمّا عن الحجاب داخل البيت، فالأستاذ دي ڤو De Vaux يفترض أنّ السطرين (٥٣ و٥٤) الناقصين في اللوحة (١٤٠آ) يتحدّثان على الأغلب عن الغطاء داخل المنزل. فالحجاب مفروض على زوجة الرجل الحرّ وابنته حتّى في الدار أمام الغرباء. لأنّه من الطبيعيّ أن تنتقل عادة التحجّب خارج البيت إلى داخله لحماية المرأة، وفي الآن نفسه، منع الرجل الغريب من اشتهاء نساء ليست في ملكيّته. وتتغطّى الأسيرة في الشارع عندما ترافق سيّدتها فقط، وتبقى داخل البيت بدون حجاب أمام الأصدقاء لأنّها ليست زوجة الرجل الحرّ بل خليلته أو أمته. فإذا أراد أن يجعلها زوجته يحجّبها أمام شهود عيان. فتغطية الرأس إذًا تَحوُّل أساسيّ من حالة الأسر إلى الحرّيّة.

يمكن لخادمات المعبد «قديستو» أن يَكُنّ متزوّجات أو عازبات، والفارق في وضعهنّ الاجتماعيّ عن سواهنّ هو انتقالهنّ من ملكيّة الرجل إلى ملكيّة المعبد. فالعازبة منهنّ لا تتغطّى في الخارج. لذلك نفترض أنّ هناك علامة خاصّة تميّزها على أنّها خادمة المعبد وتحميها من الرجال. وحين تتزوّج، تنتقل ملكيّتها من المعبد إلى الرجل، فتتحجّب كأيّ زوجة رجلٍ حرّ. أمّا العاهرة، فلا تتحجّب لأنّها ليست ملكًا لأيّ رجل، وإن تحجّبت تنال عقابًا شديدًا.

---

(١٥) JASTROW Morris, «Veiling in Ancient Assyria», *Revue Archéologique V*, série 14, 1921, pp. 216.

ب - الطبقة الاجتماعيّة

يبّن القانون الأشّوريّ أنّ المرأة السافرة تنتمي إلى طبقة اجتماعيّة دنيا. ومع أنّ أسيرة الحرب لا تتغطّى في الخارج، إلاّ حين ترافق سيّدتها، نفترض أنّها ترتدي ما يُشير إلى أنّها خادمة، وينزل بها العقاب المعتاد إن خالفت القانون. وهنا يُطرح السؤال: ما الذي يدفع الأسيرة إلى المغامرة والتحجّب أُسوة بالمرأة الحرّة؟ أتراه الخوف من نظرات الرجال واشتهائهم إيّاها أم هناك سبب آخر؟ من المحتمل أن يكون تحجّبها هو سعيها إلى الارتقاء في الطبقة الاجتماعيّة. إذ إنّ غاية الحجاب هي التميز بين طبقات المجتمع، وهو عامل له دوره أيضًا في شريعة حمورابي وكذلك في القانون الأشّوريّ، إذ تختلف عقوبات المخالفة نفسها، فتزيد شدّة أو تخفّ وفقًا لطبقة الفرد الاجتماعيّة.

جـ - حجاب العروس (الشكل ١١)

إنّ الزواج في العصور القديمة هو عمليّة تمليك. وكلمة زواج في اللغة البابليّة هي (ملك). لذلك ارتبطت تغطية العروس بالتمليك. فالرجل يملك المرأة كما يملك شيئًا نفيسًا. ومن باب الحرص على هذا الشيء الثمين يبعده عن عيون الآخرين ورغباتهم. الحجاب إذًا هو علامة تملّك الرجل امرأته وسيطرته عليها. وتطوّرت هذه العادة وصارت أمرًا مفروضًا على المرأة خارج المنزل وداخله. وهو أمر طبيعيّ في مجتمع بدائيّ لا كرامة للمرأة فيه، إذ إنّها ملك الرجل(١٦). يقول الأستاذ ريناخ Reinach إنّ غطاء العروس لم يكن بدافع «الخوف من اللقاء بالآلهة» ولا «الارتياب من الشياطين» بل جزءًا من الطقوس. فاحتفالات الزواج هي بداية حياة المرأة مع الرجل. أمّا الأستاذ جاسترو Jastraw فيعتبر هذه النظريّة مصطنعة لأنّ الحضارات المتالية في الشرق القديم لم تربط الزواج بالعبادة Culte(١٧). ويضيف أنّ الزواج هو واحد من الاحتياطات التي يتّخذها

(١٦) JASTROW Morris, «Veiling in Ancient Assyria», *Revue Archéologique V*, série 14, 1921, pp. 216.

(١٧) Reinach C., *Cultes, Mythes et Religions*, I, 1908, p. 302.

العروسان لمواجهة الأخطار المستقبليّة المرتبطة بأوّل لقاء جسديّ بينهما. لهذا نرى رفقة تتحجّب أمام إسحق خطيبها حتّى يوم الزفاف (سفر التكوين ٢٤: ٦٥).

## الأسباب الدينيّة

نلاحظ في الآثار الحثّيّة، في النقش البارز الذي يصوّر التطواف الطقسيّ، أنّ المرأة تغطّي رأسها دائمًا بحجاب سواء أملكة كانت أم إلٰهة. وفي كركميش يؤكّد منقوش حاملات القرابين ذلك. لكنّا لا نستطيع أن نجزم أنّ الدين هو واحد من أسباب التحجّب. فدور غطاء الرأس على الأغلب هو تجنّب اللقاء المباشر بالآلهة، والاحتماء من عيون الشيطان وأذاه. هذا ما يفسّر «حجاب الحزن» عند قدماء اليونان، حيث كان يتحجّب كلّ من الرجال والنساء لاتّقاء شرّ الشياطين المحيطة بالموت. فالخوف من الخطر هو الدافع الأوّل عندهم للتحجّب، أمّا الدافع الثاني فهو تحذير الآخرين بوجود الموت، وذلك لإبعادهم كيلا يتعرّضوا إلى شرّ الشيطان.

ربّما كان الخوف من مواجهة الآلهة واتّقاء شرّ الشيطان هما سببا التحجّب، لكنّهما فقدا مع الزمن دافعيهما الأساسيّين. ولأنّ لا شواهدَ مباشرة لدينا عن الأسباب الدينيّة للتحجّب في سورية، نستطيع القول إنّ جميع ما ذكرناه سابقًا له دور فعّال - كما هو حال البلدان المجاورة - في فرض الحجاب على المرأة، إذ إنّها تعيش في ظروف مشابهة، وفي حضارات تتأثّر بجوارها.

## خاتمة

إنّ دراستنا هذهْ تضعنا أمام عدّة فرضيّات لشرح أسباب الحجاب في سورية. لكن عدم وجود الإثباتات القاطعة لهذه الفرضيّات يجعلنا نستنتج أنّ الحجاب كان عادة قديمة فرضها المناخ من دون أن تكون واجبًا. وجاء الأشوريّون فأعطوها فحوى جديدًا ومغزى، ودعموها بعوامل اجتماعيّة جعلت من العادة شرطًا وقانونًا كما يلي: الزوجة ملك الزوج والعذراء

ملك والدها. ولكي تتميّز عن سواها من النساء - الخادمات والسبايا - ولكي يُحجَب جمالها عن عيون الناس، فُرِضَ الحجاب عليها. فالحجاب إذًا علامة الملكيَّة ووسيلة أمان في آن واحد. وإذا حاولت خادمة أو أسيرة أن ترتقي اجتماعيًّا وتتحجَّب عن غير استحقاق، تُضرب خمسين ضربة وتُقطع أذناها ويُغطّى رأسها بالأسفلت. أمّا خادمات المعبد فلهنّ علامة خاصّة تميّزهنّ وتحميهنّ على الرغم من عدم تحجّبهنّ.

إنّ صرامة الأشوريّين تجعلنا نأخذ ما جاء في اللوحتين (٤٠ و٤١ آ) على محمل الجدّ، وألّا نعتبره نصوص تهديد وحسب خصوصًا وأنّها تحوي العقاب والثواب، وتسمح للرجل باستغلال السبيّة والجارية وتُحرِّم الحرّة عليه. وبعد قرون عديدة، فقد الحجاب معناه الأساسيّ وصار صرعة أزياء خاصّة بطبقات المجتمع الراقية التي كانت تتأثّر بكلّ تجديد يأتي من البلاد الأخرى أكثر من تأثّر الطبقات المتوسّطة والدنيا به. وحين تنتقل عادة من بلد إلى آخر تفقد غايتها وتصير أمرًا متّفقًا عليه لتمييز الطبقات. وهكذا، صار الغطاء في سورية علامة تمييز اجتماعيّة، ولم يشر إلى أنّ المرأة ملك الرجل. ونتيجة لذلك، وضعت المرأة الوجيهة الحجاب لتحمي بشرتها الناعمة التي تغزَّل بها الشعراء والكتّاب من العوامل المناخيَّة المتعدّدة. فالحجاب يشهد على مقامها الرفيع، أمّا الأسيرة والجارية، فهما تعملان برأس مكشوف.

وانتشرت عادة غطاء الرأس في آسيا الصغرى حتّى اليونان القديم في الألف الأوّل ق.م. فالزيّ النسائيّ اليونانيّ فيه حجاب يُبدَّل أحيانًا بالـ Péplos أو الذيل أو الرداء الذي يلتفّ به الرجال والنساء على السواء، فيُرفَع طرفه فوق الرأس ليغطّي تسريحة الشعر.

في النهاية، لا يسعنا القول إلاّ إنّ تفسير ظاهرة التحجّب يحتاج إلى بحث واستقصاء. ولعلّ التنقيبات الأثريّة تلقي يومًا أضواء جديدة تنير جميع التساؤلات التي طرحناها في هذا المضمار، وتجعلنا ندرك بوجه أفضل صلة التحجّب بإيمان المجتمعات الوثنيّة وعاداتها.



الشكل ١: نقش تدمريّ قليل البروز في هيكل بال التدمريّ. نجد في طرفي النقش الملويّين مجموعتي نساء محجّبات.



الشكل ٢: ختم أسطوانيّ من أنطاكية (الألف الثاني ق.م.). يلاحظ التأثير المصريّ من مفاتيح الحياة، وحجاب أمام الوجه.



الشكل ٣: إناء من إيبلا (متحف حلب) ١٦٥٠/ ١٦٠٠ ق.م.



الشكل ٤ : إعدام العدوّ أمام نسائه. رسم جداريّ في قصر تل أحمر. القرن الثامن ق.م.

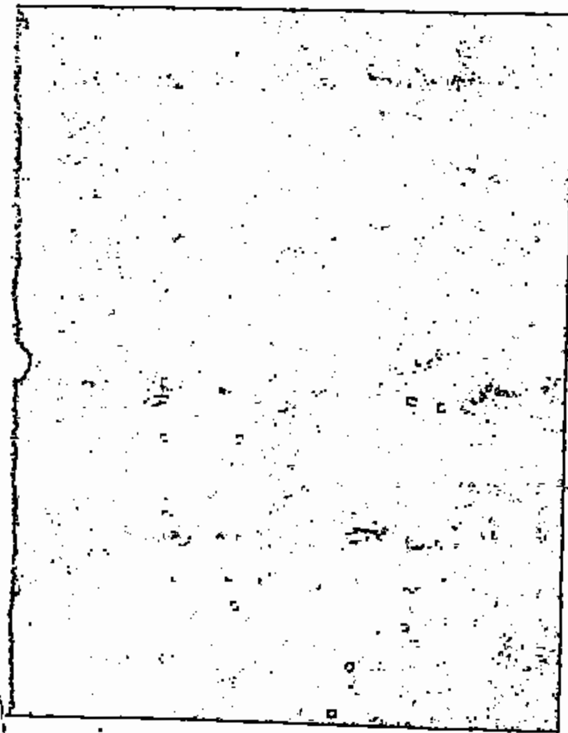
الشكل ٥: وليمة عائلية، القرن الثامن ق.م. نقش بارز من مرعش (متحف إسطنبول).



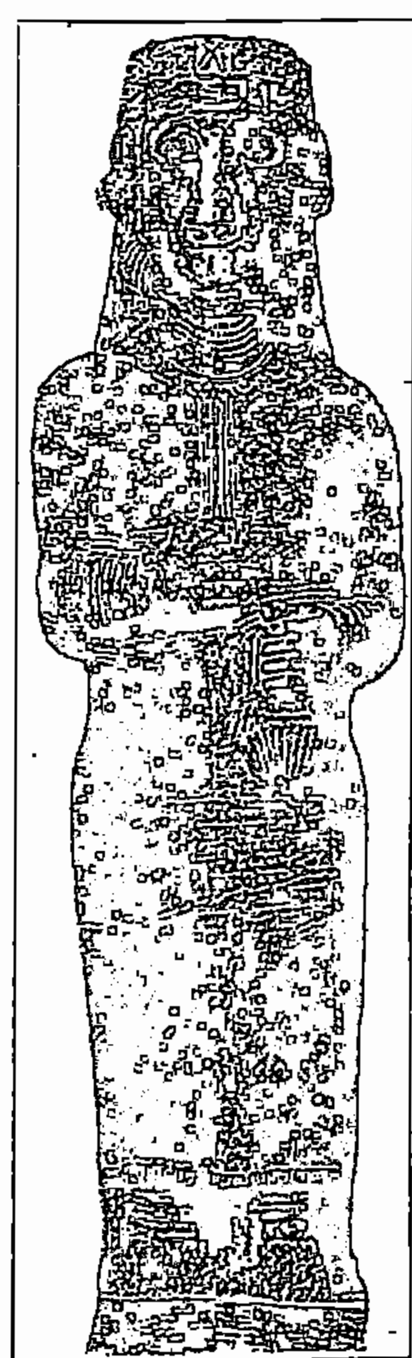
الشـكـل ٧: إمـرأة حامل. فنّ فينيقيّ (متحف اللوفر).



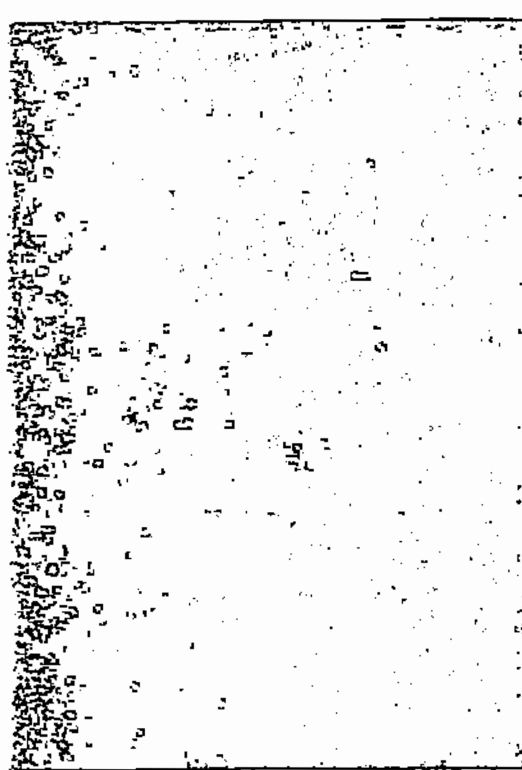
الشكل ٦: إمرأة فينيقيّة، القرن الثالث ق.م.. نقش بارز في أمّ المواميد.



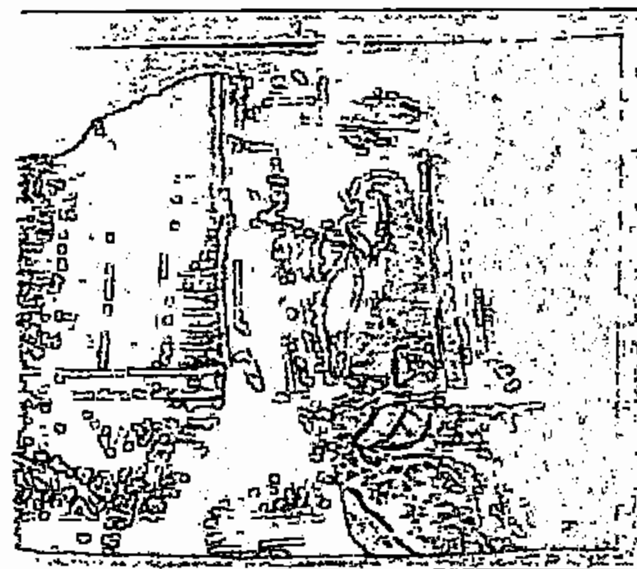
الشكل ٨: دمية ذات تأثير مصريّ من القرن الخامس ق.م. (متحف قرطاجة).



الشكل ٩ : تمثال كبير لإلهة واقفة، تلّ حلف، القرنين الثاني عشر والعاشر ق.م.



الشكل ١٠ : دمية ذات تأثر يوناني، القرن ا! ق.م. (متحف قرطاجة).



الشكل ١١ : زفاف صوفي. جزء من إناء ذي نقش بارز، ، ق.م. (متحف أنقرة).

# أسطورة التضخُّم السكّانيّ

الأب هنري بولاد اليسوعيّ°

إنّ الكلام في التضخُّم السكّانيّ على أنّه «أسطورة»، في حين يقوم العالم ويقعد ويُستنفر في وجه المدّ السكّانيّ، هو ضرب من التحدّي. ومع ذلك، فإنّ الذي يستخدم هذه العبارة ليس إنسانًا عاديًّا لا إلمام له بالموضوع، بل هو الأستاذ هرڤيه لو بْرا (Hervé Le Bras)، مدير مختبر الديمغرافيّة التاريخيّة التابع لمعهد الدروس العليا في العلوم الاجتماعيّة بباريس. فإنّ هذا الاختصاصيّ المشهور يرى أنّه «يجب التخلّص من الأوهام الديمغرافيّة»، ويلاحظ أنّ النموّ السكّانيّ لم يُظهر أيّة عقبة إضافيّة تحول دون النوعيّة الحياتيّة.

## القسم الأوّل:
## خطر الانفجار الديمغرافيّ من الداخل وتناقص المواليد

### وجهات النظر المُقلقة

في نهاية القرن الثامن عشر، وضع رجل الاقتصاد الإنكليزيّ توماس مَلْتُس (Thomas Malthus) كتابًا مشهورًا بعنوان مقالة في المبدأ السكّانيّ

(°) باحث في الشؤون الفكريّة والروحيّة، مدير عامّ مؤسّسة «كاريتاس» في مصر والشرق الأوسط والبلاد العربيّة. ومقاله هذا محاضرة أُلقيت بالفرنسيّة في أثناء المؤتمر العالميّ حول السكّان والتنمية الذي عُقد في القاهرة بين ٥ و١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤.

(١٧٩٨)، استخلص منه القانون القائل بأنّ عدد السكّان يميل إلى التضاعف في كلّ جيل، في حين أنّ أسباب العيش لا تزداد إلاّ بحسب متوالية حسابيّة (progression arithmétique). فمن وجهة النظر هذه، يُكتب للعالَم البؤس والمجاعة في المدى القريب جدًّا.

تكرّرت دَقّة جرس الإنذار هذه قبل نحو ثلاثين سنة على يد «نادي رومة» (Club de Rome)، الذي أنشأه رجل الصناعة الكبير أوريليو پتشاي (Aurelio Peccei) والذي يضمّ فريقًا لامعًا من الباحثين الدوليّين، بإدارة رجل الاقتصاد الأميركيّ دنيس ميدُوز (Denis Meadows)، المنتمي إلى «معهد ماساشوست التِقْنيّ» (Massachusetts Institute of Technology). ففي تقرير هؤلاء العلماء، المعروف باسم «تقرير ميدوز» (Rapport Meadows) وبعنوان وضع حدودٍ للنموّ *(The limits to growth)*، أرادوا أن يدقّوا ناقوس الخطر في وجه نموّ ديمغرافيّ واقتصاديّ مفروض عليه أنّه يقودنا إلى الكارثة.

ومن أشهر أنصار ذلك الموقف المُقلق الأستاذ پُول إيرليش (Paul Ehrlich) من جامعة ستَنْفورد (Stanford) الأمريكيّة. إليك بعض «نبوءاته» في كتابه المعَنوَن القنبلة السكّانيّة *(Population bomb)* ١٩٦٨: «في السبعينات، سيختبر العالم مجاعات رهيبة، حتّى إنّ المئات من ملايين الأشخاص سيموتون جوعًا، بالرغم من البرامج المكثّفة التي توضع حاليًّا» (المقدّمة).

«كلّ سنة، في البلدان النامية، ينقص الإنتاج الغذائيّ بالنسبة إلى نموّ السكّان الأُسّيّ (exponentiel)، وفي كلّ مساء سيذهب سكّان تلك البلدان إلى النوم فارغي البطون أكثر منهم في الأمس» (ص ١٧).

«لا أقلّ من ثلاثة ملايين ونصف مليون كائن بشريّ، أغلبيّتهم من الأولاد، سيموتون جوعًا في هذه السنة. ولكنّ هذا يُعدّ قليلًا جدًّا بالنسبة إلى عدد الذين سيختبرون المجاعة خلال السنوات العشر المقبلة» (ص ١٧).

«إنّ العالم، ولاسيّما العالم الثالث، لن يبقى له قريبًا ما يسدّ به رمقه» (ص ٣٦).

وهناك شعار من الشعارات التي كثيرًا ما ردّدتها ونشرتها وكرّرتها الصحافة ووسائل الإعلام وعلماء الاجتماع ورجال الاقتصاد وهيئات المساعدة للعالم الثالث، حتّى إنّنا اعتبرناه في آخر الأمر من المسلّمات، وهو الشعار التالي: «إنّ البلدان الغنيّة يزداد غناها شيئًا فشيئًا والبلدان الفقيرة يزداد فقرها يومًا بعد يوم».

والحال أنّ هذا القول خاطئ، خاطئ على الإطلاق، وأنّ تلك التكهّنات المُقلقة عارية من أيّ أساس علميّ. لقد حان وقت وضع حدّ لهذا الإعلام الخاطئ النظاميّ، والردّ عليه انطلاقًا من أرقام ومعطيات موضوعيّة.

يسير النموّ بسرعة تفوق سرعة الديمغرافية

إذا صحّ أنّ عدد سكّان كرتنا الأرضيّة انتقل، مدّة قرنين، من المليار إلى خمسة مليارات، أي أنّه ضُرب بخمسة، فيجب التوضيح أنّ موارد الأرض، في المدّة نفسها، ضُربت بخمسين. وبكلمات أخرى، وخلافًا لأقوال مَلتُس وتكهّناته، كان النموّ الماديّ عشر مرّات أسرع من النموّ الديمغرافيّ.

من كثرة التشديد من جانب واحد على الأرقام المختصّة بالديمغرافيّة، من دون موازاتها بالأرقام المتعلّقة بالنموّ، نشوّه وجه الحقيقة ونقع في إعلام خاطئ يُقارب الكذب والرياء وقلّة النزاهة.

إذا صحّ أنّ البلدان الغنيّة يزداد غناها شيئًا فشيئًا، فمن الخطأ أن يُقال بأنّ البلدان الفقيرة يزداد فقرها يومًا بعد يوم. إنّ البلدان الفقيرة، على عكس ما قيل، يقلّ فقرها يومًا بعد يوم، فالعالم الثالث يغتني إجمالًا، بالرغم من وجود نمّو ديمغرافيّ مستعجل. إليك بعض الأمثلة:

- قبل خمسين سنة، كانت مصر، التي تضمّ خمسة عشر مليون نسمة، تعيش في حالة تخلّف اقتصاديّ دائم. فحين كنت ولدًا في

الإسكندريّة، كانت الألوف من المتسوّلين يطوفون الشوارع، لابسي الأسمال وحافي الأقدام وفارغي البطون وممدودي الأيدي. أمّا اليوم، فلم نعد نرى شيئًا من ذلك، مع أنّنا انتقلنا من خمسة عشر مليونًا إلى ستّين مليونًا.

- وفي أسواق سنة ١٩٤٦، كنتَ ترى مئات الأولاد يعيشون عراة تمامًا بالقرب من السدّ القديم. وأذكر أنّي رأيت صورة، أخذها هناك في ذلك الزمن صديق لي، وكان لها وقع بالغ فيَّ.

- وأقمتُ عدّة مرّات في المينا بصعيد مصر، ما بين ١٩٥٧ و١٩٥٩، وأذكر أنّ السكّان كانوا بؤساء جائعين. وكان تلاميذ مدرستنا اليسوعيّة يأتون إليها في الصباح حفاةً لابسي الجلاّبيّة وفارغي الخدود والبطن، في حالة يُرثى لها. أمّا اليوم، فأكثر تلاميذ هذه المدرسة يصلون إليها لابسي لباسًا حسنًا وممتلئي الخدود. وفي نهاية فترات الاستراحة، نجمع قففًا مليئة بـ«الصندويشات» التي تركها الأولاد في زوايا الملعب.

- ويجوز لنا أن نلاحظ الأمر نفسه في مجمل قرى صعيد مصر، حيث كانت البلهارزية والتراخوما وعشرات الأمراض الأخرى تفتك بالناس الذين كانوا يعيشون أتعس العيش. وكانت وجوه الأولاد يملأها الذباب. وكان الناس يغتسلون في القناة ويشربون من مائها. وما إن تغرب الشمس حتّى يخيّم الظلام الكثيف على القرية.

أمّا اليوم، فقد دخل الماء والكهرباء كلّ مكان ودخلت التلفزة أحقر البيوت في صعيد مصر. فالمدارس والوحدات الصحّيّة والطرق والمواصلات غيّرت تمامًا أوضاع السكّان، فلم يعودوا يمشون حفاة، بل أخذوا يلبسون بشيء من الأناقة.

- ومع أنّ عدد المصريّين ازداد يومًا بعد يوم وأنّه ضُرب بأربعة في خمسين سنة، نلاحظ أنّ لباسهم وطعامهم والعناية بأنفسهم لا تزال تتحسّن. فكيف نفسّر هذه الظاهرة؟ أوليست تناقض تمامًا أقوال الاختصاصيّين في الديمغرافية؟

- لنبحث في حالة الهند التي كانت، قبل خمسين سنة، تمرّ كلّ سنة بمجاعات رهيبة تترك الملايين من الضحايا. وأذكر حتّى اليوم تلك الصور المؤثّرة التي كانت تنشرها جرائد ذلك الزمن. والحال أنّ الهند الحاليّة، بفضل انطلاقة اقتصاديّة مثاليّة، أوقفت نهائيًّا ظاهرة المجاعة الدائمة، مع أنّ عدد سكّانها انتقل من مئتين إلى تسعمئة مليون ساكن.

- وهذا أيضًا شأن الصين التي قفزت قفزة اقتصاديّة مماثلة وأصبحت في أيّامنا على رأس أكثر الأمم ديناميّةً، بنسبة في النموّ تزيد على ١٢٪ في السنة، مع أنّ عدد سكّانها ضُرب بأربعة في خمسين سنة، منتقلًا من ثلاثمئة مليون إلى مليار ومئتي مليون ساكن. إنّ هذا المثل وحده يُعيد تمامًا إلى بساط البحث أقوال الديمغرافيّين «العلميّة» المزعومة.

أريد أن أؤيّد تلك الأمثلة بالاستشهاد بموقف أحد الديمغرافيّين، وهو جان كلود شينيه (Jean - Claude Chesnais)، في أحد مؤلّفاته الأخيرة «انتقام العالم الثالث». ألا يكون النموّ السريع الذي عرفه سكّان البلدان النامية - في زعم العديد من الناس وعلى رأسهم المَلْتُسيّون الجدد - عقبة كأداء تحول دون التنمية؟ في نظر جان كلود شينيه: كلاّ على الإطلاق. فقد كتب:

«إنّ هذه الطاقة البشريّة الفتيّة والكبيرة المشدودة إلى المستقبل هي بالأحرى مساعدة. إذ إنّ التطوّر الديمغرافيّ لا ينفصل عن سائر وجوه التقدّم الأساسيّة التي تؤلّف التنمية، وهو يُبرز الوجوه الإيجابيّة ويندّد بالرمزيّة التي تنذر بالكوارث - مفاهيم «الانفجار» الديمغرافيّ و«حلقة» الفقر «المفرغة» و«الفخّ» المَلْتُسيّ، التي هي أكثر تعلّقًا «بالأساطير الحربيّة منها بالمفردات العلميّة». ويقول إنّ الازدياد الديمغرافيّ يلاحَظ عادة، بوجه سلبيّ، كتهديد يعرّض الموارد والبيئة ومستوى الحياة للخطر. لكنّ الواقع هو أقلّ تبسُّطًا، إذ إنّ وضع أحد البلدان الديمغرافيّ يُطلعنا على مستوى نموّه، لكنّه، في الوقت نفسه، من شأنه أن يؤثّر في هذا المستوى».

ويُستشهَد ببعض الأمثلة لتأييد تلك الأقوال. على كلّ حال، نجد في

كلّ الأمكنة انخفاضًا سريعًا بقدر كبير أو صغير في الخصب، وازديادًا في رجاء الحياة.

ويحسن بنا أوّلًا أن نتخلّص من العبارات المبتذلة التي نجدها في الأدب الذي يتكلّم على العالم الثالث، والتي يفنّدها جان كلود شينيه في أربعة أقوال:

أ - إنّ البلدان الفقيرة ليست مخنوقة باللولب الجهنّميّ الذي يتّسم به الإفقار الجماعيّ.

ب - ليس النموّ الديمغرافيّ عقبة كأداء تحول دون الانطلاقة الاقتصاديّة.

ج - لم تكن الجملة المعترضة الاستعماريّة حقبة حالكة من الظلم والتخلّف، كما أنّ فترة الاستعمار السابقة لم تتّسم بالحلاوة التي تُنسب إليها.

د - إنّ الفارق النسبيّ في الدخل بين البلدان «الراقية» وبلدان العالم الثالث لا يزداد حتمًا.

غنى الشعب هو في بنيه

هناك طريقتان في النظر إلى النموّ الديمغرافيّ: إمّا إنّه ثقل وإكراه، وإمّا حسن حظّ وورقة رابحة. أمّا أنا فأعتقد أنّ غنى الشعب هو في بنيه وأنّ رأسماله هو في طاقته البشريّة. ويمكن أن أختصر فكرتي في هذه الجملة المقتضبة التي قالها جان بُودان (Jean Bodin) (١٥٧٦): «ما من غنى إلاّ بالبشر».

في الواقع، ليس الانفجار الديمغرافيّ هو الخطر الحقيقيّ، بل الانفجار الديمغرافيّ من الداخل، أي تناقص المواليد. أوضح فكرتي مستشهدًا بنصّ من بيار شُونو (Pierre Chaunu)، وهو عضو من أعضاء المؤسّسة المجمعيّة، وأستاذ في التاريخ، ودكتور في الآداب، ومدرّس التاريخ في «السربون»:

«في مجمل العالم المصنَّع - أوروبّا وأميركا الشماليّة والاتّحاد السوڤياتيّ واليابان وأستراليا وزيلندا الجديدة والأرجنتين - أي ٤٠٪ من الأراضي المعمورة، انتقل الخصب ما بين ١٩٦٤ و١٩٧٩، من ٣,٢ إلى ١,٨ ، أي أنّه انخفض إلى النصف تقريبًا في غضون ١٥ سنة، في ٤٠٪ من مساحة العالم.

«منذ ظهور الحياة على الأرض قبل ثلاثة مليارات ونصف مليار سنة لم يُر مثل هذا، ومع ذلك فإنّه ظاهرة سكتت عنها وسائل الإعلام تمامًا وطمستها.

«وما هو أخطر من ذلك أنّ هذه الظاهرة تمتدّ، منذ ١٩٧٤، إلى نُخَب العالم الثالث».

إلى نصّ شونو هذا، أريد أن أضيف تفكيرًا لجان ماري پورسان (Jean - Marie Poursin)، ورد في مقاله «رهانات مؤتمر القاهرة»، الذي صدر في جريدة لوموند *(Le Monde)* في ٣١/٨/١٩٩٤:

«إنّ القنبلة الديمغرافيّة تمّ، منذ الآن، نزع شعيلتها في أميركا اللاتينيّة التي لحقت بأكثر البلدان تقدُّمًا، وأصبح الخطر الذي يرتسم عندها، كما هو في تلك البلدان، خطر شيخوخة مستعجلة. وعلى مدى أطول، يرتسم أيضًا تهديد بعدم تجدّد السكّان وتلاشيهم التدريجيّ، في اتّجاه معاكس لأكبر اهتمامات هذا المؤتمر وجميع المؤتمرات السكّانيّة الماضية. ويمكن ألاّ يبقى هذا الاستباق استباقًا ابتداءً من المؤتمر المقبل في ٢٠٠٤، وأن نرى أنَّ الانعطاف الرهيب في انخفاض الخصب الذي يتمّ حاليًّا في أميركا اللاتينيّة وآسية، وغدًا في أفريقيا، قد حمل الديمغرافيّين والسياسيّين على توجيه أبحاثهم وأعمالهم في جهة معاكسة للجهة التي اتّخذتها منذ خمسين سنة.

**إنّ تناقص المواليد يزيد البطالة خطورة**

كلّ نقص في السكّان يُلغي الوظائف.

من الشائع أن نقول إنّ التضخُّم السكّانيّ مسؤول عن البطالة وعن المشاكل الاقتصاديّة المرتبطة بها. والحال أنّ الوقائع تدلّ، بالعكس، على أنّ الأعمال الكبرى الناضجة نجدها في البلدان التي يزداد عدد سكّانها والتي تعتقد أنّ البشر هم غنى وأنّهم يوجِدون وظائف كلّما ازداد عددهم. فألمانيا الغربيّة التي استقبلت ١٤ مليونًا من اللاجئين ما بين ١٩٤٥ و١٩٨٠ عرَفت ازدهارًا يُضرب به المثل.

سُئل عن هذا الأمر جيرار فرنسوا دُومُون (Gérard - François Dumont)، وهو ديمغرافيّ وأستاذ في «السربون»، فأكّد أنّ تناقص المواليد هو الذي، خلافًا لما يُنتظر، يزيد البطالة خطورة. إليك ما قاله:

«إنّ أزمة الأسرة لها أوّلًا تأثير في الصعيد الاقتصاديّ، لأنّ الولد هو عنصر سكّانيّ ناشط، إذ إنّ ميلاده وطفولته ترافقهما جميع أنواع المشتريات، من غذاء وثياب ولُعَب... وهذا ما يصحّ أيضًا في الجماعات. ففي البلديّات الريفيّة التي يقلّ عدد سكّانها، يشرح لنا رؤساء البلديّات كيف أنّهم لم يعودوا يوظّفون المال في الملاعب مثلًا، لأنّه لن يكون هناك عدد كافٍ من الشبّان ينصرفون إلى اللعب. ونرى المدارس تغلق أبوابها لقلّة الطلاّب. فخلافًا لما يعتقد الكثيرون، ليس الأولاد هم الذين يسبّبون البطالة، بل تناقص المواليد. فما من نموّ اقتصاديّ من دون ديناميّة ديمغرافيّة».

## إزدياد عدد المواليد يقلّل من الأعباء التي تثقل كواهل الأشخاص العاملين

لكلّ أمّة، سواء أكبيرة كانت أم صغيرة، أعباء ثابتة. فعليها أن تبني الطرق والمرافئ والمطارات، عليها أن تنشئ المختبرات ومراكز البحث وشبكات الهاتف إلخ. والحال أنّ هذه «النفقات العامّة» التي لا يستغني عنها أيّ مجتمع، بالإضافة إلى جميع الأعباء الاجتماعيّة التي يستفيد منها المسنّون، يتحمّلها الأشخاص العاملون.

ويضيف السيد دومون: «ومن جهة أخرى، فإنّ تقدّم السكّان في

السنّ يولّد عقليّة لا تشجّع روح الإقدام على العمل والابتكار والتجديد. ويُخشى أن يؤدّي هذا التقدّم في السنّ، في أجل محدّد، إلى تفجير نظام التقاعد، لأنّه سيكون هناك نقصان متزايد في عدد الأشخاص العاملين وارتفاع متزايد في عدد المتقاعدين. ولكي لا تزداد مبالغ الاشتراكات، فهل يترجّب تأجيل التقاعد أربع أو خمس سنوات؟ وهل يمرّ بلدنا ذات يوم بنقص في اليد العاملة يُلزمه الاستعانة بالغرباء؟»

إلى هذه الحجج أضيف استشهادَين لشخصيّتين مختلفتَين كلّ الاختلاف، هما ريمون آرون (Raymond Aron) وميشال روكار (Michel Rocard). يختم الأوّل كتابه المحكّ بهذه الجملة الرهيبة: «إنّ الأوروبّيين ينتحرون عن طريق تناقص المواليد».

ويختم الثاني «مؤتمر العائلات» في ٢٠/١/١٩٨٩، وكان إذذاك رئيس وزراء، بهذا التصريح: «إنّ أكثرية دول أوروبّا الغربيّة تنتحر بالديمغرافيّة، من دون أن تشعر بذلك».

## التنمية هي أفضل المستحضرات المانعة الحَمْل

لا يحارَب التضخُّم السكّانيّ بكثرة الدعاية والحبوب والحلزونات، بل يحارَب بالتنمية الاقتصاديّة والثقافيّة في آن واحد: فأفضل علاج للتضخّم السكّانيّ هو التنمية نفسها. فهناك برهان على أنّ عدد الأولاد عند أحد الشعوب ينخفض تلقائيًّا بقدر ما يرتفع مستواه الثقافيّ والاقتصاديّ. وإليك ما يؤكّده سامي ناير، العالِم الاجتماعيّ الجزائريّ:

«منذ مطلع القرن العشرين، تعرف الأمم المصنّعة انخفاضًا ديمغرافيًّا مرتبطًا بنموّها الاقتصاديّ. إنّ هذه الجهازيّة التنظيميّة تلقائيّة... فالازدهار هو ضمان رئيسيّ يراقب تناقص المواليد... ومفتاح المشكلة هو التنمية».

إنّ المؤتمر حول المشكلة الديمغرافيّة في مصر، الذي نظّمته شركة الطبّ والحقوق المصريّة، في معهد الدراسات والأبحاث العليا، التابع

لجامعة الإسكندريّة، في كانون الثاني (يناير) ١٩٨٢، يؤيّد كلّ ما قلناه، مؤكّدًا أنّ الازدياد الديمغرافيّ ليس هو «مشكلة»، بل مجرّد «ظاهرة» تستحقّ موقفًا علميًّا جديدًا، لكي يكون هذا الازدياد عاملًا إيجابيًّا في التنمية الاقتصاديّة.

«إنّ المؤتمر قد لاحظ أنّ التدهور الاقتصاديّ لا يمكن عزوه إلى الازدياد الديمغرافيّ وحده، بل بالأحرى إلى فشل السلطات في تحقيق التنمية وإلى عجزها في توزيع الموارد القوميّة كما يجب، واستخدام الموارد البشريّة إلى أقصى حدّ، وإصلاح طرق الاستهلاك وزيادة الإنتاج. وبناء على ذلك، لا يمكن أن يُنظر إلى السياسة الديمغرافيّة خارج استراتيجيّة إنمائيّة حقيقيّة...»[1].

إنّ التقدّم يؤدّي تلقائيًّا إلى إبطاء الديمغرافيّة، كما أنّ التخلّف الاقتصاديّ يشجّع الخصب. أولا يقول المثل الشعبيّ: «مائدة الفقير متواضعة، لكنّ سريره خصيب»؟ يرى جُوزُوِي دي كسترو (Josué de Castro)، وهو رئيس منظّمة التغذية العالميّة الأسبق، أنّ الزخم الديمغرافيّ سيُبطئ بقدر ما يزول الجوع، لأنّ الجوع يُسبّب التضخّم السكّانيّ.

وفي نظر جـ. دي كسترو، تُفسَّر هذه الظاهرة بأسباب نفسانيّة: «إنّ النقص في البروتين الذي تمتاز به التغذية في بلدان الجوع، يسبّب تقصيرًا في وظائف الكبد، ولاسيّما انخفاضًا أو فقدانًا في قدرتها على تدمير الهرمون المُنضج البويضة، وبالتالي، ازديادًا ملموسًا في الخصب». وتُضاف إلى هذه العوامل الفيزيولوجيّة عوامل اجتماعيّة تكمن في حاجة الفلاّحين إلى عدد كبير من الأولاد لزراعة أرض تتطلّب يدًا عاملة وافرة»[2].

ومن جهة أخرى، يؤدّي التقدّم الاقتصاديّ إلى تنمية مراكز المدن.

---

(١) T. MÉGALLI, *Le Progrès Egyptien*, 4/1/1992.

(٢) راجع: Jean FOURASTIÉ et Claude VIMONT, *Histoire de demain*, PUF: 1964, p. 38.

والحال أنّ هناك ظاهرة معروفة وهي أنّ نسبة المواليد أضعف في المدن منها في الأرياف. فالهجرة إلى المدن يجب أن تُترجم بانخفاض في نسبة المواليد.

صرّح الديمغرافيّ الهنديّ شندراسخار (Chandrasekhar) في هذا الشأن: «للتصنيع أهمّيّة كبرى لحلّ مشكلة الهند الديمغرافيّة، وذلك لسببين هما: أنّه أوّلًا ينقل الاقتصاديّ الحاليّ من القلّة إلى البحبوحة، وأنّه ثانيًا، وهذا أمر أهمّ بكثير في نظر الهند، يولّد طرقًا حياتيّة جديدة من الطراز المدنيّ، تؤدّي إلى التحديد الاختياريّ لعدد المواليد. هكذا جرت الأمور في المملكة المتّحدة والولايات المتّحدة، في الغرب عامّة وفي اليابان. وليس هناك من داعٍ إلى ألاّ يرافق التصنيعَ في الهند، كما جرى في سائر البلدان، انخفاضٌ في الخصب»[٣].

## عدم التأثّر بالمتنبّئين بالشرّ

أشار المحلّل الأميركيّ في صحيفة إنترنيشنال هيرالد تريبيون *(International Herald Tribune)*، يوناتان پاور (Jonathan Power)، في مقاله الصادر في ٢٧/٤/١٩٨٧، إلى أنّ موقفنا «المُقلق»، حيال المشكلة الديمغرافيّة، الذي شجّعه روبيرت ملك نامارا (Robert Mc Namara) يوم كان رئيس البنك العالميّ، ليس له، إلى حدّ كبير، من مبرِّرات. فعلينا أن نكون متفائلين أكثر بكثير من المتنبّئين بالشرّ. قال:

«نحو ٩٨٪ من سكّان العالم نجوا من شبح المجاعة، وهناك العديد من بلدان العالم الثالث الذين كانوا يعيشون في حالة جمود دائم، أصبحوا اليوم على عتبة الازدهار. ففي ١٩٥٠، كان مستوى التغذية والاقتصاد في كوريا الجنوبيّة مستوى بنغلادش الحاليّة تقريبًا. والحال أنّ الكوريّين الجنوبيّين أحسنوا السيطرة على بعض التقنيّات، حتّى إنّهم نجحوا في

(٣) V. S. CHANDRASEKHAR, *India's Population. Fact and Policy*, Indian Institute for population studies, Annamalaï University, Chindambaram, India, 1946.

القيام بانطلاقة اقتصاديّة من أسرع الانطلاقات وأعجبها التي عرفها تاريخ البشريّة كلّه.

«قبل عشرين سنة، عدد قليل منّا كان يتصوّر أنّ الهند تستطيع ذات يوم أن تكتفي بنفسها على صعيد التغذية، نظرًا إلى سير نموّها الديمغرافيّ. والحال أنّ الهند الحاليّة لم تكتفِ بإدراك هذا الهدف، بل أخذت أيضًا تصدّر من الفضلات... فقد برهنت على أنّ الإنسان، إن وُضع في بيئة مناسبة، ينمّ عن تفنّن وإقدام شبه غير محدودَين.

«إنّ الخبراء ينذهلون إزاء كنوز الإبداعيّة التي يستطيع شعب من الشعوب أن يبديها، إن وُجد في أوضاع مجاعة قصوى، كالتي عاشتها الحبشة والسودان قبل ستّين...

«بلغنا الآن عتبة الخمسة مليارات من السكّان، هذا عدد كبير جدًّا، ولكنّه ليس سببًا لنفقد شجاعتنا. وما أهمل المَلْثُسيّون رؤيته هو أنّ الأنظمة الاجتماعيّة والاقتصاديّة ليست جامدة ولا متصلّبة. إنّنا نعيش عصر تجدُّد، وما زالت العبقريّة البشريّة موردنا الأخير».

إنّ تحليل يوناتان باور يُقارب ما قاله المفكّر المصريّ فؤاد زكريّا في محاضرة ألقاها في الإسكندريّة في ٢١/٨/١٩٩١: «نحن ميّالون إلى اعتبار النموّ الديمغرافيّ ثقلًا وعائقًا. نصطدم بهذه المسألة كما لو كانت المشكلة الأولى في مصر. والحال أنّنا، عندما لا نرى في هذا الفائض من السكّان إلاّ عددًا متزايدًا من الأفواه يجب تغذيتها، نكون قد طرحنا المشكلة طرحًا سيّئًا، لأنّه مقابل الفم الذي يجب تغذيته، هناك ذراعان تعملان.

«لكنّنا عاجزون عن إنشاء مشروع كبير من شأنه أن يستنفر جميع طاقات شعب قادر على الإبداع والبناء والإنتاج. فالمقصود هو تحويل المستهلكين من الرجال والنساء والأولاد إلى منتجين».

وهناك مقال في عدد ١٤ من مجلّة پوپولاسيون *(Population)*

(شباط/فبراير ١٩٨٥) يعارض أيضًا الرأي الشائع والقائل إنَّ الازدياد السريع في عدد السكّان في العالم الثالث يشلّ التنمية الاقتصاديّة ويحول دونها. في هذه السنوات الأخيرة، قامت مجموعة صغيرة من رجال الاقتصاد الغربيّين بإعادة هذا القول إلى بساط البحث، مشدِّدةً على أنّ النموّ الديمغرافيّ كثيرًا ما يكون قوّة تحرّك الازدهار الاقتصاديّ والتغيير التقنولوجيّ.

لقد استندت هذه المجموعة من الخبراء إلى بعض الأمثلة المتّخذة في الغرب وفي بعض بلدان آسية، كاليابان وكوريا الجنوبيّة، فأوضحت الأمور التالية:

١ - إنّ النموّ الديمغرافيّ هو نتيجة طبيعيّة للتحسينات التي تمّت في الظروف الحياتيّة الخاصّة بسكّان معيَّنين، وبوجه خاصّ على صعيد الصحّة.

٢ - إنّ ازدياد عدد السكّان العاملين وعدد المستهلكين يشجّع نموّ البلد الاقتصاديّ.

٣ - إنّ التقدّم الاقتصاديّ نفسه يساهم في استقرار السكّان، بتشجيع التغييرات في حجم الخليّة العائليّة.

٤ - إنّ الضغوط التي يسبّبها الارتفاع الديمغرافيّ تساهم في تعزيز التجديد في الاقتصاد والنموّ في التوظيف والمزيد من الفعّاليّة في استغلال الموارد الطبيعيّة والبشريّة.

نريد أن نضيف شهادة أخيرة، وهي تؤيّد ما قيل. فهناك مقال صدر في مجلّة نيوزويك *(Newsweek)* ١٩٨٦/٣/٣١، يؤكّد أنّ الثورة الزراعيّة على الصعيد العالميّ أدّت إلى هذه النتيجة، وهي أنّ حتّى أفقر الأمم تُنتج من الطعام أكثر ممّا أنتجته في الماضي.

وفي تايوان كما في تايلاند، وفي الهند أو في أندونيسيا، تفيض الأهراء. والصين التي كانت من أكبر المستوردين، كدّست كمّيّة من

الغلأت المجانيّة، حتّى إنّها لن تلبث أن تصبح بلدًا مصدِّرًا مهمًّا. وبورما، التي ما زالت تُعتَبر من أفقر بلدان العالم، تنتج كمّيّة كبيرة من الأرزّ، حتّى إنّها لم تعد تعرف ما العمل بها. وأخيرًا، الهند التي كانت مصابة بنقص مزمن، تكفي نفسها منذ عدّة سنوات وقد تصبح ذات يوم هُرْيَ الشرق.

**العوامل البشريّة هي في أصل المشكلة.**

في الواقع، إن استُغلّت القارّة الأفريقيّة كما يجب، تستطيع لا أن تقوم بمعاش نفسها وحسب، بل بمعاش سائر بلدان الأرض. وإذا كانت أفريقيا متخلّفةً اقتصاديًّا وتغذية، فلا يعود ذلك إلى نقص في الموارد أو الإمكانيّات، بل في الإرادة بالأحرى، وهذا قول يمكن تطبيقه على مجمل بلدان العالم الثالث.

إلى هذا النقص في الإرادة، لا بدّ أن نضيف أنّ هناك رشوة متفشّية، وعدم استقرار سياسيّ مزمن، ونزيف بكلّ معنى الكلمة على صعيد النفقات العسكريّة، وتوزيع الأموال بطريقة سيّئة. والحال أنّ جميع هذه الأمور هي عوامل بشريّة في إمكاننا أن نغيّرها. فليست المشكلة نقصًا في الموارد الطبيعيّة، كما توصَف لنا عادة.

إنّ تحقيق الأمم المتّحدة السنويّ عن الموارد العالميّة يُشير إلى أنّ «الإنتاج الغذائيّ الإجماليّ في العالم، في السنين العشرين الأخيرة، ازداد بوجه ملموس، متجاوزًا الطلب، ونتيجةً لذلك... انخفضت أسعار أكثريّة المنتوجات الأساسيّة بأقساط حقيقيّة في الأسواق العالميّة»(٤).

وعلى أثر الجفاف الذي ظهر في السبعينات، شدَّد تحقيق «منظّمة التغذية العالميّة» حول «الكشف عن التغذية والزراعة» (١٩٧٦)، على أنّ جميع بلدان العالم، حتّى التي أصابتها المجاعة في السنوات الأخيرة

---

(٤) *World Resources*, 1988-89, p. 51.

القرية، كان عندها ما يكفي من الوحدات الحراريّة للمحافظة على مجمل السكّان في صحّة جيّدة.

وأضاف التحقيق نفسه أنّ مناطق الساحل، في أسوأ أيّام الجفاف، ازدادت صادراتها من المنتوجات الزراعيّة على وجه هامّ. فمالي، على سبيل المثال، ما بين ١٩٦٦ و١٩٧٢، زاد ٧٠٪ من تصديره الفول السودانيّ إلى أوروبّا، حيث كان هذا المنتوج يستعمل علفًا للماشية. هذا وأنّ صادرات الأرزّ بلغت هي أيضًا أرقامًا قياسيّة في تلك الفترة.

«وتدلّ تحقيقات «منظّمة التغذية العالميّة» على أنّ بلدان الساحل تُنتج في الواقع ما يكفي من الحبوب لتغذية مجمل سكّانها، وتلك كانت الحالة حين كانت المجاعة تجتاح تلك المناطق. وتلك أيضًا كانت حالة بنغلادش على أثر الطوفانات التي عرفها هذا البلد في العام ١٩٧٤.

ومن بنغلادش إلى الساحل، يلاحَظ أنّه ما من أمّة في العالم تنقصها الموارد الطبيعيّة لتغذية سكّانها. ويدور الكلام في الواقع على مجرّد مسألة توزيع وإمكانيّات شراء لأكثر طبقات السكّان غُبنًا»(د).

وحتّى في أيّامنا، فإنّ حكومة السودان حيث يعاني الجوعَ عدّة ملايين من الأشخاص، تصدّر كمّيّات وافرة من الحبوب لشراء الأسلحة...

وإن نقلنا هذه المسألة إلى المستوى الدوليّ، جاز لنا أن نقول إنّ نزع السلاح العامّ الذي خلّف نهاية الحرب الباردة، قد حرّر رؤوس أموال طائلة، إن وُظّفت في تنمية العالم الثالث، وضعت حدًّا للفقر في العالم.

فما يترقّب العالم في أيّامنا ليس هو النقص في الإنتاج، بل الزيادة فيه. وإن كنّا لا نُنتج المزيد، فليس أنّنا لا نستطيعه، بل إنّنا لا نريده! فالإدارة الأميركيّة، على غرار العديد من الحكومات، حيال فيض الأهراء

(د) راجع: Ceres UNFAO, juillet 1977, p. 24

بالحبوب، نمنع الزارعين عن الإنتاج، لئلاّ يُسْقِط ذلك الأسعار ويخلّ بالاقتصاد.

نكرّر مرّة أخرى أنّ المشكلة ليست على مستوى الإنتاج، بل على مستوى التوزيع. وهنا يتدخّل «النظام الدوليّ الجديد» المشهور الذي أصبح حديث الناس، والذي يجب وضعه في أقرب وقت.

ويتّضح ممّا ذكرناه أنّ مشكلة التغذية هي، قبل كلّ شيء، مشكلة إنسانيّة وسياسيّة، وفي إمكاننا حلّها، إن أردنا على الأقلّ. وأختم كلامي باستشهاد لدون هِلدِر كامارا (Don Helder Camara) يكرّر على طريقته ما سبق ذكره:

«أشعر بأنّ البلدان الغنيّة، بدل أن تجرؤ على مواجهة التغيرات في العمق التي تقتضيها مثلًا سياسة التجارة الدوليّة، تستسهل توزيع الحبوب في العالم كلّه، ولاسيّما على الفقراء. وهي تحملنا على الاعتقاد أنّه، إن لم نجد تنمية في البلدان النامية، فلأنّ الفقراء لا يفهمون ضرورة تنظيم النسل.

«وبدلَ أن تُجرى إعادة نظر عميقة في العلاقات بين البلدان المصنّعة والبلدان الفقيرة التي تُنتج الموادّ الأوّليّة، فما أسهلَ إشاعة الفكرة في أنّه يجب على الفقراء أن ينظّموا النسل!

«كلاًّ! إنّ سبب التخلّف الاقتصاديّ ليس هو الانفجار الديمغرافيّ، بل انفجار الأنانيّة! ويومَ نصل إلى مراقبة الأنانيّة، إلى إعادة النظر بعمق في بنى اللاعدالة، نرى أنّ الله لم يُخطئ في خلقه!

«هناك من الأراضي ما يكفي الجميع، وهناك من الغذاء ما يكفي الجميع. ولكن، ما دام الناس يضعون الربح فوق الإنسان، سنصل دائمًا إلى تلك السخافات: تضخّم في الإنتاج هنا، ونقص في التغذية هناك. هذا أمر لا يصدَّق في قرن العقول الإلكترونيّة والأسفار الفضائيّة. إنّ الإنسان الذي يدلّ، بعقله، على أنّه يشارك حقًّا في قدرة الله الخالقة يبقى

قردًا بإرادته، وعاجزًا عن التغلّب على أنانيّته!»

**التحدّي الديمقراطيّ**

أريد أن أختم القسم الأوّل هذا ببعض الخواطر في ما أسمّيه «التحدّي الديمقراطيّ»، لأنّي أعتقد أنّ الديمقراطيّة تبدو لنا تحدّيًا يجب مواجهته والتغلّب عليه.

إنّ كلّ تحدّ يُرغمنا على التخطّي وقد يصبح مناسبة للنموّ، إن عرفنا أن نواجهه. وإليك قصّة صغيرة قد توضح ما نقوله:

حين أراد ميكالنجلو (Michel - Ange) أن ينحت تمثال «داود»، الـ«داود» الشهير الذي في ساحة فلورنسا، وجد نفسه أمام كتلة رخام محدودة جدًّا في محيطها. فكان يستحيل عليه أن ينحت داودًا مبسوط الذراعين، ووجب عليه أن يصمّم في فكره تمثالًا لا يتجاوز حجمه حدود تلك الكتلة. فبالرغم من القيود التي كانت مفروضة عليه، وقد يكون بفضلها، توصّل ميكالنجلو إلى نحت رائعة من الروائع. وقد نتجت هذه الرائعة من كونه لم يكن حرًّا في عمل أيّ شيء.

وهناك فكرة تعبّر عن هذه الحقيقة تعبيرًا مقتضبًا: «يولد الروح من القيود». يظهر العبقريّ بإكراه بعض الحدود. فإنّ الوضع الحرج والعسير والمستحيل يُرغم العقل البشريّ على تخطّي نفسه وعلى الإبداع فوق عادته، وعلى التدفّق في ما هو جديد ومستحدَث وعبقريّ. «ليس الطريق هو المستحيل، بل المستحيل هو الطريق».

إنّ السهولة لا تنتج إلاّ المبتذَل والعاديّ والمألوف. ولكي يستطيع السائل أن يرتفع ويتّخذ شكلًا، فلا بدّ أن يُصبَّ في إناء. عندئذ يُرغم على الصعود والارتفاع، وإلاّ، فإنّه يسيل وينتشر في جميع الاتّجاهات.

هذا شأن العقل البشريّ. فلكي يتدفّق في شيء مبتكَر، يحتاج إلى الحدود. وهذه الحدود هي التي تحمله على الإبداع والعبقريّة.

إنّ الفينيقيّين الذين عاشوا في بلد كاد أن يكون خاليًا من الموارد

الطبيعيّة، عوّضوا عن ذلك الفقر بعبقريّة تجاريّة رائعة. ولقد انتشروا في مجمل بلدان البحر الأبيض المتوسّط، ثمّ في سائر بلدان العالم، وأصبحوا سادة المال والتجارة. وهذا شأن اليهود. فبعد أن استُؤصلوا من أرضهم واضطُهدوا وطوردوا في أنحاء العالم، أنتجوا عباقرة في أكثر مجالات المعرفة والفنّ والثقافة.

وعندك أيضًا مثال اليونان. فعلى أرض مجدبة إلى أقصى حدّ، وكلّها صخور وجزر، ومحرومة من كلّ مورد طبيعيّ، انفجرت معجزة الفكر والفنّ اليونانيّين.

إنّ سويسرا هي من أقلّ البلدان لجهة الإمكانيّات، فليس فيها مساحات زراعيّة ولا موارد منجميّة، بل ثلج وصخور فقط. لكنّ تلك القيود الطبيعيّة دفعت هذا الشعب إلى الإقدام على عدد من النشاطات المبتكرة، كالمصارف والسياحة والصناعات الدقيقة التي جعلت سويسرا من أكثر بلدان الأرض غنًى.

ويجوز لنا أن نقول الشيء نفسه في اليابان وهونكونغ وسنغابور وهولندا، وهي بلدان فقيرة لجهة المساحة والموارد الطبيعيّة، مع أنّها تُعدّ في أيّامنا معجزات العبقريّة البشريّة: «يولد الروح من القيود».

## القسم الثاني:
## نحو مجتمع البحبوحة: الثورة التقنولوجيّة وإمكانيّات الأرض غير المحدودة تقريبًا

إنّ نبوءات القرن الأخير الرهيبة لم تنسَ إلاّ شيئًا واحدًا، وهو الثورة التقنولوجيّة التي عرفها القرن العشرون، فهي تفتح آفاقًا غير محدودة، وتقلب رأسًا على عقب جميع تكهّناتنا وتوقّعاتنا. وهذه الثورة التقنولوجيّة التي ما زالت في بدايتها، تدعونا إلى أن ننظر إلى المستقبل نظرة تفاؤليّة من دون تردّد، فإنّنا، بحسب ما قاله تيار دي شردان (Teilhard de

(Chardin)، في «عالم قابل للتحوّل بما لا نهاية له، ومليء بالإمكانيّات لمستقبل جديد». وهذا التفاؤل يشارك فيه أيضًا الأستاذ هرفيه لو برا (Hervé Le Bras)، فهو يؤمن بتكيّف لا نهاية له في الأنواع الحيّة والتقنولوجيّات والموارد.

ولتأييد هذه الأقوال، نستند أيضًا إلى التحقيق السنويّ الذي أصدرته الأمم المتّحدة حول الموارد العالميّة، والذي استشهدنا به أعلاه: «إنّ الأبحاث في الزراعة مكّنت، في البلدان الراقية والبلدان النامية على السواء، من زيادة إنتاج المزارعين وفتح مصدرٍ لا ينضب تقريبًا من المنتوجات (من بذور محسّنة ومُخصّبات ومبيدات الطاعون وتجهيزات أخرى) والتقنيّات (من حراثة مخفّضة وإدارة مبيدات الطاعون وريّ). فكلّ ذلك استُخدم بطريقة صحيحة وفي الأماكن المناسبة، فمكّن من زيادة إنتاجها زيادة رائعة» (ص ٥٤).

### الثورة الخضراء والإنتاج الزراعيّ والغذائيّ

يُلمع سفر الرؤيا إلى نهاية الأزمنة، «بشجرة حياة تثمر اثنتي عشرة مرّة في كلّ شهر تعطي ثمرها...»[٦]. ليست هذه النبوءة في الواقع إلاّ تكرارَ نصٍّ من نصوص النبيّ حزقيال الذي يصف المستقبل بوجه أكثر ظرفًا:

«ولمّا رجعتُ، إذا على شاطئ النهر أشجار كثيرة جدًّا من هنا ومن هناك... وكلّ نفس حيّة تدبّ حيث يبلغ مجرى النهر تحيا، ويكون السمك كثيرًا جدًّا، لأنّ هذه المياه تبلغ إلى هناك وتصبح طيّبة، فكلّ ما يبلغ إليه النهر يحيا...

وعلى النهر على شاطئه من هنا ومن هناك ينبت كلّ شجر يؤكل، ولا يذبل ورقه ولا ينقطع ثمره، بل كلّ شهر يؤتي بواكير، لأنّ مياهه تخرج من المقدِس، فيكون ثمره للطعام وورقه للعلاج»[٧].

(٦) رؤ ٢٢/٢.
(٧) حز ٤٧/٧-١٢.

إثنتا عشرة غلّة في السنة: يبدو لنا ذلك خياليًّا!... في الواقع، ليس هنا ما لا يصدَّق، بما أنّنا نصل في مصر إلى أربع غلاّت في السنة، وأنّه ليس هناك، من الناحية النظريّة، ما يحول دون الحصول على اثنتي عشرة غلّة، إن وفَّرنا للتربة العناصر اللازمة وإن حسَّنّا أحوال الجوّ.

حين كنت، قبل بضع سنوات، أشير إلى هذه الإمكانيّة، كان السامعون يبتسمون ويعدّونني حالمًا. والحال أنّ سكّان هولندا يصلون إلى نتيجة أفضل، فإنّهم يُنتجون غلّة الطماطم (البنادورة) أسبوعيًّا! ولا أرى لماذا لا نستطيع في المستقبل أن نحصل على غلّة كلّ مساء، أو كلّ ساعة... إنّنا لا نكون على حقّ في أن نهزّ الكتفين مرتابين، فإنّه، من الناحية النظريّة، ليس هناك ما يحول دون الوصول إلى هذه النتيجة. وفي الواقع، هناك علم معروف يسمَّى «الزرع المائيّ» أي الزرع في الماء من دون تربة (L'hydroponique).

الزرع المائيّ

في دراسة قام بها شُولْتو دوغلاس (Sholto Douglas)، برعاية الأونسكو، برهن هذا المؤلِّف أنّ النبات الذي يُزرع في الماء ينبت بسرعة أكبر ويعطي منتوجات ممتازة، وينجو إلى حدّ بعيد، من أمراض التربة. هذا وأنّ زارعي الأزهار الإنكليز يزرعون في أغلب الأحيان من دون تربة. والاختبار يدلّ على أنّ شتلة القرنفل تنبت على وجه أفضل في طبقة الحصى منها في طبقة التربة بحسب الطريقة المألوفة.

إنّ الزرع المائيّ في إنكلترا يمكّن من تخفيض سعر الكلفة ٢٨٪. وفي الولايات المتّحدة، نرى أنّ مردود الزرع المائيّ هو ١٢ كيلوغرامًا لشتلة الطماطم (البنادورة) بدل ٥ كيلوغرامات بالطريقة المألوفة. وفي كاليفورنيا، يمكّن الزرع المائيّ من الحصول على ١٦٠ طنًّا من البطاطا في الهكتار بدل ٧٤ بحسب أفضل الوسائل العاديّة. وفي البنغال الشماليّة، يحصلون على ٢٤ طنًّا من الخسّ بدل ١٠، والأرقام هي نفسها للأرزّ والذرة الصفراء والفاصولياء الخضراء والقرنبيط والنفل الأخضر وغيرها من أصناف النبات.

«وبفضل الزرع المائيّ، قد تُصلَح فعلًا أفريقيا الشماليّة والصحارى وشواطئ البحر الأبيض المتوسّط الجنوبيّة وصحراء أوستراليا الوسطى، وتُفتح لها إمكانيّات غير محدودة تقريبًا. إنّ هذه الطريقة، المنتشرة انتشارًا واسعًا في العديد من البلدان ولاسيّما في البنغال، والتي لا تزال تتحسّن، يقول الدعاة إليها أنّ تجهيزها غير مكلف والاهتمام بها بسيط واقتصاديّ»[٨].

ويُشير مؤلّفو تاريخ الغد إلى «أنّ إنتاجًا زراعيًّا مستقلًّا عن خِصب التربة ودورة الفصول ليس هو أمرًا خياليًّا. فإنّ زراعة الأشنات (الطحالب) اليخضوريّة التي تمارَس في الأوعية المغلقة، تفصل بين مشكلتَي الزراعة الأساسيّتين: مشكلة الشمس ومشكلة الماء. هذا وأنّ مردود هذا النبات يتجاوز، منذ الآن، ٥٠٪ من المردود النظريّ، وهو أفضل بكثير من النتائج الحاليّة التي تصل إليها زراعتنا. فالسبيل إلى «الزراعة في الخزانة» قد فُتحت»[٩].

## التضخُّم الإنتاجيّ ومجتمع تضخُّم البحبوحة

لكن، وبمعزل عن هذه الآفاق المدهشة، توقَّع الدكتور والتر بولي (Walter Pawley)، مدير المكتب الاستشاريّ في منظّمة التغذية العالميّة، «أن يصل الإنسان إلى إنتاج غذائيّ خمسين مرّة أفضل من الإنتاج الحاليّ، وقادر على تغذية عدد أكبر بكثير من السكّان... بمستويات غذائيّة أميركيّة!!!»[١٠].

وهناك أرقام أخرى وردت في هذا الكتاب تفتح آفاقًا أكثر طموحًا:

- إنّ الكائنات البشريّة تستخدم لطعامها مليارَي طنّ من الموادّ النباتيّة، أو أقلّ من واحد في المئة من إنتاج المحيط الحيويّ، وهو يبلغ

(٨) راجع: Dr E. C. TREMBLAY, *Croître ou mourir*, p. 126.
(٩) م.س. ص ٦٢.
(١٠) راجع: *Handbook on Population*, Fourth Edition, 1978, p. 52.

٤٠٠ مليار طنّ. والحال أن فعّاليّة هذا الإنتاج لا يتجاوز ٤٪، في حين يمكنها أن تكون بمعدّل زائد مئة مرّة. وهذا يعني في الواقع أنّ البشر لا يستهلكون إلاّ واحدًا على عشرة آلاف ممّا يمكن أن تُنتجه الأرض.

- «وبحسب ما ورد في تحقيق آخر، فإنّ أكثريّة الـ٤٠٠ مليار طنّ هذه يمكن أن تصبح صالحة للأكل وتكون أغذية متناوبة، كـ«البفتيك» بالصوجة، أو طحينات مغذّية. هذا وأنّ مختبرات الجيش الأميركيّ في ناتيك (ماساشوست) تستخدم الفُطر ت. المخضَرّ لأكل المادّة الخلّيّة بواسطة الأنزيمات، التي تكاد أن تحوّل فورًا المادّة الخلّيّة إلى غلوكوز، ويمكن أيّ كائن حيّ أن يستعمل السكّر الناتج. ويبدو أنّ هذه الأنزيمة تمكّن من تحويل نفايات الخشب والورق والزبل إلى طعام مغذٍّ جدًّا»[11].

- وهذا الأمر يوصلنا إلى ما يسمّى في أيّامنا «تقنولوجيّة الأحياء»، وهي تهدف إلى تحويلات للكائن الحيّ من شأنها أن تُخرج أصنافًا جديدة، نباتيّة وحتّى حيوانيّة. ما زلنا عند عتبة هذه التقنيّات وفي أوّل محاولاتها، لكن ما نستطيع أن نؤكّده هو أنّها تفتح لنا آفاقًا غير منتظرة على الإطلاق، قد تُحدث ثورة تامّة في علوم التغذية. وتحلّ مشاكلنا الغذائيّة حلاً نهائيًّا لم يسبق له مثيل.

- وهناك مجال آخر يفتح لنا إمكانيّات غير محدودة تقريبًا على صعيد التغذية، وهو مجال الزراعة في المحيطات. لا يخفى علينا أنّ هذه المحيطات تشكّل ثلاثة أرباع سطح الكرة الأرضيّة. وإذا كان الكلام يدور، في ما يختصّ بالأرض، على سطح، علمًا بأنّ طبقة رقيقة يبلغ سمكها نحو عشرة سنتيمترات فقط هي وحدها قادرة على إنتاج موادّ غذائيّة؛ ففي ما يختصّ بالبحار، يدور الكلام على حجم هائل. إنّ عالم البحار هو مصدر منتوجات غذائيّة أهمّ بعدّة ألوف مرّات من السطح الأرضيّ المزروع.

---

(١١) راجع: *Energy and the Earth Machine*, Carr, p. 184, et *Handbook on Population*, p. 54.

إليك ما قاله في هذا الشأن الدكتور طَرَمْبْليه (Tremblay): «هناك تقنيّات جديدة تُنتج موادّ غذائيّة وتأتي بنتائج تفوق كلّ ما اعتدنا أن نتصوَّره في استخدام الطرق التقليديّة. فإنّ زراعة الأشنات (الطحالب) الاصطناعيّة يمكن أن تُخرج منتوجات غذائيّة لا تقلّ غنًى بالبروتين عن «البفتيك» وبالأجسام الدهنيّة من البزرة الزيتيّة، إلى جانب مردودات مرتفعة جدًّا تزيد على مئة طنّ في الهكتار. وفي نظر العديد من أهل الاختصاص، أنّ ٨٠٠٠ كم² من زراعة الأشنات (الطحالب)، أي خُمس مساحة سويسرا، تكفي لتغذية البشريّة كلّها»[12].

- «ومع كلّ ذلك، وإن تركنا جانبًا تلك الآفاق المستقبليّة التي أشرنا إليها، وتكلّمنا على الإمكانيّات الحاليّة، نلاحظ أنّ استهلاك الطعام عند الشخص الواحد قد ازداد ٢٥٪ في مدّة ٢٥ سنة، بالرغم من النموّ السكّانيّ السريع في هذه المدّة»[13]. ويُضيف مؤلّفو تاريخ الغد أنّ «البحث في استهلاك الطعام يوصلنا إلى نتائج تفاؤليّة جدًّا»[14].

- وفي كلّ ذلك، اكتفينا بالكلام على المساحات المزروعة فعليًّا في وقتنا الحاليّ. والحال أنّ هذه المساحات لا تكاد تشكّل ١٠٪ من الأراضي الصالحة للزراعة. فهناك مساحات واسعة، ذات طاقة زراعيّة ضخمة، ما زالت متروكة بورًا. أقصد، على سبيل المثال، مناطق في فرنسا عادت فأمست أراضي سُبات بسبب تضخُّم الإنتاج الزراعيّ. وأقصد أيضًا الجزيرة، في شمال السودان، وهي منطقة تقع بين النيل الأزرق والنيل الأبيض، وتُعتَبر من أخصب مناطق الكرة الأرضيّة. ولقد تثبَّتُّ بنفسي، في أثناء سفري من الخرطوم إلى سنّار، من أنّ عُشر تلك الأراضي يكاد أن يكون مزروعًا في الواقع، في حين أنّ البلد يعيش حالة مجاعة مزمنة.

---

(١٢) راجع: *Energy and the Earth Machine*, Carr, p. 125.
(١٣) المرجع نفسه، ص ٦٠.
(١٤) المرجع نفسه، ص ٨١.

- وإلى جانب جميع الأراضي المزروعة أو الصالحة للزرع، نجد مساحات واسعة جدًّا مجدبة وغير مخصبة وغير صالحة للزرع. فهل حُكم عليها أن تبقى صحارى للأبد؟... عن ذلك يجب أن نجيب أنّنا نكاد نكون على عتبة تلك «الثورة الخضراء». والآفاق التي أشرنا إليها أعلاه في شأن الزرع المائيّ هي جواب عن هذا السؤال.

- إسمحوا لي بأن أشير إلى اختبارنا المصريّ في شأن إصلاح مئات الألوف من هكتارات الصحراء في منطقة نوباريًا، حيث التزمت كاريتاس مصر منذ خمس سنوات. يدلّ هذا الاختبار على أنّ الصحراء يمكن أن تعود خضراء وتُزهر، ونفاجأ بالملاحظة أنّ «الطريق الصحراريّة» القديمة التي تربط القاهرة بالإسكندريّة أصبح اليوم نصفها زراعيًا. فقد كفى قليل من الماء وحدّ أدنى من التقنيّة. وهذا المشروع وفّر، من جهة أخرى، عملًا لمئات الألوف من البطّالين الشبّان، أكثرهم جامعيّون، عاكسًا بذلك سير الهجرة من الأرياف ومحوّلًا إيّاه إلى هجرة من المدن.

مشكلة الماء والطاقة والمعادن الخاميّة

وهنا تُطرح مشكلة الماء والقيود التابعة لتوسيع الزراعة. إنّنا نكتشف يومًا بعد يوم أنّ احتياطاتنا من الماء العذب محدودة، حتّى إنّه يُخشى في مستقبل قريب أن تقوم مجابهات بين الأمم للوصول إلى الاحتياطات المتوفّرة من الماء.

ومع أنّ هذه المشكلة في أيّامنا هذه حقيقيّة ووجيهة، يجب أن نؤكّد أنّ تقنولوجياتنا العصريّة قادرة تمامًا على إيجاد الحلّ في المدى القريب. في الواقع، ليست حاجتنا هي إلى الماء، علمًا بأنّ ثلاثة أرباع الكرة الأرضيّة مكوّنة من المحيطات، بل إلى الماء العذب بالأحرى. والحال أنّ هذا الماء يمكن الحصول عليه انطلاقًا من الماء المالح، شرط أن تكون لنا الكفاية من الطاقة لإجراء التحويل.

ولكن، إذا كان الماء فائضًا، فإنّ الطاقة هي أيضًا فائضة. يكفينا أن نتعلّم كيف نحصل عليها ونستعيدها. فهناك الطاقة الذرّيّة والشمسيّة

والهوائيّة والمائيّة والمحرّكيّة المدّيّة الجزريّة والحراريّة الجوفيّة، بغضّ النظر عن الطاقات التقليديّة التي يوفّرها النفط والفحم والغاز الطبيعيّ والخشب إلخ...

وفي ما يختص بالنفط، فقد أكّد أحد الخبراء في الندوة الدوليّة حول جيولوجيّة القطب الشماليّ أنّ «الكمّيّات المخزونة في القارّة الجنوبيّة في إمكانها أن توفّر للعالم كلّه الطاقة التي يحتاج إليها مدّة تسعمئة سنة!... ويُقال أيضًا إنّ مليار مليار برميل هي مدفونة في كولورادو. أمّا م. هُلّيس (M. Hollis)، أمين السرّ العامّ المعاون الأسبق للموارد المعدنيّة في الولايات المتّحدة، فإنّه يُشير إلى تقرير جغرافيّ سياسيّ أميركيّ يذكر فيه أنّ الموارد التي يمكن العثور عليها مستقبلًا في الولايات المتّحدة تبلغ نحو ٤٥٠ مليار برميل من النفط و٢١٠٠ مليار مليار متر مكعّب من الغاز الطبيعيّ. كلّ ذلك بغضّ النظر عن منطقة الخليج والعراق وإيران وروسيا»[(١٥)].

أمّا الموادّ الأوّليّة، التي توقّع في شأنها علماء تقرير ميدوز نقصًا رهيبًا في المدى القريب، فقد حصلنا من حسن حظّنا، على أرقام مختلفة يمكن وجودها معروضة بالتفصيل في كتاب *Handbook on Population* (ص ٦٦ إلى ٧٤)، انطلاقًا من معطيات *U. S. Mineral Yearbook*. أقتصر على الاستشهاد بالخاتمة: «حين نقارن الكمّيّة المستوجة كلّ سنة بالكمّيّة المتوفّرة، نلاحظ أنّ المحيط اليابس يحتوي، لكلّ من العناصر، على مخزونات يمكن استغلالها مدّة ٩٠٠ مليون سنة، بحسب الكمّيّة المستهلكة حاليًّا».

أمّا في ما يتعلّق بسائر الطاقات، فلن أتحدّث إلاّ عن الطاقتين الأوليّين، علمًا بأنّ أرقامهما بليغة بما يكفي. ومتى استطعنا أن نحقّق، بوسائل رخيصة، الانصهار الذرّيّ، وهو أمر يبدو وشيكًا، سيكون في

---

(١٥) راجع: *Handbook on Population*, pp. 81 à 90.

متناول البشريّة مصدر من الطاقة لا حدّ له، يمكّن من تحلية كمّيّات غير محدودة من الماء، وإنجازات تفوق كلّ ما نتصوّره.

وأقول الشيء نفسه عن الطاقة الشمسيّة، فهي أيضًا غير محدودة. إنّ التقنيّات التي تمكّن من الحصول عليها ومن استعبادها تتقدّم يومًا بعد يوم، والبلدان الواقعة في الجنوب، وهي أغنى البلدان بها، سوف تستطيع في المستقبل القريب، أن تحصل على طاقات لا تنفد في هذا المجال.

أمّا كمّيّة الأوكسجين الموجود في الجوّ، فقد تثبّت العلماء من أنّها لم تنخفض ما بين ١٩١٠ و١٩٧٠. ولقد علّق على هذا الموضوع الدكتور لستر مَشْتا (Dr. Lester Machta)، وهو من «إدارة خدمات علوم البيئة» (Environmental Sciences Services Administration)، والسيّد أرنست يوز (M. Ernest Hugues)، وهو من «مكتب المقاييس القوميّ» (National Bureau of Standards) في الولايات المتّحدة، فصرّحا «أنّ الأوكسجين ليس هو فقط أوفر ممّا كان في الماضي، بل إنّه لو أحرقت جميع كمّيّات الفحم والنفط والغاز الطبيعيّ التي في الأرض، لما أثّر ذلك بوجه يُذكر في كمّيّة الأوكسجين المتوفّرة، لأنّ الجوّ يحتوي على ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ طنّ أوكسجين»[١٦].

«وفي ما يختصّ بزوال «ثغرة الأوزون» تدريجًا، ممّا قد يؤدّي إلى ارتفاع حرارة أرضنا التدريجيّ «كما في دفيئة»، فيجب أن نتساءل هل هذه الظاهرة هي حقًّا نتيجة الإفراط في نشاطات صناعيّة والاحتراقات التي تنتج منه؟ أم هل نحن لسنا أمام مجرّد ظاهرة طبيعيّة وكوكبيّة مرتبطة بالأدوار الحراريّة الجوفيّة الكبرى الخاصّة بطبقة الجوّ العالية؟ كما يتساءل العديد من العلماء في أيّامنا حول ذلك، ومن بينهم العالِم جان دُورست (Jean Dorst)، وهو عضو في المؤسّسة المجمعيّة الفرنسيّة»[١٧].

وفي كتاب وضعه كلود ألِّيغر (Claude Allègre) بعنوان توفير

(١٦) راجع: *Handbook on Population*, p. 78.

(١٧) راجع: *Le Figaro*, 11/7/1989.

الكوكب[١٨]، أشار إلى نقص معارفنا وحيرة العلماء والتردّدات التي تسود مجالات دور عنصر الفحم وتقلّبات المُناخ الطبيعيّة. نتساءل أليست قصّة «ثغرة الأوزون» جزءًا من حملة الإعلام الخاطئ النظاميّ، باسم حجج علميّة، كما فعل تقرير ميدوز قبل ثلاثين سنة؟ وهذا هو السؤال الذي يطرحه آلان مِنْك (Alain Minc) على نفسه في كتابه المال المجنون *(L'Argent Fou)*[١٩]، مشيرًا إلى الالتباسات الكبيرة التي ترافق الحركة الإيكولوجيّة.

إنّ «تصريح هايدلبرغ» (La déclaration de Heidelberg) الذي وقّع عليه ٥٥ عالِمًا – منهم خمسة يحملون جائزة نوبل – في اليوم التالي من «قمّة ريّو»، يعبّر عن قلقه «في فجر القرن العشرين، لدى مشاهدة بروز عقائديّة غير منطقيّة تعارض التقدّم العلميّ والصناعيّ وتُلحق ضررًا بالتنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة...»[٢٠].

وعلّق جان مارك ليڤي لوبلون (Jean - Marc Lévy - Leblond) على «تصريح هايدلبرغ» هذا فأكّد أنّ «أكثريّة الباحثين... يتلاقون حيال مشاكل يصدّهم تعقّدها التقنيّ نفسه... وتتخطّاهم رهاناتها الاجتماعيّة السياسيّة... وبدل أن يروا مصدر تلك التحوّلات في طبيعة النظام نفسها التي يعيشون منها، فهم يفضّلون أن يخلقوا لأنفسهم خصمًا وهميًّا، – تلك «اللامنطقيّة الإيكولوجيّة» التي يجعلون منها أسطورة. ومن الواضح أنّ إلقاء مسؤوليّة التهديد على عدوّ خارجيّ خياليّ هو من ثوابت كلّ جماعة بشريّة تمرّ بأزمة تتعلّق بهويّتها ومسعاها»[٢١].

---

(١٨) *Economiser la Planète*, Fayard 1991.

(١٩) Le livre de poche, 1991, pp. 157 à 163.

(٢٠) راجع: *L'Actualité*, juillet 1992, p. 25.

(٢١) *Le Monde Diplomatique*, Août 1992, p. 32.

## الخاتمة

في ختام هذا العرض، نعترف بأنّنا أمام «قضيّة»، أي أمام اتّخاذ موقف من جانب واحد، تجاهلنا فيه عمدًا جميع الحجج المعارضة مواقفنا، علمًا بأنّ تلك الحجج معروفة ومنتشرة ومذاعة حولنا - حتّى إنّها أصبحت تمثّل «عقائد» - فلا حاجة إلى تكرارها.

ولمناسبة «مؤتمر القاهرة للسكّان»، نعتقد أنّه من الأهمّيّة بمكان أن نندّد بحملة الإعلام الخاطئ، مستندين إلى دراسات وحجج لا تقلّ «موضوعيّة» عن التي يجيبوننا بها.

فكلّ ما ورد في كلامنا يدلّ بوضوح على أنّه ليس هناك مشكلة تضخّم سكّانيّ، بل بالأحرى مشكلة حقيقيّة تعود إلى توزيع الموارد، وهي مشكلة في إمكاننا تمامًا أن نحلّها من دون انتظار.

(نقله إلى العربيّة الأب صبحي حمويّ)

## الزواج ومفاعيله لدى الطوائف المشمولة في قانون ٢ نيسان ١٩٥١

**تأليف المحامي إبراهيم طرابلسي**
**منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩٤، ٢٤٤ صفحة**

وراء هذا الكتاب الجامع والمصنّف العلميّ الواسع، خبرة طويلة في مجال دراسة قوانين الأحوال الشخصيّة من مختلف جوانبها في لبنان. ومن النافل القول إنّ الكثير من العاملين في حقل المحاكم الروحيّة والمهتمّين بموضوع الزواج لدى الطوائف والكنائس المسيحيّة كانوا ينتظرون صدور هذا المرجع لأنّ «الدراسات والأبحاث حول موضوع الأحوال الشخصيّة في لبنان نادرة» (ص ١١). والكتاب يبدأ بمقدّمة تشرح هدف الدراسة وهو المساهمة في تعميق الثقافة القانونيّة في ميدان مهمّ يعني بشؤون المواطن اللبنانيّ، ثمّ ينتقل إلى مدخل عامّ إلى قوانين الأحوال الشخصيّة في لبنان فيُحدّد منذ البداية أنّ نظام قوانين الأحوال هو إطار دستوريّ مميّز، لا مجرّد جزء من النظام المدنيّ العامّ، وقانون ٢ نيسان ١٩٥١ أناط بالمراجع المذهبيّة صلاحيةً تحقيق هذا النظام وتشريعه ووضع أسس الإدارة الدينيّة الذاتيّة في القضاء والشؤون الدينيّة الأخرى، وهذا أكّد قانونيًّا النظام المغلق والزاميّة الانتماء الطائفيّ.

ومن المدخل العامّ، يغوص الكتاب مباشرة في سرّ الزواج ويعرض له من زاوية مسكونيّة، فيتحدّث عن هذا السرّ وعن القوانين التي ترعاه وشروط عقد الزواج والموانع ومفاعيل عقد الزواج وبطلانه وفسخه وأسباب الطلاق عند الأرثوذكس. وبعد هذا العرض، تتوالى الفصول في التبنّي والوصاية والبنوّة الشرعيّة وغير الشرعيّة والتعويض المترتّب من جرّاء البطلان أو الفسخ. وبعد ذلك، يعرض المحامي طرابلسي لموضوعين لهما العلاقة المباشرة بالهيئات المدنيّة الرسميّة عندما يصبح الموضوع موضوع تنفيذ الأحكام المذهبيّة وموضوع رقابة الهيئة العامّة لمحكمة التمييز على الأحكام المذهبيّة والشرعيّة. وتختتم فصول الكتاب بصفحات لها قيمتها حول الزواج المختلط في لبنان، وفي هذه الصفحات نفسها، عرض لمشروع قانون موحّد اختياريّ للأحوال الشخصيّة «باسم الديموقراطيّة» ومشروع قانون الأحوال الشخصيّة الموحّد للزواج.

نختتم تعريفنا هذا المرجع ببعض الملاحظات:

- في الكتاب عرض شامل للقانون في أدقّ تفاصيله وتطبيقاته المختلفة بحسب الطوائف وقد عالج المؤلّف هذا الأمر بدقّة متناهية.
- أتت مختلف النقاط معلّلة بشكل واضح متين علميّ.

- بقي الكاتب أسير النظرة القانونيّة فلم يتطرّق إلى أيّ بعد لاهوتيّ.
- كان بالإمكان تجنّب بعض الأخطاء المطبعيّة، ولكن جلّ الكتاب الذي يخلو منها!

أ. سليم دكّاش

## الوقف. دراسات وأبحاث

تأليف الدكتور سليم حريز
تنقيح وتصحيح فادي سليم حريز
منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٩٤، ٤٦٤ صفحة

من ثمرات المطابع في العام ١٩٩٤، ومن قسم الدراسات القانونيّة في منشورات الجامعة اللبنانيّة، هذا المرجع الثمين في قانون، لا بل قوانين، الأوقاف في لبنان، انطلاقًا من القانون الذي صدر يوم ١٠ آذار ١٩٤٧ ننظّم الوقف الذرّيّ، وقابله بالأحكام الشرعيّة. والكلّ يعلم أنّ هذا الموضوع مهمّ جدًا في لبنان لا لأنّ الأوقاف كثيرة فحسب، بل لأنّ وراء الأوقاف الكثير من القضايا ذات الطابع القانونيّ والجدالات العائليّة والطائفيّة والعشائريّة التي لا تنتهي. ويأتي هذا المرجع ليوضح الكثير من القضايا. فعلى سبيل المثال تحدّد أنواع الوقف كالتالي: الأوقاف الخيريّة والذرّيّة المشتركة، والأوقاف الصحيحة وغير الصحيحة، والمسقفات والمستغلّات، والأوقاف المضبوطة وأوقاف الكنائس والأديرة.

وبعد مقدّمة عامّة في معنى الوقف وشروطه العامّة، ينتقل الكتاب إلى عرض موضوع الوقف من زاوية قانونيّة دقيقة فيعالجه في ستّة أبواب: إنشاء الوقف والشروط الواجبة في تحقيقه، الموقوف عليهم أو المستحقّون، الولاية على الوقف، الانتفاع بالوقف، والباب الخامس يتعلّق بقسمة الوقف، والسادس بانتهاء الوقف وشروط ذلك. ويبرز غنى الكتاب بملحق أوّل مخصّص لاجتهادات حول الوقف، وبملحق ثانٍ مخصّص لتشريع الوقف بحسب القوانين الخاصّة بالطوائف ومنها قانون ١٠ آذار ١٩٤٧.

لا شكّ في أنّ كتاب الدكتور حريز هو من الدراسات التي لها مكانتها في المكتبات المختصّة، ومن الأبحاث الرائدة ذات الصفة المرجعيّة.

أ. س. د.

## Du Coran à la philosophie
## La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi

par Jacques Langhade
Institut Français de Damas, Damas, 1994, 438 pages

من القرآن إلى الفلسفة. اللغة العربيّة ونشأة اللغة الفلسفيّة عند الفارابي

مؤلّف هذا الكتاب الدكتور جاك لانغاد هو مدير المعهد الفرنسيّ للدراسات العربيّة في دمشق، وهو مستشرق ملك ناصية العربيّة نطقًا وكتابة وقد أمضى في بلادنا سنوات كثيرة

منذ طفولته. وله، ضمن اختصاصه، الفلسفة العربيّة، مؤلَّف آخر عن الفارابي صدر في منشورات دار المشرق وفيه تحقيق كتاب الخطابة وترجمته إلى الفرنسيّة.

أمّا الكتاب موضوع هذا التعريف فإنّه يبيّن كيف سارت اللغة العربيّة عبر دروب طويلة، منذ بداياتها حتّى التعبير الفلسفيّ. وقد انطلق هذا المسار من أولى الآثار الأدبيّة التي وصلت إلينا، وهو القرآن الكريم، وأخذ يضيف إلى لغة المشافهة الأصليّة السمات الخاصّة بالكتابة، وراحت هذه الخصائص تتأكّد في لغة العلوم والفلسفة. وكان للفارابي دور رائد في نقل اللغة من ميدان المشافهة إلى ميدان الكتابة لا سيّما من خلال مؤلّفه الشهير كتاب الحروف. ومصنِّف الدكتور لانغاد يسعى خاصّة في قسمه الثاني، لتبيان هذا الدور. ومن ميزات الكتاب ثبت ضافٍ بالمصادر والمراجع، وفهارس مفيدة: أحدها بالاستشهادات القرآنيّة، وآخر بأسماء العَلَم، وآخر بالمفاهيم.

أ. كميل حشيمه

## Chrétiens et Musulmans en Irak: Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l'Islam

par Brigitte Landron

Coll. Etudes Arabes Chrétiennes, Carlscript, Paris, 1994, 344 pages

### المسيحيّون والمسلمون في العراق: مواقف النساطرة من الإسلام

كان تاريخ الفكر المشرقيّ، في ناحيته المسيحيّة الإسلاميّة وبعده العربيّ، بحاجة إلى هذا النوع من الدراسة التي تناولت حقبة، لا بل حقبات، من تاريخ العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة. فالباحثة بريجيت لاندرون، وهي اليوم من ناسكات دير الوحدة لراهبات الكلاريس في اليرزه (لبنان) اقتحمت موضوعًا له أهمّيّته ووزنه يختصره عنوان الكتاب: «مواقف النساطرة من الإسلام». والواقع أنّ اختيار النساطرة أو النسطوريّة أو الكنيسة الشرقيّة في علاقتهم بالإسلام عبر الأجيال يؤكّد نفسه بوجه حتميّ. إذ إنّ كنيسة العراق، عند تمدُّد جيوش الإسلام حتّى بغداد التي أصبحت عاصمة الأمبراطوريّة، كانت في غالبيّتها نسطوريّة تدين بالولاء للعقيدة المسيحيّة، وخصوصاً الخرستولوجيّة فيها، التي صاغها نسطور ومن جاء بعده على رأس الكنيسة.

الدراسة الطويلة في قسمين: الأوّل يتناول الوسط الكنسيّ والفكريّ والاجتماعيّ وكبار رجالات الفكر في الكنيسة ممّن كانت لهم «حوارات» مع الرجالات من المسلمين، منذ طيموطاوس الجاثليق وأبي نوح الأنباري (القرن الثامن) وعمّار البصريّ وحنين بن إسحق ورسائل الهاشميّ والكنديّ (القرن التاسع) وفلاسفة القرن العاشر، حتّى كتاب المَجْدَل وأبي الفرج عبدالله ابن الطيّب العراقيّ والأتردي وابن بطلان (في القرن الحادي عشر) وغيرهم من متكلّمي القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

القسم الثاني يتناول الموضوعات التي عالجها هؤلاء المتكلّمون في جدلهم: قضيّة تحريف الأناجيل، قضيّة مهمّة هي في أساس الموضوعات التي تتناول صحّة العقيدة

النصرانيّة، ثمّ موضوعات الثالوث والتجسّد وشهادات الكتب والشريعة والأخرويّة والقرآن والنبوّة. وفي نهاية الكتاب ملحق من خمسين صفحة يتضمّن أهمّ النصوص وأبلغها.

لم تكتف الباحثة لاندرون بتعداد النصوص وأصحابها ولم تتأخّر كثيرًا عند الوصف التجميعي، بل إنّها انتقلت سريعًا إلى التحليل، تحليل مضمون الكتب ذات الطابع الجدليّ، ومناقشة الأفكار والتصوّرات من زاوية الموضوعات اللاهوتيّة الأساسيّة. وتقف حائرة أمام المصير الأسود المتربّص بكنيسة عريقة من الكنائس، وبما تركه رجالاتها في حقل الدفاع عن العقيدة. لا شكّ في أنّ الاندثار بدأ بالفتح العربيّ الذي تكرّس بالسيطرة السياسيّة ثمّ الإداريّة فالحضاريّة والثقافيّة. فاللاهوت لا يصمد إن لم يصمد التاريخ، حتّى ولو تأثّر الفكر الكلاميّ الإسلاميّ بالقضايا التي كان يثيرها اللاهوت المسيحيّ كالصفات والتوحيد والعدل والأفعال والأصلح والقدر والشرّ...

إنّ حدود مراجعة الكتاب هذه لا تفي إلاّ بغَرَض تقديمه، إذ إنّ المحتوى غنيّ جدًّا والمحاولات اللاهوتيّة في الشرق المسيحيّ اليوم لا تستطيع أن تتجاهل هذه الدراسة القيّمة.

أ. س. د.

**Orientations**

**1. The Middle East and Europe: Encounters and Exchanges**

**2. Eastward Bound: Dutch Ventures and Adventures in the Middle East**

edited by Geert Jan van Gelder and Ed de Moor,
Amsterdam - Atlanta, GA, 1992, 1994, 192 + 178 pages

المجلّدان هما طليعة سلسلة من الكتب الجدليّة شرعت في إصدارها «الجمعيّة الهولنديّة للدراسات الإسلاميّة والشرق أوسطيّة». وأحد مسؤولَي التحرير هو الأستاذ المستشرق (إدوارد) ده مور الذي درس العربيّة في معاهد اليسوعيّين بلبنان وفي مصر، وتخصّص بالأدب العربيّ الحديث.

في المجلّد الأوّل، وعنوانه الشرق الأدنى وأوروبّا: لقاءات وتبادلات، سلسلة من المقالات كُتب بعضها بالإنكليزيّة وبعضها الآخر بالألمانيّة وتعالج الموضوعات التالية: المسلمون ودراساتهم الديانات الأخرى في العصر الوسيط، المسلمون والهنود في المملكة الإسبانيّة: مقاربة ومقابلة، تاريخ الرقّ في اليمن، حياة أحمد بن قاسم... بن الشيخ الحجريّ الأندلسيّ وأسفاره بين أوروبّا والمغرب في أواخر القرن السادس عشر، فرنسيس فتح الله المرّاش والنهضة، المصريّون والحبّ في الأصقاع الباردة (الطلاّب المصريّون بباريس في مطلع القرن العشرين)، الأصوليّة الإسلاميّة وتحدّي الحداثة الثقافيّة. وفي الصفحات الأخيرة مراجعات كتب تمتّ في معظمها إلى شؤون الشرق.

أمّا المجلّد الثاني، وعنوانه التخوم الشرقيّة: من مبادرات الهولنديّين ومغامراتهم في ...ق الأدنى تجمع مقالاته بالإنكليزيّة، وتتوزّع على الموضوعات التالية: موظّف من ...ة الهولنديّة للهند الشرقيّة يقابل حاكم اليمن (١٦٢٢-١٦٢٤)، رسّام هولنديّ في ...تورنليس ده برُوين ١٦٥٢-١٧٢٦)، الآباء القلمنكيّون في الشرق الأدنى: حماية

الهولنديّين إرساليّات رهبان القدّيس فرنسيس في القرنين السابع عشر والثامن عشر، المرسَلون والموارنة في عينطورا، مترجمو السفارات في إسطنبول (١٧٨٥-١٨٣٤). عالمات هولنديّات في الشرق الأدنى وما واجهنّ فيه من صعوبات وأفدنَ من خبرات.

فجميع الموضوعات المطروقة في هٰذين الكتابين تعالج أمورًا شائقة قلّما يعرفها سواد المثقّفين في بلادنا فضلًا عن المختصّين، وكلّها متقن الصنع موثّق على أفضل ما يكون التوثيق.

أ. ك. حشيمه.

## أبحاث في تاريخ شماليّ لبنان في العهد العثمانيّ

تأليف الدكتور عصام خليفة
بيروت، ١٩٩٥، ١٢٦ صفحة

غلافٌ جذّاب بطغرته العثمانيّة، إيحاءً بمضمونه الذي يُبرز إلى النور، وللمرّة الأولى، كنوزًا دفينة من أمّهات المصادر التاريخيّة في شأن لبنان الوسيط: أي «طابو دفتري» العثمانيّ رقم ٦٨ لسنة ١٥١٩ و«طابو دفتري» العثمانيّ رقم ٥١٣ لسنة ١٥٧١، المحفوظين في «الباشبكليل أرشيفي» في إستنبول.

هي السجلّات الرسميّة للضريبة المفروضة على سكّان ولاية طرابلس، وقد اختار منها المؤلّف ناحية الكورة وأنفة، وناحية بشرّي، فأكبّ على تحليلٍ إحصائيّ مفصّلٍ وأبرز حركة التطوّر السكّانيّ عددًا ودينًا، وإلى جانبها بعض نواحي التطوّر الاقتصاديّ في مدّة زمنيّة تشمل ٥٢ عامًا من تاريخنا.

ونضيف للتذكير أنّ أوّل مَن استعان بدفاتر الطابو العثمانيّ (لولاية دمشق)، الدكتور محمّد عدنان البخيت في دفتر مفصّل خاصّ أميرلواء الشام (طابو دفتري ٢٧٥) ٩٥٨ هـ/ ١٥٥١م، عمّان، ١٩٨٩، الذي أفادنا ببعض التفصيل عن القسم اللبنانيّ في ولاية الشام.

وهوذا مؤلّف الدكتور خليفة يبني مدماكًا جديدًا في أصول تاريخنا الوسيط في جزء تمنّاه الأوّل من مجموعة طال انتظارها. والكتاب جاء في ١٢٦ صفحة يزيدها فائدةً ١٦ جدولًا تلخّص بطريقة بصريّة واضحة الشروح والإيضاحات المستخلَصة من هذه المصادر الرسميّة، وتزيّنها ٢٤ صورة مصغّرة لبعض صفحات «الطابو دفتري» تمتّعنا بتنظيمها الأصليّ المتقن وخطّها الجميل، إذ أضفت على الدراسة قيمة توثيقيّة.

أهمّيّة هذه الوثائق أنّها تسجّل واقعًا تاريخيًّا لا يتحمّل التقديرات الشخصيّة والتخمينات الإيديولوجيّة، إذ إنّ الموظّف والخطّاطين الذين سوّدوا صفحات «الطابو دفتري» ينطلقون من أرقام رسميّة، أي قيمة الضريبة المفروضة، وعدد الأشخاص بحسب عمرهم وجنسهم، ونوعيّة الأشياء الخاضعة للرسوم، وتعداد مصادر الإنتاج مثل الطواحين، وكمّيّة الأوزان وأسعار السلع.

قد تكون الضريبة المفروضة على الأفراد باهظةً أحيانًا، وأقرب إلى النهب والجور منها إلى عدالة الواقع. لكنّ عدد الذين يُفرض عليهم هذا الجور لا يتحمّل التقدير

الشخصي. إنّه أمر مطمئن.

المؤلّف في ستّة أبحاث: ١ - التقسيمات الإداريّة في شمال لبنان أوائلَ القرن السادس عشر (٩٢٥ هـ - ١٥١٩م). ٢ - الديمغرافيا التاريخيّة في ناحية الكورة وأنفة في القرن السادس عشر. ٣ - عيّنات من أسماء الذكور الناضجين في بعض قرى الكورة وأنفة تبعًا لإحصاءي ١٥١٩ و١٥٧١. ٤ - الديمغرافيا التاريخيّة في ناحية بشرّي في القرن السادس عشر. ٥ - عيّنات من أسماء الذكور الناضجين في بعض قرى وقصبات ناحية بشرّي تبعًا لإحصاءي ١٥١٩ و١٥٧١. ٦ - الالتزام في مناطق من شمال لبنان من خلال وثائق الأرشيف العثماني.

وتحاشيًا للتطويل - وإلاّ أُجبرنا على إعادة القسم الأكبر من الكتاب لأهمّيّة تفاصيله - نتوقّف برهةً على بعض مضامينه. منها التقسيمات الإداريّة بولاية طرابلس في فجر الفتح العثماني، مع جدول لأسماء النواحي ولائحة قراها (صفحة ٩-١٢)؛ ثمّ أحياء مدينة طرابلس وأزقّتها (ص ١٠).

أمّا الانتماء الدينيّ المفصّل فيكشف واقعًا قد يكون مخالفًا لما نظنّ ونسمع ونردّد، أي أنّ عدد السكّان مثلًا، والفرز السكّانيّ لا يطابق دائمًا المتداول. ففي طرابلس عدد الذكور الناضجين أي الخاضعين للضريبة سنة ١٥٣٥، منهم ٣١١ (٢٠٪) نصارى و٦٢ (٤٪) يهود و١١٦٢ (٧٥٪) مسلمون.

توزيع السكّان على الأحياء، وعددها ٢٧ حيًّا، هو كالتالي: حيّ اليهود عدد ١، حيّ النصارى عدد ٢، حيّ المسلمين عدد ١٦، حيّ مختلط بين مسلمين ونصارى عدد ٨.

أمّا نواحي ولاية طرابلس (أي الموجودة اليوم ضمن الحدود اللبنانيّة فقط)، فعددها ١١ ناحية وعدد قراها ٣٣٨، يسكن ١٣٤ منها المسلمون، و١٥٠ المسيحيّون، و٥٤ مختلطة بين المسلمين والنصارى.

ناحية أنفة وحدها، في الولاية، تخلو من قرى مسيحيّة أو مختلطة.

البحث الرابع في الكتاب، «الديمغرافيا التاريخيّة لناحية بشرّي...» (ص ٥٢-٥٦) يشرح بالتفصيل المنهجيّة المتّبعة في درس الديمغرافيا التاريخيّة، ومن المستحسن أن يبادر القارئ إلى الاطّلاع على هذه المبادئ قبل التوغّل في الفصول السابقة.

ونوجّه الأنظار إلى بعض التحاليل حول الوضع الديمغرافيّ (ص ٦٣-٦٤)، وبعض التوضيحات عن الوجود اليعقوبيّ في المنطقة (ص ٦٥-٦٧)، وملاحظات حول أسماء السكّان في نواحي الكورة وأنفة (ص ٣٠-٣١) وبشرّي (ص ٧١-٧٧ مع جدول ص ٨٤).

وهناك بحث توضيحيّ مهمّ: «الالتزام في مناطق من شمال لبنان...»، مع أضواء على الضرائب ونُظُم الملكيّة من نظام التيمار ونظام الالتزام أو المقاطعة (ص ١١٢-١١٥).

هذا قليل من كثير، إذ لا يغني تعليقنا عن العودة إلى النصوص. ومَن تغلّب على صعوبة التوغّل في التفاصيل والأرقام، جنى ثمارها معرفةً مجدّدة صحيحة لواقعنا. فنتمنّى أن يتحفنا الصديق الدكتور عصام خليفة، بدون إبطاء، بالأجزاء التابعة.

الأب سامي خوري اليسوعيّ

سورية ١٩١٨-١٩٦٨
ثبت بأهمّ الأحداث السياسيّة التي عرفتها سورية
والتي أثّرت فيها منذ قيام الكيان السوريّ عام ١٩١٨
ولمدّة خمسين سنة بعد قيامه

تأليف الدكتور جورج جبّور
دار الأبجدية، دمشق، ١٩٩٣، ١٤٥ صفحة

هذا كتاب آخر يزيده الدكتور جورج جبّور على لائحة كتبه الكثيرة، وقد عرفناه فيها باحثًا مدقّقًا يخوض موضوعات حسّاسة تمتّ إلى القانون الدوليّ والسياسة الدوليّة والدستوريّة وحقوق الإنسان والفكر السياسيّ. وهذا المؤلّف الأخير محاولة جديدة في نوعها، طريفة، جليلة الفائدة. كان الدكتور جبّور أجدر مَن يقوم بها لسعة معارفه بالموضوع وعريق خبرته في المجال المدروس. والكتاب، على إيجازه، يُعتبر مرجعًا مهمًّا سهل التناول لدراسة تاريخ سورية الحديثة. ويا ليت المؤلّف أطال لوائحه وانتهى إلى سنة ١٩٩٣ ليزيد على مدّة الأعوام الخمسين الأوائل خمسة وعشرين آخرين. ويا ليته أيضًا شفع ثبته المفيد بما يجعله أكثر فائدة: فهارس بالأعلام والأمكنة والموضوعات. وقد استبق المؤلّف رغبتنا هذه وأشار في مقدّمته إلى إدراكه النقص وعزا الأمر إلى ضيق الوقت وكثرة الأشغال، وقد شاء أن يُسرع في الإصدار لئلاّ يحرم الباحثين ثمرة جهوده الأولى. ونحن، مع قبولنا هذا العذر، نسأل المؤلّف الصديق ألاّ يبخل علينا في الطبعة الثانية بما تمنّيناه وسبق هو أن تمنّاه.

أ. كميل حشيمه

كتاب منتخب الزمان
في تاريخ الخلفاء والعلماء والأعيان

تأليف أحمد بن عليّ بن المفرّج بن الحريريّ
حقّقه عن نسخة يتيمة وعلّق عليه المطران عبده خليفة
دار عشتار، بيروت، ١٩٩٣-١٩٩٥، ٣٨٤ صفحة

كتاب ابن الحريريّ هذا لمحة خاطفة عن الحروب الصليبيّة في زمن الفاطميّين على الشواطئ اللبنانيّة. وميزته أنّ المؤلّف يسرد فيه الأحداث بدون تفسير أو تأويل ويترك للمطالع أن يستنتج منها ما يريد.

والمخطوط المنشور هو في جزءين، أوّلهما حصل عليه المحقّق من مكتبة محافظة وهاج بصعيد مصر، والثاني من المكتبة الشرقيّة خاصّة الرهبانيّة اليسوعيّة في بيروت. وقد حرّر المحقّق مقدّمة وجيزة بيّن فيها مؤلّفات ابن الحريريّ، ووَصَف مخطوطه وأشار إلى ميزات أسلوبه وطريقته في الكتابة.

أ. ك. ح.

## حقوق الإنسان العربيّ في عالم اليوم

تأليف الدكتور جورج جبّور
دار المعرفة، دمشق، ١٩٩٥، ٦٢ صفحة

كتيّب هو في معظمه نصُّ محاضرة أُلقيت بدعوة من الجمعيّة العربيّة للعلوم السياسيّة في القاهرة، ومن النادي الأدبيّ الثقافيّ في دمشق لمناسبة اليوم العالميّ لحقوق الإنسان. وقد سبق للمؤلّف أن أصدر عامَ ١٩٩٠ كتابًا مطوّلًا حول الموضوع نفسه أسماه العرب وحقوق الإنسان. ننتطف من هذا الكرّاس المكثّف بعض المقولات:

- إلى جانب حقوق الإنسان الفرديّة والسياسيّة هناك حقوق الإنسان القوميّة والحضاريّة والدينيّة التي غالبًا ما تُترَك طيَّ النسيان. «فعلى قادة عالم اليوم أن يعالجوا حقوق الإنسان في مختلف صعدها كوحدة واحدة».
- لا يندر أن «يتمتّع الأجنبيّ بعض الأحيان بحقوق في الدولة العربيّة بأكثر ممّا يتمتّع به المواطن»!
- «كيف توفّق الإدارة الأميركيّة بين حقّ اليهود في الهجرة إلى إسرائيل وبين ما ينبثق عن هذا الحقّ المدّعى به من ضرورة منطقيّة هي تهجير الفلسطينيّين وغيرهم من العرب؟»

وفي الكتيّب كثير من تلك الحقائق التي لا بدّ من التذكير بها. كما أنّه يلفت النظر ما بيّنه المؤلّف في آخر مصنّفه وهو أنّ «أوّل جمعيّة للدفاع عن حقوق الإنسان في العالم إنّما هي جمعيّة عربيّة عرفها التاريخ تحت اسم حلف الفضول»، وهذا الحلف، بحسب ما ذكره المؤرّخ ابن الأثير، أنّه ثلاثة من الفضلاء تعاقدوا على «ألاّ يقرّوا ببطن مكّة ظالمًا».

أ. ك. حشيمه

## Les musulmans face aux droits de l'homme
## Religion et droit et politique
## Etude et documents

par Sami A. Aldeeb Abu Sahlieh
Winkler, Bochum, 1994, 609 pages

## المسلمون وحقوق الإنسان

بقلم سامي الديب أبو ساحلية

هذا كتاب قيّم في موضوعه الحسّاس الدقيق. مؤلّفه - كما يعرّف به الناشر على صفحة الغلاف الأخيرة - عربيّ مسيحيّ من أصل فلسطينيّ ومن التابعيّة السويسريّة، وهو المسؤول العلميّ عن قسم الحقوق العربيّة والإسلاميّة في المعهد السويسريّ للحقوق المقارنة بلوزان، ومحاضر في جامعة إستراسبورغ.

يعالج المؤلّف الموضوع في سبعة فصول يختصّ أوّلها بالتاريخ. وقد أحسن صُنعًا بإشارته إلى أنّ ثمّة وجهة نظر عربيّة ترى أنّ حلف الفضول (أواخر القرن السادس الميلاديّ) ينبغي أن يكون ضمن أولى الوثائق التي تُذكَرُ في تبيان المعالم التاريخيّة لاهتمام

الفكر الإنساني بحقوق الإنسان، كما أحسن صنعًا بشرحه ظروف نشأة هذا الحلف. وفي فصلٍ ثانٍ يبحث المؤلِّف في احترام الإسلام الحقَّ في الحياة. وفي هذا الفصل يبحث موضوع الإجهاض، إلى جانب بحثه أمورًا أخرى. ويكرّس الفصل الثالث للبحث في وضعيّة غير المسلمين ضمن المجتمع الإسلاميّ. وفي الفصل الرابع يقارن بين حقوق الرجال والنساء، في حين يقارن في الفصل الخامس بين حقوق الأغنياء والفقراء مشيرًا إلى الاشتراك في الثروة، وإلى مسألة الرّق، وإلى علاقة الموظِّف (بالكسر) بالموظَّف (بالفتح). وفي الفصل السادس يبحث المؤلِّف علاقة الحكّام بالمحكومين. وأخيرًا يدرس الفصلُ السابع موضوعَ الدول العربيّة والعلاقاتِ الدوليّة مركِّزًا على مفهومَي السلم والحرب (الجهاد)، وعلى القانون الدوليّ الإنسانيّ، والموقف من العنف الدوليّ، والنظرة إلى المنظّمات فوق - القوميّة. وللكتاب ملاحق مهمّة في ١١٢ صفحة تضمّ وثائق في شأن حقوق الإنسان أصدرتها منظّمة المؤتمر الإسلاميّ (وغيرها من المنظّمات العربيّة والإسلاميّة)، ومشاريع دساتير للدول الإسلاميّة تقترحها الحركات الإسلاميّة المعارضة.

ولعلّ من الجمل الدالّة على التوجّه العامّ لدى المؤلِّف قوله في صفحة ٤٥٣ حيث تبدأ خاتمة الكتاب:

«عديدون أولئك المثقّفين العرب الذين يعترفون بأنّ وضعيّة حقوق الإنسان في بلادهم ليست حسنة. إلاّ أنّهم يرون أنّ انتقاد هذه الوضعيّة لا ينبغي أن يُثار في الغرب لكي لا يزداد تصلّب هذا الغرب إزاء العالم العربيّ. يقولون: علينا أن نبحث هذا الأمر ضمن نطاق العائلة. ولكن: هل يستطاع حقًّا فعل ذلك إذا كانت حرّيّة التعبير مقموعة إلى حدّ كبير في العالم العربيّ؟»

وإذا كنت أوافق المؤلِّف على أنّ حرّيّة التعبير لا تتجلّى على أحسن صورة في الدول العربيّة، فإنّني أودّ أن ألاحظ أنّ هذه الدول تبدي شيئًا من الانفتاح في هذا الشأن، وأنّ الدول الغربيّة - كما يعرّف المؤلِّف بالتأكيد - تمارس قيودًا لا بأس بها على حرّيّة التعبير: ألَمْ تمنع حكومة تاتشر أحد أهمّ الكتب التي تبحث في السياستَيْن الداخليّة والخارجيّة البريطانيّة، ألا وهو كتاب صائد الجواسيس، وفيه يوحي صاحبه بأنّ المخابرات البريطانيّة جاءت بتاتشر إلى الحكم لأنّها كانت تصنّف سلفها ويلسون عميلًا سوفييتيًّا؟ أقول طبعًا وبكلّ مسؤوليّة: لا ريب أنّ تقاليد حرّيّة التعبير في معظم الدول الغربيّة أفضل منها - وأحيانًا بكثير - من تقاليد حرّيّة التعبير في معظم الدول العربيّة، رغم المزيد من الانفتاح الذي نشهده في دولنا منذ مدّة.

ثمّ إنّ المؤلِّف منصف وموضوعيّ - إجمالًا - في كتابه الذي يحفل بالإشارة إلى جهودِ الباحثين العرب، وهو أمر نادر عند المؤلِّفين الأجانب الذين يدرسوننا غيابيًّا، أي من دون الإشارة إلى أعمال المؤلِّفين العرب.

للكتابِ جوانبُ إيجابيّة لا ريب فيها. ولعلّه أهمّ كتاب في بابه ظهر بالفرنسيّة حتّى الآن. إلاّ أنّ ثمّة نقاط ضعف وقعتُ عليها فمن واجبي التنبيه إليها. يبدو المؤلِّف مصرًّا على الإشارة إلى الديانة التي ينتمي إليها بعض مَن يشير إليهم من العرب، حتّى حين لا يستوجب المقام ذكر ذلك. ثمّ إنّ الكتاب، على إنصافه وموضوعيّته، ذو طبيعة جدليّة. لهذا

فهو يحفل بالأسماء وكثير منها عربيّ. يورد المؤلّف هذه الأسماء بحروف لاتينيّة تتباين حين تشير إلى الاسم الواحد. مرّة جعل المؤلّف اسم عائلتي يبتدئ بـ (ل)، (وهو الصحيح، ص/١٣/ لدى الحديث عن حلف الفضول) ومرّةً جعله يبتدئ بـ (G) (وهو خطأ، ص/٥٧٩/ لدى إشارته إلى كتابي: العروبة والإسلام في الدساتير العربيّة). ثمّ إنّ حشد الأسماء في الكتاب كان يوجب إعداد فهرس أبجديّ بالأعلام.

جورج جبّور

---

## في الثقافة وثقافة لبنان

تأليف يوحنّا قمير

منشورات نوفل، بيروت، ١٩٩٤، ٦٤ صفحة

كتاب قليل الصفحات ولكنّه يعالج بكثير من الموضوعيّة والشموليّة مسألةً مُعضِلة في الساحة اللبنانيّة، ألا وهي قضيّة الثقافة في لبنان. وما المدخل الذي يتناول تعريفات الثقافة والمثقّف والمجتمع وعلاقته بالثقافة إلاّ الحجر الأساس الذي يبني عليه المفكّر الباحث يوحنّا قمير بعض المسلّمات التي يربط بها أفكاره في الثقافة اللبنانيّة: ثقافة مبنيّة على اللغة العربيّة، العربيّة الفصحى، التي ليست المدخل إلى الأحاديّة الثقافيّة بل إلى التعدّديّة الثقافيّة، وهي غنى وبركة إن لم تتحوّل إلى الطائفيّة الثقافيّة. والرائع أنّ الأمثل هو أن يحمل اللبنانيّ الثقافة رسالةً غايتها توليد الثقافات في ثقافة واحدة همّها الأوحد نموّ الإنسان.

أ. س. د.

## الهند إنْ شَدَت وَهَدَت

## اليوغا، بوذا، نشيد المولى، كاليداسا

## كبير، راماكريشنا، طاغور، غاندي

تأليف يوحنّا قمير

منشورات نوفل، بيروت، ١٩٩٤، ٧٩٢ صفحة

إلى جانب سلسلة «فلاسفة العرب» في عشرة أجزاء، وقد نالت نصيبها من الشهرة في العالم العربيّ، يأتي كتاب الهند إن شَدَت وَهَدَت لمصنّفه الأب المفكّر يوحنّا قمير، تقديمًا وترجمةً لأشهر نصوص الهندوسيّة والبوذيّة المقدّسة، وتتويجًا لعمل عمرٍ طويل من الكتابة والتأمّل. إنّه، في زاوية من زوايا البناء الأدبيّ الخاصّ بيوحنّا قمير، عمل أدبيّ مهمّ تطلّب سهر الليالي. إنّه، في صورة من الصُوَر، جنى العمر في لقاء الأديب بفكر الهند القدسيّ.

جاء هذا العمل الموسوعيّ في ثمانية أبواب:

- اليوغا - فلسفة خلاص، يقدّم لها المؤلّف شارحًا معلّلًا ويردف شرحه بمختارات مترجمة غاليتها من الأرينشادات اليوغيّة.
- بوذا حكيم آسية، توطئة في البوذيّة مع مختارات من نصوص منسوبة إلى بوذا.
- نشيد المولى، رائعة الهندوسيّة، وهو جزء من بهاراتا الكبير.
- كاليداسا شاعر السنسكريتيّة، مع مختارات من شعره وأعماله المسرحيّة.
- كبير، وقد لُقّب بمجنون الله، مع بعض المختارات.
- واماكريشنا المؤمن بكلّ دين، مع مختارات من تعاليمه.
- طاغور، شاعر آسية، وقد ترجم له يوحنّا قمير في السابق جزءًا من أعماله.
- وفي هذه الموسوعة، حوالى المائتي صفحة من قلمه.
- وأخيرًا غاندي، مع مقدّمة تعرض لسيرته ومؤلّفاته ومختارات من أهمّ نتاجه الفكريّ.

لا شكّ في أنّ لهذا العمل مكانه ومكانته في نصوص الأدب العربيّ الحديث، خصوصًا وأنّ نصوص التراث الهنديّ باللغة العربيّة هي قليلة، وهو بالتالي يسدّ فراغًا ويجيب عن سؤال. إلاّ أنّ صنيع الأب قمير هو مقدّمة لعملٍ أكبر يقوم على ترجمة نصوص الهند بصورة كاملة تستند إلى اللغات الأصل لا إلى ترجمات وسيطة حتّى ولو تمّت مراقبتها بشكل من الأشكال. ويتطلّب التراث الهنديّ تقديمًا نقديًّا يستند إلى المراجع العلميّة بصورة شاملة. وما يزعج بعض الشيء هو لجوء محرّر الكتاب إلى فهارس مرحليّة بعد كلّ باب، ممّا يجعل الاستعانة بالكتاب على قسط من الصعوبة إلاّ أنّ هذا كلّه لا يحدّ من غنى المؤلّف.

أ. س. د.

المخطوطات العربيّة
في الأديرة الأرثوذكسيّة في لبنان
الجزء الثاني: دير سيّدة البلمند

إعداد قسم التوثيق والدراسات الأنطاكيّة، جامعة البلمند (لبنان)، ١٩٩٤، ١٤٨ صفحة

يقوم مركز الدراسات الأرثوذكسيّ بنشر فهارس المخطوطات العربيّة في الكرسيّ الأنطاكيّ وأبرشيّاته. وقد باشر هذا العمل منذ أكثر من عشر سنوات غبطة البطريرك هزيم بدءًا بفهرس مخطوطات دير السيّدة في صيدنايا ومخطوطات كنيسة دير عطية. وصدر بعد ذلك فهرس المخطوطات العربيّة في مكتبة بطريركيّة أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس سنة ١٩٨٨. وتلا ذلك فهرسان آخران لمخطوطات مدينة حلب (١٩٨٩) وأديرة لبنان (جزء أوّل، ١٩٩١).

والجزء الثاني هٰذا لمخطوطات أديرة لبنان يتميّز بعدّة صفات:
- إنّه دراسة جديدة لعمل سابق قام به الراهبان المختصّان رشيد حدّاد وفايز فريجات، وقد وجبت إعادة النظر في الفهرس القديم بعد أن اختفت مخطوطات البلمند في أثناء الحرب اللبنانيّة وأعيدت إلاّ بعضها.

- قام بالفهرسة وإعداد البطاقات السيّدة سعاد سليم وعاونها الآنسة مود نحّاس نحدّدت المراجع في كتاب جورج غراف. كما أنّ السيّدة سعاد سليم قدّمت لعملها بدراسة ضافية حول هذه المخطوطات ولغتها ومضمونها ونسّاخها، فضلًا عن الأسلوب الذي اتّبعته في الفهرسة.
- رافق هذا الفهرس المتقن ثلاث دراسات علميّة، إحداها بقلم سيلفيا عجميان وعنوانها: «إنجيلان طقسيّان منقّان من دير سيّدة البلمند»، والثانية بقلم ريما سمين غنّاجة وعنوانها: «منمنمات قصّة برلام ويواصف في مخطوط البلمند»، والأخيرة من تأليف مود نحّاس حول «الكتب الطقسيّة». والكتاب مزوّد بثلاثة فهارس ختاميّة لمخطوطات الدير بحسب موضوعاتها، ولأسماء المؤلّفين والمترجمين، ولأسماء النسّاخ. كما أنّ ثمّة عددًا من الصور الملوّنة البديعة مقتبسة من بعض المخطوطات المدروسة في الكتاب. وعدد المخطوطات المفهرسة ١٩٥.

أ. كميل حشيمه

## المخطوطات العربيّة
## في أبرشيّات حمص وحماه واللاذقيّة
## للروم الأرثوذكس

إعداد قسم التوثيق والدراسات الأنطاكيّة، جامعة البلمند (لبنان)، ١٩٩٤، ١١٣ صفحة

بهذا الكتاب يتابع مركز الدراسات الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ عمله المشكور على نشر فهارس المخطوطات العربيّة في البطريركيّة الأنطاكيّة الأرثوذكسيّة. والمخطوطات المدروسة هنا موصوفة على النحو الحسن المألوف، وقد أعدّ العمل لمخطوطات حمص الشمّاس روبير الجمل، ولمخطوطات حماه الخوري غطّاس هزيم، ولمخطوطات اللاذقيّة الخوري إسبيريدون فيّاض. أمّا عدد المخطوطات المفهرسة فهو ٨٣ لحمص و٧٩ لحماه و٤٨ للاذقيّة. أغلبيّة تلك الكتب ترقى إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وفي ختام المصنّف ثلاثة فهارس مفيدة: لموضوعات المخطوطات، والمؤلّفين والمترجمين، والنسّاخ.

أ. ك. ح.

## Le Père Célestin de Sainte - Lydwina, alias Peter van Gool (1604-1676), missionnaire carme et orientaliste

par le Père Samir Khalil Samir, s.J.
Collection «Etudes sur le Patrimoine Carmélitain», 4, Beyrouth, 1995, 84 pages

## الأب سلستينس سانت ليدڤينا المرسل الكرمليّ والمستشرق

لقد اهتمّ الأب سمير خليل سمير بهذا الراهب المستشرق، المعروف قبل ترهّب باسم پتر ڤان كُول (١٦٠٤-١٦٧٦)، لِما قام به من ترجمات إلى العربيّة، لاسيّما ترجمته كتاب

الاقتداء بالمسيح. وقد حاول المؤلّف بدراسته تسليط الأضواء على هذا العالم المستعرب، فضلًا عن إنصافه بعد ما لحق به من حَيف. والكتاب، المليء بالحواشي العلميّة، يحوي خمسة فصول وملحقًا. الفصل الأوّل يشمل لائحة مستفيضة بما كُتب عن الراهب الكرمليّ، والثاني يعالج سيرته بما فيها طفولته وحلوله في مدينة حلب وجبل لبنان وذهابه إلى روما ثمّ إلى بلاد المليبار في جنوب الهند، ثمّ موته في أحد الموانئ شمال بُمباي. أمّا الفصل الثالث فيدرس مسألة التهمة التي وُجّهت إلى سلستينس بانتحاله ترجمة الاقتداء بالمسيح التي قام بها راهب كبوشيّ من حلب، الأب إغناطيوس أورليان. والفصل الرابع يدقّق في سائر مؤلّفات الكرمليّ بالعربيّة، في حين أفرد الفصل الخامس لترجماته إلى اللاتينيّة وغيرها من الآثار. وينهي الأب سمير كتابه بملحق أورد فيه النصّ الأصليّ بالإيطاليّة لرسالة بعث بها سلستينس سنة ١٦٤٦ من جبل لبنان إلى رئيسه العامّ الأب إيسيدوروس. وهذه الرسالة توفّر الكثير من المعلومات حول صاحبها نفسه وحول جبل لبنان في القرن السابع عشر. ومن أهمّ ما يتحلّى به مصنّف الأب سمير مَراجِعُه ومصادره وحواشيه الكثيرة – وعددها بالتمام ٢٥٠! –. فلا شكّ في أنّ هذا الكتاب الصغير كنز من المعلومات لجميع المعنيّين بالمسيحيّة في منطقة الشرق الأدنى فضلًا عن المهتمّين بالمنشورات العربيّة المسيحيّة وتاريخها.

أ. جوزف بوحجر اليسوعيّ

## أخطاء ألِفناها

تأليف نسيم نصر

دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٤، ٢٠٠ صفحة

تعدّدت في العقود الأخيرة من هذا القرن الكتب والمعاجم التي عالجت مشكلة الأخطاء الشائعة في لغة الضاد، وهي ظاهرة لها وجهٌ إيجابيّ وآخرُ سلبيّ. أمّا الإيجابيّ فهو أهمّيّة هذه الإصدارات وفائدتها في تحسين مستوى لغتنا العربيّة، وإزالة اللحن والتقعّر من اللسان، وتنقية اللغة من الشوائب الكثيرة المتأتّية من الدخيل والمنقول وتأثيرات أخرى. أمّا الوجه السلبيّ فهو يأتي بمنزلة العلّة والسبب؛ إذ لولا شيوع الخطأ في الألفاظ، والركاكة في التراكيب والعبارات، واللحن في الإعراب، لما نشأت حاجة ماسّة إلى مثل هذه المؤلّفات اللغويّة.

ونذكر، على سبيل المثال لا الحصر، بعضًا من هذه الأعمال، قبل أن نسلّط الضوء على واحدٍ منها ظهر حديثًا:

– محمّد العدناني، معجم الأخطاء الشائعة، مكتبة لبنان، ط أولى ١٩٨٠، ٣٦٦ صفحة.
– محمّد العدناني، معجم الأغلاط اللغويّة المعاصرة، مكتبة لبنان، طبعة أولى ١٩٨٤، ٨٧٠ صفحة.
– الدكتور إميل يعقوب، معجم الخطأ والصواب، دار العلم للملايين، طبعة أولى ١٩٨٣، ٣٨٤ صفحة.

- قسطنطين ثيودوري، أخطاء مستورة في لغة كتّابنا، دار الكرمل، طبعة أولى ١٩٩٤، ٩٤ صفحة.

أمّا الكتاب موضوع مقالتنا هذه فسنتاوله من جوانبَ عديدة، إن لجهة الترتيب والعرض، أم لجهة المضمون. ولئن كانت الثغرات والأخطاء كثيرة ومتكرّرة في بعض الأحيان، إلاّ أنّنا لن نعمد إلى ذكرها جميعها، بل سنكتفي بالإشارة إلى بعضٍ منها موزّعةً بحسب أنواعها، كيلا تصبح هذه العجالة قائمةً بتصويبات الكتاب (ERRATA)، الأمر الذي ليس هو الهدف المقصود من ملاحظاتنا.

١ - ترتيب الكتاب

رتّب المؤلّف كتابه على طريقة المعاجم اللغويّة، فأدرج تحت حروف اللغة الهجائيّة الكلمات التي تناولها بالتصويب بحسب الحرف الأوّل من كلّ كلمة. كما أنّه رتّب الكلمات المدرجة تحت حرف واحد بحسب تسلسلها الهجائيّ بالكتابة، لا بحسب الجذر. إلاّ أنّه ذكر تصويبًا لكلمتَي «الغاية» و«الغرض» في باب «الفاء» (ص ١٢٠)؛ وتصويبًا آخر لكلمة «تحت» في باب «الفاء» (ص ١٢٦)؛ وثالثًا لكلمة «أكتع» في باب «الفاء» أيضًا (ص ١٢٨). ألا يشاطرنا المؤلّف الرأي بضرورة أن تُدرَج الكلمة موضوع التصويب بحسب الترتيب المعتمد في الكتاب، كي يسهل على القارئ والباحث الرجوع إليها؟

٢ - ثغرات في المنهج

لولا طائفة من التصويبات العائدة إلى الألفاظ والعبارات لما كان لهذا الكتاب مبرّر، وعنوانه «أخطاء ألفناها» خير دليلٍ على ذلك. إلاّ أنّ المؤلّف أقحم بعض الألفاظ مكتفيًا بإيراد شروحات لها وتفسيرات من دون أيّ تصويبٍ أو تخطئة يُذكران، الأمر الذي جاء غريبًا نابيًا، وفي غير محلّه. نذكر بعضًا منها: «المُفترضات» ص (١٥٧)؛ كلمتَي «بُرداية» و«الدُّست» في باب «المعرّب والموضوع» ص (١٦١)؛ و«اليَراع واليَراعة» ص (١٨٨). هل المؤلّف كتابٌ يعالج مشكلة الأخطاء المألوفة واستعمالها أم إنّه يشرح الألفاظ والعبارات وكيفيّة الإفادة منها؟

٣ - خطأٌ شائع أفضلُ من صواب ضائع

لقد ذاع هذا القول في أوساط المؤلّفين والكتّاب دلالة على سهولة وقوع الخطأ في الكتابة، كون الأقلام تعوّدته وردّدته الألسن، وتلقّفته الأسماع. أمّا الصواب الذي تفرضه سلامة اللغة وقواعدها فبات شبه ضائعٍ لقلّة استعماله وتداوله، وبالتالي لندرة عارفيه وضابطي أحكامه. لقد أورد المؤلّف أحكام استعمال لفظة «إنّما» (ص ٢٢)، غير أنّه خالف هذه الأحكام في سياق الكتابة والشرح، وإليك مثالًا أوّل: «وإنّنا نفضّل هذا الإبدال، ليس ترفيعًا للذوق وأنَفَةً من مرابط الحيوان، فالمريّة ربيبة البادية، وإنّما لأسباب معنوية أشدّ...» (س ١٠-١١، ص ٥٨). وثانياً: «أمّا «الدفّ» بمعنى اللوح من الخشب، فليس من اللغة العاميّة، كما يسود الاعتقاد، وإنّما هي كلمة من بقايا الآراميّة...» (س ٧-٩، ص ٧٣). كما أنّ المؤلّف أورد أحكام كلمة «دون» في باب «دون، بدون، من دون» (ص

٧٤)، التي بقيت في مجال النظريّات من دون أن تُطبّق عمليًا في الكتابة. فها إنّ مثالًا واضحًا على مخالفتها في (ص ٧٦) بعد صفحتين اثنتين من ذكر التصويب: «وكثيرًا ما نقرأ هاتين الكلمتين مستعملتين دونَ تفريق بينهما» (س ٤). ومثالًا آخر (س ٢، ص ١١٣): «وهم يقصدون أنّه ترك نفسه على هواها، دون ضابط أو رادع». وثالثًا: (س ٢، ص ١٢٢): «في هذه العبارة بقي فعل «كفى» دون فاعل...».

### ٤ - أخطاء تؤدّي إلى معنًى معاكس

ورد في (الصفحة ٢٨، س ١١-١٣) ما حرفيّته: «كثر استعمال كلمة «بُرهة» بمعنى زمن قصير، حتّى ساير هذا الاستعمال بعضُ المستحدَث من مراجع اللغة، فأثبتها بمعنى زمن طويل، كما أرادها الخطأ المألوف...». نسأل المؤلّف كيف ساير هذا المرجع اللغويّ استعمال كلمة «بُرهة» بمعنى الزمن القصير، بإثباته إيّاها بمعنى الزمن الطويل؟ فثمّة تناقض بيّن.

وجاء في (الصفحة ٣٣، س ٢-٤) ما حرفيّته: ««لقد دالت دولة التفجّع في التأبين». «القصد مفهوم، ولكنّ كلمة «التأبين» كان يجب أن تُستبدَل بـ «الرثاء»، لأنّ «الرثاء»...». يُفهم من سياق الكلام أنّ المؤلّف يودّ أن ينزع كلمة «التأبين» ويضع مكانها كلمة «الرثاء» لتصويب المعنى. لكنّه لم يوفّق في ذلك، لأنّ حرف الجرّ «الباء» يدخل على الشيء المتروك في قاعدة استعمال الفعل «استبدل». وعليه، كان على الكاتب أن يستبدل «الرثاء» بـ «التأبين» فيؤدّي مراده على نهج الأعراب وقواعدهم.

### ٥ - ألفاظ وتراكيب يجدر التوقّف عليها

سنورد على سبيل المثال لا الحصر بعضًا من العبارات التي شابتها الشوائب، فنبيّن فيها وجه الخطأ ونظهره من دون أن نفرض عين الصواب، تاركين ذلك لحسّ القارئ اللغويّ وإدراكه.

لتصحيح كلمة «المخدِّرات» في (ص ١١، س ٤) أورد المؤلّف العبارة التالية: «ضبط رجال الجمرك عشرين كيلو من المخدِّرات»، فأشار إلى تصحيح واحد وترك آخر. نذكّر المؤلّف بأنّ الكيلوغرام هو وحدة الوزن المقصودة، وليس الكيلو الذي يستعمل وحدة قياسيّة في الأبعاد والأوزان والأحجام وغيرها.

«إذن، صواب اللغة أن يقول ذلك البعضُ: «...»» (ص ٣٧، س ١٦)؛ هل استعملت العرب كلمة بعض بألف لام التعريف وبالمعنى الذي أراده لها كاتبنا؟

ورد في (ص ٦١ - س ١) «بما أنّ السرقة ارتكاب «محرّم»، وانتهاك حقّ الغير...»؛ فلو عدنا إلى المعاجم العربيّة لوجدنا أنّ كلمة «الغَيْر» لا تأتي بمعنى الآخرين أو ما شابه، وأنّ معنى كلمة «الغَيْر» هو غير معنى كلمة «غَيْر».

في السطر الأوّل من صفحة ٨٨ بدأ المؤلّف كلامه بـ «أورد قَصَصيّ محترَم في أقصوصة نشرت...»؛ هل ثمّة من قصصيّ محترم وآخر غير محترم؟ أم إنّ الاحترام هو وقفٌ على شريحةٍ من القصصيّين من دون سواها؟

وفي باب «الكفاية والكفاءة» ورد في (الصفحة ١٤٠، س ٢-٣) «ف «كفاية» من كفى يكفي بمعنى الجدارة والاستغناء، و«كفاءة» أو «كفاء» من «كفأ يكفأ» بمعنى المماثلة والمضارعة»؛ أطلب إلى المؤلّف أن يزوّدني باسم المعجم العربيّ الذي يشرح الفعل «كفأ يكفأ» بمعنى المماثلة والمضارعة لأنّي لم أعثر على ذلك قطّ.

في سياق الشرح والتفسير في (ص ١٦٨، س ١٠) جاء على لسان الكاتب «ولكنّنا نروي عبارة أعطيناها جوابًا عن سؤال فتاة...»؛ أيجوز أن يعطي المؤلّفُ العبارةَ جوابًا؟ وهل الفعل أعطى في هذا السياق يوضح المعنى المقصود ويؤدّيه بغير اضطراب؟

وفي الكلام على اختلاف معنى فعل «نَفِدَ» عن معنى فعل «نَفَذَ» أورد المؤلّف الفعل في العنوان على الشكل المغلوط التالي «نَفَدَ»، وأورده في سياق الكلام بلا حركة على عين الفعل «نفدَ»؛ فـ «نَفَدَ» في المدخل تؤدّي إلى غير معنى، و«نفدَ» في السياق تؤدّي إلى احتمالات ثلاثة في ضبط عين الفعل وبالتالي إلى لَبْس تعوزه الدقّة.

٦ - أخطاء في تعدية الفعل بالحرف

أمّا في ما يتعلّق بهذا الصنف من الأخطاء اللغويّة فحدِّث ولا حرج. إذ إنّ الكاتب جاء بحروفٍ لم يتعدَّ الفعل العربيّ بواسطتها، ومردّ ذلك إلى المألوف والمتداول من دون الرجوع إلى كتب اللغة والمصادر الموثوق بها. وإليك بعضًا من هذه الاستعمالات على سبيل المثال لا الحصر: «للتوقّف عند عبارة نعيد...» (ص ٥، س ٢)؛ «في صحّة تأدية الكلمة للمعنى الذي...» (ص ٥، س ٢)؛ «غير خارجين عن حدود المأنوس...» (ص ٥، س ١١)؛ «يريدون قوله أو إيصاله للآخرين» (ص ٥، س ١٣)؛ «هذا ما يقوله محافظٌ على مواعيده تأكيدًا لاهتمامه بالموعد» (ص ١٠، س ١٣)؛ «في استعمال تولّج بمعنى تولّى، ناتج عن صحّة استعمال...» (ص ٥١، س ٥)؛ «ليس من مجال للتأثير على استعمال كلمتَي: ...» (ص ٥٦، س ٦)؛ «وفي قول أحد البلغاء ما يؤيّد تصنيفنا للمعنى،...» (ص ١٠٠، س ٦)؛ «ملتمسًا من قادرٍ أن يتقدّمها لك» (ص ١٠١، س ١٧)؛ «أمّا إذا جرى الحديث على وصف الأخلاق والطبائع...» (ص ١٠٣، س ١١)؛ «يأسفون معي لإسقاط معاني الخير...» (ص ١٠٨، س ٢٠)؛ «وتأييدًا لفصاحة استعمال «فوق»...» (ص ١٢٧، س ٩)؛ «والصواب أن يقول: أحتاج حلقة واحدة لأتمّ السلسلة التي أكتبها» (ص ١٧٥، س ١٢).

ألا يجوز لنا أن نُفاجأ بتكرار هذه الاستعمالات الخاطئة في تعدية الأفعال بالحروف المناسبة، في سياق كتاب يبحث فيه مؤلّفه عن الأخطاء الشائعة، لا سيّما وأنّه أفرد بابًا خاصًّا لهذا النوع من الخطأ تحت عنوان «حرف الجرّ جزء من الفعل أو الصفة التي يتعلّق بها»، وذلك في الصفحتين (٦١-٦٢)؟

٧ - أخطاء إملائيّة في كتابة الهمزة

كلّنا يعلم أنّ ثمّة قواعد وأحكامًا تضبط كتابة الهمزة في اللغة العربيّة، وذلك وفق مكان وقوعها في الكلمة، ووفق الحركات الصوتيّة التي ترافقها أو تسبقها. كما أنّ ثمّة

أحكامًا أخرى تميّز همزة الوصل من همزة القطع في بداية الكلمة المهموزة. نورد بعضًا من الأفعال والأسماء التي جاءت فيها الهمزة في غير محلّها ممّا يغيّر لفظ الكلمة ويشوّه صورة رسمها وأحيانًا يحرّف معناها.

«يخطىءُ مَن يعتقد...» (الهمزة على السطر وليست فوق الألف المقصورة، ص ٥٧، س ١)؛ «وأمّا الإسمان الآخران» (ص ١٦، س ٧)؛ «بادىءَ ذي بدء» (ص ٢٥، س ١١)؛ «أنّه يتقدّم التهيُّوء» (ص ٢٦، س ١)؛ «ويهيّىء» (ص ٣٧، س ١٠)؛ «لكنّ بُدِئ» (ص ٣٧، س ١١)؛ وغيرها مثل «القارىء، والمُبتدِىء، وامرىء، وأهنِّىء، ووطىء، ويبتدىء، والسيّىء، وعابىء، وممتلىء» في الصفحات (٤٣، ٤٥، ٦٦، ٧٢، ٨٢، ١٢٩، ١٥٢).

قد يعزو المؤلّف ورود بعض الأخطاء وخاصّةً الإملائيّة منها إلى مقدرة المصحِّح الذي قام بمراجعة الكتاب وصحّح أخطاءه الطباعيّة. إلاّ أنّه لا يمكنه ولا يجوز له أن يحمِّل المصحِّحَ مسؤوليّةَ هذا العمل لأنّ الأخطاء متباينة ومتنوّعة منها الإملائيّ ومنها العائد إلى الأسلوب والصياغة والتراكيب. كما أنّنا نسأل: أيُعقل أن يوكل مؤلّف أو باحث في اللغة تصحيح مؤلّفه إلى غير متضلِّع من لغة الضاد؟

مهما يكن من أمر، فالكتاب جامع ومفيد، احتوى على ثلاث مئة وخمسة تصويبات لغويّة وُزّعت بحسب حروف الهجاء، بعضها القليل مطروق وبعضها الآخر مُستحدث فريد. والمؤلّف هذا ضرورة حيويّة لمكتبتنا العربيّة، ولكلّ كاتبٍ أو مؤلّف أو باحث أو ناشر يتعامل مع لغة الضاد.

وفي الختام، نأمل أن يتقبل الأستاذ نسيم نصر هذه الملاحظات فيعمل على تلافيها في طبعة أخرى، وأن يحسب ملاحظاتنا هذه نسماتٍ تَقِيّ خفيف تنعش وتريح لا رياحًا عاتية تقوّض ما بناه الآخرون. وقد لا تخلو عجالتنا هذه من الخطأ الشائع المألوف لأنّ الله وحدَه عزّ وجلّ معصوم من الخطأ.

**ريمون حرفوش**

## إنجيل مرقس

**تأليف الخوري بولس الفغالي**

سلسلة «دراسات بيبليّة»، الجزء الثاني، الرابطة الكتابيّة، ١٩٩٥، ٦١٧ صفحة.

كتاب جديد يضيفه الخوري بولس الفغالي إلى سلسلة «دراسات بيبليّة»، التي يتابع إصدارها منذ سنة ١٩٩١. جاء هذا الكتاب في خمسة أقسام، يُضاف إليها التقديم والخاتمة، ولوائح بالمختصرات والكلمات اليونانيّة المستعملة في متن الكتاب، وفهرس مراجع.

يتألّف القسم الأوّل من مقدّمات إلى إنجيل مرقس تبيّن مدى أهمّيّة هذا الإنجيل في أيّامنا، والظروف التاريخيّة التي رافقت ظهوره، وموقعه في الكنيسة الأولى (الفصلان

الأوّل والثاني)، إضافة إلى عرض واف لبنيتين لاهوتيّتين تسهّلان اكتشاف هدف مرقس. أمّا البنية الأولى، فهي ذات قسمات ستّ تركّز على حضور الكنيسة. وأمّا البنية الثانية، فلها قسمان أساسيّان محورهما يسوع الذي هو المسيح، الذي هو ابن الله (الفصلان الثالث والرابع).

وفي ما يختصّ بأقسام الكتاب الباقية، فالمؤلّف يتناول فيها الفصول ١-١٣/٩ من الإنجيل: القسم الثاني (مرقس ١/١-١٣)، والقسم الثالث (مرقس ١/١٤-٦/٣)، والقسم الرابع (مرقس ٣/٧-٦/٦أ)، والقسم الخامس (مرقس ٦/٦ب-١٣/٩). واللافت في هذا التقسيم أنّ المؤلّف يتبع في الأقسام ٢-٤ الأقسام الثلاثة الأولى من البنية اللاهوتيّة ذات القسمات الستّ، التي أشرنا إليها أعلاه، في حين أنّه لا يتبع البنية نفسها في القسم الأخير. فهو يتوقّف على مرقس ١٣/٩، أمّا في البنية فالقسمة تتوقّف على مرقس ٢٦/٨.

لا ريب أنّ هذه الدراسة هي مرجع قيّم للذين يريدون التعمّق في الإيمان المسيحيّ، لا سيّما أنّ المنهجيّة فيها تسهّل العودة إليها «من أجل حلقة دراسيّة أو سهرة إنجيليّة، أو عظة أو مقاسمة» (ص ٨). كما أنّها تؤلّف مدخلًا يساعد طلّاب المعاهد اللاهوتيّة على التعمّق في دراسة هذا الإنجيل دراسة كتابيّة لاهوتيّة، لما فيها من معالجة بعض النصوص معالجة مستفيضة دقيقة.

صلاح أبو جوده اليسوعيّ

## الثالوثيّات
## مقاربات معاصرة

بقلم مجموعة من المؤلّفين
مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩٤، ١١٦ صفحة

من المعروف أنّ الحديث بسرّ الثالوث المقدّس، بتوحيد وتثليث اللاهوت، هو أمر أقرب إلى العُسر منه إلى اليُسر. لقد جمع هذا الكتاب أربعة من المتخصّصين باللاهوت، تداولوا وتناقشوا مع آخرين وتبادلوا الآراء ثمّ كتبوا فصولًا أربعة هي حصيلة جهد لم تقتصر فيها المساهمة على أصحابها. فاختيار موضوعاتها، كما تقول مقدّمة الكتاب، جاء بعد مداولات استمرّت طوال ثلاث حلقات دراسيّة (١٩٨٧، ١٩٨٨، ١٩٨٩) شارك فيها ما يناهز العشرين من اللاهوتيّين ينتمون إلى مختلف التراثات المسيحيّة في البلاد العربيّة.

ومنحى الكتاب ليس دفاعيًا على غرار ما جاء في بعض الأدب المسيحيّ العربيّ. إنّه محاولة، فيها من العقلانيّة وكذلك فيها من الروحانيّة والعمق الكتابيّ واللاهوتيّ، لمخاطبة المسيحيّ بخطاب الإيمان وبلغة معاصرة بسيطة لها عمقها التاريخيّ والفكريّ.

أمّا من ناحية المحتوى، فيرمي الفصل الأوّل إلى الإجابة عن السؤال: لماذا الإيمان بالثالوث؟ ويوضح الثاني قراءة الكنيسة للكتاب، والثالث والرابع يتحدّثان عن سرّ علاقة الثالوث بالإنسان في تاريخيّته. والمؤلّفون هم بالتسلسل: المطران كيرلّس بسترس،

التمُّص تادرس ملطي، الأب سليم دكّاش، والدكتور جاد حاتم.

أ. س. د.

## النشيد الروحيّ
## ليوحنّا الصليب

نقله عن الأصل الإسبانيّ أنطوان سعيد خاطر

منشورات تراث الكرمل، بيروت، ١٩٩٤، ٣٩٢ صفحة

تستمرّ الرهبانيّة الكرمليّة في نشر التراث الروحيّ الخاصّ بها: فبعد الأعمال الصغرى ليوحنّا الصليب، صدر النشيد الروحيّ وقد نقله عن الأصل الإسبانيّ المترجم المتمرّس والخبير في روحانيّات الكرمل الأستاذ أنطوان سعيد خاطر. وتأخذ أعمال يوحنّا الصليب المترجمة مكانها إلى جانب مؤلّفات تريزا الأفيليّة التي كان صدر منها مجلّدان في السابق باللغة العربيّة: كتاب السيرة وكتاب المنازل.

ولا شكّ في أنّ طبع النشيد الروحيّ مع الشرح الذي وضعه يوحنّا الصليب نفسه يأتي مكلّلًا جهود الكرمل في نشر تراثهم الروحيّ. ولا شكّ أيضًا في أنّ ترجمة هذا العمل - التحفة الصوفيّة العالميّة، هو نوع من التحدّي، رَفَع لواءَ مشقّتِه الأستاذ خاطر بكثير من العزم والعلم ودقّة اختيار الألفاظ وتدقيق الأسلوب ليأتي النتاج موفّقًا بليغًا.

من النصّ الشعريّ، اخترنا ما يلي: ٣٢ (أ-٢٣)

حين كنتَ تحدّق إليّ،\
كانت عيناك، تطبعان حسنهما فيّ،\
ولذا كنتَ تعشقُني عشقًا،\
وبذا استحقَّ ناظرايَّ\
أن يعبُدا فيك ما يريان.

أراد المترجم أن يكون، على الغالب، قريبًا من النصّ الإسبانيّ فحاول أن ينقل مفردة بمفردة. والأمانة لم تأتِ على حساب جماليّة الكلمة وسهولة التعبير، فاستطاع الناقل أن يمهّد الطريق أمام القارئ المتأمّل في جوهرة يوحنّا الصليب.

أ. س. د.

## Sur les pas des Saints au Liban

par Victor Sauma

Ed. Fiches du Monde Arabe (FMA), Beyrouth, 1994, tome 1, 512 pages, tome 2, 504 pages

## على خطى القدّيسين في لبنان

إذا أردتَ أن تكون سائحًا في الديار اللبنانيّة، ديار القدّيسين والقدّيسات؛ وإذا أردتَ أن تكون زائرًا تدخل الأقداس، فما عليك إلاّ أن تبدأ بقراءة موسوعة الأستاذ فكتور

صوما، في مجلّدين، تجاوز عدد صفحاتهما الألف، حول قدّيسي لبنان وقدّيساته والكنائس وأماكن العبادة والمزارات من كلّ نوع، في كلّ منطقة من مناطق لبنان. والمؤلّف من هواة المشي على الأقدام، وهذه الهواية تقود إلى الاستكشاف والتعرّف والتمعّن والتبصّر. وهكذا انطلقت الفكرة لترتيب ما استكشف وتنظيم ما استجمع من المعلومات مع الكثير من التدقيق وطلب المزيد لاستكمال الملفّ. إنّه بالفعل ملفّ - كُتِب بالإفرنسيّة، وحبّذا لو يترجم سريعًا إلى العربيّة - يقود المريد إلى الكثير من المعلومات وقد نسّقها جامعها في ثلاث مراحل: اسم القدّيس أو القدّيسة (حنّة مثلًا) مع رتبته والجيل الذي عاش فيه (بالإفرنسيّة وبالمقابل باللغة الأصل)، ثمّ الرواية التاريخيّة، فالعيد أو الأعياد، ثمّ الاختصاص، فأماكن العبادة. وأحيانًا تضاف الشفاعة ونبذة عن الأيقونات.

ويقول الأب فيه، المؤرّخ والباحث الرائد، في تقديمه للكتاب، بأنّ المونسنيور جوزف ماري سرجيه كان قد طالب بفهرس عامّ ودقيق لهذا الموضوع خدمة للعلم والكنيسة، وها إنّ دكتور صوما قد حقّق هذا العمل وحقّقه جيّدًا. والواقع أنّ عمل صوما هو أكثر من فهرس، لا بل هو نوع من المرجع الذي تجد فيه الكثير من المعلومات، إلى حدّ الإفاضة أحيانًا وإلى حدّ الخلط أحيانًا أخرى في تسويق المعلومات (راجع مار ضومط العقيبه - البوار مثلًا، القدّيسة تقلا كنيستها حديثة وليست من ١٩٠٩،...) وربّما كان ذلك عن طريق السهو والعودة إلى مراجع لا يُركن إليها. وحبّذا لو أُدرج في هذه الموسوعة خارطة موسّعة تكون دليلًا مرافقًا موافقًا. ومهما يكن، فالكتاب جدير بأن يحلّ في كلّ مكتبة.

أ. س. د.

## كُتب أُهديت مؤخّرًا إلى المجلّة

○ الحلبيّون في المهجر، بقلم عبدالله يوركي حلاّق. هديّة مجلّة الضاد إلى تراثها ونصرانها، حلب، ١٩٩٤، ٢٢٠ صفحة - كتاب موثّق بعرض بأسلوب شائق ملحمة حضور الحلبيّين ومآثرهم في بلاد الله الواسعة، من إسطنبول إلى أوروبا فأميركا واليابان.

○ الجزر العربيّة الثلاث، بقلم أحمد جلال التدمري. رأس الخيمة (الإمارات العربيّة المتّحدة)، لا.ت.، ٤٥٢ صفحة - دراسة وثائقيّة تؤكّد عروبة جزر طنب الكبرى وطنب الصغرى وأبي موسى.

○ دليل لتطبيق مبادئ الحركة المسكونيّة وقواعدها، إعداد المجلس الحبري لتعزيز الوحدة بين المسيحيّين، حاضرة الفاتيكان، ١٩٩٣، ١٧٥ صفحة - نقل النصّ إلى العربيّة المطران حبيب باشا، ونقل الحواشي ونسّق المصطلحات الأب جورج باليكي البولسي. مرجع لا بدّ منه لكلّ مَن يهمّه شأن الوحدة بين المسيحيّين.

○ ابن الله. بعض تعاليم القدّيس يوحنّا، بقلم الخوري ميشال عويط، مطابع الكريم، جونيه (لبنان)، ١٩٩٤، ١٥٠ صفحة - تأمّلات عميقة قريبة المنال معًا، تتدرج في سلسلة

الكتب الروحيّة والراعويّة الطويلة التي أصدرها المؤلّف.

○ يسوع الربّ والمخلّص. مع القدّيس لوقا، بقلم الخوري بولس الفغالي، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٤، ١٩٦ صفحة - إنّه الكتاب الثالث في سلسلة «القراءة الربيّة» التي يصدرها المؤلّف، جاء بعد كتابين عن الإنجيليّين متّى ومرقس وسيليه قريبًا واحد عن يوحنّا. تفسيريّ روحيّ راعويّ.

○ قراءة القدّاس السريانيّ. أعمال مؤتمر التراث السريانيّ الثاني، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، أنطلياس، ١٩٩٤، ١١٨ صفحة بالعربية و١٥٤ بالفرنسيّة - من ميزات هذا المؤتمر أنّه اشترك فيه شرقيّون ومستشرقون، ومسيحيّون من مذاهب مختلفة، فضلًا عن اختلاط أصحاب الاختصاص بالوفود الشعبيّة.

○ إطلالة الألف الثالث، رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني لتهيئة يوبيل السنة الألفين، نقلها إلى العربيّة الخور أسقف يوحنّا كوركباني، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جلّ الديب (لبنان)، ١٩٩٤، ٧٦ صفحة - وهي الرسالة التي تمّ عرضها في هذا العدد من المشرق.

○ رسالة من البابا إلى الأولاد لمناسبة سنة العيلة، نقلها إلى العربيّة المطران حبيب باشا، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جلّ الديب، ١٩٩٤، ٢٢ صفحة.

○ السينما، محور ثقافة وعرض قِيَم، نُشر بمسعى من المركز الكاثوليكيّ للإعلام، جلّ الديب، وجمعيّة الكتاب المقدّس في لبنان، ١٩٩٥، ٤٨ صفحة - صدر لمناسبة اليوم العالميّ التاسع والعشرين لوسائل الإعلام (أيّار/مايو ١٩٩٥).

○ La religieuse au Liban. Identité et mission, résultats d'enquête par les docteurs Samir et Marie Khoury, éd. Assemblée des Supérieures Majeures au Liban, 1995, 176p.

مسحٌ شامل مفصّل عن الراهبات في لبنان مع إحصاءات عن كلّ ما يمتّ إليهنّ بصلة: العدد، أماكن الوجود، الجنسيّات، معدّل الأعمار، المستوى الدراسيّ، الحياة العمليّة والتأمّليّة، الآراء في الحياة الجماعيّة والسلطة، الدعوات...

## صدر عن دار المشرق









# فهارس «المشرق»

## للسنة التاسعة والستّين

## ١٩٩٥

## فهرس أوّل:

## مقالات السنة

**الجزء الأوّل** (كانون الثاني - حزيران): زمن الظواهر الحقيقيّة (٥-٦) = مؤتمر القاهرة الدوليّ للسكّان والتنمية، عرض وتحليل، بقلم الأب نادر ميشيل اليسوعيّ (٧-٣٣) = على هامش مؤتمر القاهرة للسكّان والتنمية. وثيقة: إعلان مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربيّة السعوديّة (٣٥-٣٨) = التوجّهات العالميّة وتحدّياتها إنسان اليوم، بقلم رينه كورتاثر (٣٩-٥٦) = إستغلال الإنسان والأخلاق في المجتمعات العصريّة، بقلم صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٥٧-٨٣) = خواطر في السعادة، بقلم الأب بيار تيار ده شاردان اليسوعيّ (٨٥-١٠٣) = المفكّر الإسلاميّ بشير التوُّف وكتابه «تعاليم الإسلام»، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (١٠٥-١١٨) = الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان. مواقف وآراء، بقلم الأب جون دنوهيو اليسوعيّ (١١٩-١٣٨) = تقويم باقة من فرائد الأدب في أمثال العرب، بقلم الدكتور زكريّا إدريس حسين (١٣٩-١٥٦) = المدن والقرى اللبنانيّة من خلال بعض الجغرافيّين العرب بين القرنين العاشر والرابع عشر، بقلم الدكتور جوزف أبو نجم (١٥٧-١٩٩) = رسالة من القسّ خِدر الموصليّ إلى البطريرك مار إيليّا النسطوريّ، بقلم الأب بطرس حدّاد (٢٠١-٢٠٨) = وثيقة: تصريح مشترك بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنيسة الأشوريّة الشرقيّة حول شخص المسيح (٢٠٩-٢١١) = الصليب والصلب قبل الميلاد وبعده،

...م الأب سامي حلاّق اليسوعيّ (٢١٣-٢٣٥) = مراجعة الكتب: وصف ... كتابًا بالعربيّة و٥ باللغات الأجنبيّة (٢٣٧-٢٥٦).

الجزء الثاني (تمّوز - كانون الأوّل): تربية للحاضر والمستقبل (٢٦٩-٢٧١) = من المفاهيم الأساسيّة في التربية الحديثة: «المشروع التربويّ» بين ... والواقع، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٢٧٣-٢٨٩) = النواحي ... في العلاقة التربويّة بين المربّين والولد ومسألة الثواب والعقاب، بقلم ... الدكتورة سهيلة رزق - سلّوم (٢٩١-٣٠٨) = واقع التربية في البلدان العربيّة ... مشارف القرن الحادي والعشرين، بقلم صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٣٠٩-٣١٩) = على دروب ترجمة الشعر. روّاد طربيه وكتابه «مختار الشعر الفرنسيّ من بودلير إلى بريفير»، بقلم الدكتور أحيف سنّو (٣٢١-٣٤٢) = ... نصّار شيخ الصحافة العربيّة في فلسطين، بقلم الدكتور قسطندي ... (٣٤٣-٣٦٤) = «إطلالة الألف الثالث». رسالة يوحنّا بولس الثاني ... في إعداد يوبيل الألفين، بقلم الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ (٣٦٥-٣٧٧) = دور مسيحيّي لبنان والمشرق في النضالات الاجتماعيّة والسياسيّة، بقلم الدكتور بطرس لبكي (٣٧٩-٤٠٩) = مقدّمة للبحث في خطاب التغيير عند الحركات الإسلاميّة المعاصرة، بقلم الدكتورة مؤمنة ... (٤١١-٤٣٠) = حجاب المرأة السوريّة في الألفين الثاني والأوّل قبل ...، بقلم سميرة مصري (٤٣١-٤٥٣) = أسطورة التضخّم السكّانيّ، بقلم الأب هنري بولاد اليسوعيّ (٤٥٥-٤٨٢) = مراجعة الكتب: وصف ١٤ كتابًا بالعربيّة و٧ باللغات الأجنبيّة (٤٨٣-٥٠٣).

## فهرس ثان

## أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

# فهرس ثالث

## المطبوعات التي ورد وصفها

### ١ - المطبوعات العربيّة

## ٢ – المطبوعات الأجنبية

# فهرس رابع

## موادّ السنة

## على طريقة حروف المعجم

## شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

٭ ٭ ٭

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

| | |
|---|---|
| في لبنان وسورية | ٧ دولارات أميركيّة |
| في مصر | ١٥ دولارًا أميركيًّا |
| في البلدان العربيّة الأخرى | ٢٢ دولارًا أميركيًّا |
| في أوروبّا | ٣٠ دولارًا أميركيًّا |
| في أميركا | ٣٥ دولارًا أميركيًّا |

نظرًا إلى الازدياد الفاحش في أسعار الورق، سنضطرّ إلى رفع بدل الاشتراك بدءًا من مطلع العام ١٩٩٦، فنأمل التفهّم والتشجيع.

Abonnement annuel (frais de port compris)

| | |
|---|---|
| Liban et Syrie | 7 dollars US |
| Egypte | 15 dollars US |
| Autres pays arabes | 22 dollars US |
| Europe | 30 dollars US |
| Amérique | 35 dollars US |

**Etant donné la hausse considérable du prix du papier, nous nous voyons dans l'obligation de relever le montant de l'abonnement pour 1996. Merci de votre compréhension.**

**تصويب**

بسبب غلط مطبعي، جاء في الجزء الأوّل من السنة ١٩٩٥، صفحة ٢٠٩، سطر ١٧، العبارة التالية: «مساوٍ الآب في الجوهر في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة». والصواب هو: «مساوٍ الآب في الجوهر، ومساوٍ لنا في كلّ شيء ما عدا الخطيئة».

**Recensions de livres**

LXIX[e] année Juillet-Décembre 1995

SOMMAIRE

# AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante neuvième année
1995

BEYROUTH
DAR EL-MACHREQ